

Michael Schneider
Sakramentale Mystik

(Radio Horeb, 13. Oktober 2022)

Am meisten erstaunen dürfte wohl zunächst der Titel: »Sakramentale Mystik«. Hiermit wollen wir zum Ausdruck bringen, daß alles, was christliches Leben und christliche Gottesbegegnung ausmacht, sakramental rückgebunden ist: Wir können nicht mehr von Gott erfahren und erhalten, als wir in den Sakramenten und durch sie empfangen. So sind wir durch die Taufe mit Christus gestorben und auferstanden, durch die Eucharistie eins mit dem »Leib Christi« oder erhalten im Sakrament der Ehe die Zusage der unverbrüchlichen Bundestreue Gottes. Dies alles sind »mystische« Aussagen, die sich nur im Glauben erfassen lassen.

Die Begriffe »Mystik« und »mystisch« finden sich nicht in der Heiligen Schrift. Das Fazit für das Neue Testament benennt Hans Urs von Balthasar mit den Worten: »Auf der Koordinate Offenbarung – Glaube liegt im Neuen Testament der ganze Ton; die subjektiven Formen, in denen der entgegennehmende Glaube auftreten kann, werden zwar einigermaßen unterschieden, aber ohne daß ein Wertakzent darauf gelegt oder ein psychologisches Interesse daran bekundet wird.«¹

An diesem Punkt setzt oft die protestantische Kritik an der Mystik an: das mystische »Entwerden« wird als ein »menschlicher« Kunstgriff entlarvt, Gott auf geschichtslose Weise besitzen zu wollen, und wird so relativiert. Adolf von Harnack spricht von unerlaubten mystischen »Genußmitteln«, vom »Taumelkelch der Mystik« und von geistlicher »Genußsucht«, die den »klaren Sinn« benebeln.² Für Emil Brunner³ ist Mystik (der Artikel muß eigentlich entfallen) weder eine katholische Möglichkeit noch eine protestantische Unmöglichkeit, sondern ein antichristliches Phänomen urmenschlicher Selbstvergötzung, demgegenüber nur die eine Alternative steht: die Mystik *oder* das Wort. Wie läßt sich also das Wesen der Mystik genauer erfassen und vor falschen Deutungen bewahren?

1. Die drei Grundinhalte

In der Religionswissenschaft gibt es wohl wenige Begriffe, mit denen so schwierig umzugehen ist wie dem der Mystik. Bei kaum einem anderen Begriff gehen die Vorstellungen derart weit auseinander. Man muß sich fragen, ob alle, die über Mystik reden, wirklich dieselbe Sache meinen. Meist wird der Begriffsinhalt von Mystik in unmittelbarem Zusammenhang gebracht mit dem Einbruch des Hellenismus in das Christentum, der in der patristischen Zeit erfolgt sein soll und zu einer Hellenisierung des Christentums geführt habe.

Eine erste Definition von Mystik findet sich in der frühkirchlichen Theologie.⁴ Das Wort »mystikós«

¹ H.U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 298-339, bes. 300.

² Vgl. K. Beyschlag, *Evangelium als Schicksal*. München 1979, 116.

³ E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*. ²1924.

⁴ L. Bouyer, *Die mystische Kontemplation bei den Vätern*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Ratzinger*, St. Ottilien 1987, 637-649.

kommt vom Verbum »mýoh«, das so viel heißt wie: »die Augen schließen«. Die früheste vorchristliche Verwendung findet sich in den Mysterienreligionen, deren Zentralriten vor den Nichteingeweihten verborgen gehalten wurden. Das *rituelle* Geheimnis (also keine Lehre oder innere Erkenntnis) wurde verborgen gehalten. Heißt es nun in Phil 4,12: »Ich bin darin eingeweiht (memýamai), mich satt zu essen wie auch Hunger zu leiden«, wird darin der Grad des Banalen deutlich, den die übertragene Verwendung der Mysterienausdrücke damals – auch schon im frühen Christentum – erreicht hatte.

Gegenüber dem negativen und eher ausschließenden Begriffsinhalt von Mystik in der außerchristlichen Umwelt ist das Wort »mystisch« in der frühchristlichen Literatur eher positiv bezeugt (worin deutlich wird, daß hier kein unmittelbar hellenisierender Einfluß vorliegt). Die christlichen Texte, in denen das Wort »mystikós« vorkommt, lassen sich in drei Gruppen aufteilen, nämlich in eine biblische, eine liturgische und eine spirituelle, wobei die Grenzen zwischen diesen drei Gruppen fließend sein können. Die ältesten Texte gehören der ersten Gruppe an, während die jüngsten Texte der dritten zugeordnet werden müssen.⁵

a. »Mystisch« als Christuswirklichkeit der Heiligen Schrift und als göttliche Wirklichkeit Christi

Das Christentum entlehnte dem Heidentum das Wort »mystisch« zu einer Zeit, als es gerade nicht zur Bezeichnung einer rituellen oder geistlichen Wirklichkeit diente. Im Christentum wird nun das Wort »Mystik« für das am wenigsten Griechische am Christentum verwendet, nämlich für die Heilige Schrift. War der Begriff »mystisch« beispielsweise bei Philo von Alexandrien († nach 40) nur ein Modewort, bar jedes tieferen Inhaltes, so wird es bei Klemens von Alexandrien († um 215) und Origenes († 253/254) zur normalen Bezeichnung all dessen, was mit dem ihrer Ansicht nach schwierigsten Problem des Christentums zusammenhängt, nämlich mit der Schriftexegese und ihrer Aufdeckung des geistlich-allegorischen Sinnes der Bibel. Die Väter legen dar, daß die gesamte Heilige Schrift und die ganze Geschichte des Gottesvolkes ihren letzten Sinn und ihren einzigen Schlüssel allein in Christus finden.

Schon Klemens von Alexandrien nennt die allegorische Schriftauslegung eine »mystische Auslegung«⁶: »Der Alte Bund hat wie ein Pädagoge das Volk mittels der Furcht geführt, und sein Wort ist nur das eines Engels [...]. Für das neue Volk aber ist Jesus gezeugt als der mystische Engel.«⁷ Origenes bestimmt die mystische Schriftauslegung als eine »Auseinanderfaltung des in den (Gottes-)Worten wie ein geheimer Schatz verborgenen mystischen Sinnes«⁸.

Das Wort »mystikós« bezeichnet somit in einem ersten Sinn die auf Christus und sein Mysterion ausgerichtete Exegese, und zwar die mystische und geistliche Einsicht in die Heiligen Schriften. Die mystische Schriftauslegung sucht die tiefsten Dinge des Glaubens zu erfassen. So bezeichnet Eusebius von Caesarea († 339) in seiner »Demonstratio Evangelica« die Lehre von der Gottheit Christi, verglichen mit dem, was wir über seine Menschheit wissen, als »in tieferem Sinn my-

⁵ Vgl. zum Folgenden: L. Bouyer, »Mystisch«. *Zur Geschichte eines Wortes*, in: J. Sudbrack (Hg.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg 1974, 57-75.

⁶ Klemens von Alexandrien, *Strom.* 5,6 (PG 9,64 A).

⁷ Klemens von Alexandrien, *Paedag.* 1,7 (PG 8,321 A); vgl. Apg 7,53; Gal 3,19; Hebr 2,2.

⁸ Origenes, *In Joan.* 1,15 (PG 14,49 B).

stisch⁹. Auf ähnliche Weise deutet im 6. Jahrhundert Gregor von Antiochien in »De Baptismo«¹⁰ die Zeugung durch die Taufe gegenüber der natürlichen Zeugung. Zuweilen kommt das Wort »mystisch« der Bedeutung von »heilig« nahe, aber auch von »geistlich« im Unterschied zu »fleischlich« im paulinischen Sinn. Die Lehre Christi und der Friedenskuß sind »mystisch«, weil sie nicht im Menschen, sondern in Gott ihren Ursprung haben.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Bei den griechischen Vätern umschreibt das Wort »mystisch« vor allem jene göttliche Wirklichkeit, die Christus allen Menschen eröffnet hat und die ihnen das Evangelium erschließt, so daß ihnen der tiefe Sinngehalt der ganzen Heiligen Schrift mitgeteilt werden kann. Das Wort »mystisch« meint ebenso aber auch die geistliche Wirklichkeit des Gottesdienstes, der »in Geist und Wahrheit« begangen wird.

b. »Mystisch« als Anwesenheit des Herrn im sakramentalen und liturgischen Leben, in der eucharistischen Feier und in der Kirche.

Kyrill von Alexandrien († 444) weiß um den biblischen Ursprung des Wortes »mystisch«, stellt es aber in einen sakramentalen, d.h. eucharistischen Zusammenhang: »Wir sagen, daß die Kraft des Brotes und des Wassers aus der Synagoge der Juden hinweggenommen sei. Das ist mystisch zu verstehen. Wir nämlich, die wir durch den Glauben zur Heiligung berufen sind, wir haben nun Brot, das Brot vom Himmel, das Christus ist, und zwar sein Leib.«¹¹ »Mystisch« bezeichnet die eucharistische Wirklichkeit wie auch die Tatsache, daß der tiefere Sinngehalt dieser Wirklichkeit sakramental verborgen ist. Der Gläubige muß vom »historischen Sinn« übergehen zu dem tieferen Gehalt, der in den Sakramenten zu Christus führt. So darf man sich der Eucharistie nicht nähern »wie einem bloßen Brot, sondern wie einem mystischen Brot«¹². Die Kommunion ist eine »mystische Speise«, der Altar ein »mystischer Tisch«¹³ und die eucharistische Feier ein »mystischer Kult«. Was über die Eucharistie gesagt wird, gilt in gleicher Weise vom Sakrament der Taufe und die in ihr empfangene »mystische Wiedergeburt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«¹⁴. Aus dem »mystischen Wasser« der Taufe empfangen die Gläubigen »Leben in Fülle«. Die sakramentale und biblische Bedeutung des Wortes »mystisch« gehen ineinander über, denn das Mysterium Christi ist in der Liturgie der Kirche gegenwärtig.

Diese sakramental-liturgische Sinnbedeutung von »mystisch« läßt sich vielfach belegen. Der »Hymnus der Cherubim«, der in den byzantinischen Liturgien den »Großen Einzug« zur Mitte der eucharistischen Liturgie begleitet, heißt in der Liturgie des Basilius von Caesarea († 379) oder Johannes Chrysostomus († 407) »mystischer Hymnus«. Ebenso nennt Gregor von Nazianz († um 390) die von den Gläubigen im Verlauf der Feier gegebenen Antworten »mystische Worte«¹⁵. Hymnus und Worte sind mystisch, weil sie die große Handlung der Liturgie begleiten, in der sich die heilige

⁹ Eusebius, *Demonstratio Evangelica* 3,7 (PG 22,248 B).

¹⁰ Gregor von Antiochien, *De baptismo* 2.2 (PG 88,1873 A).

¹¹ Kyrill von Alexandrien, *Jesajakommentar* 1,2 (PG 70,96 C).

¹² *Ebd.*, 3,39 (PG 79, 405 B).

¹³ Gregor von Nazianz, *Or.* 40,31 (PG 36,404 A).

¹⁴ Eusebius, *Contra Marcellum* 1.1 (PG 24,728 C).

¹⁵ Gregor von Nazianz, *Or.* 18.9 (PG 35,996 B).

Handlung des Erlösers fortsetzt. Das Vaterunser wird »mystisches Gebet«¹⁶ genannt: Neben der Anordnung dieses Gebetes innerhalb der Liturgie (nämlich unmittelbar vor der Kommunion) war die mit ihm anklingende Zusammenfassung der Offenbarung Gottes im Neuen Testament für die Wahl des Wortes entscheidend, so daß im Gebet des Vaterunsers beide Grundinhalte des Wortes »mystisch« ineinander übergehen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: So vielfältig die Grundbedeutung des Begriffsinhaltes von »mystisch« ist, er meint stets das Christusgeheimnis, das in der Heiligen Schrift verkündet und im Sakrament gefeiert wird.

c. »Mystisch« als Erfahrung der Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament.

Origenes scheint als erster das Wort »mystisch« für die unmittelbare, erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis angewandt zu haben, die aber als solche für Origenes immer an die Schriftmeditation gebunden ist. Christus ist der »Führer in die mystische und unaussprechliche Beschauung«¹⁷, die »entzückt und in Enthusiasmus versetzt«¹⁸. Hier klingen schon erste Akzente an, die ein Verständnis von Mystik nahelegen, das bis in die Moderne aktuell geblieben ist.

Pseudo-Dionysios erklärt im 6. Jahrhundert von Hierotheus und seiner Schriftauslegung, daß »er – gerissen aus sich heraus in Gott hinein – die innerste Gemeinschaft mit dem erfuhr, das er feierte«¹⁹. Man tritt, wie Dionysios ausführt, »in das in Wahrheit mystische Wolkendunkel des Nichtwissens«²⁰, wenn man sich dem alleinigen Gegenüber des Evangeliums anschließt, wie er gegenwärtig ist in der Mannigfaltigkeit seiner Worte, jenseits der Einzelheiten der liturgischen Weihehandlungen und auch jenseits der einzelnen Zeugnisse biblischer Offenbarung. Das Universum der Liturgie ist für Pseudo-Dionysios umfassend wie das All der Natur, es übersteigt sogar dieses. Darum bezeichnet er die Liturgie als eine »mystische« Feier, da sie unmittelbar in die unaussprechliche, aber alles in sich einschließende Erfahrung des Einswerdens mit Gott führt.

d. Neue Akzentuierung

Die frühchristliche Zeit versteht unter dem mystischen Leben und der mystischen Erfahrung jenes Leben in Christus, das die Schrift bezeugt und das den Inhalt der gesamten Liturgie ausmacht (nämlich als Erfahrung der höchsten, im Glauben geschehenden Einswerdung). Die Väter setzen den Begriffsinhalt von »Mystik« niemals mit einer vom subjektiven Standpunkt aus betrachteten rein inneren, rein persönlichen Erfahrung des Einzelnen gleich. Vielmehr wird die Mystik als die Erfahrung jener unsichtbaren objektiven Welt verstanden, die nach Aussage der Heiligen Schrift in Jesus zu uns gekommen ist und in die wir bei der Feier der Liturgie, in der der Herr seinshaft gegenwärtig ist, eintreten dürfen. Die »mystiká«, in die die innere mystische Erfahrung eintreten läßt, fügen den Menschen in den »mystischen Leib« Christi ein, unter dem aber weder die Kirche noch das eucharistische Brot verstanden wird, sondern der auferstandene und zum Himmel aufge-

¹⁶ Johannes Chrysostomus, *Kommentar zum Römerbrief* (ed. bened. 7,578 E).

¹⁷ Origenes, *Johannes-Kommentar* 13,24 (PG 14,440 C).

¹⁸ *Ebd.* 1,33 (PG 14, 80 B).

¹⁹ Pseudo-Dionysios, *Traktat über die göttlichen Namen* 3,2,3 (PG 3,681 D - 684 A).

²⁰ Pseudo-Dionysios, *De mystica theologia* 1,3 (PG 3,1001 A).

fahrene Christus selbst ist.

In all dem zeigt sich, wie sehr es sich bei dem Terminus »Mystik« um einen genuin christlichen Begriff handelt, der sich in der frühchristlichen Zeit gegenüber den damaligen zeitgenössischen (vor allem neuplatonischen) Vorstellungen deutlich absetzt. Mystik bezeichnet das Eingefügtsein in die spezifisch christliche und geistliche Tradition der Schriftauslegung und in die Erfahrung der (eucharistischen) Liturgie. So entwirft Pseudo-Dionysios eine »Mystische Theologie«, die lehrt, Christus in allen Heiligen Schriften und im Brotbrechen zu erkennen.

Die Rückbezogenheit des Wortes »Mystik« auf die Heilige Schrift und die Sakramente tritt im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in den Hintergrund. Dennoch bleibt die objektive Rückgebundenheit des christlichen Erfahrungsweges bis an den Anfang der Neuzeit erhalten. Während aber im ersten christlichen Jahrtausend das geistliche Schrifttum vor allem eine Auslegung der Heiligen Schrift beinhaltet, geht diese Objektivität am Beginn des zweiten Jahrtausends verloren. Die Objektivität der (vor allem liturgischen) Frömmigkeit wird nun abgelöst von einer »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit«²¹ mit einer immer subjektiveren, »auf das Konkrete und Einzelne gerichteten Betrachtungsweise«.

2. Ursprung der Liturgie

Gerade in und mit der Liturgie empfängt das christliche Leben seine mystischen und damit auch universalen Dimensionen: In und mit den eucharistischen Gaben der Schöpfung erhält der Mensch Anteil an der Neuschöpfung in Christus. Die Welt, in der der Mensch lebt, darf nicht als etwas Zusätzliches zu ihm und seinem Dasein gesehen werden. Er braucht die Welt und findet zu sich selbst wahrhaft nur inmitten der Welt,²² ist sie doch Gottes Gabe wie auch ein »Vehikel« seiner göttlichen Liebe, ja, ein Ort der Begegnung mit Gott. Deshalb gibt Dumitru Staniloae zu bedenken: »Die ganze Welt sollte eigentlich als der sichtbare Teil eines universalen und fortwährenden Sakraments betrachtet werden und alle menschliche Aktivität als sakramentale, göttliche Kommunion.«²³ In einem ähnlichen Sinn formuliert Ioannis Zizioulas: »Das ganze Universum ist eine Liturgie, eine kosmische Liturgie, welche vor dem Throne Gottes die ganze Schöpfung aufopfert.«²⁴ Ganz offensichtlich sind solche Aussagen von den (meist griechischen) Kirchenvätern inspiriert, nach welchen alle geschaffenen Wesen zur Vereinigung mit Gott berufen sind. Denn mit Auferstehung und Himmelfahrt des Menschensohnes wurde alles in die »Verwirklichung der Fülle der Zeiten« überführt, um »das All in Christus wieder unter ein Haupt zu fassen, das Himmlische und das Irdische« (Eph 1,10).

²¹ I. Herwegen, *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter*. Münster 1926, 20.

²² Vgl. D. Staniloae, *The world as gift and sacrament of God's love*, in: *Sobornost' Series V* 9 (1969) 662.

²³ *Ebd.*

²⁴ J. Zizioulas, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, in: *Contacts* 57 (1967) 83.

a. Auferstehung und Himmelfahrt

Schöpfung und Geschichte erhalten mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn eine endzeitliche Ausrichtung (vgl. Apg 13,32ff.). Was Gott je an Heil dem Menschen eröffnet und mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn erfüllt hat, wirkt weiter in der Feier der Liturgie und läßt uns in ihr auf Christus schauen, »bis du kommst in Herrlichkeit«, wie wir nach den »verba testamenti« bekennen. Dazu heißt es bei Papst Leo dem Großen († 461): »Was an Christus sichtbar war, ist nun übergegangen auf die Sakramente der Kirche.«²⁵ Paul Evdokimov schreibt:

»Mit dem 'Übergang zum Vater' hat Christus seine Mission beendet, und dennoch versichert Er: 'Ich werde kommen, Ich werde sprechen' (Joh 17,4; Mt 16,18). Christus ist nicht abwesend von seinem Leib, der sich bildet, aber die Art und Weise seiner Gegenwart ist verschieden: Er kommt und ist gegenwärtig im Heiligen Geist [...]. Christus kommt in den Sakramenten: Es ist dies die sakramentale Gegenwart, welche an der Epiklese hängt.«²⁶

Mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Menschensohnes wird die Heilsökonomie zur Liturgie. Fortan ist der lebendige, zum Vater heimgekehrte Christus nicht »hier«, vielmehr erfüllt er »alles« mit seiner universalen Gegenwart: »Wenn er sich uns nicht in der Eucharistie hingeben würde«, so gibt Dumitru Staniloae zu bedenken, »würde der Sohn Gottes zeigen, daß er nach der Auferstehung wieder Abstand von uns und der Welt nehmen will«²⁷. Die Himmelfahrt des auferstandenen Herrn setzt eine anhaltende *progressive Bewegung* frei, »vom Aufgang zu je neuem Aufgang«, wie Gregor von Nyssa²⁸ († nach 394) sagt. Von dieser progressiven Bewegung heißt es im Wort der Engel an die Männer von Galiläa: »Warum steht ihr da und blickt zum Himmel hinauf? Der hinweggenommen wurde, derselbe Jesus wird ebenso, auf die gleiche Art, wiederkehren, wie ihr ihn zum Himmel fahren seht« (Apg 1,11). Die Auffahrt des Herrn nimmt die Wiederkunft zwar nicht vorweg, wohl aber wirkt der Auferstandene und zum Vater Heimgekehrte fortan weiter im Kommen seines Heiligen Geistes, der das »Angesicht dieser Erde erneuert« (vgl. Ps 104,30), bis daß der Herr eines Tages bei seiner Wiederkunft alles mit sich erfüllt (vgl. Eph 4,10).

In einer bestimmten Hinsicht konnte Christus die volle Reife seiner vergöttlichenden Macht während seines Erdenlebens noch nicht erreichen: Er war in seinen zeitlichen und sozialen Beziehungen eingegrenzt. Diese Grenzen sind seit der Auferstehung überstiegen, seither ist er immerfort und überall gegenwärtig. Das besagt für die Feier der Eucharistie: »Ohne diesen Glauben an den in der Liturgie gegenwärtigen Auferweckten wäre die Eucharistie nichts anderes als 'Totenkult' und ein weiterer Ausdruck 'unserer Trauer über die Allmacht des Todes' in der heutigen Welt.«²⁹ Insofern ist der »Leib Christi« erst mit seiner Auferstehung und durch seine Himmelfahrt im vollen Sinn sakramental: Der auferstandene und erhöhte Herr geht in seine Mysterien ein. Genauer gesagt heißt dies: Obschon von der Menschwerdung an Sakrament, vollständig und grenzenlos offenbar ist

²⁵ Leo der Große, *Sermo 74 (De ascens., 2)*: »quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit«.

²⁶ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*. Paris 1959, 196.

²⁷ D. Staniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*. Köln 1979, 18.

²⁸ Gregor von Nyssa, *8. Homilie über das Hohelied* (PG 44,941C).

²⁹ K. Koch, *Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche*, 116; er zitiert J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, 70.

Christus es erst seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Fortan ist er für immer das universale Sakrament der Kommunion zwischen Gott und den Menschen.

b. Wort des Lebens

Manche stellen sich vor, Christus, das Sakrament des Heils für die Menschen, weile irgendwo droben, die Kirche hingegen sei ein anderes Sakrament hienieden, schließlich gäbe es noch die Sakramente der Kirche, die von Zeit zu Zeit gefeiert werden. Ein solches Schema führt zu einer Spaltung zwischen Liturgie und Leben. Demgegenüber ist zu betonen, daß es nur einen Leib Christi und ein einziges großes Sakrament gibt: Das alles umfassende »Werk« des Auferstandenen, in dem der Vater und der auferstandene Sohn »immerfort« für uns am »Werk« sind (Joh 5,17), bildet jene »Liturgie«, in der die Menschheit des inkarnierten Wortes zusammen mit dem Vater die himmlische Liturgie heraufführt: »Denn wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel gesetzt hat als priesterlicher Diener« (Hebr 8,1f.). Die ewige Liturgie, die mit der Menschwerdung, Auferstehung und Himmelfahrt des Menschensohnes ihren Anfang nimmt, hört nie auf, da der Leib des Herrn ja unvergänglich ist.

Nicht aber der Ablauf der Zeit bringt uns der Wiederkunft des Herrn näher, handelt es sich doch um kein rein künftiges Geschehen, vielmehr ist schon alles gegenwärtig, was in Zukunft enthüllt werden soll. Die glorreiche Wiederkunft Christi wird nicht etwas grundsätzlich Neues bzw. etwas grundsätzlich anderes bringen, sondern offenbaren, was als solches schon gegenwärtig ist. Ebenso wenig erwarten die Christen von den letzten Zeiten einen Zuwachs im Mysterium des Glaubens, wohl aber dessen Enthüllung. Das Wort Gottes, wie es uns im Neuen Testament aufgeschrieben ist, enthält nämlich keine prophetische Verheißung, die erst in Zukunft ihre Erfüllung finden wird; alles ist in Christus für immer ausgesprochen und verwirklicht, »inkarniert«. Kurz gesagt: Nach dem Kommen des Menschensohnes gibt es wohl einen äußeren Fortschritt der Geschichte, aber eigentlich ist in Christus längst die *Fülle der Zeiten* angebrochen. Die Aufgabe eines Christen besteht darin, im Glauben das ergangene Wort Gottes neu und tiefer zu erfassen und im eigenen Leben authentisch auszulegen, indem er sich von ihm immer mehr durchdringen läßt, um auf diese Weise schon heute Teilhaber des künftigen Reiches zu sein.

Das Wort, das Gott heute spricht, wird das gleiche sein wie jenes, das seit den Anfängen der Kirche gegenwärtig ist und alle Zeiten erfüllt. Deshalb können auch *Privatoffenbarungen* und innere Einsprechungen diesem göttlichen Wort nichts mehr hinzufügen, sie werden (»nur«) Interpretationen der schon ergangenen Offenbarung in Christus sein. »Fortschritt« im Glauben durch neue private Offenbarungen gibt es nur in dem Sinn, daß der Mensch sich immer mehr von der *Aktualität* des göttlichen Wortes ergreifen läßt und es in seinem Leben realisiert.³⁰

³⁰ Johannes Cassian schreibt in seinen »Conlationes« (10,11) über die Aktualität des Gotteswortes im Leben des Glaubenden: Wer in den Worten der Propheten und Apostel seine tägliche Nahrung findet, »erkennt auch in allen Gemütslagen der Psalmen seine eigenen und beginnt, sie so zu singen, daß er sie nicht ausspricht als Dichtungen des Propheten, sondern als kämen sie aus ihm selbst, wie sein eigenes Gebet, erschüttert in der Tiefe seines Herzens. Er betrachtet die Psalmen auch gewiß als an ihn selbst gerichtet und erkennt, daß ihre Aussagen nicht nur damals durch den Propheten oder an ihm selbst erfüllt wurden, sondern daß sie ihm täglich widerfahren und sich in ihm vollziehen. Die heiligen Schriften öffnen sich unserem Verstehen ja dann am deutlichsten und lassen sozusagen ihre Adern und ihr Mark erkennen, wenn unsere Erfahrung die Erklärungen durch die Psalmworte nicht nur übernimmt, sondern ihnen sogar zuvorkommt und sich uns der Sinn der Worte nicht durch eine Auslegung, sondern durch [entsprechende] Beweise erschließt. Denn indem wir eben diejenige Regung des Herzens aufnehmen, in der ein Psalm gesungen oder geschrieben wurde, und sozusagen zu seinen Verfassern werden, eilen wir dem Verständnis dieses Psalms eher voraus, als daß wir ihm folgen, das heißt, wir entdecken die Kraft der Worte, noch bevor wir sie kennen. Wenn wir dann

In der Geschichte des Christentums wird es somit kein Ereignis geben, das »restlos neu« sein wird. Auch ist es falsch bzw. mißverständlich, von einer »Geschichte« der Kirche zu sprechen, da sie heute noch teilnimmt an demselben Geheimnis Christi wie damals an Pfingsten. Gewiß, Gott ist heute mit und in seinem Wort neu gegenwärtig, aber dieses »Neue« vermag bereits erreichte Ziele und Etappen der christlichen Heils- und Glaubensgeschichte nicht zu überholen. »*Fortschritt*« im Leben der Kirche und des Glaubens gibt es nur im Sinn eines immer tieferen Eindringens in das Mysterium des Glaubens und der Kirche, welche die Gegenwart des göttlichen Mysteriums unter den Menschen ist.

c. Inkarnation und Eucharistie

Der auferstandene und erhöhte Herr übersetzt sein Wort in das Leben des Einzelnen (vgl. Lk 12,11f.), bis daß es das Wort dieses Einzelnen selbst zu sein scheint (vgl. Joh 16,12-14). Geschichte im Glauben ereignet sich demnach als *Teilhabe* am Leben und Geheimnis Christi. Der Glaubende sieht sich also nicht allein mit abstrakten Geboten und Weisungen konfrontiert, die zu erfüllen und wie eine Normgröße umzusetzen wären, vielmehr sieht er sich in eine ganz neue Beziehung gestellt: Sucht doch der Auferstandene in je neuer Einmaligkeit konkret Gestalt anzunehmen im Leben dessen, der bereit ist, ihm nachzufolgen.

Damit ist ein zentraler geschichtstheologischer Aspekt der Eucharistie angesprochen. Das liturgische Herrenwort: »*Das ist mein Leib*« erneuert nicht den Akt der Inkarnation, es setzt ihn auch nicht fort, es vergegenwärtigt den eingeborenen Gottessohn vielmehr so, daß der Glaubende in die »göttliche Hochzeit« eingeführt wird, die mit dem Kommen Christi anhebt. Die Gegenwart der Inkarnation im Mysterium der Eucharistie besagt demnach keine Fortsetzung der Menschwerdung des Gottessohnes, denn sie vollzieht sich ja nicht mehr in der Natur des fleischgewordenen Logos, sondern in der menschlichen Natur, die vom Logos in seinem Leib angenommen wurde.

Schon die frühe Kirche hebt den Zusammenhang bzw. die innere Übereinstimmung zwischen Inkarnation und Eucharistie hervor. Seit das Glaubensbekenntnis in der Eucharistie gesprochen wird, sah man die Fleischwerdung des Gottessohnes im Sakrament der Eucharistie vergegenwärtigt: »Noch das Credo, z. B. in sämtlichen Mozart-Messen, hat vor dem 'Et incarnatus est' eine lange Pause, damit sich die Gläubigen, auch kniefällig, an die Gegenwart Christi im Meßopfer erinnern mögen [...]. Erst seit dem Mittelalter mit seiner Passionsmystik und seit der Reformation mit ihrer Kreuzestheologie bekam in der westlichen Theologie die Erklärung des Altarsakraments eine stärker passionstheologische Ausrichtung.«³¹

Inkarnation, Eucharistie und Kirche sind der »*dreifache Leib Christi*«.³² In der Brotrede von Joh 6,57f. erscheint darum die Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung der Inkarnation, ja, in diesem Kapitel des Johannesevangeliums strebt die Menschwerdung gleichsam auf die Eucharistie

[über die Worte] nachsinnen, erinnern wir uns sozusagen daran, was in uns geschah oder mit den alltäglichen Ereignissen geschieht.« Zitiert nach: Johannes Cassian, *Unterredungen mit den Vätern. Collationes patrum I*, Münsterschwarzach 2011, 317.

³¹ R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 317.

³² Auch H. de Lubac, *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1969, 40.

zu, um sich in ihr zu vollenden, denn die Eucharistie schenkt Anteil am Geheimnis der Inkarnation.³³ Wie aber der Logos menschlichen Leib annahm, so möge er im Heiligen Geist auch Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wandeln.

Die Inkarnation des Menschensohnes bezieht also die ganze Schöpfung in sich ein und schenkt ihr in der Feier der Eucharistie vollends Anteil am Mysterium seines Todes und der Auferstehung, womit die Vollendung gegenwärtig angebrochen ist; von ihr heißt es im ersten Korintherbrief: »Wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei« (1 Kor 15,28). Ein solches Verständnis der Inkarnation und der Eucharistie besagt aber, daß die Kirche nicht bloß als eine Institution anzusehen ist, sondern ein unmittelbares Geschehen ist, das in der Feier der Eucharistie seinen Grund und seinen Ursprung hat und sich immer neu ereignet.

Karl Christian Felmy³⁴ zeigt, daß unter Bezug auf Ioannis Zizioulas³⁵ der Erlanger evangelische Theologe *Werner Elert*³⁶ († 1954) nachgewiesen habe, daß die eucharistische Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) nicht so sehr aufgrund einer Sache (»sancta«), sondern durch eine *Handlung* entstehe, also aus und in der Liturgie, so daß »Gemeinschaft der Heiligen« (nämlich der »Heiligen«) die eucharistische Versammlung unter dem Vorsitz des Bischofs bezeichnet.³⁷

Die universale Bedeutung der Inkarnation und des Paschamysteriums liegt darin begründet, daß die Gegenwart des Auferstandenen im Mysterium der Eucharistie den ganzen Leib der Kirche erfüllt, weshalb der Leib des auferstandenen Christus von dem der Kirche nicht mehr zu unterscheiden ist. Wie aber im Mysterium der Eucharistie die Wandlung der Kommunion vorausgeht, so geht auch der mystische Leib Christi, der die Kirche ist, der Kirche als Koinonia der Gläubigen voraus. Doch was sich in der Eucharistie (wie auch in den anderen Sakramenten) als Teilhabe am Paschamysterium erfüllt, erhält seine letzte Enthüllung und Vollendung am Ende der Zeiten, wenn alles Geschaffene auf ewig in die Herrlichkeit Gottes gewandelt wird.

³³ Um so erstaunlicher ist, wie Michael Figura bemerkt, daß die Eucharistie als der höchste Lebensvollzug der Kirche weder im Apostolicum noch im Nicaeno-Constantinopolitanum genannt wird. Gewiß, sie ist in der »communio sanctorum« mit gemeint, doch wird im Credo von 381 nur die Taufe eigens erwähnt, nicht die Eucharistie oder die Gemeinschaft der Heiligen. Michael Figura resümiert seine Studien zu den griechischen Vätern mit der Feststellung, daß für sie »die 'Wandlung' im Mutterschoß, in welcher der ewige Logos durch Überschattung des Heiligen Geistes aus der Jungfrau Mensch wird, die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi vorwegnimmt« (M. Figura, *Eucharistie als sakramentale Inkarnation*, in: *IKaZ* 32 [2003] 43-58, hier 50f.).

³⁴ K.C. Felmy, *Die »koinōnia tōn hagion« bei Werner Elert und die eucharistische Ekklesiologie bei Metropolit Ioannis Zizioulas. Ein fruchtbares Mißverständnis*, in: P. Bosse-Huber u. a., *Im Dialog mit der Orthodoxie*, 60-65. – Siehe hierzu auch P. Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*. London 2019, 276-279.279-284.

³⁵ I. Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der evangelischen Sozialakademie Friedewald*, Frankfurt 1975, 163-179. – Das Mißverständnis führt Ioannis Zizioulas schließlich dazu, eigens darzulegen, daß eine eucharistische Versammlung natürlich auch eine »hierarchische Ordnung« benötige, und diese sei mit dem Bischof als Haupt eine »vollständige 'Kirche Gottes'«. Vgl. S. Bortnyk, *Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung*. Berlin 2014, 101: Der Bischof in seiner ikonologischen Funktion »war der, der auf dem 'Platz Gottes' saß, und zwar gerade deshalb, weil er in der liturgischen Versammlung den Platz innehatte, der beschrieben wird als 'der Thron Gottes und des Lammes'« (*ebd.*).

³⁶ Besonders in W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. Berlin 1954.

³⁷ Vgl. auch S. Bortnyk, *Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung*, Berlin 2014.

d. Sakramentale Mystik

Aus dem Dargelegten folgt des Weiteren, daß die christliche Mystik weniger den Weg einiger Erwählter beschreibt, als vielmehr den Weg eines jeden Christen. Je tiefer dieser in die Gemeinschaft mit Gott eintritt, umso lebendiger weiß er sich mit allen anderen Christen vereint, erfährt er doch, was sakramental allen zu eigen ist. Dies besagt, daß ein Mystiker keine besondere und außergewöhnliche (gleichsam »gnostische«) Erfahrung im Glauben macht, sondern erfahrungshaft in die gnadenhaften Tiefen jedes christlichen Lebens eingeführt wird.

Nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, wird der Mensch aufgrund seiner »Vergöttlichung« zu seiner Vollendung geführt, da er tatsächlich seiner Gottähnlichkeit nun auch entspricht. Nach Gottes Bild geschaffen, tritt der Mensch nun aber nicht an die Stelle des Urbildes bzw. Gottes, denn nicht der Mensch ist das Ziel der Schöpfung: »Das Wesen des Menschen besteht nicht in seiner Bildhaftigkeit, in seinem Bildmaterial – das wäre gegen den Bildbegriff überhaupt –, sondern in seinem Prototyp, nach dem und von dem er geschaffen wurde und zu dem er naturgemäß hinstrebt. Daher bedeutet die Rückkehr zu Gott die Wiedergewinnung der eigenen Existenz«³⁸, die dem Gläubigen mit der Taufe geschenkt wird.

Voraussetzung für eine solche Rückkehr zu Gott ist die *Reue*; sie ist die Umkehr von dem, was der Natur des Menschen widerspricht, zu dem, was ihr entspricht, und zwar durch aufrichtige Rückkehr zu Gott, wenn auch unter Mühe und Anstrengung.

Daß selbst der Tod auf diese Weise in die »göttliche Logik« einbezogen ist, deutet sich schon mit der Inkarnation an. Deren Grund liegt letztlich und allein in Gott selbst. Denn: »Gott hat die Welt geschaffen, um in ihr Mensch zu werden und damit der Mensch dort Gott werde durch die Gnade und an den Bedingungen des göttlichen Seins teilhabe [...]. Wenn die Inkarnation vom Sündenfall her bestimmt wäre, dann hätte sie der Böse, hätte Satan sie bedingt.«³⁹ Der Kreuzestod ist insofern »heilender Natur«, als er den Tod hinwegnimmt und den Menschen wieder am Leben Gottes teilhaben läßt. So holt der eingeborene Gottessohn den Menschen am tiefsten Punkt seiner Existenz ab, nämlich im Tod. Da aber Christus in seiner Gottheit nicht sterben kann, ist er doch eins mit seinem Vater und dem Heiligen Geist, besiegt der Gekreuzigte mit seiner Auferstehung den Tod und läßt den Menschen für immer an seinem göttlichen Leben teilhaben (vgl. Röm 6,5).

Daß solches für den Menschen überhaupt möglich wurde, begründet Gregor von Palamas († 1359) mit der Unterscheidung, über die wir schon sprachen: »Nach dem Sündenfall haben wir die Gabe der Ebenbildlichkeit verloren, aber das Sein nach dem Bilde haben wir nicht verloren.«⁴⁰

Durch den Sündenfall fiel der erste Adam aus der »Eucharistie« heraus und hörte auf, *Priester der Welt* zu sein und verlor »die Gabe der Ebenbildlichkeit«. Seit dem Sündenfall nahm der Mensch die Schöpfung nur in ihrer ganzen Zweideutigkeit wahr, doch der Glaube schenkt ihm eine tiefe Einsicht in die ursprüngliche Verfaßtheit der Schöpfung. Christus jedoch erstattet stellvertretend für alle Menschen dem Vater zurück, was er mit der Schöpfung dem Menschen gegeben und anvertraut hatte.⁴¹ Während seines ganzen Lebens erweist sich Christus als der vollkommene euchari-

³⁸ A. Kallis, *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*, 281-295, hier 304.

³⁹ P. Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*. München 1960, 45f.

⁴⁰ PG 150,1148 B.

⁴¹ Vgl. hierzu K.C. Felmy, *Orthodoxe Theologie*, 188-218; J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in: *US* 25 (1970) 342-349.

stische Mensch, als die wahre »Eucharistie« dieser Welt. Damit darf sein Leben als das einzige wirklich »historische« Geschehen dieser Welt angesehen werden: Es entspricht ganz dem Plan Gottes und bringt das fragmentarische Leben der Welt zur Ganzheit, eben als Danksagung, als »Eucharistie«.

Seither führt nun die Feier der Eucharistie in die wahrhaft ursprüngliche Beziehung zwischen Gott und der Welt ein, indem sie dem Menschen seine göttliche Bestimmung zurückschenkt und er der Schöpfung wieder ihren wahren »Namen« zu geben versteht. Stellt der Mensch nun seine eigene Existenz in die Abfolge des Lebens Jesu, erhält er in der Feier der Liturgie, was er in der Tiefe seines Herzens immer schon, eben seit der Schöpfung, ersehnt, nämlich ein authentisches »Bild Gottes« zu sein. Im eucharistischen Lobpreis gibt der Mensch die von Gott empfangene Welt seinem Schöpfer zurück und bringt das Empfangene durch sein ganzes Wesen und mit der ganzen Welt dar. Dank dieser »Eucharistia« erfüllt er die Welt und verwandelt sein eigenes Leben, das er von der Welt empfängt, in ein Leben mit Gott, in Kommunion. Die vielen Worte und Gesänge der Liturgie wollen nicht dazu anleiten, »viel zu plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen« (Mt 6,7), sie üben vielmehr in den Vollzug der Danksagung und des Lobpreises und damit in die Wahrheit menschlicher Existenz ein, nämlich als Priester der Welt vor Gott zu stehen und ihm zu dienen. Die zahlreichen Gebete der Liturgie sind deshalb nur verständlich und sinnvoll als Teil einer solchen Einübung in die Haltung des »*Stehens vor Gott*« als Urakt menschlicher Existenz.

Aus Gnade Christus gleich geworden, besitzt ein Getaufte eine größere Würde als vor dem Sündenfall, denn ihm wurde die ungeschaffene Gnade im Vollmaß zuteil, so daß er nun in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott steht, der in ihm Wohnung genommen hat (vgl. Joh 14,23). Ein solches Verständnis hat viele Konsequenzen für die Vollzüge des geistlichen Lebens.

Daß Gottes Wort in die Existenz drängt, wird an dessen Wirkmächtigkeit im Leben des Glaubenden konkret ablesbar: »Ohne diese Heiligkeit des dargelebten Wortes hätte die Heiligkeit des (in der Liturgie) angebeteten Wortes keine volle Menschwerdungs-Wahrheit mehr. Die Glaubwürdigkeit des weltförmigen Wortes (die aus seiner Kraft stammt, Theorie in Existenz zu wandeln, Amt in gelebte Heiligkeit, Theologie in christliche Praxis, Überlegung in unwiederbringliches Lebenszeugnis bis zum Martyrium): Diese Glaubwürdigkeit stammt je aus der Anbetung, der Hingabe und Auslieferung der gesamten Existenz in Glaube, Liebe und Hoffnung nach innen.«⁴² Das bedeutet für die konkrete Gestalt eines Lebens im Glauben, daß es sich, wie bei Paulus, in der konkreten Existenz des Christen darzustellen sucht.

Was Gott in Christus dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen abgelesen werden, erst recht nicht dort seine Normierung erhalten; alles bleibt »theologisch«: Tat Gottes auf den Menschen zu, nämlich eine Tat, die sich selbst vor dem Menschen auslegt. Aber die Tat Gottes ruft die Tat des Menschen hervor. Die verstehende Aufnahme göttlicher Kundgabe ist darum für den Menschen einzig als »Tat«, und zwar als »Heiligkeit« realisierbar; als solche ist sie aber eher eine objektive als eine subjektive, eher eine »methodologische« als eine asketische oder ethische Haltung, da sie in allem von Gott her geistgewirkt ist.

⁴² H.U. von Balthasar, *Der Ort der Theologie*, in ders., *Verbum caro*. Einsiedeln 1960, 161.

Christus lebte mitten unter den Menschen, nicht nur um am Kreuz ein »Lösegeld« für ihre Sündenschuld zu zahlen, sondern um Gemeinschaft mit ihnen zu haben, auf daß sie von ihm ein Leben erlernten, das sie wie den guten Schächer »heute noch im Paradies sein« läßt, das er ihnen in seinem Leben und Heilswirken schon auf Erden anbieten und erschließen will.

Augustinus sagt, die Offenbarung sei uns als »eine andere Welt« anvertraut, damit wir den wahren Sinn des Ersten Buches, nämlich der Schöpfung vor dem Fall, wiederfinden können.⁴³ Wie ihm dies auf seinem geistlichen Weg zunehmend geschenkt wurde, davon berichtet der »Russische Pilger« in seinem »Reisebericht«:

»Wenn ich mit dem Herzen zu beten begann, so stellte sich mir die ganze Umgebung in entzückender Gestalt dar: die Bäume, die Gräser, die Vögel, die Erde, die Luft, das Licht, alles schien gleichsam zu mir zu sprechen, daß es für den Menschen da wäre, die Liebe Gottes zum Menschen bezeuge, und alles betete, alles war voller Lobpreisungen Gottes. Und da verstand ich, was in der 'Tugendliebe' mit den Worten gemeint ist: 'Die Sprache der Kreatur verstehen'. Und ich sah den Weg, den man zu beschreiten hat, um mit Gottes Geschöpfen Zwiesprache zu führen.«⁴⁴

⁴³ Augustinus, *Ennarationes in Psalmos VIII,8* (PL 66,112).

⁴⁴ *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*. Hrsg. von E. Jungclaussen, Freiburg-Basel-Wien ¹³1974, 50.