

„Alles, ausnahmslos alles, was es an Wertvollem in mir gibt, kommt aus etwas anderem als mir selbst, nicht als Gabe, sondern als etwas Geliehenes, das man unaufhörlich empfangen muß“ (3, 337). Und wie die Sonne (die ja immer als Abbild Gottes verstanden wurde, immer nur „gibt und erhält nichts dafür zurück“ (2, 65), so hat auch jeder Mensch (und insbesondere der Künstler) das Empfangene weiterzugeben. Die Schönheit eines Menschen liegt darin, daß er das in ihm angelegte Geheimnis erspürt und verwirklicht. „Das Schöne ist eine vollkommene Ordnung. So befindet sich auch die ganz und gar gehorsame Seele in einer vollkommenen Ordnung“ (2, 157). Weil das Schöne letztlich mit dem Guten und dem Wahren identisch ist, kann es im Menschen nur im Gehorsam aufgenommen und angenommen werden.

## Leben in Freundschaft mit Gott – Spuren von Mystik bei Thomas von Aquin

Johannes Bunnanberg, Worms

### *I. Einleitung*

Thomas von Aquin mit Mystik in Verbindung zu bringen, könnte auf den ersten Blick als abwegig erscheinen. Seine Größe besteht zweifellos in der theologischen Systematisierung, in der präzisen Definition, in der gedanklichen Durchdringung. Allseits werden seine Exaktheit und Objektivität gerühmt, seine analytische Kraft und seine Kunst der Abstraktion.

Fehlt da nicht nahezu alles, was wir gemeinhin mit Mystik assoziieren: nämlich Gefühl und Ergriffenheit, Subjektivität oder auch dichterischer Schwung, spirituelles Charisma und vor allem Zeugnisse von persönlicher Erfahrung? Trocken und technisch, nüchtern und karg ist dagegen die Sprache des hl. Thomas. Der französische Dominikaner-Theologe Marie-Dominique Chenu, der das Gesamtwerk wie kaum ein anderer kannte, weiß zu berichten: „Man entdeckt nur vier- oder fünfmal eine ausdrückliche Gefühlsäußerung“.<sup>1</sup> Der große deutsche Theologe Hans Urs von Balthasar urteilt in

---

<sup>1</sup> M.D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Heidelberg, Graz u.a. 1960, 134.

seinem Kommentar über die Darstellung des kontemplativen Lebens bei Thomas: „Die acht Artikel dieser Frage sind von einer Nüchternheit, die ... enttäuscht“.<sup>2</sup>

Als erste Beobachtung ist daher festzuhalten: Thomas entspricht nicht unseren Erwartungen an einen Mystiker. Unter dem Gesichtspunkt der Mystik führt die Lektüre thomanischer Texte zunächst zur Befremdung, ja zur Enttäuschung. Allerdings kann dieses Fremdheitserlebnis durchaus eine positive Wirkung haben: daß wir nämlich nicht unsere Vorstellungen in Thomas hineinlesen, sondern ihn selbst zu Wort kommen lassen und uns von ihm etwas sagen lassen – auch in dem, was quer zu unserem Denken steht.

## II. Biographische Spuren von Mystik

Bevor wir uns in die thomanische Theorie vertiefen, lohnt es sich, einen Blick auf seine Person und sein Leben zu werfen. Finden sich dort nicht deutliche Anzeichen von Mystik? Diese Frage ist durchaus zu bejahen. Unter den Aussagen beim Heiligsprechungsprozeß sind mehrere Zeugnisse, die glaubwürdig darauf hinweisen, daß Thomas außerordentliche Erfahrungen der Nähe Gottes zuteil wurden. Der gelehrte Erforscher mittelalterlicher Theologie, Martin Grabmann, faßt seinen Eindruck so zusammen: „Sein Leben ist reich an Erlebnissen, die den höchsten Formen der Mystik angehören“.<sup>3</sup> Jean-Pierre Torrell spricht in seiner Einführung zu Thomas vom kontemplativen Zug des Heiligen, erwähnt Verzückungen, sieht einen Zusammenhang zwischen häufigen Geistesabwesenheiten und geistlicher Tiefendimension.<sup>4</sup>

An einige Vorkommnisse ist zu erinnern, die der Biograph Wilhelm von Tocco erzählt:<sup>5</sup> eine geheimnisvolle nächtliche Hilfe, die Thomas bei der Vorbereitung seiner Antrittsvorlesung erfährt; eine ebenfalls nächtliche Erleuchtung, als Thomas das Buch des Propheten Jesaja kommentiert und er sich länger vergeblich an einer schwierigen Stelle abarbeitet; sein intensives

<sup>2</sup> H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu STh II-II q. 171–182* (DThA Bd. 23). Heidelberg, Graz u.a. 1954, 436. Seit kurzem liegt eine neue Ausgabe vor: *Thomas und die Charismatik*. Einsiedeln, Freiburg 1996.

<sup>3</sup> M. Grabmann, *Das Seelenleben des Heiligen Thomas von Aquin nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt*. München 1924, 51. Kurz vorher bezeichnet Grabmann Thomas als einen „Mann der mystischen Beschauung“ (Ebd. 50).

<sup>4</sup> J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg 1995, 296–301. Etwas zurückhaltender äußert sich K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 3. *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung in der Hochscholastik*. München 1996, 130.

<sup>5</sup> Vgl. W. v. Tocco, *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino*. Übertragen und eingeleitet von W. P. Eckert. Düsseldorf 1965, Kap. 16/29/31/33.

Gebetsleben, das häufig mit dem Vergießen von Tränen, einmal sogar mit der Erhebung seines Leibes verbunden ist; seine ausgeprägte eucharistische Frömmigkeit, die mehrfach dazu führt, daß er in seiner tiefen Versunkenheit bei der Eucharistiefeier alles andere um sich herum vergißt. Summarisch urteilt Wilhelm von Tocco, daß Thomas „sich niemals niedergesetzt habe, ein Werk zu schreiben, ohne vorher gebetet und Tränen vergossen zu haben. Und sobald er über etwas Zweifel hatte, eilte er zum Gebet, und nachdem er Tränen vergossen hatte, kehrte er zurück, über seinen Zweifel erleuchtet und belehrt“.<sup>6</sup>

Der bekannteste Vorfall allerdings, der mit dem Etikett „mystisch“ belegt werden darf, ereignete sich am Ende seines Lebens. Bartholomäus von Capua berichtet, daß Thomas, als er in der Nikolauskapelle des Konvents in Neapel die hl. Messe feierte, „eine erstaunliche Veränderung ergriff“.<sup>7</sup>

Wilhelm von Tocco bezeugt mehrfach solche „Geistesabwesenheiten“ oder „Entrückungen“, wie er es nennt. Aber was Thomas während dieser hl. Messe widerfahren ist, muß einfach überwältigend gewesen sein und alles andere in den Schatten gestellt haben. Denn danach hört er für immer auf zu schreiben – und Schreiben war für ihn nicht irgendeine beliebige Tätigkeit, sondern Lebensinhalt und Berufung. Von Bruder Reginald, seinem Sekretär und Vertrauten, zu einer Erklärung gedrängt, antwortet Thomas: „Reginald, ich kann nicht mehr, denn alles, was ich geschrieben habe, scheint mir wie Stroh zu sein“; und später fügt er hinzu: „Stroh... im Vergleich mit dem, was ich gesehen habe und was mir offenbart worden ist“.<sup>8</sup>

### III. Theologie und Mystik

Vom geschilderten Lebenshintergrund finden wir in Thomas eigenen Schriften kein unmittelbares, explizites Echo. Als Person tritt er in seinen Werken völlig zurück. Dieser Umstand muß jedoch nicht irritieren. Die Ich-Form stellt bei den christlichen Mystikern des ersten Jahrtausends bis hin zur Scholastik insgesamt eher die Ausnahme dar.<sup>9</sup> Es gilt also, sich auf die Suche nach Spuren anderer Art zu machen.

Die erwähnten biographischen Begebenheiten stimmen auffälligerweise darin überein, daß sie sämtlich mit der Tätigkeit des Thomas als Theologe

---

<sup>6</sup> Ebd. 213.

<sup>7</sup> Ebd. 231.

<sup>8</sup> Ebd. 232. K. Ruh urteilt: „Die Tatsache des Werkabbruchs, verbunden mit dem vernichtenden Urteil der Unerheblichkeit wissenschaftlicher Arbeit (die Thomas als höchstes Glück dieser Erde betrachtet hatte), scheint mir für die Echtheit der ekstatischen Schau zu sprechen. Das Verstummen wäre also ein mystisches Schweigen“ (a.a.O. 130).

<sup>9</sup> Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Bd.1. *Ursprünge*. Freiburg 1994, 13.

zu tun haben. Deutet dies nicht darauf hin, daß es da verborgene Verbindungen gibt? Otto Hermann Pesch fragt deshalb: „Wie aber, wenn gerade und nichts anderes als das Werk, die Theologie des Thomas das Dokument seiner Frömmigkeit wäre? Wenn seine Theologie selbst eine Gestalt seines Betens wäre – als *contemplatio*, als betrachtendes Sich-Versenken in die Geheimnisse Gottes hat er sie ja tatsächlich verstanden?“<sup>10</sup> Mit dieser Anfrage stimmt überein, daß „der Ausdruck ‚mystische Theologie‘ über ein Jahrtausend älter ist als der Ausdruck ‚Mystik‘“.<sup>11</sup> Es liegt daher nahe, daß gerade die theologische Reflexion der Ort ist, wo bei Thomas Mystik verborgen sein könnte. Wir sind sicherlich durch unseren Mystik-Begriff in der Gefahr, diese Nähe von Mystik und Intellektualität zunächst einmal nicht in Betracht zu ziehen.

### 1. Theologie als Weisheit

Um diese Spur zu verfolgen, bedarf es der Vergewisserung darüber, welche Auffassung der hl. Thomas von der Theologie hat.<sup>12</sup> Theologie ist für ihn Wissenschaft, insofern sie methodisch überprüfbar vorgeht und sich rationaler Argumentation befleißigt, und Thomas treibt die intellektuelle Arbeit wirklich oft bis zum Äußersten; zugleich aber versteht er die Theologie als Weisheit, insofern sie zur Erkenntnis letzter Zusammenhänge göttlicher Erleuchtung bedarf. Daher stützt sie sich auf die Offenbarung Gottes. Diese Weisheit, die – gestützt auf die Offenbarung – die Tiefen Gottes und der Welt erkennt, ist für Thomas eine Gabe des Heiligen Geistes,<sup>13</sup> eine „Weisheit, die von oben kommt“ (Jak 3,15). Sie gelangt zu ihrem Urteil nicht nur auf logisch-schlußfolgerndem Weg, sondern durch einen Vorgang, der den ganzen Menschen erfaßt. Thomas greift die Rede des Dionysius vom Erleiden des Göttlichen auf; sodann nennt er die Theologie „gleichsam eine Einprägung des göttlichen Erkennens“ im Geist des Menschen;<sup>14</sup> er spricht von einer Erkenntnis durch „*connaturalitas*“, durch eine Wesensverwandtschaft, durch die Teilhabe am göttlichen Leben. Es gibt also eine Annäherung an Gott, die nur über ein Ähnlichwerden möglich ist, über eine Umformung des

<sup>10</sup> L. Maidl/O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*. Freiburg 1994, 9.

<sup>11</sup> B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O. 12.

<sup>12</sup> Thomas selbst gibt einen Aufriß seines Theologie-Verständnisses in der ersten Quaestio seiner *Summa Theologiae*.

Vgl. dazu: O.H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Mainz 1988, 45–48; L. Maidl, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebets-theologie des Thomas von Aquin*. Paderborn 1994, 345–347.

<sup>13</sup> Vgl. STh II–II q.45.

<sup>14</sup> STh I q.1 a.3 ad 2.

ganzen Menschen. Diese Verwandtschaft mit Gott wird gewirkt durch die Liebe, die uns mit Gott verbindet.<sup>15</sup>

Anders gesagt: Bei aller methodischen Strenge und Sorgfalt ist Theologie für Thomas nicht nur eine Sache des Verstandes, sondern ein Tun, das den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, und ohne ein Ergriffensein von Gott, das sich auf alle Bereiche des Lebens auswirkt, bleibt der Theologe auf halbem Weg stecken und erreicht sein Ziel nicht. Diese Sachlage führt Thomas jedoch nicht dazu, von seinem ganz persönlichen Berührtsein von Gott zu erzählen. Eine narrative oder biographische Theologie ist ihm fremd. Seine eigene Erfahrung bleibt unausgesprochene Voraussetzung seines Denkens und Lehrens.

Doch – so darf gefragt werden – ist sein theologischer Ansatz nicht nur deshalb möglich, weil er persönlich eine ungewöhnliche Einweihung in Gottes alles durchdringende Gegenwart erfahren hat, weil er einen erstaunlich direkten Zugang zu Gott hat? Thomas wagt es, alle Fragen ganz von Gott her zu denken.<sup>16</sup> Er sprengt die Kreisbewegungen des um sich selbst besorgten Menschen auf. Er setzt nicht mit dem Ich und seinen Bedürfnissen ein, wie es unserem anthropozentrischen Denken entspräche, sondern richtet den Blick als erstes auf die Größe Gottes. Der Theologie weist er die Aufgabe zu, „alles im Lichte Gottes zu betrachten, weil es dabei entweder um Gott selbst geht oder weil es eine Hinordnung auf Gott als Ursprung und Ziel hat“.<sup>17</sup> Diesen Versuch, von Gott her die Welt, die Menschen und ihre Geschichte zu ergründen, bezeichnet O.H. Pesch als provozierend selbstvergessen und spricht von einem atemberaubenden Programm.<sup>18</sup>

## 2. Negative Theologie

Ein zweiter Zug des thomanischen Theologieverständnisses ist für die Mystik relevant: das Bewußtsein von der Unbegreiflichkeit Gottes.<sup>19</sup>

So sehr Thomas die intellektuelle Durchdringung vorantreibt, alles Können und alle Mittel, die ihm zur Verfügung stehen, dafür einsetzt, und so kostbar ihm jede Einsicht ist, er gesteht zugleich ein: „Das ist das Letzte in der menschlichen Erkenntnis von Gott, daß sie weiß, von Gott nichts zu wissen“.<sup>20</sup> In der Summe gegen die Heiden schreibt er mit Verweis auf Diony-

<sup>15</sup> Vgl. STh II–II q.46 a.2.

<sup>16</sup> Vgl. L. Maidl/O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, a.a.O. 10f.

<sup>17</sup> STh I q.1 a.7 (Übersetzung nach O.H. Pesch).

<sup>18</sup> Vgl. L. Maidl/O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, a.a.O. 12; O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, a.a.O. 47.

<sup>19</sup> Vgl. J. Pieper, *Philosophia negativa*, München 1953 (Titel der späteren Auflagen: *Unaus-trinkbares Licht*); O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, a.a.O. 46.

<sup>20</sup> Pot 7,5 ad 14 (Übersetzung von O.H. Pesch)

sus: „Und dies ist das Letzte und Vollkommenste unserer Erkenntnis in diesem Leben: ‚mit Gott sind wir sozusagen als einem Unbekannten verbunden‘; zwar gelingt es noch, daß wir von ihm erkennen, was er nicht ist, was er aber ist, bleibt bis ins Innerste unbekannt. Daher wird auch, um die Unwissenheit dieser höchsten Erkenntnis zu zeigen, von Mose im Buch Exodus 20,21 gesagt, daß ‚er herantrat ins Dunkel hinein, in dem Gott ist‘“.<sup>21</sup> Dunkel, Nacht, Finsternis – damit klingt ein Motiv an, das sich bei den späteren Mystikern weiter entfalten wird. Ihm entspricht im eigenen Verhalten das Verstummen vor der überwältigenden Größe Gottes. Was Thomas am Ende seines Lebens existentiell erfahren wird, hat er vorher so in Worte gefaßt: „Gott wird durch Schweigen geehrt – nicht weil wir von ihm nichts zu sagen oder zu erkennen vermöchten, sondern weil wir wissen, daß wir unvernünftig sind, ihn zu begreifen“.<sup>22</sup>

#### IV. Theologie der Mystik

Nachdem wir bisher mystischen Spuren als Hintergrund des thomanischen Denkens nachgegangen sind, also indirekte Reflexe geortet haben, sind nun die Texte zu befragen, die zumindest ansatzweise eine Theologie der Mystik enthalten. Wie bereits erwähnt: Das Wort „Mystik“ gibt es damals noch nicht, aber wir finden Aussagen zur „cognitio Dei experimentalis“, d.h. zur erfahrungshaften Erkenntnis Gottes.

In der *Summa Theologiae* wird dieses Thema vor allem an zwei Orten behandelt:<sup>23</sup> im Abschnitt über die Charismen und im Traktat über die Kontemplation. Damit sind genau solche Themen berührt, die Auswirkungen auf die deutsche Dominikanermystik gehabt haben: die Gnadenlehre, die Zuordnung von Aktion und Kontemplation, die Stellungnahme zu außerordentlichen Phänomenen.<sup>24</sup>

Dieser Einfluß spricht in sich bereits für das mystische Potential dieser Kapitel seiner Theologie. Der amerikanische Autor McGinn stellt nämlich

<sup>21</sup> ScG III, 49.

<sup>22</sup> In Trin. 2,1 ad 6 (Übersetzung von J. Pieper).

<sup>23</sup> Vgl. H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben...*, a.a.O. 285.

<sup>24</sup> Daß einige bedeutsame Verbindungslinien zwischen Thomas von Aquin und der deutschen Dominikanermystik bestehen, ist in der Forschung allgemein anerkannt. Die Details sind manchmal umstritten. Es ist hier nicht der Raum, um die Bezüge im einzelnen darzustellen, zumal man jeden Mystiker gesondert untersuchen müßte. Einige Literaturhinweise mögen genügen. Vgl. K. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*. Freiburg 1931. R. Egenter, *Die Idee der Gottesfreundschaft im vierzehnten Jahrhundert*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. FS Martin Grabmann. Bd. II. Münster 1935, 1021–1036. R. Imbach, *Die deutsche Dominikanerschule*, in: *Grundfragen christlicher Mystik*, hrsg. v. Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstadt 1987, 157–172.

in der Einleitung zu seiner großangelegten Geschichte der abendländischen Mystik fest: „Theologisch gesehen lautet die Kernfrage nicht ‘War dieser oder jener wirklich ein Mystiker, weil er ... behauptete, die Art von Erfahrung gemacht zu haben, die ich als mystisch definiere?’, sondern ‘Welche Bedeutung haben diese Schriften... in der Geschichte der christlichen Mystik?’“.<sup>25</sup>

Zunächst ist der Kontext der genannten Abschnitte anzuschauen, denn wichtige Weichenstellungen nimmt Thomas häufig allein dadurch vor, wie er Themen innerhalb seiner Systematik plaziert.

Eine erste Beobachtung: Thomas verknüpft den erfahrungshaften Zugang zu Gott mit der Rede von den „*gratiae gratis datae*“. Das bedeutet: Es geht hier um ein Geschehen, das der Mensch nicht selbst machen kann, sondern das ihm geschenkt werden muß. Seinerseits kann er sich zwar darauf vorbereiten – etwa durch Gebet und Meditation oder auch durch ein Handeln aus dem Glauben –, aber die höchste Form der Kontemplation ist nicht durch körperliche oder geistige Techniken erreichbar. Gottes Gegenwart zu kosten, zu spüren, zu fühlen, ist ein durch nichts erzwingbares Sich-zeigen und Sich-gewähren Gottes.

Thomas spricht davon u.a. innerhalb des Charismas der Prophetie.<sup>26</sup> Urbild des Propheten ist für ihn Mose. Er zitiert aus dem Buch Exodus: „Gott sprach mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch mit seinem Freunde zu sprechen pflegt“ (Ex 33,11).<sup>27</sup> Der Prophet ist für Thomas Seher göttlicher Wahrheit, aber nicht für sich allein, sozusagen zu eigenem Nutzen, sondern im Hinblick auf das Wohl des Volkes. Daraus darf gefolgert werden: Besondere mystische Gaben sind kein letzter Wert; sie sind hingegordnet auf die Verkündigung; Thomas mißt sie an ihrer Fruchtbarkeit für andere. Die Mystik darf kein Selbstgenuß bleiben, sie ist für ihn ausgerichtet auf die Mitteilung; sie steht wie andere Gaben im Kontext einer sozialen Verantwortung.<sup>28</sup>

Gott erfahren, das war dagegen von einigen Autoren des frühen 13. Jahrhunderts verbunden worden mit außergewöhnlichen psychischen Phänomenen, denen an und für sich schon höchste Bedeutung für das religiöse Leben zugeprochen wurde.<sup>29</sup> Bis heute gibt es ja diese Auffassung, die Mystik stark mit Ekstase, Vision, Trancezuständen usw. verknüpft und diese zum Maßstab intensiver Gottesbeziehung macht.

<sup>25</sup> B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O. 13.

<sup>26</sup> STh II–II q.171–175.

<sup>27</sup> Vgl. STh II–II q.174 a.4.

<sup>28</sup> Vgl. H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben* ..., a.a.O. 287.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 345.384.

Thomas leugnet nicht, daß es diese Phänomene gibt, aber er relativiert sie; sie gehören für ihn nicht zum unverzichtbaren Kern der Gotteserfahrung. Die Ekstase ist in sich für ihn noch kein Zeichen besonderer Gottesnähe. Balthasar kommentiert: „Die Folge davon für die Theologie der Mystik war, daß künftighin die Kontemplation als solche keinen Entrückungscharakter mehr aufweisen mußte“.<sup>30</sup>

Ausdrücklich nennt Thomas nur zwei Menschen, deren Gotteserfahrung mit einer Entrückung verbunden ist: Mose und Paulus. Sie sind für ihn anscheinend Empfänger einer völlig unvergleichlichen Erfahrung, die nicht von allen gemacht werden kann, aber auch gar nicht von allen gemacht werden muß. Lydia Maidl spricht von einer gewissen „Demokratisierung“ der Mystik bei Thomas, dessen Lehre sie so auslegt: „Jeder Mensch, insofern sein Leben vom Heiligen Geist getragen ist, ist ein Mystiker; der ganze Weg des Menschen zu Gott, der nur im Heiligen Geist möglich ist, ist ein mystischer“.<sup>31</sup>

#### V. Die Lehre von der Kontemplation<sup>32</sup>

Thomas bestimmt die Kontemplation im weiteren Sinn als einen Akt, „durch den jemand sich den äußeren Geschäften abzieht, um für Gott frei zu sein, was auf doppelte Weise geschieht: wenn der Mensch auf den in der Schrift redenden Gott hört, was durch die Lesung (lectio) geschieht, oder wenn er zu Gott spricht, was im mündlichen Gebet (oratio) geschieht. Die Betrachtung (meditatio) aber verhält sich zu beidem wie ein Mittelding: denn insofern Gott in den Schriften zu uns redet, werden wir durch die Betrachtung im Verstand und im Gemüt Ihm vergegenwärtigt (praesentatur), und so Ihm vorgestellt oder Ihn gegenwärtig habend, können wir durch das mündliche Gebet zu ihm reden“.<sup>33</sup> Wesentliche Elemente auf dem Weg der Kontemplation sind also: das Hören auf Gottes Wort bzw. die Schriftlesung, das betrachtende Verweilen, das alle Seelenkräfte beansprucht und in die Gegenwart Gottes führt, und das daraus erfließende Gebet.

<sup>30</sup> Ebd. 384. Vgl. ebd. 288 u. 345.

<sup>31</sup> L. Maidl, *Desiderii interpres*, a.a.O. 122.

<sup>32</sup> Bezugspunkt bei Thomas sind hauptsächlich die entsprechenden Fragen in der Summa Theologiae (II-II q.179–182), aber auch sein Sentenzenkommentar. Die Interpretation verdankt sich zum großen Teil dem hervorragenden Kommentar von H.U.v. Balthasar.

<sup>33</sup> Sent 4 d 15: 4.1 qa 2 ad 1. Vgl. H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben ...*, a.a.O. 441. Die Übersetzung ist übernommen.



## 1. Das Verhältnis von Aktion und Kontemplation

Thomas trifft in diesem Problemfeld<sup>34</sup> auf eine ziemlich eindeutige patristische Tradition, die das kontemplative Leben höherbewertet. Als biblischer Bezugspunkt dient dabei die Erzählung vom Besuch Jesu bei Martha und Maria (Lk 10,38–42). Der Satz Jesu: „Maria hat den besten Teil erwählt“ (Lk 10,42) wird als Bevorzugung des beschaulichen Lebens interpretiert. Für Thomas verstärkt sich diese Linie noch durch die Autorität des Aristoteles, dem Thomas acht Argumente für die Vorrangstellung der Kontemplation entnimmt. Hinzu kommt, daß Thomas die Gottesliebe, die er mit der Kontemplation gleichsetzt, über die Nächstenliebe stellt.

Bei genauem Hinsehen sind allerdings auch einige Nuancen auszumachen, die zeigen, daß Thomas bemüht ist, dem Evangelium mit seiner Handlungsorientierung gerecht zu werden. So bemerkt er, daß ein Voranschreiten auf dem Weg der Kontemplation einer Entsprechung im praktischen Tun bedarf: „solange ... der Mensch im aktiven Leben noch nicht zur Vollkommenheit gelangt ist, kann in ihm das beschauliche Leben nicht anders sein als noch in einem gewissen Anfangsstadium“.<sup>35</sup> Daraus folgt: Fortschritte im aktiven und kontemplativen Leben bedingen einander; es besteht eine wechselseitige Rückbindung. Thomas zitiert Gregor den Großen, der sagt: „Wer sich nach der Kontemplation sehnt wie nach einer Burg, in der er Friede und Ruhe hat, der soll sich zuerst im Feld bewähren, indem er sich im Handeln übt“.<sup>36</sup> Hier ist wohl gemeint, daß das tätige Leben dem kontemplativen zeitlich vorausgeht, die dafür nötige Disposition schafft, darauf vorbereitet; andererseits wirkt das kontemplative Leben wiederum auf das Handeln zurück, leitet es, hält ihm das Ziel vor Augen.<sup>37</sup>

Insgesamt betrachtet bleibt es allerdings bei vorsichtigen Ansätzen, um dem christlichen Handeln einen dem Evangelium gemäßen Rang zu geben. Aristoteles und die Kirchenväter bilden eine zu starke Koalition, als daß Thomas eine grundsätzlich neue Zuordnung von Aktion und Kontemplation möglich wäre. Erst Meister Eckhart gelingt eine weiterführende Konzeption, die die fatale Konkurrenz der beiden Lebensweisen überwindet.

<sup>34</sup> Vgl. die Interpretationen bei H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben* ..., a.a.O. 431–464, und bei K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* Bd. 3, a.a.O. 156–162.

<sup>35</sup> Sent 3 d 35: 1,3 sol.3. Vgl. H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben* ..., a.a.O. 438.

<sup>36</sup> STh II–II q.182 a.3 Sed contra (freie Übersetzung).

<sup>37</sup> Vgl. STh II–II q.182 a.4 ad 2+3.

## 2. Kontemplation der Schöpfung

Eine zweite Position verdient Erwähnung: Inhalt der Kontemplation kann laut Thomas nicht nur Gott selbst sein, sondern auch die Schöpfung. In den Geschöpfen erkennt und bewundert der Betrachter „die göttliche Majestät und Weisheit... und die Wohltaten Gottes, aus denen er zur Liebe zu ihm entbrennt“.<sup>38</sup> Kontemplation kann sich also an allem entzünden, was uns Menschen begegnet; alle unsere Sinne können dabei helfen: Sehen, hören, riechen, schmecken, tasten sind mögliche Schritte auf dem Weg der Kontemplation.<sup>39</sup> Es gibt eine kontemplative Weise der Wahrnehmung, ein Verweilen und Auskosten, das in die Tiefe vordringt, ein Wahrnehmen, das innehält und darin eine über den Gegenstand hinausgehende Gegenwart spürt. Hören wir Thomas selbst: „Da Gott die allgemeine Ursache des ganzen Seins ist, so ist es notwendig so, daß, worin immer das Sein sich findet, dort auch die göttliche Gegenwart nahe sei“.<sup>40</sup> Oder an anderer Stelle: „Es muß so sein, daß Gott in allen Dingen sei, und zwar auf die innigste Weise“.<sup>41</sup> Josef Pieper faßt diese Sicht in die schönen Worte: „Jedes Ding birgt und verbirgt auf seinem Grunde ein göttliches Ursprungszeichen“.<sup>42</sup> Die Kontemplation ist eben der Weg, um die Dinge und Menschen auf ihren Seinsgrund hin transparent werden zu lassen. Dabei sind alle Kräfte des Menschen im Spiel, angefangen von den tief im Leiblichen wurzelnden Antrieben, die Thomas „passiones“, Leidenschaften, nennt, bis hin zu den höchsten geistigen Vollzügen, nämlich Erkenntnis und Liebe.

## 3. Kontemplation als Erkennen und Lieben

Thomas bevorzugt zur Charakterisierung der Kontemplation die Begriffe „erkennen“ und „sehen bzw. schauen“. Ihm wird häufig – und vielfach nicht zu Unrecht – eine intellektuelle Schlagseite nachgesagt. Bei genauer Untersuchung unseres Themenkreises wird allerdings deutlich: Kontemplation ist für Thomas zwar aufs innigste mit Erkenntnis verknüpft, aber diese vollzieht sich für ihn eben nicht nur auf der Ebene des Denkens, und die kontemplative Schau ist kein distanzisiertes Zur-Kenntnis-nehmen. Sie ist vielmehr von der Sehnsucht nach Gott in Gang gesetzt und wird von der Liebe beflügelt.<sup>43</sup> Thomas zitiert Jesu Wort: „Wo dein Schatz ist, dort ist dein Herz“ (Mt 6,21).

<sup>38</sup> Sent 3 d 35: 1,2 sol.3. Vgl. H.U.v. Balthasar, *Besondere Gnadengaben ...*, a.a.O. 443.

<sup>39</sup> Vgl. J. Pieper, *Glück und Kontemplation*. München 2.Aufl. 1957, 81–91.

<sup>40</sup> ScG III, 68 (Übersetzung J. Pieper).

<sup>41</sup> STh I q.8 a.1 (Übersetzung J. Pieper).

<sup>42</sup> J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, a.a.O. 91.

<sup>43</sup> Vgl. STh II-II q.180 a.1; J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, a.a.O. 74.77.

Es wird erkennbar, daß dieser Schatz letztlich kein Gegenstand und auch nicht eine satzhafte Wahrheit ist, sondern die geliebte Person. Thomas scheut sich in diesem Kontext sogar nicht, von der Schönheit Gottes zu sprechen, die den Kontemplativen zum Glühen bringt. Er fährt fort: „Und weil ein jeder in Wonne ist, wenn er das erlangt, was er liebt, darum gipfelt das beschauliche Leben in der Wonne, die im Gemüthhaften liegt und aus der heraus dann die Liebe stärker wird“. <sup>44</sup> Im Anschauen des Geliebten findet der Mensch sein Glück, schauen wohlgemerkt verstanden als die intensivste Weise, wie etwas anderes jemandem innerlich wird, jemand mit ihm eins werden kann. <sup>45</sup>

## VI. Mystik der Freundschaft

Hier ist jetzt der Ort, um einen letzten Begriff einzuführen, der in der Überschrift zu diesem Artikel bereits genannt ist, den der Freundschaft. Thomas benutzt ihn selbst, um zu beschreiben, was Kontemplation bedeutet. Und nicht zufällig findet sich ein wichtiger Text, der Kontemplation und Freundschaft beeindruckend verknüpft, in einer Schrift mit dem Titel: *De caritate*, d.h. Über die Liebe. <sup>46</sup> Thomas unterscheidet dort mehrere Arten und Grade der Freundschaft. Die höchste Stufe der Freundschaft ist für ihn dann erreicht, wenn jemand bereit ist, um des Freundes willen für eine Zeitlang auf seine Gegenwart zu verzichten, und zwar um etwas für ihn bzw. in seinem Auftrag zu tun. Dieses Bild überträgt Thomas auf die Beziehung zu Gott: Da gibt es Menschen, die leicht und gern die Kontemplation aufgeben und sich in weltliche Geschäfte stürzen; ihre Freundschaft zu Gott ist nicht tief. Andere hängen so an der Kontemplation und finden darin so viel Wonne, daß sie sie unter keinen Umständen aufgeben wollen; hier handelt es sich natürlich um eine ausgeprägte, intensive Freundschaft, die jedoch für Thomas noch der Steigerung fähig ist. Als Gipfel der Liebe betrachtet er es nämlich, wenn Menschen, die an der Kontemplation höchste Freude haben, sie dennoch zeitweise hintanstellen, und zwar um sich von Gott zu den Mitmenschen senden zu lassen und nach seinem Willen ihnen zu dienen. Diese Art von Freundschaft verwirklicht sich für Thomas u.a. im Orden der Predigerbrüder. Hier stoßen wir tatsächlich auf Urgestein dominikanischer Spiritualität. Sie enthält Konsequenzen für die Mystik: Diese kann und darf keine in sich geschlossene Gottesbeziehung abseits der Welt sein, sondern ihre Tiefe zeigt sich in der Offenheit für die Anliegen und Bedürfnisse der Mitmenschen.

<sup>44</sup> STh II-II q.180 a.1.

<sup>45</sup> Vgl. J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, a.a.O. 70–73.

<sup>46</sup> a.11 ad 6.

Freundschaft – dieses Wort könnte zusammenfassen, was für die Mystik des hl. Thomas kennzeichnend ist. Wir stießen auf dieses Wort bereits, als von Mose, dem Prototyp der Mystiker, die Rede war: Gott sprach mit ihm, wie ein Freund mit seinem Freunde spricht. Die Kontemplation ist zu vergleichen mit dem Zusammensein zweier Freunde, die Wohlgefallen aneinander haben. Ihre gegenseitige Zuneigung bewirkt Einheit, wechselseitiges Beieinander-Zuhausesein, bis ins Innerste vom anderen Erfülltsein.<sup>47</sup> Thomas zitiert, was Aristoteles als Merkmale der Freundschaft nennt: „dasselbe wollen und über dasselbe traurig sein und sich freuen“. Hören wir Thomas selbst: „In der Freundesliebe ist der Liebende im Geliebten, sofern er die Güter oder die Übel des Freundes als seine eigenen betrachtet und den Willen des Freundes als seinen eigenen, so daß in seinem Freunde gewissermaßen er selbst Gutes oder Übles zu erleiden oder zu erfahren scheint“.<sup>48</sup> Wonnevolles Entzücken und Sehnsucht nach mehr sind die Folgen der freundschaftlichen Liebe. Eine mögliche Begleiterscheinung ist dabei die „extasis“, aber genauso der Eifer für die Belange des Freundes, der Einsatz für die Ziele des anderen. Den Freund zu lieben, weil dadurch das eigene Verlangen gestillt wird, hat noch etwas Egoistisches an sich. Es geht darum, den Freund um seiner selbst willen zu lieben und daher, wenn es der Verwirklichung seiner Pläne dient, vorübergehend sogar die Trennung von ihm in Kauf zu nehmen.

Eine Mystik der Freundschaft, so ließe sich Thomas spirituelles Konzept überschreiben. Ihr Kern ist die Freude an der Gegenwart Gottes, die in Mitteilung an andere überströmt. Diese Sicht setzt sich ab von einer Mystik der Verschmelzung oder der Selbstauflösung. Das Modell der Freundschaft hält fest, daß Gott und Mensch, so tief die Vereinigung reichen mag, einander doch Gegenüber bleiben. Und dies ist für Thomas ein entscheidender Grundsatz seiner Sicht des Menschen: Der Mensch ist und bleibt ein selbstständiges Subjekt, das von Gott nicht aufgesogen wird, sondern in seine Eigenheit hinein freigelassen wird. Die Freundschaft verschlingt den anderen nicht, sondern läßt ihn wachsen.

Sodann weist dieses Modell in die Richtung einer Mystik des Alltags, denn die Freundschaft wächst und bewährt sich in den vielen kleinen Erweisen von Aufmerksamkeit und Treue. Mag es außerordentliche Ereignisse geben, sie sind nicht das Entscheidende.

Es ist kein Zufall, daß wir dem Modell der Freundschaft auch in Thomas Grundlegung der Ethik begegnen, und zwar dort, wo er das Wesen der Liebe

<sup>47</sup> Vgl. STh I-II q.28 a.1+2.

<sup>48</sup> STh I-II q.28 a.2.

erklärt.<sup>49</sup> Dort klingt auch die Herkunft aus dem Johannes-Evangelium an: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde“ (Joh 15,15). Freundschaft ist ein Schlüsselkonzept für sein Verständnis von Liebe, die Liebe aber ist der Gipfel des Christlichen; sie steht im Zentrum der thomanischen Lehre vom Menschen und von Gott.

Leben in Freundschaft mit Gott – diese Formel vermag daher so etwas wie den Einheitspunkt wiederzugeben, wo die Person, der Mystiker Thomas, und seine Theologie der Mystik sich treffen: Der in Freundschaft mit Gott lebte, machte diese Erfahrung zu einem entscheidenden Ausgangspunkt seiner Theologie, allerdings so sachlich, daß es Mühe macht, es zu entdecken. Wie M.D. Chenu sagt, hat uns Thomas nur „unter dem unpersönlichen Objektivismus seiner Lehre das Geheimnis seiner Persönlichkeit anvertraut“.<sup>50</sup>

Was Thomas für die Mystik leistet, ist also so etwas wie die Vorgabe des Rahmens und des Hintergrunds für ein Gemälde; die weitere Ausmalung in dessen überläßt er uns, wir haben jeweils die Farben, die individuellen Proportionen, die ganz persönlichen Kennzeichen zu bestimmen.

Dies mag einerseits einen schmerzlichen Mangel bedeuten: Seine Darstellung wirkt abstrakt und zündet nicht, es fehlt die emotionale Ansprache und das Hineingenommensein in eigene Erfahrungen. Andererseits hat diese Art und Weise auch ihre Stärke: Da ist Platz für uns; uns wird ein Raum eröffnet. Thomas drängt uns seine eigene Erfahrung und seine Weise der Versprachlichung nicht auf, sondern er läßt Raum für unsere ureigene Erfahrung, für unsere ganz persönlichen Gefühle und Worte. Die Freundschaft einer jeden und eines jeden von uns mit Gott hat ja ihre besondere Färbung und Gestalt.

Zusammenleben, miteinander sprechen, dasselbe wollen, Sehnsüchte, Freuden und Traurigkeiten miteinander teilen: dies sind gemäß Thomas wichtige Kennzeichen der Freundschaft. Diese Vollzüge werden sich in der Freundschaft mit Gott immer wieder im Gebet kristallisieren. Es ist keine Nebensächlichkeit, daß uns von Thomas eine Reihe von Gebeten erhalten sind. In ihnen drückt sich die ihm eigene Beziehung zu Gott authentisch aus. Es lohnt sich, einige dieser Gebete als Anregung und Anreicherung des eigenen Betens zu nehmen. Ein Ausschnitt aus einem Thomas zugesprochenen Gebet, das sich auch im Gotteslob findet, sei an das Ende dieser Ausführungen gestellt:

„Schenk mir, o Gott, Verstand, der dich erkennt, Eifer, der dich sucht, Weisheit, die dich findet, einen Wandel, der die gefällt, Beharrlichkeit, die gläubig dich erwartet, Vertrauen, das am Ende dich umfängt“.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Vgl. STh II–II q.23 a.1.

<sup>50</sup> M.D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, a.a.O. 47.

<sup>51</sup> *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, 33.