

Dominik Arenz | Köln

geb. 1981, Dr. theol., Studienrat an der
Liebfrauenschule Köln, z.Zt. Referent in der
Schulabteilung des Erzbistums Köln

arenzdom@googlemail.com

Mitten im Leben Gott erfahren

Sakramentale Mystik bei Henri de Lubac

Von Henri de Lubac ist eine Notiz überliefert, die vielfach – in fast allen größer angelegten Werken zur Person und Theologie des französischen Jesuiten – zitiert und bedacht wird: „Ich glaube, mein Buch über die Mystik inspiriert mich seit langer Zeit bei allem, was ich arbeite, von ihm aus fälle ich meine Urteile, gewinne ich die Maßstäbe, um laufend meine Gedanken und Einfälle zu ordnen.“¹

Das Besondere dieses Zitats liegt darin, dass de Lubac nie „ein Buch über die Mystik“ geschrieben hat und auch schon 1956 – zum Zeitpunkt der Notiz – wusste, dass er es nicht schreiben würde: „Der Brennpunkt entgleitet mir immer.“² Und doch wird zugleich aus dem Zitat deutlich, dass de Lubacs ganzes Werk zu diesem „Buch über die Mystik“ hinführt; seine zahlreichen Bücher erscheinen geradezu als Fußnoten zu diesem Werk. Schon 1934 merkt er zudem an, dass nach einer Zeit der Trennung von Theologie und Mystik „eine theologische Renaissance notwendig wäre“, die mit einer „Erneuerung des mystischen Denkens“³ einhergehe. In der Tat gewinnt man in de Lubacs Werken sehr plastisch den Eindruck, dass eine mystische Erneuerung der Theologie nicht Aufgabe eines einzigen Werkes ist, sondern sich in verschiedenen Themen immer neu bewähren und finden muss. So erstaunt es nicht, dass der Brennpunkt nicht fassbar ist. Bertrand Dumas etwa findet im Werk de Lubacs daher auch zwölf „Wege“ (Plural!) des spirituellen Lebens.⁴

Aus dem Gesagten ergeben sich zwei Folgerungen: Erstens Mystik ist im theologischen Denken präsent; Theologie selbst kann zur Mystik werden – und zweitens Mystik entzieht sich theologischem Denken; es kann sie nicht erreichen.

1 Zitiert nach H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln 1976, 9 [= Balthasar, Henri de Lubac]. Die Notiz überliefert de Lubac selbst in ders., *Meine Schriften im Rückblick*. Einsiedeln u.a. 1996, 367 f.

2 H. de Lubac, *Meine Schriften*, 367 f. [s. Anm 1].

3 Ders., *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel*, in: NRT 61 (1934), 225–249.350–370, 368 f.

4 Vgl. B. Dumas, *Henri de Lubac. Chemins vers le silence intérieur*. Paris 2013, 35–126, 37.41.

Diese paradoxe Erkenntnis – das wird sich zeigen – bildet nicht nur beispielhaft de Lubacs theologische Dynamik⁵ ab, sie führt auch hin zu einem sakramentalen Verständnis von Mystik⁶, das den Blick in die konkrete Geschichte wagt. Der folgende Beitrag versteht sich entsprechend nicht als Suche nach dem mystischen Brennpunkt der Theologie Henri de Lubacs; denn dieser wird auch uns entgleiten. Es geht auch nicht darum, aus den Werken de Lubacs ein Gesamtbild seiner Mystik zu entwerfen – dies würde den Rahmen des Beitrags sprengen. Vielmehr soll es darum gehen, den Stil von de Lubacs mystischer Theologie zu skizzieren und damit ein Beispiel für eine christliche Mystik zu geben, die eine gelingende Alternative auf dem Markt der mystizistischen Möglichkeiten ist.

Mystik aus der Geschichte

Basis der gesamten Theologie de Lubacs und somit auch seines Verständnisses von Mystik ist das, was er das Christusmysterium nennt, das Ereignis bzw. die Person Jesus Christus, die die „paradoxe (...) Anwesenheit Gottes in der Geschichte“⁷ ist. Die Begriffe „Paradox“ und „Mysterium“ sind dabei Umschreibungen dieses Ereignisses, wobei das Paradox mehr die Spannung v.a. der Gottheit und Menschheit Jesu Christi und das Mysterium seine heilshafte Geheimnishaftigkeit betont. Entscheidend dabei ist, dass die Grundlage der Mystik, also der Schau des Göttlichen, in der Geschichte selbst zu finden ist, weil Gott selbst in der Geschichte Mensch wurde und sich – salopp formuliert – „sehen gelassen hat“. Niederschlag dieser Selbstoffenbarung Gottes bzw. dieser Sichtbarkeit Gottes ist die Heilige Schrift; in ihr bleibt die Botschaft und somit auch die Person Jesus Christus erkennbar – gerade weil sie ein geschichtliches Dokument, nämlich das Zeugnis (oder Testament) von der Anwesenheit Gottes in der Geschichte ist.

Der innere Zusammenhang von Geschichte und Heiliger Schrift hat Henri de Lubac dazu geführt, sein Verständnis von Mystik u.a. von der antiken und mittelalterlichen Schriftexegese her zu verstehen. Wenn unter Mystik die Schau bzw. vorsichtiger: die Wahrnehmung Gottes verstanden wird, so ist sie seit Jesus Christus im Buchstaben der Schrift ebenso möglich wie in der Heilsgeschichte. Diesen Umstand vermag folgendes Distichon⁸ zu verdeutlichen:

5 Vgl. H.U. v. Balthasar, *Henri de Lubac*, 9 [s. Anm. 1].

6 Ich stütze mich dabei u.a. auf meine Ausführungen in D. Arenz, *Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs*. Innsbruck 2016, 371–413.

7 M. Sales, *Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique*, in: J.-M. Lustiger u.a., *Henri de Lubac et le mystère de l'Eglise. Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France* (Etudes lubaciennes I). Paris 1999, 15–53, 29.

8 Vgl. dazu u.a. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*. Einsiedeln 1968, 169–181.214. Das Distichon findet sich heute noch im Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 118.

9 Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Bd. I, 1. Paris 1959, 322 f.

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Der Buchstabe lehrt die Taten, die Allegorie das, was du glaubst, die Moral, was du tust, und die Anagogie das, wohin du strebst.

Der erste Satz verweist auf den Buchstaben der Schrift, der die Geschichte erzählt und dessen eigene Geschichte wiederum zu erforschen ist, um ihn selbst zu verstehen: Er ist ein Statement für die historisch-kritische Exegese – mehr als tausend Jahre vor ihrer methodischen Entwicklung. Die folgenden drei Sätze nennen als Lehrerinnen die Allegorie (frei übersetzt: die Andersinterpretation), die Moral und die Anagogie (wörtl. die Hinaufführung). Die Allegorie verbindet die Geschichte mit dem Glaubens- bzw. dem Christusmysterium, die Moral zieht aus der Geschichte und dem Christusmysterium Konsequenzen für das Handeln, nämlich konkret den Auftrag zu Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Die Anagogie schließlich markiert die eschatologische Konsequenz, d.h. die Hoffnung auf Zukunft und Vollendung, nach der der Mensch strebt. Allegorie, Moral und Anagogie lehren also Glaube, Liebe und Hoffnung aus der Geschichte.

Der Buchstabe der Schrift und die Geschichte haben – so lässt sich folgern – einen Eigenwert, aber zugleich weisen sie über sich hinaus auf das Christusmysterium, das sich in ihm bzw. in ihr ereignet hat. De Lubac kann Jesus Christus sowohl als Exegese, als auch als Exegeten der Schrift bezeichnen, insofern er in seinem Leben die Geschichte und konkret v.a. die Schriften des Alten Bundes als Heilsgeschichte und damit zugleich sich selbst als Sohn Gottes ausgelegt hat.⁹ Kurzum: Insofern durch Jesus Christus die Wahrheit in der Geschichte ist, ist Mystik als Exegese der Geschichte zu verstehen, die zur Schau des geistigen Sinns bzw. des Geistes selbst führt.¹⁰

Mystik als Leere und Fülle

Mystik aus der Geschichte bedeutet, dass Gott aus der Geschichte zu lesen ist – in und mit Jesus Christus (nennen wir es: jesuanische Exegese). Mystik aus der Geschichte heißt sogar, dass Gott geschaut werden und schon jetzt anfanghaft Heil erfahren werden kann, weil „durch Christus und mit ihm und in ihm“ das Reich Gottes angebrochen ist. Ist diese optimistische eschatologische Lesart der Geschichte auf dem Forum der Religionskritik und v.a. der Theodizee nicht deutlich anzufragen? Ignoriert sie nicht jede Form negativer Theologie? Ist sie nicht der Erfahrungs- und Glaubenswirklichkeit der Menschen fremd?

¹⁰ Vgl. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“*. Einsiedeln u.a. ³1992, 147–149 und ders., *Geist aus der Geschichte* 462–466 [s. Anm. 8].

Bei Henri de Lubac geht die Sichtbarkeit Gottes immer einher mit seiner abgrundtiefen Unsichtbarkeit; denn aus dem „Lesen“ der Geschichte erwächst dem Menschen die Erkenntnis eines Mysteriums, zuerst auch seines eigenen Wesens als Mysterium, das nicht nur in sich abgrundtief ist, sondern zugleich einen abgrundtiefen Abstand zum Mysterium Gottes hat: Ein Abgrund ruft einen neuen hervor (*abyssus abyssum invocat*¹¹) – zuletzt den Abgrund Gottes selbst, den kein Begriff und keine Vorstellung einholen kann, nicht einmal der Begriff „Abgrund“ selbst.¹² Diese Abgründe werden auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr lässt sie die Konturen des Abgrunds erkennen, weil der Mensch in der Begegnung mit Jesus Christus nicht nur die auf Gott und den Nächsten verwiesene Struktur seines eigenen Wesens (z.B. Barmherziger Samariter; Lk 10,25–37), sondern auch die radikale Andersartigkeit (z.B. Barmherziger Vater; Lk 15,11–32) und Unergründbarkeit Gottes (v.a. Passion) erfährt. Mit anderen Worten: Die Offenbarung benennt die Mysterien, aber schließt damit nicht die Abgründe, vielmehr betont sie etwa in der Inkarnation und somit in der Einheit des Göttlichen und Menschlichen zugleich den fundamentalen Abstand von Mensch und Gott.

Beide Aspekte, die Sichtbarkeit Gottes in der Geschichte und seine abgrundtiefe Unsichtbarkeit, gehören zum Verständnis einer Mystik aus der Geschichte zusammen. Sie markieren die im Leben Jesu erfahrene Nähe und Entzogenheit Gottes als sein Mysterium: „Das Geheimnis ist es, das nicht aufhört, in seinem Dunkel ein Licht zu sein; die Leere, zu der es nötigt, ist die Gestalt seiner Fülle.“¹³ Was de Lubac hier im Kontext der Gotteserkenntnis formuliert, die sich immer wieder von ihren begrifflichen Fixierungen entkleiden muss, um der Fülle des Geheimnisses näher zu kommen, gilt *mutatis mutandis* auch für die mystische Gotteserfahrung: Die Erfahrung der Anwesenheit, aber auch der Abwesenheit Gottes ist Bestandteil der Mystik – und zwar in dem Sinn, dass die Erfahrung seiner Anwesenheit bzw. seine Sichtbarkeit von der Gewissheit der gleichzeitigen Unsichtbarkeit und Entzogenheit begleitet werden muss, um Gott nicht sozusagen einzufangen und damit erst recht zu verlieren.

Auf der anderen Seite wird die u.U. dramatische Erfahrung von Gottes Abwesenheit auf die Geschichte als Ort seiner Nähe zurückgeworfen. Diesen Gedanken kann ein kurzer Vergleich der Gedanken de Lubacs mit der existentiellen Glaubenserfahrung der Therese von Lisieux vertiefen. Für Therese wird in ihren letzten Lebensjahren und ganz besonders in den letzten Monaten die Nacht des Glaubens dramatische Realität; sie besteht aus Gotteszweifeln und der „totale(n) Erfahrung der Gottferne“¹⁴. Aber gerade in dieser Erfahrung der Abwesenheit

11 H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade. Bd. II: Das Paradox des Menschen*. Einsiedeln 2006, 286. Vgl. dazu M. Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*. Einsiedeln 1979, v.a. 242 f.

12 Vgl. H. de Lubac, *Auf den Wegen Gottes*. Einsiedeln u.a. 1992, v.a. 112.

13 Ebd., 79 [s. Anm. 12].

14 A. Adelpkamp, *Jesus – unser Bruder. Die Christusgestalt der Therese von Lisieux*. Frankfurt a.M. 1978, 60.

hält sie an der Liebe fest, die sie aus der geschichtlichen Erfahrung mit dem sich hingebenden Jesus heraus entwickelt hat; konkret hat sie die Liebe an einem Bild des Heiligen Antlitzes, das im Karmel von Lisieux aufgestellt war, erfahren. Nur diese Liebe allein bleibt ihr in der Nacht des Glaubens.¹⁵ Auch de Lubac kennt die Erfahrung der Nacht und des Abgrunds: „Mein Licht ist nichts als Nacht“¹⁶. Sie ist bei ihm immer verknüpft mit der glaubenden Suche nach Gott und damit weit weniger dramatisch als bei Therese; nichtsdestoweniger markiert die Nacht de Lubacs eine Entzogenheit Gottes für Glaube und Verstand – doch diese „Dunkelheit (...) nimmt klarer wahr als alles Licht“¹⁷, weil sie „die echten Spuren Gottes erkennt“¹⁸. Beide Erfahrungen der Nacht, der kleinen Therese und des Jesuitenpaters de Lubac, können von Jesu Schrei der Gottverlassenheit her gelesen werden, mit dem er die dramatische Erfahrung der Abwesenheit Gottes vor Gott selbst trägt, den er in seinem Leben als liebenden Vater erfahren hat (Taufe im Jordan, Lk 3,21f.). Sie sind von daher Beispiele für die o.g. jesuanische Exegese der Geschichte; sie zeugen von einer Erfahrung Gottes selbst in der Gottferne.

Dunkelheit und Licht, Fülle und Leere charakterisieren die Mystik aus der Geschichte nach Henri de Lubac. Sie bilden zusammen Elemente einer Gotteserfahrung, ja Gottesschau, die aufgrund ihrer Geschichtlichkeit immer fragil ist, aber nichtsdestoweniger das Angebrochensein des Reiches Gottes (Mk 1,15) erfahren lässt. Die Anfragen der Religionskritik und der Aufschrei der Theodizee bringen die Erfahrung der Abwesenheit Gottes zum Ausdruck und sind *Memento mori* einer Gotteserkenntnis, die sich ihrer selbst zu sicher wird. Mystik aus der Geschichte ist affirmativ und negativ, sie ist Fülle und Leere.

Sakramentale Mystik

Die bisherigen Überlegungen haben uns zu dem Punkt geführt, dass Mystik, d.h. Gotteserfahrung oder Gottesschau, in der Geschichte bzw. aus der Geschichte geschieht, wenn auch in der Gebrochenheit des Allzu-Geschichtlichen und Allzu-Menschlichen. Der ausdrückliche Ort solcher Mystik ist die Kirche, die in ihrem sakramentalen Selbstvollzug die heilshafte Anwesenheit Gottes vergegenwärtigt und feiert. Doch nicht nur diese Präsenz des Göttlichen im mitunter Allzu-Menschlichen¹⁹, sondern die paradoxe Spannung des sakramentalen Vollzugs selbst geben der Unsichtbarkeit Gottes Raum: Die Spannung etwa zwischen den sichtbaren Zeichen von Wein und Brot und der unsichtbaren Wirklichkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi macht das Mysterium der Eucharistie aus; beson-

15 Vgl. ebd., 53–68. 97 [s. Anm. 14].

16 H. de Lubac, *Paradoxes* (Œuvres complètes XXXI). Paris 2007. 169.

17 Ebd., 169.

18 Ebd., 166.

19 Vgl. H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Einsiedeln 1968, 39–41, hier: 40.

ders deutlich wird die Spannung durch die affirmative Aussetzung der Hostie in der Monstranz – Präsenz und Entzogenheit Gottes bleiben auch im Sakramentalen paradox aufeinander bezogen. Die Gedanken zur Sakramentalität können zu einem präziseren Verständnis der Mystik beitragen:

- Das Prinzip sakramentaler Wirksamkeit ist Jesus Christus; in seiner Verkündigung in Wort und Tat gründen die sieben Sakramente und gründet zugleich sakramentale Wirklichkeit überhaupt, weil er das Sakrament schlechthin ist, nämlich die Sichtbarkeit Gottes in der Geschichte. Die Rede von Jesus Christus als dem Exegeten und der Exegese der Schrift wie der Geschichte verdeutlicht, dass er zum einen durch seine Verkündigung die Heilsgeschichte selbst ausgelegt hat und zum anderen damit selbst Inhalt dieser Verkündigung ist. Sakramentale Mystik aus der Geschichte erhält ihren Fokus und ihren Inhalt durch Jesus Christus.
- Dem Sakrament ist die Spannung von sichtbarem Zeichen (*sacramentum*) und unsichtbarer Wirklichkeit (*res*) grundgelegt. Durch die Worte (*forma*) erhält das bloße *sacramentum* seine volle Verweisfunktion und wird zum Werkzeug für die heilshafte Wirklichkeit; in ihm wird der Andere erfahren. Das mystische „Lesen“ der Geschichte (*sacramentum*) lässt diese als Heilsgeschichte, d.h. in ihrer Verweisfunktion für die Anwesenheit Gottes (*res*), erkennen. Forma gibt der Geschichte dabei die Begegnung mit dem Wort Gottes.
- Die Funktion des Zeichens basiert auf natürlicher Erfahrung, seine Verweisfunktion ist ihm nicht fremd bzw. entfremdet das Zeichen nicht von sich selbst. So dient Wasser auch ganz natürlich betrachtet der Reinigung und spendet Leben, auch die Salbung mit Chrisam ist ohne weitere Erklärung als Sorge und Wertschätzung zu erkennen. Beide Symbole bzw. Symbolhandlungen werden also durch die Worte der Verkündigung nicht ihrer natürlichen Symbolik entkleidet, vielmehr tritt die Verbindung zur heilshaften Anwesenheit Gottes hinzu. Auch beim allegorischen „Lesen“ der Geschichte als Heilsgeschichte geht es nicht darum, die Eigenwirklichkeit der Geschichte zu übergehen oder zu entwurzeln; vielmehr wird in dieser Eigenwirklichkeit Gott und seine Wirklichkeit erkannt bzw. geschaut.
- Schon die erste Wirkung der Sakramente (*res et sacramentum*) zielt auf die Gemeinschaft mit Gott und untereinander – deutlich zu erkennen in den Initiationssakramenten und der Buße, die diese doppelte Gemeinschaft stiften bzw. wiederherstellen. Im Verhältnis zur letzten Wirkung der Sakramente wird zudem ihre eschatologische Dimension deutlich, die an der lateinischen Bezeichnung der ersten Wirkung abzulesen ist: Diese ist zwar schon *res*, aber auch noch *sacramentum*, das auf die letzte Wirkung verweist. Sakramente sind also gewissermaßen „nichts Ganzes und nichts Halbes (...) Sie sind nichts Ganzes, weil sie auf ein dem Vorhandenen zugehöriges Anderes verweisen. Und sie sind

nichts Halbes, weil sie dieses Andere auf dem Weg des Verweisens vergegenwärtigen“.²⁰ Mit dem Konzil formuliert: Das Sakrament ist „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1). Alles in allem schließt also das sakramentale Ereignis das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu seinen Mitmenschen und zur Fülle und Vollendung des Heils ein; ganz parallel dazu impliziert das „Lesen“ der Geschichte als Heilsgeschichte nicht nur die Beziehung zu Gott (Allegorie) und den anderen (Moral), sondern verweist auch auf die Vollendung (Anagogie).

Die vier Aspekte zeigen, dass Mystik aus der Geschichte sakramental ist: Das Geschichtliche verweist auf die Anwesenheit Gottes. Diese beiden Aspekte gilt es in einer sakramentalen Mystik zusammenzuschauen, d.h. nicht nur die Dinge zu betrachten, sondern sie auch zu transzendieren bzw. die Dinge zwar natürlich und vernunftgemäß zu betrachten, aber in ihrer ganzen Wirklichkeit, d.h. (buchstäblich!) über die Maßen.²¹ Der Einbezug der Transzendenz in den Blick auf die Welt bzw. Geschichte wird zu einer Art vierter Dimension neben den drei natürlichen Dimensionen der Betrachtung (Höhe, Breite, Tiefe); dabei ist zu beachten, dass eine solche Weltsicht „in 4D“ die drei natürlichen Dimensionen nicht ersetzt, sondern ergänzt.

Panther und Prometheus

Anhand zweier Bilder – eines von Rainer Maria Rilke, eines von Henri de Lubac – möchte ich die Skizze einer sakramentalen Mystik verdeutlichen:

- In seinem Gedicht *Der Panther. Im Jardin de Plantes, Paris* von 1902 schildert Rainer Maria Rilke ein träge und müde gewordenes Tier, das – seiner ursprünglichen Umgebung beraubt – nur noch Stäbe sieht „und hinter tausend Stäben keine Welt“²². Selbst die flüchtige Wahrnehmung einer Wirklichkeit jenseits der Stäbe kann nicht mehr nachhaltig aufgenommen werden, sie „hört im Herzen auf zu sein“²³. Dieser Panther mag uns als Bild für den Menschen dienen, der ganz im „Käfig“ des Natürlichen aufgeht, aber hinter den „Stäben“ dieser Welt keine Transzendenz Erfahrung mehr macht, obwohl dort sein ursprüngliches Lebensumfeld ist. Aber seine Mystik scheitert an den Stäben, weil er in ihnen nicht den (sakramentalen) Verweis, ja die Wirklichkeit eines anderen Lebens sieht; die Stäbe sind das Ende, nicht der Anfang seiner Welt.

20 H.-J. Höhn, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*. Würzburg 2002, 41.

21 Vgl. M. Blondel, *Le problème de la mystique*, in: *Qu'est-ce que la mystique. Quelques aspects historiques et philosophiques du problème* (Cahiers de la Nouvelle journée 3). Paris 1925, 1–63, 58 f.

22 R. M. Rilke, *Neue Gedichte / Der neuen Gedichte anderer Teil*. Berlin 2013, 25.

23 Ebd., 25 [s. Anm. 22].

- Ein anderes Bild gibt de Lubac selbst: In der griechischen Mythologie stahl Prometheus den Göttern einst das Feuer, um es den Menschen zurückzugeben. Daraufhin bestrafte ihn Zeus brutal, bis Herkules ihn befreite. Prometheus ähnlich bricht Jesus die Immanenz der Menschen auf, indem er ihnen die Erkenntnis Gottes (Feuer) gibt. Was Jesus angeht, sind es dann allerdings die Menschen, die ihn bestrafen, und Gott, der ihn rettet. Insofern kann im Gefolge de Lubacs Jesus als christlicher Prometheus bezeichnet werden – so wie in seiner Nachfolge jene Denker und Engagierte, die die Enge des Nur-Natürlichen aufbrechen, um in der Geschichte Gott schauen zu lassen. Ein solcher Prometheus befreit nicht von Gott oder gegen Gott, sondern mit Gott von den scheinbaren Göttern des Nur-Natürlichen, der Immanenz, des Mythos und setzt so eine neue Mystik in Kraft, die Gott schaut.²⁴

Der Unterschied zwischen Prometheus und dem Panther ist ihre Perspektive auf die Welt: Der Panther verbleibt innerhalb der drei natürlichen Dimensionen, während Prometheus diese Sicht mit der vierten Dimension aufbricht und dadurch eine Freiheit des Denkens und Sehens in Kraft setzt. Dabei bleibt er in der Welt, seine Befreiung ist keine Weltflucht, aber er schafft der transzendenten Wirklichkeit im Zeichen des Feuers in der Welt Raum.

Konkrete Mystik – Glaube, Liebe, Hoffnung

Eine sakramentale Mystik ist Gottesschau in der Geschichte und aus der Geschichte, weil sie bei den Dingen beginnt, in denen sie Zeichen für die Wirklichkeit Gottes sieht, ja in denen sie die Anwesenheit Gottes in der Gebrochenheit der Geschichte erfährt. In diesem Sinne ist eine sakramentale Mystik zunächst einmal sehr konkret: Anders als mystische bzw. mystizistische Bewegungen, die die Welt hinter sich lassen wollen, um eins mit dem Göttlichen zu werden, die in eine Weltflucht und Weltfremdheit münden oder die sich auf ein ihnen völlig unbekanntes Ziel hin aufschwingen, das im Bezug auf die Welt das Ganz-Andere und Ganz-Neue ist, anders aber auch als alle exklusiven mystischen Bewegungen, in denen ein Kreis Auserwählter Heil und Erkenntnis für sich erwerben will – anders als ein solcher diffuser Mystizismus und solch elitäre Mysterienkulte ist eine sakramentale Mystik weder auf einen bestimmten Adressatenkreis beschränkt noch geht es darum, sich von der Welt zu lösen²⁵; vielmehr geht es darum, in der Welt bzw. aus der Geschichte die Spuren Gottes zu lesen, die er in seiner Offenba-

24 Vgl. v.a. H. de Lubac, *La recherche d'un homme nouveau*, in: Ders., *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme* (Œuvres complètes IV). Paris 2006, 241–305, 262–271.

25 Vgl. H. de Lubac, *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen*, in: J. Sudbrack (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung*. Würzburg u.a. 1974, 77–110, 87–93.

rung hinterlassen hat (vgl. DV 2–4). Dass sakramentale Mystik konkret ist, wird auch dadurch deutlich, dass sie von der konkreten Lebensgeschichte Jesu Christi, dem Christusmysterium, her gelesen wird: Anders als mystische Bewegungen, denen es nur um den Aufschwung, um die Ekstase geht, ist sakramentale Mystik nicht relativistisch, sondern hat ein konkretes Zentrum, von dem her sie die Geschichte einschließt; sakramentale Mystik ist inklusiv. Mit anderen Worten: Sakramentale Mystik ist eine Wendung nach innen, ohne das Außen (die Geschichte/Welt) zu verlieren, und eine Wendung nach außen, ohne sich selbst zu verlieren; sie schließt die Geschichte in die Gotteserfahrung ein.

In Anlehnung an das dreifache Beziehungsgefüge von Sakramentalität (zu Gott, zum anderen, zur Vollendung) möchte ich abschließend die drei theologalen Tugenden als konkrete Beispiele für eine sakramentale Mystik benennen:

- Der *Glaube* bildet das Zentrum der Mystik, weil er die Geschichte unter der Voraussetzung liest, dass Gott in ihr anwesend ist. Auch im Zweifel oder einer „Glaubensnacht“ bleibt der Blick auf die Möglichkeit einer Anwesenheit Gottes gerichtet. Diese Offenheit resultiert dabei aus einer Erfahrung Gottes, die den Blick (vierdimensional) geweitet hat. Dieser Glaube muss immer wieder von allem entkleidet werden, was ihn auf ein nur vorläufiges Gottesbild fixiert: Auch wenn Gott in den Dingen geschaut werden kann, bleibt er immer größer (*Deus semper maior*²⁶); dieses Paradox hält der Glaube aus, es entspricht der sakramentalen Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit Gottes und seiner Wirklichkeit.
- Die *Liebe* schließt den anderen in die Gotteserfahrung mit ein, daher ist sie nicht eine bloße Folge des Glaubens, sondern gehört zum Glaubensakt selbst. Für eine sakramentale Mystik bedeutet dies, dass Gott im Anderen erkannt werden kann und nicht ohne ihn; Gotteserkenntnis schließt den Anderen unbedingt ein (vgl. Mt 22,34–40). So wird der/die Andere zum Kriterium sakramentaler Mystik als Liebe. Deutlich wird dies im Leben der Therese von Lisieux, der in der dunkelsten Glaubensstunde nur die Liebe geblieben ist.
- Die *Hoffnung* gehört zur sakramentalen Mystik, weil sie stets den Blick auf die erhoffte Fülle richtet. So verdeutlicht sie zum einen, dass die Zeichen der Geschichte auf Gott als Ziel der Hoffnung nur verweisen, zum anderen aber, dass gerade daher schon in den Zeichen die Anwesenheit Gottes erfahren werden kann. Die Hoffnung markiert so sakramentale Mystik als eine Art erster Wirkung der Heilsgeschichte (*res et sacramentum*).

26 Nicht von ungefähr wählt Bertrand Dumas diese Erkenntnis als letztes Bild und somit Höhepunkt seiner zwölf Wege spirituellen Lebens, vgl. B. Dumas, *Henri de Lubac*, 118–126.

Die theologalen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung sind so nicht nur Wege zu einer sakramentalen Mystik, sondern sie sind selbst schon Mystik, d.h. Gotteserfahrung in der Geschichte: „Die christlichen Tugenden sind nicht bloße Mittel, sich von der Welt zu befreien: In ihrer Substanz sind sie das Ziel selbst; die versprochene Glückseligkeit ist nicht aus einem anderen Stoff gemacht.“²⁷

Wer glaubt, wer liebt, wer hofft, erfährt schon Gott, auch wenn er/sie es mitunter nicht in Sprache, auch nicht in religiöse, übersetzen kann. Aber in der Gebrochenheit der Worte (Henri de Lubac) und der Erfahrung (Therese von Lisieux) lässt sich Gott dennoch sehen – mitten im Leben.

²⁷ H. de Lubac, *Anthropologie tripartite*, in: Ders., *Théologie dans l'Histoire*, Bd. I: *La lumière du Christ*. Paris 1990, 113–199, hier: 188.



Lesetipp der Redaktion

aus dem Online-Archiv:
www.geistundleben.de

Peter Lippert SJ,
In der Nachfolge des Kindes von Bethlehem,
in: GuL 20 (1947), 241–250.