

## Vom Paradox zum Sakramentalen

### Zur Sakramentalität als „lectio difficilior“ nach Henri de Lubac

VON DOMINIK ARENZ

#### 1. Henri de Lubac

Henri de Lubac, der 2016 seinen 120sten Geburtstag gefeiert hätte, war auf eine sehr bescheidene Art und Weise eine schillernde Gestalt des 20. Jahrhunderts. So zumindest hat es den Anschein für denjenigen, der ihn nie persönlich, sondern durch seine zahlreichen Werke und die umfangreiche – teils sehr persönliche, teils rein theologische – Sekundärliteratur kennengelernt hat.

Der Blick auf Lubacs Biographie weist ihn als treu<sup>1</sup> aus: treu deshalb, weil er – trotz der zahlreichen Verdächtigungen und Angriffe seitens römischer Kirchenvertreter bis hin zum Lehrverbot – der Kirche nie den Rücken gekehrt hat, sondern die ihm auferlegten Einschränkungen pflichtbewusst getragen hat.<sup>2</sup> Als treu erfährt man Lubac zudem in den von ihm unterhaltenen Freundschaften, die ausgewählte Briefwechsel, aber auch das Engagement gegen die Verurteilung seines Ordensbruders Pierre Teilhards de Chardin bezeugen. Treu ist Lubac dann zu nennen, weil er selbst in der Zurückgezogenheit seiner letzten Jahre trotz einiger Enttäuschungen seinem Orden und der Kirche ohne Resignation eng verbunden blieb.<sup>3</sup> Und schließlich drückt sich in der Art seiner Werke eine gewisse Treue aus, die darin besteht, zahlreiche Vertreter der Theologiegeschichte, vor allem der Väterzeit und des Mittelalters, als Zeugen der christlichen Tradition zu befragen und von da aus seine Theologie zu entwickeln.

Vor dem skizzierten Hintergrund lässt sich Lubac mit einem Begriff Gabriel Marcells charakterisieren, nämlich dem der schöpferischen Treue (*fidélité créatrice*)<sup>4</sup>: Gerade durch seine Treue zu den ihn und seine Theologie gründenden Personen und somit der Kirche entwickelt Lubac eine umfassende neue Sicht des Christentums beziehungsweise eine *nouvelle théologie*<sup>5</sup>, die im Kern

---

<sup>1</sup> Man könnte mit Tomáš Halík auch sagen: geduldig. Geduld weist Halík als diejenige christliche Tugend aus, die die theologalen Tugenden zusammenfasst und die sich auch in Vertrauen und Treue zeigt (vgl. *T. Halík*, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 9–11).

<sup>2</sup> Vgl. *H. de Lubac*, *Meine Schriften im Rückblick*, Einsiedeln [u. a.] 1996, 189–306.

<sup>3</sup> Vgl. *R. Voderholzer*, *Henri de Lubac begegnen*, Augsburg 1999, 72 f.

<sup>4</sup> Vgl. *G. Marcel*, *La fidélité créatrice*, in: *Ders.*, *Du refus à l'invocation*, Paris 1948, 192–225.

<sup>5</sup> Auch wenn dieser Begriff als Kampfbegriff Réginald Garrigou-Lagranges gegen Vertreter einer der neothomistischen Überzeugung gegenübergestellten Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade in die theologische Diskussion einzog, macht er im Grunde doch deutlich, was an dieser Strömung entscheidend war: Sie betrieben zwar keine neue Theologie im Sinne einer inhaltlichen Neukonzeption des Christentums; aber sie theologisierten insofern neu, als sie durch Rückgriff auf alte Theologen eine dogmatistische Einführung der Kirche überwinden wollten. Vgl. zum

bereits in seinem Erstlingswerk *Catholicisme* enthalten ist<sup>6</sup> und nicht nur die französische Theologie des 20. Jahrhunderts geprägt, sondern großen Einfluss auch auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils genommen hat<sup>7</sup>.

Mit anderen Worten: Henri de Lubacs Biographie weist Spannungen auf – zwischen Treue und Kreativität, zwischen Kirchentreu und Kirchenkritik und zwischen Anerkennung und Gegenwind.<sup>8</sup> Dem entspricht, dass Lubac auch in seinen Werken Spannungen herausarbeitet, die die Theologie beziehungsweise das Dogma und das christliche Leben zuinnerst prägen. Diese bezeichnet er meist als Paradoxa – gerade um die polare Struktur der dogmatischen Inhalte zu verdeutlichen.

Im Folgenden gehe ich zunächst dem Begriff des ‚Paradoxen‘ beziehungsweise der Paradoxalität im Werk Lubacs nach (2), um von da aus ihr Verhältnis zur Sakramentalität zu bestimmen (3). Es wird sich zeigen, dass Paradoxalität und Sakramentalität korrelativ zu verstehen sind: Gerade in der von Lubac skizzierten Paradoxalität christlichen Glaubens besteht dessen dreidimensionale Sakramentalität. Diesem Zusammenhang liegt die konziliare Feststellung zugrunde, dass die christliche Offenbarung selbst *sacramentum* (DV 2) und die kirchliche Existenz beziehungsweise kirchliches Handeln sakramental ist (vgl. LG 1.9.48.59, GS 42.45, AG 1.5, SC 5.26). Zuletzt wird zusammenfassend die These vertreten, dass Sakramentalität von der Paradoxalität her als *lectio difficilior* zu bewerten ist, da die christliche Wahrheit weder eindimensional noch oberflächlich gelesen wird, sondern gerade *durch* das positiv Wahrnehmbare hindurch und *in* ihm, niemals aber *als* es, das heißt als identisch mit ihm (4.1). Mit dieser These ist dann die Frage verbunden, inwiefern ein solches Verständnis für eine Kirchenbegründung fruchtbar gemacht werden kann (4.2).

---

„ressourcement“ der „nouvelle théologie“ z. B. die Zusammenstellung bei H. Boersma, *Nouvelle théologie & Sacramental ontology. A return to mystery*, Oxford 2009.

<sup>6</sup> Vgl. dazu P. Vallin, *La méthode de Catholicisme: le choix de la coupe sagittale pour une vision unifiante de la foi*, in: *Com(F)* 33/5 (2008) 55–66, und zuletzt mit anderem Ansatz E. Decaux, *La place de l'histoire dans la théologie chrétienne: L'intuition d'Henri de Lubac et le plan de Catholicisme*, in: *RevSR* 89 (2015) 201–220.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die postum veröffentlichten Konzilstagebücher: *H. de Lubac, Carnets du Concile*; zwei Bände, *introduit et annoté par L. Figoureaux*, Paris 2007.

<sup>8</sup> Paradoxerweise hat die Richtung, aus der der Gegenwind kam, gewechselt: Kam er vor dem Konzil noch aus der konservativen Gruppe neothomistisch geprägter Theologen, begegnete er ihm während und nach dem Konzil in der progressiven Gruppe von Theologen, die eine stärkere Hinwendung der Kirche zur Welt propagierten (vgl. H. J. Sieben, *Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integritismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac*, in: *ThPh* 83 (2008) 531–561). Will man dieser zugegebenermaßen vereinfachenden Schematisierung folgen, dann muss umgekehrt konstatiert werden, dass der Anerkennung progressiver Theologen vor dem Konzil die Anerkennung vermeintlich konservativer Theologen, v. a. durch die Kreierung zum Kardinal durch Johannes Paul II., nach dem Konzil korrespondiert.

## 2. Paradox und Paradoxalität

Nach Henri de Lubac ist das Paradox der „lächelnde Bruder der Dialektik, realistischer und bescheidener, weniger angespannt und weniger unter Druck“ als „seine große Schwester“.<sup>9</sup> In diesem kurzen programmatischen Zitat wird zunächst deutlich, wie Lubacs Beschäftigung mit dem Paradox beziehungsweise mit Paradoxalität einzuordnen ist, nämlich im Kontext einer Hegelkritik beziehungsweise konkreter: im Kontext der Beschäftigung mit Hegelkritikern wie Kierkegaard oder Proudhon.<sup>10</sup> Dabei darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass bereits Lubacs erste Arbeiten, die er noch zur Zeit seines Studiums in Canterbury schrieb, zeigen, dass ihm wohl die Lektüre Blaise Pascals den Blick für die Paradoxalität des Christentums eröffnete.<sup>11</sup> Beide Zugänge führen zu einem zweiten Aspekt, den das oben zitierte Diktum Lubacs verdeutlicht: Das Paradoxe ist nach seiner Ansicht Bestandteil der Wirklichkeit; es wahrzunehmen und zu durchdenken ist kein dialektisches Konstrukt, sondern philosophische beziehungsweise theologische Reflexion. „Denn das Paradox ist überall in der Wirklichkeit, bevor es im Denken ist.“<sup>12</sup> So lobt Lubac zum einen Kierkegaards Betonung der Transzendenz<sup>13</sup>, deren Einfall in die Immanenz dieser das schlechthinige Paradox nennt<sup>14</sup>, und zum anderen Proudhons phänomenologisches Vorausahnen eines Mysteriums im Gleichgewicht der Antinomien des Seins (*mystère ontologique*)<sup>15</sup>. Auch Lubac selbst macht unter anderem in seinen 1950 veröffentlichten aphoristischen Definitionsversuchen deutlich, dass Paradoxalität kein bloßes Nebeneinander, sondern eine sich gegenseitig beeinflussende und stabilisierende Spannungseinheit zweier Pole ist, ein *Miteinander* beziehungsweise eine echte „Gleichzeitigkeit des einen und des anderen“<sup>16</sup>:

Die entgegengesetzte Wahrheit kommt nicht, um einen ausgleichenden Kompromiss herzustellen: Sie kommt der ersten Wahrheit zur Hilfe, um die Richtigkeit ihres

<sup>9</sup> *H. de Lubac*, *Paradoxes*, Paris 2007, 71 (hier und im Folgenden Übersetzung D. A.).

<sup>10</sup> Vgl. zu Kierkegaard v. a. *H. de Lubac*, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 2010, 96–113 (dt.: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950, 78–91), und zu Proudhon v. a. *H. de Lubac*, *Proudhon et le christianisme*, Paris 2011, 151–177. In seinem „Mémoire“ bezeichnet Lubac beide Werke als „Ergebnisse der Kriegs- und Besatzungsjahre“ (*ders.*, *Meine Schriften*, 71).

<sup>11</sup> Vgl. dazu *G. Chantraine/M. Sales*, *Présentation*, in: *Lubac*, *Paradoxes*, IX–XXIV, hier XVIII f. und XXI, sowie von den genannten Arbeiten insbesondere *H. de Lubac*, *La logique des contradictions dans Pascal: „Complexio oppositorum“* (Centre d'Archives et d'Etudes Cardinal Henri de Lubac, Nr. 81369), 3–10.

<sup>12</sup> *Lubac*, *Paradoxes*, 71. Also „ist das Paradox im besten Sinne Objektivität“ (ebd. 72).

<sup>13</sup> Vgl. *Lubac*, *Drame de l'humanisme*, 104–108, 113 (84–88, 91).

<sup>14</sup> Vgl. *S. Kierkegaard*, *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est*, Regensburg 1960/Simmerath 2003, 34–51 (S. V. IV 204–221; zitiert wird nach den Seitenzahlen der deutschen Ausgabe, in Klammern beigefügt ist die Systematik der maßgeblichen dänischen Edition „*Samlede Værker*“).

<sup>15</sup> Vgl. *Lubac*, *Proudhon*, 164–177, bes. 173 f. und 177.

<sup>16</sup> *Lubac*, *Paradoxes*, 143. Vgl. auch *H. de Lubac*, *Pic de la Mirandole. Etudes et discussions*, Paris 1974, 80.

Schwungs zu gewährleisten. Keine von beiden ist vollständig sie selbst ohne die andere; sie richten sich gegenseitig wieder auf und regen sich gegenseitig an.<sup>17</sup>

Lubac betont also das Zusammen und Zugleich zweier Wahrheiten, die daher sowohl kontradiktorisch, als auch komplementär zueinander sind: Darin besteht die paradoxe Spannung, die zum Beispiel auch Henning Schröer für die Paradoxalität als Denkform eruiert.<sup>18</sup> Insofern Lubac Paradoxalität entsprechend definiert, kritisiert er Kierkegaards Zurückweisung des Immanenten durch den Sprung in die Transzendenz; eine zu hohe Dosierung des Kierkegaardschen Denkens könne gar toxisch werden.<sup>19</sup> Denn der inkarnatorischen Logik des Christusereignisses entsprechend geht es im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz nicht um Distanz, sondern um Nähe. Wie schon in Jesus Christus selbst, den Lubac das Urparadox nennt,<sup>20</sup> existiert auch im Christentum beziehungsweise konkret in der Kirche das Paradox, das heißt das *Miteinander* von Immanenz und Transzendenz. Um eine paradoxe Radikalität à la Kierkegaard zu vermeiden, spricht Lubac auch – und durchaus häufiger – von Mysterium.<sup>21</sup>

Gegenüber Proudhon äußert Lubac insofern Kritik, als er die Frage stellt, ob das von Proudhon dargestellte Gleichgewicht der Antinomien beziehungsweise gar deren Versöhnung mit seiner Ablehnung des Transzendenten zusammenpassen kann, wenn nicht im Hinblick auf die versöhnende Gerechtigkeit entweder letztlich doch eine synthetisierende Aufhebung der Paradoxalität oder aber eine transzendente Einheit angenommen werden muss.<sup>22</sup> Anders gefragt: Zu welchem Ende führt die Paradoxalität der Wirklichkeit, wenn nicht zu einer Synthese?

Das Paradox ist die Kehrseite, deren Vorderseite die Synthese ist. Aber diese Vorderseite entzieht sich uns immer. [...] Das Paradox ist die Suche nach bzw. die Erwartung der Synthese – vorläufiger Ausdruck eines immer unvollständigen Blicks, der jedoch Richtung Fülle weist.<sup>23</sup>

Lubac umschreibt hier ein Charakteristikum des Paradoxen, das er zum einen philosophisch an die Idee der Dialektik anlehnt, aber zum anderen durchaus theologisch von der Eschatologie her denken muss: Der wahrgenommenen Paradoxalität der Wirklichkeit wohnt ein Rhythmus inne, der einerseits zu einer ‚Versöhnung‘ der Pole tendiert, die andererseits mit dem Denken allein aber bloß hinweisend beziehungsweise anfanghaft eingeholt werden kann. Transzendenz und Immanenz bilden eine auch eschatologisch-horizontale

<sup>17</sup> *H. de Lubac*, Le rythme paradoxal, in: Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac 13 (2011) 34–42, hier 41. Ganz ähnliche Formulierungen finden sich zu Proudhon: *Ders.*, Proudhon, 163, 165 f.

<sup>18</sup> Vgl. *H. Schröer*, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960, 32–54.

<sup>19</sup> Vgl. *Lubac*, Drame de l'humanisme, 111 (89 f.).

<sup>20</sup> Vgl. *Lubac*, Paradoxes, 8.

<sup>21</sup> Vgl. *Lubac*, Drame de l'humanisme, 112 (90).

<sup>22</sup> Vgl. *Lubac*, Proudhon, 170 f., 173, 175 f.

<sup>23</sup> *Lubac*, Paradoxes, 71. Vgl. ähnlich ebd. 135–139, bes. 136.

bleibende Paradoxalität. Dieser Rhythmus erinnert an das paradoxale Denken des Vorsokratikers Heraklit, dem sozusagen ursprünglichen Denker des Paradoxen, nach dem ontologisch gleiche Gegensätze die Harmonie beziehungsweise Einheit der Wirklichkeit ausmachen (καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα<sup>24</sup>), die jedoch nur aus der göttlichen Perspektive als solche wahrgenommen wird (τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια<sup>25</sup>). Auch bei Lubac entzieht sich den Menschen die Synthese des Paradoxen, das sie wahrnehmen; allerdings verweist es sie auf die Fülle.

Aufgrund der Tatsache, dass Henri de Lubac in dem hier skizzierten Verständnis von Paradoxalität dem Denken und der Logik einen festen und eminenten Platz zuweist, obwohl vom Wortursprung – *παρὰ τὴν δόξαν* als ‚gegen die allgemeine Vorstellung‘ – ein Verständnis von Paradoxalität an der Logik vorbei (praeterlogisch) durchaus möglich wäre und in Kierkegaards Ansatz ja nach Lubac auch zu finden ist, möchte ich – auch vor dem Hintergrund der eschatologischen Sinnspitze des Paradoxen – von einem *translogischen* Paradoxbegriff sprechen: Das Paradoxe provoziert buchstäblich die Gesetze der Logik und führt sie über sich selbst hinaus; es transzendiert sie, ohne sie zurückzulassen. Richard Schaeffler macht im Hinblick auf das Grundgesetz der Logik, das Widerspruchsverbot, in ähnlicher Weise deutlich, dass sich darin Anspruch und Entzug der Wirklichkeit abbilden lassen: Anspruch, weil es die menschlichen Antworten auf den Anspruch des Wirklichen, verstanden zu werden, reguliert, und Entzug, weil es zugleich aufdeckt, dass die Antworten unzureichend bleiben.<sup>26</sup> Die Paradoxerfahrung ermöglicht entsprechend ein rhythmisches Überschreiten der logischen Konstruktion der Welt, weil

[d]as Widerspruchsverbot [...] uns [verbietet], einen solchen [widersprüchlichen; D. A.] Weltzustand für endgültig zu halten, und gebietet, sich hoffend auf eine Zukunft auszurichten [...], an deren Ende es keine unaufhebbaren Widersprüche mehr geben wird.<sup>27</sup>

Gerade also durch den und im Gebrauch der Logik manifestiert sich die Notwendigkeit, ihre Grenzen herauszufordern und zu überschreiten, ohne

<sup>24</sup> *Heraklit*, fr. 10, in: *Ders.*, Fragmente. Griechisch und deutsch, herausgegeben von B. Snell, Tübingen 1965, 6–39, hier 8. Die Nummerierung der Fragmente richtet sich nach der gängigen Systematisierung bei Diels-Kranz.

<sup>25</sup> *Heraklit*, fr. 102. Vgl. zu Heraklit B. Gladigow, „Das Paradox macht Sinn“. Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike, in: R. Hagenbüchle/P. Geyer (Hgg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Würzburg 2002, 45–60, 195–208, hier 200 f., H. Kraft, *Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren*, in: *Hagenbüchle/Geyer* (Hgg.), *Paradox*, 247–272, hier 250, sowie die sehr übersichtlichen Zusammenstellungen der Widersprüche und ihrer Einheit in Gott bei C. Rammoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1959, bes. 9–14 und 369–384.

<sup>26</sup> Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 445–448, 562–577.

<sup>27</sup> *Schaeffler*, *Erfahrung*, 631. Vgl. insgesamt auch *ders.*, *Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox. Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik*, in: *ThPh* 62 (1987) 321–351, hier 329 f. und 334.

hierbei allerdings die Logik zu überwinden, die ja im Verstehen des Gegensätzlichen engagiert bleibt.<sup>28</sup> Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Dogmenbegriff stellt Lubac ähnlich fest, dass das Dogma zwar unbegreifbar (*incompréhensible*), aber verstehbar (*intelligible*) sei.<sup>29</sup> Dem Verstand ist also der ‚Zugriff‘ entzogen, nichtsdestoweniger kann er das Dogma aber wahrnehmen und dessen Elemente verstehend *unterscheiden*.

Wenn Josef Simon im Anschluss an Nietzsche kritisch festhält, dass sich der Glaube ins Paradoxe verliebt, weil er sich auf der niedrigen, letztlich unverstehenden Position wohlfühlt,<sup>30</sup> so darf mit dem hier von Lubac her entwickelten Paradoxbegriff geantwortet werden, dass der Glaube – so sehr er sich auch verlieben (und hoffen) mag – durch seine Affirmation des Paradoxen keineswegs auch eine Inferiorität des Denkens oder gar seiner selbst ins Werk setzt. Im Gegenteil: Die Affirmation setzt einen Denkprozess in Gang, der die wahrgenommene Spannung immer wieder neu in Beziehung zu bringen sucht und in diesem Suchprozess die sich entziehende Wahrheit immer wieder neu andenkt. Paradigmatisch zitiert Lubac dazu Heraklit: „Wer Unverhofftes/Undenkbares nicht erhofft (μη ἔλπιται ἀνέλπιστον), findet es nicht.“<sup>31</sup> Dass es dazu Denkformen bedarf, die das Denken aus der Offenbarung gewonnen hat, wie Gabriel Marcel herausstellt<sup>32</sup>, stützt diese These, denn die sich entziehende, aber in der Offenbarung kenotisch, ja inkarnatorisch sichtbar gewordene Wahrheit fordert logisch zur Neukonzeption gegebener Denkmuster heraus – mit Marcel: Die Inkarnation ist die ontologische Initialzündung (*point d’amorçage ontologique*) christlicher Philosophie<sup>33</sup>.

Bis hierher ist deutlich geworden, dass sich in Lubacs Definitionsversuch des Paradoxen philosophische und theologische Ansätze verbinden. Damit korrespondiert der Umstand, dass in der Werkgenese bei Lubac eine solche Systematisierung dem inhaltlichen Gebrauch des Paradoxes folgt und nicht vorangeht. Es scheint, als ob sich Lubac erst vor dem Hintergrund der Beschäftigung mit Kierkegaard und Proudhon dazu herausgefordert fühlte, eine solche Definition zu versuchen. Nichtsdestoweniger hilft die gewonnene Systematik bei der Bestimmung der vor allem *Catholicisme* durchdringenden drei Paradoxa, deren Fundament jeweils Jesus Christus ist:<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Vgl. abermals *Schaeffler*, Erfahrung, 576 f.

<sup>29</sup> Vgl. *H. de Lubac*, Le problème du développement du dogme, in: *Ders.*, Théologie dans l’Histoire; Band 1: La lumière du Christ, Paris 1990, 38–70, hier 55.

<sup>30</sup> *J. Simon*, Das philosophische Paradoxon, in: *Hagenbüchle/Geyer* (Hgg.), Paradox, 45–60, hier 59.

<sup>31</sup> *Lubac*, Paradoxes, 98, zitiert *Heraklit*, fr. 18.

<sup>32</sup> Vgl. v. a. *G. Marcel*, Rez. Etienne Gilson, L’Esprit de la Philosophie Médiévale, in: *Nouvelle revue des jeunes* 4 (1932) I: 308–314, II: 1302–1309, hier II 1303, sowie ähnlich *H. de Lubac*, Sur la philosophie chrétienne, in: *Ders.*, Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne, Paris 1979, 127–152, hier 146.

<sup>33</sup> Vgl. *Marcel*, Rez. Gilson, I 312.

<sup>34</sup> Es handelt sich hier um die kurzgefassten Ergebnisse aus *D. Arenz*, Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs, Innsbruck [u. a.] 2016, 112–148.

- Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott → Paradox von Immanenz und Transzendenz des Christentums (I)
- Jesus Christus ist als neuer Adam universaler Mensch (*universale concretum*) → Paradox von Person und Gemeinschaft (II)
- Jesus Christus ist die *αὐτοβασιλεία*, Anfang und Vollendung des Reiches Gottes → Paradox von Gegenwart und Zukunft des Heils (Eschatopräsenz<sup>35</sup>) (III)

Diese drei Paradoxa markieren dabei das Beziehungsgefüge des Christseins, nämlich seine Beziehung zu Gott, den Mitmenschen und zur Vollendung, die sich auch in den theologalen Tugenden Glaube (an Gott), Liebe (zum Nächsten) und Hoffnung (auf Heil) ausdrücken lässt. Ihr Ort ist entsprechend die Kirche. Jedes dieser Paradoxa markiert zwei dogmatische Aspekte, die sich zwar einerseits widersprechen (Gott und Mensch/Personalität und Sozialität/Anwesenheit und Abwesenheit des Heils), aber andererseits nur zusammen und zugleich, das heißt einander komplementär, den Glaubensinhalt umschreiben (Inkarnation/Kirche/Reich Gottes<sup>36</sup>). Ihre Synthese kann, wie exemplarisch die Lehre von der hypostatischen Union zeigt, jeweils nur umschrieben und verständlich gemacht, aber nicht allein mit den Mitteln des Verstandes greifbar werden; die dreifache Paradoxalität ist translogisch.

### 3. Paradoxalität als Sakramentalität

Der Zusammenhang von Form und Inhalt des theologischen Paradoxbegriffs, das heißt das Verständnis, dass der Begriff ‚Paradox‘ bereits formal jenen Denkprozess impliziert, den seine theologische Prägung entfaltet, ebnet den Weg zum Begriff der Sakramentalität, denn „die Kirche ist hier unten das Sakrament Jesu Christi, wie Jesus Christus selbst für uns in seiner Menschheit das Sakrament Gottes ist“, und wenn „Christus das Sakrament Gottes ist, ist die Kirche für uns das Sakrament Christi, [... das heißt,] sie macht ihn uns in Wahrheit gegenwärtig (*elle nous rend le présent en vérité*)“.<sup>37</sup> In zwei Perspektiven umschreibt Lubac den Umstand, dass Sakramentalität zum einen auf Jesus Christus gründet und in der Kirche ihren jetzigen Ort hat sowie zum anderen dadurch gekennzeichnet ist, dass Gott auf Erden wahrhaft gegenwärtig gemacht wird (Paradox I). Dem entspricht die weitere Charakterisierung der Einzelsakramente durch Lubac:

<sup>35</sup> Vgl. zum Begriff *Th. P. Fössel*, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn [u. a.] 2018, bes. 375–379 und 418–451.

<sup>36</sup> Diese drei Begriffe dürfen der Logik gemäß nicht ausschließlich auf eines der Paradoxa bezogen verstanden werden, sondern stehen letztlich exemplarisch für einen zentralen Glaubensinhalt, der durch das Paradox markiert wird.

<sup>37</sup> *H. de Lubac*, *Méditation sur l'Église*, Paris 2008, 175 (dt.: *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln [u. a.] 1968, 181), und *ders.*, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 2003, 50 (dt.: *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“*, Einsiedeln <sup>3</sup>1992, 68).

Weil die Sakramente Mittel zum Heil sind, müssen sie als Werkzeuge der Einheit verstanden werden. Indem sie die Gemeinschaft des Menschen mit Christus verwirklichen, erneuern und stärken (*réalisant, rétablissant ou renforçant*), verwirklichen, erneuern und stärken sie zugleich seine Vereinigung mit der christlichen Gemeinschaft. Und dieser zweite Aspekt des Sakraments, der soziale Aspekt, ist mit dem ersten so innerlich verbunden, dass man manchmal ebensogut sagen kann oder sogar in bestimmten Fällen eher sagen muss, dass der Christ sich durch seine Vereinigung mit der christlichen Gemeinschaft mit Christus vereint.<sup>38</sup>

Im Zusammenhang mit der Darstellung der Sakramentalität Jesu Christi und der Kirche finden sich alle drei oben genannten Paradoxa in dieser Kurzbeschreibung des Sakramentalen wieder: Sakramentalität verwirklicht jetzt Heil (Paradox III) als (persönliche) Gemeinschaft mit Christus (Paradox I) und so in eins mit der christlichen Gemeinschaft (Paradox II). Der Wirksamkeit und Werkzeughaftigkeit des Sakramentalen entspricht dessen repräsentierender Zeichencharakter (vgl. LG 1). Gerade aber diese Zeichenhaftigkeit verdeutlicht die dem Sakramentalen inhärente Paradoxalität, denn als Zeichen verweist das Sakrament auf etwas, das zugleich und zusammen (eschatopräsentisch) bewirkt wird. Diesen Glaubensinhalt verdeutlicht vor allem die Formulierung des Gnadenereignisses als *res et sacramentum*, das durch das äußere Zeichen (*sacramentum*) bewirkt wird und die innere Gnade (*res*) präsent macht.<sup>39</sup>

Was Henri de Lubac also paradoxal in Worte fasst, muss unter theologischem Gesichtspunkt als Sakramentalität bezeichnet werden. In Lubacs Werk kommt dieser begriffliche Übergang vor allem dadurch zum Tragen, dass Lubac den Begriff ‚Sakrament‘ auch durch den Begriff ‚Mysterium‘ ersetzt, den er eben unter anderem als Ersatzbegriff für ‚Paradox‘ ausweist. Donath Hercsik konstatiert, dass Lubac im Übergang von *Méditation sur l'Église* (1953) zu *Paradoxe et mystère de l'Église* (1967) auf ‚Sakrament‘ zugunsten von ‚Mysterium‘ verzichtet, weil der Sakramentsbegriff in der nachkonziliaren Diskussion teils als säkularisierender Begriff – Schillebeeckx spricht von „sacrement du monde“ – missverstanden wurde.<sup>40</sup> Die Analyse Hercsiks überzeugt, auch wenn die darin getätigte Aussage, „[d]ie Kirche [sei] ihm [Lubac] ein Mysterium (und eben nicht ‚nur‘ ein Sakrament)“,<sup>41</sup> meines Erachtens eher einen rein juristischen Sakramentsbegriff voraussetzen muss, um verständlich zu sein. Im Gegenteil verdeutlicht Hercsik selbst ja luzide, dass Lubac beide Begriffe semantisch ähnlich verwendet und es (wie schon in Abgrenzung zu Kierkegaards Paradox) vor allem kontextuelle Gründe

<sup>38</sup> Lubac, *Catholicisme*, 57 (74).

<sup>39</sup> Vgl. prägnant L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1959, 391 f., 394.

<sup>40</sup> Vgl. D. Hercsik, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt am Main 2001, 180–183, bes. 183, sowie zur Schillebeeckx-Kritik H. de Lubac, „Sacrement du monde“, in: *Ders.*, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris 1979, 137–163, bes. 137–141, 147–152 und 156–161. Vgl. insgesamt auch Arenz, *Paradoxalität*, 534, 587.

<sup>41</sup> Hercsik, *Jesus Christus*, 182.

hatte, den einen zugunsten des anderen zu nutzen. Kurzum: Der Übergang vom ‚Paradox‘ zum ‚Sakrament‘ lässt sich bei Lubac werkgenetisch erklären.

Inwiefern sich Paradoxalität in der Theologie Lubacs als Sakramentalität erweist, soll im Folgenden exemplarisch anhand seiner Anthropologie und Ekklesiologie dargestellt werden.

- *Anthropologie*: Lubac spricht im Zusammenhang seiner Werke um das „surnaturel“<sup>42</sup> vom christlichen Paradox des Menschen, das von den Völkern übersehen, vom „gesunden Menschenverstand“ (*bon sens*) abgelehnt, aber im Glauben überstiegen wird.<sup>43</sup> Das Paradox besteht kurzgefasst darin, dass der Mensch dem Heil als einem ihm geschenkten mit seiner ganzen Existenz zustrebt (*desiderium naturale ad Deum videndum*)<sup>44</sup>: Ganz nach Blondel ist ihm dieses notwendig und unerreichbar zugleich<sup>45</sup>; es macht beides, seine Größe und Angewiesenheit, deutlich. In Jesus Christus wurde dem Menschen das Heil als ebensolches geschenkt; es schafft in zeichenhafter Werkzeughaftigkeit einen sakramentalen Oszillationsraum von Immanenz und Transzendenz, Individualität und Gemeinschaft sowie Gegenwart und Zukunft der Vollendung.
- *Ekklesiologie*: Was die Kirche angeht, lässt sich die oben genannte dreifache Paradoxalität auch schematisch übertragen und mit je einem Kirchenbegriff umschreiben:
  - Die Kirche als *Leib Christi (corpus Christi mysticum)* markiert die Spannung von Immanenz und Transzendenz der kirchlichen Gemeinschaft, die darin besteht, einerseits die Gemeinschaft mit Christus und andererseits als sichtbare Gemeinschaft sein Volk auf Erden zu sein.
  - Die *Katholizität* der Kirche bringt zum Ausdruck, dass die je eine Christusbeziehung zwar ganz und gar (individuelle) Beziehung zu Christus ist, aber nicht für sich, sondern immer in und mit der Gemeinschaft der Christen.<sup>46</sup> Entsprechend lässt sich Stellvertretung als Nächstenliebe den nicht oder weniger glaubenden Menschen

<sup>42</sup> Vgl. in erster Linie *H. de Lubac, Le mystère du surnaturel*, Paris 2000 (dt.: Die Freiheit der Gnade; Band 2: Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 2006), und *ders.*, *Surnaturel. Etudes historiques*, Edition préparée et préfacée par *M. Sales*, Paris 2010.

<sup>43</sup> Vgl. *Lubac, Mystère du surnaturel*, 135–229 (145–248).

<sup>44</sup> Vgl. v. a. *Lubac, Surnaturel*, 483, und *ders.*, *Mystère du surnaturel*, 105–133, bes. 105 f. (113–144, bes. 113 f.).

<sup>45</sup> Vgl. *M. Blondel, L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1950 und 1993, 388.

<sup>46</sup> Das macht Lubac etwa an der Verhältnisbestimmung von der Taufe als *incorporatio* und *concorporatio* deutlich, vgl. *Lubac, Catholicisme*, 59 f. (76). Vgl. dazu v. a. *E. Guibert*, La „concorporatio“ de l'humanité dans le Christ. Histoire et étude d'une page de *Catholicisme*, in: *J.-D. Durand* (Hg.), *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, Paris 2006, 283–295, hier 292–294: Er versteht den Begriff der *concorporatio* als Bindeglied zwischen den Begriffen Inkarnation und Katholizität, die exemplarisch für die hier aufgezeigte Spannung von Person und Gemeinschaft sind.

gegenüber denken.<sup>47</sup> Analog zur individuellen Ebene feiert auch die je eine Ortskirche ihre Christusbeziehung immer ganz und doch nur in und mit der Universalkirche.<sup>48</sup>

- Die Kirche als *communio sanctorum*, das heißt als Gemeinschaft derjenigen, die durch Christus geheiligt und zur Heiligkeit berufen sind, markiert die Spannung von Gegenwart und Zukunft der Vollendung in Christus und stellt damit letztlich die Frage, wie Kirche und Reich Gottes zueinander in Beziehung zu setzen sind. Die Sakramentalität dieser Spannung macht Lubac insbesondere im Kontext seiner Beschäftigung mit der Theologie Joachims von Fiore deutlich: Gegen ihn und die in seiner Tradition stehenden „Joachimiten“, die das Kommen eines neuen Reichs des Geistes, das das kirchliche Reich Jesu Christi noch in der Zeit ablöst<sup>49</sup>, annehmen, betont er das eschatopräsentische Wesen der Kirche als Sakrament Jesu Christi im Heiligen Geist<sup>50</sup>.

Den Zusammenhang von Paradoxalität und Sakramentalität der Kirche bringt in anderer Weise zum Beispiel auch Joseph Ratzinger zum Ausdruck: Im Hinblick auf die Heiligkeit der Kirche betont er, dass diese „wahrhaft die Heiligkeit des *Herrn*“ in den „schmutzigen Hände[n] der Menschen“ sei und somit das „Dennoch der [paradoxen und] je größeren Liebe Gottes“ bezeichne.<sup>51</sup> „Man könnte von da aus geradezu sagen, eben in ihrer paradoxalen Struktur aus Heiligkeit und Unheiligkeit sei die Kirche die Gestalt der Gnade in dieser Welt.“<sup>52</sup> Mit anderen Worten: Gerade in ihrer Paradoxgestalt macht die Kirche sakramental die Gnade Gottes gegenwärtig.

Zur Verdeutlichung des vorgeschlagenen Ansatzes sei kurz auf den Beitrag Emmanuel Decaux<sup>7</sup> verwiesen, der jüngst die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung von Paradoxalität und Sakramentalität ausgehend von der Beziehung von Partikularkirchen und Universalkirche vorgenommen

<sup>47</sup> Vgl. v. a. Lubac, *Catholicisme*, 194 (204 f.).

<sup>48</sup> Vgl. etwa H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, in: *Ders.*, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, 29–138, hier 48 (dt.: Die Einzelkirchen in der Gesamtkirche, in: *Ders.*, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 29–126, hier 47 f.), und *Ders.*, *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et Réflexions*, Paris 1985, 55 (dt.: Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München [u. a.] 1985, 54).

<sup>49</sup> Vgl. exemplarisch H. de Lubac, *Postérité spirituelle de Joachim de Flore*; Band 1: *De Joachim à Schelling*, Paris [u. a.] 1979, 14, 22, 52 f., 64–67, und Band 2: *De Saint-Simon à nos jours*, Paris [u. a.] 1981, 442–444.

<sup>50</sup> Vgl. Lubac, *Méditation sur l'Église*, 175–185, bes. 178 f. (181–191, bes. 185).

<sup>51</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 284 (Hervorhebung im Original, Hinzufügung D. A.). Vgl. im Kontext der Diskussion um das „subsistit in“ (LG 8) auch *Ders.*, Briefwechsel mit Metropolit Damaskinos über die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* und über die Note der Kongregation für die Glaubenslehre *Schwesterkirchen*, in: *Ders.*, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2005, 187–209, hier 208.

<sup>52</sup> Ratzinger, Einführung, 284.

hat. Im Gefolge Georges Chantraines sieht er – ähnlich der oben skizzierten Terminologie – im Paradox von Partikularität und Universalität die Katholizität als jene Wirklichkeit, auf die beide Pole verweisen.<sup>53</sup> Decaux entwickelt diese dreifache Logik weiter, indem er ausführt, dass für Lubacs Paradoxalität letztlich vier Pole ausgemacht werden müssen: der transzendente Pol des Mysteriums, das sich in den beiden einander konträren Polen des Paradoxes und eben in einem für diese beiden Pole zentralen vierten Pol entfaltet.<sup>54</sup> Im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Universalikirche und Ortskirche sieht er diesen vierten Pol im Petrusamt des Papstes, der als Repräsentant einer Ortskirche die Universalikirche konstituiert und somit *in persona* auf die Katholizität als transzendenten Pol verweist.<sup>55</sup> Decaux unterscheidet also auf der immanenten Ebene aufschlussreich zwischen paradoxalen Polen und ihrem Einheitspol, die in ihrer Korrelation den transzendenten Pol entfalten; Paradoxalität ist immanent und letztlich horizontal verfasst, ihre sakramentale Valenz besteht allerdings – anders als hier vorgeschlagen – dann nur in ihrer Verweisfunktion auf die transzendente Wirklichkeit, die sich außerhalb beziehungsweise auf einer anderen Ebene befindet. Demgegenüber sei betont, dass im grundlegenden Paradox von Immanenz und Transzendenz (ebenso wie in den anderen beiden genannten Paradoxa) meines Erachtens die entscheidende Möglichkeit liegt, aufgrund des Zusammen und Zugleichs von Komplementarität und Kontradiktion das Wesen der Sakramentalität als Zeichen- und Werkzeughaftigkeit auszudrücken. In dem hier vorgeschlagenen dreidimensionalen Verständnis besteht die paradoxale (und sakramentale) Einheit nicht anders als in der Person Jesus Christus; Paradoxalität ist – wie gezeigt – der Sakramentalität inhärent und bleibt nicht als bloßer Verweis äußerlich.

#### 4. Ausblick: Paradoxalität als Sakramentalität – *lectio difficilior*

Es stellt sich die Frage, welche Implikationen in der Korrelation, das heißt im geschilderten Zusammenhang von Paradoxalität und Sakramentalität liegen, die für die Theologie beziehungsweise das Verständnis von Sakramentalität allgemein nutzbar gemacht werden können. Hier sei auf zwei miteinander eng verknüpfte Aspekte verwiesen: eine erkenntnistheoretische Einsicht und die Frage nach einer sakramentalen Kirchenbegründung, einer *via sacramentalis*.

<sup>53</sup> Vgl. E. Decaux, La „corrélacion radicale“ entre les Églises particulières et l'Église universelle. L'apport d'Henri de Lubac à la théologie chrétienne de l'unité, in: *Gregorianum* 97 (2016) 223–245, hier 232 f. Decaux beruft sich v. a. auf G. Chantraine, La „Corrélacion radicale“ des églises particulières et de l'Église universelle chez Henri de Lubac, in: F. Chica [u. a.] (Hgg.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Alessandria 1997, 68–85.

<sup>54</sup> Vgl. Decaux, *Corrélacion radicale*, 235, 242 f.

<sup>55</sup> Vgl. ebd. 240–242.

#### 4.1 Erkenntnistheoretische Implikationen der Verhältnisbestimmung von Paradoxalität als Sakramentalität

In der oben dargelegten Zuordnung der Begriffe ‚Paradox‘, ‚Mysterium‘ und ‚Sakrament‘ wurde schon deutlich, dass die unterschiedlichen Begriffe zwar auf dieselben Inhalte verweisen, aber unter differenten Perspektiven beziehungsweise in verschiedenen Hinsichten. Dabei lässt sich durchaus feststellen, dass die mit dem Begriff des Paradoxen vorgenommene Betonung der Spannung das so beschriebene Glaubensmysterium dekonstruiert, das heißt seines genuinen Zusammenhangs mit der Offenbarung entkleidet und es auf der Ebene der philosophischen Erkenntnis verortet. Dies macht zum Beispiel Gabriel Marcel, wenn er die menschliche Existenz als Mysterium der Inkarnation bezeichnet, um das Geheimnis des „In-der-Welt-Seins“ des Menschen zu beschreiben;<sup>56</sup> ein Bezug zur christlichen Offenbarung, der die Begriffe entnommen sind, besteht nicht. In ähnlicher Weise wird das christliche Mysterium bei Lubac in Paradoxa dekonstruiert beziehungsweise übersetzt,<sup>57</sup> um die Komplexität des christlichen Mysteriums anschaulich zu machen. Ähnlich dekonstruiert auch Henning Schröer:

Das Paradox als Speerspitze eines freien Denkens, das der Überraschung und Erwartung fragmentarisch hoffend Raum gibt und Unruhe in die geregelten Systeme bringt [...], [kommt] als *praeludium aeternitatis* dem theologischen Denken zu. Die in der Rechtfertigung eröffnete Heilung [des Paradoxen; D. A.] zeigt sich im Gebiet der Erkenntnis nicht als *sacrificium intellectus*, sondern als *sacramentum intellectus*, für die das Paradox ein außerordentliches Denk- und Sprachzeichen ist.<sup>58</sup>

Wenn Schröer zum Ausdruck bringt, dass der Verstand das Paradoxe als Zeichen und Werkzeug (Sakrament) einer transzendenten Wirklichkeit affirmiert, beschreitet er letztlich schon den umgekehrten Weg: Der paradoxalen Dekonstruktion entspricht eine sakramentale Rekonstruktion, insofern ausgehend von der auf der Ebene des Paradoxalen wahrgenommenen dreifachen Spannungsvielfalt die materiale Dreidimensionalität des Sakramentalen eruiert wird. Mit anderen Worten: Die paradoxale Dekonstruktion des Sakramentalen führt zu seiner sakramentalen Rekonstruktion und damit auch zur Erkenntnis, Paradoxa der menschlichen Existenz sakramental zu validieren, wie es für Lubacs Anthropologie – zum Beispiel mithilfe der Methode

<sup>56</sup> Vgl. v. a. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain [u. a.] 1949, und *ders.*, *Das inkarnierte Sein, der Mittelpunkt der metaphysischen Reflexion*, in: *Ders.*, *Werkauswahl*; Band 3: *Unterwegssein. Ansätze zu einer konkreten Philosophie. Dialog mit Zeitgenossen*, Paderborn [u. a.] 1991, 11–34.

<sup>57</sup> So auch E. Decaux, *Du mystère de Dieu au paradoxe de l'homme: L'échelle du „difficile à croire“ d'Henri de Lubac*, in: *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac* 18 (2016) 60–78, hier 67–69 und 71.

<sup>58</sup> H. Schröer, *Art. Paradox. II. Theologisch*, in: *TRE* 25 (1995) 731–737, hier 736, und *ders.*, *Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie*, in: *Hagenbüchle/Geyer* (Hgg.), *Paradox*, 61–70, hier 69.

der allegorischen Schriftauslegung<sup>59</sup> – unternommen werden kann. Die erkenntnistheoretische Spannung dieses fundamentaltheologischen Ansatzes besteht entsprechend im Zusammen und Zugleich einer philosophischen und theologischen Perspektive, die zu theologischer Erkenntnis führt.

Insgesamt lässt sich folgern, dass die paradoxe Skizze der Sakramentalität bei Henri de Lubac eine Perspektive auf Welt ins Werk setzt, die hier – im Anschluss an Henri de Lubac – als *lectio difficilior* bezeichnet wird:

Die *lectio difficilior* der Welt ist die, die der Glaube nahelegt. Die Erfüllung, die sie bringt, ohne jemals Ausgangspunkt zu sein, enthüllt deutlich den illusorischen Charakter aller allzu einfachen Lesarten, die von Menschen erfunden wurden.<sup>60</sup>

Dieser der philologischen Methode der Textkritik entlehnte Begriff beschreibt die Technik, bei einander widersprechenden Handschriften derjenigen mehr Ursprünglichkeit zuzuschreiben, die schwerer verständlich ist, da sie mit Sicherheit von Vereinfachungen durch die Abschreiber und Tradenten frei ist. Gegen jede Vereinfachung der Welt und jede Verkürzung des christlichen Mysteriums betont die Paradoxalität das – nicht zu begreifende und schwer zu verstehende – Miteinander der Pole und die Sakramentalität seine heilsame Verweiskraft.

#### 4.2 Via sacramentalis

Auch im Hinblick auf die Frage der Kirchenbegründung kann die hier vorgelegte Verhältnisbestimmung fruchtbar gemacht werden. Verfolgt man die von Heinrich Döring und seinen Schülern unternommenen Versuche einer *via sacramentalis*, wird deutlich, dass Sakramentalität kirchenbegründend ist, indem sie die Christusförmigkeit der ihm nachfolgenden und von ihm gestifteten Gemeinschaft als Kriterium ihrer Existenz umschreibt: In den Grundvollzügen lebt die Kirche ebenjene Reich-Gottes-Botschaft, die Jesus Christus selbst war (vgl. Abschnitt 2). Damit kommt zum einen die Weitergabe der Offenbarung und Stiftung des Glaubens an Jesus im Heiligen Geist als Nachvollzug des Wirkens Jesu in den Blick und zum anderen die praktizierte Nächstenliebe als *Communio*: Beides zugleich markiert Verweis- und

<sup>59</sup> Vgl. dazu die Graphik bei Arenz, Paradoxalität, 397. Auch Emmanuel Decaux kommt zu der Überzeugung, dass zum einen der Mensch mit seiner doppelten Natur am Ende einer Hierarchie des „Schwer-zu-glauben“ steht, die absteigend die Mysterien je mehr durch Paradoxalität erläutert (vgl. Decaux, *Mystère de Dieu*, 67–69, 72 f.). Dieser deszendenten Logik korreliert die aszendente Dynamik des Sakramentalen in der Geschichte, das pädagogisch zur Erkenntnis des christlichen Mysteriums hinführt (vgl. ebd. 71 f., 75 f.).

<sup>60</sup> Lubac, *Paradoxes*, 211 f. Vgl. auch ebd. 85, 175, 178, 260. Eine solche Analyse ist m. E. – *mutatis mutandis* – auch für die Denkansätze Heraklits und Richard Schaefflers aufschlussreich (vgl. Abschnitt 2). Sie findet sich ebenfalls bei G. Greene, *Vom Paradox des Christentums*, Zürich 1952, 35 f.: „Der Glaube verdunkelt, der Glaube macht uns empfänglich für die Anwesenheit des Mysteriums, des Paradoxen. [...] D]er Wunsch, eine einfache Lösung zu finden, drückt sich noch öfter in der Flucht vor dem Mysterium aus, womit man die eine Hälfte des christlichen Paradoxes unterschlägt.“

Werkzeugfunktion; sie sind die Kriterien für die Legitimität ihrer Existenz.<sup>61</sup> Hinzu tritt als dritte Dimension die eschatopräsentische Wirklichkeit, die die Repräsentationsfunktion der Kirche für Jesus Christus verdeutlicht. Durch die paradoxe Dekonstruktion ihrer Sakramentalität kann nun eine konkrete Kriterienlogik für das Wesen der Kirche als sakramentaler gewonnen werden: Es bedarf in ihrem Wirken stets der Verdeutlichung je beider Pole des christlichen Mysteriums. Das bedeutet für die oben genannte Dreidimensionalität:

- Die Kirche wirkt als Spenderin ebenso wie als Empfängerin der Gnade, als Lehrerin ebenso wie als Hörerin, als RichterIn ebenso wie als der Barmherzigkeit Bedürftende.
- Die Kirche betont die Würde des Einzelnen ebenso wie die Verantwortung der und für die Gemeinschaft, sie handelt als eine Kirche in ihrer Universalität und ist doch vor Ort plural, sie ist sich des Heils in Jesus Christus bewusst und engagiert sich für diejenigen, die es nicht kennen.
- Die Kirche macht schließlich in ihrem Tun die Wirklichkeit und Gegenwart des Heils ebenso deutlich wie das Bewusstsein ihrer Nicht-Identität mit diesem Heil, sie ist sich der ausstehenden Vollendung von Welt und Kirche bewusst, ja nimmt sogar das Empfinden der Abwesenheit des Heils wahr und sagt der Welt nichtsdestoweniger dieses Heil zu.

Kurz: Die Kirche legitimiert sich als sakramentale dann, wenn sie sich im Bewusstsein ihrer eigenen Paradoxalität vollzieht und somit die Welt auf die (sakramentale) *lectio difficilior* der Wirklichkeit verweist.

Es wurde deutlich, dass der sakramentale Ansatz eine theologische Ästhetik impliziert, insofern Kirche jeweils – in Wort und Tat – die ihrem Wesen inhärente Paradoxalität als Sakramentalität transparent macht. Lässt sich also auch von einem ästhetischen Ansatz der Fundamentaltheologie<sup>62</sup> sprechen, einem Ansatz, der der Erkenntnis kirchlicher Existenz Raum gibt? Wenn Navid Kermani sich dem Christentum genau auf dieser ästhetischen Ebene nähert – vermittelt nicht nur durch Kunstwerke, sondern vor allem durch Menschen – und betont, dass seine Bewunderung insbesondere der Nächstenliebe gilt, die „sich nicht nur auf den Nächsten bezieht“,<sup>63</sup> dann scheint mir damit ein Schritt in Richtung einer nicht nur interreligiösen, son-

<sup>61</sup> Vgl. zum Ganzen v. a. H. Döring, *Demonstratio catholica*, in: *Ders. [u. a.]*, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1993, 147–244, bes. 163–187, *ders.*, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, 100–166, sowie C. Ozankom, *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo*, Neuried 1999, 265–340.

<sup>62</sup> Damit soll keineswegs einer *via empirica* klassischer Apologetik das Wort geredet werden.

<sup>63</sup> N. Kermani, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2015, 168–186, hier 169. Deutlich macht Kermani dies v. a. an Pater Paolo Dall'Oglio, Gründer der Ordensgemeinschaft von Mar Musa, die sich dem (liebenden) Dialog mit dem Islam verschrieben hat, und an dessen Mitbruder Jacques Mourad vom Kloster Mar Elia (vgl. ebd. 169 f., 175). Vgl. dazu auch seine Friedenspreis-Rede (N. Kermani, Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 11 [2015] 35–48, hier 35 und 46 f.).

dern auch innerchristlichen ästhetisch-fundamentaltheologischen Kriteriologie gegangen: Liebe, Glaube und Hoffnung sind wahrnehmbare Tugenden, die (mehr als sich selbst) sehen lassen und überzeugen – und können somit als Kriterien gelten, wie die Kirche Jesus Christus authentisch repräsentiert (*via sacramentalis*).

### Summary

Henri de Lubac's life was characterized by both his fidelity to and his tensions with the church. Likewise his work exhibits some notably ecclesiological tensions which he refers to as paradoxes. The poles of these paradoxes can be considered as both contradictory and complementary at the same time and relate to an eschatological unity that is beyond the grasp of logic. The main paradoxes depend on Jesus Christ; these can be found in the areas of tension between immanence and transcendence, person and community as well as the present and the fullness of salvation; these portray the character of the sacrament as sign and instrument – a link that can be proved in Lubac's anthropology and ecclesiology. In epistemology the sketch of paradoxality as sacramentality leads to the awareness that sacramentality is a kind of *lectio difficilior* of reality; simultaneously it offers a corresponding criteriology for the fundamental theological justification of the church by a so-called *via sacramentalis*.