

Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit

T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und
das Ideal eines kontemplativ-aktiven Lebens

Von David L. Schindler

In unserem Kulturzusammenhang impliziert Kontemplation einen Rückzug vom Handeln. Die »Zeithaftigkeit« unseres aktiven Lebens scheint in einem starken Kontrast zur »Zeitlosigkeit« jedweder kontemplativer Augenblicke in unserem Leben zu stehen, und gerade jene, die den Wert – oder die Überlegenheit – des Kontemplativen verteidigen, betonen oft das Gefühl dieses Kontrastes mit dem Aktiven. Dieses Phänomen tritt typischerweise in zwei Formen auf.

Nach der einen Version »griechischer« Herkunft wird der Vorrang der Kontemplation oft mit einer doppelten Implikation betrachtet: man versteht das Verhältnis der Aktion zur Kontemplation als eines der Folge: entweder geht die Aktion der Kontemplation voraus oder aber sie folgt ihr, nie jedoch fällt sie mit der Kontemplation zusammen. Gleichzeitig wird die Aktion abgewertet: sie findet ihre Rechtfertigung als eine Funktion unserer »Immanenz« in der Zeit und damit als ein notwendiges Zugeständnis an diese Immanenz.¹

In der Version »östlicher« Färbung wird das Primat der Kontemplation in einem radikaleren und ausschließlicheren Sinne bestätigt: sie wird ebenfalls als Funktion unserer Immanenz in der Zeit verstanden, aber hier werden die Zeit – und die dazugehörige Aktion – als illusorische Hüllen gesehen, die abgestoßen werden müssen.

Nun scheint der »aktivistischen« Neigung unserer derzeitigen Kultur nichts fremder zu sein als diese »griechischen« und »östlichen« Ansichten. Nichts scheint offensichtlicher zu sein als die Umkehrung der Rangordnung, die unsere Kultur der Aktion über die Kontemplation einräumt. Was jedoch oft unbeachtet bleibt, ist, wie unsere moderne Kultur, ungeachtet dieser Umkehrung des Primats, die Spannung aufrechterhält, die (wenn auch in verschiedener Hinsicht) charakteristisch für die griechische und die östliche Sicht ist. Das heißt unter der (stillschweigenden) Annahme einer Trennung von Kontemplati-

¹ Für die Diskussion einiger Schwierigkeiten des Christentums in seiner Anlehnung an den »griechischen« Begriff der Kontemplation siehe H.U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, in: Ders., *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960, S. 245-259. Balthasar bekräftigt natürlich das Primat der Kontemplation (er hält es für die Grundlage menschlicher Kultur: S. 247) und eine Unterscheidung zwischen Kontemplation und Aktion. Es geht ihm hauptsächlich darum zu zeigen, wie aus der Perspektive der christlichen Offenbarung eine bessere Integration von Kontemplation und Aktion notwendig sei, als sie aufgrund der »griechischen« Vorgaben möglich ist. Vgl. auch: *Jenseits von Kontemplation und Aktion?* in: Ders., *Pneuma und Institution*. Einsiedeln 1974, S. 288-297.

on oder Aktion, oder wiederum zwischen dem Ewigen (»Zeitlosen«) und dem Jetzigen (»Zeitlichen«) wird das erstere zugunsten des letzteren an den Rand gedrängt oder aber vollkommen abgeschafft.

Es ist der Zweck dieses Aufsatzes aufzuzeigen, inwiefern das Christentum einen Weg über dieses »dualistische« (oder alternativ: reduktionistische) Verständnis des Verhältnisses zwischen Kontemplation und Aktion darstellt, das so viel zu den Mißständen der gegenwärtigen Situation beiträgt. Es soll dargestellt werden, daß die Festigung eines Primats der Kontemplation in der gesetzten Ordnung nicht (rechtmäßig) eine Abwertung der Aktion beinhalten sollte und daß die Anerkennung eines intrinsischen Wertes der Aktion nicht (rechtmäßig) eine Vernachlässigung der Kontemplation einschließen darf. In christlichem Verständnis müssen Kontemplation und Aktion nämlich in erster Linie in ihrer Einheit begriffen werden; ihre deutliche Trennung ist nur aus dem Verständnis einer ursprünglichen Einheit möglich. Unsere Aufgabe ist es natürlich zu zeigen, warum sich dies so verhält.

Es wird zunächst hilfreich sein, die zwei Hauptannahmen im Auge zu behalten, die oft den oben erwähnten Dualismus (und den sich daraus ergebenden Reduktionismus) untermauert haben. Einerseits wird angenommen, daß das Ewige entweder gleichgültig gegenüber dem Zeitlichen ist oder aber ihm einfach entgegengestellt. Andererseits wird Aktion in ihrer Grundbedeutung als einfach externe Aktion verstanden und damit darauf verkürzt, den Forderungen des gegenwärtigen Lebens zu entsprechen.² Das Christentum fordert die kritische Betrachtung dieser beiden Annahmen.

Die Untersuchung wendet sich hin zur Liebe des dreieinen Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbart ist. Die Ewigkeit der Trinität, wie sie in der Zeitlichkeit Jesu Christi deutlich wird, zeigt, daß Ewigkeit in ihrer Grundbedeutung der Zeit gegenüber positiv eingestellt ist und eigentlich immer schon die Zeit mit einschließt. Trinitarische Aktivität (Aktion), offenbar geworden in der »Passivität« (und Passion) Jesu Christi, zeigt, daß Aktivität in ihrer Grundbedeutung immer schon die Passivität einschließt (und umgekehrt). Es wird unser Bestreben sein, all dies aufzuzeigen und darzustellen, wie es zu einem veränderten Verständnis sowohl der Kontemplation als auch der Aktion in der Schöpfungsordnung führt.

Es gibt nur wenige Zeitgenossen, die einem trinitarischen und christologischen Verständnis von Ewigkeit und Zeit und damit, in diesem Zusammenhang, von Aktivität und Passivität einen tieferen poetischen Ausdruck gegeben haben als T.S. Eliot; wenige einen schöneren theologischen als Hans Urs von Balthasar. Unsere Überlegungen werden im wesentlichen die Form einer meditativen Besinnung über die Ansichten dieser Denker annehmen. Sie gliedert sich naturgemäß in drei Teile: 1. Das trinitarische Verständnis von Zeit in der

² Vgl. Ders., *Aktion*, a.a.O., S. 245.

Ewigkeit; 2. Das Christologische Verständnis von Ewigkeit in der Zeit; 3. Die sich daraus ergebenden Implikationen für Kontemplation und Aktion in unserem gegenwärtigen Kulturzusammenhang. In den ersten beiden Teilen werden wir so vorgehen, daß wir (notwendigerweise mit einiger Willkür) Passagen aus Eliots *Vier Quartette*³ auswählen und kommentieren und dann ihre Bedeutung weiter mit Hilfe der Theologie Balthasars erhellen.

Trinität: Zeit in der Ewigkeit

Wir beginnen mit einer Aussage, die ein erhellendes Licht auf alles wirft, was folgt. Adrienne von Speyr folgend sieht Balthasar das Verhältnis des »Je-mehr« als charakteristisch für die Trinität an: »Je mehr sich in Gott die Personen differenzieren, um so größer ist ihre Einheit.«⁴ Mit anderen Worten: Einheit oder Andersartigkeit, Verschiedenheit in der Trinität schließen einander nicht aus, sondern es ist jeweils das eine die Bedingung und genaugenommen die Bedeutung des anderen. Einheit und Verschiedenheit vertiefen einander (dynamisch); sie bleiben nicht (statisch) einander gegenübergestellt oder (dynamisch) einander untergeordnet. Ein solches Verhältnis zwischen Einheit und Verschiedenheit ist deshalb am besten in einem Paradox zu verstehen, besser jedenfalls als auf der einen Seite in bloßer Gleichgültigkeit oder auf der anderen in dialektischer Opposition. Wie wir sehen werden, liefert dieses Paradox in jedem Augenblick den Schlüssel zur poetischen Vision Eliots und zur theologischen Balthasars.

Wir wollen nun einen ersten Blick darauf werfen, wie für Eliot Zeit in Ewigkeit »enthalten« ist. Wir beginnen mit einigen Passagen aus *Burnt Norton*:

Jetzige Zeit und vergangene Zeit
Sind vielleicht gegenwärtig in künftiger Zeit
Und die künftige Zeit enthalten in der vergangenen.
Ist aber alle Zeit ewige Gegenwart,
Wird alle Zeit unwiderrufbar.
(aus *Burnt Norton*, I)

Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt weder Fleisch noch Geist;
Weder fort von ihm noch zu ihm hin; am steten Punkt ist der Tanz, doch weder im Einhalten,

3 Eliots Gedichte werden in der Übersetzung N. Wydenbrucks zitiert: *Gesammelte Gedichte 1909-1962*, hrsg. v. E. Hesse. Frankfurt/Main 1972, S. 276-335.

4 A. von Speyr, *Kinder des Lichtes. Betrachtungen über den Epheserbrief*. Wien o.J., S. 85. Zitiert bei H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln 1983, S. 83.

Noch in der Bewegung. Und nenn es nicht Stillstand,
 Wo Vergangenes und Zukunft vereint sind. Weder Fortgehn noch Hingehn,
 Weder Steigen noch Fallen. Wäre der Punkt nicht, der ruhende,
 So wäre der Tanz nicht – und es gibt nichts als den Tanz.

(...)

Bewußt sein heißt: nicht in der Zeit sein,
 Doch ohne Zeit kann jener Augenblick im Rosengarten
 Der Augenblick in der Laube beim prasselnden Regen,
 Der Augenblick in der zugigen Kirche da der Schatten fiel
 Nicht erinnert werden; einbezogen in Vergangenheit und Zukunft.
 Nur durch Zeit wird die Zeit überwunden.

(aus *Burnt Norton*, II)

(...) Nur im Gefüge der Form

Können Wort und Musik

Die Stille erreichen – wie eine chinesische Vase

Regungslos und dennoch in sich unendlich bewegt ist.

Nicht das Schweigen der Geige, solange der Ton noch schwingt,

Nicht dies nur, sondern vielmehr ihr Zugleich-Sein,

Und, sagen wir, daß das Ende dem Anfang vorangeht,

Daß Ende und Anfang bestehen von jeher

Noch vor dem Anfang und noch nach dem Ende.

(aus *Burnt Norton*, V)

Diese Texte bringen uns geradewegs auf das Wesentliche. Eliot verbindet – als Paradoxe im obenerwähnten Sinne – Begriffe, die wir normalerweise in einen einfachen Gegensatz zueinander stellen: in erster Linie den ruhenden Punkt und den Tanz. »Einhalten« ist nicht die bloße Abwesenheit von »Bewegung«, noch ist »Bewegung« einfach das Gegenteil von »Einhalten«. Ganz im Gegenteil: was an der Oberfläche wie Einhalten oder »Nicht-Bewegung« erscheint, ist in der Tiefe eher die Intensivierung von Bewegung.

Wäre Stille einfach nur Stille und Tanz einfach nur Tanz, und wären diese beiden Begriffe einfach nur einander gegenübergestellt und entgegengesetzt, dann würde natürlich die Vertiefung der Stille eine Abkehr von Zeit und Bewegung voraussetzen. Aber dies ist es nicht, wie Eliot die Dinge sieht. Es ist klar, daß die Vertiefung der Stille in bedeutender Weise mit Bewegung »außerhalb« der Zeit zu tun hat: »Bewußt sein heißt: nicht in der Zeit sein.« Der wesentliche Punkt ist dabei zu sehen, wie »nicht in der Zeit sein« für Eliot zunächst eine Bestätigung ist, keine Negation.

Einerseits also kann man nur innerhalb der Zeit tatsächlich die Erfahrung eines »Augenblick(s) im Rosengarten« haben, und in diesem Sinne ist es, daß nur durch die Zeit die Zeit überwunden wird, andererseits aber ist die Über-

windung der Zeit eine Transzendenz, die durch ein Zusammensammeln erfolgt – und gerade nicht einfach durch bloßes Zurücklassen. Deshalb ist das Schweigen der Geige nicht nur das Schwingen des Tons, sondern auch das »Zugleich-sein« des Anfangs und des Endes »von jeher / Noch vor dem Anfang und noch nach dem Ende«. Deshalb sind jetzige und vergangene Zeit »gegenwärtig in künftiger Zeit / Und die künftige Zeit enthalten in der vergangenen«, aber eben nicht in dem Sinne, daß alle Zeit dadurch einfach nur »ewige Gegenwart« wäre. Eine »ewige Gegenwart« würde in Eliots Verständnis hier einfach eine Art »zeitlosen« Zustands bedeuten, einen Zustand ohne Zeit, losgelöst und unberührt von der Zeit, nicht einen, der die Zeit intensiv und vollkommen einschließt – immer schon. Aus einem solchen zeitlosen Zustand heraus könnte kaum widerrufen, d.h. erlöst werden, was innerhalb der Zeit vor sich gegangen ist; es könnte nur abgelegt, irgendwie zurückgestoßen werden.

Balthasars Theologie bietet uns einen explizit trinitarischen Zusammenhang, um diese Ewigkeit zu begreifen, die die Zeit in einer Weise einschließt, daß es ihr möglich ist, sie zu widerrufen und zu erlösen, und diesen ruhenden Punkt zu verstehen, dessen innere Bedeutung eher selbst ein Tanz ist, als dem Tanz entgegengesetzt. Balthasar folgt wiederum A. von Speyr, wenn er herausstellt, daß im trinitarischen Leben Gottes die »Urdee« der Zeit eingeschlossen ist. Die Gegenwart des Prozesses, in dem der Sohn ewig aus dem Vater gezeugt wird, ist ein »Immer-schon-gewesen-Sein«, das aber auch die ewige »Zu-kunft« vom Vater her in sich einschließt.⁵ Die Gegenwart ist nicht ein bloßes *nunc stans*, in dem jede Erwartung und Erfüllung in Gott – und damit alles, was der Bewegung zugehörig ist – ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil: diese sind in Gott ins Unendliche vertieft.⁶

Was Balthasar hier vertritt, wird in vielfacher Hinsicht bekräftigt: Da das göttliche Leben die Fülle des Lebens ist, ist es »völlige Ruhe«, aber diese Ruhe darf man sich nicht »starr« denken, sie ist »ewige Bewegtheit«.⁷ Anstatt davon auszugehen, ein »Werden« in Gott gebe es nicht, ist vielmehr vom »Überwerden des innergöttlichen Geschehens« zu reden.⁸ Wiederum ist das innergöttlichen Leben nicht etwa ewig dasselbe in einem Sinne, der immerwährende Langeweile implizieren würde. Vielmehr ist Gottes trinitarisches Leben »Lebendigkeit«, die durch Begriffe wie »immer neu« und »Überraschung« charakterisiert ist. In den Worten A. von Speyrs ist es eine »Kommunion der Überraschung« in dem Sinne einer endlosen »Über-Erfüllung«.⁹

⁵ Vgl. *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 81. Siehe auch: *Endliche Zeit innerhalb Ewiger Zeit*, in: Ders., *Homo Creatus Est*. Einsiedeln 1986, S. 38-51, besonders S. 42-44.

⁶ Ebd.

⁷ *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 67.

⁸ Ebd., S. 70.

⁹ Ebd., S. 69, Anm. 54.

Weiter in einer Weise, die, wie wir sehen werden, wichtig für das Problem der Kontemplation und der Aktion ist, zeigt Balthasar, wie der Begriff Gottes als *actus purus* erweitert werden kann: indem man ihn nämlich aus einer trinitarischen Perspektive heraus ausweitet, um den der »Passivität« einzuschließen. Dies geschieht in zweifacher Hinsicht: Zum einen schließt die aktive *actio* des Vaters die passive *actio* des Sohnes und des Heiligen Geistes ein. Zum anderen aber folgt aus der Gleichzeitigkeit dieser verschiedenen *actiones*, daß jede die Bedeutung der anderen notwendig bedingt. Die »aktive Aktion« des Vaters ist also durch die »passive« des Sohnes und des Heiligen Geistes bedingt – und umgekehrt. Aktivität und Passivität in Gott sind also immer schon verschieden wegen ihrer Beziehung zueinander: weder ist die Aktivität »ausschließlich« aktiv, noch ist die Passivität »ausschließlich« passiv. Im Gegenteil, »bloße Aktivität« nimmt einen inwendig gebenden Charakter an, während »bloße Passivität« einen inwendig rezeptiven Charakter erhält. Der Schlüssel zu all dem ist natürlich die Liebe, welche die Form der Trinität ausmacht. Balthasar faßt es so: Das Empfangen und das Geschehenlassen ist für den Begriff der absoluten Liebe ebenso wesentlich wie das Geben, das ohne das empfangende Geschehenlassen – und alles, was in der Liebe dazu gehört: die Selbstverdankung und Rückwendung zum Schenkenden – gar nicht zu geben vermöchte.¹⁰

Mit einem Wort also: In Balthasars trinitarischer Sicht sind die Charakteristika der Zeit, zu denen Erwartung, Erfüllung, Abwechslung, Überraschung – und die Bewegung, die diese implizieren – sowie Passivität gehören, nicht nur Negative, die in der Ewigkeit ausgeschlossen werden müssen. Sie sind vielmehr Positive, die eine unendliche Vertiefung und Intensivierung in der Ewigkeit erfahren. Balthasar faßt zusammen: »Gott hat Wechsel und Überraschun-

¹⁰ Vgl. ebd., S. 75. Für eine Diskussion von Aktivität und Passivität in Gott vgl. S. 74-80. Die Bedeutung dieser Diskussion für unser Thema wird offenbar in A. von Speyrs Punkt, daß »aktiver Vollzug und passives Vollziehen-Lassen« zusammen auch »die ursprüngliche Einheit von Aktion und Kontemplation« bilden (zitiert bei Balthasar, S. 79). – Das Gewicht und die Radikalität der Sicht Balthasars wird hier deutlich, wenn er ausdrücklich das Augenmerk auf ihre Konsequenz für unser Verständnis von Dualismen innerhalb der Schöpfung richtet: Akt und Potenz, Männlichkeit und Weiblichkeit, Aktion und Kontemplation (vgl. S. 77, siehe S. 77-80). Dieser Artikel befaßt sich nur mit dem letzten dieser Dualismen, aber es ist vielleicht wert hervorzuheben, daß Balthasars ausdrücklich trinitarischer Hintergrund zu einer neuerlichen Betrachtung des traditionellen, also aristotelischen, Verständnis von Handlung und Handlungsfähigkeit (Form und Substanz in ihrem ursprünglichen Sinn) oder wiederum des Weiblichen einlädt. Für Balthasar ist der Schlüssel, daß Aktivität – zumal Akt(ivität) und Passivität ihre erste Bedeutung nur in der Relation erlangen – immer und überall gebender Natur sein wird (passiv in der Aktivität, und daher voll Immanenz), während Passivität empfangend ist (also aktiv in der Passivität; folglich der Transzendenz zugewandt). Es versteht sich von selbst, daß dieses »immer und überall« im Sinne des Analogiebegriffes verstanden werden muß, den das Vierte Lateran-Konzil (1215) bestätigt hat und dem Balthasar folgt. Der wesentliche Punkt ist jedenfalls, »Handlungsfähigkeit« nicht nur einfach auf der Seite des Geschöpfes anzusiedeln und negativ zu belegen und das Weibliche nicht mit Passivität zu identifizieren, sondern mit (trinitarischer) Empfängnis. – Für die Entwicklung eines Thomistischen Verständnisses der sich schenkenden Natur Gottes, die mit dem hier skizzierten von Balthasar konsistent ist, vgl. K.L. Schmitz, *The Gift: Creation*. Milwaukee 1982.

gen« und also Werden und Bewegtheit und auch Passivität etc. »in die endliche Zeit eingelegt, damit sie ein Bild seiner unendlichen Zeit werde«. ¹¹ Was in Gott existiert, ist nicht die Abwesenheit von Zeit – mit allen zugehörigen Attributen –, sondern das »Urbild« der Zeit. ¹²

Wir sehen also, wie Balthasar in vielfacher Hinsicht Eliots Begriff von einer Ewigkeit, von der die Zeit umfaßt wird, bekräftigt. Wir sehen, wie auch Balthasar im Ruhepunkt den Tanz ansiedelt. Im folgenden steht das Umkehrverhältnis im Mittelpunkt der Erörterung: Wie findet die Bewegung des Tanzes selbst ihre Bedeutung im stillen Punkt?

Christologie: Ewigkeit in der Zeit

Wir beginnen wieder mit Texten von Eliot:

Die Neugier des Menschen durchforscht Vergangenheit und Zukunft
 Und klammert sich an das Zeitliche. Jedoch den Punkt,
 Wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit, zu erkennen,
 Ist eine Beschäftigung für Heilige –
 Nicht Beschäftigung nur, etwas, das gegeben
 Und genommen wird durch das Absterben eines ganzen Lebens
 In Liebe, Eifer, Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung.
 Die meisten von uns kennen nur den einzelnen absichtslosen
 Augenblick in und außer der Zeit,
 (...)
 (...) Das sind nur Winke und Ahnungen,
 Winke, denen Ahnungen folgen; alles Weitere aber

11 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S.43.

12 Es ist wichtig, daß Balthasars Position hier nicht als eine Polemik gegen das traditionelle Beharren auf der Unveränderlichkeit Gottes gelesen werden darf (vgl. beispielsweise *Theodramatik* II,1, a.a.O., S. 252-255). Es sollte aus dem Vorangegangenen klar sein, daß seine Intention nicht ist, diese Ansicht zurückzuweisen, sondern sie zu vertiefen. Balthasar bewegt sich von einem »monopolen« und »substantialistischen« Ansatz für das Verständnis Gottes zu einem ausdrücklich trinitarischen und »personalistischen« – und gerade in diesem Sinne kann er von »Theodramatik« sprechen. (Vgl. z.B. *Theodramatik* II,1, a.a.O., S. 9, wo er zwischen dem trinitarischen Gott des Dramas und dem veränderlichen »mythischen« Gott auf der einen Seite und dem unveränderlichen »philosophischen« Gott auf der anderen Seite unterscheidet. Siehe auch: *Jenseits*, a.a.O., S. 292 und 290, wo er den aktiven, aber bloß gedanken-vollen Gott Aristoteles, das »Sich-denken des Denkens«, von dem christlichen Gott der Liebe abgrenzt.) Es ist wesentlich zu sehen, daß Balthasar trotz allem nicht nur die sogenannten personalistischen Kategorien den eher ontologischen der Tradition gegenüberstellen will. Im Gegenteil, er will sie umwandeln: Es ist Balthasars Punkt, daß es gerade das Persönliche – die Liebe – ist, was die Grundbedeutung der Ontologie, des Seins, offenbart. Für eine Diskussion von Balthasars Position in der Frage der Unveränderlichkeit Gottes siehe G. O'Henlon, *Does God Change? – H.U. von Balthasar on the Immutability of God*, in: *The Irish Theological Quarterly* 53 (1987), 161-183.

Ist Gebet, Gehorsam, Selbstzucht, Denken und Tun.
 Der halb erahnte Wink, die halb verstandene Gabe ist Inkarnation.
 Hier wird die unmögliche Einheit
 Der Sphären des Seins Ereignis.
 Hier werden Vergangenes und Künftiges
 Überwunden und ausgesöhnt.
 (aus *Dry Salvages*, V)

Neugierige Menschen achten sorgfältig auf die Ereignisse, die sie umgeben. Solche Menschen aber treiben immer nur an der Oberfläche von Vergangenheit und Zukunft. Es ist nur der Heilige, der tatsächlich die Ereignisse der Geschichte durchdringt, und bei diesem seinem Tun handelt es sich wieder um ein Paradox: Um nämlich dem Augenblick in der Zeit wirklich gerecht zu werden, muß man sich der Dimension des Ewigen in der Zeit bewußt sein. Wie nun erlangt man dieses Bewußtsein? – Nur »durch das Absterben eines ganzen Lebens / In Liebe, Eifer, Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung«.

Auf diese Weise finden wir »die unmögliche Einheit / Der Sphären des Seins«: Ewigkeit tritt in die Zeit nur durch das leidende Geschehenlassen bis zum Tode. Hierin besteht die Bedeutung der Inkarnation; es ist die Inkarnation, dieses Leben-zum-Tode, das die Zeit mit Bedeutung füllt und die Vergangenheit mit der Zukunft versöhnt.

Aspekte dieses Themas werden von Eliot wiederholt und in immer neuer Weise aufgenommen:

Ich sagte zu meiner Seele: sei still (...)
 Warte ohne zu denken, denn zum Denken bist du nicht reif,
 Dann wird das Dunkel das Licht sein und die Stille der Tanz.
 Geraune fließenden Wassers, Wetterleuchten im Winter,
 Der ungesehne Thymian, und die Walderdbeere –
 Das Lachen im Garten, seeliger Widerhall – all dies
 Nicht verloren, aber fordernd, ein Zuspitzen auf die Pein
 Von Tod und Geburt.
 (aus *East Coker*, III)

»Ich sagte zu meiner Seele: sei still«: nur in der Stille, die dem Leiden zugehörig ist (»Passivität«), kann man die Wahrheit des Tanzes – die der Aktivität oder der Bewegung – erreichen, die für die Zeit charakteristisch ist. Die Dunkelheit dieses Ruhepunktes ist sein Licht in genau demselben Sinne, in dem seine »Passivität« seine Aktivität ist. Das Denken hat den falschen Gegenstand, insoweit es in der Zeit eingebunden bleibt und deshalb noch nicht bis zur Stille der Ewigkeit gelitten hat.

Aber wiederum ist die Stille der Ewigkeit eine Stille, die von jeher in die

Aktivität ausgebrochen, ja Fleisch geworden ist. Und in diesem Sinne ist die Stille von jeher ausgerichtet auf das »Lachen im Garten« und den »seelige(n) Wiederhall«, und sie ist stets bereit, sich in diese hinein zu öffnen. Sie dürfen niemals vernachlässigt werden oder verloren gehen, und wir sind in besonderer Weise auf sie angewiesen: ihre wahre Bedeutung kann nur im Paradox hervorgebracht werden, nämlich durch das reinigende Leiden bis zum Tode, in der »Pein von Tod und Geburt«.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man im Sinne Eliots nur durch *Entsagung* in die *Zeit* einzudringen vermag – die *Entsagung*, die, wie wir gleich sehen werden, ihre Bedeutung von der *Verkündigung* nimmt –; wir leiden unseren Weg in die ewigen Tiefen der Zeit.

Aber wir wollen fortfahren:

Heimat ist das wovon man ausgeht. Wenn wir älter werden,
Wird die Welt immer fremder, verworrener das Gefüge
Von Totem und Lebendem. Nicht der gesteigerte
Augenblick, losgelöst, frei von Gewesnem und Künftigem,
Sondern das ganze Leben, glühend in jedem Augenblick
(...)

Liebe ist noch am ehesten echt,
Wenn das Hier und Jetzt einem nichts mehr ausmachen.
Alte Männer müßten stets Kundschafter sein,
Hier und dort sind einerlei.
Wir müssen still sein und dennoch vorangehen,
Mit vertiefter Empfindung
Zu neuer Vermählung, tieferer Vereinigung,
Durch kaltes Dunkel, trostlose Verödung,
Brausen der Wellen, Heulen des Winds, wüste Gewässer,
Wo Sturmvögel streichen. In meinem Ende ist mein Anfang.
(aus *East Coker*, V)

Niemals nimmt es ein Ende, das tonlose Klagen,
Ohne Ende ist das Welken der verwelkten Blumen,
Die Regung des schmerzlosen, reglosen Schmerzes,
Das Driften des Meers und der driftenden Wracks,
Das Gebet des Gerippes zum Tod, seinem Gott. Nur im eben noch betbaren
Gebet der einmaligen Verkündigung.
(aus *Dry Salvages*, II)

(...) Du bist nicht hier,
Um zu bewahrheiten, dich zu unterrichten, deiner Neugier zu frönen
Oder Bericht abzustatten. Du bist hier um zu knien,

Wo Gebet einst göltig war. Und Gebet ist weit mehr
 Als eine Anordnung von Worten, als die wache Beschäftigung
 Des betenden Bewußtseins, oder der Klang der betenden Stimme.
 Wofür die Gestorbenen keine Worte fanden, solange sie lebten,
 Das können sie dir sagen, da sie tot sind. Die Toten sprechen
 Mit feurigen Zungen jenseits der Lebenden Sprache.
 Hier ist der Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks,
 Ist England und nirgends. Niemals und immer.
 (aus *Little Gidding*, I)

(...) Sinn der Erinnerung

Ist die Befreiung – nicht ein Abnehmen der Liebe, sondern
 Ein Erweitern über das Begehren hinaus, und so die Befreiung
 Vom Künftigen wie vom Vergangenen. Liebe zum Vaterland
 Beginnt als Neigung zum eignen Wirkungskreise, bis mählich
 Das Wirken nicht mehr so arg wichtig scheint,
 Wenn auch nie gleichgültig. Geschichte kann
 Knechten oder befreien. Sieh, nun verschwinden
 Gesichter und Gegenden mit dem Ich, das sie nach Kräften geliebt,
 Um berühmt zu werden, verklärt in einem anderen Gefüge.
 (aus *Little Gidding*, III)

Doch wer ersann die Marter? Liebe.
 Liebe ist der nicht vertraute Name,
 Hinter dem die Hand sich birgt,
 Die das Flammenhemd gewirkt,
 Das Menschenmacht nicht abtun kann.
 Wir können einzig atmen, uns erneuern,
 Verzehrt von diesem oder jenem Feuer.
 (aus *Little Gidding*, IV)

(...) Ein Volk ohne Geschichte

Ist nicht erlöst aus der Zeit, denn die Geschichte ist ein Gefüge
 Aus zeitlosen Momenten.
 (aus *Little Gidding*, V)

Wir sehen wie Eliots Paradox in der Zustimmung wurzelt. Negation – das Negative – deutet immer auf einen Trennungsprozeß und eigentlich ein Leiden hin, welches die Zustimmung immer tiefer und umfassender werden läßt. »In meinem Ende ist mein Anfang«: Ewigkeit ist von Anfang an da, aber dennoch bedarf es des Leidens um hineinzugelangen. Es gibt »das ganze Leben, glühend in jedem Augenblick«, eher noch, dies ist, was das Leben sein sollte,

doch dies kann nur durch eine Stille geschehen, die still ist und dennoch vorangeht, mit vertiefter Empfindung zu tieferer Vereinigung. Nicht durch Bewegung außerhalb des Augenblicks ist die Bedeutung des Lebens zu finden, sondern durch ein »Glühen« in den Augenblick hinein. Und doch, wie man in den Augenblick »hineinglüht«, stellt man fest, daß er immer fremder wird und das »Hier und Jetzt« immer weniger wichtig: nie jedoch in dem Sinne, daß man dem Augenblick gegenüber einfach gleichgültig ist.

»Niemals nimmt es ein Ende, (...) Die Regung des schmerzlosen, reglosen Schmerzes«: Die ewige Wiederkehr des Schmerzes verliert sich in Taubheit und wird nicht mehr wahrgenommen. Die Bedeutung des Schmerzes erfährt man nur durch Leiden, durch das Geschehenlassen der Verkündigung (oder durch die *Entsagung*, die Entselbstigung angesichts der *Verkündigung* des Anderen).

»Du bist nicht hier, / Um zu bewahrheiten, dich zu unterrichten, deiner Neugier zu frönen / Oder Bericht abzustatten. Du bist hier um zu knien«: Die Wahrheit der Zeit zeigt sich nicht, wenn man sich nach außen wendet, um zu kontrollieren, zu beherrschen oder sich zu befriedigen, sie zeigt sich, wenn man sich von innen her in Gehorsam und Ergebenheit öffnet. Nur in Demut und im Gebet gewahrt man den Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks, gewahrt man also die Wahrheit der Zeit, die in England ist und nirgends, niemals und immer.

»Sinn der Erinnerung / Ist die Befreiung – nicht ein Abnehmen der Liebe, sondern / Ein Erweitern über das Begehren hinaus«: Befreiung von etwas ist niemals Gleichgültigkeit dieser Sache gegenüber. Sie ist Verklärung. Sie ist ein leidender Zugang auf dem Wege der verändernden Erneuerung. Was man Lösung nennt, ist – im Gegenteil – reinste Zuwendung. »Doch wer ersann die Marter? Liebe.« »Wir können einzig atmen, uns erneuern, / Verzehrt von diesem oder jenem Feuer.« Das »Flammenhemd«, das uns in unserer zeitlichen Existenz gegeben ist, muß – nolens volens – erlitten werden: Und nur das Leiden, das mit der Liebe einhergeht, hat erlösende Wirkung. Nur das Sterben, in das man vollkommen eingeht, öffnet sich in das Feuer, welches das (ewige) Leben ist. Jenes aber, gegen das man sich wehrt, öffnet sich in das Feuer des (ewigen) Todes.

»Ein Volk ohne Geschichte / Ist nicht erlöst aus der Zeit, denn die Geschichte ist ein Gefüge / Aus zeitlosen Momenten.« Unnachgiebig wieder das Paradox: Jene, die nicht in die Geschichte eingedrungen sind, also in das Gefüge aus zeitlosen – stillen und dennoch vorangehenden – Momenten, in denen die Grundbedeutung der Geschichte liegt, jene können niemals von der Zeit befreit werden. Sie bleiben immer an die Oberfläche gefesselt, immer außerhalb der Geschichte.

Wenden wir uns wieder Balthasar zu, so sehen wir, wie seine Christologie die Vision Eliots untermauert. Thomas von Aquin folgend bekräftigt Balthasar,

daß die Sendung (*missio*) des Sohnes in die Welt nur die Fortsetzung seines ewigen Hervorgangs (*processio*) aus dem Vater ist.¹³ Der Sohn also, indem er Fleisch und Zeitlichkeit annimmt, läßt die Ewigkeit nicht hinter sich zurück.¹⁴ Im Gegenteil, Jesus offenbart in jedem Augenblick – und gerade in der Zeit – die Ewigkeit.

Auf den Punkt gebracht, heißt das: Die innerste Bedeutung der Zeitlichkeit ist eben in ihrer Beziehung zur Ewigkeit zu finden, in der Beziehung der Liebe, die vom Vater kommt und zum Vater hingehet, denn dies ist genau, was Jesus ist. Das Leben Jesu beginnt in seiner Bereitschaft für das Handeln Gottes, die ihre Vollendung in seiner Passion findet, und all dies gibt seiner Aktivität ihre Form. Jesu *fiat* macht die Bedeutung seiner Aktion, seines Leiden-zum-Tode, möglich, ist eigentlich schon ihr Anfang.¹⁵ Es wird hiermit deutlich, daß Bereitschaft in ihrem Wesen der äußersten Aktivität zugeordnet ist; sie führt zu einem Tod, aus dem heraus – und allein aus dem heraus – die Fülle des Lebens entsteht. Jesu Leben ist ein Leiden der Ewigkeit in die Zeit hinein, auf daß die Zeit sich selbst in die Ewigkeit transzendiere, und somit erlöst werde. Es ist die Passion Jesu, in der wir den stillsten Punkt finden, der doch der vollkommenste Tanz, den dunkelsten Punkt, der doch das größte Licht ist.

Die Verbindung zu Eliot wird hier offensichtlich. Die Zeitlichkeit der Schöpfungsordnung ist nicht leer: sie ist voll. Eher noch, sie wird gefüllt durch die Liebe, deren Aktivität ihre Form in der Kontemplation hat, in der Bereitschaft, deren Ende das Leiden ist. Es ist vor allem Marias Bereitschaft bei der Verkündigung, welche der Zeit und Aktion in der Schöpfung ihre erste und tiefste Form gibt.¹⁶ Wiederum sind es Gebet und Gehorsam.¹⁷ In letzter Konsequenz ist es das Martyrium: das Zeugnis, von und für Gott zu sein (in, mit und für Jesus), im äußersten Fall bis zum Tode.¹⁸

Das Paradox des kontemplativ-aktiven Lebens

Zu Beginn dieses Artikels ist auf die Unangemessenheit einer kontemplativen Einstellung, die nicht innerlich der Aktion zugeordnet ist, sowie umgekehrt

13 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S. 44; vgl. auch *Theodramatik IV*, a.a.O., S. 53-57.

14 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S. 44; vgl. aber auch Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 292-294.

15 Vgl. H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 254-255; Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 293ff.

16 Vgl. H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 255-257; Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 294, 296, 297; sowie Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963, S. 83ff.

17 Vgl. etwa *Theodramatik IV*, a.a.O., S. 83-86, wo Balthasar zeigt, wie Gehorsam und Gebet bereits in der Trinität angelegt sind und wirken.

18 Vgl. beispielsweise H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ*. Einsiedeln 1965, Kapitel III, sowie Ders., *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1966.

auf die einer Aktion, welche nicht aus der Kontemplation heraus erwächst, hingewiesen worden. Dieser Begriff der Unangemessenheit sollte nun im Lichte des trinitarischen und christologischen Verständnisses von Ewigkeit und Zeit klarer geworden sein. Die wahre Bedeutung von Kontemplation und Aktion, durch den Gott Jesu Christi und in ihm offenbart, besteht von Anfang an nur in der Beziehung dieser beiden zueinander: in der Beziehung der Liebe. Kontemplation findet ihre wahre Bedeutung nur, insofern die für sie charakteristische Bereitschaft zu empfangen sich in das Leiden der vollkommenen Selbsthingabe entfaltet. Umgekehrt ist es, in der Form des Paradoxes, dasselbe Leiden der Selbsthingabe, das die wahre Bedeutung der Aktion ausmacht. Mit einem Wort: Kontemplation nimmt die ihr eigentümliche Form nur an, wenn sie gleichzeitig gebend ist; Aktion die ihre nur, wenn sie vorher empfangend geworden ist. Beide schließlich werden in radikaler Weise offenbar in der Liebe Jesu Christi und durch sie.

Vor diesem Hintergrund nun ist die Begrenztheit aller der zu Beginn angesprochenen dualistischen Auffassungen des Verhältnisses von Kontemplation und Aktion zumindest prinzipiell begreiflich. Ein ausreichend tiefes Verständnis von der gebenden Natur der Kontemplation oder von der empfangenden der Aktion gibt es weder in der »griechischen« noch in der »östlichen« Version, aber auch nicht in der »modernen«. Da in diesem Artikel das Hauptaugenmerk auf unserer derzeitigen Situation liegen soll, will ich mich abschließend auf eine Kommentierung dieser letzteren Auffassung beschränken.

Wie zu Beginn bemerkt, wird unsere Zeit beherrscht vom Primat der Aktion unter Vernachlässigung der Kontemplation, und diese unseren modernen Kulturzusammenhang beherrschende Auffassung setzt einen Dualismus voraus, der dem Reduktionismus den Weg bereitet. Das Ergebnis ist ein zweifaches: Die Aktion, nunmehr ohne die (ihr Tiefe gebende) Dimension der Bereitschaft, nimmt unausweichlich die Form eines extrovertierten und oberflächlichen Tuns und Machens an; die Kontemplation, ohne (»fruchtbares«) Hingeben, jene des unfruchtbaren »Theoretisierens« oder »Anschauens«.¹⁹

Die Bedeutung eines Theoretisierens, das unfruchtbar oder leer geworden ist, läßt sich vielleicht wiederum am besten an den lebendigen Bildern Eliots zeigen:

Dies ist der Ort der Entfremdung.
Vorangegangene und nachfolgende Zeit
Im Dämmerlicht; nicht Tageshelle,

¹⁹ Zum Thema »Fruchtbarkeit« im Zusammenhang mit Kontemplation siehe H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 257-259. — Man könnte hier auch sagen, daß die Aktion, insofern Aktion und Kontemplation voneinander geschieden oder auch bloß äußerlich aufeinander bezogen sind, dazu neigt, »voluntaristisch« oder »moralistisch«, die Kontemplation »intellektualistisch« zu werden. Balthasar befaßt sich in dem angeführten Artikel hauptsächlich mit dem letzteren Problem.

Die alle Form in klare Ruhe taucht
 Und Schatten in ein flüchtig Schönsein wandelt,
 Mit langsam stetem Kreisen Dauer vortäuscht –
 Auch nicht das Dunkel, das die Seele läutert,
 Die Sinnlichkeit entleerend durch Entzug,
 Die Liebe reinigend vom Zeitlichen.
 Nicht Fülle hier noch Leere. Nur ein Flackern
 Über die zeitgepeinigten Gesichter
 Von der Zerstreuung durch Zerstreuung abgelenkt,
 Flüchtiger Einfälle voll, bar jedes Sinns,
 Gedunsene Trägheit ohne Kraft der Sammlung –
 Menschen und Fetzen Papier, vom kalten Wind zerstoßen,
 Der vor und nach der Zeit wehte und weht,
 Luft, von kranken Lungen ein- und ausgeatmet
 Vorangegangene und nachfolgende Zeit
 (aus *Burnt Norton*, III)

Oder, in der Untergrundbahn, wenn im Tunnel zwischen Stationen der Zug
 Zu lange anhält, wenn das Gespräch beginnt und langsam versickert,
 Und du siehst hinter jedem Gesicht das Wachsen der inneren Leere,
 Die nichts hinterläßt als die Angst vor dem Versagen des Denkens –
 Oder, in leichter Narkose, wenn man bewußt ist doch in dem Bewußtsein
 des Nichts –
 (aus *East Coker*, III)

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, sich bei einer ausführlichen Kommentierung dieser Passagen aufzuhalten. Theorie, Kontemplation, Innerlichkeit werden Leere oder Langeweile für den, dessen Zeit nicht mit Ewigkeit gefüllt wurde: die Form seines Lebens ist nicht in klare Ruhe getaucht. Und diese klare Ruhe kann wiederum nur durch die verändernde Wirkung der Liebe hervorgebracht werden und somit durch das »Dunkel, das die Seele läutert, / Die Sinnlichkeit entleerend durch Entzug, / Die Liebe reinigend vom Zeitlichen.« Sonst bleibt man nur hingeworfen, ausgestreckt zwischen einzelnen Punkten der Zeit, immer an der Oberfläche, ohne daß man jemals tiefer eindringt, denn man findet keinen Weg hinein ohne das Leiden. So bleibt man nur mit der »Angst vor dem Versagen des Denkens«, »bewußt (...) doch in dem Bewußtsein des Nichts«. (Man mag hinzufügen, daß dieses »Nichts« sowohl für die Leere der Oberfläche in der »Moderne«, als auch für die der Tiefe in der »Postmoderne« stehen kann.)

Abschließend bleibt noch darauf hinzuweisen, wie die Leere der Kontemplation sich nach außen in eine Härte der Aktion verkehrt. Balthasar charakterisiert die Seele unserer Zeit als die *anima technica vacua*. Diese Formulie-

nung paßt sich genau in unseren Zusammenhang ein: die Aktion einer Seele bar des Kontemplativen nimmt die Form einer Maschine an.²⁰ Die Aktion einer solchen Seele, eben weil ihr das kontemplative Verständnis des anderen abgeht, nimmt die Wesenszüge des »Externen« und »Extrovertierten« an. Die Aktion wird zu einer, die einfach nicht mehr wirklich empfänglich für den anderen ist, den anderen nicht mehr sein läßt, nicht mehr darauf ausgerichtet ist, den anderen zu erleiden.

Das Resultat kann man in dem Begriff des »Instrumentalismus« zusammenfassen: der (oder das!) andere, nur mehr der »Außenseiter«, wird so zu einem Instrument zur Kontrolle und zur Manipulation im Interesse des (leeren) Selbst. Hier nun ist die Verbindung zwischen solchen Aktionsmustern der westlichen Kultur wie dem Konsum, dem Pragmatismus und der offiziellen Duldung der Abtreibung. Hier ist die Verbindung zwischen der Genußsucht (z.B. der Promiskuität) und der Gewalt (z.B. der Vernachlässigung – bis hin zur Beseitigung – der Ungeborenen, der Alten, der Sterbenden). Diese Verbindung ist abermals das Fehlen einer tatsächlichen theoretischen Beschäftigung mit dem anderen: einer Beziehung, die in erster Linie zum anderen und für den anderen besteht.²¹

Hiermit kehren wir zurück zu unserer anfänglichen Behauptung: wahre Kontemplation und wahre Aktion können nur zusammen auftreten. Vielleicht sehen wir mit der Hilfe Eliots und Balthasars nun deutlicher, was dies für unsere westlich-liberale Auffassung von Theorie und Praxis bedeutet. Die Leere eines liberalen Begriffes von Theorie geht in der oben ausgeführten Weise einher mit einer Härte der Aktion. Diese Leere und Härte begegnen einander auf der Oberfläche, nämlich in ihrer gemeinsamen Oberflächlichkeit. Dieser Artikel wollte zeigen, daß die wahre Dimension dieser Oberflächlichkeit nur aus dem leidenden *fiat* gesehen werden kann, dessen Form in der Liebe Jesu Christi besteht.

20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 8.

21 Vgl. im Zusammenhang mit diesen letzten Absätzen die Auffassung Balthasars: »Wo aber dieses Verhältnis (von Natur und Gnade) (...) zerrissen wird [es ist hier die Rede von der Natur, die nicht durch das *fiat* Christi, Marias, der Kirche geformt ist], dort wird das weltliche Sein notwendig unter das Vorzeichen des je größten »Wissens« gestellt und damit die immanenten Liebeskräfte der Welt von Wissenschaft, Technik, Kybernetik überwältigt und erstickt. Es entsteht eine Welt ohne Frauen, ohne Kinder, ohne Ehrfurcht vor der Armut- und Demutsgestalt der Liebe, eine Welt, in der alles auf Rendite und Machtgewinnung hin angeschaut, alles Interesselose aber und Umsonstige und Vergebliche verachtet, verfolgt und ausgelöscht, und sogar der Kunst Maske und Gesicht der Technik aufgestülpt wird«; Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 94.