

Michael Schneider, St. Georgen

Schöpfung und Liturgie

Ein Beitrag aus ostkirchlicher Sicht

Die Feier der Sakramente und Sakramentalien löst die Elemente der Schöpfung und der „menschlichen Arbeit“ nicht aus der Welt und dem Alltag heraus. Gerade die östliche Tradition lehrt uns, dass die ganze Schöpfung „Raum der realen Gegenwart des göttlichen Logos“ (vgl. S. 118) ist. Die Liturgie vergegenwärtigt Gottes Heilswirken in Jesus Christus bis hinein in die erwartete Vollendung alles Geschaffenen, wenn Christus alles in allem sein wird. (Redaktion)

Die Messliturgie wird mit den Schöpfungsgaben von Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, indem sich an diesen Gaben vollzieht, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. Was an den Gaben von Brot und Wein, den „Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit“ im eucharistischen Mysterium der liturgischen Feier geschieht, wird am Ende der Zeiten der ganzen Welt und Menschheit zuteil.

PROF. DR. MICHAEL SCHNEIDER SJ
ist Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik
und Ökumenik an der Jesuitenhochschule
in Sankt Georgen und leitet das Institut
für Dogmen- und Liturgiegeschichte.

Für Sergij Bulgakov ist unter Berufung auf Irenäus von Lyon entscheidend, dass die eucharistische Wandlung im Denken der östlichen Kirchenväter den Charakter des Brotes als Brot und des Weines als Wein keineswegs auflöst. Geht es im Mysterium der Wandlung doch nicht um die Auflösung der Kreatur, sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung, die sich als solche in der Eucharistie antizipatorisch vollzieht: Diese Verklärung der Schöpfung, die der zweiten Ankunft des Erlösers entspricht, ereignet sich in der Eucharistie mysterienhaft, d. h. offenkundig nur für die Augen des Glaubens. Was sich aber im Mysterium vollzieht, wird am Ende der Zeiten dem ganzen Leib Christi zuteil.

Der Unterschied zwischen der leiblichen Gegenwart Christi auf Erden vor der Himmelfahrt und der eucharistischen besagt „nicht, daß der aufgefahrene Leib vom Himmel herabkommt, sondern daß eben das Brot und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt werden“¹. Denn, so bemerkt Robert Hotz, „es handelt sich nicht um die Verwandlung der ‚Natur‘ in die ‚Übernatur‘, sondern des Alten ins Neue. Ein Sakrament (*mysterion*) ist so nicht ein ‚Wunder‘, durch das Gott die ‚Gesetze der Natur‘ aufhebt, sondern in ihm wird die letzte Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, die Christus selber ist“².

In der Feier der Liturgie geht es demnach um mehr als die Rechtfertigung des Sünders durch Christi Heilswirken; die Erlösungsbotschaft ist ebenso in ihren kosmischen Dimensio-

¹ JOHANNES VON DAMASKUS: De fide orthod. IV 13 (PG 94,1144f.).

² SCHMEMANN: Aus der Freude leben, 127 f.

nen zu sehen.³ Die Liturgie vollzieht sich mitten in der Welt, und zwar unter Hineinnahme der ganzen Schöpfung und Heilsgeschichte; ja, sie ist nicht nur Gottesdienst in der Welt, sondern Gottesdienst der Welt. Karl Rahner führt aus: „Der Gottesdienst der christlichen Kirche ist nicht ‚eine seltsame ausgesparte neue Sonderregion im profanen Leben‘ und damit nicht nur ‚göttliche Liturgie in der Welt‘, sondern ‚göttliche Liturgie der Welt‘ und damit Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist.“⁴ Nicht anders heißt es bei Irenäus von Lyon: „Wir bringen in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde.“⁵ In diesem Sinn existiert kein Dualismus von Gottesdienst und Welt, von Heiligem und Profanem.

Nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung war es nicht nur Gottes Wille, die Menschen zu erlösen; sein Verlangen ist, bei ihnen zu wohnen. Gott benutzt seine erlöste Schöpfung nicht dazu, dass sie ihn bloß bezeugt, sie wird zum Raum der realen Gegenwart seines Logos, der seine Schöpfung im Heiligen Geist erhält und vollendet, aber in einem ganz spezifischen Sinn: Der Heilige Geist erneuert diese Welt, ohne sie zu ersetzen und in eine neue auszutauschen, er macht „alle Dinge neu“, aber nicht „neue Dinge“.⁶

Im Osten werden trotz und mit der Anerkennung der Siebenzahl der Sakramente diese kaum von den Sakramentalien getrennt: „Alles erscheint als Mysterium. Sakramente, Sakramentalien, Ikonen, liturgische Ausdrucksformen, Gebet, Doxologie, Glaubensanschauung – alles dient dem großen Geheimnis der Vergöttlichung. [...] Das Mysterium besagt nicht nur ein intellektuelles Geheimnis, das dem natürlichen Verstand undurchdringlich bleibt, sondern beinhaltet vor allem die Gegenwärtigkeit einer göttlichen Heilstat.“ Aufgrund der ihm eigenen sakramentalen Sicht der Schöpfung kommt der Osten zu einer für ihn wesentlichen Ausdeutung der Sakramentalien (Wasser, Licht, Öl, Feuer, Gotteshaus, Patene, Kelche, Gewänder, Töne, Häuser, Felder und Äcker): „Während die Sakramente in erster Linie den Menschen ansprechen, haben die Sakramentalien eine stärkere Ausrichtung auf die geschaffenen Dinge. In den Sakramentalien wächst eine neue Welt, in ihnen wird ein Gottesreich auf Erden“⁷. Gottes Segen über die irdischen Dinge weist sie als Gott verdankte – und von daher „geheiligte“ und „gute“ – Schöpfung aus, durch deren rechten Gebrauch der Mensch innerlich vervollkommen und der Kosmos erneuert wird. Diese sakramentale Sicht des Kosmos, in der ein letztes Wissen um das Mysterium der Kreatur ruht, bestimmt auch das Verständnis des Herrenjahres und der Stundenliturgie: Sie sind mehr als eine Rückerinnerung; sie führen in die Begehung und Erneuerung der sakramentalen Kraft des Mysteriums.

Liturgie der Auferstehung

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. Die vierzig 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 geblie-

³ Vgl. STROTMANN: Karl Barth et l'Orient chrétien, 40 f.; vgl. auch BERDJAJEV: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie, 11–25.

⁴ RAHNER: Zur Theologie des Gottesdienstes, 237.

⁵ IRENÄUS VON LYON: Adv.haer. V 18,5.

⁶ SCHMEMANN: Worship in a Secular Age, 7.

⁷ TYCIAK: Erlöste Schöpfung, 67–69.

ben, als gäbe es für immer wirklich ein „heiliges Land“ mit heiligen Stätten; nicht zuletzt blieben die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Doch mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt nahm dies alles universale Dimensionen an; es bleibt zu jeder Zeit wie auch an jedem Ort gegenwärtig. In der Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schrift wie auch in der Feier des Herrenjahres und der Eucharistie kommt das zum Vater heimgekehrte Wort erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig.

Die göttliche Offenbarung endet nicht mit der Auferstehung und Himmelfahrt. Mit Pfingsten setzt in einem gewissen Sinn eine neue Offenbarung ein, nämlich die des Heiligen Geistes. Zwischen Inkarnation, Erlösung und Auferstehung einerseits und Pfingsten andererseits besteht ein unendlicher Unterschied. Es gibt den Aspekt der Erfüllung und den der Vollendung, und beide gilt es zu unterscheiden: Was in der Inkarnation erfüllt wird, ist an Pfingsten vollendet. Was dort ein für allemal geschieht, nimmt an Pfingsten persönlich Gestalt an und wird in der Zeit aktuell gegenwärtig gesetzt im Leben jedes Christen.

Pfingsten, der fünfzigste Tag des Osterfestes, bedeutet nach den Regeln der alten Symbolik unüberbietbare „Fülle“ ($7 \times 7 + 1$). Pfingsten ist Ostern in (Über-)Fülle, in Vollendung. Am Tag von Pfingsten kommt das Osterfest an sein Ende, ohne etwas von seinem Glanz zu verlieren. Ostern gilt als „das Fest der Feste“, Pfingsten hingegen, wie Johannes Chrysostomus sagt, als „die Metropole, die Hauptstadt der Feste“, das größte Fest, das einzige Fest, das allen anderen ihren Festcharakter verleiht. In einer Pfingstpredigt heißt es bei Johannes Chrysostomus: „Heute endlich sind wir zur Höhe der Güter gekommen, gelangt zur Urheimat der Feste.“⁸ Nicht anders lesen wir bei Augustinus in einer seiner Predigten: „Ostern war der Anfang der Begnadung, Pfingsten deren Krönung.“⁹ Das Pfingstfest kann durch nichts anderes übertroffen werden, es gibt allem seine Gestalt und Lebendigkeit. Nach Pfingsten, dem letzten und großen Tag, kehrt die Kirche in die Zeit des Alltags zurück, im Wissen, dass jede Zeit fortan Zeit nach Pfingsten ist. Deshalb rechnet die Ostkirche (und früher auch die Westkirche) alle Sonntage bis zur nächsten Osterzeit als „Sonntage nach Pfingsten“, denn die Kirche lebt in ihren liturgischen Vollzügen aus dem Geheimnis der Geisterabkunft. Sergej Bulgakov schreibt:

„Die Kirche ist das Werk der Inkarnation Christi, sie ist diese Inkarnation: Gott assimiliert sich die menschliche Natur, und die menschliche Natur assimiliert sich das göttliche Leben; dies ist die Vergöttlichung (*theosis*) der menschlichen Natur, Konsequenz der Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Aber das Werk der Durchdringung der Menschheit durch den Geist der Kirche hat sich nicht vermöge der Inkarnation allein oder durch die Auferstehung allein vollendet: ‚Es ist gut für euch, wenn ich jetzt hingehe (zum Vater)‘ (Joh 16,7). Dieses Werk verlangte die Sendung des Heiligen Geistes, Pfingsten, welche die Verwirklichung der Kirche wurde.“¹⁰

Für die mystische Tradition der orientalischen Christenheit bedeutet Pfingsten das Hauptziel der Erlösung des Menschen, weil sich an Pfingsten etwas Neues vollzieht, das so noch nicht da war und durch nichts anderes übertroffen werden kann: Das Kommen des Heiligen Geistes an Pfingsten schafft ein „Mehr“ gegenüber dem Wirken Christi. Vor seinem Heimgang zum Vater verheißt Christus seinen Jüngern das Kommen des Heiligen Geistes: „Ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, kommt

⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS: Hom. in Sancta Pentecoste II (PG 50,463).

⁹ AUGUSTINUS: Sermo 43 (PL 28,1235 ff.).

¹⁰ BULGAKOV: Pravoslavie, 31 f.

der Beistand nicht zu euch“ (Joh 16,7). Der Heilige Geist fügt dem Wort Jesu nichts Neues hinzu, er teilt mit, „was er gehört hat“ (Joh 16,13), aber er hört und bewahrt alles besser als die Menschen; unaufhörlich erinnert er sie an die Fülle der Erkenntnis und führt in die innigste Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn: „Während der irdischen Mission Christi vollzog sich die Verbindung der Menschen zum Heiligen Geist nur in Christus. Nach dem Pfingstfest hingegen vollzieht sich die Verbindung mit Christus nur im Heiligen Geist“; mit der Himmelfahrt endet die historische Sichtbarkeit des Herrn, „aber das Pfingstfest gibt der Welt die verinnerlichte Gegenwart Christi zurück und offenbart ihn jetzt nicht vor, sondern in seinen Jüngern“¹¹. Der Heilige Geist führt die Glaubenden „erinnernd“ in die Wahrheit ein und brennt alles fort, was die Menschen von Christus trennt. Denn der Heilige Geist trägt jenes Feuer in sich, das der Herr auf die Erde wirft (vgl. Lk 12,49) und erfüllt die Gläubigen mit aller Erkenntnis im Glauben, damit sie aus der Fülle des dreieinen Gottes leben. So pflanzt er die Kirche in das Leben der heiligen Dreieinigkeit als ihrem Fundament und Lebensquell ein, er bildet sie zu einer „Gemeinschaft, entsprungen aus der göttlichen Unveränderlichkeit und gleichförmig den himmlischen Geheimnissen“, wie Cyprian von Karthago sagt.¹²

Damit lässt sich das Wirken des Heiligen Geistes in der Liturgie noch genauer erfassen. Die Worte der Epiklese lauten in der Chrysostomus-Liturgie:

„So bringen wir dir diesen geistigen und unblutigen Opferdienst dar, wir rufen dich an, bitten dich und flehen zu dir: Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese dargebrachten Gaben. Und mache dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus, und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut deines Christus, sie verwandelnd durch deinen Heiligen Geist.“

Der universale Leib aller Gläubigen spricht diese Worte durch den Zelebranten, der das Haupt repräsentiert und das Erlösungsoffer für die ganze Welt und alle Menschen der Erde darbringt. Der Priester fleht in der ersten Person Plural: „Wir bitten dich [...]: Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben.“ Die Epiklese ist kein Einzelakt des Priesters, sondern des ganzen versammelten Gottesvolkes:

„Der Priester ruft zunächst zusammen mit der Gemeinde die Einsetzungsworte Christi in Erinnerung und tritt dann in ihrem Namen mit der Bitte vor Gott, dass er in der Kraft des Heiligen Geistes den verherrlichten Christus manifestiere. Der Heilige Geist ist es, der die dargebrachten Gaben zum Sakrament macht und mit der rettenden und heilenden Kraft erfüllt. Priester und Gemeinde treten miteinander vor Gott, damit der verheißene Geist sich einstelle.“¹³

Die Gläubigen sind nicht nur passiv in der Liturgie anwesend, sondern aktiv in das Geschehen der Eucharistie miteinbezogen, wie Nikolaj Afanas'ev vielfach ausgeführt hat:

„Das Volk konzelebiert dem Priester, und nur diejenige eucharistische Darbringung eröffnet völlig die ganze Tiefe des kirchlichen Gebets, die Ausdruck der katholischen Fülle ist und die nicht verborgen vor den Betenden, kaum wahrnehmbar und stumm, sondern ‚mit einem Munde und einem Herzen‘ vollzogen wird. Der Priester stellt sich

¹¹ EVDOKIMOV: L'Ésprit Saint dans la tradition orthodoxe, 90.

¹² CYPRIAN: De unitate eccl. 6 (PL 4,504).

¹³ VISCHER: Ökumenische Skizzen, 46. Ein Grundgesetz der byzantinischen Liturgie wird darin deutlich, dass der Priester nie die erste Person Einzahl bei der Spendung der „mysteria“ gebraucht, sondern er sagt „wir“. Das Volk pflegte die Epiklese ursprünglich mit einem „Amen“ zu bestätigen. Dieser Grundzug kommt heute noch besonders deutlich bei der Verleihung eines kirchlichen Amtes zutage, aber auch in der römischen Liturgie mit der Antwort des Volkes: „Dank sei Gott!“.

nicht dem Volk gegenüber, sondern besteht im Gegenteil auf diesem einmütigen Vollzug mit dem Volk. Die Kirche ist nicht allein im Klerus beschlossen, sondern im ganzen Pleroma des Kirchenvolks, des Hüters der Gottesfurcht.“¹⁴

Afanas'ev belegt die Beteiligung des Volkes damit, dass die alten Eucharistiegebete in der 1. Person Plural geschrieben sind, dass nach Justin die Gläubigen mit „Amen“ antworteten, dass der Heilige Geist auf das ganze Volk herabkomme und dass es in der Chrysostomus-Anaphora heiße: „Wir danken dir auch für diese Liturgie, die du aus unseren Händen anzunehmen geruhst, obgleich vor dir Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln stehen“, und dass die Kommunion der wichtigste Akt der Konzelebration der Gläubigen und darum der unverzichtbare Bestandteil der Göttlichen Liturgie sei.

Es wäre ein Missverständnis, anstelle der Epiklese nur die durch den Priester wiederholten Worte der Einsetzung als die Mitte des Hochgebets anzusehen. Eine solche Sichtweise rückt die Repräsentation Christi in der Person des Priesters in den Vordergrund, wie wenn er an Christi Stelle die von ihm einst vollzogene Handlung in repräsentativer Weise von neuem durchzuführen hätte. Gewiss, auch bei einer solchen Sichtweise könnte der Heilige Geist als der eigentliche Handelnde gelten; meist aber wird zu schnell von der Konsekrationsvollmacht grundsätzlich auf die Rolle des durch sein apostolisches Amt autorisierten Priesters geschlossen. Ganz anders, sobald die Epiklese als das eigentliche Gebet der Anaphora angesehen wird. Derselbe Geist, um den Christus vor seiner Himmelfahrt den Vater bittet, bewirkt die Gegenwart des Auferstandenen in den Sakramenten, speziell in der Eucharistie. Diese stellt ein fortwährendes Pfingstfest dar, denn in ihr empfangen die Gläubigen den himmlischen Geist, der sie in den „geistigen“ Leib Christi integriert; sie alle erhalten so Anteil „an der Kommunion des Heiligen Geistes“.

Der Heilige Geist fügt die Gläubigen zu einer Koinonia zusammen. Dies bedeutet aber nicht, dass durch sein Wirken der einmalige Charakter des Einzelnen aufgehoben wird. Eins in Christus, in dem alle füreinander Schwestern und Brüder sind, findet die Kirche gerade unter den Flammen des fortwährenden Pfingstfestes zur Verschiedenheit und Unterschiedenheit: „die Feuerzungen teilten sich, und es setzte sich eine auf jeden unter ihnen“, als bzw. gerade weil sie „alle zusammen“ waren (Apg 2,1.3). Es ist also keineswegs so, dass sich die Epiklese nur auf die Eucharistie oder gar nur auf die Wandlung der Gaben (Wandlungsepiklese) bezieht, sondern sie ergreift die versammelte Gemeinde und jeden einzelnen in ihr, aber eben auch den ganzen Kosmos.

Die Liturgie der Endzeit

Das soeben dargelegte Verständnis des liturgischen Gedächtnisses sprengt das nicht selten vertretene Konzept der Eucharistie als Memoriale. Die Feier der Eucharistie als Anamnese gründet nicht allein in der Vergangenheit – im Paschageheimnis Christi –, sondern bleibt auf die Zukunft hin ausgerichtet: Was in der Auferstehung erfüllt wurde, wird einst im kommen-

¹⁴ AFANAS'EV: Trapeza Gospodnja, 56; zitiert nach FELMY. Dieser überlegt: „Von daher ist zu fragen, ob der Vollzug des Gottesdienstes ‚versus populum‘ (der gegenläufigen Tendenz seiner Befürworter zuwider) nicht doch vielmehr Ausdruck eines ‚klerikalen‘ Amts- und Gottesdienstverständnisses ist als die gemeinsame Ausrichtung des Zelebranten mit dem Volk“ (FELMY: Deutung der Göttlichen Liturgie, 374, Anm. 78).

den Reich zur letzten Vollendung geführt. In der Liturgie fügen sich die historischen wie auch eschatologischen Dimensionen der göttlichen Ökonomie zu einem unteilbaren Ganzen.¹⁵

Gerade die griechischen Kirchenväter legen dar, dass die „Fülle der Zeit“, die in der geschichtlichen Heilstat des Kreuzestodes Christi und seiner Auferstehung angebrochen ist, in jeder Eucharistie aufs neue vergegenwärtigt wird, aber so, dass alles auf die letzte Vollendung weist: „Insofern stellt die Eucharistiefeier schon vorweg die kommende Herrlichkeit dar und macht sie verborgen gegenwärtig. Sie bildet den Treffpunkt zwischen der erlösenden Tat Christi, dem entscheidenden Ereignis der vergangenen Geschichte, und dem erlösten Endzustand der Schöpfung, auf den hin die Geschichte unterwegs ist. Als Realsymbol des Christusereignisses ist die Eucharistiefeier Realverheißung des kommenden Reiches.“¹⁶

Gewiss, die „Anaphora“ der heiligen Gaben und in ihnen die Darbringung der gesamten Schöpfung erinnert an das vergangene Paschamysterium und vergegenwärtigt dieses: „Eingedenk des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung [...]“. Doch die gottesdienstliche Gemeinschaft weiß sich symbolisch zwischen Vergangenheit und Parusie versetzt. Im Augenblick der Eucharistie durchdringt die himmlische Welt in apokalyptischer Weise die irdische Zeit. Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den ganzen Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Zukunft ist die Quelle, „aus der Zeit und Welt hervorgehen und sich erneuern. Die Zeit entrollt sich von der Zukunft in die Gegenwart“¹⁷. Das bedeutet eine letzte „Relativierung“ der Zeit: „Die Zukunft ist die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses, aber auch die Sphäre, von der wir das Ganzwerden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten erhoffen.“¹⁸ Der Sinn des letzten Buches der Heiligen Schrift, der Apokalypse als „Offenbarung“ des ganzen Heilsmysteriums Christi, liegt darin, uns, die wir in den letzten Zeiten leben, das verborgene Antlitz der Geschichte zu eröffnen. Denn dem Lamm gebührt alle Ehre, in ihm ruht aller Sinn der Geschichte.

Alles in der Feier der Eucharistie ist grundlegend eschatologisch ausgerichtet, denn in dem, was in ihr gegenwärtig wird, bricht die Vollendung der Menschheit an, das *eschaton*, in das der auferstandene Herr schon eingetreten ist und in das er anfangsweise alle Menschen mit sich geführt hat. Wie Patrick Regan¹⁹ treffend bemerkt, handelt es sich letztlich nicht um ein „eschaton“, sondern um den „eschatos“, um den verklärten Christus, dessen Leben durch den Geist in uns ist. Er selbst ist die letzte Zeit, nach deren Anbruch wir uns im Glauben ausstrecken. Die Liturgie ist demnach mehr als ein Ritus und Kult, den wir Gott darbringen, sie feiert das Kommen des erhöhten Herrn in unser Leben. Die Eucharistie ist das Erntefest der vorangegangenen Geschichte wie auch die Mitte der sich jetzt ereignenden wie auch künftigen Zeit. Diese universale, alle Epochen der Geschichte übergreifende Sicht der Eucharistie bestimmt grundlegend das Verständnis des Abendmahls.

Die ewige Liturgie erstreckt sich über alle Zeiten. Von dieser himmlischen Liturgie spricht das ganze Buch der Apokalypse. Es werden kultische Gegenstände und Riten genannt, die sowohl im jüdischen wie im christlichen Gottesdienst beheimatet sind (siebenarmiger Leuchter, Bundeslade, Rauchopferaltar), wie auch Elemente der irdischen Liturgie auf die himmlische übertragen werden (weiße Gewänder, Gesänge, Doxologien). Der Liturge, der das Rauchop-

¹⁵ Vgl. ZIZIOULAS: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, 176.

¹⁶ GERKEN: Theologie der Eucharistie, 72.

¹⁷ LINK: „Im Anfang ...“, 165.

¹⁸ PANNENBERG: Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, 152.

¹⁹ Vgl. REGAN: Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, 346–347.

fer beim Abendgottesdienst vollzieht, ist ein Abbild des Urbildes im Himmel, nämlich des Engels mit dem goldenen Rauchfass (vgl. Offb 8,4). Selbst das Gotteshaus, Bau und Sinnbild der Kirche, ist ein Abbild des himmlischen Tempels wie auch die Gegenwärtigsetzung des neuen Himmels“ und der „neuen Erde“ (Offb 21,1), des „neuen Jerusalem“ (Offb 21,2).

Demnach ist die Realpräsenz des Herrn in der Eucharistie umfassender zu verstehen. Auszugehen ist von dem paulinischen „Christus lebt in mir“, das die restlose Ergriffenheit und Durchweihung der ganzen Existenz des Menschen von der Person Christi besagt. Paulus spricht aber auch vom „Leben in Christus“, nämlich auf Grund von Taufe und Eucharistie. Christus kommt nicht nur zu uns, er wandelt uns in sich selbst und seine Heilswirklichkeit um, damit wir ihn künftig leben. Augustinus sagt: „Freuet euch und staunet – ihr seid nicht nur Christen, ihr seid Christus geworden.“²⁰ Er meint hier den „ganzen Christus“, denn die Kirche und alle Gläubigen bilden in Christus eine mystische Einheit. Indem Christus seine Liebe dem Menschen zuwendet, weitet er sie auf alle ihm angehörigen Dinge aus.²¹ Bei der Epiklese heißt es in der Chrysostomus-Liturgie, der Heilige Geist möge über uns, den Priester und die anwesende Gemeinde herabkommen, sodann auf die dargebrachten Gaben. Das besagt: 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.

Das dargelegte Verständnis der Realpräsenz lässt die Feier des Herrenjahres tiefer verstehen. Realpräsenz bedeutet die Gegenwärtigkeit der gesamten Heilsgeschichte, mit allen ihren großen Einbrüchen und Theophanien, deren Mitte der Advent Gottes in der Fülle der Zeit ist, welcher sich am großen Tag des Herrn in der Parusie vollenden wird. In diesem Sinn meint Realpräsenz zugleich die *Aktualpräsenz* des Heils in der Zeit, wie sich an der Feier des Herrenjahres und seiner Feste deutlich erkennen lässt: Das Mysterium des eschatologischen Heils lässt sich nicht in Teilaspekte, einzelne Vollzüge oder Zeitabschnitte aufteilen: Die Eucharistie begeht deshalb immer das ganze, alle Zeiten umgreifende Heilsgeschehen.

Die liturgische Begründung christlicher Existenz

Am Ende der Zeiten wird die allumfassende Gegenwart Gottes „alles in allem“ erfüllen (1 Kor 15,28); diese Vollendung wirkt der Heilige Geist, der schon jetzt das Unterpfand des Verheißenen ist (2 Kor 1,22; 5,5). Paul Evdokimov schreibt: „Die Väter sehen, indem sie von der Beziehung zwischen dem Wort und dem Heiligen Geist während deren irdischer Mission sprechen, in gewissem Sinne in Christus den großen Vorläufer des Heiligen Geistes.“²² Ähnlich heißt es bei Nikolaos Kabasilas: „Was ist die Wirkung und das Resultat der Handlungen Christi? [...] Es ist nichts anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Kirche.“²³ Der Heilige Geist teilt jedem die Fülle Christi mit, wie Irenäus betont: „Wo die Kirche ist, da

²⁰ Zitiert nach TYCIAK: Theologie der Anbetung, 181.

²¹ Hierzu STANILOAE: Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 6f.

²² EVDOKIMOV: L'Orthodoxie, 75. Bei Athanasius heißt es dazu: „Das Wort ist Fleisch geworden, damit wir den Heiligen Geist empfangen können“, und: „Gott hat sich zum Träger des Fleisches gemacht, damit der Mensch Träger des Geistes werden kann“ (PG 26,996C).

²³ KABASILAS: Erklärung der Heiligen Liturgie, Kap. 37.

ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche“²⁴. Er wohnt tief in uns, indem er in uns betet und so unser persönlichstes und innerstes Tun bewirkt (Röm 8,26).

Der Heilige Geist erneuert das Angesicht der Erde, indem er allen Dingen einwohnt. Alle Werke Gottes enden in der Präsenz des Heiligen Geistes, in ihm kommt das Werk des dreieinen Gottes zum Ziel. Durch das Wirken des Heiligen Geistes bleibt der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig und erneuert das Antlitz der Erde.

Das in Christus befreite und erlöste Leben der Neuschöpfung ist bleibend vom Wirken des Heiligen Geistes getragen. Er schenkt den Glaubenden das Licht der neuen Schöpfung (vgl. 2 Kor 4,6) und gewährt Anteil an der Auferstehung (vgl. 1 Kor 12; 1 Kor 14; Röm 12,3 ff.), vor allem aber macht er den Menschen leibhaftig zu einem „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,13–20). Doch indem der Heilige Geist die ganze Schöpfung und das Leben der Glaubenden trägt und mit sich erfüllt, ist er nicht offenkundig und sichtbar, vielmehr verbirgt er sein persönliches, das ihm „eigene“ Antlitz: „er ist in uns, ohne unsere Stelle einzunehmen; er glaubt, betet, hofft und liebt in uns so, daß er es uns ‚vormacht‘ und ‚vorsagt‘, es uns überhaupt erst ermöglicht; aber zugleich sind wir es, die glauben, beten, hoffen und lieben.“²⁵ Er führt unmittelbar in das göttliche Leben in Christus ein. Alles in der Neuschöpfung trägt die „Handschrift“ der dritten Person; aber der Heilige Geist selbst bleibt hinter seiner Gabe verborgen, er kann mit ihr sogar verwechselt werden. Die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist, nämlich die Schöpfung in Christus zur Lebensfülle göttlicher Schönheit zu führen. Die erneuerte, vollendete Schöpfung ist das „Antlitz“ des Heiligen Geistes.

Literatur

- AFANAS'EV, Nikolaj: Trapeza Gospodnja. Paris 1952.
- BERDJAJEV, Nikolai Alexandrowitsch: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie, in: Orient und Occident No. 1. 1929, 11–25.
- BULGAKOV, Sergij: Pravoslavie. Paris 1965.
- EVDOKIMOV, Paul: L'Ésprit Saint dans la tradition orthodoxe. Paris 1969.
- DERS.: L'Orthodoxie. Paris 1959.
- FELMY, Karl Christian: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin / New York 1984.
- GERKEN, Alexander: Theologie der Eucharistie. München 1973.
- KABASILAS, Nikolaos: Erklärung der Heiligen Liturgie (SALAVILLE, Séverien: Nicolas Cabasilas. Explication de la Divine Liturgie. Paris 1967)
- KUNZLER, Michael: Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995 (Amateca X).
- LINK, Christian: „Im Anfang ...“. Aufgabe und Ansatz einer Schöpfungslehre heute, in: GRAB, Wilhelm (Hg.): Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie. Gütersloh 1995, 153–175.
- PANNENBERG, Wolfhart: Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: GRAB, Wilhelm (Hg.): Urknall oder Schöpfung?, 139–152.

²⁴ IRENAEUS: Adv.haer. III 24,1.

²⁵ Vgl. hierzu eigens KUNZLER: Die Liturgie der Kirche, 87.

- RAHNER, Karl: Zur Theologie des Gottesdienstes, in: DERS.: Schriften zur Theologie. Bd. XIV, Zürich 1980, 227–237.
- REGAN, Patrick: Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, in: Worship 51. 1977, 346–347.
- SCHMEMMANN, Alexander: Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen. Olten 1974.
- DERS.: Worship in a Secular Age, in: St. Vladimir's theological quarterly 16. 1972, 3–16.
- STANILOAE, Dumitru: Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens. Köln 1979.
- STROTMANN, Théodore: Karl Barth et l'Orient chrétien, in: Irénikon 42. 1969, 40 f.
- TYCIAK, Julius: Erlöste Schöpfung. Regensburg 1938.
- DERS.: Theologie der Anbetung. Trier 1976 (Sophia 14).
- VISCHER, Lukas: Ökumenische Skizzen. Frankfurt/M. 1972.
- ZIZIOULAS, Ioannis: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Frankfurt 1977, 163–179.