

OTTO LANGER

Legitimitas spuria?

Zu einigen Legitimationsformen in theologischen und mystischen Texten

Schon in der römischen Jurisprudenz kommt dem Begriff *legitimus*, der in enger Beziehung zu *lex*, dem Volksgesetz, und zu den »Zwölf Tafeln«, als der ursprünglichen Norm der römischen Gemeinde steht, ein staatsrechtlicher Gehalt zu. Das Königtum zum Beispiel ist nach Sallusts Auffassung im Gegensatz zur Tyrannis ein *legitimum imperium*¹. Dieser staatsrechtliche Gehalt des Begriffs hat sich durchgehalten. In der modernen Diskussion weisen die Begriffe *legitim* und *Legitimation* auf die Frage, wie eine staatliche oder weltliche Ordnung begründet werden kann. Legitimität bedeutet in diesem Zusammenhang, daß der mit einer Herrschaftsordnung verbundene Anspruch als gerecht anerkannt wird. Eine legitime Ordnung ist anerkennungswürdig². Legitimationen lösen den Anspruch ein, daß eine Gesellschaft durch ihre Institutionen die für sie konstitutiven Werte verwirklicht³.

Historisch betrachtet läßt sich eine deutliche Linie der Entwicklung erkennen. In den frühen Hochkulturen dienen Herkunfts- und Ursprungsmythen der Legitimation von Herrschaft. Diese narrativen Begründungen weichen in der griechischen Polis inhaltlich-rationalen Argumentationen. Die Polis bezieht, nach Aristoteles, ihre Legitimation aus der Natur der Menschen als eines ζῷον πολιτικόν, das erst in einer staatlichen Gemeinschaft seine Anlagen voll entfalten kann. Eine entscheidende Zäsur stellt die Vertragstheorie der Neuzeit dar. Mit Hobbes und Rousseau beginnt ein prozeduraler Legitimationstyp. Kant schließlich konzediert nur noch formalen Verfahren bei der Rechtfertigung von Normen legitimierende Kraft. Die Legitimation wird – als Folge des konsequent festgehaltenen Gedankens der Autonomie des Individuums – prozedural und prozessual, das bedeutet: es gibt keine letzten Akte der Legitimation mehr, diese muß ständig unter sich verändernden, kontingenten Bedingungen neu geleistet werden⁴.

Neuerdings hat Niklas Luhmann in seiner Rechtssoziologie die Begriffe *Legitimation* und *Legitimität* – was im vorliegenden Zusammenhang besonders wichtig ist – in den Kontext von elementaren Prozessen der Rechtsbildung und Rechtserneuerung gestellt, die er in Lernvorgängen fundiert sieht. Rechtsbildung und Rechtsentwicklung versteht er nicht im Sinne der Rechtsdogmatik als Begründung der Geltung von Normen durch eine »Hierarchie von Rechtsquellen«, sondern als Begründung in reflexiven Prozessen des Erwartens von Erwar-

1 Thomas Württemberger, »Legitimität, Legalität«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, vol. 3, Stuttgart 1982, p. 680ss., und das Lemma »legitimus«, in: *Thesaurus Linguae Latinae*.

2 Jürgen Habermas, »Legitimationsprobleme im modernen Staat«, *Merkur* 30 (1976), p. 39.

3 Cf. Habermas, *Legitimationsprobleme*, p. 43.

4 Cf. Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart 1986, *Sprache und Geschichte* 11, p. 56ss.

tungen. Das Rechtssystem ist ein System von Erwartungen, das relativ enttäuschungsfrei institutionalisiert ist. Auf Enttäuschungen kann in zweifacher Weise reagiert werden, normativ oder kognitiv, das heißt ohne Lernbereitschaft oder mit Lernbereitschaft. Eine Rechtsneubildung erfolgt gerade dann, wenn also der Gesetzgeber bereit ist zu lernen und die Betroffenen die neuen Gesetze akzeptieren. »Der Einbau von Änderungsmöglichkeiten erfordert den Einbau von Lernmöglichkeiten in das Recht, und das heißt: den Einbau von kognitiven Erwartungsstrukturen – genauer: von als kognitiv normierten Erwartungsstrukturen – in ein primär normatives Erwartungsgefüge«⁵. Legitimation bezeichnet daher – nach Luhmann – die Integration der beiden Lernprozesse. Das Entscheiden und das Akzeptieren von Entscheidungen über normative Erwartungen regulieren differenzierte Lernprozesse.

Recht ist aber, nach Luhmann, nur ein Teilbereich normativer Erwartungen neben anderen – nicht alle Normen, Institutionen und identifizierenden Prinzipien haben Rechtsqualität. Im folgenden soll es auch nicht um Veränderungen und deren Legitimationen im Rechtsbereich gehen, sondern um Legitimationen in Ordnungen wie zum Beispiel dem Christentum, verstanden als normative Lebensform. In diesem Kontext werden analoge Legitimationsfragen virulent, insbesondere Fragen der Anerkennungswürdigkeit neuer Verhaltensmuster und Regeln, mit denen sich das Christentum insbesondere dann auseinandersetzen mußte, wenn es vor dem Problem der Adaptierung beziehungsweise Ablehnung antiker Verhaltensmuster und Konzepte gestellt war. Diese Situation wurde vor allem durch den Sachverhalt kompliziert, daß das Christentum einerseits mit Absolutheitsanspruch auftrat, was seine Lernfähigkeit erheblich einschränkte, andererseits vor die Notwendigkeit gestellt war zu lernen, um als geschichtliche Religion bestehen zu können. Spezifische Formen von Legitimation antiker Kulturmuster sind der Ausdruck für dieses Dilemma.

Aus dem großen geschichtlichen Vorgang, der mit der Hellenisierung und Enthellenisierung des Christentums bezeichnet wird, soll ein Teilbereich, die Adaptierung des griechischen θεωρία-πράξις-Modells und die daraus sich ergebenden Legitimationsprobleme in drei verschiedenen historischen Situationen bei Origenes, Thomas von Aquin und Meister Eckhart dargestellt werden. Vorgeschaltet wird eine kurze Skizze des antiken Konzepts von θεωρία und πράξις am Beispiel aristotelischer Texte.

I

1. Die erste Philosophie, so führt Aristoteles zu Beginn der *Metaphysik* aus, ist die ἐπιστήμη θεωρητική von den ersten Gründen und Ursachen. Sie ist theoretisch, weil sie sich, genau betrachtend, den Dingen zuwendet, um sie von ihren Gründen und Ursachen her zu verstehen. Das Wissen der Gründe ist das eigentliche Wissen und steht über τέχνη und ἐμπειρία; das Wissen der ersten Gründe und Ursprünge, die höchste θεωρία, ist die σοφία. Aristoteles bezeichnet sie als freie, um ihrer selbst willen gewollte Erkenntnis, als göttliche Erkenntnis im doppelten Sinn der Erkenntnis des Göttlichen und einer Erkenntnis, die am meisten Gott zukommt. Die Auffassung, daß in der Weisheit als höchster Form der θεωρία das Glück des Menschen beruht, begründet Aristoteles ausführlich in der *Nikomachischen Ethik*.

5 Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie*, Opladen 1987, p. 261.

Er entwickelt seine These, indem er zunächst die Frage nach dem höchsten Gut, dem ἀγαθόν des Menschen stellt und ihre Beantwortung in zwei Ansätzen durchführt. Ausgehend von der Bedeutung von »gut« im Sinne dessen, was erstrebt wird, spezifiziert er die Frage. Das höchste Gut für den Menschen ist erstens nicht einfach das Gewünschte, sondern das durch menschliche Tätigkeiten, und zwar im Sinne ihrer Vollendung, Verwirklichbare. Von diesen Tätigkeiten kommen zweitens nur die in Frage, deren Vollendung nicht in einem äußeren Produkt, sondern in der Tätigkeit selbst liegt. Drittens, diese vollendete Tätigkeit darf als höchstes Gut nicht Mittel zur Erreichung eines weiteren Ziels sein, sondern muß um ihrer selbst willen erstrebt werden.

Aristoteles charakterisiert im zweiten Kapitel des Buches A dieses durch menschliches Handeln zu verwirklichende Ziel in einer Nominaldefinition als εὐδαιμονία, im Sinne von εὖ ζῆν und εὖ πράττειν: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν (1095a, 18ss.). Das höchste Gut als das letztlich Erstrebte ist also kein äußeres Gut, aber auch kein *transcendens*, sondern eine Verfassung des menschlichen Lebens.

Mit der Nominaldefinition des höchsten Ziels stellt sich die weitere Frage, worin dieses inhaltlich bestehe. In einer Folge von Abgrenzungen gegen andere Meinungen, entfaltet Aristoteles seine Antwort, indem er einerseits die Ansichten darüber, was εὐδαιμονία sei, an drei typischen Lebensformen prüft, andererseits Lehren der Vorgänger, insbesondere Platons diskutiert.

Danach nimmt Aristoteles eine weitere formale Präzisierung des ἀγαθόν qua τέλος als αὐταρκές vor. Mit der Qualifizierung der Eudämonie als autark wird sie als eine Verfassung unseres Seins bestimmt, die bewirkt, daß wir nichts weiter mehr wollen als diese Weise zu leben. Sie vollendet das Leben in jeder Hinsicht.

2. Im Anschluß an die formale Bestimmung des höchsten Gutes setzt Aristoteles in A 6 neu an, indem er die Frage, was wir letztlich und um seiner selbst willen erstreben – in A 2 verstanden als eine Verfassung unseres Seins – in die Frage nach unserem Wozu, ἔργον, umwendet. In einem Eliminationsverfahren, in dem er diejenigen Funktionen des Lebens ausgrenzt, die der Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, gewinnt er das vorläufige Ergebnis, daß das ἴδιον ἔργον des Menschen eine ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον (1098a, 7s.) sei, das ἴδιον ἔργον des vortrefflichen Menschen ψυχῆς ἐνέργεια [...] κατ'ἀρετήν (1098a, 16s.). »So gewinnen wir schließlich als Ergebnis: das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit«⁶. Von den zwei Arten von Tüchtigkeit, der ethischen und der dianoetischen, ist jene wesentlich dadurch charakterisiert, daß sie auf das Wort hören kann – sie ist eine vorsätzliche Haltung, die die Mitte hält, wie sie die Vernunft und der sittlich Einsichtige bestimmen würde –; wegen ihrer Abhängigkeit vom λόγος steht sie also für Aristoteles unter der dianoetischen. Unter den verschiedenen Möglichkeiten der dianoetischen Tüchtigkeit wiederum: τέχνη, ἐπιστήμη φρόνησις, σοφία und νοῦς, zeichnet Aristoteles in einem Eliminationsverfahren, in dem er zum Beispiel die Wissenschaft und die Kunstfertigkeit ausschließt, weil jene nicht über ihre eigenen Prinzipien verfügt, diese nicht Herr über ihr Werk ist, schließlich die Weisheit, σοφία, als die beste Haltung aus, in ihr

6 Übersetzung nach Franz Dirlmeier: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. D., Darmstadt 1967, p. 15.

liegt das Glück des Menschen. Die Weisheit ist Vernunft und Wissenschaft, erfaßt die Prinzipien und leitet daraus Folgerungen ab. Sie hat den höchsten Gegenstand, genügt sich selbst, ist um ihrer selbst willen gewollt. Sie ist die εὐδαιμονία des Menschen.

In der aristotelischen Konzeption also wird ein Begriff menschlichen Glücks sichtbar, der Theorie und vollkommenes, erfülltes Leben in eins setzt. »Das Subjekt der Theorie und das Subjekt des gelingenden Lebens«⁷ sind identisch.

Dieser den Menschen zutiefst beglückende theoretische Erkenntnisbezug zum Seienden ist das Mark des philosophischen Lebens; er basiert auf der Erfahrung einer vorgängigen Zusammengehörigkeit von Sein und Erkennen, die der alte Lehrsatz »Gleiches durch Gleiches« ebenso auszudrücken versucht wie Aristoteles' Feststellung, daß die Seele der Möglichkeit nach alles sei.

In bezug auf dieses Ideal des philosophischen Lebens ist jedoch – gerade im Hinblick auf die Rezeption und Wirkungsgeschichte – festzuhalten, daß es erstens keine Abwertung der politischen Praxis und auch keine Selbstisolierung des Weisen impliziert. Mit der Bestimmung der εὐδαιμονία als autark will Aristoteles das glückliche Leben nicht als ichbeschränktes, gemeinschaftsfernes Leben charakterisieren, sondern als eine Weise des Lebens darstellen, die alles, was das Leben glücklich macht, in sich enthält: das gute Leben ist Zusammenleben – εὖ ζῆν bedeutet σύζῆν. Der einzelne ist als einzelner gar nicht autark. Wer aber »keine Gemeinschaft halten kann, oder wer nichts braucht, weil er sich selbst genug ist, der ist nicht Glied des Staatswesens« – nicht Mensch –, »sondern entweder Tier oder Gott« (1253a, 20ss.). Aristoteles behauptet zweitens nicht, daß die θεωρία vom einzelnen allein am besten zu vollziehen sei. Gerade der »glücklichste und wertvollste Mensch«, behauptet er, strebt seinem Wesen nach zum Zusammenleben mit Seinesgleichen. Drittens, die εὐδαιμονία qua θεωρία ist kein transzendentes Ziel. Was wir, nach Aristoteles, erstreben, ist kein Ding, sondern eine vorzügliche Weise menschlichen Lebens. Damit setzt er voraus, daß es dem Menschen überhaupt um sein Sein geht, oder wie er an anderer Stelle formuliert, τὸ εἶναι und τὸ ζῆν πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν ist, das bedeutet: niemand kann gut zu leben wünschen, der nicht überhaupt zu leben wünscht. Die andere Möglichkeit, daß der Mensch gut leben will, nicht weil er überhaupt zu leben liebt, sondern um eines transzendenten Zieles willen – wie die scholastische Aristotelesauslegung bis zu ihren neuscholastischen Spielarten annimmt –, ist dadurch ausgeschlossen, daß das εὖ ζῆν selbst als letztes Ziel des Menschen bestimmt wurde.

Das Ideal des theoretischen Lebens ist während der ganzen Antike und Spätantike in Geltung geblieben. »Im Prinzipiellen ist diesem Zusammenhang im Grunde weder auf stoischem noch auf neuplatonischem Boden Neues hinzugefügt worden«⁸: In der θεωρία vollendet sich der Mensch. »Wenn es heißt, daß die Philosophie im Sein ihren höchsten Gegenstand überhaupt erfasse, wenn der Mensch »Betrachter des Himmels« genannt wird, als Teil und Gegenbild des Alls, wenn so in der »theoria« seine höchste Lebensform gesucht wird, so haben wir in allen diesen verschiedenen Formulierungen immer das »philosophische Leben« vor Augen, das, seinem Gehalt nach immer wieder anders gefaßt und in anderer Beleuchtung gesehen, dennoch diesen typischen Zusammenhang von Sein und Erkenntnis

7 Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M. 1984, p. 20.

8 Joachim Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt/M. 1937, p. 121 N2 (*Philosophische Abhandlungen* 6).

nicht durchbricht«⁹. Das Bedingungsverhältnis von Theorie und Glück hält das griechische Denken auch zur Zeit des Origenes fest.

II

1. Für die christliche Religion, die nach einer Initialphase eschatologischer Kritik sich als geschichtliche Religion formierte, begann mit dem Ausbleiben der Parusie eine Zeit des Lernens, der Adaptierung und Übersetzung der eigenen Lehre und ihrer Vermittlung an die heidnische Umwelt. Die Christen mußten eine Verständigungsbasis mit den Heiden suchen und rationale Begründungen für die neue Lehre ausarbeiten. In ihrer anfänglichen Missionspredigt bedienten sie sich daher der kynisch-stoischen Diatribe¹⁰, Gemeinden im Umkreis des Spätjudentums orientierten sich am synagogalen Ethos, während die ersten Apologeten auf die schulphilosophische Ethik ihrer Zeit zurückgriffen¹¹. Diese Auseinandersetzung mit der antiken Kultur erreicht bei den philosophisch gebildeten Theologen Alexandriens, einem Zentrum der Wissenschaft und Gelehrsamkeit, in dem sich bereits in urchristlicher Zeit griechische Philosophie und hebräische Religion begegnet waren, ein neues Niveau. Im Unterschied zu den Apologeten des 2. Jahrhunderts, Intellektuellen mit zwar »achtbaren«¹², aber kaum systematisch fundierten Kenntnissen der philosophischen Primärtexte, entwickeln die alexandrinischen Theologen, insbesondere Origenes eine »philosophische Theologie«, »was wiederum erst eintreten konnte, nachdem christlicher Glaube und griechische philosophische Überlieferung sich in einem und demselben Individuum verkörpert hatten. Das war der Fall bei Clemens von Alexandrien und seinem größeren Schüler Origenes. Die Vereinigung der beiden Welten in diesen Persönlichkeiten brachte eine außerordentlich vielseitige Synthese von Griechentum und Christentum hervor«¹³.

Origenes versteht sich immer als ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός. Die ganze Wahrheit liegt für ihn im Christentum vor, aber er benützt die Mittel der Philosophie, die er als Feind bekämpft, um der von den zeitgenössischen Gelehrten als primitive Mythologie abqualifizierten christlichen Lehre Wirkungsmöglichkeiten zu eröffnen und ihre Diskutabilität zu sichern¹⁴. Heidnischen Zeitgenossen, wie zum Beispiel Porphyrios, erscheint er wegen dieses Versuchs als der Förderer einer barbarischen Sache, der alle Geheimnisse der Griechen in die jüdischen Schriften hineinliest. Von der christlichen Seite aus betrachtet, bestand dagegen sein Dilemma darin, daß er einerseits als entschiedener »Biblizist«¹⁵ am Absolutheitsanspruch des Christentums festhielt, andererseits Anschluß an die gelehrte zeitgenössische Welt zu gewinnen suchte.

9 Ritter, p. 122.

10 Cf. Carl Andresen, »Antike und Christentum«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Krause/Gerhard Müller, vol. 3, Berlin/New York 1978, p. 57 s.

11 Cf. Werner Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, p. 27 s. und Andresen, p. 59 s.

12 Jaeger, p. 28.

13 Jaeger, p. 28.

14 Cf. Hans Blumenberg, »Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition«, *Studium Generale* 12 (1959), 487.

15 Hal Koch, »Origenes«, in: Pauly/Wissowa, *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18/1, Stuttgart 1939, col. 1054.

Die griechischen Theoreme durften daher nicht so weit ins Unrecht gesetzt werden, daß sie nicht mehr in Dienst genommen werden konnten. Sie mußten einen gewissen Grad an Legitimität und Legitimierbarkeit auch innerhalb der christlichen Lehre behalten¹⁶.

Die komplizierte Legitimationssituation und die für eine fundamentalistische christliche Position bis heute skandalöse Legitimierung griechischer Theoreme durch Origenes soll im folgenden am Beispiel des griechischen θεωρία-πράξις-Modells genauer entfaltet werden.

2. Origenes ist nach W. Jaeger ein später Erbe des Geistes griechischer Wissenschaft, »des Geistes gründlicher Forschung und der Hingabe an ein Leben der θεωρία«¹⁷. An diesem Ideal des theoretischen Lebens, das in der Bibel nicht vorkommt, hält Origenes fest, ebenso an dem darin enthaltenen essentiellen Bedingungsverhältnis von θεωρία und εὐδαιμονία. Seine Legitimation des Modells von einem christlichen Standpunkt aus läßt sich besonders deutlich im Scholion zu Luk. 10/38, der Erzählung von Maria und Martha, erkennen.

In der Auslegungsgeschichte stehen sich zwei Richtungen gegenüber. Die eine urgiert den Literalsinn, die andere den geistlichen Sinn. Am Beginn der zweiten, der allegorischen Auslegungsrichtung, scheint Origenes zu stehen. Die Passage Luk. 10/38–42 stellt zunächst vor textkritische Probleme. Einige Handschriften (syr hier) lesen ὀλίγων δὲ ἔστιν χρεία, andere ἐνὸς δὲ ἔστιν χρεία (p. 45 AC Θ syr cur), wieder andere verbinden beide Lesearten: ὀλίγων δὲ ἔστιν χρεία ἢ ἐνός, oder lassen den ganzen Ausdruck nach der doppelten Namensnennung weg (it syr sin). Origenes nennt an der vorliegenden Stelle zwei Lesarten, denen er verschiedene Deutungen zuordnet. In der heilsgeschichtlichen Deutung bezeichnen Maria und Martha die Kirche beziehungsweise die Synagoge und stehen für den Weg von der Gesetzesfrömmigkeit der Juden zur Freiheit der Christen. In der mystischen Auslegung sind Maria und Martha das Bild für *contemplatio* und *actio*, zwei Lebensformen, von denen die kontemplative als Paradigma christlicher Vollkommenheit ausgezeichnet wird. Neben diese beiden Auslegungen stellt Origenes im Johannes-Kommentar noch eine dritte, die die mystische weiterführt, indem er die beiden Lebensformen nicht so sehr als Gegensatz, sondern als Entwicklungsstufen des Christen von den irdischen Tätigkeiten bis zur Gotteschau interpretiert. Am Anfang des Weges steht der βίος πρακτικός, am Ende der βίος θεωρητικός, die Gotteserkenntnis.

Die allegorisierende mystische Deutung von Luk. 10/38–42 hat einen doppelten Legitimationseffekt. Sie legitimiert erstens innerhalb der christlichen Lehre die θεωρία. Dieses griechische Ideal ist nach Origenes' Interpretation biblisch und bildet geradezu ein Kernstück der christlichen Doktrin. θεωρία bezeichnet eine geistige Tätigkeit, die zum höchsten Glück, der Schau Gottes, führt. Zweitens legitimiert sie das Christentum gegenüber der heidnischen Philosophie, insofern als sie zeigt, daß die christliche Lehre keine primitive Mythologie ist, sondern die höchsten Werte der griechischen Weisheit enthält. »Der Streit des Origenes mit Celsus zeigt, daß der tiefste Vorwurf der zeitgenössischen heidnischen Philosophen gegen das Christentum in seinem mythologischen Charakter bestand. So begann denn Origenes mit seinem lebenslangen Versuch, die Bibel von der Stufe ihres buchstäblichen Sinnes auf die Höhe geistlicher Bedeutung zu heben«¹⁸.

16 Blumenberg, »Kritik und Rezeption antiker Philosophie«, p. 490.

17 Jaeger, p. 43.

18 Jaeger, p. 36.

Dem allegorisierenden Verfahren des Origenes, das im vorliegenden Fall die Möglichkeit gibt, ein griechisches Denkmuster in die mit Absolutheitsanspruch auftretende christliche Weltanschauung einzubauen und dadurch deren Lernfähigkeit aufrechtzuerhalten, liegt ein rationalistisches Motiv zugrunde: Logos und Mythos sollten zusammenstimmen. In ähnlicher Weise versuchten auch die zeitgenössischen Platoniker und Stoiker, Homer und Hesiod mit ihren allegorischen Deutungen für die griechische παιδεία zu retten.

Bei der allegorisierenden Deutung von Luk. 10/38 läßt sich beobachten, wie die dort erfolgende Legitimation der θεωρία auf einem Argument der Inversion beruht¹⁹. Da die Schrift nach Origenes voller Mysterien und Inbegriff des Wahren ist, hängt alle Wahrheit ursprünglich mit ihr zusammen. Was an Platons Philosophie wahr ist, hat er den Büchern der Propheten und Moses', den ältesten Büchern überhaupt, entnommen. Die griechische σοφία, ihr Ideal des theoretischen Lebens, stammt aus der Bibel und wurde von dort der griechischen Kultur einverleibt. Die Allegorie stellt diesen uralten, unvordenklichen Zusammenhang wieder her und legitimiert eine scheinbar fremde Wahrheit als eigene. Diese Legitimationsstrategie des Arguments der Inversion, »durch den ein christlich akzeptabler Gehalt der antiken Philosophie einem biblischen Einfluß auf seinen Urheber zugeschrieben«²⁰ wurde, war Teil der Selbstrealisation des Christentums, das sich durch Anknüpfung an fortgeltende Wirklichkeit zu behaupten suchte.

Origenes' Legitimation des θεωρία-πράξις-Modells besteht bis zu diesem Punkt in einer allegorisierenden Gleichsetzung von θεωρία und πράξις mit Maria und Martha. Bei der weiteren inhaltlichen Bestimmung der beiden Lebensformen bedient er sich eines Stufenmodells, das er wiederum durch eine Allegorisierung als biblisch legitimiert.

In der Spätantike hatte Plotin das Ideal des theoretischen Lebens als doppelten dialektischen Stufenweg charakterisiert²¹: »Ein doppelter Weg ist es, den sie alle zurücklegen müssen ... Der erste geht aus von dem Niederen, der zweite ist für die, welche bereits im Geistigen angelangt, dort sozusagen Fußes Spur gesetzt haben und nun wandern müssen, bis sie zum äußersten Ende dieses Ortes kommen, was dann das Ziel der Wanderung ist, wenn man auf den Gipfel der geistigen Welt gelangt ist« (I/3/1/12 ss.) Der untere Weg, den Plotin meist ἀναγωγή nennt, ist ein Weg der Entmaterialisierung und Entdifferenzierung²² der Seele, auf dem sie von allem Fremden gereinigt und dadurch in sich selbst hell wird. Der obere Weg dagegen, die eigentliche Dialektik, setzt im Denken an und führt hinauf ins Eine selbst (I/3/1/18). Die gesamte Aufstiegsbewegung fängt also beim Niederen, ἀπό τῶν κάτω, an, erreicht im Denken der Idee eine höhere Vollzugsform und gelangt im Schweigen (VI/9/11/23; VI/7/34/35 s.) in ihre Vollendung.

Vom Stufenprinzip ist auch das Denken des Origenes bestimmt. Das innere Leben verläuft als Weg zur Vollkommenheit der γνώσις, der sich in drei Stufen gliedert: die πρακτική, die φυσική θεωρία und die θεολογία²³.

19 Cf. Blumenberg, »Kritik und Rezeption antiker Philosophie«, p. 487.

20 Blumenberg, »Kritik und Rezeption antiker Philosophie«, p. 487.

21 Plotins Schriften zitiere ich nach der Ausgabe von Richard Harder/Rudolf Beutler/Willy Theiler, *Plotins Schriften*, 5 vol., Hamburg 1956 ss.

22 Cf. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, p. 14.

23 Cf. Karl Rahner, »Die geistlichen Sinne nach Origenes«, in: id. *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, p. 121 ss.

Am Anfang der *πρακτική* steht die Selbsterkenntnis. Sie verschafft der Seele die doppelte Einsicht, »quidve sit ipsa et qualiter moveatur, id est quid in substantia et quid in affectibus habeat« (HL II/143/3 ss.)²⁴, also Einsicht in ihr eigenes, von Sünde und Affekten bestimmtes Wesen, aber auch in ihre Gottebenbildlichkeit. Sie erkennt ihre Fesselung durch das Sinnliche, weiß aber zugleich um ihre Heimat, das Geistige. Die Selbsterkenntnis gibt die *Maxime* vor: »relinquere corporea et visibilia et ad incorporea ac spiritalia properare« (HL III/220/3 s.). Diese Phase der *πρακτική* besteht in einem Doppelschritt, erstens in der moralischen Reinigung und Wahrung der Vorschriften und Gebote. Die Seele trennt sich radikal von der Welt, von ihren Lebensordnungen und Institutionen, von Ehe, Verwandtschaft, Wissenschaft – freilich »non locis, sed actibus, nec regionibus, sed conversationibus«, so daß die Großstadt zur Eremitage werden kann, um ledig und frei zu leben.

Das Mittel, um diese Loslösung von der Welt zu erreichen, ist die Askese. Fasten, Nachtwachen, ununterbrochenes Schriftstudium lösen die Seele aus ihrer Verbindung mit der Welt, Heimsuchungen und Leiderfahrungen lassen die Tugenden in ihr wachsen, Visionen vermitteln ihr einen Vorbegriff der Süße künftiger Schau und stärken sie für den Kampf gegen die Welt.

Wenn der Mensch so in der *πρακτική* die Leidenschaften und Laster ausmerzt und das Sinnliche transzendiert, erreicht er die Stufe der *φυσική θεωρία*. Er empfängt die Gnade der *γνώσις* und erkennt in dieser Phase seines Aufstiegs göttliche und menschliche Dinge. Im Göttlichen schließlich steigt die Gnosis von der Erkenntnis der verschiedenen Vollkommenheitsstufen des Logos zur höchsten Stufe der *γνώσις* empor: zur Erkenntnis der Trinität (HL II/146/2 ss.). Diese *θεωρία θεοῦ* ist *ἔνωσις*, und sie bewirkt die Vergottung des Menschen²⁵.

Diesen Stufenweg zur *θεωρία θεοῦ* legitimiert Origenes analog wie das *θερία-πράξις*-Modell insgesamt als biblisch durch eine Allegorisierung. Demnach bezeichnen, wie er in der 27. Numeri-Homilie darstellt, das »Volk Israel« die einzelne Seele und die Stationen seines Wüstenzugs die Stationen des Weges zur Vollkommenheit der *γνώσις*. Der Exodus der Israeliten aus Ägypten ins gelobte Land meint den Exodus der Seele aus der Leiblichkeit zur Seligkeit der *γνώσις*²⁶. »Also beginnt der Aufstieg der seligen Seele, nachdem alle Ägypter ertränkt sind ..., um so durch die verschiedenen Wohnungen wallend, ... immer mehr erleuchtet zu werden ..., bis sie sich daran gewöhne, den Glanz der wahren Majestät zu ertragen«²⁷. Sochoth zum Beispiel, die erste Station, heißt »Zelte«, und dies bedeutet, daß der erste Fortschritt der Seele in der Einsicht besteht, unterwegs zu sein, jederzeit bereit, gegen Angreifer zu ziehen. Buthan als nächste Station bezeichnet die Erlangung der Tugenden, in Halus wiederum hat die Seele Mühen zu tragen, in Rasa stehen ihr Versuchungen bevor, bis sie

24 Den Kommentar zum Hohenlied zitiere ich nach der Ausgabe von W. A. Bachrens, *Origenes Werke*, vol. 8: *Homilien zu Samuel I, zum Hohenlied und zu den Propheten*. Kommentar zum Hohenlied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen, Leipzig 1925.

25 Cf. Walther Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1930, p. 121 ss.

26 Cf. Wladimir Lossky, *Schau Gottes*, Zürich 1964 (*Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche* 2), p. 48.

27 Übersetzung nach Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg 1951, p. 100.

über weitere Stationen nach Thara gelangt, und das bedeutet Entrückung. Die letzte Lagerstätte liegt im Westen von Moab in der Nähe des Jordan, das heißt: sie gelangt zum Flusse Gottes, zur fließenden Weisheit und badet in den Wellen der Einsicht, damit sie, in allem gereinigt, in das Land der Verheißung eingehe.

Es ist kaum zweifelhaft, daß dieses Konzept eines Stufenweges, das Origenes biblisch zu legitimieren versucht, wegen seiner impliziten Selbsterlösungsideologie wenig mit der Bibel zu tun hat. Ein Stufenweg zur γνῶσις ist in der Schrift nirgends zu finden, einzelne Stufen eines Aufstiegs lassen sich nicht erkennen.

Das Stufenmodell impliziert ferner einen intellektualistischen Zug. Leiblichkeit und Körperlichkeit sind Folgen des Abfalls von der Einheit, den ein Mißbrauch der Freiheit verursacht hat. Konsequenterweise ist der Gott, der über die verschiedenen Stufen des Aufstiegs erreicht wird, ein »Gott der Geister und nicht der Gott allen Fleisches«²⁸, ein Gott der Intellektuellen.

Die Spiritualisierung und Intellektualisierung zeigt sich auch daran, daß Origenes, vergleichbar Plotin, das theoretische Leben zwar nicht ganz vom praktischen loslöst, aber es doch entschieden der προξις überordnet. Die *vita activa* ist in dieser Konzeption nichts Eigenständiges, sondern bleibt auf die *vita contemplativa* bezogen und erhält von dieser ihren Sinn.

Die grundsätzliche Problematik dieser allegorisierenden Integrierung griechischer Denkmodelle in die christliche Lehre zeigt sich bei Origenes selbst und zwar in seinen beiden nicht miteinander zu vereinbarenden Bestimmungen von γνῶσις. Neben dem an die griechische Philosophie angelehnten Begriff von γνῶσις entwickelte er nämlich einen zweiten, ausgehend vom zentralen christlichen Mysterium der hypostatischen Union. In der Inkarnation des Logos vereinigt sich dessen göttlicher Geist mit einem menschlichen Leib. Da der Logos nach Origenes' Meinung auch im Leib weiterhin Gott schaut, wird durch diese Schau auch der menschliche Leib vergeistigt und vergöttlicht. Im menschengewordenen Gott durchdringen sich körperliche und geistige Eigenschaften. Die Schau Gottes vergöttlicht die Menschheit Christi und dadurch die Menschheit aller Menschen. In der Verbindung aller Menschen mit Gott in der Menschheit des Logos erhält der Mensch neue, gnadenhaft verwandelte Sinne, so daß er Gott mit allen seinen Sinnen wahrnehmen kann (cf. PG 11, 749). Gegenüber einer solchen, auf der Inkarnation aufruhenden Konzeption der Erfahrung Gottes mit allen Sinnen wird das aus der griechischen Philosophie rezipierte θεωρία-Modell und seine biblische Legitimierung fragwürdig.

Gegen die allegorisierende Schriftdeutung des Origenes hat sich früh Kritik erhoben²⁹. In der Schrift *Contra Origenem de visione Isaiae*, die Bernhard Altaner Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, Morin dem Hieronymus zuschreibt, werden die Vorwürfe der Gottlosigkeit, Lästerung und Lüge erhoben. Nichts Schlimmeres ist je, heißt es an anderer Stelle, aus Sodom oder Babylon hervorgegangen. Alles stürze Origenes durch den Nebel der Allegorie in Konfusion. Ähnlich argumentiert Eustathius: Mit seinen Allegorien verflüchtige Origenes den Buchstaben der Schrift. Und Hieronymus, der zunächst Origenes als zweiten

28 Lossky, p. 51.

29 Cf. Henri de Lubac. *Geist aus der Geschichte*. Das Schriftverständnis des Origenes, übertr. und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, p. 23 ss.

Lehrer der Kirchen nach Paulus gefeiert hatte und der dessen Schriften systematisch plünderte, ohne ihn je aus Angst vor dem Vorwurf des Origenismus beim Namen zu nennen, bezeichnet dessen allegorische Auslegungen als »Delirien«. Diese Verurteilungen setzen sich bis in die Gegenwart fort. Man spricht von den Verirrungen der Einbildungskraft, von der schimärischen Methode, man wirft ihm vor, er habe die Historizität der Bibel zerstört, den Sinn der Schrift entstellt und sei in platonischen Idealismus abgeglitten. Mit der Lüge seiner Allegorien verderbe er die Wahrheit der Geschichte. Ein Kardinal attestiert ihm Geisteskrankheit und geistige Verrücktheit. Dieser jahrhundertalte fatale Konsens scheint sich heute aufzulösen. Man beginnt die textkritische Arbeit zu würdigen, die Origenes in dem »Monument der Hexapla« (de Lubac) – einem Werk, dem in der Zeit des Frühchristentums nichts Vergleichbares an die Seite gestellt werden kann –, und in seinen Kommentaren und Homilien, geleistet hat, zugleich Exempeln von spirituellen Erbauungsschriften und gelehrten philologischen Abhandlungen. Die geistliche Schriftdeutung des Origenes tritt aus dem Zwielficht heraus, seit vor allem de Lubac als ihr Zentrum die Übersetzung des sinnlichen Evangeliums in das geistliche, und das bedeutet die Gleichzeitigkeit der christlichen Mysterien, erkannt hat. In der geistlichen Schriftauslegung gewinnen die christlichen Mysterien Gegenwart und Wirksamkeit. Trotz der Fragwürdigkeit der Legitimation bleibt die Legitimität der Allegorie.

III

1. Ein unterscheidender Grundzug mittelalterlichen Denkens ist, nach Josef Pieper, das »Schulmäßige«³⁰, die Scholastik gewesen, eine schulische Veranstaltung großen Ausmaßes und ein jahrhundertelanger Lernvorgang, in dem die heidnische und christliche Kultur der Antike angeeignet wurde. Im Verlauf dieser Rezeption spitzt sich die Frage des Verhältnisses von *auctoritas* und *ratio*, die zunächst nur die Suche nach einem Verständnis des Wahrheitsgehaltes der tradierten Wahrheit bezeichnete, vor allem in den einzelnen Phasen der Aristoteles-Rezeption besonders zu. Schon in der Aufbruchsepoche seit dem 11. Jahrhundert, in deren Verlauf in den Städten ein neuer Typ von Lehrer auftaucht³¹, kommt es im Zuge der vehementen Zuwendung zu den aristotelischen Texten zu ersten heftigen Auseinandersetzungen um die Frage der Anwendbarkeit aristotelischer Kategorien in der Theologie. An der Position Berengars von Tours, Leiter einer »schola moderna«, werden schon die Risiken einer Rezeption antiker Philosophie deutlich. »Die antiken Autoren werden zuerst instrumental in Dienst genommen, um der Theologie ihre Argumentationsmittel zu verschaffen; aber sofort beginnt das heterogene Medium seinerseits normierend auf den theoretischen Anspruch einzuwirken, der seine immanente Rationalität entfaltet«³². Berengar begnügt sich nämlich nicht mehr mit der herkömmlichen Methode des Autoritätsbeweises, sondern will auch im

30 Josef Pieper, *Scholastik*. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960, p. 28.

31 Cf. Charles Lohr, »Mittelalterliche Theologien«, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. Peter Eicher, vol. 3, München 1985, p. 130.

32 Blumenberg, *Prozeß*, p. 123.

Bereich des Glaubens »ratione agere«. Die Glaubenswahrheiten sollten dabei nicht in Frage gestellt, sondern lediglich ihr Wahrheitsgehalt rational erschlossen werden. Bei einer Erklärung der Eucharistie zum Beispiel gelangt er durch die Anwendung dialektischer Grundsätze und Kriterien zu schwerwiegenden Folgerungen. Ein buchstäbliches Verständnis des Satzes »Hoc est corpus« nämlich müßte eine Wesensverwandlung des Brotes in den Leib Christi bei gleichzeitiger Nichtveränderung der Akzidentien annehmen. Dies ist jedoch nach den Definitionen der Dialektik unmöglich. Die Einsetzungsworte sind daher, wie Berengar schließt, nicht *sensualiter*, sondern *intellectualiter* zu verstehen, was der kirchlichen Lehre nicht mehr entspricht³³.

Auch Abaelard sucht den *intellectus fidei* im Sinne eines rationalen Verständnisses des Glaubens, schränkt ihn aber auf ein Verstehen durch Bilder und Gleichnisse ein. Er will ein rationales Verständnis der Mysterien auf dem Wege der Dialektik und nicht wie die monastischen Antidialektiker durch *lectio divina* und *meditatio contemplativa*. Formale und begriffliche Präzision, definitive Aussagen und schlußfolgerndes Denken, *quaestiones* und *disputationes* prägen im Unterschied zur traditionalistisch und synthetisch verfahrenen *sacra doctrina* der Klöster seine neue dialektische Theologie³⁴.

Eine neue Phase der Aristoteles-Rezeption setzt verstärkt im 13. Jahrhundert ein, was sich auch *ex negativo* an den sich häufenden Protesten monastischer Theologen erkennen läßt, die weiterhin *sapientia* gegen *scientia* und Glauben gegen Wissen stellen. »Non enim regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis« (PL 211/37D)³⁵. Zugleich mit den Aristoteles-Texten, in die ein philosophischer Synkretismus bereits fremde Bestandteile hatte eindringen lassen, erreichen zahlreiche arabische Schriften auf dem Weg über das Übersetzungszentrum Toledo das christliche Abendland. Durch die Averroes-Rezeption, dessen Texte um 1230 am Hofe Friedrichs II. übersetzt worden waren, kompliziert sich die Lage.

In den Jahren von 1210–1230 kommt es immer wieder zu Verboten der Werke des Aristoteles, insbesondere seiner Physik, Psychologie und Metaphysik, aber seit Anfang der 30er Jahre sucht man auch intensiv nach Kompromissen, und als Thomas von Aquin seine Lehrtätigkeit in Paris beginnt, darf bereits der ganze Aristoteles gelehrt werden. Am 19. März 1255 nimmt die Pariser Artistenfakultät alle damals bekannten Schriften des Aristoteles in ihren Studienplan auf. Aus der Fakultät entwickelt sich bald ein heterodoxer Aristotelismus³⁶.

Drei Reaktionsweisen sind in dieser Rezeptionsphase zu beobachten. Bonaventura und Petrus Olivi sehen in Aristoteles das apokalyptische Ungeheuer, Albertus Magnus und Thomas von Aquin dagegen rezipieren die neue Literatur und versuchen Glauben und Wissen zu vereinbaren, wieder andere, wie zum Beispiel Siger von Brabant, rezipieren die neuen

33 Cf. Berengars Schrift, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, ed. Wilhelm Hermanus Beekenkamp, Den Haag 1941, p. 11, 47, 59.

34 Cf. Rolf Köhn, »Monastisches Bildungsideal und weltgeistliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites an der Universität Paris«, in: Albert Zimmermann (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, Berlin/New York 1976 (*Miscellanea Mediaevalia* 9), p. 18ss., und Leif Grane, *Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter*, Göttingen 1969, p. 30ss.

35 Zitat nach Marie-Dominique Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz/Wien/Köln 1982, p. 30, N 25.

36 Cf. Lohr, p. 140s.

Quellen, versuchen aber nicht, sie mit der Glaubenslehre der Kirche in Übereinstimmung zu bringen.

Die auf eine Verwissenschaftlichung der Theologie zielende Position des Thomas, der das Begriffspotential des Aristoteles vereinnahmt, bestimmt auch seine Stellungnahme zur Frage der beiden Lebensformen *vita activa* und *vita contemplativa* und ihrer Legitimation als sinnvoller, wissenschaftlich ausweisbarer Einteilung des Lebens.

2. Die Unterscheidung der beiden Lebensformen hat bereits vor Thomas eine lange Geschichte, die, wie sich zeigte, bis auf die alexandrinischen Kirchenväter zurückreicht. Das Modell θεωρία-πράξις erwies sich dort als Ergebnis einer Integration des griechischen Konzepts des philosophischen Lebens in die christliche Lehre. Inwieweit Thomas dieses Zusammenhangs gewärtig war, muß offenbleiben. Jedenfalls versucht er in mehreren Artikeln der *quaestiones* 179 und 180 der *Summa* das, wie es scheint, christliche Modell dadurch zu legitimieren, daß er eine prästabilisierte Harmonie mit der Wissenschaft, das heißt mit der aristotelischen Philosophie konstatiert³⁷.

In der *quaestio* »*De divisione vitae per activam et contemplativam*« stellt er im ersten Artikel die Frage nach der Konvenienz dieser Einteilung. In den *obiectioes* mischt er, formal betrachtet, Autoritäts- und Vernunftgründe und behandelt sie als gleichwertig. So stehen aristotelische, biblische und pseudo-dionysische, philosophische und religiöse Argumente nebeneinander, das Buch *De anima* neben dem Buch der Weisheit und *De divinis nominibus*. Aristoteles, das heißt die Philosophie, erscheint in dieser Passage aber eher als Gegner der Einteilung, ein Eindruck, den das Argument im »*Sed contra*« noch verstärkt, indem es allein auf Gregor rekurriert. Das Modell *actio* – *contemplatio* wird also schon in den *obiectioes* als christlich dargestellt.

Im *corpus articuli* rekurriert Thomas auf die menschliche Natur als Legitimationsgrund des Modells. Auffallenderweise bezieht er sich dabei nicht auf Aristoteles, obwohl er seine Argumente nachweislich aus A 1 und A 6 der *Nikomachischen Ethik* entlehnt, sondern führt die Argumente als eigene Vernunftgründe ein. Dabei übernimmt er stillschweigend die Anthropologie des Aristoteles und dessen Lehre vom Lebendigen als sich selbst Bewegendem und vom ἀγαθόν als dem Erstrebten und als dem ἴδιον ἔργον.

Eine analoge Legitimationsstrategie verfolgt Thomas auch bei der Widerlegung der *obiectioes*. Er geht wieder vom Natürlichen und seinen Bestimmungen aus. Alles Lebendige hat das Prinzip seiner Bewegung in sich selbst. Die verschiedenen Arten von Lebewesen unterscheiden sich voneinander durch ihre je spezifische Tätigkeit und ihr je verschiedenes letztes Worumwillen. Natürliches Streben und *operatio propria* bilden also ein artunterscheidendes Merkmal der verschiedenen Lebewesen. Für Pflanzen gilt, daß sie sich ernähren und fortpflanzen, für die Tiere, daß sie fühlen und sich bewegen, für die Menschen, daß sie verstehen und nach der Vernunft handeln: »*intelligunt et secundum rationem agunt*«.

Aus diesem Ansatz folgert Thomas, daß die traditionelle christliche Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* legitim ist. Sie entspricht den natürlichen Bedingungen des Lebewesens Mensch und ist daher wissenschaftlich, philosophisch zu begründen, das heißt

37 Cf. Hans Urs von Balthasar im 23. Band der Deutschen Thomas-Ausgabe, Heidelberg/München/Graz/Wien/Salzburg 1954, p. 433. Im folgenden zitiere ich die *quaestiones* 179 und 180 nach dieser Ausgabe.

mit Vernunftgründen als richtig ausweisbar. »Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam« (p. 167).

Der zweite Artikel der *quaestio* 179 bekräftigt diese Argumentation insofern, als Thomas im *corpus articuli* zeigt, daß die Einteilung in *vita activa* und *vita contemplativa* nicht in Hinsicht auf das Leben im allgemeinen Sinne, sondern auf das Leben des Menschen erfolge, der seine spezifische Bestimmtheit aus seiner Intellektualität herleite. Der Intellekt aber kann sich aktiv oder kontemplativ betätigen, je nachdem ob das Ziel Erkenntnis der Wahrheit oder äußere Tätigkeit ist.

Diese Beweisführung mit Vernunftgründen erscheint im »Sed contra« durch das Argument flankiert, daß die Bibel die beiden Lebensformen durch die zwei Frauen Jakobs, die tätige Lia und die kontemplative Rachel, und durch Maria und Martha aus dem Lukas-Evangelium bezeichnet. Diese Auslegung aber wäre nicht angemessen, wenn es mehr als zwei Lebensformen gäbe. Wieder also stimmen Natur und Offenbarung, Wissen und Glauben überein. Die beiden Bereiche legitimieren sich im vorliegenden Fall wechselseitig.

3. Nachdem Thomas im ersten Schritt *contemplatio* und *actio* als christliche Lebensformen ausgewiesen hat, die auch der Natur entsprechen und daher mit Vernunftgründen legitimiert werden können, grenzt er in der *quaestio* 180/1 die christliche Form der *vita contemplativa* von der philosophischen ab. Dabei stellt er in den Objektionen Aristoteles als Vertreter einer rein intellektualistischen Position dar: »Finis contemplationis est veritas«. Nach dem Philosophen liegt also das kontemplative Leben ganz im Intellekt. Eine ähnliche Position vertritt Gregor in der zweiten Objection, im »Sed contra« dagegen entwickelt er eine *vita contemplativa*, die selbst ein affektives Moment enthält. Thomas knüpft an dieses Konzept einer affektiv getönten *contemplatio* an, indem er zwischen *essentia* und *intentio actionis* unterscheidet. Die *vita contemplativa* gehört demnach, was das Wesen ihrer Tätigkeit betrifft, zum Intellekt; hinsichtlich dessen jedoch, was zur Ausübung einer solchen Tätigkeit antreibt, gehört sie zum Willen, der alle Seelenvermögen zur Tätigkeit veranlaßt.

Die *vis appetitiva* kann wiederum zweifach wirken; denn Beweggrund der *contemplatio* kann entweder die Liebe zur geschauten Sache sein oder allein die Liebe zur Erkenntnis. In diesem zweiten Fall geht es nur um die Tätigkeit des Erkennens, sie ist ein weltimmanentes Ideal. Die christliche *vita contemplativa* dagegen ist nicht nur Liebe zur Erkenntnis, sondern Gottesliebe, und folglich wirkt das affektive Element nicht nur als Antrieb, sondern auch als lustvolles Begleitphänomen im Akt der Gotteserkenntnis. »Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu: ex qua etiam amor intenditur« (p. 175).

In der *quaestio* 180/1 stellt Thomas also der aristotelischen Form der *contemplatio*, die, wie er zu Recht behauptet, kein transzendentes Telos hat, die christliche *contemplatio* gegenüber und charakterisiert sie als transzendent und affektiv. Im Sentenzenkommentar formuliert er diesen Gegensatz noch schärfer, indem er behauptet, die philosophische Erkenntnis beruhe auf Selbstliebe, die christliche jedoch auf Gottesliebe: »Das kontemplative Leben besteht im Akt der Verstandeskraft, der aber im voraus gelenkt wird von der willentlichen Gemütskraft. ... Die Verstandestätigkeit kann von doppelter Seite her gemüthaft bestimmt werden: einmal sofern sie Vollkommenheit des Erkennenden ist, und eine solche gemüthafte Bestimmung der

Verstandestätigkeit geht aus der Selbstliebe hervor; und so war die gemüthafte Bestimmung im kontemplativen Leben der Philosophen beschaffen. Dann aber, sofern sie ihr Ziel im Gegenstand findet, und so geht die Sehnsucht nach der Beschauung aus der Liebe zum Gegenstand hervor ..., und so verhält sich die gemüthafte Bestimmung im kontemplativen Leben der Heiligen« (3d 35/1/2 sol 1)³⁸.

In den beiden Artikeln der *quaestiones* 179 und 180 lassen sich also zwei Stufen der Argumentation erkennen. Auf der ersten geht es nicht, wie etwa bei Origenes, um die Legitimation einer neuen Norm, sondern um die einer tradierten, als christlich geltenden Norm, die dadurch erfolgt, daß diese mit Vernunftgründen als der Natur entsprechend ausgewiesen wird. Die Norm erhält dadurch den Charakter einer wissenschaftlich begründeten christlichen Norm. Auf der zweiten Stufe definiert Thomas das christliche *proprium* dieser *contemplatio*: Es besteht im transzendenten Charakter ihres Ziels. Mit dieser Doppelbestimmung legitimiert er einerseits die *contemplatio* als eine vernünftige Lebensform – sie stimmt mit der Natur und der natürlichen Vernunft überein –, andererseits benennt er ihre spezifische Differenz und hebt sie von der bloß philosophischen *θεωρία* ab. Die Theorie wird durch den Einbau eines transzendenten Telos als christliche Theorie, *contemplatio*, legitimiert.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Thomas bei seiner Argumentation – vor allem in der *quaestio* 179/1 – zirkulär verfährt; denn er legitimiert das *actio-contemplatio*-Modell, das er für christlich hält, das aber, wie sich zeigte, von den Vätern aus der griechischen Philosophie übernommen und mit Hilfe einer allegorischen Schriftdeutung adaptiert wurde, mit philosophischen Mitteln, wobei er dem scheinbar biblischen Modell auch die aristotelische Anthropologie unterlegt. Die auf diesem Wege sich ergebende volle Konkordanz zwischen der *Bibel* und der *Nikomachischen Ethik* erweist sich damit als Konkordanz zwischen Aristoteles und Aristoteles.

IV

In der Tradition galt bis zu Thomas von Aquin die *vita contemplativa* gegenüber der *actio* fast uneingeschränkt als die höhere Lebensform. Ihr kam die Funktion einer Vergöttlichung des Menschen zu. Dieses *contemplatio-actio*-Modell stellt Meister Eckhart nicht grundsätzlich in Frage, er hält an der traditionellen allegorischen Deutung von Maria und Martha fest, kehrt aber die Rangordnung der beiden Lebensformen um. Seine Neubewertung vollzieht sich unter gewandelten historischen Bedingungen.

Um 1200 bereits waren in verschiedenen Gegenden Europas, in der Lombardei, in Südfrankreich, in den Niederlanden, Brabant und am Rhein religiöse Bewegungen aufgetreten, die sich an den Ideen der evangelischen Armut und apostolischen Predigt orientierten³⁹. Die Bewegungen wurden in den nördlichen Ländern vor allem von Frauen getragen, die vielfach als »willige arme« in Gemeinschaften zusammenlebten, die keinem der approbierten

38 Mit geringfügigen Änderungen zitiert nach von Balthasar, p. 438.

39 Cf. Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt³1970 (*Historische Studien* 267).

Orden angeschlossen waren⁴⁰. Als die Bettelorden nach Deutschland kamen, setzte ein Massenzustrom der Frauen zu deren Klöstern ein, gegen den sich die Dominikaner wehrten, indem sie die Inkorporation beziehungsweise Kommission der Frauenkonvente zu verhindern suchten und die seelsorgliche Betreuung durch Ordensbrüder verboten⁴¹. Erst der Beschluß des Generalkapitels von Florenz, 1257, die Seelsorgepflichten in den Frauenklöstern zu übernehmen, beendete die jahrzehntelangen Auseinandersetzungen zwischen dem Dominikanerorden, den Frauenklöstern und der Kurie. Mit dem Anschluß der Frauengemeinschaften an den Orden begann für jene eine Phase wirtschaftlicher Konsolidierung, religiöser Neuordnung und Disziplinierung. Durch die Inkorporation wurden die Voraussetzungen für die deutsche Mystik geschaffen⁴².

In der Institution der *cura monialium*, die seit dem letzten Drittel des 13. Jahrhunderts vom Orden aufgebaut wurde, war Eckhart wohl schon nach seinem ersten Pariser Magisterium als Provinzial der Saxonia und Generalvikar in Böhmen (1303–1311) tätig, sicher aber nach seinem zweiten Aufenthalt in Paris (1311–1313), als er vom Orden als Generalvikar in die Teutonia abgeordnet wurde. Aus einem Brief des Ordensgenerals Herveus Natalis an das Dominikanerinnenkloster Unterlinden vom 10. Dezember 1322 geht hervor, daß Eckhart als Vikar des Generals die Schwesternklöster am Oberrhein in den *nationes* Alsatia und Svevia beaufsichtigt und visitiert⁴³. Eckhart ist wohl ähnlich wie bei seinem ersten Generalvikariat ausgestattet mit einer »plenaria potestas«, »ut ipse ordinet et disponat, secundum quod sibi videbitur expedire«⁴⁴.

In den Frauenklöstern war Eckhart konfrontiert mit einer weitgehend kontemplativ ausgerichteten Spiritualität. *Contemplatio* wurde der *actio* vorgezogen, sie galt als höchste christliche Vollkommenheit und als Inbegriff von Glück. Eckhart nimmt in seinen Predigten das *actio-contemplatio*-Modell auf, erkennt auch seine biblische Legitimität an, stellt aber die traditionelle Überordnung der *contemplatio* in Frage und versucht im Gegenzug diese Rangordnung umzukehren⁴⁵.

Die Umwertung des traditionellen Modells wird besonders deutlich an Eckharts Predigt 86, in der er eine eigenwillige, den Text gewaltsam uminterpretierende Exegese von

40 Cf. Kaspar Elm, »Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth«, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige*. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, p. 7–28; Ursula Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum*. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, p. 14 ss.; Josef Greven, *Die Anfänge der Beginen*. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter, Münster/W. 1912 (*Vorreformatorsche Forschungen* 8).

41 Cf. Grundmann, p. 208 ss.

42 Cf. Grundmann, p. 302 s.

43 Text bei Josef Koch, »Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts«, in: J. K., *Kleine Schriften*, vol. 1, Rom 1973 (*Storia e letteratura* 127), p. 287 s.

44 Cf. Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München/Zürich/Tübingen 1987 (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters* 91).

45 Cf. Dietmar 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 (*Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie* 15), p. 189 ss.

Luk. 10/38–42 vornimmt⁴⁶. Er knüpft zunächst zwar an die traditionelle allegorische Deutung der beiden Frauen, Maria und Martha, als Vertreterinnen der *vita contemplativa* und *vita activa* an, kehrt aber die Bewertung um. Schon die erste Charakterisierung der Frauen durch jeweils »driu dinc« zeigen die Veränderung der Rangordnung. Eckhart kennzeichnet die Kontemplative als von außen durch das Objekt ihrer geistlichen Lust determiniert, sie wählt nicht selbst ihre Richtung, sondern verweilt im Genuß des glücklichen Augenblicks. In Marias Verhalten gibt es Anzeichen eines spirituellen Hedonismus. Der Aktiven dagegen erkennt er menschliche Reife und Reflektiertheit zu.

Diese Umwertung entfaltet Eckhart in einer eigenwilligen Interpretation des sogenannten Tadels der Maria durch Martha und des sogenannten Marthatadels Christi. Wenn Martha mit einem tadelnden Blick auf die untätig dasitzende Maria den Herrn bittet: »herre, heiz, daz si mir helfe« (DW 3/482/14), so ist ihr Motiv, nach Eckhart, nicht Unwille, sondern Wohlwollen. Denn sie erkennt aufgrund ihrer Lebenspraxis, daß Maria, die »vol girde« dem Meister zuhört, in der Lust des Augenblicks unterzugehen droht. Die Überlegenheit der Älteren beruht auf ihrer Lebenspraxis, die ihr erstens einen weiteren Horizont eröffnet als die Kontemplation ihrer Schwester, die immer nur auf Gott und sich selbst, nie auf die Welt gerichtet ist. Aktivität in der Welt vermittelt nach Eckharts Ansicht einen höheren Grad an Selbst- und Welterkenntnis als die perspektivisch eingeschränkte Kontemplation. Das Leben vermittelt zweitens eine genauere Kenntnis der Tugenden und ein sichereres Wissen darüber, was im Einzelfall zu tun richtig ist. Die heidnischen Meister, die durch Übung der Tugenden zu hoher Erkenntnis gelangten, stellt Eckhart daher über Paulus in seiner ersten Verzückung. Nicht der *raptus*, sondern das tätige Leben vermittelt das »edelste bekennen« (DW 3/482/19).

Die Wesentlichkeit Marthas beruht also nicht auf Empfindungen und Gesichten, sondern auf ihrer Tätigkeit, durch die sie mit Gott unmittelbarer eins ist als in der Schau. Wirkeinheit mit Gott steht über der Erlebniseinheit. Nicht kontemplative Virtuosität, sondern praktische Lebenstüchtigkeit, nicht Schau, sondern Handeln sind Kriterien für die menschliche *perfectio*.

Auch das in der Tradition als Marthatadel ausgelegte Herrenwort »Marthâ, Marthâ, dû bist sorcsam, dû wirst betrüebet umbe vil« (3/483/17s.) enthält nach Eckharts gewagter Neuinterpretation keinen Tadel, sondern erteilt ihr lediglich den tröstlichen Bescheid, daß Maria zur Vollkommenheit unterwegs sei. Diese Behauptung wiederum begründet er mit mehreren ungewöhnlichen Argumenten. So bedeutet nach Eckharts Meinung die doppelte Namensnennung der Martha gerade keinen Tadel, sondern bezeichnet ihre Prädestination und Vollkommenheit, die in ihrer Freiheit, mit den Dingen umzugehen, besteht. Martha ist »sorcsam«, aber ihre Sorge ist nicht sorgenvolle Bekümmern um die Dinge, sondern freies, umsichtiges Verhalten zu den Dingen (3/485/2ss.). Auch der Satz »dû bist betrüebet umbe vil, niht umbe eines« (3/489/1) enthält für Eckhart keinen Tadel Marthas, sondern meint Defizienzen der kontemplativen Lebensform: die Zeitlichkeit und Störbarkeit der Kontemplation. Daher ist Marthas Sorge um vieles eigentlich sorgenlose Sorge, während Maria sich ständig um ihr Glück ängstigt. Daß Maria den besten Teil erwählt hat, weist nicht auf ihren Vorrang hin, sondern ist als Trost Marthas gemeint, daß Maria den richtigen Weg bereits eingeschlagen

46 Die deutschen Werke Eckharts zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von Josef Quint, Stuttgart 1936ss.

habe. Nicht Schau, sondern praktische Lebenstüchtigkeit und Handeln sind nach Eckhart die Kriterien menschlicher *perfectio*.

Die Umwertung des traditionellen Modells wird an Eckharts Predigt *Von dem edeln menschen* deutlich. Im zweiten Abschnitt auch dieser Predigt (DW 5/111/9–114/20) beschreibt er in engem Anschluß an Augustins Darstellung in *De vera religione* die Entwicklungsstufen des inneren Menschen. Augustinus hatte sechs beziehungsweise sieben Stufen unterschieden, die der Mensch als perfektibles Wesen bis zu seiner Vollkommenheit zu durchlaufen hat. Der Stufenweg ist ein Weg zu immer höherer Erkenntnis, der in der *sapientia* als höchste Glücksmöglichkeit des Menschen terminiert.

Eckhart unterscheidet sechs Grade der von außen nach innen verlaufenden Entwicklung des inneren Menschen. Die unteren Stufen dienen zur Loslösung von der Welt, die beiden letzten sind ein Zustand des Beisichseins in der Fülle der Weisheit und schließlich die vollkommene Entbildung und Überbildung des Menschen.

Ein Vergleich der beiden Stufenwege ergibt, daß für Augustinus der Weg zum glücklichen Leben und sein höchster Akt das Erkennen und Betrachten Gottes, die *contemplatio*, ist. Er knüpft damit an das griechische Ideal des theoretischen Lebens mit seinem Bedingungsverhältnis von Glück und Erkenntnis an. Eckhart nimmt dieses θεωρία-Modell zunächst auf, durchbricht es aber an zwei entscheidenden Stellen. Erstens zeigt der Schlußteil der Predigt (116/20ss.), daß es ihm nicht um den Aufstieg zur *sapientia* und zum genießenden Verweilen in der Betrachtung Gottes geht, sondern um den Prozeß des Einbezogenwerdens des Menschen in das göttliche Leben. Nicht die Schau Gottes und das daraus entspringende Wissen, sondern der Vollzug des Einsseins sind der höchste Zweck. Das »einfache Bei-Gott-Sein« ist wichtiger als das »reflektorische Abbild davon oder der Widerschein im Gemüt«⁴⁷.

Dieser Unterscheidung Eckharts korrespondiert an anderen Stellen die von »wesen der minne« und »werk der minne«. Kontemplatives Genießen ordnet er tätiger Nächstenliebe unter. Ekstatische Erlebnisse, beschauliches Glück sind keine Zeichen besonderer Vollkommenheit, sondern weisen auf den religiösen Debütantenstatus hin. Selbst ein »inzucke« von der Intensität des *raptus Pauli* muß abgebrochen werden um einer durchaus unheroischen Tat der Nächstenliebe wegen. Das *minnewerk* steht über dem *werk der minne* – ein für die kontemplative Spiritualität irritierender Satz.

Die These, daß nicht ein Stufenweg der Kontemplation zum höchsten Glück führt, sondern freie, vernünftige Tätigkeit, eine These, die Eckhart, wie sich zeigte, mit einem alle hermeneutischen Regeln verletzenden Eigensinn verfißt, findet ihre eigentliche Legitimationsbasis in der zentralen christlichen Lehre von der hypostatischen Union, womit nach H. U. von Balthasar »endgültig das Schwergewicht vom Schauen (theoria) auf das Wirken ... verlegt ist«⁴⁸.

Der Kenosis des Logos, der in der Inkarnation die menschliche *natura*, nicht aber die menschliche *persona*, die *menscheit* und nicht den *menschen* angenommen hat, muß eine analoge Kenosis des Menschen entsprechen. Er soll, so fordert Eckhart, sein Leben »näch menschlicher natüre blôz« (DW 1/420/8s.) vollziehen und das bedeutet, daß er nicht mehr

47 Dietmar Mieth, *Gottese Erfahrung und Weltverantwortung*. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München 1982, p. 127.

48 Hans Urs von Balthasar, »Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik«, in: Werner Beierwaltes/Hans Urs von Balthasar/Alois M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974 (*Kriterien* 33), p. 57.

selbstisch, sondern nach universalisierbaren Prinzipien leben soll. Sich nach seiner *menschheit* nehmen heißt allgemein werden durch Selbstentäußerung. Die Kenosis Gottes und die Kenosis des Menschen treffen sich in der *menschheit*, die das wahre Wesen des Menschen bildet und ihn mit allen Menschen und durch die hypostatische Union mit Gott verbindet. Diese *menschheit* soll nicht betrachtend objektiviert, sondern in tätiger Liebe selbstlos gelebt werden. In dieser Lehre von der Kenosis, die eine Umkehrung des θεωρία-πράξις-Modells rechtfertigt, entdeckt Eckhart die biblische Spiritualität neu.

V

In den beschriebenen Lernsituationen der christlichen Theologie und Mystik werden drei verschiedene Formen von Legitimation erprobt, um die Anerkennungswürdigkeit von Normen und Konzepten zu begründen. Origenes legitimiert das Theorie-Praxis-Modell mit allegorischen Verfahren und übernimmt dabei die Risiken und Defizienzen der Allegorie. Thomas von Aquin legitimiert ein schon als christlich eingeführtes Modell, dessen Ursprung verborgen bleibt, mit Kategorien und Argumenten seines Ursprungs. Meister Eckhart schließlich dreht die traditionelle, biblisch nicht begründete Wertordnung mit einer fragwürdigen Exegese des Bibeltextes um, rekurriert dabei aber auf eine genuin christliche Legitimationsbasis: die zentrale christliche Lehre von der hypostatischen Union. Die drei Beispiele illustrieren den komplizierten Prozeß der Adaptierung und Ablehnung, der in der Auseinandersetzung des mit Absolutheitsanspruch auftretenden Christentums mit griechischen Kulturmustern entstand. Alle Legitimationen finden im Zusammenhang mit Lernvorgängen statt, in deren Verlauf der Rezipierende das Rezipierte verändert und vom Rezipierten verändert wird. In der Möglichkeit, lernend verändert zu werden, liegt eine Chance des Überlebens.