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

Band: 16 (1969)

Heft: 3

Artikel: Johannes Taulers Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen

Autor: Haas, Alois M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760435

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Alois M. Haas

Johannes Taulers Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen *

2. Selbsterkenntnis – Zugang zur mystischen Unio

Es liegt im Wesen der Sprache begründet, daß das Ich nie erschöpfend durch die analysierenden Zugriffe der Sprache reiner empirischer Beobachtung analysiert und kontrolliert werden kann [96]. Die Sprache selber – als vorgegebenes System allgemeiner Inhalte [97] – qualifiziert das Ich, selbst in der besten Absicht bloß empirischer Analyse, mit Gehalten, welche die reine Beobachtung transzendieren und als Ziel letztlich eine Aussage metaphysischen Charakters implizieren. Empirische Beschreibung des Ich wird daher gleichsam gegen den Strom der Sprache, die, sobald sie Ich sagt, auf ein «transzendentales Ego» (Husserl) [98] abzielt, zu erfolgen haben. Sprache überschreitet das Ich immer in Richtung auf die Abstraktion. Adorno hat daher recht, wenn er zu Husserls Ich-Spekulation feststellt: «'Mein' Ich ist in Wahrheit bereits eine Abstraktion und nichts weniger als die Urer-

* Teil 1: Selbsterkenntnis – ein aszetisches Prinzip, s. FZPhTh 16 (1969) 248–286.

[96] G. Gossée de Maulde, Analyse linguistique et langage religieux, L'approche de Ian T. Ramsey dans «Religious Language», Nouvelle Revue Théologique 101 (1969) 181: «Déjà le langage sur le moi n'est jamais épuisé par le langage de l'observation: même s'il utilise des phrases qui prennent pied dans le langage de l'observation, il les assortit de qualificatifs qui ont pour but d'évoquer un au-delà de l'observation».

[97] Vgl. Max Picard, Der Mensch und das Wort, Erlenbach-Zürich 1955, 11 ff. Die Sprache als Vorgegebenes bekommt bei Picard die dem Numinosen eigenen Qualitäten, ohne doch die Freiheit des Menschen zu zerstören.

[98] E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, GW 1, Haag 1950, 48 ff., 99 ff.

fahrung, als welche Husserl es reklamiert» [99]. «Peter ist ein Mensch» mag auf der Ebene anspruchlosester Empirie gesprochen sein, läßt aber alle Möglichkeiten dessen, was ein Mensch in seinem Wesen allenfalls ist oder sein soll, nicht bloß offen, sondern signalisiert sie auch – allenfalls im Kontext, der die genaueren Konstituanten des «Wesentlichen» liefert. Der empirische Phänotyp des Menschen wird, sobald Sprache sich mit ihm befaßt, aufs «Wesentliche», auf eine abstrakt-metaphysische Anschauung vom Menschen hin, überschritten. Der Vorgang kann unbewußt oder bewußt geschehen; der Tatsache, daß Sprache immer metaphysische Voraussetzungen mit ins Spiel bringt, tut das keinen Abbruch. Die Frage, was für metaphysische Voraussetzungen jeweils am Werk sind, ist die Frage nach dem angewandten «Sprachspiel» (WITTGENSTEIN) [100]. Das heißt, daß die Sprache – obwohl in ihrer grammatisch-syntaktischen, suggestiven Struktur als *ganze* vorgegeben – nicht zugleich auch metaphysisch das einheitlich schützende Dach des Seienden ist, wie oft vorgegeben wird, sondern pluralistisch in einzelne «Sprachspiele» zerfällt, die sich sel-

[99] TH. W. ADORNO, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, 238.

[100] Vgl. L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, in: Schriften I, Frankfurt M. 1960, 279 ff. Die Sprache ist für WITTGENSTEIN kein einheitliches System, sondern ein Netz verschiedenster möglicher Sprachspiele, die er nicht auf «Sprache» hin einheitlich zu definieren versucht und vermag (323 f.), sondern sie ist «ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen» (324). Nicht das Sprach*system*, sondern die – offenbar atomistisch analysierbaren (J. GRIFFIN, Wittgenstein's Logical Atomism, Oxford 1964) – Sprach*verhältnisse* interessieren WITTGENSTEIN: «Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache, – gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen» (346). Zu WITTGENSTEINS Wandel der Sprachauffassung vgl. H. WEIN, Das sprachliche Bild, Gedanken zu Wittgensteins Früh- und Spätwerk, Neue Zürcher Zeitung 5.6.1960, Nr. 1937: «Widerrufen wird [im Spätwerk] eben der Leitgedanke des 'Tractatus Logico-Philosophicus' von der Sprache als einem Bild der Welt ... Was das heißt, daß ein Wort, ein Sprachelement, eine 'Bedeutung' hat, erklärt uns nur der Gebrauch, den wir von ihm machen, und zwar in dem spezifischen, konkreten 'Sprachspiel', in dem der betreffende Sprachausdruck 'zu Hause ist'.» Vgl. K. WUCHTERL, Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein, Frankfurt M. 1969.

Die Empirisches visierende Formel des «Sprachspiels» ist im Gefolge der Gott-ist-tot-Theologie und der englischen Sprachtheologie (s. oben Anm. 96 die Arbeit von GOSSÉE DE MAULDE!) auch in die Theologie eingegangen, vgl. SUDBRACK, a. a. O., 20 ff. (mit Literatur). Ein alles überschauender Standpunkt, gleichsam ein philosophisch-unbeteiligtes Belvedere, über alles menschlich Gesprochene – also ein Standpunkt außerhalb der Sprache – ist damit nicht mehr möglich (SUDBRACK, a. a. O., 24).

ber zu verantworten haben [101]. Die mit der Sprache wohl unwidersprochen gegebene Abstraktions- und Einheitstendenz ist damit aber auch als deren proton pseudos unter den Ideologieverdacht eines zu leicht zu arrangierenden Eskapismus zu stellen [102], obwohl die Chance und die Vorteile solcher Tendenzen auch nicht unterschlagen werden dürfen: Erkenntnis, auch wenn sie die legitime Autarkie der (untereinander ja verwandten) Sprachspiele anerkennt, ist immer auf Abstraktion angewiesen, nicht wie auf ein Instrument, sondern wie auf ein Medium des eigenen Vollzugs. Gerade aber die mystische Sprache ist mit ihrer langen neuplatonischen Tradition verbindlich geregelter Einheitsmetaphysik [103] von dem genannten Eskapismus besonders bedroht [104].

[101] Obwohl (vgl. oben Anm. 97) natürlich unter den verschiedenen Sprachspielen Verwandtschaften verschiedenster Art bestehen. Wäre das nicht der Fall, dann gäbe es keine legitimen Brücken zwischen den disparaten Sprachspielen verpflichteten Menschen. – Die Tatsache, daß es diverse, bis zu einem gewissen Grad atomistisch aufteilbare Sprachspiele sind, welche die Verhältnisse der Sprache bestimmen, hat ihre Folgen für die Hermeneutik, die zum Teil schon längst – in der Stilkritik (Staiger) oder im New Criticism – zu Leitprinzipien des Verstehens erhoben worden sind.

[102] «Ich und jeder, der spricht, vergißt sich selbst. Selbste werden im Sprechen aufgesprengt» (E. Rosenstock-Huessy, Zurück in das Wagnis der Sprache. Ein aufzufindender Papyrus, Berlin 1957, 14). Solche und ähnliche, in der dialogisch ausgerichteten Sprachphilosophie (Buber) häufig anzutreffende, pathetische Ausschritte in die soziologische Dimension des Sprechens sind mit großen Vorbehalten zum Nennwert zu nehmen. Nirgendwo ist die Gefahr des vorschnellen, oft naturhaft «mystischen» Ausgleichs der Gegensätze so leicht gegeben wie im Denken über die Sprache.

[103] Plotin und Proklos mit ihrer Emanzipation des Einen jenseits aller Transzendentalien stehen auch im Sinn ausdrücklicher «Quellen» hinter dem Werk Eckharts und Taulers. Man muß das einmal richtig bedenken, um dann auch zu ermessen, wie «christlich» die beiden sich der Faszination der beiden spätantiken Denker bedient haben.

[104] Bezeichnenderweise ist die neuplatonische Transzendenzmetaphysik nur der eine Traditionsstrang, der in der Mystik der Kirchengeschichte relevant (und immer bedeutsamer) wurde. Der andere, weitaus schärfer, ja radikal geschichtlich und innerweltlich ausgerichtete Traditionsstrang ist der der Prophetik des Alten Bundes und der Charismatik der Apostelkirche (vgl. H. U. von Balthasar, Thomas und die Charismatik, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23, Heidelberg-München 1954, 256). Die historische Dimension des Hic et Nunc, seit Augustin immer mehr ins Transzendente und Metaphysische übersetzt, wird immer wieder von einzelnen Mystikern autobiographisch neu gewonnen, zum Beispiel von Seuse. Noch Adorno darf seine Dialektik – mit Recht! – als säkularisierte, geschichtlich orientierte Mystik begreifen: «Einer der mystischen Impulse, die in Dialektik sich säkularisierten, war die Lehre von der Relevanz des Innerweltlichen, Geschichtlichen für das, was die traditionelle Metaphysik als Transzendenz abhob, oder wenigstens, minder gnostisch und radikal, für die Stellung des Bewußtseins zu den Fragen, welche der Kanon der Philosophie der Metaphysik zuwies» (Negative Dialektik, Frankfurt M., 1966, 352). Gerade auch von Adornos Beobach-

Das vorschnelle Ausbrechen in die Einheit mit dem Einen verwischt oft leicht – auch in christlicher Adaptation etwa bei Eckhart [105] – die Grenzziehungen zwischen Geschöpf und Schöpfer, derart, daß das göttliche und das menschliche Sprachspiel unerlaubt identisch zu werden Gefahr laufen. Die Grenzlinie, die Gott und Mensch unwiderruflich scheidet, hat hier den Vorrang vor der Sprache, die sich anheischig macht, die Identität zwischen Mensch und Gott in eigener Regie zu leisten.

Bei Tauler nun ist die Absicht, diese Grenzlinie zwischen göttlichem und menschlichem Sprachspiel strikt zu wahren, eine oft artikulierte und immer durchgehaltene. Explizit macht er den Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer zur unabtauschbaren Bedingung einer möglichen, gnadenhaften *glichheit* zwischen Gott und begnadetem Menschen: Neben der groben äußeren Nichtübereinstimmung zwischen Mensch und Gott – die auf der Hand liegt – gibt es *ein indewendiger edelre luter ungelich* (116,31), das der erstgenannten Ungleichheit entspringt. Wer sich in der Erkenntnis dieser Ungleichheit aufmerksam halten könnte, *in dem wurde endecket und geoffenbaret eine erkentnisse des unsprechenlichen ungelichen, daz alle creaturen nút ervolgen múgent mit enkeinre wise* (eine Ungleichheit, die alle anderen Kreaturen auf keine Weise erlangen können; 116,32-117,1). Der Mensch mit ausgeprägtem Sinn für die Ungleichheit zwischen sich und Gott hat in dieser Erkenntnis auch sein Privileg, das ihn befähigt, die Aufhebung der Grenzziehung, die ihn von seiner Schöpfung trennt, gnadenhaft zu erfahren. Es gilt geradezu als Axiom: *Ie dis ungeliche ie klerlicher und bloeslicher und offenlicher bekant wurt, ie noherre und innerlicher die glichheit geboren und drinne ervolget wurt* (117,4 ff.). Es ist die Sünde Luzifers, diese Ungleichheit zu Gott nicht erkannt zu haben. Darum wollte er vermessen ihm gleich werden, darum *kam er in ein unsprechenliches ungelich* [106] – im Gegensatz zu den edlen Engeln, die durch die Einsicht der Ungleichheit zum Einklang mit Gott gelangten.

tung her wird die taulersche Härte, mit der er in aszetischen Belangen Äußerstes abfordert, verständlich: noch die geringste Frömmigkeitsübung hat eben nur Sinn in ihrer *unmittelbaren* Transzendenz auf die Imitatio Christi (vgl. etwa A. Stolz, L'ascèse chrétienne, Chevetogne 1948).

[105] Damit ist nur eine *Gefahr* des eckhartschen Denkens (und auch Formulierens) signalisiert, *nicht* aber ein grundsätzlicher Vorbehalt ausgesprochen. Vgl. Haas, a. a. O., 250 ff., wo die mystische Prämisse von Eckharts Schrifttum herausgestellt wird.

[106] Auf die *regio dissimilitudinis*, die mit diesem *ungelich* gemeint ist, verweist schon Kirmsse, a. a. O., 47. Die «unsagbare Unähnlichkeit», die Tauler hier mit dem letztgenannten *ungelich* meint, erläutert Margot Schmidt, Regio dissimili-

Der mystische Sturz in den göttlichen Abgrund muß das Bewußtsein der grundlegenden Nicht-Identität zwischen Gott und Mensch als ein wesentliches Moment seiner Ermöglichung mit sich nehmen: O *wie ein unsprechenliche fruht wurt geborn uz diseme grunde, do der verklerte geist mit disem ungelichen* (mit dieser Ungleichheit) *mit minnen insinket unde smiltzet in dem woren erkentnisse sins ungelichen, und do der geist einen überslag tete über sin vermügen in das goetteliche abgrunde* (11 ff.). Taulers mystisches Sprachspiel im Umkreis der Selbsterkenntnis statuiert die Möglichkeit einer *positiven* Vereinigung des Menschen mit Gott, indem es gerade im Herzpunkt dieser Unio die vom Geschöpf aus nicht überschreitbare Ungleichheit als entscheidendes *negatives* Moment in den Blick nimmt [107]. Die bisher als Elemente der über die Erkenntnis der eigenen Sündenwirklichkeit gewonnenen «aszetisch» relevanten Gehalte der Selbsterkenntnis [108] sind in dieser metaphysischen Kategorie des *ungelich* zu integrieren. In der Formel vom geschöpflichen und spezifisch menschlichen «Nichts», die Tauler von Eckhart übernimmt [109], schießen alle diese Gehalte zu einer kompakten Vorstellung vom kreatürlichen Charakter des Menschen zusammen.

tudinis, Ein Grundbegriff mittelhochdeutscher Prosa im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte, FZPhTh 15 (1968) 97–104, für Tauler im besonderen auf die eckhartsche Konzeption der *regio dissimilitudinis infinitae* hin.

[107] Das hindert Tauler natürlich nicht vom *grossen wunderlichen adel* im Seelengrund (347,6) und der *sunderliche(n) sibschaft* (6) zwischen Mensch und Gott zu sprechen. Im Gegenteil, jedermann hat das – im Interesse seiner *selekeit* (8) – immer wieder in sich zu betrachten.

[108] Im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis gibt es noch eine ganze Reihe anderer aszetischer Forderungen, die Tauler stellt: Wer ganz grundsätzlich wissen will, wie und wer er ist, der muß herausfinden, was ihn zu Lust und Leid, zu Freude und Jammer bewegt (173,14 ff.; 192,29 ff.). Niemand aber darf vor sich selber fliehen, sondern muß sich selber aushalten (*lide dich us*! 172,9).

Selbst der auf subtile Weise Tugendhafte darf die Kontrolle über sich selber nie verlieren; im Gegenteil, die Tugenden sind zu überwachen, damit sich nicht «Natur» in ihnen einschleiche (95,24 ff.).

Auch das Gebet geschehe in Selbstkontrolle und Sammlung der äußeren Sinne auf sich selbst (155,25 ff.), auch die Schriftbetrachtung (341,22 f.). Einkehr ins eigene Selbst kann eine Schwester gar nötigen, den Chorgesang abrupt abzubrechen, wenn sie von Gott dazu ermahnt wird (342,5 ff.). Selbsteinkehr ist jedenfalls nach der Mette für die Dauer einer Singmesse gefordert; wer es vor Müdigkeit im Chor nicht aushält, darf sich sogar aufs Bett legen, Hauptsache, er kehrt sich ganz zu sich selbst (384,27 ff.) und legt seinen ihm eigenen Weg vor Gott offen, damit er ihn immer besser erkenne. Erster Ansatz dazu ist das Anerkennen der eigenen Fehler (385,6 f.).

[109] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6, Bonn 1960, 143–277, über Tauler: 209–218.

Der Mensch – ein Nichts

Man wird nicht darum herumkommen, auch Taulers Kreaturontologie als eine negative – auch und gerade im Sinne Eckharts – zu bezeichnen [110]. Der eckhartsche Gedanke, daß das Geschöpf in sich nichts, Gott aber für alles Wirkliche primus actus formalis ist [111], also auch in erhöhtem Grade dem menschlichen Geschöpf das Sein verleiht, ohne das es gar nicht existieren kann, wird bei Tauler zum Scopus angestrengtester Selbsterkenntnis. «'Erkenne dich selbst' – die Zusammenfassung der sittlich-religiösen Lehre Taulers, die auf die katholischen, protestantischen und pietistischen Kreise den stärksten und nachhaltigsten Einfluß ausübte, gab ... die Wende zur Vertiefung der Spekulation über das 'Nichts'. – Das 'Erkenne dich selbst', das nach Tauler gleichzusetzen ist mit dem Worte 'Erkenne deine Nichtigkeit', bedeutet nicht, das Nichts, den nichtigen Boden, abschätzend zu verlassen, sondern dem Nichts auf den Grund zu gehen. Für Tauler ist das Nichts des Menschen ursprünglich angesetzt als die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit der Welt, die sich in seinem eigenen Ich offenbaren. Dem Aufruf Meister Eckharts 'Freund, steig höher hinauf' steht bei Tauler oft die Aufforderung gegenüber: 'Lieb entsink, entsink in den grunt, in din nicht' (Tauler 199,1-2). Man soll entsinken in 'dein' Nichts, nicht in das transzendente Nichts, (mit dem Seuse manchmal die Gottheit identifi-

[110] Vgl. WYSER, a. a. O., 262 f., Anm. 157. Die Umdeutung dieser extrem negativen Kreaturontologie in die radikale Lehre von der Abhängigkeit des Geschöpfs von Gott ist bei Tauler vielleicht eindeutiger vollzogen als bei Eckhart. Diese ethische Akzentuierung der Lehre vom geschöpflichen Nichts bei Tauler entschärft wohl die von Eckharts Gegnern erhobene Anklage, daß damit der Eigenwert der Kreatur aufgehoben sei (vgl. das von WYSER angeführte «Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon», hrg. von F. PELSTER, Grabmann-FS, Beiträge z. Gesch. d. Ph. u. Th. d. MA, Suppl. III, Münster 1935, 1099–1124, besonders 1113, 3–8), in gewissem Sinn; letztlich aber fällt Taulers Ansicht – ontologisch genommen – unter dasselbe Verdikt, da auch bei ihm das *esse reale* der Kreaturen keine wesentliche Rolle spielt. Der scholastischen Argumentation der Gegner Eckharts ist auch hinsichtlich Tauler entgegenzuhalten, daß bei diesen Texten die mystische Zielsetzung vor der ontologischen immer den Vorrang hat. Im überwältigenden Vorgang der gnadenhaften Übermächtigung des Geschöpfs durch Gott – in der mystischen Unio – erfährt sich das Geschöpf als Nichts, das von Gott *auch und vor allem seinsmäßig* völlig abhängig ist! Insofern stehen sich in dieser Diskussion zwischen Eckhart und seinen Gegnern die Protagonisten zweier unversöhnlicher Sprachspiele gegenüber.

[111] Vgl. Eckhart, Expositio libri Sapientiae, c. 10, 10; c. 6, 14,17, ed. THÉRY, AHDLMA 4 (1929) 309, 18–20; 3 (1928) 401, 8. Alles zitiert bei WYSER, a. a. O., 260, Anm. 149.

zierte, da er nicht wußte, sie anders zu bezeichnen), sondern in das konkrete, reale Nichts, dem der Mensch im Grunde seiner Existenz täglich begegnet, – das Nichts also, das 'din eigen ist, was du bist und wer du bist von dir selber' (Tauler 197,1-2). Alle Taten, die du tust, sind lauter Nichts» [112].

Tauler unterscheidet ein doppeltes Nichts: auf der ethischen Ebene das *gebrestlich nicht* (365,21) und auf der ontologischen das *natúrlich nicht* (20). Beide gilt es als die eigenen zu erkennen. Vornehmlich und zuerst das durch Sünde und Gebrechen bewirkte Nichts [113], das im *aller seligosten wege der pinlicheit* (163,18) erkannt wird; *sin krankheit, ... sin nút vermúgen noch tovgen noch nicht sin* (19) soll der Mensch erkennen [114], denn es gilt ohne Abstrich: *Och der disen weg wol lerte und begriffe und anders kein uebunge entete denne das er ane underlos echt nider sehe in sin nicht und in sin niht sin noch vermúgen, da wurde die gnade Gotz werlichen geborn* (20 ff.). Die einzige sittlich relevante «Übung» besteht für Tauler daher in diesem Blick auf die eigene Nichtigkeit. Auf sein Nichts abstellen und auf es bauen ist für Tauler ein eigentliches Existential: *liebes kint, enbuwe nút denne uf din luter nicht* (345,27), erst so läßt sich der Fall in den Abgrund des göttlichen Willens tun.

Stichwort für diese Haltung ist die Tugend der *Demut* [115]. Wer vom bösen Feind besonders hart durch Versuchung bedrängt wird, sollte einen *tieffen underval getuon in den grunt der demuetkeit fúr Got* (225,34), er sänke dann *in sin nút und in sinen grossen gebresten* (226,1), so daß seine Sünde vor Gott wie Schnee vor der Sonne dahinschmeltzte. Gottes Jünger kann nur der Demütige sein; der allein wird auserwählt, der sich vor Gott als *der allerminneste, der allerkleineste* erkennt (90,16 f.). Zu Gott gelangt man nur *mit der nidersten verkleinunge* (21 f.).

[112] NAMBARA, a. a. O., (s. Anm. 109), 209 f.

[113] Gott läßt den Menschen bisweilen absichtlich in Fehler fallen, damit er sich seines Nichts noch tiefer bewußt werde und so seine Demut wachse! Vgl. 245,19 ff.: Wer so immer tiefer in seinem Nichts «ersäuft» wird, soll sich nicht schämen.

[114] Ähnlich 380,6 ff.

[115] «Humilitas ... intelligitur virtus moralis supernaturalis, qua homo verissima sui et Dei cognitione coram Deo et proximo exinanit se» (C. V. TRUHLAR, Antinomiae vitae spiritualis, Rom 1965, 201). Diese Definition der Demut durch TRUHLAR mit dem Vokabular Bernhards von Clairvaux (De gradibus humilitatis 1,2) hält den Blick noch offen auf die «Demut» Christi, die in ihrem «character exinanitivus» (205) spezifisch die exinanitio Christi, die Erniedrigung Christi in seiner Menschwerdung, visiert; auch Tauler wird – wie gleich zu sehen sein wird – die menschliche Demut hier grundgelegt sein lassen.

Diese Demut verlangt vom Menschen den letzten Einsatz seiner Person. Um *zuo eime luter nichte* zu werden, muß der Mensch sich für seine Brüder hingeben, ja sich – aber nur im Gebet! – anstelle der Verdammten in der Hölle anzusiedeln bereit sein: *Das kumet us der tieffi und bekentnissi irs nichtes* (368,2) [116].

Wer daher betet, der tue es *in bekentnisse ... sines nichtes* (284,22) wie der arme Lazarus vor der Tür des Reichen oder wie der Zöllner (267,6 ff.), der die rechte *demuetkeit* hatte.

Taulers Imperativ, oftmals und immer sehr eindringlich vorgebracht: *val uf din nicht und nim din nicht sin und dar an halt dich und an anders nút*! (355,25 f.), steht im Zusammenhang einer Erörterung über das Kreuz, das jeder Christ zu tragen hat: *Nút mit wol sin, sunder mit dem crúce volget man Gotte* (28). Und dieses Kreuz ist von Gott dem Menschen aufgeladen, von Gott, der es in seinem Leiden, in seiner Erniedrigung (exinanitio) selber vorbildlich getragen hat. Insofern ist dieses Nichtswerden des Menschen von Gottes eigenem Nichtswerden in Leiden und Tod exemplarisch vorausgenommen – ein Gedanke, der erst auf der mystischen Ebene der taulerschen Nichtsspekulation zum Tragen kommt [117].

Das *natúrlich nicht* des Menschen, seine ihm mit seiner Natur gegebene Nichtigkeit, betrifft nun die im Vergleich zu Gottes unendlichem Sein kaum mehr analog feststellbare Seinsfülle des Geschöpfs [118]: «alles

[116] Auch hier läßt sich wieder von einer «Höllenfahrt der Selbsterkänntnis» im Hamannschen Sinne reden.

[117] NAMBARA, a. a. O., 212 f., spricht von der «Vernichtung Gottes durch sich selbst» (212) im eckhartschen Sinn, insofern als Gott sich seiner selbst entäußert im Maße als der Mensch sich mystisch seiner selbst entledigt. Bei Tauler ist dieser Prozeß stärker heilsgeschichtlich grundgelegt: «Den Vernichtungsprozeß, den Gott an sich selbst vornimmt, sieht Tauler (wie vor ihm Mechthild von Magdeburg [II, 23]) in der historischen Gestalt Jesu Christi verwirklicht: Gott, der allerhöchste, ewige Gott, wollte nun durch sich selbst für seine arme Kreatur zunichte werden. Also sollte der Mensch auch mit geduldigem Leiden und mit aller Demut dem Leiden Gottes nacheifern und sich darein fügen» (213). Damit erfüllt Tauler ein Grunderfordernis christlicher Mystik, das PRZYWARA folgendermaßen umschrieben hat: «Christliche Mystik, bei allem Formenreichtum, ist doch, so oder so, grundlegend Christusmystik. Die augustinische Formel 'Durch Christus-Mensch zu Christus-Gott' umspannt in Wahrheit alle Richtungen von Christuskindmystik, Christus-Bräutigam-Mystik, Passionsmystik, Verklärungsmystik der Liturgie, Logosmystik, Eucharistiemystik bis zur Mystik der 'Nacht Gottes' im Antlitz Christi, wie sie wenigstens andeutungsweise bei Johannes vom Kreuz vorliegt» (Weg zu Gott, in: Schriften II, Einsiedeln 1962, 68).

[118] Und doch ist gerade in der im Folgenden zitierten Formel Taulers das Gesetz der Analogie wirksam, wie sie das IV. Laterankonzil 1215 formuliert hat:

Geschaffene steht so unaussprechlich tief unter Gott wie ein reines Nichts gegenüber vollkommenem Sein»[119] – *alles das geschaffen ist, das ist als unsprechlich verre under Gotte als ein luter nicht gegen vollem wesende* ... (368,31 ff.). Die Konsequenz dieser Einsicht ist das absichtliche, ja freudige Zunichtewerden des Menschen: Die Gott im Geiste erfahren dürfen – *diese menschen die versinkent in ir grundelos nút in einer unwortlicher wise. Also, were das múgelich das si hundert werbe* (hundert mal) *ze núte moechtent werden im ze lobe, das were ir froeide, das si vor dem hohen wesende* (Sein) *moechten von grosser erwirdikeit des wesens und von minnen des wesens in ein unwesen komen* ... (229,5 ff.). Und die Selbsterkenntnis zum Schlüssel dieses Vorgangs machend fährt Tauler fort: *wan ie me si bekennent sin hocheit, ie me si erkennent ir kleinheit und vernútheit* (10 f.). Wer am höheren Glaubensleben – an nichts anderem also als an der mystisch vereinenden Gnade Gottes – teilnehmen möchte, muß sich nur in die wahre Demut, in sein Nichts beugen (152,15 f.), ja er soll sich in sein Nichts fallen lassen, indem er *Gotte losse das sin und er behalt das sin*: *das ist vernúkeit* (190,18).

Taulers Nichtsspekulation im «ontologischen» Sinn darf nicht isoliert genommen werden, nur schon darum, weil hier nie im *strikten* Sinn ontologisch zu interpretierende Aussagen vorliegen[120]. Wenn wir dennoch ontologische Prädikationen aus Taulers Predigten herausnehmen, so tun wir das nur, um zu zeigen, daß die mystische Sinnvorgabe alles des von Tauler Vorgebrachten auch und gerade seine Ontologie betrifft. Hätte Tauler eine explizite Ontologie schreiben müssen, er hätte

Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (s. E. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie, in: Schriften II, Einsiedeln 1962, 402). Die dissimilitudo zwischen göttlichem Sein und geschöpflichem «Nichts» ist eben tatsächlich immer größer als alle mögliche similitudo. Der Mystiker wird immer – da ihm die Unio ein passives Widerfahrnis ist – geneigt sein, die Analogie in Richtung der göttlichen Übermacht zu bestimmen.

[119] Wie in allen Paraphrasierungen nehme ich auch diese Übersetzung aus Hofmanns Übersetzungswerk, a. a. O., 490. – Taulers Feststellung des «ontologischen» und des sündigen Nichts des Geschöpfes findet sich schon bei Augustin und – dahinter – bei Porphyrios; vgl. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 176.

[120] Vielmehr handelt es sich hier um eine «Sprachgarnitur» (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a. a. O., §§ 7, 23, 65 ff.) unter der Kategorie der Erfahrung und nicht irgendwelcher Seinslehre. Daß auch so – trotz allem – zwischen erfahrungsgeprägter Mystagogie und theoretisch sich niederschlagender Mystologie ein Gefälle mit eigener Problematik entsteht, gedenke ich in einer der mystischen Sprache gewidmeten Arbeit eigens darzustellen.

vermutlich das esse reale des geschöpflichen Seins deutlich herausgestellt. Im Zusammenhang seiner Mystik mit ihrem eigenen Sprachspiel jedoch kommt im Gegenteil alles darauf an, das Geschöpf in seinem personal relevanten heilsgeschichtlichen Bezug, d. h. in seiner dem Schöpfer, Erhalter und Erlöser gegenüber absolut kontingenten Rolle zu sehen. Naheliegend ist es daher, daß Tauler, wenn er auf das Erlösungsgeschehen und die Nachfolge zu sprechen kommt, einerseits das Nichts des Geschöpfs sowohl in seinem subjektiv-ethischen Versagen wie in seiner natürlich-ontologischen Kontingenz sichtbar zu machen versucht, anderseits seine Forderung der selbstvernichtenden Demut immer schärfer stellt.

Wer kein Empfinden Gottes und keine Erleuchtung hat, den fordert Tauler auf, sich demutsvoll an sein lauteres Nichts zu halten; von sich aus besitzt niemand etwas, alles gehört Gott. Daher fordert er in solchen Dingen vom Christen striktes Nicht-wissen-Wollen: *halt dich undenen und sink under in din nicht wissen noch wellen wissen* (204,21), halte dich einzig an den großen, verborgenen und unbekannten Gott. Diese Forderung gilt für alles «Besondere» des geistlichen Lebens, dem mit absoluter Indifferenz zu begegnen ist. Vorbild ist dafür Johannes der Täufer, der den Juden, die ihn fragten, ob er der Messias sei, antwortete: «Ich bin es nicht». Dieses «Non sum» wäre der kürzeste, nächste, geradeste und sicherste Weg zur höchsten und tiefsten Wahrheit, die auf Erden zu erreichen ist (Corin II 471,2 ff.) [121].

Ein anschauliches Vorbild des auf-sich-selber-Verzichtens zeigt hingegen Christus, mit dem sich der Nachfolgende immer zu vergleichen hat: *Och kinder, keirt uch in uch selver vnde seit we ver ind vngelich dat ir syt deme mynnenclichen bilde vns leuen* (lieben) *heren ihesu christe, des laissen* (Lassen, Verzicht) *mere vnde gruntlicher was vnd eidelicher, dan al dat laissen so-samen were, dat alle mynsche in der zyt sich ey* (je) *geleissen off vmmerme soilen* (Corin II, 477,20–478,4). Und anderswo noch deutlicher: *trucke dich demuetklichen inwendig under sine bilde* (unter das Vorbild Christi) *und sich in din nicht* (schaue in dein Nichts), *das du bist ie niderre, ie hoher. Wan die sich niderent, die werdent gehoecht. Setze din nicht in das hoch über weselich wesen* (das überseiende Sein = das über alles Sein erhabene Sein) *und sich wie gar nicht das durch dich worden ist* ... (210,32 ff.). Das über alles Sein erhabene Sein Gottes wird in Christi Erniedrigung

[121] Natürlich wird das «Non sum» Johannes des Täufers von Tauler im Sinne von: «Ich bin nichts» interpretiert.

(exinanitio, kénosis) zunichte, zu Nichts, deinetwegen, deines Sünden-Nichts wegen [122]. Wer die Heilsbewegung adäquat mitzumachen gewillt ist, muß daher in folgsamer Angleichung an Christi Erniedrigung selbst «zunichte» werden, damit er erhöht werden kann [123]. Nirgends so wie hier zeigt Tauler, daß es ihm letztlich nicht um eine ontologische Aussage über das Nichts der Kreatur geht, sondern weit eher um eine adäquate Erfassung des christlichen Erlösungsgeheimnisses in den Kategorien von Sein und Nichts, ein Sprachspiel, das in diesem Rahmen seinen genauen Sinn hat.

Was wir eingangs als Selbsterkenntnis mit apophatischer Zielsetzung umschrieben haben – als eine Art Heraushalten des Ichs aus allen «mystischen» Praktiken zugunsten reiner Glaubenserfahrung – kann nun von der Inkarnation Christi her tiefer begründet werden. Christus wird zum Dreh- und Angelpunkt des mystischen Wegs [124]: «Alles ..., was man jemals (an Gutem) von Gott empfing, soll man sich nicht als sein eigen zuschreiben; sondern ihr sollt es ihm wieder darbieten, nichts davon halten, nur an euer lauteres Nichts und an eure Armut denken; und laßt euer Fragen und Disputieren, ob es Gott sei, der sich euch innerlich zeigt und darbietet; haltet euch allein an eure Kleinheit, eure Armut, euer Nichts, wie es ja der Wahrheit entspricht. Lasset Gott, was Gottes ist; bemüht euch, in euren Ursprung zurückzukehren, wie es unser Herr Jesus Christus tat; der strebte mit all seinen Kräften, den oberen und den niederen, allezeit zur Höhe. Wer ihm am allergenauesten nachfolgt, ist der Beste. Denn der Mensch kann nicht so leicht und schnell niederwärts sinken, ohne etwas von seiner Übereinstimmung mit Gott zu verlieren und an seiner Lauterkeit Schaden zu leiden. Dann (aber) soll der Mensch in unergründlicher Demut wieder (von neuem) beginnen und nach innen blicken und sich von neuem in seinen Ursprung versenken. Und dies alles durch das Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus hindurch: je getreuer er ihm nachfolgt, um so höher wird er sich erheben, um so wesenhafter, göttlicher und

[122] Die Linie, die von Christi exinanitio ausgeht und direkt die christliche Demut begründet, zieht Truhlar, a. a. O., 214 ff.

[123] Wer sich an den Sprachspielen der Mystiker und deren «gefährlichen» ontologischen Implikationen ärgert, wird sich fragen müssen, wie er mit ähnlich komplexen Aussagen der Schrift zu Rande kommt (Mt 23,12; Phil 2,8 usw.).

[124] W. Rohkohl, die Bedeutung Jesu Christi bei J. Tauler, Diss., Halle 1922; A. Hoffmann, Die Christusgestalt bei Tauler, in: JT, 208–231, der das eminent Christliche, d. h. das christologische Moment von Taulers Mystik ganz zentral herausarbeitet.

wahrer wird (seine Nachfolge) sein; *und das alles mit verkleinunge sin selbes und ein gantz vernúten*» (VETTER 273,18-33; Übersetzung nach HOFMANN 375). Dieser Text mag für viele andere stehen, in denen allesamt Tauler seine Spekulation über das geschöpfliche Nichts in Gottes Menschwerdung und Verdemütigung grundgelegt sein läßt. Sein Mißtrauen gegenüber «Übungen» und Institutionen der Frömmigkeit rührt von dieser lebendigen Anschauung des demütigen Lebens Christi her. Es hat daher seine inneren Gründe, wenn die anonyme «Nachfolgung des armen Lebens Christi» oder «Das Buch von geistlicher Armut» von der Nachwelt lange Zeit Tauler zugeschrieben wurde, bis DENIFLE dieses Werk als «mißverstandene(n) Tauler» deklarieren konnte [125] – mit wie viel Recht, das müßte eigens untersucht werden.

«*Vernichtung*» *seiner selbst*

Taulers Gebot, der Mensch müsse sich in der Selbsterkenntnis aktiv selbst «vernichten», sich verkleinern, sich demütigen und ins Nichts versetzen, verlangt nach all dem Gesagten keine weiteren Darlegungen mehr, nur ein paar wesentliche Texte mögen dieses innerste Anliegen Taulers noch etwas verdeutlichen.

Neben der ausführlich erwähnten und zitierten Begründung aus der Erlösungsgeschichte hat Tauler eine Erklärung philosophischer Art für die Notwendigkeit des Nichtswerdens des Menschen bereit. Scholastisch ist es unmöglich, daß in ein und derselben Materie gleichzeitig zwei Formen bestehen; die Einführung der einen Form bedeutet die Austreibung der andern [126]: generatio unius est corruptio alterius, et corruptio unius est generatio alterius [127] – *wenne eine núwe forme sol gewerden, so muos von not die alte gar verderben* (257,14). Das sich im Mutterleib entwickelnde Kind durchläuft verschiedene Stufen: von der *blossen materie* (16) über das *tier* (17) bis zur Einerschaffung einer *vernúnftigen*

[125] Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, hrsg. von H. S. DENIFLE, München 1877, LII. DENIFLES Beweise dafür, daß es sich bei diesem Werk nicht um ein Orginalwerk Taulers handelt, werden wohl nicht entkräftet werden können, hingegen läßt sich denken, daß das Werk gehaltlich viel enger an Tauler anzuschließen ist als DENIFLE meinte; die fromme Tradition, die es Tauler zuschrieb, war so instinktlos nicht, wie es nach DENIFLES Entmythologisierung scheint.

[126] Vgl. A. D. SERTILLANGES, Der Heilige Thomas von Aquin, Hellerau 1928, 445.

[127] SACHS, Grundzüge der Metaphysik im Geist des hl. Thomas von Aquino, Paderborn 1907, 81 f.; zitiert bei KIRMSSE, a. a. O., 83.

sele (18) durch Gott [128]. Jede neue Stufe bedeutet die Aufhebung der andern mit all ihren Implikationen, die mit der *solicheit* (19; Sosein) jeweils gegeben sind: Tätigkeit, Denkfähigkeit, Größe, Farbe usw. Die Anwendung der philosophischen Formel auf den mystischen Bereich macht Tauler keine Beschwerden; er nimmt das Philosophem metaphorisch und überträgt es als Bild auf eine mystische Wirklichkeit, indem er auch philosophisch exakt bleibt [129]: *Also sprich ich: hie sol der mensche überformet werden mit disem über weselichen wesende; so muossen alle die formen von not dannan die man in allen kreften ie enphieng: das kennen, das wissen, das wellen, die würklicheit, die fürwürflicheit* (Gegenstandsempfinden), *die bevintlicheit* [130], *die eigenscheftlicheit. Do S. Paulus nút ensach, do sach er Got ... und als alle dise formen entwerdent, denn in einem blike wirt er überformet* (21–28).

Daß die Aussage auch auf philosophischer Ebene korrekt ist, liegt darin, daß Tauler hier nur von den in den *Kräften* der Seele empfangenen Formen spricht und nie von der substantiellen, christlich gesehen ja nicht vernichtbaren Wesensform der Seele im eigentlichen Sinn, vom Seelengrund in taulerscher Terminologie. Das ganze breite Wortfeld [131]

[128] Das ist nichts anderes als die thomasiche Lehre von der expulsio formae praeexistentis: s. S. th. I, qu, 118, a. 2, ad 2: Kraft des Samens lösen sich im Embryo nacheinander die vegetative, sensitive und intellektive Seele ab; die eine verdrängt die andere. Siehe Denifle, Die deutschen Mystiker, a. a. O., 132, Anm. 3.

[129] Diese «Argumentation findet sich mehrfach in den Predigten [68, 33–36; 222,19–23; 295, 31–34; 314, 7–21; 305, 25–306, 4; 136, 27–35 usw.]. Sie ist sachlich und in ihrer Bedeutung einwandfrei und unbestreitbar. Der Satz 'jedes Ding, das werden soll, was es nicht ist, muß dessen entwerden, was es ist' läßt sich an einer jeden Veränderung exemplifizieren. Wenn z. B. etwas Grünes rot werden soll, so muß es notwendig sein Grün-sein verlieren; es muß der grünen Farbe 'entwerden'; andernfalls kann es nicht rot werden. In ähnlicher Weise müssen wir 'von aller unserheit entwerden' (V. 295,22), um Gott als das 'lautere Gut' lieben zu können. Die willensmäßige Hinwendung zur Kreatur und zum eigenen Ich ('annemlicheit', 'eigenschaft') kann nicht zugleich bestehen mit der willensmäßigen Richtung auf Gott. Wie ein Faß unmöglich zur selben Zeit Wasser und Wein enthalten kann, so ist es ebenfalls ausgeschlossen, daß Liebe zur Kreatur und Liebe zu Gott in einem Menschen nebeneinander bestehen. Hier gilt ein 'Entweder – Oder' [106, 17–20]: Der Mensch muß einer jeden Form der Ich-Gebundenheit entwerden; muß im Hinblick auf seine 'annemlicheit' zunichte werden und in sein 'grundloses Nichts' fallen» (D. M. Schlüter, Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers, in: JT, 158 f.).

[130] Hier bedeutet das Wort im Gegensatz zu *fürwürflicheit* in nicht mystischem Sinn: «Wahrnehmung subjektiver Zustände» (Kirmsse, a. a. O., 81), also etwa subjektive Erfahrung im Gegensatz zur objektiven, auf die Gegenstände ausgerichteten.

[131] Selbstverleugnung, Selbstaufgabe (*usgang* aus sich selber), Selbstvernichtung (*vernútunge, vernihtunge*), Selbstpreisgabe in *gelassenheit*, sich *entwerden, verwerden*,

um die Forderung der *vernútunge sin selber* betrifft daher nicht die menschliche Person in ihrer Ganzheit. «Es ist ... offenbar ein Unterschied, ob ein Physiker oder Metaphysiker sagt: Man müsse früher verwerden oder sich vernichten, ehe man ein anderer werde, oder ob ein Mystiker diese Ausdrücke für seine Lehre von der Umgestaltung der Seele in Gott in Anwendung bringe. Bei ersteren bedeutet es ein Verwerden der *physischen* Form und Wesenheit, bei letzteren aber ... ein Verwerden der *moralischen* Form, ein Aufgehen aller Eigenschaft und Eigenliebe usw., ohne das physische Sein dadurch zu zerstören ... Wer nun die deutschen Mystiker ... vom metaphysischen, nicht aber vom mystischen Standpunkt aus auffaßt, kann zu keinem andern Schluß kommen als daß die Konsequenz der Lehren der deutschen Mystiker die Aufhebung und Vernichtung der menschlichen Persönlichkeit sei» [132]. Diese subtile, aber naheliegende Unterscheidung der Geister oder – in unserer Terminologie – der Sprachspiele hat schon DENIFLE, wie das Zitat zeigt, gegen eine Verfälschung der taulerschen Lehre ins Feld geführt und die annihilatio mystica – im Sinn von Kol 3,5 [133] und der Unterscheidung, wie sie schon bei Sandaeus [134] lehrbuchmäßig fixiert wurde – nicht scholastisch-philosophisch mißverstanden, sondern im moralisch-mystischen Verstand gedeutet: Annihilatio Mystica est similitudinaria, impropria, moralis, et significat desitionem perfectam praecedentium in homine qualitatum, et affectuum. Cum enim Annihilari, ex vi vocis, idem sit, quod in nihilum redigi, qui ita mutatur, vt nihil pristinarum consuetudinum, nihil desideriorum antecedentium, nihil malorum habituum retinere videatur, non male annihilari dicitur. Nam desinit plane esse, qui fuit; *non physice, sed moraliter*. Sicque est alius, quam fuit: non tam per conuersionem mutatus, quia vitia non conuertuntur in virtutes, quam per *Annihilationem* ... [135] Die bei Eckhart noch leicht – allerdings

dem Eigenen absterben (s. VOGT-TERHORST, a. a. O., 75 f.) sind ein paar wenige Andeutungen, die immer dasselbe meinen: die totale Preisgabe alles Eigenwillens und aller egoistischen Selbstliebe, der eigenen *minnlicheit und annemlicheit* (364,6), der eigenen *ichtikeit und annemlicheit* (205,11). Vgl. zu diesem Wortfeld die bei KIRMSSE, a. a. O., wiederholt (jeweils bei den entsprechenden Vokabeln) vermerkten Ausdrücke. Vgl. auch ZAHN, a. a. O., 11 ff.

[132] DENIFLE, Die deutschen Mystiker, a. a. O., 132 f.

[133] A. a. O., 134.

[134] Theologia Mystica Clavis, Köln 1611, Neudruck: Louvain 1963, 99 ff.

[135] A. a. O., 99 f. Vgl. auch Philippus a SS. Trinitate, Summa Theologiae Mysticae, Paris 1874, 1, 42; III, 127 (über die oblivio quaedam sui in der mystischen Unio, in welche die annihilatio ja unmittelbar übergeht). KIRMSSE, a. a. O., 40 f. schreibt zum Ausdruck *vernihtecheit* = annihilatio: «*Annihilatio* ist die Zurückführung eines

immer von mystischen Prämissen her – ins Ontologische chargierte Lehre von der mystischen Annihilatio, ist bei Tauler vollends ethisch gebunden im Sinn einer Forderung nach totaler Vernichtung der Gott widerständigen, also von Eigenliebe infizierten Elemente im selbstischen Ich.

Tauler akzeptiert am Menschen eine ursprüngliche Annahme seiner selbst im Sinne GUARDINIS [136], ein natürliches *widerboeigen uf sich selber* (30,22) [137], verbunden mit einem Streben nach Gott und persönlicher Seligkeit. Das ist jedoch nicht das Letzte: man muß Gott um Gottes willen suchen (57,13). So bekommt dieses Sich-Beugen-auf-sich-selbst einen Doppelsinn: «Während dieser [Ausdruck] einerseits das natürliche Seligkeitsstreben als etwas Positives ausdrückt, bekommt dasselbe Wort an anderer Stelle den Zusatz 'vergiftet' und ein völlig negatives Vorzeichen, indem es nunmehr im Tenor der Überlieferung die eigentliche Erbsündefolge meint» [138]. Das traditionelle Bild des *homo incurvatus* (94,6–32) [139] liefert Tauler das gemäße sprachliche Inventar, um die tiefe Vergiftung der menschlichen Natur durch Eigenliebe, Eigenwillen, ja *eigenschaft, eigenheit* schlechthin zu signalisieren. Menschen voller Eigenliebe und Eigenwillen *sind rehte ir selbes vorwurff* (48,1); ihre Eigensucht [140] mitten in ihrem Gemüt verdirbt und vergiftet sie. Das Selbst, das vernichtet werden soll, ist diese Eigensucht, dieses gottwidrige Proprium [141], das Gott verwehrt, in unserem Inneren zu wirken:

geschaffenen Dinges in nichts. Der Endzweck der geschaffenen Wesen besteht in der Rückkehr zu Gott, in der *reductio creaturae ad suum principium*, einer so innigen Gemeinschaft, wie sie zwischen dem Ungeschaffenen und dem mit dem übernatürlichen Gnadengeschenk ausgestatteten Geschaffenen überhaupt möglich ist. Versteht man *annihilatio* im strengen Sinne, also als das Schwinden des gesamten kreatürlichen Wesens, so wäre sie als Rückkehr zu Gott nur unter der Voraussetzung des Pantheismus möglich ... Die streng philosophische Bedeutung von *annihilatio* deckt sich aber nicht mit der von T.'s *vernihtecheit* und *vernihten* ... *Vernihtecheit* ist eine relative *annihilatio*, das Schwinden des natürlich Geschaffenen, im Gegensatz zu dem übernatürlich Geschaffenen, dem mit der *gratia creata* ausgestatteten Seelengrunde».

[136] R. GUARDINI, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960.

[137] Vgl. WEILNER, a. a. O., 142.

[138] A. a. O., 143.

[139] A. a. O., 143, Anm. 444. WEILNER verweist auf Augustinus, Anselm, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura.

[140] Vgl. a. a. O., 154 ff.

[141] «Besonders eindrucksame Formulierungen hierfür [für das Proprium] finden sich bei Augustinus [z. B. De trin. 12, 9–11] und Bernhard; dieser sieht im 'proprium' den ausgesprochenen Widerpart zu dem mit Gott vereinenden 'amor' und dessen eigentliches Hindernis» (a. a. O., 141, Anm. 437).

Wo Got eigenlichen würken sol und wil, do enbedarf er nút zuo wan nútes. Das nút das ist sin werk in lidender wise, enphengklicher wan dehein út. Wilt du ane alle underlos enphengklich sin alles des so Got geben und würken mag oder wil in sinen aller usgenomensten fründen wesens und lebens, und zemole in dich stürze alle sine goben, so flisse dich für alle ding das du in der worheit in dinem grunde nút ensist, wan unser ichtikeit und annemlicheit die hindert Got sines edelen werkes in uns (205,5–12). Job gibt für die geforderte Haltung ein Beispiel, indem er von dem Seinen nicht nur als *von sime geschaffen núte* (19) spricht, sondern als *von sinem verschuldigotten núte* (20) [142]. Die Selbsterkenntnis hat also nicht nur die objektive Rolle einer Demonstration dessen, daß das Geschöpf vor Gott nichts ist, sondern darüber hinaus die subjektive Zielsetzung eines deutlichen Aufweises des schuldhaften, von der Erbsünde sich herleitenden Nichts. Und als dritte Aufgabe hat die Selbsterkenntnis aktiv an der «Vernichtung» dieses *eigen* (proprium) – allerdings immer im ethischen Sinn, nie im Sinn einer Aufhebung des Individuationsprinzips [143] – mitzuwirken. Erkenntnis dieses doppelten *eigen* bedeutet an und für sich für Tauler schon aktive Arbeit an dessen Destruktion [144]. Damit ist aber der Weg frei für Gottes Wirken in der Seele, im Seelengrund.

Des Grundes wahrnehmen

Im direkten Zusammenhang mit der Selbstentsagung steht der für Tauler einzigartige Topos, wonach der Mensch seinen eigenen Grund, seinen Seelengrund wahrzunehmen habe. Diese Grundspekulation [145] ist

[142] Vgl. oben 356 ff.

[143] *Die* Gefahr besteht bei Eckhart. Vgl. Haas, a. a. O., 137 f.

[144] Dieser «intellektuellen» Destruktion – die Tauler noch nicht gegenüber dem «Lebendigen» und «Konkreten» abzuwerten die Tendenz hat – folgt in innerstem Konnex die Praxis der Entsagung, der Askese, die auch für Tauler wie für alle authentische christliche Überlieferunge letztlich ein «Ausdruck der Liebe» ist (K. Rahner, Zur Theologie der Entsagung, in: Schriften III, Einsiedeln ³1959, 65).

[145] H. Kunisch, Das Wort «Grund» in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Diss. Münster, Osnabrück 1929; Kunisch zieht die Linie aus vom mystischen Begriff *grunt der selen* zum terminus technicus des höfischen Minnesangs (a. a. O., 11–14): *grund des herzens* (vgl. dazu auch X. von Ertzdorff, Die Dame im Herzen und Das Herz bei der Dame, ZfdPh 84 [1965] 37 f.). Es ist daher naheliegend, daß es sich bei Taulers Grundspekulation um eine, terminologisch wenigstens, spezifisch deutsche, d. h. nicht einlinig auf die lateinische mystische Literatur rückführbare Angelegenheit handelt; mit Einschränkungen unterschreibt Wyser, a. a. O., 221, der bisher mit seiner außerordentlichen Studie den

in Taulers Predigten allgegenwärtig, sie kann nur in einigen für unsere Fragestellung wichtigen Punkten erörtert werden. Erkennt der Mensch in der Selbstdiagnose sein Nichts, sein moralisches Ungenügen dem Anspruch Gottes gegenüber, so findet er mit dieser Einsicht auch den Weg aus seinem selbstischen Wesen heraus, indem er alles, was an ihm Eigensucht ist, radikal destruiert und vernichtet. Die Erkenntnis und das Anerkennen des «natürlichen» und des «schuldhaften» Nichts *ist* schon die Destruktion des *eigen, ist* schon der Weg zu Gott. Die Selbsterkenntnis hat daher verschiedene Implikationen, die je nach mystischer Stufe sich als wesentlich artikulieren. Eine neue Implikation zeigt sich in folgendem Zitat an: Die *wisen in den der mensche alle truwe, froeude und fride vindet in allen wisen, wercken und stetten, daz wurt alleine gelert und funden in indewendikeit, in zuogekertheit des gemuetes in den grunt, und daz bedarf in dem ersten lidekeit und muessekeit, zit und statte ... wenne von innewendiger zuogekerter lidekeit do wurt dem menschen entdecket und zuo bekennende geben weg und wise zuo Gotte, und werdent erkant die wege und wise Gottes zuo dem menschen, und ie me dis ist, ie klorer und ie worer dise wege bekant werdent, und wo der mensche daz bevindet an ime selber oder an eime andern, das im dis gebristet, do sol er wissen, das ime dis weges gebrosten ist, das man ime nút zit noch stat noch muosse gegeben hat und es von innan nit gesuochet enhet* (416,1–13). Es hat einer nicht von innen her nach dem richtigen Weg zu Gott (in *lidekeit* [146], in Selbstentsagung)

besten Beitrag zur Taulerforschung geleistet hat, diese Vermutung. Solange keine lateinische Vermittlung der reichen Grundspekulation des Diadochus von Photike an den Westen nachgewiesen werden kann, muß der Verweis auf den genuin deutschen Sprachschatz (und selbstverständlich den der Bibel) ausreichen. Vgl. dazu G. Lüers, a. a. O., 188–190. Auch Schlüter, Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers, in: JT, 153 ff., versteht Taulers *grunt*-Begriff als eine allerdings auf die neuplatonische Emanationslehre anspielende Metapher. Der Beitrag von C. Champollion, La place des termes 'gemuete' et grunt' dans le vocabulaire de Tauler, in: La mystique rhénane, Paris 1963, 178–192, bringt eine Wortsinnstatistik.

Für den geistesgeschichtlichen Hintergrund der taulerschen Grund-Konzeption vgl. E. von Ivánka, Apex Mentis, Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, ZfkathTheol 72 (1950) 129–176; zum Teil neu abgedruckt in Ders., Plato Christianus, a. a. O., 315–351. Bei Wyser, a. a. O., weitere ausführliche Hinweise auf Literatur.

[146] Bei diesem Wort bleibt unentschieden, ob es von *ledic* («ledig, frei») oder von *lidec* («leidend») abzuleiten ist; jedenfalls scheint es eine Wortschöpfung Taulers zu sein. Hier scheint die Herleitung von *ledic* auf der Hand zu liegen: *lidekeit und muessekeit* sind Synonyme und bedeuten beide: «Zustand des Ledigseins, vacuitas, leerer Raum, aber auch Müßigkeit», hier unter Abstrich des Negativen: «Muße» (vgl. Pleuser, a. a. O., 84 ff.). Allerdings ist die Nähe zur Bedeutung

gesucht, wenn er nicht die Erkenntnis – in innerer, dem Grunde zugewandter Entsagung – bekommen hat, wie die Wege und Weisen Gottes in Richtung auf den Menschen gehen. Zu wissen, wie der Weg vom Menschen zu Gott geht, impliziert – auf der andern Seite – das Wissen um die Wege Gottes zu den Menschen [147]. Damit sind wir mitten in dem Zirkel, der im Seelengrund hermeneutisch auf die mystische Unio hin am Wirken ist.

Einen diskursiven Zugang zu der von Tauler unablässig geforderten Tiefen- und Grunderkenntnis – der direkteste Weg zur mystischen Unio – mag uns Taulers anthropologisch bedeutsame Unterscheidung der drei Menschen am einen Menschen geben.

Taulers Anthropologie ist zu einem großen Teil formal (nicht inhaltlich) durch die Dichotomie des inneren und äußeren Menschen im Sinn eines christlich überwundenen Dualismus geprägt [148]. Zum andern Teil

«Zustand des Leidendseins» immer gegeben. Es ist schwer, ihn strikte auszusparen, aber auch nicht nötig. Der «Weg der Entwerdung» (Pleuser, a. a. O., 88), der hier im Vordergrund steht, braucht diese *lidekeit* des Menschen als unabdingbare Voraussetzung: «die Tugend der 'lidecheit' ist die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes, die nur in vollkommener 'gelazenheit' und 'unannaemelicheit' wirksam wird» (Pleuser, a. a. O., 88). Die Übersetzung Hofmanns als «Selbstentsagung» hat daher ihre innere Richtigkeit.

[147] Damit ist der Punkt erreicht, wo im Grunde die Wirklichkeit Gottes und nicht mehr die des Menschen relevant wird – alles aber immer unter der Voraussetzung, daß die *indewendikeit* und damit das Erschlossensein des Menschen sich selbst und auch Gott gegenüber «in der Form des *Bekenntnisses* vor Gott» (Weilner, a. a. O., 193) als unabdingbare Bedingung gegeben ist. Anschließend an den Psalmvers «Revela domino viam tuam» (36,5) stellt Tauler die Frage: *Was ist nu das, das du unserm herren dinen weg offenen solt, dem alle ding offen sint und bekant? Das ist das du dir selber dinen weg solt offenen und bekennen was din weg ist* (385,5 ff.). Die Wegmetaphorik setzt bei Tauler immer beim Menschen an: Der Mensch, der sich seinen Weg kompromißlos vor sich selber und vor Gott erschließt, der steht in der Offenheit der Selbsterkenntnis, die über die Sündenerkenntnis (385,8 ff.) und Selbstverurteilung (387,12 ff.) zur «Selbstvernichtigung» führt (385,19 f.), die den Menschen für die strahlende Hitze der göttlichen Begnadung bereitet, die Gott *temperieren* (387,31) muß, soll der Mensch nicht verbrennen.

[148] Vgl. dazu D. Mieth, Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969 (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 15), 254 ff. Mieth stellt bei Tauler einen «dualistischen Ansatz» in der Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen, zwischen engem und breitem Weg, innerem und äußerem Werk fest, einen rein formalen Dualismus allerdings, der «durch die christliche Überzeugung (Taulers) überwunden» ist (257). Kritisch merkt er an, daß «Tauler der sachliche Gegensatz zwischen Neuplatonismus und Christentum nicht aufgegangen ist» (a. a. O.), da bei ihm die Weltfreude keinen Platz habe.

spricht Tauler gerne vom *dreifachen Menschen*, eine «Ausdrucksweise», die «bei Tauler und überhaupt in der deuschen Mystik als etwas ganz Eigenartiges, Seltenes, wenn nicht überhaupt als etwas ganz Einzigartiges innerhalb der gesamten scholastisch-mystischen Literatur jener Zeit» auftritt [149]. Diese Vermutung WYSERS hat nur bedingt ihre Richtigkeit, handelt es sich doch bei dieser Auffassung vom dreifachen Menschen um ein plotinisches Philosophem [150], das – angereichert durch biblische Vorstellungen vom Menschen [151] – zu einem gewichtigen Moment der mystischen Tradition wurde. Vorerst aber Taulers Aussage über den dreifachen Menschen: *der mensche ist rechte als ob er drú menschen si und ist doch ein mensche. Das eine das ist der uswendig vihelich sinneliche mensche; der ander das ist der vernúnftige mensche mit sinen vernúnftigen kreften; der dritte mensche das ist das gemuete, das oberste teil der selen. Dis alles ist ein mensche* (348,22 ff.). Oder: *der mensche ist recht als ob er drú menschen si: sin vihelich mensche als er nach den sinnen ist, und sin vernúnftiger mensche und denne sin oberster mensche, sin gottformiger, gotgebildeter mensche* (357,16 ff.) [152]. Die Deutung dieser Konzeption haben WYSER [153] und WEILNER [154] gegeben: Der erste Mensch ist der *homo animalis* [155] mit seinem starken Bezug auf «das Generische unseres 'Leibeslebens'» [156]; mit dem zweiten Menschen ist der «inwendige», geistige Mensch gemeint, der Mensch mit *vernunft* und *verstetnisse*, wobei Tauler «den geistig, nicht bloß sinnlich, erkennenden und wollenden Menschen» darunter verstanden wissen will, «sodaß folglich hier 'Vernunft' (= ratio) und 'verstand' oder 'verstetnisse' (= intellectus) ein und dasselbe bedeuten, nämlich einfach die menschlich-geistige Erkenntniskraft, genau so wie ja ratio und intellectus in der damaligen Scholastik zunächst einmal eben unun-

[149] WYSER, a. a. O., 243.

[150] Darauf hat WYSER, a. a. O., Anm. 106, selbst als erster aufmerksam gemacht.

[151] WEILNER, a. a. O., 83, verweist auf die biblische Trias von Soma, Psyche und Pneuma.

[152] WEILNER, a. a. O., 81, Anm. 215, bringt die weiteren Stellen. A. a. O. auch der Hinweis auf die Stellen, da Tauler ein vierteiliges Menschenbild zur Sprache bringt, das als eine Erweiterung «der bekannten platonischen Trias von Widder (EPITHYMETIKON), Löwe (THYMIKON) und Mensch (LOGIKON) durch den Adler (SYNTERESIS) anmutet» (unter Hinweis auf eine Hieronymusstelle).

[153] A. a. O., 242–247.

[154] A. a. O., 80–86.

[155] Diese Formel und die folgenden (homo rationalis, homo spiritualis) stammen nicht von Tauler, sondern von Wilhelm von St. Thierry. Siehe unten 372.

[156] WYSER, a. a. O., 244.

terschieden die eine und selbe Erkenntnispotenz bezeichnen» [157], d. h. noch nicht nach diskursivem Vermögen (ratio) und nichtdiskursivem, intuitivem (intellectus) geschieden sind. Sachlich deckt sich der Begriff des zweiten Menschen mit dem Inhalt der in der Scholastik gebräuchlichen Unterscheidung eines «doppelten Antlitzes» im inneren Menschen, der ratio inferior, «die, in ihrer Begriffsbildung auf Sinnenmaterial angewiesen, den körperlichen und zeithaften Dingen zugewandt» ist, und der ratio superior, «die, erhaben über Bild und Begriff, das Ewige zu schauen» vermag [158]. Die Formel *homo rationalis* dürfte den Sachverhalt treffen.

Der dritte Mensch nun – *homo spiritualis* – ist der Mensch jenseits aller höheren Erkenntnisweisen und -formen, der *aller innewendigste* Mensch (363,8); er *ist der hoch edel gotformiger aller innerlicheste verborgen mensche* (373,11 f,). Gemeint ist der Seelengrund des Menschen, der von allen Seelenvermögen und Seelenkräften geschieden ist, das reine Wesen der Seele.

WYSER [159] hat im Anschluß an REYPENS [160] als mögliche Quelle dieses Schemas (ohne genauere Quellenangabe) Plotin [161] in Anschlag gebracht. Mit Recht. Denn Plotin unterscheidet Enn. VI,7,6 tatsächlich eine dreifach gestufte Innenwelt des Menschen, ja spricht ausdrücklich von drei Menschen, in Analogie zu den drei Teilen des Menschen: σῶμα, ψυχή, νοῦς. Der wahrnehmungsbegabte, sinnlich-irdische Mensch, ὁ αἰσθητικὸς ἄνθρωπος, nimmt «die sinnliche Harmonie vermöge

[157] WYSER, a. a. O., 245.

[158] WEILNER, a. a. O., 83. Tauler gebraucht diese scholastische Unterscheidung formell nicht (vgl. a. a. O., Anm. 224a), verwendet hingegen dafür analoge Ausdrücke. – Auch in der Bestimmung des «inneren» Menschen verhält sich Tauler schwankend: «Von diesem äußeren Menschen unterscheidet Tauler verhältnismäßig klar und konsequent den inwendigen, eben den 'Geist'. Aber nun beginnt die weitere Sonderung schwierig zu werden. Denn bald faßt der Prediger im inwendigen Menschen den zweiten und dritten Aspekt der oben ausgeführten Trias zusammen, indem er ihn kraft seiner Wesensneigung auf Gott hin gerichtet sein läßt, wie den äußeren Menschen auf die niederen Dinge, bald unterscheidet er mit Augustin [De trin. 1,12,3], aber auch mit Thomas [S. th. 1, 79, 9 c; I, II, 74, 7 c] und der ganzen scholastischen Tradition am inwendigen Menschen ein 'doppeltes Antlitz' ...» (a. a. O., 82 f.).

[159] A. a. O., 243, Anm. 106. WYSER behält sich die Behandlung dieses interessanten Quellenproblems für eine eigene Untersuchung vor, ein Vorhaben, das er leider nicht mehr ausführen konnte.

[160] Artikel: Âme, in: DSp I, 435 f.

[161] Plotin dürfte auf Platon sich stützen, der in schwer deutbarer Weise von einem dritten Menschen gesprochen hat. Vgl. J. M. E. MORAVCSIK, The 'Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms, Phronesis 8 (1963) 50–62.

der irdischen Wahrnehmung (auf) und (knüpft) von dieser untersten Stufe ein Band zur Harmonie in der obern Welt» [162]. Merkwürdig wenig sagt Plotin an dieser Stelle über den mittleren Menschen, während er über den höchsten, und *ersten* Menschen am meisten zu sagen hat [163]. Den anthropologischen Ternar eines «empirische(n), metaphysische(n) und transzendente(n) Bewußtsein(s)» [164] signalisiert er jedenfalls, wenn er sagt: «Es ist ... der im Geist befindliche Mensch (ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος) Mensch vor allen Menschen; dieser strahlt aus auf den zweiten und dieser wieder auf den dritten; und (dieser) letzte besitzt in gewisser Weise alle, doch verwandelt er sich nicht in sie, sondern ist nur neben sie gelagert. Der eine nun von uns betätigt sich nur dem untersten Menschen gemäß, dem andern wird auch ein Stück von dem nächst höheren zu Teil, einem andern kommt sogar von dem höchsten seine Wirkungskraft; jeder entspricht in seinem Sein demjenigen Menschen, nach dessen Richtschnur er sich betätigt, obgleich jeder einzelne alle drei Stufen besitzt – und auch wieder nicht besitzt» (Enn. VI, 7,6) [165]. An anderem Orte äußert sich Plotin ähnlich und verdeutlicht diese Stufung von Streben, Denken und Intuition: «Alle Menschen gebrauchen gleich von Geburt an die Sinne, vor dem Geist, und treffen notwendigerweise zuerst auf das sinnlich Wahrnehmbare. Manche nun bleiben ihr ganzes Leben hindurch hier stehen, sie halten das Sinnliche für das Erste und Letzte; das Angenehme und das Schmerzerregende, welches im Sinnlichen ist, bedeutet ihnen das Gute und das Schlechte, und so halten sies für genug, ihr Leben zu verbringen, indem sie jenem nachjagen und dies von sich fernhalten; die von ihnen auf Rechtfertigung Wert legen, nennen das sogar Weisheit ... Andere gibt es, die erheben sich ein kleines Stück über die niedere Welt, indem der bessere Teil ihrer Seele sie vom Angenehmeren zum Schöneren hintreibt; aber da sie nicht im Stande sind, das Obere zu erblicken, so sinken sie, weil sie keinen andern Grund haben, auf dem sie stehen können, mitsamt dem Worte Tugend, das sie im Munde füh-

[162] Enn. VI, 7, 6; zitiert nach der Übersetzung von R. Harder, neubearbeitet von R. Beutler und W. Theiler, Bd. IIIa, Hamburg 1964, 261.

[163] Der höchste, oberste Mensch hat bei Plotin die Rangstufe des *ersten* Menschen, nicht des *dritten* wie bei Tauler. Die Zählweise ist also umgekehrt. Sachlich ändert das natürlich nichts an der eindeutigen Korrespondenz beider Auffassungen.

[164] Zitiert nach P. O. Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin, Tübingen 1929, von W. Himmerich, Eudaimonia, Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen, Würzburg 1959, (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte NF 13), 96.

[165] Übersetzung von Harder, a. a. O. (s. Anm. 162), 261 f.

ren, hinab zum praktischen Handeln, das heißt zum Auswählen unter eben jenen irdischen Dingen, über die sich hinaufzuheben sie zunächst unternommen hatten. Eine dritte Klasse endlich sind gottbegnadete Menschen (θεῖοι ἄνθρωποι), die von stärkerer Kraft sind und ein schärferes Auge haben, daher sehen sie sozusagen wie Fernsichtige den Glanz dort oben und heben sich dort hinauf gleichsam über die Wolken und den Durst der irdischen Welt hinweg, und verbleiben dort in der Höhe, achten das Irdische alles gering und erquicken sich an jenem Orte, welcher der wahre und ihnen angestammte ist, so wie ein Mensch, der nach langer Irrfahrt in seine von guten Gesetzen regierte Heimat zurückkehrt» (Enn. V,9,1) [166]. Plotins kritische Beziehung dieses Schemas auf die Epikureer, Stoiker und Platoniker (Erotiker) ist offensichtlich und zeitbedingt [167], das Gerüst aber einer Stufung von Sinneserkenntnis, abstrahierender Begriffserkenntnis und intuitiver Ideenerkenntnis [168] ist ein die Zeiten überdauerndes Modell geworden, von Origenes [169],

[166] A. a. O., Bd. Ia, Hamburg 1956, 103.

[167] A. a. O., Kommentarband Ib, 426; HIMMERICH, a. a. O., 189, Anm. 22.

[168] Eine Darstellung dieser Auffassung findet sich bei HIMMERICH, a. a. O., 69–98. Selbst Taulers Hinweis, daß die drei Menschen den einen und selben Menschen ausmachen, ist bei Plotin vorgeprägt: Plotins «Typologie ist in dem Sinne keine echte, weil sie keine festen, unveränderlichen Typen meint: Alle drei Vorstellungsweisen des Ich sind in jedem Menschen angelegt. Das jeweilige Verhalten bestimmt den Typ, ist aber Ausdruck eines entsprechenden Seins» (a. a. O., 98). – Zu Plotins Auffassung der drei Menschen vgl. noch: M. DE GANDILLAC, La sagesse de Plotin, Paris ²1966, 242; J. TROUILLARD, La purification plotinienne, Paris 1955, 17; W. THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin-Zürich ²1964, 64–68. ERNST HOFFMANN hat – WYSER wies a. a. O., 242, Anm. 105, schon darauf hin, indem er Taulers Auffassung davon abhob – in seinem Buch «Platonismus und Mystik im Altertum» (Heidelberg 1935, 28 ff.) auf den platonischen Grundgehalt dieser die Zeiten überdauernden Dreiteilung aufmerksam gemacht. Vor allem ist «das Konservative der Terminologie» (aisthesis = sensatio, dianoia = ratio, noesis = intuitio) verantwortlich für die Traditionsmächtigkeit der Formel (HOFFMANN, a. a. O., 97 ff., wird die Erweiterung zur Viererformel abgehandelt). ENDRE VON IVÁNKA schließlich hat die Traditionslinie dieses Ternars und dessen Abhebung vom Quaternar und der fünfgliedrigen Erkenntnisstufung sehr schön bis ins hohe Mittelalter hinein dargestellt (Plato Christianus, a. a. O., 332–338, 368–372).

[169] «Für (Origenes) setzen sich deutlich drei Sphären voneinander ab: die sinnliche Erkenntnis der materiellen Welt, die rationale Erkenntnis der λόγοι der Dinge (das Begrifflich-Geistige) und die innerliche Erkenntnis im Grunde des eigenen Selbst (das Geistlich-Gnadenhafte). Und da Origenes, auf Grund seiner subordinatianischen Trinitätslehre, die gesamte Schöpfung dem Vater, die Vernunft- und Geistsphäre dem Sohn, den Bereich der Heiligung und der Gnade dem Heiligen Geist zuweist, so wird die oberste geistige Sphäre, die der innerlichen, unmittelbaren Gotteserkenntnis, zugleich zur Sphäre des Heiligen Geistes, die nur dem Gläubigen, ja im vollen Sinne nur dem Mystiker 'erschlossen' ist ... Und so wird das Seeleninnerste, das im Sinne der Stoa mit all den Ausdrücken bezeichnet wird,

Augustinus [170] und Cassian [171] bis ins zwölfte Jahrhundert [172] und zu Tauler reichend. Beachtlich ist vor allem der Anteil Wilhelms von St. Thierry, der – in direktem Rückgriff auf Origenes? – den homo animalis, rationalis und spiritualis unterscheidet und die drei Stufen gleich auch – wieder nach origenistischem Vorbild – mit den klassisch gewordenen Stationen des mystischen Weges: Homo incipiens, proficiens und perfectus identifiziert, ein Modell, das ja auch bei Tauler eine wichtige Rolle zur Erläuterung der inneren, mystischen Biographie spielt [173].

die die letzte, innerste Grundkraft umschreiben, die in allen anderen Kräften wirksam ist, in einem ganz unstoischen Sinn zu einem eigenen, besonderen Seelenvermögen und zum Ort der innerlichen Begegnung mit dem Heiligen Geiste und der unmittelbaren Gegenwart Gottes im begnadeten Geiste des Menschen» (von Ivánka, a. a. O., 368 f.). Der origenistische Gedanke darf nicht ohne weiteres auf Tauler übertragen werden, da bei ihm die Emanzipation des dritten «Vermögens» so weit gediehen ist, daß nicht mehr von «Vermögen» die Rede sein kann, sondern von der Substanz der Seele (im Gegensatz zu allen Vermögen und Kräften) als dem Ort der mystischen Unio gesprochen werden muß. Das origenistische Schema ψυχικός λογικός πνευματικός (von Ivánka, a. a. O., 332), das neben der objektiven Gliederung der Erkenntnisvermögen auch die Konzeption eines mystischen Wegs oder Aufstiegs impliziert, steht jedenfalls am Anfang der Drei-Stufen-Lehre im christlichen Bereich. Vgl. J. Dupuis, L'esprit de l'homme, Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène, Paris 1967 (Museum Lessianum, section théologique 62), 51 f., 59–76 und immer wieder: das ganze Werk baut auf dieser grundlegenden Trichotomie Origenes' auf. Eine Geschichte der Trichotomie Geist – Seele – Körper s. bei L. Thunberg, Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus Confessor, Lund 1965, 113 ff.

[170] Vgl. I. Weilner, a. a. O., 83, Anm. 227, und: M. E. Korger / H. U. von Balthasar, Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik (De genesi ad Litteram 12), Einsiedeln 1960, 16: Ein wichtiges erstes Denkmotiv in «De genesi ad Litteram» ist «die Hierarchie der drei menschlichen Schauweisen, um die die ganze Abhandlung kreist, und auf die sie immer wieder zurückkommt. Der Gedanke der Hierarchisierung von Köper – Seele – Geist und entsprechend von körperlicher, seelisch-phantasiemäßiger und intellektualer Erkenntnis ist von einer so elementaren Richtigkeit, ist so sehr das Ordnungsschema aller Seinseinsicht in vorchristlichem und christlichem Denken, daß seine durchgehende Herausstellung im Gesamtwerk Augustins seither *die* Grundlegung, auch historisch, der Weltanschauung der christlichen Kultur gewesen und geblieben ist». S. vor allem De genesi ad Litteram VI, 15; in der Übersetzung Korgers, a. a. O., 36 f.

[171] S. von Ivánka, a. a. O., 369. Secundum definitionem scripturae tres sunt animarum status, primus carnalis, secundus animalis, tertius spiritalis (Coll., IV, 19; Jean Cassien, Conférences I, ed. E. Pichéry, Paris 1955 [SC 42], 182). Der homo carnalis und animalis muß überwunden werden.

[172] Vgl. von Ivánka a. a. O., 333 ff., 369 f. Genannt und ausführlich zitiert finden sich hier vor allem Hugo von St. Viktor, Richard von St. Viktor, Alcher von Clairvaux, Isaak de Stella und Wilhelm von St. Thierry.

[173] S. E. von Ivánka, a. a. O., 336 ff. – Incipientium status dici potest animalis; proficientium, rationalis; perfectorum, spiritualis (Epistola ad fratres de Monte Dei,

Die Implikation dieses Modells einer dreifach gestuften Erkenntnisweise in den inneren Vollzug der Selbsterkenntnis bei Tauler hat ihr Vorbild schon bei Meister Eckhart, der – ohne die Metaphorik der drei Menschen zu übernehmen – von den operationes animalis, intellectualis und divina spricht [174].

Es ist klar, daß Taulers Lehre von der Selbsterkenntnis sich letztlich einzig auf die eine von den *drin stetten die in dem menschen sind* (373,7 f.) richtet, auf den Seelengrund [175]. Er ist der Ort, an dem sich *sinnelicheit* und *vernunft* in den *lutern blossen geist* umzusetzen haben (21,16 f.) [176]. Der Seelengrund, das hat WYSER in eindrücklicher Klarheit deutlich gemacht, ist für Tauler *ein lutere blosse substancie der selen* (21,11 f.), die reine Seelensubstanz in ausdrücklichem Gegensatz zu den von *sinnelicheit* und *vernunft* getragenen Seelenvermögen und -kräften [177]. «Immer geht es Tauler darum, gleichsam die vollkommene Nacktheit, die Losgelöstheit dieses Seelengrundes von allen Seelenkräften und -akten herauszustellen, wo immer von den seelischen Grundbedingungen dieser mystischen Einigung die Rede ist» [178]. Aber trotzdem ist dieser Grund der Seele nicht ohne Reflexivität auf sich selber. Die Bewegung der Selbsterkenntnis kommt in ihm nicht zur Ruhe. Unter dem Aspekt dieser Bezogenheit auf sich selber heißt der *grunt* für Tauler *gemuete*, das eben *ein widerneigen in disen grunt* hat (262,20 f.). Mit Bezug auf 350,26 f. erläutert WYSER diese Selbstreflexion ursprünglichster Art

ed. M.-M. DAVY, Paris 1940, Nr. 24, S. 81; in der französischen Übersetzung von DERS., Paris 1946, 210; in der franz. Übersetzung von J.-M. DÉCHANET, Paris 1956, Nr. 41, S. 50). Das ist nur eine Stelle unter vielen. Der Gedanke eines progressiven Aufstiegs zu Gott findet sich in dieser Stufung im ganzen Werk. Vgl. zur Geschichte dieser Progression R. GARRIGOU-LAGRANGE, Les trois âges de la vie intérieure, Prélude de celle du ciel, Band I, Paris 1938, 307–336.

Es ist sehr zu vermuten, daß Tauler von Wilhelm von St. Thierry angeregt worden ist.

[174] Vgl. HAAS, a. a. O., 210 ff.

[175] Zu den verschiedenen Bezeichnungen, die Tauler für den Seelengrund bereit hat, vgl. 347,9 ff. und dazu WYSER, a. a. O., 237–242, und WEILNER, a. a. O., 91 ff. (zum «Seelenfüncklein») und SCHLÜTER, in: JT, a. a. O., 144, 152 ff.

[176] Weitere Stellen bei WEILNER, a. a. O., 111. Die Vorprägung des Gedankens eines Selbstüberstiegs der Seele (Psyche) auf den Geist (Nous) hin ist schon bei Proklus gegeben. Vgl. W. BEIERWALTES, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1965, 194 f.

[177] Vgl. dazu WYSER, a. a. O., 299: Die reine Seelensubstanz «steht in diesem Zusammenhang der Sinnlichkeit und Vernunft gegenüber, was natürlich nur dann sinnvoll ist, wenn wir die unmittelbaren Tätigkeitsprinzipien dieser beiden Lebensstufen von der reinen Substanz real unterscheiden».

[178] WYSER, a. a. O., 300.

folgendermaßen: «es ist eine Neigung, ein Streben der Seele in sich selbst hinein, in den Geist (mens), in den tiefsten Abgrund des Geistes, wie Tauler sonst sagen würde! Aber dieses Streben ist eben doch das Gemüt selber, nicht nur eine Kraft: es ist der Menschengeist, der Seelengrund mit seiner Neigung zu sich selbst» [179]. 350,9 ff. sagt Tauler sehr deutlich, daß das Gemüt bei weitem höher und innerlicher als alle Seelenkräfte sei; es ist das eigentliche Organ, der eigentliche Ort, wo im Rückblick auf die eigene Tiefe die Tiefe Gottes sich eröffnet. *Die meister sprechent das dis gemuete der selen das si als edel, es si alwegent würkent, der mensche slaffe oder wache, er wisse es oder enwisse es nút; es hat ein gotformig unzellich ewig wider kaffen in Got. Aber dise sprechent, es schovwe alwegen und minne und gebruche Gottes ane underlos. Wie das si, das lossen wir nu ligen; mer dis bekent sich Got in Gotte, und noch denne*

[179] WYSER, a. a. O., 235. Vgl. auch WEILNERS Ausführungen über das Gemüt, a. a. O., 124 ff. (mit reicher Stellensammlung).

Es ist das entscheidende Hauptergebnis von WYSERS intensiven Bemühungen um Tauler, diese Realdistinktion von Seelengrund und -kräften, von Seelensubstanz und Potenzen klar herausgearbeitet zu haben. Zur Geschichte dieser Unterscheidung vgl. P. KÜNZLE, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1956 (Studia Friburgensia, NF 12), und WYSER, a. a. O., 293 ff.

Tauler kommt am nachhaltigsten auf diese Realdistinktion zu sprechen beim Problem des Abbilds der göttlichen Dreifaltigkeit in der Seele. 300, 10–14 referiert er die augustinische und noch thomistische Lehre, wonach das Bild *in den obersten kreften, gehugnisse und verstentnisse und wille* (11 f.) liege (memoria, intelligentia, voluntas). Im Sinn einer natürlichen, d. h. niederen *nochrede* (14) (= Analogie) läßt er das gelten. Im Letzten jedoch nicht, weil er eine absolute Trennung zwischen Seelensubstanz und Seelenkräften annimmt. Er hält sich weder an die von Augustinus her sich inspirierende Franziskanerschule, die eine Einheit zwischen der mens und den drei Kräften annimmt, noch an die Ansicht des Thomas von Aquin, der bei gewahrter Realdistinktion die göttliche Wesenseinfachheit in die mens und die Dreifaltigkeit abbildhaft in die Seelenvermögen verlegt. Er verläßt die augustinistisch-thomistische These zugunsten einer eindeutigen und noch schärferen Interiorisation des göttlichen Bildes im Menschen: *Aber nu sprechent ander meister* (gegen Thomas), *und daz ist unzellichen vil und verre harüber, und sprechent das es lige in dem allerinnigesten, in dem allerverborgensten tieffesten grunde der selen, do sú daz in dem grunde hat Got wesentlichen und würklich und isteklich, in dem wurket und weset Got und gebruchet sin selbes in dem, und man moehte Got also wenig dannan abe gescheiden also von ime selber; daz ist von siner ewigen ordenunge, das er es also geordent hat das er sich nút gescheiden enmag noch wil, und do in dem grunde so hat diser grunt alles das von genaden daz Got von naturen hat. Also verre sich der mensche in den grunt liesse und kerte, do würt die genode geborn und anders nút eigenlich in der hoehsten wisen* (17–27). Das Wesen der Seele also und nicht die Kräfte ist Träger des göttlichen Bildes! Vgl. noch WEILNER, a. a. O., 104 f., der die Verbindung der Seelensubstanz mit den Kräften auch bei Tauler noch einigermaßen gewahrt sieht; nicht ganz zu Recht.

ist es geschaffen (350,13 ff.) [180]. Damit ist die überformende Vergottung des Menschen im Intimbereich der Unio gemeint, die gleich weiter unten behandelt werden soll [181]. Dieser Tiefenblick ins eigene Innere aber hebt auch das Selbst in seinem Sein und Wesen [182] ins Bewußtsein. Im Grundneigen des Gemüts in seinen Ursprung läßt sich auch in der Vernunft das Ich in seiner Funktionalität erkennen. *Als der mensche sich nu kert in sin redelicheit* (Vernunft), *die berichtet und corrigiert alle die nidersten* (sc. *krefte*), *und betwinget die nidersten, und alle die gelúste und begerunge der unredelicheit die offenbart si und leit ab alles das ein heischen hat zuo dem nidersten, und loeset sich selber ab von allen disen als von froemdem wesende und verret sich von den sinnen und wirt froemde allem betruebnisse. Und als dise ding alle gestilt sint, so sicht die sele ir selbes wesen und alle ir krefte und bekent sich ein vernúnftig bilde des us dem si geflossen ist* (350,29 ff.) [183]. Bedingung dieser Zuwendung an die Vernunft ist allerdings, daß der Mensch sich in sein *Gemüt* versenkt hat, wo er der Reflexion des eigenen Grundes in sich selbst überhaupt erst gewahr wird. Denn genau im Abschnitt zuvor schreibt Tauler: *Proculus, ein heidenscher meister, nent* [184] *es* (das Gemüt) *ein slaf und ein stille* [185] *und ein goetlich rasen* [186] *und sprichet*: *'uns ist ein verborgen suochen des einen, das ist verre über*

[180] Die Versicherung Taulers, daß das Gemüt geschaffen ist, richtet sich implizit gegen Eckhart, dessen zwiespältige Aussagen über Ungeschaffenheit und Geschaffenheit des Seelengrundes WYSER, a. a. O., 265 f., herausgestrichen hat.

[181] S. unten 379 ff.

[182] Die Äquivokation des mhd. Ausdrucks *wesen* in eckhartschem und taulerschem Gebrauch weist WYSER, a. a. O., 299 f., nach. Es läßt sich als esse/ens oder essentia übersetzen. Vgl. auch K. RUH, Die trinitarische Spekulation in der deutschen Mystik und Scholastik, ZfdPh 72 (1953) 33 f.: «Daß *wesen* für das lateinische *esse* und *essentia* steht ist bekannt, ebenso, was für Unklarheiten sich notwendigerweise aus diesem Zusammenhang ergeben mußten».

[183] Aus solchen und ähnlichen Stellen ist ersichtlich, wie sehr die Einkehr im Grunde schärfste ethische Forderungen impliziert.

[184] Bei VETTER wohl ein Druckfehler: *nemt* anstatt *nent*. – Das Prokluszitat hat SCHLÜTER, in: JT, a. a. O., 148, nachgewiesen. Noch deutlicher in einem andern Aufsatz von DEMS., Philosophische Lehren bei Johannes Tauler, in: Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Berlin 1963 (Miscellanea Mediaevalia 2), 305. Das Zitat stammt aus Proklos' Schrift «De providentia et fato», in: Procli Diadochi, Tria Opuscula, ed. H. BOESE, Berlin 1960, 139 f. (nr. 31 und 32).

[185] Der Traditionszusammenhang des Schweigens, wie er sich von Proklos herleitet, siehe bei BEIERWALTES, a. a. O. (s. Anm. 176), 366, Anm. 124.

[186] HOFMANN, a. a. O., 411, übersetzt, indem er sich an verschiedene alte Drucke hält, das taulersche *rasen* mit *Rasten*. Das Prokloszitat hingegen (vgl. Anm. 184) stützt das *rasen* Taulers (*mania*! = nach Proklos «das überrationale Ereignis» der Ekstase; vgl. BEIERWALTES, a. a. O., 379).

die vernunft und verstentnisse'. So wenne das sich die sele dar in kert, so wirt si goetlich und lebet eins goetlichen lebendes. Die wile das der mensche sus get mangelen und würken mit disen uswendigen sinnelichen dingen, so enmag er des nút wissen, ja er enmag es nút gelovben das das in im si. Dis gemuet, diser grunt das ist als in pflanzet das die pflanze hat ein ewig reissen und ziehen nach ir, und das gemuete, der grunt der hat ein ewig neigen, ein grunt neigen wider in den ursprung (350,20 ff.). Ein Doppeltes ist hier wichtig: 1. Das *grunt neigen* des Gemüts in sich selber [187], diese Reflexivität des Grundes auf sich und in sich selber, eine Art höchster und letzter Selbstgegenwärtigkeit der personalen Geistseele zu sich selber ist nicht an die Selbstreflexion der Vernunft gebunden, die auf die Species, auf die Erkenntnisbilder angewiesen bleibt. 2. Das Gemüt ist ein *Habitus mentis* (350,4), der in seinem dynamischen Transzendieren und Neigen in den Ursprung erst erfaßt wird, wenn die Seele ein göttliches Leben führt, wenn sie göttlich überformt ist. Die habituelle Selbsterkenntnis der Seele per essentiam braucht – mit andern Worten – nicht auch aktuell zu sein; sie wird aber grade in ihrer Habitus-Qualität aktuiert und ins Bewußtsein gehoben, wenn der Mensch im Grunde Gott begegnet und göttlich überformt wird. Dann ist die Wendung in die Vernunft, die in dieser Situation ohnehin auf den Geistgrund hin transzendiert, möglich. Unter dem Einspruch des göttlich überformten Geistgrundes wird die Vernunft zum Korrektiv der unvernünftigen, niederen Kräfte, beruhigt und stillt sie, so daß der Seele nun *ir selbes wesen* [188], ihr eigenes Sein und Wirken durchsichtig wird und sie sich so als ein vernünftiges Bild dessen erkennt, aus dem sie geflossen ist. Der Prozeß der Selbsterkenntnis in der diskursiven Vernunft ist daher von Gnaden der tieferen Selbstreflexion im Gemüt, die wiederum erst von der gnadenhaft vergöttlichenden Überformung her sichtbar werden kann. Damit reicht die Selbsterkenntnis tief in das Geheimnis der mystischen Vereinigung des Seelengrundes mit Gott hinein und bekommt von da her eigentlich erst ihr «Licht», ihre letzte Luzidität [189]. Wenn der Mensch sein Wesen als währende Selbstergründung in der Tiefe des Gemütes erkennt, dann darf er das als Zeichen seiner Transzendenz in den Abgrund Gottes nehmen. Oder umgekehrt: die gnadenhaft geschenkte

[187] Im Gegensatz zur übernatürlichen Gottebenbildlichkeit (wie sie oben Anm. 179 geschildert wurde) hält Weilner, a. a. O., 107 ff., die Reflexion des Geistgrundes auf sich selbst für eine *natürliche* Gottebenbildlichkeit der Menschen.

[188] Vgl. oben Anm. 182.

[189] Vgl. 351, 23 ff.

Unio enthüllt den komplexen, auf Reflexion beruhenden Zusammenhang ihres Zustandekommens. So wird die sich steigernde Introspektion bis in das *grunt neigen* des Gemüts in sich selber zum mystischen Weg der Gotteserkenntnis und der Vereinigung mit ihm.

Die «vernünftige» Selbsterkenntnis ist an die «übervernünftige» (350,22) gebunden [190]. Wenn Tauler daher in einem andern Zusammenhang – es geht um die Frage, was ein Engel in seinem Wesen sei – resolut eingesteht: Wir wissen nicht, was ein Engel ist; aber *das enist enkein wunder; wan wir enbekennen unser selbes nút, unser geist, von dem wir menschen sin und von dem wir alles das haben das wir guotes haben* 372,18 ff.) [191]. Der Unterschied zwischen den beiden Feststellungen liegt einzig darin, daß die erste die Situation des gottförmigen, der mystischen Unio gewürdigten Menschen spiegelt: Der Mensch erkennt sich vom Grunde her dann, wenn die Seele *lebet eins goetlichen lebendes* (350,23); hingegen – die zweite Feststellung Taulers – erkennt der Mensch sich nicht, solange er in der *sinnelicheit* verbleibt und so Gott, den Begründer alles Guten, nicht kennt. Gottes- und Selbsterkenntnis sind sich gegenseitig bedingende Größen für Tauler. Selbsterkenntnis im vollen Sinn unmittelbarer Schau des eigenen Selbst, des eigenen Wesens und der eigenen Seelensubstanz, ist eben gebunden an die Erkenntnis des Bildcharakters der Seele, der Tatsache, daß der Mensch Bild und Gleichnis Gottes ist. Selbsterkenntnis in diesem genauen Sinn gibt es für Tauler daher nur in der mystischen Unio.

[190] Vgl. dazu G. Termenon Solis, Trascendencia del conocimiento racional en Tauler, in: L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge, Louvain/Paris 1960, 689–698. «El espíritu purificado, limpo, es el ser que se posee, que se es. Y no se posee por una potencia distinta de sí; simplemente es en si. Si recordamos que para el conocimiento se requiere la posesión de una forma inmaterialmente, aqui tenemos conocimiento, que desde luego no es conceptual; jo le llamaría conocimiento substancial, o con palabras de Tauler, conocimiento de la pura y simple substancia del alma» (696). Die begriffslose, überlogische und transrationale Selbsterkenntnis im Gemüt ist die Grundlage der gleich zu bestimmenden Erfahrung Gottes.

[191] Tauler fordert hinsichtlich der Seelenkräfte und des äußeren Menschen vollkommene Selbsterkenntnis – daß die menschliche Realität dieser Forderung nicht entspricht, bedauert er öfter. Hinsichtlich der im Gemüt waltenden Selbstigkeit des Menschen verhält es sich hingegen wesentlich schwieriger. Wer ihrer ansichtig werden will – und jeder ist von Tauler dazu aufgerufen –, muß die «Selbsterkenntnis bis auf den Grund» leisten. Gemeint ist damit die aktive Erweckung des Gemüts zu der ihm innaten, meist unbewußt bleibenden Bewußtseinsfähigkeit im innersten Selbst, im innersten Habitus des Geistes. Vgl. dazu Weilner, a. a. O., 130 ff. (mit reichen Stellenangaben). Vgl. 212, 24 ff.

Die scholastische Streitfrage «Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam?» [192] wird bei Tauler daher nicht auf der Ebene reiner Diskursivität abgehandelt, sondern im Rahmen seiner zentral auf Aszese und Mystik bezogenen Lehre behandelt. Im aszetischen Bereich gibt es bei ihm weder diese Fragestellung noch eine Antwort darauf, hingegen die unablässige Aufforderung zur Selbsterkenntnis. Eine Selbsterkenntnis per essentiam auf der mystischen Ebene ergibt sich ebenfalls nicht als Resultat von Frage und Antwort, ist aber, wie wir gesehen haben, sachlich möglich. Es ist, wie wenn Tauler die franziskanische [193] Lösung des Problems für den – mystischen – Bereich, wo Selbst- und Gotteserkenntnis psychologisch in derselben Reflexion des grundgerichteten Gemüts sich aktualisieren, selbst als *habitus* annehmen möchte. Seine wiederholten Versicherungen, daß der Zustand der Einigung über lange Zeit hin andauern könnte, würde diese Vermutung stützen. Tatsache jedenfalls ist, daß Tauler die thomistische Streitfrage gar nicht stellt, sondern im Gemüt, das den eigenen Grund und die eigene Substanz erkennt, sehr bald jeweils das göttliche Bild aufscheinen läßt. «Im Unterschied zur thomist. Erörterung greift Tauler an den genannten Stellen ... unmittelbar auf die Gottebenbildlichkeit zurück» [194]. Der Vorrang der mystischen Intention vor allen schulmäßigen, rein diskursiv erkenntnistheoretischen Erörterungen ist Tauler – wie auch Eckhart – selbstverständlich. Alle natürlichen Syllogismen praktischer oder theoretischer Art unterstehen bei Tauler dem

[192] Vgl. dazu die Thomaszitate bei Schlüter, in: JT, a. a. O., 145, Anm. 86, und Haas, a. a. O., 228 ff.

[193] Die Franziskanerschule hat eine unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele und ihrer Habitus *per essentiam* angenommen. Der Vergleich kann hier nicht durchgeführt werden und muß für eine spezielle Abhandlung vorbehalten bleiben. Siehe zum Vergleich jedenfalls B. A. Luyckx, Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Münster i. W. 1923 (BzGPhMA XIII, 3–4), 171 ff.; B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, Münster i. W. 1925 (BzGPhMA XXV, 3–4), 54 f., 217; W. Rauch, Das Buch Gottes, Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München 1961 (Münchener Theol. Studien II. Syst. Abt., Bd. 20), 145 ff.; vgl. vor allem Matthäus von Acquasparta, Utrum anima cognoscat semetipsam et habitus qui in ea sunt per essentiam suam, an per actus tantum, in: Quaestiones disputatae de fide et cognitione, Quaracchi 1957 (Bibl. franciscana scholastica medii aevi I), 292 ff.; dazu: M. A. Schmidt, Scholastik, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lieferung G, Göttingen 1969, 138 f. Zu Duns Scotus vgl. S. J. Day, Intuitive Cognition, A Key to the Significance of the Later Scholastics, New York 1947, 123 ff.

[194] Schlüter, in: JT, a. a. O., 145, Anm. 186.

syllogismus mysticus [195], dem «Rückschluß aus innerer Erfahrung», allerdings ohne jedes absolute Verdikt über den Rückschluß aus den Werken. Im Gegenteil, der *syllogismus mysticus* hat seine Implikationen aktiver Teilnahme von seiten des Menschen. Nichts wird von Tauler so scharf verurteilt wie ein quietistisches Passierenlassen und passives Erwarten der mystischen Unio [196]. Schon die Mahnung zur vielfach gestuften Selbsterkenntnis schließt die Aufforderung zur unablässig aktiven Bemühung um Gott und die Seele in sich, die erst zur Ruhe und zum passiven Gewährenlassen kommt im tiefsten, dynamisch in und auf sich selber hin sich neigenden Grunde des Gemüts, das – als Geschaffenes – gnadenhaft zum Träger der göttlichen Übermächtigung werden darf [197]. Dieses Ereignis der letzten Tiefe der personalen Geistseele gilt es nun unter dem Aspekt der Selbsterkenntnis zu betrachten.

Die Unïo

Das Verhältnis der göttlich überformten Geistseele zur Vernunftseele ist das eines grundsätzlichen Primats der ersten über die zweite, so sehr, daß die Vernunftseele erst unter dem Diktat der Geistseele ihr eigenes *wesen*, ihre Seinsverfaßtheit, erkennt, in einer Anstrengung, die beweist, daß die Selbsterkenntnis für Tauler längst «aus ihrer antiken Bindung an die Kosmologie herausgenommen und zur inneren Erfahrung ausgegrenzt ist» [198]. Die Zuwendung zur Außenwelt ist für Tauler, der von der mystischen Unio her spricht, didaktisch schon weit schwieriger zu rechtfertigen als das Umgekehrte, die (seit Augustin) immer härter geforderte Introversion. Die aus der Sokrates-Vita des Aristoxenos (ed. F. Wehrli, fr. 53) bekannte Anekdote, die Hans

[195] Zum Ausdruck *syllogismus mysticus* vgl. H. Berkhoff, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1968, 95 f.

[196] «Nichts läge dem leidenschaftlichen Ethiker (Tauler) ferner als müde Passivität» (Weilner, a. a. O., 159).

[197] Zum Begriff des «Funkens» schreibt mit Recht Weilner, a. a. O., 126: «Zweifellos befinden wir uns hier gleichsam an jenem bedeutsamen Scheitelpunkt innerhalb des Seelengrundes, an dem sich reine Passivität metaphysisch klar von wurzelhafter Aktivität scheidet, während psychologisch gesehen die eine in die andere beinahe nahtlos übergeht. Indem nämlich der Seelengrund jene doppelgestaltige Ursprungsdynamik in sich aufnimmt, kann er kraft seiner Geistnatur gar nicht anders als sich dazu *verhalten*. Er wird also aktiv, und zwar in verantwortlicher Freiheit von der Wurzel her. Hier wird der Seelengrund zum Gemütsgrund. Dieser ist wahrhaft Subjekt».

[198] H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, 267.

Blumenberg [199] paradigmatisch beizieht, schreibt das «Postulat der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen» [200] noch indischer Weisheit zu: Sokrates antwortet einem Inder, der ihn fragt, worüber er philosophiere, er denke über das menschliche Leben nach. Der Inder lacht ihn aus und antwortet ihm, das Menschliche lasse sich nur aus der Erkenntnis des Göttlichen ergründen. Der Christ Eusebius [201], der diese Anekdote bezeichnenderweise auch überliefert, vermittelt damit dem christlichen Traditionszusammenhang nicht nur ein einzelnes Motiv, sondern geradezu einen Impuls, dessen Inchoationen im christlichen Bereich allenthalben einsetzen und sich im Laufe der Geschichte zu immer weiteren Entgrenzungen des menschlichen Inneren artikulierten. Eckhart, Tauler und Seuse setzen mit ihrer über den Neuplatonismus auch die indischen Denkmotive von der genannten Art aufnehmenden Mystik im christlichen Raum einen Höhepunkt der Ich und Gott verschränkenden Introversion [202], der seither dem Gehalt nach nicht überschritten, höchstens – in der spanischen Mystik – noch psychologisch radikalisiert werden konnte [203]. Die Gotteserkenntnis – bei Tauler in der Form mystischer Einigung des Menschen mit Gott auf die in statu viae höchstmögliche Erfüllung geführt [204] – ist nun tatsächlich die letzte Legitimation der zunächst den menschlichen Innenraum bis zur Geistseele

[199] A. a. O., Anm. 100.

[200] A. a. O.

[201] Praeparatio Evangelica XI, 3, 6–8; ed. K. Mras, 1956, 8 ff; zitiert bei Blumenberg, a. a. O.

[202] L. Reypens, Âme, in: DSp 1, 449 ff.: «I'introversion néoplatonicienne et augustinienne est de tradition tout le long du moyen âge. Mais la mystique du Nord seule en a fait un centre de perspective» (449). Ähnlich Wyser, a. a. O., 235.

[203] Vgl. J. Orcibal, S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, Paris 1966. Man staunt ob dem Reichtum der Motive, die von der rheinischen Mystik her Zugang in die spanische Mystik gefunden haben. Man wird hinfort wohl in der Absetzung und Unterscheidung der spanischen von der deutschen Mystik eher ein Stilproblem des geistlichen Lebens als eine Frage des verschiedenen Lehrgehalts sehen müssen.

[204] Vgl. dazu die Versicherung Weilners, daß bei sogenannt «mystischen» Schilderungen Taulers nicht jederzeit «an ein streng mystisches Geschehen im Sinne der 'contemplatio infusa' zu denken (ist), wie solches die ältere Tauler-Interpretation zu tun pflegte; man kann es ebenso bei einem intensiv erlebten Wirksamwerden der natürlichen Seelengrunddynamik bewenden lassen, die allerdings nach unseres Predigers Überzeugung ganz ohne Gnade ... *nicht* zum Zuge käme» (a. a. O., 111 f.). Es ist überhaupt und grundsätzlich fraglich, ob man die aus der thomistischen Karmelmystik gewonnenen Kategorien der «contemplatio infusa» und «acquisita» sachgerecht auf die deutsche Mystik anwenden kann. Sie geben in diesem Bereich, wo die Aszetik von der Mystik noch nicht geschieden ist, weniger als nichts her.

hin ausschreitenden Selbsterkenntnis. Ihr gilt es sich nun noch kurz zuzuwenden.

Wer in Gott gelangen will, der muß erst in seinen eigenen Grund eindringen: *súllen wir iemer komen in den grund Gotz und in das innigoste Gotz, so muessen wir zuo dem aller minsten zem ersten komen in unsern eigenen grunt und in unser innigostes* (149,33 ff.). In Demut soll dies geschehen, indem man sich legt *für die porte der grossen erwirdikeit Gotz, do Got us smilzet in barmherzikeit* (149,37 f.). Dieser Ort, da Gott in Barmherzigkeit dahinschmilzt, ist nicht in einem abstrakten Jenseits, sondern in unserem eigenen Inneren. Ziel der Selbsterkenntnis des Menschen ist nicht die Erkenntnis der Struktur der Seele und deren Funktionalität, sondern die schlichte, alles entscheidende Einsicht, daß das Reich Gottes in uns ist [205]. Tauler entfaltet den Ansatz zur Introversion, der in diesem Christuswort liegt, entschieden und radikal nach Lukas 17,21: «Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Weise. Man kann auch nicht sagen: Hier ist es oder dort. Denn seht, das Reich Gottes ist unter euch». Daher ist es für Tauler selbstverständlich, daß, wer in sich der Gottentfremdung, der *unkentnisse* Gottes, gewahr wird, sogleich *in sinem indewendigen tempel in sinen tieffen grunt kum* (39,33 f.). Denn, wenn er mit all seinen Kräften und seiner ganzen Seele *inkert und inget in disen tempel,* dann findet er dort Gott *in der worheit inne ... wonende und würkende* (61,11 ff.): *und do wurt er in erkenende* (40,1). Daher gilt immer in kritischen Situationen des geistlichen Lebens: *lovf in dich selber und domitte zuo Gotte und gip dich ime schuldig von grunde* (307,31 f.).

Gewar werden des inwendigen grundes do das rich Gotz ist, und das smacken [206] *wie Got do wonet und würket* (317,16 f.), das ist einziges Ziel von Erkenntnis und Liebe. Wenn wir bei uns selber bleiben, *so wurdent wir sin wol gewar und solte uns vaste zuo ime ziehen und reissen* (323,31 f.). Gott suchen und finden, diese augustinische Formel [207], die ihre Wirksam-

[205] Vgl. dazu Wyser, a. a. O., 235; Haas, a. a. O., 205.

[206] Zur Metaphorik der geistlichen Sinne, die Tauler – hier und anderwärts – gerne für das Erkennen Gottes anwendet, vgl. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 352–410; hier reiche Literaturangaben.

[207] «'Suchet Gott, und es wird leben eure Seele'. Suchen wollen wir Ihn, um Ihn zu finden, ist Er verborgen; daß man Ihn suche, da man Ihn fand, ist Er unermeßlich ... Er sättigt nämlich seinen Sucher, soweit er faßt; und er macht seinen Finder fassens-weiter, daß er wiederum suche erfüllt zu werden, wo er mehr zu fassen begann» (In Joh. tract. 63,1; zitiert nach: E. Przywara, Augustinus, Die Gestalt als Gefüge, Leibzig 1934). Die Suche ist das Stigma christlichen Glaubens und reicht im Mittelalter sinngebend vom geistlichen Bereich in den christlich

keit bis zu Ignatius von Loyola unter Beweis gestellt hat, ist auch Taulers einziges Anliegen: *Über* der Suche nach Gott in den äußeren Werken steht die innere *suochunge: Das ist das der mensche in gange in sinen eiginen grunt, in das innerste, und do suoche den herren, als er uns och selber dar gewiset hat, do er sprach: 'das rich Gotz das ist in úch'. Der das rich vinden wil – das ist Got mit allem sinem richtuom und in sin selbes eigenem wesen und naturen –, die muostu dor suochen do es ist: das ist in dem innersten grunde, do Got der selen naher und inwendiger ist verrer wan si ir selber ist* (144,1 ff.) [208].

Das Reich Gottes ist im Grund des Menschen, weil sich in der Geistseele, im Gemüt, auch das göttliche Bild befindet, das dreifaltige Abbild Gottes, das sich nicht nur in den menschlichen Seelenkräften von memoria, intellectus und voluntas spiegelt, sondern im geistigen Seelengrund selber wohnt: *Diser drivaltikeit der súllen wir war nemen in uns, wie wir nach der gebildet sin in der worheit; wan man vindet dis goetliche bilde eigenlichen und werlichen und bloesklich in der selen natúrlich, mer doch nút also adellich als es an im selber ist* (300,1 ff.). Es folgt die Ablehnung der thomistischen Lehre, wonach sich die göttliche Einheit im Seelengrund und die Dreifaltigkeit in den Kräften spiegele, eine Stellungnahme Taulers, die für ihn und seine spezifische, rigorose Auffassung des Seelengrundes typisch ist, deren Tragweite aber schon besprochen ist [209].

Wichtig ist nun, daß Tauler dem, der dahin kommen will, die Dreifaltigkeit im Seelengrunde zu betrachten, drei Punkte zur Beobachtung aufgibt: 1. Gottes Ehre allem voranstellen, 2. das eigene Selbst, das ein Nichts ist, genau unter Kontrolle halten, und 3. das Äußere auf sich beruhen lassen und sich nicht darum kümmern (303,6 ff.). Wichtig sind diese Punkte deshalb, weil sie zeigen, wie dringlich Tauler auch die höchste Vereinigung mit dem göttlichen Bild in der Seele ethisch-aszetisch bedingt sein läßt. Erst die radikale Erfüllung dieser Bedingungen ermöglicht das Wahrnehmen der göttlichen Bezeugung im

ideologisierten profanen herüber. Vgl. F. Ohly, Die Suche in Dichtungen des Mittelalters, ZfdA 94 (1965) 171–184. «Eine vergleichend-umgreifend sehende Betrachtung der quaestio activa, quaestio contemplativa und der quaestio disputativa, der Suche in der Dichtung, in der Mystik und Scholastik, mag wohl helfen, das Phänomen der Gotik in der Einheit seiner Ursprünge und seiner geistigen Erscheinung auf eine Weise wahrzunehmen, die das von uns betrachtete (13.) Jahrhundert in ein die Seele der Suche sehendes, ihr liebendes Verlangen nach der Wahrheit als Kristall zum Leuchten bringendes Wort faßt: *Amor ipse intellectus* est» (183).

[208] Über den Deus Interior intimo meo vgl. Haas, a. a. O., 214 f.

[209] Vgl. oben Anm. 179.

Grunde, des Zeugnisses, von dem im Prolog zum Johannesevangelium die Rede ist: *Dis gezúg vindet man in dem grunde unbiltlichen; sicherliche in diseme grunde gebirt der himmelsche vatter sinen eingebornen sun hundert tusent werbe sneller denne ein ougenblik noch unserme verstonde, und in dem blicke der ewikeit allezit nuwe in dem adel in der unsprechenlichen klorheit sin selbes. Der das bevinden sol, der kere sich in, verre über alle wúrklicheit siner ussewendigen und indewendigen kreften und fantasien, und alles daz ie ingetragen wart von ussen, danne versinke und versmeltze in den grunt. Denne kummet die vetterliche kraft und rueffet den menschen in sich durch sinen eingebornen sun, und also der sun wurt geborn uz dem vatter und widerflússet in den vatter, also wurt dis mensche in dem sune von dem vatter geborn und flússet wider in den vatter mit deme sune und wurt eine mit ime ... Und do gússet sich us der heilige geist in einer unsprechenlicher übertreffenlicher minne und lustikeit* [210], *und durchgússet und durchflússet den grunt in dem menschen mit sinen minneclichen goben* (301,18 ff.). Die Vereinigung der Seele mit Gott, die Geburt Gottes in der Seele als deren Überformung mit dem innertrinitarischen Leben, wird damit als immer intendiertes Ziel aller Selbstergründung enthüllt. Die menschliche Selbsterkenntnis bleibt beim ergründeten Selbst nie und nimmer stehen, sondern erstrebt weit darüber hinaus die Vergottung der Seele, die unsägliche Gnade, daß *ein geist und ein Got in der über formunge der geschaffenen geiste von dem ungeschaffenen geiste* (244,10 f.) werde. Im Illapsus Gottes in die Seele geschieht die große Erneuerung, die jedem geistlichen Menschen immer neu aufgegeben ist: *Als der geist al zemole in sinket und in smiltzet mit sinem innigosten in Gotz innigosten, so wirt er do wider bilt und ernúwet, und also vil me wirt der geist übergossen und über formet von Gotz geiste, als vil als er disen weg ordenlicher und luterlicher gegangen hat und Got bloslicher gemeint hat: als ingússet sich hie Got, als die natúrliche sunne gússet iren schin in die luft, und wirt aller der luft durch formet mit dem liechte* (263,7 ff.). Und paradox fügt Tauler hinzu: *wer es múgelich das man den* (menschlichen) *geist in dem geiste (Gottes) gesehen moechte, man sehe in ane allen zwivel an fúr Got* (263,17 f.). Die Seele wird *gotvar*, bekommt göttliches Aussehen; das Bild in ihr wird bis zur gnadenhaften Identität mit Gott aktualisiert: *Dis bilde enist nút das die sele nach Gotte si alleine* (nach Gott gebildet sei), *aber es ist das selbe bilde das Got selber ist in sinem eigenen luteren*

[210] Vgl. Haas, Vom unaussprechlichen Abgrund Gottes – J. Taulers Auslegung des Pfingstereignisses, Verscheint demnächst in: Civitas (1970).

goetlichen wesen; und alhie in disem bilde do mint Got, do bekent Got, do gebrucht Got sin selbes; Got lebt und wesent und wirkt in ir. – In disem wirt die sele alzemole gotvar, gotlich, gottig. Si wirt alles das von gnaden das Got ist von naturen, in der vereinunge mit Gotte, in dem inversinkende in Got, und wirt geholt über sich in Got (146,17 ff.). Das ist nun der eigentliche Höhepunkt, der Moment, da die Selbsterkenntnis der Seele von der trinitarisch strukturierten, göttlichen Selbsterkenntnis überstaltet wird. Der Vorgang ist von Eckhart her schon bekannt [211], Taulers Bildersprache hingegen, in welcher er geschildert wird, ist bei weitem reicher, eindringlicher als die Eckharts. Das stärkste Bild, das Tauler auf die *vereinunge* der Seele mit Gott verwendet, ist das der gegenseitigen Übergängigkeit des menschlichen und göttlichen Abgrundes, wie er es aus Ps 41,8 herausliest: Abyssus abyssum invocat [212]. Der Grund des Menschen ist unauslotbar und den Seelenkräften verschlossen; «in diesen Grund können die Kräfte nicht gelangen, nicht einmal sich ihm bis auf tausend Meilen nähern. Die Weite, die sich in dem Grund da zeigt, besitzt weder die Form eines Bildes noch einer Gestalt, noch sonst eine Art und Weise; es gibt kein Hier noch Dort; denn es ist ein unergründlicher Abgrund, der in sich selber schwebt, ohne Grund, so wie die Wasser wogen und wallen; jetzt sinken sie in einen Abgrund, und es scheint, als sei gar kein Wasser da; kurz darauf rauscht es daher, als ob es alles ertränken wolle. So auch hier. 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; denn Gott würde sich nie mehr von ihm trennen; 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, denn hier ist allein Gottes Wohnung und Statt. Diesen Abgrund können alle Geschöpfe nicht ausfüllen; sie können seinen Grund nicht erreichen; sie können ihm mit nichts Genüge tun noch ihn befriedigen; niemand kann das außer Gott allein in seiner Grenzenlosigkeit. Diesem Abgrund entspricht allein der göttliche Abgrund. «Abyssus abyssum invocat.» Dieser Grund – wer darauf fleißig achtete – leuchtet in die Kräfte unter sich; er neigte und risse die oberen wie die niederen zu ihrem Beginn, ihrem Ursprung,

[211] Vgl. Haas, Eckhart, a. a. O., 220.
[212] Vgl. Wyser, a. a. O., 224 f.

wenn der Mensch nur darauf achtete und bei sich selber bliebe und auf die liebevolle Stimme hörte, die in der Einsamkeit, in diesem Grunde ruft und alles immer mehr da hineinführt. In dieser Wüstung herrscht eine solche Einsamkeit, daß ein Gedanke nie da hineinkommen kann. Wahrlich nein! All die Gedanken der Vernunft, die je ein Mensch über die heilige Dreifaltigkeit gedacht hat – manche machen sich viel damit zu schaffen –, keiner kann je in diese Einsamkeit gelangen. Nein, ganz gewiß nicht. Denn dieses Sein ist so innerlich, so weit, so weit drinnen: es hat weder Zeit noch Ort. Es ist einfach und ohne Unterschied, und wer auf rechte Weise da hineinkommt, dem ist, als ob er hier ewig gewesen sei und er eins mit Gott sei, obwohl das stets nur für Augenblicke gilt. Aber diese kurzen Augenblicke werden empfunden und erscheinen wie eine Ewigkeit. Dies erleuchtet und bezeugt, daß der Mensch, ehe er geschaffen wurde, von aller Ewigkeit her in Gott war. Als er in ihm war, da war der Mensch Gott in Gott. – Sankt Johannes schreibt: «Alles, was gemacht ist, hatte Leben in ihm.» 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» (Übersetzung nach HOFMANN, a. a. O., 336 f.) [213].

Damit greift Tauler deutlich auf den Exemplarismus Meister Eckharts zurück, auf «die Flucht in die göttliche Ideenwelt, in der freilich alles Geschaffene ungeschaffen-ewig, Gott selber ist» [214], wie WYSER etwas verärgert sich äußert, nicht ohne dann doch zu versuchen, den Sachverhalt – für Tauler – «benigne» zu interpretieren. Tauler hält sich an die auch Thomas [215] geläufige Konzeption einer in Gottes Schöpferidee einträchtig mit Gott identischen Präexistenz der Schöpfung als ratio aeterna. Diesen Zustand muß auch der Begnadete wieder erreichen, in ihm wird er von Gnaden, was Gott von Natur ist. Tauler geht allerdings über Thomas hinaus in der These, daß es dem

[213] VETTER 331,1–332, 4.

[214] WYSER, a. a. O., 269. Gegen WYSER ist hier festzuhalten, daß Eckhart selbst schon sehr ausführlich (vgl. HAAS, a. a. O., 221 f.) die Erkenntnis der geschaffenen Dinge in den rationes aeternae gekannt und vertreten hat. Es braucht daher die Rechtfertigung Eckharts durch Tauler in dieser Hinsicht nicht. Tauler ist im Gegenteil der Empfangende.

[215] Vgl. LUYCKX, a. a. O., (Anm. 193), 202–205; 205 ff. die Auffassung Bonaventuras, die meines Erachtens der taulerschen schon näher kommt.

Menschen gnadenhaft möglich ist – in der *vereinunge* mit Gott –, eine *unmittelbare* Schau der rationes aeternae zu erlangen. Das ist für ihn (und Eckhart) durchaus möglich, weil eben die Vergottung des Menschen die Bedingung dieser Möglichkeit gewährt. Erkenntnistheoretisch ist die Tatsache, daß sich der Mensch in der Unio als Gott in Gott erkennt, nur durch den Rückgriff auf die in Gott ruhende Ideenwelt der geschaffenen Dinge durchsichtig zu machen, will der Mystiker nicht einer pantheistischen Deutung seines Widerfahrnisses verfallen. Damit aber erhält die Selbsterkenntnis eine sonderliche Dignität, die sie hoch über alle Objekterkenntnis heraushebt: sie darf auf ihrem Scheitelpunkt zur Gotteserkenntnis werden.

Noch ein letzter Punkt aus Taulers eben angeführten Ausführungen verlangt der Erklärung. Wie steht es mit dem aktuellen Selbstbewußtsein des Menschen, der solcher bestürzender Augenblicke gewürdigt wird? Der Endpunkt dieser Begnadung ist deutlich: der Mensch erkennt sich in den rationes aeternae als Gott in Gott. Der Einsatz dieses Augenblicks aber bedingt ein völliges Leerwerden des menschlichen Geistes: das aktuelle Selbstbewußtsein wird aufgehoben zugunsten der ungleich höheren, weil göttlichen Selbsterkenntnis im göttlichen Grund, in der göttlichen Ideenwelt [216]. Die Liebe Gottes «leuchtet so wesentlich in den Grund, daß der Geist in seiner menschlichen Schwäche das nicht ertragen kann; er muß da notwendigerweise zerfließen und wieder in seine Ohnmacht zurückgeworfen werden. Da hat der Geist denn 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 ... Der 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» (Übersetzung nach HOFMANN, a. a. O., 402 f.) [217].

[216] Vgl. dazu H. S. DENIFLE, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre, Aus dem Nachlaß hrsg. von O. SPIESS, Freiburg/Schweiz 1951 (Studia Frib. 4), 155 ff. DENIFLE legt dar, wie nach scholastischer Lehre die aktuelle Selbsterkenntnis der Seele nicht notwendig, sondern bloß akzidentell zukommt. Wenn sie daher fehlt, dann kann es sich eo ipso nicht um die Vernichtung der Seelensubstanz im mystischen Widerfahrnis handeln.

[217] VETTER 251, 10–24.

Ganz ähnlich wie bei Eckhart wird der Verlust des aktuellen Selbstbewußtseins in der Unio dem Menschen abgefordert, ein Verlust, der durch die gnadenhafte Gewähr einer Selbsterkenntnis im Bereich der göttlichen Innerlichkeit und trinitarischen Lebendigkeit mehr als aufgewogen wird. Der Selbstverlust ist mystisch der Selbstgewinn im Absoluten. Die menschliche «Person» wird in der Unio mit Gott nicht vernichtet, sondern erneuert, gewissermaßen neu gewonnen im Schöpfungsgedanken Gottes [218].

[218] In einer Darstellung von Taulers Selbsterkenntnislehre wären die Ansätze zu einer autobiographischen Konzeption des mystischen Weges zu bedenken. Weil dieser Problemkreis sachlich schon zum neuen Stil Heinrich Seuses geschlagen werden kann, werde ich darüber in der Behandlung der Selbsterkenntnislehre Seuses handeln.