

Selbsterfahrung als Gotteserfahrung

Zum Individualitätsbewußtsein bei Johannes Tauler

MARKUS ENDERS (München)

I. Einleitung

„Selbsterfahrung als Gotteserfahrung“ – in dieser Formulierung dürfte das Spezifikum des Individualitätsbewußtseins Johannes Taulers wie überhaupt der Deutschen Mystik programmatisch ausgedrückt sein, und zwar in dreifacher Hinsicht:

Einmal deutet der Terminus „Selbsterfahrung“ an, daß Meister Eckhart wie auch seine Schüler Johannes Tauler und Heinrich Seuse die menschliche Individualität nicht primär in rein theoretisch-spekulativer, sondern vor allem in praktischer, genauer in praktisch-mystagogischer als einer Extremform der religiös-seelsorglichen Absicht thematisieren. Dabei ist es um einer exakten Gegenstandsbestimmung dessen willen, was unter der plakativen Formel des „Individualitätsbewußtseins“ der Deutschen Mystik verstanden werden soll, notwendig, die von Eckhart, Tauler und Seuse vorgenommene Unterscheidung zwischen dem exemplarursächlich-innergöttlichen Seinsmodus des Menschen und seiner natürlich-kreatürlichen Seinsweise zu vergegenwärtigen¹. Denn während letztere bei den drei Dominikanern in einem ganz bestimmten Sinne, und zwar bezüglich des sog. Eigenen oder Persönlichen am Menschen, eindeutig negativ konnotiert ist, intendieren und propagieren sie positiv eine authentische Selbsterfahrung des Menschen, und zwar in Gestalt seines mystischen, d. h. erfahrungs- und nicht seinshaften *reditus* in seine ungeschaffene Seinsweise – um einer von dieser Selbsterfahrung bestimmten Lebenspraxis willen. Daß zweitens diese wesentliche Selbsterfahrung nach ihrer Überzeugung nicht von einer – gleichfalls authentischen – Gotteserfahrung getrennt werden, sondern mit ihr auf Grund der wesenhaften Un-

¹ Zur Unterscheidung zwischen dem raum-zeitlichen, formbestimmten Sein, dem *esse formale*, und dem innergöttlich-exemplarursächlichen Sein, dem *esse virtuale* oder *causale*, der Dinge bei Meister Eckhart cf. K. Kremer, Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken, in: TrThZ 74/2 (1965), 65–82, bes. 70sq.; cf. id., Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott, Stuttgart etc. 1969, 12sq.; zu Eckharts mystischem Exemplarismus cf. A. M. Haas, Nim din selbes war, Freiburg/Schweiz 1971, 34 sqq.; zu Seuses mystischem Exemplarismus cf. Daz buechli der warheit (ed. Sturlese/Blumrich, Hamburg 1993), 9,33–37.

trennbarkeit der innergöttlichen Seinsweise des Menschen von Gott nur gleichzeitig und in ein und demselben Akt vollzogen werden kann, bringt der zweite Terminus im Titel dieses Beitrags, der der „Gotteserfahrung“, einschließlich der Verbindung beider Termini durch die Konjunktion „als“, zum Ausdruck. Schließlich zeigen drittens die beiden Termini der Selbst- und Gotteserfahrung auch die Erfassungsweise und damit implizit die „Beschaffenheit“ dieser innergöttlich-ewigen Seinsweise des Menschen an: Sie muß, darin Gott selbst entsprechend, so beschaffen sein, daß sie nur einer unmittelbaren Erfahrung und keiner objektivierenden Reflexion zugänglich ist. Ihre Erfahrung aber ist nach dem Verständnis der Deutschen Mystik kein Selbstzweck, sondern die notwendige und sogar, in einem weiten Sinn verstanden, die hinreichende Bedingung für die richtige Praxis, für eine möglichst vollkommene Lebensweise des Menschen, zu deren Zweck alleine sie gesucht werden soll. – Aus diesen allgemeinen Vorüberlegungen zum Gegenstand dieses Beitrags, wie er sich in der gewählten Benennung zeigt, ergibt sich dessen Gliederung:

An Johannes Taulers Theorie der mystischen Selbsterfahrung sollen die drei beschriebenen Charakteristika des Individualitätsbewußtseins der Deutschen Mystik exemplifiziert werden. Dabei ergibt sich in bezug auf Taulers Bestimmung des sog. Seelengrundes als des Ortes der genuin mystischen (Selbst-) Erfahrung eine in dieser Deutlichkeit für die Tauler-Forschung neue Einsicht. Eingeleitet werden diese Überlegungen mit einem auf die diesbezügliche Forschungsgeschichte ausdrücklich rekurrierenden Hinweis auf Taulers zweifache, nämlich asketische und mystagogische, Bestimmung der Selbsterkenntnis. Schließlich wird in dem unter die programmatische Frage „Gotteserfahrung als Selbsterfahrung oder Gotteserfahrung ohne Selbsterfahrung?“ gestellten letzten Abschnitt die von Taulers Mystagogie propagierte authentische Selbsterfahrung dahingehend kritisch befragt, worin nach ihrem Verständnis „das Selbst“ des Menschen genau liegt und ob ihm eine eigene, unverwechselbare Identität überhaupt zukommt. Eine kurze Deutung der auffallend pejorativen Kennzeichnung des „Eigenen“ am Menschen auf dem Hintergrund der mystischen Intention Taulers beschließt diesen Versuch.

II. Selbsterfahrung als Gotteserfahrung bei Johannes Tauler²

Die wissenschaftlich ernst zu nehmende Forschung zur Bestimmung der Selbsterkenntnis einschließlich ihrer spezifischen mystagogischen Funktion

² Den Zusammenhang von Gotteserfahrung und Selbsterfahrung des Menschen nach Johannes Tauler hat J. Sudbrack in seinem ähnlich betitelten Kommentar zur Tauler-Predigt *In illo tempore erat homo ex phariseis* (V 114–118) zwar punktuell angedeutet, aber nicht systematisch ausgeführt, cf. id., *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung*, in: *Geist und Leben* 49 (1976), 178–191.

bei Johannes Tauler³ hat – von einigen verstreuten Bemerkungen unsystematischer Art in früheren Tauler-Interpretationen abgesehen⁴ – Ignaz Weilners Studie „Johannes Taulers Bekehrungsweg, Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik“ (Regensburg 1961), eingeleitet. Nach Weilner besteht die von Tauler unermüdlich geforderte *înkêr* in der Selbsterkenntnis des Menschen, und diese in der Erkenntnis der „Nichtigkeit“ des eigenen Kreatur-Seins⁵. Die bislang immer noch ausführlichste Untersuchung der Thematik der Selbsterkenntnis in der Deutschen Mystik hat A. M. Haas in seiner Habilitationsschrift „Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse“ (Freiburg/Schweiz 1971), vorgelegt, von der mir – zumindest im Hinblick auf Tauler – alle nennenswerten späteren Beiträge zu dieser Thematik von seiten anderer Autoren direkt abhängig zu sein scheinen⁶. Haas identifiziert bei Tauler zwei

³ Die Zitate aus Taulers Predigten erfolgen, sofern nicht anders vermerkt, nach der „vorkritischen“ Ausgabe von F. Vetter (ed.), Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, Dublin/Zürich ²1968 (zitiert: V mit Seiten- und Zeilenzahl). Nach dem heutigen Forschungsstand sind die weitaus meisten der von Vetter edierten Predigten als authentisch anzusehen, begründete Zweifel an der Echtheit bestehen nur bei den Predigten V 1, V 59 und V 79 und seit dem Einwand von J. M. Clark, *The Great German Mystics, Eckhart, Tauler and Suso*, Oxford 1949, Nachdruck: New York 1979, 46, auch in bezug auf die Predigt V 64 (*Beati oculi*); cf. hierzu im einzelnen S. Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Vol. 10), Würzburg 1992, 19–22. – Die Übersetzungen aus dem Mittelhochdeutschen stammen vom Vf.

⁴ Cf. *pro multis* Ch. Schrupp, *Das Werden des ‚gotformigen‘ Menschen bei Tauler. Studien zum sprachlichen Ausdruck des seelischen Bewegungsvorganges in der Mystik*, Diss. Mainz 1961, 35 (in bezug auf V 97,20 sqq.): „Wie könnte Tauler schlichter zur Anschauung bringen, was er lehren möchte: die wahre, mit großem Fleiß und aller Anstrengung zu übende Selbsterforschung.“

⁵ Cf. I. Weilner, 186; mit dieser Deutung bezieht sich Weilner auf V 196,31–197,2: „Unser herre sprach: ‚eins ist not‘. Weles ist nu das eine des als not ist? Das eine das ist das du bekennest din nicht, das din eigen ist, was du bist und wer du bist von dir selber.“

⁶ Dies gilt für die Arbeit von B. U. Rehe, *Der Reifungsweg des inneren Menschen in der Liebe zu Gott, Zum Gespräch bereit: Johannes Tauler*, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1799, vol. 6), Bern 1989, wenn er – unter ausdrücklichem Hinweis auf die Studie von A. M. Haas – zwischen einer Selbsterkenntnis der diskursiven Vernunft und einer „tieferen“ „Selbsterkenntnis im Gemüt“ (76) unterscheidet, von der er in einer allerdings unbestimmt gelassenen Weise die vernunftgeleitete Selbsterkenntnis abhängig sein läßt, cf. *ibid.* Auch die sehr verdienstvolle Tauler-Interpretin Louise Gnädinger stützt sich in diesem Punkt wesentlich auf die Forschungen von A. M. Haas, cf. *ead.*, *Johannes Tauler: Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, Olten/Freiburg i. Brsg. 1983, 40–44: Die hier getroffene Differenzierung zwischen einer „sittlich-moralischen“ Selbsterkenntnis, die „sich auf die Verfassung der eigenen Person, auf ihr Verhalten, auf ihr Tun und Lassen sowie auf ihr Wesen bezieht“ (*ibid.*, 40), und einer „geschöpflichen“ Selbsterkenntnis „zur richtigen Einschätzung des menschlichen Status als Geschöpf“ (*ibid.*) läßt sich auch in bezug auf die zweite Form der von Haas durchgeführten Unterscheidung zuordnen, sofern die „geschöpfliche“ Selbsterkenntnis von Gnädinger als Einsicht in die kreatürliche Nichtigkeit des Menschen im Vergleich zu Gott verstanden wird, cf. *ibid.*, 43; *ead.*, *Art. Tauler (Jean) in: DSAM 15* (1990), 63; *ead.* *Johannes*

Formen der Selbsterkenntnis: Einmal eine Selbsterkenntnis als einem, wie er es nennt, „aszetischen Prinzip“, das in einer rigorosen, vernunftgeleiteten Selbstbeobachtung und Kontrolle der eigenen Neigungen, Absichten und Willensbestimmungen, kurz der Gesinnung, in Taulers Sprache der Meinung⁷, liegt; und zweitens eine Selbsterkenntnis, die bei Tauler mit der *unio mystica* in einem unmittelbaren Zusammenhang steht (ibid., 83–153). Beide Formen der Selbsterkenntnis unterscheiden sich sowohl durch ihre unterschiedlichen Gegenstände als auch, dadurch bedingt, durch ihre Erkenntnisweisen und schließlich, daraus folgend, durch ihre jeweiligen Einsichten: Der Bezugsgegenstand der „aszetisch“ orientierten, moralischen Selbsterkenntnis⁸ ist, genau genommen, ein zweifacher: Zunächst das äußere, empirisch erfassbare Verhalten des Menschen, wozu auch die Kontrolle seiner Sinneswahrnehmungen gehört; denn die Einübung dieser „Kunst“ der Selbsterkenntnis muß mit der Beobachtung des äußeren Menschen als dem Einfacheren beginnen (ibid., 90). Daher verläuft die Bewegungsrichtung dieser Selbsterkenntnis in Taulers Sprache vom äußeren, d. h. sinnlich wahrnehmenden, zum inneren, d. h. denkenden und wollenden, Menschen⁹, so daß die inneren

Tauler, Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, 121–129, und die dort häufigen, ja fast ausschließlichen Hinweise auf die Arbeiten von A. M. Haas, besonders auf ‚Nim din selbes war‘. Die beiden zuletzt erschienenen größeren Monographien zu Tauler gehen auf die Thematik der Selbsterkenntnis nicht ein, cf. S. Zekorn (wie n. 3) und T. Gandlau, Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers, Freiburg/Basel/Wien 1993.

⁷ Cf. V 7,3; V 30,20; V 33,27 sq.; V 36,17; V 42,9,33; V 260,11 sq. und öfter.

⁸ A. M. Haas definiert sie im Sinne Taulers als ein „diffiziles und subtil wirksames Instrument moralischer Selbstanalyse mit stark aszetischer Zielsetzung“ (ibid., 107).

⁹ Zur taulerschen Unterscheidung eines äußeren von einem inneren Menschen als zweier Aspekte des einen Menschseins cf. V 42,28–43,5; V 70,14 sq.; V 322,19 sq.; V 370,22–28; diese Unterscheidung hat im Sinne eines formalen, d. h. formale Aspekte und nicht materiale Bestandteile des ganzen Menschen bezeichnenden anthropologischen Dualismus erstmals gedeutet D. Mieth, Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, Regensburg 1969, 254–56; aufgegriffen wurde dieses Interpretament von: A. M. Haas, Nim din selbes war, 133 sq.; L. Gnädinger, Johannes Tauler von Straßburg, in: Gestalten der Kirchengeschichte, ed. M. Greschat, vol. 4: Mittelalter II, Stuttgart 1983, 186; ead. Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, 125; den „äußeren Menschen“ bilden nach Tauler die sinnlich wahrnehmenden bzw. die „niedersten Kräfte“ der Seele (cf. V 9,16; V 43,19; V 54,21; V 65,15; V 66,17; V 68,1; V 87,27; V 88,9 sq.; V 98,5; V 344,5), von denen er die „begehrliche“ (*vis concupiscibilis*, cf. V 32,9; V 63,32; V 236,25; V 330,3; V 388,13) und die „zürnende“ Kraft (*vis irascibilis*, cf. V 234,3; V 260,23; V 330,3; V 388,15) ausdrücklich nennt; aber auch die Vorstellungskraft (*vis imaginativa*) ordnet Tauler „nach aristotelisch-thomistischer Auffassung dem sinnlichen äußeren Menschen zu“ (Th. Gandlau, op. cit., 46); der „innere Mensch“ bezieht sich auf die drei „höheren“ bzw. wertvolleren Seelenkräfte Vernunft, Wille und Gedächtnis und ihre Tätigkeiten, zu dieser Unterscheidung cf. E. Schlüter, Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers, in: Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, ed. E. Filthaut OP, Essen 1961, 125; T. Gandlau, op. cit., 45–48 (mit zahlreichen Stellenangaben); L. Gnädinger, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, 129–136; in der ansonsten höchst aufschlußreichen Studie von S. Ozment, Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthro-

Regungen der Seele, besonders die Bewegungen und Beweggründe des Willens, der letztlich auch das äußere Verhalten des Menschen steuert¹⁰, den zweiten Gegenstand dieser asketisch geprägten Selbsterkenntnis bilden. Das spezifische Vermögen dieser Form der Selbsterkenntnis ist, wie Haas deutlich herausgestellt hat, nach Tauler die Vernunft (Bescheidenheit, Redelicheit)¹¹. Die asketische Intention dieser Selbsterkenntnis wird an ihren Ergebnissen ersichtlich: Durch sie gewinnt der Mensch „Einsicht in die eigene Sünde und in die eigenen Gebrechen“¹², in Versuchungen und böse Neigungen, um sich permanent einem Selbstgericht, einer „inneren Beichte“ (cf. *ibid.*, 109–112), zu unterziehen, die die notwendige Voraussetzung für Umkehr und Besserung ist. Diese eminent asketische Bedeutung der moralischen Selbsterkenntnis erklärt sowohl Taulers häufige Aufforderung, diese Selbsterkenntnis zu üben¹³, als auch seine wiederholte Klage über mangelnde Selbsterkenntnis¹⁴.

Die zweite Form der Selbsterkenntnis bei Tauler charakterisiert A. M. Haas als „Zugang zur mystischen Unio“ (*ibid.*, 115), deren erstes Moment in der

pology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–1516), Leiden 1969, fehlt eine Darstellung dieser formalen Dichotomie in der Anthropologie Taulers.

¹⁰ Cf. V 89,16 sq.: „Disen ufgang den leit der wille, wanne der mag rechte gebieten allen den kreften, also ein fürste gebüet in sime lande und ein wurt in sime huse.“ Cf. hierzu E. Kihm OP, Die Drei-Wege-Lehre bei Tauler, in: Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag, ed. E. Filthaut OP, Essen 1961, 286: „... denn er [sc. der Wille] setzt alle Vermögen des Menschen, ..., in die ihnen eigene Tätigkeit.“

¹¹ Cf. Haas, *op. cit.*, 93: In der von Haas hier zitierten Predigt 23 (*Estote prudentes et vigilate in orationibus*) spricht Tauler wörtlich vom „Licht unserer Vernunft“, cf. V 91,27: „mit eime lichte unser redelicheit ein ieglich ding durchsehen“; cf. auch V 97,10: „mit dem liechte siner redelicheit“; V 92,7: „mit dem liechte siner bescheidenheit“; daß Tauler unter redelicheit und bescheidenheit die „Vernunft“ als das Urteils- und Unterscheidungsvermögen versteht, geht auch aus dem der Tauler-Edition Vettters angefügten Wort- und Stellenverzeichnis von W. Stehmann hervor, cf. zu bescheidenheit V 447 und zu redelicheit V 485.

¹² A. M. Haas, *ibid.*, 94; mit „Gebrechen“ gibt Haas den taulerschen Ausdruck gehrest bzw. gebreste wieder, der „die Unvollkommenheit der menschlichen Natur, wie sie durch die Erbsünde bedingt ist“ (Ch. Pleuser, Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin 1967, 107), bezeichnet. Im einzelnen faßt dieser Terminus die Vergänglichkeit der leiblichen Natur des Menschen, die Geneigtheit zur Sünde, d. h. den sündhaften Habitus, und die Sünde als Akt gemäß thomanischer Lehre zusammen, cf. Pleuser, *ibid.*, 107 sq., zitiert von Haas, *ibid.*, 95, n. 57.

¹³ Cf. V 310,1: „Zuo dem andern mole nim din selbes dicke war“; V 113,10; V 120,5–8; V 130,23; V 163,29–31; V 178,25–29; V 243,12sq.; V 275,1; V 303,8–11; eine wahre Selbsterkenntnis, die zu Reue und Beichte führt, hält Tauler für ausreichend heilswirksam, cf. V 184,10–13; daher wird die Selbsterkenntnis in Verbindung mit der Demut, zu der sie führt, von Tauler „ein kunst do alle künste inne beslossen sint“ (V 75,28 sq.) genannt; an einer Stelle spricht Tauler auch von einem schuldhaften Verlust der Selbsterkenntnis sowie der Ausdrucksfähigkeit des eigenen Innern, cf. V 191,17–22; in seiner Hochschätzung der Selbsterkenntnis beruft sich Tauler ausdrücklich auf Bernhard von Clairvaux, cf. V 386,31–34; diese Stelle müßte der für die Bernhard-Rezeption Taulers höchst aufschlußreichen Sammlung und Interpretation der namentlichen Bernhard-Zitate bei Tauler, die L. Gnädinger, Der minnende Bernhardus. Seine Reflexe in den Predigten des Johannes Tauler, in: *Cîteaux Comment. Cisterc.*, Vol. I (1980), 387–409, vorgelegt hat, noch hinzugefügt werden.

¹⁴ Cf. V 74,9 sq.; V 184,2; V 275,12 sq.; V 282,21 sq.

Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit, des eigenen Nichts, liegt, das Tauler – in Abhebung vom „ungeschaffenen Nichts“, d. h. vom Nichts als Gottesprädikation¹⁵ –, wiederum in zweifacher Weise bestimmt¹⁶:

Auf einer von Haas als „ethisch“ gekennzeichneten Ebene als das „gebrestlich nicht“, d. h. als das sündhafte Nichts des Menschen, und zweitens auf einer „kreaturontologischen“ Ebene als das „natürlich nicht“, d. h. als das der Kreatürlichkeit der Kreatur eigene Nichts¹⁷. Das erste dieser beiden Nichtse des Menschen läßt sich mit Haas als „die Schwäche und Versehrtheit seiner [sc. des Menschen] sittlichen Natur durch den von den Stammeltern

¹⁵ Cf. V 176,4sq.; V 204,6 sqq.; V 201,8sqq.: Hier gibt Tauler ausdrücklich Ps.-Dionysius als Quelle dieser Gottesprädikation an; zu Dionysius cf. die bekannten Negationsreihen in den Kapiteln 4 und 5 der „mystischen Theologie“ (cf. PG 3 1040D–1048B) des Areopagiten, cf. hierzu K. Ruh, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, in: Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, München, Heft 2, 1987, 26sqq.; id., Geschichte der abendländischen Mystik. vol. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 61: „Das IV. und V. [sc. Kapitel von ‚De Mystica Theologia‘] aber feiern in hohem Stil die Allursache („ἡ πάντων αἰτία“: 1040D) als Nicht- und Übersein“; die Prädikation des absolut einheitlich bestimmten Prinzips aller Wirklichkeit als das „Nichts von allem“ (kategorial Bestimmten, Erkenn- und Aussagbaren) ist neuplatonischer Provenienz, cf. Plotinus V 1,7,19: „μηδὲν πάντων“; Proclus in Parm. 1097,8; 1107,6; 1124,14; 1127,20; in Tim. I 176,9 sqq., cf. hierzu W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1979, 380; zum „Nichts“ als die über Sein und Nicht-Sein erhabene, absolute Negativität Gottes bei Joh. Scotus Eriugena cf. W. Beierwaltes, Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena, in: PhJ 83 (1976), 242 sq.; id., Denken des Einen, Frankfurt a. M. 1985, 343 sqq., 358; auch Meister Eckhart (cf. hierzu M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, in: ABG 6 [1960], 193–200) und Cusanus (cf. De non aliud: 6, 14,17: „*Omnium nihil*“) kennen diese Gottesprädikation, cf. hierzu W. Beierwaltes, Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, 100, 116 sq.

¹⁶ Die von M. Nambara (wie n. 15), 209–218, vorgelegte Untersuchung zur Prädikation des Nichts bei Tauler hat weder deren Verwendung als Gottesprädikat noch die grundlegende Unterscheidung zwischen dem sündhaften oder schuldhaften und dem natürlich-kreatürlichen Nichts des Menschen bemerkt. Nambaras offensichtlich buddhistisch inspirierte These, für Tauler sei „das Nichts des Menschen ursprünglich angesetzt als die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit der Welt, die sich in seinem eigenen Ich offenbaren“ (ibid., 210), verwechselt die Nichtigkeit qua „Sinnlosigkeit“ der Sünde mit der keineswegs „sinnlosen“ Nichtigkeit der geschaffenen Welt und verkehrt daher Taulers bejahendes Weltverhältnis in das Gegenteil.

¹⁷ Cf. ibid., 121 sq.; Haas bezieht sich hier wie auch in seinen späteren Ausführungen zu dieser Unterscheidung (cf. Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1979, 265 sq.; id., Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz 1984, 196; id., Gottleiden – Gottlieben, 1989, 143, n. 102) auf V 365,20–22; diese Deutung des zweifachen Nichts bei Tauler als eines ethischen und eines kreatürlichen Nichts hat aufgegriffen L. Gnädinger, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, 127; auch T. Gandlau, op. cit., 70, 121 sqq., erwähnt Taulers Unterscheidung eines „ontologischen“ und eines sündigen Nichts des Geschöpfes, die schon bei Augustinus und Porphyrius zu finden ist, cf. – nach einem Hinweis von A. M. Haas, Nim din selbes war, 124, n. 119 – W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 176.

des Menschengeschlechtes ererbten Sündenstand“¹⁸ verstehen, sofern es Tauler wörtlich als dasjenige Nichts bezeichnet, „das uns zunichte gemacht hat“¹⁹. An einer anderen Stelle wird dieses Nichts daher auch als das „schuld-bare Nichts“ und damit als der Träger einer moralischen Schuld bezeichnet²⁰. Dabei steht im Hintergrund dieser taulerschen Benennung des Bösen im Menschen als „Nichts“ die neuplatonisch-augustinische Bestimmung des Bösen als ein purer Mangel bzw. als eine Beraubung an Gutem und damit an Sein²¹.

Während – und damit verlasse ich die nur punktuell ergänzende Wieder-gabe des mit der frühen Studie von A. M. Haas zur Selbsterkenntnis bei Tauler bereits erreichten Forschungsstandes²² – von dem „sündhaften Nichts“ als der Sündenverfaßtheit der gefallenen Natur des kreatürlichen Menschen im ganzen Predigtwerk Taulers nur an den beiden genannten Stellen gesprochen wird, sind die Belege zum „natürlichen“ oder „geschöpf-

¹⁸ Sermo Mysticus, 1979, 266; cf. hierzu auch die kürzere Kennzeichnung in: id., Gottleiden – Gottlieben, 143: „die von der Erbsünde her datierende Sündenverfaßtheit (sc. der gefallenen menschlichen Natur)“.

¹⁹ Cf. V 365,20–22: „... und sol [sc. der mensche] gruntlich bekennen sin natúrlích nicht und sin gebrestlich nicht. Das natúrlích *nicht* das ist das was wir von naturen nicht ensint, und das gebrestlich nicht das ist das uns ze nichte gemacht hat.“ Auch die Bedeutung des Attributs „gebrestlich“ (cf. n. 12) weist dieses Nichts als die gefallene, von der Sünde beschädigte, deshalb zur Sünde neigende und daher auch faktisch sündigende Natur des Menschen aus.

²⁰ In seiner Predigt zum Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel zitiert Tauler den alttestamentlichen Hiob als den Prototyp des heiligen und gerechten Menschen, der von sich selbst bekannte, daß der Platz, an den er und alles Seinige gehöre, der tiefste Abgrund der Hölle sei, cf. V 205,13–17; das „Ich und das Seinige“ Hiobs deutet Tauler anschließend als das „schuld-bare“ (nach der Übersetzung von G. Hofmann [ed.], Johannes Tauler, Predigten, vol. II, Einsiedeln 1979, 421) und nicht als das „geschaffene“ Nichts, cf. V 205,20: „von sinem verschuldigotten nute.“ Auch das Nichts seines Ordensbruders Wigmann, von dem Tauler im Folgenden spricht (cf. V 205,27–31), dürfte als ein „schuldbares“ Nichts gemeint sein.

²¹ Aus Taulers Auffassung, daß alles dem Menschen Eigene nichts sei, weshalb der Mensch sich selbst und alles von ihm selbst, d. h. von seinem eigenen Willen, gewirkte Tun für „böse“ halten soll, geht zwingend hervor, daß er das Böse strikt als das Nichtige oder Seinslose versteht, cf. V 187,17–20: „Das dritte, das der mensche habe ein vertiefte demu-t-keit und sol ston uf sime eigenen, das ist: nicht. Ist út anders do, das enist sin ze mole nüt, und alles sin tu^on und sin werk, als verre als si von im sint, sol er haben für bo^s und sich selber für bo^s.“ Zur Bestimmung des Bösen als eines vollkommenen Mangels an Sein und damit an Gutem bei Plotin cf. I 8 (Ἰόθεν τὰ κακά), insb. das fünfte Kapitel; zur Modifizierung dieser plotinischen Bestimmung des Bösen durch Proklos – das Böse ist zwar eine Beraubung, aber nicht eine vollkommene, – cf. W. Beierwaltes, Denken des Einen, 188 sqq., 241 sq.; Augustinus folgt mit seiner Erklärung des Bösen als *privatio boni* (vgl. Conf. III,7,12: „... *quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.*“) dem plotinischen Verständnis.

²² In seinen späteren Ausführungen zu dieser Thematik hat A. M. Haas zwar noch einige ergänzende Gesichtspunkte hinzugefügt – cf. id., Sermo mysticus, 267: „Selbsterkenntnis als Kampf“, id., Gottleiden – Gottlieben, 142: Der Zusammenhang von Leiderfahrung und Selbsterkenntnis –, ansonsten aber auf seine frühere Interpretation verwiesen.

lichen“ Nichts des Menschen weitaus häufiger. Dieses „geschöpfliche“, d. h. die Kreatürlichkeit (des Geschöpfes) als solche bestimmende Nichts charakterisiert Tauler mit folgenden Attributen: Es ist das reine oder lautere²³, ferner, wenn auch seltener, das geschaffene²⁴ Nichts; zumeist wird es als das Nichts bezeichnet, das dem kreatürlichen Menschen ausschließlich zu eigen, das „sein“ Nichts²⁵, ja das er selbst – in seiner kreatürlichen Natur – ist²⁶. Es wird auch das „unergründliche Nichts“²⁷ sowie „der Grund des Nichts seiner selbst“²⁸ genannt, an einigen Stellen auch mit Nichtssein und Unvermögen²⁹ und schließlich mit dem Grund der Seele selbst identifiziert³⁰. Diese

²³ Cf. V 306,4; V 181,9; V 345,27; V 273,20; V 197,29; V 204,15 sq.; V 366,2sq.; V 368,31; V 380,7.

²⁴ Cf. V 176,4; V 205,19.

²⁵ Cf. V 90,23; V 187,18; V 163,21 sq.,28; V 267,7; V 268,27; V 273,22sq.; V 274,9; V 197,1 sq.; V 197,13; V 197,25,30; V 198,28; V 199,2; V 200,11; V 201,18; V 249,10; V 250,1,4; V 204,4 (in einem Dionysius-Zitat); V 205,3,28; V 229,11; V 355,25 sq.; V 356,1; V 210,32 sq.,34; V 212,33; V 256,27,29; V 433,16; V 276,25; V 277,12; V 187,17 sq.: „Das dritte, das der mensche habe ein vertiefte demuʹtkheit und sol ston uf sime eigenen, das ist: nicht. Ist út anders do, das enist sin ze mole nüt“; V 190,15–19; cf. hierzu A. M. Haas, Einführung, in: Johannes Tauler. *Prödigten* vol. I (ed. G. Hoffmann), Einsiedeln 1979, VIII: „Nach Tauler hat der Mensch von sich aus nichts, das sein eigen wäre; eigen ist ihm im Letzten eben dieses Nichts“.

²⁶ Cf. V 210,32sq.: „Denn trucke dich demuʹtklichen inwendig under sine bilde und sich in din nicht, das du bist ie niderre, ie hoher.“ V 365,21 sq.: „Das natürlich nicht (Hvhbg. i. Text) das ist das wir von naturen nicht ensint“; V 204,15 sq.: „Halt dich nu demuʹtklichen an dinem luter nicht, das du doch in der worheit bis. Ist út da, das ist sin und nicht din.“

²⁷ Cf. V 229,6: „ir grundelos nüt“; V 256,31: „grundelos nüt“.

²⁸ Cf. V 190,16sq.: „... grunt der vernütkeit sin selbes“.

²⁹ Cf. V 163,21 sq.: „... in sin nicht und in sin niht sin noch vermügen“; V 197,29: „in din luter nicht, nicht tougen, nicht vermügen“; zum Nichtssein cf. aus der von K. Bihlmeyer (ed.), Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, Stuttgart 1907 (zit.: B mit Seiten- und Zeilenzahl), fälschlicherweise unter die Werke Seuses aufgenommen (cf. B 509,1–518,5) *Predigt Taulers Miserrunt Judaei ab Jerosolymis sacerdotes et levitas ad Johannem, ut interrogarent eum: Tu quis es?* B 511,21–25.

³⁰ Cf. V 90,22sq.: „Kinder, der mensche der in disen grunt geratet und in diese wise, das er in sin nüt kunde kumen“; V 197,12–15; V 197,24sq.: „in dem grunde entsinke in din nicht“; V 199,1 sq.: „Lieb, entsink, entsink in den grunt, in din nicht“; V 201,5–7: „... und do flüsset das ein abgründe in das ander abgründe und wirt do ein einig ein, ein nicht in das ander nicht.“ V 229,10 sq.: „... wolten si gerne versinken in den tiefsten grunt. Wan ie me si bekennent sin hocheit, ie me si erkennt ir kleinheit und vernütheit.“ V 257,9–13: „Koende im [sc. Got] der mensche nu us einem weselichen bekanten grunde geantwürten: <so bin ich nüt und verre me denne nüt>, kinder, so wer es schier geton, wan die übereamlos gotheit die enhat niergen eigenlichen stat zu würende denne in dem grunde der aller tiefsten vernütheit.“ G. Hoffmann (ed.), *Johannes Tauler. Predigten*, vol. II, 500, ergänzt in seiner Übersetzung von V 257,10 kontextgemäß zu Recht (die Frg. in Klammern): „Könnte ihm der Mensch nun aus seinem (als) wesenhaft (nichts) erkannten Grunde ...“; V 303,18–21: „Das eine ist das du luterlichen klein sigest indewendig und ussewendig zu^o grunde, nüt von schine noch von worten, sunder von worheit in allem dime verstonde: so bis nüt in dime grunde, in dinen ougen sunder alle glose.“ Die Austauschbarkeit der Begriffe „(Seele-)Grund“ und (geschaffenes) „Nichts“ bei Tauler hat B. U. Rehe, op. cit., 62, zwar bemerkt, jedoch nicht adäquat gedeutet, weil er noch einen Unterschied zwischen diesem

Prädikation der Nichtigkeit alles Geschaffenen, die Tauler und Seuse³¹ gemeinsam und höchst wahrscheinlich das Erbe Meister Eckharts ist, stellt sich beim späteren Eckhart als die zwingende Konsequenz seiner bekannten Identifizierung des Seins mit Gott selbst (*esse est deus – deus est esse*)³² sowie seiner Analogielehre³³ bzw. seiner Relationstheorie³⁴ dar, wonach das Sein der Relation ausschließlich im Terminus und nicht auch im Fundament derselben liegt, weshalb das Geschöpf als das auf Gott als seinen Terminus Bezogene selbst kein eigenes Sein besitzt, mithin an und für sich selbst nichts ist³⁵. Diese Relationstheorie Eckharts als das logische Fundament seiner

Nichts und dem Seelengrund macht: „Die eigenartige Austauschbarkeit der Begriffe ‚Grund‘ und ‚Nichts‘ bei Tauler hat ihre Ursache darin, daß für Tauler die Erfahrung des Nichts zur Erfahrung des Grundes führt und umgekehrt.“ Der Auffassung von A. M. Haas, Nim din selbes war, 124, daß Taulers „Nichtsspekulation“ nicht in einem ontologischen Sinne verstanden werden dürfe, „weil hier nie im strikten Sinn ontologisch zu interpretierende Aussagen vorliegen“, können wir uns deshalb nicht anschließen, weil Tauler an den oben angegebenen Stellen das dem (kreatürlichen) Menschen eigene Nichts eindeutig synonym mit dem Grund der Seele gebraucht. Abgesehen von diesem sprachlichen Befund sprechen auch die unten erläuterten Bestimmungen des Seelengrundes für seine Identität mit dem geschaffenen Nichts des Menschen.

- ³¹ Cf. Seuse, Das Buch der Wahrheit (ed. L. Sturlese/R. Blumrich,), Hamburg 1993, 20,75–79: „Den ersten also, daz er mit eime entsinkenden inblike kertt auf die nihtkeit sins eigenen Siches, schouwende, daz daz Sich und aller dingen Sich ein niht ist, usgelazzen und usgeschlozzen von dem ichte, daz dú einig würende kraft ist.“ Cf. hierzu Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, Paderborn etc. 1993, 46 sq.
- ³² Zu dieser Identifizierung „*esse est deus*“ cf. besonders LW I, 156,15–158,4; weitere Stellen zitiert und – im Zusammenhang der neuplatonischen Tradition – einläßlich interpretiert bei W. Beierwaltes, *Deus est esse – esse ist Deus*, in: id., Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, 38–82; eine Zusammenstellung aller Textzeugnisse für Eckharts Identifizierung Gottes mit dem Sein gibt K. Albert, Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 77 (1965), 320–339.
- ³³ Ruedi Imbach, *Deus Est Intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg/Schweiz 1976, 186 sq. (mit umfangreichem Belegmaterial), be- greift die Annahme der Seinslosigkeit oder Nichtigkeit alles Geschaffenen bzw. die Identifi- zierung Gottes mit dem Sein selbst beim späteren Eckhart zu Recht als Konsequenz der Verbindung seiner durchgängigen Analogielehre, nach der nur eines der beiden Analogate den Inhalt formaliter verwirklicht, mit seinem späteren Seinsbegriff, der dem der Pariser Quästionen diametral entgegengesetzt ist. Zu Eckharts Analogielehre cf. J. Koch, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, in: K. Ruh (ed.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (Wege der Forschung, vol. XXIII), 275–308.
- ³⁴ Zu Eckharts Relationstheorie cf. R. Schönberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens* (STGM 43), Leiden/New York/Köln 1994, 117–124, bes. 122–24.
- ³⁵ Zur Nichtigkeit qua Seinslosigkeit alles Geschaffenen bei Eckhart cf. LW IV,70,3: „*omnia sunt purum nihil*“; DW I, 80,12: „alle creaturen sint ein luter niht“; DW I, 69,8–70,4: „Alle creaturen sint ein luter niht. Ich spreche niht, daz sie kleine sin oder iht sin: sie sint ein luter niht. Swaz niht wesens enhat, daz enist niht. Alle creaturen hant kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gottes“; diese prononcierte Aussage Eckharts wird in der ersten Anklageschrift gegen ihn verwandt, cf. G. Thèry, *Edition critique des pièces relatives au procès d’Eckhart contenues dans le manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Soest*, in:

Kreaturontologie wird von Tauler und Seuse vorausgesetzt und damit implizit übernommen³⁶. Bei Tauler stehen diese verschiedenen Benennungen des Nichts als Bezeichnung für die „reine“ – daher der Ausdruck des „reinen Nichts“ –, d. h. für die durch keine Sünde versehrte Geschöpflichkeit des Menschen, die an sich in seinem Seelengrund realisiert ist, nahezu ausnahmslos in einem paränetischen, durch die genuin mystische Intention bestimmten Kontext: Sie bezeichnen jenen „Ort“ im Innern des Menschen, den der Mensch unmittelbar wahrnehmen und erfahren, in den er sich versenken muß, wenn eine „mystische“, d. h. eine erfahrungs-, nicht jedoch eine seinshafte Einswerdung mit Gott gelingen soll. Diese Erfahrung des eigenen Nichts als der reinen Kreatürlichkeit des Menschseins ist gemäß Taulers mystischem Wissen nicht nur die notwendige, sondern auch die hinreichende Bedingung für die genuin mystische Einung. An einigen markanten mystischen Imperativen, die die Erfahrung des eigenen Nichts zum Gegenstand haben, soll diese These verifiziert werden:

„Sie mögen wohl zu vernunftgemäßer Wahrheit gelangt sein, aber zu der lebendigen Wahrheit, die wirklich Wahrheit ist, dazu kommt niemand als auf dem Weg seines Nichts.“ (cf. V 200,9 – 11). Noch deutlicher wird dieses

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 1 (1926), 184: „*Item, omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil, quia nulla creatura habet esse.*“ Meister Eckhart bekräftigt in seiner Rechtfertigungsschrift diese inkriminierte Aussage, daß alles geschöpfliche Sein ein reines Nichts ist, cf. G. Théry, *ibid.*, 205: „*omnes creaturae sunt unum purum nihil etc., dicendum quod hoc pura, devota, et utilis veritas est; valens ad informationem morum, ad contemptum mundi, ad amorem dei et ipsum solum amandum. Huius autem oppositum sentire, error est imperitiae et, sine dubio, periculosa heresis, si temere defendatur. Hoc est quod dicitur Jo. P; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Ipsum est per omnia quod dicit ille articulus 15^s.*“ Diese provokative Behauptung des Häresie-Charakters der zu seiner inkriminierten These entgegengesetzten Annahme begründet Eckhart in seiner Antwort auf diesen Anklagepunkt in der zweiten Anklageschrift mit folgenden Argumenten: Weil die *creatio* „Seinsempfängnis aus dem Nichts“ und Gott das Sein selbst und die unmittelbare Ursache allen Seins ist, kann das von Gott Getrennte für sich keinerlei Sein besitzen, muß es ein reines Nichts sein. Zudem würde die Annahme von zumindest zwei verschiedenen Seinsformen – einer göttlichen und einer außergöttlichen – die unzählbare, d. h. nicht quantitativ bestimmte Einheit Gottes aufheben – auch diesem Argument liegt die Prämisse zugrunde, daß Gott das Sein selbst ist; diese (entgegengesetzte) Annahme impliziert ferner auch die Leugnung der Existenz eines *bonum infinitum*, denn unendlich ist nur das, außerhalb dessen nichts ist; schließlich zeitigt diese Annahme eine nach Eckharts Überzeugung fatale praktische Konsequenz: Denn ihr zufolge müßte die Kreatur als solche und nicht mehr Gott in ihr bzw. sie in Gott und damit Gott alleine geliebt werden, weil sie dann in und aus sich selbst gut wäre, cf. *ibid.*, 248.

³⁶ Taulers Mystagogie radikalisiert die aus Eckharts Analogielehre bzw. Relationstheorie folgende Annahme, daß Gott allein das Sein, alles der (kreatürlichen) menschlichen Natur Eigene aber nichts oder, sofern willentlich von ihr hervorgebracht, sogar böse ist, cf. außer den in n. 20, 21, 24 u. 25 genannten Stellen V 190,15–19; V 163,23–26: „Lieben kinder, nu enhat der mensche doch nichts nicht von im selber; es ist al zemole luterlichen Gotz sunder mittel und von im, gros und klein, und von im selber nüt denne das er ist ein verderbnisse alles gu^otes inwendig und usswendig; und ist út do, das enist zemole nicht sin.“ V 265,28–30; V 277,10–14; zu Seuse cf. n. 31.

hinreichende Bedingungsverhältnis ausgesprochen in V 267,6–9: „Ich wollte, ich könnte in Wahrheit ebenso tun wie dieser (sc. der reumütige Sünder) tat und allzeit in mein Nichts schauen: Das wäre der edelste und nützlichste Weg, den man je einschlagen könnte. Denn dieser Weg bringt Gott zu dem Menschen, ständig und unmittelbar.“ Schließlich bestimmt Tauler diese tiefgreifende Erfahrung des eigenen Nichts sogar ausdrücklich als das *unum necessarium* des Menschen: „Unser Herr sprach. ‹Eines tut not›. Welches ist nun dieses eine, das not tut? Das eine (das not tut) ist, daß du erkennst dein Nichts, das dein eigen ist, erkennst, was du bist und wer du aus dir selber bist.“ (cf. V 196,31–197,2). Wer diese Erkenntnis erlangt hat, hat daher „alles erlangt, nicht einen Teil, sondern alles.“ (cf. V 197,11 sq.). – Doch warum ist das Bekenntnis des „*Non sum*“³⁷ nach Taulers dezidiertem Auffassung der schnellste und sicherste Heils-Weg des Menschen, m.a.W.: Weshalb führt das Bewußtsein des eigenen, natürlich-kreatürlichen Nichts mit Notwendigkeit zu einer unmittelbaren, mithin mystischen Gotteserfahrung? Und was bedeutet, genau besehen, dieses von Tauler unermüdlich geforderte „Versinken in das eigene Nichts“³⁸? Auf beide Fragen gibt Tauler selbst eine erschöpfende Antwort. Zur Beantwortung der ersten Frage seien hier die beiden entscheidenden Passagen aus Taulers Predigtwerk kurz zitiert:

„Suche dein Nichts. Als Gott alle Dinge schaffen und machen wollte, da hatte er nichts vor sich als das Nichts. Aus dem Nichts allein schuf er ein Etwas: er schuf alle Dinge aus dem Nichts. Wo Gott in der ihm eigentümlichen Weise wirken soll und will, da braucht er nichts als das Nichts. Das Nichts ist empfänglicher als jedes Etwas, in leidender Weise Gottes Wirken zu erfahren. Willst du ohne Unterlaß empfänglich sein für all das, was Gott seinen auserwählten Freunden an Sein und Leben geben kann oder will und in ihnen wirken und dich mit seinen Gaben überströmen, dann befeißige dich vor allen Dingen (zu begreifen), daß du in deinem Grunde in Wahrheit nichts seiest“ (cf. V 205,3–11). – „So könnte der (sc. nachfolgende) Mensch sprechen: ‹Herr, wer bist du, daß ich dir so in die Tiefe, die Wildnis und in die Einsamkeit folgen soll?› Der Herr aber könnte ihm erwidern: ‹Ich bin

³⁷ Cf. B 510, 22–27: „Vil lieben kynder, der diesen grunt allein gerachen kunde, der hette gerachtet den aller nehisten, kurtzesten, schlechten, sichersten weg zu der höchsten nehisten warheit, die man yn der zyt ervolgen mag. Zu diesem enist nyemant zu alt nach zu kranck, nach zu dump nach zu jung, nach zu arme nach zu riche, das were: Non sum, ich inbyn nicht. Ach, was lyt unsprechelich wesen an diesem Non sum!“; cf. B 511, 21–25; B 512, 1–7.

³⁸ Die schier unüberschaubare Vielzahl der Hinweise und Aufforderungen, sich das eigene (geschaffene) Nichts zu vergegenwärtigen, unterstreicht die Bedeutung dieser Erfahrung für Taulers mystische Intention, cf. u. a. V 306,4 sq.; V 303,21 sq.; V 313,32; V 345,27–29; V 163,23–26; V 273,18–23; V 274,9–13; V 197,24 sq.; V 199,1 sq.; V 200,10 sq., 17 sq.; V 251,25–30; V 204,4–6 (als ein Zitat aus Ps-Dionysius Areopagita); V 204,15 sq.; V 355,23–26; V 356,1; V 210,32–211,1; V 212,33; V 365,20 sq.; V 256,30 sq.; V 256,27,29; V 433,15–17; B 512,1–7; B 515,14–17; He 1 (= D. Helander, Johann Tauler als Prediger. Studien, Uppsala 1923 [Diss. Lund], Predigt 1), 349,11–15.

Mensch und Gott und ich bin weit mehr als Gott! › Könnte ihm der Mensch nun aus seinem als wesenhaft nichts erkannten Grund antworten: ‹Ich aber bin nichts und weit mehr als nichts›, so wäre das Werk schon fast getan, denn die über allen Namen stehende Gottheit hat keine zum Wirken geeignetere Stätte als in dem Grunde der allertiefsten Vernichtung.“ (cf. V 257,7–13) – Gott „braucht“ – in Taulers anthropomorpher Redeweise – für sein Wirken im Menschen nichts als das Nichts. Denn das Nichts ist, paradox formuliert, gerade dadurch begrifflich bestimmt, daß ihm jedes Etwas, d. h. jede Bestimmtheit, jede Form fehlt. Und nur weil es selbst formlos, mithin pure Form- oder Bestimmbarkeit ist, ist es empfänglich und aufnahmefähig für eine Überformung. Gott aber kann nur im oder aus dem Nichts wirken, weil es keine Materialursache für das göttliche Wirken geben kann³⁹. Das dem kreatürlichen Menschen natürlicherweise eigene, reine Nichts ist in seinem Seelengrund an sich unversehrt realisiert. Daher ist der Seelengrund als solcher der raum- und zeitfreie⁴⁰ „Ort“ des göttlichen Wirkens im Menschen⁴¹. M.a.W.: Gott „braucht“ das Nichts des Seelengrundes, um den geschaffenen Geist mit seinem übernatürlichen Wissen, seinem ungeschaffenen Geist gnadenhaft⁴² überformen zu können⁴³. Zumeist aber ist der Seelen-

³⁹ Anselm von Canterbury zeigt im siebten Kapitel des Monologion mittels eines strengen Beweisganges, daß die *summa essentia* alle Dinge durch sich selbst und damit aus dem Nichts, d. h. aus keiner Materialursache, hervorgebracht hat, weil sie selbst nicht die Materialursache für etwas sein bzw. materialursächlich wirken kann, cf. Mon 7 (ed. F. S. Schmitt: I 21,14–22,10).

⁴⁰ Zur Raum- und Zeitlosigkeit des (Seelen-) Grundes cf. V 331,2 sqq.; V 331,26; V 351,11; V 352,2.

⁴¹ Zum Seelengrund als Wohnstatt Gottes bzw. Christi im Menschen cf. V 32,7 sq. (Christus ist im Grund); V 102,4 sq.; V 317,12–18; V 143,1–4; V 239,12 sq.; V 262,15 sq. V 331,7–9: „in disem [sc. abgrunde] ist eigentlich Gotz wonunge verre me denne in dem himel oder in allen creaturen“; V 331,12–14: „In disen grunt enmag kein geschaffen liecht nüt gereichen noch gelüchten, wan allein Gotz wonunge und sin stat ist hie“; V 57,37; V 58,30–33; V 66,14–17; V 82,18. Im Grund gebiert der Vater seinen Sohn: V 68,38, V 301,19–22, V 191,9–16. V 307,7–10: Der Hl. Geist wirkt und wohnt im Geist und Grund des Menschen ohne dessen Wissen. V 266,7–13: Die Trinität wohnt und wirkt im Grund und genießt ihr Bild und Gleichnis. V 375,34–36: Der Grund als Thron Gottes.

⁴² Gott gibt dem Menschen in der *unio* aus Gnade, was er selbst von Natur besitzt, cf. V 109,23–25; die Seele wird in der Vereinigung mit Gott das durch Gnade, was Gott von Natur ist, cf. V 146,21–23; V 162,10 sq.; 240,29 sq.; V 47,20 sq.; für Seuse cf. B 188,1–4; zu der hierbei vorausgesetzten *potentia oboedientialis passiva*, der natürlichen Fähigkeit des vernünftigen Geschöpfes zum (passiven) Empfang des Übernatürlichen cf. H. S. Denifle, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, ed. O. Spieß OP, Freiburg/Schweiz 1951, 222 sq.; zur Geschichte dieser Formel für den gnadenhaften, nicht natürlich-seinsmäßigen Charakter der mystischen Einung in der christlichen Mystik cf. *ibid.*, 143 sq.

⁴³ Die menschliche (Seins-) Form „dürstet“ nach ihrer Überformung durch die „Form aller Formen“, durch „das ungeschaffene ewige Wort des himmlischen Vaters“, cf. V 136,34 sq.; diese Überformung in den göttlichen Logos als den ungeschaffenen Geist (hinein) wird dem geschaffenen Geist in der mystischen Einung (gnadenhaft) zuteil, cf. V 244,10–14; V 257,37 sq.; V 316,18; V 332,11,14; V 363,14; H. S. Denifle, *op. cit.*, 72, erklärt diese Überformung des geschaffenen Geistes mit dem ungeschaffenen Geist präzise damit, daß Gott

grund des Menschen bereits von anderen, und zwar kreatürlichen Formen, die sich der Mensch willentlich eingepägt hat, besetzt und verdeckt⁴⁴. Diese von den Seelenkräften empfangenen kreatürlichen Formen aber verhindern eine unmittelbare Gotteserfahrung, weil Gott nur im Nichts wirken kann. Daher „braucht“ Gott zu seiner gnadenhaften Überformung des geschaffenen Geistes mit seiner trinitarischen Selbstreflexion auch – und darin liegt der ethische Aspekt des menschlichen Nichts, sofern es zum Gegenstand einer Forderung gemacht wird – die Reinigung und Entleerung des Seelengrundes von allen durch die Tätigkeit der Seelenkräfte vermittelten Formen⁴⁵. Dieses Leer- und dadurch erst Aufnahmefähigwerden des (Seelen-) Grundes ist seinerseits nur über eine mystische „Selbstvernichtung“ des Menschen im Sinne einer aktualen Aufhebung der Eigenwirksamkeit seines kreatürlichen Willens erreichbar⁴⁶. Das geschöpfliche oder natürliche Nichts des Menschen ist daher in einem zweifachen Sinne die Bedingung der *unio mystica*: Einmal qua Seelengrund in einem ontologischen Sinne, weil Gott grundsätzlich nur im Nichts wirken kann; zum zweiten in einem ethischen Sinne, weil das Nichts des Seelengrundes erst durch eine Entfernung der ihm schuldhaft oktroyierten kreatürlichen Formen gleichsam freigelegt und damit für das unmittelbare Wirken Gottes empfänglich gemacht werden muß.

In der mystischen Überformung wird die Wirksamkeit des Tätigen zu der des Leidenden, unbeschadet der bleibenden Differenz ihres Wesensbegriffs⁴⁷. Dafür, daß Tauler das Verhältnis von göttlichem Wirken und menschlichem

zur (aktualen) Form des passiven Verstandes mittels des übernatürlichen Wissens wird, das er im passiven Verstand wirkt.

⁴⁴ Tauler spricht drastisch-bildhaft von den dicken Häuten, die über den Grund gezogen sind, cf. V 195,28–31; oder auch von unkrautartigen Verwachsungen, die das Bild Gottes im Menschen verdecken und Gottes Wirken verhindern, cf. V 97,19sq.; alle von Tauler benutzten Metaphern für die Verdeckung und Verstellung des Grundes wie Wolken, Nebel, Rauch, Rost und Mehltau hat gesammelt Ch. Pleuser, op. cit., 146sq.; cf. auch die Belege bei Th. Gandlau, op. cit., 61, n. 350; dieser Einprägung kreatürlicher Formen liegt eine (falsche) Liebe zu den Geschöpfen (cf. V 418,27–30) und dieser wiederum die Selbstsucht und der Eigenwille des Menschen zugrunde, cf. hierzu Th. Gandlau, op. cit., 61 sqq.

⁴⁵ Cf. V 419,16,26,28; V 432,14.

⁴⁶ Cf. V 199,30sq.; V 206,2; V 249,10 sq.; V 190,17; V 251,26,30; V 367,33; V 401,35; V 75,25 sq.; S. Zekorns Deutung dieses von Tauler wiederholt geforderten „vernüthen sin selbes“ im Sinne einer „Preisgabe aller Eigenwilligkeit und aller egoistischen Selbstbezogenheit“ (op. cit., 78) ist zwar vom Ansatz her richtig, aber noch nicht radikal genug: Denn es geht Tauler nicht nur um die Aufhebung des egoistisch-selbstischen Willens, sondern in letzter Intention sogar um die (aktuale) Aufhebung jeder Eigenwirksamkeit des kreatürlichen Willens im Menschen, cf. u.a. V 27,12sq.; V 65,27–29; V 79,1–5; V 345,30–32; V 180,1 sq.; V 348,12–20 (!); V 348,27–34 (!) V 348,30sq.: Die wahre Seligkeit ist bedingt durch die rechte Gelassenheit, die Tauler ausdrücklich als „willeloskeit“ (V 348,31) – eine genuin taulersche Wortprägung (!) – kennzeichnet.

⁴⁷ Daß die aristotelische und thomanische Theorie, nach der die *ἐνέργεια* des Tätigen und des Leidenden der Wirklichkeit nach zusammenfallen, obschon ihr Wesensbegriff verschieden ist, der eckhartschen und damit auch der taulerschen Konzeption der *unio mystica* als Beschreibungsmittel zugrundeliegt, hat H. S. Denifle, op. cit., 72 sq., eindrucksvoll gezeigt.

Nichts als Bedingung der göttlichen Wirksamkeit im Menschen nach Art des für das Zustandekommen einer Formgebung korrelativen Verhältnisses von bestimmender Form und bestimmbarer Materie auffaßt, gibt es zahlreiche Belegstellen⁴⁸. Wenn nun das natürliche oder geschaffene menschliche Nichts durch eine vollkommene Aufhebung jeder eigenen Willensstrebung eine „reine, lautere Materie“⁴⁹, d. h. frei von allen durch die Seelenkräfte empfangenen Formen, frei von jeder eigenen sinnlichen Gegenstandswahrnehmung, von jedem selbst gewirkten Wissen und Wollen, von jeder „eigenschaft“⁵⁰ geworden ist, dann muß Gott – wie Tauler in Übereinstimmung mit Meister Eckhart und Heinrich Seuse immer wieder betont – aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus zum wirkenden Prinzip im Menschen werden, dann muß er den geschaffenen Geist mit seiner absoluten, alleinheitlichen Selbstreflexion gnadenhaft überformen⁵¹. Erst diese seiner Natur immanente Notwen-

⁴⁸ Cf. V 257,13–25: „Wan also schribent die meister: wenne ein nûwe forme sol gewerden, so mu^os von not die alte (sc. forme) verderben, und sprechent: wenne das kint wirt enphangen in der mu^oter libe, zem ersten so ist ein blosse materie. Dar nach wirt der materie ein tierliche materie in gegossen, der lebet als ein tier. Dar nach, nach der vorgeordenter zit, so scho^ophct Got ein vernünftige sele und gûsset die in die. Denne so vergat alle die erste forme: in der solicheit die gescheflicheit, die gedenklicheit, die gro^osse, die varwe. Dis mu^os alles gar dannan, denne ein luter blosse materie blibet do. Also sprach ich: hie sol der mensche überformet werden mit diesem überweseliche wesende; so mu^ossen alle die formen von not dannan die man in allen kreften ie enphieng: das kennen, das wissen, das wellen, die wûrklicheit, die fürwûrflicheit, die bevintlicheit, die eigenscheftlicheit. Do S. Paulus nût ensach, do ensach er Got.“ V 136,27–35; V 120,24 sqq. (die Einung des geschaffenen Geistes mit Gott wird mit der Formveränderung der Materie des Holzes durch das Feuer verglichen), cf. V 123,16–21.

⁴⁹ Cf. V 257,20; V 136,30 (in Analogie zur reinen Materie im Leib der gerade schwanger gewordenen Frau).

⁵⁰ Mit „eigenschaft“ (Stellen im Wortverzeichnis bei V 453 und vor allem bei Th. Gandlau, op. cit., 62, n. 358) qualifizieren Tauler wie auch Meister Eckhart „in Redekonstellationen mit religiösethischer Thematik ... das negative Verhältnis des Besitzenden zum Eigentum“, und zwar „entweder den Akt der Appropriation ... oder das Festhalten am Eigenbesitz“, womit „sich die deutschen Mystiker auf die für die Einigung der Seele mit Gott hinderlichen Besitzbindungen an die kreatürliche Welt“ (J. A. Hernández, Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik, Berlin 1984, 80 sq.) beziehen.

⁵¹ Cf. V 10,8–11: „Wenne der mensche alsus die stat, den grunt bereitete, so ist kein zwifel do an, Got mu^osse do alzu^omole erfüllen, der himel zisse e und erfülte daz itel, und Got lot nu vil minre die ding itel, es wer wider alle sin nature und wider sin gerehtikeit.“ V 257,27–29: „Hie werdent alle die starken velse zerbrochen; alles do der geist uf rasten mochte, das mu^os hie alles ab; und als alle dise formen entwerdent, denne in einem blike wirt er überformet.“ Cf. ferner V 30,20; V 57,21–24; V 109,7; V 293,10–12; V 169,20–22; V 426,26–32; cf. H 354,21 sq.: „er (sc. der Grund des Menschen) muß ledig des Eigenwillens sein, dann kann und muß Gott ihn in Besitz nehmen“. Dieses „Müssen“ Gottes begründet L. Gnädinger einerseits zu Recht mit der „überfließenden Güte“ (cf. ead., Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt, 51) Gottes, führt es aber andererseits zu Unrecht auch auf einen „im Mittelalter allgemein anerkannten Zwang des *horror vacui*“ (ead. in: M. Greschat, 189; ead., Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt, 35) zurück, weil Tauler dieses Müssen nach der oben zitierten Stelle mit nichts anderem als mit der – sich mitteilenden und teilgebenden – Natur Gottes selbst begründet. H. S. Denifles

digkeit Gottes zur Selbstmitteilung erklärt die eminente Bedeutung des von Tauler unermüdlich geforderten „Versinkens in das eigene Nichts“ als der Reinigung und Befreiung des inneren Menschen von allen durch die Seelenkräfte empfangenen Formen, d. h. von Bildern und Begriffen, deren Eindringen bis zum Grund der Seele letztlich nur die Wirksamkeit des eigenen Willens verursacht hat⁵².

Das dem kreatürlichen Menschen natürlicherweise eigene Nichts ist mit dem Seelengrund als dem „Ort“ der mystischen Gotteserfahrung identisch. Diese zumindest in dieser Deutlichkeit neue These zu Taulers Seelengrundlehre⁵³ als dem bekanntlich „wichtigsten und persönlichsten Beitrag Taulers

(op. cit., 181) Begründung für dieses „Müssen“ Gottes – weil die letzte Bereitung des Menschen für die *unio mystica* nur Gott selbst vornehmen könne und Gott nicht umsonst, nicht ohne Erreichung seiner Zwecke handle, weshalb er sich dem von ihm bereiteten Menschen gnadenhaft mitteilen müsse – verfehlt den Sachverhalt, weil an allen von ihm zitierten Stellen zwar von einer Notwendigkeit der göttlichen Vorbereitung des Menschen, nicht aber von einem Überformen-Müssen Gottes nach erfolgter Vorbereitung des Menschen die Rede ist. Zum „Müssen“ Gottes bei Meister Eckhart cf. den immer noch höchst lesenswerten Aufsatz von S. Ueda, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: „Gott muß ...“ – Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik, in: ed. G. Müller/W. Zeller, Glaube, Geist, Geschichte, FS für E. Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967, Leiden 1967, 266–277.

⁵² Der eigene (kreatürliche) Wille ist nach Taulers präziser Formulierung „das Subjekt des Hindernisses“ (und nicht, wie G. Hofmann, Johannes Tauler. Predigten, vol. I, 409, übersetzt, „der Gegenstand“) für das göttliche Wirken im Menschen, weil die Entfaltung seiner Tätigkeit zur Einbildung kreatürlicher Formen als den Hindernissen für die unmittelbare Gotteserfahrung führt, cf. V 348,14–17: „Kinder, in dem willen do inne lit der schade; wan der wille der ist recht das subjectum, der understant des hindernisses. Der wille der bedeckt die o“gen innewendig, ze gelicher wise als das uswendig o“ge das ein vel oder ein decken hat, das enmag nüt gesehen.“ Wie das äußere Auge „ohne alle Farbe“ sein muß, um alle Farben sehen zu können, so muß das innere Auge, d. h. der Grund der Seele, frei und rein von allem Wollen sein, wenn es unbehindert sehen können soll, cf. *ibid.*, 17–20.

⁵³ Bei C. Kirmße, Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler, Diss. Leipzig 1930, 40, findet man kurioserweise unter der Bedeutung des niht als Gottesprädikation einen Hinweis auf das niht als „der mit göttlicher Substanz erfüllte Seelengrund“; die hierfür angegebenen Stellen sind im einzelnen: V 74,27 sq.: Hier spricht Tauler, allerdings sehr wahrscheinlich in bezug auf Meister Eckhart (cf. G. Hofmann ed., Johannes Tauler, vol. I, 112, n. 4 und die dort angegebene Sekundärliteratur), von „dem ihte in dem nihte“ und von dem „fincken der selen ... in der istekeit“, womit das *esse existentiae* Gottes im (als Nichts bezeichneten) Seelengrund gemeint ist, cf. hierzu P. Wyser OP, Der Seelengrund in Taulers Predigten, in: Lebendiges Mittelalter, Festgabe für W. Stammer, Freiburg/Schweiz, 1958, 254 sqq. – V 175,35, 176,4: Tauler spricht an der ersten Stelle von dem „grundelos nüt“ des Menschen und bestimmt dieses an der zweiten Stelle als „das geschaffen nüt“, von dem er aussagt, daß es „in das ungeschaffen nüt“ (mystisch) versinkt; allerdings zeigen erst die folgenden Zeilen, auf die Kirmße nicht mehr ausdrücklich verweist, daß das grundlose oder geschaffene Nichts des Menschen mit dessen geschaffenem Abgrund, d. h. mit seinem Seelengrund, identisch ist. V 306,4: An dieser vierten von Kirmße genannten Stelle ist nur von dem „luter nicht“ des Menschen die Rede, ohne daß dieses direkt oder indirekt mit dem Seelengrund gleichgesetzt würde. – V 201,5 sq.: Diese Stelle ist, wie unten genauer gezeigt werden soll, tatsächlich geeignet, Kirmßes Hinweis zu belegen. Kirmße macht seine sprachliche Beobachtung allerdings nicht für seine Interpretation des Seelengrundes fruchtbar, cf. *ibid.*, 32–38

zum intellektuellen Instrumentarium der deutschen Mystik⁵⁴ bedürfte einer weit ausführlicheren Explikation und Begründung als sie in diesem Zusammenhang gegeben werden kann. Einige wenige Hinweise müssen hier genügen: Um der raum- und zeitlose „●“ oder in Taulers Sprache die „Stätte“ des unmittelbaren göttlichen Wirkens im Menschen und damit der genuin mystischen Gotteserfahrung, um Gott erleidend⁵⁵ und insofern *capax dei*⁵⁶ sein zu können, muß der „Grund“ der Seele reine Empfänglichkeit und Bestimmbarkeit und deshalb frei von jeder eigenen Bestimmtheit und Wirksamkeit, muß er ein Nichts im Sinne des selbst Formlosen sein. Erst unter Voraussetzung dieser Identität des geschaffenen Nichts des Menschen mit dessen Seelengrund wird Taulers Beschreibung der *unio mystica* als Einung des menschlichen bzw. geschaffenen mit dem göttlich-ungeschaffenen Nichts überhaupt verständlich. Dabei ziehen nach seiner metaphorischen Beschreibung des Einungsgeschehens die Tiefe und das erkannte Nichts des geschaffenen Abgrundes, d. h. das (subjektiv) realisierte Nichts des menschlichen Seelengrundes, den ungeschaffenen, „offenen“, d. h. mitteilungsbedürftigen Abgrund des göttlichen Nichts gleichsam in sich hinein⁵⁷. Das geeinte Nichts

(zu grünt); der ansonsten immer noch unentbehrlichen Arbeit von H. Kunisch, *Das Wort „Grund“ in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück 1929, ist vermutlich auf Grund ihrer strikt lexikalisch-semanticen Fragestellung die Synonymie des geschaffenen Nichts des Menschen mit seinem Seelengrund bei Tauler entgangen; D. Mieth, op. cit., 259, bes. n. 68, bemerkt zwar Taulers gelegentliche Benennung des Seelengrundes als das Nichts, deutet diese Prädikation allerdings nur rein funktional als den Versuch eines Ausweges aus dem Dilemma der sprachlichen Unausagbarkeit des Seelengrundes.

⁵⁴ L. Sturlese, *Tauler im Kontext*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 109/2 (1987), 401.

⁵⁵ Mit dem Gott-Erleiden charakterisiert Tauler die Passivität des Menschen in der mystischen Einung wie auch in der ewigen Seligkeit; die hierfür zentrale Stelle ist H 360,26–361,13: Erst wenn der menschliche Geist „ein luter liden“ geworden ist, kann Gott als „ein luter würcen“ im Menschen seine Wirksamkeit entfalten; weitere Stellen zu gotliden als einem für Taulers Mystik geradezu charakteristischen Terminus bei C. Pleuser, op. cit., 73 sqq.; zur Deutung cf. A. M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 140 sq., 144 sq.; id., „Die Arbeit der Nacht“. *Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler*, in: G. Fuchs (ed.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Düsseldorf 1989, 38–40; zur Herkunft dieser mystischen *deipassio* von Ps.-Dionysius Areopagita, den Tauler einen „gotlidenen man“ (V 190,13) nennt, cf. A. M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 140, n. 87.

⁵⁶ Cf. V 9,11: „... so ist sù Gotz griffig und enpfenglich“.

⁵⁷ Cf. V 201,1–7: „Dise wore verkleinunge die versinkt in das go^tlich innerlich abgründe. Kinder, da verliessent si sich al ze mole in rechter woter verlornheit ir selbs. *Abyssus abyssum invocat*, das abgründe das in leitet das abgründe. Das geschaffene abgründe das in leitet von siner tieffe wegen. Sin tieffe und sin bekant nicht das zühet das ungeschaffene offen abgründe in sich, und do flüsset das ein abgründe in das ander abgründe und wirt do ein einig ein, ein nicht in das ander nicht.“ Zu Taulers Übersetzung der Psalm-Stelle (Ps 41,8) *abyssus abyssum invocat* mit „das abgründe das in leitet das abgründe“ cf. J. Quint (ed.) *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, Tübingen ³1978, 76, n. 20, mit dem Hinweis auf RR. PP. Hugueny/Théry OP/AL. Corin (ed.), *Sermons de Tauler*, vol. I, Paris 1927, 101, n. 3, die unter Bezug auf Taulers zweite Zitierung dieses Psalmwortes in V 176,6–8: „Hie wirt das wort wor das in dem salter der prophete sprach: *abyssus abyssum invocat*, das abgründe das

aber wird unter Berufung auf Ps.-Dionysius Areopagita als das transrationale und -prädikative Nichts des absolut Einen charakterisiert, dessen Selbstbewegung der seiner Eigenwirksamkeit beraubte menschliche Geist aktual angenommen hat, so daß er nichts anderes mehr weiß, liebt und fühlt als das Eine⁵⁸. – Diese Identität des Seelengrundes mit dem geschaffenen Nichts stimmt schließlich auch mit allen Merkmalen des Seelengrundes überein, die Paul Wyser in seiner bahnbrechenden Untersuchung „Der Seelengrund in Taulers Predigten“⁵⁹ zusammengetragen hat: Nach vorgängiger Bestimmung aller Termini, die Tauler zur Bezeichnung des Seelengrundes verwendet, und zwar, um nur die häufigsten zu nennen, grunt⁶⁰, gemûte, mens⁶¹, geist⁶² und

inleitet das abgründe. ‘ Das abgründe das geschaffen ist, das inleitet in sich das ungeschaffen abgründe‘ „in leitet“ von inleiten = *invitare, invocare* ableiten; Die ganze Predigt (V 45: *Beati oculi qui vident quod vos videtis*) und insbesondere die zitierte Stelle hat L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt Beati oculi* (V 45), in: *Das ‚einig Ein‘, Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, ed. A. M. Haas und H. Stürnimann, Freiburg/Schweiz 1980, 167–207, ausführlich interpretiert, ohne allerdings auf die sachliche Identität des menschlichen Nichts mit dem Seelengrund aufmerksam zu werden; zu der „Formel“ „ein nicht in das ander nicht“ cf. L. Gnädinger, *ibid.*, 201 sq.

⁵⁸ Cf. V 201,8–13: „Das *ist das* (Hvhbg. i. T.) nicht da S. Dyonisius ab sprach, das Got nicht ensi alles das man genemmen oder verston oder begriffen mag: da wirt der geist als gelossen; in dem wolt in Got al ze mole zu^o nichte machen, und mocht er in dem ze mole ze nichte werden, er wurde es von des ichtes minnen und das das er versmulzen ist, wan er enweis nicht, er mint nicht, er ensmakt nicht wan das ein.“ J. Quint (wie n. 57), 76, n. 21, gibt als vermutliche Quelle bei Dionysius *De div. nom. c. 13 § 3* (PG 3, 460) an.

⁵⁹ Erstmals erschienen in: *Lebendiges Mittelalter. Festgabe für W. Stämmler*, ed. Philosoph. Fakult. der Univ. Freiburg/Schweiz, Freiburg/Schweiz 1958, 204–311; das mit „Taulers Terminologie“ betitelte zweite Kapitel (mit Ausnahme des Satzes) wurde aufgenommen in: K. Ruh (ed.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (*Wege der Forschung* vol. XXIII), 324–352, und wiederabgedruckt in: W. Beierwaltes (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (*Wege der Forschung* vol. CXCVII), 381–409.

⁶⁰ Von den insgesamt 394 Belegstellen zum Terminus „grunt“, die A. Vogt-Terhorst, *Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers*, Breslau 1920, 27, gezählt hat, stellen die weitaus meisten eine Bezeichnung „für das geistige Wesen des Menschen“ (*ibid.*) dar; zu „grunt“ als Metapher für den Seelengrund cf. auch H. Kunisch, *op. cit.*, 54 sqq.; C. Kirmße, *op. cit.*, 33–38.

⁶¹ Cf. u.a. V 261,29sq.; V 350,1–8; V 350,9–11; V 262,4,5–9; die beiden entscheidenden Stellen zum Verständnis des „Gemüts“ aber sind V 262,20–28 und V 350,26–29: An beiden Stellen wird das Gemüt, wie P. Wyser, *op. cit.*, 234–36, zu Recht betont hat, sowohl als die Neigung oder das Streben des Seelengrundes zu sich selbst (cf. V 350,26sq.: „Dis gemu^t, diser grunt das ist als in pflanzet das die pflanze hat ein ewig reissen und ziehen nach ir“; V 262,20sq.: „Dis gemu^t, do dem recht ist, do hat es ein widerneigen in disen grunt, do dis bilde ist verre über die krefte“; 24sq.: „In disem gemu^te sol man sich ernüwen mit einem steten wider in tragende in den grunt“) als auch als dessen (unauslöschliches) Streben zum eigenen (göttlichen) Ursprung bestimmt (cf. V 262,7sq.,24–27; V 350,27–29: „... und das gemu^te, der grunt der hat ein ewig neigen, ein grunt neigen wider in den ursprung. Dis neigen enverlo^schet niemer och in der helle, und das ist ir meiste pin das in dis eweklich entbliben mu^s.“), so daß eine Realdistinktion zwischen grunt und gemu^t ausgeschlossen ist. Das wesenhafte Streben des Seelengrundes qua „Gemüt“ zu sich selbst ist aber deshalb zugleich ein „GrundNeigen“ nach dem (göttlichen) Ursprung, weil der Grund die „Wohn-

luter blosser geist⁶³, abgrunt oder verborgen abgrunde⁶⁴, fúnkelin⁶⁵ oder einfach funke der sele⁶⁶, der „oberste innewendige mensch“⁶⁷ und nicht zuletzt das wesen⁶⁸ sowie an einer exponierten Stelle auch die „lutere blasse substancie der selen“ (V 21,11 sq.), zeigt Wyser, daß Tauler den Seelengrund bestimmt als den Ort der mystischen Einung mit Gott und dessen eigentliche Wohnstatt im Menschen⁶⁹; ferner als „das reine Wesen der Seele“ und dieses als die „reine bloße Geistsubstanz“, die einfach und ungeteilt ist, weil sie selbst keine Bestimmungen, keine *modi* besitzt (cf. Wyser, 249, 297); zudem ist nach Taulers ausdrücklicher und mehrfach bezeugter Auffassung der Seelengrund des Menschen geschaffen⁷⁰, es ist das reine Wesen des geschaffenen Menschengeistes, der als solcher auf Grund seiner Gottempfänglichkeit, seiner Aufnahmefähigkeit für den unendlichen Gott die *imago dei*⁷¹, genauer die *imago trinitatis*⁷² des Menschen ist; Tauler bringt diesen Grund der Seele an

stätte“ Gottes im Menschen (cf. n. 41) und daher der „Ort“ der *unio mystica* ist. Tauler versteht „gemüt“ als Übersetzung der lateinischen *mens* bzw. des *habitus mentis*, cf. V 350,4; V 261,29 sq.; V 262,10 („mensch“ ist nach Corin, op. cit., II, 156, Z. 9, in *mens* zu korrigieren); V 262,19 sq., V 262,29–31 (!); cf. auch Taulers Übersetzung der traditionellen, auf Johannes Damascenus (cf. De fide orthodoxa III, 24 [PG 94, 1089]: „ἀνάστασις νοῦ πρὸς Θεόν“) zurückgehenden Definition des Gebetes als *ascensus intellectus* oder als *ascensio mentis ad Deum* (Belege bei P. Wyser, 233, n. 85) mit „ufgang des gemütes in Got“ (V 20,6 sq.; V 101,13 sq.; V 154,16 sq.); weitere Belege für diese Gleichung von gemüt(e) und *mens* bei C. Kirnße, 54–56; cf. auch A. Walz, „Grund“ und „Gemüt“ bei Tauler, in: *Angelicum* 40, 359 sq.

⁶² Aus V 363,12–15 geht hervor, daß der (Seelen-) Grund der geschaffene Geist des Menschen ist; zudem sind die Stellen, an denen Tauler die Einung als ein Entwerdung des geschaffenen Geistes in den ungeschaffenen Geist hinein beschreibt, nahezu Legion; und da er die Einung zugleich als eine Einswerdung des geschaffenen (Ab-) Grundes mit dem ungeschaffenen (Ab-) Grund bestimmt (cf. n. 57), folgt hieraus ebenfalls die Untrennbarkeit des Seelengrundes von dem geschaffenen Menschengest; schließlich bezeichnet Tauler den Seelengrund auch als „die verborgenheit des geistes“ (V 363,9) bzw. als „das verborgen des geistes“ (cf. V 101,3 sq.: „danne kummet es in den indewendigen grunt, in das verborgen des geistes“) oder auch als das „verborgen gemüte“ (V 358,7), womit er, wie P. Wyser, op. cit., 228 sqq., und J. Kreuzer, *Denken und Mystik bei Tauler*, in: *Miscellanea Mediaevalia* vol. 22/2, Berlin/New York 1994, 633–635, gezeigt haben, das augustinische *abditum mentis* wiedergibt.

⁶³ Cf. V 21,16 sq., 33.

⁶⁴ Zu „abgrunt“ cf. n. 57; zu „verborgen abgrunde“ cf. V 92,24; V 101,30; V 121,32 sq.; V 434,13.

⁶⁵ Cf. V 80,13: „daz edele indewendige fúnkelin“; V 322,14: „das edele gotvar fúnckelin“.

⁶⁶ Cf. V 74,28 (vermutlich in einer Anspielung auf Meister Eckhart, cf. hierzu P. Wyser, op. cit., 252 sqq.); V 137,1: „Die sele die hat einen fúnken, einen grunt in ir“; V 347,11,14.

⁶⁷ Cf. V 357,18,20; V 373,11 sq.; V 375,22 sq.; V 378,15 sq., V 382,20; in V 366,4 auch der „dritte mensch“ genannt.

⁶⁸ Cf. hierzu die Belege bei P. Wyser, op. cit., 296 sqq.

⁶⁹ Cf. Wyser, 298; entsprechende Belege in n. 41.

⁷⁰ Cf. V 137,5; V 350,18 sq.; cf. Wyser, 276 sqq.

⁷¹ Cf. u. a. V 351,31; V 146,17–20: In der Seele ist dasselbe Bild, das Gott selbst ist, in seiner ihm eigenen Wesenheit und Natur; V 25,19–21; V 243,30 sq.

⁷² Cf. V 92,24–26: „... in das verborgen abgrunde, in daz heimeliche rich, in den wunnentlichen grunt, do daz edele bilt der heiligen drivaltekeit verborgen lit, das daz alleredelste der

vielen Stellen in einen ausdrücklichen Gegensatz zu den Seelenkräften und -akten, und zwar alleine im Hinblick darauf, daß nur er auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit⁷³ sowie seiner Transintellektualität⁷⁴ *capax dei* ist, während die Vielfalt der Seelenkräfte und deren Tätigkeiten für die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei dem absolut einfachen Gott nicht nur ungeeignet, sondern auch hinderlich sind⁷⁵. Mit dieser von Wyser in extenso belegten Interpretation des Seelengrundes als des reinen, geistigen Wesens der Seele stimmt der von Wyser nicht registrierte Textbefund einer taulerschen Identifikation des Seelengrundes mit dem geschaffenen Nichts des Menschen exakt überein: Denn alleine das geschaffene Nichts ist als das Form- und Bestimmungslose *capax dei*, d.h. der raumlose „Ort“, in dem Gott wirken kann und wirken muß. Zwar ist gegen Wysers Deutung der Seelensubstanz als „etwas Undifferenziertes, Statisches und Passives“ vor einigen Jahren von prominenter Seite mit dem Hinweis auf eine „ursprüngliche, fundamentale und wesentliche Tätigkeit des Seelengrundes“⁷⁶, die das

selen ist.“ V 262,11 sq. (das wahre Bild der Trinität liegt im Grunde); V 216,20; V 266,8 sqq.; der *locus classicus* zu Taulers Gottebenbildlichkeitslehre ist V 300,1–25: Hier lehnt Tauler die thomanische Lehre ab, nach der die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Wirksamkeit der drei höchsten Seelenkräfte *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* bzw. *amor* liegt, und zwar mit dem Hinweis auf andere Meister, die den Seelengrund selbst als das Bild der Trinität verstehen (cf. V 300,17 sqq.); zu dieser „öffentlichen Ablehnung der thomistischen Bildlehre“ (L. Sturlese, op. cit., 401) cf. *ibid.*; daß in einem dieser „anderen Meister“ Berthold von Moosburg zu sehen ist, hat L. Sturlese, op. cit., 415 sqq., sehr wahrscheinlich gemacht; Ob zu den „anderen Meistern“, wie L. Sturlese, 403, 423 sq., behauptet, auch Dietrich von Freiberg gehört und ob Tauler von ihm die Lehre der *trinitarischen* Struktur des Seelengrundes übernommen hat, scheint mir deshalb fraglich, weil Tauler – wie auch Sturlese feststellt – in diametralem Gegensatz zu Dietrich und in offensichtlicher Anlehnung an Berthold von Moosburg eine transrationale Konzeption des Seelengrundes vertritt und Dietrich gegenüber grundsätzlich eine auffallende Reserve zeigt, cf. hierzu auch Sturlese, 404 sq.

⁷³ V 331,26: „Es ist einvaltig und sunder underscheit“; V 350,12 (in bezug auf das Gemüt).

⁷⁴ Cf. V 331,22–25 (Das Freisein des Grundes von jeglichen Gedanken); V 197,19 sq.: „Dis [diser grunt] enist nüt in dem gedanke noch in der vernunft.“ V 347,13–16; daß Berthold von Moosburgs Deutung des proklischen *unum in nobis* (zu Proklos cf. W. Beierwaltes, *Der Begriff des ‚Unum in nobis‘ bei Proklos*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 2: *Die Metaphysik im Mittelalter* [ed. P. Wilpert], 1963, 255–266) im Sinne eines dynamischen, *transintellektuellen* Prinzips des Intellekts die Quelle für Taulers Annahme sowohl des dynamischen Charakters wie auch der Transintellektualität des Seelengrundes sein könnte, hat L. Sturlese, op. cit., 415 sqq., sehr wahrscheinlich gemacht. Denn Taulers häufige Bezugnahmen auf die proklische Lehre vom *unum in nobis* bzw. *unum animae* in V 300,27–301,4 (zur proklischen Vorlage cf. den frühen Hinweis von RR.PP. Hugueny, *La doctrine de Tauler*, in: *id./Théry/A. L. Corin, Sermons de Tauler*, vol. I Paris 1927, 91 sq., auf das achte Kapitel von *De providentia* des Proklos), V 350,20–351,4 (worauf schon W. Beierwaltes, *ibid.*, 265, hingewiesen hatte; cf. hierzu den aufschlußreichen Textvergleich mit den entsprechenden Passagen aus den ‚Opuscula‘ des Proklos bei L. Sturlese, op. cit., 410 sq.), V 332,19–26 (die proklische Vorlage aus dem achten Kapitel von *De providentia* bei L. Sturlese, op. cit., 409), V 358,14–16 und in V 347,21 lassen sich allesamt in Berthold von Moosburgs Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos wiederfinden.

⁷⁵ Cf. Wyser, 249, 296, 300.

⁷⁶ L. Sturlese, op. cit., 403.

taulersche Erbe der Intellekttheorie des Dietrich von Freiberg sei, Einspruch erhoben worden, doch dieser Einwand beruht m. E. auf einer Verwechslung der Wirksamkeit Gottes im Seelengrund mit einer vermeintlich autonomen Wirksamkeit desselben an jener Stelle, auf die er sich vor allem stützt⁷⁷. Demgegenüber ist festzuhalten, daß nach Tauler die reine und unversehrte Kreatürlichkeit, die geschöpfliche Nichtigkeit des Menschen in seinem Seelengrund vollkommen realisiert ist, weshalb der Seelengrund mit Gott, der im Nichts wirken „muß“, unmittelbar verbunden und daher der „Ort“ der *unio mystica* als der transitorischen Teilhabe an der Selbstreflexion Gottes ist.

III. Gotteserfahrung als Selbsterfahrung oder Gotteserfahrung ohne Selbsterfahrung?

Wenn nun der von sich aus nichtige oder formlose Seelengrund, d. h. die reine Geistsubstanz des Menschen, der „Ort“ der mystischen Gotteserfahrung ist und wenn die mystische Einung gerade in der Überformung des menschlichen Geistes mit dem übernatürlichen Sich-Selbst-Wissen Gottes besteht, wie kann diese dann noch den Charakter einer Selbsterfahrung des

⁷⁷ L. Sturlese interpretiert die Stelle V 300,21–23: „... in dem [sc. grunde] wurket und weset Got und gebruchet sin selbes in dem, und man mochte Got also wenig dannan abe gescheiden also von ime selber; daz ist von siner ewigen ordenunge“ so, als würde damit eine „ursprüngliche, fundamentale und wesentliche Tätigkeit des Seelengrundes selbst“ (op. cit., 21) expliziert; de facto ist aber nur von einer Wirksamkeit Gottes im Seelengrund die Rede; die zweite Stelle, auf die L. Sturlese seine Interpretation stützt (cf. 409 sq.), ist das Meister-Zitat zum Gemüt in V 350,13–18: „Ein meister spricht von disem und och me denne die meister. Die meister sprechent das dis gemuete der selen das si als edel, es si alwegent würent, der mensche slaffe oder wache, er wisse es oder enwisse es nüt; es hat ein gotformig unzellich ewig widerkaffen in Got. Aber dise sprechent, es scho we alwegen und minne und gebruche Gottes ane underlos. Wie das si, das lossen wir nu ligen“; selbst wenn – obschon ich dies im Hinblick auf die von Sturlese, 410, parallelisierten Sätze bzw. Satzfragmente aus *De visione beatifica* des Dietrich von Freiberg noch keineswegs für gesichert halte – Tauler mit dem Zitat der Meister (Plural!) auch auf Dietrich von Freibergs Intellekttheorie angespielt haben dürfte, so wird erstens die Auffassung der Meister von einer permanenten geistigen („Aber dise sprechent, es scho we alwegen“) Wirksamkeit des „Gemüts“ von ihm zwar zitiert, nicht aber auch akzeptiert („Wie das si, das lossen wir nu ligen“); und zweitens setzt Tauler von dieser intellektuellen Seelengrund-Auffassung der Meister in auffällender Weise die eines Meisters positiv ab („Ein meister spricht von disem und och me denne die meister“), mit dem höchst wahrscheinlich Proklos gemeint ist, weil er dessen Lehre von der Transintellektualität des *unum in nobis* im unmittelbaren Anschluß an das Referat der Meister zustimmend zitiert, cf. V 350,20–22: „Proclus, ein heidenscher meister, nemt es ein slaf und ein stille und ein gotlich rasen und spricht: uns ist ein verborgen suchen des einen, das ist verre über die vernunft und verstennisse.“ Sturleses These führt zwangsläufig zur Behauptung einer gleichzeitigen intellektuellen (als dem taulerschen Erbe der Intellekttheorie Dietrichs) und transintellektuellen (als dem taulerschen Erbe der Seelengrundkonzeption des Berthold von Moosburg, zur Transintellektualität des Seelengrundes cf. n. 74) und damit einer insgesamt widersprüchlichen Bestimmung des Seelengrundes bei Tauler, die sich jedoch nur aus seiner Zwei-Quellen-Hypothese, nicht aber aus den Texten ergibt.

Menschen besitzen? Anders gefragt: Was ist das „wahre Selbst“ des Menschen, das er in der mystischen Einung erfahren, das er mit den Augen Gottes selbst sehen soll? Es ist, kurz gesagt, seine präexistente Exemplarursache, seine ungeschaffene Seinsweise als (Schöpfungs-) Idee Gottes. Die *unio mystica* führt den Menschen nach Auskunft Meister Eckharts wie auch Taulers und Seuses erfahrungs-, nicht seinshaft, in seine Ungeschaffenheit wieder zurück⁷⁸, in, wie sich insbesondere Meister Eckhart gerne ausdrückt, jenes Sein, das er war, bevor er – als kreatürlich Vereinzelter – war⁷⁹. Tauler drückt diese unmittelbare Wahrnehmung des eigenen, innergöttlichen Seins in der mystischen Einung vorzugsweise als Erfahrung des Gottesreiches, aus, weil das präexistent-ungeschaffene Sein des Menschen als Schöpfungs-idee Gottes ein Moment dieses Gottesreiches als der in der ewigen Sohnesgeburt raum- und zeitfrei hervorgebrachten All-Einheit Gottes ist. Weil in diesem Gottesreich alles zugleich in ungetrennter aber auch unvermischter Weise in allem ist und daher eine eigene Identität besitzt, muß es mit dem Seelengrund unmittelbar verbunden sein und kann und soll daher auch nur im Innersten des Menschen – das Reich Gottes ist in euch, und zwar im Seelengrund (wenn auch nicht dieser selbst!), wie Tauler immer wieder betont⁸⁰, – gesucht und gefunden werden. Diese auf den Grundannahmen der eckhartschen Metaphysik – seiner Gotteslehre, ferner seiner Analogie- und Bild bzw. Relationslehre sowie, daraus folgend, seiner Kreaturontologie – beruhende und Eckharts Theorie des mystischen Wissens zwar voraussetzende, wenn auch nicht in jedem Punkt – etwa hinsichtlich der eckhartschen Bemerkungen zur Ungeschaffenheit des Seelengrundes – teilende mystische Lehre Taulers folgt der eckhartschen Mystik auch darin, daß sie auf Grund ihrer mystagogischen Zielsetzung die eigenen Willensstrebungen und individuellen Neigungen oder Wünsche des Menschen einer rigorosen Abwertung und Kritik unterwirft. Für Meister Eckharts Mystik hat abermals A. M. Haas

⁷⁸ Zur Erfahrung des eigenen Ungeschaffenseins in der mystischen Einung bei Tauler cf. V 331,27–332,4: „... und wer her in geratet recht, dem ist als er alhie eweklich gewesen si und als er ein mit dem selben si, noch denne das es nüt enist denne o'genblike, und die selben blicke die vindent sich und zo'igent sich ein ewigkeit; dis lúchtet es us und git ein gezúg das der mensche was eweklichen in Gotte in siner ungeschaffenheit. Do er in im was, do was der mensche Got in Gotte. Sant Johannes schribet: <alles das gemacht ist, das was in im ein leben.> Das selbe das der mensche nu ist in siner geschaffenheit, das ist er eweklich gewesen in Gotte in ungeschaffenheit, ein istig wesen mit im. Und als lange als der mensche nüt in die luterkeit enkumet, als er us dem ursprunge geflossen ist in sin geschaffenheit us der ungeschaffenheit, so enkumet er niemer wider in Got“; V 347,15sq.; V 358,10–33; V 363,10sq. (im göttl. Abgrund); V 363,12–15: Der göttliche Abgrund zieht den geschaffenen Geist in seine Ungeschaffenheit in der Überformung.

⁷⁹ Zu Eckhart cf. DW II,491,8 sq.; 494,1; 495,3 sq.; 504,8–505,1.

⁸⁰ Cf. V 301,3–5; V 317,12–18; V 144,1–7; V 337,31; V 248,23sq.; V 351,31; V 361,4sq., 29–32; V 363,4sq.

in einem einschlägigen Aufsatz gezeigt⁸¹, daß sie deshalb eine, wie er es programmatisch nennt, „Überschreitung der Individualität“ des Menschen propagiert, weil sie den erfahrungshaften *reditus* des menschlichen Wesens in seine archetypische Idee als der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott selbst intendiert⁸². Denn das willentlich erzeugte, nicht seinsmäßig Eigene (*proprium*) oder Besondere am Menschen, das Eckhart im Unterschied zum heutigen Sprachgebrauch deshalb vorzugsweise das „Persönliche“ des Menschen nennt⁸³, weil nach hoch- und spätscholastischer Auffassung die der menschlichen Natur zukommende Individuation mit dem Begriff der *personalitas* bezeichnet wird⁸⁴, steht diesem mystischen *reditus* entgegen. Deshalb fordern Eckhart und in seinem Gefolge auch Tauler und Seuse ihre Zuhörer bzw. Leser unermüdlich zur Verleugnung des Eigenen oder Persönlichen auf⁸⁵. Unter diesem Eigenen oder Persönlichen am Menschen, das aufgegeben, das ver- und gelassen werden soll, weil es das einzige Hindernis für die mystische Einung ist, kann sinnvollerweise nicht die seinsmäßig bedingte Individualität des menschlichen Seins als solchen verstanden werden; es bezeichnet vielmehr den egozentrischen Eigenwillen des Menschen, der das Seine, der seinen Vorteil und Nutzen sucht, sei es im weltlichen, sei es im religiösen Bereich. Weil aber der erbsündlich versehrte, kreatürliche Wille des Menschen stets zu „eigenschaft“ und „annemlichkeit“⁸⁶, d. h. zu Ich-Bezogenheit und Anmaßung neigt, erreicht erst die von Tauler noch entschiedener als von Eckhart und Seuse geforderte gänzliche Aufhebung der Wirksamkeit (nicht des Seins!) des eigenen, kreatürlichen Willens (cf. n. 46), daß dieser der mystischen Erfahrung nicht mehr entgegensteht und seine verhindernde Wirkung für diese verliert. Die Erfahrung der unmittelbaren Gottesnähe in der mystischen Einung soll aber nach mystischer Intention alleine deshalb

⁸¹ Cf. id., „... Das Persönliche und Eigene verleugnen“. Mystische vernichtigkeit und verworfenheit sein selbs im Geist Meister Eckharts, in: Individualität, Poetik und Hermeneutik XIII (ed. M. Frank/A. Haverkamp), München 1988, 106–122.

⁸² Ibid. (wie n. 81), 121; zu Eckharts mystischem Exemplarismus cf. ibid., 117.

⁸³ Zu Eckhart cf. die Belege bei A. M. Haas (wie n. 81), bes. 109, n. 21; 112, n. 35.

⁸⁴ Cf. hierzu L. Oeing-Hanhoff, Art. Individuum, Individualität: Hoch- und Schötscholastik, in: Hist. Wörterb. der Philosophie, vol. 4, Basel 1976, 304–310, insb. 307 (mit einem Zitat aus Thomas v. Aquin, Summa contra Gentiles 4,41: „*individuatō autem comeniens humanae naturae est personalitas*“).

⁸⁵ Zu Eckharts *abnegare proprium sive personale* cf. die von A. M. Haas (wie n. 81) genannten Stellen; für Seuse soll der „persönliche Mensch“ (cf. Daz buechli der warheit, ed. Sturlese/Blumrich, 20,66 sqq.) der Gegenstand des Sich-Lassens sein, cf. hierzu Vf., Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse, 45 sq.; Tauler verwendet hierfür charakteristischerweise nicht den Begriff des „Persönlichen“ oder des „persönlichen Menschen“, sondern den des „Eigenen“ in den Termini „eigenschaft“ (cf. n. 50), „eigenschaftlicheit“ (cf. V 30,1; V 184,5; V 194,6; V 196,1; V 215,2; V 226,31; V 275,19) und „eigenwillikeit“ (cf. V 30,1; V 184,5; V 194,6; V 196,1; V 215,2; V 226,31; V 275,18sq.), die den Willensakt der Aneignung (von etwas) als auch das willentliche Festhalten am Angeeigneten bezeichnen.

⁸⁶ Für Stellen zu diesem wichtigen Terminus bei Tauler cf. das Wortverzeichnis in V 444 unter diesem Stichwort.

gesucht werden, weil sie zu einem, wie ich es nennen möchte, „Subjektwechsel“ im Menschen führt, nämlich zur aktualen, nicht seinsmäßigen Ersetzung des kreatürlichen Willens des Menschen durch den göttlichen Willen, damit der Mensch durch diese aktuelle Formveränderung seines Willens in seinem Tun und Verhalten gleichsam zum Instrument des göttlichen Willens werde. – Während jedoch Meister Eckhart nach Taulers eigenem Urteil „aus der Ewigkeit sprach“⁸⁷, d. h. seine Theorie des mystischen Wissens aus einer überzeitlichen Perspektive heraus entwarf, so daß er in seinem Wissen vom mystischen Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott die individuelle Verfaßtheit des empirischen Menschseins nahezu völlig außer Betracht ließ, trägt Tauler ihr aus seiner eher anthropologischen Perspektive in weit größerem Maße Rechnung, allerdings ausschließlich in einem mystagogischen Kontext. Ihren vielleicht bekanntesten Ausdruck findet diese praxisorientierte Wendung der taulerschen Mystik in seiner von der Forschung bereits hinlänglich untersuchten und kompetent dargestellten mystischen Lebensalterlehre, deren Relevanz und Aktualität die moderne Tiefenpsychologie in erstaunlichem Maße bestätigt⁸⁸.

⁸⁷ Cf. V 69,26–28: „Usse diseme lert úch und seit úch ein minnenlich meister, und des enverstont ir nüt; er sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zit.“ Hierzu treffend A. M. Haas (wie n. 81), 119, n. 62: „Das ist in der Tat das punctum hermeneuticum aller Eckhartinterpretation, das keiner ungestraft vernachlässigt.“

⁸⁸ Cf. hierzu insb. die grundlegende Arbeit von I. Weilner, op. cit., 245–270 (Tauler und die moderne Seelenkunde); id., Tauler und das Problem der Lebenswende, in: Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker (ed. E. Filthaut), 321–339; cf. auch B. U. Rehe, op. cit.