

Daniel Munteanu

Homo eucharisticus – die anthropologische und kosmische Dimension der Eucharistie

Zusammenfassung

Die Eucharistie als zentrales Sakrament der christlichen Kirche vermittelt uns die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die antizipatorische Teilnahme am ewigen Leben. Die Eucharistie kann als wesentliches Merkmal einer *liturgischen Anthropologie* angesehen werden. Anhand der Theologien von Karl Rahner und Johannes Zizioulas wird folgenden Fragen nachgegangen: Worin liegt die anthropologische und kosmische Dimension der Eucharistie? Worin besteht die eucharistisch-liturgische Existenz? Wie kann man von der Eucharistie zu einer *eucharistischen Kultur* als *Kultur der Gemeinschaft, der Kommunikation und der Versöhnung* gelangen? Was sind die Grundmerkmale der eucharistischen Hypostase und worin besteht die ökologische Signifikanz eines liturgisch-eucharistischen Ethos? In welcher Verbindung steht der *homo eucharisticus* mit dem *homo liturgicus* und *homo eschatologicus*?

DER AUTOR



PD Dr. habil. Daniel Munteanu ist Privatdozent an der Otto-Friedrich Universität Bamberg, Assoziierter Professor der Theologischen Fakultät der Valahia Universität von Targoviste, Rumänien, Mitglied der Kommission der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland

Slagwörter

Eucharistische Anthropologie, eucharistische Kultur, Karl Rahner, Johannes Zizioulas, Ökumene, Ökologie, homo eucharisticus, homo liturgicus

Die Eucharistie bezieht sich im orthodoxen Verständnis nicht nur auf das zentrale Sakrament der Kirche, in welchem die Gläubigen mit dem Leib und dem Blut Christi kommunizieren, sondern auf das ewige Leben selbst. In der berühmten Dreifaltigkeitsikone von Rubljow befindet sich im Mittelpunkt der Trinität der Kelch, d.h. die Eucharistie. Anhand dieser Ikone wird deutlich, dass die Eucharistie sowohl für das Leben der Kirche, als auch für die Vollendung der Menschen und der Schöpfung in der Ewigkeit Gottes eine zentrale Rolle spielt.

In diesem Aufsatz möchte ich auf die anthropologische und kosmische Dimension der Eucharistie eingehen und dabei die Theologien von Karl Rahner und Johannes Zizioulas als Basis für ein ökumenisches Eucharistieverständnis heranziehen.

1. Homo eucharisticus – die Eucharistie als wesentliches Merkmal der *conditio humana*

Die Eucharistie ist ein wesentliches Kennzeichen der menschlichen Existenz, ein Merkmal der *condition humana*. Der Mensch als *imago Trinitatis* erlangt seine Vollendung durch eine *eucharistisch-liturgische Existenz*. Was bedeutet eine eucharistisch-liturgische Existenz?

Laut der orthodoxen Soteriologie (Heilslehre) wird der Sohn Gottes Mensch, damit der Mensch den Geist Gottes empfangen und eingehe in die Herrlichkeit des Vaters (Irenäus). Gott der Vater erschafft die Welt durch den Sohn im Heiligen Geist, so dass das Ziel der Welt die Heiligung, d.h. die Aufnahme der Schöpfung in die trinitarische Gemeinschaft ist. Durch die Sünde verliert der Mensch die positive Orientierung seiner Existenz, die Gemeinschaft mit Gott und gelangt in die Finsternis der Einsamkeit und des Todes. Durch die Sünde verneint der Mensch seine eigene gemeinschaftliche Natur: „Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine sei“ (Gen 2,18). Gott erschuf den Menschen nicht für die Einsamkeit, sondern für die Teilhabe an der Freude der Gemeinschaft, an der Fülle der Existenz, d.h. an der innertrinitarischen Gemeinschaft.

Anhand der für die Orthodoxe Tradition kennzeichnende „soziale Trinitätslehre“, in welcher Gott weder als absolutes, einsames Subjekt

verstanden noch als abstraktes, göttliches Wesen dargestellt wird, sondern nur in der Sozialität, d.h. in der Gemeinschaft drei vollkommener Hypostasen, spricht man von einer sozialen Gottebenbildlichkeit. Der Mensch erreicht seine Vollendung nicht als Individuum, als isoliertes Subjekt, sondern immer nur in der Gemeinschaft mit den Anderen, mit der Welt und mit Gott.

Was hat die Eucharistie nun mit der *conditio humana* zu tun? Die Eucharistie ist das zentrale Sakrament der Kirche, weil es einerseits in der Gemeinschaft stattfindet und zugleich Gemeinschaft stiftet. Die Eucharistie ist genauso wie die Kirche ein *Pfingstwunder*. Weder die Kirche noch die Sakramente der Kirche entstehen und bestehen ohne die wunderbare Herabkunft des Heiligen Geistes als Geist der Liebe und der Gemeinschaft. Ein richtiges Verständnis der Eucharistie führt zu einer *eucharistischen Kultur als Kultur der Gemeinschaft, der Kommunikation und der Versöhnung*. Gott ist eine vollkommene Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, weil in ihm die vollendete Kommunikation stattfindet. Dumitru Stăniloae nannte das ewige Leben Gottes ein *Leben in der Perichorese*, in der gegenseitigen Durchdringung und Transparenz. Dafür verwendete er den Begriff „Intersubjektivität“.¹ Die Transparenz der Liebe ist ein Zeichen für die absolute Offenheit, Kommunikation und gegenseitige Teilhabe. Für Stăniloae gibt es keine Liebe jedoch ohne die Kenosis, d.h. ohne die „Selbstvergessenheit zugunsten des Anderen“.² Jede trinitarische Person zieht sich zurück, setzt sich nicht in den Mittelpunkt, sondern räumt den Anderen Lebens-Raum ein und ist in dieser Dynamik der Liebe vollkommen. Jede trinitarische Person lebt die „Liturgie der Trinität“ und trägt zum vollkommenen Leben Gottes bei. Jede trinitarische Person lebt in der Kenosis der Liebe und ist in der Gemeinschaft der Liebe vollendet.

2. Die eucharistische Anthropologie Karl Rahners

Beim katholischen Theologen Karl Rahner³ lässt sich eine Nähe zum orthodoxen Verständnis des Heils als interpersonale Gemeinschaft mit Gott erkennen. In seiner ersten Veröffentlichung, „Warum uns das Beten

¹ Vgl. D. Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologen J. Moltmanns und D. Stăniloae*, Neukirchen 2003, 157-162.

² Ebd.

³ Siehe dazu D. Munteanu, *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas*, Neukirchen-Vluyn 2010.

nottut“, sprach Rahner im Sinne des augustinischen „*cor inquietum*“⁴ von einer inneren Sehnsucht des Menschen nach der Heiligkeit Gottes. Der Mensch als begrenztes Geschöpf sei „ad attingendum Creatorem“ fähig, d.h. Gott im Akt des Gebetes durch die einwohnende Gnade seines Heiligen Geistes wahrzunehmen.⁵ Diese strebende Dynamik der Liebe des Menschen zur unmittelbaren *Wahrnehmung Gottes* und Vereinigung mit ihm wird Rahner weiterhin beschäftigen⁶, wenn er z.B. die Lehre von den fünf geistlichen Sinnen bei Origenes, Evagrius und Bonaventura untersucht. In der Arbeit: „*Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*“⁷ stellt er fest, dass der Mensch ein *sensorium Dei* besitzt, nämlich geistliche Sinne, die der Kraft der Seele (δυνάμις τῆς ψυχῆς) entspringen. Ihr Zweck sei die Erkenntnis Gottes, die durchaus eine pneumatologische Seite hat, weil es sich dabei um eine πνευματικὴ γνῶσις (128), eine „connaissance sensible“ (116), eine „αἴσθησις θεῖα“ (128), eine „αἰσθητήρια τῆς καρδιάς“ (117) handelt. Rahner wird sie später eine „aus der Liebe geborene, pneumatische Erkenntnis“⁸ nennen. Der Mensch kann über ein „πνευματικὰ ὄργανα“ (137) das Wort des Lebens wahrnehmen (121) und durch die Liebe zur Einigung mit Gott (118) gelangen.

Diese *cognitio Dei experimentalis* meint eine Erfahrung der Einwohnung Gottes im Menschen, eine Durchdringung des Menschen mit dem göttlichen Licht (142) eine Heiligung des Menschseins durch die Gnade des Heiligen Geistes (143). Rahner unterstreicht dabei das Berühren Gottes durch die sinnliche Erfahrung des Menschen (295.299), die auf eine „ontologisch unmittelbare Gotteserfahrung“ schließen lässt.⁹ Diese Unmittelbarkeit zu Gott fasst Rahner als interpersonale dialogische Begegnung auf. Laut Rahner tragen alle Menschen dasselbe göttliche Leben durch die Eucharistie in sich.¹⁰ Dieses göttliche Leben nennt er auch „Gnadenleben“, übernatürliches Leben aus Gott (Schriften zur Theologie 3,

⁴ Vgl. K. Rahner, Zum 28. August (Fest des hl. Augustinus), in: Kirchen-Anzeiger St. Michael München 6, 35 (1935), 142-143, 142; vgl. Hans Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main 1992, 244f.

⁵ K. Rahner, Warum uns das Beten not tut, in: Leuchtturm 18 (1924-25), 310-311.

⁶ Vgl. K. H. Neufeld SJ, Editionsbericht LVI, in: SW 3; vgl. K. Rahners Zusatztext in Aszese und Mystik in der Väterzeit, SW 3, 244.

⁷ K. Rahner, Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: Revue d’Ascétique et de Mystique 13 (1932), 113-145, 111-136.

⁸ K. Rahner, Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus in ihren Grundzügen dargestellt, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 8 (1933), 21-38, 30.

⁹ K. Rahner, Der Begriff ecstasis bei Bonaventura, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 9 (1934), 1-19, 5f.

¹⁰ Ebd.

218f – ab hier ST), das vorwiegend „Gottes freie, schöpferische Tat, sein Werk, Tat seiner Liebe“ darstelle (ebd.).

Einen weiteren Beleg für das dialogische Verständnis der menschlichen Existenz bei Rahner sehe ich darin, dass er das menschliche Dasein als ein „Sein mit andern“, d.h. als „Gemeinschaft der Liebe“ definiert (ST 3, 313f). In dieser Gemeinschaft geschieht eine gegenseitige Einwohnung, eine „gegenseitige() Mitteilung des eigenen personalen Seins“, ein treffen „von Person zu Person“ und zwar „in sich selbst“ (ST 3, 314). Diese Dialogizität des Menschseins umschreibt Rahner als „wesenhafte Anlage zur Kommunikation“: „In der personalen Ich-Du-Beziehung wird das vom Du angesprochene Ich in vollem Sinn konstituiert, da nur in der Stellungnahme zu dieser Anrede (...) die Freiheit und Einmaligkeit der Person entbunden wird“.¹¹

Wir können bei Rahner Ansätze einer *personalistischen Anthropologie* feststellen. Die Achtung vor der menschlichen Person hängt bei ihm einerseits mit der Immanenz Gottes¹² in der Welt zusammen, der „tiefer als wir in unserem Tiefsten“ (ST 3, 316) wohnt und somit die „Wesensmitte des (...) Menschen“ konstituiert, andererseits mit der ekstatischen Dynamik der Liebe, die jedem Menschen durch den Heiligen Geist eingegossen ist, und das geliebte Du nicht als „Durchgangspunkt“, sondern als Ziel ansieht.¹³

Das *Abendmahl* verkörpert nach Rahner das Sakrament der „Partizipation am erlösenden Tod Jesu in der Anamnese seines Leidens“ (Sämtliche Werke 18, 25 – ab hier SW) aber nicht im Sinne einer „himmlischen Privataudienz“ sondern eines „Sakrament(es) der geisterfüllten Einheit der Kirche“ (SW 18, 388). Rahner stimmt mit der Definition der Eucharistie als *pharmakon athanasias* überein (SW 18, 373), weil sie die innigste Vereinigung des Menschen mit Gott mit sich bringt.¹⁴ Als Realpräsenz Christi (SW 18, 542, 545f) ermöglicht die Eucharistie eine

¹¹ K. Rahner, SW 17, 671; vgl. B. van der Heijden (1973), 137: „Rahner bejaht das Personale und Interpersonale – in späteren Arbeiten sehr betont – und er thematisiert bis zu einem gewissen Punkt die Mitmenschlichkeit“.

¹² Vgl. J. Tremblay (1997), 207: „Le Dieu transcendant se rend immanent à l'immanence de l'humain“; vgl. ders. (1992), 439-453.

¹³ K. Rahner, 3, 321.319: „Gewiss hat auch die echte unmittelbare Liebe von Mensch zu Mensch die Intention, den Geliebten in seinem ganzen Sein, in seiner unberechenbaren Eigenart, in seiner Entscheidung zu umfassen, ihn ‚zu nehmen, wie er ist‘. Erst da beginnt die echte Liebe“. „Liebe will gerade den Geliebten in seiner unzurückführbaren Einmaligkeit“ (3, 318).

¹⁴ K. Rahner (1943 Vom Sakrament), 151f.

pneumatische Kommunikation mit Christus (SW 18, 574.582), eine reale Selbstmitteilung Gottes.¹⁵

Rahner beschreibt die Eucharistie auch als „Sakrament der Nächstenliebe“, weil er sie als Teilnahme an der universalen Selbstmitteilung Gottes versteht. Sie wurzelt außerdem im Opfer des Kreuzes als einem „Opfer der Versöhnung“, des Friedens und der Liebe.¹⁶ Das Opfer Christi ermöglicht die „Freundschaft mit Gott“ und untereinander, den Frieden mit Gott und untereinander.¹⁷ „Was wir in der heiligen Taufe geworden sind, das sollen wir durch dieses Sakrament des Leibes und des Blutes Christi immer noch werden: Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi, in Liebe miteinander verbunden, ohne Spaltung und Trennung“.¹⁸ Hierin zeigt sich, dass Rahners sakramentale Spiritualität vom ökumenischen Geist der Liebe und der Versöhnung geprägt ist. Im Zentrum seiner theologischen Beschäftigungen steht also die Suche nach der Einheit der Kirche als Realmöglichkeit.¹⁹ Rahner fühlt sich für die Ökumene verantwortlich, auch wenn er die Einheit der Kirche als „verpflichtendes Ziel aller Christen“ beschreibt, das man „nicht einfach bequem auf den jüngsten Tag vertagen darf“.²⁰

Rahners Anthropologie zeichnet sich nicht nur durch die transzendente Erschließung des Menschseins aus, sondern auch durch die Wahrnehmung der innermenschlichen Dimension des Heils. Er beschreibt das Heil in personalen Kategorien als „personale Nähe“, „Intimität“, „Selbstmitteilung“, „Liebe“, weil er die Isolation und die Einsamkeit mit der Hölle gleichsetzt (ST 1, 343; Grundkurs des Glaubens, 110 – ab hier GG). Heil bedeutet für ihn die Verwirklichung des Menschen als freies Subjekt. Aus diesem Grund unterstreicht er die Heilsbedeutung der interpersonalen Kommunikation, die in Freiheit verwirklicht wird (GG, 74; ST 8, 668f). Jeder Mensch führt eine „interkommunikative Existenz“ (ST 8, 226f) und ist somit ein „interkommunikatives Wesen“ (ST 8, 325; GG, 336). Der Mensch ist „das Wesen der Mitmenschlichkeit und der Interkommunikation“ (ST 8, 428), d.h. „das gesellschaftliche Wesen, das Wesen, das nur in dieser Interkommunikation mit anderen durch alle

¹⁵ Vgl. William V. Dych SJ, Karl Rahner's Theology of Eucharist, in: *Philosophy and Theology* 11, 1 (1998), 125-146.

¹⁶ Vgl. K. Rahner (1934 *Vom Sakrament*), 151f.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. K. Rahner, *Ökumenischer Realismus. Über das Ziel einer Einheit im Glauben*, 483: „(...) unter dogmatischen Gesichtspunkten (ist) eine Einheit der Kirche schon heute möglich“.

²⁰ K. Rahner, *Die ökumenische Zielsetzung der Kirchen und ihre Vereinigung*, 1300 (2701).

Dimensionen des menschlichen Daseins hindurch existieren kann“ (GG, 314). In der liebevollen Kommunikation mit einem Du wird Gott erfahren (ST 6, 292), so dass die Nächstenliebe bereits das ganze christliche Heil einschließt (ST 6, 298).²¹

Die Basis der kommunikativen Anthropologie Rahners sehe ich in seiner Auffassung der Liebe. Dank seiner Dialektik von „Bei-Sich-Sein“ eines Subjektes als ein „Beim-Anderen-Sein“ definiert Rahner die Vollendung des Menschseins als Liebe, als kenotische Selbstaufgabe zugunsten des Anderen (GG, 74). Angesichts der Tatsache, dass der Mensch ein interkommunikatives, dialogisches, gemeinschaftliches und „geschichtlich-gesellschaftliches“ Wesen ist (GG, 336.314; ST 4, 26f; ST 6, 56f; ST 9, 238), kann das Heil niemals in Einsamkeit und Isolation, sondern nur in geschichtlicher Kommunikation erreicht werden. Aus diesem Grund bedeutet das Heil nicht „tödliche Nivellierung der Pluralität und Verschiedenheit personaler Subjekte“ (ST 14, 386).

Der Mensch verwirklicht sich erst in der Gemeinschaft, d.h in der freien Erwidern der Liebe. Die Liebe stellt den Grund des menschlichen Daseins und „das Geheimnis der Wirklichkeit“ dar (ST 7, 497).

3. Die eucharistische und kosmische Anthropologie von Johannes Zizioulas

Johannes Zizioulas, einer der einflussreichsten Theologen des 20. Jhds, setzt die Berufung bzw. Bestimmung des Menschen mit der Aufgabe gleich, „*Priester der Schöpfung*“ zu sein.²² Die priesterliche Funktion bezieht sich nicht nur auf die Feier der Eucharistie, sondern auf die Berufung, dass der Mensch die Schöpfung in seine Hände nimmt und sie vor der Sterblichkeit befreit, indem er sie in die Gemeinschaft mit Gott bringt.

²¹ Vgl. Jörg Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft (Idiota de unitate...), in: H. Vorgrimler (Hg.), (1979), 299-310.

²² J. Zizioulas, Man the Priest of Creation. A Response to the Ecological Problem, in ; A. Walker, C. Carras (HG.), Living Orthodoxy in the modern world, London 1996, 183, ab hier MPC; vgl. ders., Ordination et Communion, in: Istina 16 (1971), 5-12, 12: “L’homme est appelé à être le *prêtre de la création*. C’est pour cela qu’il a été fait et de cela qu’il a été déchu. Son caractère sacerdotal tient à son rôle, qui est de dominer la création non pas pour lui-même, mais en vue de la faire entrer en communion avec le Créateur“; vgl. ders., CO, 238; vgl. Douglas Knight, Zizioulas on the Eschatology of the Person, in: David Fergusson, Marcel Sarot (ed.), The Future as God’s Gift. *Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, 193f.

Zizioulas' Annahme einer priesterlichen Dimension des Menschseins hängt m.E. mit seiner *eucharistischen Weltsicht* zusammen.²³ Das Universum bildet für ihn eine „kosmische Liturgie“, die vom Menschen als eucharistisches Wesen geleitet werden soll.²⁴ Der Mensch kann als *Liturg der Welt* angesehen werden, weil er durch seine Leiblichkeit ontologisch mit der Naturwelt verbunden ist. In der Liturgie trägt jeder Mensch „die Welt in sich, im wahrsten Sinne des Wortes“ (WeS, 343). Der Grundgedanke hinsichtlich dieser liturgischen Aufgabe des Menschen liegt darin, dass die Existenz des Menschen eine kosmische Relevanz hat. Wenn der Mensch die Gottesgemeinschaft verfehlt, dann hat dies nicht nur auf ihn selbst konkrete Auswirkungen, sondern auf die ganze Welt.

In der Liturgie habe der Mensch die Möglichkeit, vorab vom Paradies zu kosten, wobei die Liturgie selbst Anteil an der „Umgestaltung“ und „Erneuerung“ der Welt hat (WeS, 344). Durch die Liturgie wird der *alte Adam* erneuert, ohne dass seine menschliche Natur vernichtet wird. Die Überwindung der Sünde durch den liturgischen Akt trägt dazu bei, dass die menschliche Natur vergöttlicht wird (WeS, 345). Die Vergöttlichung des Menschen in der Liturgie schließt zugleich die „Heiligung der Zeit und der Geschichte“ in sich ein,²⁵ solange der Mensch ein geschichtliches Wesen ist.

Zizioulas spricht von der liturgischen Dimension des Menschseins, weil hier s.E. die Sünde überwunden wird. Der Mensch lebt nicht mehr in sündiger Selbstzentriertheit, die Zizioulas mit dem Individuum-Sein gleichsetzt. In der Liturgie bzw. als „kirchliche() Existenz“ wird der Mensch zur Person, d.h. zum „Abbild und Ähnlichkeit Gottes“, weil hier die Vollendung des Menschseins „in der Vereinigung mit Gott und den anderen“ stattfindet (WeS, 346). Erst durch die Teilnahme an der welttranszendenten Dynamik des Heiligen Geistes könne der Mensch die Welt in eucharistisch-liturgischer Form Gott darbringen.²⁶

Mit dieser Auffassung der priesterlichen Funktion des Menschseins untermauert Zizioulas seine *anthropozentrische Weltanschauung*. Der Mensch erscheint hier als *homo eucharisticus*²⁷, als Mikrokosmos. Er ist ein vorwiegend *liturgisches Wesen*, das die kosmologische Dimension seines Seins ernst nehmen soll, weil er das „organic link“ des Universums, das

²³ Vgl. Konstantinos Agoras, *Personne et liberté: „être comme communion“ ou „εἶναι ὡς κοινωνία“*. Une approche de l'oeuvre de Jean Zizioulas, Paris 1992.

²⁴ Vgl. J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 25 Nr. 4 (1970), 342-349, 342f, ab hier WeS; vgl. ders., CE, 32f.

²⁵ J. Zizioulas, WeS, 345.

²⁶ A.a.O., 83.

²⁷ J. Zizioulas, *Eucharistic Prayer and Life*, in: *Emmanuel* 85 (1979), 181-196. 201-203.

„link between creation and God“²⁸ und der „prince of creation“ ist.²⁹ Erst sein priesterlicher Akt verhindere den Rückgang der Schöpfung ins Nichtsein, indem er die Gemeinschaft zwischen der geschaffenen Welt und dem ungeschaffenen Schöpfer wiederherstellt (MPC,183).

Durch die Darstellung des Menschen als Priester des Universums, bekommt die Verantwortung eine neue Konnotation. Der Mensch trägt nun die Verantwortung nicht nur für sich selbst, sondern für das Schicksal der ganzen Schöpfung³⁰, weil er das einzige Wesen ist, das über eine solche priesterliche Aufgabe verfügt. Wenn der Mensch als „eucharistische“, bzw. „ekklesiale Hypostase“ (Being as Communion, 59.50 – ab hier BC)³¹ lebt, dann überschreitet er die Trennung, die Angst vor dem Anderen, den Individualismus und den biologischen Determinismus (BC, 51). Als eucharistische Hypostase existiert er ontologisch frei, weil er ein Leben in der Liebe führt (BC, 46). Eine ekklesiale Hypostase zu sein, bedeutet für Zizioulas „the capacity of the person to love without exclusiveness“ (BC, 57). Personsein heißt aus diesem Grund, „Sein in Beziehung“.³² Zizioulas spricht in diesem Zusammenhang von einer „Ontologie der Liebe“, die auf die Idee der Ekstasis beruht.³³ Die Wahrheit des Seins liegt in der ekstatischen Offenheit für die Gemeinschaft, in der ekstatischen Selbstüberschreitung in und durch die Liebe.

Die Eucharistie erfüllt laut Zizioulas, was die Taufe angefangen hat (CO, 80). Sie ist der Ort der Verwirklichung der ekklesialen Hypostase, der in sich das Werk Christi mit dem Werk des Heiligen Geistes sowie die Geschichte mit der Eschatologie vereint.³⁴ Zizioulas nennt die ekklesiale Hypostasis auch „sakramentale bzw. eucharistische Hypostasis“ (BC, 59), weil sie in der Eucharistie die Vollendung der neuen Existenzweise des Menschen nach der Taufe erlangt. Erst die eucharistische Gemeinschaft

²⁸ J. Zizioulas, MPC, 186; ders., Lessons on Christian Dogmatics, B. On Cognizance and Faith, E. On Creation, Salvation, Christology and Ecclesiology, 4. The consequences of Man's Fall, ab hier LCD, 1f: "Man was created precisely for the purpose of materializing this union of the created with the Uncreated. (...) Creation can be saved, only if united with God, and (...) this could only be achieved through Man".

²⁹ J. Zizioulas, WeS, 343; ders., MPC, 182; ders., LCD, B. On Cognizance and Faith, E. On Creation, Salvation, Christology and Ecclesiology, 5. Christology, 1.

³⁰ J. Zizioulas, CE, 67.

³¹ J. Zizioulas, BC, 59.50; vgl. Constantin Agoras, L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas, in: Contacts 145 (1989), 6-23, 16f.

³² J. Zizioulas, Wahrheit und Gemeinschaft, ab hier WG, 19.34: „Eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern nur in ihrer *Beziehung*“; vgl. ders., BC, 88f.

³³ Vgl. J. Zizioulas, WG, 28; vgl. ders., (1982 Implications), 151: Zizioulas spricht von einer „ontologie relationnelle“, d.h. eine „ontologie conditionée par la Pneumatologie“.

³⁴ J. Zizioulas, LCD, F. Ecclesiological Topics, 2. Commentary on Western Ecclesiology, B. The problem of priority between Christology and Pneumatology. Ecclesiological consequences, 6f.; BC, 21.

ermöglicht das neue eschatologische Leben.³⁵ Zizioulas geht so weit, dass er die Eucharistie als diejenige Realität darstellt, welche es überhaupt ermögliche, dass wir existieren.³⁶ Sie hat eine wesentliche Bedeutung für das Christsein, weil sie die Fülle der Gemeinschaft und zwar der Gemeinschaft mit dem Anderen, mit der Schöpfung und mit Gott verkörpert (Communion and Otherness, 7 – ab hier CO). Als „nourriture pour la vie éternelle“ und „communion à la vie du Christ“ bildet sie den „antidote contre la mort“.³⁷ Sie stellt für Zizioulas das „Herz der Kirche“ dar, weil hier die Gemeinschaft und das Anderssein verwirklicht werden (CO, 7).³⁸ Die Eucharistie ist nicht bloß ein Sakrament neben vielen anderen, sondern „the summing up or the anacephaleosis of the entire reality of the salvation of the world“³⁹, die Manifestation der eschatologischen Gemeinschaft.⁴⁰ Diese Gemeinschaft ist das Kennzeichen des soteriologischen Werkes Christi, der den Menschen die Möglichkeit anbietet, durch die Teilhabe an seiner Sohnschaft und an seinem Leib, den Tod zu überwinden und das ewige Leben vorwegzunehmen.⁴¹ Die Teilhabe an der Sohnschaft wird bei Zizioulas mit der Teilhabe am *eucharistischen Leib Christi* verbunden. „Die Eucharistie ist das Leben (...) weil sie diese Beziehungen schenkt, die eine ewige Identität begründen“.⁴² Die Eucharistie als „Medizin“ bzw. Vorgeschmack der Unsterblichkeit ist der einzige Weg zum eschatologischen Heil, sowie die „Quelle der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens“.⁴³ Laut Zizioulas kann niemand das wahre ewige Leben außerhalb der Kirche erfahren, d.h. „ohne Teilhabe

³⁵ Vgl. J. Zizioulas (1979 Eucharistic Prayer), 192; vgl. P. McPartlan (1994), 270f.

³⁶ A.a.O., 193: „the reality which makes it possible for us to exist at all“.

³⁷ Vgl. J. J. Zizioulas, (1970 L'eucharistie), 55f.

³⁸ Vgl. J. Zizioulas, Ecclesiological Issues Inherent in the Relations between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches, in: Paulos Gregorios, William H. Lazareth, Nikos A. Nissiotis (ed.), Does Chalcedon divide or unite? Towards convergence in Orthodox Christology, 138-156, 138.

³⁹ J. Zizioulas, The Orthodox Church and the Third Millennium, in: Sourozh: a Journal of Orthodox Life and Thought 81 (2000), 20-31, 30.

⁴⁰ Vgl. J. Zizioulas, The Early Christian Community, in: B. McGinn, J. Meyendorff (ed.), Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 16), London, 1985, 42-43.

⁴¹ J. Zizioulas, Die frühchristliche Gemeinde, in: B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leckerq (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 59, ab hier (1993 früh), 59; vgl. ders., CO, 79: „For it is the Eucharist that this love of God the Father is offered to humanity as the unique *hypostasis* in which all human beings can freely obtain otherness and uniqueness. (...) The event of Eucharist is the ontological affirmation of otherness and particularity through the assurance and foretaste of immortality“.

⁴² J. Zizioulas (1993 früh), 57; vgl. ders., CO, 81.

⁴³ J. Zizioulas (1993 früh), 58.63.

an der eucharistischen Gemeinschaft“.⁴⁴ Außerhalb der Eucharistie gibt es für ihn keine *Theosis* (CO, 85).

Angesichts der Tatsache, dass das Brot und der Wein durch den Heiligen Geist in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, versteht Zizioulas die eucharistische Nahrung als „pneumatische Nahrung“ (1 Kor 10,3). Diese Nahrung vermittelt das Leben, weil der Geist Gottes, der lebendig macht (Joh 6,63), die Menschen mit Christus vereinigt.⁴⁵ Das Leben, das der auferstandene Christus der Menschheit durch den Heiligen Geist mitteilt, ist „ein nie endendes Leben, ein Leben in Fülle (Joh 10,10), des Lichtes (Mt 4,16), der Gerechtigkeit (2 Petr 3,13) und der Freude (Lk 2,10)“.⁴⁶

Eine weitere pneumatologische Dimension der Eucharistie erkennt man in der *Epiklese*, welche klar macht, dass ohne das Werk des Heiligen Geistes keine sakramentale Präsenz Christi gibt. Der Heilige Geist eröffnet den Menschen die unendliche Tiefe des eschatologischen Lebens⁴⁷, die von den Begrenzungen befreit, welche den Individualismus und die biologische Existenz einschließen (BC, 21). Erst die Epiklese gibt dem Menschen einen Vorgeschmack auf das ewige Leben als Leben der Liebe und der Gemeinschaft (BC, 21). Durch die Epiklese als Vereinigung mit dem Leib Christi wird der Mensch eine wahre Person.⁴⁸

Der Heilige Geist verwirklicht die Eucharistie und die eucharistische Gemeinschaft im Sinne einer Eschatologisierung der historischen Welt, indem er Zugang zum eschatologischen Leben und Sein verschafft (BC, 21). Aus diesem Grund steht nicht die *Anamnese* vergangener Ereignisse im Zentrum der Eucharistie, sondern das „*Gedächtnis der Zukunft*“, die Erinnerung der Parusie Christi.⁴⁹ Durch den Heiligen Geist ist die eucharistische Gemeinschaft nicht nur Anamnesis der Vergangenheit, sondern eine „Antizipation der Zukunft“, weil er von der linearen

⁴⁴ A.a.O., 60f.

⁴⁵ J. Zizioulas (1970 *L'eucharistie*), 57.

⁴⁶ J. Zizioulas (1993 früh), 52.

⁴⁷ J. Zizioulas, LCD, F. Ecclesiological Topics, 2. Commentary on Western Ecclesiology, B. The problem of priority between Christology and Pneumatology. Ecclesiological consequences, 6; vgl. ders., BC, 22.

⁴⁸ J. Zizioulas, (1970 *L'eucharistie*), 69: „Car dans l'Eucharistie l'homme n'affirme son existence personnelle que dans un contexte de communion. Elle lui offre la possibilité d'être pleinement lui-même sans être esclave de lui-même.“

⁴⁹ J. Zizioulas, BC, 21; vgl. ders., LCD, F. Ecclesiological Topics, 2. Commentary on Western Ecclesiology, B. The problem of priority between Christology and Pneumatology. Ecclesiological consequences, 6: Diese Ansicht von der Erinnerung an die Zukunft stelle ein „complete overturning of Hellenic thought“ dar, welches nur eine Erinnerung an die Vergangenheit kannte.

Heilsgeschichte befreit (BC, 180.254).⁵⁰ Im Heiligen Geist wird die historische Dimension des Lebens überschritten⁵¹, weil die Eucharistie als Anamnese nicht in der Vergangenheit bzw. im Kreuz Christi wurzelt, „sondern in der Zukunft, in der Auferstehung und im kommenden Reich“.⁵² Die Eucharistie stellt eine Durchdringung der Geschichte mit dem Eschaton⁵³ dar. Die Antizipation des Reiches Gottes ist kein Gefühl der Erwartung und der Hoffnung sondern eine „reale Präsenz“ des Eschatons „hier und jetzt“ (BC, 178f), weil in der Eucharistie die eschatologische Gemeinschaft mit der Trinität vorweggenommen wird (BC, 206). Die Antizipationsfähigkeit der Christen als Teilnahme und Vorgeschmack des Reiches Gottes⁵⁴ basiert laut Zizioulas auf der Tatsache, dass die eucharistische Gemeinschaft die Einheit der ganzen Schöpfung erfährt und offenbart (BC, 159). Der Mensch antizipiert das Reich Gottes, d.h. „the full eschatological unity of all in Christ“ (BC, 152.154), so dass er in der ekklesialen bzw. eucharistischen Gemeinschaft als „Gemeinschaft des Leibes Christi“ nicht nur die sozialen, sondern auch die natürlichen Unterschiede wie Alter, Geschlecht usw. überschreitet (BC, 154.151). „By partaking of the eucharistic body we enter into the new aeon, the new earth and new heaven“ (CO, 297). Es gibt also keine Eucharistie als „mystische Erfahrung der Kirche par excellence“ und keine Kirche ohne den Heiligen Geist.⁵⁵ Nur durch ihn ist die Kirche untrennbar vereint mit Christus und konstituiert seine Präsenz in der Geschichte (BC, 160). Der Heilige Geist ist derjenige, der die Eschata in die Geschichte und die Geschichte in den Prozess ihrer Veränderung und Verwandlung bringt (BC, 180).

Durch die eucharistische Gemeinschaft als Ausdruck der „kosmischen Liturgie“ verwirklicht sich sowohl der Sinn des Menschen als auch

⁵⁰ J. Zizioulas, CO, 297; vgl. ders., *The local church in a eucharistic perspective – an Orthodox contribution*, in: *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, World Council of Churches, Geneva 1977, 56: verwendet den Begriff „anamnesis of the future“; vgl. ders., *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries*, in: *Louvain Studies* 21, 1996, 164: „Eucharist is not only an anamnesis of the past but also, if not mainly, the remembrance of the future of the last days of the eschatological state of the Church and the world“; vgl. Joseph Areeplackal, CMI, *Spirit and Ministries. Perspectives of East and West*, Bangalore 1990, 194f.

⁵¹ J. Zizioulas (1970 *L’Eucharistie*), 24.

⁵² J. Zizioulas (1977 *Eucharistie*), 176.

⁵³ J. Zizioulas, BC, 206: In der Eucharistie werden der historische Jesus und der eschatologische Christus eins, so dass eine „real synthesis of history with eschatology take place“.

⁵⁴ J. Zizioulas, CO, 301.

⁵⁵ J. Zizioulas, BC, 161; vgl. ders. (1970 *L’Eucharistie*), 23: „La Pentecôte est l’atmosphère naturelle de l’Eucharistie“.

derjenige der ganzen Schöpfung.⁵⁶ Nicht nur die Mitglieder der Kirche werden der „Erlösung durch sein Blut“ teilhaftig (Eph 17,10), sondern die ganze Schöpfung.⁵⁷ Christus ist nicht nur „der erste unter seinen Brüdern“ (Röm 8,29), sondern auch der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Col 1,15), weil er „der Erstgeborene aus den Toten“ (Col 1,18) ist.⁵⁸ Die eucharistische Gemeinschaft mit Christus erschließt also das eschatologische Leben.⁵⁹ Aus diesem Grund nennt Zizioulas die Eucharistie „das Fest der Auferstehung“ (CO, 91).

Als eucharistische Identität und ekstatisches Sein spiegelt die ekklesiale Hypostasis das innere Leben des trinitarischen Gottes in der Geschichte wider (BC, 220.226.254). Diese eucharistische Identität schließt die innere Mission des Christseins ein (BC, 224f), nämlich die Dynamik der Überschreitung aller Teilungen und Konflikte in der Welt durch eine *eschatologisch-eucharistische Kultur* (BC, 255.257f).

Zizioulas unterstreicht dabei folgende Aspekte des liturgisch-eucharistischen Ethos⁶⁰:

1. Die ökologische Signifikanz

Die eucharistische Existenz schließt für Zizioulas die Achtung und die Sorge für die Ganze Schöpfung mit ein: „The Eucharist is a ‚cosmic liturgy‘ in which the human being acts as the ‚priest of creation‘ offering to God with gratitude the gift of created existence as the body of him who freely assumed this existence in his own hypostasis in order to ‚save‘ it, that is, to assure and confirm the survival of creation“ (CO, 93).

Zizioulas entfaltet also eine *eucharistische Spiritualität*, die keinesfalls als Spiritualität der Weltflucht angesehen werden darf, denn sie bejaht den Menschen in seinen Beziehungen zur Natur und in seinem natürlichen Leben. Die Natur und die Schöpfung sollen nicht abgelehnt, sondern angenommen und verwandelt, d.h. geheiligt werden und zwar durch den Leib des „Erstgeborenen der Schöpfung“, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Welt mit Gott versöhnt hat.⁶¹

2. Die ökumenische Tragweite

⁵⁶ J. Zizioulas (1993 früh), 69.

⁵⁷ J. Zizioulas (1970 L´eucharistie), 63.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ J. Zizioulas (1970 L´eucharistie), 58f.

⁶⁰ Vgl. J. Zizioulas, Heiliger Geist – verwandle und heilige uns, in: Beiheft zur Ökumenischer Rundschau, Frankfurt am Main 1991, 18-20; zum Verständnis des liturgisch-eucharistischen Ethos in der Orthodoxie siehe auch Christos Yannaras, The Freedom of Morality, New York 1984, 77-107.231-264.

⁶¹ J. Zizioulas (1970 L´eucharistie), 70.

Die Eucharistie ist zwar das Fest der Auferstehung, der Weg dorthin führt aber durch das Kreuz. Christus überwindet den Tod nur durch den Tod bzw. durch das Kreuz (CO, 91). Aus diesem Grund stellt Zizioulas die Eucharistie als Opfer dar: „the gift of being is offered to the Giver purified from the passion of self-love which has made it possible for death to conquer our being. A eucharistic ethos is a sacrificial in that it gives priority to the Other over the Self“ (ebd.). Die ökumenische Tragweite dieses eucharistischen Ethos sehe ich in der Anerkennung und der Annahme des Anderen im Sinne einer Dialog- und Lernbereitschaft.

3. Die heiligende Wirkung der Eucharistie

Die Eucharistie als neue Existenzweise setzt einen Akt der Widmung voraus, d.h. eine „Sakralisierung der Schöpfung“ (CO, 93). Zizioulas versteht diese Heiligung der Schöpfung als Ergebnis der Gemeinschaft mit Gott. Die personale Relation mit Gott führt zu dieser Heiligung, weil der Mensch dadurch die „Sakralität der Gemeinschaft“ erreicht, die kosmologische Wirkungen hat (ebd.). Die Eucharistie heiligt nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die Andersheit, weil in ihr die Unterschiede aufhören, trennend zu sein (CO, 7).

Zizioulas spricht von der Heiligung der Zeit und des Raumes bzw. der ganzen Schöpfung, welche immer dann stattfindet, wenn sie auf das Leben und die Liebe Gottes selbst bezogen werden.⁶² Diese ontologisch-eucharistische Verwandlung des Kosmos ist eine Antizipation der kosmischen Liturgie des Himmelreiches.⁶³ Die eucharistische Weltanschauung bringt ein anderes Verständnis der Zeit mit sich, eine andere Wahrnehmung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit. In ihr wird die Zeit nicht als Vorkammer der Ewigkeit wahrgenommen, sondern als mit der Ewigkeit verwoben. Die Linearität der Zeit hört auf, zugunsten einer von der Ewigkeit durchdrungenen Zeit. In der Eucharistie wird die Ewigkeit als diejenige Dimension erkannt, welche die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft durchdringt, um die Zeit zu heiligen.⁶⁴

Die Liturgie hat nicht eine bloß ethische, sondern eine ontologische Botschaft, weil sie durch die Eucharistie Zugang zur Existenzweise Gottes verschafft, d.h. letztendlich zum ewigen Leben führt.⁶⁵ Die Liturgie der

⁶² J. Zizioulas (1970 *L'éucharistie*), 67.

⁶³ J. Zizioulas, LCD, F. Ecclesiological Topics, 1. Introduction, 7.9.10: Das Ziel der Liturgie ist nicht noseologischer, sondern ontologischer Natur.

⁶⁴ J. Zizioulas, *Creatia ca euharistie*, Bucuresti 1999, 17, ab hier CE.

⁶⁵ A.a.O., 18.

Kirche hat also ihre Wurzeln und ihr Ziel in der Ewigkeit Gottes, die in der Eucharistie epikletische Gegenwart wird.⁶⁶

Die Befreiung vom Egoismus und von den gegebenen Grenzen geschieht durch den Bezug auf Gott, d.h. indem der Mensch ein *homo liturgicus* wird (CE, 33). Wenn er liturgisch denkt und handelt, eröffnet er den Anderen und der Welt den Zugang zur Transzendenz. Liturgisches Denken und Handeln bedeutet liturgisches Existieren. Wenn der Mensch die ganze Schöpfung in seiner Person vereint und in die Gemeinschaft mit Gott bringt, verwirklicht er sich als liturgisches Wesen, als Priester der Schöpfung, als *homo eucharisticus* und *homo eschatologicus* (CE, 32f).

Angesichts ihres epikletisch-eschatologischen Charakters betrachtet Zizioulas die Eucharistie als kosmisches Fest zur *Erneuerung des Menschen und der Schöpfung* durch die Gemeinschaft mit Gott. Sie bietet den Menschen Zuversicht und einen Vorgeschmack auf den eschatologischen Sieg Christi (CE, 24; CO, 305f).

Die ökumenische Suche nach der gemeinsamen Abendmahlfeier ist nichts anderes als die wesentliche Aufgabe und die Chance zur Überwindung der historischen *Sünde der Trennung*, welche den Leib Christi zerreißt.

Die Eucharistie wurde von Christus selbst als Sakrament der Einheit eingesetzt. Christus wird in der Orthodoxie als „Ozean der Gnade und der Kraft“ beschrieben, von welchen die Energien der Liebe ausstrahlen. Wer an seinem Leib und Blut teilhat, strahlt die gleiche Energie und das gleiche Licht der Liebe aus. Dies sollte uns heute zu denken geben. Strahlen wir tatsächlich das Licht der Liebe Christi aus? Sind wir authentische Christen in der heutigen Situation der Kirchenspaltung?

⁶⁶ J. Zizioulas, LCD, F. Ecclesiological Topics, 1. Orthodox Ecclesiological Topics, D. Pictorial Ontology, 1.