

Die Messe als „Consecratio Temporis“

Raimondo Panikkar, Benares/Indien

Raymond Panikkar, geb. 1918 in Barcelona als Sohn eines indischen Vaters und einer katalanischen Mutter, studierte in Spanien, Deutschland und Italien; Dr. phil. (1945), Dr. chem. (1958), Dr. theol. (1961). 1946 zum Priester geweiht, bis 1953 Dozent für Philosophie am Institut „Luis Vives“, 1953–1960 Studium des Hinduismus und der indischen Philosophie in Benares und Mysore (Indien), z. Zt. Professor für Philosophie und Religionswissenschaft in Benares und an der Harvard-University (USA).

Werke: „Die vielen Götter und der eine Herr“ (Weilheim 1964); „Das Kultmysterium im Hinduismus und Christentum“ (Freiburg 1964); „Maya y Apocalisse“ (Roma 1966); „Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe“ (Freiburg 1967).

I. Die Messe und die Zeit

1. In mei memoriam

Die Messe, Sakrament und Opfer in untrennbarer Einheit, ist das gleiche Opfer, das Christus ein für allemal in der Zeit verwirklicht hat, und ist, trotz der zeitlich-räumlichen Teilungen, das Sakrament der Gegenwart eben dieses (einen) Christus.

Die Identität von Messe und Kreuzesopfer ist eine durch Schrift, Tradition und Lehramt gesicherte Wahrheit.¹⁾

Die Verschiedenheit kann jedoch ebenso wenig übersehen werden, wie dieselben theologischen Quellen versichern; zudem lassen uns Augenschein und gesunder Menschenverstand erkennen, daß die Messe als Opfer und Sakrament verschieden ist vom Kreuzesopfer nach Art und Weise, Zeit und Raum der Realisierung. Die Messe ist dasselbe Opfer Christi mit verschiedenem *sic, hic et nunc*. Es handelt sich also um ein und dasselbe *Sein*, um dieselbe Tat — theologisch-substantiell, das heißt: liturgisch — in dreifach verschiedenem Gewand: dem der Art und Weise, der Zeit und des Raumes.²⁾

Die Einheit ist das Grundlegende, denn das, worauf es ankommt, ist das einzige esse jenes einzigen Aktes. Die Einzigkeit gehört so entscheidend zur Tat Christi, daß eine „zweite“ — von uns „per impossibile“ erdachte — Erlösungstat Christi von der ersten nicht verschieden wäre (ähnlich wie ein „zweites“ höchstes Wesen notwendig mit dem einzigen Gott zusammenfiel). Genau genommen entstammt dieses Verschiedenheitsbewußtsein einer ganz bestimmten „forma mentis“, das heißt: einer bestimmten Mentalität, die an den vorübergehenden Erscheinungsformen interessiert ist und dabei dem *sic, hic et nunc* der Dinge eine solche Bedeutung beilegt, daß dadurch die Schau des Substantivum (des zugrundeliegenden Wesens) verschleiert wird. Diese Beachtung der Akzidentien, verbunden mit ihrer Überbewertung, hat es nicht zu allen Zeiten der menschlichen Geschichte gegeben. Die Geschichte der Religionen (einschließlich der christlichen) macht das sehr deutlich.³⁾ Doch auch der heutige Mensch hat einen einfachen Zugang zum Erfassen einer grundlegenden Selbigkeit im Wechsel: ich halte mich jetzt nicht für einen anderen, als der ich vor drei Jahren war, noch für wesentlich verschieden, obwohl Zeit, Ort, Lebensweise und Aussehen sich sehr verändert haben mögen.

Das Bewußtsein der Verschiedenheit hat sich im westlichen Denken seit einigen Jahrhunderten stark ausgeprägt. Die „moderne“ Kultur hat das *sic, hic et nunc* aller irdischen Ereignisse und der Dinge selbst mehr und mehr zu ihrer Grundlage gemacht. (Was ist die ganze sogenannte „Wissenschaft“ — um nicht zu sagen die

¹⁾ Vgl. irgendein Handbuch der Theologie, etwa M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik, IV, 1, § 254, München 1957⁵, S. 323–386.

²⁾ Vgl. Denz. 940.

³⁾ Vgl. z. B. A. BRUNNER, Die Religion, Freiburg 1956; G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956²; M. ELIADE, Traité d'histoire des religions, Paris 1949; M. ELIADE, Le mythe de l'éternel retour, Paris 149; M. ELIADE, Images et symboles, Paris 1952.

moderne Kultur anderes als eine fast ausschließliche Beschäftigung mit dem *sic, hic et nunc*? Sie hat freilich zu einer großartigen Vertiefung dieser drei Wirklichkeitsäußerungen geführt.) Daher ist auch das, was andere Kulturen fast als selbstverständlich ansahen (nämlich die dem akzidentellen Hin und Her zum Trotz feststehende substantielle Identität), der modernen Kultur und selbst der Theologie ernsthaft fraglich geworden.⁴⁾ Da liegt auch die Ursache dafür, daß das theologische Denken unserer Tage sich so anstrengen muß, um dieses Problem zu erhehlen.⁵⁾ Unsere Arbeit erhebt keinen anderen Anspruch, als nur einen ganz kleinen Teil der Frage untersuchen zu wollen. Nicht nur beschränken wir uns auf einen sehr speziellen Aspekt des Zeitproblems, sondern wir beabsichtigen, noch innerhalb dieses abgegrenzten Feldes lediglich den Begriff der „Zeitewigkeit“ zu skizzieren, der, wie wir glauben, die Grundlage bietet für ein bestimmtes Interesse an der Lösung des ganzen Problems, das wir hier jedoch beiseitelassen.

2. Hodie

Nach katholischer Lehre ist es so, daß die zeitliche Vervielfältigung des Opfers Christi in der Messe es doch nicht vervielfacht. Die Zeit erscheint somit als Akzidens, das keine Veränderung in der Substanz und in der Identität der Heilstat Christi hervorruft. Andererseits jedoch könnte man die zeitliche Weiterführung des Opfers in der Messe auch wieder nicht auf eine bloß äußere und dem Opfer fremde Gedenkfeier reduzieren.⁶⁾ Die Messe *heute* ist kein anderes Opfer, sie ist aber auch nicht eine bloße Wiederholung, die nichts hinzufügt, noch eine bloße Erinnerung ohne irgendwelchen objektiven oder realen Wert.⁷⁾ Das „hodie“ der Messe multipliziert das Opfer nicht, und doch, gerade jetzt geschieht das Opfer; es wird auf besondere Weise wirksame Gegenwart innerhalb dieser Zeitkoordinaten. Die Messe ist das Opfer des Erlösers in dem „nunc“, da das Sakrament wirklich ist. Wie in allen letzten Problemen der Theologie und Metaphysik sind auch hier Identität und Verschiedenheit zwei Schwesterkategorien, unterschieden, aber untrennbar.⁸⁾

Von hier aus zeigt sich uns das Problem der Zeit als ein fundamentales theologisches Problem. Ein Aspekt dieses Problems bildet den Gegenstand unserer Untersuchung.

Es ist nicht der Augenblick, in die nun schon jahrhundertalte und heutzutage fast erbitterte Diskussion über das Zueinander von Messe und Kreuzesopfer einzutreten.⁹⁾ Wir erlauben uns jedoch, eine einzige Bemerkung zu machen: ein guter Teil der gegenwärtigen Kontroverse scheint uns im Fundament zusammenzufallen, wenn man, statt des Versuches, die theologischen Gegebenheiten in Über-

⁴⁾ Vgl. als Beispiel für die welt-vergötzende Sicht der Wissenschaft etwa O. BARFIELD, *Saving the appearances*, London, 1957.

⁵⁾ Vgl. eines der ersten modernen Werke, die einen Überblick geben: M. LEPIN, *L'idée de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine à nos jours*, Paris (Beauchesne) 1926, — Außerdem: É. MASURE, *Le sacrifice du Corps mystique*, Paris (Desclée de Brouwer) 1950; J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Wien 1949.

⁶⁾ Vgl. Denz. 950.

⁷⁾ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck 1955, S. 152.

⁸⁾ Man denke an die Grundprobleme der Dreifaltigkeitslehre, Christologie und Metaphysik. Auch bei unserer Fragestellung gibt es die „coincidentia oppositorum“. Vgl. innerhalb des Hinduismus die Isvara-Problematik (welcher „durch die Zeit nicht gebunden ist“, *Yogasûtra*, I, 26): gleich und doch verschieden von Brahman; dazu R. PANIKKAR, *Der Isvara des Vedânta und der Christus der Trinität: ein philosophisches Problem*, „Antaios“ II, 5 (1961).

⁹⁾ Vgl. z. B. die Zusammenfassung bei CH. JOURNET, *La Messe*, Brügge 19.. TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Außerdem

einstimmung zu bringen mit einem festliegenden Zeitbegriff¹⁰⁾ — newtonisch, säkularisiert, „modern“, vielleicht auch aristotelisch —, sich hinwendet zu der genuin religiösen Zeitauffassung, welche die Geschichte uns zeigt und die Theologie bestätigt.¹¹⁾ Unser Vorhaben hier ist jedoch bescheidener. Wir wollen nur ein wenig herausarbeiten, was der Sinn jenes *hodie* der Messe ist.

II. Die „Tempiternität“ (Zeitewigkeit)

1. *Praeteritis, praesentibus et futuris*

Wir brauchen hier nicht daran zu erinnern, daß „*quotiscumque huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*“.¹²⁾ Auch müssen wir nicht die Funktion der Messe als Opfer und Sakrament ins Gedächtnis rufen, die darin besteht, daß sie die Vergangenheit mit der Zukunft vereinigt und die ontologische Zeitbrücke darstellt zwischen der ersten und zweiten Ankunft des Herrn.¹³⁾ Christus kam am Ende der Zeiten¹⁴⁾, und seine Tat vollendet sich,

die schon klassischen Arbeiten von O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960⁴⁾; O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Ecclesia orans, Freiburg 1923³⁻⁵⁾; O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium* (hsg. v. V. WARNACH), Salzburg 1968. Vgl. daneben G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn 1938 B. NEUHEUSER, *Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs*, in: *ALw III/1* (1953) 104—122. — J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, Freiburg. 1955. E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, 2 Bd., Paris 1949. — K. RAHNER, A. HAUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, *Quaest. disp.* 31, Freiburg 1966. — J. AUER, *Das eucharistische Opfer (Christi einmaliges Opfer)*, *MThZ II/2* (1960) 97—105.

¹⁰⁾ Vgl. z. B. J. DUBOIS, *Trois interprétations classiques de la définition aristotélicienne du temps*, *RThom LXI*, 3 (1961) 399—429. — R. LABRIE, *Note sur la définition aristotélicienne du temps*, in *Laval théologique et philosophique*; Québec 1 (1954). Beachtenswert auch die Kontroverse Ch. de KONINCK mit M. L. GUERARD DES LAURIERS, *Nature de l'instant*, *RThom LXI*, 1, 80—87.

¹¹⁾ Vgl. M. ELIADE, *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne*, *Eranos XX* (1951). — G. VAN DER LEEUW, *Urzeit und Endzeit*, ebd. XVII (1949). — A. K. COOMARASWAMI, *Time and Eternity*, Ascona (*Artibus Asiae*) 1947. — W. T. STACE, *Time and Eternity*, New Jersey (Princeton University) 1952. — L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris (Aubier) 1945. — F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, *BGPhMA XIII*, 5 (1915). — J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris (Boivin) 1933. — F. H. BRABANT, *Time and eternity in Christian Thought* (Bampton Lectures 1936) 1937. — L. BOROS, *Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin*, in: *Archives de Philosophie* 21 (1958) 323—385. — G. QUISPEL, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, *Eranos XX* (1951). — O. CULLMAN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon—Zürich 1952²⁾. — C. H. RATSCHOW, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*, *ZThK* 51 (1954) 360—387. — P. MUS, *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, in: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris (1938/39) 5—38. — H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, München 1954. — O. CLEMENT, *Transfigurer le temps (Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe)*, Neuchâtel (Dela-chaux & Niestlé) 1959. — W. C. KNEALE, *Time and Eternity in Theology*, in: *Proc. arist. Soc.* 61 (1960/61) 87—108. — G. DUMEZIL, *Temps et mythes*, in: *Recherches philosophiques V* (1935/36) 235—251. — R. O. JOHANN, *Charity and Time*, in: *Cross Currents IX*, 2 (1959) 140—149. — H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Augustin*, Montréal (Inst. Etudes Méd.) 1950. — *Das neue Werk von J. MOUROUX. Le mystère du temps*, Paris (Aubier) 1962, konnte nicht mehr berücksichtigt werden. — Vgl. auch O. CASEL, „*Hodie*“ in: *La Maison-Dieu* 65 (1961) 127—132 (= *Das christliche Kultmysterium* 1960, 173—175; 97—99). — V. WARNACH, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, in: *Lit. Leben* 5 (1958) 9—39. — V. WARNACH, *Agape*, Düsseldorf 1951, bes. S. 391, Anm. 1.

¹²⁾ Vgl. Gebet zur Gabenbereitung am 9. Sonntag n. Pf.

¹³⁾ Vgl. M. SCHMAUS, a. a. O. IV, 2 § 233.

¹⁴⁾ Vgl. Hebr I, 2; Mt I, 15; Lk IV, 21 usw.

wenn die Fülle der Zeit erreicht ist.¹⁵⁾ Er ist das Ende der Zeit, und er ist selbst ihre Fülle.¹⁶⁾

Ebenso wenig brauchen wir zu betonen, daß unsere Einverleibung in Christus und in die Erlösungsfunktion des Herrn sich in der Messe und durch die Messe auf die Länge der Zeit und in die Weite des Raumes hinein verwirklicht.¹⁷⁾ Was wir innerhalb der allgemeinen Perspektive der „consecratio mundi“ unterstreichen möchten, ist, noch genauer, die Umformung der Zeitstruktur des Kosmos selbst, das heißt: die „consecratio temporis“. Mit anderen Worten, der Ruck dieser zeitlichen Welt hin zur neuen Erde und zum neuen Himmel vollzieht sich mittels der Wirksamkeit Christi in der Zeit, und zwar in der Messe — besser gesagt, die Messe ist nichts anderes als dieses wirksame Opfer und diese mächtige Gegenwart Christi durch die Zeiten hin.¹⁸⁾

Die Messe erstreckt sich in ihrer Wirksamkeit über die Zeiten hin, *praeteritis, praesentibus et futuris*, aber ihre Aktion ist nicht auf die irdische Zeit beschränkt. Ihre Wirkungen dringen durch bis ins Reich der Toten und bis hin zu allen „in Christo quiescentibus“. Die Zeit der Messe ist also nicht einfachhin die kosmische Zeit, auch nicht nur die historische Zeit. Ihre zeithafte Realität reicht bis ins Jenseits.

All das muß man sehr ernst und wörtlich nehmen. Die liturgische Erneuerung unserer Tage diene zu nichts und würde nicht der lichtvollen Enzyklika Pius XII. über dieses Thema gerecht¹⁹⁾, wenn man glaubte, mit dem Hinausgehen über den rituellen und ästhetischen Begriff der Liturgie sei schon alles getan. Die der Theologie geläufige These, wonach die Kirche ihren Seinsgrund im Kult besitzt, behält ihren ganzen Wert. Der Kult ist jedoch nicht der bloße Ritus, er ist die Mitwirkung des Menschen beim *opus divinum*, das ein einziges ist und doch — *quoad nos* — ein dreifaches als Schöpfung, Erlösung und Verherrlichung des Kosmos. Das Priestertum, das tatsächlich allen zugehört, die aufgrund ihrer ontologischen Initiation in den sakramentalen Stand durch die Taufe teilhaben am einzigen Priestertum Christi und dadurch befähigt sind, aktiv an dem Kult teilzunehmen, den der Mittler zwischen der Schöpfung und dem Vater Gott darbringt, dieses Priestertum steht in unmittelbarer Beziehung zu dem Problemkreis, den wir in unserer Studie zu umschreiben suchen, wobei freilich unsere Pflicht jetzt ist, uns dabei zu beschränken auf die Beschreibung des Begriffes „Tempiternität“.

2. *Per omnia saecula saeculorum*

Der größte Unterschied überhaupt ist der zwischen Gott und Geschöpf.²⁰⁾ Eine der Ausdrucksformen dieses Unterschiedes ist die Verschiedenheit zwischen der göttlichen Ewigkeit (*aeternitas*)²¹⁾ und der Zeithaftigkeit der Kreatur. Diese Zeitgebundenheit ist wieder je nach der Natur der Seienden verschieden.²²⁾ Je nach

¹⁵⁾ Vgl. Gal IV, 4.

¹⁶⁾ Vgl. SCHMAUS, a. a. O. § 293a.

¹⁷⁾ Vgl. neben den in Anm. 9 angeführten Werken: L. BOUYER, *Life and Liturgy*, London 1956. — L. BOUYER, *Le Mystère Pascal*, Paris 1950³. — G. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma 1957 (deutsch: *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959).

¹⁸⁾ Vgl. M. SCHMAUS, *Der Kult als Erfüllung echten Menschentums in: Der Kult und der heutige Mensch. Beiträge zum eucharistischen Weltkongreß München 1960*, München 1961, 338—339.

¹⁹⁾ Vgl. Enzyklika „*Mediator Dei*“, AAS 39 (1947) 528—580. — Außerdem heute: *Constitutio de sacra Liturgia*, nn. 5—10; außerdem *Instructio „Inter oecumenici“* n. 6.

²⁰⁾ Vgl. Denz. 432.

²¹⁾ „*Aeternitas non est aliud quam ipse Deus.*“ Thomas v. Aquin, S. Th. I q 10 a 2 ad 3.

²²⁾ Vgl. die dichten Texte bei Thomas, S. Th. I q 10 aa 1—6.

der Gruppe von Wesen, um die es sich handelt, haben wir deshalb eine spezifische Existenzweise vor uns und ebenso eine besondere Weise, in der Existenz zu dauern. Die Zeithaftigkeit könnte dementsprechend eingeteilt werden in ewige Dauer (aevum)²³, Zeitlichkeit und (physikalische) Zeit, je nachdem, ob es sich um die Existenzdauer der Engel, des Menschen oder der physischen Dinge in unserem Universum handelt. (Selbstverständlich könnte man auch eine den Tieren eigene Zeitlichkeit unterscheiden, doch um der Einfachheit willen verzichten wir im Augenblick darauf.)

Uns kommt es auf eine andere Dimension des Problems an, die auf Grund eines vorwiegend humanistischen und „philosophischen“ Gesichtspunktes ziemlich vergessen worden ist. Die Hauptmerkmale der menschlichen Zeithaftigkeit, ihre Beziehung zur Geschichtlichkeit, ihre besondere Form, die Vergangenheit aufzuspeichern und auf die Zukunft hinzustreben usw., sind wirklich überreichlich erforscht, worden in unseren Tagen.²⁴ Doch bleibt, wenigstens für den Gläubigen, bestehen, daß, wiewohl die Zeitlichkeit als spezifische Form der menschlichen Dauer auf dieser Erde hier endet, dennoch das menschliche Sein auch jenseits dieser Zeitlichkeit weiterdauert und sich fortsetzt, auch dann, wenn es keine Zeit mehr gibt.²⁵ Hier fügt sich nun der Begriff „Tempiternität“ (Zeitewigkeit) ein und die Wirklichkeit, die mit diesem Begriff gemeint ist.

Was die christliche Terminologie das ewige Leben nennt, das ist die Existenz des Geschöpfes nach dem Tode und, genauer, seine Vereinigung mit Gott im Himmel. Das kann man aber nicht ohne weiteres als Ewigkeit bezeichnen, noch als ewige Existenz, ohne dadurch in eine unterscheidungslose Identifizierung mit Gott hineinzugeraten, da ja die Ewigkeit ein göttliches Attribut ist und als solches nicht übertragen werden kann.²⁶ Gott allein ist ewig.²⁷ Der Mensch kann höchstens eine „unsterbliche Zeit“ besitzen, sagt ein apokryphes Wort.²⁸)

²³) Vgl. eine weniger bekannte Beschreibung des Aevum, die seine Verschiedenheit von der Zeitewigkeit klar machen kann: „Proprie aevum est quod est *antiquum*, id est non de novo inceptum esse, et quod est *invariabile*, quia non est mensura motus, sed ipse esse intransmutabilis, et quod *totum secundum totum* metitur, per quod differt a tempore; totum enim tempus non mensurat totum secundum se totum, sed secundum diversas sui partes mensurat diversas partes motus.“ Thomas v. Aquin, In Dionys. De divinis nominibus lect. 3 (Ed. MANDONNET, Paris 1927, t. II, p. 598).

²⁴) Vgl. auch die drei interessanten Bände des „Archivio di Filosofia“ 1958, 59, 60 mit den Themen; Il tempo. Tempo e Eternità. Tempo e Intenzionalità; sowie J. LOTZ, Geschichtlichkeit und Ewigkeit, in: Scholastik XXIX, 4 (1954) 481—505. A. DONDEYNE, L'historicité dans la Philosophie contemporaine, RPhL 1956, 5—25; 456—477.

²⁵) Vgl. Apk 10, 6.

²⁶) *Hóthen semnón ho aión kai tautoñ tò Theò he énoia légei.* (Darum ist erhaben die Ewigkeit und dasselbe wie Gott, sagt der Verstand.) PLOTIN, Enneaden, III, 7, 5.

²⁷) Jene Formel des BOETHIUS: „Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem“ (De cons. phil. V, 6), die soviel Anklang gefunden hat, ebenso wie seine berühmte Definition der Ewigkeit („interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“; ebd.) muß vorsichtig verstanden und angemessen interpretiert werden. Vgl. MAXIMOS, der sagt: „Der Æon ist die unbewegte Zeit, während die Zeit der durch die Bewegung gemessene Æon ist“. De ambigu, PG 91, 1164 — bei W. LOSSKY, Essai sur la Théologie de l'Eglise d'Orient, Paris (Aubier) 1944, 97. Vgl. auch THOMAS, In Jo I, 1, wo er von der Gegenwart als Zeitform der Ewigkeit spricht (bei J. PIEPER, Glück und Kontemplation, München 1957, 77).

²⁸) Quid enim prodest nobis, si promissum est nobis *immortale tempus*, nos autem mortalia opera egimus? IV Esdras 7, 49.

Um die Zeitewigkeit zu beschreiben, grenzen wir sie zunächst nach unten gegen die Zeitlichkeit ab, sodann nach oben gegen die eigentliche Ewigkeit.²⁹⁾

Zeitlichkeit besagt wesentlich Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, während die Zeitewigkeit eher den kristallinen Niederschlag aller früheren Augenblicke im letzten Augenblick der zeitlichen Zukunft darstellt, jedoch ohne weitere zeitliche Risse und Unebenheiten. Die erstere bedeutet Wandel und Übergang von der Potenz zum Akt, die letztere schließt allen Wandel und jegliche unverwirklichte Möglichkeit aus; das heißt: es gibt nichts mehr zu aktualisieren. Das schließt an sich jedoch keineswegs Wachsen und Entfaltung „sui generis“ aus; nicht als würde erworben, was „vorher“ fehlte, auch nicht als Erweckung schlummernder Potenzen. Wohl aber ist das volle Sein nicht ein statischer Block, sondern Leben und Neuheit, ohne daß man deshalb von Erneuerung oder Wandel sprechen dürfte, weil für einen solchen Vergleich weder ein zeitlicher noch ontologischer Bezugspunkt vorliegt. Die Zeitewigkeit ist weder veränderlich noch unveränderlich; sie ist jenseits dieser Kategorien.³⁰⁾ Die Zeitlichkeit ist die Daseinsweise eines Werdenden, die Zeitewigkeit die eines Gewordenen. Die Zeitewigkeit ist die Zeithaftigkeit eines Seienden, der zum Sein gekommen ist, der, im Vollsinn, *ist*, der sozusagen alle Lücken seines Seins ausgefüllt hat und dem all seine Sehnsucht und Hoffnung, zum Sein zu gelangen, gestillt worden ist. Sein Sein ist ganz, total, absolut, er ist ans Ziel gekommen zum Sein; sein Sein ist Gott.³¹⁾

Andererseits unterscheidet sich jedoch die Zeitewigkeit von der Ewigkeit Gottes. Die tempiternale Existenz ist ein vergöttlichtes Sein, eine Existenz, die zum Gott-Sein gelangt ist. Gott hingegen ist nicht Gott geworden. Die Ewigkeit hat nicht eine Vergangenheit gehabt, wie sie die Tempiternität besessen hat, sie ist nicht die Existenzweise eines, der zum Sein gelangt ist, sondern sie ist selbst die Fülle *des* Seins, das eine Vergangenheit weder gehabt hat noch hat haben können. Gott wird nicht. Was wird, das ist die Kreatur, wenn auch das, was sie wird, — da es für ein wirkliches Werden kein anderes Endziel gibt — Gott ist (dank der göttlichen Fruchtbarkeit, die eine solche Vereinigung mit Gott und eine solch volle Teilhabe an ihm zuläßt, ohne daß dadurch seine absolute Souveränität vermindert würde). Man pflegt allgemeinverständlich zu sagen, daß das menschliche Sein kein Ende hat, wohl aber einen Anfang, während Gott weder Anfang noch Ende hat.³²⁾ Das zeitewige Sein ist ein vergöttlichtes Sein, ist Gott, aber durch Teilhabe, aus Gnade, wenn man so will. Es ist zum Sein gelangt als ein theandrisches, Gott gleiches Sein, unendlich identisch mit Gott, aber ebenso unendlich verschieden von ihm (analog der unendlichen Gleichheit der göttlichen Personen, die dabei noch unendlich voneinander verschieden sind). Einzig und allein innerhalb des trinitarischen und christologischen Mysteriums kann man etwas von der Eigen-

²⁹⁾ Vgl. die beredte Sprache Meister ECKHARDTs: „Nehme ich ein Stück Zeit, so ist das weder der heutige Tag noch der gestrige Tag. Nehme ich aber das Nun, so begreift das alle Zeit in sich. Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf, das ist dieser Zeit so nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.“ Predigt 10 (Deutsche Predigten, hsg. J. QUINT, München 1955, 195).

³⁰⁾ Diese Unveränderlichkeit muß in ausschließlich negativem Sinn verstanden werden, als Fehlen der Bewegung. In diesem Sinn hat die Scholastik sie Gott zugeschrieben. Falsch wäre es jedoch, sie positiv zu fassen und somit dem Statischen einen Vorrang gegenüber dem Dynamischen zu geben!

³¹⁾ Bekannt sind die thomistischen — und christlichen — Redeweisen: „In Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus“, de pot., q 2 a 4 ad 7; „Et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina“, ebd. q 3 a 16 ad 24; „Quidquid est in Deo, Deus est“, ebd. q 8 a 2 c. Vgl. AUGUSTINUS, De Trinitate V, 25.

³²⁾ Vgl. THOMAS, S. th. I, q 10 a 5.

art — und Würde — der tempiternalen Existenz ahnen. Nur die Eingliederung in Christus, unser Einswerden mit IHM, Gott und Mensch in einem, ist der Schlüssel zur Zeitewigkeit.³³⁾ Das tempiternale Sein ist nicht potentiell, ist es aber gewesen. Dieses „Gewesensein“ bezeichnet jedoch nicht ein bloßes Tendieren der Vergangenheit auf die Zukunft hin, wie es bei der Zeitlichkeit der Fall ist: einmal deshalb nicht, weil keine Gegenwart als Grenzscheide zwischen einer Vergangenheit und einer Zukunft vorhanden ist, zum anderen nicht, weil das Emportauchen des Vergangenen in das Gegenwärtige — vom „gewesen sein“ in das „sein“ nicht eine einfache Gegenwart ist (also eher so etwas wie ein Element zur Konstituierung des zeitlichen Seins), sondern dieses Gewesensein ist so assimiliert, daß es seine ganze Individualität und Zeitlichkeit gelassen hat, und nur mehr ein einziges Sein besteht ohne Vielzahl von Teilen. Das zeithafte Sein „ist gewesen“, aber in der Zeitewigkeit gibt es kein „gewesen sein“ mehr, sondern nur noch ein „ist“. Die Vergöttlichung ist keine Glasur, die unsere Kontingenz (Zufälligkeit) wie eine Haut überzieht, ebenso wie die Rechtfertigung keine bloß juristische Fiktion ist, sondern eine reale Umwandlung. Der Unterschied Gott gegenüber bleibt trotzdem hier wie dort völlig gewahrt. Die Kratur, die „factura“ Christi³⁴⁾, ist zwar Gott, war es vorher aber nicht, während bei Gott das „vorher“ und das „war“ überhaupt keinen Sinn hat. Wer blind wäre für den Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeitewigkeit (der verewigten Zeit), der wäre notwendig Monist.³⁵⁾ Wollte man andererseits aus Furcht vor unserer Identifizierung mit Gott die Kategorie des Vergöttlichtseins ausbügeln und nivellieren, so könnte das zu einem unerträglichen Dualismus führen, der letzten Endes einmünden würde in den Atheismus oder in einen materialistischen Monismus. Die Narbe der Zeitewigkeit, das Mal des *Nicht-Gewesenseins* — wegen der Herkunft aus dem Nichts — und des *Gewesenseins* — wegen der Herkunft aus der Zeit — stellt das phänomenologisch hervorragendste Merkmal unserer Geschöpflichkeit dar.³⁶⁾

Nachdem wir die Zeitewigkeit nach beiden Seiten hin abgegrenzt haben, wollen wir sie kurz in ihrem eigenen Wesen beschreiben.

Die Philosophie als *opus rationis* verfügt über kein besseres Mittel, als die Dinge *von unten her* zu prüfen, das heißt, von dieser Erde her, und zwar im Licht unserer Erkenntnisfähigkeiten, die ihrerseits pilgerhaft und provisorisch sind.³⁷⁾ Die Theologie als *intellectus fidei* gestattet es, die Dinge *von oben her* zu beleuchten, das heißt, nicht von der Ebene dessen aus, was die Dinge jetzt sind, sondern im Hinblick auf das, was sie in ihrer Fülle sein werden.³⁸⁾ Das Zeitproblem bietet uns ein lehrreiches Beispiel für diese ganze Thematik.

Die Zeitlichkeit, d. h. die menschliche Zeit auf der Erde, zeigt sich uns als die dreifache Ausdehnung der menschlichen Existenz auf die Länge der von uns sogenannten Zeitlinie, ausgespannt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.³⁹⁾

³³⁾ Vgl. den von Christus betonten völligen und unverhohlenen Parallelismus zwischen unserer Selbigkeit mit Ihm — „Ich in ihnen“ — und der Seinigen mit dem Vater — „und Du in Mir“. Vgl. Jo VI, 57–58: „wie... Ich durch den Vater lebe, ... so wird er durch Mich leben“. Jo XVII, 21–23: „... wie Du, Vater, in Mir und Ich in Dir, daß auch sie in Uns eines seien“. u. a.

³⁴⁾ Vgl. Jo I, 3; Eph II, 10.

³⁵⁾ Bekannt ist der Ausspruch Spinozas: „Sentimus experimurque nos aeternes esse.“

³⁶⁾ Vgl. R. PANIKKAR, Le concept d'ontonomia, in: Actes du XI. Congres International de Philosophie, Brüssel 1953, vol. III, 182 ff.

³⁷⁾ Vgl. 1 Kor 13, 9–12.

³⁸⁾ Vgl. R. PANIKKAR, El concepto de naturaleza, Madrid (C.S.I.C.) 1951, 292.

³⁹⁾ Vgl. die Einsicht des ARISTOTELES, daß es ohne das Dasein der Seele unmöglich Zeit geben kann: *adýnaton éinai chrónon psychês mè úses*. Phys. IV, 14–223 a 26.

Wir sind nicht aus einem Guß; noch haben wir nicht jene Einheit des Lebens erreicht, die der Mensch seinem Wesen nach erstrebt. Das zeithafte Sein ist, genau genommen, nicht — schon — ein Sein, sondern ein *Noch-Nicht-Sein* das sich in der Ex-sistenz geduldet, da es ja — in Hoffnung — ausgerichtet ist (wörtlich: projiziert) auf das, was es wird (das Werde-Sein). (So gesehen wäre die echte mystische Ek-stase eine Erfahrung des Zieles.)⁴⁰⁾ Doch ist beim menschlichen Sein Einheit und Zusammenhalt größer als bei der physischen Welt.

Das Merkmal der Zeitlichkeit, im Unterschied zur physischen Zeit, ist eine gewisse Einheit der drei Zeitdimensionen, die den Menschen zu Einem — ihm selbst — macht, was ihm ermöglicht, seine zeitliche Pilgerschaft zu durchlaufen, ohne daß diese sich auflöst in eine bloße Folge von punktuellen Bewußtseinszuständen.⁴¹⁾ Wir gehen einher als Seiende, beladen mit unserer Vergangenheit und auf die Zukunft gerichtet. Der letzte Augenblick des menschlichen Lebens auf Erden trägt mit sich die Last seiner ganzen Vergangenheit; in gewisser Weise faßt er sie zusammen, und daher ist der Mensch eben das, was er in diesem seinem letzten Augenblick an Sein erreicht hat. Echte Metaphysik ist immer eschatologisch. Im Glauben wissen wir aber noch weit mehr: zwischen dem letzten zeitlichen Augenblick und dem „anschließenden“ zeitewigen Dasein findet sich das Geschehen von Tod und Auferstehung. Die Zeithaftigkeit des Menschen im Himmel ist nicht die ununterbrochene Fortsetzung der irdischen Zeitmomente, sondern bedeutet einen Sprung, eine Auferstehung hinein in eine neue — übernatürliche — Sphäre des Menschen, die im Laufe seiner Pilgerschaft im Leibe bereits irgendwie spiegelhaft und rätselhaft begonnen hat,⁴²⁾ ohne daß sie schon offenbar geworden wäre.⁴³⁾ Die Zeitewigkeit ist die Fülle der menschlichen Zeitlichkeit, jedoch in einem viel erhabeneren Sinn, als es die bloße Summe der Lebensmomente wäre. Genau genommen hat sie schon die Grenze überschritten und alle Zeit hinter sich gelassen.⁴⁴⁾

Der Mensch ist wahrhaft Mensch, wenn er anlangt bei jenem Sein, zu dem er berufen ist, das heißt zu Gott.⁴⁵⁾ Denn die Zeitewigkeit, die Ex-sistenz ohne Dis-tension, das Leben ohne Nacheinander, die Fülle ohne Wechsel noch Lange-weile, gehört nicht zur Zeit, sondern in die Ordnung der Göttlichkeit.⁴⁶⁾ Einzig und allein der Mystiker ist fähig, etwas zu stammeln über diesen Endzustand des Seins.⁴⁷⁾ Daß es ihn aber gibt, wissen wir im Glauben, und die Theologie hat sich ernsthaft darum bemüht, ihn zu erforschen und zu beschreiben. Die Theologie der visio beatifica bietet uns die Morph-ontologie des tempiternalen Seins.⁴⁸⁾

⁴⁰⁾ „For not what thou art, nor what thou hast been, doth God regard with his merciful eyes; but what thou wouldst be.“ The Cloud of Unknowing, C. 75 ed. McCANN, London (Burns Oates)⁶ 1952, S. 99.

⁴¹⁾ Das wäre das „proton pseudos“ das Buddhismus als Philosophie.

⁴²⁾ Vgl. 1 Jo III, 2.

⁴³⁾ Vgl. 2 Kor V, 6.

⁴⁴⁾ Vgl. den Text des Kölner Dominikaners und Mystikers aus der Zeit Meister ECKHARDTs: „Ein Heiliger sagt, das sei Heiligkeit, daß wir erkennen, was wir waren vor der Zeit und was wir sind in der Zeit und was wir werden nach der Zeit.“ JOHANN von STERNGASSEN, Von der Gottförmigkeit, in: Vom inwendigen Reichtum, hsg. A. DEMPF, Leipzig 1937, S. 23.

⁴⁵⁾ Vgl. Ps LXXXI, 6; Jo X, 34 f.

⁴⁶⁾ „Sicut in Ipso creaturae non per essentiam sed sicut in causa per similitudines ideales, quae secundum quod in Deo sunt creaturae non sunt“, sagt THOMAS, In III Sent., d 11 expos. Text 4 (et dicendum).

⁴⁷⁾ Vgl. z. B. die schöne Beschreibung, die der selige HEINRICH SEUSE vom Wirken „außer der Zeit“ gibt, in: Büchlein der Ewigen Weisheit, Kap. 5 u. 7.

⁴⁸⁾ Vgl. R. PANIKKAR, Die existenzielle Phänomenologie der Wahrheit, PhJ 64 (1956).

Wenn Gott alles in allem sein wird⁴⁹⁾, wenn alle Wesen durch Christus in Gott rekapituliert sein werden⁵⁰⁾ und unser Leben nicht mehr das „unsrige“ sein wird, sondern Christus in uns leben⁵¹⁾ und unser Leben mit Christus in Gott verborgen sein wird⁵²⁾; wenn wir in Wahrheit Gott sein werden⁵³⁾ und nicht nur *wie* Götter, so wie es dem vermessenen und ungeduldigen Verlangen Adams entsprechen würde⁵⁴⁾; wenn keine Zeit mehr sein wird⁵⁵⁾ noch Sonne noch Sterne⁵⁶⁾, und gleichwohl der neue Himmel und die neue Erde existieren werden⁵⁷⁾; wenn alles in dem Einssein vollendet⁵⁸⁾ und die Schöpfung nicht mehr Kreatur sondern Tochter sein wird, weil ihre Kreatürlichkeit gleich wie der Tod⁵⁹⁾ besiegt und überhört sein wird durch die vollendete Kindschaft⁶⁰⁾ des Sohnes, der uns sich einverleibt hat⁶¹⁾, er, der das Du des Vaters ist⁶²⁾, — dann wird auch unsere Niedrigkeit, unser humus, unendlich groß sein, weil unsere Zeitewigkeit, die der göttlichen Ewigkeit sozusagen in einer äußeren Schicht gleich ist, uns offenbaren wird, daß unser ganzes Sein ein einfacher Widerschein, eine lautere Gnade, eine vollendete — und würdige — Gabe des Vaters der Lichter ist, der das vollkommene Opfer seines Sohnes angenommen hat, als dieser an einem Tage unserer Zeit, jedoch mit tempiternaler Wirkung, sagen konnte: Consummatum est. Die Zeitewigkeit ist unsere letzte Bestimmung.⁶³⁾ In der Zwischenzeit sollen wir die Zeitewigkeit zu erlangen suchen durch die Vereinigung mit dem Opfer des einzigen Hohenpriesters, der sie für uns erworben hat.⁶⁴⁾

Die erste wichtige Folgerung für uns besteht darin, daß die wahre Struktur des Menschen nicht so sehr der Zeitlichkeit, die eines Tages verschwinden wird, als vielmehr der Zeitewigkeit angehört. Sehen wir nun die Dinge von dort her, dann sollten wir zunächst lernen, einen gewissen, man könnte sagen, „Egocronismus“ aufzugeben, jene Einschätzung der Zeit gemäß ihrer Bezogenheit auf meine Gegenwart (der Tod Napoleons gehört danach zur Vergangenheit, der Elisabeths II. von England zur Zukunft). Statt dessen gilt es, sich auf einen der Zeit innerlichen und sie begründenden Standpunkt zu stellen. Das ist Christus, in dem alle Äonen gesammelt sind⁶⁵⁾, Gott und König. Doch ist hier nicht der Ort, diese Gedanken weiterzuführen.

Die zweite Konsequenz verlangt von uns lediglich, daß wir die Beziehung anerkennen, die schon jetzt besteht zwischen diesem Leben in der Zeitlichkeit und der Zeitewigkeit. Und damit sind wir wieder beim Geheimnis der Messe angekommen,

⁴⁹⁾ Vgl. 1 Kor XV, 28

⁵⁰⁾ Vgl. Eph. I, 10.

⁵¹⁾ Vgl. Phil I, 21; Gal II, 20.

⁵²⁾ Vgl. Kol III, 3.

⁵³⁾ Vgl. Jo X, 35.

⁵⁴⁾ Vgl. Gen III, 5.

⁵⁵⁾ Vgl. Apk X, 6.

⁵⁶⁾ Vgl. Apk XXII, 5.

⁵⁷⁾ Vgl. 2 Petr III, 13; Is LV, 17.

⁵⁸⁾ Vgl. Jo XVII, 23.

⁵⁹⁾ Vgl. 1 Kor XV, 54—56.

⁶⁰⁾ Vgl. Mt III, 17; XIV, 33; XVII, 5; Mk I, 11; Lk I, 32; Jo VI, 40; XI, 27; 1 Jo III, 1; V, 15; 2 Petr., 17 usw.

⁶¹⁾ Vgl. Jo XVII, 1; Lk III, 22 usw.

⁶²⁾ Vgl. Gal IV, 6, 7; Kol I, 13 usw.

⁶³⁾ Das scheint die Mystik andeuten zu wollen, wenn sie mit unserer Selbigkeit und Verschiedenheit in bezug auf Gott geradezu spielt. Ein Beispiel unter vielen: „Wie werden wir wesenhaft mit Gott vereint werden? Es wird in der Schau geschehen und nicht in der Wesenheit. Sein Wesen kann nicht unser Wesen werden, sondern es soll unser Leben sein.“ JOHANN von STERNGASSEN a. a. O. 24. Vgl. Jo X, 28; XVII, 3 usw.

⁶⁴⁾ Vgl. 1 Kor VI, 20; 1 Petr I, 18; Hebr V, 1 f.

⁶⁵⁾ Vgl. Hebr I, 2; 1 Kor X, 11 usw.

der consecratio temporis. Diese „Weihe der Zeit“ steht in Beziehung zu dem, was die Religionsgeschichte „die heilige Zeit“ nennt.⁶⁶⁾ Die heilige Zeit folgt nicht dem von jeglicher sakralen Aktion unberührten naturhaften Rhythmus; sie gehört vielmehr der Ursprungszeit zu und übersteigt als solche die Zeitlichkeit, indem sie nicht mehr unabhängig ist von der dreifachen Ausdehnung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Ein Großteil der katholischen Aussagen über die Messe sind von diesem Standpunkt aus so gut wie selbstverständlich.⁶⁷⁾

Aus dem Spanischen übersetzt. Zuerst veröffentlicht in: Sanctum Sacrificium. Gesammelte Studien über das hl. Opfer der Messe, anlässlich des V. Eucharistischen Nationalkongresses in Saragossa.

Fortsetzung folgt

⁶⁶⁾ Vgl. M. ELIADE, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957. — W. F. OTTO, Theophania, Hamburg 1956. — K. KERENYI, Umgang mit Göttlichem, Göttingen 1961. J. CAZENEUVE, Les rites et la condition humaine, Paris (P.U.F.) 1958.

⁶⁷⁾ Dazu vorsichtig und kritisch zu lesen: C. G. JUNG, Das Wandlungssymbol in der Messe, Eranos VIII (1940/41). — A. WATTS, Myth and Ritual in Christianity, London—New York (Thomas & Hudson).

Ich bin das Brot der Starken; wachse, genieße mich!
Doch nicht du wirst mich umwandeln in dich, gleich
leiblicher Nahrung; nein, du wirst umgewandelt in
mich (Conf. VII 10).

Christus nahm vom Fleisch Mariä Fleisch an; in
diesem Fleisch wandelt er auf Erden; und eben dieses
Fleisch gibt er uns als Nahrung des Heiles (in ps.
98, 5).

Die Eucharistie ist unser tägliches Brot: wir wollen
es aber so empfangen, daß es nicht nur Nahrung für
den Leib, sondern auch für die Seele sei. Seine
innere Kraft ist nämlich die Einheit: wir werden auf-
genommen in seinen Leib, werden seine Glieder
und sind so das, was wir empfangen (Sermo 57,7)

Hl. Augustinus
