

Aktion und Kontemplation

Hans Urs von Balthasar, Basel

Die noch ungeschriebene Geschichte dieses klassischen Begriffspaares dürfte zu den verschlungensten und unübersichtlichsten gehören; vor allem darum, weil hier besonders viel hellenisches Bildungsgut in die christliche Tradition eingeflossen ist, diese den gleichen Worten — äußerlich fast nicht unterscheidbar — bald den alten griechischen, bald den neuen christlichen Sinn unterlegt und sich erst sehr spät vom antiken Schema loslöst, um sich ausschließlicher von der Offenbarung her Inhalt und gegenseitige Beziehung der Begriffe zeigen zu lassen.

Man wird gut daran tun, zunächst verschiedene Tiefenschichten im Problemfeld zu unterscheiden und sich dabei stets vor Augen zu halten, daß der Begriffsgegensatz von Aktion und Kontemplation nicht in den tieferen Schichten philosophischer oder theologischer Spekulation beheimatet ist — er enthält ja keine wirklich adäquate Teilung und Entgegensetzung, wie dies bei *actio* und *passio* der Fall ist —, sondern im Gegenteil in einer eher oberflächlichen Schicht, der Schicht des täglichen Lebens, in welcher diese beiden Formen der äußeren Betätigung und bestenfalls noch der dabei vorausgesetzten geistigen Haltung sich klar unterscheiden lassen: Aktion ist dabei nichts anderes als *äußere Tätigkeit*¹, und zwar eine ausgesprochen auf die Bedürfnisse und Nöte des diesseitigen Lebens beschränkte Tätigkeit², in welcher der Geist sich äußeren Zwecken und Zielen dienstbar machen muß, die es im Jenseits gar nicht mehr geben wird³. Kontemplation ist demgegenüber Beschäftigung⁴ mit der Wahrheit um ihrer selbst willen und sofern sie zeitüberlegen ist; zuletzt mit der göttlichen Wahrheit und mit allem, was auf sie Bezug hat⁵. Das Begriffspaar ist somit nicht weit entfernt von dem modernen des *Homo faber* und *Homo sapiens*, vorausgesetzt, daß man alle ideologischen Wertungen und evolutionistischen Hintergründe davon abzieht; und so entspricht es auch dem geistesgeschichtlichen Ausgangspunkt bei Plato und Aristoteles, dem soziologischen Gegensatz zwischen σοφός und βίβαντος. Es empfiehlt sich, diese ganz äußerliche Scheidung, die der Ausgangspunkt für die Spekulation der Antike und des Mittelalters war, deutlich festzustellen, bevor man in die tieferen Schichten eindringt, in denen sie notwendig problematisch wird.

1.

Die antike Aufstellung des Begriffspaares und ihrer inneren Beziehungen enthält, wie ja nicht anders möglich, eine Wertung, die den Umgang mit diesen Begriffen sehr schwierig macht. Die Wertung ist ausgesprochen in der Überordnung der Kontemplation über die Aktion, das heißt einerseits

¹ exterior actio: S. Th. 2. 2, q 179, a 2 c.

² omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam. ib ad 3.

³ ib q 181, a 4; 1. 2, q 67, a 1 ad 2; q 68, a 6 ad 3.

⁴ studium: ib 2. 2, q 179, a 2 ad 3.

⁵ ib. q 180, a 3.

der rein geistigen Beschäftigungen, die das Wahre um seiner selbst willen betrachten und erforschen (in den *artes liberales*) über die auf die Erzeugung lebensnotwendiger oder nützlicher Dinge zielenden Beschäftigungen, die die Geisteskräfte des Menschen in den Dienst des Materiellen stellen (in den *artes serviles*); anderseits der auf die eigene, in sich selbst besessene Wahrheit gerichteten Tätigkeit über die auf andere, auf das Gemeinwohl, das Du hinzielenden Anstrengungen.

Diese Wertung steht in einem gefährlichen Zwielficht. Im ersten Aspekt betont sie die überlegene Selbstzwecklichkeit des Geistes gegenüber der versklavenden Fron, die ihn für die Stillung der irdischen Not in Anspruch nimmt — und was wäre heute nötiger, als die Betonung dieser Selbstzwecklichkeit als des unveräußerlichsten Rechtes und der wahren Würde des Menschen gegenüber der alles verschlingenden Betriebsamkeit des modernen Arbeitsrhythmus, der sich nicht scheut, auch den Kontemplativen als „Geistesarbeiter“ sich dienstbar zu machen? Josef Pieper hat jüngst in einem magistralen Büchlein⁶ auf das alte Wahre aufmerksam gemacht: die Funktionalisierung des Geistes, so führt er aus, sei dessen sicheres Ende; „im folgerecht konstruierten Arbeitsstaat kann es weder echte Philosophie geben, zu deren Wesen es gehört, nicht verfügbar zu sein für Zwecke und in diesem Sinn frei, noch kann es auf philosophische Weise betriebene Einzelwissenschaft, das heißt akademische Bildung im ursprünglichen Sinne geben“ (43). Die Überlegenheit der Kontemplation über die Aktion gehört in diesem Sinne zu den unveräußerlichen Grundstücken nicht nur der „klassischen Bildung“, sondern der abendländischen, ja jeder menschlichen Kultur überhaupt.

Indes steht dicht daneben der andere Aspekt der griechischen Wertung: Überlegenheit des Innern und Persönlichen über das Äußere und Soziale, der *actio immanens* über die *actio transiens*, der auf das dem Menschen Überlegene, Göttliche und Ewige⁷ zielenden Akte über die auf das Irdische und Menschliche, ja auch auf das Elend und die Not sich hinwendenden. Echo dieser zweiten Wertung ist es, wenn Thomas einerseits jene äußeren Akte, die unmittelbar aus der Kontemplation fließen, wie das Lehren und Predigen, denjenigen überordnet, die „ganz in äußerer Beschäftigung bestehen, wie Almosen geben, zu Gast empfangen usw.“⁸, anderseits in einer wohl allzu großen Eindeutigkeit die Liebe zu Gott der Kontemplation, die Liebe zum Nächsten der Aktion zuordnet, und darum die erste verdienstlicher nennt als die zweite⁹. Nur gleichsam *per accidens* „kann es vorkommen, daß einer in den Werken des aktiven Lebens mehr verdient als in den Werken des kontemplativen Lebens, z. B. wenn er wegen der Überfülle der göttlichen Liebe, und damit Gottes Willen erfüllt werde, um Seiner Ehre willen, gelegentlich duldet, für einige Zeit von der Süßigkeit der göttlichen Kontemplation sich zu trennen“, um der Aktion zu obliegen (*ib.*). Diese Wertungen

⁶ Muße und Kult, München, Kösel-Verlag 1948.

⁷ *vita contemplativa non proprie humana, sed superhumana. Quod disp. de virt. card. 1.*

⁸ S. Th. 2, 2, q 188, a 6. ⁹ *ib.* q 182, a 2.

sind gewiß mehr hellenisch als christlich, wie denn auch die acht Gründe, die Thomas für die Überlegenheit der Kontemplation über die Aktion anführt, sämtlich aus Aristoteles entnommen sind, wenn auch jedem ein bibliisches Beispiel zur Illustration beigegeben wird¹⁰. Es zeigt sich hier, daß Hellas nicht nur die Kategorie liefert, sondern weitgehend auch deren Deutung und Wertung, und zwar nicht erst bei Thomas, sondern zum Teil noch viel eindeutiger bei den Vätern.

Während bei Clemens und Origenes die Einchristlichung gerade dieser beiden Begriffe eine verhältnismäßig glückliche ist, da der „Gnostiker“ durchaus nicht als der einseitig beschauliche, sondern — wenn auch unter stark intellektuellem Vorzeichen — als der harmonische Vollchrist im Gleichgewicht von Aktion und Kontemplation erscheint, hat die Mönchstheologie, am schärfsten zugespitzt in Evagrius, ein gleichsam überhellenisches, christlich nicht mehr tragbares Schema ausgebildet, in welchem das aktive Leben (praktikē) nur noch als Mittel und Vorstufe zur Kontemplation Gottes in der Welt (theoria physikē) und schließlich Gottes allein (theologikē) dient, ein Schema, das auf Cassian und Gregor den Großen entscheidenden Einfluß gewinnt und von dem sie und ihre Nachfolger sich nur mit größter Mühe allmählich wieder befreien können. Man erinnert sich, wie sehr für Augustin, für Papst Gregor, aber auch schon für die beiden kappadozischen Gregor Kontemplation die reine Lust, Aktion die reine Mühsal ist, dasjenige, zu dem sie sich durchringen müssen, unter dessen Last sie ihr Leben lang seufzend einhergehen, dessen zeitweilige und erst recht ewige Aufhebung sie mit ganzer Seele ersehnen. Wesentlich anders wird das bis zu Thomas nicht, und dieser, befrachtet mit dem Gewicht einer so geradlinigen Tradition, hat daher Mühe genug, das christliche Gleichgewicht einigermaßen herzustellen. Ein Gleichgewicht, das, wie so oft bei ihm, auch ein zeitliches ist: Zusammenfassung des Gewesenen und Ausblick ins Kommende; sprechend in Begriffen und Ausdrücken der Tradition, aber unvermerkt die Akzente anders verteilend, neue Anschauungen in die alten Begriffe einführend und so Türen ins Kommende öffnend.

Die Grundformel „Kontemplation über Aktion“ verliert ihre Geradlinigkeit zunächst vom neuen Ordensideal der Mendikanten her, die aus der Fülle der Kontemplation und ohne diese preiszugeben, in die Aktion übergehen. Diese und nur diese Aktion, die „ex plenitudine contemplationis derivatur“¹¹ ist der „einfachen Kontemplation vorzuziehen. Denn wie es größer ist, zu erleuchten als bloß Licht zu sein, so ist es größer, andern das Kontemplierte weiterzugeben als bloß zu kontemplieren“. Während bei den Vätern das aktive und das kontemplative Leben fast auf Weltstand und Ordensstand verteilt wurden, ja die Glossa noch die Aufzählung der Gebote durch den Herrn mit „ecce vita activa“, den Rat dagegen „si vis perfectus esse ...“ mit „ecce vita contemplativa“ kommentiert¹², zeigt Thomas, daß zum aktiven Leben gerade auch die höchste Form christlicher Sendung, das Apostolat, gehört, und daß der Apostel der Räte, gerade für die Vollkom-

¹⁰ S. Th. 2. 2, q 182, a 1 c.

¹¹ ib. q 188, a 6.

¹² contra retr. c 2.

menheit seiner Aktivität, bedarf¹³, wobei er freilich (und das beweist, wie ungemein stark die griechische Tradition war) seine Ausführung mit dem Satz beschließt: „Nicht deswegen braucht einer in der Welt zu bleiben, um im tätigen Leben geübt zu werden; denn auch im Ordensstand kann sich der Mensch im tätigen Leben soviel üben, als zur Einübung und zum Fortschritt im beschaulichen Leben notwendig ist.“

Die reine aufsteigende Bewegung der Väterzeit beginnt eine absteigende Bewegung neben sich zu setzen. Zögernd zuerst, aber dann immer mehr von christlichen Folgerungen mitgerissen. Der Satz: „Die höhere Vernunft, die für die Beschauung bestimmt ist, verhält sich zur niederen, die auf das Tun ausgerichtet ist, wie der Mann zur Frau, insofern diese durch den Mann geleitet werden soll“¹⁴ meint zunächst gewiß noch die reine Überordnung. Aber könnte man das Bild nicht ernster nehmen und es mehr sagen lassen, als es hier sagen will? Muß der Mann sich nicht der Frau zuwenden, um fruchtbar zu sein? Muß er nicht „durch das Tor der Demütigung und des Todes“ (wie Claudel die Zeugung nennt) schreiten, um seine Manneskraft zu erweisen? Ist die Frau nicht „die Herrlichkeit des Mannes“? Und ist, von hier aus, die Linie des Abstieges nicht geradezu die besonders hervorgehobene Linie und Bewegung der Offenbarung? Ist die Zeit der Kontemplation Christi auf Erden nicht geradezu Vorbereitung für die Zeit seiner Aktion? Und die Zeit seiner Schau des Vaters nicht geradezu die Vorbereitung des höchsten, die Welterlösung entscheidenden Augenblickes der „Nichtschau“ im „mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ — so sehr, daß diese Nichtschau sogar als die Vollendung der irdischen Kontemplation des Sohnes gelten muß, in welcher das *contemplata aliis tradere* bis zur äußersten Enteignung, Entleerung, Kenose aller eigenen Kontemplation in der äußersten Aktion geworden ist, — die ihrerseits vor lauter Aktion schließlich zur Passion werden mußte? Unheimliche Perspektiven öffnen sich hier, die zwar die alte Grundformel nicht aufheben, wohl aber zeigen, daß sie, so wie sie aufgestellt ist, doch nur in einer verhältnismäßig oberflächlichen Problemschicht genügt.

2.

Der Durchbruch in die nächsttiefere Schicht gelingt bei Thomas überall dort, wo die Begriffe der *vita activa* und *contemplativa* unterbaut werden mit den allgemeineren Begriffen der aktiven, leistenden, und der kontemplativen, empfangenden Haltung. Und weil jene ersten Grundbegriffe ausdrücklich aus den intellektuellen Grundhaltungen abgeleitet wurden¹⁵, wird die Problematik jener zur Problematik dieser. Nun aber zeigt sich sofort, daß die Kontemplation keineswegs bloßer passiver Empfang ist, sondern ein aus *actio* und *passio* gemischter Akt und, in anderer Hinsicht, geradezu die höchste Tätigkeit des geschaffenen Geistes. Thomas kennt das Paradox

¹³ ib. c 7 ad 7. ¹⁴ S. Th. 2, 2, q 182, a 4.

¹⁵ *activum et contemplativum, sive speculativum et practicum sunt differentiae intellectus*. ib. q 179, a 1 obj. 2.

des Geschöpfes sehr wohl, das gerade dort, wo es mehr von Gott empfängt, auch mehr an seiner Akthaftigkeit teilnimmt¹⁶, so daß mit der Kraft der Kontemplation auch die der Aktion steigt, ja der höchste Akt des Geistes, die intellektuale Anschauung, immer als operatio geschildert wird, obwohl sie Hinnahme des absoluten Objektes ist.

So stellt sich heraus, daß jene Unterscheidung der beiden Lebensarten durchaus nur menschlich, und zwar menschlich-diesseitig ist, und somit eine ganz vorläufige bleibt. Schon bei den Engeln gibt es die Unterscheidung von Aktion und Kontemplation nicht mehr¹⁷. Ebensowenig gibt es zwischen beiden eine Spannung bei Adam, der in ungestörter Kontemplation¹⁸ zugleich in Aktion ist. Die Spannung tritt nur dort hervor, wo auf Grund der Sünde das Aktive zu einem Hindernis, einer Trübung des Kontemplativen geworden ist¹⁹. Im Heiligen, der den Grund dieser Trübung überwunden hat, sollte, wenigstens annäherungsweise, jene Einheit wiederhergestellt sein, die im unversehrten Geschöpf, Engel oder Mensch, die Absicht des Schöpfers widerspiegelt. Und wie der Engel, wenn er zur Aktion ausgesendet wird, die Schau Gottes nicht verläßt²⁰, so müßte der vollkommene Mensch die ursprüngliche Synthese wiedergewinnen können.

Der ganze Fragenkomplex um das theoretisch-praktische Wesen der Wahrheit (der hier nur angedeutet werden kann) müßte in die gleiche Richtung weisen. Die Wahrheit, das Kontemplative und Empfangene, ist in doppelter Hinsicht zugleich aktiv: einmal als der immanente Akt des Geistes sowohl im Diskursiven wie in der intellektuellen Schau, dann aber sofern ein Verstand ohne Wille nicht denkbar ist²¹, Wille und Verstand sich vielmehr gegenseitig voraussetzen²², und, was daraus unmittelbar folgt, weil die Wahrheit ebensosehr getan als geschaut sein will. Das ist der wahre Sinn vom existentiellen Charakter der Wahrheit, die man erst wirklich besitzt, wenn man sie tut, sie nicht nur begrifflich eingesehen hat, sondern durch sein ganzes Sein und Leben ausdrückt. Der Übergang zum johanneischen *facere veritatem* (Jo 3, 21) ist ein unmittelbarer, — und Johannes dürfte gewiß nicht des Aktivismus verdächtig sein. Bei Thomas drückt sich etwas davon in der Amphibolie aus, kraft welcher manche Akte ebensowohl zum aktiven wie zum kontemplativen Leben hingezogen und gedeutet werden können: so gehört die *Prudentia* im engern Sinn zu den moralischen Tugenden, die selbst zum aktiven Leben gehören, im weitern zum kontemplativen²³, und wenn die aktiven Tugenden als Vorbereitung und Einübung in die Kontemplation verstanden werden, gehören sie selber auch zum kontemplativen Leben²⁴. Damit werden die beiden Haltungen zu Prävalenzformen einer tieferliegenden Einheit. Sie bedingen sich ebenso gegenseitig, wie zwischen Verstand und Wille eine reziproke Priorität be-

¹⁶ *quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et nata est seipsam inclinare. De Ver 22, 4 c.*

¹⁷ *S. Th. 2, 2, q 181, a 4 ad 2.*

¹⁸ *ib. 2, 2, q 181, a 4 ad 2.*

²¹ *S. Th. 1, q 16, a 4 c.*

²³ *ib. 2, 2, q 181, a 2.*

¹⁸ *ib 1, q 94, a 1 c.*

²⁰ *Gregor, Mor 1 2 c 2.*

²² *ib. ad obj.*

²⁴ *ib. q 181, a 1 ad 3.*

steht: Kontemplation ist die Voraussetzung einer wahren Aktion²⁵, Aktion ist umgekehrt die unerläßliche Vorbedingung wahrer Kontemplation²⁶. Das Höchsterreichbare ist eine Einheit, in der Aktion nicht — wie stets zu befürchten — zu einer Minderung der Kontemplation²⁷, sondern im Gegenteil zu deren Fülle ausschlägt, so etwa, wie die Kirche die Fülle Christi ist: ohne sie eigentlich zu mehren, schenkt sie ihm den Raum, den sie braucht, sich zu verströmen, zu offenbaren und auszuwirken.

So kennt Thomas auch kein letztes Entweder-Oder in der Berufswahl: es mag wohl eine gewisse natürliche Eignung mehr zur Aktion oder mehr zur Kontemplation in verschiedenen Menschen geben, aber auch jene, die mehr zum aktiven Leben sich eignen, können durch die Einübung der Aktion zur Kontemplation geschult werden, und die mehr zum kontemplativen Leben sich eignen, können die Schulung des aktiven Lebens auf sich nehmen, um dadurch zur Kontemplation geeigneter zu werden²⁸.

3.

Aber auch diese zweite Problemschicht, die vorwiegend im Philosophischen bleibt, erreicht noch nicht den Grund der Frage. Dieser wird erst sichtbar, wenn man, über alle Philosophie hinaus, direkt und unmittelbar die Offenbarung befragt und zuletzt alles Vorgewußte an diesem einzigen Letztmaß bemißt und, falls etwas davon hier als zu leicht befunden wird, bedenkenlos fallen läßt.

1. An erster Stelle steht das Vorbild Christi, der in seinem Leben ein vielfach verschlungenes Verhältnis von Aktion und Kontemplation zeigt. Was seine innere Haltung, gleichsam den Hintergrund seiner Seele betrifft, so besteht hier eine ständige, ununterbrochene Einheit von beiden. Wie der trinitarische Gott ununterscheidbar immerdar ruht und wirkt, immerdar sich schaut und die innergöttlichen Sendungen trägt, so ist die Seele Christi immer damit beschäftigt, den Vater zu schauen und die Sendung des Vaters zu wirken: „der Sohn kann nichts tun, als was er den Vater tun sieht“ (Jo 5, 19). Daß Christus das Wort des Vaters ist, ist seine Kontemplation, daß er das Wort des Vaters ist, ist seine Aktion. „Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe“ (Jo 8, 38). Daß sein einziges Zeugnis zugleich ein Doppelzeugnis ist (Jo 8, 18), ist Ausdruck der im Trinitarischen gründenden Einheit von Aktion und Kontemplation. Gerade darum aber ist es keine tote Einerleiheit, sondern Ausdruck höchster, gespanntester Lebendigkeit; einer göttlichen Lebendigkeit, die sich in der menschlichen Auslegung und Übersetzung im Leben Christi nicht anders darstellen läßt als durch ein zeitliches Auseinandertreten der Pole. Einmal so, daß die Ganzheit dieses Lebens sich gliedert in dreißig Jahre Kontemplation und drei Jahre Aktion, wobei diese drei Jahre abermals mit der vierzigtägigen Kontemplation eröffnet werden. Dann weiterhin so, daß der Herr seine

²⁵ ib. q 182, a 1 ad 1.

²⁶ ib. q 181, a 1 ad 2; a 4 c.

²⁷ per modum subtractionis: ib. q 182, a 1 ad 3.

²⁸ ib. a 4 ad 3.

Tage der Aktion, seine Nächte der Kontemplation widmet, daß er durch seine Aktion die Jünger und das Volk immer tiefer in seine Kontemplation einführt und ihnen zeigt, daß seine Aktion nichts anderes ist als der Ausdruck seiner Kontemplation. Wie dann schließlich die ganze irdische Zeit des Herrn als Aktion aufgefaßt werden kann, die der Fülle seiner himmlischen und ewigen Kontemplation entströmt und dahin zurückkehrt. Andererseits aber auch seiner himmlischen und ewigen Aktion, die darin besteht, in Ewigkeit den Willen des Vaters zu tun, ja der unendliche Ausdruck dieses Willens, der persongewordene Wille des Vaters zu sein, so daß wiederum seine ganze ewige Kontemplation wie seine ganze zeitliche Aktion und Kontemplation als im Dienste seiner ewigen Aktion stehend aufgefaßt werden kann. Er ist die vollkommene Einheit des Tuns und des Geschehenlassens: des Gezeugtwerdens und der vollkommenen Bejahung und Übernahme dieser Zeugungstat des Vaters. Einziger Maßstab für seine Aktion wie für seine Kontemplation ist seine absolute Liebe zum Vater; alles, was dieser Liebe entstammt, ist makellos und vollkommen. Sein Abstieg in die Welt ist ebenso vollkommen wie sein Bleiben beim Vater; seine Liebe zu seinen menschlichen Brüdern ist ebenso vollkommen wie seine Liebe zum göttlichen Vater. Seine irdische Aktion ist um nichts weniger vollendet als seine himmlische Kontemplation.

Von hier aus muß nun auch das Letzte, was bei Thomas noch vom griechischen Intellektualismus verbleibt, preisgegeben werden. Es geht nicht an, die Gottesliebe auf die Kontemplation, die Nächstenliebe auf die Aktion zu verteilen, und jene dieser überzuordnen²⁹. Die Liebe von der in 1 Kor 13 die Rede ist, ist ebenso unmittelbar und unteilbar Gottes- wie Nächstenliebe, aktiv wie kontemplativ. Es geht darum auch nicht an, die Schau des Übermenschlichen im Intellekt (wodurch der Mensch Gott und den Engeln zugesellt wird) der Kontemplation, die Besorgung der irdischen Dinge durch die *ratio inferior* (wodurch er mit dem Untermenschlichen, dem Tier, in Gemeinschaft tritt) der Aktion zuzuteilen³⁰ und diesen Abstieg als ein notgedrungenes Erdulden zu schildern³¹. Geschieht der Abstieg wirklich, wie Thomas hier sagt, *propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam* (wegen der überfließenden Gottesliebe, damit sein Wille erfüllt werde, und um seiner Ehre willen), und ist dieser Weg der ausdrückliche Weg Christi, dann hat jede entgegenstehende Wertung zu verstummen, jede vorausgehende Über- und Unterordnung sich dieser maßgebenden Bewegung Christi selbst unterzuordnen.

Dies um so mehr als, wie schon früher angedeutet, die ununterscheidbare Aktion und Kontemplation Christi zuletzt in die alleinige Passion mündet, die als das konkrete Endziel (*telos*: Jo 13, 1) seiner irdischen Existenz zugleich dasjenige seiner Aktion und Kontemplation war: Passion als das immanente Ende seiner Aktion, da das Äußerste seines Leistens, Wirkens, Ausstrahlens folgerichtig bis zur freiwilligen Hingabe seines Lebens geht

²⁹ S. Th. 2. 2, q 182, a 1.

³⁰ ib. 1. 2, q 3, a 5; 2. 2, q 182, a 1.

³¹ ib. 2. 2, q 182, a 2.

(Jo 10, 18). In diesem Sinn ist seine Passion der Höhepunkt seiner Aktion, seine Schwäche der Höhepunkt seiner Stärke, sein Nicht-mehr-können die stärkste Äußerung seiner Allmacht, sein Bankrott der Augenblick seiner höchsten Wirkung. Und die Eucharistie, die den Zustand seiner absoluten Verströmtheit selbst für die Weltzeit verabsolutiert, ist in der Kirche die Universalisierung seiner damals zeitlich beschränkten Aktion. Passion ist aber ebenso sehr das Ende seiner Kontemplation, sofern diese das immerwährende Geschehenlassen des Willens des Vaters in ihm war. Dadurch, daß eine Aktion zuletzt zur Passion wird, zeigt er der Welt, daß seine Aktion schon immer eine Form seiner Kontemplation war, daß wirklich der Vater in ihm war und aus ihm sprach und die Werke wirkte, die er tat. Und wenn die Kontemplation in der Passion zur Nacht des Nicht-Sehens wird, so ist auch das Vollendung menschlicher Kontemplation, in der Gott so sehr überhand nimmt, daß auch die Schau seines Lichtes in diesem Licht untergeht, zu jener areopagitischen Gipfel-Kontemplation Gottes als „helle Finsternis“, die ihre alleinige Echtheit und ihren Maßstab im Kreuz hat. Und wiederum ist die Eucharistie die Vollendung und Verewigung seiner Kreuzeskontemplation, weil er als der nur noch Verströmte der ganz Geöffnete, Bereite, Überantwortete ist.

2. Die Haltung Christi ist Vorbild für den Christen, der sich sein Maß nirgendwoher als von Christus allein geben läßt. Dieser Christ ist zunächst Maria, die gegenüber der gottmenschlichen Einheitsform des Sohnes die reine kreatürliche Einheitsform darstellt, aber auch gegenüber der männlichen Form des Sohnes (obwohl dieser auch die weibliche in sich präfiguriert, sofern alles Geschöpfliche Gott gegenüber sich empfangend verhält) die weibliche Form verkörpert. Als Frau sowohl wie als Geschöpf und zugleich (wie Scheeben sagt) als Idee der Kirche wird bei Maria die Kontemplation unterstrichen: sie wirkt mit, indem sie an sich geschehen läßt, sich zum Gefäß des Wortes macht und bereitstellt. Ihre Aktion selbst erhält dadurch einen betont kontemplativen Charakter. Darüber hinaus aber ergänzt sie als Frau und Gehilfin das Werk des männlichen Sohnes: während der Zeit seiner Kontemplation, um diese zu ermöglichen, ist sie vorwiegend aktiv; während der Zeit seiner Aktion, und um diese betend zu begleiten, ist sie vorwiegend kontemplativ. Und erst in der Passion, in der jede relative Unterscheidung und Verschiebung von Aktion und Kontemplation untergeht, fällt ihre Stunde mit der des Sohnes voll zusammen.

Die geschöpfliche Bereitschaft, Gottes Wort aufzunehmen, unterscheidet sich von derjenigen Christi dadurch, daß für den bloßen Menschen das Wort Gottes immer das unfassbar Größere, nicht zu Ermessende, nur im Gehorsam des Glaubens zu Empfangende bleibt. Die Antwort des Menschen auf dieses Wort kann nur die Bereitschaft sein, sich immer neu und ohne Unterlaß von Gott für die Aufnahme des Wortes ausweiten und dehnen zu lassen. Das gilt in besonderem Maße für jene, die dazu berufen sind, das Wort Gottes in der Kirche zu verkünden und auszulegen. Sobald einer von diesen der Meinung wäre, für sich oder für die andern genug verstanden zu haben, sobald er die Begriffe, die er sich erarbeitet als hinreichend erachtete, um

seine Predigt oder Verkündigung „einstweilen“ zu füllen, hätte er das Wesentliche des Wortes, seine Göttlichkeit und damit sein Je-größer-sein als alle menschlichen Begriffe, verkannt und könnte nicht mehr christlich von ihm reden. Nur jener Verkünder klingt als christlicher Zeuge glaubhaft, dem man es anhört, daß er aus der „Erkenntnis der alles Erkennen übersteigenden Liebe Christi“ (Eph 3, 19) herausspricht.

Wenn auch vordergründig das Christenleben immer ein Abwechslungsrhythmus zwischen Zeiten der Aktion und Zeiten der Kontemplation kennen wird, so wird doch hintergründig die immer größere Durchdringung von Aktion und Kontemplation das anzustrebende Ideal sein. Beim Heiligen sind beide nicht mehr unterscheidbar. Er kann, während er handelt, in der vollkommenen Kontemplation sein. Er kann im Kranken, den er pflegt, Christus sehen und betrachten, im Gehorsam, den er ausführt, die Gnade des Gehorsams Christi sehen und erleben; er kann also, nach der Formel von Ignatius, in *actione contemplativus* (im Tun beschaulich) sein. Er wird dabei das Maß seiner Aktion und seiner Kontemplation nicht selber bestimmen, um nicht in die Gefahr zu kommen, durch ein Übermaß an Aktion schließlich doch die Kontemplation zu verlieren, er wird nicht meinen, ein Je-mehr an Aktion verbürge ihm ein Je-mehr an Kontemplation. Er wird vielmehr nie vergessen, daß auch die ignatianische Formel „in *actione contemplativus*“ die alte patristische und thomistische Formel: „*ex abundantia contemplationis activus*“ zur Grundlage behält. Und er wird vor allem sich hüten, den Wirkungsbereich seiner Aktion (die ja immer aus der nicht umgrenzbaren Kontemplation sich nährt) irgendwie abstecken zu wollen. Die Frucht der christlichen Aktion geht, weil sie eine göttliche Frucht ist, immer über die Sichtbarkeit der Aktion hinaus; sie liegt also immer zum Teil im Bereich der Kontemplation, sowie anderseits die Frucht der Kontemplation eine ihr selbst nie durchschaubare Aktion ist. Das gilt es noch abschließend zu betrachten.

3. Der Grund, warum in der Patristik und Scholastik die Lehre von Kontemplation und Aktion noch nicht zur vollchristlichen Entfaltung gelangen konnte, liegt darin, daß die Kontemplation wegen einer zu starken Anlehnung an die individualistische Auffassung bei den griechischen Philosophen, nicht in ihrer wahren Fruchtbarkeit erkannt wurde. Wie alle früheren sieht Thomas die Fruchtbarkeit vor allem in der Aktion, er sieht diese darum auch als Fruchtbarkeit der Kontemplation³². Die mit Gott allein beschäftigte Kontemplation dagegen erscheint wie eine rein individuelle Angelegenheit; obwohl Thomas die *religio mixta* der rein kontemplativen übergeordnet hatte, ordnet er schließlich doch wieder die *vita eremitica* (das Einsiedlerleben) der *vita socialis* (dem Gemeinschaftsleben) über, weil „der Vollkommene sich selbst genügt“, so sehr auch die *vita socialis* notwendig war, um ihn zu dieser Vollkommenheit zu führen³³. Daß diese sich genügende Vollkommenheit aber christlich nur dann bestehen kann, wenn sie in einem geheimnisvollen Sinn ein kirchlich fruchtbares, ausstrahlendes und apostolisches Leben ist, diese Einsicht kommt in der Geschichte der

³² S. Th. 2, 2, q 188, a 6.

³³ ib. q 188, a 8.

Spiritualität erstaunlich spät zum Durchbruch. Ihr Fehlen läßt die Argumente der Väter und Scholastiker für die Überlegenheit der Kontemplation nicht zur vollen Überzeugungskraft kommen. De Guibert hat sich mit Recht darüber verwundert, daß selbst Suarez noch kaum etwas vom apostolischen Sinn der Kontemplation zu ahnen scheint. Freilich ist diese Frucht der Kontemplation irdisch nicht zu fassen; was Thómas davon sah: die ihr entströmende Aktion des Lehrens und Predigens, war ja nur ein kleiner Teil. Der größere liegt im Geheimnis der Aktion Gottes verborgen, in der unsichtbaren Aktion der Gnade in der ganzen Kirche, der ganzen Menschheit. Und gerade sofern der Kontemplative auf die Schau der Frucht verzichtet, ist seine Aktion die weiteste; sie mündet hinein wie ein begrenzter Fluß in das unbegrenzte Meer der unendlichen Aktion Gottes, mündet auch hinein in den nicht erschöpfbaren Schatz der Kirche, sie ist also, wie nichts anderes in der Kirche, sozial und gemeinsam. Der rein Kontemplative hat, wie die kleine Therese sagt, nicht nur auf allen materiellen, sondern ebenso auf allen geistigen Privatbesitz völlig verzichtet. Therese läßt denn auch ihre Selbstbiographie in eine Apotheose der Aktionskraft der Kontemplation ausmünden: sie ist der archimedische Punkt, von dem aus die Welt aus den Angeln gehoben werden kann³⁴, weil sie Gott jene Blumenblätter streut, die, wenn die triumphierende Kirche sie sammelt und durch die Hände des Herrn gehen läßt, „unermesslichen Wert erhalten“, und „über die leidende Kirche gestreut werden, um ihre Flamme zu ersticken, über die streitende, damit sie den Sieg erringe“ (199). Bedingung dafür ist, so wiederholt Therese, daß der Kontemplative darauf verzichtet, seine Frucht selbst zu sehen; daß er mit dem kontemplativen und eucharistischen Herrn ein ganz nur Verströmter sei. Daß er nichts anderes mehr wünsche, als „ein Strahlen zu sein, das von der Stirn meiner Mutter“, der Kirche, „ausgeht“ (198).

Die Fruchtbarkeit der reinen Kontemplation ist kein ausschließliches Vorrecht dieser; sie weist letztlich nur auf die wahre und einzige Quelle aller Fruchtbarkeit für Aktion wie für Kontemplation hin: die Liebe. Ersetzt man einen Augenblick den Ausdruck „Fruchtbarkeit“ durch den der „Verdienstlichkeit“ (der aber weniger sagt als jener), so begegnet uns diese Wahrheit unter dem Satz: *efficacia et radix meriti est caritas* (die Wirkkraft und Wurzel des Verdienstes ist die Liebe)³⁵. Aber da die Liebe ja „nicht das ihrige sucht“ (1 Kor 13, 5), so wird sie auch nicht für sich selbst „Verdienste sammeln“, sondern die Früchte, die sie trägt, Gott und der Kirche schenken — Früchte ihrer kontemplativen Aktion oder ihrer aktiven Kontemplation. „Keine Vorräte anlegen. Die Güter verteilen, sobald man sie erhält. Auch wenn man achtzig Jahre alt würde, immer gleich arm sein. Keine Ersparnisse zu machen verstehen. Alles, was man hat, sofort wieder hergeben“ (Kl. Theresia, S. 253).

³⁴ Ausgabe 1947, Johannesverlag, Einsiedeln, S. 187.

³⁵ S. Th. 1. 2, q 114, a 4; 2. 2, q 182, a 2.