

MICHAEL SCHNEIDER · SANKT GEORGEN

FLEISCH UND BLUT – VOM ESSEN DES HEILIGEN

Das Theologumenon der Realpräsenz Christi

Die Feier der Eucharistie ist nach Aussage des II. Vatikanums der «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt» und die «Quelle, aus der all ihre Kraft strömt». ¹ Vom Vollzug her («per executionem») gilt die Taufe als das erste und ursprüngliche Sakrament der Kirche, doch als solche ist sie («per intentionem») – wie alle anderen Sakramente – auf die Eucharistie ausgerichtet: «Wenn die Kirche ihr Kirche-Werden der Taufe verdankt, so ihr Kirche-Bleiben dem Herrenmahl.» ² Alles in der Kirche ist grundlegend Liturgie: die Einheit im Glauben, die Kommunion in der Liebe, die Dienstämter, die Sendung, das Gebet und die heiligen Kanones. Das Wesen der Kirche ist liturgisch, weil alles in der Kirche dem Wirken des Heiligen Geistes erwächst. Die Liturgie bleibt so konstitutiv für die Kirche, dass beides zugleich gesagt werden muss: Die Eucharistie macht Kirche, und die Kirche macht Eucharistie. Kurz gesagt: Kirche ist Liturgie.

1. Die Auferstehung als Ursprung der neuen Realpräsenz des erhöhten Herrn

Die Geschehnisse unmittelbar nach der Auferstehung sagen Entscheidendes über den zum Vater heimgekehrten Herrn im Himmel wie auch über sein neues Verhältnis zur Welt und zur Zeit. Denn die 40 Tage nach Ostern mit ihren Ereignissen bedeuten die abschließende Vergöttlichung seiner Sendung und enthalten ihr Hinüber in die Ewigkeit des Vaters. Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen geblieben, als würde es für immer wirklich ein «heiliges Land»

MICHAEL SCHNEIDER SJ, geb. 1949, Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt; Großarchimandrit des Patriarchats von Antiochien; seit 2005 Prior des Patriarchalischen Ordens vom Heiligen Kreuz zu Jerusalem; seit 2007 Leiter des Byzantinischen Seminars an der Hochschule Sankt Georgen.

mit heiligen Stätten geben; auch wären die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Doch mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat dies alles universale Dimensionen angenommen, es bleibt zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig. In der Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schrift wie auch in der Feier der Eucharistie und des Herrenjahres kommt das zum Vater heimgekehrte Wort erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig. Wir sprechen hier von der «Realpräsenz» des erhöhten Herrn in den eucharistischen Gaben; doch haben wir sie auch in einem umfassenderen Sinn zu verstehen, nämlich als seine Gegenwart in unserer Zeit und Geschichte.

Nach der Auferstehung des Herrn beginnt die Zeit, in der die Kirche selbst das öffentliche Leben des Herrn zu leben hat. Ihr Reden vom Reich Gottes ist die Rede des Logos, der das Licht und Leben der Menschen ward. Ihre ganze Existenz wird umgeformt zur neuen Darstellung der Lebensform des Herrn. In diesem Sinn ist das Herrenjahr das je neu gelebte Leben Christi und seiner Realpräsenz im Leben der Kirche und jedes Menschen. Ihr Leben ist seit der Himmelfahrt des Herrn enteignet in die neue Form des Glaubens, nämlich in das Leben Christi; von innen her ist das Leben des Menschensohnes zur Form eines jeden christlichen Lebens geworden, hat es ergriffen und gewandelt (vgl. Gal 2, 20).

Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn bilden das Zentrum des christlichen Geschichtsverständnisses. In diesen beiden Ereignissen der Heilsgeschichte sind alle Verheißungen des Vaters erfüllt (Apg 13, 32), und als solche sind sie der Ursprung aller Liturgie. Was immer Gott an Heil dem Menschen eröffnet hat, wurde mit der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn zur Liturgie; in ihr vollzieht sich, was Papst Leo der Große über die Sakramente sagt: «Was an Christus sichtbar war, ist nun übergegangen auf die Sakramente der Kirche.»³

In Christus ist die göttliche Offenbarung abgeschlossen⁴ und somit die Geschichte des Menschen in einem gewissen Sinn schon beendet. Die glorreiche Wiederkunft Christi wird nicht grundsätzlich Neues bringen, sondern offenbaren, was schon jetzt – obgleich verborgen und anfanghaft – gegenwärtig ist. Demnach erwarten die Christen von den letzten Zeiten keinen Zuwachs im Mysterium des Glaubens, wohl aber dessen Enthüllung. Denn das Wort Gottes, wie es im Neuen Testament aufgeschrieben ist, übertrifft jede prophetische Verheißung, welche erst in der Zukunft ihre Erfüllung finden wird; alles ist in Christus für immer ausgesprochen und verwirklicht, «inkarniert». In diesem Sinn gibt es nach dem Kommen des Menschensohnes keinen Fortschritt der Geschichte mehr, im auferstandenen und erhöhten Herrn und seiner bleibenden Realpräsenz in unserer Zeit hat die Welt die Fülle der Zeiten erreicht. Aufgabe des Menschen ist es, im Glauben das Wort Gottes je neu und immer tiefer zu erfassen und

im eigenen Leben authentischer auszulegen, indem er sich von ihm durchdringen lässt.

Gewiss, Gottes Wort ist heute in einer neuen Inkarnation realpräsent, 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 einzig im Sinn eines immer tieferen Eintauchens des Menschen und der Schöpfung in das Mysterium des Glaubens und der Kirche, welche die Gegenwart des göttlichen Mysteriums für die Menschen ist. Keinem wird es gelingen, über die Erfüllung in Christus hinauszugelangen. Seit seinem Kommen besteht das geistliche Leben dessen, der ihm nachfolgt, darin, im eigenen Dasein die Beziehung des Sohnes zum Vater nachzuleben. Geschichte im Glauben ereignet sich somit als Teilhabe am Leben und Geheimnis Jesu: Gottes Wort ist kein abstraktes Gebot, wie eine Normgröße umzusetzen, es sucht in je neuer Einmaligkeit konkret Gestalt anzunehmen im Leben dessen, der Jesus Christus nachfolgt.

2. *Universale Wandlung von Welt und Geschichte – als Liturgie*

Wir können noch in einem weiteren Sinn von einer Realpräsenz des erhöhten Herrn sprechen, die sich unmittelbar aus der Feier der Eucharistie herleitet. Die Wandlung der Gaben ist unmittelbar mit dem liturgischen Wort «Hoc est corpus meum» verbunden, das in seinem theologischen Gehalt wiederum im unmittelbaren Kontext der Inkarnation zu sehen ist. Die Eucharistie erneuert nicht den Akt der Menschwerdung des Gottessohnes, sie setzt ihn auch nicht fort, wohl aber vergegenwärtigt sie die Inkarnation so, dass sie das Leben des Glaubenden in jene göttliche Hochzeit einführt, die mit dem Kommen Christi anhebt. Die Gegenwart des inkarnierten Gottessohnes im Mysterium der Eucharistie bedeutet also keine Fortsetzung seiner Menschwerdung, geschieht sie doch nicht mehr in der einen Natur des fleischgewordenen Logos, wohl aber ist die ganze menschliche Natur im eucharistischen Leib des erhöhten Herrn angenommen und auf sakramentale Weise gewandelt.

Der Leib des auferstandenen Christus ist von dem der Kirche nicht mehr zu unterscheiden; durch die Gegenwart des Auferstandenen im Mysterium der Eucharistie baut sich der «ganze Christus» auf. Die Kirche als der mystische Leib Christi geht der Kirche als *Communio* aller Gläubigen ebenso voraus, wie im Mysterium der Eucharistie die Wandlung der Kommunion vorausgeht. Indem die Inkarnation des Menschensohnes nun die ganze Schöpfung in sich einbezieht und ihr vollends Anteil am Mysterium seines Todes und der Auferstehung schenkt, ist die Vollendung da.

Es wäre ein Missverständnis, aus der sakramentalen Begründung christlicher Existenz zu folgern, dass sich das Leben im Glauben mit der Feier der Eucharistie erschöpft. Das Kommen des Menschensohnes ist kein Exempel für eine Wahrheit, sondern ihre Offenbarung – aber in und mit dem eigenen Leben; und so verhält es sich auch bei denen, die ihm nachfolgen: Wie Christus nicht seine Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat, so «demonstriert» Paulus nicht sich selbst, vielmehr lässt er sich in seiner Existenz restlos von Gott in Dienst nehmen.

Zuweilen sieht man den sakramentalen Vollzug in Gegensatz zur Welt. Alltag und Eucharistie, Leben und Religion, Aktion und Kontemplation, Welt und Gott stehen dann einander gegenüber. Eine solche Sicht ist nicht im Einklang mit der Heiligen Schrift, nach der Mensch und Welt eine Gabe Gottes sind. 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 wahrhaft zu sich selbst nur inmitten der Welt⁵, denn sie ist Gottes Gabe, ein Vehikel der göttlichen Liebe, ja, Ort der Begegnung mit Gott selbst.

Die Liturgie ist mehr als eine gottesdienstliche Feier, in ihr vollzieht sich die universale Hineinnahme der Schöpfung in ihre letzte Verwandlung: Der Kosmos wie auch die Geschichte gehen einer unüberbietbaren Vollendung entgegen. Statt einer vorschnellen Trennung zwischen Natur und Übernatur lautet die Grundaussage eines eucharistischen Verständnisses der Schöpfung bzw. einer liturgischen Schau des Kosmos: Was existiert, ist wirklich und wahr einzig in der Einheit von himmlischer und irdischer Realität. Die Heilsgeschichte kann als katabatischer Prozess der «Durchlöcherung» der Welt von Gott her betrachtet werden, bis dass der Menschensohn durch sein Eintreten in die gefallene Welt den Kosmos für immer heilt und in den göttlichen Bereich hineinnimmt.

Der Sinn menschlichen Daseins hängt auf Engste mit der Schöpfung zusammen. Heißt es in der Heiligen Schrift, dass Gott alles, was er geschaffen hat, segnet, dann ist damit gesagt, dass er die ganze Schöpfung für immer zu einem Zeichen seiner Gegenwart und Liebe macht. Diese Welt aber, die Gott segnet und heiligt und dem Menschen anvertraut, hat er im Lobpreis an Gott zurückzugeben. Mit seiner Danksagung («Eucharistie») erfüllt er die ganze Welt und wird immer tiefer und unmittelbarer in die Gemeinschaft mit Gott, in die Kommunion mit ihm geführt. Im Sündenfall aber trat der Mensch aus der Danksagung (Eucharistia) heraus. Er hörte auf, Priester der Welt zu sein, und wurde ihr Sklave. Erst mit dem Kommen Christi wandelt sich diese Situation von Grund auf. Er erweist sich während seines Lebens als der vollkommen eucharistische Mensch, er selbst ist die Eucharistie der Welt, denn am Kreuz vollzog er die universale Lebensübergabe an Gott.

Behält der Mensch – in der Nachfolge Christi – sein Leben und die Welt nicht für sich, sondern öffnet sie im Lobpreis für Gott, gibt er – Gott lobend

und preisend – sein Leben, aber auch die Schöpfung an Gott zurück. In der Feier der Liturgie findet der Mensch also wieder, wozu er seiner göttlichen Bestimmung nach immer schon bestimmt war, nämlich Priester dieser Welt zu sein. Im zweiten Hochgebet heißt es deshalb: «Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen». Als Priester der Welt vor Gott stehen darf als das Eigentliche im Vollzug der Liturgie angesehen werden.

Christus hat durch seine Inkarnation die ganze menschliche Existenz, vor allem aber den Kosmos geheiligt. Auf den Logos, auf das Urbild aller Dinge hin wurde «alles geschaffen». Indem nun während der Liturgie die Gestalten von Brot und Wein durch die Kraft des Heiligen Geistes in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, sind in ihnen alle Naturgewalten geweiht. So wird das Universum zu seiner letzten Vollendung geführt, das nach der Lehre der Kirchenväter eine einzige Eucharistie ist, denn in den Gaben von Brot und Wein hebt die Verwandlung der ganzen Schöpfung an.

3. Neuschöpfung in Brot und Wein

Die unüberbietbare und einzigartige Bedeutung der Eucharistie zeigt sich in ihrem grundlegenden Bezug zum Kosmos. In ihrer Feier hebt die große Verwandlung der Welt an, die niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein. So wird die Liturgie mit den Schöpfungsgaben von Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. An diesen Gaben vollzieht sich, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird: In der Feier der Liturgie bleiben die Gaben der Schöpfung, was sie immer waren, was ihnen aber nach dem Sündenfall verloren ging; die Verwandlung der Gaben bedeutet nun nicht, dass sie aufhören zu sein, was sie sind, nämlich Brot und Wein, doch werden sie der Neuen Schöpfung zugeführt: «Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist, es soll aber auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern das werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat.»⁶

Ein Sakrament (mysterion) ist kein «Wunder», durch das Gott die Gesetze der Natur aufheben würde, in ihm wird vielmehr die letzte Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, die Christus selber ist. Darum vollzieht sich auch der Dank vor Gott recht einfach, nämlich mit Brot und Wein, dem Alltäglichen, Unbeachteten, weil Selbstverständlichen. Ein einfaches Stück Wirklichkeit kann Träger des Lebensgeheimnisses sein, Ort der Offenbarung der Liebe Gottes. Diese Einfachheit der Zeichen ist ein wichtiger Hinweis für christliches Welt- und Lebensverständnis: Es gibt kein Lebensereignis, nichts Alltägliches, das nicht

zum Träger der Liebe Gottes werden kann. Gott kündigt sich mit Sturm an, wird aber dem Propheten im Säuseln des Windes spürbar; auch erscheint er nicht über den Zedern des Libanon, sondern vor einem Dornbusch legt Mose die Sandalen zum Gebet ab. Die «Materie» der Begegnung mit Gott ist so einfach wie Brot und Wein. Jede Begegnung, jedes Erlebnis, jedes Wort, jedes Gefühl, jeder Gedanke, jede Geste – all das gehört in den «göttlichen Bereich». «In allen Dingen» ist Gott zu suchen und zu finden. Selbst das Kleine lebt von einer großen Verheißung, es steht in der Spannung von «schon» und «noch nicht». Geschenkte Gegenwart Gottes und noch ausstehende Nähe des Herrn gehören zusammen. Eucharistie im Alltag ereignet sich in der Spannung zwischen Dankbarkeit und Geduld: Dankbarkeit, weil wir «schon empfangen haben, worum wir bitten»; und Geduld, bis die Gabe zu ihrer vollen Reife, ihrer himmlischen Gestalt und ihrer eschatologischen Süße herangewachsen ist.

4. Sakrament der Zeit

Der Ostertag ist die Erfüllung der Karwoche, die ihrerseits sakramentalen Charakter hat. Während der sieben Tage vor Ostern wird das liturgische Gewicht der ersten Schöpfung nicht außer Kraft gesetzt, es erfüllt sich vielmehr, indem es zum Ereignis der neuen Schöpfung in Christus wird. Dem Ostertag wiederum folgt keine chronologische Woche mehr, sondern die Hindehnung jenes Tages, der keinen Abend kennt. Während dieser alles erneuernden Woche wird die Osterliturgie immerfort gefeiert, nicht wiederholt, ist sie als dieselbe doch jedesmal neu. Diese eigentlich sakramentale Woche wird zum Prototyp, zum Prägstock aller Wochen des liturgischen Jahres. Der heilige Gregor von Nyssa sagt: «Der Christ lebt die ganze Woche seines Lebens das einzige Ostern und läßt diese Zeit Licht werden.»⁷ Origenes betont: «An keinem einzigen Tag feiert der Christ nicht Ostern.»⁸

Nicht anders verhält es sich in der Feier des Herrenjahres. Es bestimmt sich im Zueinander von Advent und Parusie, von erster und zweiter Ankunft des Herrn, so dass der Ablauf des Herrenjahres als eine einzige Feier der Ankunft des Herrn (Adventus Domini⁹) angesehen werden muss: «Advent ist also eigentlich der richtige Name für die ganze erste Zeit des Kirchenjahres bis zur Paschavorbereitung, ja in gewissem Sinne für das ganze Kirchenjahr, da ja auch Pascha die Erwartung der Parusie ist, und nicht nur Erwartung, sondern auch erste pneumatische Erfüllung, weil der Herr durch die Auferstehung und Himmelfahrt in die ewige Glorie eingegangen ist, zu der er die Kirche einst heimholen wird.»¹⁰ Die Heilsgeschichte steht zwischen erstem und letztem Advent, zwischen dem ersten Advent der Heilsankunft des Herrn und dem zweiten Advent seiner Wiederkunft

(Parusie). Damit ist der Advent die christliche Lebensform schlechthin; er feiert die Erfüllung des Heilsmysteriums in der eschatologischen Erwartung auf die Wiederkunft des Herrn. Im Ablauf des Herrenjahres vollziehen die Gläubigen auf ihrem Glaubensweg die einzelnen Heilsmysterien des Lebens Jesu mit, um so dem Menschensohn nachzufolgen. Darin erweist sich die Nachfolge nicht bloß als Übernahme eines Vor- und Leitbildes, sondern als Angleichung an das Urbild Christus durch Vereinigung mit ihm in der Feier des liturgischen Heilsmysteriums.

Vom Sakrament der Zeit zu sprechen, ist nur möglich aufgrund des alles überformenden Geheimnisses, dass der «Mensch als Geschichte» den Sinn seines Lebens im Mensch gewordenen «Gott als Geschichte» erhalten hat¹¹, in dem die Ewigkeit Zeit geworden ist: «Der überzeitliche Ort als Ort Christi liegt nicht nur «über», «vor» und «nach» der Zeit, er ist ihr dergestalt überlegen, daß er sie zugleich in sich faßt. Er faßt sie aber nicht so in sich, wie Gottes Transzendenz allen Geschöpfen immanent ist, sondern so, daß er sie durch das Ereignis seiner Menschwerdung, seines Sterbens und Auferstehens so, wie sie ist, als Zeit, in sich einbezogen, für sich in Beschlag genommen hat.»¹² Der Abstieg des Sohnes auf die Erde und sein Aufstieg zum Himmel sind das neue Maß der Zeit, der horizontalen wie auch der vertikalen, so dass alles vorher Gewesene nun in eine ewige Vergangenheit rückt.

Mit der Heimkehr des Menschensohnes zum Vater wird der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben. Dieser Prozess beginnt bei der Menschwerdung des Gottessohnes; in ihr wird die Zeit für immer zu einer Dimension Gottes: «Durch Gottes Kommen auf die Erde hat die mit der Schöpfung begonnene menschliche Zeit ihre Fülle erreicht. Denn die Fülle der Zeit ist nur die Ewigkeit – ja der Ewige, das heißt Gott.»¹³ Die Fülle der Zeit (Mk 1, 15; Eph 1, 10; Gal 4, 4) setzt unüberholbar Endgültiges¹⁴, indem sie fortan die Modalität der Zeit bestimmt. Gott schafft nicht nur die Zeit, sondern nimmt sie zu eigen an und macht seine Ewigkeit zum wahren Inhalt der Zeit. Dies ist möglich, «weil die Differenz zwischen der Zeit der Kreatur und der Ewigkeit Gottes die Zeit von der Ewigkeit, nicht aber eigentlich die Ewigkeit von der Zeit absetzt. Denn wenn Gott selbst die Differenz setzt, setzt er das Gesetzte von sich ab, nicht aber sich vom Gesetzten [...]. Und darum kann er sie als seine eigene Zeit annehmend setzen und setzend annehmen».¹⁵ So dürfen wir sagen: «Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit.»¹⁶ Im christlichen Zeitverständnis gibt es nichts, was Vergangenes desavouiert. Auch flieht der Glaube aus keiner angeblich unerfüllten Zeit in eine erfülltere Zukunft oder in einen ewigen Augenblick, «denn er verlöre mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit [...], nur im Hodie fallen

Zeit und Ewigkeit zusammen».¹⁷ Die Ewigkeit ist weder vor noch nach der Zeit, sondern die Dimension, auf die sich die Zeit in der Gegenwart («hodie») öffnen kann: Das wahre Finale ist nicht das «Ende» der Zeit, sondern die «Fülle der Zeit».¹⁸ Somit geht das Heute der vertikalen Heilszeit in das horizontale Jetzt des Augenblicks ein. Gottes Zukunft ereignet sich nicht erst als das große Abschlussfinale, das in die Zeit hereinbricht, sie wird vielmehr im Kairos als Heute ergriffen (Hebr 3, 7–4, 7). Es bedarf einer besonderen Gegenwärtigkeit und immer neu einzuübenden Aufmerksamkeit, um in jedem Augenblick die Gegenwart Gottes und die Fülle seiner Zeit in allen Dingen erkennen zu können.¹⁹ Wer also an die Realpräsenz des auferstandenen Herrn in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, verwandelt in seinen Leib und sein Blut, glaubt, weiß sich zugleich in ein neues Zeitgefüge gestellt, und zwar durch Teilnahme am Leben der Kirche und ihrer Sakramente.

5. Eucharistisches Leben im Leib Christi

Wer Jesus nachfolgt, tut dies in Gemeinschaft mit der Kirche, welche die Braut und damit das eigentliche Subjekt der Nachfolge des Bräutigams Christus ist.²⁰ Die Gemeinschaft im Glauben gründet in der Taufe. Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche eingegliedert, so dass fortan sein Leben im Glauben eine konkrete Gestalt erhält durch «qualifizierte Teilnahme am Ganzen»²¹: «Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist.»²²

Die dargelegte communiale Dimension der christlichen Glaubenserfahrung gilt erst recht für die Liturgie, in der wie bei keinem anderen Vollzug die Grundstruktur der Kirche als Volk Gottes sichtbar wird. Jede Erfahrung im Glauben gehört weniger dem Individuum in seiner Vereinzeltheit, vielmehr erhält sie Anteil an der Erfahrung des ganzen «corpus Christi mysticum» und ist als solche immer gemeinschaftlich, d.h. ekklesial verfasst. Insofern kommt das im Glauben Erfahrene nie nur dem Einzelnen zugute, es wird nach außen hin universal offen bleiben und in die Sendung führen. Dies heißt für unsere Fragestellung, dass die Liturgie immer von beiden Erfahrungen christlicher Existenz bestimmt ist, dass sie nämlich tiefer in den Leib Christi und in die Gemeinschaft aller Glaubenden führt und zugleich in die Sendung und in den Dienst am Nächsten eintreten lässt.

Die Eucharistie in dieser Welt ist bereits etwas ganz anderes als die Welt, feiert sie doch – wie die Kirchenväter darlegen – die ewige Eucharistie im Reich Gottes, bei der alle Menschen geeint sein werden. Das Leben

in Einheit ist das einzigartige Zeichen der eschatologischen Ankündigung: «Menschwerdung, Sühne, Auferstehung und Verherrlichung werden mittels des gleichen Kelches angekündigt. Das ist das Wesen des Christentums: Das Mysterium des göttlichen Lebens stellt sich als Mysterium des menschlichen Lebens dar, «damit alle Eins seien: so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin» (joh 17, 21). Deshalb wird die Gründung der Kirche am Pfingsttag unmittelbar von der Offenbarung ihrer Natur gefolgt: «Täglich verharrten sie einmütig im Tempel und brachen das Brot in den einzelnen Häusern» (Apg 2, 46). Dieser Ausdruck wird der eucharistische Stil des Lebens selbst: «Alle Gläubigen hielten zusammen und betrachteten all ihre Habe als gemeinsames Eigentum» (Apg 2, 44).»²³ Der Prozess der kosmischen Verwandlung erhält seine zeichenhaft konkrete Gestalt in der Einheit der Kirche.

Verklärung und Verwandlung vollziehen sich nicht über Brot und Wein als solchen, sondern insofern sie die Gaben der Gemeinde sind; durch die im Heiligen Geist verwandelten Gaben schenkt sich der erhöhte Herr an die Gläubigen, indem er sich mit ihnen auf mystische Weise vereint, aber er durchdringt mit seiner Gegenwart auch den ganzen Kosmos.

Wird der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen und dem ekklesialen Leib Christi nicht mehr gesehen, kommt es zu einer Individualisierung und Privatisierung im Eucharistieverständnis. Thomas von Aquin versteht es gerade als «die Gnadengabe des Heiligen Geistes», dass er unter dem Gesetz der Koinonia, also der Gemeinschaft des Glaubens leben lässt. Das Leben unter der Führung des Heiligen Geistes dient dem Aufbau des Leibes Christi, wie Paulus seine Gemeinden mahnt: «Lebt in völligem Gleichklang, habt nur einen gemeinsamen Geist, einen Gedanken» (1Kor 1, 10). Blaise Pascal bringt das neue geisterfüllte Gesetz in die Worte: «ein Leib, gebildet aus denkenden Gliedern»²⁴. Irenäus von Lyon setzt sogar die Gabe des Geistes mit der Erfahrung der Koinonia im Glauben in eins: «Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da die Kirche und die Gesamtheit der Gnade.»²⁵

Die Hoffnung des Christen bezieht sich auf das Heil aller Menschen, «und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich»²⁶. Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird zugleich sein Dienst sein.²⁷ Dies zeigt ein Blick in die Heilsgeschichte: Aufgrund des ihnen eigenen Dienstes sind die Personen, die mit der Heilsgeschichte Gottes verbunden sind, nicht «zufällig». Jedes Heilshandeln Gottes bleibt vielmehr unlösbar mit der Erwählung bestimmter Menschen verbunden: Adam, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Christus und Eva, Sara, das Volk Israel, Tochter Zion, Arme und Demütige, Maria – sie alle bezeugen, dass Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen allen Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist.

Jesu Existenz ist «Pro-Existenz» und «Ko-Existenz», Dasein für die anderen und in Gemeinschaft mit ihnen. Die Christen leben eucharistisch, nicht allein in der Feier des Herrenmahles, sondern auch im Leben und Teilen mit den Schwestern und Brüdern, mag der «Nächste» der Fremdeste unter den Fremden sein. Von den ersten Christen heißt es in der Apostelgeschichte: «Keiner unter ihnen mußte Not leiden; denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften sie, brachten das Geld zu den Aposteln und legten es ihnen zu Füßen. Davon wurde jedem zugeteilt, soviel er brauchte» (Apg 4, 34f). Das gemeinschaftliche Teilen ist für die ersten Christen die logische und unmittelbare Konsequenz ihrer Teilnahme an der Eucharistia vor Gott. Der Christ, der an der Eucharistie teilnimmt, verwirklicht den Auftrag des Herrn, wenn er «arm mit dem armen Jesus» ist und «gemeinsame Sache» macht mit den Armen.

Gemeinschaft bleibt unter Christen keine gruppendynamische Größe, sondern Geschenk des Herrn. Weil Gemeinschaft im Glauben aus der Lebenshingabe des Herrn entspringt, kann das Da- und Mitsein von Jesu Schicksal und Los mitgeprägt werden, es kann oft glanzlos sein und ein hohes Maß an innerer Offenheit verlangen. Eucharistisches Leben war für Jesus die Entscheidung für den «letzten Platz», eine einzige «Karriere nach unten». Wer sein Schicksal teilt, ist ohne Bitterkeit bereit, hin und wieder «Schuhabstreifer» oder «Blitzableiter» zu sein, sich «hinauskomplimentieren» lassen zu können, wie es der Herr erfahren hat, als er allmählich nirgends mehr «ankam», am allerwenigsten in seiner Vaterstadt (Lk 4, 24). Es gehört zur Reife eines Christen, der an der Eucharistie teilhat, dass er nicht «aus den Wolken fällt», wenn er wie der «letzte Dreck» (1Kor 4, 13) behandelt wird oder der mühseligste Dienst mit Undank vergolten wird. Solche Christen sind lebendiges Evangelium.

Ferner werden Menschen, die ihre Gemeinschaft eucharistisch verstehen und leben, nicht als die Fordernden, sondern als die Dankenden und Empfangenden in das gemeinsame Leben mit anderen eintreten. Wie auch sonst im christlichen Leben, beginnt in der christlichen Gemeinde alles mit dem Danken. Nur wer für das Geringe dankt, empfängt das Große. Keiner kann wissen, wie es um die Gemeinschaft bestellt ist, sie ist ja ein Geschenk des Herrn, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken und dessen Wege nicht unsere Wege sind. Der Christ braucht sich nicht ständig den Puls seines geistlichen Lebens zu fühlen oder im Leben der Gemeinschaft fortgesetzt ihre Temperatur zu messen. Je dankbarer Christen täglich empfangen, was ihnen in der Eucharistie gegeben ist, desto gewisser und gleichmäßiger wird die Gemeinschaft von Tag zu Tag zunehmen.

Unzählige Male ist eine Gemeinschaft zerbrochen, weil sie aus einem Wunschbild oder Ideal heraus lebte. Solche Wunschbilder verhindern Gemeinschaft, denn sie stellen die einzelnen als Fordernde in den Kreis der

Gemeinschaft: der einzelne gleichsam als lebendiger Vorwurf im Kreis der Mitmenschen. Ganz anders das eucharistische Verständnis einer christlichen Gemeinschaft. Es bleibt nicht beim Empfangen; die Gabe wird zur Aufgabe: «Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft (Teilhabe) im Leib Christi? Ein Brot ist es, darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1Kor 10, 16f). «Leib» meint im ersten Satz den eucharistischen Leib, im zweiten Satzteil hingegen uns selbst, die Gemeinschaft der Feiernden, die Kirche. Der eucharistische Leib nährt und baut den kirchlichen Leib auf. Durch das Essen des einen Brotes empfangen wir, was wir sind, und werden, was wir empfangen. Christus ist nur zusammen mit der Kirche im Vollsinn «Christus», und erst gemeinsam mit der Kirche findet der Glaubende zum «ganzen Christus» (totus Christus), wie Augustinus betont. So schafft die Eucharistie, «bis Er kommt» (1Kor 11, 26), eine Gemeinschaft, die Geschenk des Herrn ist, das wir in jeder Eucharistiefeier täglich neu erbitten und empfangen.

ANMERKUNGEN

¹ SC 10.

² Zit. nach Kurt KOCH, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 106 (1997) 239–248, 287–292, hier 289.

³ LEO DER GROSSE, *Sermo* 74 (De ascens., 2): «quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit».

⁴ Genauer gesagt, ist erst mit dem Tod des letzten Apostels die Offenbarung abgeschlossen, aber damit auch die Geschichte, insofern sie ein Weg und eine Entfaltung im Nacheinander von zeitlichen Abläufen ist.

⁵ DUMITRU STANILOAE, *The world as gift and sacrament of God's love*, in: *Sobornost' Series V: No. 9* (1969) 662.

⁶ Deshalb wird von vielen orthodoxen Theologen heute die kosmische Dimension der Eucharistie hervorgehoben. Hierzu Karl Christian FELMY, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 188–218; und Joannis ZIZIOULAS, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in: *US* 25 (1970) 342–349.

⁷ GREGOR VON NYSSA, *In Christi resurrectionem*. Oratio II (PG 46,628CD).

⁸ ORIGENES, *Contra Celsum* 8,22.

⁹ Zum antiken Begriff des «adventus» und seinem Verständnis schreibt Ildefons Herwegen: «Der Advent des Herrschers war der erste und höchste Glücks- und Festtag für die Stadt. Kam doch in der geheiligten und vergöttlichten Gestalt des Königs oder Kaisers der Gott selbst zu einer Stadt, um sie mit seinem Leben und seinem Heil zu erfüllen und mit seiner Gnade zu überschütten. Unbegrenzte Hoffnungen und unendlicher Jubel begleiteten daher den Advent des Königs. Die Stadt ging dem Kommenden entgegen zur Hypapantesis, zur Begegnung. Abordnungen zogen weit hinaus, bis zu dreißig Meilen; andere warteten in der Nähe der Stadt. Vor den Stadtmauern war die Bevölkerung aufgereiht, nach ihren Ständen geordnet; sie standen die Straßen entlang, durch die der Herrscher in die Stadt einzog, weiß gekleidet, das Haupt bekränzt, Fackeln und Kerzen in den Händen. Weihrauch wurde verbrannt, wohlduftende Öle wurden ausgeschüttet, Blumen gestreut und Teppiche ausgebreitet. Oft wurden auch Götterbilder oder andere Kultgegenstände

dem Kommenden zur Begrüßung entgegengetragen» (Ildefons HERWEGEN, *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1920, 134f). Es wurden beim Einzug Akklamationen, «Litaneien», gesungen, und die Stadt wurde zu einer heiligen Gottesstadt begnadet.

¹⁰ Ebd., 30.

¹¹ THOMAS VON AQUIN, *De pot.* q.9, a.3 corp.

¹² Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 52.

¹³ ZIZIOLAS, *Die Welt in eucharistischer Schau* (s. Anm. 6), 345.

¹⁴ Vgl. Karl RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. IX, Einsiedeln – Zürich – Köln ²1972, 302–322, hier 317.

¹⁵ Ebd., 321f.

¹⁶ Karl RAHNER, *Trost der Zeit*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. III, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁷1967, 169–188, hier 187.

¹⁷ BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (s. Anm. 12), 355.

¹⁸ Vgl. Paul EVDOKIMOV, *Das Gebet der Ostkirche*, Graz – Wien – Köln 1986, 45.

¹⁹ Das neue Zeitverständnis, das mit Christus gegeben ist, veranlasst Bonaventura, den quantitativen Zeitbegriff durch ein qualitatives Offenbarungsverständnis zu ersetzen: non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis (BONAVENTURA, *2 Sent.* d.2, p.1, a.2, q.3c).

²⁰ Vgl. Michael FIGURA, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*, in: SCHMIDT – BAUER (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik* (=Mystik in Geschichte und Gegenwart I/5), Stuttgart 1987, 38. Bei U. Köpf heißt es: «Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluß Bedas (gest. 735) jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hohenliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf» (Ulrich KÖPF, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: ebd., 64 [bes. Anm. 58]).

²¹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Spiritualität*, in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*. Bd. I, Einsiedeln 1960, 226–244, hier 228. Zum Begriff «Spiritualität»: Josef SUDBRACK, *Art. «Spiritualität»*, in: *Herrders theologisches Taschenlexikon VII* (1973) 115–136; Eugene James CUSKELLY, *Spiritualität heute*, Würzburg 1968, 197f.; Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH, *Ecole de spiritualité*, in: DSAM IV (1960) 116–128.

²² Joseph RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in: HEITMANN – MÜHLEN (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg – München 1974, 223–238, hier 226.

²³ «Der christliche Orient besaß von seinen Ursprüngen an einen kosmischeren Sinn, was nicht ohne Zusammenhang mit den griechischen Quellen ist. Bei Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus dem Bekenner ist die kosmische Gnosis weit stärker als in der lateinischen Patristik. Dies fand seinen Ausdruck sowohl in der Liturgie als auch im Leben der Heiligen. Nicht die Rechtfertigung, sondern die Verklärung des Menschen und der gesamten Schöpfung mit ihm ist hier zentral» (Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1959, 244f; zitiert nach Robert HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel von Ost und West*, Olten – Freiburg – Zürich 1979, 193).

²⁴ PASCAL, *Fragm.* 473 (Blaise PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, hg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1946, 221).

²⁵ IRENAEUS VON LYON, *Adversus Haereses* III 24,1.

²⁶ Jean DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, 340. Nicht anders Hans Urs VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern ²1987, 9: «Aber: wenn ich für dich, für andere, für alle hoffe, dann darf ich mich schließlich auch mit einschließen. (Nicht umgekehrt: Ich hoffe für mich, aber ob du zu den Erwählten gehörst, weiß ich nicht mit Sicherheit).» Vom Glauben her, so führt Hans Urs von Balthasar aus, hat der Christ die Pflicht, «die Hölle leer zu hoffen».

²⁷ Wolfgang BEINERT (Hg.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg – Basel – Wien 1977, 131.