

# Mystische Erfahrung im Geiste Johannes Taulers

Von Alois M. Haas

Es hat nur scheinbar etwas Paradoxes, wenn Theologen – selbst wenn sie aus verschiedenen konfessionellen Lagern heraus sprechen – einerseits das »Erfahrungsdefizit in der Theologie« (Gerhard Ebeling)<sup>1</sup> und andererseits das heute inflationäre selbstzweckliche Anstreben von religiöser Erfahrung tadeln (Hans Urs von Balthasar)<sup>2</sup>. In Wirklichkeit handelt es sich um zwei verschiedene Seiten ein und desselben Problems, das aus der wachsenden Divergenz von Glaube und Erfahrung erwächst und den Glauben zur Wissenschaftstheorie verkommen, die Erfahrung dagegen zur »esoterischen Psychologie«<sup>3</sup> in schlichter Frontstellung zum Bereich des linearen Bewußtseinsmodus absinken läßt. »Es gibt ... grundsätzlich ein gleichzeitiges Wachsen und Integrieren von Glaube und Erfahrung, aber so, daß nicht nur der Glaube durch das Gelebtwerden erfahrungshaft, sondern auch die im christlichen Leben gemachte Erfahrung glaubenshaft wird.«<sup>4</sup> Tatsache aber ist, daß heute vielfach das methodologische Selbstverständnis der Theologie – unter völliger Preisgabe des sie konstituierenden Glaubensgehalts – auf eine Soziologie oder Psychologie des Wissens hin gravitiert, während das so entstandene Vakuum an Glaubenserfahrung durch medi-

---

<sup>1</sup> G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache. In: Wort und Glaube III: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen 1975, S. 3–28.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Freiburg i. Br. 1974, S. 244 f. Vgl. auch ders., Christliche und nichtchristliche Meditation. In: »Christliche Innerlichkeit« 10 (1975) Heft 5/6, S. 47–62.

<sup>3</sup> R. E. Ornstein, Die Psychologie des Bewußtseins. Köln 1974, S. 195 ff. Ein anderes Beispiel, wie authentische christlich-mystische Erfahrung eingeordnet und eingebnet werden kann in der Mechanismus einer die normale Seelenstruktur brüskierenden »Deautomatisation«, bietet Arthur J. Deikman, Deautomatization and the Mystic Experience. In: Altered States of Consciousness, ed. by Ch. T. Tart. New York 1972, S. 25–46. Die in der modernen Mystikforschung sich immer stärker bemerkbar machende Selbst-Dispens von inhaltlichen Fragestellungen – bald schon ein methodologisches Postulat, wenn man Frits Staal, Exploring Mysticism. Harmondsworth 1975, S. 142 ff. liest, der eine Trennung zwischen der »mystischen« Praxis und der religiösen oder philosophischen »Superstruktur (die uninteressant ist) fordert! – wird der komparativen Mystikforschung viele Erkenntnisse bringen, aber auch dazu führen, daß »Mystik« schließlich einen allgemein religionspsychologischen Terminus für eine spezifische Praxis der Versenkung, aber nicht mehr für einen eigentümlichen religiösen Gehalt darstellt. Gegen diese Tendenz kann und muß man immer wieder auf das Werk R. C. Zaehners verweisen, der diese Problematik mit seltener Energie und Deutlichkeit anging: Mystik religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Stuttgart 1957; und jüngst noch: Zen, Drugs and Mysticism (= Drugs, Mysticism and Makebelieve). New York 1974.

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt, a. a. O., S. 246 f.

tative, bewußtseinserweiternde Techniken gefüllt wird, in denen — eindrücklich gewiß und auch erfolgreich — »über bloße ›Zustände‹ hinaus auf ein persönliches Wissen« hin abgezielt wird, »das die grundlegenden Fragen der Psychologie und der Philosophie beantworten kann«<sup>5</sup>. Aber ob, was wißbar ist, noch »glaubenshaft« genannt werden darf? Darf die wahllose Füllung der immer stärker auseinanderstrebenden Bereiche von Theorie und Praxis, Theologie und Glaubensleben, durch Empirie im weitesten Sinn — um einerseits den Wissensstand mindestens der Humanwissenschaften einzuholen, um andererseits die traditionellen esoterischen Psychologien der modernen Psychologie einzugliedern — noch die Glaubwürdigkeit beanspruchen, deren Aura einst den Glanz der Glaubensartikel und des Geistes des Evangeliums ausmachte? Man verstehe richtig: Es sei hier kein Verdikt über die ernstesten Anstrengungen der Theologie um eine Standortsbestimmung im Zusammenhang moderner Wissenschaft und keines über den intensiven Einbezug auch religiöser Erfahrungsbereiche in die Fragestellungen einer heutigen Psychologie ausgesprochen. Nur die Frage sei gestattet, wo und wie die *spezifisch* christliche Integration von Glaube und Erfahrung, wie sie Jahrhunderte lang als eine schwierige Lebensaufgabe Leitbild war, heute noch ihren authentischen Ort im Sinn eines existentiellen Zeugnisses und Selbstausweises haben kann, wenn scheinbar gerade von den zünftigen Theologen — den aus Beruf und Neigung um diese Integration Bemühten — alles getan wird, eine solche möglichst fernzurücken und sie aus den Augen zu verlieren. Es ist dabei ja doch nicht außer acht zu lassen, daß das Erfahrungsproblem gerade im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion seinen entscheidenden Platz haben sollte, daß man aber gerade hierin oft am entscheidendsten enttäuscht wird.

Wenn auf der andern Seite die geschilderte Problematik den Anreiz gibt, geglückte Integrationen von Glauben und Erfahrung im Raum der Geschichte aufzusuchen, so hat das seinen Sinn und seine Legitimation darin, daß die Modellfälle und Exempla christlich verwirklichter Existenz als entscheidende Momente heutiger christlicher Selbstbefragung in den Blick kommen, insbesondere wenn man sich Ebelings Anfrage zu eigen macht und sie als Auftrag versteht, das in der Geschichte der Spiritualität Bereitlegende — soweit es vorbildlichen Charakter hat — als eine fruchtbare Möglichkeit auch noch heute — wenn auch mit den nötigen Modifikationen, die uns Mentalität und Zeitgeist aufzwingen — darzustellen: »Was ist für die Beseitigung des Erfahrungsdefizites in der Theologie von einer Auffüllung durch Empirie zu erwarten, solange es an eigener Erfahrung im Umgang mit Bibel und Gebet, mit Gottesdienst und Gemeinde mangelt und auch der unendliche Reichtum an Erfahrung ungenutzt bleibt, der in

---

<sup>5</sup> Ornstein, a. a. O., S. 194.

die Christentumsgeschichte eingegangen ist und dort bereit liegt?«<sup>6</sup> Man wird wieder und wieder bei den großen Erfahrenden nachfragen müssen, um zu merken, daß der Glaube nie überwunden werden kann durch die ihn erhärtende, be- und erweisende Erfahrung, daß aber auch ein Glaube ohne Erfahrung öde und schal wird, daß die Selbstübersteigerung des Glaubenden selber immer wieder ein Widerfahrnis, eine Erfahrung sein muß.

### *Tauler, ein Theologe der Erfahrung*

Martin Luthers Insistieren auf der Erfahrung — *Sola . . . experientia facit theologum*<sup>7</sup> — verbindet ihn deutlich mit den Autoren der deutschen Mystik, vornehmlich mit Johannes Tauler, den er in den Jahren 1515 bis 1544 nicht weniger als sechsundzwanzigmal ohne Einschränkungen zustimmend zitiert<sup>8</sup>. Das soll in unserem Zusammenhang nur belegen, daß Tauler und seine seelsorgerische und spirituelle Wirkung weit über das Mittelalter hinaus gereicht hat und — sicher auch dank Luthers Wertschätzung, vor allem aber aufgrund der an seine Person sich haltenden Bekehrungsgeschichte im »Meisterbuch«, das den verschiedenen Tauler-Drucken immer wieder beigegeben wurde<sup>9</sup> — bis ins 19. Jahrhundert hinein, vor allem auch in pietistischen Zirkeln, hoch geschätzt wurde. Im »Meisterbuch« wird — in unüberschaubarem Bezug auf die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich artikulierende erfahrungsfixierte Frömmigkeit der Laien, die sich der klerikalischen Kontrolle durch ein reich ausgebildetes Zeichensystem von Wundern, Offenbarungen und Visionen entziehen wollten — ausführlich geschildert, wie »ein leye . . . der liebe gottes frunt in Oberlant«<sup>10</sup> im Traum ermahnt wurde, einen in der Stadt weiterherum als Prediger bekannten »meisterpfaffen« und »meister der heiligen geschrift«<sup>11</sup> zu bekehren, da dieser selbst nicht so lebe, wie er predige. Der Pre-

<sup>6</sup> Ebeling, a. a. O., S. 27.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Ebeling, a. a. O., S. 10 (hier weitere Stellen über Luthers starke Betonung der theologischen Erfahrung); K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tübingen 1972, S. 95 ff. Vgl. aus der reichen Literatur zu »Luther und die Deutsche Mystik« noch A. Rühl, *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Diss. Marburg L. 1960, S. 91 ff.; die Aufsätze von H. A. Oberman, E. Iserloh und B. Hägglund in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Göttingen 1967; St. E. Ozment, *Homo Viator: Luther and Late Medieval Theology*. In: *The Reformation in Medieval Perspective*. Chicago 1971, S. 142 bis 154; ders., *Homo Spiritualis, A Comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson and M. Luther*. Leiden 1969, S. 197 ff.

<sup>8</sup> B. Moeller, *Tauler und Luther*. In: *La mystique rhénane*. Paris 1963, S. 157–168; Oberman, in: *Kirche, Mystik . . .*, a. a. O., S. 37.

<sup>9</sup> Vgl. dazu H. S. Denifle, *Taulers Bekehrung*. Straßburg 1879.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 1.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 6.

diger unterwirft sich dem »Gottesfreund aus dem Oberland« und zieht sich schweigend für zwei Jahre in ein strenges Exeritium zurück, danach beginnt er wiederum mit gewaltigem Erfolg über neun Jahre hin zu predigen und stirbt dann in den Armen des Gottesfreundes. Wenn das Ganze auch eine Legende ist, die dem historischen Tauler nicht aufgenötigt werden kann, so zeigt sie uns doch zwei Dinge: 1. die Rolle geistlicher Erfahrung selbst im Leben eines »Spezialisten«, der – in der zweiten Lebenshälfte! – sich einem Exeritium zu unterziehen hat, das im Verbot von Studium und Predigt und in der Anweisung gipfelt, sich und sein Leben mit dem Leben Jesu Christi zu vergleichen, im übrigen sich dem Spott der Umwelt zu beugen; stärker könnte der Erfahrungsbezug dieser »Bekehrung« gar nicht akzentuiert werden; 2. zeigt uns die Legende um die Bekehrung Taulers einen beinahe schon gefährlichen Grad emanzipatorischer Laien-theologie: der »Gottesfreund aus dem Oberland«, der in späterer Ausprägung seiner Rolle ein geheimes Weltregiment aus göttlicher Legitimation führt, tritt in der Gestalt eines geistlichen Führers auf, die nicht in Frage gestellt wird; er ist unproblematischer Anwalt einer Erfahrungstheologie, die, selbst wenn sie die Gnadenmittel der Kirche (Messe, Sakramente usw.) noch gelten läßt, doch über sie verfügt.

Die historisch faßbare Gestalt Johannes Taulers<sup>12</sup> hat mit der durch das »Meisterbuch« in die Welt gesetzten Legende einzig den deutlichen Erfahrungsbezug gemeinsam. Es ist, soweit überhaupt etwas Genaueres über dieses Leben gesagt werden kann, ein Leben der Seelsorge und Predigt, das schon den Zeitgenossen einen tiefen Eindruck gemacht haben muß, wenn man seiner schriftstellerischen Autorität – es wurden Tauler eine ganze Anzahl von erbaulichen Werken zugeschrieben, die eindeutig nicht von ihm stammen können – eine solche geistliche Belehrung unterstellen darf.

Um 1300, im Schoß einer wohlbegüterten Straßburger Bürgersfamilie geboren, trat er jung in den Dominikanerorden ein und wird seine Studien am *Studium generale*, wo er Meister Eckhart als Lehrer und Heinrich Seuse als Mitbruder kennengelernt haben dürfte, in Köln absolviert haben; hier hatte er auch Beziehungen zum Frauenkloster der Heiligen Gertrud. 1336 kehrte er nach Straßburg zurück und lebt hier als Prediger und Seelsorger der Dominikanerinnen. Für 1339 und 1346 ist für ihn ein Aufenthalt in Basel bezeugt; ob er je einen Besuch bei Ruusbroec in seiner Einsiedelei im belgischen Groenenael oder sogar in Paris gemacht hat, ist unsicher. Sein Tod ist – nach der Angabe auf seinem Grabstein – für den 16. Juni 1361 bezeugt.

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Aufsätze von H. Chr. Scheeben und W. Stämmler in: Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker, Gedenkschrift zum 600. Todestag, hrg. von E. Filthaut. Essen 1961, S. 19–74, 75 f.

## Selbsterkenntnis und Abgründigkeit Gottes

Taulers Erfahrungsbezogenheit, die sich sowohl aus dem *cantus firmus* seines Lebens als auch seinen Absichten ergibt, zeigt sich anschaulich in seiner Art, wie er die *lebmeister* – auf das konkrete Leben und seine Bedürfnisse bezogene Seelsorger – gegen die *lesmeister* – theologische Disputierer, Gelehrte – ausspielt. Es geht um die Frage, ob für die Heiligung des Menschen die Erkenntnis oder die Liebe maßgeblicher sei, eine alte Frage der Spiritualität und der theoretischen Mystik. Tauler:

»Die großen Gotteslehrer und die Lesemeister streiten sich über die Frage ... Wir aber wollen hier jetzt sprechen von den Lebemeistern. Wenn wir in den Himmel kommen, werden wir gewiß aller Dinge Wahrheit schauen. Unser Herr sagte: »Eines ist not!« Welches ist nun dieses Eine? Dieses *eine* besteht darin, daß du erkennest dein Nichts, das dein eigen ist, erkennest, was du bist und wer du aus dir selber bist. Um dieses eine hast du unserem Herrn solche Angst eingeflößt, daß er Blut geschwitzt hat. Darum, daß du dieses eine nicht erkennen wolltest, hat er am Kreuz gerufen: »Mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen!, denn dieses eine, das not ist, sollte von allen Menschen so ganz preisgegeben werden. Laßt darum fahren alles, was ich selbst und alle Lehrmeister je gelehrt haben, (alles, was sie) über Wirksamkeit und Beschauung, über erhabene Betrachtung (gesagt haben), und lernst allein dieses eine, daß euch *das* werde: dann habt ihr gut gearbeitet.«<sup>13</sup>

Und etwas weiter unten in derselben Predigt:

»Sobald man merkt, daß man innerlich – bei Gott – oder äußerlich – bei den Menschen – Aufsehen erregen will, soll man sogleich sich niedersinken lassen in den allertiefsten Grund, schnell, unverzüglich; in dem Grunde entsinke (dann) in dein Nichts ... Hieltest du von irgendeiner deiner Tätigkeiten oder Übungen irgend etwas, so als ob das einen Wert habe, so wäre dir viel besser, daß du nichts tätest und dich in dein lauterer Nichts kehrtest, in deine Untauglichkeit, dein Unvermögen, als daß du in großer Wirksamkeit stündest, innen oder außen, und du deines Nichts vergäßest.«<sup>14</sup>

Das ganze Problem der Schule und der gelehrten Theologie, ob Affekt oder Intellekt die entscheidende Rolle in der Gottesbegegnung spielen, verschiebt sich hier in die grundsätzliche Haltung, gerade von diesen Subtilitäten nichts zu halten angesichts der eigenen Nichtswürdigkeit, Untauglich-

<sup>13</sup> Ich zitiere die Predigten Taulers nach: Johannes Tauler, Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Freiburg i. Br. 1961 (zitiert als H und Seitenzahl). Damit der entsprechende Text auch im mittelhochdeutschen Urtext aufgesucht werden kann, wird in Klammer jeweils die Stelle, hauptsächlich nach der Ausgabe von F. Vetter, Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften herausgegeben. Frankfurt a. M. 1968 (=DTM 11), angegeben (zitiert als V und Seiten- und Zeilenzahl). Zur Überlieferung der Predigten Taulers vgl. Chr. Pleusner, Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler. Berlin 1967, S. 11–33. Die hier zitierte Stelle: H 389 f. (V 196, 28–197, 9).

<sup>14</sup> H 390 (V 197, 22–30).

keit, Unvermögenheit. Mit andern Worten: Selbsterkenntnis im Sinne einer Destruktion allen äußerlichen Schulwissens angesichts des inneren sterblichen, sündigen, schwachen und törichten Nichts ist die Forderung Taulers, deren Erfahrungscharakter niemand wird leugnen wollen<sup>15</sup>.

Predigt also Tauler anstatt christlicher Selbstannahme – auch ein Akt der Demut – die masochistische Peinigung und Vernichtung seiner selbst? Keinesfalls. Denn in derselben Predigt wird der Grund dieser demütigenden Selbsterkenntnis genannt; sie ist nur möglich, weil der Abgrund meiner selbst umfassen ist vom Abgrund Gottes, weil jede Tiefe des Geschöpfes immer schon unterfangen ist von der Tiefe Gottes:

»Die wahre Verkleinerung seiner selbst versinkt in den göttlichen inneren Abgrund Gottes. Da verliert man sich in völliger und wahrer Verlorenheit seines Selbst. »Ein Abgrund ruft den anderen in sich hinein« (Ps. 41, 8). Der geschaffene Abgrund zieht seiner Tiefe wegen an. Seine Tiefe und sein erkanntes Nichts ziehen den ungeschaffenen offenen Abgrund in sich; der eine fließt in den anderen, und es entsteht ein einziges Eins, *ein* Nichts in dem andern. Das ist das Nichts, von dem Sankt Dionys sprach, daß Gott all das nicht sei, was wir nennen, verstehen oder begreifen können; da wird der (menschliche) Geist (dem göttlichen) ganz überantwortet; wollte Gott ihn ganz zunichte machen und könnte er selbst (in dieser Vereinigung) zunichte werden, er würde es aus Liebe zu dem Nichts, mit dem er ganz verschmolzen ist, tun, denn er weiß nichts mehr, liebt und fühlt nichts mehr als das Eine.«<sup>16</sup>

Die Selbsterkenntnis, in der demütig und in aller Härte die Nichtswürdigkeit des Eigenen anerkannt wird, hat also ihren Erklärungsgrund in der geschöpflichen Übergängigkeit des geschöpflichen Abgrunds in den göttlichen, was kein Mechanismus ist, sondern ein Geschehen der Gnade. Anstatt Theologie in einem scholastischen Sinn bietet Tauler eine mystische Anweisung zur Erfahrung Gottes, die zunächst so einfach wie radikal ist: Wer des eigenen Nichts in genügender Schärfe inne wird, der gewinnt – in dem Abgrund, der er selber ist – den ihn tragenden Abgrund Gottes: das eigene negativ gemeinte Nichts fällt in das eminent positiv tragende Nichts Gottes (im Sinne des Dionysius Areopagita).

### *Glaube und Erfahrung*

Glaube und Erfahrung, – das ist für Tauler deshalb keine schmerzliche Zweiheit, weil er Glauben nur als lebendigen, lautereren, schlichten, leuch-

<sup>15</sup> Vgl. dazu A. M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg/Schweiz 1971, S. 76–153. Neuerdings auch J. Sudbrack, *Gotteserfahrung und Selbsterfahrung nach Tauler*. In: »Geist und Leben« 49 (1967), S. 178–191.

<sup>16</sup> H 394 f. (V 201, 1–13).

tenden gelten läßt. Wo Glaube, da setzt für ihn Erfahrung ein, Erfahrung des Menschen mit sich selbst, Erfahrung der eigenen Nichtigkeit, kurzum: der Name der Erfahrung ist für ihn Demut bis auf den Grund, ganzheitliche Selbstdiagnose vor Gott. Keiner, der sich bloß partiell durchschaut oder Gott nur über die »niederen« Kräfte Einlaß gewährt, kann zu Gott gelangen,

»es sei denn, der Grund (des Menschen) werde mit allen Kräften, den oberen und niederen, Gott verbunden und ihm mit aller Kraft dargeboten, weit über alles Vermögen hinaus mit lauterem schlichtem Glauben, der Leben in sich trägt, nicht mit einem gedachten und gemachten, der dem Leben kein Licht verleiht. Sieht die Gottheit Gottes, daß der Mensch nicht mehr vorankommt, so kommt sie und wirkt geheimnisvollerweise, von der die (menschliche Natur) nichts gewahr wird, weit über Natur und natürliche Weise hinaus.«<sup>17</sup>

Glaube ist für Tauler so sehr Erfahrung, daß er die normale Vorherrschaft der Vernunft bricht: »Da ist nun der Glaube; er raubt und nimmt der Vernunft all ihr Wissen hinweg und macht sie blind. Und ihr Wissen muß sie verleugnen. Die Kraft der Vernunft muß beiseite geschoben werden.«<sup>18</sup> Positiv ist aber der Glaube

»nichts anderes als eine lebendige Hinneigung zu Gott und zu allem, was göttlich ist. Ein Mensch sehe oder höre Dinge, die den Glauben betreffen, es sei die Gottheit, die Menschheit (Jesu), die Dreifaltigkeit, oder was das sei, so fühlt er sich in einem lebendigen Glauben, der ihm besser sagt, was Gott ist, und ihm klarer innewohnt, als alle Lehrmeister ihm sagen können. Dieser Glaube lebte und wohnte in dem innern Reich, wo dieses Leben aus seinem eigenen Brunnen quillt.«<sup>19</sup>

Auffällig ist, daß schon die Rede vom Glauben bei Tauler verknüpft ist mit dem erfahrungsbezogenen Christuswort vom »Reich Gottes in uns«<sup>20</sup>, das durchaus schon mystisch verstanden wird. Es gibt – wie schon für Meister Eckhart – keine von der mystischen absolut trennbare religiöse Erfahrung, sondern die religiöse Glaubenserfahrung gravitiert auf die mystische immer schon und immer intensiver hin, wenn auch auf Seiten des gottverlorenen Geschöpfes noch der geringste Glaubensrest zu einem Motiv ewiger Rettung werden kann:

»Wenn die anderen fallen, die Leute lebendigen Glaubens bleiben stehen; jene sind nicht ins Innere gedrungen; sind sie es aber doch, so finden sie darin einen toten Hund: er riecht übel, schaff ihn weg, er ist tot! Ein lauer, dürrer, kalter,

<sup>17</sup> H 231 (V 122, 25–31).

<sup>18</sup> H 498 (V 256, 11–13).

<sup>19</sup> H 530 f. (V 420, 6–12).

<sup>20</sup> Lk 17, 21.

toter Mensch, schwerfällig zu allem, was Gottes ist und Gott angehört; er wäre glücklich, bliebe er doch (wenigstens) am Leben (des Glaubens) *hängen*: wie schwach die Verbindung auch wäre, er würde gerettet.«<sup>21</sup>

Wo der Glaube aber eine lebendige Erfahrung — immer wieder durch das Altarsakrament genährt — ist, da vollzieht sich eine Einigung zwischen Mensch und Gott, die zwar den Menschen nicht in die göttliche Natur verwandelt — denn

»selbst in der höchsten, innigsten, tiefsten Vereinigung mit Gott ist die göttliche Natur und göttliches Sein gar hoch über aller Höhe; da geht (der menschliche Geist) in einen göttlichen Abgrund, den ein Geschöpf niemals erlangt«<sup>22</sup> —, die aber doch weiter führt als jegliche denkbare Einigung, »inniger als jegliche Einigung, die sich menschliche Vernunft erdenken kann, in alle und über alle Verwandlung hinaus, weit mehr als ein Tröpflein Wasser sich in einem Fuder Wein verliert und mit ihm vereinigt wird oder der Sonne Schein mit ihrem Glanz oder die Seele mit dem Leib, die (beide) *einen* Menschen und *ein* Sein ausmachen. In dieser Vereinigung wird der (menschliche) Geist gezogen und erhoben über seine Schwäche, über seinen natürlichen Zustand, seine Ungleichheit (Gottes Wesen gegenüber) hinaus; er wird geläutert, verklärt, erhoben über all seine Kraft, über sich selbst, über seine ihm eigene Art hinaus; all sein Wirken und Sein wird von Gott durchdrungen und in göttliche Weise geleitet und übergeführt; da wird die Geburt in Wahrheit vollendet, der (menschliche) Geist verliert jede (ihm noch eigene) Ähnlichkeit mit Gott: er verfließt in die göttliche Einheit.«<sup>23</sup>

Diese Unio-Erfahrung, die der Mensch nie vollends verstehen kann, bleibt — bei aller Konkretheit und Fühlbarkeit — einbezogen in den *Glauben*:

»Wenn die Kräfte, von denen wir gesprochen haben, sich in Wahrheit mit der Natur und oberhalb der Natur umwenden und Einkehr halten in den inwendigen Grund, in die Wurzel, so bekennen sie Gott in empfindender Weise, und finden sie da Gott, so bekennen sie ihn in Wahrheit in genießender Weise. *Das findet sich doch alles (nur) in dem wahren lebendigen Glauben*, und alles, was hinausgetragen wird, inwendig in Vernunft und Willen, außen in die äußeren Kräfte, sei es nun im Wirken oder Erleiden, in Worten, Handlungen, im Benehmen, in der Lebensart, alles das empfindet man nur, sei es im Wirken, sei es im Schauen, als *ein Bekennen Gottes in der Wahrheit*.«<sup>24</sup>

Erfahrung — nichts anderes letztlich als ein Bekennen und Glauben — ist konvertierbar mit dem Glauben, ist die existentielle und mystische Seite des Glaubens. Und — wiederum muß eine Einschränkung gemacht werden

<sup>21</sup> H 531 (V 420, 20–25).

<sup>22</sup> H 230 (V 121, 28–30).

<sup>23</sup> H 228 (V 120, 20–30).

<sup>24</sup> H 92 (V 62, 19–28). Die Stellen sind von mir gesperrt.

– obwohl der Glaube seiner innersten Zielrichtung nach in der mystischen Unio-Erfahrung kumuliert, weiß Tauler um die Exklusivität und relative Seltenheit, gleichzeitig aber auch um den Stellvertretungscharakter der mystischen Erfahrung:

»Jene aber, die . . . gestritten und gesiegt haben, werden sich in diesem Abgrund in großer Sicherheit befinden, versunken in Gott, frei ihres Selbst und aller Schrecken. Darum begeben sie sich alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, *sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblicke, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit.*«<sup>25</sup>

Das sagt einer, der in ergreifender Weise die Unzuständigkeit seiner eigenen Erfahrung gesteht:

»Ja, kommt der Mensch so recht in diesen Grund und in dieses Sein, so muß das Netz notwendigerweise reißen. *Glaubt nicht, daß ich in eigenem Erleben bis dahin gelangt sei.* Gewiß sollte kein Lehrer von Dingen sprechen, die er nicht selbst erlebt hat. Doch zur Not genüge, daß er liebe und das im Sinn habe, wovon er spricht, und ihm kein Hindernis bereite. Doch wisset, daß es nicht anders sein kann.«<sup>26</sup>

Diese großartige, ganz vom Glauben gestützte und im Glauben erfahrungshaft versicherte Redeweise kennt keine andere Schutzlosigkeit als die des Glaubens überhaupt, der sein Abenteuer in der Nachfolge Christi in entscheidender Radikalität findet. Denn letzte Stützung dieses ganzen Unterfangens ist – und hierin ist Taulers mystische Lebenslehre<sup>27</sup> wie alle christliche Mystik *Schriftmystik*<sup>28</sup> – die Nachfolge Christi:

»Der höchste und oberste Weg des Rufes (Gottes) besteht darin, dem liebevollen Vorbild seines über alles geliebten Sohnes nach außen und innen zu folgen, in wirkender und in leidender Weise, (in der Betrachtung) mit Hilfe der Bilder oder in der Beschauung jenseits aller Bilder. Und wer diesem (Vorbild) ganz lauter und gänzlich nachfolgt, der wird das alleroberste und allerhöchste Ziel erreichen. Und hierbei sollt ihr euch selber erkennen, wie nahe oder wie ferne ihr diesem Vorbild seid. Ihr sollt diesem Vorbild auch in eurem Innern folgen und es da suchen; in diesem Grunde lebt es seinem Sein und Wirken nach.«<sup>29</sup>

<sup>25</sup> H 581 (V 406, 38–407, 1). Von mir unterstrichen.

<sup>26</sup> H 313 (V 175, 3–7).

<sup>27</sup> F. W. Wentzlaff-Eggebert, Studien zur Lebenslehre Taulers. Berlin 1940; G. M. Schneiders, Die Askese als Weltentsagung und Vollkommenheitsstreben Taulers. In: J. Tauler, Ein deutscher Mystiker, a. a. O. (Anm. 12), S. 178–207; L. Cognet, Introduction aux mystiques rhéno-flamands. Paris 1968, S. 120 ff.; C. Champillion, J. Tauler maître de vie. In: »Vie spirituelle« 58 (1976), S. 8–24.

<sup>28</sup> J. A. Bizet, Jean Tauler de Strasbourg. Paris 1968, S. 21–26; ders., Tauler auteur mystique? In: La mystique rhénane, a. a. O. (Anm. 8), S. 172–174.

<sup>29</sup> H 507 (V 243, 23–31).

*Die anthropologischen Grundlagen der Taulerschen Mystik*

Auch wenn Tauler den psychologischen Topoi der mystischen Theorie wenig Bedeutung angesichts des hinreißenden Geschehens der Unio beizumessen scheint – ob sie in der Liebe oder Erkenntnis oder mit oder ohne Bilder sich vollzieht, ist für ihn letztlich gleichgültig und ein Thema für die Lesemeister, für die Scholastiker –, so kommt er doch nicht aus ohne ein bestimmtes Vokabular für Art und Ort des Vorgangs. Gerade seine starke Erfahrungsbezogenheit muß sich ein »Referenzsystem«<sup>30</sup> schaffen, das seiner Rede jene Plausibilitätsstruktur<sup>31</sup> verleiht, die sie immer wieder erstaunlich klar und prägnant auszeichnet.

Klar, daß für Tauler im Glauben und in den Heilmitteln der Kirche – Gebet und Sakramenten – ein System innerer, lebensmäßig für ihn evidenter Plausibilitätsstruktur vorgegeben ist, auf das er sich, mahndend und bittend, auch immer wieder bezieht. Kommt dazu eine von seiner Ordensspiritualität sich nährende und geforderte Intensität der Vermittlung dieses ganzen Komplexes von religiösen Verhaltensweisen und Glaubensmodi an die Gläubigen durch Predigt und Unterweisung: *Contemplata aliis tradere* – »die Früchte der Betrachtung den Gläubigen übermitteln«, heißt die thomanische Formel<sup>32</sup>. Oder mit einer Formel der dominikanischen Liturgie<sup>33</sup>: *Caeli vinum propinare populo* – »dem Volk den Wein des Himmels kredenzen«. Dahinter steht ein ganzes umfängliches Studium der Heiligen Schrift und gelebter Liturgie. Diesen erfahrenen und problemlos gegenwärtigen Hintergrund der religiösen Mentalität kann und muß man in Anschlag bringen, wenn man diese dominikanische Mystik nicht als einen bloß philosophischen Entwurf spekulativer Existenzdeutung verkennen will.

Was die Art der mystischen Unio anbelangt, so haben wir durch Zitate ausführlich gezeigt, daß sie für Tauler eine eindeutige Erfahrungsseite hat, die auch ihre sprachliche Ausformung in Termini der Erfahrung bekommt<sup>34</sup>. »Wer das erfahren (*bevinden*) will, kehre sich ins Innere . . .«<sup>35</sup> Auf der anderen Seite wurde deutlich, daß selbst die Einheitserfahrung eine *Erfahrung im Glauben* ist und bleibt. Die Paradoxie, daß Glaubens-

<sup>30</sup> Gemeint sind damit die theoretischen und praktischen Faktoren, unter deren Einfluß die mystische Erfahrung bei Tauler sich ergibt. Vgl. dazu G. Wrede, *Unio mystica, Probleme der Erfahrung bei J. Tauler*. Uppsala 1974, S. 255 ff.

<sup>31</sup> P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt a. M. 1970, S. 57 ff.

<sup>32</sup> A. M. Haas, *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*. In: W. Beierwaltes/H. U. von Balthasar/A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974, S. 80.

<sup>33</sup> Bizet, a. a. O. (Anm. 28), S. 21.

<sup>34</sup> Vgl. Wrede, a. a. O. (Anm. 30), S. 263–271.

<sup>35</sup> H 202 (V 301, 22).

erfahrung zum Selbstaussweis sich der sprachlichen Mittel empirischer Aussage bedient, dürfte nichts Schockierendes haben, wenn man bedenkt, daß »innere Erfahrung« in all ihren Varianten – auch und vor allem der religiösen, wo es um eine Begegnung mit dem *persönlichen* Gott geht – immer auf empirische Aussageweisen im Sinne konkreter Metaphorik angewiesen bleibt.

Ähnlichen metaphorischen Charakter hat Taulers Sprechweise, wenn er vom »Ort« der Einheitsbegnadung redet. Die Metapher des *Seelengrundes*<sup>36</sup>, in den zu dringen und sich zu kehren der Mensch immer wieder aufgefordert wird, in dem der Mensch die Salbung Christi bekommt<sup>37</sup>, der zur Höhe Gottes überschäumt<sup>38</sup>, der sich in sich selber abgründig hineinneigt<sup>39</sup>, der von den Seelenkräften geschieden und in den »kein geschaffenes Licht« hineinreicht<sup>40</sup>, ist der Ort, besser Nicht-Ort, in dem Gott mit der Seele sich vereinigt. Es gibt eine unendliche Anzahl von Stellen, an denen Tauler sich um diesen Seelengrund bemüht und versucht deutlich zu machen, daß er jene Verhältnisbestimmung der Seele ist, in welcher der dynamische Rückbezug des Geschöpfes auf seinen Schöpfer sich ereignet<sup>41</sup>. Der Kern des Seelengrundes ist das *Gemüt*<sup>42</sup>. Von ihm heißt es:

»Das Gemüt, der Grund, ist wie eingepflanzt in die Seele, so daß sie ein ewiges Streben und Ziehen in sich selbst hinein hat; und der menschliche Geist, der Grund, hat ein ewiges Neigen, ein Grundneigen wieder nach dem Ursprung. Dieses Neigen verlischt auch in der Hölle nicht, und das ist die größte Pein der Verdammten, daß ihnen die Erreichung ihres Ursprungs ewiglich versagt bleibt.«<sup>43</sup>

Oder:

»Zuweilen wird die Seele auch ›Geist‹ genannt, und das ist insofern gesagt, als sie eine alle Masse übersteigende Verwandtschaft zu Gott hat. Denn Gott ist

<sup>36</sup> Vgl. dazu die immer noch vorbildliche Studie von P. Wyser, *Der »Seelengrund« in Taulers Predigten*. In: *Lebendiges Mittelalter*. Festgabe für W. Stammer. Freiburg/Schweiz 1958, S. 203–311; und H. Kunisch, *Das Wort ›Grund‹ in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Diss. Münster. Osnabrück 1929.

<sup>37</sup> H 487 (V 366, 26).

<sup>38</sup> H 489 (V 368, 22).

<sup>39</sup> H 411 (350, 16). V 350, 20 ff. wird Proklus zitiert, der für Tauler der Gewährsmann für das »Gemüt« ist. Vgl. unten Anm. 42.

<sup>40</sup> H 336 (V 331, 13).

<sup>41</sup> D. Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J. Tauler*. Regensburg 1969, S. 258–260.

<sup>42</sup> Vgl. oben Anm. 36 und die folgende Literatur: A. Walz, »Grund« und »Gemüt« bei Tauler. In: »*Angelicum*« 40 (1963), S. 328–369; C. Champollion, *La place des termes »gemuete« et »grunt« dans le vocabulaire de Tauler*. In: *La mystique rhénane*, a. a. O. (Anm. 8), S. 179–192; H. Fischer, *Fond de l'âme*, DSp 5, Sp. 650–661; I. Weilner, *J. Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*. Regensburg 1961, S. 124 ff.

<sup>43</sup> H 412 (350, 26–29).

Geist, und die Seele ist Geist, und infolgedessen hat sie ein ewiges Sichhinein-  
neigen und Hinblicken in den Grund ihres Ursprungs. Von der Gleichheit im  
Geistigen neigt und beugt sich der Geist wieder in den Ursprung, die Gleichheit . .  
Die Seele wird auch ›Gemüt‹ genannt; das ist ein köstlich Ding: in ihm sind alle  
Kräfte vereinigt, Vernunft, Wille, aber es selbst steht über diesen, und es besitzt  
mehr als diese. *Über* der Wirksamkeit der Kräfte gibt es (noch) ein inneres und  
wesentliches Ding; und wenn das ›Gemüt‹ geordnet und gut (auf Gott) aus-  
gerichtet ist, so geht auch alles andere gut.«<sup>44</sup>

Hier kann dann die oben schon erwähnte Abgrundspekulation einsetzen,  
weil der Mensch in der eigenen Tiefe seiner selbst *der* Tiefe, dem Abgrund  
Gottes, begegnet. In die abyssale Verfassung der eigenen Innerlichkeit ein-  
treten, des Reiches in sich wahrnehmen, heißt dann: Gott und seiner Ab-  
gründigkeit begegnen. Oder mit Worten, die ihre Herkunft von Dionysius  
nicht verleugnen: Dem göttlichen Dunkel

»entgegen trage *deine* unergründliche Finsternis, die allen wahren Lichtes be-  
raubt, allen Lichtes entbehrt, und laß den Abgrund der göttlichen Finsternis, sich  
selbst allein bekannt und allen (geschaffenen) Dingen unbekannt, (dich erleuchten).  
Dieser selige Abgrund, unbekannt und ungenannt, wird mehr geliebt und zieht  
mehr Seelen an sich als alles, was sie erkennen können an dem göttlichen Sein in  
der ewigen Seligkeit.«<sup>45</sup>

Die dynamische Abgründigkeit der Menschenseele repräsentiert Tauler  
verschiedentlich in einem trichotomischen Schema<sup>46</sup>, nach dem im *einen*  
Menschen gewissermaßen drei Menschen enthalten sind, ein eher starres  
hierarchisches Organisationsprinzip, das sich vom zweiteiligen – nach  
äußerem und innerem Menschen – doch durch höhere Komplexität unter-  
scheidet:

»Der Mensch verhält sich, als ob er drei Menschen wäre, und ist doch (nur) einer.  
Der erste ist der äußere, tierische, sinnliche Mensch; der zweite der geistige mit  
seiner Erkenntniskraft; der dritte der sich zu sich selbst neigende Seelengrund,  
der oberste Teil der Seele, das Gemüt. Alles zusammen macht nur einen Menschen  
aus.«<sup>47</sup>

Auf den innersten Menschen, den verborgenen, obersten, nach Gott ge-  
bildeten und »gottförmigen« Menschen<sup>48</sup> kommt alles an:

»Dieser innerliche Mensch kehrt in seinen Ursprung zurück, in seine Ungeschaf-  
fenheit und wird da Licht im Licht. In diesem Lichte verlöschen – sie werden der  
Finsternis gleich – alle natürlichen und eingegossenen Lichter, die jemals unter  
diesem Licht geleuchtet haben.«<sup>49</sup>

<sup>44</sup> H 537 f. (V 261, 33–262, 8).

<sup>45</sup> H 623 (V 278, 14–19).

<sup>46</sup> Vgl. Haas, *Nim din selbes war*, a. a. O. (Anm. 15), S. 133 ff.

<sup>47</sup> H 409 (V 348, 22–25).

<sup>48</sup> H 525 (378, 15 ff.).

<sup>49</sup> H 525 (V 378, 18–21).

### *Taulers mystische Entwicklungspsychologie*

Konkret wird dieses anthropologische Schema in seiner Transposition in die menschliche Lebenszeit, die für Tauler – ähnlich wie für Seuse, aber in anderer literarischer Ausprägung – eine unverhofft große Wichtigkeit bekommt.

Tauler hat – oberflächlich gesehen – sich an die verschiedensten, von der mystologischen Tradition überlieferten Stufenwege gehalten, die zu referieren hier nicht der Ort ist<sup>50</sup>. Hingewiesen sei einzig auf die Bedeutung, die er in für ihn charakteristischer Weise auf den Lebensabschnitt zwischen Vierzig und Fünfzig legt<sup>51</sup>. Das ist – von modernen psychologischen Gesichtspunkten her als Zeit der »midlife crisis« taxiert – der ganz entscheidende Lebensabschnitt, in dem der Mensch zu einer gewissen Sicherheit im geistlichen Leben gelangt.

»Der Mensch tue, was er wolle, und fange es an, wie er wolle, er kommt niemals zu wahren Frieden, noch wird er dem Wesen nach ein Mensch des Himmels, bevor er an sein vierzigstes Lebensjahr kommt. Bis dahin ist der Mensch mit so vielerlei beschäftigt, und die Natur treibt ihn hierhin und dorthin, und manches ist, was die Natur (in ihm) oft beherrscht, während man wähnt, es sei ganz und gar Gott, und er kann nicht zu wahren, vollkommenem Frieden kommen noch ganz des Himmels werden vor jener Zeit. Dann soll der Mensch noch zehn Jahre warten, ehe ihm der Heilige Geist, der Tröster, in Wahrheit zuteil werde, der Geist, der alle Dinge lehret.«<sup>52</sup>

Die mystische Unio-Erfahrung hat ihren Platz sinngemäß am Ende dieses Prozesses, um die Fünfzig herum.

»Ungeachtet er im Alter von vierzig Jahren zur Besonnenheit gekommen ist und himmlisch und göttlich geworden und seine Natur einigermaßen überwunden hat, braucht er doch zehn Jahre und ist um die fünfzig herum, ehe ihm der Heilige Geist in der edelsten und höchsten Weise zuteil werde, eben dieser Heilige Geist, der ihn alle Wahrheit lehrt. In diesen zehn Jahren, in denen der Mensch zu einem göttlichen Leben gelangt ist und seine Natur überwunden hat, wird er sich in sich selbst kehren, sich einsenken, einschmelzen in das reine, göttliche, einfache innere Gut, wo das edle Seelenfünklein eine gleiche Rückkehr und ein gleiches Zurückfließen in seinen Ursprung hat, von dem es ausgegangen ist.«<sup>53</sup>

Dieser Betonung der Lebenszeit im menschlichen Reifen zur Unio-Erfahrung hin entspricht es, daß Tauler auf die asketische Vorbereitung, auf Selbsterkenntnis, Gelassenheit, Demut, Preisgabe des Eigenen, Einblick ins eigene Nichts einerseits und auf den Vorgang der Bekehrung, die

<sup>50</sup> Vgl. Weilner, a. a. O. (Anm. 42), S. 206 ff.

<sup>51</sup> Vgl. a. a. O., S. 231 ff.

<sup>52</sup> H 136 f. (V 79, 21–29).

<sup>53</sup> H 137 (V 80, 5–14).

meist der Vorgang der mystischen Unio selber ist, einen großen Wert legt. Er ist insofern Praktiker unter den Mystikern, als er in allen strittigen Punkten des geistlichen Lebens eine höchst versöhnliche Diskretion walten läßt. Geistliche Übungen, gewiß und auf jeden Fall, aber ihnen nicht zu großes Gewicht beimessen; Tätigsein oder Passivität, beides zu seiner Zeit: Wer der Vereinigung mit Gott gewürdigt wird, der hat sich passiv zu verhalten, sobald aber diese Gnade vorbei ist, hat er sich wieder den gewohnten Übungen hinzugeben<sup>54</sup>. Diese Menschlichkeit, dieses Bescheidwissen um Bedürfnisse und Forderungen der Lebenssituation zeichnet Taulers Mystik wie keine andere aus.

### Die Unio

Noch zur anthropologisch-theologischen Bestimmung des Grundes gehört es, daß sich im Seelengrund das *Bild Gottes* befindet. Die dem Grund zugeneigte Seele »erkennt sich als ein vernünftiges Bild dessen, von dem sie ausgeflossen ist«<sup>55</sup>. Die göttliche Dreifaltigkeit selber genießt hier »ihr edles Bild und Gleichnis«<sup>56</sup>. Ja das Bild besteht selber in der »hineingesunkenen Gottheit«, »die sich mit dem Übersein ihrer unaussprechlichen Liebe in diesen Geist (des Menschen) eingesenkt hat und ihn wiederum ganz und gar in sich selbst verschlungen und ertränkt hat«<sup>57</sup>. Die Vorstellungen des »Reiches Gottes in uns« und des »Bildes Gottes in uns« kontaminieren sich:

»Dieses Reich ist eigentlich im Allerinnersten des Grundes, sobald der Mensch mit aller Übung den äußeren Menschen in den inneren, geistigen hineingezogen hat und dann die zwei Menschen – der Mensch der sinnlichen und der der geistigen Kräfte – sich gänzlich in den allerinnersten Menschen erheben, in den verborgenen Abgrund des Geistes, worin das wahre Bild Gottes liegt, und dieses sich in den göttlichen Abgrund erschwingt, in dem der Mensch von ewig her in seiner Ungeschaffenheit war.«<sup>58</sup>

So geschieht dann der eigentliche »Durchbruch«, »die wesentliche Umkehr«, »Einkehr«, »Überströmung«, »Überformung«, »Geburt« und »Gelassenheit«<sup>59</sup> (wie immer die einzelnen Ausdrücke dafür heißen mögen). Denn das Bild selber ist die lebendige Gegenwart Gottes:

»Dieses Bild bedeutet nicht nur, daß die Seele nach Gott gebildet sei; sondern es ist dasselbe Bild, das Gott in seinem eigenen, lauterem, göttlichen Sein selbst ist;

<sup>54</sup> H 444 (V 238, 17 ff.).

<sup>55</sup> H 412 (V 351, 4).

<sup>56</sup> H 366 (V 266, 10 f.).

<sup>57</sup> H 272 (V 143, 5 ff.).

<sup>58</sup> H 481 (V 363, 4–11).

<sup>59</sup> Vgl. B. Dietsche, Über den Durchbruch bei Tauler. In: J. Tauler, Ein deutscher Mystiker, a. a. O. (Anm. 12), S. 270.

und hier in diesem Bild, da liebt, erkennt und genießt Gott sich selber. Gott lebt, west und wirkt in der Seele. Dadurch wird die Seele ganz gottfarben, göttlich, gottförmig. Sie wird durch Gottes Gnade all das, was Gott von Natur ist, (und zwar) in der Vereinigung mit Gott, in dem Einsinken in Gott, sie wird über sich hinaus in Gott geholt. Ganz gottfarben wird sie da; könnte sie sich selber erblicken, sie hielte sich für Gott. Wer sie sähe, erblickte sie in dem Kleid, der Farbe, der Weise, dem Wesen Gottes, alles durch Gnade, und wäre selig in dieser Erscheinung, denn Gott und die Seele sind eins in dieser Vereinigung, durch (Gottes) Gnade, nicht von Natur . . . Die lautere, göttliche, freie Seele wird ewig angesehen werden wie Gott und wird alle ihre Seligkeit haben in sich und außer sich in dieser Vereinigung, und sie wird sich selber als Gott ansehen, denn Gott und sie sind eins in dieser Einung. Ach, wie selig und überselig sind die, welche sich so suchen und finden lassen, daß der Herr sie so (in sich) hineinführe und sie mit sich in unaussprechlicher Weise vereine! Das geht weit über alle Sinne und alle Erkenntniskraft und alles, was man in Worten aussprechen oder denken kann.«<sup>60</sup>

In wachsender Intensität wirkt sich das keineswegs statische Bild Gottes in der Seele auf diese aus, so daß letztlich die ganze Seele vom Leben Gottes überformt wird, aber – wie Tauler mitsamt einer großen patristischen Tradition nicht müde wird beizusetzen, – »aus Gnade und nicht von Natur«. Die Vereinigung und das Einswerden haben, wenn sie aktuell werden, das Schweigen aller Vermögen zum Gefolge: Sowohl die äußeren Sinne als auch die Erkenntniskräfte können diese Erfahrung nur passiv über sich ergehen lassen, werden aber gerade deshalb in den Prozeß der Vereinigung mit einbezogen: Die

»Vereinigung geschieht in zweierlei Weise, innen und außen, mittelbar und unmittelbar, im Geist und in der Natur. Das wird oft mißverstanden, denn die göttliche Natur erfährt keine Bereicherung. Nicht einmal die Vereinigung der Seele mit dem Leib vermag die Vernunft zu begreifen, und wie sie in der Hand, im Fuß und jeglichem anderen Glied sich auswirkt und bewegt. Wie sollte dann der Mensch die Vereinigung der Seele mit der göttlichen Natur begreifen? Die dazu gelangen, wirken aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der Geschaffenheit in die Ungeschaffenheit, aus der Mannigfaltigkeit in die Einfachheit; im Unfrieden bewahren sie Frieden, sinken mit liebeichem Verlangen in den (göttlichen) Grund und opfern Gott alle Dinge wieder auf, so wie es ewig in ihm gewesen ist und er es geliebt und gedacht hat.«<sup>61</sup>

Der Bezug auf Meister Eckhart ist hier deutlich spürbar, insbesondere wenn ein Zustand wählender Gelassenheit anvisiert wird, in dem die Dimension der Zeit durch jene der Ewigkeit durchherrscht wird. Tauler aber führt die Vereinigung weiter als Eckhart, wenn er sie auch auf das Äußere sich erstrecken läßt. Nicht umsonst bezieht er sich – als auf ein

<sup>60</sup> H 277 (V 146, 17–147, 6).

<sup>61</sup> H 103 (V 69, 12–23).

Beispiel verstandesmäßig nicht aufhellbarer Einigung — auf die Einheit von Leib und Seele: Das »natürliche« Beispiel — ist es so natürlich? — liegt ihm näher als jeder andere Analogiefall, vermag es doch am deutlichsten die Vereinigung und das Einswerden der göttlichen und menschlichen Natur als ein Geschehen göttlicher Gnade und Zuwendung darzustellen. Wenn schon die »Natur« — das Gesättigtsein jeden körperlichen Gliedes mit Seele — eine rätselhafte Einigung besagt, dann ist die noch viel rätselhaftere *Unio mystica* zwar als ein den menschlichen Verstand weniger brüskierendes Geschehen gesehen, obwohl unbestritten bleibt, daß es qualitativ etwas anderes ist als die Einheit von Leib und Seele. Undurchschaubar für den Menschen sind aber beide Einheiten.

Über die Modalitäten der Vereinigung der Seele mit Gott verweist Tauler auf die Selbstevidenz der Erfahrung: die »starke« und höchste Art der Liebe, die den Menschen in der *Unio* überkommt,

»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. Was da vor sich geht, das kann man eher erleben (*ist . . . ze befindende*), als davon sprechen.«<sup>62</sup>

Der Vorgang ist *one mittel*<sup>63</sup>, ohne eine mittlere Instanz — Verstand, Vernunft —, die es dem menschlichen Geist objektivieren könnte. Hier ist der Mensch ganz schutzlos der göttlichen Übermächtigung preisgegeben.

Tauler, konfrontiert mit der thomistischen Lehre, wonach die Vereinigung der Seele mit der Dreifaltigkeit in und durch die Seelenvermögen oder Seelenkräfte (*memoria, intellectus, voluntas*) zustande komme, »also in dem wirkenden Gedächtnis, dem wirkenden Erkenntnisvermögen und der wirkenden Liebe«, kann sich damit nicht zufrieden geben. Thomas von Aquin geht ihm hierin zu wenig weit; beim Neuplatoniker Proklos findet er die philosophische Radikalisierung des Seelengrundes, die er für seine mystische Anthropologie haben möchte:

»Aber andere Lehrer sagen — und das ist sehr und unsagbar mehr von Bedeutung —, daß das Bild der Heiligen Dreifaltigkeit in dem innersten, allerverborgenen,

<sup>62</sup> H 402 f. (V 251, 10–25).

<sup>63</sup> V 91, 30; 84, 9.

tiefsten Grunde der Seele ruhe, wo sie Gott dem Sein nach, wirkend und aus sich selbst seiend besitze; da wirke und sei Gott und genieße sich selbst, und man könne Gott so wenig davon trennen, wie man ihn von sich selbst zu trennen vermöge. Das komme von Gottes ewiger Anordnung; er habe es so eingerichtet, daß er sich (von dem Grunde der Seele) nicht trennen könne und wolle. So besitze dieser Grund in seiner Tiefe, durch (Gottes) Gnade alles, was Gott von Natur besitze. In dem Maß, in welchem sich der Mensch in den Grund lasse und kehre, werde die Gnade geboren und auf andere nicht nach höchster Art. Hierzu sagt ein heidnischer Meister, Proklus: »Solange der Mensch mit den Bildern, die unter uns sind, beschäftigt ist und damit umgeht, wird er, so glaube ich, niemals in diesen Grund gelangen . . . Willst du erfahren, daß er (der Grund) besteht, so laß alle Mannigfaltigkeit fahren, und betrachte nur diesen einen Gegenstand mit den Augen deines Verstandes; willst du aber höher steigen, so laß das vernünftige Hinsehen und Ansehen, denn die Vernunft liegt unter dir, und werde eins mit dem Einen. Und er nennt das Eine eine göttliche Finsternis, still, schweigend, schlafend, übersinnlich.« Ach, ihr Lieben, daß ein Heide das verstanden hat und darauf kam, wir aber dem so ferne stehen und so wenig gleich sind, das bedeutet für uns einen Schimpf und eine große Schande.«<sup>64</sup>

Jetzt ist auch theoretisch klar, weshalb die Unio für Tauler mit der alten Streitfrage, in welchem Seelenvermögen sie sich abspiele: in der Vernunft oder im Willen (in der Liebe), nichts zu tun hat. Denn wenn sie sich im Seelengrund, jenseits der Vermögen abspielt, dann sind, wo nur noch göttliches Leben ist, Erkenntnis und Liebe des Menschen zum Schweigen verurteilt.

Vieles wäre noch zu sagen über Taulers Versuch einer Typologie der Unio nach Ablauf und Erfahrungsmodus — berühmt ist der Ternar: *jubilacio* — *getrenge* (Nacht und Gottesferne) — *ubervart* (der dynamische Aspekt der höchsten Überformung)<sup>65</sup> — oder vor allem über die Art, wie er von dem den Menschen überformenden göttlichen Leben spricht (»wüste Wildnis« Gottes, »verborgene Finsternis des weiselosen Gutes«)<sup>66</sup>. Auf weite Strecken — die Zitate haben das spüren lassen — handelt es sich um eine Mystik der Dreifaltigkeit<sup>67</sup>: Alles Ledig- und Bloß-Sein des Menschen hat seinen Sinn nur darin, daß dadurch das freie Leben Gottes zum Ausstrag — gerade auch im Innersten des Menschen — kommen kann.

<sup>64</sup> H 201 (V 300, 16–301, 3).

<sup>65</sup> H Predigt 40; vgl. dazu K. Grunewald, Studien zu J. Taulers Frömmigkeit. Hildesheim 1972, S. 14; Weilner, a. a. O. (Anm. 42), S. 211–219, zeigt auf, daß auch dieses Schema nicht von entscheidender Wichtigkeit für Tauler ist.

<sup>66</sup> H 80 (V 54, 29 f.).

<sup>67</sup> Für H. U. von Balthasar, Christliche und nichtchristliche Meditation, a. a. O., (Anm. 2), S. 60, ist eine andere als eine trinitarische Mystik im Christentum gar nicht denkbar: »In der Menschwerdung des Sohnes wird uns also nicht nur die vorbildliche Haltung der Kreatur Gott gegenüber gegeben, sondern eine urbildliche Haltung in Gott selbst: sich empfangen und sich verdanken ist selber göttlich und damit endgültig.«