

Michael Schneider

Der Lobgesang der Erde in der Liturgie

(Radio Horeb, 3. August 2022)

Der eingeborene Menschensohn heilte die kranken Sinne des Menschen: den Blinden, den Lahmen, den Tauben, den Stummen, und zwar nicht nur, um auf diese Weise ein »Wunder« zu vollbringen, sondern damit der Geheilte aus einem neuen inneren Erkennen und aus der Klarheit seiner kreatürlichen Verfaßtheit Ja sagen kann zu Jesus und ihm nachfolgt (vgl. Joh 5,13). Damit setzt Christus ein wichtiges Zeichen: Der Mensch in seiner Geschöpflichkeit und in seiner sinnhaften Raumzeitlichkeit ist der wahre Ort einer Begegnung und Erfahrung Gottes. Aus der Einheit von Schauen, Hören, Riechen, Tasten und Schmecken hat der Mensch sich zum Menschensohn zu bekennen und an ihn zu glauben. An diesem Unterscheidungskriterium, das zum Spezifikum des christlichen Glaubens gehört, ist alles in der kirchlichen Liturgie zu bemessen: Sie ist nie nur »Darstellung«, sondern immer »Gleichnis«, nie nur »Bild«, sondern gleichfalls »Ikone«, nie nur »Musik«, sondern ebenso »Lobgesang«, nie nur Gottesdienst, sondern immer auch »Liturgie« im Vollsinn des Wortes, nämlich als Heimholung der Erde in den »göttlichen Bereich«.

Dieses Grundgesetz unseres Glaubens wird übersehen, ja vermutlich sogar bewußt übergangen, wenn unter der Maßgabe einer voreiligen »Zeitgemäßheit« bzw. »Zeitgenossenschaft« der Zugang zur Wirklichkeit Gottes versperrt wird. Schon vor 50 Jahren stellte man mit Joseph Ratzinger fest: »Es gibt heute Versuche von 'Neuinterpretation' des christlichen Bekenntnisses, deren Ergebnis nichts anderes ist als ein blutleeres 'Interpretationschristentum' (J. Ratzinger), mit dem niemand wirklich leben und sterben kann.«¹ Der Dienst der Verkündigung darf der Herausforderung des Glaubens in der jeweiligen Zeit nicht ausweichen, da nach kirchlichem Glaubensverständnis alle Dinge der Welt heilsmäßig bedeutsam sind und zu einer Stellungnahme auffordern, ruhen sie doch nicht in sich, sondern erweisen sich als »Zeichen«, die über sich hinausweisen. Nur wer dieses beachtet, dem wird der Menschensohn sich als »wahrer Mensch« und als »wahrer Gott« erweisen, der seinem Geschöpf ein ganz »neues Leben« eröffnet, und zwar in der Vielfalt irdischer »Vermittlungen«.

Damit ist gesagt, daß sich nach kirchlichem Verständnis in der konkreten »Orthopraxie« auch die wahre »Orthodoxie« bezeugt. In diesem Sinn sind äußeres Bekenntnis wie auch konkrete Lebenspraxis in einem Leben des Glaubens aufs engste miteinander verbunden und geeint, was wichtige Konsequenzen für die Ausgestaltung eines geistlichen Lebens hat.

I. Inkarnatorische Kon-kretion

Um sich der Welt kundzutun, wurde das eingeborene Wort Gottes selbst »Welt«. Das »inkarnierte Wort« offenbarte sich dabei als das vollkommene Abbild des Vaters *und* zugleich als das vollkommene Urbild des Menschen. Dieser ist ja die von Gott geplante mögliche Offenbarungs- und

¹ J. Feiner und L. Vischer (Hgg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 278.

Aussageform des Wortes, so daß der eingeborene Gottessohn in den Mysterien seines Lebens die Wahrheit Gottes *und* des Menschen aufleuchten läßt. Dies gilt für jedes Stadium und für jeden Zustand seines Lebens:

»das Wachen und das Schlafen, die Munterkeit und die Müdigkeit, die Einsamkeit und das Gespräch, die Erfahrung von Morgen, Mittag und Abend, die Arbeit und die Ruhe, das Essen und das Fasten, der Genuß und die Enthaltung, die menschlichen Affekte und Affektlosigkeiten, das Festliche und der graue Alltag: jeden dieser sich wandelnden Zustände des Menschenlebens hat Gott der Schöpfer erdacht und geschaffen und jetzt, in der Fülle der Zeit, seinen Sohn in sie hineingesandt, um sie selbst zu erproben und zu 'Erlebnissen' Gottes in Menschennatur zu machen, sie auf die eigene Rechnung zu schreiben, um sie, als ein gelungenes Werk, auf diese Weise zu krönen und, auferstehend, ihre Wahrheit, ihre Quintessenz in die Ewigkeit zu überführen. Es besteht jetzt zwischen diesem Menschlichen und dem göttlichen Leben nicht mehr bloß eine vage 'Ähnlichkeit in je größerer Unähnlichkeit', es besteht eine Kommunion, worin das Vergängliche zum Gefäß des Ewigen wird, das bis zum Rand und weit darüber hinaus erfüllt und überfüllt wird mit den Sinngehalten der göttlichen Liebe«².

Seitdem Christus aus der konkreten Erdengestalt zum Vater heimkehrte, sind die vom Vater sprechenden »Bilder« und »Begriffe« nicht mehr so, wie Christus sie als Mensch unter Menschen gesprochen und bestimmt hat. Vielmehr sind sie aus ihrem buchstäblichen, nämlich rein irdischen Sinn in ihre »geistige« Erfüllung gebracht. Origenes schreibt hierzu, daß seit der Menschwerdung des Gottessohnes das Leibliche Typos des Pneumatischen und das Geschichtliche Typos des Geistigen ist.³ Augustinus wiederum bemerkt in der Erklärung der Perikope vom 15. Sonntag nach Pfingsten (Lk 7,11-17): »Unser Herr Jesus Christus wollte alles, was er sichtbar vollbrachte, auch geistig verstanden wissen. Und nicht wirkte er Wunder nur um der Wunder willen, sondern *damit* das, was er tat, für die Sehenden wunderbar, für die Verständigen wahr sei.«⁴ Diese Einheit von Leib und Geist, von Körperlichem und Pneumatischem, von Geschichte und Geistigem, zeigt sich vor allem in den geistlichen Vollzügen des Glaubenslebens: Viele Stationen, die die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte zurückgelegt hat, wird jeder im eigenen Glaubensleben wiederfinden, vor allem in den Wechselfällen seines inneren Lebens. Deshalb legt z. B. Bonaventura seinem geistlichen »Itinerarium« der Seele die sechs biblischen Epochen zugrunde.

Auf diesem inkarnatorischen Grundsatz beruht auch das liturgische Geschehen: »In 'dieser Welt' *gibt es keinen Altar und kann es nicht geben*, weil das Reich Gottes 'nicht von dieser Welt' ist. Und darum ist es so wichtig zu verstehen, daß wir den Altar nicht deshalb mit Ehrfurcht betrachten - wir küssen ihn und verneigen uns in Ehrfurcht vor ihm usf. -, weil er 'geheiligt', sozusagen zu einem 'geweihten Gegenstand' geworden ist, sondern weil seine eigentliche Heiligung und Weihe in seinem auf die Wirklichkeit des Gottesreiches *Bezogensein* besteht, in seiner Verwandlung in ein

² H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln 1955, 176f.

³ Origenes, *Johanneskommentar* X 18 (zu Joh 2,13) (GCS 10, Origenes IV [1903] 189, 28).

⁴ Augustinus, *Sermo* 98,3 (PL 38,592).

Symbol des Gottesreiches. Unsere Ehrfurcht, unsere Verehrung ist nie auf Materie bezogen, sondern stets auf das, was diese offenbart, für die sie eine *Epiphanie* ist, eine Kundgabe und Präsenz.«⁵ Mit seiner Menschwerdung hat Gott *mit sich selbst* diese Welt gerettet und geheiligt, indem er in ihr das »Reich Gottes« offenbart. So wird eine Kirche durch ihre »Weihe« zu einem Bild für die Kirche als Bau aus »lebendigen Steinen« (vgl. 1 Petr 2,5), den Gott sich selbst erbaut. Der Altar wiederum ist ein Bild für Christus, der sich selbst für uns auf Golgatha als Lamm, das geschlachtet wird, hingegeben hat. So erhalten die »Dinge« der Schöpfung im Kommen des göttlichen Menschensohnes ihre »Sakramentalität«, wie es in der Feier der Liturgie zum Ausdruck kommt. Ohne das Sakrament aber würde das Wort des Evangeliums bloß eine »Lehre« bleiben: »Nur in der unzerstörbaren Einheit von Wort und Sakrament können wir wirklich die Bedeutung der Aussage verstehen, daß allein die Kirche den wahren Sinn der Schrift bewahrt.«⁶

Dazu hat der zum Vater Heimkehrende seiner Kirche den Heiligen Geist verheißen, der die Seinen in die Fülle der sakramentalen Erkenntnis führt. Demnach verhält es sich nicht so, daß der Menschensohn menschliche Anlagen bloß in eine erhöhte Form des Denkens und Sprechens emporgehoben hat, wie es auf verschiedenen Wegen der Mythologie und einer philosophischen Mystik geschehen ist; dann wäre Christus nur derjenige, der Menschliches vollendet und zur Fülle gebracht hätte. Vielmehr hat sich Gott in den geschaffenen Kosmos »kon-kretisiert« und das heißt: er ist mit ihm »zusammengewachsen«, um ihn in seinem Sohn zu sich zurückzuholen. In ihm hat er den ganzen Kosmos erdacht, in ihm grundgelegt und in die Wirklichkeit gesetzt. Alles bei dieser »Konkretisierung« bedarf des Sohnes, um dessentwillen der Kosmos geschaffen ist. Nur der Sohn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und sein Erstgeborener von Ewigkeit her, vermag Gottes Unendlichkeit in der weltlichen Endlichkeit abzubilden und das Endliche im Unendlichen zu vollenden. Dies tut er, indem er durch und in sich den alten Äon in den neuen Äon wandelt, und zwar durch sein Leben, Sterben und Auferstehen.

Da die Menschwerdung des Gottessohnes eine »Verleiblichung« der göttlichen Wahrheit ist, finden wir diese nicht nur im Menschen, sondern auch in den kirchlichen Formeln und Dogmen »verleiblicht«; diese bleiben jedoch immer nur ein menschlicher Ausdruck der göttlichen Wahrheit, weshalb sie sich einer »apophatischen« Sprache bedienen, ist doch Gott immer größer, als alles, was wir von ihm sagen und erfassen können: »Die übernatürliche Offenbarung, die nicht nur in der Mitteilung einer Lehre, sondern in Handlungen Gottes besteht, bringt wesentlich neue Stufen mit sich, die höher sind als jene, die die Welt im Menschen bereits erreicht hat.«⁷ Es genügt also nicht, die Glaubenswahrheit abstrakt-begrifflich zu »definieren«, es bedarf auch des lebendigen, nämlich irdischen Zeugnisses im Glauben, wie wir es beispielsweise bei den Märtyrern in ihrer Lebenshingabe vorfinden.

⁵ A. Schmemmann, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*. Einsiedeln-Freiburg 2005, 91.

⁶ *Ebd.*, 100.

⁷ Vgl. C. Yannaras, *Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis*, in: *Ostkirchliche Studien* 21 (1972) 132-140; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I (Ökumenische Theologie 12)*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 73-80; K. Wessel, *Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I-III*. Göttingen 1980-1984, hier I 284-405.

II. Wachheit des Geistes in den Sinnen

Im Leben des Glaubens geht es um »Wahrnehmung« im Vollsinn des Wortes, nämlich als Wahrnehmung aus der Ermächtigung der Sinne. Mit der Ankunft des Menschensohnes in der Welt erhält der Mensch den Auftrag zu einer neuen Gegenwärtigkeit, wie es bei Konrad Weiß heißt: »Wir müssen das eingeborene Wort Gottes in der Zeit suchen und finden.«⁸

Leben im Glauben heißt Aufbruch zum kreatürlichen Menschsein, um sich irdisch hier und heute in das Maß des Menschensohnes zu stellen. Es geht um die Bereitschaft, die eigenen Lebensstufen auf jenes einzigartige und unerreichbare Ereignis hin zu lenken, das zur Quelle neuen Lebens wurde. Bei dieser Hinkehr zum eingeborenen Menschensohn handelt es sich um eine »Komparation«: Wer glaubt, weiß sich als Geschöpf in Vergleich gesetzt zu jenem Geschehen, das den Grund der Schöpfung verwandelt und überragt. Auf allen Stufen seines menschlichen Daseins hat der Mensch fortan das Ereignis des eingeborenen Menschensohnes widerzuspiegeln. Auf diese Weise wird der Mensch – in vielfältiger Bezeugung – bis in die konkrete Alltäglichkeit des Lebens hinein zum Zeugen des Menschensohnes.

Statt das eigene Leben nur auf einen ethischen Impuls und auf das eigene Können hin abzustimmen, sieht sich der Glaubende aufgefordert, dem Maß jenes Menschen zu folgen, der das reine Bild Gottes ist und der den Menschen zu seiner kühnsten Verwirklichung auffordert. Jede Erneuerung im Sinne des Glaubens bleibt darum eingebunden in die Neugeburt der eigenen Lebenswirklichkeit gemäß der »angulativen Mitte« allen Seins, als die sich Gottes Menschwerdung offenbart hat. Aus solchen Überlegungen erklärt sich die Antwort eines rumänischen Theologen auf die Frage, was das geistliche Leben nach kirchlichem Verständnis bestimme; er antwortete: »*Die Wachheit des Geistes in den Sinnen!*«.

Was dies konkret bedeutet, erkennen wir sehr anschaulich in der Feier des Stundengebetes und der Liturgie. In den Psalmen des Stundengebetes heißt es: »Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament. Ein Tag sagt es dem andern, eine Nacht tut es der andern kund« (vgl. Ps 19,2f.). Ein solches Schöpfungsverständnis ist in der Heiligen Schrift vielfach bezeugt: Die Ordnung der Schöpfung gilt als eine Kundgabe des Wortes Gottes, vor allem durch jene Geschehnisse, die das Kommen des Erlösers ankündigen.⁹ Schöpfung und Inkarnation gehören aufs engste zusammen. Sie bilden keine zwei unterschiedlichen bzw. bloß äußerlich aufeinander folgenden Heilsaktionen: Die Schöpfung wurde um des Menschen willen geschaffen, dieser aber um Christi willen, der das Menschsein zu seiner vollen Verwirklichung führt, da er der Archetypus alles Geschaffenen ist.¹⁰ So haben wir die geschöpfliche Wirklichkeit, zu der wir selbst gehören, auf Christus hin auszubuchstabieren.

⁸ Vgl. hierzu ausführlicher W. Nyssen, *Drei Säulen tragen die Kuppel: Jerusalem – Rom – Byzanz*. Köln 1989, 383.

⁹ Vgl. z. B. Gregor von Nyssa, *Das Leben des Mose* (PG 44,381A).

¹⁰ Vgl. Nikolaus Kabasilas, *Über das Leben in Christus* (PG 150,560D.680A).

III. Erkenntnis aus der Fülle der Zeit

Gott ist immer größer als alles, was von ihm erkannt und gesagt werden kann. Um dem göttlichen Mysterium der Dreieinigkeit zu entsprechen, bedarf es eines Denkens, das der Fülle des Heilswirklichkeit gerecht wird, ohne sie in Einzelaspekte aufzulösen. Öffnet sich der Mensch dem Geheimnis des Menschensohnes, dann offenbart sich ihm das Leben des Dreieinen Gottes als das tiefste Geheimnis der Schöpfung und des eigenen Lebens. Denn alles im Kosmos findet seine Mitte im eingeborenen Wort Gottes, das alle Seinsweisen dieser Welt umfaßt und die universale Versöhnung und letzte Vollendung der Schöpfung erwirkt. In ihm wurde ja alles erschaffen und erlöst und zwar »auf ihn hin« (vgl. Kol 1,16).

Das Gotteswort wurde »Bild«, indem es auf der Erde erscheint, damit der Mensch fortan auf den Sohn schaut, der das Bild des Vaters ist. Wie kein anderer ist der Menschensohn zur äußersten Nähe zum Menschen entschlossen, um in ihm sein Bild auszuprägen, damit dieser es für immer in sich aufnimmt. So wird der Mensch zum Nachbild des Gottmenschen und trägt den Abglanz Christi auf seinem Antlitz. Als geistbegabtes Bild Gottes erschaffen (vgl. Gen 1,26), erhält der Mensch im Glauben an den Menschensohn den stärksten Impuls, mehr zu werden, als er jemals aus sich selbst zu werden vermag. Fern von jeder bloßen Festlegung auf ein allgemeines Ideal, wächst die Christusfrömmigkeit des Einzelnen unaufhörlich aus seiner lebendigen Beziehung zum Menschensohn, dem In-Bild des eigenen Lebens.

Dieses Verständnis gläubiger Existenz läßt die Grundvollzüge geistlichen Lebens tiefer erfassen, als es meistens geschieht. Liturgie, Frömmigkeit und geistliches Leben beschränken sich auf keine äußere Verrichtung, sie stellen vielmehr das ganze Leben des Menschen in die »Erkenntnis« (Gnosis) des Glaubens. Naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen Gott, nicht bloß aus dem Trieb, auch einmal fromm zu sein, sondern in der Hingabe seiner Existenz an das unfaßliche Mysterium Gottes, wird ihm eine Erfahrung zuteil, die jede psychologische, rein abstrakte Erfahrung weit hinter sich läßt. Die neue »Gnosis«, die dem Glaubenden geschenkt wird, führt ihn in die Maßstäblichkeit ewiger Wirklichkeit, in der alles vom Handeln Gottes und seinen Verheißungen geprägt und bestimmt ist. Die Schöpfung stellt das »Ursakrament« gläubiger Existenz dar, da Gott sich in allen Dingen, also auch in den Ereignissen unseres Lebens, offenbaren will. Deshalb ist nicht nur die Schöpfung, sondern auch die *Geschichte* und unser eigenes Leben auf den Menschensohn hin auszulegen.

Mit der Auferstehung ist ein Abschnitt der göttlichen Heilsökonomie beendet, der jedoch insofern nicht »überholt« und abgetan werden kann, als er den endgültigen Auftakt einer neuen Glaubensbeziehung zum erhöhten Herrn darstellt. Was aber in der Auferstehung erfüllt ist, wird im kommenden Reich zur letzten Vollendung geführt. In der Liturgie fügen sich diese historischen wie auch eschatologischen Dimensionen der göttlichen Ökonomie zu einem unteilbaren Ganzen in der »Fülle der Zeit«.

IV. Der Anbruch der Endzeit in der Liturgie

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 Christuserignisses ist die Eucharistiefeier Realverheißung des kommenden Reiches.«¹¹

Die Eucharistie in dieser Welt verweist auf das kommende Reich Gottes, die Zeit von ihrem Anfang bis zum Ende umfassend und die Menschheit in die letzte Vollendung verwandelnd: «Durch das Christusbrod werden die Gläubigen das gleiche Brod, die gleiche eine und Dreifaltige Liebe, das durch den Menschen gelebte priesterliche Gebet.»¹² Die Liturgie bedeutet demnach mehr als einen 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 («... bis Du kommst in Herrlichkeit»). Diese universale, alle Epochen der Geschichte übergreifende Sicht der Eucharistie bestimmt grundlegend das Verständnis des Abendmahls.

In Gal 4,25f. heißt es nun, daß das gegenwärtige Jerusalem »mit seinen Kindern in der Knechtschaft lebt. Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter«. Das erste Jerusalem stammt aus dem Bund am Sinai, während das Jerusalem »von oben« alle Christen umfaßt, Juden wie Nicht-Juden. Der Hebräerbrief arbeitet diese eschatologische Ausrichtung als Grundvollzug christlicher Existenz im Glauben weiter heraus. Die Geschichte und das Leben der Gläubigen versteht der Brief an die Hebräer als eine Prozession zum Heiligtum Gottes, um dort Gott nahe zu sein, ihn zu sehen, zu loben und ihm Opfer darzubringen. In Hebr 12,22-24 heißt es hierzu: »Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hinzugetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ruft als das Blut Abels.« Die Versammlung der Gläubigen weiß sich in der Feier der Liturgie unmittelbar in Gemeinschaft mit dem himmlischen Jerusalem, das im Glauben an den Auferstandenen für alle angebrochen ist. Dazu vereint sich die irdische Kirche mit der des Himmels, um mit der ganzen Schöpfung den Lobgesang auf den einen Gott anzustimmen und um sich so mit dem Lied der Engel zu vereinen, die in der ewigen himmlischen Liturgie ihren Dienst verrichten und deren Mitte das geschlachtete Lamm ist (vgl. Apk 4-5), dem alle Ehre gebührt auf Ewigkeit hin, da es die »sieben Siegel« im Buch der Geschichte zu lösen vermag. In diesem Lobgesang kommen die personalen, nämlich die ekklesialen wie auch die kosmischen Dimensionen eines Mitwirkens des Menschen am Heil dieser Welt auf besondere Weise zum Ausdruck.

Schon mit seiner Ankunft und Taufe heiligte der eingeborene Menschensohn die menschliche Natur. Doch seit seiner Auferstehung führt er durch seine bleibende Gegenwart im Sakrament den Menschen und die ganze Schöpfung zu ihrer Vollendung, bis allem am Ende der Zeiten die Fülle göttlichen Lebens zuteil wird; dann »werden wir ihm gleich sein« (1 Joh 3,2) in Heiligkeit.

¹¹ A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*. München 1973, 72.

¹² P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*. Neuchatel-Paris 1959, 124f.

Das Werk der Erlösung besteht also nicht nur darin, daß wir »nur« die Rechtfertigung erwarben und uns alle Schuld vergeben wurde, vielmehr wird die menschliche Natur auf einzigartige Weise in göttliche Heiligkeit gewandelt. Nun vermag der Mensch in allem Gott »gerecht« zu werden, was erstmals im Ja der Gottesgebälerin zum Kommen des Erlösers geschehen ist.

V. Der Dienst des Schöpfers an seiner Schöpfung

Wie die Gottesgebälerin die Botschaft des Erzengels Gabriel in Freiheit annahm und damit an dem mit ihr einsetzenden Heilswerk mitwirkte, so darf auch jeder Glaubende am Heilswerk der Eucharistie mitwirken, indem er »konzelebriert«. Und wie das Jawort der Gottesgebälerin kosmische Bedeutungsinhalte annahm, so gilt gleiches vom Vollzug der Mitfeiernden in der Liturgie.

Zumindest in der byzantinischen Liturgie sind die Vollzüge von Anbetung und Ehrfurcht kaum auf die eucharistischen Gaben allein bezogen. Auch der Lobpreis der Liturgie nimmt kosmische Dimensionen an, die bis in das innertrinitarische Gespräch reichen. Der dreieine Gott schuf nämlich seine Schöpfung um der göttlichen Freude am »Anderen« willen, und um seinetwillen rief er alles ins Dasein. Dies gilt sogar für die Stunde von Golgatha: Obgleich ein Ereignis in der Geschichte, reicht das Erlösungsgeschehen bis in das Innerste der Schöpfung und umfaßt ihr ganzes Wesen. Bei östlichen Theologen finden wir sogar die Aussage, daß Gott überhaupt die Welt erschaffen habe, um eines Tages in sie einzutreten und sich in ihr zu offenbaren, selbst wenn er eines Tages an und in ihr leiden sollte. »Frei von Neid« (Jakobus-Liturgie) liebt Gott seine Geschöpfe mehr als die eigene Macht. Es ist sogar seine Freude, mit und bei ihnen zu leben und sie zum »Freund« zu haben. Auch wenn der Mensch alles seinem Schöpfer verdankt, bleibt er frei und selbständig.

Mit der »Freundschaft«, die Gott seiner Schöpfung und dem Menschen anbietet, offenbart sich der tiefste Sinn aller *Schöpfungswirklichkeit*, die als fortwährende Theophanie bis ans Ende der Zeiten reicht, da Gott »alles in allem« sein wird. Dazu sandte der Vater seinen Sohn, in dem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt, nicht um über seine Schöpfung zu »herrschen«, sondern um »aus Menschenliebe« allen und allem zu »dienen«, auf daß der Sohn alles in sich vollende.

Daß der Getaufte auf seinem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn widerspiegelt und in dessen »Bild« verklärt wird, beinhaltet weniger ein moralisches Prinzip, ebensowenig zielt die Aussage bloß auf eine Vorbildlichkeit des auferstandenen Herrn als Maßgabe gläubigen Daseins. Vielmehr strahlt das lichtvolle Antlitz des Herrn auf das Leben des Menschen. Dieser darf in eine innere Beziehung zum Menschensohn treten (Joh 1,4), der das Leben und das Licht des Menschen ist (vgl. Joh 1,4).

Während Gott die anderen Geschöpfe in ihr äußeres Dasein setzte, schuf er den Menschen »nach seinem Bilde«, um sich ihm hinzugeben und ihn in seine Freundschaft aufzunehmen. Dessen »Bildhaftigkeit« bezeugt also keine moralische Qualität oder gar nur den Zustand vor dem Sündenfall und noch weniger etwas, was jenseits des menschlichen Lebens angesiedelt ist. Auch wird das »Bild« (»imago«) dem Menschen nicht erst nachträglich zu seiner Erschaffung hinzugefügt, es macht vielmehr von Anfang an das Sein und Wesen des Menschen aus, denn alles in ihm ist aus und in Gott.

Wer also in Christus neugeschaffen wurde, ist es nach dem »Ebenbild« dessen, der ihn geschaffen hat (vgl. Kol 3,10), weshalb die Ebenbildlichkeit des Menschen durch die Erlösungstat des eingebore-

renen Gottessohnes keineswegs neu geschaffen, wohl aber geheilt und vollendet werden mußte – und zwar durch den Heiligen Geist.

VI. Die neue Gegenwart des Auferstandenen

Es besteht ein Unterschied zwischen der leiblichen Gegenwart Christi auf Erden vor der Himmelfahrt und seiner eucharistischen Gegenwart heute. Auch der aufgefahrne Leib kommt in der Liturgie nicht vom Himmel herab. Vielmehr werden das Brot und der Wein selbst in Leib und Blut des Herrn *gewandelt*.¹³ Dabei handelt es sich aber, so bemerkt Robert Hotz, »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«¹⁴.

Indem die Gaben in den Leib und das Blut des Herrn gewandelt werden und der Gläubige durch die Kommunion in den Leib Christi inkorporiert wird, durchbricht ein solches Geschehen nicht die Naturgesetze, vielmehr vollzieht sich darin eine wirkliche, ja die eigentliche Veränderung in dieser Welt: »Die Wandlung von Brot und Wein (wie auch der Gemeinde) in den Leib und das Blut Christi ist wahr und wirklich, weil von Gott in seinem Reich gedacht zu werden, nichts weniger bedeutet, als die Wirklichkeit *par excellence* zugesichert zu bekommen.«¹⁵

In der Eucharistie vollzieht sich die entscheidende Veränderung ganz auf der Ebene der Substanz, denn: »Die Gaben der Schöpfung werden zum Leib und Blut Christi, wie auch die Menschen, die sich zur Eucharistie versammeln und darin ihre ekklesiale Existenz erfahren, zum Leib Christi werden. Damit werden sie hineingenommen in die innertrinitarische Beziehung des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist.«¹⁶ Dies ist aber als die eigentliche Wirklichkeit anzusehen.

Die östliche Eucharistielehre unterscheidet zwischen dem verklärten Leib des auferstandenen und in den Himmel gefahrenen Herrn und seiner Gegenwart in den eucharistischen Gaben. Lehrt das westliche Konzept der Transsubstantiation bzw. Realpräsenz, daß der auferstandene und erhöhte Herr sich nicht nur in Leib und Blut zum Genuß »anbietet«, sondern daß wir ihn gleichsam selbst »haben«, d. h. daß er »substantialiter« in der Hostie »wohnt«, so sieht der Osten darin die Leugnung der Auffahrt des Herrn zu seinem Vater und spricht stattdessen von einer *Wandlung* der eucharistischen Gaben zu einem »himmlischen Brot«. Johannes von Damaskus bemerkt in seiner Darlegung der orthodoxen Glaubenslehre (IV,13) ausdrücklich:

»Nicht der in den Himmel aufgefahrne Leib kommt herab, sondern Brot und Wein werden in den Leib und das Blut Gottes gewandelt [...], wie das Brot und der Wein durchs Trinken auf natürliche Weise gewandelt werden in den Leib und das Blut des Essenden und Trinken-

¹³ Vgl. Johannes von Damaskus, *De fide orthod.* IV,13 (PG 94,1144f.).

¹⁴ Zit. nach: A. Schmemmann, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*. Oltern 1974, 127f.

¹⁵ I. Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*. Frankfurt 1975, 177.

¹⁶ D. Gnau, *Person werden*. Würzburg 2015 244.

den und werden nicht ein anderer Leib, der sich von seinem früheren Leib unterscheidet, so werden auch Brot, Wein und Wasser durch Anrufung und Herabkunft des Heiligen Geistes auf übernatürliche Weise gewandelt in Christi Leib und Blut und bilden nicht zwei Leiber, sondern einen und denselben.«

Der irdische Herr aß während seines Erdenlebens Brot und Wein, die in seinen Leib und sein Blut gewandelt wurden, da sie durch sein Essen und Trinken zum Leib des Logos wurden. Bei seinem Abendmahl aber ist diese Wandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn unabhängig von ihrem Genuß durch den Herrn; diese von ihm selbst nicht genossene, aber vergotetete Speise gibt er seinen Jüngern und Aposteln. Mit seinem Leib, der damals noch unter den Jüngern gegenwärtig war, vereinigten sich die Jünger, als sie von dem Brot und Wein nahmen, welche mit Christi Leib und Blut identisch sind.

In der Eucharistie hingegen ist Christus nicht leiblich gegenwärtig wie beim Abendmahl, wie auch der Leib des Auferstandenen qualitativ anders ist als der des irdischen Christus. Nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt vermag der erhöhte Herr keineswegs mehr leiblich gegenwärtig zu sein wie beim Abendmahl. Deshalb vollzieht sich die Wandlung nicht mehr in der unmittelbaren leiblichen Gegenwart des Herrn, denn der auferstandene und zum Himmel heimgekehrte Herr lebt nicht mehr unter den Jüngern. Bei den Erscheinungen war sein verklärter Leib noch identisch mit seinem irdischen Leib, doch qualitativ war er schon verschieden von seinem irdischen Leib, so daß er nicht mehr erkannt werden konnte wie während seiner öffentlichen Tätigkeit. Anders gesagt: Bei den Erscheinungen nahm der auferstandene Herr zwar die Gestalt seines irdischen Leibes wieder auf, doch sie entspricht ihm nicht mehr. Denn eine unmittelbare Verbindung zu seinem irdisch-leiblichen Dasein war aufgrund der leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt nicht mehr möglich, selbst wenn die Verbindung als solche in Ewigkeit bleibt. Der Herr setzte somit die Eucharistie nicht für eine Situation ein, wie sie bestand, als er noch bei den Menschen war, sondern für alle Zeiten, bis er wiederkommt.

VII. Ertrag

In wenigen Punkten läßt sich zusammenfassen, was wir uns vergegenwärtigt haben:

1) An erster Stelle steht das *inkarnatorische Prinzip*: Mit seiner Menschwerdung heiligte der eingeborene Gottessohn die Dinge und Vollzüge des Alltags und nahm sie mit seinem Leben in den »göttlichen Bereich« auf, so daß wir sie in der Liturgie wiederfinden (Essen, Trinken, Waschen, Salben), aber nun in das Licht der Verklärung gestellt und in ihm ihre verborgene Schönheit anzeigend. »Heilig« ist keine Sache dieser Welt aus sich selber, sondern erst durch ihre Beziehung zu Gott, also durch ihre »Resakralisierung«, so daß »heilig« gleichbedeutend ist mit »geopfert«, »hinaufgehoben« (»Anaphora«). Es bedarf also einer »Unterscheidung« (vgl. 1 Kor 11,29), ansonsten bleiben die Dinge dieser Welt den erbsündlichen Strukturen verhaftet.

2) Weiterhin das *Prinzip des Überfließens*: Was von den irdischen Dingen »hinaufgehoben« und im göttlichen Licht verklärt wird, gehört zugleich dem neuen Gesetz des Überschwangs an (vgl. Joh 2), so daß sich der Gläubige ganz neu erfährt, nämlich vor dem Antlitz Gottes und seiner Herrlich-

keit: Das Wasser wird ihm zum Geschenk neuen Lebens, das Brot gewährt ihm ewiges Leben, der Wein ist ihm ein Unterpand künftiger Herrlichkeit. Gleiches gilt für die kirchliche Kunst und Architektur, speziell für den Kirchbau, die Gewänder und die liturgischen Geräte:¹⁷ Sie alle verkünden im irdischen Zeichen die Gegenwart einer anderen Welt und dienen damit auch nicht mehr nur einem rein ästhetischen Genuß (im Sinne von Kitsch etc.). So gibt es das Licht der Kerzen, den Duft des Weihrauchs, den kostbaren Kelch: Durch ihren Bezug zur Liturgie erhalten sie alle ihre letzte Eindeutigkeit und werden zu Trägern göttlichen Inhalts. Was zuvor in ihnen vielleicht zweideutig, diabolisch, verlockend und verführend war (wie an Wasser, Feuer und Asche recht markant zu erkennen ist), erhält nun im »göttlichen Bereich« seinen wahren Bedeutungsinhalt.

Wie in einer Synthese kommen in der Liturgie Heilige Schrift, Überlieferung, Kirchenväter, Theologie des Bildes, Leben der Kirche und geistliches Leben zusammen. Dabei ist die Liturgie immer beides, Zeugnis einer irdischen Tradition und Zeugnis himmlischer Verheißung, und in ihrer doppelten Aussage stellt sie Christus als den »Hohenpriester« dar, der sich »für die vielen« dem Vater darbietet.

3) An dritter Stelle sei das *endzeitliche Prinzip* angeführt, über das wir ja ausführlich sprachen: In der Liturgie wird die Endzeit zur Gegenwart, denn ihre Feier öffnet die gegenwärtige Situation der Gläubigen für den Lebensraum Gottes, in dem sie sich »beheimatet« wissen, auch wenn sie die konkrete Gestalt ihrer endzeitlichen Vollendung noch nicht kennen. Doch gerade dieses Nichtwissen führt in der Liturgie zu einer Übersteigerung der sonstigen Ausdrucksmöglichkeiten des Lebens. Denn die Liturgie geht anders vor, als wir es gewohnt sind: sie beweist nicht, sondern sie *vollzieht*, wie es der Kirche aufgetragen ist (vgl. Lk 22,19). Auf diese Weise erfährt die Versammlung der Gläubigen, die auf das Wort Gottes hört und das Brot bricht und in der Kommunion die Verbundenheit mit dem Herrn empfängt, in der Feier der Liturgie die Aktualisierung des Heilswerkes Christi, das in der eucharistischen Feier – auch sinnhaft – gegenwärtig ist. Die Liturgie vermag somit Gottes Heilswerk dadurch zur *Erfahrung* zu bringen, daß die Gläubigen in ihrer Feier *wahrnehmen*, wie Gott am Menschen gehandelt hat und es auch heute noch tut.

4) Das nächste Prinzip beinhaltet das *Korrektiv des Kreuzes*: Selbst in einer festlichen Liturgie bleibt eine letzte Nüchternheit und Einfachheit, ohne jeden falschen oder gar heuchlerischen Aufwand. Die Liturgie bringt nur das zum Ausdruck, was – im besten Sinn des Wortes – auch »vernünftig« ist, auf daß sich die Gemeinde nicht in ihren Gefühlen und momentanen Stimmungen »verliert«. Der Grund dafür liegt in der Wirklichkeit des Kreuzes: Christus durchlitt am Kreuz die tiefsten Tiefen menschlichen Daseins und hat sie so überwunden, sogar verherrlicht. Die Wirklichkeit des Kreuzes steht also nicht gegen die der Auferstehung, findet sie doch erst in ihr zur letzten Wahrheit, die aber in der Wirklichkeit des irdischen Lebens zu bezeugen ist. Darum entläßt Johannes Chrysostomus am Ende der Liturgie die Gläubigen mit dem Hinweis, daß sie nun vom »Tisch des Altares« zum »Tisch der Armen« gehen, womit er zeigt, daß selbst allerheiligste Dinge und Vollzüge kein Selbstzweck sind. Andernfalls würden sie erneut »profaniert« als Mittel der Selbstgenügsamkeit, mit dem der Mensch Gottes habhaft zu werden wünscht.

Dies erklärt auch, warum Helmut Echter nach¹⁸ den Fortschrittsglauben als »ein säkularisiertes

¹⁷ S. Boenneke, *Zur theologischen Bedeutung liturgischer Kleidung [...]*, in: Th. Kremer (Hg.), »Dein Antlitz, Herr, will ich suchen!«. *Selbstoffenbarung Gottes und Antwort des Menschen*, Münster 2019, 443-460.

¹⁸ H. Echter nach, *Der Kommende*. Gütersloh 1950, 7.

Christentum« ansieht, das sich von seinem Ursprung gelöst habe und darum nicht mehr um die wahre Wirklichkeit dieser Welt und die Abgründe im Menschen wissen wolle. So träume man lieber von einem ungebrochenen Weg der Menschheit zu immer lichterem Höhen, die als leicht und ohne totale Verwandlung erreichbar erscheinen, nämlich ohne Leid und Schmerz, ohne Kreuz, also »ohne Christus«.

5) Als fünftes Prinzip ist die *Einwirkung des Zeitgeistes* anzuführen. Jede Epoche des Glaubens hat ihre guten wie auch ihre schlechten Zugänge zur Liturgie und ebenso ihre spezifisch eigenen Ausdrucksmöglichkeiten. Bei den jeweiligen Aktualisierungen und Neuerungen der Liturgie bedarf es immer auch einer »Unterscheidung der Geister«: »Die anthropologische Wende wollte uns lehren, daß Gott dann ganz beim Menschen 'angekommen' sei, wenn der Mensch beim Menschen angekommen sei und zu sich gefunden hätte in einer Art inklusivem Human-Evangelium. Die Theozentrik des östlichen Gottesdienstes hält dagegen, daß der Mensch dann ganz beim Menschen angekommen ist, wenn er bei Gott 'angekommen' ist und ihm im Gottesdienst begegnet ist.«¹⁹ Das zentrale Unterscheidungskriterium ist also, ob die Liturgie den Gläubigen wirklich in die Begegnung mit dem wahren Gott bringt: »Gefährlich ist es, Gott im Gottesdienst zu begegnen. Noch gefährlicher ist es, Gott im Gottesdienst nicht zu begegnen und den Gottesdienst zu einer harmlosen Veranstaltung werden zu lassen, bei der nichts auf dem Spiel steht.«²⁰.

¹⁹ R. Thöle, *Apophatischer Ökumenismus. Beiträge zur evangelisch-orthodoxen Verständigung*, in: R. Savaton, *Reshaping Ecumenism in Times of Transformation*. Paderborn 2021, 62.

²⁰ *Ebd.*