

Mysterium und Mystik

Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik

Von Michael Figura

ANNÄHERUNG AN DAS THEMA

Die ersten gedruckten Arbeiten de Lubacs waren Rezensionen über mystische Werke.¹ Das Thema der Mystik hat ihn nicht mehr losgelassen. In *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* teilt er mit, daß die Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit in Lyon nach der Enzyklika *Humani generis* (1950) in ihm den Plan reifen ließ, über die mystische Theologie Fénelons zu arbeiten, eine Lehrveranstaltung über christliche Mystik vorzubereiten und ein Buch über das Wesen der christlichen Mystik zu schreiben. Doch de Lubac stellt zu diesem Vorhaben fest: »Aber der Plan war zu ehrgeizig. Nichts davon kam zustande. Der redigierte Teil, der nur aus Prolegomena besteht, ist weit davon entfernt, mich zufriedenzustellen. Im übrigen ist es mir niemals gelungen, den Gegenstand klar genug zu umschreiben; seit 1956 schrieb ich, um die Sache auf den Punkt zu bringen, und das ist der Punkt, wo ich auch heute noch bin: ›Ich glaube, daß die Idee meines Buches über die Mystik mich schon seit langer Zeit bei allem inspiriert: von ihm beziehe ich meine Urteile, es bietet mir die Maßstäbe, um meine Gedanken und Einfälle zu ordnen. – Aber dieses Buch werde ich nicht schreiben. Es übersteigt in jeder Hinsicht meine Kräfte, die physischen, geistigen und geistlichen. Ich habe eine klare Sicht seiner Ausführungen, ich unterscheide und ordne beinahe die zu behandelnden Probleme in ihrem Wesen und ihrer Rangordnung, ich sehe die genaue Richtung, in der die Lösung jedes einzelnen Problems gesucht werden müßte – doch ich bin unfähig, diese Lösung zu formulieren. Doch genügt mir das, um fortlaufend die Gesichtspunkte, die damit nicht übereinstimmen, auszuschalten in Büchern, die ich lese, oder in Theorien, die ich vorfinde; doch all das nimmt nicht seine letzte Gestalt an, die einzige, die dem Werk seine Daseinsberechtigung gäbe. Der Brennpunkt entgeht mir stets dabei. Was ich davon auf Papier bringe, sind nur Vorläufigkeiten, Banalitäten, nebensächliche Diskussionen oder gelehrte Details.«²

¹ Vgl. K.H. Neufeld/M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac SJ (1925-1974)*. Einsiedeln 1974, S. 10.

² *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur 1989, S. 113.

Dennoch gibt es mehrere Arbeiten de Lubacs, die sich ausdrücklich mit der Mystik beschäftigen.³ Ohne den mystischen Impuls ist sein weitgespanntes Werk nicht zu verstehen und zu würdigen. Bereits 1934 fordert er zur Neubestimmung des Begriffs »Übernatürlich« eine Erneuerung des mystischen Denkens.⁴ Seine theologische Anthropologie, die die organische Verbindung von Natur und Gnade – bei aller notwendigen Unterscheidung beider Ordnungen – herausstellt und im »desiderium naturale visionis Dei« ihren Gipfelpunkt findet, ist von einem mystischen Dynamismus des Geistes auf die Vereinigung mit Gott geprägt. Ebenso zeigt er in seinen Werken zum Schriftverständnis des Origenes und zur mittelalterlichen Exegese den Dynamismus der Schriftsinne auf den geistigen oder himmlischen Sinn der Schrift. In der Studie *Corpus mysticum* (²1949) geht de Lubac der Begriffsgeschichte und theologischen Bedeutung dieser zunächst eucharistischen, dann ekklesiologischen Bezeichnung nach und stellt die Wechselwirkungen von Eucharistie und Kirche heraus. In seinen Arbeiten zur Gotteserkenntnis ist das mystische Element in der Suche des Menschen nach Gott unübersehbar. Aber auch in den nichtchristlichen Religionen, mit denen de Lubac sich in seinen Werken über den Buddhismus beschäftigt, ja sogar in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus geht er den Spuren der Mystik nach. Vor allem aber ist er dem mystischen Aufschwung des Menschen konkret begegnet in seinen Freunden Jules Monchanin und Pierre Teilhard de Chardin.

DIE CHRISTLICH-MYSTISCHE GRUNDFRAGE: DIE BEZIEHUNG VON MYSTERIUM UND MYSTIK

Im Mittelpunkt der Arbeiten de Lubacs zur Mystik steht die theologische und geistliche Bedeutung der Mystik. Er beklagt schon frühzeitig den Ehebruch zwischen Mystik und Theologie, der im Spätmittelalter einsetzt. Die zerbrochene Einheit zwischen Theologie und Mystik oder Spiritualität will de Lubac in all seinen Werken wiederherstellen. Sie kann letztlich nur dann wiedergefunden werden, wenn Theologie und geistliches Leben ihre Mitte in Jesus Christus als »dem maßgebenden Mysterium Gottes« haben.⁵ De Lubac gewinnt von diesem maßgebenden Mysterium Gottes her die Kriterien zur Unterscheidung von Mystik im Christentum und in anderen Religionen. So unterscheidet er zwischen Mystik im weiteren und im strengen

3 *Affrontements mystiques*. Paris 1950; *Mistica e Mistero cristiano*. Milano 1979; *Mystique et Mystère*, in: *Théologies d'occasion*. Paris 1984, S. 37-76; *Anthropologie tripartite*, in: *Théologie dans l'Histoire, I: La lumière du Christ*. Paris 1990, S. 113-199.

4 *Remarques sur l'histoire du mot »surnaturel«*, in: NRTh 61 (1934), S. 368f.

5 *Dieu se dit dans l'histoire*. Paris 1974, S. 44.

Sinn. Mystik im weiteren Sinn bedeutet die oft einseitige Festlegung von Mystik auf erlebnishafte Erfahrung: »Die These, Mystik gebe es überall und sie sei überall die gleiche, ist tatsächlich weit verbreitet. Vieles spricht für sie. Die Tatsache, daß man überall solche Phänomene antrifft, die man »mystische Phänomene« zu nennen pflegt, muß hier nicht weiter belegt werden. Es geht um Hellsehen, Stigmata, Levitationen, sinnenhafte Visionen, Augenblickserfahrungen außergewöhnlicher Sammlung, die den normalen Ablauf des Lebens durchbrechen usw. Darin scheinen sich die christlichen Mystiker nicht von den anderen zu unterscheiden. Bei der hl. Teresa waren solche Vorkommnisse in einem bestimmten Lebensabschnitt häufig; man kann sich fragen: wäre die hl. Teresa als Nicht-Christin weniger »mystisch« gewesen? Doch das ist letztlich nicht von Bedeutung.«⁶

De Lubac läßt eine gewisse traditionelle Verengung der Mystik auf außergewöhnliche Phänomene hinter sich und sucht aus der »Perspektive des katholischen Glaubens«⁷ den entscheidenden Sinn von Mystik aufzuzeigen. Er will in seiner Beschäftigung mit der Mystik »die »einheitstiftende« Kraft des Katholizismus, seine Fähigkeit zum Einschluß und dadurch zu universaler Erklärung«⁸ aufweisen. Sie ist im Christusmysterium als dem entscheidenden und unterscheidenden Kriterium christlicher Mystik gegeben. Von hier aus bestimmt de Lubac Mystik im strengen Sinn: »Versteht man ... unter »Mystik« einen bestimmten Grad an Vollkommenheit, den einer im geistlichen Leben erreicht hat, eine echte Vereinigung mit der Gottheit, dann kann es sich für den Christen gewiß nur um die Vereinigung mit dem dreipersönlichen Gott handeln, wie sie in Jesus Christus und durch seine Gnade geschenkt wird: »eingegossenes« Geschenk »passiver« Beschauung.«⁹ Es geht letztlich um die Frage nach Wesen und Inhalt der »unio mystica«. Das mystische Streben nach der Vereinigung mit Gott ist dem Wesen des Menschen eingeschrieben, denn der Mensch ist auf diese Vereinigung mit Gott angelegt und deshalb auch fähig, das in Christus geoffenbarte Mysterium Gottes in sich aufzunehmen. Doch diese Fähigkeit ist letztlich nur eine leere Offenheit auf das Mysterium, das sich in seiner Selbsterschließung schenken muß. Deshalb kann für de Lubac Mystik nicht anders als vom Mysterium (Christus als die Heilsökonomie Gottes) her definiert werden. Das Verhältnis von Mysterium und Mystik im katholischen Christentum beschreibt er als gegenseitige Befruchtung und Diver-

6 *Mystique et Mystère*, a.a.O., S. 47. Die Übers. stützt sich auf Elisabeth Pffirrmanns Übers.: H. de Lubac, *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen*, in: J. Sudbrack (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der Gotteserfahrung*. Würzburg 1974, S. 77-110.

7 Ebd., S. 42.

8 Ebd.

9 Ebd., dt. Übers. S. 78.

genz: »Befruchtung, weil das Mysterium dem mystischen Leben, dem Mühen um Innerlichkeit – oder sagen wir es mit einem traditionellen Wort, das man jedoch nicht verengen darf: der Kontemplation – ständig Leben schenken muß. Anders ausgedrückt: die Mystik verinnerlicht unaufhörlich das Mysterium; sie verdankt ihm ihr Leben und hält es in dem, der es empfängt, lebendig. Divergenz besteht, weil die Erfahrung stets über die bloße Darlegung der Glaubensinhalte hinausgeht. Der Mystiker erfährt, daß er durch sein geistliches Leben die von außen empfangene und stets treu festgehaltene Glaubenslehre vertieft. Und doch überwiegt zugleich in ihm eine andere Erfahrung. Das letztlich unaussprechliche Geheimnis übersteigt unendlich die Erfahrung, die er von ihm hat oder überhaupt haben kann. *Das Mysterium steht immer über dem Mystiker*; es formt seine Erfahrung und ist seine absolute Norm.«¹⁰

Weil das Mysterium nur im Glauben ergriffen werden kann, ist Mystik eine Vertiefung des Glaubens. So bringt de Lubac Mystik auf die Formel: »Mystik ist ein Glaube, der innerlich geworden ist durch Verinnerlichung des Mysteriums. In dem Maße aber, in dem das Mysterium verinnerlicht wird, läßt der Glaube an das Mysterium den Mystiker aus sich heraustreten. Die Ekstase (ein Überstieg nach außen, der im wahren Sinn seinshaft genannt werden kann) ist immer das Erste und Vorzügliche im Vergleich zur Enstase, dem Eintreten nach innen.«¹¹ In dieser Definition werden bereits Kriterien zur Unterscheidung von christlicher und außerchristlicher Mystik gegeben. Für de Lubac ist Mystik die letzte und höchste Entfaltung des christlichen Lebens, »eingebettet in ein dreifaches Verhältnis zum Mysterium in Glaube, Hoffnung und Liebe«.¹² Mystik ist in diesem Sinn die Einheit, Verinnerlichung und Vertiefung von Glaubenswissen (»fides quae«) und Glaubensleben (»fides qua«).

MERKMALE CHRISTLICHER MYSTIK

Mystik als Gottähnlichkeit

In der mystischen Einigung geht es wesentlich um die Angleichung an Gott (homoiōsis theōi). De Lubac nimmt hier in mystischem Kontext die auf Gen 1,26f. (LXX) zurückgehende klassische Unterscheidung zwischen »eikōn« (Bild) und »homoiōsis« (Ähnlichkeit) auf: »Laßt uns (den) Menschen machen nach unserem Bild und (unserer) Ähnlichkeit (kat' eikona kai kath' homoiōsin).« Mit vielen griechischen und lateinischen Kirchenvätern un-

10 Ebd., S. 58f., dt. Übers. S. 91f.

11 Ebd., S.61, dt. Übers. S. 93.

12 Ebd., S. 75, dt. Übers. S. 104.

terscheidet er die Gottähnlichkeit von der Gottebenbildlichkeit: »Die ›Gottebenbildlichkeit‹ ist zwar unveräußerlich in jedem Menschen, aber die Einigung mit Gott ist ›eine Einigung der Ähnlichkeit‹. Eine Mystik, die nur auf der Ebene der Gottebenbildlichkeit läge, wäre für den Menschen das Bewußtwerden seiner selbst, des Seinsgrundes, ohne das Gnadengeschenk Gottes in der Gabe des Mysteriums. Auf seiten des Menschen läge dies auf der Ebene von Freiheitsverwirklichung und Tugendentfaltung. Ihrer inneren Logik nach drängt diese Form der Mystik hin zum Quietismus.«¹³

Gottebenbildlichkeit ist die schöpfungsgemäße Gemeinschaft des Menschen mit Gott, während Gottähnlichkeit gnadenhafte mystische Angleichung an Gott bedeutet.

Mystik eschatologischer Hoffnung

Die Gottähnlichkeit in der mystischen Angleichung an Gott ist ein innerweltlich unabschließbarer Prozeß, denn sie kann immer tiefer werden. Deshalb »ist die christliche Mystik nach vorn ausgerichtet, auf ein Ziel hin, auf Gott, der uns ruft und uns zum Ende des Weges zieht. Sie setzt eine Entwicklung voraus, die man niemals als vollendet bezeichnen kann. Es liegt in ihr ein Element eschatologischer Hoffnung.«¹⁴

In der Dynamik christlicher Mystik sieht de Lubac ein Unterscheidungskriterium zum »naturalistischen Mystizismus«. Dieser ist »in seinen abgeschwächten Formen mehr auf das Überzeitliche hin ausgerichtet oder an der Vergangenheit orientiert. Weil das natürliche Element der Mystik, das auf der Gottebenbildlichkeit gründet, nicht einfachhin untergeht, ist es verständlich, daß man diese Orientierung bis zu den christlichen Mystikern findet (besonders in der Patristik): sie zeigt sich dort als Heimweh nach dem verlorenen Paradies; aber das ist nicht das Wesentliche.«¹⁵ Das Wesentliche an christlicher Mystik ist für de Lubac, daß sie nach vorn ausgerichtet ist auf eine letztlich unvorstellbare Gemeinschaft mit Gott, deren Vorgesmack in der mystischen Einigung gnadenhaft geschenkt wird.

Mystisches Schriftverständnis

Für de Lubacs Bemühungen um eine mystische Erneuerung sind seine Arbeiten über das geistliche Schriftverständnis besonders wichtig: »Da sich

13 Ebd., S. 61f., dt. Übers. S. 94.

14 Ebd., S. 62, dt. Übers. S. 94f.

15 Ebd., S. 62, dt. Übers. S. 95.

die christliche Mystik im Einfluß des gläubig empfangenen Mysteriums entfaltet – des Mysteriums von der Menschwerdung des Wortes Gottes, die in der Schrift geoffenbart ist –, besteht sie im wesentlichen in einem tieferen Verstehen der Heiligen Schriften. Das Mysterium ist der Sinn der Schrift, die Mystik das Begreifen dieses Sinns.«¹⁶ Mystisches Leben aus dem christlichen Heilsmysterium und mystisches oder geistliches Verständnis der Heiligen Schrift sind untrennbar miteinander verbunden. Deshalb stellt de Lubac fest: »Christliche Mystik ist dieses Verstehen, das zum Ziel gelangt gemäß den vier traditionellen Schriftsinnen, die aufeinander aufbauen: Geschichte, ›Allegorie‹ oder Lehre, Moral oder ›Tropologie‹, Anagogie.«¹⁷ Die Geschichte oder der Buchstabe (*littera*) haben die Tendenz, die Exegese aus sich zu entlassen, die Allegorie die Dogmatik, die Tropologie und die Anagogie die Spiritualität und die Mystik.¹⁸ »Der anagogische Sinn, in dem der Geist sich in einer einzigartigen Anschauung zu Gott erhebt, vereinigt in sich den Reichtum der drei vorausgehenden Schriftsinne, ohne diese etwa auszuschließen oder sich von ihnen frei zu machen. Er setzt die ganze geschichtliche Heilswerklichkeit als unerläßliche und dauernde von Gott geschenkte Grundlage voraus.«¹⁹

Mystisches oder geistliches Schriftverständnis bedeutet für de Lubac keine Entwertung der anderen Schriftsinne und besonders keine Kritik an den Errungenschaften der modernen Exegese. Vielmehr ist mystisches Schriftverständnis nach dem Zeugnis der Mystiker, die de Lubac anführt²⁰, ein Geschenk Gottes, das die Schrift auf eine besondere Weise der Unmittelbarkeit verstehen läßt.

Mystik als geistliche Vermählung

Die mystische Vereinigung mit Gott wird in der Tradition oft unter den Bildern der geistlichen Vermählung oder der heiligen Hochzeit (»hierogamos«) dargestellt. De Lubac erinnert an Hosea und das Hohelied sowie an die Kommentare zum Hohenlied, die Origenes, Gregor der Große, Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux verfaßt haben.²¹

Das Symbol der geistlichen Vermählung bringt die Vereinigung der Seele mit Gott zum Ausdruck, ohne einer Identitätsmystik zu verfallen, die in

16 Ebd., S. 63, dt. Übers. S. 95.

17 Ebd.

18 Vgl. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, II/1. Paris 1961, S. 421, 429ff.

19 *Mystique et Mystère*, a.a.O., S. 63, dt. Übers. S. 96.

20 Ebd., S. 63f.

21 Ebd., S. 65f.

der mystischen Einigung den Menschen in Gott hinein auflöst. »Es handelt sich um gegenseitige Liebe – obwohl alle Initiative von Gott kommt.«²² De Lubac faßt seine Ausführungen zur geistlichen Vermählung zusammen mit einem Text von Johannes vom Kreuz, wo die wesentlichen Merkmale christlicher Mystik beschrieben werden: »Wenn wir von Vereinigung der Seele mit Gott sprechen, so meinen wir nicht jene Vereinigung, die zwischen Gott und allen Geschöpfen besteht, sondern die Vereinigung der Seele mit Gott und ihre Umgestaltung in ihn durch die Liebe. Diese ist nicht immer gegeben, sondern nur mit der Gottgleichförmigkeit aus Liebe. Darum heißt sie Vereinigung durch Gleichförmigkeit. Jene wird substantiell, wesenhaft genannt und ist natürlich, diese hingegen ist übernatürlich. Sie kommt zustande, wenn beide Willen, nämlich der Seele und Gottes, einander gleichförmig sind, so daß es in dem einen nichts gibt, was dem andern widersteht. Wenn also die Seele restlos dem entsagt, was dem Willen Gottes widerstrebt oder nicht gemäß ist, dann wird sie durch Liebe umgestaltet in Gott.«²³

De Lubac versteht geistliche Vermählung nicht nur als die mystische Einheit der Seele mit Gott, sondern vor allem als ekklesiale Mystik. Darauf weisen bereits die Hoheliedkommentare der Väterzeit und des Mittelalters hin. »Die christliche Mystik ist auch und notwendigerweise eine ekklesiale Mystik, da sich die Menschwerdung zunächst in der Kirche als Vermählung des Wortes mit der Menschheit verwirklicht ... Alles, was von der christlichen Seele ausgesagt wird, betrifft zunächst die Kirche in ihrer Gesamtheit.«²⁴

Trinitarische Mystik

Christliche Mystik ist Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott, den Jesus uns geoffenbart hat. In der mystischen Vereinigung schenkt sich uns der dreifaltige Gott. »Der Gott, den wir anbeten und der uns mit sich vereinigen will, ist kein Gott ohne Gestalt, man wird ihn vielmehr ›Über-Gestalt‹, ›unendlich bestimmte Über-Gestalt‹ nennen. Er ist keine Unendlichkeit der Zerstreuung, sondern der Sammlung; in ihm konzentriert sich das Mysterium des personalen Seins.«²⁵

22 Ebd., S. 65.

23 Ebd., S. 67, dt. Übers. S. 98; vgl. Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*. Übertr. v. Oda Schneider. Einsiedeln 1989, S. 74.

24 Ebd., S. 67, dt. Übers. S. 98.

25 Ebd., S. 68, dt. Übers. S. 98f. Zur »Über-Gestalt« vgl. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I. Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, S. 416.

Mit der trinitarischen Mystik ist auch das bekannte mystische Thema von der Gottesgeburt in der Seele verbunden. Der Christ als geistlicher Mensch weiß, daß das geschichtliche Kommen des Wortes Gottes an Weihnachten erst ein Anfang ist. Das Wort Gottes muß heute in ihm geboren werden, wie es z.B. Angelus Silesius aussagt: »Wird Christus tausendmal zu Bethlehem gebohrt / Und nicht in dir; du bleibst noch Ewiglich verlohrt.«²⁶ Voraussetzung dafür sind die Sammlung und das Schweigen: »Nach dem ewigen Schweigen, in dem der Vater sein Wort von Ewigkeit her ausspricht, nach dem Schweigen der Nacht von Betlehem, entdecken wir hier ein drittes Schweigen, die Sammlung der Nacht im Innersten der Seele, die ihren Erlöser aufnehmen soll ... ›Und nun denn, wenn tiefes Schweigen all dein Inneres umfängt, dann senkt sich lautlos das allmächtige Wort vom Thron des Vaters her in dich ein.«²⁷ Aber auch die mystische Erfahrung der Gottesgeburt im Herzen des Glaubenden bleibt stets verwiesen auf das Mysterium, daß Gott in seinem Sohn unter uns erschienen ist. So ist die Gottesgeburt in der Seele des Glaubenden die ständige Aktualisierung des kommenden Christus (vgl. Offb 1,4; 3,11.29; 22,20).

Kirchlich-eucharistische Mystik

Das Wort »mysticum« oder die Bezeichnung »mystice significatum« haben eine theologiegeschichtlich weite Geschichte, die de Lubac in *Corpus mysticum* darstellt.²⁸ Von diesem Buch ging eine Neubesinnung auf das Verhältnis von Kirche und Eucharistie aus, die auch für die Mystik von Bedeutung ist. De Lubac stellt hier mit reichlichem dogmengeschichtlichem Material dar, wie im 12. Jahrhundert als Reaktion auf den zweiten Abendmahlsstreit, der durch Berengar ausgelöst wurde, sich die Terminologie ändert: die Kirche wird nun als »corpus mysticum« bezeichnet und die Eucharistie als »corpus verum«.

Das eucharistische Geheimnis ist die Lebensmitte der Kirche und der christlichen Gemeinde: »sacramentum unitatis«. Mit Bezug auf die Didache (9,3) stellt de Lubac fest: »Wie das Brot und der Wein gebildet sind aus einer Fülle von Weizenkörnern und Tropfen ausgepresster Weintrauben, so bildet sich diese Gemeinde durch die Vereinigung aller Menschen, die an derselben Eucharistie teilhaben und so Glieder des einzigen Leibes Christi

26 *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe, hrsg. v. L. Gnädinger. Stuttgart 1984, S. 36.

27 *Mystique et Mystère*, a.a.O., S. 71, dt. Übers. S. 102. Das Zitat stammt aus Guericus d'Igny, *De adventu Domini sermo* 4,2 (PL 185,23 A).

28 Kurz zusammengefaßt in *Communauté chrétienne et communion sacramentelle*, in: *Théologie d'occasion*. Paris 1984, S. 77-81.

werden.«²⁹ Eucharistische Gemeinschaft mit Christus ist Einverleibung in Christus. So ist die Eucharistie »dulcis esca unitatis«.³⁰

Es geht de Lubac um eine Rückbesinnung auf die »sakramentalen Ursprünge der christlichen Gemeinde, auf die mystischen Quellen der Kirche.«³¹ Er nimmt damit bereits vor dem Zweiten Vaticanum einen Gedanken auf, der sich besonders in der orthodoxen Theologie findet und inzwischen auch in der westlichen Kirche und Theologie herausgestellt wird: eucharistische Ekklesiologie.³² Den inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirche faßt de Lubac in *Méditation sur l'Eglise* (³1954) so zusammen: Die Kirche macht die Eucharistie. Die Eucharistie macht die Kirche.³³ Das bedeutet für ihn: »Kirche und Eucharistie ereignen sich täglich in wechselseitiger Durchdringung: die Idee der Kirche und die Idee der Eucharistie müssen sich in gleicher Weise gegenseitig fördern und vertiefen. Wir sind natürlich nicht so naiv zu glauben, daß sich ihre lebendige Synthese jemals, in irgendeinem Jahrhundert, vollkommen verwirklicht habe im Denken der Theologen oder in der Praxis des Volkes.«³⁴ De Lubacs Arbeiten zu Kirche und Eucharistie halten viel Material bereit zum Aufbau einer eucharistischen Ekklesiologie. Die enge Verbindung von Eucharistie und Kirche ist aber auch eine Herausforderung an die Christen, wieder das Wesentliche an ihrer Kirchengemeinschaft zu entdecken: die Einfügung in den eucharistischen und ekklesialen Leib Christi. Es handelt sich stets um die Einfügung in einen wirklichen Leib: »Réalisme sacramentel, réalisme ecclésial«.³⁵

MYSTIK, MORAL UND RELIGION:

DIE DREIGETEILTE ANTHROPOLOGIE IN DER CHRISTLICHEN TRADITION

Zu de Lubacs Arbeiten über die Mystik gehört auch seine umfangreiche Studie *Anthropologie tripartite*.³⁶ In *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* stellt er dazu fest: »Parallel zu den Abhandlungsversuchen um das Problem

29 Ebd., S. 80.

30 Ebd. mit Verweis auf Augustinus, *In Ioh. ev. tract.* XXVI.

31 Ebd., S. 81.

32 Vgl. dazu J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 16-19.

33 *Die Kirche*. Eine Betrachtung, übertr. u. eingel. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1968, S. 127-142.

34 *Communauté chrétienne et communion sacramentelle*, a.a.O., S. 81.

35 Ebd.

36 Erstmals erschienen ital. unter dem Titel: *Morale e mistica. L'antropologia tripartita nella tradizione cristiana*, in: H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano* (= Opera omnia 6). Milano 1979, S. 39-163; jetzt auch im franz. Original in *Théologie dans l'Histoire*, I. Paris 1990, S. 113-199. Vgl. dazu N. Eterović, *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac*. Roma 1981, S. 236-244.

der Mystik wurde als Beilage eine Arbeit über die geistliche Anthropologie unternommen nach der Tradition, die von Paulus I Thess 5,23 ausgeht; sie blieb in unvollendetem Zustand; ich bedaure dies, denn hier war wenigstens für mich eine Gelegenheit, Klarheit zu bringen in alle grundlegenden Fragen bezüglich Vernunft und Offenbarung, Moral und geistliches Leben, Freiheit und Gnade, Geist des Menschen und Geist Gottes.«³⁷

Religion und Mystik

Gegen die Behauptung von William James und Alfred Loisy, daß die Wurzel jeder Religion in der Mystik zu suchen sei, hält de Lubac fest: »Ohne sich für oder gegen die mystische Wurzel jeder Religion auszusprechen, ist es möglich zu behaupten, daß gegenwärtig nicht jede Religion mystisch ist, ebensowenig wie jede Mystik religiös ist.«³⁸ Um seine Position zu erhärten, bezieht sich de Lubac auf den Koran. Er weiß, daß die Frage nach der Mystik im Islam heiß umstritten ist. Er selbst ist der Meinung, daß der Koran den Zugang zu mystischer Erfahrung verschließt.³⁹ Hier kommt wieder de Lubacs Grundbestimmung der Mystik als Verinnerlichung des Mysteriums zum Durchbruch. Für einen echten Muslim ist das Geheimnis Gottes nicht mitteilbar. »Der Glaube der Christen an die Menschwerdung Gottes und dadurch die neue Ordnung der Beziehungen zwischen Gott und Menschen können nur eine Gotteslästerung sein; die einzig möglichen Beziehungen werden mit dem Wort Islam ausgedrückt, was *Hingabe* bedeutet.«⁴⁰

Es gilt aber auch, daß nicht jede Mystik religiös ist. Das zeigt sich besonders in der Gegenwart, »sei es in Erfahrungen, die mystisch genannt werden können, aber sich außerhalb jedes religiösen Kontextes ereignen, sei es in mystischen Erfahrungen auf der Grundlage des Atheismus.«⁴¹

Mystik und Moral

Den Unterschied von Mystik und Moral zeigt de Lubac zunächst an zwei Beispielen, bevor er ihn ausführlich in *Anthropologie tripartite* behandelt.

37 A.a.O., S. 144.

38 *Morale e mistica*, a.a.O., S. 51.

39 Vgl. ebd., S. 52.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 54; vgl. dazu *Affrontements mystiques*. Paris 1950, S. 141-183: »*Nietzsche mystique*«; weiterhin *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, übertr. v. E. Steinacker u. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1984.

Die Vergebung zugefügter Beleidigungen oder Angriffe kann ein sittlich guter Akt sein in der Nachfolge Jesu Christi, sie kann aber auch aus mystischen Gründen erfolgen. Ein Beispiel für letztere Möglichkeit findet de Lubac im Buddhismus, wo der von einem Angreifer tödlich verwundete Aryadeva seinen Schülern verbietet, den Schuldigen zu verfolgen, denn: »Alles ist leer. Für denjenigen, der die Wahrheit kennt, gibt es weder Freund noch Feind, weder Mörder noch Opfer.«⁴²

Der Unterschied von Moral und Mystik kann auch an verschiedenen Auffassungen über die Unsterblichkeit herausgestellt werden. Für die Moral ist wichtig die Frage nach der jenseitigen Vergeltung der Taten, die in diesem Leben vollbracht worden sind. Für die Mystik ist die wiedergewonnene Einheit des Menschen entscheidend.

Diese beiden Beispiele können die christliche Sicht von Mystik und Moral nicht einholen. Deshalb versucht de Lubac, aus der christlichen Tradition das Verhältnis beider zu klären. Hier setzt seine Studie *Anthropologie tripartite* ein. Die Unterscheidung zwischen Mystik und Moral gründet bei vielen Mystikern auf einer dreigeteilten Anthropologie: Geist – Seele – Leib. Ausgangspunkt dieser Dreiteilung ist 1 Thess 5,23: »Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt.« De Lubac untersucht die Auslegungsgeschichte dieser dreigeteilten Anthropologie von den Vätern bis zur Gegenwart.⁴³ Diese Dreiteilung ist nicht primär ein Gegensatz zur geläufigen Zweiteilung in Leib und Seele, sondern eher ihre Vervollständigung. Innerhalb der dreigeteilten Anthropologie geht es de Lubac besonders um den Geist. Mit vielen Belegen aus der theologischen und mystischen Tradition wird herausgestellt, daß der menschliche Geist Teilhabe am göttlichen Geist ist, »das Prinzip eines höheren Lebens, der Ort der Verbindung mit Gott.«⁴⁴ So ist der Geist »der Ort der Mystik.«⁴⁵ »Die Philosophen und Theologen kümmern sich mehr als die Mystiker um die Vernunft und neigen (bis in ihre historischen Studien hinein) dazu, die Dreiteilung auf eine Zweiteilung zu reduzieren, während hingegen die geistlichen Schriftsteller geneigt sind, die Dreiteilung herauszustellen. Sie erhöhen gern den *Geist* nicht nur über die *Seele*, sondern auch über die theoretische und praktische Vernunft.«⁴⁶ Für die Mystiker ist die Seele der Sitz der Moral oder der Praxis, der Geist ist der Ort der Betrachtung oder der Anschauung.

42 *Morale e mistica*, a.a.O., S. 55.

43 Vgl. *Anthropologie tripartite*, a.a.O., S. 128-176.

44 Ebd., S. 123.

45 Ebd., S. 177-186.

46 Ebd., S. 179.

Mit der Seele als dem Ort der Moral ist die Personalität des Menschen verbunden, d.h. seine Freiheit sowie Urteils- und Entscheidungsfähigkeit. »Wie die Seele sich orientiert, wird das menschliche Wesen entweder »fleischlich« oder »geistig«.⁴⁷ Der Geist ist der Ort der Öffnung auf Gott. Er ist Verlangen nach Gott. Deshalb bringt de Lubac das Verhältnis von Mystik und Moral auf die kurze Formel: »Die Moral ist mehr das Geschehen der Seele, die Mystik das Geschehen des Geistes.«⁴⁸ Trotz dieser Unterscheidung hebt de Lubac mit dem großen Traditionszeugnis die Einheit von Mystik und Moral hervor, denn in beiden ist der Mensch auf dem Weg zu seiner übernatürlichen Bestimmung.⁴⁹ Die Moral ist Vorbereitung auf die Mystik.⁵⁰ Zugleich gibt es in der katholischen Kirche ein reziprokes Verhältnis von Religion, Moral und Mystik.⁵¹

Die Verbindung von Moral und Mystik faßt de Lubac mit Wilhelm von Saint-Thierry so zusammen: »Die mystische Einheit mit Gott ist ganz durchdrungen von Moral, weil sie vollkommene Zustimmung ist zu Jenem, der nicht nur das Gute, sondern im konkretesten und einzigartigen Sinn der Gute ist.«⁵²

PHILOSOPHIE UND MYSTIK

De Lubac beschäftigt sich besonders im sechsten Kapitel von *Sur les chemins de Dieu* (1956) mit dem Verhältnis von Philosophie und Mystik. Es trägt die Überschrift: »Von der Suche nach Gott«.⁵³

Zunächst geht es um die Frage nach dem Wesensunterschied von Philosophie und Mystik: »Wäre Philosoph nur einer, der sich der Dialektik bedient, während Mystiker nur einer wäre, der Erfahrungen machte? Versuchte dieser, das Innerste des Seins auszuloten, während jener sich wahrzunehmen bemühte, wie das Denken das Sein hervorbringt oder ausdrückt? Wäre der eine, der Mystiker, ein Mensch des Unmittelbaren, so der andere, der Philosoph, ein Mensch des Mittelbaren?«⁵⁴ Die Gegenüberstellung von

47 Ebd., S. 185.

48 Ebd., S. 179.

49 Vgl. ebd., S. 157.

50 Vgl. ebd., S. 180.

51 Vgl. ebd., S. 186, 188.

52 Ebd., S. 192.

53 *Auf den Wegen Gottes*. Dt. Neuausgabe nach der Übertr. v. R. Scherer, überarb. v. C. Capol. Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1992, S. 118-142.

54 Ebd., S. 118.

Dialektik und Erfahrung, von Mittelbarem und Unmittelbarem macht noch nicht den spezifischen Unterschied von Philosophie und Mystik aus. De Lubac stellt vielmehr sowohl beim Philosophen als auch beim Mystiker eine Dialektik fest. Die Dialektik des Mystikers, der durch die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung den Weg zu Gott sucht, ist affektiv und vital, während der Philosoph rational durch Beweise zu Gott als der ersten Ursache und dem letzten Ziel zu gelangen sucht. Beide nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer Erfahrung, jedoch mit dem Unterschied, daß die Erfahrung des Philosophen aktiv, jene des Mystikers passiv ist.⁵⁵ »Der Philosoph geht von einem Bedürfnis nach Erklärung aus, das zumindest virtuell ein Bedürfnis nach totaler Erklärung ist ... Sein Ehrgeiz ist es, das Universum zu verstehen. Wenn er also im Lauf seines Suchens Gott begegnet – wie es ja nicht anders geschehen kann –, so in der Eigenschaft Dessen, der die Welt trägt und das Prinzip ihrer Erklärung ist ... Was der Philosoph setzt, ist niemals das absolut Absolute, sondern »das Absolute in Beziehung zu ihm selber.«⁵⁶

Doch Gott als Träger und Erklärungsprinzip des Universums genügt dem menschlichen Geist nicht, der auf eine innigere Gemeinschaft mit Gott angelegt ist. So geht die mystische Sehnsucht tiefer und radikaler nach der Einigung mit Gott. Die Voraussetzung dafür liegt in de Lubacs Geistbegriff. Er sieht im Geist als Bild Gottes, als Vermögen des Absoluten etwas Göttliches wirksam, so daß der göttliche Bereich das »normale Klima« des Geistes ist. Die Spur des Göttlichen im Geist ermöglicht die Einigung mit Gott.⁵⁷

Ein weiterer Grund, warum Philosophie (als rationale Gotteserkenntnis) in Mystik umschlägt, liegt für de Lubac im Geheimnis Gottes, das philosophisch nicht ausgeschöpft werden kann. »Genauso wie wir Gott in keinem unserer Begriffe fassen können, so können wir die Tätigkeit des Geistes, die uns wirklich zu Ihm führt, nicht in eine Formel oder in irgendein Argument einschließen, sofern dieses Argument selbst formuliert ist.«⁵⁸ Die »Tätigkeit des Geistes, die uns zu Gott führt«, ist die geheimnisvolle Gegenwart Gottes im Geist. Sie erweckt im Menschen das natürliche Verlangen, Gott in sich selbst zu schauen: »L'esprit est donc désir de Dieu.«⁵⁹

55 Vgl. cbd.

56 Ebd., S. 119.

57 Vgl. dazu M. Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*. Einsiedeln 1979, S. 27-55.

58 *Vom Erkennen Gottes*. Übers. v. R. Scherer. Freiburg i.Br. 1949, S. 51.

59 *Surnaturel. Etudes historiques*. Paris 1946 (Neuaufgabe 1991), S. 483.

De Lubac fragt auch in seinen Werken zur Gotteserkenntnis⁶⁰ nach dem genauen Sinn dieses Verlangens: »Drückt es nochmals das rationale Bedürfnis aus, auf das die philosophische Tätigkeit antwortet, oder definiert es auf seine Weise den mystischen Aufschwung in seiner naturhaften Wurzel? Oder muß man darin nicht vielleicht die grundlegende Einheit des einen wie des anderen sehen?«⁶¹ Dazu wird die Position Thomas von Aquins untersucht. Bei ihm sind, so stellt de Lubac heraus, der philosophische und der mystische Aspekt des natürlichen Verlangens nach der Gotteschau miteinander verbunden. Das »desiderium naturale visionis Dei« ist für Thomas zutiefst mystischer Natur, doch er ist bestrebt, seine Wirklichkeit im Geist rational festzustellen.⁶² De Lubac stellt heraus, daß auch bei Thomas von Aquin die angestrebte Einheit von Philosophie und Mystik in der Frage nach dem »desiderium naturale visionis Dei« letztlich zerbricht. Auch J. Maréchals Versuch, eine tiefgehende Kontinuität zwischen Mystik und Philosophie aufzuweisen, scheiterte letztlich, da er im philosophischen Bereich hinter die aus dem Studium der Mystik gewonnenen Einsichten zurückgehen mußte.⁶³ Als Grund für die wohl unerreichbare Einheit von Philosophie und Mystik gibt de Lubac an: »Der mystische Aufschwung setzt das metaphysische Fragen nicht eigentlich fort, verdoppelt es nicht, noch löst er es ab, wenn er es auch beleben und darin einen Ansporn finden kann. Seine Wurzel ist anders, sein Ziel ist anders, und nicht minder ist es sein elementarer Vollzug. Philosophisches Fragen steigt kraft einer rationalen Notwendigkeit analytisch von der Wirkung zur Ursache zurück. Der mystische Aufschwung erhebt sich von der als Zeichen wahrgenommenen Wirkung zu dieser selben Ursache in einer Bewegung, die sich rein vernunftgemäß nicht rechtfertigen ließe – denn ginge es um eine Schlußfolgerung, dann enthielte der ›Schluß‹ mehr, als was in den ›Prämissen‹ enthalten war –, die aber einer nicht minder gebieterischen Forderung des Geistes entstammt als die logische Forderung oder, genauer, einer Anziehung des Seins durch seine Indizien hindurch. Der Philosoph wird nach seinem Forschen in der Schau der von nun an voll verstandenen Wirkung ruhen; der Mystiker weist schließlich alle Zeichen von sich – wird aber damit niemals ganz ans Ende gelangen –, um in der Schau des alleinigen Gottes zu ruhen.«⁶⁴ Hier stellt de Lubac nun den Unterschied zwischen Philosophie

60 *De la connaissance de Dieu*. Paris 1945; ²1948; weiterhin *Sur les chemins de Dieu*. Paris 1956 (Nachdruck 1983).

61 *Auf den Wegen Gottes*, a.a.O., S. 121.

62 Vgl. ebd., S. 121f.

63 Vgl. dazu M. Figura, a.a.O., S. 61-65.

64 *Auf den Wegen Gottes*, a.a.O., S. 122f.

und Mystik deutlich heraus, nach dem er zu Beginn des sechsten Kapitels von *Sur les chemins de Dieu* gefragt hat. Doch trotz der Unterscheidung zwischen Philosophie und Mystik ist de Lubac der Überzeugung, daß sich philosophische Erkenntnis erst in der Mystik vollendet. Deshalb stellt er lapidar fest: »Der mystische Aufschwung ist kein Luxus.«⁶⁵ Zugleich macht er eine Aussage über das Wesen christlicher Mystik: »Wie der Mystiker sich danach sehnt, Gott in sich selbst zu erkennen, nämlich so wie Gott sich erkennt, so sehnt er sich – wenn er irgendeine Offenbarung dieser Liebe empfangen hat –, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nämlich mit der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. So öffnet er sich allseits für den göttlichen Einbruch.«⁶⁶

In diesem Zusammenhang beschäftigt sich de Lubac mit der Frage, inwiefern Mystik Anschauung Gottes ist. Mit der großen Tradition der griechischen und lateinischen Kirchenväter, mit der spanischen Mystik des Karmel beschreibt er die mystische Anschauung Gottes als »Schau in der Nacht«, denn »man findet Ihn nur, indem man Ihn unablässig sucht. Gott bleibt immer »der Gesuchte.«⁶⁷

Die Mystiker stellen immer wieder fest, daß von der geschenkten mystischen Anschauung Gottes kein Begriff und keine klare Erkenntnis in der Seele zurückbleiben, sondern das in Worten unaussagbare Gefühl der Gegenwart Gottes.⁶⁸

Während sich der Philosoph des Verstandeslichtes bedient, um die Wahrheit zu erkennen, bleibt dem Mystiker die Schau in der Nacht, durch die er hindurchgehen muß, um zu jener »überhellen Dunkelheit« (»hyperphōtos gnophos«)⁶⁹ zu gelangen, in der Gott wohnt.

MYSTIK KONKRET:

JULES MONCHANIN UND PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Christliche Mystik als Verinnerlichung des Mysteriums Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe ist de Lubac konkret begegnet in seinen Freunden Jules Monchanin und Pierre Teilhard de Chardin.

65 Ebd., S. 134.

66 Ebd.

67 Ebd., S. 135. Vgl. dazu z.B. Augustinus, *In Ioh. ev. tract.* LXIII,1 (CCL 36,485): Quacram inueniendum, quacram inuentum. Vt inueniendum quacrat, occultus est; ut inuentus quacrat, immensus est.

68 Vgl. M. Figura, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*, in: M. Schmidt/D.R. Bauer (Hrsg.), *Grundfragen christlicher Mystik*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, S. 25-38.

69 Ps.-Dionysius Areop., *De myst. theol.* I,1 (PG 3,997).

Jules Monchanin (1895-1957)

De Lubac hat ein sehr persönliches Buch über Monchanin verfaßt: *Images de l'abbé Monchanin* (1967).⁷⁰ Monchanin hat de Lubac, der ab Herbst 1930 auch Vorlesungen in Lyon über vergleichende Religionsgeschichte halten mußte, in das religiöse Denken Indiens eingeführt.⁷¹ Monchanin, Lyoner Priester, ging 1938 nach Indien und hat dort 19 Jahre, zunächst als Pfarrer und dann als Eremit, gelebt. Er starb am 10. Oktober 1957 in Paris. Seine Schriften, persönlichen Aufzeichnungen und Briefe sind posthum veröffentlicht worden.⁷²

Bereits bei der ersten Begegnung (1930) spürt de Lubac, daß Monchanin »das Absolute sucht«.⁷³ Monchanin lebte ganz aus dem Geheimnis der Trinität, in dem er das Geheimnis des Seins, der Schöpfung, des menschlichen Lebens und der letzten Bestimmung des Menschen verankert sah.⁷⁴ Er war ein vorzüglicher Kenner indischer Religion und Mystik. Seine tiefe Sympathie für die indische Mystik ließ ihn aber zugleich die Unvergleichlichkeit der christlichen Mystik besser verstehen. Er hatte zunächst geglaubt, das religiöse Denken Indiens sei in seiner mystischen Höchstentfaltung natürlicherweise offen auf das trinitarische Mysterium. Doch er erkannte immer mehr die Diskontinuität zwischen beiden. Er mußte nämlich feststellen, »daß das indische Denken, das zutiefst auf die Einzigkeit des Einen ausgerichtet ist, nicht ohne eine die Seele kreuzigende Nacht zu trinitarischem Denken erhoben werden kann. Es muß eine Umwandlung des Erkennens durchmachen, ein Erleiden des Geistes«.⁷⁵ Wie jede echte christliche Mystik, so ist auch Monchanins Mystik trinitarisch strukturiert, d.h. »sie ist eine Mystik des Heiligen Geistes, denn durch den Geist wird die Schöpfung zum Wort zurückgeführt, das ihr den Schoß des Vaters eröffnet«.⁷⁶ Den Zugang zur christlichen Mystik fand Monchanin in der Nachfolge Jesu und in einer ausgeprägten Verehrung des Heiligen Geistes.

70 Vgl. auch *L'abbé Jules Monchanin*, in: *Théologie dans l'Histoire*, II: *Questions disputées et résistance au nazisme*. Paris 1990, S. 373-376; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, a.a.O., S. 18, 113f.

71 Vgl. *Images de l'abbé Monchanin*. Paris 1967, S.12ff.

72 Vgl. J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Écrits et inédits*, hrsg. v. Suzanne Siauvc. Paris 1974.

73 *Images de l'abbé Monchanin*, a.a.O., S. 15.

74 Vgl. ebd., S. 108.

75 Ebd., S. 91.

76 Ebd., S. 114.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Auf die schwierige und mit vielen Problemen belastete Frage nach der Mystik Teilhards (auch *New Age* beruft sich nicht selten auf ihn) kann hier nicht eingegangen werden.⁷⁷ Es geht nur um das Zeugnis gelebter Mystik, wie es de Lubac in seinen Werken über Teilhard darstellt.⁷⁸

Von seinem Doppelwerk, das sich in naturwissenschaftlich-philosophische (z.B. *Le phénomène humain*) und mystische Schriften (z.B. *Le milieu divin*) gliedert, hat Teilhard nach de Lubacs Einschätzung der Mystik den Vorrang gegeben.⁷⁹ Der entscheidende Zug im Leben Teilhards ist für de Lubac die »Leidenschaft für das Absolute«.⁸⁰ Teilhard war unablässig bestrebt, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.⁸¹ Für ihn ist die Mystik das einzige Mittel, zum »Herz der Materie« durchzudringen. Die mystische Hoffnung, in die Tiefen des Kosmos einzudringen und dort Gott zu finden, beherrscht auch seine wissenschaftlichen Schriften.

De Lubac ist besonders von Teilhards »vision du Christ« beeindruckt.⁸² Sie ist zugleich eine »vision d'unité«, die Teilhards Auffassung von der Welt, vom Menschen und vom Christentum zusammenfaßt. Nach der Geheimen Offenbarung ist Christus »das Alpha und das Omega« (1,8). Diese Schriftstelle spielt bei Teilhard eine zentrale Rolle. Alles ist in und durch Christus erschaffen, und der Kosmos findet in Christus seine Vollendung. So ist Christus der »reale Konvergenzpol«⁸³ für die ganze Schöpfung. Von Christus als dem Punkt Omega, auf den alles zustrebt (»Christogenèse«), betrachtet Teilhard alle mögliche Mystik (menschliche Mystik, soziale Mystik, Mystik des Suchens) als relativ auf die christliche Mystik⁸⁴, denn es geht ihm darum, die Welt in Christus zusammenzufassen. Christliche Mystik heißt für Teilhard, einen Sinn haben für das Absolute, das zugleich

77 Vgl. dazu z.B. J. Sudbrack, Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age. Würzburg 1988, S. 70-82; H. Riedlinger, Teilhard de Chardin, in: Chr. Schütz (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i.Br. 1988, S. 1261-1264.

78 Vgl. folgende Werke de Lubacs: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; *La prière du Père Teilhard de Chardin*. Paris 1968; *L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Chardin. Suivi de Teilhard et notre temps*. Paris 1968; *Teilhard, missionnaire et apologiste*. Toulouse 1966; *Teilhard Posthume. Réflexions et souvenirs*. Paris 1977; *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, in: *Théologie dans l'Histoire* II, a.a.O., S. 301-370; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, a.a.O., S. 103-112.

79 Vgl. *La pensée religieuse*, ebd., S. 12; *La prière*, ebd., S. 8f., Anm. 1; *Teilhard Posthume*, ebd., S. 85.

80 *La pensée religieuse*, ebd., S. 14; *Teilhard Posthume*, ebd., S. 29.

81 Vgl. *La prière*, a.a.O., S. 154-164.

82 Vgl. *La pensée religieuse*, a.a.O., S. 22.

83 *Teilhard, missionnaire et apologiste*, a.a.O., S. 78; vgl. *Teilhard Posthume*, a.a.O., S. 39-57.

84 Vgl. *La prière*, a.a.O., S. 247f.

personal und universal ist.⁸⁵ Die Personalität des Absoluten ist für ihn das Unterscheidungsmerkmal zwischen echter und unechter Mystik. Unechte Mystik erstrebt die Einigung mit dem unpersönlichen Seinsgrund.

Bei allen Schwierigkeiten, die das Werk Teilhards aufgibt, stellt de Lubac einige Urintentionen Teilhards heraus, die dem christlichen Leben neue Impulse geben können. Eine wichtige Urintention Teilhards ist das Konvergieren des einzelnen und der Menschheitsfamilie auf Christus hin. Davon ist seine christliche Mystik wesentlich bestimmt, die zugleich zum Einsatz in der Welt auffordert. »Reinheit, Glaube, Treue, Sanftmut und Hoffnung, das ist der Chor der Haupttugenden, denen die Aufgabe zufällt, uns in den göttlichen Bereich hineinzuführen und uns darin zum Wachstum zu verhelfen. Sie müssen die Gefährten unseres Handelns in der Welt sein.«⁸⁶

DIE MYSTISCHE HERAUSFORDERUNG AN DEN HEUTIGEN CHRISTEN

De Lubacs Studien zu nichtchristlichen Mystikern, die eine eigene Untersuchung verdienten, konnten hier nicht behandelt werden. Denn es ging nur darum, seinen Beitrag zu einer christlichen Mystik herauszustellen. De Lubac sieht in der Mystik die »katholische Synthese« von Verinnerlichung des Glaubens und Leben aus dem Glauben, so daß Religion, Moral und Mystik einen inneren Zusammenhang bilden.⁸⁷ Sein Anliegen dabei ist, dem gegenwärtigen Menschen Hilfen zu geben, in der Hektik des Alltags nicht die Mitte zu verlieren. Sie liegt für de Lubac in einer »Wiedergewinnung des Geistes in seiner Integrität durch Rückgriff auf seine – im weitesten Sinn verstandene – kontemplative Funktion«.⁸⁸ Diese kontemplative Funktion des Geistes ist entscheidend für christliches Leben, das unter der Führung des Heiligen Geistes auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ausgerichtet ist, der den Menschen zur endgültigen Gemeinschaft mit sich bestimmt hat. Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes kann zwar in mystischer oder kontemplativer Versenkung nicht begriffen werden, doch es schenkt dem Menschen eine Einheit: Der Mensch bezieht sich und sein ganzes Leben auf den geheimnisvollen Gott. Dann aber ist geistliches Leben oder Mystik des Alltags »kein Luxus«, keine komplizierte Sache, die einigen Erwählten vorbehalten ist, sondern »Rückkehr zum

85 Vgl. *La pensée religieuse*, a.a.O., S. 215.

86 Ebd., S. 318.

87 Vgl. *Mistica e mistero cristiano*, a.a.O., S. 143-163.

88 *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*. Dt. Übers. v. K. Bergner. Berlin 1970, S. 20.

Schlichten, denn das Komplizierte ist sicher nicht stets Zeichen geistigen Fortschritts.«⁸⁹

De Lubacs Aussagen zur christlichen Mystik und sein Anliegen, die mystische Dimension des Christentums herauszustellen, lassen sich zusammenfassen mit der inzwischen berühmt gewordenen Prognose Karl Rahners: »Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›verfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein.«⁹⁰

89 *Die Freiheit der Gnade*, II: *Das Paradox des Menschen*, übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1971, S. 34.

90 K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, S. 22.