



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Impulse aus Johannes Taulers Lebenslehre für gegenwärtige
Modelle geistlicher Begleitung

verfasst von | submitted by

Leon Klose

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Inhalt

I. Einleitung	1
1. Thema und Ziel der vorliegenden Arbeit	1
2. Aufbau und Methodik	3
II. Thematische Grundlegung	6
1. Geistliche Begleitung in der Gegenwart	6
1.1 Allgemeine Charakteristika	6
1.1.1 Regelmäßige Einzelgespräche	6
1.1.2 Arbeitsvereinbarung am Beginn	8
1.1.3 Fokus auf die Gottesbeziehung	9
1.1.4 Geistliche Begleitung als „Trialog“	10
1.2 Vorstellung der behandelten Modelle	12
1.2.1 Das erfahrungs-orientierte Modell	12
1.2.2 Das nachfolge-orientierte Modell	16
2. Johannes Tauler als geistlicher Begleiter?	19
2.1 Geistliche Begleitung im historischen Kontext Taulers	20
2.2 Taulers Biografie und Tätigkeit als Seelsorger	22
2.3 Taulers Verständnis des Seelsorgers in seinen Predigten	26
2.4 Gemeinsamkeiten zwischen Taulers Wirken und geistlicher Begleitung in der Gegenwart	29
III. Thematische Konfrontation von Taulers Lebenslehre mit den gegenwärtigen Modellen	31
1. Die Bedeutung der Erfahrung und der Gefühle	31
1.1 Das „erfahrungs-orientierte Modell“ nach W. Barry und W. Connolly	31
1.1.1 Die kontemplative Erfahrung	31
1.1.2 Die Bedeutung der Gefühle	34
1.2 Taulers Lebenslehre	37
1.2.1 Exkurs: Taulers Anthropologie	37
1.2.2 Die mystische Erfahrung	42
1.2.3 Die Bedeutung der Gefühle	46
1.3 Gegenüberstellung der unterschiedlichen Ansätze	52
1.3.1 Die Gotteserfahrung	52
1.3.2 Die Gefühle in der Gottesbeziehung	56
2. Der geistliche Entwicklungsprozess und die damit verbundene Praxis des Gebets	60
2.1 Das „nachfolge-orientierten Modell“ nach K. Schaupp	60
2.1.1 Umkehren	60
2.1.2 Christus nachfolgen	63
2.1.3 Mit Christus sterben und auferstehen	65

2.2 Taulers Lebenslehre	69
2.2.1 Die drei Stufen der Liebe	70
2.2.2 Die dreifache Kehr	74
2.2.3 Die Bedeutung der Übungen	79
2.3 Gegenüberstellung der unterschiedlichen Ansätze	85
IV. Abschluss	91
1. Zusammenfassung: Impulse aus Taulers Lebenslehre	91
1.1 Impulse für das erfahrungs-orientierte Modell	91
1.2 Impulse für das nachfolge-orientierte Modell	93
2. Schlussbetrachtung	94
Bibliografie	98
A. Primärquellen	98
B. Sekundärliteratur	99
C. Abkürzungsverzeichnis	100
Abstract	101

I. Einleitung

1. Thema und Ziel der vorliegenden Arbeit¹

Wir leben, so heißt es, in einer postsäkularen Zeit: Auf der einen Seite sehen sich die großen Kirchen in Deutschland und Österreich als Institutionen mit dem massiven Verlust von Mitgliedern, gesellschaftlicher Relevanz und materiellen Ressourcen konfrontiert. Auf der anderen Seite suchen auch heute viele Menschen in der Spiritualität nach individuellen Antworten auf die großen Lebensfragen. Wie diese Verschiebung von einer institutionalisierten Religiosität hin zu einer individualisierten Spiritualität zu bewerten ist, bleibt Gegenstand kontroverser Diskussionen innerhalb und außerhalb der Theologie. Im Hinblick auf die seelsorgliche Praxis bildet sie jedenfalls eine Realität, die nach konkreten Antworten verlangt.

In diesem Zusammenhang scheint es, dass eine traditionsreiche Form der Seelsorge eine wahre Renaissance erlebt hat: Während viele kirchliche Angebote mit einer sinkenden Nachfrage konfrontiert sind, erfreut sich der Dienst der geistlichen Begleitung seit gut 50 Jahren einer anhaltenden Popularität. Neben einem breiteren seelsorglichen Angeboten kommt dies auch in der hohen Nachfrage nach Ausbildungskursen für geistliche Begleiter zum Ausdruck. Literarisch schlägt sich der Trend in zahlreichen Publikationen nieder, welche eine praktische Anleitung für geistliche Begleiter zu geben versuchen. Demgegenüber finden sich in der Fachliteratur nur wenige Arbeiten, die sich kritisch und systematisch mit geistlicher Begleitung in ihren gegenwärtigen Modellen und Ansätzen befasst.

Einen wichtigen Beitrag leistet in diesem Zusammenhang die reformierte Theologin Claudia Kohli Reichenbach mit ihrer Dissertation *Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum*

¹ Vgl. zu diesem Kapitel: KLOSE, Leon, Exposé zur Diplomarbeit „Impulse aus Johannes Taulers Lebenslehre für gegenwärtige Modelle geistlicher Begleitung“, eingereicht am 28.06.2023 an der Universität Wien.

*Spiritualitätsdiskurs*², welche 2011 veröffentlicht wurde. Darin beschreibt sie drei gegenwärtige Modelle geistlicher Begleitung: (1) Das „erfahrungs-orientierte Modell“ von den US-amerikanischen Jesuiten William Barry SJ und William Connolly SJ; (2) das „nachfolge-orientierte Modell“ von dem österreichischen Theologen Klemens Schaupp; (3) und das „narrativitäts-orientierte Modell“ der US-amerikanischen Ordensfrau Janet K. Ruffing RSM.³ Alle drei Modelle verortet sie dabei in der ignatianischen Tradition, welche der heilige Ignatius von Loyola mit seinem Exerzitienbuch begründet hat.⁴ Damit wird deutlich, wie sehr geistliche Begleitung in der Gegenwart von der ignatianischen Spiritualität geprägt ist. Dies zeugt vom Wert dieser Tradition, welche durch die Jahrhunderte hindurch weitergeführt und für die Bedürfnisse der jeweiligen Zeit adaptiert werden konnte. Jedoch bringt die Dominanz einer Tradition auch immer die Gefahr der Einseitigkeit und Verengung mit sich. In diesem Sinne ist es erstrebenswert auch andere Traditionen für die zeitgenössische Theorie und Praxis der geistlichen Begleitung zu erschließen. Dazu erscheint es wenig zielführend, eigenständige Gegenmodelle zu entwerfen – dies würde bedeuten, eine einseitige Tradition durch eine andere zu ersetzen. Vielmehr wäre ein produktiver Diskurs zwischen den Traditionen wünschenswert: Wenn die bestehenden Modelle geistlicher Begleitung mit anderen Spiritualitäten konfrontiert würden, könnten ihre Einseitigkeiten und Grenzen aufgezeigt werden. Zugleich ließen sich daraus positive Impulse für deren Überwindung gewinnen.

In der vorliegenden Arbeit wird dieses Vorhaben im Hinblick auf eine ausgewählte Spiritualität umgesetzt: Das erfahrungs-orientierte Modell nach Barry und Connolly⁵ und das nachfolge-orientierte Modell nach Schaupp⁶ werden mit der Lebenslehre⁷ des Dominikaners und Deutschen Mystikers Johannes Tauler (1300-1361) konfrontiert.

² KOHLI REICHENBACH, Claudia, *Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs*, Berlin/Boston 2011; [Kurzzitation: KOHLI REICHENBACH].

³ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 23-24.

⁴ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 59.

⁵ BARRY, William/CONNOLLY, William, *Brennpunkt: Gotteserfahrung im Gebet. Die Praxis der geistlichen Begleitung*, aus dem Amerikan. übers. von Gerhard Steege, Leipzig 1992 [Original: *The Practice of Spiritual Direction*, San Francisco 1982.]; [Kurzzitation: Barry/Connolly].

⁶ SCHAUPP, Klemens, *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, Würzburg 2011; [Kurzzitation: SCHAUPP].

Inhaltlich werden dabei diejenigen Themen behandelt, welche eine Schnittstelle zwischen den gegenwärtigen Modellen und Taulers Lebenslehre bilden und insofern eine produktive Diskussion beider Ansätzen ermöglichen. Im Hinblick auf das erfahrungs-orientierte Modell wird die Bedeutung der Erfahrung und die Bedeutung der Gefühle untersucht; im Hinblick auf das nachfolge-orientierte Modell der geistliche Entwicklungsprozess und die damit verbundene Praxis des Gebets.

Diese Gegenüberstellung dient dabei als Grundlage, um schließlich konkrete Impulse für die geistlichen Begleitung im Rahmen der gegenwärtigen Modelle zu erarbeiten.

2. Aufbau und Methodik

Neben der Einleitung umfasst diese Arbeit drei weitere Teile. Diese werden gemäß der nachfolgenden Beschreibung inhaltlich aufgebaut und methodologisch erschlossen. Wo es notwendig erscheint, wird über die Einleitung hinaus zu Beginn des jeweiligen (Unter-)Kapitel die angewendete Methodik genauer erläutert.

II. Thematische Grundlegung: In diesem Kapitel soll die geistliche Begleitung als Gegenstand dieser Arbeit etabliert und die behandelten Modelle in ihren Grundlagen erschlossen werden.

1.1 Allgemeine Charakteristika: Anhand von zwei grundlegenden Dokumenten der deutschen Bischofskonferenz und den Einleitungen der behandelten Modelle werden die grundlegenden Eigenschaften der geistlichen Begleitung in der Gegenwart

⁷ Unter dem Begriff der Lebenslehre werden die Inhalte von Johannes Taulers Predigten zusammengefasst. Das Wort Lebenslehre impliziert dabei, dass Taulers Mystik nicht als spekulatives theologisches System vorliegt (also nicht als „taulersche Theologie“), sondern als Lehrverkündigung, welche vor allem auf die Praxis des geistlichen Lebens der Zuhörerschaft abzielt.

Die Zitation und Zählung der Tauler-Predigten erfolgt in dieser Arbeit auf Basis der neudeutschen Übertragung von Georg Hofmann (TAULER, Johannes, Predigten, vollständige Ausgabe, übertr. und herausg. von Georg HOFMANN, Freiburg 1961). Nach gängiger Praxis werden die Belegstellen nach dem Schema H [Predigtnummer, Seitennummer in der Ausgabe] wiedergegeben.

Die Zitation des mittelhochdeutschen Texts erfolgt aus der Ausgabe von Ferdinand Vetter (VETTER, Ferdinand (Hg.), Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, Nachdruck der 2. Auflage Berlin/Zürich/Dublin 1968, Hildesheim 2000). Hierfür wird das Schema V [Predigtnummer, Seitenzahl, Zeilennummer] verwendet.

zusammengestellt, um so einen Arbeitsbegriff für die weitere Untersuchung zu gewinnen.

1.2 Vorstellung der behandelten Modelle: Das erfahrungs-orientierte Modell von Barry und Connolly und das nachfolge-orientierte Modell von Schaupp werden nacheinander eingeführt. Neben einer kurzen Beschreibung des biografischen Hintergrunds der Autoren liegt der Fokus dabei hauptsächlich auf den Strukturen und Methoden der geistlichen Begleitung im jeweiligen Modell.

2. Johannes Tauler als geistlicher Begleiter?: Es wird untersucht, inwiefern auch Johannes Tauler als geistlicher Begleiter betrachtet werden kann. Im Hintergrund steht dabei die Frage, auf welcher Grundlage er angesichts des historischen Abstands als Gesprächspartner für die gegenwärtigen Modelle konsultiert werden kann. Zunächst wird dazu der historische Kontext im Hinblick auf die geistliche Begleitung betrachtet (2.1); anschließend wird Taulers seelsorgliches Wirken zunächst von der historischen Außenperspektive (2.2) und dann von der Innenperspektive seiner Predigten (2.3) her untersucht. Schließlich werden Gemeinsamkeiten zwischen seinem Wirken und seiner Lehre mit den gegenwärtigen Modellen geistlicher Begleitung aufgezeigt (2.4).

III. Thematische Konfrontation: Entsprechend der oben angegebenen Themen dieser Arbeit werden das erfahrungs-orientierte Modell (1.) und das nachfolge-orientierte Modell (2.) nacheinander mit Taulers Lebenslehre konfrontiert. Dazu wird zunächst die Position des gegenwärtigen Modells eigenständig dargestellt (1.1 und 2.1); anschließend folgt eine eigenständige Darstellung von Taulers Position auf Basis seiner Predigten (1.2 und 2.2). Schließlich werden beide Positionen einander gegenübergestellt (1.3 und 2.3). Diese Gegenüberstellungen bilden das eigentliche Forschungsfeld dieser Arbeit. In ihnen werden zunächst die unterschiedlichen Positionen noch einmal zusammengefasst. Anschließend werden die gegenwärtigen Modelle ausgehend von Taulers Lebenslehre kritisch diskutiert, wobei deren Grenzen aufgezeigt werden. Schließlich wird versucht, im Hinblick auf diese Grenzen durch die Aktualisierung von Taulers Lebenslehre konkrete Impulse für die geistliche Begleitung in der Gegenwart zu formulieren.

IV. Abschluss: Die gewonnenen Impulse für das erfahrungs-orientierte Modell (1.1) und für das nachfolge-orientierte Modell (1.2) werden noch einmal strukturiert und

prägnant zusammengefasst. In der Schlussbetrachtung (2.) wird auf zwei weitere Forschungsmöglichkeiten zum Verhältnis von Taulers Lebenslehre und geistlicher Begleitung der Gegenwart hingewiesen. Außerdem wird reflektiert, welche Chancen solche Gegenüberstellungen unterschiedlicher Traditionen für die geistliche Begleitung im Allgemeinen bieten.

II. Thematische Grundlegung

1. Geistliche Begleitung in der Gegenwart

1.1 Allgemeine Charakteristika

Bevor die unterschiedlichen Modelle thematisiert werden können, soll zunächst das gegenwärtige Verständnis von geistlicher Begleitung als solcher in den Blick genommen werden. Zu diesem Thema sind in den letzten Jahren mehrere Publikationen in deutscher Sprache entstanden. Einen guten und umfangreichen Überblick bieten insbesondere zwei Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz: Zum ersten die Handreichung „*Da kam Jesus hinzu ...*“ (Lk 24,15)⁸ von 2001 sowie ein ergänzender Text aus der Pastorkommission mit dem Titel „... und Jesus ging mit ihnen“ (Lk 24,15)⁹, welcher in dritter Auflage 2024 erschienen ist. Auch die gegenwärtigen Modelle geistlicher Begleitung, welche im Fokus dieser Arbeit stehen, befassen sich im Rahmen ihrer jeweiligen Einleitung mit den allgemeinen Charakteristika. Auf Basis dieser Texte werden im Folgenden vier Merkmale geistlicher Begleitung identifiziert. Diese Auflistung erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie dient vor allem dazu, einen Arbeitsbegriff der geistlichen Begleitung zu etablieren, der für die weiteren Untersuchungen eine belastbare Grundlage bietet.

1.1.1 Regelmäßige Einzelgespräche

Eine prägnante Begriffsbestimmung der geistlichen Begleitung bietet das Dokument „... und Jesus ging mit ihnen“ (Lk 24,15):

„Wenn in diesem Dokument von geistlicher Begleitung die Rede ist, wird der Begriff auf die Einzelbegleitung (im Unterschied zu einer geistlichen Begleitung von Gruppen [...])

⁸ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Da kam Jesus hinzu ...“ (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg, Bonn 2001; [Abkürzung/Kurzzitation: DkJh].

⁹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „... und Jesus ging mit ihnen“ (Lk 24,15). Der kirchliche Dienst der Geistlichen Begleitung, 3., überarb. Aufl., Bonn 2024; [Abkürzung/Kurzzitation: UJgmi].

bezogen und betrifft eine Abfolge von Gesprächen zu Themen des Glaubens und des persönlichen geistlichen Lebens. Eine solche geistliche Begleitung kann regelmäßig oder unregelmäßig, wechselseitig oder einseitig, mehr oder weniger formalisiert sein.“¹⁰

Diese formale Definition, die geistliche Begleitung als eine Abfolge von Gesprächen versteht, beinhaltet bereits alle relevanten Formalia und kann mit einigen Spezifizierungen übernommen werden.

Der Definition folgend, soll auch im Rahmen dieser Arbeit geistliche Begleitung auf Einzelbegleitung eingegrenzt werden. Das liegt darin begründet, dass viele Autoren, so auch Barry und Connolly¹¹, den Begriff der geistlichen Begleitung von Anfang als Gesprächssituation zwischen zwei Menschen auffassen. Demgegenüber befasst sich Schaupp auch mit Gruppenbegleitung: Für ihn stellt sie eine Ergänzung zur „klassischen Form“ der Einzelbegleitung dar. Damit berücksichtigt er, dass geistliche Wachstumsprozesse neben der individuellen auch eine soziale Dimension umfassen.¹² Nichtsdestoweniger gliedert er die Gruppenbegleitung in ein eigenes Kapitel aus,¹³ womit deutlich wird, dass sie gegenüber der „normalen“ geistlichen (Einzel-)Begleitung ein gesondertes Phänomen mit eigenen Charakteristika darstellt. Dementsprechend scheint es sinnvoll, sie aus dem hier verwendeten Arbeitsbegriff bewusst herauszunehmen.

Gegenüber der angeführten Definition soll die Frage der zeitlichen Struktur näher spezifiziert werden. Zwar kann geistliche Begleitung auch innerhalb einer unregelmäßigen Abfolge von Einzelgesprächen durchgeführt werden, jedoch scheinen die hier behandelten Modelle eine regelmäßige Struktur zu bevorzugen. Wie oft die Treffen dabei stattfinden, ist Sache des persönlichen Bedarfs und der Vereinbarung. Barry und Connolly schlagen vor, sich zum Zweck des gegenseitigen Kennenlernens im ersten Monat der Begleitung wöchentlich zu treffen und dann einen festen Rhythmus zu vereinbaren.¹⁴ Dabei sollte sie sich insgesamt über einen Zeitraum von mehreren

¹⁰ Ujgmi, 13-14.

¹¹ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 12-21.

¹² Vgl. SCHAUPP, 161.

¹³ Vgl. SCHAUPP, 161-179.

¹⁴ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 162.

Monaten bis Jahren erstrecken, um wirklich hilfreich sein zu können.¹⁵ Auch Schaupp schlägt vor, dass im Rahmen einer Vereinbarung geklärt wird, wie oft die Treffen stattfinden (z.B. zweiwöchentlich oder monatlich), wie lange ein Treffen dauert und auf welchen Zeitraum die Begleitung angelegt sein soll; nach Ablauf dieser Zeit kann anschließend eine neuerliche Entscheidung über die Weiterführung getroffen werden.¹⁶

1.1.2 Arbeitsvereinbarung am Beginn

Ein weiteres formales Kennzeichen stellt die sogenannte Arbeitsvereinbarung (gelegentlich auch Vertrag genannt) dar. Diese wird am Beginn einer neuen Begleitung zwischen dem Begleiter und dem Begleiteten getroffen und soll dabei helfen, ein gemeinsames Verständnis hinsichtlich der Rahmenbedingungen, Methoden und Ziele geistlicher Begleitung zu etablieren. In der Regel hat diese Vereinbarung den Charakter einer Selbstverpflichtung, für deren Einhaltung der Begleiter die primäre Verantwortung trägt. Dazu heißt es in „... und Jesus ging mit ihnen.“ (Lk 24,15):

„Geistliche Begleiter achten darauf, dass gleich zu Beginn ein klarer und transparenter (wenn auch in der Regel nicht schriftlicher) Vertrag für die Begleitung entsteht. Sie sorgen dafür, dass dieser Vertrag zumindest von ihrer Seite konsequent eingehalten wird, und machen auf Vertragsverletzungen seitens der Begleiteten aufmerksam.“¹⁷

Nach Schaupp umfasst eine solche Vereinbarung konkrete Absprachen zur:

- Zeitstruktur (Häufigkeit, Dauer und Gesamtzeitraum der Treffen),
- Raumstruktur (Ort der Treffen und Vermeidung von Störungen während des Gesprächs),
- Beziehungsstruktur (Klärung, bei wem die Gesprächsinitiative liegt; Grade der Vertraulichkeit der Gesprächsinhalte; Modus der Planung und Absage von Treffen; eventuell auch die Abgrenzung von anderen Formen der Hilfestellung wie Beratung oder Therapie)

¹⁵ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 161.

¹⁶ Vgl. SCHAUPP, 51.

¹⁷ UJgmi, 24.

- und Arbeitsstruktur (Klärung des Gegenstands der geistlichen Begleitung; Vereinbarungen hinsichtlich des Gebetslebens des Begleiteten, insofern dieses Gegenstand der Begleitung ist).¹⁸

Über diese praktischen Absprachen hinaus nehmen Barry und Connolly vor allem die innere Übereinkunft zwischen Begleiter und Begleitetem in den Blick, welche sie als Arbeitsbündnis bezeichnen. Für den Begleiter ist es dabei erforderlich, dass er primär die Absicht verfolgt, die Gottesbeziehung des Begleiteten zu ermöglichen. Außerdem sollte er anerkennen, dass der Geist Gottes im Begleiteten wirksam ist und ihn zur Entwicklung seiner Gottesbeziehung antreibt. Gleichzeitig weiß er um die dem Geist widerstrebenden Kräfte im Begleiteten.¹⁹ Seitens des Begleiteten ist das Vertrauen erforderlich, dass der Begleiter einerseits an den Gott glaubt, der den Menschen sucht, und andererseits auch an die geistinspirierte Fähigkeit des Begleiteten, diesem zu antworten.²⁰ Da das Arbeitsbündnis ganz auf die Entwicklung der Gottesbeziehung im Geist abzielt, hilft es, Widerstände zu konfrontieren und beugt möglichen Interessenskonflikten, Loyalitätskonflikten und Beziehungsproblemen im Rahmen der Begleitung vor.²¹

1.1.3 Fokus auf die Gottesbeziehung

Wie bereits angeklungen ist, liegt der Fokus von geistlicher Begleitung ganz auf der Gottesbeziehung des Begleiteten und deren Entwicklung. Obwohl das Dokument „... und Jesus ging mit ihnen.“ (Lk 24,15) ein zweckorientiertes Ziel geistlicher Begleitung ablehnt, da der Geist Gottes in jedem Menschen ganz eigenen Wege und Absichten verfolgt²², sieht es das „Mehr“ der Gottesbeziehung als entscheidendes Moment an:

„Ein ‚Mehr‘ an Glauben, Hoffen und Lieben, ein ‚Mehr‘ an Leben, Lebendigkeit und Freiheit, ein ‚Mehr‘ an liebevoller Nähe zu sich selbst, zu den Menschen und zu Gott sind diesem Weg als innere, gottgewollte und geistgewirkte Herausforderung eingeschrieben.“

¹⁸ Vgl. SCHAUPP, 51-52.

¹⁹ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 151.

²⁰ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 150.

²¹ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 150-152.

²² Vgl. UJgmi, 22.

Davon abgeleitet ist das komparativische ‚(ein wenig) Mehr‘ Ziel der Begleitung. Dieses ‚Mehr‘ des geistlichen Weges wird von den Begleiteten in der Regel als Unterschied in der Qualität der Gottesbeziehung erlebt und beschrieben.²³

Mit einem noch eindeutigeren Fokus auf die Gottesbeziehung halten auch Barry und Connolly fest: „Geistliche Begleitung hat es letztlich immer damit zu tun, die Vereinigung mit Gott zu fördern, und deshalb mit der Beziehung des einzelnen zu Gott.“²⁴ Ganz ähnlich schreibt auch Schaupp: „Geistliche Begleitung hat das Ziel, die Beziehung des Übenden zu Gott zu klären, zu stärken und zu fördern.“²⁵

1.1.4 Geistliche Begleitung als „Trialog“

Insofern die Gottesbeziehung den Fokus von geistlicher Begleitung bildet, kann diese auch als Beziehungsgeschehen charakterisiert werden. Sowohl in seinem Buch als auch in einem Artikel in der Handreichung *„Da kam Jesus hinzu ...“ (Lk 24,15)* beschreibt Schaupp dieses Beziehungsgeschehen als „trialogische Struktur“.²⁶

Von einem Trialog kann die Rede sein, da drei Partner an der geistlichen Begleitung beteiligt sind: Gott, der Begleitete und der Begleiter. Im Mittelpunkt des Gesprächs steht dabei die Beziehung zwischen Gott und dem Begleiteten. Demgegenüber treten die Beziehungen zwischen Gott und dem Begleiter sowie zwischen dem Begleiter und dem Begleiteten in den Hintergrund, insofern sie den Verlauf des Gesprächs zwar beeinflussen aber in diesem nicht direkt bearbeitet werden.²⁷

In diesem Geflecht bleibt es die Aufgabe des Begleiters, eine tragfähige menschliche Beziehung zum Begleiteten aufzubauen. Diese ist seitens des Begleiters einerseits durch raumschaffendes Vertrauen und Offenheit gekennzeichnet, andererseits auch durch nichtvereinnahmende Nüchternheit und Kargheit.²⁸ Insgesamt soll sich bei Schaupp das Beziehungshandeln des Begleiters am Handeln Gottes ausrichten:

²³ UJgmi, 22-23.

²⁴ BARRY/CONNOLLY, 17.

²⁵ SCHAUPP, 23.

²⁶ Vgl. SCHAUPP, Klemens, Geistliche Begleitung – Abgrenzung und Kooperation mit anderen Begleitungsdiensten, in: DkJh, 68-81; [Kurzzitation: SCHAUPP, Geistliche Begleitung], 69-70 und vgl. SCHAUPP, 17.

²⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, Geistliche Begleitung, 69-70.

²⁸ Vgl. SCHAUPP, 18.

„Eine solche Beziehung ist ‚Spiegelung des Handelns Gottes‘, der dem Menschen nahe ist, der ihn immer wieder einlädt, auch wenn er sich von ihm entfernt, der ihn aber nie auch auf keine noch so sublimen Weise zwingt: Gott wartet, ohne sich jemals mit Gewalt Eintritt zu verschaffen (vgl. Joh 10, 119; Offb 3,20).“²⁹

Weiter wird die Haltung des Begleiters gegenüber dem Begleiteten von Schaupp durch ehrfürchtige Liebe und Solidarität charakterisiert. Ebenso bedarf es der „doppelten Empathie“, also des gleichzeitigen Hinhörens auf Gott und den Begleiteten.

Schließlich bildet auch die Unterscheidung der Geister eine zentrale Aufgabe für den Begleiter. Dabei hilft er dem Begleiteten, die wirklich lebensfördernden Kräfte, Neigungen und Stimmungen von den nur scheinbar lebensfördernden Kräften zu unterscheiden.³⁰ So versteht Schaupp die Beziehung zwischen Begleiter und Begleiteten als asymmetrisch, insofern der Begleiter einen „Erfahrungsvorsprung“ in diese einbringen muss.³¹

Demgegenüber betrachten Barry und Connolly das Verhältnis zwischen Begleiter und Begleiteten vor allem als geschwisterliche Beziehung: Beide sind gleichermaßen Glieder der Kirche. Daher bringt der Begleitete seine Gottesbeziehung gegenüber dem Volk Gottes in der Person des Begleiters zur Sprache.³² Die primäre Kompetenz des Begleiters besteht demnach im Zuhören; gleichzeitig unterstützen seine eingebrachten Kenntnisse den Prozess der Begleitung:

„[Die Begleiter] sind für den Begleiteten eine Gelegenheit, seine Beziehung zu Gott anzuschauen und sich mit Hilfe eines anderen Gemeindemitgliedes einen Weg durch das Dickicht seiner Vorstellungen zu bahnen. Selbst wenn sie nichts sagen, setzt die Tatsache, dass sie zuhören, den Begleiteten in den Stand, seine Erfahrungen mit der Gemeinde in der Person des Begleiters zu teilen, statt sich einzukapseln [...]. Je klarer sich Begleiter der Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde bewusst sind und je mehr Kenntnisse sie von der erlebten Beziehung der Gemeinde zu Gott und zur Realität der Welt haben, desto hilfreicher dürfte ihr Dienst wahrscheinlich für die Begleiteten sein.“³³

²⁹ SCHAUPP, 18.

³⁰ Vgl. SCHAUPP, 18-21.

³¹ Vgl. SCHAUPP, 27.

³² Vgl. BARRY/CONNOLLY, 130.

³³ BARRY/CONNOLLY, 131.

Daraus ergibt sich eine „informelle, nichthierarchische, wohl aber kreative Atmosphäre des Gesprächs“³⁴. Diese „partnerschaftliche“³⁵ Beziehung fassen Barry und Connolly im Bild der Weggefährtschaft markant zusammen:

„Geistliche Begleitung ist eine helfende Beziehung, aber die angebotene Hilfe ist mehr die eines Weggefährten als die eines Experten, der vor Antritt der Reise rät, welche Wege genommen werden, und der die Fragen des Reisenden beantwortet. Der Gefährte versucht dem Reisenden beim Kartenlesen zu helfen, Sackgassen zu vermeiden und auf Schlaglöcher zu achten. [...] Geistliche Begleiter können lediglich hilfreiche Gefährten für die sein, die den Weg des Herrn gehen.“³⁶

1.2 Vorstellung der behandelten Modelle

Nachdem die allgemeinen Charakteristika geistlicher Begleitung in der Gegenwart betrachtet wurden, sollen nun die Spezifika der zwei behandelten Modelle in den Blick genommen werden. In ihrer Dissertation *Gleichgestaltet dem Bild Christi* bezeichnet Claudia Kohli Reichenbach diese als das „erfahrungsorientierte Modell“ (Barry/Connolly) und als das „nachfolge-orientierte Modell“ (Schaupp).³⁷ Ihre Terminologie sowie ihre Beschreibung der zwei Modelle soll für die folgende Vorstellung als Orientierung dienen.

1.2.1 Das erfahrungs-orientierte Modell

Die Autoren des erfahrungs-orientierten Modells sind zwei US-amerikanische Priester und Jesuiten: Der klinische Psychologe William A. Barry SJ und der spirituelle Theologe William J. Connolly SJ. Im Kontext der 1970er-Jahre, in welchen sich geistliche Begleitung in den USA großer Popularität erfreute, gehörten sie 1971 zu den Gründern des Center for Religious Development in Cambridge (Massachusetts) und widmeten sich dort der Entwicklung einer zeitgemäßen Spiritualität und der Ausbildung geistlicher Begleiter. In ihrem Buch *The Practice of Spiritual Direction* von 1982 legen sie ihr dort erworbenes Verständnis von geistlicher Begleitung vor.³⁸ Heute dient ihr

³⁴ BARRY/CONNOLLY, 131.

³⁵ BARRY/CONNOLLY, 165.

³⁶ BARRY/CONNOLLY, 146-147.

³⁷ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 24-50.

³⁸ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 7-9.

Werk in vielen englischsprachigen Ländern als Lehrbuch für geistliche Begleiter und wurde ins Deutsche, Chinesische, Französische, Italienische, Polnische und Portugiesische übersetzt.³⁹

Der besondere Fokus des Modells von Barry und Connolly liegt auf der Erfahrung im Kontext der Gottesbeziehung:

„Der Akzent dieses Typs geistlicher Begleitung liegt auf Erfahrungen, nicht auf Vorstellungen, und zwar gerade auf religiösen Erfahrungen, das heißt, auf jedweder Erfahrung des geheimnisvollen anderen, den wir Gott nennen. [Fußnote: In Karl Rahners Schriften findet sich diese Wendung öfter.] Darüber hinaus wird solche Erfahrung nicht als ein vereinzelt Ereignis in den Blick genommen, sondern als Ausdruck einer durchgehenden personalen Beziehung, die Gott mit jedem von uns aufgenommen hat.“⁴⁰

In diesem Sinne basiert ihre Begleitung nicht auf einer speziellen Gebetsweise oder einem bestimmten Weg, sondern setzt lediglich voraus, dass der Begleitete gefühlsmäßige Erfahrungen mit Gott macht und diese mit dem Begleiter bespricht.⁴¹

Die Aufgabe des Begleiters besteht dabei darin, in einer ersten Phase der Begleitung die Achtsamkeit des Begleiteten für das Sichtbarwerden Gottes in den Erfahrungen zu fördern und in einer zweiten Phase zu helfen, diese Erfahrungen durch die Erkundung der darin involvierten Emotionen nochmals vertieft wahrzunehmen. In dieser zweiten Phase lassen sich die Impulse durch den Begleiter in zwei Fragen zusammenfassen: „Hörst du dem Herrn zu, wenn du betest?“ und „Sagst du ihm, was für ein Gefühl das Zuhören bei dir auslöst?“^{42, 43}

Zu diesem Modell der Begleitung resümiert Kohli Reichenbach:

„Zusammenfassend betonen Barry und Connolly, dass es in der Geistlichen Begleitung nicht darum gehe, die Beziehung zu Gott besser zu verstehen, sondern sie vertiefter zu leben, indem emotionale Erlebnis-inhalte, die (Alltags-)Erfahrungen begleiten, vor Gott zur Sprache gebracht werden und sich so die transzendente Dimension einer Erfahrung

³⁹ Vgl. BARRY, William/CONNOLLY, William, The practice of spiritual direction, second edition, revised, New York 2009, IX.

⁴⁰ BARRY/CONNOLLY, 17.

⁴¹ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 9.

⁴² BARRY/CONNOLLY, 78.

⁴³ Vgl. zu diesem Abschnitt: KOHLI REICHENBACH, 28-29.

erschließe. [...] Die Begleiterin unterstützt diesen Prozess mit primär non-direktiven Impulsen.“⁴⁴

Eine weitere Besonderheit des erfahrungs-orientierten Modells ist, dass Barry und Connolly psychologische Deutungskategorien in ihre Konzeption geistlicher Begleitung integrieren. Kohli Reichenbach identifiziert hier drei zentrale Konzepte: das Phänomen des Widerstands, die Bedeutung von Gefühlen und die Evaluation religiöser Erfahrung.⁴⁵

Nach Barry und Connolly betrifft das Phänomen des Widerstands nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch die Gottesbeziehung. Wie jede Beziehung fordert sie in ihrer Ausformung und Entwicklung den größten Einsatz der Kräfte von Herz und Geist. In dieser Dynamik kann Widerstand überall in der geistlichen Begleitung und im Gebetsleben auftreten, z.B. in Form von Mutlosigkeit, Langeweile, Niedergeschlagenheit, gefühlsmäßig eintönigem Beten, Schläfrigkeit beim Beten, Zweifeln an der Wirklichkeit des Gebets und der eigenen Gotteserfahrung, Absage von Begleitungsterminen etc..⁴⁶ Diesem Phänomen liegt zugrunde, dass der Mensch neue Erfahrungen aufnimmt, indem er sie in die Strukturen dessen einordnet, was er zuvor bereits erfahren und erlernt hat – sie in sein Erwartungsmuster einfügt. Demgegenüber stößt die Erfahrung des Unerwarteten, welches den bisherigen Erfahrungen zuwiderläuft, zunächst auf Widerstand und löst auch Angst aus.⁴⁷ Da Gott jedoch immer der Größere ist, gehören zur Gottesbeziehung die Offenheit für fortgesetzte Überraschungen und damit auch immer für Veränderungen in der eigenen Vorstellung. Die Hauptaufgabe des Begleiters besteht hier darin, den Begleiteten beim Aufbau eines tiefen Gottvertrauens zu unterstützen und selbst mit ihm auf Basis des Arbeitsbündnisses eine vertrauensvolle Beziehung zu entwickeln. Denn in einer Beziehung, die auf Vertrauen basiert, kann das Unerwartete eher angenommen und eingeordnet werden.⁴⁸

⁴⁴ KOHL REICHENBACH, 29.

⁴⁵ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 31-35.

⁴⁶ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 90-91.

⁴⁷ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 92-93.

⁴⁸ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 96-97.

Eine große Bedeutung kommt im erfahrungs-orientierten Modell des Weiteren den Gefühlen zu. Dies wird weiter unten noch ausführlicher thematisiert werden.⁴⁹ Für Barry und Connolly ist es zentral, die Erfahrungen in der Gottesbeziehung vor allem auf deren emotionalen Erlebnisinhalte hin zu reflektieren und dabei auch vermeintlich „negative“ Emotionen wie Ärger und Zorn in Bezug auf Gott transparent zu machen und zu integrieren. Dabei messen sie der Verbalisierung von Gefühlen im Begleitgespräch eine große Wichtigkeit zu und wollen durch den non-direktiven Stil der Begleitung ein urteilsfreies Wahrnehmen der Gefühle ermöglichen.⁵⁰

Schließlich stellen Barry und Connolly auch einen Kriterienkatalog zur Evaluation geistlicher Erfahrung vor, wobei sie sich in der Tradition der ignatianischen Unterscheidung der Geister bewegen.⁵¹ Ein wichtiges Instrument bietet hierbei der Vergleich, wobei neue Erfahrungen mit anderen Erfahrungen verglichen werden, die sicher von Gott kommen.⁵² Ebenso legen sie ihr Augenmerk auf die Qualität des Dialogs mit Gott im Gebet und seine Entwicklung; demnach kann es sehr aussagekräftig sein, ob wichtige Themen und Lebensfragen im Gebet vorkommen und sich entwickeln oder ob sie vermieden werden, wodurch das Gebet langweilig und nichtssagend wird. Auch hier kommt der Verbalisierung von Gefühlen eine wichtige Funktion zu.⁵³ Insgesamt sollen die vorgestellten Unterscheidungskriterien nicht dazu dienen, den Verlauf der geistlichen Begleitung objektiv auf das Wirken des Heiligen Geistes hin zu evaluieren: Da der Begleiter im Dialog zwischen Gott und dem Begleiteten zweitrangig ist, steht ihm ein solches Urteil nicht zu. Barry und Connolly sehen den Begleiter aber in der Verantwortung, für sich selbst zu entscheiden, ob der Begleitungsprozess zum Guten oder zum Schaden wird und auch dem Begleiteten zu einem ähnlichen Urteil zu verhelfen. Hierzu bieten die Kriterien eine Möglichkeit der Unterscheidung.⁵⁴

⁴⁹ Siehe III. 1.1.2.

⁵⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt: KOHLI REICHENBACH, 32.

⁵¹ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 33.

⁵² Vgl. BARRY/CONNOLLY, 114-115.

⁵³ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 115-116.

⁵⁴ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 125.

1.2.2 Das nachfolge-orientierte Modell

Der Autor des nachfolge-orientierten Modells ist der Österreicher und ehemalige Jesuit und Priester Klemens Schaupp. Er studierte Theologie und Psychologie und hatte von 1990 bis 1996 als Professor den Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck inne. In diese Zeit fällt auch 1994 die Veröffentlichung seines Buches *Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung*, in welchem er sein Modell geistlicher Begleitung im Stile einer praktischen Anleitung vorlegt. Zu Beginn der 2000er-Jahre verließ Schaupp die Societas Jesu, wurde laisiert und heiratete. Anschließend war er vor allem als Psychotherapeut und in der Ausbildung geistlicher Begleiter tätig.⁵⁵

Bei der Abfassung seines Buches zur geistlichen Begleitung benutzt Schaupp sowohl Taulers Predigten als auch das Buch von Barry und Connolly als Quelle⁵⁶. Er entwirft jedoch einen eigenen Ansatz, wobei er sich eng an den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola orientiert: Analog zu den vier Wochen der ignatianischen Exerzitien unterteilt er den Prozess der geistlichen Begleitung in vier Phasen.⁵⁷ Diese werden weiter unter ausführlicher behandelt.⁵⁸

Das Hauptaugenmerk legt Schaupp in seinem Modell auf die Sehnsucht. Wie zentral diese ist, kommt im Wort „näphäs“ zum Ausdruck, welches im hebräischen Alten Testament das Leben bezeichnet und von der offenen Kehle des Menschen abgeleitet wird. Hierin zeigt sich, wie sehr der Mensch vom Lebensdurst – vom Verlangen nach materiellen Dingen und anderen Menschen – geprägt ist.⁵⁹ Im letzten verweist es aber auf die Sehnsucht nach Gott: „Wenn also das Alte Testament von ‚näphäs‘ spricht, so meint es den sehnsüchtig verlangenden Menschen, der auf Erfüllung und Vollendung in Gott ausgerichtet ist.“⁶⁰ So kann nach Schaupp die Sehnsucht als „Motor“ verstanden werden, der den Menschen über sich selbst hinausführt. Daher weist er auch darauf hin,

⁵⁵ UNIVERSITÄT INNSBRUCK, Personalia, Innsbruck 2021, URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/newsletter/03-2021/personalia.html> (Stand vom 07.05.2024).

⁵⁶ Vgl. SCHAUPP, 180.184.

⁵⁷ Vgl. KOHL REICHENBACH, 41.

⁵⁸ Siehe III. 2.1.

⁵⁹ Vgl. SCHAUPP, 54-55.

⁶⁰ SCHAUPP, 55.

dass Jesus im Johannesevangelium seine Jünger zunächst fragt: „Was sucht ihr?“ (Joh 1,38) – was er frei übersetzt mit: „Wohin treibt euch eure Sehnsucht?“. Demzufolge können nur diejenigen Jesus als dem Messias begegnen, die sich ihr Verlangen nach Gott eingestehen und sich darauf einlassen.⁶¹ Im Rahmen der geistlichen Begleitung geht es nun darum, dass der Begleiter dem Begleiteten dabei hilft, seiner Sehnsucht Raum zu geben und sie auf Christus auszurichten – sie auf die Nachfolge Jesu hin zu konkretisieren.⁶²

Bei der Betrachtung der eigenen Sehnsucht, wird dem Begleiteten bewusst, dass sein Verlangen nicht immer eindeutig, sondern oft vielschichtig und ambivalent ist: Es kommen teilweise widersprechende Sehnsüchte in ihm hoch, z.B. das Verlangen nach Sicherheit und Geborgenheit gegenüber dem Wunsch nach Freiheit und Unabhängigkeit. In der geistlichen Begleitung soll diese Vielschichtigkeit nicht übersprungen, sondern zunächst anerkannt und ausgesprochen werden. Nach diesem ersten Schritt ist es im weiteren geistlichen Verwandlungsprozess die Aufgabe, sich bewusst zu entscheiden, „um die verschiedenen Kräfte, die sich in der Sehnsucht bündeln, zu erkennen, zu läutern, sie immer mehr auf Gott auszurichten und sich aus Bindungen zu lösen, die unfrei machen und das Leben ersticken“^{63, 64}.

Diese Klärung der Sehnsucht vollzieht sich in der Ausrichtung auf Christus. Als Instrument dazu dient das regelmäßige „Üben“: Am Anfang der Begleitung vereinbart der Begleiter mit dem Begleiteten (welcher bei Schaupp auch als „Übender“ bezeichnet wird) dafür regelmäßige Zeiten des privaten Gebetes und der Schriftmediation.⁶⁵ Das Gebet erscheint dabei als „Hin- und Herschwingen zwischen Begegnung und Sehnsucht“⁶⁶: Die menschliche Sehnsucht tritt mit einer anderen Realität, der Dynamik der Geschichte Gottes in Christus, in Interaktion und wird durch diese verwandelt und

⁶¹ Vgl. SCHAUPP, 56.

⁶² Vgl. SCHAUPP, 62-63.

⁶³ SCHAUPP, 59.

⁶⁴ Vgl. SCHAUPP, 58-59.

⁶⁵ Vgl. SCHAUPP, 51-52.

⁶⁶ SCHAUPP, 58.

geläutert. So ist die regelmäßige Mediation biblischer Texte wesentlicher Bestandteil der geistlichen Begleitung im nachfolge-orientierten Modell.⁶⁷

Für die Schriftmeditation schlägt Schaupp in Anlehnung an Ignatius ein Vorgehen in sieben Schritten vor:⁶⁸

(1) Sich vorbereiten: Der Übende unterbricht die gewohnte Tätigkeit, indem er sich bewusst für eine Zeit des Gebets zurückzieht und Störquellen ausschaltet. Außerdem stellt er sich auf die Meditation ein, indem er ein Vorbereitungsgebet spricht und gegebenenfalls darin auch etwaige innere Widerstände ins Wort bringt. Um weiter in die Tiefe der Meditation einzutauchen, sucht er durch Probieren nach einer geeigneten Gebetsmethode und macht sich mit dieser immer mehr vertraut.

(2) Den Schrifttext lesen: Dies geschieht entweder durch langsames Lesen oder bei kürzeren Stellen durch Auswendiglernen.

(3) Selbst den Sinn der Schrift entdecken: Bei einer vertiefenden Wiederholung betrachtet der Übende die zentralen Aussagen und den Kontext des Textes und bringt das Erkannte mit seinem eigenen Leben in Verbindung; dabei achtet er vor allem darauf, wie Christus ihn persönlich erlöst hat.

(4) Verweilen: Der Übende betrachtet möglichst lange ein Wort, ein Bild oder eine Szene, um die innere Erkenntnis des Herrn zu gewinnen.

(5) Abschließen: Die Meditationszeit wird bewusst abgeschlossen. Dies geschieht durch ein persönlich formuliertes Gespräch mit Christus, wobei sich der Übenden mit allem, was ihn in der Meditation bewegt hat, ausspricht und seine Sehnsucht vor Gott zum Ausdruck bringt. Anschließend schließt er noch mit einem vorformulierten Gebet (z.B. dem Vaterunser) und einer körperliche Geste (z.B. einer Verneigung) ab.

(6) Nachspüren: Im Anschluss an die Mediation kann der Übende überdenken, welche Gefühle, Einsichten, Gedanken, Fragen oder welches Verlangen sich in deren Verlauf gezeigt haben, um sich so deutlicher der eigenen Befindlichkeit bewusst zu

⁶⁷ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 43.

⁶⁸ Vgl. zu folgenden Abschnitten: SCHAUPP, 118-124.

werden. Es ist hilfreich, diese Rückschau schriftlich zu fixieren und als Ausgangspunkt für die nächste Mediation zu verwenden.

(7) Vertiefen: Der Übende wiederholt die Meditation gemäß den vorigen sechs Schritten immer wieder für dieselbe Schriftstelle. Dabei vereinfacht er das Gebet immer mehr, indem er sich auf diejenigen Aspekte konzentriert, die ihm bei der vorangegangenen Meditation besonders angesprochen haben – in denen er eine Erkenntnis, Trost oder Trostlosigkeit verspürt hat. Die Schriftstelle wird dabei so lange wiederholt betrachtet, bis sich der Wunsch einstellt, weiterzugehen.

Die Aufgabe des Begleiters besteht darin, den Übenden bei der Schriftmeditation zu unterstützen. Dies geschieht erstens dadurch, dass er ihn zum Durchhalten ermutigt – das heißt, sich entgegen dem wirtschaftlich-pragmatischen Denken viel Zeit zu nehmen, um wenig Text zu betrachten und diesen Text immer mehr zu vereinfachen und zu reduzieren. Zweitens sollte der Begleiter eigene Erfahrungen und Sichtweisen bezüglich der behandelten Schriftstellen beiseitelassen, um so dem Übenden das Selbstsuchen und -finden und die freie Interaktion mit dem Geist Gottes zu ermöglichen. Drittens sollte der Begleiter den Übenden zur Begegnung mit Christus hinführen, indem er hilft, Hindernisse auf dem Weg zu erkennen und zu beseitigen und indem er das Interesse an der Person Jesu weckt und fördert. Besonders in „Dürrezeiten“ ist er verantwortlich, den Übenden auf die Begegnung mit dem Herrn aufmerksam zu machen, selbst wenn diese nur im Schweigen stattfindet. Viertens kann der Begleiter Gebetshilfen anbieten, z.B. indem er dem Übenden Literatur zur Verfügung stellt, in der unterschiedliche Gebetsweisen vorgestellt werden; auf Basis dessen kann der Übende ausprobieren, welche Übungen am besten für die Betrachtungszeiten geeignet sind.⁶⁹

2. Johannes Tauler als geistlicher Begleiter?

Nachdem die allgemeinen Charakteristika der geistlichen Begleitung in der Gegenwart sowie die Spezifika der behandelten Modelle betrachtet wurden, soll nun der Frage

⁶⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 124-128.

nachgegangen werden, inwiefern auch Johannes Tauler als geistlicher Begleiter verstanden werden kann. Ist er, der dominikanische Mystiker aus dem 14. Jahrhundert, überhaupt ein adäquater Gesprächspartner für die heutigen Autoren?

Wie bereits in den allgemeinen Charakteristika ersichtlich wurde, verfügen wir heute über einen recht definierten Begriff der geistlichen Begleitung. Dies ist auf deren zunehmende Professionalisierung zurückzuführen. Damit verbunden ist auch eine stärkere Reflexion über ihre Prinzipien und eine Abgrenzung gegenüber anderen Formen der Seelsorge. Natürlich wäre es anachronistisch, diese umfassende Definition auf frühere Zeitalter anwenden zu wollen. Einen klaren Begriff der geistlichen Begleitung als spezifische Form der Seelsorge gab es in der Vergangenheit nicht. Demnach liegt es nahe, nach verwandten Phänomenen im Kontext der historischen Seelsorgepraxis und dem Wirken und (Selbst-)Verständnis von Johannes Tauler als Seelsorger zu suchen.

2.1 Geistliche Begleitung im historischen Kontext Taulers

Anfangen mit der Zeit der Patristik und deren Wüstenvätern und -müttern bis hin zum Hochmittelalter war das Phänomen der geistlichen Begleitung vor allem im Kontext des geweihten Lebens verortet. Dieser „monastische Typus“, der auch in der Benediktsregel seinen Niederschlag fand, zeichnete sich dadurch aus, dass ein erfahrener Vorgesetzter einen Untergebenen durch individuellen Rat und Begleitung zum Leben der christlichen Vollkommenheit anleitete. So ergaben sich das Gegenüber von geistlichem Vater und Sohn bzw. geistlicher Mutter und Tochter. Die elterliche Autorität, die sich zunächst auf einen Erfahrungsvorsprung im geweihten Leben stützte, wurde im Kontext der Klöster zunehmend institutionalisiert und ging auf die entsprechenden Oberen qua Amt (z.B. Äbte, Prioren, Novizenmagistri) über. Charakteristisch für diesen Typus war, dass der Begleiter weder zwingend ein Priester sein musste, noch, dass das Bußsakrament zwangsläufig integraler Bestandteil der Begleitung war.⁷⁰

⁷⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt: RAYEZ, André, Direction Spirituelle. III. En Occident. C. Période moderne, in: DSp III, 1099-1108; [Kurzzitation: RAYEZ], 1099-1100.

Demgegenüber kam es ab dem 13. Jahrhundert zu einer bedeutenden Umgestaltung der Praxis geistlicher Begleitung und der Seelsorge im Allgemeinen. Sie wirkte mindestens bis zur Reformation fort. Im Kontext dieser Neuausrichtung steht auch das Leben und Wirken von Johannes Tauler (1300-1361).

Richtungsweisend für die Transformation der Seelsorge in der Westkirche sollte das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 werden: Bei diesem Konzil wurde allen Gläubigen verbindlich vorgeschrieben, die „Osterpflicht“ zu erfüllen, das heißt, mindestens einmal im Jahr zu Ostern die heilige Kommunion zu empfangen. Damit einher ging auch die Verpflichtung zum Empfang des Bußsakraments, da der Kommunionempfang die persönliche Reinheit von schweren Sünden im Stand der Gnade voraussetzte. Dies führte zu einer bedeutenden Verschiebung in der kirchlichen Sakramentenpraxis: War die Privatbeichte zuvor ein Sakrament, welches vorwiegend von Ordensleuten im Rahmen der monastischen Observanz praktiziert wurde, etablierte es sich nun als ein allgemeines Mittel der Heiligung. So wurde es von nun an auch von den einfachen Gläubigen regelmäßig in Anspruch genommen.⁷¹

Infolgedessen kam es zu einer zunehmenden Verschmelzung der klassischen Seelenführung mit der Beichte zur Andachts- bzw. Devotionsbeichte. Im Zuge dieser Verknüpfung ging das Bewusstsein für die Differenz der beiden Formen verloren, weshalb die Themen der Seelenführung zunehmend unter dem Aspekt der Sünde betrachtet und dargestellt wurden.⁷² Dementsprechend kann auch für die Zeit Taulers keine klare Trennung zwischen Beichtpastoral und geistlicher Begleitung vorgenommen werden.

Um die gestiegene Nachfrage nach dem Bußsakrament zu bewältigen, nahm die Kirche besonders die neu entstandenen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner in die Pflicht: Wurden die Dominikaner bei ihrer Gründung 1217 durch Papst Honorius III. zunächst mit der Predigt beauftragt, so kam bereits 1221 durch denselben Papst die Beauftragung zum Hören der Beichte hinzu. Fortan bildete die Predigt und das

⁷¹ Vgl. zu diesem Abschnitt: KEENAN, James, A history of Catholic theological ethics, New York 2022; [Kurzzitation: KEENAN], 60.

⁷² Vgl. PLATTIG, Michael, „Sag mir ein Wort, wie ich gerettet werden kann“ – Ursprung und Entwicklung geistlicher Begleitung – eine „Grobsskizze“, in: DkJh, 25-35, 31.

Beichte-Hören die Doppelmission des Predigerordens; diese Praxis stand ganz im Zeichen des Dekrets *Inter caetera* des Vierten Laterankonzils, welches bereits beide Aufgaben miteinander verknüpfte^{73, 74}.

So kann für das Spätmittelalter festgestellt werden, dass sich infolge dieses Dekrets die Seelsorge, die *cura animarum*, wesentlich im Zueinander des *officium praedicationis* und des *officium confessionis* vollzog – dienten doch sowohl die Predigt als auch die Beichte der Bildung und Begleitung der Gläubigen.⁷⁵

Im Predigerorden schlug sich die seelsorgliche Doppelmission aus Predigt und Beichte auch in der Studienordnung nieder: So unterschied man zwischen denjenigen Mitbrüdern, die für die wissenschaftliche Arbeit und die Lehre vorgesehen waren (*Docibiles, Lectores, Doctores*) und den *Fratres Communes*, welches sich primär der Predigt und dem Hören der Beichte widmeten. Während erstere, die zahlenmäßig kaum ein Zehntel des Ordens ausmachten, an den General- und Provinzstudien des Ordens ausgebildet wurden, erhielten die *Communes* einen Großteil ihrer Bildung durch den Lektor im eigenen Konvent. Dabei waren alle Mitbrüder, auch jene im „aktiven Dienst“ zur Teilnahme an den konventsinternen Vorlesungen, den *lectio ordinaria*, verpflichtet. So sollte sichergestellt werden, dass sich auch die in der Seelsorge tätigen Mitbrüder mit dem aktuellen Stand der Wissenschaft vertraut machen konnten.⁷⁶

2.2 Taulers Biografie und Tätigkeit als Seelsorger

Über das Leben von Johannes Tauler ist, von seinem Todesdatum abgesehen, das meiste nicht sicher bekannt und kann historisch nur auf Basis von Indizien und Wahrscheinlichkeiten plausibilisiert werden. Demnach wurde Johannes Tauler um das Jahr 1300 in eine reiche Bürgerfamilie in Straßburg geboren und trat mit 14 Jahren in den Dominikanerkonvent seiner Heimatstadt ein. Innerhalb von sechs bis acht Jahren absolvierte er das *studium artium* und das *studium naturarum* in einem andern

⁷³ Vgl. BOYLE, Leonard, Notes on the Education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century, in: DERS., Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400, London 1981, 249-267; [Kurzzitation: BOYLE], 249-251.

⁷⁴ Vgl. zu diesem Abschnitt: KEENAN, 60.

⁷⁵ Vgl. RAYEZ, 1100.

⁷⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt: BOYLE, 253-257.

süddeutschen Konvent sowie das Theologiestudium vermutlich unter Anleitung des Lektors Johannes von Sterngassen in Straßburg. Im Alter von 25 Jahren fand seine Priesterweihe statt.⁷⁷ Über höhere akademische Studien Taulers ist nichts bekannt. Demnach gehörte er wie die meisten seiner Mitbrüder zu den *Fratres Communes*. Er selbst unterscheidet zwischen *Lesemeistern* und *Lebemeistern*.⁷⁸ Über sich selbst sagt er, dass seine Aufgabe darin bestehe (als Lebemeister) zu lehren, zu predigen und die Beichte zu hören.⁷⁹

Obwohl Tauler nicht an den höheren Bildungsanstalten des Ordens studierte, verfügte er über ein umfassendes Wissen, welches er sich wohl autodidaktisch oder im Rahmen der *lectio ordinaria* im Konvent aneignete. Besonders prägend für ihn wurde aber die Beschäftigung mit Meister Eckhart, den er in den 1320er Jahren wohl persönlich in Straßburg kennenlernte. Obwohl er kein Schüler Eckharts war, konnte er sowohl in Straßburg als auch bei einem längeren Aufenthalt in Köln seine Schriften studieren.⁸⁰ Insgesamt scheint Tauler aber mit einem breiten Spektrum theologischer Schriften vertraut gewesen zu sein. Besonders prägend für ihn wurde einerseits die „scholastische“ Traditionslinie von Augustinus und Thomas von Aquin, andererseits die „neuplatonische“ Traditionslinie von Proklos und Dionysius Pseudo-Areopagita, mit denen er sich jeweils eigenständig und kreativ auseinandersetzte.⁸¹ Darüber hinaus rezipierte er nachweislich auch Albert Magnus, Dietrich von Freiberg, Berthold von

⁷⁷ GABRIEL, Jörg, Rückkehr zu Gott. Die Predigten Johannes Taulers in ihrem zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext. Zugleich eine Geschichte hochmittelalterlicher Spiritualität und Theologie, Würzburg 2013; [Kurzcitation: GABRIEL], 1-2.

⁷⁸ „Meine Lieben! Die großen Gotteslehrer und die Lesemeister streiten sich über die Frage, ob Erkenntnis oder Liebe (für die Heiligung des Menschen) wichtiger und edler sei. Wir aber wollen hier jetzt sprechen von den Lebemeistern. Wenn wir in den Himmel kommen, werden wir gewiss aller Dinge Wahrheit schauen.“ (H 51, 389).

Die Zitation der Tauler Predigten erfolgt

⁷⁹ „Ich habe durch Gottes Gnade und von der heiligen Kirche meinen Orden empfangen, diese Kutte und dieses Gewand, mein Priestertum und den Auftrag, zu lehren und Beichte zu hören. Käme es nun so, dass der Papst mir dies nehmen wollte und die heilige Kirche, von der ich es habe, so sollte ich, wäre ich ein gelassener Mensch, ihnen alles miteinander überlassen und [...] nie mehr Priester sein noch Beichte hören oder predigen [...].“ (H 64, 497).

⁸⁰ Vgl. GNÄDINGER, Louise, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993; [Kurzcitation: GNÄDINGER], 19-22.

⁸¹ Vgl. WREDE, Gösta, Unio Mystica. Problem der Erfahrung bei Johannes Tauler, Uppsala 1974; [Kurzcitation: WREDE], 274-281.

Moosburg, Gregor den Großen, Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner, Matthäus von Acquasparta und Alexander Hales.⁸²

Nach seiner Priesterweihe widmete sich Tauler vorwiegend der Schwestern- und Beginenseelsorge, der *cura monialium*. Dieses Offizium des Predigerordens war in Straßburg besonders umfangreich: Zur Zeit Taulers zählte die Stadt und ihre Umgebung acht dominikanische Nonnenklöster und 70 Beginenhäuser.⁸³ Nach Maßgabe des Generalkapitels von 1321 gehörte es zur Aufgabe der Schwesternseelsorger, einmal täglich in den Nonnenklöstern die Konventsmesse zu zelebrieren und einmal im Monat, sowie auf Bitte der Priorin hin, eine Predigt zu halten. Auch das Hören der Beichte gehörte zu den Aufgaben; hier fand jedoch ein häufiger Wechsel der Beichtväter statt, um der Entstehung unerwünschter persönlicher Bindungen vorzubeugen. So war eine persönliche geistliche Seelenführung normalerweise nicht möglich. Umso mehr konzentrierte sich Johannes Tauler auf die geistliche Anleitung der Schwestern im Rahmen der Predigten. Dabei schloss er sich der „mystischen Bewegung“ an, die als Erneuerungsbewegung eine innere Reform des Ordens im Zeichen der Observanz anstrebte.⁸⁴ Zu Recht kann die Schwesternseelsorge dabei als die Wiege der Deutschen Mystik betrachtet werden: Gemeinsam mit seinen „Kollegen“ Meister Eckhart und Heinrich Seuse stand Johannes Tauler vor der gewaltigen Aufgabe, die Erkenntnisse der lateinischen spekulativen Theologie in die deutsche Volkssprache und Lebenswelt der Schwestern zu übersetzen. Erschwerend kam hinzu, dass sich viele der Klöster und Beginenhäuser mitsamt ihren Insassinnen erst kürzlich und teils auf kirchlichen Druck hin dem Dominikanerorden und seiner Regel angeschlossen hatten; so bildeten sie einen neuen geistlichen Stand, dem oft die notwendigen Voraussetzungen an theologischer und religiöser Bildung fehlten. Außerdem fungierten die Ordenshäuser in der damaligen Gesellschaft als Zufluchtsort für Frauen, denen sie soziale Absicherung oder Schutz vor einer Zwangsehe boten. So kann angenommen werden, dass manche Frauen vordergründig aus nicht-religiösen Gründen eintraten, was ein Grund für den immer

⁸² Vgl. ZEKORN, Stefan, Gelassenheit und Einkehr. zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler, Würzburg 1993; [Kurz zit.: ZEKORN], 13-16.

⁸³ Vgl. GABRIEL, 2.

⁸⁴ Vgl. GNÄDINGER, 27-30.

wieder beklagten Mangel an regelkonformem und geistlichem Leben gewesen sein könnte. Gleichzeitig brachte dieser neue Stand der Schwestern auch eine im Mittelalter einzigartige Aufgeschlossenheit und Empfindsamkeit für religiöse Lehre und Weisung mit.⁸⁵ In diesem Sinne griffen Johannes Tauler und die anderen Deutschen Mystiker in ihrem Dienst als Schwesternseelsorger weniger auf ihre eigenen mystischen Erfahrungen zurück, sondern nahmen die vielfältigen religiösen Erfahrungen der Schwestern auf und reflektierten diese im Licht der Theologie. Die Frucht dieses Prozesses waren die Predigten für die Schwestern. In ihnen wird eine mystische Theologie sichtbar, die sich als geistliche Anleitung für ihre Hörerschaft versteht.⁸⁶ So sind auch viele von den ca. 80 authentischen Predigten Taulers an Schwestern adressiert.

Taulers Tätigkeit in Straßburg wurde 1339 unterbrochen. Im Zuge des Konflikts zwischen den Päpsten und Kaiser Ludwig dem Bayern, hielten die Dominikaner am päpstliche Interdikt gegen die kaisertreue Stadt Straßburg fest und mussten sie deshalb verlassen. Daraufhin lebte Tauler bis zu seiner Rückkehr im Jahr 1343 hauptsächlich im Exil bei seinen Mitbrüdern in Basel, wo er sich ebenfalls der Schwesternseelsorge widmete.⁸⁷ Vor allem aber knüpfte er in dieser Zeit intensive Kontakte zur Erneuerungsbewegung der sogenannten Gottesfreunde. Dabei handelte es sich um eine Gruppe von Laien, Ordensleuten und Klerikern, die im Alltag ein intensives mystisches Leben als Christen zu führen versuchten. Auf mehreren Reisen lernte Tauler „führende“ Gottesfreund wie die Dominikanerinnen Margarethe Ebner und Christine Ebner sowie den Weltpriester Heinrich von Nördlingen persönlich kennen.⁸⁸ Unter ihnen genoss er ein großes Ansehen, da er in seinen Predigten ebenfalls eine mystische Erneuerung des christlichen Lebens lehrte. In Basel wirkte er als Beichtvater für die dortige Gruppe, stand mit Gottesfreunden an anderen Orten in Korrespondenz und vermittelte zwischen ihnen neue Kontakte.⁸⁹ Auf diesem Weg lernte er auch den bekehrten Straßburger

⁸⁵ Vgl. ZEKORN, 27-29.

⁸⁶ Vgl. VANDENBROUCKE, François, Direction Spirituelle. III. En Occident. B. Au moyen âge, in: DSp III, 1083-1098, 1092.

⁸⁷ Vgl. GNÄDINGER, 30-34.

⁸⁸ Vgl. GABRIEL, 4.

⁸⁹ Vgl. GNÄDINGER, 39-43.

Bankier Rulman Merswin kennen und wurde ab 1347 sein Seelenführer. Aus dessen Umgebung stammt das sogenannte „Meisterbuch“, welches als Tauler-Legende die fiktive Bekehrungsgeschichte des Mystikers erzählt.⁹⁰ Möglicherweise waren es auch die Straßburger Gottesfreunde, die nach dem Tod Taulers für ihn eine besonders ausgearbeitete Grabplatte mit einer stilisierten Darstellung seiner Person stifteten. Diese ist bis heute im ehemaligen Dominikanerkonvent erhalten und bezeugt das einzige gesicherte Datum seiner gesamten Biografie: Demnach starb Johannes Tauler am 16. Juni 1361 in Straßburg.⁹¹

2.3 Taulers Verständnis des Seelsorgers in seinen Predigten

Nachdem Taulers Wirken „von außen“ in seinem historischen Kontext betrachtet wurde, soll nun auch sein „inneres“ (Selbst-)Verständnis des Seelsorgers dargestellt werden. Als einzige Quellen liegen dazu seine Predigten vor. Insofern sich in der rhetorisch-literarischen Gattung der Predigt Seelsorge selbst vollzieht, sucht man darin vergebens nach einer expliziten Reflexion über Seelsorge. Dennoch wird in Taulers Predigtweise wie auch in manchen Nebenbemerkungen sein Verständnis des Seelsorgers ersichtlich. Dieses soll hier in fünf Punkten zusammengefasst werden.

(1) Zum allgemeinen Inhalt und dem Ziel von Taulers Predigten macht Louise Gnädinger eine prägnante Beobachtung:

„Jede Tauler-Predigt stellt den mystischen Weg, das heißt den in die eigene Innerlichkeit hinein, durch sie hindurch und über sie hinüberführenden Weg zur Einheit mit Gott, in seinen verschiedenen Stadien oder als Ganzen dar. Taulers geistliche Ansprachen beschreiben diesen Weg als notwendig und unumgänglich, er fordert alle Kräfte ein, ist anstrengend, aber zugleich verlockend und schließlich befreiend. Die Predigt selbst erweist sich als Kairos, als Zeitpunkt der Entscheidung, in dem die Zuhörerschaft eingeladen und aufgefordert wird, die Gelegenheit des Einstiegs zu ergreifen, den richtigen Weg einzuschlagen und an ihm in allen Etappen festzuhalten, um ihn auch zu Ende zu gehen.“⁹²

⁹⁰ Vgl. GABRIEL, 4.

⁹¹ Vgl. GNÄDINGER, 79-80.

⁹² GNÄDINGER, 136-137.

Hier werden in Kürze viele Charakteristika genannt: Grundsätzlich verfolgt Tauler mit seinen Predigten das Ziel, den Menschen den mystischen Weg zu Gott zu erschließen und sie immer wieder zum Aufbrechen und Weitergehen zu bewegen. Dies geschieht durch Forderung und Mahnung aber auch durch Motivation und Befreiung. Auf diese Weise versetzt er seine Zuhörerschaft in eine Entscheidungssituation, in welcher sie zugleich gefordert und eingeladen ist, das eigene Leben auf Gott hin auszurichten.

(2) Taulers Verständnis des Seelsorgers bewegt sich innerhalb des historischen Verständnisses des Priestertums. Besonders augenfällig wird dies in der aus heutiger Sicht eigenwilligen Praxis der Kommunionzulassung. Im Rahmen seiner Fronleichnamspredigten beschreibt es Tauler als die Aufgabe des Priesters bzw. des Beichtvaters, zu entscheiden, ob und wie oft die Gläubigen die Kommunion empfangen dürfen. Während er seine Zuhörerschaft generell zum häufigen Kommunionempfang ermutigt⁹³, mahnt er zugleich, sich der Prüfung und dem Urteil des Beichtvaters zu überlassen.⁹⁴ Auch sich selbst sieht er in dieser Rolle:

„Kämeſt du damit zu mir und ich wüſſte um deinen Zuſtand und bäteſt mich um den Leib des Herrn, ich fragte dich, wer dich zu mir geſandt habe, Gott oder deine Natur, für die du Hilfe ſuchteſt, oder deine Gewohnheit. Fände ich bei dir die beiden zuletzt genannten Beweggründe, ich gäbe dir den Leib des Herrn nicht, eſei denn, daſſ deine Natur zu ſchwach wäre, ohne Hilfe dieſen Druck zu ertragen“⁹⁵

(3) Gleichzeitig betont Tauler auch die priesterliche Würde aller Gläubigen. In Predigt 43 unterscheidet er zwischen dem sakramentalen und dem geistigen Priestertum. Das sakramentale Priestertum übt der geweihte Priester anstelle der Kirche aus, wenn er Gott-Vater seinen eingeborenen Sohn für das Volk zum Opfer darbringt. Das geistige Priestertum kann jede Frau und jeder Mann ausüben, wenn sie mit dem Opfer Christi in das innere Allerheiligste der Seele eintreten und es Gott dort darbringen. Diese geistige Weise, die jedem innerlichen Menschen offensteht, macht den Priester wahrhaft aus.⁹⁶

⁹³ Vgl. H 32, 232; H 33, 236.

⁹⁴ „Man ſollte Beichtiger haben, die jedem ſagten, wann ſie den Leib des Herrn empfangen könnten.“ (H 30, 212). „Solche Leute müſſten wohlmeinende Beichtiger haben, die ihnen verböten, zum Tiſch des Herrn zu gehen, und ihnen ſagten, wie ſorglich eſum ſie beſtellt ſei.“ (H 36, 261).

⁹⁵ H 31, 222.

⁹⁶ Vgl. H 43, 326-327.

(4) Wiederholt mahnt Tauler, dass niemand über andere Menschen richten kann oder soll. In Predigt 16 äußert er sich ausführlich zu diesem Thema:

„So lieb euch Gott und eure Seele und euer ewiges Leben ist, richtet niemanden als euch selber. Man sollte nichts verurteilen, was nicht Todsünde ist. Lieber wollte ich mir unter Schmerzen in die Zunge beißen, als einen Menschen richten. Solch Richten wird aus Hochmut geboren und aus Selbstgefälligkeit: das ist ein verborgener feindlicher Same, und der Heilige Geist wohnt in solchen Menschen nicht.“⁹⁷

Insofern Tauler an dieser Stelle in seiner Rolle als Prediger spricht, impliziert er, dass auch ihm als geistlicher Lehrer nicht die Kompetenz zukommt, über die ihm anvertrauten Menschen zu urteilen. An anderer Stelle spricht er jedoch unter Verweis auf Gregor den Großen davon, dass das Richten manchen von Amts wegen auferlegt ist. So sind auch die Priester die Richter der Kirche, denen es aber streng verboten ist, hart zu urteilen.⁹⁸ Neben dieser amtlichen Verpflichtung bleibt das Urteilen über andere grundsätzlich Gott vorbehalten. Nur wenn es notwendig erscheint, bedient sich der Heilige Geist dazu eines Menschen. Von diesem verlangt Tauler eine gute persönliche Disposition und das Abwarten einer günstigen Gelegenheit:

„Aber wo der Heilige Geist durch einen Menschen richtet, sofern das nötig ist, da warte man Zeit und Stunde ab, wie die Gelegenheit sich gibt; nicht, dass man eine Wunde heilen wolle und dabei aus Ungestüm zwei schlage; nicht, dass böse Worte, Gebaren oder Abneigung den Nächsten verkleinere und vernichte in anderer Menschen Herzen, sondern dass man aus Liebe und in Sanftmut richte und der richtende Mensch bei sich selbst in Demut bleibe und in Armut seines Geistes.“⁹⁹

(5) Da nur Gott den Menschen richten kann, kann sich der einzelne Gläubige auch nicht auf das Urteil eines anderen Menschen verlassen. Stattdessen verweist Tauler auf die Selbstverantwortlichkeit, die jedem einzelne für sich und seine Entscheidungen vor Gott zukommt:

„Darum seht euch selber vor; niemand wird für euch die Verantwortung übernehmen: das müsst ihr selber tun. Seht euch vor, und nehmt Gottes und seines liebsten Willens wahr und des Rufes, mit dem euch Gott gerufen hat, dass ihr dem folgt. Und wisst ihr nicht, was Gottes Wille ist, so folget denen, die vom Heiligen Geiste mehr erleuchtet sind als

⁹⁷ H 16, 111.

⁹⁸ Vgl. H 38, 281.

⁹⁹ H 16, 111.

ihr; und besitzt ihr solche Menschen nicht, so geht zu Gott; ohne allen Zweifel: er wird euch diese Erkenntnis geben, wenn ihr nur beharrlich seid.“¹⁰⁰

Demnach ist es entscheidend, den Willen Gottes für das persönliche Leben zu erkennen und der individuellen Berufung zu folgen. Dass sich der einzelne hierzu der Leitung des Heiligen Geistes durch einen andere Menschen anvertraut, erscheint bestenfalls als eine vorübergehende Lösung. Entsprechend wird auch der Seelsorger in Taulers Sinn den Menschen nicht äußere Vorgaben im Hinblick auf ihre Lebensentscheidungen machen, sondern sie vielmehr zu einer selbstverantworteten Entscheidungen ermutigen.

2.4 Gemeinsamkeiten zwischen Taulers Wirken und geistlicher Begleitung in der Gegenwart

Es ist deutlich geworden, wie sich Taulers Wirken in den Kontext der damaligen Zeit einfügt. Er war kein geistlicher Begleiter im heutigen Sinne, sondern begleitete die Menschen vor allem im Rahmen seiner seelsorglichen Tätigkeit als Prediger und Beichtvater. Dabei wirkte er einerseits als Schwesternseelsorger in den Nonnenklöstern und Beginenhäusern, andererseits als Bezugsperson und geistlicher Lehrer für die Gottesfreund-Bewegung. Ob und auf welche Weise er dabei Menschen einzeln begleitet hat, entzieht sich den historischen Quellen. Dennoch können aus seinem Wirken als Prediger Gemeinsamkeiten mit der gegenwärtigen geistlichen Begleitung abgeleitet werden:

Grundsätzlich stellt auch Tauler die Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und Gott in den Mittelpunkt seines seelsorglichen Wirkens. Davon ausgehend, dass Gott im Innersten des Menschen, im Grund der Seele, zu finden sei¹⁰¹, betrachtet er diese Beziehung als eine intime Angelegenheit. Sein Anliegen als Seelsorger besteht demnach darin, den Menschen den mystischen Weg ins Innere zu zeigen und sie zum Aufbruch zu bewegen. Hier lässt sich eine Parallele zur Weggefährtschaft bei Barry und Connolly ziehen.¹⁰² Obwohl Tauler sich seiner kirchlichen Autorität als Beichtvater bewusst ist, betont er die Eigenverantwortlichkeit des Menschen vor Gott. Es ist Sache

¹⁰⁰ H 16, 112.

¹⁰¹ Siehe III. 1.2.1.

¹⁰² Siehe II. 1.1.4.

jedes einzelnen, nach dem Willen Gottes und der Berufung für das eigene Leben zu fragen und entsprechend zu handeln. Ähnlich wie im nachfolge-orientierten Modell¹⁰³ sieht er seine Zuhörerschaft in eine Entscheidungssituation gestellt, welche er ihr durch seine Predigten vor Augen hält und sie zur Entscheidung ermutigt. Dabei vertraut Tauler wie Barry und Connolly¹⁰⁴ darauf, dass der Heilige Geist jeden Menschen innerlich zieht und zu Gott führt.

Insgesamt lassen sich grobe Verbindungslinien zwischen Taulers seelsorglichem Wirken und dem gegenwärtigen Verständnis geistlicher Begleitung ziehen. Den gemeinsamen Fokus bildet in diesem Zusammenhang die Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott. In der folgenden thematischen Konfrontation zwischen Taulers Lebenslehre und den gegenwärtigen Modellen, gilt es aufzuzeigen, innerhalb welcher Kategorien diese Gottesbeziehung jeweils erschlossen wird und wie der geistliche Weg strukturiert und von Seiten des Menschen beschritten werden kann.

¹⁰³ Siehe III. 2.1.2.

¹⁰⁴ Siehe II. 1.1.2.

III. Thematische Konfrontation von Taulers Lebenslehre mit den gegenwärtigen Modellen

Im vorigen Teil ging es darum, ein inhaltliches Fundament zum Thema der geistlichen Begleitung zu legen. Dazu gehörte auch eine erste „Vorstellungsrunde“ der verschiedenen Ansätze, welche in diesem Teil miteinander konfrontiert werden sollen. Zu diesem Zweck werden die zwei gegenwärtigen Modelle geistlicher Begleitung nacheinander der Lebenslehre von Johannes Tauler gegenübergestellt. Dieser Vergleich beschäftigt sich inhaltlich mit den Spezifika des jeweiligen Modells. So wird im Hinblick auf das erfahrungs-orientierte Modell die Bedeutung der Erfahrung und der Gefühle thematisiert. Im Hinblick auf das nachfolge-orientierten Modell liegt der Fokus auf dem geistlichen Entwicklungsprozess und der damit korrespondierenden Praxis des Gebets. In beiden Fällen wird nach dem gleichen Schema verfahren: Zunächst wird die Position des jeweiligen Modells eigenständig dargestellt. Darauf folgt eine eigenständige Darstellung von Taulers Position zum gleichen Thema. Schließlich werden die beiden Position nochmals zusammenfassend wiedergegeben und einander gegenübergestellt. Im Zuge dieser Gegenüberstellung werden Gemeinsamkeiten benannt aber auch Unterschiede hervorgehoben und diskutiert. Auf Basis dieser Diskussion versuche ich schließlich, aus Taulers Lebenslehre heraus konkrete Impulse für die geistliche Begleitung der Gegenwart zu entwickeln.

1. Die Bedeutung der Erfahrung und der Gefühle

1.1 Das „erfahrungs-orientierte Modell“ nach W. Barry und W. Connolly

1.1.1 Die kontemplative Erfahrung

Wie bereits erwähnt worden ist, liegt der Fokus der geistlichen Begleitung nach Barry und Connolly auf der (Gottes-)Erfahrung. Mit dieser Schwerpunktsetzung versuchen die Autoren ein Modell zu entwickeln, das den spirituellen Bedürfnissen ihrer Zeit gerecht werden konnte. Ausgangspunkt für sie waren dabei die großen gesellschaftlichen

Umwälzungen der 1960er- und 1970er-Jahre, in denen traditionelle Werte und Institutionen massiv in Frage gestellt wurden – so auch die katholische Kirche unter der Leitung des Papstes und der Bischöfe.¹⁰⁵ Angesichts der daraus resultierenden Verunsicherung stellt sich den Menschen erneut die (religiöse) Frage nach dem Sinn:

„Dieses Suchen nach Sinn, nach einem Halt, der in einer rasant sich wandelnden Welt Sicherheit gibt, ist letztlich ein religiöses Verlangen. Zeiten sozialer und kultureller Umwälzungen scheinen die Menschen zu veranlassen, nach radikaler Sicherheit zu suchen. [...] Daher auch die vermehrte Nachfrage nach Beratung und geistlicher Begleitung.“¹⁰⁶

Nach Überzeugung von Barry und Connolly ist Gott der Zielpunkt dieses Suchens: „Woran machen wir unsere Seele fest? [...] Der Felsen, der Halt ist [...] das Mysterium, das wir ‚Gott‘ nennen“¹⁰⁷. Da aber die klassischen Gottesbilder und ein autoritativer Glaube für vielen Menschen ihre Tragfähigkeit verloren haben, muss die Gottesbeziehung auf andere Weise fundiert werden. Dieses Fundament bildet die Erfahrung. Barry und Connolly sind der Überzeugung:

„[W]ir glauben, dass jeder Mensch Gott in seiner Erfahrung begegnet – sei es, dass solche Erfahrung im liturgischen Gottesdienst oder im Gottesdienst ohne Liturgie gemacht wird, sei es zusammen mit einem oder zwei anderen, sei es für sich allein. [...] In unserer heutigen Welt kann ein Mensch jedenfalls einen letzten Halt, der nicht nachgibt oder zerbricht, nur so finden, dass er sich sagen kann: In meiner Erfahrung begegne ich wirklich dem geheimnisvollen Du, zu dem ich sagen kann: Du bist der Fels meines Heils.“¹⁰⁸

Auch dieses Fundament erscheint zunächst zweifelhaft. Denn gemäß den Erkenntnissen der Psychoanalyse, so Barry und Connolly, gibt es keine reine Erfahrung. Vielmehr geschieht diese immer in Strukturen, die wiederum Ergebnisse der vorangegangenen Erfahrungen und damit der individuellen Prägung sind. Insofern ist eine vollkommene Selbsterkenntnis aufgrund der Vorprägung nicht möglich.¹⁰⁹ Demnach ergibt sich die Frage: „Wie können wir dann sichergehen, dass unsere ‚Gotteserfahrungen‘ tatsächlich

¹⁰⁵ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 22-25.

¹⁰⁶ BARRY/CONNOLLY, 25.

¹⁰⁷ BARRY/CONNOLLY, 26.

¹⁰⁸ BARRY/CONNOLLY, 26.

¹⁰⁹ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 27.

Erfahrungen ‚mit Gott‘ und nicht mit ‚uns selbst‘ sind, also nicht Selbsterfahrungen bleiben?“¹¹⁰

Diesen Zweifel beantworten Barry und Connolly mit der transzendentalen Methode nach Peter Berger und Karl Rahner: Im Betrachten seiner eigenen Erfahrung stellt sich der Mensch die Frage nach der Existenz einer Außenwelt, die ihm durch die Erfahrung Signale sendet, und damit auch die Frage nach Gott. Dabei wird er letztlich zu dem persönlichen Urteil kommen, „dass das Sein Gottes das Apriori für seine eigene Existenz als Prüfender ist“¹¹¹.¹¹² Jedoch zeigen die zwei Autoren mit Verweise auf Bernard Lonergan, dass diese transzendente Komponente nicht ausreichend ist: Sie ermöglicht lediglich, „sich selbst als ein Wesen zu verstehen, dessen Grunddynamik auf Selbst-Transzendenz in Erkenntnis und Liebe ausgerichtet ist, als ein Wesen hin auf Gott“¹¹³. Damit diese transzendente Möglichkeit jedoch in die Wirklichkeit umgesetzt werden kann, braucht es die religiöse Komponente. Diese besteht in der Erfahrung, dass Gott mit mir tatsächlich in Liebe verbunden ist und ich mit ihm. Somit erscheint die Gotteserfahrung als das belastbare Fundament geistlicher Sinnsuche, insofern in ihr die theologische Reflexion und die erlebte Spiritualität zusammenfallen.¹¹⁴

Die Erfahrung steht daher in der Mitte des Modells von Barry und Connolly: Sie ist die Trennlinie zwischen den zwei Phasen der geistlichen Begleitung.¹¹⁵ In der ersten Phase geht es darum, den Begleiteten zu einer größeren Aufmerksamkeit gegenüber Gott in seinem Leben zu verhelfen. Dies geschieht durch das Einüben einer kontemplativen Haltung. Die beiden Jesuiten betonen, dass sie Kontemplation dabei nicht im mystischen Sinne, sondern im Sinne ihres Ordensgründers Ignatius von Loyola verstehen¹¹⁶:

„Kontemplation in diesem Sinne beginnt, wenn einer aufhört, von seinen eigenen Belangen vollständig in Anspruch genommen zu sein, und er also damit anfängt, dass ein anderer Mensch, ein Ereignis, ein Thema seine Aufmerksamkeit findet. [...]

¹¹⁰ BARRY/CONNOLLY, 26.

¹¹¹ BARRY/CONNOLLY, 28.

¹¹² Vgl. BARRY/CONNOLLY, 28.

¹¹³ BARRY/CONNOLLY, 30.

¹¹⁴ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 30.

¹¹⁵ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 69.

¹¹⁶ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 53-55.

Kontemplatives Beten, wie wir es hier meinen, bedeutet: auf die Person Jeus, auf Gott, auf biblische Personen oder herausragende Christen aufmerken und sich wenigstens ein bisschen von ihnen in Anspruch nehmen lassen.“¹¹⁷

Diese Verlagerung der Aufmerksamkeit von sich selbst auf Gott hin führt zu einer Erfahrung der Transzendenz. Die Kontemplation selbst ist die performative Erfahrung der Selbstvergessenheit: Der kontemplative Beter vergisst sich und alles um sich herum und wird ganz vom Objekt der Kontemplation in Anspruch genommen.¹¹⁸

1.1.2 Die Bedeutung der Gefühle

Das Einüben einer achtsamen Haltung auf Gott hin, in welcher der Begleitete kontemplative Erfahrungen macht, charakterisiert die erste Etappe der geistlichen Begleitung. Damit diese Erfahrungen auch zum Ziel der geistlichen Begleitung führen kann, nämlich zur Vertiefung der persönlichen Gottesbeziehung, bedarf es aber noch einer zweiten Etappe. Hier ziehen Barry und Connolly eine Analogie zu zwischenmenschlichen Beziehungen:

„Soll eine Beziehung wachsen, muss ich dem anderen Menschen Aufmerksamkeit schenken. Ebenso muss ich dem Aufmerksamkeit schenken, was in mir selbst vor sich geht, wenn ich mit dem anderen zusammen bin, und meine Reaktionen mit ihm teilen. Was löst die Kontemplation des Herrn in mir aus? Ich bin erst dann frei, ihm zu antworten oder aber nicht zu antworten, wenn ich mir meiner Reaktionen bewusst werde; wenn ich anfangs, ihm Aufmerksamkeit zu widmen. Es ist von grundlegender Bedeutung für das Wachstum geistlichen Lebens, diese Reaktion zu bemerken. Dem Menschen zu helfen, sie wahrzunehmen, ist eine der wirklich fundamentalen Aufgaben geistlicher Begleitung.“¹¹⁹

Das Wachstum der Gottesbeziehung besteht demnach nicht nur darin, Gott in der kontemplativen Erfahrung zu begegnen. Im erfahrungs-orientierten Modell gehört es auch entscheidend dazu, sich seiner eigenen Reaktionen angesichts dieser Erfahrung bewusst zu werden und diese vor Gott auszusprechen. Dies geschieht in der zweiten Etappe der geistlichen Begleitung.

¹¹⁷ BARRY/CONNOLLY, 55.

¹¹⁸ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 56.

¹¹⁹ BARRY/CONNOLLY, 73.

Die Reaktionen auf die persönliche Gotteserfahrung identifizieren Barry und Connolly dabei mit den Gefühlen in ihren unterschiedlichsten Ausprägungen:

„Wie das Leben auf uns einwirkt, so wirkt Gott auf uns ein, und wie wir auf das Leben reagieren, so reagieren wir auf ihn. Unsere Reaktion kann allgemein positiv sein: Dank, Freude, glückliches Staunen, fröhliche Bereitschaft [...]. Oder sie kann negativ sein: Wir nehmen übel, fürchten uns oder opponieren dagegen [...]. Wir sind über das eine glücklich und über das andere verdrießlich, deprimiert, gekränkt. Manche dieser Reaktionen gehen viel tiefer, als dem Menschen bewusst ist, und beeinflussen ihn nachhaltig. Jeder Dialog mit dem Herrn, der mehr als äußerlich sein will, muss diese tiefergehenden Reaktion berücksichtigen, denn sie werden sein Leben beeinflussen, ob er es will oder nicht.“¹²⁰

Hierin wird deutlich, welche zentrale Bedeutung die Autoren den Gefühlen beimessen: Sie prägen den Menschen – sei es bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt. Sie sind innere Reaktionen auf Erfahrungen, die entstehen, wenn die Menschen mit der Außenwelt, mit dem Leben, mit Gott konfrontiert werden. Sie erscheinen als „innere Fakten“¹²¹, die anzeigen, wie es um die persönliche Gottesbeziehung bestellt ist.

Aufgrund dieser Annahme der inneren Faktizität der Gefühle plädieren Barry und Connolly für einen non-direktiven Gesprächsansatz in der geistlichen Begleitung. Dabei hilft der Begleiter dem Begleiteten, sich seiner Gefühle bewusst zu werden und diese auszusprechen, ohne sie zu bewerten oder zu rationalisieren:

„Der Fokus liegt auf dem, *was* vor sich gegangen ist, nicht darauf, *warum* es vor sich gegangen ist. So wird der Begleiter emotionale Tatsachen, ohne zu fragen oder zu kommentieren, oft einfach unterstreichen, so wie sie dargestellt werden [...]. Er wird Anmerkungen machen, die dem Begleiteten nichts anderes sagen als: ‚Hast du bemerkt, wie du dich dabei gefühlt hast?‘ [...] Das Unterstreichen, so nichtssagend es oft klingen mag, befähigt den Begleiteten schrittweise, sich emotionaler Tatsachen bewusster zu werden [...].“¹²²

Die Wahrnehmung und Verbalisierung der eigenen Gefühle im Gespräch mit dem Begleiter bildet im Prozess der Begleitung einen Zwischenschritt. Der nächste Schritt besteht in der bewussten Entscheidung des Begleiteten, seine Gefühle auch Gott im

¹²⁰ BARRY/CONNOLLY, 76.

¹²¹ BARRY/CONNOLLY, 77.

¹²² BARRY/CONNOLLY, 77.

Gebet mitzuteilen. Dieses Mitteilen der eigenen Gefühle erfordert, wie auch bei zwischenmenschlichen Beziehungen, eine schrittweise Einübung. Barry und Connolly weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es einen Unterschied macht, ob man das Erlebte lediglich berichtet oder den Dialogpartner daran wirklich teilhaben lässt:¹²³

„Ich fühle mich soso‘ [...], das kann der Anfang des Teilhabenlassens sein, aber damit kommuniziert man selbst noch wenig mit einem anderen. Wenn einer wirklich an seinen Gefühlen teilhaben lassen will, dann dauert es nicht mehr lange, bis er dann stärker aus sich herauskommt. [...] ‚Ich fühle mich soso‘ kann dem Satz Raum geben: ‚Ich fühle mich lustlos ... irgendwie traurig‘ [...].¹²⁴

Auch die Gottesbeziehung kann demnach an Tiefe gewinnen, wenn der Betende sich bewusst dafür entscheidet, Gott an seine Gefühlen teilhaben zu lassen, statt diese zu übergehen:

„Wenn Menschen eher bereit sind, [Gefühle] mitzuteilen, als sie zu verändern oder sie zu unterdrücken, wenn sie sich bemerkbar zu machen beginnen, werden sie finden, dass ihr Sinn für die Beziehung zum Herrn fortwährend stärker hervortritt. Sie werden entdecken, dass der Herr nicht bloß passiver Beobachter ihres inneren Lebens bleibt. Die Beziehung wird nicht länger oberflächlich bleiben.“¹²⁵

Hier wird deutlich, dass das Aussprechen der eigenen Gefühle im Gebet nicht in erster Linie den Zweck verfolgt, Gott Informationen zu kommunizieren. Vielmehr übt der Betende im Prozess der Selbstmitteilung ein neues Verhältnis zu Gott ein: Dieser wird nicht mehr als passive Instanz wahrgenommen oder als „Ansammlung dogmatischer Lehrsätze, die verstandesmäßig aufgenommen werden könnten“¹²⁶, sondern als intimer Gesprächspartner, der im eigenen Leben wirksam ist. So führt die bewusste Entscheidung, die Realität der eigenen Gefühle wahrzunehmen und mitzuteilen, zu einer größeren Offenheit für die Wirklichkeit Gottes.¹²⁷

¹²³ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 82-83.

¹²⁴ BARRY/CONNOLLY, 83.

¹²⁵ BARRY/CONNOLLY, 84.

¹²⁶ BARRY/CONNOLLY, 82.

¹²⁷ Vgl. BARRY/CONNOLLY, 88.

1.2 Taulers Lebenslehre

1.2.1 Exkurs: Taulers Anthropologie

Bevor die Bedeutung der mystischen Erfahrung und der Gefühle in der Lebenslehre des Johannes Tauler behandelt werden kann, scheint es hilfreich, als Exkurs zunächst seine „Anthropologie“ vorzustellen. Da sich Tauler nicht als systematischer Theologe betätigt oder verstanden hat, muss dieser Terminus in Anführungszeichen gesetzt werden. Jedoch wird aus einer Zusammenschau seiner Predigten ersichtlich, welches Menschenbild seinem Denken zu Grunde liegt.

Grundsätzlich ist Taulers Menschenbild vom Exitus-Reditus-Schema bestimmt: Der Mensch hat seinen Ursprung in Gott und muss wieder in diesen Ursprung zurückkehren.¹²⁸ Dementsprechend leitet ihn seinem Wesen nach ein natürliches Verlangen nach Gott, gleichzusetzen mit dem *desiderium naturale* bei Thomas von Aquin¹²⁹, dass ihn beständig in seinen Ursprung zurückzieht – wie ein Stein, den die Schwerkraft zur Erde zieht.¹³⁰ Dieser ewigen Neigung zurück in den göttlichen Ursprung steht die Neigung zur Welt gegenüber: Durch den Sündenfall wurde der Mensch „stumm“ und „taub“, unfähig sich selbst zu erkennen und das Wort Gottes in seinem Innern zu vernehmen. Daraus resultiert eine innere Unordnung, die sich in einem verfehlten Verhältnis zu den geschaffenen Dingen und Geschöpfen sowie zum eigenen Selbst ausdrückt.¹³¹ Statt in Gott sucht der Mensch hier in weltlichen Dingen

¹²⁸ „Dasselbe, was der Mensch jetzt in seiner Geschaffenheit ist, war er von Anbeginn her in Gott in Ungeschaffenheit, mit ihm ein seiendes Sein. Und solange der Mensch nicht zurückkehrt in diesen Zustand der Bildlosigkeit [...], mit dem er aus dem Ursprung herausfloss, aus der Ungeschaffenheit in die Geschaffenheit, wird er niemals wieder in Gott hineingelangen.“ (H 44, 337).

¹²⁹ Vgl. WREDE, 275.

¹³⁰ „Und hat auch der Mensch seinen Blick nach außen gekehrt und geht in die Irre, so fühlt er doch ein ewiges Locken und eine Neigung hierzu, und wie er sich ihnen auch entzieht, so findet er doch keine Ruhe; alle andern Dinge nämlich können ihm nicht genug sein außer diesem, denn dies – das himmlische Gut – trägt und zieht ihn immer fort in das Allerinnerste, ohne sein Wissen. Es ist dies sein Ziel, wie alle Dinge an ihrem Ziel rasten. Wie es den Stein zur Erde zieht und das Feuer zur Luft aufflammt, so zieht es die Seele zu Gott.“ (H 6, 41).

¹³¹ „Dadurch, dass unsere Altvorden, das erste Menschenpaar, den Einflüsterungen des bösen Feindes ihr Ohr liehen, sind sie taub geworden und wir nach ihnen; daher können wir die liebevolle Einsprache des ewigen Wortes weder hören noch verstehen. [...] Und davon wurde [des Menschen] Wesen so verdunkelt, dass er auch die Sprache verlor und sich selbst nicht mehr erkennt. Wollte er von seinem Innern sprechen, er könnte es nicht; er weiß nicht, woran er ist, und kennt seine eigene Art und Weise nicht. [...] Was hat es dann mit dem schädlichen Geflüster des Feindes auf sich? Das ist all die

seine Ruhe. Durch diesen innerlichen Konflikt der gegensätzlichen Neigungen ist er zerrissen zwischen der Welt und Gott: Er steht zwischen den Grenzpunkten von Zeit und Ewigkeit.¹³²

In diesem Zusammenhang unterscheidet Tauler drei Teile bzw. Kräfte im Menschen¹³³: Den sinnlichen Menschen, den vernünftigen Menschen und den Geist bzw. die Seelensubstanz des Menschen.¹³⁴ Der sinnliche Mensch bildet dabei den niedrigsten bzw. äußersten Teil, da er besonders mit der Vielheit und Zeitlichkeit der Welt und ihrer Dinge verbunden ist. Er steht für die Leiblichkeit des Menschen und umfasst sowohl seine Physiologie wie auch seine sinnliche Wahrnehmung. Den mittleren Teil bildet der vernünftige Mensch, welcher durch den Gebrauch der Vernunft bzw. des Verstandes¹³⁵ charakterisiert ist und zu geistiger Erkenntnis gelangt. Er ist innerlicher als der sinnliche Mensch, da die Vernunft die Wahrnehmung von der Sinnlichkeit, der Vielheit und Zeitlichkeit entkleidet und sie in einheitliche und zeitlose Erkenntnis überführt. Den obersten und innersten Teil bildet der Geist bzw. die Seelensubstanz des Mensch. Hier ist der „Grund“ verortet, das zentrale Element von Taulers Menschenbild, der vollkommen einheitlich, ort- und zeitlos ist.¹³⁶

In einem anderen Zusammenhang unterscheidet Tauler auch zwischen den Seelenkräften des Menschen, wobei er die niederen, nämlich die sinnlichen Kräfte (des

Unordnung, die in dich leuchtet und auf dich einspricht, sei es nun über Liebe oder Gunst der Geschöpfe oder die Welt, und was der alles anhaftet: Gut und Ehre, Freunde oder Verwandte, deine eigene Natur, und was dir die Liebe oder Gunst der Geschöpfe einträgt: von all dem flüstert er dem Menschen etwas ein, denn er ist allezeit bei ihm.“ (H 49, 377-378).

¹³² „Durch die Vergiftung, die von der ersten Sünde ausging, ist die Natur in ihr niederstes Teil hinabgesunken. Der Mensch ist geschaffen und gestellt zwischen zwei Grenzpunkte: zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Zeit sollte für uns nie mehr sein als ein Durchgang zu dem Ziel, und Ewigkeit sollte unsere Wohnung, unser Endziel sein. Nun wendet sich der arme Mensch infolge des Falles seiner Natur und seiner Blindheit ganz nach der schwächsten Seite, sucht seine Ruhe auf dem Weg und verliert sein wirkliches Ziel.“ (H 54, 417).

¹³³ Das Konzept des dreifachen Menschen begegnet erstmals bei Plotin. An Tauler wurde es vermutlich durch Wilhelm von St. Thierry oder Meister Eckhart vermittelt. (Vgl. GNÄDINGER, 136.)

¹³⁴ „Und (auch) hier (im Menschen) sind drei Dinge (zu unterscheiden): das eine haftet der Natur an, in Fleisch und Blut, wie die leiblichen Sinne und das leibliche Begehren, das andere ist die Vernunft; das dritte ist eine reine unvermischte Seelensubstanz; die sind alle einander ungleich und empfinden auch ungleich, ein jegliches auf seine Art und Weise.“ (H 3, 28).

„Denn der Mensch ist wie aus drei Menschen gestaltet: das Tier in ihm, das nach seinen Sinnen lebt, das Geistwesen und der oberste Mensch, gottförmig, gottgebildet.“ (H 59, 457).

¹³⁵ An dieser Stelle gibt es bei Tauler keinen Unterschied zwischen Vernunft (*ratio*) und Verstand (*intellectus*). (Vgl. ZEKORN, 42).

¹³⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt: ZEKORN, 42.

„Begehrens“ und des „Zürnens“), von den oberen Kräften der Vernunft, des Willens und der Liebe abgrenzt.¹³⁷

In diesem ersten Blick scheint Taulers Menschenbild von einem Gegensatz zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen geprägt zu sein – zwischen dem von Gott geschaffenen und dem durch Sünde gefallen Menschen. Diese gnadentheologische Gegenüberstellung wird demnach mit der schöpfungstheologischen Betrachtungsweise des dreifachen Menschen und seiner verschiedenen Seelenkräfte kombiniert, um der komplexen Wirklichkeit des Menschen gerecht zu werden.¹³⁸

Tauler deutet dabei den äußeren Menschen als die Leiblichkeit/Sinnlichkeit, die durch Zeitlichkeit, Vielfalt und Körperlichkeit charakterisiert werden, und den inneren Menschen als den Geist/die Seele, die durch Ewigkeit, Einheit und Geistigkeit charakterisiert werden. Hier könnte der Eindruck entstehen, dass er einen Körper-Seele-Dualismus im Sinne einer neuplatonischen Anthropologie vertritt. Doch obwohl der neuplatonische Einfluss an dieser Stelle offensichtlich ist, zeichnet Tauler im letzten kein neuplatonisches, sondern ein christliches Menschenbild. Sein Dualismus ist nicht inhaltlich, sondern funktional zu verstehen, denn immer bleibt der Mensch als Einheit, als Ganzes im Blick. Die funktionale Gegenüberstellung dient vor allem dazu, den christlichen Vorbehalt gegenüber der noch nicht vollendeten Weltzeit herauszustellen und das Ziel christlichen Lebens im Innern des Menschen zu verorten.¹³⁹

Dieses Ziel kommt im „Grund“ des Menschen zum Ausdruck. Alternativ bezeichnet Tauler diesen auch als Gemüt, Funke, Geist, Innerstes oder Wesen. Obwohl der Grund für Sinne und Vernunft und damit auch für die menschliche Sprache und rationale Einsicht unzugänglich erscheint, thematisiert er ihn häufig in seinen Predigten. Der Grund bildet dabei das innere menschliche Zentrum, die Personenmitte, das Ursprungs- und Einheitsmoment der Kräfte und des Lebens der Seele.¹⁴⁰ Die Einkehr bzw.

¹³⁷ „Die niederste ist die Kraft des Begehrens und des Zürnens: es ist (also) die (Kraft des) Begehrens, die das Zeugnis (zuerst) auf nehmen soll [...]. Dieses Zeugnis wird auch in die oberen Kräfte gegeben: in die Vernunft, den Willen und die Liebe.“ (H 44, 335-336).

¹³⁸ Vgl. zu diesem Abschnitt: ZEKORN, 42-43.

¹³⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt: MIETH, Dietmar, Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, Darmstadt 2018, 271-272.

¹⁴⁰ Vgl. ZEKORN, 43-48.

Rückkehr in diesen Grund stellt für Tauler das Ziel des geistlichen Lebens dar. An diesem Prozess ist der ganze Mensch, äußerlich und innerlich, sowie die niederen und oberen Kräfte beteiligt: Durch die Einkehr werden sie im Grund gesammelt und auf Gott hin geordnet.¹⁴¹

Der innere Mensch nimmt dabei eine steuernde Funktion gegenüber dem äußeren Menschen wahr. Tauler verwendet dafür das Bild des Werkmeisters, der seinen Gesellen in Kürze Aufträge erteilt, um sich dann wieder seiner eigenen Arbeit zu widmen. Ebenso nimmt der innere Mensch den äußeren Menschen in den Dienst: Durch seine Vernunft ordnet er die äußeren Tätigkeiten, um sich dann wieder ganz der inneren Anschauung Gottes widmen zu können. Somit stellt die Einkehr eine Verbindung von Aktion und Kontemplation dar: Während der Mensch äußerlich in der Welt wirkt, genießt er innerlich die Anschauung Gottes. In dieser Gleichzeitigkeit von Wirken und Genießen handelt der Mensch nach dem Vorbild Gottes.¹⁴²

Dies verweist auf die zweite Bedeutung des Grundes: Dieser ist nicht nur die Personenmitte, sondern zugleich auch das Abbild Gottes im Menschen. In seiner Erhabenheit, seiner Zeit- und Ortlosigkeit ist er ein Bild des göttlichen Abgrunds.

¹⁴¹ „Fürwahr, es muss notwendigerweise ein Rücklauf geschehen, [...]; es muss eine entschiedene Einkehr statthaben, ein Einholen, eine innere Vereinigung aller Kräfte, der niedrigsten wie der höchsten, eine Zusammenfassung gegenüber allen Zerstreuungen, sind doch alle Dinge vereint kräftiger denn jedes für sich allein; [...]. Wer ein Ding tief erkennen will, wendet alle seine Sinne darauf und fasst sie alle in der Seele zusammen, aus der sie entsprossen sind; so wie alle Zweige eines Baumes aus dem Stamm hervorgehen, so werden alle Kräfte der Seele, die der Sinne, des Gefühls, des Entschlusses in den höchsten zusammengefasst, in den Seelengrund, und dies ist die Einkehr.“ (H 1, 16).

¹⁴² „Nun sagten wir zuvor, dass der Mensch das mit Gott gemein habe, wirkend und genießend zu gleicher Zeit zu sein, das besagt, dass der innerliche Mensch eine unwandelbare Anhänglichkeit an Gott habe [...]. Es ist das ein gegenwärtiges, inneres, anschauendes Verlangen; mit der Innerlichkeit hat es das Genießen gemein; außerhalb desselben kehrt es sich, der Not und dem Nutzen folgend, dem (äußeren) Wirken zu; doch kehrt es sich von der Innerlichkeit nur weg, um wieder dahin zurückzukehren. Das Innere überwacht (hierbei) das Äußere gar schnell wie ein Werkmeister, der viele Gesellen und Dienstleute unter sich hat; sie alle arbeiten nach der Anweisung des Meisters; er selbst aber arbeitet nicht (mit ihnen); [...] rasch gibt er ihnen Regel und Form (für ihre Arbeit), und danach arbeiten sie alle an ihrem Werk; und doch sagt man seiner Anweisung und Meisterschaft wegen, er habe es allein getan, all das, was sie gewirkt haben [...]. So verhält sich der nach innen gewandte, verklärte Mensch; dem Genießen nach ist er innerlich; mit dem Licht seiner Vernunft überblickt er rasch die äußeren Kräfte und unterweist sie für ihre Wirksamkeit; inwendig ist er versunken und verschmolzen in genießendem Anhängen an Gott und bleibt in Freiheit, ungehindert durch seine Tätigkeit. Doch alle seine äußeren Werke dienen dem Inwendigen, so dass kein noch so kleines (äußeres) Werk ist, das nicht hierzu diene. So kann all die mannigfaltige Tätigkeit (eines solchen Menschen) ein gutes Werk genannt werden.“ (H 40, 300-301).

Zugleich ist der Grund die Wohnstatt Gottes im Menschen – der Ort, an dem der Mensch in seinem Innern die ewige Gegenwart Gottes erfährt.¹⁴³

Tauler betont, dass diese Gegenwart in analoger Weise zu verstehen ist: Bei aller Vereinigung, die der Mensch mit Gott im Grund erfährt, bleibt der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt – gibt es einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen beiden.¹⁴⁴ Auf diese analoge Gegenwart, verweist auch Taulers Bild des Spiegels: Die menschliche Seele gleicht einem Spiegel, in dem sich Gott wie die große Sonne abbildet.¹⁴⁵ Die Personenmitte ist damit ganz transparent auf Gott hin – im Innersten des Menschen gibt es nichts, außer Gott. Er ist dort wahrhaft gegenwärtig im Modus des (Spiegel-)Bildes. Das Spiegelbild verlangt aber nach Aktualität: Der Spiegel zeigt nicht die Vergangenheit oder die Zukunft, sondern reflektiert immer die Gegenwart. In diesem Sinne ist Gott im Grund des Menschen als Gegenüber immer aktuell gegenwärtig. Wenn Tauler den Grund als die Personenmitte versteht und zugleich als das aktuelle Bild Gottes, wird deutlich, dass das Wesen des Menschen darin

¹⁴³ „Es geht (wie) in einen Abgrund: darin ist Gottes Wohnung, viel eigentlicher als im Himmel oder in allen Geschöpfen. Wer dahinein gelangen könnte, der fände wahrlich Gott darin, und sich selbst fände er mit Gott vereint; [...] ihm wäre Gott gegenwärtig; und die Ewigkeit wäre hier zu empfinden und zu verkosten; es gibt da weder ein Zuvor noch ein Nachher. In diesen Grund kann kein geschaffenes Licht hineinreichen oder hineinleuchten, dann hier ist allein Gottes Wohnung und Statt. Diesen Abgrund können alle Geschöpfe nicht ausfüllen; sie können seinen Grund nicht erreichen; [...] niemand kann das außer Gott allein in seiner Grenzenlosigkeit. Diesem Abgrund entspricht allein der göttliche Abgrund. „Abyssus abyssum invocat.““ (H 44, 336-337).

¹⁴⁴ „Unbesonnene, törichte Leute fassen das in sinnlicher Weise auf und reden davon, sie würden in die göttliche Natur verwandelt; das ist eine ganz böse, trügerische Irrlehre. Selbst in der höchsten, innigsten, tiefsten Vereinigung mit Gott ist die göttliche Natur und göttliches Sein gar hoch über aller Höhe; da geht (der menschliche Geist) in einen göttlichen Abgrund, den ein Geschöpf niemals erlangt.“ (H 32, 229-230).

¹⁴⁵ „[S]o ist es z. B. mit der Sonne, obgleich sie sechzigmal größer ist als alles Erdreich; wer aber zur Sommerszeit ein Becken mit Wasser nähme, wenn die Sonne hoch am Himmel steht, und einen kleinen Spiegel hineinlegte, dem erschiene die Sonne allzumal im Spiegel und kaum größer als ein kleines Bodenstück. Und wie klein auch ein Hindernis sei, das zwischen den kleinen Spiegel und die große Sonne käme, es würde dem Spiegel das Bild der großen Sonne gänzlich entziehen. Genauso ist es um den Menschen bestellt, der ein Hindernis errichtet hat, es sei, was es sei oder wie klein es immer sei, dass er nicht in diesen Grund blicken kann. Ohne Zweifel hindert dies ihn, dass sich Gott, das große Gut, in dem Spiegel seiner Seele abbildlich darstellen kann. [...] Die Seele, in der sich die Sonne spiegeln soll, die muss frei sein und ledig aller Bilder; denn wo irgendein Bild sich in dem Spiegel zeigt, da vermag sie Gottes Bild nicht aufzunehmen.“ (H 6, 41-42).

besteht, auf Gott hin transparent zu sein und ihn seinsmäßig abzubilden. Damit ist der Grund des Menschen vor allem „dessen ontologische Beziehung zu Gott“¹⁴⁶.

1.2.2 Die mystische Erfahrung

Nachdem wir das Menschenbild Taulers betrachtet haben, soll nun die Bedeutung der Gotteserfahrung in seiner Lebenslehre näher beleuchtet werden. Wie bereits ersichtlich geworden ist, stellt für ihn das Innerste, der Grund, den primären Ort der Gotteserfahrung dar. Er bezeichnet ihn auch als den inneren Tempel, in welchen der Mensch durch die Einkehr eintreten kann. Zur Begegnung mit Gott in diesem Tempel predigt er:

„Wie geschieht nun die Erneuerung in diesem Tempel, in dem der liebevolle Gott so gerne, ja viel eigentlicher wohnt als in allen Tempeln, die je gebaut und geweiht wurden? Neu heißt, was sich nahe seinem Anfang befindet; und das findet statt, wenn der Mensch mit allen seinen Kräften und auch mit seiner Seele in diesen Tempel eingeht und einkehrt, in dem er Gott in Wahrheit wohnend und wirkend findet.

Und er findet ihn hier in empfindender Weise, nicht nach der Art der Sinne noch der Vernunft, nicht so, wie man (etwas) hört oder liest oder durch die Sinne aufnimmt, sondern in erfahrender, kostender Weise, wie es aus dem Grund quillt; gleichwie aus eigenem Brunnen und eigener Quelle und nicht (zuvor) hineingetragen“.¹⁴⁷

In diesem Abschnitt wird deutlich, wie Tauler den menschlichen Zugang zum inneren Tempel versteht: Insofern der Grund der Einsicht durch die Sinne und die Vernunft entzogen ist, kann die darin stattfindende Gottesbegegnung nur in der Kategorien der (übersinnlichen) Erfahrung beschrieben werden:

Hätten wir hier einen ganz und gar lauterer und innerlichen Menschen, innerlich in der wahren Bedeutung des Wortes, der könnte hiervon etwas wissen, in fühlender, kostender, schauender Weise, aber er könnte es nicht in Worte bringen und niemandem davon mitteilen, ja auch nicht mit den Sinnen noch mit der Vernunft erfassen.¹⁴⁸

Diese Erfahrung entspricht der *unio mystica*, der mystischen Vereinigung mit Gott. In zahlreichen Predigten stellt Tauler sie als das Ziel des geistlichen Weges dar.

¹⁴⁶ ZEKORN, 61.

¹⁴⁷ H 13, 90.

¹⁴⁸ H 32, 226-227.

Wiederholt begegnet dabei die Formulierung, dass diese Vereinigung nur persönlich erfahrbar/erlebbar jedoch nicht in Worte zu fassen ist.¹⁴⁹ So heißt es beispielsweise in Predigt 69: „Was das sei und wie, das kann man eher erleben, als man davon zu sprechen vermag; was hierüber gesprochen wurde, ist so ungleich und so gering, wie eine Nadelspitze gegenüber dem großen Himmel.“¹⁵⁰ Über sich selbst sagt Tauler, dass ihm diese Erfahrung der *unio mystica* noch nicht zu Teil geworden ist.¹⁵¹ Doch obwohl sie sprachlich nicht fassbar ist und obwohl er sie (nach eigener Aussage) selbst nicht erlebt hat, bringt Tauler sie öfters ins Wort. Beispielsweise heißt es am Ende von Predigt 7:

„Danach wird die Frucht so unaussprechlich süß, dass es keine Vernunft verstehen kann, und es kommt so weit, dass der Geist in diesem Menschen so versinkt, dass die Unterscheidung verlorenght: so wird er eins mit der Süßigkeit der Gottheit, sein Sein von dem göttlichen so durchdrungen, dass es sich verliert, ganz wie ein Tropfen Wasser in einem großen Fass voll Wein. So wird der Geist untergetaucht in Gott in göttlicher Einheit, dass er alle Unterscheidung verliert, und alles, was ihn dorthin gebracht hat, verliert dann seinen Namen, wie Demut und Liebe und er selbst. Es herrscht dann nur noch eine lautere, stille, heimliche Einheit ohne jede Unterscheidung. Ach, hier wird Gesinnung und Demut eine Einfachheit, eine wesentliche, stille Verborgeneheit, dass man es kaum begreifen kann. Ach, darin eine einzige Stunde, ja nur einen Augenblick zu sein, das ist tausendmal nützer und Gott werter, als vierzig Jahre bei deinem eigenen Vorhaben zu verweilen. Dass uns dies allen werde, dazu helfe uns Gott. AMEN.“¹⁵²

Ein entscheidendes Element dieser und anderer Beschreibungen der *unio mystica* bei Tauler ist das Sich-verlieren des menschlichen Geistes und das Eins-werden mit Gott. Wie bereits in der Anthropologie erwähnt, hält Tauler jedoch bei aller Vereinigung ontologisch an der unüberbrückbaren Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf fest. Seine Rede bezieht sich demnach nicht vorwiegend darauf, was in der *unio mystica* (seinsmäßig) geschieht, sondern was der Mensch darin persönlich erfährt.

¹⁴⁹ Vgl. auch H 31, 224; H 52, 403.

¹⁵⁰ H 69, 533.

¹⁵¹ „Glaubt nicht, dass ich in eigenem Erleben bis dahin gelangt sei. Gewiss sollte kein Lehrer von Dingen sprechen, die er nicht selbst erlebt hat. Doch zur Not genügt, dass er liebe und das im Sinn habe, wovon er spricht, und ihm kein Hindernis bereite.“ (H 41, 313).

¹⁵² H 7, 51.

Dabei stellt sich zugleich die Frage, inwiefern der Mensch, dessen Geist sich ganz in Gott verliert, noch zur Erfahrung fähig sein kann. Dieser Problematik nimmt sich der schwedische Theologe Gösta Wrede in seinem Buch *Unio mystica. Problem der Erfahrung bei Johannes Tauler* ausführlich an. Darin unterscheidet er grundsätzlich zwischen der *unio mystica* und der sie begleitenden menschlichen Erfahrung. Die *unio mystica* versteht er als momentanes, spontanes Erlebnis; die Erfahrung aber „bezeichnet [...] vorzugsweise das vorbereitende, und begleitende, persönliche Bewusstsein, das es dem Mystiker ermöglicht, sein Erlebnis zu deuten.“¹⁵³ Nach Wredes Verständnis gehört dabei die kognitive Dimension zur menschlichen Erfahrung dazu. Da der Verstand den sachlichen Inhalt der *unio mystica* aber nicht direkt erfassen kann, muss er sie im Rückblick auf das vorhergehende Erlebnis versuchen zu erschließen.¹⁵⁴ Demnach erscheint die Erfahrung, die aus der *unio mystica* resultiert, als mystische Erfahrung: Sie ist eine persönliche Erfahrung, die sich jedoch auf ein unfassbares und unsagbares Erlebnis bezieht. In diesem Sinne erscheint auch alles Sprechen darüber bestenfalls als tastende Analogie: Mit Begrifflichkeiten der sinnlichen Wahrnehmung und Bildern versucht Tauler ein übersinnliches und transintellektuelles Erlebnis ins Wort zu bringen. So konstatiert Wrede: „[U]nio mystica bedeutet eine Erfahrung eines neuen Lebens, die mit der Sprache des alten Lebens beschrieben werden muss.“¹⁵⁵

Ein weiteres Merkmal der Gotteserfahrung in der *unio mystica* besteht darin, dass sie durch vollkommene Passivität seitens des Menschen gekennzeichnet ist. Zwar kann der Mensch sich dazu durch guten Willen und Frömmigkeitsübungen disponieren,¹⁵⁶ im Augenblick des momentanen mystischen Erlebnisses muss er sich aber ganz davon hinreißen lassen und sich selbst in Gott verlieren.¹⁵⁷

Gleichzeitig bedeutet dies auch, dass der Mensch die mystische Vereinigung mit Gott nicht selbst herbeiführen kann. Dies wird insbesondere deutlich in Predigt 12 über den Satz: „Geht ihr hinauf zum Fest; ich will jetzt nicht dorthin gehen; eure Zeit ist

¹⁵³ WREDE, 263.

¹⁵⁴ Vgl. WREDE, 263-265.

¹⁵⁵ Vgl. WREDE, 229.

¹⁵⁶ Vgl. WREDE, 266.

¹⁵⁷ Vgl. WREDE, 229.

immer da; meine Zeit ist noch nicht gekommen.“ (Joh 7,6.8). Darin beschreibt Tauler die Gotteserfahrung in der *unio mystica* als Vorgeschmack des ewigen Lebens:

„Was ist das für ein Fest, zu dem unser lieber Herr uns hinaufgehen heißt und dessen Zeit immer da ist? Das oberste und wahrste und allerletzte Fest ist das des ewigen Lebens, die ewige Seligkeit, da Gott in Wahrheit zugegen ist. Das kann hier nicht sein, aber das Fest, das wir hier feiern können, das ist von jenem ein Vorgeschmack, ein Gefühl inwendigen Genusses, inwendigen Fühlens der Gegenwart Gottes im Geist. Das ist die Zeit, die stets unser ist, dass wir Gott suchen und seine Gegenwart im Sinn haben in all unseren Werken, unserem Leben, unserem Wollen und Lieben. [...] [A]ber seine Zeit ist nicht immer gekommen, dass er sich offenbaren wolle und solle, sich entdecken und offen zeigen; diese Zeit sollen wir ihm anheimstellen. Aber er ist ohne Zweifel heimlich da, wo er gesucht und erstrebt wird. Und darum nimm keine gute Übung weniger gerne vor, denn du findest ihn gewiss zuletzt doch, denn er ist da, aber dir noch verborgen.“¹⁵⁸

Hier werden zwei Arten der Gegenwart Gottes beschrieben. Grundsätzlich spricht Tauler seiner Zuhörerschaft zu, dass Gott im Menschen stets verborgen gegenwärtig ist. Dies verweist insbesondere auf die ontologische Bezogenheit des Menschen auf Gott, die im Grund immer gegeben ist, aber auch auf das geheimnisvolle Wirken Gottes in allen Dingen¹⁵⁹. Daneben beschreibt er die offenbare Gegenwart Gottes, die darauf beruht, dass Gott sich dem Menschen im Geist aktiv zeigt und sich für ihn damit erfahrbar macht. Die geheimnisvolle Gegenwart ist für das geistliche Leben konstitutiv – sie ermöglicht es dem Menschen, stets nach Gott zu suchen, sich in seinem Tun, Wollen und Lieben auf ihn hin auszurichten und nach dem Tod ins ewige Leben zu gelangen. Demgegenüber erscheint die offenbare Gegenwart als optional. Sie kann zwar erstrebt, nicht aber vorausgesetzt oder erzwungen werden. Der Vorgeschmack des ewigen Lebens, der dem Menschen in der mystischen Erfahrung zuteilwird, erscheint als gnadenhafte Gabe, die Gott nach seinem Willen und zu „seiner Zeit“ den Menschen individuell schenkt. Insofern bildet die mystische Erfahrung ein „Extra“ für das geistliche Leben. Tauler geht sogar davon aus, dass Gott sie manchen ganz vorenthält:

¹⁵⁸ H 12, 83-83.

¹⁵⁹ „Gott zieht seine Diener nicht nur auf *einem* Weg noch durch *ein* Werk, noch auf *eine* Art, sondern er zieht sie dahin, wo er ist, das heißt auf alle Wege, durch alle Werke, auf alle Arten, denn Gott allein ist in *allen* Dingen, sofern sie gut sind.“ (H 72, 554).

„[S]o enthält Gott die fühlbare Empfindung des Grundes manchen lauterer und wackeren Menschen all ihre Lebtage vor, derart, dass sie nicht des geringsten Bröckleins dieses Mahles bis zu ihrem Tod teilhaftig werden oder auch gar bis sie zur Teilnahme (am himmlischen Festmahl) gelangen. Und doch stehen solche Menschen tausendfach höher als diejenigen, die hienieden (den Vorgeschmack des himmlischen Mahles) in überfließender Fülle gekostet haben.“¹⁶⁰

Angeichts dessen, dass Tauler die *unio mystica* als Zielpunkt zahlreicher Predigten, wie auch des geistlichen Lebens an sich wählt, scheinen diese Äußerungen bemerkenswert. An dieser Stelle wird ersichtlich, dass die mystische Erfahrung in seiner Lebenslehre zwar eine zentrale Bedeutung und ein hoher Wert zukommt; jedoch hängt seine Mystik im letzten nicht an der Erfahrung: Entscheidend ist die Nachfolge Christi in einem schlichten Glauben, worin auch die mystische Erfahrung mit eingeschlossen ist.¹⁶¹

1.2.3 Die Bedeutung der Gefühle

In Taulers Predigtwerk gibt es kein einheitliches Konzept des Gefühls in unserem heutigen Sinne. Zwar verwendet er bisweilen den Begriff des Gefühls (mittelhochdeutsch: *gefühlen*)¹⁶², jedoch sind die einschlägigen Stellen für das Forschungsinteresse dieser Arbeit nicht ausreichend. Daher soll die Bedeutung der Gefühle bei Tauler nicht anhand des Begriffs, sondern des Phänomens erschlossen werden. Als vorrangige Textbezüge bieten sich dafür jene Stellen an, die in der neuhochdeutschen Übertragung mit Gefühl, Fühlen oder Empfinden wiedergegeben werden, sowie Aufzählungen von konkreten Gefühle wie Freude, Trauer, Angst, etc..

Im Rahmen von Taulers Anthropologie sind die Gefühle generell im niederen, sinnlichen Menschen zu verorten.¹⁶³ Im Hinblick auf das geistliche Leben können dabei zwei Arten von Gefühlen unterschieden werden: Die erste Art sind Gefühle, die aus der

¹⁶⁰ H 34, 246.

¹⁶¹ Vgl. HAAS, Alois, Zur Einführung, in: TAULER, Johannes, Predigten, Band I, Vollständige Ausgabe, übertr. und herausg. von Georg HOFMANN, Freiburg ⁵2011, XI.

¹⁶² V 12, 57, 5.

¹⁶³ „Ach, ihr Lieben, wer dieses Lichtes einen Strahl wahrnähme, fände Wonne, Freude, Zufriedenheit, die, mehr als man das in Worte fassen kann, über all die Wonnen, die Freude, die Zufriedenheit, die die ganze Welt zu geben vermag, hinausgeht; das geht über alle Maße hinaus. Und doch findet sich dieses große Empfinden des göttlichen nur in den niederen Kräften.“ (H 42, 320).

sinnlichen Wahrnehmung der (Um-)Welt hervorgehen; die zweite Art sind Gefühle, die in der Begegnung des Menschen mit Gott ihren Ursprung haben. Diese zwei Arten sind nicht der Sache nach zu unterscheiden – z. B. kann das Empfinden von Freude oder Angst in beiden Arten vorkommen – sondern der Ursache nach. Die erste Art kommt von außen, die zweite Art von innen. Daher sollen sie der Einfachheit halber im Folgenden als extrinsische und intrinsische Gefühle bezeichnet werden.

Die extrinsischen Gefühle betrachtet Tauler als ein potenzielles Hindernis auf dem geistlichen Weg zu Gott. Sie sind Ausdruck der gefallenen Natur des Menschen und der daraus resultierenden übermäßigen sinnlichen Ausrichtung auf die Welt.¹⁶⁴ Solange der Mensch innerlich von diesen Gefühlen eingenommen wird, kann Gott nicht in ihn eingehen. Dementsprechend fordert Tauler seine Zuhörerschaft dazu auf, sich von den extrinsischen Gefühlen abzuwenden, um Platz für die Geburt Gottes im Grund zu schaffen:

„Diesen Ausgang verdeutlicht uns ein Gleichnis im 1. Buche Moses: dass Gott Abraham aus seinem Land hinausgehen, sein Geschlecht verlassen hieß, da er ihm alles Gut zeigen wollte. ‚Alles Gut‘, das ist diese göttliche Geburt, sie enthält allein alles Gut in sich; Land und Erde, die er verlassen sollte, das ist der Leib in all seinem irdischen Genügen und seiner Unordnung; unter Verwandtschaft verstehen wir die Neigungen der sinnlichen Kräfte und ihre Gestalten, die den Menschen an sich ziehen und mit sich schleppen; sie auch rufen Lieb und Leid, Freude und Trauer, Begehren und Furcht, Besorgnis und Leichtsinns hervor. Diese Neigungen sind uns gar nahe Verwandte; man soll sie recht genau beobachten, dass man ihnen gänzlich den Rücken kehre, wenn all das Gut, das jene Geburt in Wahrheit ist, erzeugt werden soll.“¹⁶⁵

Im Gegensatz zu den extrinsischen Gefühlen versteht Tauler die intrinsischen Gefühle als Resultat des Wirkens Gottes im Menschen. In diesem Zusammenhang beschreibt er den Weg des Menschen zu Gott sogar als emotionale Reise, die er in Predigt 40 in drei Stadien untergliedert:

¹⁶⁴ „Was ist das nun, die Welt in uns? Das ist die Weise, die Wirkung, die Einprägung der Welt, die Empfindung von Liebe und Leid, von Zuneigung und Furcht, von Traurigkeit und Freude, von Begehren, Jammer und Kümmeris. Sankt Bernhard sprach: „Mit allem, worüber du trauerst und dessen du dich freust, wirst du gerichtet werden.“ Das wird der Heilige Geist, wenn er kommt, deutlich in uns feststellen und offenbaren, und dafür wird er uns tadeln, so dass wir nie zur Ruhe kommen, solange wir diesen bösen schädlichen Besitz in uns finden, nie, ehe wir uns seiner entledigt haben.“ (H 16, 109).

¹⁶⁵ H 1, 17-18.

„Nun will ich von drei Graden (des mystischen Lebens) sprechen, die der Mensch als unteren, mittleren und höchsten Grad besitzen kann. Der erste Grad eines inneren Tugendlebens, der (uns) geradewegs in Gottes nächste Nähe führt, besteht darin, dass der Mensch sich gänzlich den wunderbaren Werken und Offenbarungen der unaussprechlichen Gaben und dem Ausfluss der verborgenen Güte Gottes zuwende; daraus entsteht dann ein Zustand (der Seele), den man ‚iubilatio‘ nennt. Der zweite Grad ist geistige Armut und eine sonderliche Entziehung Gottes, die den Geist quälender Entblößung überlässt. Der dritte Grad ist der Übergang in ein gottförmiges Leben, in Einigung des geschaffenen Geistes mit dem aus sich selbst seienden Geist Gottes. Das kann man eine wahre Umkehr nennen, und es ist nicht glaubhaft, dass die, welche wahrhaft zu diesem Ziel gelangen, jemals von Gott abfallen könnten.“¹⁶⁶

In ihrer Einführung zu Johannes Tauler bezeichnet Schwester Suzanne Eck OP diese Stadien auch als Jubel, Nacht¹⁶⁷ und Vollendung.¹⁶⁸

Der Jubel steht für den Anfang des geistlichen Weges. Wenn der Mensch auf die Güte Gottes aufmerksam wird, sie in seiner Schöpfung, seinen Werken und seinem Erlösungshandeln in Jesus Christus betrachtet und erkennt, löst dies ein überschwängliches Gefühl der Freude in ihm aus. Durch diese überwältigende Freude zieht Gott den Menschen über seine Natur und sein eigenes Selbst hinaus in die größere Vereinigung mit ihm.¹⁶⁹

¹⁶⁶ H 40, 303.

¹⁶⁷ Der Begriff der Nacht wurde für diesen Abschnitt des geistlichen Weges erst zwei Jahrhunderte später von Johannes vom Kreuz geprägt. Eck weist darauf hin, dass dieser dabei sehr wahrscheinlich auf Taulers Predigten zurückgreift. Von daher erscheint eine Entlehnung des Begriffs vertretbar. (Vgl. ECK, Suzanne, Gott in uns. Hinführung zu Johannes Tauler, aus dem Französischen übersetzt von Viktor HOFSTETTER unter Mithilfe von Hildegard CHRISTOFFELS, Leipzig 2006; [Kurz citation: ECK], 112).

¹⁶⁸ Vgl. ECK, 74-77.112-133.

¹⁶⁹ „Zum ersten Grad, dem Jubel, gelangt man, indem man eifrig beachtet, wie Gott uns köstliche Liebeszeichen in den Wundern Himmels und der Erde gegeben, wie er eine Fülle von Wohltaten uns und allen Geschöpfen erwiesen; und ferner, indem man erwägt, wie alles grünt und blüht und Gottes voll ist und wie Gottes unbegreifliche Milde alle Geschöpfe mit seinen großen Gaben überschüttet hat; indem man bedenkt, wie Gott den Menschen gesucht, geführt und begabt, wie er ihn geladen und gemahnt hat und mit welcher Langmut er auf ihn harrt und wartet; wie er um des Menschen willen (selbst) Mensch geworden ist, gelitten und sein Leben, seine Seele, sich selber für uns eingesetzt hat, zu welcher unaussprechlicher Nähe seiner selbst er den Menschen berufen, wie seiner die hochheilige Dreifaltigkeit geharret und gewartet hat, damit er sie ewiglich genieße. Und wenn dies der Mensch in liebevollem Erkennen betrachtet, so entsteht in ihm eine große, wirksame Freude. Und der Mensch, der diese Dinge in rechter Liebe betrachtet, wird von innerer Freude so überwältigt, dass der schwache Leib die Freude nicht zu halten vermag und (sie) in eigener, besonderer Weise ausbricht. Und täte er das nicht, vielleicht stürzte ihm das Blut aus dem Munde, wie (man es) schon oft beobachtet (hat), oder der Mensch fühlte sich, wie wenn er zerdrückt würde. Unser Herr schenkt ihm dann seine große, liebliche Güte, und er erfährt die Vereinigung mit Gott in innerlichem Umfangen. So lockt und zieht und reißt Gott den Menschen zuerst

Nach diesem Ausgang aus sich selbst tritt der Mensch in die Nacht ein: Nun entzieht ihm Gott alle Gaben und alle Freuden wieder. Dabei wird er innerlich mit der scheinbaren Abwesenheit Gottes konfrontiert: Er verliert alles Wissen und alles Empfinden von Gott und seiner Gegenwart. Hier bleibt der lebendige Glauben sein einziger Zufluchtsort, an dem er noch an Gott festhalten kann. Tauler charakterisiert diese Zeit daher als große Drangsal und Bitterkeit, größer als die Hölle.¹⁷⁰ An anderer Stelle beschreibt er sie auch als Zustand der Angst, der darauf beruht, dass der Mensch sich selbst entäußert ist. Diese Angst muss durchgestanden werden, damit er für die Vereinigung mit Gott vorbereitet wird; so fordert Tauler, dass der Mensch in ruhiger Innerlichkeit verbleibt und weder im Wort Gottes, noch im persönlichen Gebet, noch im Empfang der Kommunion nach einem Ausweg sucht.¹⁷¹

aus seinem (menschlichen) Selbst und (dann) aus aller Ungleichheit zwischen beiden zu sich selber.“ (H 40, 303-304).

¹⁷⁰ „Vom zweiten Grade ist das zu sagen: wenn Gott den Menschen so sehr aus allen (irdischen) Dingen herausgezogen hat [...] und wenn Gott ihn mit der Labung seiner Lieblichkeit gestärkt hat, dann, wahrlich, gibt man ihm gutes, hartes Roggenbrot [...]; nun zeigt sich ihm ein gar wilder Weg, ganz finster und einsam; und diesen wird er geführt. Und auf diesem Weg nimmt ihm Gott alles (wieder) ab, was er ihm je gegeben hat. Und da wird der Mensch sich so sehr selbst überlassen, dass er von Gott gar nichts mehr weiß; und er gerät in solche Drangsal, dass er nicht weiß, ob er je auf dem rechten Weg gewesen ist, ob es einen Gott für ihn gebe oder nicht, ob er (selbst) lebe oder nicht, und darum wird ihm so seltsam wehe, so wehe, dass ihm diese ganze weite Welt zu enge wird. Er hat weder irgendein Empfinden noch ein Wissen mehr von Gott, und alles andere ist ihm zuwider [...]. Was soll er dann tun? Er kann weder nach rückwärts noch nach vorwärts ausweichen. Er kann sich nur niedersetzen und sprechen: „Gott grüße dich, bittere Bitterkeit, voll aller Gnaden!“ Könnte es in diesem Leben eine Hölle geben, so deuchte das solche Menschen mehr als Hölle: lieben und des geliebten Gutes entbehren müssen. Was man dem Menschen da sagen kann, tröstet ihn nicht mehr als ein Stein (ihn trösten könnte). [...] Je stärker sein Empfinden und Fühlen (Gottes) zuvor war, um so größer und unleidlicher (nun) die Bitterkeit und der Jammer dieser Beraubung. Ei nun, fasse Mut! Der Herr ist sicherlich nahebei; und halte dich an den Stamm des wahren, lebendigen Glaubens; es wird (schon) bald gut werden. Aber in solcher Qual vermag die arme Seele es nicht zu fassen, dass diese unleidliche Finsternis je Licht werden könne.“ (H 40, 304-305).

¹⁷¹ „In denen, die sich in diesem Zustand befinden, zeigt sich als Folge dieser Entäußerung eine unerträgliche Angst, so dass die weite Welt diesem Menschen zu enge wird. Die menschliche Natur wird so beengt und bedrückt, und der Mensch weiß nicht, woran er ist, so eine seltsame Angst fühlt er. Ich will dir sagen, was du empfindest: deine Entäußerung ist der Grund davon; du willst nicht gerne (des Deinen) absterben. [...] Auf dieser Stufe hindert dich dreierlei, das du entbehren musst: der Leib unseres Herrn, das Wort Gottes und Übungen nach deiner Wahl; denn hier bedeutet jede Hilfe für dich ein Hindernis. Könntest du dich in diesem Zustand halten, derart, dass du dich nicht in das Äußere begäbest, das wäre dir nutzbringender und besser als alles Wirken. [...] Bliebet ihr ruhig, so würde das wahre Sein in euch geboren. Das Verbleiben, das hier statthat, kann man nicht in Worte fassen; da ist das Sterben der behenden Natur, die der Angst gerne ledig wäre; [...]. Du sollst wissen, dass die wahre Geburt (Gottes) sich in dir nur vollziehen wird, wenn ihr diese Angst vorausgeht. Alles, was dich davon befreit, kommt in dir selbst zustande und beraubt dich der Geburt (Gottes), die sich in dir vollzogen hätte, wenn du diese Angst bis zuletzt ausgestanden hättest. Die (menschliche) Natur wagt sich eher auf eine Pilgerfahrt nach

Schließlich führt Gott den Menschen gleich einer innerlichen Auferstehung aus der Nacht in die Vollendung, indem er ihn durch Gnade vergöttlicht. Dieser Zustand kann mit der mystischen Erfahrung in der *unio mystica* in Verbindung gebracht werden und lässt sich daher im letzten nicht adäquat in Worte fassen. Tauler beschreibt ihn als völlige Überführung des Menschen in Gott. Hierbei wird dem Menschen das göttliche Sein und Wirken so sehr zu eigen, dass er jedes Bewusstsein für sein (von Gott unterschiedenes) Sein verliert. Damit entfällt ihm zugleich auch alles persönliche Fühlen und Wissen.¹⁷²

Es ist deutlich geworden, dass die intrinsischen Gefühle, insbesondere der Freude und der Angst, für Tauler einen authentischen Bestandteil des mystischen Weges des Menschen zu Gott darstellen. An anderer Stelle spricht er auch davon, dass der Heilige Geist Lust und Trost in den Menschen hineinbringt. Trotz dieses göttlichen Ursprungs der intrinsischen Gefühle, warnt Tauler aber davor, diese in den Mittelpunkt zu stellen. Denn im Hinblick auf die gottgeschenkte Lust und den Trost besteht die Gefahr, dass sich der Mensch allein damit zufriedengibt. Entscheidend wäre aber die Ausrichtung auf den Geber, also auf Gott selbst, demgegenüber die Gabe des Trostes nur als akzidentelle Zugabe erscheint.¹⁷³ Daher rät Tauler zu folgendem Umgang:

„Wie sollen wir uns (da) verhalten? Solchem Trost entlaufen? Ihn von uns weisen? Keinesfalls! Wir sollen ihn mit großem Dank entgegennehmen und Gott in Demut wieder

Rom, als dass sie diese Angst bis zu Ende ertrüge; und dennoch wäre dieses besser als alles, was du statt dessen tun könntest; denn leiden ist besser als wirken.“ (H 31, 221-222).

¹⁷² „[D]ann kommt der Herr und hebt (den Menschen) auf die dritte Stufe. Und hier zieht der Herr ihm so recht den Mantel von den Augen weg und lässt ihn die Wahrheit schauen. Da geht die Sonne in lichtem Glanz auf und enthebt ihn aller Not; der Mensch fühlt sich wie einer, der vom Tod zum Leben zurückkehrt. Da führt der Herr den Menschen aus seinem Selbst heraus in sich — den Herrn — hinein. Und nun entschädigt ihn Gott für all sein Elend, all seine Wunden heilen, und so zieht Gott den Menschen aus seiner menschlichen in eine göttliche Art, aus allem (irdischen) Jammer in göttliche Sicherheit. Und jetzt wird der Mensch so vergottet, dass alles, was er ist und wirkt, Gott in ihm wirkt und ist; solch ein Mensch wird weit über seine natürliche Weise hinaufgetragen, dass er so recht von Gottes Gnade das wird, was Gottes Sein von Natur ist. In diesem Stand fühlt sich der Mensch wie verloren: er weiß, noch empfindet, noch fühlt er etwas von sich selbst; er ist sich nur eines einfachen Seins bewusst.“ (H 40, 305-306).

¹⁷³ „Wisset nun, wenn der Heilige Geist in den Menschen kommt, so bringt er allewege große Liebe mit sich, Licht und Lust und Trost; er heißt ja der Tröster. Wird der unbesonnene Mensch dessen gewahr, so fällt er mit Lust auf diesen Trost, er ist zufrieden damit, er liebt diese Lust und geht des wahren Grundes verlustig. So (aber) geht der weise Mensch nicht mit diesen Gaben um; er kehrt sich gänzlich in den Ursprung; er dringt durch alle Gaben und Gnaden vor zu verklärter Läuterung; er blickt weder auf dies noch das; er schaut nur auf Gott, ohne dessen zu achten, was dazukommt.“ (H 26, 183).

darbringen, ihm sehr dafür danken, ihn dafür loben, uns seiner in uns ganz unwürdig bekennen [...]. Ebenso ganz soll sich der Mensch verhalten, den Gott mit seinem Trost und göttlichem Empfinden stärkt und speist; der soll viel mehr tun als zuvor, mehr lieben, mehr danken, mehr loben und mehr (nach Gottes Willen) leben, viel mehr als zuvor; und sich in herzlichem Verlangen und inniger Liebe Gott entgegenstrecken, und sich so (in seinem Dienste) verzehren, dass Gott mit gutem Grunde noch mehr Gaben böte, noch mehr des Trostes, des (göttlichen) Empfindens. [...]

[E]benso geschieht diesem Menschen, sooft er sich dankbar zu Gott wendet, sich ihm darbietet in Liebe und Dankbarkeit; ein jedes Mal eilt Gott ihm mit mehr Gaben und Gnaden entgegen, mit mehr Trost in jeglichem Augenblick. Und auf solche Weise wird (das Geschenk des) göttlichen Trostes eine Hilfe, ein Weg zu Gott und zu größerem Gut. Wir sollen uns solchen Trostes bedienen, nicht aber ihn genießen. Gleichmaßen, wer auf einem Wagen fahren wollte, der gebraucht ihn nicht zu seiner Lust, sondern zu seinem Nutzen; so soll man (auch) von Gottes Gaben nur den Nutzen nehmen, Freude haben (aber) nur an Gott allein.¹⁷⁴

Demnach gibt es zwei Möglichkeiten, sich auf den Trost und die von Gott geschenkten positiven Empfindungen einzulassen: Die falsche wäre, im Genießen darin zu verweilen und so auf dem Weg zu Gott zum Stillstand zu kommen. Die richtige wäre, sich ihrer als Hilfe auf dem geistlichen Weg zu bedienen, indem man sie mit Liebe und Dank von Gott empfängt und sie ihm zugleich in Demut wieder darbringt. Indem der Mensch seine intrinsischen Gefühle so ganz Gott anheimstellt, übt er sich zugleich auch in die Haltung der Gelassenheit ein. Diese zeigt sich darin, dass er auch negative Empfindungen von Gott mit der gleichen Dankbarkeit und Liebe annehmen kann.¹⁷⁵

In Taulers Lebenswelt spielt der richtige Umgang mit den Gefühlen vor allem im Gebetsleben eine entscheidende Rolle. So macht er die Beobachtung, dass viele Menschen nur dann bereit sind, zu beten, wenn die Gegenwart Gottes für sie dabei spürbar wird:

„Und finden sie keine höchste Freude in ihrem Grunde, wenn sie beten, und fühlen sie auch Gottes Gegenwart nicht, so verdrießt sie das, und sie beten dann um so weniger oder um so unlieber und sagen, sie fühlten Gott nicht, darum verdrieße sie ihr Wirken und Beten. Das sollte der Mensch nicht tun: wir sollen darum kein Werk weniger eifrig tun,

¹⁷⁴ H 24, 164-165.

¹⁷⁵ „So wirst du ein gelassener Mensch, wenn du alle Dinge von Gott auf gleiche Weise entgegennimmst: Lieb und Leid, Saures und Süßes, in wahren, vollkommenem Frieden.“ (H 36, 269).

denn Gott ist dabei doch gegenwärtig; aber wenn wir es auch nicht fühlen, er kam doch heimlich zu dem Fest. Wo Gott sich aufhält, da ist in Wahrheit ein hohes Fest; und er kann das nicht unterlassen noch darauf verzichten; er muss notwendigerweise da sein, wo man ihn reinen Herzens erstrebt und ihn allein sucht, da muss er notwendig sein; ist er auch in verborgener Weise zugegen, er ist doch stets gegenwärtig.“¹⁷⁶

Tauler wendet sich klar gegen eine solche, auf das Gefühl fixierte Spiritualität. Als Korrektiv gegenüber einer gefühlsmäßigen Nähe zu Gott betont er die immerwährende, verborgene Gegenwart Gottes im Grund, die in der ontologischen Hinordnung des Menschen auf Gott begründet liegt. Im Gebet geht es demnach nicht darum, zu einer besonders intensiven Empfindung von Gott zu gelangen, sondern sich innerlich auf ihn auszurichten und ihn allein zu suchen und zu erstreben.

1.3 Gegenüberstellung der unterschiedlichen Ansätze

1.3.1 Die Gotteserfahrung

In ihrem Modell bemühen sich Barry und Connolly auf die Herausforderungen ihrer Zeit zu antworten: Angesichts des Bedeutungsverlusts der institutionellen Religion und des autoritativen Glaubens bemühen sie sich, die Erfahrung als Zentrum und belastbares Fundament der christlichen Spiritualität und der geistlichen Begleitung hervorzuheben. Doch auch diese neue Grundlage wird durch die Psychoanalyse stark angefragt: Reine Erfahrung kann es demnach nicht geben, sondern sie vollzieht sich immer in den bereits etablierten Deutungsmustern aus vorhergehenden Erfahrungen. In diesem Sinne erscheint auch die Gotteserfahrung primär als Produkt der eigenen religiösen Vorprägung/Vorurteile und erlaubt keinerlei Rückschlüsse auf die tatsächliche Existenz eines transzendenten Gottes oder seines Handelns an der Person. Gegenüber dieser Anfrage erschließen Barry und Connolly sich den Weg zur Gotteserfahrung mit der transzendentalen Methode: Gott muss als Apriori der eigenen Existenz als Prüfender angenommen werden. Zusätzlich muss diese Möglichkeit auch in der Wirklichkeit realisiert werden, nämlich in der religiösen Erfahrung der Liebe Gottes.

¹⁷⁶ H 12, 84.

Auch Johannes Tauler stellt die Erfahrung in das Zentrum seiner Lebenslehre. Sein Anliegen besteht dabei darin, gegenüber der veräußerlichten oder rationalisierten Spiritualität seiner Zeit die wesentliche Bedeutung der inneren Gotteserfahrung zu betonen. Zugleich bemüht er sich, die mystischen Gotteserfahrungen seiner Mitchristen mit Hilfe der spekulativen Theologie zu deuten und in den Gesamtzusammenhang des christlichen Glaubenslebens zu integrieren.

Beide Ansätze verbindet, dass sie in der Gotteserfahrung einen authentischen Zugang zur Wirklichkeit Gottes sehen. Sie eröffnet einen neuen Weg, um angesichts der Krise der Religion nach Gott zu suchen.

Jedoch tritt auch ein erster Unterschied zutage: Barry und Connolly schreiben in einer Zeit, in der der Glaube fraglich geworden ist. Die Gotteserfahrung dient ihnen dabei als Mittel, um die Gottesbeziehung gegen den Glaubensverfall und die psychoanalytischen Einwände abzusichern. Insofern erscheint die Gotteserfahrung für die persönliche Gottesbeziehung als konstitutiv. Tauler hingegen predigte in einer Zeit, in welcher der Glaube grundsätzlich nicht in Frage gestellt war. Vor diesem Hintergrund kann er den lebendigen Glauben als Grundbedingung der persönlichen Gotteserfahrung einfordern. Demnach konstituiert die Gotteserfahrung nicht die Gottesbeziehung, sondern verleiht ihr eine neue Qualität. Das darunterliegende Fundament bilden aber der lebendige Glaube und die ontologisch-geschöpfliche Bezogenheit des Menschen auf Gott.

In dieser Gegenüberstellung deutet sich das Problem des Verhältnisses von Glaubenswelt und Erfahrungswelt in der christlichen Spiritualität an. Diese Grundsatzfrage kann hier nicht verhandelt werden. Vielmehr bietet es sich an, Taulers Perspektive als kritische Ergänzung für die Praxis der geistlichen Begleitung aufzugreifen: Grundsätzlich erscheint es als legitim, dass Barry und Connolly die Gotteserfahrung als zentrale Kategorie zur Erschließung der Gottesbeziehung wählen. Wenn eine begleitete Person bisher aber nur wenige bewusste Gotteserfahrungen gemacht hat, kann dies schnell zu einer Überforderung führen: Sie könnte den Eindruck gewinnen, dass der Mangel an Erfahrung Ausdruck einer defizitären Gottesbeziehung ist. Demgegenüber kann ein Verweis auf die unconditionelle, ontologische Dimension

der Gottesbeziehung – die verborgene Gegenwart Gottes im Grund – eine erste Abhilfe schaffen. Darüber hinaus scheint es gewinnbringend, auch im nicht-erfahrungsmäßigen Glauben eine Ressource zur Erschließung der persönlichen Gottesbeziehung zu entdecken. Besonders der Beginn einer neuen Begleitung bietet eine gute Gelegenheit, um mit dem Begleiteten über seinen Glauben und die damit verbundenen Grundgewissheiten und Grundüberzeugungen ins Gespräch zu kommen. Dieser persönliche Glaube, den der Begleitete mit Hilfe des Begleiters ins Wort bringt und sich damit selbst bewusst macht, kann später als Referenzpunkt dienen. In Zeiten der ausbleibenden Erfahrung hilft er dem Begleiteten, sich seiner bisherigen Gottesbeziehung zu besinnen. Auch bietet er eine kritische und zugleich anfragbare Instanz bei der Einordnung neuer Gotteserfahrungen: Inwiefern passt der Inhalt der Erfahrung zum persönlichen Glauben? Hilft der Glaube dabei, die Erfahrung besser zu verstehen? Oder besteht ein Widerspruch zwischen Glaubensüberzeugung und Erfahrung? Und wie wird dieser aufgelöst? Relativiert sich die Erfahrung angesichts des Glaubens oder verändert sich der persönliche Glaube angesichts der Erfahrung? Nachdem dann eine längere Wegstrecke der geistlichen Begleitung zurückgelegt wurde, können der Begleiter und Begleitete gemeinsam Rückschau halten: Wie war der persönliche Glaube zu Beginn der Begleitung – und wie wird er jetzt wahrgenommen? Anhand dieser Gegenüberstellung kann der Begleitete reflektieren, inwiefern seine Erfahrungen im Begleitprozess den eigenen Glauben und die eigene Gottesbeziehung verändert haben. Und er kann sich zu dieser Veränderung wiederum verhalten: Akzeptiert er sie als gottgewirktes Wachstum oder sieht er darin eine Fehlentwicklung, die einer kritischen Auseinandersetzung bedarf?

Ein zweiter Unterschied zwischen dem erfahrungs-zentrierten Modell und Taulers Lebenslehre besteht im Zustandekommen und der Art der Gotteserfahrung. Für Barry und Connolly ist sie kontemplative Erfahrung in einem ignatianischen Sinn, den sie ausdrücklich von einem mystischen Verständnis abgrenzen. Kontemplative Erfahrung meint dabei eine performative Erfahrung der Selbstvergessenheit: Indem der Begleitete sich im Gebet und der Betrachtung ganz auf Gott ausrichtet, vergisst er sich selbst und wird innerlich von Gott, dem Gegenstand der Kontemplation, eingenommen. Dieses

Eingenommen-Sein verstehen sie als Transendenzerfahrung, in deren Vollzug der Begleitete in ein neues Beziehungsverhältnis zu Gott eintritt.

Demgegenüber versteht Tauler die Gotteserfahrung als mystische Erfahrung. Sie steht im Bezug zum momenthaften Erlebnis der *unio mystica* und kann durch die Vernunft (und damit auch durch die transzendente Methode) nicht erschlossen werden. Auch zeichnet sie sich durch vollkommene Passivität aus: Der Mensch kann sich dazu disponieren, z.B. im Gebet und in der Betrachtung. Dass Gott diese menschliche Vorbereitung aber tatsächlich mit einer erfahrbaren Offenbarung seiner Gegenwart beantwortet, ist seiner freien Wahl überlassen.

In der Gegenüberstellung von kontemplativer und mystischer Erfahrung zeigt sich aus meiner Sicht ein Denkfehler im Modell von Barry und Connolly. Sie selbst fordern ein, dass zur transzendentalen Möglichkeit der Gotteserfahrung eine tatsächliche religiösen Erfahrung Gottes hinzutreten muss. Diesen Anspruch sehen sie in der Selbst-Transzendenz, die sich in der Selbstvergessenheit der ignatianischen Kontemplation vollzieht, eingelöst. Hier möchte ich kritisch anfragen: Ist eine Transendenzerfahrung immer auch eine Gotteserfahrung? Barry und Connolly gehen davon aus, dass der Mensch in der Kontemplation ganz von Gott erfüllt wird, wenn er sich beispielsweise ganz in die Betrachtung eines biblischen Textes versenkt. Diese Ausrichtung auf Gott als Konsequenz der kontemplativen Konzentration kann nicht bestritten werden. Allerdings begegnet Gott hier als passiver Gegenstand der Betrachtung, mit welchem sich der Betrachtende selbst konfrontiert, nicht aber als aktives und persönliches Gegenüber, das sich dem Betrachtenden von sich aus mitteilt. Oder vereinfacht gesprochen: Nur weil jemand sich intensiv mit Gott in der Heiligen Schrift befasst und alle Gedanken auf ihn richtet, bedeutet das noch nicht, dass er Gott wirklich begegnet ist. Insofern Gott im christlichen Glauben als persönliches Gegenüber erscheint, kommt ihm immer eine Unverfügbarkeit zu. Das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch kann niemals einseitig sein, sondern fordert eine freie Initiative von beiden Seiten – ein Interaktion von Wort und Antwort. Demnach führt die Kontemplation im Sinn von Barry und Connolly zwar zur Erfahrung der Selbsttranszendenz nicht aber automatisch zur Gotteserfahrung. Hier ist Taulers Position vorzuziehen: Der Mensch

kann sich zur Gotteserfahrung disponieren, doch ihr Zustandekommen bleibt eine mystische Gabe Gottes.

Gleichzeitig wäre es ein falscher Reduktionismus, nur die „Idealform“ der *unio mystica* als authentische Gotteserfahrung gelten zu lassen. In ihr schenkt Gott sich selbst in der Unmittelbarkeit des menschlichen Grundes – mystische Gabe und Geber sind hier identisch. Darüber hinaus gibt es aber auch äußere Erlebnisse auf dem Gebiet der Sinne und des Verstandes, in denen Gott vermittelt äußerer Gaben für den Menschen als personales Gegenüber erfahrbar wird, ohne sich ihm dabei selbst mitzuteilen.

Insgesamt scheint es für die geistliche Begleitung wichtig, dass der Begleiter dem Begleiteten hilft, für die unterschiedlichen Erfahrungen Gottes in seinem Leben aufmerksam und feinfühlig zu werden. Jedoch sollte er zugleich vermeiden, bei ihm eine falsche Erwartungshaltung zu wecken: Die Gotteserfahrung bleibt ein ungeschuldetes Geschenk, dass nicht jedem zu Teil wird und das auch durch keine Technik des Gebets oder der Betrachtung produziert werden kann. Um einer übermäßig erfahrungs-fokussierten Spiritualität vorzubeugen, empfiehlt es sich auch an dieser Stelle, auf die grundlegende verborgene Gegenwart Gottes hinzuweisen.

1.3.2 Die Gefühle in der Gottesbeziehung

Die Gotteserfahrung in der Kontemplation bildet für Barry und Connolly den ersten Teil der geistlichen Begleitung. Im zweiten Teil geht es darum, sich der eigenen Reaktionen auf diese Erfahrung bewusst zu werden und sie ins Gebet einzubringen. Diese Reaktionen sind die Gefühle. Analog zu zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen man bestimmte Gefühle gegenüber dem anderen hegt, ist auch die Beziehung zu Gott von Gefühlen geprägt. Barry und Connolly verstehen sie als innere Fakten, die anzeigen, wie es um die persönliche Gottesbeziehung bestellt ist. Für ihr Modell der geistlichen Begleitung ist es demnach wesentlich, dass der Begleitete sich seiner Gefühle angesichts der Gotteserfahrung bewusst wird. Hier besteht die Gefahr einer vorschnellen Bewertung: Besonders negative Gefühle werden in der Gottesbeziehung oft unterdrückt oder ausgeklammert. Demgegenüber verstehen sie die Gefühle als emotionale Tatsachen, die zunächst wahrgenommen und anerkannt werden sollten.

Der Begleiter unterstützt diesen Prozess durch eine non-direktive Gesprächsführung, welche den Begleiteten auf seine Gefühle aufmerksam macht, ohne sie zu bewerten oder zu rationalisieren. In einem zweiten Schritt ermutigt er den Begleiteten, seine Gefühle im Gebet vor Gott auszusprechen. Auf diese Weise tritt er in ein tieferes Gottesverhältnis ein, indem er sich emotional für Gott öffnet und diesen dabei nicht als passiven Beobachter, sondern als intimen Gesprächspartner erlebt.

In Taulers Lebenslehre muss zwischen den extrinsischen und den intrinsischen Gefühlen unterschieden werden: Erstere sind Ausdruck der Weltbezogenheit des Menschen und ein potenzielles Hindernis für die Ausrichtung auf Gott; zweitere gehen aus dem Wirken Gottes im Innern hervor. Diese können Aufschluss über die persönliche Gottesbeziehung geben. Dementsprechend beschreibt Tauler im Ternar von Jubel, Nacht und Vollendung den mystischen Weg zu Gott auch als emotionale Reise. Dabei rät er dazu, sich die eigenen Gefühle zu Nutzen zu machen, ohne bei ihnen stehen zu bleiben. Als Gaben Gottes verweisen sie auf den Geber. Daher sollte der Mensch sowohl den Trost als auch dessen Entzug von Gott annehmen, in gleichmütigem, innerem Frieden, und sie ihm zugleich wieder mit Dankbarkeit darbringen.

Die wesentliche Gemeinsamkeit zwischen dem erfahrungs-orientierten Modell und Taulers Lebenslehre besteht darin, dass in beiden die Gefühle mit der Gottesbeziehung in Zusammenhang gebracht werden und insofern einen emotionalen Zugang zu ihr ermöglichen. Außerdem raten beide dazu, die Gefühle in den inneren Austausch mit Gott im Gebet hineinzunehmen.

Ein fundamentaler Unterschied besteht darin, welcher Stellenwert den Gefühlen in der Gottesbeziehung beigemessen wird. Für Barry und Connolly sind sie innere Fakten, welche die (oft unterbewusste) Einstellung des Menschen gegenüber Gott zum Vorschein bringen und auch mögliche Widerstände sichtbar machen. In diesem Sinne verstehen sie die Gottesbeziehung von Seiten des Menschen vor allem als emotionales Geschehen. Dementsprechend liegt ihr Fokus in der geistlichen Begleitung darauf, dass sich der Begleitete seiner Gefühle durch Verbalisierung bewusst wird, um sie anschließend wiederum bewusst in das innere Gespräch mit Gott einbringen zu können.

In Taulers Menschenbild hingegen gehören die Gefühle zum äußeren Menschen. Die Gottesbeziehung aber versteht er primär als ontologisches, wesentliches Geschehen, welches sich im Grund des Menschen vollzieht. Insofern gehören die Gefühle nicht zur Gottesbeziehung im eigentlichen Sinne, sondern sind die sinnliche Resonanz des Menschen auf das, was sich zwischen Gott und ihm in seinem Innern ereignet. Da sie äußerlich sind, sind sie auch keine inneren Tatsachen, denen Faktizität zukäme, sondern zeichnen sich vor allem durch zeitliche Veränderlichkeit und Beweglichkeit aus. Zudem unterstehen sie in der Ordnung der Seelenkräfte der Vernunft und dem Willen, von denen sie geordnet und gelenkt werden.

Wenn man das erfahrungs-orientierte Modell mit Taulers Verständnis der Gefühle konfrontiert, werden seine Grenzen sichtbar: Einerseits gehört es zu den Verdiensten von Barry und Connolly, dass sie die menschlichen Gefühle entsprechend dem Stand der psychologischen Forschung ihrer Zeit als wesentliche Kategorie der geistlichen Begleitung einführen. Andererseits birgt ihr Zugang die Gefahr einer Überbetonung der Emotionalität, wobei andere Dimensionen des menschlichen Daseins nicht ausreichend berücksichtigt werden. Zugespitzt könnte man formulieren, dass der Begleitete in ihrem Modell seinen Gefühlen ausgeliefert wird. Sie sind für seine Gottesbeziehung dermaßen bestimmend, dass er sie akzeptieren muss, ohne eine Möglichkeit zu haben, sich ihnen gegenüber in ein bewusstes Verhältnis zu setzen.

Hier bietet Taulers Verständnis, selbst wenn man sein Menschenbild nicht zur Gänze teilt, ein heilsames Korrektiv. Bei ihm wird die Emotionalität in den Kontext der ganzen Person eingeordnet, wobei ihr Zusammenspiel mit den anderen menschlichen Fakultäten stärker hervortritt. Im sinnlichen, äußeren Menschen wird den Gefühlen ein eigenständiger Platz eingeräumt, an dem sie in ihrer Eigenart und Eigendynamik gewürdigt und anerkannt werden. Gleichzeitig wird damit ihr Einflussbereich innerhalb der Person begrenzt. Sie gehören nicht zum Grund, also zum Wesen des Menschen, sondern müssen gemeinsam mit den anderen Seelenkräften darin gesammelt werden. Bei dieser Sammlung wirken sie vor allem mit der Vernunft und dem Willen zusammen. Das bedeutet, dass der Mensch nicht unmittelbar von seinen Gefühlen bestimmt wird. Vielmehr hat er die Möglichkeit, sich ihnen gegenüber zu verhalten.

In seiner Vernunft kann er sich ihrer bewusst werden und sie kritisch reflektieren. In seinem Willen kann er entscheiden, inwiefern er sich mit ihnen identifiziert oder sich innerlich von ihnen distanziert. Das bedeutet nicht, dass die Emotionalität durch die Rationalität oder die moralische Entscheidung des Willens außer Kraft gesetzt wird. Sondern indem alle drei Dimensionen miteinander verbunden werden, gewinnt der Mensch an innerer Freiheit und Ordnung, die jede einseitige Überbetonung ausschließen.

Demnach muss der Umgang mit den Gefühlen, wie Barry und Connolly ihn im Rahmen der geistliche Begleitungen fordern, kritisch angefragt werden. Wenn bei ihnen der Begleitete unter Anleitung des Begleiters seine Gefühle ausschließlich verbalisieren soll, ohne sie zu rationalisieren oder zu bewerten, wird einer überbetonten Fixierung auf die Emotionalität Vorschub geleistet. Um dem vorzubeugen, sollte der Begleiter alle drei Dimensionen in das Begleitungsgespräch einbringen. Zunächst kann der Begleiter den Begleiteten ermutigen, seine Gefühle in Bezug auf Gott bewusst wahrzunehmen und diese ins Wort zu bringen. Anschließend kann er weiter anfragen, in welchem Verhältnis diese Gefühle zur rationalen Wahrnehmung der eigenen Gottesbeziehung stehen und inwiefern sie vom Begleiteten angenommen oder abgelehnt werden. Daraus ergibt sich ein Selbstbild, in welchem der Begleitete die unterschiedlichen Rollen und das Zusammenspiel von Gefühlen, Vernunft und Willen in der Selbstwahrnehmung seiner Gottesbeziehung erkennt.

Dieses Selbstbild sollte dann, sowohl im Sinne von Barry und Connolly als auch von Tauler, in das innere Gebet eingebracht werden. Alles, was der Begleitete in den verschiedenen Kräften seiner Seele wahrgenommen und gespürt hat, kann er auf diese Weise Gott darbringen und sich ihm damit anvertrauen. Hier wird sein menschliches Selbstbild auf den Willen Gottes hin transparent gemacht und mit diesem konfrontiert. Der Beter erfährt, dass sich seine Gottesbeziehung weder in den eigenen Gefühlen noch in der eigenen Vernunft noch in den eigenen Willensentscheidungen noch im daraus entstandenen Selbstbild erschöpfen oder begreifen lässt. Das Beziehungshandeln Gottes und seine Liebe übersteigen jede menschliche Selbstwahrnehmung und Selbstbehauptung. Daher wird auch der Beter von der Bindung an sie befreit. Das Gebet

eröffnet ihm die Möglichkeit, sich nicht mehr vom Wirken der eigenen Kräfte beschränken zu lassen, sondern sich in Liebe auf das Wirken Gottes hin zu öffnen und sich von ihm gestalten zu lassen. Daraus entsteht der innere Frieden und die wahre Gelassenheit, von der Tauler spricht. Das alles lässt sich nicht vom Menschen produzieren, sondern es beruht auf dem gnadenhaften Handeln Gottes. Daher kann der Begleiter den Begleiteten vor allem dadurch unterstützen, dass er ihn zu einer Praxis des Gebetes ermutigt. Wie eine solche Praxis beschaffen sein kann oder sollte, wird in der folgenden Betrachtung des nachfolge-orientierte Modell thematisiert.

2. Der geistliche Entwicklungsprozess und die damit verbundene Praxis des Gebets

2.1 Das „nachfolge-orientierten Modell“ nach K. Schaupp

Im Aufbau seines nachfolge-orientierten Begleitungsmodells orientiert sich Schaupp am Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola. Wie dieser seine Exerzitien in vier Wochen untergliedert, so unterscheidet er vier Phasen der Begleitung, die jeweils Stationen des geistlichen Übungsweges kennzeichnen. Kohli Reichenbach fasst in ihrer Beschreibung Phase drei und vier inhaltlich als Einheit und strukturiert Schaupps Modell demgemäß in drei Schritte. Für diese wählt sie die Bezeichnungen: (1) Umkehren, (2) Christus nachfolgen, (3) Mit Christus sterben und auferstehen.¹⁷⁷ Im Folgenden werden wir diese Schritte nacheinander betrachten, um so den darin beschriebenen geistlichen Entwicklungsprozess nachzuzeichnen.

2.1.1 Umkehren

Wie bereits ausgeführt wurde, basierte Schaupps Modell auf regelmäßigen Übungen, welche der Begleiter und der Übende zu Beginn einer neuen Begleitung vereinbaren. Damit der Übende diese Zeiten der (Schrift-)Meditation dauerhaft und regelmäßig in seinen Alltag integrieren kann, muss er sein Leben entsprechend ordnen. Schaupp ist davon überzeugt, dass diese tiefgreifende Umgestaltung nicht ohne Kampf und Mühe

¹⁷⁷ Vgl. KOHLI REICHENBACH, 45-48.

möglich ist.¹⁷⁸ Dementsprechend vertritt er die These, dass „ein solches Ordnen des Lebens nur durch persönliche Umkehr gelingen kann.“¹⁷⁹

Eine Vorbereitung für die Umkehr besteht darin, zunächst den Sinn des Übens für das eigenen Leben zu entdecken. Mit einem Zitat von Köster verweist Schaupp in diesem Zusammenhang darauf, dass der Weg zur Christwerdung über die Einfügung in eine äußere Ordnung gehe. Am Beginn dieses Weges wird es dem Übenden jedoch schwerfallen, Verbindlichkeiten im eigenen Leben zu schaffen. Nach Ansicht von Schaupp bedarf es aber solcher Verbindlichkeiten, da die Unverbindlichkeit keine Beständigkeit und daher auch kein geistliches Wachstum ermöglicht. Demgegenüber ist das Üben ein Versuch, der inneren Sehnsucht nach Gott eine konkrete Gestalt zu geben. In den Übungen ist der Mensch seiner eigenen Beliebigkeit entzogen und wächst in der Unabhängigkeit von seinen momentanen Stimmungen, Ideen und Wünschen. Somit wird eine „Urerfahrung“ ermöglicht, die der Mensch ohne beständiges Üben nicht machen würde. Demnach erscheint das Üben innerhalb der geistlichen Begleitung als ein freisetzendes Element, auf das nicht verzichtet werden sollte.¹⁸⁰

Wenn der Mensch begonnen hat, im Üben seiner Sehnsucht nach Gott kontinuierlich Gestalt zu geben, wird er in sich mit widerstrebende Kräfte konfrontiert: Er begegnet in seinem Leben der Erfahrung von Tod und Sünde, das heißt einerseits von Leid und Not und andererseits vom persönlichen ethischen Versagen gegenüber den eigenen Idealen. Entgegen aller Tendenz zur Verharmlosung gilt es, diese persönliche Unheilssituation zunächst nüchtern und offen zu erkennen. Dies ist unerlässlich, insofern die Erfahrung des Unheils die Voraussetzung dafür bildet, auch die Erlösung ersehnen und erleben zu können. In dieser Phase hilft der Begleiter dem Übende dabei, die Erfahrung des Unheils durchzustehen und so die Notwendigkeit der Umkehr zu akzeptieren. Das Ziel dieser Begleitung ist es, dass der Übende die Wirklichkeit erfährt, von Gott persönlich begnadet und erlöst zu sein.¹⁸¹

¹⁷⁸ Vgl. SCHAUPP, 87-88.

¹⁷⁹ SCHAUPP, 88.

¹⁸⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 88-89.

¹⁸¹ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 91-93.

Nachdem der Übende den Sinn des Übens entdeckt hat und die Notwendigkeit der Umkehr akzeptiert, schließt sich die eigentlich Umkehr an. Diese Neuausrichtung des Lebens ist ein langer Prozess, den Schaupp in Anlehnung an Lonergan in drei Stufen konzipiert: Auf der ersten Stufe geht es darum, Vorurteile abzubauen und die Wirklichkeit des eigenen Lebens realistisch zur Kenntnis zu nehmen. Die zweite Stufe bildet die persönliche Betroffenheit: Der Übende ist dazu eingeladen, sich mit der eigenen Unheilssituation in einer Weise auseinanderzusetzen, dass es ihn emotional betroffen macht und er die Bereitschaft entwickelt, sein Leben zu ändern. Dazu gehört vor allem, „sich von ungeordneten Anhänglichkeiten zu lösen, die ein Leben unfrei machen.“¹⁸² Die dritte Stufe besteht schließlich darin, zu einem neuen Selbstverständnis zu gelangen. Angesichts des nüchternen Wissen um die Brüchigkeit und Abgründigkeit des eigenen Lebens baut der Übende auf Gottes Erbarmen und weiß sich als Sünder in die Nachfolge Jesu gerufen. Durch die Loslösung und die Annahme des damit verbundenen Schmerzes findet er so zu einer größeren inneren Freiheit: „Der Weg der Umkehr zielt letztlich auf ein verändertes Verhalten und eine neue, freiere Beziehung zu Christus.“^{183 184}

Begleitend zur Umkehr schlägt Schaupp eine vierteilige Meditation vor: (1) Zunächst macht sich der Übende die Gegenwart Gottes und sein zuvorkommendes Erbarmen bewusst. (2) Dann vergegenwärtigt er sich eine Konfliktsituation (Personen, Umgebung, Gefühle), wobei er versucht, die dabei empfundenen negativen Gefühle auch körperlich wieder zu erleben. (3) Anschließend begegnet er dem Wort Gottes, indem er die Konfliktsituation mit einer Schriftstelle assoziiert, beide miteinander vergleicht und auf Basis dessen mit Jesus in ein Zwiegespräch eintritt. (4) Die Übung wird mit einem Gebet oder einer Verneigung abgeschlossen.¹⁸⁵

¹⁸² SCHAUPP, 95.

¹⁸³ SCHAUPP, 97.

¹⁸⁴ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 94-97.

¹⁸⁵ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 99-100.

2.1.2 Christus nachfolgen

Nachdem der Übende in der Umkehr eine Ordnung des regelmäßigen Übens in seinem Leben etabliert hat und von ungeordneten Anhänglichkeiten frei geworden ist, folgt als nächste Phase die Nachfolge Christi. Hier legt Schaupp mit Verweis auf Ignatius den Fokus darauf, dass der Übende die innere Erkenntnis (*intima cognitio*) des Herrn erbitte. Diese besteht in der Angleichung des eigenen Lebens an die „Gesinnung Jesu“ (vgl. Phil 2,5), damit der Übende sich selbst durch Jesus Christus erkenne. Zu diesem Zweck bedarf es des ständigen und wiederholten Hören auf das Wort des auferstandenen Christus und die Bekundung Gottes in der Geschichte.¹⁸⁶ Das ständige Hinhören wird in Schaupps Modell durch die regelmäßige Meditation der Heiligen Schrift, wie sie weiter oben bereits vorgestellt wurde¹⁸⁷, verwirklicht. Sie zielt dabei nicht auf ein rein rationales Verstehen, sondern darauf, dass der Übenden zu einer Begegnung mit dem auferstandenen Herrn findet. Dieser Weg der Schriftmeditation führt von einem ersten verstandesmäßigen Verstehen der Schriftstelle über ein sinnhaftes Wahrnehmen hin zu einer persönlichen Betroffenheit.¹⁸⁸

Wenn der Übende durch die Schriftmeditation sich selbst in Jesus Christus betrachtet, wächst er an Erkenntnis und Verstehen. Diese Lernerfahrung hat Auswirkungen auf den Fortgang und Vollzug des eigenen Lebens¹⁸⁹: Für den Übenden ergibt sich die Frage, wie er der Nachfolge Christi in der persönlichen Lebensführung Gestalt geben kann – er gerät in Entscheidungssituationen. An dieser Stelle führt Schaupp die klassische Thematik der Unterscheidung der Geister ein. Im Kontext der geistlichen Begleitung geht es ihm dabei vordergründig um Lebensentscheidungen (insbesondere Berufswahl und berufliche Neuorientierung), die dadurch gekennzeichnet sind, dass eine Wahl zwischen verschiedenen in sich guten Möglichkeiten besteht. Ignatius teilt solche Entscheidungen in drei Gruppen von Situationen, in drei „Wahlzeiten“, ein. Schaupp beschränkt sich bewusst auf die zweite Wahlzeit.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Vgl. SCHAUPP, 115-116.

¹⁸⁷ Siehe II. 1.2.2.

¹⁸⁸ Vgl. SCHAUPP, 116-117.

¹⁸⁹ Vgl. SCHAUPP, 116.

¹⁹⁰ Vgl. SCHAUPP, 128.

Gemeint sind damit „Entscheidung[en] aufgrund eines inneren, sich mehr oder weniger ‚Hingezogen-fühlens‘ zu der einen oder anderen Möglichkeit, wobei dieses jedoch nicht so eindeutig ist, dass sofort klar wäre, was zu tun ist.“¹⁹¹

Schaupps Anliegen besteht darin, für solche Entscheidungssituationen eine Anleitung zu bieten, wie der Übende den persönlichen Willen Gottes im eigenen Leben erkennen kann. Dazu beschreibt er ein Vorgehen in sechs Schritten.¹⁹²

„(1) Den Gegenstand der Entscheidung klären“: Die Entscheidungsfrage wird (nach Möglichkeit schriftlich) fixiert und realistische Alternativen aufgezählt.

„(2) Die Entscheidung in den Gesamtzusammenhang des eigenen Lebens stellen“: Der Übende formuliert für sich ein persönliches Lebensziel, z.B. in Form eines Glaubensbekenntnisses.

„(3) Im Gebet um innere Freiheit und Erkenntnis des Willens Gottes bitten“: Die ignatianische Indifferenz, also die Haltung innerer Verfügbarkeit für Gott bildet die Voraussetzung für den Übenden, um innerlich entscheidungsfähig zu sein. Diese wird im Gebet eingeübt.

„(4) Die Vor- und Nachteile der einzelnen Alternativen betend ‚abwägen‘“: Der Übende stellt sich die Frage, mit welcher Entscheidung er Gott mehr dienen kann; was seinem Lebensziel am meisten entspricht.

„(5) Eine vorläufige Entscheidung treffen“: Der Übende legt seine Entscheidung Gott zur Bestätigung vor, bleibt aber gleichzeitig bereit, sein Wollen von Gott relativieren zu lassen.

„(6) Mit der vorläufig getroffenen Entscheidung leben“: In einer Zeit des „prüfenden Erfahrens“ (Rahner) kommt der Entscheidungsprozess zum Abschluss.

Im Ganzen des Entscheidungsprozesses ist es die Aufgabe des Begleiters, den Übenden dabei zu unterstützen, dass er seine inneren Regungen wahrnimmt und ausdrückt, um diese dann betend abzuwägen. Dabei gilt es sicherzustellen, dass kein

¹⁹¹ SCHAUPP, 129.

¹⁹² Vgl. zu folgenden Abschnitten: SCHAUPP, 129-131.

Schritt der Entscheidungsfindung aus falscher Ungeduld übersprungen wird. Zugleich wird er den Übenden immer wieder dazu anregen, die anstehende Entscheidungsfrage in den Zusammenhang der Grundausrichtung des Lebens zu stellen.¹⁹³

2.1.3 Mit Christus sterben und auferstehen

Durch die Entscheidung, die der Übende im vorherigen Schritt auf Christus hin getroffen hat, wird aus seinem theoretischen Bekenntnis ein persönliches. In dem Sinne, dass er nicht mehr hinter seine Entscheidung zurückkann, tritt er in der dritten Phase in eine Schicksalsgemeinschaft mit Christus ein. Dabei teilt er vor allem das Martyrium Christi, was sich in inneren Schwierigkeiten wie Gefühlen der Verlassenheit, der Einsamkeit, der Dunkelheit und der Angst ausdrückt. Hier erscheint die Entscheidung zur Nachfolge bisweilen unsinnig, bedrückend oder lebensbedrohlich.¹⁹⁴ Schaupp konstatiert daher in Bezug auf die dritte Phase: „Diese Phase [...] ist bestimmt vom Durchstehen und Ausleiden der Konsequenzen, die die Entscheidung für die Nachfolge Christi mit sich bringt [...]“. ¹⁹⁵

In diesem Durchhalten der inneren Dunkelheiten, findet – nach der Phase der Umkehr am Beginn der Begleitung – eine zweite Läuterung statt. Um diese zu beschreiben, greift Schaupp ein Bild des Johannes vom Kreuz auf: Die Kontemplation, die in dieser Phase geübt wird, gleicht einem Feuer, dass dem Übenden wie einem Stück Holz die Feuchtigkeit entzieht. Die Feuchtigkeit steht hier für die Eigenschaften des Übenden, die Gott entgegengesetzt sind. Je mehr diese durch die Kontemplation geläutert werden, umso transparenter wird der Mensch für Gott und erfährt nach den Dunkelheiten wieder Freude. Hier merkt Schaupp an, dass das Licht Gottes für sich ausschließlich Freude verursacht; stößt es aber auf die Unvollkommenheiten und das Böse im Menschen, bringt er zunächst Leiden hervor. Dieses Leiden kann sich zunächst noch verschlimmern, insofern das göttliche Licht der Kontemplation in immer tiefere Schichten des menschlichen Lebens eindringt. In diesem Verwandlungsprozess gilt es für den Übenden, das Böse nicht durch Gewalt zu überwinden, sondern wie Christus

¹⁹³ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 132.

¹⁹⁴ Vgl. SCHAUPP, 132-133.

¹⁹⁵ SCHAUPP, 133.

durch ein „einfaches, unauffälliges Ausleiden“. Insofern erweist sich nicht der eigenmächtige Wille zum Durchhalten als heilsam, sondern das kontemplative Verweilen in der Gegenwart Christi.¹⁹⁶

Um die Kontemplation in dieser Phase zu konkretisieren, schlägt Schaupp zwei Wegemöglichkeiten vor: Zum ersten die ignatianische Weise der Kontemplation, zum zweiten das Jesus Gebet.

Die ignatianische Weise wird wiederum in sechs Schritte unterteilt.¹⁹⁷

(1) In einem Vorbereitungsgebet stellt sich der Übende innerlich auf die Gebetszeit ein.

(2) Der Übende vergegenwärtigt sich im Text der Heiligen Schrift ein Heilsereignis, das betrachtet werden soll (z.B. das Letzte Abendmahl) und achtet aufmerksam auf den Inhalt. Insofern die Schrift letztlich auf Christus hinzielt, wird er so auf Jesus selbst („Jesus ipse“) hin geordnet.

(3) Mit Hilfe seiner Vorstellungskraft vergegenwärtigt sich der Übende das Heilsereignis in bildhafter Weise. Dadurch schafft er einen „Begegnungsraum“, in dem er eine persönliche Beziehung zum Geschehen aufbauen und eine persönliche Betroffenheit erleben kann. In der Ambivalenz von Produktivität und Regressivität, die eine solche bildhafte Vorstellung mit sich bringt, löst sich der Übende im weiteren Gebet zunehmend davon.

(4) Der Übende spricht seine Sehnsucht vor Gott aus und versucht im vergegenwärtigtem Geschehen den „geistlichen Sinn“ für die eigene Erlösung zu finden.

(5) Der Übende verweilt betend-staunend bei den Szenen und Bildern, die ihn berühren und nimmt das Geschehen möglichst intensiv wahr. In diesem wachen Hinhören praktiziert er eine „Wachsamkeit des Herzens“, wobei er versucht Zwischen den Zeilen zu lesen und auch das Unausgesprochene mitzuhören, z.B. wie sich die Gottheit Christi verbirgt.

¹⁹⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 134-136.

¹⁹⁷ Vgl. zu folgenden Abschnitten: SCHAUPP, 138-142.

(6) Als Höhepunkt und Ziel der Kontemplation tritt der Übende in ein Gespräch mit Christus ein. Dieses freundschaftliche Zwiegespräch ist gleichzeitig von Nähe und Ehrfurcht geprägt.

Schaupp gibt zu, dass diese stark strukturierte Weise der Kontemplation nach Ignatius von vielen als einengend und die Spontanität begrenzend erlebt wird. Er rechtfertigt die Anordnungen jedoch damit, dass die einzelnen Schritte der Kontemplation ein ständiges dialogisches Hin-und-Her zwischen dem Übenden und Christus markieren und so die persönliche Beziehung mit Christus ermöglichen.¹⁹⁸

Eine andere mögliche Form der Kontemplation bildet nach Schaupp das Jesus-Gebet bzw. das „Herzensgebet“. Dabei spricht der Übende den Namen Jesu in beständiger, rhythmischer Wiederholung aus, normalerweise in der Form: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“. Diese kann aber auch gekürzt und variiert werden, wobei der göttliche Name stets im Mittelpunkt steht. Während er die äußeren Worte beständig wiederholt, löst sich der Übende allmählich von bildhaften Vorstellungen und kommt zu einer inneren Ruhe und gesammelten Aufmerksamkeit, in der Christus in ihm lebendig wird.¹⁹⁹

Trotz aller formalen Anleitung betont Schaupp insgesamt den Gnadencharakter des kontemplativen Betens: „Kontemplatives Gebet ist eine von Gott geschenkte Gnade. Der Übende kann sich dafür öffnen und bereit machen, ohne sie herbeizwingen zu können.“²⁰⁰ Im Rahmen dieser letzten Phase der geistlichen Begleitung sieht er fünf Aufgaben für den geistlichen Begleiter:²⁰¹

(1) Der Begleiter unterstützt den Übenden, dass er seine zu Beginn der Begleitung erworbenen kontemplative Einstellung behält und vertieft. Eine direkte Anstrengung, auf Gott zu schauen, ist dabei wenig hilfreich, da sie nach Schaupp meistens in Selbstbefangenheit endet. Stattdessen schlägt er (mit Verweis auf Barry und Connolly) vor, dem Übenden zu Erfahrungen des Wahrnehmens zu ermutigen, bei denen er sich

¹⁹⁸ Vgl. SCHAUPP, 141-142.

¹⁹⁹ Vgl. SCHAUPP, 142-143.

²⁰⁰ SCHAUPP, 143.

²⁰¹ Vgl. zu folgenden Abschnitten: SCHAUPP, 143-146.

selbst vergisst und von etwas faszinieren lässt, z.B. Vögel beobachten, Kunst betrachten oder Musik hören.

(2) Er unterstützt den Übenden, den inneren Blick auf Christus gerichtet zu halten. Das geschieht dadurch, dass er immer wieder auf das Wesentliche der Kontemplation hinweist: Es geht im Hinblick auf eine Schriftstelle nicht darum, die Bedeutung herauszufinden, sondern sich zu fragen, was ich sehe, höre und schaue. So hilft er dem Übenden, nicht in „akademische Spekulationen“, „wilde Phantasien“ und „ein halb-waches, halb-schläfriges Dösen“ abzugleiten. Hingegen ermutigt er dazu, die Bilder und Vorstellungen allmählich loszulassen, um zu einem „einfachen Verweilen“ hinzufinden.

(3) Er hilft, dass Gebet ständig zu vereinfachen. Dies geschieht durch die vertiefende Wiederholung bereits bekannter Schriftstellen und Übungen, denn so geht das Gebet von den äußeren Ereignissen immer mehr auf die Unmittelbarkeit mit der Person Jesu zu.

(4) Angesichts der Dunkelheiten in der Kontemplation und dem Gefühl, nicht mehr richtig zu beten, hilft der Begleiter dem Übenden, seinen Weg dennoch beständig weiterzugehen. Dies beinhaltet die Entdeckung, dass Gott schlichtweg existiert und darin mehr ist als eine Idee, ein Wertesystem oder ein Bild.

(5) Je näher der Übende Gott kommt, umso mehr gilt es für den Begleiter sich selbst zurückzuziehen und sich überflüssig zu machen.

Dieser letzte Auftrag korrespondiert in Schaupps Modell mit dem Ende des Begleitungsprozesses. Dieses ist erreicht, wenn der Übende Gott ein „wichtiges Stück“ nähergekommen ist. Dabei hat er gelernt, auf seinen „inneren Begleiter“, den Heiligen Geist, zu hören und bedarf der regelmäßigen Hilfe durch den äußeren geistlichen Begleiter nicht mehr. Insofern ist eine Loslösung erfolgt, wobei der Übende ohne starke Gefühle der Anhänglichkeit oder Abneigung vom Begleiter lassen kann. Somit bietet die gewachsene Gottesbeziehung das Fundament für die Beendigung der Begleitungsbeziehung. Auch äußerlich, in seinem privaten und beruflichen Leben, hat

der Übende ein „Stück Ordnung“ gefunden, was in einem angemessenen Lebensstil und in der Treue zu regelmäßigen Gebetszeiten zum Ausdruck kommt.²⁰²

2.2 Taulers Lebenslehre

In seinen Predigten präsentiert Johannes Tauler keine einheitliche Vorstellung für den geistlichen Entwicklungsprozess des Menschen. Jedoch beschreibt er wiederholt geistliche Wege, die er, in starker Anlehnung an Dionysius Pseudo-Areopagita, bevorzugt in drei Etappen unterteilt. Nachdem auch das Modell von Schaupp in drei Phasen untergliedert ist, bieten Taulers dreiteilige Wegbeschreibungen eine hervorragende Kontrastfolie für die nachfolgende Gegenüberstellung und sollen daher zunächst vorgestellt werden.

Besonders markant erscheinen in diesem Zusammenhang die drei Lernstufen, welche Tauler auf dem geistlichen Lebensweg unterscheidet:

„Jetzt wollen wir betrachten, wen Gott ruft; das sind dreierlei Leute. Das sind zuerst die beginnenden Leute: die werden auf die niederste Stufe gerufen; danach die (in der Vollkommenheit) zunehmenden Leute: die werden auf die zweite Stufe gerufen; die dritten, das sind die vollkommenen Menschen, die auf die oberste Stufe der Vollkommenheit gerufen werden.“²⁰³

Diese Unterteilung der von Gott Gerufenen in Beginnende, Zunehmende und Vollkommene bietet im Kontext von Predigt 65 zunächst nur eine formale oder terminologische Dreiteilung. Um den dreifachen Weg inhaltlich näher zu bestimmen, müssen sie um andere Perspektiven ergänzt werden. Dazu wollen wir im Folgenden die drei Stufen der Liebe in Predigt 52 betrachten und die dreifache Kehr, wie sie Louise Gnädinger in ihrer Monografie zu Tauler beschreibt. Außerdem werden wir zusätzlich eine gesonderte Betrachtung der Bedeutung der Übungen in Taulers Lebenslehre beifügen, da auch diese im Kontext der geistlichen Entwicklung eine wichtige Verbindung zu Schaupps Modell bilden.

²⁰² Vgl. zu diesem Abschnitt: SCHAUPP, 149-150.

²⁰³ H 65, 505.

2.2.1 Die drei Stufen der Liebe

In Predigt 52 beschreibt Tauler drei positive Arten der Liebe, die den Weg des Menschen zu Gott markieren. Auf Bernhard von Clairvaux Bezug nehmend nennt er diese die „süße Liebe“, die „weise Liebe“ und die „starke Liebe“.²⁰⁴

Die süße Liebe wird von ihm auch als die „bildhafte Liebe“ bezeichnet. Sie „erfreut die sinnenhafte Natur (des Menschen)“ und ist durch „bildhafte Vorstellungen“ und „sinnenhafte Übungen (der Frömmigkeit)“ gekennzeichnet.²⁰⁵ So korrespondiert diese unterste Stufe der Liebe mit dem äußeren, sinnhaften Menschen in Taulers dreifachem Menschenbild.²⁰⁶ Die Süße, die der Mensch dabei äußerlich verspürt, dient dazu, dass Gott ihn „zieht und lockt“, hinaus über die bildhaften Vorstellungen in die Bildlosigkeit und „in sich selber, in den Grund, wo das Reich Gottes in Wahrheit ist.“ Als Hindernisse für diesen Weg ins Innere nennt er den Mangel an Übung sowie das Verweilen bei den sinnlichen Bildern – „denn man kann nicht zwei Herren dienen: den Sinnen und dem Geist“.²⁰⁷

Die zweite Stufe bildet die weise oder vernünftige Liebe, die weit über die erste erhaben ist. Sie ist durch eine innerliche Hinwendung von den sinnlichen zu den ewigen Dingen gekennzeichnet.²⁰⁸ Tauler gibt hierzu eine ausführliche Anleitung, wie dieser Schritt im Hinblick auf die Betrachtung des Lebens Jesu zu konkretisieren ist:

„Wie du zuvor in deiner Betrachtung dich der Bilder bedientest, indem du an die (zeitliche) Geburt (des Herrn) dachtest, an sein Leben, seine Werke, so wende dich nun zur Betrachtung seines inneren Lebens, seines inneren Werkes, seiner ewigen Geburt: wie das ewige Wort in dem väterlichen Herzen geboren wird, getrennt von ihm und doch darinnen bleibend, und wie der Heilige Geist ausfließt und sich (aus dem Vater und dem Sohn) ausbreitet in unaussprechlicher Liebe und in Wohlgefallen, und wie das göttliche Wesen in drei Personen eine einfache lautere Einheit ist. Dorthin begib dich, dorthin trag dein Nichtsein, dein Nichts und deine vielfältige Zerstreuung; betrachte das Geheimnis der inneren Verborgenheit der heiligen Dreifaltigkeit, und stelle ihr gegenüber deine nach außen drängende Äußerlichkeit. Betrachte seine Ewigkeit, die kein „Zuvor“ noch

²⁰⁴ Vgl. H 52, 398.

²⁰⁵ Vgl. H 52, 398-399.

²⁰⁶ Siehe III. 1.2.1.

²⁰⁷ Vgl. H 52, 399.

²⁰⁸ Vgl. H 52, 399.

„Nachher“, sondern nur ein gegenwärtiges Besitzen seines Selbst in einem einzigen Augenblick und aller Dinge in ihm kennt, und das ohne allen Wandel; dahin trag das Zerfließen und die Unbeständigkeit deiner Zeit, deines wandelbaren Lebens und Seelengrundes, die keine Beständigkeit in sich haben. Auf diese Weise erhebt sich die Liebe besser zur Abgeschiedenheit; sie wird der weisen Liebe gleich und steigt über alle Bilder, Formen und Gleichnisse und erhebt sich dank der Bilder über alle Bilder.“²⁰⁹

Diese Betrachtungsanleitung ist durch zwei Momente gekennzeichnet: Zum einen erkennt der Betrachtende die ewigen göttlichen Geheimnisse, die sich hinter dem zeitlichen Leben Jesu verbergen. Zum anderen nimmt er angesichts der Ewigkeit auch die Nichtigkeit seiner eigenen Existenz in der Zeitlichkeit und Äußerlichkeit wahr. Durch diese Selbsterkenntnis des eigenen Nichtseins gegenüber der Größe Gottes, transzendiert er die zeitlichen Bilder der süßen Liebe und wird in die innere Abgeschiedenheit gezogen. Insofern sich dies im Erkennen, das heißt in der Vernunft, ereignet, entspricht die vernünftige Liebe dem mittleren, vernünftig-geistigen Menschen. Zugleich weist die weise Liebe aber auch über die Seelenkraft der Vernunft hinaus in den Grund:

„Hier, meine Lieben, wird der Mensch in innerlicher Weise in Gott geboren und schaut die göttliche Finsternis, die (sonst) das Erkenntnisvermögen und die Kraft des Schauens jedes geschaffenen Geistes bei weitem übersteigt [...]. Und dass dieses göttliche Einleuchten in Wirklichkeit ein wesentliches Einleuchten war, nicht in Bildern, nicht in die Kräfte, sondern in den Grund der Seele, das erkennt man daran, dass der Mensch tiefer in sein eigenes Nichts versinkt.“²¹⁰

Somit verweist die weise Liebe in ihrer inneren Dynamik bereits auf die dritte Stufe der Liebe. Diese wird die starke oder wesentliche Liebe genannt.²¹¹ Gegenüber der vorherigen Stufe vertieft sich der Liebende hier nicht mehr in der Erkenntnis seines eigenen Nichtseins, sondern verliert sich ganz in Gott. Damit entspricht die starke Liebe der Erfahrung der *unio mystica* im Grund, also im obersten Menschen. Tauler beschreibt dieses Geschehen in mystisch-ekstatischer Sprache:

„[Die starke Liebe] leuchtet so wesentlich in den Grund, dass der Geist in seiner menschlichen Schwäche das nicht ertragen kann; er muss da notwendigerweise zerfließen

²⁰⁹ H 52, 399-400.

²¹⁰ H 52, 400-401.

²¹¹ Vgl. H. 52, 402.

und wieder in seine Ohnmacht zurückgeworfen werden. Da hat der Geist d[a]nn keine andere Stütze: er versinkt und entsinkt in dem göttlichen Abgrund und verliert sich in ihm, so dass er von sich selber nichts weiß; denn das Bild Gottes, das dieser Liebe entspricht, ist ihm zu übermächtig. [...] [D]er Geist entfällt seiner eigenen Erkenntnis und seiner eigenen Wirksamkeit; Gott muss alle Dinge in ihm wirken; er muss in ihm erkennen, lieben, denn der menschliche Geist ist in dieser starken Liebe sich selbst entsunken, er hat sich in dem Geliebten verloren wie ein Tropfen Wasser im tiefen Meere; er ist weit mehr eins mit ihm geworden als die Luft mit der Klarheit der Sonne, wenn diese am lichten Tag scheint. Was da vor sich geht, das kann man eher erleben als davon sprechen.“²¹²

Die mystische Vereinigung wird hier bis zur völligen Entäußerung und Einswerdung des Menschen mit Gott zugespitzt. Diese Ausdrucksweise verweist auf das psychologische Erleben der menschlichen Seele in der *unio mystica*, nicht jedoch auf eine ontologische Einswerdung der Seele mit Gott, die in Taulers Menschenbild ausgeschlossen ist. Dennoch wird deutlich, dass die starke Liebe im eigentlichen Sinne kein menschliches Werk mehr ist, sondern von Gott gewirkt wird. Die menschlichen Seelenkräfte sind gleichsam suspendiert, sodass Gott im Menschen und anstelle des Menschen liebt und erkennt. Tauler führt dies weiter aus, indem er drei Eigenschaften der starken Liebe benennt:

„Diese starke freie Liebe bat drei Eigenschaften: einmal, dass sie den Geist des Menschen in überschwänglicher Weise in jenen erhebt, den er liebt, und ihn weit wegzieht von allem Eigenen, aus der Kraft und der Wirksamkeit des Gedächtnisses und des Willens. Das geht über allen Verstand und alle Sinne. Die zweite Eigenschaft besteht darin, dass diese Liebe den Geist (des Menschen) niederdrückt in den Grund, das heißt in ein unergründliches Vernichten. Und diese Demut ist durch die Sinne nicht mehr fassbar und hat in deren Bereich ihren Namen verloren. Die dritte Eigenschaft der starken freien Liebe macht den Menschen wesentlich, und das in wunderbarer Weise. Er wendet sich nach innen und bleibt in jeder Lebenslage zufrieden, nimmt die Dinge, wie sie kommen, zeigt nicht viel (äußere) Wirksamkeit, sondern verharrt in stiller Ruhe, bereit, überall hinzugehen, wohin der Herr ihn führen will oder wozu er ihn gebrauchen will, wie ein Knecht, der an der Tafel seines Herrn wartet und ihn nur ansieht, um ihm jeden Wunsch zu erfüllen.“²¹³

²¹² H 52, 402-403.

²¹³ H 52, 404.

Insofern die starke Liebe für die Vollkommenheit des geistlichen Lebens steht, können auch ihre drei Eigenschaften als Zielbestimmungen der geistlichen Entwicklung des Menschen verstanden werden. Diese sind: (1) Der menschliche Geist wird über Sinne und Vernunft hinaus in Gott erhoben. (2) Die Gottesliebe führt den Geist in eine tiefe Demut, ein übersinnliches, unergründliches Vernichten seiner selbst. (3) Der Mensch wird wesentlich, das heißt, er verbleibt gesammelt in stiller Innerlichkeit, während er sich äußerlich ganz dem Willen Gottes überlässt.

Die dritte Komponente zeigt, dass die starke Liebe keinen statischen Endpunkt der geistlichen Entwicklung darstellt. Vielmehr trägt sie eine zukunftsorientierte Dynamik in sich: Die innerliche Erfahrung der Vereinigung mit Gott wirkt sich auf das äußere, tätige Leben in der Welt aus und gibt ihm eine neue Ordnung. In diesem Zusammenhang beschreibt Tauler die *unio mystica* als ein kurzes, blitzartiges Erlebnis, dass sich aber gleich einem Schlüsselereignis auf den Lebenswandel auswirkt:

„Was bleibt nun dem gottförmigen Menschen? Eine Seele Gottes voll und ein Leib voller Leiden. Dann aber blickt Gott so oft wie ein Blitzstrahl in den Grund (dieses Menschen), dass ihm alles Leid noch zu gering erscheint. Und in dem Licht des plötzlich in seinen Grund kommenden Gottes erkennt der Mensch, was er tun soll, wofür er bitten oder auch was er etwa predigen soll. Möchten wir doch alle so leben, dass die wahre Liebe unseres Herrn uns erleuchte!“²¹⁴

Bei diesem Einstrahlen des göttlichen Lichtes wird der zuvor beschriebene Stufenweg der Liebe in die Innerlichkeit wiederum umgekehrt: Aus der Gotteserfahrung im Grund heraus erkennt der mittlere Mensch in seiner Vernunft, was er tun soll, und veranlasst den äußeren Menschen, das Erkannte in die Tat umzusetzen. In dieser Bewegung von außen nach innen und wieder nach außen vergleicht Tauler den vollkommenen Menschen mit einem Priester, der den Leib des Herrn bei der Wandlung aufhebt und niederlegt.²¹⁵ Dieses Bild kann als Beschreibung für die geistliche Entwicklung als ganze interpretiert werden: So erhebt sich der Mensch durch seine vernünftige Einsicht

²¹⁴ H 52, 405.

²¹⁵ „Wenn der Mensch all diese Prüfungen überstanden hat, verhält es sich mit ihm wie mit dem Priester am Altar, der auf Gottes Anordnung hin in der heiligen Kirche die Weihe empfangen hat. Alles, was der Priester um und an hat, das ist geheiligt; er hat die Vollmacht, den ehrwürdigen Leib unseres Herrn aufzuheben oder niederzulegen [...]“ (H 52, 404).

über die äußeren Andachtsbilder und -übungen hinaus in die Innerlichkeit zu Gott. Die Wandlung, die er dort in der *unio mystica* erfährt, bewirkt er aber nicht selbst – er trifft nur die Vorbereitungen, bietet die Materie. Gott ist es, der gnadenhaft den Grund des Menschen erfüllt. Daraufhin ist es wiederum Auftrag des Menschen, dass Empfangene in die Zeitlichkeit herabzusenken, das heißt, es im eigenen Leben zu konkretisieren.

2.2.2 Die dreifache Kehr

Ein weiteres Bild, welches Tauler für den geistlichen Weg verwendet, ist das der „Kehr“. In einer Zusammenschau von Taulers Predigten unterscheidet Louise Gnädinger darin drei Momente: Die Umkehr, die Einkehr und die Rückkehr. Diese sieht sie inhaltlich in naher Beziehung zur Drei-Wege-Lehre des Dionysius Pseudo-Areopagita, nämlich Reinigung (*via purgativa*), Erleuchtung (*via illuminativa*) und Vereinigung (*via unitiva*).²¹⁶ Allerdings versteht Tauler diese nicht als einmalige chronologische Abfolge, die zu einer endgültigen Vollendung hinführt. Vielmehr müssen alle drei Wegstrecken in der ständigen Dynamik zwischen innerem und äußerem Menschen immer wieder neu verwirklicht werden.²¹⁷

Die Kehr (mittelhochdeutsch: *der kêr*) beginnt in Taulers Verkündigung, wie auch in der Verkündigung Johannes des Täufers (und der Verkündigung Jesu) mit der Umkehr: „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 3, 2-3; Mk 1, 2-3; Lk 3, 3-6).²¹⁸ Den ersten Schritt zur Umkehr bildet dabei, dass der Mensch in sein Inneres, also zunächst auf sich selbst schaut. Dabei erkennt er seine eigene Läuterungsbedürftigkeit. Zugleich stellt sich ihm ein Hindernis in den Weg: Infolge des Sündenfalls ist er von Trägheit bestimmt. Seine gefallene Natur zieht ihn nach unten bzw. nach außen. Anstatt in Gott sein Ziel zu suchen und sich auf ihn hin zu bewegen, ist er den Dingen und sich selbst

²¹⁶ Gnädinger widmet in ihrem Buch der Kehr und der Drei-Wege-Lehre bei Tauler jeweils ein separates Kapitel. Dies ist insofern berechtigt, als dass die Vokabeln der Umkehr, Einkehr und Rückkehr von Tauler selbst verwendet werden, während die Begrifflichkeiten der Drei-Wege-Lehre nicht explizit in seinen Predigten vorkommen und somit „von außen“ auf seine mystische Lehre angewandt werden müssen. Für eine grobe Rekapitulation von Taulers Lehre über den dreifachen mystischen Weg, wie sie im Rahmen dieser Arbeit als sinnvoll erscheint, kann diese terminologische Differenz jedoch vernachlässigt werden. Dementsprechend werden in die nachfolgende Darstellung der Umkehr, Einkehr und Rückkehr bei Tauler auch die Inhalte aus dem Unterkapitel über die Drei-Wege-Lehre miteinbezogen.

²¹⁷ Vgl. GNÄDINGER, 147-148.

²¹⁸ Vgl. GNÄDINGER, 137-138.

verhaftet und sucht darin einen Gottesersatz. So verbleibt der Mensch bei seinen eigenen Vorstellungen, beim Hang zu sich selbst im Eigenwillen und bei der unmittelbaren Befriedigung seiner Bedürfnisse. Hier ist ein „Aufstehen“ und „Erheben“ des Menschen aus seiner Trägheit erforderlich.²¹⁹

Dieses Aufstehen verwirklicht sich zunächst in einem Leben der Buße: „Das ist eine gänzliche und wahre Abkehr von allem, was nicht lauter Gott ist oder wovon Gott nicht die wahre Ursache ist, und eine wahre und völlige Hinkehr zu Gott mit allem, was man ist“²²⁰. Die Buße hat dabei einen doppelten Zweck: Zum Ersten entgeht der Mensch durch die Umkehr dem selbstverschuldeten Zorn Gottes und gewinnt Vertrauen, dass er ihn vom Tod und der ewigen Verdammnis erlösen wird. Dieser Aspekt der Erlösung spielt in Taulers Predigten generell nur eine untergeordnete Rolle. Zum Zweiten wird die Befreiung des Menschen aus seinem persönlichen Fehlverhalten eingeleitet.²²¹ Insofern die gefallene, den Begierden und dem Eigenwillen verhaftete Natur den Menschen nach außen zieht, verläuft dieser Läuterungsprozess von außen nach innen. Um sich äußerlich von den Dingen zu lösen, bedarf der Mensch zunächst der äußeren Übungen der Frömmigkeit und der Askese. Hat er darin eine gewisse Freiheit im äußeren Tun eingeübt, folgt als nächster Schritt die Verinnerlichung. Der äußere Mensch muss sich dem inneren unterstellen. Dabei fungiert insbesondere die Verstandeskraft, die im mittleren Menschen angesiedelt ist, als eine Art Kontroll- oder Steuerungsinstanz: Sie macht die Begierden der Unvernunft offenbar, bündigt und unterweist die niederen Kräfte und richtet sie nach sich aus. Durch sein Urteils- und Unterscheidungsvermögen gewinnt der Mensch so im Verstand mehr Abstand zu den Sinnen.²²²

Das zweite Moment der Kehr bildet die Einkehr (mittelhochdeutsch: *inkêr*), welche Gnädinger mit dem Prozess der Selbsterkenntnis und einem damit verbundenen Insichgehen vergleicht.²²³ Sie beschreibt diese mit den Worten: „Dabei handelt es sich

²¹⁹ Vgl. GNÄDINGER, 148-149.

²²⁰ H 8, 55.

²²¹ Vgl. GNÄDINGER, 138.

²²² Vgl. GNÄDINGER, 148-150.

²²³ Vgl. GNÄDINGER, 140.

um das Hereinholen aller Kräfte aus der Zerstreuung nach außen in äußerer Tätigkeit und deren Versammeln und Vereinen in der Tiefe des eigenen Innenraums“²²⁴. Zugleich ist es ein Klarwerden und eine Klärung des inneren Menschen und seiner Kräfte. Während die inneren/oberen Seelenkräfte des Verstandes und des Willens die äußeren/niederen Seelenkräfte in der Umkehr ordnen, müssen auch sie einen Läuterungsprozess durchlaufen. Angesichts ihrer naturgemäßen Selbstherrlichkeit²²⁵ müssen sie zurechtgewiesen und letztendlich überschritten werden.²²⁶ So führt die Einkehr über den Bereich, der vom menschlichen Willen bestimmt ist, hinaus in den Bereich der Willenlosigkeit. Hat der Mensch sich zuvor in seiner eigenen Tiefe gesammelt, wird er nun in der Einkehr über sich hinausgeführt in die Verborgenheit des Geistes (*abditum mentis*)²²⁷, also in den Grund bzw. in den oberen Menschen.²²⁸

In diesem Blick in den Grund begegnet der Mensch Gott als dem lebendigen Quellgrund seines Seins und erfährt so eine geistliche Erneuerung. Die Einkehr stellt sich dabei weniger als dauerhafter Zustand, sondern vielmehr als ein momenthaftes Geschehen dar. Nach Taulers Verständnis gehört sie zum Mindestmaß des christlichen Lebens: „Der Mensch, welcher je nach seinen Kräften nicht zum mindesten einmal am Tag sich in den Grund kehrt, der lebt nicht wie ein rechter Christ.“²²⁹ Sie ist eine geistliche Kraftquelle, die der Mensch möglichst häufig aufsuchen sollte: „Und sooft des Tages diese Einkehr geschieht, wenn möglich tausendmal am Tag, so oft geht eine Erneuerung vor sich. Und stets werden mit dieser Einkehr neue Lauterkeit, neues Licht,

²²⁴ GNÄDINGER, 140.

²²⁵ In seinen Predigten problematisiert Tauler wiederholt das Festhalten des Menschen an seiner Vernunft, die als natürliches Licht das übernatürliche Einstrahlen Gottes überblendet und hindert: „Dies ist ein schweres Hindernis, auf dem Wege zu dem wahren Licht und zu diesem Ursprung. Menschen mit einem solchen Grund verfallen auf ihr natürliches Licht und verharren dabei, denn das Licht der natürlichen Vernunft gewährt eine so große Lust, dass alle Lust der Welt dagegen nichts ist, was sie auch zu bieten vermag. Und dies haben auch solche Heiden erkannt, die allein in dem natürlichen Licht geblieben und nicht darüber hinausgekommen sind, so dass sie in ewiger Finsternis bleiben mussten. Dies also sind die Hindernisse des wahren Lichtes.“ (H 10,71).

²²⁶ Vgl. GNÄDINGER, 154.

²²⁷ „In diesen obersten inneren Menschen soll der Mensch sich wenden, mit ihm sich vor den göttlichen Abgrund legen, aus sich (selbst) herausgehen und sich mit allem Gott gefangengeben. [...] Das ist im Grunde das, was Augustinus ‚*abditum mentis*‘ (die Verborgenheit, das Geheimnis des Geistes) nennt.“ (H 59, 457-458).

²²⁸ Vgl. GNÄDINGER, 140-141.

²²⁹ H 6, 42.

neue Gnade und neue Tugenden geboren.“²³⁰ Dieses Geschehen kann nicht aus eigener Kraft hervorgebracht werden. Die Einkehr selbst bewirkt Gott – oft auf überraschende und bestürzende Weise. Der Mensch aber kann sich vor allem durch Buße und Umkehr darauf vorbereiten.²³¹

Da der Mensch in der Einkehr in den Grund seinen Willen und das natürliche Licht der Sinne und der Vernunft überstiegen hat, kommt ihm damit auch die göttliche Finsternis entgegen. Sie bildet das letzte Wegstück, welches im Prozess des Insichgehens durchzustehen ist. In diesem Zusammenhang greift Tauler stark auf die apophatische Theologie des Dionysius zurück.²³² Er beschreibt diese letzte Etappe als einen schmalen Pfad:

„Aber jene werden auf einen engen Weg gebracht und gezogen, der ganz finster und trostlos ist, auf dem sie eine unleidliche Drangsal verspüren und den sie doch nicht verlassen können. Nach welcher Seite sie sich auch wenden, sie finden nur tiefes Elend, wüst, trostlos, finster. Dahinein müssen sie sich wagen und sich dem Herrn auf diesem Weg überlassen, solange es ihm gefällt. Und zuletzt tut der Herr, als ob er von ihrer Qual nichts wisse; da ist ein unleidliches Darben und großes Verlangen, und doch (muss alles) in Gelassenheit (ertragen werden). Das nennt man eine wesentliche Umkehr: ihr entspricht der allerwesenhafteste Lohn. Anderen Arten der Umkehr folgt nur zufälliger Lohn. [...] Aber die Einkehr des Geistes innerlich zu Gottes Geist, aus dem Grunde ohne allen Zufall, die Gott allein sucht, ledig und lauter, jenseits aller Werke und Weisen, jenseits aller Gedanken und aller Vernunft — Sankt Dionysius sprach fürwahr: ‚Das ist eine unvernünftige, eine unsinnige Liebe‘ —, die ist eine wesentliche Einkehr; ihr muss allerwege wesenhafter Lohn zuteil werden und Gott mit sich selber.“²³³

Die hier beschriebene wesentliche Umkehr (mittelhochdeutsch: *weselich ker*)²³⁴ wird auch als Rückkehr bezeichnet und bildet das dritte Moment der dreifachen Kehr. Sie kann mit der Vereinigung des Menschen mit Gott in der *unio mystica* gleichgesetzt werden. In ihr geschieht eine Rückwendung des geistigen Menschen (in dem zugleich der gesamte Mensch gesammelt ist) in seinen göttlichen Seinsursprung. Gnädinger sieht

²³⁰ H 13, 90.

²³¹ Vgl. zu diesem Abschnitt: GNÄDINGER, 144.

²³² Vgl. GNÄDINGER, 142.145.

²³³ H 43, 331.

²³⁴ V 40, 169, 10.

hierin die dionysische *epistrophè* verwirklicht.²³⁵ Tauler beschreibt diese Rückkehr folgendermaßen:

„Die erste Kehr besteht jedoch in einem form- und weiselosen, inneren Gefühl der Gegenwart (Gottes), in einem Hineintragen des geschaffenen Geistes jenseits alles Seins in den ungeschaffenen Geist Gottes. Könnte der Mensch zeitlebens eine solche Kehr erleben, ihm wäre wohl geschehen.“²³⁶

Diese Beschreibung macht deutlich, dass die Rückkehr über die Grenzen der kategorialen Seinsbestimmung hinaus geht. Sie erscheint als punktueller Erfahrung, welche nach Taulers Auffassung schon zu Lebzeiten möglich, wenn auch äußerst selten ist.²³⁷ Trotz der Kürze dieses Erlebnisses, hat die Rückkehr bedeutende lebenspraktische Konsequenzen. Die Menschen, die sie erfahren haben, bleiben in der Einheit mit Gott, wobei ihr äußeres Benehmen und Verhalten „gottmässig“ wird.²³⁸ Tauler spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die Rückkehr einen Vorgeschmack des ewigen Lebens bietet:

„Dem Menschen, der Gott so folgsam ist und ihm in dieser Drangsal treu geblieben, dem wird Gott dadurch vergelten, dass er sich ihm selber gibt und ihn so unergründlich in sich selbst und seine eigene Seligkeit hereinzieht. Dahinein wird der (menschliche) Geist in so köstlicher Weise gezogen, so ganz von der Gottheit durchflossen und überströmt und so in die Gottheit entrückt, dass er in der göttlichen Einheit alle (menschliche) Vielfalt verliert. Das sind die Menschen, die Gott (schon) in der Zeitlichkeit für all ihre Not entschädigt, und sie haben einen wahren Vorgeschmack dessen, was sie ewiglich genießen sollen. Auf diesen beruht die heilige Kirche, und wären sie in der heiligen Christenheit nicht vorhanden, so bestünde diese keine Stunde. Denn ihr Dasein allein, die bloße Tatsache, dass sie sind, ist etwas, viel köstlicher und nützlicher als alle Tätigkeit der Welt.“²³⁹

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass die Erfahrung der Rückkehr nicht nur zur persönlichen Vervollkommenung dient, sondern auch eine wesentliche Sendung in der und für die Gemeinschaft der Kirche darstellt. Wie der einzelne Mensch innerlich in

²³⁵ Vgl. GNÄDINGER, 146.

²³⁶ H 43, 332.

²³⁷ Vgl. GNÄDINGER, 146-147.

²³⁸ Vgl. GNÄDINGER, 159.

²³⁹ H 43, 332.

seinen ewigen Ursprung zurückgekehrt ist, so soll er auch die ganze Schöpfung mit in diesen Prozess hineinnehmen.

Louise Gnädinger schreibt zusammenfassend über die dreifache Kehr:

„Die scheinbar einfach traditionell mit Askese und den damit verbundenen äußerlichen Bußwerken anhebende Umkehr (*conversio*) führt schließlich bei entsprechendem gleichzeitigen Gesinnungswandel eine Wende herbei (*kêr, epistrophè*), durch die alles Seinshafte in die Vollkommenheit seines Anfangs zurückfließt. Da wird der Mensch in seiner Göttlichkeit wiederhergestellt in der Übereinstimmung und Einheit mit dem Gut, das Gott ist.“²⁴⁰

2.2.3 Die Bedeutung der Übungen

In Taulers Predigtwerk tauchen immer wieder Einlassungen über die Übungen, also die Werke der Frömmigkeit, auf. Dabei ergibt sich ein komplexes Gesamtbild, in welchem sich eine hohe Wertschätzung der Übungen mit einer radikalen Relativierung aller Gebets- und Andachtsformen verbindet.

Grundsätzlich folgt Tauler in seiner Bewertung der äußeren Werke der Position von Meister Eckhart. Dieser sagt zu Beginn seiner Reden der Unterweisung:

„Wahrer und vollkommener Gehorsam ist eine Tugend vor allen Tugenden, und kein noch so großes Werk kann geschehen oder getan werden ohne diese Tugend; wie klein anderseits ein Werk sei und wie gering, es ist nützer getan in wahren Gehorsam, sei's Messelesen oder -hören, Beten, Kontemplieren oder was du dir denken magst. Nimm wiederum ein Tun so geringwertig du nur willst, es sei, was es auch sei: wahrer Gehorsam macht es dir edler und besser. Gehorsam bewirkt allwegs das Allerbeste in allen Dingen. Fürwahr, der Gehorsam stört nie und behindert nicht, was einer auch tut, bei nichts, was aus wahren Gehorsam kommt; denn der versäumt nichts Gutes. [...] Wo der Mensch in Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muss Gott notgedrungen hinwiederum eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den muss Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst.“²⁴¹

In deutlicher Bezugnahme auf diese Vorlage formuliert auch Tauler:

²⁴⁰ GNÄDINGER, 147.

²⁴¹ MEISTER ECKHART, Reden der Unterweisung, in: DERS., Werke II, herausg. und komment. von Niklaus LARGIER, Frankfurt am Main 2008, 335-433; [Kurzzitation: MEISTER ECKHART, Reden], 1./335.

„Und wisset dies, das geringste und unbedeutendste Werk, in einem wahren Geist des Gehorsams vollbracht, ist auf Grund (eben) dieses Gehorsams würdiger, besser, verdienstlicher als alle die großen Werke, die ein Mensch auf Grund seines eigenen Willens vollbringen kann.“²⁴²

In dieser gemeinsamen Auffassung von Meister Eckhart und Tauler werden folgende Grundüberzeugungen ersichtlich: (1) Kein Werk ist an sich gut, sondern jedes gewinnt seine Gutheit daraus, dass es aus Gehorsam gegenüber Gott getan wird.²⁴³ (2) Im Gehorsam entäußert sich der Mensch seines eigenen Willens. (3) Gott „füllt“ den damit freigewordenen Leerraum, indem sein göttlicher Wille die Tätigkeit des menschlichen Willens übernimmt.

Die guten Werke (des Gehorsams) werden damit nicht vom menschlichen Eigenwillen hervorgebracht, sondern im letzten vom Willen Gottes. In diesem Sinne betrachtet Tauler sie nicht mehr als Werke des Menschen, sondern als Werke Gottes, die im Menschen gewirkt werden.²⁴⁴ Aus diesem Grundverständnis heraus entwickelt er eine Art Maxime für die Bewertung der Werke, indem er predigt: „Gott ist mit sich zu Rat gegangen, dass er nur seine eigenen Werke belohne; im Himmelreich krönt er nur seine Werke, nicht die deinen. Von dem, was nicht er in dir wirkt, hält er nichts.“²⁴⁵ Gott belohnt nur seine eigenen Werke – mit dieser Grundregel wird deutlich, dass Tauler eine theozentrische Werkauffassung bzw. Ethik vertritt. Als grundlegende Gefahr für die Gutheit der Werke erscheint demnach der menschliche Eigenwille, insofern er mit dem Willen Gottes in Konkurrenz tritt.

Diese Auffassung bildet das Fundament für Taulers Sicht auf die Übungen. Die damit verbundene Forderung, den Eigenwillen zu übersteigen und nur noch Gott in sich wirken zu lassen, kann jedoch nicht am Anfang der geistlichen Entwicklung stehen: Wie bereits in diesem Kapitel deutlich wurde, sieht Tauler nicht den inneren, sondern den äußeren Menschen als Ausgangspunkt des geistlichen Weges. Er geht davon aus,

²⁴² H 35, 257-258.

²⁴³ „Bist du gerecht, so sind deine Werke gerecht. Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen.“ (MEISTER ECKHART, REDEN, 4./343).

²⁴⁴ „Wer die Ursache eines Werkes ist, wer die Geburt gebiert, dem ist die Geburt zu eigen und niemand anderem; das Ende entspricht dem Anfang.“ (H 52, 397).

²⁴⁵ H 3, 32.

dass der Mensch im Zustand seiner gefallenen Natur zunächst vor allem mit den Dingen dieser Welt und mit sich selbst befasst ist. Als Prediger muss Tauler diese Ausrichtung auf das Äußere auch für seine Zuhörerschaft annehmen. So ist seine Lebenslehre von einer großen Sensibilität für die reale *conditio humana* gekennzeichnet. In der Bewertung der Übungen verbindet er demensprechend seine theozentrische Maxime mit einem praktisch-pastoralen Ansatz. Tauler ist sich bewusst, dass nicht jeder sofort mit der innerlichsten Form des Gebetes seinen Weg beginnen kann. Der Mensch braucht die äußeren Übungen des Gebetes und des tugendhaften Lebens, um sich auf Gott ausrichten zu können. So schlägt er denen, die (noch) nicht zur bild- und formlosen Andacht fähig sind vor, sich täglich wenigstens eine Stunde ihrer persönlichen Art des Gebetes zu widmen:

„Der Mensch soll sich bei Tag oder in der Nacht eine Zeitspanne nehmen, in der er sich in seinen Grund senken kann, jeder nach seiner Weise. Die edlen Menschen, die in Lauterkeit ohne Bilder und Formen sich in Gott versenken können, mögen es auf ihre Weise tun. Die anderen mögen, ein jeder auf seine Art, eine gute Stunde auf diese Übung verwenden, denn wir können nicht alle Auge sein (nicht alle der Beschauung obliegen).

Dann sollen sie sich der Tugendübungen befleißigen, wie Gott sie ihnen bestimmt hat, und dies in großer Liebe, in Frieden und Güte, gemäß dem Willen Gottes. [...] Seid dessen gewiss: jeder Friede, der nicht aus der Übung der Tugend kommt, ist trügerisch; der will im Innern und Äußeren geübt werden; der Frieden, der von innen kommt, den kann euch niemand nehmen.“²⁴⁶

Hierin wird auch deutlich, dass die äußeren Tugendübungen, neben den inneren Übungen, zur Authentizität des geistlichen Lebens maßgeblich dazugehören. So warnt Tauler seine Zuhörerschaft davor, im Vertrauen auf den eigenen Fortschritt und auf die eigene Vernunft in die „ungeordnete Freiheit“ einer äußeren Untätigkeit zu verfallen.²⁴⁷

²⁴⁶ H 47, 364.

²⁴⁷ „Wollte nun der Mensch, sobald er bis zu dieser Höhe gelangt ist, nach Art der niederen Kräfte müßig liegen und nichts tun, als diese Kräfte schlafen zu lassen, so wird nichts aus seinem Streben. Die niederen Kräfte soll man nach ihrer Art behandeln, sonst geht der Heilige Geist von solchem Menschen ganz und gar weg, und geistliche Hoffart entsteht und ungeordnete Freiheit; er überlässt sich der vernünftigen Selbstgefälligkeit, und aus ihm wird nichts; er verharrt ganz und gar auf seinem Stand. Vielmehr soll man sich in großer Demut unter Gottes Willen beugen. Gott verlangt dann in dem Menschen größere Lostrennung von allen äußeren Dingen denn je, aber stets in edlerer Weise als zuvor, und mehr Lauterkeit, Loslösung, unverbildete Freiheit und Einheit, innerliches und äußerliches Schweigen, tiefe Demut und alle Tugenden, die in den niederen Kräften ihre Statt haben. Ein solcher Mensch wird dann Gott vertraut; aus ihm wird ein gottseliger Mensch.“ (H 11,81).

Wie beschrieben, überlässt Tauler den Gläubigen selbst die Wahl ihrer äußeren Übungen, ohne eine bestimmte Andachtsform oder Gebetstechnik besonders zu empfehlen. Gleichzeitig gibt er ihnen eine Anleitung, wie die persönliche Art des Gebetes gefunden werden kann:

„Nun soll der Mensch darum bitten, dass Gott ihm gebe und ihn um das bitten lehre, was ihm – Gott – am allermeisten in des Menschen Gebet und seinen Übungen der Andacht gefällt und dem Menschen am nützlichsten ist. Welche Art (des Gebetes) sich ihm dann darbietet, die soll er für sich anwenden, sie betreffe die Gottheit, die heilige Dreifaltigkeit, das Leiden oder die Wunden unseres Herrn.

Sodann merkt, wie man unseren Herrn um etwas bitten soll. Nicht alle Menschen können im Geist beten, sondern müssen es mit Worten tun. So sollst du unseren Herrn so freundlich und gütlich mit den liebevollsten Worten ansprechen, die du nur finden kannst. Und das wird auch deine Liebe und dein Gemüt entflammen. Bitte den himmlischen Vater, dass er durch seinen eingeborenen Sohn sich selber dir in der wohlgefälligsten Weise zum Gegenstand (deines Gebetes) mache. Und findest du dann eine Weise, die dich am meisten zur Andacht antreibt und (dir) am meisten gefällt, wäre es auch (die Betrachtung) deiner Sünden und deiner Gebrechen, oder was sonst es sei, bleib dabei, und nimm diese.“²⁴⁸

In dieser Anleitung wird deutlich, dass es kein objektives Werturteil zwischen den verschiedenen äußeren Übungen gibt – keine bestimmte Art des Gebets, die für jeden Menschen die beste wäre. Nur das Vater Unser, das Jesus selbst gelehrt hat, wird von Tauler als einzige Ausnahme hervorgehoben, da es am meisten zum wesentlichen Gebet hinführt.²⁴⁹ Davon abgesehen vertritt er insgesamt eine Relativität der konkreten Gebetsmethoden. Dies bedeutet jedoch keine totale Beliebigkeit: Die individuelle Gebetszeit des Einzelnen sollte nicht nur nach den persönlichen Vorlieben gestaltet werden; vielmehr gilt es, im Gespräch mit Gott eine passende Form des Gebetes zu finden.

²⁴⁸ H 17, 116.

²⁴⁹ „Dass das Gemüt in Liebe sich zu Gott erhebe, in innigem Verlangen, in demütiger Unterwerfung unter Gott, das ist wahres Gebet allein; [...] aber kein äußeres Gebet ist so andächtig, so liebenswert wie das heilige Vaterunser; das hat uns der oberste Meister selbst gelehrt und selbst gebetet. Das führet am meisten zu dem wahren, wesentlichen Gebet, es ist (fürwahr) ein himmlisches Gebet.“ (H 24, 167).

Das entscheidende Kriterium dazu bildet, dass das äußere Gebet den Menschen zur Einkehr in sein Inneres hinführen soll, denn darin besteht nach Tauler der eigentliche Sinn der äußeren Übungen:

„Es ist ein wonnig Ding um diese Einkehr, und hierzu dienen alle äußeren Übungen und Werke und erlangen darin ihre Vollkommenheit. Und außer dem besitzen sie nicht viel Macht und Größe. Und wenn man sich auch allezeit in allen guten Vorschriften und Werken üben soll, so gilt es doch vor allem nach dieser Einkehr zu trachten“.²⁵⁰

So erscheinen die äußeren Übungen vor allem als Vorbereitung oder Vorstufe zur inneren Einkehr. Gleichzeitig können sie auch zum Hindernis werden, wenn der Mensch zu sehr an ihnen festhält. Insbesondere besteht die Gefahr, sich mit einer gewohnheitsmäßigen Routine zufrieden zu geben oder angesichts eines umfassenden Gebetspensums der Selbstgefälligkeit zu verfallen.²⁵¹ Nimmt der Gläubige wahr, dass ihn das äußere Gebet an der Einkehr hindert, so rät Tauler, es „kühnlich“ zu unterlassen. Allerdings schließt er das verpflichtende Stundengebet der Ordensleute und Kleriker davon aus.²⁵²

Diese Unterlassung der äußeren Übungen zugunsten der Einkehr kann aber nicht das Ziel des geistlichen Weges sein, sondern lediglich ein Zwischenschritt. Das wird ersichtlich, wenn Tauler sie im Kontext des gesamten Übungsweges beschreibt:

„Fängt ein Mensch ein geistliches Leben an, so nimmt er sich viele gute äußere Werke vor: Beten, Sich-(vor-Gott-)Nieder-werfen, Fasten und dergleichen guter

²⁵⁰ H 13, 90.

²⁵¹ „Aber gar viele Leute haben diese jüdische Weise; sie beharren auf ihren eigenen Werken, die wollen sie stets zur Stütze nehmen; und haben sie ihre Werke nicht getan, so ist alles für sie verloren; sie wagen weder Gott noch sonst jemandem zu glauben, noch zu Gott zu kommen; sie bauen heimlich auf ihre eigenen Werke und ihr eigenes Tun und nicht allein auf Gott. Ich meine damit nicht, dass man gute Übungen etwa unterlassen solle; man soll allzeit der Übungen pflegen; aber man soll nicht darauf bauen noch sich darauf stützen.“ (H 13, 95). In seinen Predigten verwendet Tauler das Judentum bzw. in gleicher Weise auch die Pharisäer als Sinnbild für die Selbstgerechtigkeit in den äußeren Werken. Diese negative Assoziation, die im Kontext der damaligen Zeit nicht ungewöhnlich war, wird aus heutiger Perspektive zu Recht problematisiert.

²⁵² „Glaubt doch nicht, das wahre Gebet bestehe darin, dass man viel außen mit dem Mund plappert, viele Psalmen und Vigilien betet, den Rosenkranz durch die Finger gleiten und die Gedanken (dabei) hier und dorthin laufen lässt! Wisset wahrlich: alle die Gebete oder Werke, die euch am Gebet aus einem Sinn hindern, die lasst kühnlich beiseite, es sei oder heiße wie immer oder wie groß und gut es scheine, außer dem Tagesgebet bei denen, die es auf Anordnung der heiligen Kirche zu beten verpflichtet sind; von diesem abgesehen, lass entschlossen alles fahren, was dich an dem wahren und wesentlichen Gebet hindert.“ (H 40, 297).

Frömmigkeitsübungen mehr. Dann wird ihm ein volles Maß gegeben, eine innerliche Übung, derart, dass der Mensch all seinen Fleiß darauf verwendet, Gott in seinem Grunde zu suchen, denn da befindet sich das Reich Gottes. Meine Lieben, das ist jener ersten Art zu leben so ungleich wie Laufen und Sitzen. Könnte ein Mensch es dahin bringen, dass das äußere Leben (der Frömmigkeit) jenes innere nicht hinderte, so zählten diese beiden Arten der Lebensführung mehr als eine. Findest du jedoch, dass dich die äußere Frömmigkeitsübung an der innerlichen Übung hindert, so lass entschlossen von jener (ersten) ab. [...]

Also jedesmal, wenn dir die große Feierstunde innerlicher Einkehr geschenkt wird, lass deine äußere Frömmigkeitsübung kühnlich beiseite, wenn sie dir zum Hindernis wird, denn das innere Gebet ist köstliches göttliches Leben. Nimm dir zur Betrachtung vor, was dich am meisten zur Liebe führt, (etwa) das Leben, das Leiden, die göttlichen Wunden (Christi), das Wesen Gottes, die heilige Dreifaltigkeit, die Macht, die Weisheit, die Güte Gottes, das Gute, das er dir erwiesen hat. Was dich am meisten anregt, damit lass dich voll Dankbarkeit in den Grund sinken, und erwarte dort Gott. Solch eine Übung, mit Liebe durchgeführt, befähigt uns weit mehr, Gott zu empfangen, als alle äußere Übung; je innerlicher eine Übung ist, um so besser ist sie; denn Äußerliches nimmt all seine Kraft vom Innerlichen.“²⁵³

Das Ideal besteht demnach darin, sich sowohl innerlich (durch Betrachtung) als auch äußerlich (durch Frömmigkeitsübungen) zu üben, wobei die Einkehr in den Grund weiterhin das wesentliche Moment darstellt. Durch die darin verwirklichte Innerlichkeit gewinnen die Übungen wiederum eine neue Qualität.

Auch hier wird die Dynamik zwischen äußerem und innerem Menschen auf dem geistlichen Weg ersichtlich. So sehr Tauler die Innerlichkeit und die weiselose Passivität des Menschen gegenüber dem verborgenen Wirken Gottes betont, wendet er sich dennoch entschieden gegen einen rein innerlichen Quietismus und kontemplative Abgehobenheit. Selbst – und besonders – in der *unio mystica* sieht er den Menschen im Sinne der Demut auf die einfachsten Frömmigkeitsübungen verwiesen.²⁵⁴ Sie erscheinen als Merkmal einer authentischen Gottesbeziehung.

²⁵³ H 39, 291-292.

²⁵⁴ „Der Geist (des Menschen) weiß es selber nicht, denn er ist so verschmolzen in den göttlichen Abgrund, dass er nichts weiß, fühlt, empfindet als den einfachen lauterer unverhüllten einigen Gott. Danach sieht der (menschliche) Geist wiederum weit (zurück) in den allertiefsten Grund der allerniedersten Übung, die er je vorgenommen, ob ihm nicht irgend etwas übriggeblieben sei, das ausgefüllt und auf andere Weise hervorgebracht und aufgefrischt werden könne. Und so hängt der

2.3 Gegenüberstellung der unterschiedlichen Ansätze

Das nachfolge-orientierte Modell von Klemens Schaupp und die Lebenslehre von Johannes Tauler bieten detaillierte Beschreibungen des geistlichen Entwicklungsprozesses. Diese sollen hier, nicht in ihren Einzelheiten, sondern in ihrer grundsätzlichen Gestaltung miteinander verglichen und für die geistliche Begleitung erschlossen werden.

Grundsätzlich verbindet beide die Grundmotivation, nach Gott zu suchen. Für Schaupp kommt sie in einer aufbrechenden Sehnsucht zum Ausdruck; für Tauler artikuliert sie sich in einem inneren Ziehen, welches aus der ontologischen Hinordnung des Menschen auf Gott hervorgeht.

Eine große Ähnlichkeit besteht auch im Verständnis des ersten Abschnitts²⁵⁵ des geistlichen Weges, nämlich des Umkehrens (Schaupp) bzw. der Umkehr (Tauler). Bei Schaupp geht es in dieser Phase darum, eine Routine des betrachtenden Gebets einzuüben, um das eigene Leben zu ordnen und der inneren Sehnsucht damit eine Gestalt zu geben. Der Begleitete wird hier zum Üben. Im Versuch, Ordnung zu schaffen und regelmäßig zu beten, wird er allerdings mit den widerstrebenden Kräften der eigenen Sündhaftigkeit und der Realität des Todes konfrontiert. Schaupp fordert dazu auf, diese Unheilssituation nüchtern anzuerkennen. Denn in ihr erfährt der Übende auch seine eigene Heilsbedürftigkeit und sehnt sich danach, von Gott begnadet und erlöst zu sein. So weiß er sich als Sünder in die Nachfolge Christi gerufen.

Auch bei Tauler beginnt die Umkehr mit der Erkenntnis der eigenen Läuterungsbedürftigkeit. Sie bezieht sich einerseits auf die Sündhaftigkeit des Menschen, vor allem aber auf die Trägheit und die sinnliche Neigung seiner gefallen

Mensch recht zwischen Himmel und Erde: mit seinen oberen Kräften ist er erhaben über sich selber und alle Dinge und wohnt in Gott, mit seinen niederen aber ist er unter alle Dinge erniedrigt in den Grund der Demut und ist ganz wie ein beginnender Mensch; in der allerniedersten Übung kann er verweilen, mit der er zuerst begann; er verkleinert kein Ding, wie gering es auch sei, und hat in einem jeden wahren Frieden; und somit ist er ein wirklicher Zeuge unseres Herrn, erweisend, dass dieser vom Himmel herniedergekommen und wieder zum Himmel und über alle Himmel aufgefahren ist.“ (H 21, 148).

²⁵⁵ Der Begriff Abschnitt ist eigentlich nur für das Modell von Schaupp adäquat, insofern er eine chronologische Abfolge von unterschiedlichen Phasen der geistlichen Begleitung impliziert. Bei Tauler müsste man, wie bereits erwähnt, von unterschiedlichen Momenten des geistlichen Weges sprechen, die auch gleichzeitig ablaufen können. Zur Vereinfachung soll hier dennoch nur von Abschnitten die Rede sein.

Natur, welche ihn an die Dinge der Welt binden. Durch ein Leben der Buße soll der Mensch sich von all dem abwenden und sich mit allen seinen Kräften Gott zuwenden. Diese Umkehr vollzieht sich von außen nach innen. Auch hier sollte die Natur des Menschen zunächst durch Gebetsübungen und Werke der Frömmigkeit äußerlich geordnet werden. Dabei übernehmen die inneren Seelenkräfte der Vernunft und des Willens eine Art Kontroll- und Steuerungsfunktion. Überhaupt dienen die äußeren Übungen als Vorbereitung für die innere Einkehr des Menschen.

Mit dem zweiten und dritten Abschnitt orientieren sich die beiden Ansätze in unterschiedliche Richtungen. Zunächst verbindet beide noch die Bewegung nach innen. Unter der Überschrift „Christus nachfolgen“ fordert Schaupp dazu auf, die innere Erkenntnis (*intima cognitio*) des Herrn zu erbitten. Auch hier verweist er methodisch auf die regelmäßige Betrachtung der Heiligen Schrift. Durch das ständige Hinhören auf das Wort Gottes erkennt sich der Übende in Jesus Christus. Dabei bewegt sich die Übung von einer zunächst verstandesmäßigen Auffassung des Textes, hin zu einer sinnlichen Wahrnehmung, die schließlich in eine persönliche Betroffenheit mündet. Daraus erwächst der Wunsch, die eigene Lebensführung Christus anzugleichen und entsprechende Lebensentscheidungen zu treffen. Besonders zur Abwägung von mehreren guten Optionen, bedarf es hier der Unterscheidung der Geister, um im Sinne Gottes zu entscheiden.

Hat der Übende einmal eine solche Lebensentscheidung getroffen, gilt es im dritten Abschnitt („Mit Christus sterben und auferstehen“), die Konsequenzen dieser Entscheidung zu tragen. Der Übende ist in eine Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Christus eingetreten und erfährt eine zweite Läuterung, in welcher er mit inneren Schwierigkeiten und dem Gefühl der Verlassenheit konfrontiert wird. Darin kommt zum Ausdruck, dass das Licht Gottes das Böse im Übenden aufdeckt und beseitigt. Hier empfiehlt Schaupp die ignatianisch-kontemplative Betrachtung der Heiligen Schrift, wobei das Gebet immer mehr vereinfacht und verinnerlicht wird. Zugleich betont er, dass eine solche Kontemplation immer eine Gnadengeschenk Gottes ist, welches nicht erzwungen werden kann. Auf diese Weise lernt der Übende mehr und

mehr, der inneren Anleitung des Heiligen Geistes zu folgen und ist im Idealfall nicht mehr auf die Unterstützung durch den geistlichen Begleiter angewiesen.

Auch in Taulers Lebenslehre findet eine Wende zum inneren Gebet statt. Am Übergang von der süßen zur weisen Liebe beschreibt er, wie die betende Betrachtung vom äußeren, menschlichen Leben Jesu zu den darin verborgenen göttlichen Geheimnissen fortschreitet. Diese Bewegung erfasst das gesamte Glaubensleben des Menschen. Wenn Gott ihn nach innen zieht bzw. ihm die Einkehr schenkt, erweisen sich manche Formen des äußeren Gebets als Hindernis, sodass er davon lassen muss. Die Einkehr betrifft aber nicht nur das Gebetsleben, sondern den ganzen Menschen. Hat er zuvor den äußeren Menschen durch die inneren Seelenkräfte der Vernunft und des Willens geordnet, so muss er jetzt auch sie lassen, um in den Grund einzukehren. In diesem schweigen alle Seelenkräfte und der Mensch tritt in die göttliche Finsternis ein. Hier verliert er jeden Halt und kommt in große Bedrängnis: Weder verspürt er die Gegenwart Gottes, noch findet er außerhalb von ihm Trost. Durch diese Finsternis bereitet Gott den Grund des Menschen für die Erfahrung seiner Gegenwart vor. Schließlich zieht er ihn weiter, sodass er sich in Gott verliert. Statt des Menschen wirkt nun Gott alles in ihm und schenkt ihm Anteil an seinem göttlichen Sein. Diese Rückkehr, die der *unio mystica* und der starken Liebe entspricht, ist ein momenthaftes Geschehen, durch welches das Leben des Menschen nachhaltig verändert wird. Aus seinem Grund heraus fließt die göttliche Gnade auf den ganzen Menschen über, sodass sein ganzes Leben von Gott her eine wesentliche Neuausrichtung erfährt.

Im direkten Vergleich fällt auf, dass Tauler in seiner Lebenslehre den geistlichen Weg weiter zeichnet als Schaupp. Im nachfolge-orientierten Modell endet dieser mit dem inneren, kontemplativen Gebet, während dies bei Tauler bestenfalls einen Zwischenschritt auf dem Weg zur wahren Einkehr bildet, in welcher sich der Mensch seiner Seelenkräfte entäußert und sich ganz Gott überlässt. Die Spannung zwischen ignatianischer Kontemplation und Mystik, welche sich schon bei der Gegenüberstellung mit dem erfahrungs-orientierten Modell gezeigt hat,²⁵⁶ kommt auch hier zum Vorschein. Bei Schaupp bleibt der Mensch bis zum Ende der Begleitung ein aktiv Übender. Das

²⁵⁶ Siehe III. 1.3.1.

bedeutet, dass er seine Gottesbeziehung auch in der kontemplativen Phasen noch bewusst gestaltet: Im Üben betrachtet er weiterhin das Wort Gottes und gleicht sich ihm aktiv an; auch hält er fortwährend an der zuvor getroffenen Lebensentscheidung fest. Damit betont Schaupp implizit, dass die Initiative und die Verantwortung für das eigene geistliche Leben dem Begleiteten bis zum Schluss aufgegeben ist. Dabei besteht aber die Gefahr, die mystische Dimension des geistlichen Lebens, in welcher Gott den Menschen über sich hinausführt, zu überblenden. Solange der Mensch seine eigenen Entscheidungen, Betrachtungen und Übungen als Säulen seiner Gottesbeziehung versteht, kann er nicht zu jener Passivität aller Kräfte gelangen, die bei Tauler die Bedingung für das Wirken Gottes im Innern darstellt. Im letzten bleibt der Mensch im nachfolge-orientierten Modell ein selbstgestalteter Entwurf auf Gott hin: Was er in der Betrachtung der Heiligen Schrift von Christus erkannt zu haben meint, versucht er, in seinen Lebensentscheidungen nachzugestalten. Zugespitzt formuliert, besteht hier die Gefahr, dass die Nachfolge praktisch zur Nachahmung einer persönlichen, mehr oder weniger adäquaten Imagination wird.

Aus meiner Sicht bedeutet dies eine Überbeanspruchung der menschlichen Einsichts- und Entscheidungsfähigkeit, die im letzten zu einer Überforderung des Begleiteten führen kann. Demgegenüber biete Taulers Lebenslehre einen alternativen Ansatz. Bei ihm erscheinen alle Formen des Gebets, innerlich wie äußerlich, als Vorbereitung, um sich für das Handeln Gottes in der Einkehr zu öffnen. Darüber hinaus kommt ihnen weder Eigenwert noch Eigenwirksamkeit zu.

Auch Schaupp plädiert für eine Verinnerlichung im Vollzug des Übens. Ich möchte allerdings anfragen, inwiefern er diesem Ideal in seinem Modell gerecht wird: Für alle drei Phasen der geistlichen Begleitung beschreibt er detailliert konkrete Methoden des Übens, vor allem, wie die Schriftbetrachtungen durchzuführen sind. Zwar sieht er diese nur als Vorschläge; indem er sie aber ausformuliert, wird zugleich suggeriert, dass es einen Fortschritt auf dem Weg des Übens gibt, der formal und inhaltlich bestimmbar ist. Demgemäß wird es zur Aufgabe des Begleiters, den Begleiteten auf dem Weg des Übens in eine bestimmte Richtung anzuleiten. Insofern kommt der Anleitung durch den Begleiter und dem aktiven Bemühen des Übenden ein großes Gewicht zu. Folglich gerät

die geistliche Entwicklung in eine gewisse Abhängigkeit zur Qualität des menschlichen Übens.

Hier scheint mir eine mystische Intervention notwendig. In Taulers theozentrischem Ansatz ist Gott der Handelnde im geistlichen Entwicklungsprozesses. Er zieht den Menschen beständig und auf verschiedenste Weise zu sich hin, jedoch nicht durch Überwältigung, sondern unter Achtung des menschlichen Willens. Im Gehorsam bzw. in der Tugend der Gelassenheit macht sich der Mensch dieses göttliche Wirken zu eigen. Das bedeutet nicht, dass er selbst vollkommen untätig bliebe. Im Prozess der dreifachen Kehr wird ersichtlich, wie sich Aktivität und Passivität des Menschen auf dem mystischen Weg bedingen und ergänzen.

Dieser Zugang konkretisiert sich besonders in Taulers Sicht auf die Übungen. Für ihn sind die äußeren Übungen besonders in der Umkehr zentral. Durch sie kultiviert der Mensch ein Leben der Buße und bereitet sich aktiv auf die Einkehr vor. Auch beim Übergang zur Einkehr erfüllt die innerliche Betrachtung des Lebens Christi eine begleitende Funktion. Und selbst in der innersten Vereinigung des Menschen mit Gott, hält Tauler weiterhin am Wert der äußeren Übungen fest. Doch im Gegensatz zum nachfolge-orientierten Modell gibt er keinen Weg aus konkreten Übungen vor. Explizit warnt er sogar davor, den Menschen, die anfanghaft von Gott gezogen werden, irgendwelche äußeren Übungen aufzuerlegen.²⁵⁷ Insofern Gott als Handelnder den Menschen an sich zieht, gibt er auch den Weg des Übens vor.

Im Hinblick auf die geistliche Begleitung besitzt weder der Begleiter die Kompetenz, den Begleiteten durch bestimmte Übungen zum geistlichen Fortschritt anzuleiten; noch sollte dieser seine Übungen willkürlich zusammenstellen. Vielmehr sind die Übungen als dynamisches Beziehungshandeln zwischen Gott und dem Begleiteten zu erschließen. Gott zieht die Menschen zu unterschiedlichen Momenten des geistlichen Weges auf unterschiedliche Weise. Wenn der Begleitete sich auf die Suche nach Gott begeben will, gilt es daher, die für ihn individuell passenden Übungen zu finden. Darum empfiehlt

²⁵⁷ „Das (aber) sei allen Menschen verboten, sich mit diesen Kindern Gottes etwas zu schaffen zu machen, ihnen Hindernisse in den Weg zu legen, sie durch Zuweisung äußerer grober Übungen und Werke zu zerstreuen: ihr richtet euch selbst damit zugrunde.“ (H 40, 304).

Tauler, wie die Jünger von Gott die Unterweisung im Gebet zu erbitten. Dabei wird in der Praxis dem Begleiteten nicht immer eine klare Einsicht geschenkt. So kann es erforderlich sein, zunächst unterschiedliche Formen des Gebetes auszuprobieren. Allerdings geht es nicht darum, mit großem Aufwand nach der perfekten Übung zu suchen. Entscheidend ist, dass der Mensch sich innerlich auf Gott ausrichtet und in dieser Haltung sein Gebetsleben pflegt.

Der Begleiter sollte den Begleiteten auf der Suche nach den passenden Übungen unterstützen: Am Beginn der Begleitung kann er ihm die unterschiedlichsten Methoden des Gebets vorstellen. Bei der Auswahl der konkreten Übung kann er ihm unterscheiden helfen. Schließlich kann er mit dem Begleiteten auch seine bestehende Gebetspraxis reflektieren: Dienen die Übungen, die sich bisher als passend erwiesen haben, nach wie vor der Ausrichtung auf Gott? Oder sind sie inzwischen hinderlich geworden? Zieht Gott den Begleiteten weiter – zu einer anderen bzw. innerlicheren Form des Gebets? Da die Gottesbeziehung lebendig ist, kann es auch im Gebetsleben keine endgültige, starre Routine geben. Die persönlichen Art und Weise des Betens sollte demnach im Rahmen der Begleitung immer wieder thematisiert werden. Gleichzeitig wird es auch Phasen geben, in denen dem Begleiteten alle Übungen entfallen. Auch diese sollten wertgeschätzt und auf das Wirken Gottes hin befragt werden. Insgesamt kommt dem Begleiter nicht die Rolle des Anleiters zu, sondern vielmehr die eines Vertrauten, der den Prozess durch Ermutigungen und Anfragen unterstützt.

IV. Abschluss

1. Zusammenfassung: Impulse aus Taulers Lebenslehre

Das Ziel dieser Arbeit war es, aus der Lebenslehre des Johannes Tauler Impulse für gegenwärtige Modelle geistlicher Begleitung zu gewinnen. Dafür wurden im vorhergehenden Teil zwei dieser Modelle mit seiner Lehre konfrontiert, Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufgezeigt und diese kritisch diskutiert. Darauf aufbauend, habe ich versucht, mögliche Schlussfolgerungen für die Praxis der geistlichen Begleitung anzubieten. Diese Impulse bilden das Forschungsergebnis dieser Arbeit und sollen im Folgenden kurz zusammengefasst werden.

1.1 Impulse für das erfahrungs-orientierte Modell

(1) Die Gotteserfahrung wird zu Recht als eine zentrale Kategorie zur Erschließung der Beziehung des Menschen zu Gott betrachtet, allerdings begründet sie diese nicht. Grundsätzlich ist die Gottesbeziehung ontologisch, da Gott im Grund des Menschen immer gegenwärtig ist. Insofern besteht die Gottesbeziehung bedingungslos und unabhängig von der Erfahrung, wobei ihr die Erfahrung eine neue Tiefe, eine neue Qualität verleihen kann. In der geistlichen Begleitung sollte die Unbedingtheit der Gottesbeziehung und die ständige Gegenwart Gottes betont werden.

(2) Grundlegend verwirklicht sich die Gottesbeziehung im lebendigen Glauben. Deshalb bieten die Glaubensüberzeugungen des Begleiteten eine wichtige Ressource, um die persönliche Gottesbeziehung zu erschließen. Der Begleiter kann bei deren Freilegung unterstützen, indem er den Glauben erfragt und hilft, ihn ins Wort zu bringen.

(3) Die persönlichen Glaubensüberzeugungen dienen als Referenzpunkt, um die Gotteserfahrungen kritisch zu reflektieren und sie in die Gottesbeziehung einzuordnen. Gleichzeitig wächst der Glaube auch an der Erfahrung und muss sich an ihr bemessen lassen. Diese fruchtbare Wechselwirkung zwischen Glauben und Erfahrung kann der Begleiter fördern, indem er mit dem Begleiteten Rückschau auf die persönliche

Glaubensentwicklung hält und durch gezieltes Fragen eine Reflexion zur Rolle der Erfahrung darin anregt.

(4) Die kontemplative Erfahrung ist von der mystischen Erfahrung zu unterscheiden. In der ignatianischen Kontemplation richtet der Betende seine gesamte Aufmerksamkeit aktiv auf Gott. Dieser begegnet ihm dabei aber nur als Gegenstand seiner Betrachtung und nicht als unverfügbares, persönliches Gegenüber. Insofern ist die kontemplative Erfahrung eine Transzendenzerfahrung aber nicht unbedingt eine Gotteserfahrung. Demgegenüber ist die eigentliche Gotteserfahrung eine mystische Gabe, für die sich der Mensch disponieren, die er aber nicht aktiv produzieren kann. In ihr wird der Mensch zum passiven Empfänger. Gott teilt sich ihm dabei entweder unmittelbar, in der *unio mystica*, oder mittelbar, in äußeren Gaben, mit. Im Rahmen der Begleitung sollte der Begleiter die Aufmerksamkeit des Begleiteten für die unterschiedlichen Weisen der Gotteserfahrung fördern. Gleichzeitig sollte er der Entstehung einer falschen Erwartungshaltungen vorbeugen, indem er die Gotteserfahrung nicht als Selbstverständlichkeit, sondern als ungeschuldetes Geschenk darstellt.

(5) Die Gefühle bieten im Rahmen der geistlichen Begleitung einen wichtigen Zugang zur Gottesbeziehung. Diese ist grundsätzlich jedoch kein emotionales, sondern ein ontologisches Geschehen. Insofern bilden die Gefühle keine inneren Fakten der Gottesbeziehung, sondern sind sinnliche Resonanzen dieses inneren Geschehens. In der geistlichen Begleitung sollte demnach eine Überbetonung der Emotionalität vermieden und die Gefühle nicht als unveränderliche und unhinterfragbare Realität dargestellt werden.

(6) Die Gefühle sollten im Kontext der ganzen Person erschlossen werden. Sie wirken vor allem mit der menschlichen Vernunft und dem Willen zusammen, werden von diesen gelenkt und geordnet. Auch in der geistlichen Begleitung sollten die drei Dimensionen der Emotionalität, der Rationalität und der moralischen Entscheidung im Hinblick auf die Gottesbeziehung angesprochen und zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Dadurch kann sich der Begleitete innerlich ordnen und gewinnt die Freiheit, sich gegenüber jeder dieser Kräfte bewusst zu verhalten. Aus dieser

Selbstwahrnehmung und diesem Selbstbewusstsein im Zusammenwirken aller drei Dimensionen entsteht im Begleiteten ein Selbstbild der persönlichen Gottesbeziehung.

(7) Das gesamte Selbstbild der Gottesbeziehung, nicht nur die Dimension der Emotionalität, sollte in das Gespräch mit Gott im Gebet eingebracht werden. Dabei wird es transparent für den Willen Gottes und auf diesen hin überstiegen. Hierin erfährt der Begleitete, dass seine persönliche Gottesbeziehung größer ist als die Kräfte der Gefühle, der Vernunft, des Willens oder das Selbstbild aus allen dreien. So wird er von der Bindung an die eigenen Kräfte befreit, öffnet sich in Liebe für das Wirken Gottes und gelangt zum inneren Frieden wahrer Gelassenheit. Dass Gott sich ihm in dieser Weise mitteilt, bleibt sein gnadenhaftes Handeln, welches nicht selbstständig produzierbar ist. Der Begleiter kann den Begleiteten jedoch zu einer Praxis des Gebets ermutigen, in welchem er die Selbstwahrnehmung seiner Gottesbeziehung gezielt vor Gott bringt.

1.2 Impulse für das nachfolge-orientierte Modell

(1) Die Übungen, also die Werke der Frömmigkeit und die unterschiedlichen Formen des Gebets, sind ein wichtiges Element des geistlichen Entwicklungsprozesses. Insbesondere am Anfang des geistlichen Weges dienen sie dazu, dass der Übende sich äußerlich auf Gott hin ausrichtet und sich für die innere Einkehr vorbereitet. Darüber hinaus kommt den Übungen aber kein Eigenwert und keine Eigenwirksamkeit zu. Sie sind Mittel zu einem bestimmten Zweck und von diesem abhängig.

(2) Der geistliche Entwicklungsprozess kann nicht ausschließlich als Weg des Übens aufgefasst werden. In diesem Fall würde die Vertiefung der Gottesbeziehung von der Qualität des menschlichen Handelns abhängig gemacht werden. Denn die Übungen sind stets ein aktives Handeln des Menschen, selbst wenn sie in Form der Schriftbetrachtung zunehmend verinnerlicht und vereinfacht werden. Die Anleitung zu einem bestimmten Übungsweg kann demnach das Handeln Gottes am Menschen überdecken. Der Anspruch, sich Gott anzugleichen, indem der Mensch ihn in der Schrift betrachtet und seine Lebensentscheidungen auf ihn hin trifft, muss zu einer Überforderung der menschlichen Einsichts- und Entscheidungsfähigkeit führen. Demgegenüber bedarf es einer mystisch-theozentrischen Intervention.

(3) In einer mystisch-theozentrischen Perspektive erscheint Gott als der eigentliche Handelnde im geistlichen Entwicklungsprozess. Er schenkt dem Menschen, der sich durch die Übungen aktiv vorbereitet hat, die Einkehr. In ihr verhält sich der Mensch passiv, während er über sich selbst in eine tiefere Einheit mit Gott im Grund hinausgezogen und innerlich erneuert wird.

(4) Insofern die Übungen auf die Einkehr abzielen, sollte nicht der Begleiter, sondern Gott den Weg des Übens vorgeben. Dieser Weg kann nicht äußerlich in Form von konkreten Übungen bestimmt noch willkürlich gewählt werden. Vielmehr sollte der Begleitete im Dialog mit Gott nach der für ihn individuell passenden Form des Gebets suchen. Dies kann auch durch das Ausprobieren unterschiedlicher Formen geschehen. Entscheidend ist dabei nicht, die perfekt Gebetsweise zu ermitteln, sondern eine äußere Form zu finden, durch die sich der Begleitete innerlich auf Gott ausrichten kann.

(5) Gott zieht jeden Menschen zu unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Weisen. Daher ist der Weg des Übens nicht statisch-progressiv sondern dynamisch-veränderlich zu verstehen. Bisweilen wird der Mensch durch Gott von einer Übung zu einer anderen geführt oder zur Einkehr, wobei ihm zeitweilig alle äußeren Gebete entfallen können. Demgemäß bleibt die Suche nach der passenden Weise des Übens im Kontext der persönlichen Gottesbeziehung eine beständige Aufgabe für den Begleiteten.

(6) Der geistliche Begleiter kann den Begleiteten bei der Such nach der passenden Übung unterstützen, indem er ihn dazu immer wieder auf die innere Ausrichtung auf Gott verweist. Des Weiteren kann er ihm unterschiedliche Methoden des Gebets vorstellt und dabei behilflich sein, seine bestehende Gebetspraxis zu reflektieren und die darin präsenten Haltungen und Motivationen zu unterscheiden.

2. Schlussbetrachtung

Im Rahmen dieser Arbeit wurde gezeigt, welche konkreten Impulse aus Johannes Taulers Lebenslehre für die gegenwärtige geistliche Begleitung nach dem erfahrungsorientierten Modell sowie nach dem nachfolgeorientierten Modell gewonnen werden können. Dazu wurden die Themenbereiche der Erfahrung, der Gefühle und des geistlichen Entwicklungsprozesses in Verbindung mit den Übungen ausgewählt, da

diese eine inhaltliche Konfrontation ermöglichen. In diesem Zusammenhang fungierte Taulers Lebenslehre als kritische Instanz und als alternativer Zugang gegenüber den gegenwärtigen Modellen.

Über diesen konfrontativen Ansatz hinaus, wäre es auch möglich, positive thematische Impulse aus Taulers Predigten zu gewinnen. Dies betrifft solche Themen, die in Taulers Lebenslehre behandelt werden, in den gegenwärtigen Modellen aber nicht vorkommen. Aus meiner Sicht wären hier vor allem zwei Themenbereiche für die Forschung aufschlussreich:

(1) Die Bedeutung der Tugenden: In den gegenwärtigen Modellen geistlicher Begleitung wird der geistliche Weg zumeist nicht als moralisches Geschehen betrachtet und reflektiert. Eine „Ethik“ der Begleitung bleibt hauptsächlich auf den Verhaltenskodex des Begleiters und die Thematik der Unterscheidung der Geister bzw. der Entscheidungsfindung begrenzt. Auf diese Weise wird vermieden, dass die persönliche Gottesbeziehung, wie es historisch der Fall war, zu sehr unter dem Vorzeichen von Sünde und Schuld betrachtet wird. Damit ergibt sich aber zugleich eine inhaltliche Leerstelle: Insofern das geistliche Leben auch immer mit dem menschlichen Handeln verbunden ist, bedarf es der moralischen Orientierung. Hier könnte Taulers Lebenslehre eine positive Anregung geben. Während er die Ethik des geistlichen Lebens formal am Willen Gottes ausrichtet, beschreibt er sie inhaltlich anhand der Tugenden. Neben dem klassischen Katalog der vier Kardinaltugenden und der drei göttlichen Tugenden²⁵⁸ hebt er besonders die „passiven“ Tugenden Jesu Christi hervor, nämlich „die Demut, Sanftmut, den Gehorsam, die Lauterkeit, Geduld, Barmherzigkeit, das Schweigen, die Nächstenliebe“²⁵⁹. Diese lassen sich wiederum in der mystischen Tugend der Gelassenheit zusammenfassen. Unabhängig davon, ob man Taulers Verständnis der Tugenden teilt, könnte sein tugendethischer Zugang neue Wege zur ethischen Reflexion des moralischen Handelns innerhalb der geistlichen Begleitung eröffnen.

²⁵⁸ Vgl. H 23, 155-156.

²⁵⁹ H 31, 217.

(2) Die Selbstentäußerung: Ein zentraler Gedanke in Taulers Lebenslehre besteht darin, dass der Mensch nur dann mit Gott vereint werden kann, wenn er sein eigenes Nichts erkennt und sich seiner selbst entäußert.²⁶⁰ Diese Forderung steht in scharfem Kontrast zu einer zeitgenössischen Mentalität, welche im Hinblick auf die Person die Entwicklung einer individuellen Identität durch Selbstbestimmung und Selbstbehauptung fordert. Im Hintergrund steht hier die Wende von einem mystisch-theozentrischen zu einem modern-anthropozentrischen Menschenbild. Von letzterem sind auch die gegenwärtigen Modelle geistlicher Begleitung zumindest implizit geprägt. Insofern das taulersche Konzept der Selbstentäußerung eine ganz andere Perspektive bietet, wäre es ein aufschlussreiches Unternehmen, dieses in den gegenwärtigen Spiritualitätsdiskurs einzubringen. Dabei könnte auch untersucht werden, inwiefern die Selbstentäußerung einen positiven Beitrag zur Gestaltung geistlicher Begleitung in der Gegenwart leisten kann.

Jenseits der inhaltlichen Auseinandersetzung ist in dieser Arbeit ersichtlich geworden, wie fruchtbar und produktiv die Gegenüberstellung von verschiedenen Ansätzen geistlicher Begleitung grundsätzlich sein kann. Indem zwei gegenwärtige Modelle mit der Lehre eines Mystikers des 14. Jahrhunderts konfrontiert wurden, konnten Einseitigkeiten und Schwächen aufgezeigt und einige konkrete Impulse für die Praxis gewonnen werden. Aus meiner Sicht wäre es erstrebenswert, dass solche Gegenüberstellung sowohl im wissenschaftlichen Diskurs wie in der Ausbildung geistlicher Begleiter mehr kultiviert werden. Die kontroverse Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Traditionen, Spiritualitäten und damit verbundenen Menschen- und Gottesbildern, ermöglicht es, die Grundannahmen und Grenzen des eigenen Zugangs zu

²⁶⁰ „Willst du in Gottes Innerstes aufgenommen, in ihn gewandelt werden, so musst du dich deiner selbst entäußern, aller Eigenheit, deiner Neigungen, aller Tätigkeit, aller Anmaßung, (kurz) aller Weise, in der du dich selber besessen hast; darunter geht es nicht. Zwei Wesen und zwei Formen können nicht zugleich (am gleichen Ort) nebeneinander bestehen. [...] Soll Gott eintreten? Das Geschaffene und alles Eigene muss (dann) den Platz räumen. Soll Gott wahrhaftig in dir wirken, so musst du in einem Zustand bloßen Erduldens sein; all deine Kräfte müssen so ganz ihres Wirkens und ihrer Selbstbehauptung entäußert sein, in einem reinen Verleugnen ihres Selbst sich halten, beraubt ihrer eigenen Kraft, in reinem und bloßem Nichts verharren. Je tiefer dieses Zunichtewerden ist, um so wesentlicher und wahrer ist die Vereinigung.“ (H 31, 220). Das Thema der Selbstentäußerung wird bei Tauler an vielen Stellen thematisiert. In H 51, 394-395 wird deutlich, wie sehr er dabei von Dionysius Pseudo-Areopagita (und vermutlich Meister Eckhart) beeinflusst ist. In Predigt 77 macht er das Nichtssein zum Hauptthema.

erkennen, kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls darüber hinaus zu wachsen. Besonders in unserer postsäkularen Zeit braucht es diese Bemühungen, um auf die unterschiedlichsten Bedürfnisse derjenigen Menschen eingehen zu können, die nach geistlicher Begleitung suchen. Zugleich bahnt die theologische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Traditionen einen Weg, um die gegenseitige Entfremdung des spirituellen Individualismus zu überwinden. Hinter der Vielfalt der Spiritualitäten fragt sie nach dem Wirken des einen Heiligen Geistes – jenes geheimnisvollen Geistes, der die Menschen auf vielerlei Wege ruft und sie doch alle in der Einheit zusammenführt.

Bibliografie

A. Primärquellen

- BARRY, William/CONNOLLY, William, Brennpunkt: Gotteserfahrung im Gebet. Die Praxis der geistlichen Begleitung, aus dem Amerikan. übers. von Gerhard STEEGE, Leipzig 1992 [Original: The Practice of Spiritual Direction, San Francisco 1982.]; [Kurzzitation: BARRY/CONNOLLY].
- BARRY, William/CONNOLLY, William, The Practice of Spiritual Direction, second edition, revised, New York 2009.
- MEISTER ECKHART, Reden der Unterweisung, in: DERS., Werke II, herausg. und komment. von Niklaus LARGIER, Frankfurt am Main 2008, 335-433; [Kurzzitation: MEISTER ECKHART, Reden].
- SCHAUPP, Klemens, Geistliche Begleitung – Abgrenzung und Kooperation mit anderen Begleitungsdiensten, in: DkJh, 68-81; [Kurzzitation: SCHAUPP, Geistliche Begleitung].
- , Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung, Würzburg 2011; [Kurzzitation: SCHAUPP].
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Da kam Jesus hinzu ...“ (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg, Bonn 2001; [Abkürzung: DkJh].
- , „... und Jesus ging mit ihnen“ (Lk 24,15). Der kirchliche Dienst der Geistlichen Begleitung, 3., überarb. Aufl., Bonn 2024; [Kurzzitation: UJgmi].
- TAULER, Johannes, Predigten, vollständige Ausgabe, übertr. und herausg. von Georg HOFMANN, Freiburg 1961; [Abkürzung: H].
- VETTER, Ferdinand (Hg.), Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, Nachdruck der 2. Auflage Berlin/Zürich/Dublin 1968, Hildesheim 2000; [Abkürzung: V].

B. Sekundärliteratur

- BOYLE, Leonard, Notes on the Education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century, in: DERS., Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400, London 1981, 249-267; [Kurzzitation: BOYLE].
- ECK, Suzanne, Gott in uns. Hinführung zu Johannes Tauler, aus dem Französischen übersetzt von Viktor HOFSTETTER unter Mithilfe von Hildegard CHRISTOFFELS, Leipzig 2006; [Kurzzitation: ECK].
- GABRIEL, Jörg, Rückkehr zu Gott. Die Predigten Johannes Taulers in ihrem zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext. Zugleich eine Geschichte hochmittelalterlicher Spiritualität und Theologie, Würzburg 2013; [Kurzzitation: GABRIEL].
- GNÄDINGER, Louise, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993; [Kurzzitation: GNÄDINGER].
- HAAS, Alois, Zur Einführung, in: TAULER, Johannes, Predigten, Band I, Vollständige Ausgabe, übertr. und herausg. von Georg HOFMANN, Freiburg ⁵2011.
- KEENAN, James, A history of Catholic theological ethics, New York 2022; [Kurzzitation: KEENAN].
- KLOSE, Leon, Exposé zur Diplomarbeit „Impulse aus Johannes Taulers Lebenslehre für gegenwärtige Modelle geistlicher Begleitung“, eingereicht am 28.06.2023 an der Universität Wien.
- KOHLI REICHENBACH, Claudia, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs, Berlin/Boston 2011; [Kurzzitation: KOHLI REICHENBACH].
- MIETH, Dietmar, Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler, Darmstadt 2018.
- PLATTIG, Michael, „Sag mir ein Wort, wie ich gerettet werden kann“ – Ursprung und Entwicklung geistlicher Begleitung – eine „Grobskizze“, in: DkJh, 25-35.
- RAYEZ, André, Direction Spirituelle. III. En Occident. C. Période moderne, in: DSp III, 1099-1108; [Kurzzitation: RAYEZ].
- UNIVERSITÄT INNSBRUCK, Personalia, Innsbruck 2021,
URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/newsletter/03-2021/personalia.html>
(Stand vom 07.05.2024).
- VANDENBROUCKE, François, Direction Spirituelle. III. En Occident. B. Au moyen âge, in: DSp III, 1083-1098.
- WREDE, Gösta, Unio Mystica. Problem der Erfahrung bei Johannes Tauler, Uppsala 1974; [Kurzzitation: WREDE].
- ZEKORN, Stefan, Gelassenheit und Einkehr. zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler, Würzburg 1993; [Kurzzitation: ZEKORN].

C. Abkürzungsverzeichnis

DkJh	SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „Da kam Jesus hinzu ...“ (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg, Bonn 2001.
DSp III	BAUMGARTNER, Charles (Hg.), Dictionnaire de spiritualité. ascétique et mystique. doctrine et histoire, tome III. Dabert - Duvergier de Hauranne, Paris 1957.
UJgmi	SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), „... und Jesus ging mit ihnen“ (Lk 24,15). Der kirchliche Dienst der Geistlichen Begleitung, 3., überarb. Aufl., Bonn 2024.

Abstract

Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, aus der Lebenslehre des dominikanischen Mystikers Johannes Tauler (1300-1361) konkrete Impulse für die geistliche Begleitung in der Gegenwart zu gewinnen. Dazu werden zwei aktuelle, ignatianisch-geprägte Begleitungsmodelle mit Taulers mystischer Lehre konfrontiert: das erfahrungsorientierte Modell der US-amerikanischen Jesuiten William Barry und William Connolly und das nachfolgeorientierte Modell des österreichischen Pastoraltheologen Klemens Schaupp. Inhaltlich wird dabei die Bedeutung der Erfahrung und der Gefühle in der geistlichen Begleitung sowie der geistliche Entwicklungsprozess und die damit verbundene Praxis des Gebets diskutiert. Als Ergebnis dieser Diskussion werden am Ende konkrete Impulse für die Theorie und Praxis der geistlichen Begleitung abgeleitet.