

Das Leben als das Prinzip der Selbstbewegung – zum Verständnis des Lebens in der Philosophie der Antike, in der christlichen Bibel und in der Philosophie des lateinischen Mittelalters

Markus Enders

Bernhard Uhde in Dankbarkeit und
herzlicher Verbundenheit zugeeignet

Abstract: Das faszinierende Phänomen des Lebens beschäftigt die abendländische Philosophie von ihren Anfängen im Denken der Griechen an. In diesem Beitrag werden die wichtigsten der in der Philosophie der Antike, in der christlichen Bibel, von Augustinus und in der Philosophie des lateinischen Mittelalters gegebenen Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Lebens rekonstruiert. Sie ergeben ein Grundverständnis des Lebens als eines meist geistmetaphysisch begründeten Prinzips der Selbstbewegung, das in qualitativ unterschiedlichem Maße auf verschiedenen Seinsstufen verwirklicht ist.

The fascinating phenomenon of life has occupied Western philosophy since its beginnings in Greek thought. This article seeks to reconstruct the most significant answers to the question of the essence of life given in ancient philosophy, in the Christian Bible, by Augustine and in Latin medieval philosophy. The result is a basic understanding of life as a principle of self-movement that is mainly rooted in a metaphysics of spirit, and that is realized in qualitatively different degrees on respective levels of being.

1. Zum Verständnis des Lebens in der Philosophie der Antike

*Platons Verständnis des Lebens als die Idee der Selbstbewegung –
vollkommenes Leben als die Selbsterkenntnis der Ideen – das »voll-
kommene Lebewesen« des Ideenkosmos und das »unvollkommene
Lebewesen« des sichtbaren Kosmos*

In der altgriechischen Sprache gibt es zwei Wörter, die im Deutschen mit dem Substantiv »Leben« (im Folgenden abgekürzt mit L.) übersetzt werden, und zwar βίος und ζωή. Während βίος »mit seiner

Grundbedeutung zunächst das Leben, und zwar (mit Ausnahmen, vgl. Arist. GA II 3, 736b13 oder Xen. Mem. 11,6) nur das vernünftiger Wesen«¹ bezeichnet, bedeutet ζωή im weiteren Sinne dieses Wortes

das physische Lebendigkeit von Mensch, Tier und Pflanze (→ *zôon*) (Arist. GA II 1, 732a12, EN I 6, 1097b33f.), das sich durch die Existenz einer Seele (→ *psychê*) begründet, während unbelebte Dinge keine Seele und somit auch kein Leben haben (Pl. Phd. 105c–d, Rep. I 353d; Arist. Juv. 470a19, De an. II 2, 413a20). Kennzeichen der z. sind Ernährung, Wachstum und Vergehen (De an. 412a14), für Tier und Mensch auch Wahrnehmung, Bewegung und Vernunft (De an. II 2, 413a22 ff.).²

Im engeren Sinne dieses Wortes kann ζωή

auch das spezifisch menschliche Leben bezeichnen, das nicht auf die Erhaltung der Gattung begrenzt ist, sondern einem höheren Zweck, z. B. dem Staat, dienen kann (Demosthenes or. 7,17; Dionysius von Halikarnass 3,17,3) und nach Sinnerfüllung strebt (Arist. Metaph. XI 7, 1072b24f.). Die menschliche z. hat jeweils ein eigenes Schicksal und kann glücklich oder unglücklich, recht oder schlecht gelebt werden (Pl. Rep. VII 521a, Leg 944c, Mx 248d): »Nicht das Leben muss man am höchsten achten, sondern das gut Leben« (Pl. Cri. 48b).³

Zu einem philosophischen Begriff wird das L. in der Geschichte der abendländischen Philosophie erstmals bei Platon.⁴ Dieser identifiziert das L. mit dem Vermögen der Selbstbewegung, welches daher alle Lebewesen überhaupt erst zu lebendigen Wesen werden lässt.⁵ Der Träger dieses Vermögens der Selbstbewegung aber ist nach platonischer Überzeugung die Seele, so dass nur der Besitz einer Seele ein

¹ Christoph Wolgast, Art. »Bios (Leben)«, in: Christoph Horn/Christof Rapp (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie* (im Folgenden *WbantPhil*), München, C. H. Beck, 2008, 83–84, hier 83.

² Carolin Oser-Grote, Art. »Zôê (Leben; lat.: vita)«, in: *WbantPhil*, 463–464, hier 463.

³ Oser-Grote, Art. »Zôê« (*Leben; lat.: vita*), 463.

⁴ Vgl. Stanislaw Kusmiercz, Art. »Leben, I. allgemein«, in: Petra Kolmer/Armin C. Wildfeuer (Hrsg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Begründet von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wald. Neu hrsg. von Petra Kolmer und Armin C. Wildfeuer*, Bd. 2 (Gerechtigkeit – Praxis), Freiburg/München, Alber, 2011, 1383–1393, hier 1384: »Trotz der uralten Verbindung des Lebens mit der Seele, ist Platon der erste Denker, der das Wort »Leben« in den philosophischen Kontext aufnimmt, wenngleich sich bei ihm eigentliche keine Untersuchungen über den Begriff des Lebens als solchen finden.«

⁵ Vgl. Platon, *Nomoi* 895c7–8.

Wesen zu einem Lebewesen macht.⁶ Denn die Seele habe wesenhaft teil an der Idee des L. und sei auf Grund dieser Teilhabe unsterblich.⁷ Mit anderen Worten: Erst durch diese wesensmäßige Teilhabe der Seele an der Idee des L. als Selbstbewegung ist die Seele lebendig und wird die Selbstbewegung mittelbar auch zur Wesensbestimmung (Logos) und damit zur Idee der Seele.⁸ Selbstbewegung aber sei der Bewegungsgrund auch aller anderen Formen von Bewegung und daher die älteste und mächtigste von allen Bewegungsformen überhaupt.⁹ Folglich müsse die selbstbewegte (Welt-)Seele, welche den bewegten Himmel und das ganze Werden und Vergehen am L. erhalte, unsterblich und unentstanden sein,¹⁰ während der nur von außen bewegte Körper unbeseelt sei.¹¹ Die Art der Selbstbewegung als der primordialen Bewegungsform charakterisiert Platon als eine solche, die sich kreisförmig auf einer einzigen Stelle um einen einzigen Mittelpunkt herum bewegt und daher die gleichförmigste und einheitlichste Bewegungsform darstellt.¹² Genau darin aber gleiche sie dem »Umschwung der Vernunft«¹³, so dass die Selbstbewegung der Seele

⁶ Vgl. Platon, *Phaidon* 105c-d; *Phaidros* 245c5–246a2; die Wesensbestimmung bzw. die Definition der Seele besteht genau darin, diejenige Bewegung zu sein, die sich selbst zu bewegen vermag, vgl. *Nomoi* 895e10–896a4.

⁷ Vgl. Platon, *Phaidon* 105d3–e7.

⁸ Vgl. Platon, *Nomoi* 859b–896a; hierzu vgl. Peter M. Steiner (Hrsg.), *Platon Nomoi X. Mit einer Einleitung von Helmut Kuhn. Übersetzt und kommentiert von Peter M. Steiner* (Collegia Philosophische Texte), Berlin, Akademie Verlag, 1992, 153–155 (Selbstbewegung als Logos der Seele).

⁹ Vgl. Platon, *Phaidros* 245c8–9; *Nomoi* 895a–b.

¹⁰ Vgl. Platon, *Phaidros* 245d6–e4; bereits in den homerischen Epen wird die menschliche Seele als »Anlage zur Bewegung« »im lebendigen Körper« und nach dem Tod des menschlichen Körpers als »bloße Form der Bewegung« (Bernhard Uhde, »Psyche – ein Symbol? Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken«, in: Gunther Stephenson [Hrsg.], *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, 114) verstanden. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele schreibt Herodot den Ägyptern als ersten zu, vgl. Herodot, *Historiae* II,123; die Lehre von der Metempsychose, d. h. der Seelenwanderung durch das Eingehen in verschiedene Körper, schreibt Platon den Orphikern zu (vgl. Platon, *Kratylos* 400c1–2). So wird im frühgriechischen, genauer im orphisch-pythagoräischen und davon beeinflussten Denken »der Glaube an die Unsterblichkeit der Psyche Inhalt der Religion« (Uhde, »Psyche«, 117). Damit erscheint »die Psyche durchaus als jene Mitte, als die Vereinigung der $\sigma\upsilon\beta\omicron\lambda\alpha$, in der die Gegensätze von Leben und Tod aufgehoben sind« (Uhde, »Psyche«, 115).

¹¹ Vgl. Platon, *Phaidros* 245e4–246a2.

¹² Vgl. Platon, *Nomoi* 898a3–6.

¹³ Vgl. Platon, *Nomoi* 898a5.

zugleich die vernunftartigste bzw. vernunftgemäße und damit zugleich die beste und göttlichste Bewegungsform darstelle, die Seele also selbst eine Gottheit sei.¹⁴ Denn die Vernunft (*νοῦς*) sei »den Göttern mit Recht eine Gottheit«¹⁵. Demnach ist schon für Platon das L. selbst im eigentlichen Sinne dieses Wortes vernunftartig und göttlich. Dies bestätigt Platons gleichsam ontologische Statusbestimmung des L. als einer unsterblichen Idee.¹⁶

Eine weitere Bestätigung für diesen Vernunft- bzw. Geist-Charakter des eigentlichen und vollkommenen L. als der höchsten Form der Selbstbewegung im Verständnis Platons sowie des L. als eines analogen Begriffs finden wir im Kontext seines Weltschöpfungsmythos in seinem Dialog *Timaios*. Hier bezeichnet er das göttliche Vorbild der Weltschöpfung als ein »vollkommenes Lebewesen«¹⁷, welches alle »erkennbaren Lebewesen«¹⁸, d. h. die Ideen, in sich einschließt, und dem der Demiurg den sichtbaren Kosmos als ein ihm verwandtes, »sichtbares Lebewesen«¹⁹ so ähnlich wie möglich nachgestaltete.²⁰ Demnach ist die Ideenwelt das vollkommene Lebewesen, die sichtbare Welt ein unvollkommenes Lebewesen, das aber bedeutet: Das L. ist in der Welt der Ideen auf vollkommene Weise, in der sichtbaren Welt der erscheinenden Vielheit auf unvollkommene Weise realisiert. Das L. ist daher schon für Platon ein analoger Begriff, der in seinem Hauptanalogat vollkommen und in seinen Nebenanalogaten nur unvollkommen verwirklicht ist.²¹ »Vollkommenes Lebewesen« aber kann der Ideenkosmos nur dann sein, wenn ihm

¹⁴ Vgl. Platon, *Nomoi* 899a7–b2.

¹⁵ Vgl. Platon, *Nomoi* 897b1–2.

¹⁶ Vgl. Platon, *Phaidon* 106d5–7.

¹⁷ Vgl. Platon, *Timaios*, 31b1.

¹⁸ Vgl. Platon, *Timaios* 30c7–8.

¹⁹ Vgl. Platon, *Timaios* 30d4.

²⁰ Vgl. Platon, *Timaios* 30c2–31a1; zur Identität des Demiurgen mit dem für die Weltschöpfung exemplarursächlichen Ideenkosmos als ganzem vgl. Jens Halfwassen, »Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus«, in: Ada Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2000, 39–62, insb. 50–62.

²¹ Dass das L. für Platon einen zweifachen Aspekt besitzt, indem es die körperliche und die unkörperliche Welt miteinander verbindet, zeigt auch Harald Morin, *Der Begriff des Lebens im ›Timaios‹ Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie. Aus dem schwedischen Manuskript übersetzt von Hannelore Zeitler*, Uppsala, Almquist & Wiksells, 1965, insb. 82–84.

das L. selbst, d. h. vollkommene Selbstbewegung, zukommt. Genau dies deutet Platon in seinem Dialog *Sophistes* an. Denn hier führt er aus, dass dem »wahrhaft Seienden«, d. h. den Ideen, »in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft«²² eignen und dass folglich auch Bewegtes und Bewegung als seiend verstanden werden müssten,²³ weil das Erkannte durch die Erkenntnis bewegt werde.²⁴ Wenn aber Seele, L., Vernunft, Bewegung und Bewegtsein dem »vollkommenen Seienden«, d. h. den Ideen, zukommen, dann kann das L. bzw. die Selbstbewegung der Ideen nur in ihrer Selbsterkenntnis bestehen. Der Ideenkosmos als ganzer ist daher genau deshalb ein »vollkommenes Lebewesen«, weil er das vollkommene L., d. h. vollkommene Selbstbewegung, in Gestalt einer vollkommenen Selbsterkenntnis besitzt. Im Unterschied hierzu ist der sichtbare Kosmos nach Platon nur ein unvollkommenes Lebewesen, weil er das L. nur in unvollkommener Weise besitzt, da er nicht vollkommen selbstbewegt ist, sondern von dem Ideenkosmos als seiner Exemplar-, seiner Wirk- und seiner Finalursache bewegt wird.

Aristoteles: Das Leben als das nach dem Grad der Selbstbewegung unterschiedene Sein der Lebewesen und als die reine Aktualität der Selbstreflexion des göttlichen Geistes

Bei der Einführung in die Grundbedeutung der beiden altgriechischen Termini für das L., nämlich *βίος* und *ζωή*, ist bereits deutlich geworden, dass Aristoteles unter

ζωή »das physische Lebendigsein von Mensch, Tier und Pflanze (→ *zôon*) (Arist. GA II 1, 732a12, EN I 6, 1097b33f.) versteht, das sich durch die Existenz einer Seele (→ *psychê*) begründet, während unbelebte Dinge keine Seele und somit auch kein Leben haben [...] Arist. Juv. 470a19, De an. II 2, 413a20).«²⁵

Doch worin genau besteht dieses »physische Lebendigsein«? In seiner Schrift *Über die Seele*, in der Aristoteles die Seele (*psychê*) als »die

²² Vgl. Platon, *Sophistes* 248d6–249a5.

²³ Vgl. Platon, *Sophistes* 249b2–4.

²⁴ Vgl. Platon, *Sophistes* 249b5–6; 248e1–5.

²⁵ Oser-Grote, Art. »Zôê (Leben; lat.: vita), 463; diese Erläuterung des L. im Verständnis des Aristoteles ist allerdings bereits formal unzureichend, weil in ihr als dem Definiens das Definiendum – das L. bzw. Lebendigsein selbst – enthalten ist.

erste Verwirklichung eines natürlichen, organischen Körpers«²⁶ definiert, führt er aus, dass die Seele im dreifachen Sinne dieser Worte »Ursache und Ursprung des lebenden Körpers«²⁷ sei. Denn sie sei Ursache der beseelten Körper erstens als ihre Bewegungsursache, zweitens als ihre Ziel- und Zweckursache und drittens auch als ihr Wesen. Die Wesensursächlichkeit der Seele für den beseelten Körper begründet Aristoteles anschließend wie folgt:

»Für alle Naturen ist das Wesen die Ursache ihres Seins, das Leben aber ist für die Lebewesen das Sein; Ursache und Ursprung aber davon [sc. des Lebens] ist die Seele. Zudem ist die Wirklichkeit Wesensbestimmung des möglicherweise Seienden.«²⁸

Demnach ist das L. das Sein der Lebewesen, dessen Ursache und Ursprung aber ist die Seele, weil sie Bewegungsprinzip, Zielursache und Wesensbestimmung der beseelten Körper ist. Das L. ist daher genau dasjenige, was Beseeltes, d. h. Lebewesen, von Unbeseeltem, d. h. nicht lebendigen Naturen, unterscheidet.²⁹ Wie bereits für Platon so ist auch nach Aristoteles das L. ein analoger Begriff. Deshalb sagt er ausdrücklich, dass das L. in mehrfacher Hinsicht ausgesagt wird, es also verschiedene Lebenstätigkeiten bzw. -fähigkeiten gibt.³⁰ Im Einzelnen werden von ihm genannt: der Geist bzw. das Erkennen, die sinnliche Wahrnehmung, die Bewegung und der Stand im Raum, dann Bewegung nach Art der Ernährung, des Verfalls und des Wachstums.³¹ Das »Prinzip« (*arché*) des L., durch welches das L. den Lebewesen zukommt, ist auch nach Aristoteles die Seele.³² Sie ist das Prinzip der genannten Lebenstätigkeiten und wird durch diese bestimmt.³³ Ernährung (und damit Wachstum), sinnliche Wahrnehmung, (geistige) Überlegung und (räumliche) Bewegung aber verhalten sich wie nicht abtrennbare (mit Ausnahme der geistigen Erkenntnis), aber begrifflich verschiedene Teile der Seele zueinander, wobei Ernährung, Wachstum und Vergehen auch den Pflanzen, die

²⁶ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 412b5.

²⁷ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 415b8.

²⁸ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 415b12–15.

²⁹ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 41320–22.

³⁰ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413a22–23.

³¹ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413a23–25.

³² Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413b1–2.

³³ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413b11–12.

sinnliche Wahrnehmung den Tieren und die geistige Lebenstätigkeit nur den Menschen zukommen.³⁴ Was aber ist allen diesen Lebensäußerungen bzw. -tätigkeiten gemeinsam? Dass sie Formen der Selbstbewegung sind. Daher besteht auch nach Aristoteles das L. in der Bedeutung des Seins der Lebewesen in dem graduell unterschiedlichen Vermögen zur Selbstbewegung, das bereits auf der Ebene der pflanzlichen Lebewesen gegeben ist, und zwar in Gestalt der Ernährung und des Wachstums bzw. Vergehens.³⁵ Eine höhere Form der Selbstbewegung aber besitzen die tierischen Lebewesen, und zwar im Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, das sie primär besitzen; denn nicht alle Tiere sind zur Bewegung ihrer Gliedmaßen und zur Ortsbewegung fähig, wohl aber zur sinnlichen Wahrnehmung.³⁶

Die höchste, weil autarkste, selbstbestimmteste Form der Selbstbewegung und damit des L. ist auf der Ebene des geistigen Erkennens realisiert. Denn der Grad seiner Autonomie übersteigt den der sinnlichen Wahrnehmung, die noch von sinnlichen Wahrnehmungsgegenständen abhängig ist, und zwar bereits in Gestalt der Vorstellungskraft (*φαντασία*), weil diese auf kein unmittelbar gegenwärtiges sinnliches Korrelat mehr angewiesen ist,³⁷ und dann umso mehr auf der nächsthöheren Stufe des geistigen Erkennens in Gestalt der Wesenserkenntnis von Gegenständen, d. h. der Ideen, weil diese Erkenntnisweise überhaupt keines sinnlichen Korrelats mehr bedarf. In Bezug auf das erkennende Seelenvermögen unterscheidet Aristoteles bekanntermaßen zwischen dem eigenschaftslosen, erleidenden Geist, der reine, körperlose Aufnahmefähigkeit für alle Formen und daher gleichsam der »Ort der Formen« ist,³⁸ und dem abgetrennten, d. h. transzendenten, leidenslosen, unvermischten und wesenhaft aktiven bzw. denkenden Geist,³⁹ der reines Erkennen, und zwar sowohl der Ideen als auch seiner selbst, ist.⁴⁰ Diese Selbsterkenntnis des ak-

³⁴ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413b12–32.

³⁵ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413a25–31.

³⁶ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 413b2–4.

³⁷ Zu Aristoteles' Theorie der Vorstellungskraft (*φαντασία*) als einer *ἀισθησις ἀνευ ὄλης* vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 427b14–429a9.

³⁸ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 429a10–29.

³⁹ Zu dieser für die Geistlehre des Aristoteles fundamentalen Unterscheidung zwischen dem erleidenden und dem aktiven Geist vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 43010–19.

⁴⁰ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele* 430a2–4: »Der Geist ist auch selbst denkbar wie die denkbaren Gegenstände [d. h. die Ideen]. Denn bei den stofflosen Naturen ist das Denkende und das Gedachte ein und dasselbe« (Übers. vom Verfasser); zur reinen

tiven, leidenslosen, transzendenten, mit der Materie unvermischten, göttlichen Geistes aber ist die höchste, da selbstbewegteste, selbstbestimmteste Form des Erkennens, weil sie gleichsam nichts außer sich hat und von nichts anderem abhängig bzw. völlig autark ist und weil sie auf sich selbst als das werthafte Beste und Höchste ausgerichtet ist. Diese reine, wesenhaft aktuelle Selbstreflexion des göttlichen Geistes stellt daher die höchste Stufe der Selbstbewegung dar und ist folglich das beste und ewige L., welches in der reinen Geisttätigkeit besteht, die von der höchsten Freude (mitfolgend) begleitet wird. Diese selbstreflexive Tätigkeit des wesenhaft aktiven, göttlichen Geistes, sein »Denken des Denkens«⁴¹, das nur sich selbst, seine eigene Tätigkeit, zum Gegenstand hat, ist daher nach der geistmetaphysischen Theologie des Aristoteles der Inbegriff des L., ist das beste und ewige L., ist das wahre L. selbst:

Sein Leben (sc. des göttlichen Geistes als des Prinzips von allem) aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine wirkliche Tätigkeit ist zugleich Freude. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen, Geisttätigkeit das Angenehmste und durch diese erst Hoffnungen und Erinnerungen. Die Geisttätigkeit an sich aber geht auf das an sich Beste, die höchste Geisttätigkeit auf das Höchste. Sich selbst erkennt der Geist bei seiner Ergreifung des Intelligiblen. Denn intelligibel wird er selbst, indem er das Intelligible berührt und erkennt, so dass Geist und Intelligibles dasselbe werden. [...] Wenn nun so, wie wir manchmal, der Gott sich immer verhält, so ist er bewundernswert. [...] Und Leben wohnt in ihm. Denn die wirkliche Tätigkeit des Geistes ist Leben, jener aber ist reine (Geist-)Tätigkeit. Seine (geistige) Tätigkeit an sich ist bestes und ewiges Leben. Wir sagen, dass der Gott bestes und ewiges Lebewesen ist, so dass dem Gott Leben und beständige und immerwährende Ewigkeit zukommen. Denn dies ist der Gott.⁴²

Angenehm und gut ist das L. nach Aristoteles aber nicht nur für den absoluten Geist als das beste Lebewesen, sondern grundsätzlich be-

Aktualität und dem transzendenten Charakter der Selbsterkenntnis des aktiven Geistes vgl. auch Aristoteles, *Über die Seele* 430b24–26.

⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 9, 1074b33–35: »Sich selbst also denkt das Denken, wenn wirklich es das Beste ist, und das Denken ist Denken des Denkens.« (Übers. vom Verfasser). Zur umfassenden Bedeutung dieses selbstreflexiven Wesensaktes des göttlichen Geistes vgl. Hans-Joachim Krämer, »Noesis Noes eos«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (im Folgenden *HWPh*), Bd. 6, Basel, Schwabe, 1984, 871–873.

⁴² Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b15–30 (Übers. vom Verfasser).

reits für jedes Lebewesen, und zwar aus dem folgenden Grund: Die Empfindung des eigenen Lebendigseins sei für jedes Lebewesen angenehm und lustvoll,⁴³ »denn das Leben gehört zu dem an sich Guten und Angenehmen«⁴⁴, und »ein in sich vorhandenes Gut wahrzunehmen, ist angenehm«⁴⁵, wobei für die tugendhaften Menschen ihre Selbstwahrnehmung, dass sie leben, am angenehmsten und wünschenswertesten sei, weil das tugendhafte Sein für sie besonders gut und angenehm sei.⁴⁶ Warum aber ist das L. an und für sich selbst ein Gut und angenehm? Die Antwort des Aristoteles lautet lapidar: »Denn es ist begrenzt. Das Begrenzte aber gehört zur Natur des Guten.«⁴⁷ Und sicherheitshalber fügt Aristoteles hinzu, dass man dabei nicht an ein »schlechtes und verdorbenes und auch nicht an ein kummervolles Leben« denken dürfe, »denn ein solches L. ist unbegrenzt wie auch die Mittel, die ihm zur Verfügung stehen.«⁴⁸ Für Aristoteles ist demnach das L. für jedes wahrnehmungsfähige Lebewesen grundsätzlich gut und folglich erstrebenswert, weil es jeweils ein begrenztes Gut darstellt, denn das Unbegrenzte wäre für die begrenzten Lebewesen nicht assimilierbar. Für den endlichen und vergänglichen Menschen, der sich daher auch nur begrenzte Güter anzueignen vermag, ist nach Aristoteles darüber hinaus das tugendhafte und relativ sorgenfreie L. besonders angenehm und freudvoll.

Plotin und der philosophische Neuplatonismus: Das Leben als die Selbstentfaltung und Selbstunterscheidung des Seins im Geist

Während in der Stoa das L. ausschließlich im physisch-organischen Sinne dieses Begriffs und damit im Anschluss an Platon und vor allem an Aristoteles als das Vermögen der Selbstbewegung verstanden, in seiner Extension jedoch auf den ganzen Kosmos ausgedehnt wird, von dem der Mensch einen Teil darstellt,⁴⁹ greift Plotin und nach ihm der spätantike Neuplatonismus die geistmetaphysische Bedeutungs-

⁴³ Vgl. Aristoteles, *Nikom. Ethik* IX 9, 1170b1: »Das Wahrnehmen, dass man lebt, gehört zu dem an sich Angenehmen« (Übers. vom Verfasser).

⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Nikom. Ethik* IX 9, 1170a19–20.

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikom. Ethik* IX 9, 1170b2–3.

⁴⁶ Vgl. Aristoteles, *Nikom. Ethik* IX 9, 1170b3–5.

⁴⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikom. Ethik* IX 9, 1170a20–21.

⁴⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikom. Ethik* IX 9, 1170a22–24.

⁴⁹ Vgl. Oser-Grote, Art. »Zôê (Leben; lat.: vita)«, 463–464.

dimension des L. wieder auf, die er bereits von Platon und Aristoteles her kannte.

Im Ausgang von Platons Überzeugung, dass »das Sein in sich selbst, rein als solches, schon Denken und Geist enthält«⁵⁰, entwickelt Plotin eine Metaphysik des absoluten Seins und Geistes, nach der sich das vollkommene Sein in die Vielheit der Ideen hinein selbst unterscheidet und in seinen Unterschieden sich zu sich selbst verhält, indem es sich aus der je eigenen Perspektive jeder Idee selbst erkennt.⁵¹ Diese Selbstbewegung des Seins bzw. des absoluten Geistes durch seine Selbstunterscheidung in die konkrete Totalität der Ideen hinein und durch seine gleichzeitige (im zeitfreien Sinne dieses Wortes) Rückkehr zu seiner eigenen Ganzheit durch Selbsterkenntnis ist nach Plotin sein L.⁵² Dieses L. des absoluten Geistes bezeichnet Plotin als die Ewigkeit, deren Abbild die Zeit als das L. der Seele sei.⁵³ Im reflexiven Selbstvollzug des absoluten Seins als Geist sei das L. das den Geist dynamisierende, ihn auf sich selbst zurück bewegende Moment.⁵⁴ Daher ist »das Sein des Geistes [...] wesentlich Leben, weil es Denken ist«⁵⁵: »Jedes Leben nämlich ist Denken.«⁵⁶ Als die »dialektische Selbstdurchdringung von Sein, Leben und Denken«⁵⁷ sei daher der Geist das »Lebewesen selbst« bzw. das »vollkommene Lebewesen«⁵⁸. In dieser triadischen Selbstdurchdringung des absoluten Geistes als Sein, L. und Denken sei das L. der »Identitätsakt von Denken und Sein«, sei das Denken »durch das Leben vermitteltes Denken des Seins« und sei das Sein »ein sich selbst denkendes Leben oder

⁵⁰ Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München, C. H. Beck, 2004, 69.

⁵¹ Vgl. Plotin, *Enn.* VI 2,3,20–32; *Enn.* III 8,8.

⁵² Vgl. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 72: »Und weil sich das Sein in seinen Unterschieden zu sich selbst verhält, ist seine Bewegung Leben (*zōê*), denn ›Leben‹ bedeutet wesentlich Selbstverhältnis.«

⁵³ Vgl. Plotin, *Enn.* III 7; hierzu vgl. Werner Beierwaltes, »Einleitung«, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, 7–88, hier 67: »Beide, Ewigkeit und Zeit, sind Leben; die erstere als unwandelbare Einheit von Ständigkeit und Bewegung des Geistes, letztere als teilhafte Bewegung und Veränderlichkeit der Seele. Ewigkeit also ist Leben des Geistes, Zeit aber Leben der Seele.«

⁵⁴ Vgl. Beierwaltes »Einleitung«, 32: »Leben ist also das sich auf sich selbst zurückbewegende, d. h. sich selbst denkende Sein.«

⁵⁵ Beierwaltes, 32.

⁵⁶ Vgl. Plotin, *Enn.* III 8,8,17: »πᾶσα ζωὴ νόησις τίς.«

⁵⁷ Beierwaltes »Einleitung«, 32.

⁵⁸ Vgl. Plotin, *Enn.* VI 2,21,56–58; *Enn.* VI 7,12,3.

lebendes Denken«⁵⁹. Das L. ist daher »an sich ein Wesenszug des Geistes: dessen Bewegtheit und synthetisierende Bezogenheit«⁶⁰. Die Seele, und zwar die Weltseele wie auch jede Einzelseele, ist nach Plotin eine lebendige Vermittlung zwischen dem Geistigen und dem Sinnenfälligen, deren L. die Zeit als jene Bewegungsform des sukzessiven Nacheinanders⁶¹ sei, »die aus einer Lebensphase in eine andere übergeht«⁶² und in der die Seele ihre Tätigkeiten zu vollziehen habe. Während die Ewigkeit das L. des absoluten Geistes sei, »das im Selben verharret, indem es immer das Ganze gegenwärtig hat«⁶³, sei die sich ausdehnende und veränderliche Zeit das L. bzw. die Bewegungsform der Seele. Sie entstehe im diskursiven »Durchgang der Seele durch die von ihr getrennten Ideen als die Vollzugsform dieses Durchgangs«⁶⁴, existiere also nur durch die diskursiv erkennende Tätigkeit der Seele.⁶⁵

Wie gestaltet sich nun bei Plotin die Verhältnisbestimmung zwischen dem L. und dem Glück? In seiner Enneade I 4 *Über die Glückseligkeit* setzt er sich zunächst mit dem Glücksverständnis nacharistotelischer Philosophenschulen, insbesondere dem der Epikuräer und Stoiker, kritisch auseinander, die davon ausgehen, dass das L. an sich ein angenehmes Gut und insofern glücksbringend sei, wenn es nur

⁵⁹ Beierwaltes »Einleitung«, 32–33.

⁶⁰ Werner Beierwaltes, »Deus est esse – esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur«, in: Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Philosophische Abhandlungen, Bd. 60), Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, 5–82, hier 20; vgl. auch Beierwaltes, »Deus est esse – esse est Deus« 20: »Das denkende Sich-selbst-Durchdringen des Seins und die Selbsterkenntnis des Geistes als wahres, eigentliches und ursprüngliches Sein ist also das ›Leben‹, die dem Sein eigentümliche ständige Bewegtheit« (unter Bezug auf Plotin, *Enn.* III, 8, 8, 26–30).

⁶¹ Zum Nacheinander bzw. der Sukzession als Konstituens von Zeit nach Plotin vgl. Beierwaltes »Einleitung«, 263–264.

⁶² Vgl. Plotin, *Enn.* III 7, 11, 44.

⁶³ Vgl. Plotin, *Enn.* III 7, 3, 16–17.

⁶⁴ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 106, mit Bezug auf Plotin, *Enn.* III 7, 11, 30.

⁶⁵ Vgl. Plotin, *Enn.* IV 4, 15, 2–4; hierzu vgl. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 109: »Plotin bringt die Zeit also in den engsten Zusammenhang mit der Seele und der Struktur ihres bewußten Lebens. Die wesentlichen Charakteristika der Zeit, ihre Sukzessivität, ihre Kontinuität und ihre Zukunftsgerichtetheit begründet er in der diskursiven Struktur des bewußten Lebens der Seele, die sich selbst besitzen will, dies aber nur kann, indem sie sich sucht, nicht indem sie sich immer schon hat wie der Geist.«

mit dem Wohlbefinden verbunden ist.⁶⁶ Für diese bestehe das gute L. entweder in der Lust oder in dem naturgemäßen L. und damit in einer affektiven Befindlichkeit und müsse daher auch allen anderen Lebewesen und nicht nur dem Menschen zugestanden werden.⁶⁷ Wenn aber das Glück erst in der Wahrnehmung und mehr noch in der Erkenntnis der affektiven Befindlichkeit des eigenen Wohlbefindens bestehen soll, dann liegt nach Plotin das Glück im vernunfthaften bzw. geistigen L., dessen Wert über dem des Affekts stehe.⁶⁸ Deshalb lehnt er es ab, das allen gemeinsame L. aller Lebewesen bereits als Glück anzusetzen und damit das L. als einen synonymen Begriff zu verstehen.⁶⁹ Vielmehr müsse man zur Bestimmung des Glücks von dem vernunfthaften L. als einer eigenen Art von L. ausgehen, welchem die Glückseligkeit gleichsam anhafte.⁷⁰ Denn es gebe nach dem Seinsrang ihrer Träger sich voneinander unterscheidende Arten des L., so dass das L. ein in vielfachem Sinne gebrauchter bzw. auf Verschiedenes bezogener und insofern analoger Begriff sei, wenn er sowohl von der Pflanze als auch von dem vernunftlosen Tier und schließlich auch von dem vernunfthaften Lebewesen ausgesagt werde.⁷¹ Entsprechendes gelte von dem guten bzw. glücklichen L.⁷² Nur derjenigen Art des L., welche das L. in höchstem Maße besitzt und in keiner Hinsicht des L. ermangelt, könne auch das Glück bzw. die Glückseligkeit zuteil und zugesprochen werden.⁷³ Denn das Glückliche sei das Beste für den Menschen, dieses aber sei das wahrhaftige und das vollkommene L.⁷⁴ Dieses vollkommene und vollkommen glückliche L., von dem alle anderen Lebensweisen nur bloße Abbilder und im Vergleich zu dem diese anderen Lebensweisen eher Nicht-L. als L. seien, ist nach Plotin das L. im Geist.⁷⁵ Denn der absolute Geist sei das »erste und vollkommenste Leben«⁷⁶. Der Besitz der Vernunft und des wahrhaften Geistes aber gehöre zum Menschsein; und wenn der Mensch über diesen

⁶⁶ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,1,23–26.

⁶⁷ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,1,26–30.

⁶⁸ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,2,23–26.

⁶⁹ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,1–9.

⁷⁰ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,14–16.

⁷¹ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,16–22.

⁷² Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,22–23.

⁷³ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,24–26.

⁷⁴ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,26–28.

⁷⁵ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,33–39.

⁷⁶ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,3,39–40; hierzu vgl. auch Pierre Hadot, Art. »Leben, I. Antike«, in: *HWPPh*, Bd. 5, 1980, 52–56, hier 55–56: »Für Plotin und die Neuplatoniker ist

Besitz nicht nur potentiell verfüge, sondern ihn auch aktuell ausübe, genau dann sei er glücklich.⁷⁷ Dieses L. im Geist aber sei selbstgenügsam und tugendhaft und vollkommen ausreichend für die Glückseligkeit und den Besitz alles Guten,⁷⁸ so dass auch jede Form des Leidens und des materiellen oder sozialen Mangels dieses Glück des geistigen L. nicht beeinträchtigen könne.⁷⁹

Im unmittelbaren Anschluss an das Verständnis des L. in Plotins triadischer Konzeption des absoluten Geistes machen Plotins Schüler Porphyrios (233 bis ca. 305 n. Chr.) sowie die spätere neuplatonische Geist-Metaphysik insbesondere des Proklos (412–485 n. Chr.) das L. zum vermittelnden Moment in der triadischen Entfaltungsstruktur des absoluten Geistes. Porphyrios bestimmt die drei konstitutiven Momente dieses Entfaltungszusammenhangs als drei deutlich voneinander unterschiedene Stufen:

Das ›Sein‹ bezeichnet dabei die ursprüngliche, noch unentfaltete Einheit, von der die Entfaltung des Geistes ausgeht, das ›Leben‹ die Selbstunterscheidung dieser Einheit in die Vielheit der Ideen und der ›Geist‹ schließlich die durch ihre Selbstunterscheidung zu sich zurückgekehrte Einheit, die sich als die entfaltete Totalität der Ideen selbst denkt und weiß. Diese Strukturmomente des Geistes sind einander zugleich koordiniert und subordiniert: aufgrund der konkreten Totalität des Geistes enthält jedes seiner drei grundlegenden Momente zugleich die beiden anderen in sich selbst; ebenso aber bezeichnen sie als Stufen in der Entfaltung der Einheit in die Vielheit auch eine absteigende Reihe, so daß die Struktur des Geistes eine Triade aus Triaden ist, die alle aus den gleichen Gliedern bestehen, sich aber dadurch unterscheiden, daß in jeder Triade ein anderes Glied vorherrscht. In der ersten und höchsten Triade (*Sein* – *Leben* – *Geist*) dominiert das Moment des Seins und der Einheit, in der zweiten (*Sein* – *Leben* – *Geist*) das des Lebens und der Entfaltung und in der dritten (*Sein* – *Leben* – *Geist*) das Moment des Geistes und der Rückkehr zu sich.⁸⁰

Dabei wird diese triadische Geistdialektik

infolge des Einflusses von gnostischen, hermetischen und chaldäischen Strömungen, die seit dem 2. Jh. n. Chr. in das philosophische Denken eindringen, oft unter mythischen Aspekten [präsentiert]. Man findet daher

das wahre L. in der göttlichen Vernunft hypostasiert, die vom absolut einfachen Guten emaniert.«

⁷⁷ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,4,9–11, 14–15.

⁷⁸ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,4,23–25.

⁷⁹ Vgl. Plotin, *Enn.* I 4,4,25–16,29.

⁸⁰ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 144.

Zoe [sc. das Leben] identifiziert mit den Gestalten der Psyche, der Hecate, der Artemis und der Kōre. In diesen mythischen Darstellungen ist Zoe also stets eine weibliche Macht, das L. stellt auf diese Weise die weibliche Phase des Prozesses der Selbstsetzung der Wirklichkeit dar: Man kann sagen, daß das Seiende, transzendenter Vater, sich verweiblicht und ›Jungfrau-Mutter‹ wird, um den männlichen Sohn zu gebären, der der vollkommene Geist ist.⁸¹

2. Zum Verständnis des Lebens in der christlichen Bibel

Zum alttestamentlichen Verständnis des Lebens: Die Seele (נַפְשׁ) als Träger des Lebensatems und das Ideal eines langen und erfüllten Lebens als Geschenk Gottes

Im Alten Testament wird das L. mit dem Atem als einem feinstofflichen Element in Verbindung gebracht: Gott hauchte dem von ihm aus dem Staub des Ackerbodens geformten Menschen in dessen Nase den L.-Atem ein, so dass er zu einem »lebendigen Wesen« (Vgl. Gen 2,7). geworden ist. Träger dieses L.-Atems aber ist die Seele (נַפְשׁ, transkr. *nəpəšš*), die nach alttestamentlicher Überzeugung nur den Menschen und den Tieren, nicht jedoch den Pflanzen zukommt.⁸² Der Sitz der Seele befindet sich im Blut eines Lebewesens.⁸³ Da nach alttestamentlicher Grundüberzeugung Gott selbst der Herr über L. und Tod ist, durfte bei der Schlachtung von Opfertieren daher deren Blut nicht genossen werden, sondern es wurde meist zur Sühne für das Töten der Opfertiere am Altar vergossen.⁸⁴

⁸¹ Hadot, Art. »Leben, I. Antike«, 55, unter Verweis auf Marius Victorinus, *Adv. Arium*, hrsg. von Henry/Hadot, CSEL 83, 1, 51, 28–36.

⁸² Vgl. Horst Seebaß, Art. »Leben, II. Altes Testament«, in: Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20, Berlin/New York, De Gruyter, 1990, 520–524, hier 520.

⁸³ Vgl. Lev 17,11.14; Dtn 12,23.

⁸⁴ Vgl. Horst Seebaß, Art. »נַפְשׁ«, in: Gerhard Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz Josef Fabry (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 5, Stuttgart, Kohlhammer, 1986, 531–555, hier 549; vgl. hierzu Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 55), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, 222–232.

Das von dem hebräischen Verb *hājāh* abgeleitete hebräische Substantiv *hajjīm* bezeichnet »primär die Lebensdauer«⁸⁵ insbesondere des menschlichen L. auf Erden. Von dessen »Flüchtigkeit, Kürze und Vergänglichkeit«⁸⁶ geht das alttestamentliche Verständnis des menschlichen L.s aus. Und weil dieses als hinfällig und vergänglich gewusst wurde, steht das Ideal eines langen und erfüllten irdischen L.s im Zentrum des alttestamentlichen Verständnisses des menschlichen L.⁸⁷ Als erfüllt und glücklich gilt das menschliche L. aber erst dann, wenn es von Gott gesegnet ist, insbesondere mit Gesundheit, sozialer Anerkennung und einer reichen Nachkommenschaft.⁸⁸ Dieses glückliche und erfüllte L. wird schon nach dem sog. Heiligkeitsgesetz⁸⁹ und nach dem Buch Deuteronomium⁹⁰ sowie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur⁹¹ von dem Einhalten der Gebote Gottes bzw. der Gottesfurcht und damit von dem Bestehen des sog. Tun-Ergehen-Zusammenhangs abhängig gemacht, als dessen Garant Gott selbst angenommen worden ist. Das erfüllte L. ist daher nach alttestamentlicher Überzeugung vor allem eine individuelle Gabe Gottes für den gerechten, d. h. den gottesfürchtigen Menschen,⁹² die jedoch auch dem ganzen Volk Israel zuteilwerden kann.⁹³

⁸⁵ Seebaß, Art. »Leben, II. Altes Testament«, 521.

⁸⁶ Seebaß, Art. »Leben, II. Altes Testament«, 521 (mit den entsprechenden Belegstellen).

⁸⁷ Vgl. Hans Hübner, Art. »Leben, II. L.-Begriff der Bibel«, in: *HWPph*, Bd. 5, 1980, 56–59, hier 56: »Das *diesseitige irdisch-leibliche L.* in Gesundheit und Glück (hebr. *hajjīm*) ist für den Menschen des Alten Testaments das höchste Gut. Hat er es von Gott als dem Schöpfer auch nur befristet erhalten, so hofft er doch, erst nach einem langen und erfüllten L. »alt und lebenssatt« zu sterben.« Zur Länge des menschlichen Lebens nach dem Alten Testament vgl. Seebaß, Art. »Leben, II. Altes Testament«, 521.

⁸⁸ Vgl. Gen 45,27; Dtn 30,16.19; Ps 80,19–20; Ps 85,7.

⁸⁹ Vgl. Lev 18,5: »Ihr sollt auf meine Satzungen und meine Vorschriften achten. Wer sie einhält, wird durch sie leben. Ich bin der Herr.«

⁹⁰ Vgl. Dtn 4,1: »Und nun, Israel, höre die Gesetze und Rechtsvorschriften, die ich euch zu halten lehre. Hört, und ihr werdet leben, ihr werdet in das Land, das der Herr, der Gott eurer Väter, euch gibt, hineinziehen und es in Besitz nehmen«; vgl. auch Dtn 5,33; 8,1.

⁹¹ Vgl. Spr 9,6: »Laßt ab von der Torheit, dann bleibt ihr am Leben und geht auf dem Weg der Einsicht!«; vgl. auch Spr 10,27: »Gottesfurcht bringt langes Leben, doch die Jahre der Frevler sind verkürzt«; vgl. auch Spr 13,14; 14,27.

⁹² Vgl. Hab 2,4: »Sieh her: Wer nicht rechtschaffen ist, schwindet dahin, der Gerechte aber bleibt wegen seiner Treue am Leben.«

⁹³ Vgl. Am 5,4: »Ja, so spricht der Herr zum Haus Israel: Sucht mich, dann werdet ihr leben.«

Nach der in den Spätschriften des Alten Testaments, insbesondere im Buch Hiob, deutlich artikulierten Erfahrung, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang innerweltlich sehr häufig nicht aufgeht, wird die Hoffnung auf ein postmortales, ewiges L. unvergänglichen Glücks bei Gott geweckt, die bereits in Ps 73,23–26 anklingen dürfte. Weil Gott ein »Freund des Lebens« (Weish 11,26) ist, hat er »den Tod nicht gemacht und keine Freude am Untergang der Lebenden« (Weish 1,13). So setzt sich in der Spätzeit des Alten Testaments der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und an die Durchsetzung der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes für jeden Menschen nach seinem irdischen L. durch.⁹⁴

*Das neutestamentliche Verständnis des Lebens:
Der göttliche Logos bzw. Christus als das Leben selbst – die Heilsgabe
des Lebens für die Gläubigen*

Schon von dem bedeutenden hellenistischen jüdischen Religionsphilosophen Philon von Alexandrien (15/10 v. Chr. bis 40 n. Chr.) wird das begriffliche Gegensatzpaar »L. und Tod« nicht im biologischen, sondern im übertragenen geistigen und ethischen Sinne dieser Begriffe gedeutet, und zwar als – in Bezug auf das L. – das Gute und die Tugend sowie – in Bezug auf den Tod – als das Schlechte bzw. die Schlechtigkeit im irdischen Leben.⁹⁵

Diese Tendenz einer Vergeistigung und Ethisierung des L.-Begriffs setzt das Neue Testament noch sehr viel intensiver fort. Denn es identifiziert im *Johannesevangelium* das L. selbst mit dem präexistenten⁹⁶ und dem inkarnierten⁹⁷ göttlichen Logos. Daher versteht das Johannesevangelium das L. als eine Wesensbestimmung Gottes, die appropriativ der zweiten göttlichen Person, d.h. dem göttlichen

⁹⁴ Vgl. Weish 2,23: »Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht.« Deshalb sind »die Seelen der Gerechten in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren« (Weish 3,1).

⁹⁵ Vgl. Philon von Alexandrien, *De fuga et inventione*, in: *Quis rerum divinarum heres sit. De congressu eruditionis gratia. De fuga et inventione. De mutatione nominum. De somniis (I-II)*, hrsg. von Paul Wendland, Berlin, De Gruyter, 2013 (Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. III), 110–155, hier 122 (§58), 23–24.

⁹⁶ Vgl. Joh 1,4: »In ihm war Leben [ζωή], und das Leben [ή ζωή] war das Licht der Menschen.«

⁹⁷ Vgl. Joh 14,6: »Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben [ή ζωή]; niemand kommt zum Vater außer durch mich.«

Logos, zukommt. Worin liegt nun diese spezifische Zuschreibung des L. an den göttlichen Logos begründet?

Dass aber der göttliche Sohn mit dem göttlichen Leben identifiziert wird, liegt darin begründet, dass nicht schon im ursprungslosen Ursprung des göttlichen Vaters als solchem, sondern erst im Sohn, d. h. genauer in der Zeugung des göttlichen Sohnes durch den göttlichen Vater, Gott sich selbst bewegt, sich als die vollkommene Selbstbewegung des absoluten Geistes erweist, welche Grund und Ziel aller Bewegung ausschließlich in ihr selbst, in ihrem Selbstvollzug hat. Genau dies, die reine Selbstbewegung des vollkommenen Seins im Denken seiner selbst zu sein, aber ist der klassische Inbegriff des vollkommenen Lebens.⁹⁸

Der präexistente, ewige göttliche Logos bzw. Sohn ist daher gleichsam der Inbegriff des (vollkommenen) L., das als Wesensbestimmung der ganzen Gottheit eignet. Diese starke Behauptung aber ist höchst begründungsbedürftig, mit anderen Worten: Inwiefern kann und soll der Logos das L. selbst und damit zugleich auch der Inbegriff alles Lebendigen sein? Der Logos ist deshalb das L. selbst, weil er die Form- bzw. Exemplarursachen aller Geschöpfe, d. h. ihre innergöttliche Seinsweise als die idealen Schöpfungsgedanken Gottes, in sich hat.⁹⁹ Denn diese sind als die vom Geist Gottes von Ewigkeit her schon entworfenen Seinsgründe und idealen Seinsformen der Geschöpfe vollkommen lebendig, weil sie als die Gedanken Gottes vollkommen selbstbewegt sind.

⁹⁸ Markus Enders, »Die unmittelbare Gottesschau des Evangelisten Johannes und sein Abstieg in das ›Tal der Geschichte‹. Johannes Scotus Eriugenas Auslegung des Johannesprologs in seiner Homilie ›Vox spiritualis‹ und in seinem Kommentar zum Johannesevangelium«, in: Markus Enders/Rolf Kühn (Hrsg.), »Im Anfang war der Logos ...«. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart. Mit einem Beitrag von Christoph Bruns (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 11), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2011, 71–116, hier 85.

⁹⁹ Genau deshalb wird Joh 1,4 von der christlichen Traditionsgeschichte auf die Exemplar- und Formursachen aller Geschöpfe im göttlichen Logos hin ausgelegt; vgl. hierzu Enders, »Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen. Augustinus' Auslegung des Johannesprologs«, in: Enders/Kühn (Hrsg.), »Im Anfang war der Logos ...«, 47–70, hier 55–56 (in Bezug auf Augustinus); Markus Enders, »Die unmittelbare Gottesschau des Evangelisten Johannes und sein Abstieg in das ›Tal der Geschichte‹, 81–87 (in Bezug auf Johannes Scotus Eriugena); vgl. auch Markus Enders, »Das göttliche Wort und seine Fleischwerdung. Inhaltliche Grundzüge des Kommentars des Thomas von Aquin zum Prolog des Johannesevangeliums«, in: Enders/Kühn (Hrsg.), »Im Anfang war der Logos ...«, 117–148, hier 130–131 (in Bezug auf Thomas von Aquin).

Inwiefern aber ist auch der inkarnierte Logos das L. selbst? Der inkarnierte Logos verliert durch die Inkarnation weder seine göttliche Natur noch seine appropriative Eigenschaft, das L. selbst zu sein. Vielmehr gewinnt er nach christlichem Glauben durch seine Fleischwerdung noch etwas hinzu, und zwar die individualisierte menschliche Natur und deren hypostatische Union bzw. personale Einheit mit der göttlichen Natur. Deshalb kann auch der inkarnierte Logos nach Joh 14,6 von sich sagen, das (vollkommene) L. selbst zu sein. Und nur deshalb, weil Jesus Christus das L. selbst ist, kann er anderen das L. schenken.¹⁰⁰ Das L. aber ist bereits nach alttestamentlichem und mehr noch nach neutestamentlichem, insbesondere johanneischem Verständnis »die Heilsgabe schlechthin«¹⁰¹ für den Menschen. Dabei »beschränkt Gott das Heilsgut des Lebens nicht auf das Diesseits [...], sondern [verleiht] es den Frommen zu ewiger Dauer«¹⁰² bzw. verheißt ihnen »ewiges Leben«¹⁰³. Daher kann das L. auch »den jenseitigen Heilsbereich [...] bezeichnen, in welchen die mit dem Leben Begabten (›Auferstehung zum Leben‹: Joh 5,29; vgl. Dan 12,2) eintreten (am Ende: Mk 9,43.45; Mt 7,14; 25,46; Joh 3,36b; Röm 5,17 [...])«¹⁰⁴. Zudem qualifiziert das L. besondere Gegenstände dieses jenseitigen Heilsbereichs wie etwa

›das Buch des Lebens‹ (Phil 4,3; Apk 3,5; 13,8; 17,8; 20.12.15; 21,27; vgl. Ps 69,29; Dan 12,1 [...]), in welches die Namen der zum Heil Bestimmten eingeschrieben sind (zum Bild vgl. Lk 10,20; Hebr 12,23); den ›Kranz des Lebens‹ (Jak 1,12; Apk 2,10), welchen der Bewährte als Anerkennung seiner Treue erhalten wird (zum Bild des Kranzes vgl. 1 Kor 9,25; 1 Tim 4,8; 1 Petr 5,4, Apk 4,4 [...]); den ›Baum des Lebens‹ (Apk 2,7; 22,2.14.19 [...]), von welchem die Erlösten essen (zum Bild vgl. Gen 2,9); das ›Wasser des Lebens‹ (Apk 22,10; zum Bild vgl. Jes 55,1), welches sie trinken; die ›Quelle des Wassers des Lebens‹ (Apk 7,17; 21,6) und den ›Fluß des Wassers des Lebens‹ (Apk 22,1; zum Bild vgl. Ez 47,1–12; Sach 14,8; Joh 4,18). [...] So kann auch schon das Wort der Verkündigung, welches zum ewigen Leben führen will,

¹⁰⁰ Vgl. Joh 6,33.35.51.57; 7,37–38; 8,12; 10,10.28; 17,2; 1 Joh 5,12.

¹⁰¹ Gerhard Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, in: Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20, Berlin/New York, De Gruyter, 1990, 526–530, hier 527; hierzu vgl. Joh 1,4b; 5,40; 6,33; 8,12.

¹⁰² Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, 527, unter Verweis auf Mk 12,27; Lk 20,38; Apg 2,28; Röm 2,7; Joh 3,15.36; 4,14.

¹⁰³ Griechisch »ζωή αἰώνιος«; vgl. Joh 5,24; 12,50, 17,2; 1 Joh 3,15; 5,11.

¹⁰⁴ Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, 527.

gelegentlich das ›Wort des Lebens‹ genannt werden (Phil 2,16; vgl. Joh 6,68; 5,39 [...]).¹⁰⁵

Auch wenn mit dem ewigen Leben im Johannesevangelium primär der jenseitige, postmortale Heilsbereich des Gottesreiches gemeint ist, so kann doch nach johanneischer Überzeugung dieser Heilsbereich bereits im irdischen L. eines Christen seinen Anfang nehmen, und zwar genau dann, wenn der Mensch an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu glauben beginnt.¹⁰⁶

Jesus selbst setzt nach neutestamentlichem Zeugnis das für den Menschen vollkommene, das gänzlich erfüllte L. mit dem Reich Gottes gleich.¹⁰⁷ Paulus spricht von dem »ewigen Leben [ζωὴ αἰώνιος] in Jesus Christus« als der »Gabe Gottes« (Vgl. Röm 6,22–23). Diese Gabe des ewigen L. bei Gott ist aber nach dem Neuen Testament an »Einlassbedingungen« geknüpft, die der Mensch zu erfüllen hat, um das ewige L. zu »erben« (vgl. Mk 10,17; Lk 18,18, 10,25; 1 Petr 3,7). Diese Bedingungen bestehen schon nach alttestamentlichem und dann auch nach neutestamentlichem Glauben im Halten und Beachten der Gebote Gottes (vgl. Dtn 4,1; 5,33; 8,1), insbes. der Ge- und Verbote des Dekalogs (vgl. Mk 10,19), »ergänzt um [...] die Zusammenstellung der Gebote der Gottesliebe nach Dtn 6,5 und der Nächstenliebe (Mk 12,28–31) als des eigentlichen Inhalts des Gesetzes (Lk 10,26 f.). Dem entsprechen die abschließenden Feststellungen: ›Tu dies und du wirst leben‹ (Lk 10,18 vgl. Lev 18,5) und ›du bist nicht weit [entfernt] vom Reiche Gottes‹ (Mk 12,34)«¹⁰⁸. Der Eingang in das ewige L. ist für den Gläubigen nach dem Neuen Testament aber an eine Grundbedingung dieser Möglichkeit gebunden, die der Mensch nicht selbst, nicht aus eigener Kraft, erfüllen kann, sondern die ihm nach christlichem Glauben von Gott in Jesus Christus geschenkt worden ist, die sog. Auferstehung bzw. Auferweckung. Mit

¹⁰⁵ Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, 527.

¹⁰⁶ Vgl. Joh 5,24: »Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod in das Leben hinübergegangen«; vgl. auch Joh 3,15–16; 3,36; 6,40; 6,47: »Amen, amen, ich sage euch: Wer glaubt, hat das ewige Leben«; Joh 20,31; 1 Joh 5,13.

¹⁰⁷ Diese implizite Gleichsetzung des L. mit dem Reich Gottes als Bestandteil der Verkündigung Jesu erfolgt in Mk 9,43–47; hierzu vgl. Hübner, Art. »Leben, II. Der L.-Begriff der Bibel«, 58–59: »Er [sc. Jesus] spricht wohl vom ›Eingehen in das L.‹ [...], worunter das L. in der künftigen Gottesherrschaft [...] verstanden ist.«

¹⁰⁸ Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, 528.

anderen Worten: Der Eingang in das ewige L. des Gottesreiches ist nur in dem und durch den auferstandenen Christus möglich (vgl. 1 Kor 15,1–34). Daher sind »Auferstehung und (ewiges) Leben [...] in Korrelation zueinander stehende Begriffe (vgl. Röm 6,9f.; 8,11), die sich gegenseitig vertreten können (Röm 4,17; 11,15; 1 Kor 15,22.36.45; Apk 20,4; vgl. Joh 5,21.25 [...])«¹⁰⁹. Die »Lebensmacht des Auferstandenen«¹¹⁰ kann und sollte von dem Christen aber bereits in seinem irdischen L. erfahren werden, indem der Geist Christi in ihm lebendig ist, so dass er nicht mehr »nach dem Fleisch« lebt und damit dem Tod der Seele anheimfällt, sondern indem er durch den Geist Gottes bzw. Christi lebt, der das L. selbst ist.¹¹¹

3. Zum Verständnis des Lebens bei Augustinus und in der Philosophie des lateinischen Mittelalters

Augustinus: Gott bzw. der göttliche Logos als der präexistente Vor-entwurf der ganzen Schöpfung ist das Leben selbst – die unsterbliche Seele als der Träger des Lebens in allen Lebewesen

Geht man die aktuelle Online-Version des Augustinus-Lexikons durch, dessen redaktionelle Bearbeitung das Lemma »vita« noch nicht erreicht hat, so findet man unter diesem Stichwort zahlreiche Einträge mit der Bedeutung einer bestimmten Biographie wie etwa der *Vita Antonii*, ferner auch zahlreiche Einträge zur *vita aeterna*, dem christlich geglaubten und erhofften »ewigen Leben«, jedoch (noch) keine Belegstellen zu einer systematischen Reflexion des Augustinus über den Wesensgehalt des L. Eine solche Reflexion können wir jedoch zumindest anfanghaft seiner ersten¹¹² Auslegung des Pro-

¹⁰⁹ Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, 529.

¹¹⁰ Dautzenberg, Art. »Leben, IV. Neues Testament«, 529, unter Hinweis auf 2 Kor 2,16 und 2 Tim 1,10.

¹¹¹ Vgl. Röm 8,1–17; zur Einheit von (Gottes bzw. Christi) »Geist« und »Leben« vgl. Röm 8,10–11: »Wenn Christus in euch ist, dann ist zwar der Leib tot aufgrund der Sünde, der Geist aber ist Leben aufgrund der Gerechtigkeit. Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er [...] auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt«; vgl. auch Gal 2,20a: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«.

¹¹² Zu den insgesamt drei Abhandlungen, die Augustinus dem Johannesprolog ge-

logs des Johannesevangeliums (zu Joh 1,1–5) entnehmen, und zwar genauer seiner Interpretation des Verses Joh 1,4, der ihm in diesem Wortlaut der *Vulgata* vorlag: »in ipso vita erat et vita erat lux hominum«¹¹³. Hierzu führt Augustinus aus, dass »nicht nur durch das göttliche Wort als Schöpfungsinstrument Gottes [...] alles Geschaffene geworden [ist], sondern auch in diesem Wort«¹¹⁴, und zwar als Schöpfungsidee und geistige Form- oder Exemplarursache der nach ihr gestalteten Kreatur im göttlichen Geist: »Diese innergöttliche Schöpfungsidee und nicht das Geschöpf ist daher mit dem göttlichen Wort identisch, ist selbst das göttliche Leben.«¹¹⁵ Diese Lehre von den innergöttlichen Form- oder Exemplarursachen aller Kreaturen veranschaulicht Augustinus mit seiner berühmt gewordenen Analogie des menschlichen Künstlers:

Auf unsichtbare Weise ist ein Kasten, den ein Künstler anfertigen will, zuerst als geistiger Vorentwurf im Kopf des Künstlers, bevor dieser dem Entwurf gemäß den materiellen, sichtbaren Kasten anfertigt. Denn ohne diesen geistigen Vorentwurf könnte er gar nicht etwas künstlerisch gestalten. Dementsprechend enthält auch die Weisheit des göttlichen Weltbaumeisters die geistigen Vorentwürfe aller Geschöpfe von Ewigkeit her schon in sich, bevor sie diese Geschöpfe in Raum und Zeit hervorbringt. In ihrer ideellen, innergöttlichen, exemplarursächlichen, präexistenten Seinsweise sind daher die Geschöpfe selbst das göttliche Leben – so wie die Kunstwerke in der Geistseele des Künstlers als dessen inneres Leben präexistieren, bevor sie geschaffen werden; außerhalb ihres innergöttlichen Seins besitzen die Geschöpfe eine körperliche, materielle Seinsweise.¹¹⁶

widmet hat, vgl. Enders, »Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen«, 47–48.

¹¹³ *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem Adiuuantibus Bonifatio Fischer OSB, Johanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, Recensuit et Brevi Apparatu instruxit Robertus Weber OSB*, Editio tertia emendata quam paravit Bonifatius Fischer OSB cum sociis H. I. Frede, Johanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, ³1983, 1658.

¹¹⁴ Enders, »Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen«, 55.

¹¹⁵ Enders, »Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen«, 55; vgl. hierzu *Aurelii Augustini In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, in: *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 36, ed. D. Radbodus Willems O. S.B., Turnhout, Brepols, 1954, I 16,1–25.

¹¹⁶ Übers. von Enders, »Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen«, 55–56.

Im Gefolge des Johannesevangeliums bzw. genauer des Johannesprologs setzt daher auch Augustinus das L. selbst mit dem göttlichen L. und dieses mit der Gesamtheit der innergöttlichen Form- oder Exemplarursachen aller Geschöpfe gleich. Diese sind aber im göttlichen Wort bzw. Logos enthalten oder richtiger: Sie sind selbst der göttliche Logos, d. h. das Selbstbewusstsein Gottes in eigentümlicher Weise und damit das, wodurch Gott sich selbst (geistig) bewegt. Daher ist auch für Augustinus die zweite göttliche Person der Inbegriff des L., so dass das L. selbst zwar der Gottheit als ganzer, in eigentümlicher Weise jedoch der zweiten göttlichen Person zukommt.

Dies bestätigt ein hierfür einschlägiger Passus in Augustins großem theologischen Werk *De trinitate*. Denn im sechsten Buch dieser Schrift legt Augustinus eine trinitätstheologische Formel des lateinischen Kirchenvaters Hilarius von Poitiers aus, die besagt, dass »die Ewigkeit im (göttlichen) Vater, die Gestalt im (göttlichen) Bild und der Gebrauch im (göttlichen) Geschenk«¹¹⁷ bestehe. Mit dem Ausdruck der »Ewigkeit« habe, so Augustinus, Hilarius sagen wollen, dass der Vater selbst keinen Vater habe, der ihm die Existenz verleiht, dass aber der Sohn vom Vater die Existenz und die gleiche Ewigkeit wie der Vater empfangt. Wenn nämlich das Bild seinen Gegenstand erschöpfend darstelle, dann sei es ihm gleich, während der Gegenstand seinem (Ab-)Bild nicht gleich sei. Das Bild aber habe er (sc. Hilarius) Gestalt genannt wegen der ihm eigenen Schönheit, da es die höchste Gleichheit und Übereinstimmung mit seinem Gegenstand besitze. Diesem Bild, d. h. dem göttlichen Sohn, aber komme es zu, erstes und höchstes Leben zu sein, in dem Sein, Leben und höchstes Erkennen ein und dasselbe seien. Dieses göttliche Bild sei ein vollkommenes Wort, dem kein Sein fehle, sondern gleichsam eine Kunst des allmächtigen und weisen Gottes, erfüllt von allen lebendigen und unwandelbaren Seinsgründen. Alles sei in ihm eines, wie es selbst eines von dem Einen sei, mit dem es selbst eins sei. Dort erkenne Gott alles, was er durch es schaffe.¹¹⁸

¹¹⁷ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XI 10, in: *Aurelii Augustini De Trinitate Libri XV, Cura et Studio*, W. J. Mountain, Auxiliante Fr. Glorie (Corpus Christianorum Series Latina, vol. L), Turnhout, Brepols, 1968, 241,1–3: »Quidam cum uellet breuissime singularum in trinitate personarum insinuare propria: *Aeternitas*, inquit, *in patre*, *species in imagine*, *usus in munere*.«

¹¹⁸ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XI 10, 241,8–24: »[...] non eum secutum arbitror in aeternitatis uocabulo nisi quod pater non habet patrem de quo sit, filius autem *de patre* est ut sit atque ut illi coaeternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cuius

Demnach ist für Augustinus die zweite göttliche Person die erste und höchste Verwirklichungsform des L., in der vollkommenes Sein, L. und Erkennen sich in einer relationalen und dynamischen Identität miteinander befinden.¹¹⁹ Diese Wesenseigenschaft des L. kann aber gemäß augustinischer Trinitätstheologie nicht exklusiv, sondern nur appropriativ dem »Bild« des Vaters innerhalb der Trinität, d.h. dem Sohn Gottes, zukommen, weil alle göttlichen Wesenseigenschaften (und damit auch das L.) der einen göttlichen Natur als ganzer eignen, die alle drei göttlichen Personen gemeinsam besitzen.

Wenn demnach Gott das L. selbst und dieses in der zweiten göttlichen Person des Logos als des göttlichen Vorentwurfs der ganzen Schöpfung in eigentümlicher Weise verwirklicht ist, dann muss Gott auch die Form- bzw. Exemplarursache und als Schöpfer auch die Wirkursache des Seins aller Lebewesen überhaupt sein.¹²⁰ Der Träger des L. in allen Lebewesen ist auch für Augustinus die Seele. Diese versteht er ganz platonisch als jene Kraft der Bewegung, die überall

imago est, ipsa coaequatur ei non illud imaginæ suæ. In qua imaginæ speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identem respondens ei cuius imago est; ubi est prima et summa uita cui non est aliud uiuere et aliud esse, sed idem et esse et uiuere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud uiuere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc uiuere, hoc esse est unum omnia tamquam uerbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum uiuentium incommutabilem, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum. Ibi nouit omnia deus quae fecit per ipsam [...].«

¹¹⁹ Zur Herkunft dieser triadischen, relationalen Identität zwischen Sein, L. und Erkennen im ersten (metaphysischen) Prinzip bei Marius Victorinus und darüber hinaus bei dem Neuplatoniker Porphyrios vgl. Beierwaltes, »Deus est esse – esse est Deus«, 26–27: »Victorinus identifiziert »esse« mit dem Vater, »vivere« mit dem Sohn, »intelligere« mit dem Hl. Geist. Das Sein des Vaters ist Grund und Ursprung des mit ihm substanzgleichen Lebens und Erkennens, des Sohnes und des Geistes. In dieser zeitlosen manifestatio (apparentia, Selbstoffenbarung) des Seins des Vaters im Sohn und im Denken des Geistes vollzieht sich die Selbstkonstitution und Selbsterkenntnis Gottes als dreifaltiger Einheit.« Zum Ineinander-Sein und Ineinander-Wirken von Sein, Leben und Denken im dreifaltigen Gott und zur eigentümlichen *subsistentia* des L. als in die Schöpfungsideen Gottes entfaltete *potentia* bei Victorinus vgl. Werner Beierwaltes, »Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus«, in: Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen, Bd. 73), Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, 25–43, hier 38–39.

¹²⁰ Vgl. Augustinus, *Soliloquiorum libri duo* I,3, in: *Sancti Aureli Augustini Opera*, Sect. I, Pars IV, rec. Wolfgang Hörmann (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latino-rum, vol. LXXXIX) Wien 1986, 5,7–10: »Deus [sc. est] vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia.«

dort, wohin sie kommt, L. spendet und deshalb dem Tod als dem Gegensatz zum L. nicht ausgesetzt sein könne.¹²¹ Weil also die Seele ein bestimmtes L. sei, sei alles Beseelte lebendig und alles Unbeseelte, d. h. dasjenige, welches des L. entbehrt, tot. Deshalb könne die Seele nicht sterben, denn wenn sie einmal kein Leben haben könnte, wäre sie keine Seele mehr.¹²² Für Augustinus gilt daher: Die Seele ist das immanente Lebensprinzip in allen Lebewesen; Gott aber ist das immanente und zugleich transzendente erste Prinzip bzw. der Ursprung allen L.

Johannes Scottus Eriugena: Das göttliche Leben, das »allgemeinste Leben« und die verschiedenen Arten des Lebens

Der bedeutendste karolingische Philosoph und Theologe Johannes Scottus Eriugena (815–877 n. Chr.) hat die ihm von der christlichen Tradition vorgegebene Auslegung des göttlichen L. im Johannesprolog aufgenommen und vertieft. Das innergöttliche L. bzw. die geistigen Entstehungsgründe (*causae primordiales*) aller Kreaturen präexistieren und subsistieren im göttlichen Wort als der zweiten Person Gottes, bevor sie in ihre kreatürliche Vereinzelung, d. h. in ihre raum-zeitliche Existenz hervortreten. Sie besitzen daher eine innergöttliche Seinsweise als das L. Gottes selbst und eine außergöttliche, kreatürliche Seinsweise.¹²³ In seiner Trinitätstheologie bringt Eriugena das L. als das dritte Moment des neuplatonischen geistmetaphysischen Ternars *οὐσία – νοῦς – ζωή* (*essentia – sapientia – vita*) allerdings mit dem Heiligen Geist als der dritten göttlichen Person in Verbindung.¹²⁴

¹²¹ Vgl. Augustinus, *Soliloquiorum libri duo* II,23, 77,1–5.

¹²² Vgl. Augustinus, *De immortalitate animae* IX,16, in: *Sancti Aureli Augustini Opera*, Sect. I, Pars IV, 117,20–25: »Est autem animus vita quaedam, unde omne, quod animatum est, vivere, omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intellegitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est.«

¹²³ Vgl. ausführlich (mit den entsprechenden Belegstellen) Enders, »Die unmittelbare Gottesschau des Evangelisten Johannes und sein Abstieg in das ›Tal der Geschichte‹«, 83–85.

¹²⁴ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* I,13, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon, (De Divisione Naturae) Liber primus*, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaborator of Ludwig Bieler, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1978, 2–9.

Darüber hinaus hat Eriugena eine Stufenleiter bzw. Hierarchie des L. entwickelt, die nicht nur die organischen Lebewesen, sondern auch die anorganischen Körper umfasst. Denn alle Spezies bzw. Arten von Körpern seien von einer jeweils spezifischen Art des L. gesteuert, die nach ihrer jeweiligen Gattung strebe, welche ihrerseits von einer allgemeinsten Substanz abstamme, so dass jede Art des L. durch Teilhabe auf ein allgemeinstes L. zurückgehe, welches von den Naturphilosophen »Weltseele« (*universalissima anima*), von den Theologen jedoch »allgemeines Leben« (*communis vita*) genannt werde.¹²⁵ Dieses partizipiere seinerseits an dem durch sich selbst substantiellen L., welches »jeden Lebens Quelle und Schöpfer«¹²⁶ sei und welches Eriugena auch als »Leben durch sich selbst«¹²⁷ bezeichnet, womit er eine göttliche Idee bzw. einen geistigen Entstehungsgrund (*causa primordialis*) in Gott selbst meint. Alles Lebendige – damit bezeichnet Eriugena alles, was einen Körper besitzt¹²⁸ – lebe nur durch seine Teilhabe an diesem »Leben durch sich selbst«,¹²⁹ d. h. an dem göttlichen L. Nach Eriugena teilt sich nun das »allgemeinste L.« auf in vier Arten: In »die *vita intellectualis* der Engel, die *vita rationalis* der Menschen, die *vita sensualis* der Tiere und die *vita insensualis* der Pflanzen und der übrigen Körper«¹³⁰, wobei die Unterscheidung zwi-

¹²⁵ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* III,36, in: *Iohannis Scotti Eriugenaes Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Tertius*, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1981, 276,6–17.

¹²⁶ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* III,36, 276,17–18.

¹²⁷ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* II,36, in: *Iohannis Scotti Eriugenaes Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Secundus*, ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1983, 206,3: »vita per se ipsam«; diese Bezeichnung für das selbstursächliche bzw. erste und vollkommene L. und auch die Annahme seiner Schöpfer-Funktion für alle ihm nachgeordneten Lebensweisen gehen zurück auf Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 11,6, der von Gott als dem »Leben selbst« (αὐτοζωή) und zugleich als dem überwesentlichen Urgrund und Urheber allen L. spricht, vgl. hierzu *Migne Patrologia Graeca* 3, 953B7–956C10 (darauf verweist Eriugena selbst, vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* II,36, in: *Iohannis Scotti Eriugenaes Periphyseon [De Divisione Naturae]. Liber Secundus*, 211,26–208,20).

¹²⁸ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* III,36, in: *Iohannis Scotti Eriugenaes Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Tertius*, 276,23–277,8.

¹²⁹ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* II,36, in: *Iohannis Scotti Eriugenaes Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Secundus* 206,13–14: »quaecunque uiunt participatione per-se-ipsam uitae uitam possident«.

¹³⁰ Hübner, Art. »Leben, II. Der L.-Begriff der Bibel«, 60; diese Unterscheidung bezieht sich auf Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* III,37, in: *Iohannis Scotti Eriugenaes*

schen der *vita intellectualis* der Engel und der *vita rationalis* der Menschen für Eriugena nur eine terminologische ist, weil beide Formen geistigen L. in beiden, Engeln und Menschen, vorkommen sollen, zumal nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel nach dem Bild Gottes geschaffen seien.¹³¹ Dem Menschen aber eigne als »Werkstätte aller Geschöpfe« die Sonder- und Ausnahmestellung, alle vier Arten des L. in sich zu vereinigen, weil er einen Intellekt besitze wie ein Engel, eine Vernunft wie ein Mensch, ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen wie ein Tier und das L. wie eine Pflanze und schließlich wie jede Kreatur auch aus einem Körper und einer Seele bestehe.¹³²

¹*Zum Verständnis des Lebens bei Anselm von Canterbury, im Liber de causis und bei Albertus Magnus*

Auch wenn Anselm von Canterbury keinen Kommentar zum Johannesprolog verfasst hat, so versteht er doch Joh 1,3–4 in dem gleichen Sinne wie Eriugena und Augustinus, d. h. als präexistente Immanenz aller Geschöpfe in Gestalt ihrer geistigen Exemplarursachen im göttlichen Logos. Daher sei alles Geschaffene, ob es nun lebendig sei oder nicht, im göttlichen Wort als das L. und die Wahrheit selbst.¹³³ Zugleich weiß Anselm darum, dass das L. eine substantielle bzw. Wesenseigenschaft und keine akzidentelle Eigenschaft der ganzen Gottheit und nicht nur der zweiten göttlichen Person ist, dass also Gott das L. selbst ist, durch das er lebt.¹³⁴ Allerdings reflektiert Anselm

Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Tertius, 284,13–286,6; diese vier Arten des Lebendigen entsprechen den vier Elementen der Welt, und zwar dem Äther, der Luft, dem Wasser und der Erde; vgl. Joh. Scottus Eriugena, De div. nat. III,37, in: Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Tertius, 286,6–8.

¹³¹ Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* III,37, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Tertius, 284,17–33.*

¹³² Vgl. Joh. Scottus Eriugena, *De div. nat.* III,37, in: *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Tertius, 286,8–13.*

¹³³ Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion* 35, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, Volumen Primum. Ad Fidem Codicum Recensuit Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), 1968, 54,5–13, insb. 8–10: »Quidquid igitur factum est sive vivat sive non vivat, aut quomodocumque sit in se: in illo est ipsa vita et veritas.«*

¹³⁴ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 12, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archi-*

nicht auf die spezifische Bedeutung des L. als einer Wesenseigenschaft Gottes.

Eine solche inhaltliche Bestimmung des L. wird im Hohen Mittelalter erst vom sog. *Liber de causis* vorgenommen, einer von Gerhard von Cremona (†1187) angefertigten lateinischen Übersetzung einer ursprünglich arabischen philosophischen Schrift aus dem 9. Jahrhundert, die vor allem neuplatonische Philosopheme insb. aus der *Elementatio theologica* des Proklos enthält und eine enorme Verbreitung und Kommentierung im Hohen und Späten Mittelalter erfahren hat.¹³⁵ Diese Schrift ist nach Lehrsätzen geordnet, denen jeweils ein Kommentar angefügt ist. Im Lehrsatz Nr. 17 dieser Schrift wird eine Definition des L. formuliert, und zwar als »ein Hervorgang, der aus dem ersten, ruhenden, ewigen Seienden hervorgeht, und die erste Bewegung.«¹³⁶ Demnach ist das L. die erste Bewegung über-

episcopi Opera Omnia, Volumen Primum, 110,5–8, insb. 6–7: »Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per te ipsum. Tu es igitur ipsa vita quod vivis [...]«

¹³⁵ Zur Verbreitung des *Liber de causis* im Mittelalter vgl. Alexander Fidora/Andreas Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo. Das »Buch der Ursachen« und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2001 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung).

¹³⁶ Vgl. *Liber de causis*, Propos. 17, in: *Liber de causis*. Arabische Version und deutsche Übersetzung, ed. O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift »Über das reine Gute«, Freiburg im Breisgau 1822, nach Maßgabe der textkritischen Ausgabe von Adriaan Pattin (Tijdschr. Filos. 28, 1966) überarbeitet, satzstrukturell gegliedert und ins Netz gestellt durch Hans Zimmermann, Görlitz, 2001, online abrufbar unter: <http://12koerbe.de/pan/causis-0.htm>, 143–148: »res omnes entia propter ens primum et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. quod est quia si omnis causa dat causato suo aliquid tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens. et similiter vita dat causatis suis motum quia vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno et primus motus. et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam. quod est quia omnis scientia vera non est nisi intelligentia et intelligentia est primum sciens quod est et est influens scientiam super reliqua scientia. redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum et si ipsum dat omnibus rebus ens tunc ipsum dat eis per modum creationis. vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis immo per modum formae. et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae (deutsche Übersetzung: »Alle Dinge haben das Sein durch das erste Sein, alle lebenden Dinge sind selbstbewegungsfähig durch das erste Leben und alle intellectuellen Dinge sind erkenntnisfähig durch die erste Intelligenz. Denn wenn jede Ursache dem von ihr Verursachten etwas mittheilt, so kann kein Zweifel sein, dass das erste Sein allem von ihm Verursachten das Sein mittheilt; und ebenso theilt das Leben dem von ihm Verursachten die Bewegung mit, weil das Leben ein Ausgang von dem ersten, ruhenden, bleibenden Sein und der Anfang der Bewe-

haupt, und zwar ein erster Ausfluss (Emanation) aus dem Ersten, unbewegten Bewegter, d.h. dem Ersten Prinzip im metaphysischen Sinne dieses Wortes. Von dieser ersten Bewegung wird gesagt, dass sie allem von ihr Verursachten die Bewegungskraft verleihe, und zwar nicht auf die Weise einer Erschaffung, wie die erste Ursache allen Entitäten das Sein verleihe, sondern nach Art einer Formursache. Das L. geht daher aus der unbewegten Einheit des ersten Seins hervor und verursacht form- bzw. exemplarursächlich die Vielheit der raum-zeitlich existierenden Entitäten. Daher ist das L. mit der bewegten Einheit des zweiten Seins, d.h. dem absoluten Geist, identisch, in dem die Totalität der Ideen als der Schöpfungsgründe enthalten ist.

Dieses neuplatonisch geprägte, geistmetaphysische Verständnis des L. hat die mittelalterlichen Kommentare zum *Liber de causis* noch bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts hinein bestimmt. Erst als sich die philosophische Rezeption der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles Bahn brach, gewann dessen Verständnis des L. als das nach dem Grad der Selbstbewegung unterschiedene Sein der Lebewesen eine größere Bedeutung. Diese Entwicklung setzt mit *Albertus Magnus* ein, der zwischen dem L. erstens als einem Besitz der Seele, zweitens als einer Gabe der Seele und drittens als einer Form des belebten Körpers unterscheidet. Das L. als Gabe der Seele definiert er als »der erste und wesentliche und kontinuierliche Akt der Seele im Körper«¹³⁷. Das L. ist demnach für Albert genauer

gung ist; und ebenso theilt die Intelligenz dem von ihr Verursachten die Erkenntniskraft mit, denn jede wahre Erkenntniskraft geht nur von der Intelligenz aus, und die Intelligenz ist das erste erkennende Wesen, welches existirt, und zugleich dasjenige, was die Erkenntniskraft auf die übrigen erkennenden Wesen ausströmen lässt. Wir wiederholen und sagen also: Das erste Sein ist ruhend und es ist die Ursache / der Ursachen, und wenn es allen Dingen das Sein mitteilt, so theilt es dasselbe in der Weise einer Erschaffung mit; das erste Leben hingegen theilt dem, was unter ihm ist, das Leben mit nicht in der Weise einer Erschaffung, sondern in der Weise einer Form; und ebenso theilt auch die Intelligenz dem, was unter ihr ist, von der Erkenntniskraft und den übrigen Dingen mit in der Weise einer Form, nicht in der Weise einer Erschaffung, weil die Weise der Erschaffung ausschliesslich der ersten Ursache eigen ist«; vgl. auch Anonymus, *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, hrsg. von Andreas Schönfeld, Hamburg, Meiner, 2004, prop. XVII (XVIII), n. 145, 36: »Vita (arab. ḥayāt) est processio procedens ex ente (arab. huwiya) primo quieto sempiterno et primus motus«.

¹³⁷ Vgl. Albertus Magnus, *De morte et vita* tr. I, c. 1, in: *Super Porphyrium De V universalibus*, hrsg. von August Borgnet, Paris, 1890 (Alberti Magni Opera Omnia), 346b: »Vita est actus primus et essentialis et continuus animae in corpus«.

jener Akt bzw. jene Tätigkeit der Seele im Körper, durch den die Seele als Lebensprinzip den physisch-organischen Körper formt und bewegt.¹³⁸

Thomas von Aquin: Die Begriffsbestimmung und die vier Stufen des Lebens

Thomas von Aquin hat in seinen beiden Summen das Phänomen und den Begriff des L. genauer untersucht, und zwar in der Quaestio 18 des ersten Buches seiner *Summa theologiae* und im elften Kapitel des vierten Buches seiner *Summa contra gentiles*. Die Quaestio 18 des ersten Buches seiner *Summa theologiae* behandelt das Leben Gottes (*De vita Dei*) und unterscheidet die folgenden vier Einzelfragen zu diesem Gegenstandsbereich: 1. Besitzen alle natürlichen Wesenheiten das L.? 2. Ist das L. eine gewisse Tätigkeit? 3. Kommt Gott das L. zu? 4. Ist alles in Gott L.? Gehen wir diese vier Einzelfragen der Reihe nach durch:

Zu 1: Aus dem evidenten Phänomen der Selbstbewegung bei lebendigen Pflanzen und Tieren schließt Thomas, dass »jenes im eigentlichen Sinne lebendig ist, was sich selbst nach irgendeiner Art von Bewegung bewegt«¹³⁹, und zwar unabhängig davon, ob Bewegung im eigentlichen Sinne als ein *actus imperfecti*, d.h. als ein unvollendeter Zustand eines in Möglichkeit Befindlichen, oder im allgemeinen Sinne als ein *actus perfecti*, d.h. als die Wirklichkeit des Vollendeten, verstanden wird, so wie das Erkennen und das Fühlen als ein Bewegtwerden bezeichnet werden. Daher nenne man alles das lebend, was sich zu irgendeiner Bewegung oder Tätigkeit antreibt.¹⁴⁰

Zu 2: Nach Aristoteles werde das L. als ein Gattungsbegriff nach insgesamt vier Tätigkeiten als seinen Arten unterschieden, und zwar

¹³⁸ Vgl. auch Joachim Vennebusch, Art. »Leben, III. Mittelalter«, in: *HWPPh*, Bd. 5, 1980, 59–62, hier 60: »Wenn Albertus L. als *actus animae* bestimmt, so meint er damit nicht ein die Seele konstituierendes Prinzip, sondern eine aus der Seele erfließende Wirklichkeit.«

¹³⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 1 resp.: »Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent.«

¹⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 1 resp.: »sive motus accipitur proprie, sicut motus dicitur *actus imperfecti*, idest existentis in potentia; sive motus accipitur communiter, prout motus dicitur etiam *actus perfecti*, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur 3 de Anima [cap. 7, et lib. 1, cap. 4]. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam.«

in das Sichernähren, das Fühlen, die Ortsbewegung und das Erkennen.¹⁴¹ Folglich müsse das L. eine Tätigkeit sein. Der Name des L. aber werde von der äußeren Erscheinung des Sichselbstbewegens bestimmter Naturen abgeleitet; daher bezeichne man mit dem Namen des L. diejenige Substanz, der es gemäß ihrer Natur zukommt, sich selbst zu bewegen oder sich auf irgendeine Weise zur Tätigkeit anzutreiben.¹⁴² Folglich bedeute »leben« (*vivere*) nichts anderes als das Sein einer solchen Natur, und das Substantiv »Leben« (*vita*) bezeichne dasselbe, nur in begrifflicher Fassung.¹⁴³ Daher sei »lebendig« (*vivum*) kein akzidentelles, sondern ein substantielles Prädikat, das eine Wesenseigenschaft einer Natur bezeichne.¹⁴⁴ Gleichwohl werde manchmal das Substantiv »Leben« (*vita*) in weniger eigentlichem Sinne zur Bezeichnung jener Tätigkeiten verwendet, von denen der Name des L. abgeleitet sei.¹⁴⁵

Zu 3: In seiner Antwort auf die Frage, ob Gott das L. besitzt, geht Thomas von seinem Grundverständnis des L. als des Vermögens zur Selbstbewegung aus, das verschiedene Grade besitze: Je vollkommener dieses Vermögen einem Wesen zukomme, umso vollkommener finde sich in diesem Wesen das L.¹⁴⁶ In Bezug auf die Bewegung aber bestehe eine Ordnung zwischen drei Arten von Ursächlichkeit: Die Zielursache bewege die Wirkursache, die Hauptwirkursache wirke durch ihre eigene Form, bisweilen aber auch durch ein Werkzeug, das nicht aus der Kraft seiner eigenen Form, sondern aus der Kraft des Hauptwirkenden wirke und daher nur die Tätigkeit

¹⁴¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 2, 1.

¹⁴² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 2, resp.: »Nam hoc nomen [sc. vita] sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem.«

¹⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 2, resp.: »Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura: et vita significat hoc ipsum, in abstracto.«

¹⁴⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 2, resp.: »Unde vivum non est accidentale praedicatum, sed substantiale.«

¹⁴⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 2, resp.: »Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur.«

¹⁴⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »[...] considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur a seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto hoc perfectius competit alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita.«

ausführe.¹⁴⁷ Diese zuletzt genannte Form der Selbstbewegung komme den Pflanzen zu, bei denen die Form- und die Zielursache ihrer Selbstbewegung gemäß dem Wechsel von Wachstum und Zerfall ihnen von Natur aus vorgegeben seien.¹⁴⁸ Auf der nächsthöheren Stufe der Selbstbewegung und damit des L. befänden sich die Tiere, die nicht nur ihre Bewegung selbständig ausführten, sondern die auch die Form als den Grund ihrer Selbstbewegung selbst bestimmten, und zwar auf Grund ihrer sinnlichen Wahrnehmung. Allerdings sei den Tieren das Ziel ihrer Selbstbewegung durch die Natur eingegeben, unter deren Antrieb sie »durch die vom Sinn erfasste Form dazu bewegt werden, etwas zu bewirken.«¹⁴⁹ Deshalb stehen über den Tieren, so Thomas weiter, noch jene Lebewesen, die sich auch das Ziel ihrer Selbstbewegung selbst setzen, und zwar mittels der Vernunft und des Verstandes, dessen Aufgabe es sei, das Verhältnis zwischen dem Ziel und den Mitteln zu seiner Erreichung zu erkennen und das eine auf das andere hinzuordnen. »Daher haben die Naturen, die Verstand besitzen, eine vollkommeneren Weise des L., denn sie bewegen sich selbst vollkommener.«¹⁵⁰ Ein Zeichen dafür sei der Umstand, dass in ein und demselben Menschen die Verstandeskraft die sinnlichen Fähigkeiten bewege und diese die körperlichen Organe bewege, welche ihrerseits eine Bewegung ausführten. Dennoch gebe es auf dieser Lebensstufe der Vernunft und des Verstandes, d.h. des geistigen Erkennens, doch noch erhebliche Gradunterschiede. Denn dem menschlichen Verstand sei doch noch einiges von Natur aus unverfügbar vorgegeben wie etwa die ersten Grundsätze (*prima principia*) des Denkens und Erkennens, deren Gültigkeit die menschliche Vernunft zu beachten gezwungen sei; ferner auch im Hinblick auf das menschliche Wollen dessen letztes Ziel, d.h. Gott selbst als das höchste Gut, welches das menschliche Wollen nicht nichtwollen könne, mit anderen Worten: Das zu wollen es von seiner Natur determiniert sei.¹⁵¹ In beiderlei Hinsicht ist nach Thomas die menschliche

¹⁴⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.

¹⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.

¹⁴⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »[...] cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam.«

¹⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum: haec enim perfectius movent se ipsa.«

¹⁵¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut

Geistseele eingeschränkt und daher nicht vollkommen bzw. nicht uneingeschränkt selbstbewegt.¹⁵² Deshalb könne auf der höchstmöglichen Lebensstufe nur ein Wesen stehen, dessen Natur sein eigenes Erkennen sei und welches das, was es von Natur aus besitzt, durch sich selbst besitze und ihm nicht von einem anderen bestimmt worden sei. Ein solches Wesen aber sei Gott. Daher befinde sich in Gott das L. in höchstem Maße.¹⁵³ Mit anderen Worten: Nur der Geist Gottes ist vollkommen selbstbewegt und damit das L. in höchstem Maße, weil seinem Erkennen nichts von außen vorgegeben ist, weil es vollkommen selbstbestimmt und selbstgenügsam ist. Deshalb, so resümiert Thomas, habe Aristoteles, nachdem er gezeigt hatte, dass Gott reiner Geist sei, zu Recht geschlussfolgert, dass Gott das vollkommenste und das ewige L. besitzt, weil sein Geist der vollkommenste und immer tätig ist.¹⁵⁴

Zu 4: Schließlich beantwortet Thomas noch die Frage, ob alles in Gott L. ist, und zwar in Auslegung des Schriftwortes nach Apg 17,28: »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« In seinem »Sed contra« auf die Einwände geht Thomas von dem einschlägigen Vers des Johannesprologs aus: »Was geworden ist, war in ihm Leben« (Joh 1,3). Da aber alles außer Gott, wie Thomas konstatiert, geworden sei, d. h. einen Anfang seiner Existenz habe, sei auch alles in Gott L.¹⁵⁵ Da Gott aber reiner Geist ist, sei sein L. sein Erkennen. Die Einfachheit der Natur des göttlichen Geistes aber bedingt die Identität zwischen seinem erkennenden Geist mit den von diesem Erkannten und dem Erkenntnisvollzug selbst. Daher müsse alles Erkannte in Gott identisch mit seinem Lebendigsein bzw. mit seinem L. sein. Und da alles

sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle.«

¹⁵² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.«

¹⁵³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »est illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc quidem obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita.«

¹⁵⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, resp.: »Unde Philosophus, 12 Metaph. [lib. 11, cap. 7], ostenso quod Deus sit intellectus, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.«

¹⁵⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 4: »Sed contra est quod dicitur Joan. 1: »Quod factum est, in ipso vita erat.« Sed omnia praeter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.«

von Gott Geschaffene in ihm als Erkanntes sei, folge daraus, dass alles in ihm das göttliche L. selbst sei.¹⁵⁶ Die Immanenz der Geschöpfe in Gott aber sei eine zweifache: Einmal insoweit sie von der Kraft Gottes umfasst und erhalten werden. Und in diesem Sinne sei das Schriftwort nach Apg 17,28 zu verstehen. Denn sowohl unser Sein als auch unser L. als auch unser Bewegtwerden seien (letztlich) von Gott (als dem kreativen, konstitutiven und finalursächlich auf sich hin zurückführenden Grund aller Geschöpfe) verursacht.¹⁵⁷ In anderer, zweiter Weise seien die Geschöpfe Gott immanent wie einem Erkennenden, und zwar in Gestalt ihrer eigenen Wesensbilder, die sich nicht von der göttlichen Wesenheit in Gott unterscheiden. Die göttliche Wesenheit aber sei in Gott L., nicht aber Bewegung. Daher seien die Geschöpfe in Gott nicht Bewegung, sondern (göttliches) L.¹⁵⁸ Zwar seien auch die Übel in Gottes Wissen und damit Geist enthalten, aber weder als etwas von ihm Geschaffenes und Erhaltenes noch als ein Wesensgrund von etwas, denn sie würden von Gott nur durch die Wesensbilder der guten Entitäten erkannt; deshalb könne man auch nicht sagen, dass die Übel in Gott L. seien. Das Zeitlose aber könne in Gott L. genannt werden, sofern man unter dem L. (*vivere*) nur das Erkennen (*intelligere*) verstehe, soweit es nämlich von Gott erkannt werde, d. h. als zeitloses Wesensbild, nicht jedoch sofern das L. (*vivere*) ein Tätigkeitsprinzip bedeute.¹⁵⁹

Im elften Kapitel des vierten Buches seiner *Summa contra gentiles* begründet Thomas dieselben vier Lebensstufen, die er bereits in *Summa theologiae* I, q. 18, a. 3, differenziert hatte, mit dem unterschiedlichen Maß der Immanenz ihrer L.-Akte bzw. Hervorgänge:

¹⁵⁶ Zum ganzen Respondeo dieses Artikels vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 4, resp.: »dicendum quod, sicut dictum est, vivere Dei est intelligere eius. In Deo autem idem est intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.«

¹⁵⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 4, ad 1, insb.: »ergo dicendum quod creaturae dicuntur esse in Deo dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur in virtute divina.«

¹⁵⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 4, ad 1, insb.: »Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Under es, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita.«

¹⁵⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 4, ad 4.

Weil Lebendiges sich selbst zur Tätigkeit bewege,¹⁶⁰ könne es bei unbeseelten Körpern kein L. geben, weil bei ihnen Hervorgänge bzw. Veränderungen nur durch Einwirkung von außen hervorgerufen würden.¹⁶¹ Bei den beseelten Körpern nähmen die Pflanzen den niedrigsten Rang in der Stufenleiter des L. ein, weil bei ihnen zwar Wachstum und damit ein Hervorgang aus dem Inneren erfolge; da dieser Hervorgang jedoch in dem Samen und darüber hinaus in der Blüte und schließlich in der Frucht sich entfalte, die vom Baum falle, ende er in etwas gänzlich Äußerem, das sich von dem Inneren trenne.¹⁶² Im Vergleich zu dieser *anima vegetativa* besitze die *anima sensitiva* ein höheres Maß an L. Denn ihre eigentümliche Hervorgehensweise finde im Inneren ihren Abschluss, auch wenn sie von außen beginne, indem ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand den äußeren Sinneswahrnehmungsorganen seine Form auftrage. Von dort gelange sie in die Vorstellung (*imaginatio*) und schließlich in den Gedächtnisspeicher. Zwar sei dieser Grad von L. höher als der der Pflanzen, weil sich dessen Tätigkeit mehr im Inneren bewege. Da jedoch Beginn und Ende dieses Hervorgangs verschieden seien, weil sie sich auf Verschiedenes – das äußere Sinneswahrnehmungsobjekt und das Gedächtnis – bezögen, handele es sich hier nicht um ein schlechthin vollkommenes L.¹⁶³ Diese höchste und vollkommene Lebensstufe sei erst mit der Tätigkeit des Verstandes erreicht. Denn dieser beziehe sich auf sich selbst und könne sich selbst erkennen.¹⁶⁴ Doch auch im Verstandesleben gebe es verschiedene Stufen.¹⁶⁵ Denn der menschliche Intellekt müsse den Anfang seiner Selbsterkenntnis von außen,

¹⁶⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, in: *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor. Thomus quartus librum continens quartum. Edidit, transtulit, adnotationibus instruxit Markus H. Wörner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 82: »nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum.«

¹⁶¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 82.

¹⁶² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 82.

¹⁶³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 82–84, insb. 84: »Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.«

¹⁶⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 84: »Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest.«

¹⁶⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 84: »Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur.«

bei der sinnlichen Wahrnehmung, nehmen, da es kein Erkennen ohne sinnlich vermittelte Vorstellung gebe.¹⁶⁶ Im Vergleich hierzu besäßen die Engel als die geschaffenen reinen Geistwesen ein vollkommeneres geistiges L., weil ihr Intellekt sich nicht im Ausgang von etwas Äußerem, sondern durch sich selbst erkenne.¹⁶⁷ Dennoch, obwohl ihr Erkennen und Begreifen vollständig innerlich bleibe, sei das L. der Engel noch nicht schlechthin vollkommen, weil ihr Erkennen nicht ihre Substanz sei, sondern ihr Erkennen und Sein verschieden seien.¹⁶⁸ Daher komme die Vollkommenheit des L. alleine Gott zu, weil in ihm Erkennen und Sein nicht verschieden seien, so dass der in seiner Selbsterkenntnis hervorgebrachte Begriff in Gott das göttliche Wesen selbst sei.¹⁶⁹ Im Unterschied zum Intellekt sowohl des Menschen als auch der Engel seien in der Selbsterkenntnis Gottes der Intellekt, der erkannte Gegenstand und der im Erkennen hervorgebrachte Begriff ein und dasselbe.¹⁷⁰ Das L. kann daher nach Thomas von Aquin als ein – im Modus der zeitfrei präsentischen Selbsterkenntnis Gottes – Erkenntnis bzw. als ein Erkenntnis (von Gott selbst) verstanden werden.¹⁷¹ Fassen wir zusammen: Thomas von Aquin entnimmt sei-

¹⁶⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 84: »Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet.«

¹⁶⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 84: »Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum.«

¹⁶⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 84: »Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet.«

¹⁶⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 84: »Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.«

¹⁷⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV,11, 86: »Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in Primo ostensum est [sc. I 49]; relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.«

¹⁷¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 4, a. 8. Diese Weisensbestimmung des L. könnte man mit Vennebusch, Art. »Leben, III. Mittelalter«, in der Tat als eine »transzendente Seinsbestimmung« auffassen: »Thomas entfaltet, wie viele mittelalterliche Autoren, die These, daß alle Dinge, auch die bloß möglichen, in Gott L. seien. Dieses L. bestimmt er als ein Erkenntnis. L. wird so zu einer transzendentalen Seinsbestimmung. Während die transzendente (ontologische) Wahrheit die Erkennbarkeit des Seienden meint, zielt »vita« auf dessen faktische Er-

nen Grundbegriff des L. als der Tätigkeit der Selbstbewegung der phänomenalen Tatsache, dass die sog. Lebewesen sich selbst zu bewegen vermögen. Dieses Vermögen zur Selbstbewegung, das auch als Innerlichkeit des L.-Aktes bzw. als ein wesensimmanenter Hervorgang verstanden werden kann, besitzt allerdings verschiedene Grade, die in der realen, objektiven Wirklichkeit als vier verschiedene Stufen des L. verwirklicht sind: In geringstem Maße ist das L. daher auf der Stufe der *anima vegetativa* bzw. der Pflanzen verwirklicht, weil diese sich selbst durch Ernährung, Wachstum und Zerfall zu bewegen vermögen, denen die Form- und Zielursache dieser ihrer Selbstbewegung aber von Natur aus vorgegeben sind. Die nächsthöhere Stufe der Selbstbewegung und damit des L. nimmt die *anima sensitiva* der Tiere ein, die nicht nur ihre Bewegung selbständig ausführen, sondern die auch die Form als den Grund ihrer Selbstbewegung selbst bestimmen kann, und zwar auf Grund ihrer sinnlichen Wahrnehmung. Allerdings ist den Tieren das Ziel ihrer Selbstbewegung durch die Natur ein- bzw. vorgegeben. Deshalb stehen über den Tieren noch jene Lebewesen, die sich nicht nur die Form, sondern auch das Ziel ihrer Selbstbewegung selbst setzen, und zwar mittels ihrer *anima intellectualis* bzw. ihrer Geistseele, die das Verhältnis zwischen dem Ziel und den Mitteln zu seiner Erreichung erkennen und das eine dem anderen zuordnen kann. Doch auch auf dieser Lebensstufe der geistigen Selbstbewegung gibt es noch Gradunterschiede, und zwar genau drei verschiedene Grade. Denn während der menschliche Intellekt den Anfang jeder Erkenntnis und damit auch seiner Selbsterkenntnis noch von außen, nämlich von der sinnlichen Wahrnehmung, nehmen muss, weil jedes menschliche Erkennen auf eine sinnlich vermittelte Vorstellung angewiesen ist, besitzen die Engel als die geschaffenen reinen Geistwesen ein vollkommeneres geistiges L., weil ihr Intellekt sich nicht im Ausgang von etwas Äußerem, sondern durch sich selbst erkennt. Daher ist ihre geistige Selbstbewegung zwar vollständig innerlich, da jedoch bei den Engeln ihr Sein und ihr Erkennen noch verschieden sind, kann ihr L. noch nicht gänzlich selbstbewegt und somit auch nicht vollkommen sein. Erst in Gott als demjenigen Wesen, dessen Erkennen sein Sein und dessen Erkanntes sein eigenes Wesen ist, ist daher das Erkennen in höchstmöglichem Maße selbstbewegt und selbstbestimmt und damit das L. vollkommen.

kanntheit. Dieser thomanische Ansatz ist weder von Thomas selbst noch von späteren Denkern des Mittelalters systematisch aufgegriffen worden.«

Meister Eckhart: Die Gottheit als die Quelle und die trinitarische Selbsterkenntnis als die Aktualität des Lebens, seine Selbstursprünglichkeit und Selbstzwecklichkeit – die Gottes- bzw. Sohnesgeburt der menschlichen Seele als deren Rückkehr zum (göttlichen) Leben

Meister Eckharts intellekttheoretisches bzw. genauer geistmetaphysisches Verständnis des L.¹⁷² als der raum- und zeitfreien Aktualität der absoluten Selbstreflexion des Ersten Prinzips aller Wirklichkeit geht davon aus, dass das innerste Wesen dieses Prinzips vollkommen einfach, d. h. relations- und differenzlos, ist. Folglich muss eine Rekonstruktion dieses geistmetaphysischen Lebensbegriffs mit dessen einheitsmetaphysischem Fundament beginnen. Letzteres nennt Meister Eckhart die Gottheit bzw. *deitas*, die er von dem aktuellen Leben dieses Prinzips insofern unterscheidet, als er ihr negativ-dialektisch bzw. apophatisch jede Tätigkeit, immanente Relationalität und damit Unterschiedenheit, Begreifbarkeit und Aussagbarkeit abspricht.¹⁷³ Diesem differenzlosen Einen als dem innersten Grund des göttlichen Lebens spricht Meister Eckhart im Anschluss an die neuplatonische Henologie zwar keinen Totalitätscharakter, wohl aber den einer radikalen Immanenz bei gleichzeitiger absoluter Transzendenz zu.¹⁷⁴ Als das eigentümliche Wesen des absoluten Intellekts wird diese verborgene Einheit von Meister Eckhart in Übereinstimmung mit der einheitsmetaphysischen Prinzipientheorie des philosophischen Neuplatonismus (Plotin, Proklos) zugleich als die unentfaltete Fülle dessen bestimmt, was aus ihr hervorgeht – der Totalität der weltschöpferi-

¹⁷² In diesem Kapitel werden die wichtigsten Ergebnisse der Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg von Amanda Viana de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Freiburg im Breisgau, SS 2018, online abrufbar unter: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/151319>, zuletzt abgerufen am: 11.1.2020, zusammengefasst, die unter der Erstbetreuung von Herrn PD Dr. Jorge Uscatescu Barrón und der Zweitbetreuung des Verfassers entstanden ist. Es handelt sich bei dieser Monographie seit ihrem Erscheinen zweifellos um *das* Standardwerk der Forschung zum Verständnis des L. bei Meister Eckhart, weshalb hier darauf umfänglich verwiesen wird.

¹⁷³ Vgl. (mit den entsprechenden Belegstellen) de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 1: Das einfache Wesen des Lebens, 1.1: Die Gottheit, 163–169, insb. 167.

¹⁷⁴ Vgl. (mit den entsprechenden Belegstellen) de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 1: Das einfache Wesen des Lebens, 1.2: Die Innerlichkeit, 169–173.

schen Ideen des absoluten Intellekts.¹⁷⁵ Sie unterscheidet sich von diesem Intellekt auch durch ihre vollkommene Bewegungslosigkeit bzw. Ruhe und Unwirksamkeit, während der absolute Intellekt die reine Aktualität bzw. Lebendigkeit einer vollkommenen Selbsterkenntnis darstellt.¹⁷⁶ Nach Meister Eckhart ist es im Gefolge ebenfalls neuplatonischer Geist- und Einheitsmetaphysik die Einfachheit seines Wesens, welche den permanenten Rückbezug des absoluten Geistes auf sich selbst, d. h. seine selbstreflexive Bewegung, und darin seine Rückbeugung auf sein eigenes Wesen bedingt: »Meister Eckhart greift auf die Rückwendung des Einen zum Einen zurück, d. h. er stellt dar, dass Gott aus der Einfachheit seines Seins sich selbst erkennt und in seiner vollkommenen Selbsterkenntnis in seine Einfachheit zurückfließt.«¹⁷⁷ Denn der absolute Geist geht in einer un-aufhörlichen, raum- und zeitfreien Kreisbewegung aus seinem Wesen hervor und kehrt zugleich in dieses wieder zurück, weil er das Sich-selbst-Sehen des Einen ist. Deshalb ist die Gottheit »die *Urquelle* des göttlichen Lebens«¹⁷⁸, das gleichsam aus ihr heraus- und in sie zurückfließt.

Die Aktualität des L. besteht nach Meister Eckhart in der trinitarischen Selbstreflexion des göttlichen Geistes. Dabei besitzen die drei göttlichen Existenzmodi des absoluten Lebens des dreieinigen Geistes auf Grund ihrer Wesensgleichheit miteinander dasselbe absolute L. Sie unterscheiden sich aber in ihrer Ursprungsbeziehung zu diesem L. voneinander und stellen daher gleichsam drei verschiedene Lebensweisen – im absoluten Sinne dieses Wortes genommen – dar.¹⁷⁹ Im Anschluss an die traditionelle Trinitätstheologie nennt Meister Eckhart den innergöttlichen Ursprung des absoluten L. (der nicht mit der Gottheit als der Urquelle des göttlichen L. verwechselt werden darf) den Vater, der das hervorbringende bzw. – im geistigen

¹⁷⁵ Vgl. (mit den entsprechenden Belegstellen) de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 1: Das einfache Wesen des Lebens, 1.3: Die Gottheit und das Leben, 173–180.

¹⁷⁶ Vgl. (mit den entsprechenden Belegstellen) de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 1: Das einfache Wesen des Lebens, 1.3: Die Gottheit und das Leben, 174–175.

¹⁷⁷ De Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 1: Das einfache Wesen des Lebens, 1.3: Die Gottheit und das Leben, 177.

¹⁷⁸ De Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 1: Das einfache Wesen des Lebens, 1.3: Die Gottheit und das Leben, 177.

¹⁷⁹ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 2: Die Aktualität des Lebens: Die Dreifaltigkeit, 2.1: Das Leben und die Dreifaltigkeit, 181–182.

Sinne dieses Wortes – zeugende Moment der innertrinitarischen Einheit ist. Der selbst ungezeugte, d. h. ursprungslose, Vater gibt dem Sohn als dem vollkommenen Erkenntnisbild seiner selbst sein eigenes L., indem er ihn aus seiner eigenen Wesenheit zeugt. Daher ist der göttliche Vater der innertrinitarische Grund allen Lebens.¹⁸⁰ Der von ihm gezeugte Logos ist aber nicht nur das vollkommene (Selbst-) Bild des Vaters, sondern als die Totalität der Schöpfungsideen zugleich auch der geistige Vorentwurf bzw. die Form- oder Exemplarursache der ganzen Schöpfung; im Sohn als dem lebendigen Werk und Wirkgrund des Vaters ist die väterliche Welterschöpfungskraft und damit das L. selbst gleichsam verwirklicht,¹⁸¹ weil Meister Eckhart »das L. als die Aktualität des göttlichen Wirkens versteht.«¹⁸² Dabei besteht das L. des göttlichen Sohnes in nichts anderem als in der Erkenntnis des göttlichen Vaters, so dass der Logos die Aktualität der göttlichen Selbsterkenntnis und damit gleichsam der Inbegriff des absoluten L. ist.¹⁸³

Das göttliche als das nach Meister Eckhart eigentliche, weil vollkommen selbstbewegte L. hat als Erste Ursache (*prima causa*) der geschaffenen Welt keine Ursache außerhalb seiner selbst, sondern ist selbst die Wesensursache (*causa essentialis*) aller Kreaturen. Unter einer Wesensursache versteht Meister Eckhart eine Ursache des Seins und nicht des Werdens einer Entität. Denn während die Wirk- und die Finalursache außerhalb des Seins ihrer Wirkungen verbleiben und deshalb das Werden der geschaffenen Entitäten in der äußeren Welt bestimmen, ist die Form- oder Exemplarursache die Ursache für das Sein und das Wesen aller raum-zeitlich existierenden Entitäten, das sie in sich enthält.¹⁸⁴ In ihrer wesenhaften Ursache besitzen die Kreaturen daher keine endliche und begrenzte Seinsform, sondern sind mit der vollkommenen Kraft ihrer wesentlichen Seinsursache identisch. Meister Eckhart konzipiert diese Wesenskausalität als ein uni-

¹⁸⁰ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 2: Die Aktualität des Lebens: Die Dreifaltigkeit, 2.2: Der himmlische Vater und das Leben, 182–186.

¹⁸¹ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 2: Die Aktualität des Lebens: Die Dreifaltigkeit, 2.3: Der himmlische Sohn und das Leben, 186–192.

¹⁸² de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 2: Die Aktualität des Lebens: Die Dreifaltigkeit, 2.3: Der himmlische Sohn und das Leben, 191.

¹⁸³ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 2: Die Aktualität des Lebens: Die Dreifaltigkeit, 2.3: Der himmlische Sohn und das Leben, 191–192.

¹⁸⁴ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 3: Das, »was geworden ist, war in ihm Leben«: die *causa essentialis*, 3.1: Die *causa essentialis*, 196–199.

vokes Ursachenverhältnis gemäß seinem univoken Seinsverständnis,¹⁸⁵ indem er den Logos, d. h. das innergöttliche Formprinzip aller kreatürlichen Entitäten, als deren Wesensursache bestimmt und diese daher mit dem ungeschaffenen und unerschaffbaren L. Gottes identifiziert.¹⁸⁶ Lebendig zu sein bedeutet daher für Meister Eckhart im strengen, eigentlichen Sinne dieses Wortes nichts anderes, als ein inneres Moment des selbstursächlichen göttlichen L. selbst zu sein, das alles Geschaffene mit L. erfüllt, insofern die wesentliche Ursache in ihren kreatürlichen Wirkungen mit der schöpferischen Kraft ihrer eigenen Wirksamkeit lebendig ist.¹⁸⁷ Mit anderen Worten: Das Geschöpf ist lebendig, sofern es in Gott ist. In Gott aber ist jedes Geschöpf nicht als Geschöpf, d. h. in seiner raumzeitlich konkreten, vereinzelt Seinsweise, sondern als ein Moment des göttlichen L., d. h. als ein eigener Schöpfungsgedanke Gottes, der allerdings der kreatürlichen Seinsweise des Geschöpfes erst ihre innere Lebendigkeit verleiht. Daher besteht das eigentliche L. im Erkennen, und zwar genauer in der absoluten Selbsterkenntnis Gottes; denn das Erkennen bedeute für die Erkennenden im eigentlichen und wahren Sinn L., dieses aber sei für die Lebenden das Sein.¹⁸⁸ Aus Meister Eckharts univokem Seins- und Lebensbegriff bzw. seiner Gleichsetzung der Wesensursache aller Entitäten mit dem göttlichen Leben ergibt sich daher die radikale Konsequenz, dass alles von Gott Verschiedene weder ist (nicht im Sinne des Existenzquantors, sondern im eminenten Sinne des Wortes) noch (im ebenfalls qualitativ ausgezeichneten, eminenten Sinne dieses Wortes) lebt bzw. lebendig ist.¹⁸⁹

In seiner Exodus-Metaphysik, d. h. in seiner Auslegung der

¹⁸⁵ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 2: Die Aktualität des Lebens: Die Dreifaltigkeit, 2.3.2: Der Sohn ist das Werk und der Wirkgrund des Vaters, 189–190.

¹⁸⁶ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 3: Das, »was geworden ist, war in ihm Leben«: die *causa essentialis*, 3.2: Das Leben und die *causa essentialis*, 203–209.

¹⁸⁷ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 3: Das, »was geworden ist, war in ihm Leben«: die *causa essentialis*, 3.2: Das Leben und die *causa essentialis*, 205.

¹⁸⁸ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 3: Das, »was geworden ist, war in ihm Leben«: die *causa essentialis*, 3.2: Das Leben und die *causa essentialis*, 209.

¹⁸⁹ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kap. 3: Das, »was geworden ist, war in ihm Leben«: die *causa essentialis*, 3.2: Das Leben und die *causa essentialis*, 206.

Selbstoffenbarung des göttlichen Namens *ego sum qui sum* in Ex 3,14, deutet Meister Eckhart die diesen Satz kennzeichnende Identität von Subjekt und Prädikat bzw. die doppelte Bejahung des Subjektbegriffs als eine Selbstaffirmation des absoluten Seins, das in einer noetischen Selbstreflexion in sich aus sich hervorgeht und wieder vollständig in sich zurückkehrt, indem es sich selbst denkt bzw. erkennt.¹⁹⁰ Diesen ewigen, selbstreflexiven Prozess des immanenten Hervorgangs des göttlichen Geistes aus sich heraus und in bzw. auf sich hin zurück bei gleichzeitiger Selbstaffirmation bzw. Selbstliebe des Erkannten aber nennt Meister Eckhart das Leben (Gottes).¹⁹¹ Dabei führt Meister Eckhart eine christliche, genauer trinitätstheologische Adaptation, d. h. transformierende Rezeption, des neuplatonisch konzipierten triadischen Bewegungsprozesses des absoluten Geistes von *mansio* (In-sich-Bleiben), *bullitio* (Hervorgang aus sich heraus) und *conversio* (Rückwendung zu sich selbst) durch.¹⁹²

Einen wichtigen Aspekt des Verständnisses des L. bei Meister Eckhart stellt dessen Lehre von der Grundlosigkeit und der Selbstzwecklichkeit des L. dar. Dabei geht es um Passagen insbesondere aus dem deutschsprachigen Werk Meister Eckharts, die als Beleg für die Eigenart seines Lebensverständnisses gewöhnlich zitiert werden, weil sie besonders einprägsam sind, nämlich jene Passagen, welche die für Meister Eckhart schon fast sprichwörtlich gewordene Warumlosigkeit sowie das Sich-selbst-Wollen des L. dokumentieren: Das L. lebt um seiner selbst willen und will in seinem Grunde nichts Anderes als sich selbst. Diese Selbstzwecklichkeit des Lebens ist nach Meister Eckhart genau genommen eine Folge seiner Selbstursprünglichkeit: Weil das Leben seinen Ursprung in sich selbst hat, ist es auch sein eigenes Ziel.¹⁹³ Es wird daher von uns Menschen auch primär um seiner selbst willen gewollt, denn es ist an und für sich selbst in

¹⁹⁰ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 4: Das Leben als Kern der Exodus- und Logosmetaphysik Meister Eckharts, 4.1: Das »Ego sum qui sum«: die Reflexivität des göttlichen Lebens, 210–215.

¹⁹¹ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 4: Das Leben als Kern der Exodus- und Logosmetaphysik Meister Eckharts, 4.2: Das Leben als die Verbindung zwischen der Exodusmetaphysik und der Logosmetaphysik Meister Eckharts, 215–220.

¹⁹² Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 4: Das Leben als Kern der Exodus- und Logosmetaphysik Meister Eckharts, 4.2: Das Leben als die Verbindung zwischen der Exodusmetaphysik und der Logosmetaphysik Meister Eckharts, 216.

¹⁹³ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der

höchstem Maße vollkommen und deshalb erstrebenswert.¹⁹⁴ Sein göttliches Wesen macht es für uns Menschen unendlich wertvoll und kostbar. Seine innergöttliche Verlaufsform beschreibt Meister Eckhart wiederholt mithilfe des metaphorischen Terminus der *bullitio*, d. h. als ein überquellendes Fließen, das die Kreisbewegung eines Hervorgangs aus sich selbst sowie einer gleichzeitigen Rückkehr in sich selbst beschreibt.¹⁹⁵ Dabei handelt es sich genauer um eine Emanation der wesenhaften Form bzw. der göttlichen Personen.¹⁹⁶ Die Rückkehr des Menschen zum göttlichen L. vollzieht sich nach Meister Eckhart in Form der sog. Gottes- bzw. Sohnesgeburt der menschlichen Seele, d. h. ihrer Geburt im ewigen Leben bzw. genauer im göttlichen Logos als dem ewigen Leben.¹⁹⁷ Diese bestimmt er als eine (gnadenhaft) empfangene Gotteserkenntnis der menschlichen Seele bzw. genauer und richtiger als die Selbsterkenntnis Gottes, die *operatio divina*, in der menschlichen Seele, die Meister Eckhart in Auslegung von Joh 17,3 als deren ewiges Leben bezeichnet.¹⁹⁸ Unter dem L. der menschlichen Seele versteht Meister Eckhart daher eine rein geistige Geburt, die sich nicht nur in Gott, sondern zugleich auch im Innersten, dem Grund, der menschlichen Seele vollzieht.¹⁹⁹

Seele im ewigen Leben, 6.1: Die Warumlosigkeit und das Sichselbstwollen des Lebens, 237–244.

¹⁹⁴ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der Seele im ewigen Leben, 6.1: Die Warumlosigkeit und das Sichselbstwollen des Lebens, 238.

¹⁹⁵ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der Seele im ewigen Leben, 6.1: Die Warumlosigkeit und das Sichselbstwollen des Lebens, 239–243.

¹⁹⁶ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der Seele im ewigen Leben, 6.1: Die Warumlosigkeit und das Sichselbstwollen des Lebens, 241.

¹⁹⁷ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der Seele im ewigen Leben, 237–278.

¹⁹⁸ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der Seele im ewigen Leben, 6.2.5: Die Geburt als das Erkennen Gottes, 273–275.

¹⁹⁹ Vgl. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, Kapitel 6: Die Geburt der Seele im ewigen Leben, 6.2.5: Die Geburt als das Erkennen Gottes, 272–273; 6.2.6: Die Geburt der Seele als das Bild Gottes im ewigen Leben, 277.