

Augustinus“ (211–331). Ein erster Paragraph ist der für die Zeichenlehre des A. entscheidenden Schrift *De magistro* gewidmet. Verf. referiert ausführlich den Gang des Dialogs, bestimmt die Herkunft des augustianischen Zeichenbegriffs aus dem stoischen Materialismus (234 ff.; vgl. hierzu neuerdings B. Darrel Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, in: *RevEtAug* 15 [1969] 9–49, bes. 41) und nennt als Ergebnis: „So widersprüchlich das klingt: die Zeichen haben keine semantische Funktion . . . Ihre gnoseologische Funktion besteht in der commemoratio sensibilis des homo interior“ (*magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur*, 10, 33) (241). Der folgende Paragraph arbeitet anhand einer Analyse von *De musica* VI, *De div. quaest.* (83, 46) und *De vera religione* die „zunehmend biblische Orientierung“ der Zeichenlehre heraus: „Dadurch daß A. die signa mit credere, credere mit auctoritas, diese wieder mit der dispensatio temporalis in Verbindung brachte, gelang ihm ein geniales Konzept für die Erkenntnis der Heilsgeschichte. Sie . . . ist analog dem platonischen ‚kosmos aisthesos‘ Inbegriff des von Gottes Erbarmen ‚abgeschatteten‘ Heilsplanes“ (263).

Es folgen Erörterungen zur Zeichenhaftigkeit der Begriffe *imago*, *sacramentum*, *figura*, *allegoria* und *aenigma* (271–349), wobei vor allem die Ausführungen zum Begriff *sacramentum* beachtenswert sind, denn „A. . . hatte die Fähigkeit, diesen schillernden, komplexen Begriff *sacramentum* mit seiner ‚incroyable diversité de sens‘ von seiner philosophischen Position aus denkerisch zu durchdringen . . .“ So erscheinen die Sakramente „im Rahmen des christlich interpretierten platonischen Dualismus“ (303). Durch sie „empfängt der Gläubige die Anregung, sich nach innen zu wenden und die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten innen zu suchen“ (304). Ein besonderer Paragraph ist dem „*sacramentum*-Begriff des jungen A. im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Inkarnation“ gewidmet (311–331): „Weil A. das Geheimnis der Inkarnation zunächst nicht mit der Soteriologie verband, konnte er, seinem ihn geradezu kennzeichnenden Erkenntnisdrang Rechnung tragend, das *sacramentum incarnationis* zur Klärung der aus der Philosophie stammenden Fragestellung nach dem Wie des in der Zeit wirkenden, selbst aber aller Zeitlichkeit enthobenen Gottes heranziehen“ (331).

Wie das Kapitel über den Zeichenbegriff der Cassiciacum-Schriften mit einer „umfassenden Darstellung“ derselben, man würde besser sagen: mit einem Verzeichnis der einschlägigen Stellen, an denen diese Termini verwendet werden, endet, so schließt auch das letzte Kapitel mit einer solchen Zusammenstellung der Befunde. M. vergleicht die einzelnen Begriffe und kommt zum Ergebnis – wen wundert's? –, daß für A. eben Bild Bild und nicht Zeichen, und Zeichen Zeichen bedeutet und nicht Bild. Beim „Rückblick und Ergebnis“ angelangt, bedauert der Leser, daß Verf. ihm jede Art von „Vorblick oder Ausblick“ auf die folgenden Teile der Arbeit vorenthält. Auch dem jetzt schon vorliegenden Teil hätte dieses zusätzliche Licht nicht geschadet. 47 Seiten verschiedenster Register erhöhen die Nützlichkeit der Studie.

H. J. Sieben, S. J.

Mieth, Dietmar, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johann Tauler* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 15). 8<sup>o</sup> (335 S.) Regensburg 1969, F. Pustet. 39.– DM.

Die Geschichte des Modells ‚vita activa – vita contemplativa‘ mit ihrer einseitigen Fassung der Vergöttlichung steht nach Auffassung des Verf.s einer heutigen „theologischen Aufwertung des tätigen Lebens“ (A. Auer) im Wege durch eine dualistische Aufspaltung der Merkmale der christlichen Existenz und die einseitige Verfestigung der Überlegenheit der ‚vita contemplativa‘. Es genügt nicht die Kritik des Modells, eine solche würde wiederum nur im Rahmen des gleichen Modells als eine Hilfskonstruktion bleiben; eine formale Untersuchung auf die ideologischen Elemente hin ist notwendig und in der Lebenslehre Eckharts und Taulers würde diese eine geschichtliche Grundlage finden (25 f.). Methodisch müßte also das richtige Modell gesucht, und zugleich soll eine Interpretation Eckharts und Taulers versucht werden; beides ließe sich nur in einer geschichtlichen Betrachtungsweise verwirklichen. Eine systematische, begriffliche Klärung wird dadurch nicht gesucht, sondern die Entwicklung läßt sich nur als Strukturwandel des Modells begreifen (26 f.). Die Frage ist, ob christliche Existenz

überhaupt eine andere Strukturierung als die historisch tradierte erfordert (30). Der Untertitel lautet demnach auch: Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens.

Das philosophische Modell ist in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ausgeprägt durch die dianoetischen Tugenden, verbunden mit dem Charakter der aktiven Leistung und der Selbstgenügsamkeit der Autarkie, was in der christlichen Übernahme oder Anpassung in einer Überbetonung des Theoretischen, der bloßen Selbsteheiligung und ihres Eigenwertes, ihrer Selbstzwecklichkeit hervortritt.

Im Neuen Testament lassen sich Ansätze für eine biblische Begründung des Modells ‚vita activa – vita contemplativa‘ nicht aufweisen. Die Maria-Martha-Perikope, Lk 10, 38–42, kann dafür nicht dienen, trotz ihrer patristischen Verwertung in diesem Sinn; diese Übernahme ließe sich nur aus der Auseinandersetzung vor allem der spekulativen Theologen mit der aristotelisch-platonisch-neuplatonischen Philosophie erklären. Einem Ansatz in der philosophischen Anthropologie steht die biblische, religiöse Lehre gegenüber: hier herrscht die Einheitsvorstellung, die den ganzen Menschen und sein Leben in Glaube, Erkenntnis und Liebe, Gebet und Tätigkeit zur Hingabe aufruft, wenn auch der eschatologische Vorbehalt gegenüber „Welt“ die verschiedenen Aspekte und das Spannungsverhältnis der christlichen Existenz hervortreten läßt, die den tätigen Menschen vor ängstlicher Sorge und ungeordnetem Verfall an die Diesseitigkeit warnen. Ein Ansatz für die Diskussion der Wertüberlegenheit des kontemplativen Lebens könnte im Neuen Testament nur dann gefunden werden, wenn die eschatologische Heilsberufung als christliche Lebensform mit kontemplativer Lebensweise gleichgesetzt würde (67).

Die christliche Integrierung des philosophischen Modells verlangt dessen inhaltliche und formale Umwandlung, und es ist die Frage, inwieweit dies in der patristischen und mittelalterlichen spirituellen Literatur gelungen ist. Hier, wie so oft, steht Origenes an erster Stelle, wohl weit mehr als eine summarische Darstellung zu zeigen vermag; er ist es, der Lk 10, 38–42 mit dem Problem verband, und zwar so, daß alle Dimensionen der christlichen Spiritualität ausgeglichen berücksichtigt werden, mit allen ontologischen, ethischen und kontemplativen Elementen. Naturgemäß spielen hier bereits die einzelnen exegetischen Methoden zur Erarbeitung eines verschiedenen Schriftsinnes stark beeinflussend hinein. Der Höhepunkt der christlichen Integration des Modells ist erreicht in den ausgedehnten Erörterungen zum Thema bei Augustinus; bei ihm ist die ekklesiologische und christologische Sicht des Problems im religiösen Sinn vollzogen. Augustinus überwindet die typologische Gegenüberstellung Rachel – Lea, Maria – Martha, Johannes – Petrus in der dialektischen Spannung der höheren Einheit von Christus und Kirche. Wichtig wird hier besonders der Begriff der ‚vita mixta‘, von dessen Auslegung in richtiger Deutung eine wenn auch nur vorläufige Lösung des gesamten Problems zu erwarten wäre. Die Vermittlung des patristischen Lehrgutes an das Mittelalter hat als Vertreter der Tradition besonders Gregor den Großen und Kassian zu erwähnen. Thomas von Aquin faßt die Entwicklung zusammen; die klassifikatorischen Probleme bei ihm betreffen die Einteilungsfrage, die Frage der Zuordnung der verschiedenen Akte und Haltungen zu den beiden Lebensformen, ihre Rangordnung und Ergänzungsformen im konkreten christlichen Leben. Hier kann *H. Urs von Balthasar* mit seinem Kommentar zu S. theol. II II q. 171–182 in der deutschen Thomasausgabe, Band 23, 1954, Wesentliches zur Forschung vermitteln.

In einem zweiten Teil (119–233) wird die eigentliche These vorgetragen, wie nämlich bei *Meister Eckhart* der Dualismus in der Frömmigkeit, die Frage der Vorrangigkeit überwunden und eine Aufwertung des tätigen Lebens vollzogen wird. Dies kann nur dadurch begründet werden, daß die entsprechenden Elemente in den Grundgedanken der deutschen Predigten und Traktate (Weiselosigkeit des Gottfindens in einer negativen Theologie, Gottfinden in der Gottesgeburt: creatio continua und incarnatio continua, Analogie-Lehre, ‚scintilla animae‘, Gottesgeburt als Vollzug im Leben, in einer dynamischen Spiritualität) sich aufweisen lassen. Die Einheit des spirituellen Aktes wird in der Differenzierung: Maria – Martha erblickt. Die Lebenslehre *Taulers* (235–311) setzt die mystische Konzeption Eckharts voraus, so daß sich nur wenige Modifizierungen nachweisen lassen.

Zum Entstehen der Arbeit und zu ihrem Verständnis ist die Erklärung wichtig, daß sie ursprünglich aus einer Arbeit über Tauler hervorgegangen ist, die dann zusammen mit der Beschreibung der Vorgeschichte des Modells und der Untersuchung über

Meister Eckhart als theologische Dissertation diente. Für die Vorgeschichte des Modells und die philosophischen, biblischen, patristischen und scholastischen Aspekte konnten weitgehend vorliegende Einzeluntersuchungen benutzt werden. Relativ selbständig geben sich die Ausführungen über den Beitrag Eckharts zum Problem. Hier sind jedoch zu unterscheiden die These, die den Nachweis erbringen soll, daß gerade hier bei Eckhart die Verfestigung des überlieferten Modells inhaltlich und formal aufgelöst und neu interpretiert worden sei; über die Einsichtigkeit der hierzu gebrachten Erklärungen kann man trotz allem verschiedener Meinung sein. Das liegt an gewissen Voraussetzungen, die hier gemacht werden, und an der Art und Methode des Nachweises. Eine gewisse Vorbelastung der Methode ist darin zu erblicken, daß zwei Absichten miteinander verbunden werden: einerseits für die Struktur der christlichen Lebensform das „richtige“ Modell zu suchen und zugleich einen Beitrag zur Interpretation Eckharts und Taulers zu versuchen. Es scheint das von vornherein eine sehr komplexe Aufgabe zu sein, oder es wird zu einer sehr vereinfachten „Lösung“ führen. Belastend wirkt sich ebenfalls von vornherein die Verwendung der Ausdrücke „Mystik“ (bes. 23 ff., 123 ff. 154), mystisches Erlebnis (191) aus, ebenso wie die endlosen Wiederholungen, so die göttliche Dynamik, der Vollzug des dynamischen Seinsereignisses, das Einschwingen in die Dynamik des Seinsereignisses (188).

Zunächst bezieht die Untersuchung die deutschen Predigten und Traktate ein; es fehlen jedoch auch nicht Hinweise auf die lateinischen Werke, so z. B. 125, Anm. 20.21; 127, Anm. 30; 130, Anm. 38; 133, Anm. 42; 134, Anm. 43.46; 136, Anm. 54; 137, Anm. 58.59.60.61.62.65; 138, Anm. 69; 139, Anm. 75; 144, Anm. 95; 147, Anm. 104. Das beweist, daß vom ganzen Werk Eckharts her, also aus seinen Grundgedanken, eine volle Würdigung der Einzelprobleme erst möglich wird. Leider wird diese Möglichkeit nicht ausgenutzt; sie hätte einmal gezeigt, wie der *modus dicendi* im lateinischen *Sermo* und in der deutschen Predigt einzuschätzen ist, zumal wir wenigstens zum Teil den Kreis der Hörer kennen: Theologen, Ordensleute und Nonnen. Ferner hätte sich gezeigt, daß das *opus sermonum* Teil des *opus expositionum* ist. Gerade aus den lateinischen Werken wäre zumindest in einer Art Vorerinnerung auch sehr deutlich geworden, wie Eckhart den *Topos Maria – Martha* behandelt, nämlich In Eccli. n. 20 (LW II 248, 6); In Sap. n. 271.300; In Ioh. n. 113.130.371.604; *Sermo XXII* n. 209; LIV, 1 n. 439; 3 n. 447; jedesmal im Anschluß an Augustinus, *De ordine*. Das hätte eher auf die Grundgedanken der Predigt überhaupt und damit des dahinter liegenden „Modells“ geführt. Den *Topos Johannes – Petrus* kennt Eckhart ebenfalls, und zwar in der Auslegung zu Joh. 21, 20, wo die Begriffe des Modells *vita activa – vita contemplativa* als die einzige Belegstelle erscheinen: ‚*Petrus plus diligere et Johannem plus diligere dictum est in typo de vita activa per Petrum et de vita contemplativa per Johannem. Activa per fidem hic agit in corporis peregrinatione, ubi beatitudo tantum est in spe, sed miseria est praesto de adversis et de peccatis. Contemplativa vero est in immortalitate, ubi nihil mali, sed perfectio boni.*‘ Allzu zeitlos und isoliert ist außerdem Eckharts Lehre nicht zu betrachten; die Beziehungen zu den Schriften *Alberts des Großen* sind offenkundig, und hier wäre dessen Kommentar zu Lk 10, 38–42 (Borgnet, XXIII 71a–91b) zu berücksichtigen und zu vergleichen. *Heinrich von Gent*, zu dem ebenfalls Verbindungen sich nachweisen lassen, behandelt im *Quodlibet XII* q. 28 die Frage: *Utrum opera vitae activae sint praeferenda operibus vitae contemplativae* (ed. Parisii 1518 fol. 505v–509r).

Größte Mühe verwendet der Verf. darauf, die Predigt IX, Pf. 47–53, zu analysieren; nicht ohne starke Modifizierungen gelingt dies, so daß die aufgestellte These gerade hier ihre Bestätigung zu finden scheint (186–233). Andere Belege fügen sich nur schwer der gleichen Vorstellung ein. Und wie bei vielen anderen Texten ist auch in dieser Analyse von einer viel eindringlicheren und genaueren Kenntnis der Theologie (und Philosophie) Eckharts, insbesondere einer Theologie der Spiritualität auszugehen. Es erscheint überdies höchst unangemessen, Verbesserungen, Änderungen, Kritik an Fragen der Echtheit gewissermaßen nebenbei anzubringen (so z. B. 169.176.186 f. 210.219.220.222), statt dessen wäre es zunächst viel nötiger, die vielen Fehler in den zahlreichen Zitaten, Stellenangaben, Verweisen und angeführten Textstücken zu vermeiden, die recht störend wirken und kein Vertrauen auf die Richtigkeit einzelner Behauptungen aufkommen lassen; Häufung von Stellenangaben helfen da wenig. Es wäre zu wünschen, daß die fleißige Arbeit und ihr Anliegen auch in diesem Sinne eine Weiterführung finden würden.

Heribert Fischer, S. J.