

EXPONIERTES PATHOS. PATHOS ALS HORIZONT VON ETHOS UND LOGOS IN DER MYSTIK - UND DIE PROBLEME SEINER EXPOSITION

PHILIPP STOELLGER

I. Zur Perspektive des Pathos

Zur Eigentümlichkeit der Perspektive, in der Johannes Tauler und Heinrich Seuse exemplarisch »mit Pathos vom Pathos« sprechen – vom Leid aus auf dasselbe hin – gehört ein gravierender Horizontwandel. Seit der Antike gab es zwei Vorschläge für den Interpretationshorizont, in den jedes Leiden zu integrieren und so zu reduzieren war: *Logos* und *Ethos*.

Man kann das Erfahrungsspektrum des Pathos *logifizieren* bzw. entsprechend exkludieren. So etwa, wenn die Affekte als irrationale Turbulenzen als das Fremde der Vernunft ausgeschlossen werden. Dasselbe geschieht in großzügiger Inversion, wenn man die eigentümliche Logizität oder Rationalität der Affekte entdeckt und sie demgemäß als Funktion des Logos inkludiert (und dabei zugleich purifiziert und korrigiert).

Man kann (freilich nicht alternativ) auch das heterogene Erfahrungsspektrum *ethisieren* und dann entsprechend in- bzw. exkludieren. Wenn unerwünschte Affekte wie Zorn und Wut als ethisch hinderlich oder als eines Menschen nicht würdig exkludiert werden, geschieht der Interpretationsstruktur nach Vergleichbares wie in ihrer Inklusion. Für letztere steht Aristoteles und seine Tradition. Wenn man nicht *aus* Pathos, aber doch mit Pathos (nicht aus, aber mit Neigung beispielsweise) handeln soll, zeigt das in der Inklusion doch, von wessen Gnaden Pathos bzw. *Pathe* zugelassen werden: von Seiten eines entsprechenden Begriffs des Guten und des entsprechenden Ethos.

Beide Horizonte der »Arbeit am Pathos«, Logos wie Ethos, werden vermutlich erstmals in der deutschen Mystik Taulers und Seuses überschritten oder unterlaufen: indem vom Pathos aus auf es hin interpretiert wird, das heißt *indem das Pathos zum Horizont wird*, demgegenüber Ethos und Logos sekundär erscheinen; sei es, indem sie aus dem Pathos hervorgehen, sei es, indem sie es hinter sich lassen und verdrängen, oder

sei es schließlich, indem sie in Wissen und Wollen als Resonanzen vorgängigen Pathos verstanden werden. Diesen Horizontwandel und die eigentümliche Perspektive der deutschen Mystik, exemplarisch etwas zu exponieren und zu entfalten, ist Sinn und Funktion der folgenden Ausführungen.

II. Topik des Pathos

Was meint das semantisch übercodierte »Leiden« bei Tauler und Seuse? Kurz gesagt gilt in jeder Hinsicht: Leben ist Leiden, im Besonderen ist christliches Leben Leiden, und final ist das Gottlieben Leiden. Aber der *Sinn* des Leidens ist grundsätzlich verschieden, auch wenn die Phänomene verwechselbar sind. Generell aber gilt, daß *alles* Leiden *als sinnvoll* angesehen wird, was erst die hermeneutische Aufgabe provoziert, den jeweiligen Sinn zu finden. Elementar ist Leiden das schmerzvolle Widerfahrnis, körperlich wie seelisch sowie gewöhnlich und außergewöhnlich.¹ Exemplarisch definiert Seuse: »das nenne ich Leid und Herzeleid, wovon der Wille mit wohlbedachter Absicht befreit sein möchte«.² Diese Bestimmung gründe aber nicht ursprünglich im Willen des Menschen, sondern letztlich sei alles Leiden zu verstehen nach dem Willen Gottes,³ von dem es gegeben werde: »es ist zu verstehen nach der ordnungsgemäßen Einordnung des preisgegebenen Eigenseins in den Willen der hohen Gottheit«.⁴

Zur Schwierigkeit der Interpretation trägt die häufige und nicht selten mehrsinnige *Paradoxierung* des Leidens bei. In Seuses Weisheitsbüch-

- 1 Vgl. Heinrich Seuse: Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von G. Hofmann, Einführung von Emmanuel Jungclaussen, Einleitung von Alois Maria Haas, Zürich/Düsseldorf: Patmos 1999 (= 1966), S. 263: »die ungewöhnlichen, die auf so verborgene Weise mir Seele und Geist einengen«. Vgl. Johannes Tauler: Predigten. Vollständige Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einführung von Alois Maria Haas, Einsiedeln: Johannes ³1987 (Hofmann); Johannes Tauler: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, herausgegeben von Ferdinand Vetter, Dublin/Zürich: Weidmann ²1968 (Vetter); Johannes Tauler, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger, Olten: Walter 1983; und dazu Christine Pleuser: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin: Erich Schmidt 1967.
- 2 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 119.
- 3 Vgl.: »es ist ze verstene nah dem ordenlichen usgene der sinsheit in den willen der hohen gotheit« (Heinrich Seuse: Deutsche Schriften, herausgegeben von Karl Bihlmeyer, Frankfurt am Main: Minerva ²1961, S. 95).
- 4 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 119.

lein antwortet die »ewige Weisheit« dem »Diener«: »Schmerzte Leiden nicht, so hieße man es nicht Leiden. Es ist nichts Schmerzvolleres als Leiden, und nichts Erfreulicheres, als Leiden überstanden zu haben. Leiden ist ein kurzer Schmerz und eine lange Freude. *Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, leiden nicht mehr leiden bedeutet*«⁵ (»Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt«).

Die Finalität oder Gerichtetheit des Leidens ergibt sich aus der Ordnung des *desiderium naturale*, der Rückkehr zu Gott. Der Lebensweg des Menschen ist des Heiles voll im Weg der Bekehrung, Läuterung und Überfahrt. In der *Bekehrung* schmerzt das Ende des alten Lebens im Anfang des neuen. In der *Läuterung* ist das Leiden *ohne Tröstung* der Preis der Entwertung, das heißt der Lösung von der Welt und den eigenen Eigenschaften; damit ist es die negative Seite der Hinwendung zu Gott. In der *Überfahrt* oder der Vervollkommnung *endet* das Leiden der Läuterung – aber es *bleibt* ein Leiden: die *finale Koinzidenz* von Lieben und Leiden im *Gottleiden*, dem höchsten Punkt der Leidensmystik. *Woher* und *Woran* gelitten wird, ist dementsprechend unterscheidbar:

1) In der Welt wird gelitten *durch die Welt* bzw. die Menschen. Dabei erhält das Leiden stets einen *perspektivischen* Sinn: Sünder und Gläubige leiden in verschiedenem Sinne.⁶

a) Aus *Sünde* wird »an und für sich« an sich selbst und an der Welt gelitten.⁷ Ein Beispiel dafür ist der unvorbereitet Sterbende:⁸ »Soviel dich nun eigener Mangel dahin zieht, daß du Sünde tust, wovon jedem Menschen, der sündigt, billig Leid und Trübsal zuteil wird, so viel fehlt dir noch an dieser Vollkommenheit; soweit du aber Sünde meidest und dabei deinen eigenen Willen aufgibst und dorthin entsinkst, wo du weder Leid noch Last haben kannst, weil dir Leid nicht Leid ist und Leiden nicht leiden, da bist du auf dem rechten Wege. Und das geschieht alles unter Preisgabe des eigenen Willens.«⁹

b) Aus *Liebe* zu Gott leidet der Mensch nicht mehr an sich, sondern an der Welt, aber in anderem Sinne als aus Sünde. Das Beispiel dafür ist

5 Vgl. ebd., S. 263, kursiv P.S.; original: H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 249.

6 Ebd., S. 120. Vgl. »O weh, wie bist du, Leiden und Leiden, doch einander so ungleich! Herr, du allein bist der Leidende, der durch eigene Verschuldung nie Ursache zum Leiden gab; ach, wer aber ist der, der sich rühmen dürfte, nie eine Ursache für sein Leiden gegeben zuhaben« (ebd., S. 116f.).

7 Ebd., S. 261.

8 Ebd., S. 290ff.

9 Ebd., S. 119 (H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 94f.: »als vil du aber sünd midest und dir selben dar inne us gast und in daz vergast, da du noh leid noh swarheit maht haben, denne daz dir leid nit leid ist und dir liden nit liden ist, daz dir ellú ding ein luter frid sind, so ist dir reht in der wahrheit«).

Seuses *vita*. Er erleidet ungerechterweise üble Nachrede und Verfolgung.¹⁰ Das wird, wenn nicht als Schickung Gottes, so doch als von Gott zugelassene Prüfung interpretiert, wie in der »Fußtuchvision« angekündigt: »Eines Tages sah ich mit meinen inneren Augen den göttlichen Richter auf seinem Stuhl sitzen, und gemäß seiner Zulassung wurde zwei bösen Geistern die Macht gegeben, Euch zuzusetzen in Gestalt der beiden Oberen, die Euch Leid antaten. Da rief ich zu Gott und sprach: »Dazu habe ich ihn mir auserwählt, daß er durch solches Leiden meinem göttlichen Sohn nachgebildet werde«.¹¹ Solus Christus ist der *unschuldig* Leidende, daher hat sein Leiden *sakramentale* Wirkung, so daß die Gläubigen »durch deine leidenden, blutenden Wunden reingewaschen und unschuldig werden jeder Missetat«.¹²

2) Angesichts dessen, daß einen die Leiden nicht nur selbst-, sondern auch gottvergessen werden lassen können, erscheint ihre Wirkung ambivalent: sie könnten auch vom Antichrist stammen.¹³ Seuse allerdings führt *alle* Leiden auf Gottes Handeln oder Zulassen zurück. Gott verfährt mit ihm, »als ob er den bösen Geistern und allen Menschen erlaubt habe, ihn zu quälen«.¹⁴ Der Teufel¹⁵ will sich zwar an Seuse rächen für sein Gottlieben, wie auch eine »Schar teuflischer Geister«, aber Maria offenbart ihm hingegen: »Sie können ihm nichts tun ohne meines lieben Kindes Zulassung; was der ihm fügt, das ist und wird sein Höchstes und Bestes«.¹⁶ Das heißt, Leiden können zwar vom Teufel initiiert sein, von ihm gewollt und dem Menschen zugefügt – aber nicht ohne *Zulassung* Gottes, der darin letztlich handelt und »alles zum Besten wenden« wird, so die tröstliche Hoffnung. Daß in dieser von Hiob inspirierten Inklusion *aller* Leiden die Hoffnung als Trost leitend ist, dürfte einleuchten; daß dieselbe Rede allerdings in ihrer Wirkung auch erschrecken kann, gleichfalls.

3) Letztlich sei es demnach immer *Gott*, von dem das Leiden stammt: »Gott verhängt etwa über einen Menschen schwere Leiden gänzlich ohne

10 Ebd., S. 92ff.

11 Ebd., S. 96.

12 Ebd., S. 117.

13 Vgl. Valentin Groebner: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München/Wien: Hanser 2003, S. 121ff.: zeigt, in der Antichrist-Literatur werden die Leiden geschildert, die er den Gläubigen zufügt.

14 Vgl. H. Seuse: *Deutsche mystische Schriften*, S. 88; V. Groebner: *Ungestalten*, S. 152ff., erscheint ihm ein »schmutziger Mohr mit feurigen Augen«, der »gar teuflisch« spricht: »Ich bin der Geist der Lästung, und du sollst schon merken, was ich will« (ebd., S. 153); dito. erscheint eine »höllische Gestalt mit einem Bohrer«, den sie ihm in den Mund hineindrehen will (ebd., S. 88f).

15 Ebd., S. 137f.

16 Ebd., S. 138.

dessen Schuld«, um ihn zu erproben, oder um seines Lobes willen.¹⁷ Paradigma dafür ist das Leiden des unschuldigen Jesus. Nur, mit welchem Recht wird das auf *alles* Leiden *aller* Christen übertragen? Das einzige Argument ist die *Allwirksamkeit* Gottes.¹⁸ Diese totale Rationalisierung könnte man für eine scholastische Tradition halten, die aber in der Passivitätsrhetorik der Mystik als Topos der Tröstung in Anfechtungen umgesetzt wird.

Gottes Liebe wirkt den Sündern als Strafe, den Gläubigen als Güte, je nach Glaube oder Unglaube.¹⁹ Alle Leiden durch die Welt bzw. die Menschen gelten letztlich als Leiden durch Gott, sei es durch seine Gerechtigkeit (Strafe) oder seine Liebe (Gnade). Der Übergang wird *nachvollziehbar* durch die Passionsmeditation bzw. deren *imitatio* wie in Seuses *vita*; und er wird *vollzogen* durch die Einwilligung in das Leiden, das geduldigliche bzw. gelassene Tragen derselben, also im Glauben *coram Deo* zu leiden.

Das gewollte wie das zugefallene Leid wird darin *umgewandelt*, indem es »um Gottes Willen« erlitten wird. Der Rekurs auf den »freien Willen« zur Übernahme des Leidens ist allerdings wenig überzeugend. Wird damit doch anscheinend eine basale Rezeptionswilligkeit und -fähigkeit vorausgesetzt, die doch unterlaufen oder gebrochen wird durch die Widerfahrnisse. Würde so nicht das Pathos in den Horizont eines »potenten« Ethos oder spekulativen Logos gestellt?

Um diese Ambiguität zu vermeiden, müßte die Einwilligung als *Antwort* auf die Leiden verstanden werden, in denen bereits die Liebe wirksam ist. Auf die Frage des Dieners (Seele), »welches Leiden meinst du, das so inniglich nützlich und gut ist«, antwortet die Weisheit: »Ich meine damit jegliches Leiden, sei es freiwillig übernommen oder ohne Zutun zugefallen, wenn ein Mensch aus der Not eine Tugend macht, daß er das Leid ohne meinen Willen nicht loswerden wolle und es zu meinem ewigen Lobe nutze in liebevoller demütiger Geduld; und je williger das geschieht, um so edler und mir wohlgefälliger ist es.«²⁰ Ausgegangen wird von der *kontingenten Widerfahrung*, die ursprünglich nicht-intentional ist, aber intentional übernommen werden kann. Aus dem so widerfahrenen Leid als Not soll der Mensch eine Tugend machen: Es nicht wider Willen Gottes loswerden wollen und es in der Haltung der Geduld und Demut zum Lobe Gottes nutzen. Je williger das geschehe, um so edler und Gott wohlgefälliger sei es.

17 Ebd., S. 154.

18 Ebd., S. 120 (H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 95: »der es alles tut, der es alles ist«).

19 Vgl. H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 246.

20 Ebd., S. 262.

Hinter der Ordnung der Widerfahrungen des Leidens zeigt sich eine *metaphysische Ordnung* von Gott und Welt, letztlich die Heilsökonomie als Ökonomie der Leiden. Damit ist eine mehrfache »Einordnung« des Leidens möglich: 1) Das Leid *an* den Dingen schützt vor einer sündigen Neigung *zu* den Dingen. Dieses Leiden ist eine von Gott den Dingen beigegebene Widerwärtigkeit, die den Menschen von seiner Neigung zu den Dingen abhalten soll, um ihn *ex negativo* zu Gott zu führen. Daher führt 2) dasselbe Leid heilspädagogisch zur Abwendung von den Dingen und Zuwendung zu Gott. Und 3) wird für das Leiden von Gott Lohn versprochen. Damit scheiden sich ein »sündiges« und ein »gläubiges« Leiden: um der Dinge willen oder meinetwillen und um des Anderen und um Gottes Willen.

Auch wenn mit der Grundfigur basaler Rezeptionsfähigkeit des Menschen gebrochen wird, wird dieser Bruch durch die metaphysische Ordnung doch umfassen und vermitteln. Es ist nicht mehr die Fähigkeit des Menschen, sondern die Ordnung des Heils, die den Vermittlungshorizont bildet, auch über das Zerbrechen des Menschen hinaus. Statt aber diese Einordnung der Widerfahrnisse zu einer anderen *Ordnung* führen zu lassen, werden in der Logik des Tausches »Verdienst und Lohn« in Aussicht gestellt. Damit werden die Möglichkeiten der Umbesetzung des Interpretationshorizonts unterschritten.

III. Lassen und Nicht-lassen-Können

Es ist Tauler und Seuse zufolge nicht so, daß der Mensch »einfach leiden« würde und könnte.²¹ Das *natürliche* Leiden an sich und der Welt

21 Vgl. zur Orientierung: Antoinette Vogt-Terhorst: Der bildliche Ausdruck in den Predigten J. Taulers, Breslau: Marcus 1920; Heribert Christian Scheeben: »Zur Biographie J. Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen: Driewer 1961, S. 19ff.; Heribert Christian Scheeben: »Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg, die religiöse Heimat Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler, S. 37ff.; Charlotte Schrupp: Das Werden des »gotformigen« Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck für den seelischen Bewegungsvorgang in der Mystik, Diss. phil. Mainz 1962; Mathilde Allweyer: Der Begriff leit und liden bei Meister Eckhart und H. Seuse, Diss. phil. Freiburg 1951; Albert Auer: Leidenstheologie des Mittelalters. Das geistige Österreich, Bd. 3, Salzburg: Igonta 1947; Albert Auer: Leidenstheologie des Spätmittelalters. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 2, St. Ottilien: Eos 1952; Margret Brügger: Der Weg des Menschen nach der Predigt des J. Tauler. Studien zum Bedeutungsfeld des Wortes Minne, Diss. phil. Tübingen 1955; Josef Quint: »Mystik und Sprache«, in: DVS 27 (1953), S. 48-76; Walter

»aus Sünde« ist so unstrittig, wie der Deutung fähig und bedürftig. Das *soteriologisch* qualifizierte Leiden (»an« Gott) hingegen ist nicht eine unversehrte natürliche Möglichkeit. Darin liegt der Bruch mit der »aristotelistischen« wie »thomistischen« Pathostheorie, die eine unversehrte Rezeptivität voraussetzte. »Im Menschen ist das natürliche Verhältnis von *liden/würken* in bezug auf Gott durch die Erbsünde verloren gegangen. Soll Gott im Menschen *würken*, so muß dem Menschen das Vermögen zum *liden* neu geschenkt werden. Das Vermögen wird geschenkt im Hl. Geist. Dieser muß sich selbst den *grunt* bereiten, weil alle Erkenntnisbilder, die die Vernunft aus den Dingen gewinnen kann, das Inkommensurable nicht zu fassen vermögen. Besitzt die Vernunft aber die Bilder *mit eigenschaft*, so kann der *grunt* nicht empfänglich gemacht werden, der Mensch muß erst *entwerden*«. ²²

Menschsein ist für gewöhnlich »im Werden«, und Werden heißt, im Tätigsein *tun* und im Empfangen tätig *leiden*. So ist im Erkennen der Erkennende leidend, sofern das Erkannte in seine Form einprägt. Tauler erläutert das entsprechend: »Wan wenne zwei süllent eins werden, so muos sich daz eine halten lidende und daz ander würkende«. ²³ Insoweit sind Leiden und Wirken auch in der »deutschen Mystik« *korrelativ und durch eine basale Rezeptivität vermittelt*. ²⁴

Diese Rezeptivität ist aber *post lapsum* nicht mehr unversehrt. Das führt in die *Paradoxie*, daß das Vermögen zum Leiden geschenkt werden muß kraft des heiligen Geistes. Darin wird die Logik der Korrelation wie des Tausches überschritten durch die Logik der Gabe. Aber um für diese Gabe *empfänglich* zu sein, müsse der Mensch erst *entwerden*. Die *Negation* des »eigenschaftlich« Seins ist *prima facie* Aufgabe des Menschen. Die *Konstitution* der transzendentalen Bedingung für das »Gottleiden« hingegen, die Gabe der soteriologischen Rezeptivität, ist Werk des Geistes. Dennoch schleicht sich eine Ambiguität ein, wenn die Ermöglichung der Ermöglichung die Aufgabe des Menschen sei. Gilt hier die Dynamik: bei noch so großer Gabe eine immer noch vorgängigere aktive Bereitung dazu?

Es heißt bei Tauler: »Dieser liebeiche Heilige Geist kam in die Jünger und in alle, die für ihn empfänglich waren, mit solchem Reichtum, so großer Fülle, solchem Überfluß und überflutete sie innerlich. [Es war,] wie wenn der Rhein, nachdem man Wehr und Hindernis entfernt, seinen freien Lauf nähme. So wie er dann mit vollem überströmendem Erguß

Rohkohl: Die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss. Halle 1922; A. Auer: Leidenstheologie im Spätmittelalter.

22 Chr. Pleuser: Der Begriff des Leides, S. 74.

23 J. Tauler: Vetter 9, vgl. S. 143, S. 380, S. 24, S. 182.

24 Dazu wäre zu vergleichen Eckharts Lehre von der »leidenden Vernunft«.

dahinflöbe, rauschend, als ob er alles ertränken und überfluten wolle und alle Täler füllen und die Gründe, die zuvor waren: so tat auch der Heilige Geist den Jüngern und allen, die er für sich empfänglich fand». ²⁵ Eine *basale Rezeptivität* ist zwar erforderlich, aber *nicht* als faktische Dynamis der Kreatur vorausgesetzt, sondern in derselben erst zu schaffen – auf welche Weise auch immer. Insofern wird hier mit der (früh)augustinischen Unterstellung eines *liberum arbitrium* ebenso gebrochen wie mit der thomistisch vorausgesetzten Rezeptivität. Die Hamartiologie wird grundlegend für die Anthropologie, nicht die Schöpfungslehre. Aber dadurch entsteht Klärungsbedarf hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch im »Entwerden«.

Der Mensch müsse initial selber tätig sein in der Form des *Lassens*. Zwar ist damit richtig gesehen, daß »wir etwas tun«, indem wir Lassen. *Lassen ist Tun*. Damit ergibt sich aber eine *cooperatio* von Mensch und Geist in der Konstitution der Möglichkeitsbedingung des Wirkens des Geistes. Entleeren und Entleerenlassen wirken zusammen, ansonsten ist der Mensch nicht empfänglich. Die vom Geist gewirkte Rezeptivität ist die strukturelle Bedingung des Gottleidens. Aber die Bedingung der Konstitution der Rezeptivität ist duplizit: eine *doppelt bedingte* Entleerung, bedingt durch eine verdoppelte Aktivität des eigenen Lassens wie der Wirkung des Geistes. Die menschliche Beteiligung an der Genese dieser Ermöglichung ist das Lassen des »eigenschaftlichen« Seins. Da aber das Lassen selber noch ein Tun ist, führt dies mit der *Verdopplung* des eigenen Lassens zu einem Regreß. Denn auch das Lassen muß noch gelassen werden – womit *perpetuiert* wird, was doch gelassen werden soll. Nichts mehr zu tun im Sinne einer »Nichtung« des Tuns ist selber noch Tun und wird es immer bleiben. Damit würde das Problem der Eigenaktivität nicht nur verschoben, sondern verewigt – woraus sich die Bedingung der Unmöglichkeit ergibt, mit Lassen und Nichtstun die Neuschöpfung zu interpretieren.

Tauler scheint zwischen zwei Modellen zu schwanken: dem der *Minimierung* der Aktivität und der *Annihilierung* der »eigenschaftlichen« Aktivität. Die Wendung »in sein lauterer Nichts sinken« ist eine Figur der Minimierung, in der sich das Tun zur Selbstausslöschung gegen sich selber wendet. Die »konfuse« Implikation wäre, daß es zwischen Minimierung und Annihilierung ein Kontinuitätsverhältnis gäbe, wohingegen die Minimierung immer perpetuiert, was nur *ab extra et altero* unterbrochen werden kann. Kritisch gesehen hieße das eine Dualisierung von Schöpfer und Schöpfung wie von Natur und Gnade. Zur Realisierung der Gnade bedürfe es der Annihilierung der Kreatürlichkeit. Das scheint ein schlechter und schlichter Fehlschluß zu sein aufgrund eines Unterschei-

25 J. Tauler: Hofmann, S. 170.

dungsmangels: denn die »korrupte« Kreatürlichkeit bedarf der Annihilierung, genauer gesagt, der Überwindung ihrer *corruptio*, nicht aber der Kreatürlichkeit selber.

Die *Aporie* der Konfundierung zweier Modelle sah Tauler selber. Gälte, je mehr der Mensch »entwird«, werde er desto mehr für Gottes Wirken empfänglich, so würde selbst in der Askese das »eigenschaftliche« Sein und Wirken noch wirksam bleiben. »Die neuplatonisch gedachte Bewegung zurück in Gott ist am reinsten im *liden* möglich.«²⁶ Mit Tauler gesagt: »es ist besser liden denne wûrken.«²⁷ Erst wenn das Leiden als das Andere des Wirkens bzw. Tuns präzisiert wird und *nicht* als indirekte Funktion der Minimierung der Eigenaktivität konfundiert wird, kann es seine »heilsame« Wirkung entfalten. In aller Deutlichkeit wird diese Differenz zur ganzen Korrelation von Tun und Leiden aber erst in der Figur der *quer* stehenden Figur des *Gottleidens* entfaltet werden.

Es bleibt hier das negative Paradox, daß auf dem Weg zur *unio* alle natürlichen Reste und deren Eigendynamik im Menschen als »selbständige, ichbezogene, partikulare« Momente gelten, die nicht das Gottesverhältnis befördern, sondern behindern. Daher kann es nicht um mystische »Techniken der Vergottung« gehen, die nur disfunktional sein könnten.²⁸ Denn dabei würde die humane Aktivität im Lassen intensiv gesteigert – bis in ihren Kollaps hinein, also die Aktivität selbstbezüglich paralyisiert. Was »von innen« als Perpetuierung eines Selbstwiderspruches erscheint, soll aber vom *Anderen der eigenen Aktivität* herrühren, also eine *erlittene Gelassenheit* sein: »Die höchste Stufe der Gelassenheit ist Gottergebenheit in Verlassenheit.«²⁹ (»Ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit.«)³⁰ Das gelassen akzeptierte Leid bleibt nicht mehr fremd, bedrohlich und »eigentlich fremdbestimmend«. Es wird angeeignet und als paradoxer Index des Heilswegs anerkannt, mit der Zweideutigkeit, daß das Anzeichen mit dem Weg selber wechselt werden kann.

Wie also Entwerden, wenn das *Lassen* wie die *Annihilierung* zu einer Aporie führt? Die Aporie, das Tun nicht Lassen zu können, weil Lassen noch Tun ist, kann nicht mit einer Forcierung des Lassens oder einer Annihilation des Tuns »gelöst« werden. Auch im Modell der Gelassenheit bleibt das Paradox der »Intentionalität gegen die Intentionalität« präsent. So wenig man im Modell von Gesetz und Gehorsam zur Gnade »über-

26 Chr. Pleuser: Der Begriff des Leides, S. 75; wobei genau das »möglich« prekär unklar ist.

27 J. Tauler: Vetter, S. 315.

28 Vgl. Reinhard Margreiter: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin: Akademie 1997, S. 86.

29 H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 248 (vgl. S. 13).

30 H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 231, vgl. ebd., S. 90f.

gehen« konnte, sowenig ist das in der Gelassenheit *möglich* – denn als »Möglichkeit« bleibe auch sie eine Sublimierung der Intentionalität. Erst wenn man ihre *Unmöglichkeit* gewahr würde, zeigte sich, daß sie wenn, dann ermöglicht *wird*. Andernfalls bleibt das »Leiden an den Eigenschaften« dominant, in denen sich manifestiert, daß der Mensch nicht von sich lassen kann.

IV. Gottleiden als regulative Urpassivität

Erst von der »bekehrten« Umbesetzung aus sind im Rückblick die Interpretamente des »Lassens«, »Entwerdens« und ihrer Verwandten der *Re-lecture* zugänglich. Dafür ist das entscheidende Regulativ zu erläutern, das als heilsame Passivität Ethos wie Logos der deutschen Mystik bestimmt:

»Alles *liden* und *entwerden* in der Nachfolge Christi zielt letztlich auf *liden* als transzendenten Überstieg, auf das *gotliden*. *gotliden* ist – theologisch verstanden – Erfahren Gottes, *cognitio dei experimentalis*.³¹ Die Doppeldeutbarkeit des »Gottleidens« besteht darin, daß es einerseits als Strukturformel der Passivität gilt und als deren »höchster Punkt« jenseits aller Aktivität liegt, genauer gesagt: *quer* zu allen Korrelationen von Aktivität und Passivität im Selbst- wie Weltverhältnis. Auch sofern es korrelative Aktivität und Passivität im Gottesverhältnis geben mag, etwa im Leben des Christen als »*cooperatores die*«, ist die basale oder quer stehende »Urpassivität« davon zu unterscheiden. Andererseits ist das »Gottleiden« nicht nur eine Strukturformel, eine gleichsam transzendente Bestimmung in erfahrungsfreier Reinheit. Sie ist – wie vielleicht das Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher – durch und durch leibhaftig und affektiv getönt. Und das wiederum in doppeltem Sinn: einerseits ist »*gotliden*« auch »unlustvolles« Leiden im Abschied vom Alten als Übergang zum Neuen, im Entzug der Vollendung sowie in Anfechtung und Versuchung auf dem Weg des christlichen Lebens. Andererseits ist »*gotliden*« initial und final ein *Gottlieben*. Hier erst ist »in *liden* nüt *liden*«. ³² Daher kann hier die Sprache der Minne, die Liebesmetaphorik, zum Tragen kommen.

Das von *Tauler* gepredigte »*gotliden*« gilt als Befreiung von der – als »selbstisch« qualifizierten – Individualität durch das *Wirken* Gottes, das uns gegeben ist als *Leiden* Gottes (im *Genitivus objectivus*), in dem der Mensch sein Wesen gewinnt. Erst diese hamartiologisch-soteriologische Verdoppelung macht die Metapher des *Gottleidens* möglich. Denn sonst

31 Chr. Pleuser: Der Begriff des Leides, S. 76.

32 J. Tauler: Vetter, S. 49.

wäre es ein in und an der Welt Leiden, letztlich ein Leiden an den Eigenschaften des Selbst. Nur wenn *Gott* erlitten wird, kann Leiden zur Freude werden, weil das Gottleiden ein *Gottlieben* ist. So verstanden ist das Gottleiden eine *prägnante Paradoxierung* im Modus religiöser Rede.

Lexikalisiert heißt es bei Grimm, die Wendung stehe »in mystischer sprache für das verhalten des gläubigen, der ›gott erleidet‹, d.h. gott auf sich wirken lässt«. ³³ Das verdunkelt aber, daß nicht ein Lassen primär ist, sondern alles »Lassen« bereits *Antwort* ist auf das Wirken Gottes. Wenn diese Unterscheidung klar ist, folgt die Frage, wie denn das quer stehende Leiden zum »horizontalen« Leiden in Selbst und Welt ins Verhältnis gesetzt werden kann. ³⁴

1. Ist das quer stehende »gotliden« nur eine interpretative Abstraktion des mundanen, korrelativen Leidens? Oder gar nur eine metaphysische Verdoppelung dessen in einer Hinterwelt? 2. Oder ist das »gotliden« eine transzendente Bestimmung, gewonnen in der theologischen Reflexion, als deren mehrdeutige Instantiierungen die mundanen Leiden gelten sollen? 3. Ist das »gotliden« eine Metapher für den *Sinn* des mundanen Leidens, in der es *coram deo* gebracht und verstanden wird? 4. Könnte das »gotliden« eine bezeugende oder bekennende Formulierung sein für die passive Gegebenheit Gottes und die entsprechend erfahrene Kreatürlichkeit? 5. Oder ist das »gotliden« der höchste Punkt der mystischen Gotteserfahrung, die als Finalbestimmung alles Leiden ausrichtet auf sein Worumwillen?

Es besteht jedenfalls eine hermeneutische Interferenz zwischen dem korrelativen Leiden an Selbst und Welt mit dem quer dazu stehenden »gotliden«. Daher *kann* man behaupten: »Aus der Sicht des *gotliden* wird alles Wirken ein Wirken Gottes, alles *liden* ein *gotliden*«. ³⁵ Nur wäre so eindeutig zu schließen gefährlich, weil dann auch das Leiden am Übel und unter den prekären Wirkungen des Gesetzes (Röm 7) verwechselt werden könnte mit dem »*gotliden*«. Gefährlich ist daher, alles mögliche und wirkliche Leiden als Metapher oder gar exemplarische Vollzüge des »*gotliden*« zu verstehen. Wenn Gott und »Teufel« nicht ununterscheidbar werden sollen, muß aus der Gerichtetheit des »*gotliden*« eine Unterscheidungs- und Orientierungskraft folgen, um Leiden (als Strafe) von Leiden (als im Heilsweg mitgesetzte) zu unterscheiden vom Gottleiden. ³⁶

Die klarste, aber am Phänomen nicht »ablesbare« Unterscheidungsleistung des »*gotliden*« scheint zu sein, daß alles Leiden damit *coram*

33 Grimm: Gottleiden, IV, 1,5 (=ND 8), 1355 (i.O. kursiv).

34 Vgl. dazu eingehend unten VI, 1e.

35 Chr. Pleuser: Begriff des Leides, S. 77.

36 Vgl. A.M. Haas: Gottleiden, S. 127ff.

deo verstanden wird und sich dadurch unterscheidet in heilloses, strafendes und heilvolles Leiden. »So wer Got nu nüt will liden in sinre gerehtekeit und sinen urteilen, on allen zwifel er vellet eweclichen under sine gerehtekeit und in sin ewig urteil ... Durch Got lident, wan *leident* wir uns werlichen under Got, so entwurde uns kein liden noch nüt unlidlich.«³⁷ Irritierender Weise wird damit nicht »am Phänomen« des Leidens ersichtlich, worum es sich handelt. So unbefriedigend das ist, entspricht es einer durchaus sinnvollen *Epoché*.

Die eigentliche Pointierung, daß Gottleiden *Gottlieben* sei, würde dieser *Epoché* allerdings zum Opfer fallen. Dem Betroffenen wird in »Leib und Seele« klar werden, woher und wohin er leidet. Was einem Beobachter paradox oder absurd scheinen kann, soll an drei besonderen Paradoxierungen von Seuse noch vor Augen geführt werden. Bei ihm heißt es: »es betütet liden und aber liden, und och liden und aber und och liden, daz dir got wil geben.«³⁸ Darin wird alles Leiden als *Gabe* zurückgeführt auf Gott – und damit letztlich als Liebeshandeln umgeformt. Leiden ist *dann* nicht mehr in der Logik des Tauschs eine Strafe für die Sünde, sondern jenseits der »Kehre« nur noch vorübergehend und »eigentlich« Ausdruck der Liebe Gottes. Daß das ein Bekenntnis oder Zeugnis ist, keine am Phänomen gewonnene »Deutung«, dürfte klar sein.

Um nachvollziehbar zu werden, bedarf es der Einsicht in eine weitere Paradoxierung: »Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt.«³⁹ Nur wenn das noch zu erleidende Leiden als im Grunde überwundenes gilt, bedeutet es nicht mehr eigentlich Leiden, sondern es ist nur noch die Spur des Alten auf dem neuen Weg. Diese *Malitätsminimierung* steht im Zeichen der soteriologischen *Malitätsbonisierung*: »daz dir leid nit leid ist und dir liden nit liden ist.«⁴⁰ Wo genau liegt dann die

37 J. Tauler: Vetter, S. 397. »Wer also Gott nicht ertragen will in seiner Gerechtigkeit und in seinen Urteilen, der verfällt ohne Zweifel für alle Ewigkeit seiner Gerechtigkeit und seinem Urteil ... Leidet Gottes Willens wegen; denn litten wir, indem wir uns Gott wahrhaft unterwürfen, so wäre uns kein Leiden und überhaupt nichts unerträglich« (Hofmann, S. 385f.).

38 H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 64. »Es bedeutet Leiden und nochmals Leiden und noch mehr Leiden und wieder und immer noch Leiden, das dir Gott schenken will« (H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 92).

39 Vgl. ebd., S. 249. »Leiden bewirkt, daß dem, welchem Leiden auferlegt ist, leiden nicht mehr leiden bedeutet« (H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 263).

40 H. Seuse: Deutsche Schriften, S. 95; »soweit du aber Sünde meidest und dabei deinen eigenen Willen aufgibst und dorthin entsinkst, wo du weder Leid noch Last haben kannst, weil dir Leid nicht Leid ist und Leiden nicht leiden, da bist du auf dem rechten Wege. Und das geschieht alles unter Preisgabe des eigenen Willens« (H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 119).

Pointe dieser Leidinterpretation? Widerfahrung in Erfahrung zu überführen? Also das Zufallende in soteriologischer Perspektive anzueignen? Gar aus der Not eine theologische Tugend zu machen? Das Leiden an sich und der widrigen Welt *vor Gott* zu bringen und final als »Gottes Leiden« und »Gott Erleiden« zu interpretieren? Oder geht sie soweit, das menschliche Leid als soteriologisch wirksam zu interpretieren – und damit überzuinterpretieren?

Der Ambiguität menschlichen Leidens begegnet Seuse mit christologischer Vereindeutigung: Christi Leiden aus Liebe bildet den zentralen Topos, *von dem her* die Leiderfahrung des Christen als von Gott zugelassen oder sogar geschickt verstanden werden kann, *auf den hin* sie als heilspädagogisch sinnvoll interpretiert werden soll, um *final* das Leid vom widrigen Zufall in anerkanntes und angenommenes Leid zu *verwandeln* (also die Einstellung und den Umgang mit ihm zu verändern) und damit zum *süßen* Leid werden zu lassen.⁴¹ Das *simlose* Leiden wird kraft der christologischen Interpretation in *sinvolles* verwandelt. Die *Kontingenz* des Leidens wird damit *reduziert* im Rückgang auf dessen Herkunft und Ziel. Das Leiden wird *nobilitiert* als Zeichen besonderer Erwählung. Auf die Frage, warum Gott das ungerechte Leiden des gerechten Seuse zulassen könne, antwortet Gott (in einer Vision): »Dazu habe ich ihn mir auserwählt, daß er durch solches Leiden meinem göttlichen Sohn nachgebildet werde.«⁴² Damit wird das von Gott geschickte wie zugelassene Leiden zum *medium salutis*: der Vergottung in christologischer Konzentration. Nicht die selbstgestaltete *imitatio* bzw. Nachfolge Jesu ist ursprünglich, sondern das »nachgebildet Werden« durch Gott.

V. Probleme der Exposition des Pathos. Der Körper des Papstes als lebende Reliquie

Eine Gegenprobe auf die prekäre Dynamik der Exposition des Pathos bot 2005 der sterbende Papst. Was tat Papst Johannes Paul II., was ließ er zu und was konnte er bewirken, wenn er seinen sterbenden Leib exponierte mit aller Macht der Medien? Die Ambiguitäten, die sich in der Exposition des Leidens seit den Märtyrer- und Heiligenlegenden stets von neuem einstellen, können auf dem Hintergrund der Mystik verständlicher werden als ohne ihn.

Es war der *cantus firmus* einschlägiger Äußerungen von Kirchenoberhäuptern, Theologen, Medienprofis oder Politikern, zu begrüßen,

41 Stüße ist als Trost zu übersetzen.

42 H. Seuse: Deutsche mystische Schriften, S. 96.

was der Papst tat bzw. was die Medien mit ihm taten: den alten und kranken Körper zur Schau zu stellen. Zu begrüßen sei das, weil damit gegen den *mainstream* der »modernen Gesellschaft« wie den der Medien angegangen werde, Krankheit, Alter und Tod zu verschweigen und nicht sichtbar werden zu lassen. Damit werde nicht nur ein Teil unserer Wirklichkeit verdrängt, sondern eine normative Selektion unserer Kommunikation und Wahrnehmung demonstriert: Leiden zu verdrängen, statt es sich manifestieren zu lassen, um daran zu »lernen« oder sich zumindest damit auseinandersetzen zu können. Der ganze Mensch als Objekt der Medien gilt »plötzlich und unerwartet« als wünschenswert, nicht nur die Jungen, Schönen und Reichen. Ob das nur gilt, weil es der medienwirksame Papst war, an dem hier ein Exempel statuiert wurde, oder ob das auch gelten würde, wenn ein amerikanischer Expräsident krank und sterbend vor Augen gestellt würde, oder gar noch unbedeutendere Zeitgenossen, ist fraglich. Zwar ist mit dieser Horizonsweiterung der Wirklichkeitswahrnehmung bzw. ihrer medialen Konstruktion ein plausibler Punkt getroffen. Aber dennoch scheint damit eine Mehrdeutigkeit erstaunlich eindeutig positiv reduziert zu werden.

In Tradition der *Legenda aurea* ist die Darstellung außerordentlichen Leidens nicht nur eine Erinnerung zum Zwecke der Wiederholung und Durcharbeitung der gern verdrängten Schattenseiten humanen Daseins. Die Erinnerung des *memento mori* gehört ohnehin zum Sonntag eines jeden Christenmenschen. Die Heiligenviten wie exemplarisch Seuses *vita* haben eine besondere Funktion: sie sind narrative *Exempla* der *imitatio Christi*, Vorbilder im Glauben und Leben, deren Vorbildlichkeit sich verdichtet in ihrem »heroischen« Gehorsam selbst im größten Leiden. Damit übernehmen oder übersetzen sie die Funktion desjenigen *exemplum*, von dem der Hebräerbrief schreibt, daß Christus im seinem Leiden den Gehorsam lernte: »So hat auch Christus ... in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist auch erhört worden, weil er Gott in Ehren hielt. So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt« (Hebr 5,5ff.).

Auf dem Hintergrund dieser – in der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit dominierenden – »*Exemplum*-Christologie« und deren narrativer Verbreitung in den Heiligenlegenden wirkt die Exposition eines leidenden Körpers bis in den Tod wenig überraschend, auch wenn die Medien wechseln. Diese *exempla* erweisen sich als konvertibel in die neuen Medien. Neu ist allerdings, daß die Legendenbildung mittlerweile »live« geschieht, in Echtzeit und zu Lebzeiten. Damit wird mehr getan, als in unserer Wirklichkeit Verdrängtes zur Wahrnehmung zu bringen. Es wird – gleich ob nolens oder volens – eine Heiligsprechung medial antizipiert

und inszeniert. Der außerordentliche Gehorsam im äußersten Leiden wird zum Inbegriff des willentlich getragenen Leidens – bis dahin, daß an Ostern 2005 der Körper des Papstes den *corpus Christi* zu überlagern schien, zumindest in den Medien. Wurde da der Stellvertreter zur »Reinkarnation« dessen (gemacht?), dessen Tod und Auferstehung gefeiert wird?

Man kann hier in aller *benevolentia* eine exemplarische und erbauliche »Gleichförmigkeit von Haupt und Gliedern im Leiden« sehen, von der Thomas sprach.⁴³ Aber in den multimedialen Passionsfestspielen wird der Schausteller der Passion, derjenige, an dem die Passion vor Augen geführt wird, zur Verkörperung dessen, den er doch nur darstellen soll. Thomas meinte noch: *Christum per passionem suam initiavit ritum christianae religionis*.⁴⁴ Gilt das von neuem in dieser Neuinszenierung des Leidens und Sterbens seines Stellvertreters?

Jedenfalls wird eines beinahe undenkbar: Daß bei aller Vorbildlichkeit im Tragen seines Leidens der Papst *nicht* für die Anderen litt, sondern »an und für sich«. Theologisch gesprochen ist sein Tod seiner eigenen Sünde Sold. In dem Maße aber wie er als Heiliger inszeniert wurde, war undenk- und unsagbar, daß er um seiner eigenen Sünde willen stirbe, und nicht als Stellvertreter für die Welt. Dieses *Exemplum* bekommt in seiner virtuellen Heiligsprechung durch die Medien eine gefährliche Eigendynamik: Er wurde je länger desto deutlicher zum *sacramentum*. In jeder Fürbitte, mit jedem »Bitten und Flehen«, das der Papst »mit lautem Schreien und mit Tränen« vor Gott brachte, wurde er ununterscheidbarer von dem, den sein Vorgänger dreimal verraten hatte. Was unterscheidet diesen »heroic death« noch von dem am Kreuz?

Wenn ein weiß gewandeter, anscheinend Sündloser den Weg allen Fleisches gehen muß, wird eine Passion »ohne Juden und Römer« inszeniert, gewissermaßen eine politisch korrekte Passionsgeschichte. Dieser Tod kann keine Strafe sein – wofür auch? –, sondern nur ein Leiden des Stellvertreters *für* die Seinen, wenn nicht gar für Alle. Es wird nolens oder volens ein *Sinn* »zugeschrieben«, der in theologischer Tradition *solo Christo* vorbehalten ist.

Beiläufig geschieht dabei noch etwas anderes. Denn die Vermittler dieser Passion, die neuen Schriften gewissermaßen, sind die AV-Medien. Keine Exposition des stellvertretenden Leidens ohne sie. Daher vollzieht sich hier auch eine latente Nobilitierung der Medien, nachdem deren »Reality-TV« in die Krise geraten ist. Statt aus Containern wird aus der heiligen Stadt berichtet. Eine Selbstdarstellung der Medien und ihres Mediums: dem Körper des Papstes und derer, die dessen Sinn vermitteln.

43 STh III q 49, a 3.

44 STh III q 62, a 5 (q. 63 a 8).

In theologischer Perspektive läßt sich kaum vermeiden, hier eine Sakramentalisierung der Medien dieses exponierten Heilsgeschehens zu entdecken. Mit dem kleinen Unterschied allerdings, daß sich in diesem Fall die Medien *selbst* einsetzen, ohne Stifter und ohne Stiftungsakt.

Literaturverzeichnis

- Allweyer, Mathilde: Der Begriff leit und liden bei Meister Eckhart und H. Seuse, Diss. phil. Freiburg 1951.
- Auer, Albert: Leidenstheologie des Mittelalters. Das geistige Österreich, Bd. 3, Salzburg: Igonta 1947.
- Auer, Albert: Leidenstheologie des Spätmittelalters. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 2, St. Ottilien: Eos 1952.
- Brügger, Margret: Der Weg des Menschen nach der Predigt des J. Tauler. Studien zum Bedeutungsfeld des Wortes Minne, Diss. phil. Tübingen 1955.
- Groebe, Valentin: Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter, München/Wien: Hanser 2003.
- Haas, Alois Maria: Gottleiden. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt am Main: Insel 1989.
- Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin: Akademie 1997.
- Pleuser, Christine: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin: Erich Schmidt 1967.
- Rohkohl, Walter: Die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss. Halle: Naumburg 1922.
- Scheeben, Heribert Christian: »Zur Biographie J. Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen: Driewer 1961, S. 19ff.
- Scheeben, Heribert Christian: »Der Konvent der Predigerbrüder in Straßburg, die religiöse Heimat Taulers«, in: Ephrem M. Filthaut (Hg.), Johannes Tauler, a.a.O., S. 37ff.
- Schrupp, Charlotte: Das Werden des »gotformigen« Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck für den seelischen Bewegungsvorgang in der Mystik, Diss. phil. Mainz 1962.
- Seuse, Heinrich: Deutsche mystische Schriften, aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einführung von Emmanuel Jungclaussen, Einleitung von Alois Maria Haas, Zürich/Düsseldorf: Patmos 1999 (=1966).
- Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, herausgegeben von Karl Bihlmeyer

- er, Frankfurt am Main: Minerva [Nachdruck von Stuttgart 1907] 1961.
- Tauler, Johannes: Predigten. Vollständige Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann, Einführung von Alois Maria Haas, Einsiedeln: Johannes ³1987.
- Tauler, Johannes: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, herausgegeben von Ferdinand Vetter, Dublin/Zürich: Weidmann ²1968.
- Johannes Tauler, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger, Olten: Walter 1983.
- Vogt-Terhorst, Antoinette: Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers, Breslau: Marcus 1920.
- Quint, Josef: »Mystik und Sprache«, in: DVS 27 (1953).

