

JULIA KNOP · WUPPERTAL

«BIS DU KOMMST IN HERRLICHKEIT!»

Zeit-Zeichen Eucharistie

Vormals suchte man die eschatologische Relevanz der Eucharistie v.a. in ihrer Bedeutung für den einzelnen Lebenden oder Verstorbenen zu bestimmen, für dessen jenseitiges Seelenheil man das Sakrament (auch) feierte. Solche Zugänge, denen bisweilen eine erstaunlich detaillierte Kunde über Ort und Ablauf der «letzten Dinge» beigegeben war, wurden in jüngerer Zeit in mehrfacher Hinsicht aufgebrochen. Entscheidend war dabei zweierlei: zum einen die Erkenntnis, dass Eschatologie keine Lehre in Gestalt sicheren Wissens und eindeutiger Systeme sein kann, sondern der Versuch, Welt und Geschichte im Lichte Jesu Christi auf ihre Vollendungsgestalt hin zu entwerfen;¹ zum anderen eine theologisch vertiefte Sicht auf die Sakramente als Glaubensäußerungen der Kirche in unserer Erdenzeit.

Befragt man die Feier der Eucharistie aus dieser Perspektive, treten drei Bereiche hervor, die weniger das Schicksal des einzelnen *post mortem* projizieren als vielmehr die Selbst- und Weltdeutung der Gläubigen thematisieren, die sich in dieser Zeit betend auf Gottes Vollendung hin ausstrecken. Im eucharistischen Beten wird (1) eine bestimmte Wahrnehmung von Zeit erkennbar. Zeitlichkeit wird als Geschöpflichkeit identifiziert und von Gottes Ewigkeit unterschieden, wobei Zeit und Ewigkeit nur insofern Alternativen bilden, als mit ihnen die fundamentale Differenz des Geschöpfs von seinem Schöpfer benannt wird. Die Feier des Gottesdienstes wird (2) als gläubiger Umgang mit den Zeiten verständlich, derer sich der ewige Gott als mächtig erwiesen hat, ohne dass die Linearität der Geschichte durchbrochen und die Ausständigkeit des Zukünftigen übersprungen wird. Die eschatologische Dimension der Eucharistie ist auf dieser Grundlage (3) die eschatologische Dimension der pilgernden Kirche selbst, die in der Spannung des schon angebrochenen Heils auf dessen Fülle erst zugeht.

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol. habil., Privatdozentin für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, z. Zt. Vertretung des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Bergischen Universität Wuppertal.

1. Zwischen Himmel und Erde. Beten in der Zeit

Den Einstieg soll ein Blick in die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils bilden. In Nr. 8, der für die Fragestellung entscheidenden Passage, an deren Breviloquenz die einschlägigen Kommentare Maß zu nehmen scheinen, heißt es:

In der irdischen Liturgie nehmen wir vorkostend an jener himmlischen teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem, zu der wir als Pilger streben, gefeiert wird; [...] mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres singen wir dem Herrn den Lobgesang der Herrlichkeit; [...] wir erwarten den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er selbst, unser Leben, erscheinen wird und wir mit ihm erscheinen werden in Herrlichkeit.

Die Liturgie wird hier einerseits klar unter einen Zeitindex gestellt. Die Feier des Gottesdienstes geschieht *in Erwartung* der Parusie; ihre Dauer und Bedeutung erstrecken sich auf die Geschichte zwischen erstem und zweiten Advent Jesu Christi. Mit der Erdenzeit ist auch die (irdische) Liturgie befristet. Christen feiern so lange Eucharistie, bis Jesus wiederkommt in Herrlichkeit – «keinen Tag länger»². Andererseits postuliert die Passage eine nicht näher bestimmte Verschränkung bzw. Durchlässigkeit der himmlischen Liturgie für die Erdenzeit. Gleichzeitigkeit mit der Liturgie der Himmel sei nicht erst für das Ende der Zeiten zu erwarten, sondern bereits hier und jetzt erfahrbar. Die Anspielungen auf Formulierungen aus dem seinerzeit allein in Gebrauch befindlichen *Missale Romanum 1570/1962*³ zeigen: Kirchliche Liturgie beansprucht einen «Vorgeschmack» der himmlischen Herrlichkeit. Die himmlische Liturgie der Engel und Heiligen, d.h. die Vollendungsgestalt der kreatürlichen Gottesverehrung, reiche aufgrund der Verbundenheit von himmlischem und irdischem Gottesvolk (vgl. SC 49, 1) hinein in den Gottesdienst der Erdenzeit. Damit ist ein eschatologisch diskussionswürdiges Zeit-Fenster aufgemacht. Vorkosten (*praegustare*) und teilnehmen (*participare*) ist mehr als einer offenen Zukunft entgegenzugehen. Dieses «Mehr» wird in der Konstitution freimütig konstatiert, ohne dass die Konzilsväter erläuterten, wie eine solche Berührung von Himmel und Erde zu denken sei.

Wie kommt in den Eucharistiebeten selbst diese irdische Anteilnahme an der himmlischen Liturgie zum Tragen? Präfation und Schlussdoxologie der im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform entwickelten Hochgebete II–IV⁴, auf die sich die folgenden Ausführungen beschränken, spannen jeweils denselben Bogen: Das Eucharistiegebet als Ganzes wird als Ausdruck der Verherrlichung des Schöpfers verständlich, als Vollzug dessen,

was dem Menschen als Geschöpf zuinnerst entspricht. Sie geschieht ganz ausdrücklich in dem Jes 6, 3 nachempfundenen Sanctus, das als gemeinsamer Lobgesang des irdischen und himmlischen Gottesvolks vorgestellt wird; außerdem in der Schlussdoxologie der Hochgebete. Während die Präfation des II. Hochgebets rememorativ Schöpfung und das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus als *Grund* des Dreimalheilig anführt («darum [ideo] preisen wir dich»: M 480), konstatieren die Hochgebete III (Postsanctus) und IV (Präfation) schlicht das Faktum bzw. die Angemessenheit der Verherrlichung Gottes durch seine Geschöpfe. Ein explizit eschatologischer Ausblick des Gotteslobs findet sich in den Interzessionen des IV. Hochgebets. Er hat bezeichnenderweise die Form einer zeitlich strukturierten Bitte, die sich auf Künftiges bezieht: «Und wenn (ubi) die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, [dann] lass uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich» (M 509). Unmittelbar vor der Doxologie bittet die Kirche im II. Hochgebet um Gottes Erbarmen, damit, so die in diesem Fall *finale* Bestimmung, die Beter der Teilhabe am ewigen Leben gewürdigt werden und Gott (ewig) loben und preisen (M 488). In der Sache parallel, in der Perspektive anthropologisch gewendet, führt die entsprechende Bitte aus dem III. Hochgebet zumindest im Lateinischen das beständige, d.h. weder aufgehörende noch unterbrochene, Gotteslob als eschatologisches Ziel des Menschen ein.⁵

Gott wird in der Präfation des IV. Hochgebets als der angesprochen, welcher *vor* den Zeiten («*ante saecula*») ist und in Ewigkeit bleibt (M 502). Sein Heilshandeln an uns Menschen aber geschieht, wie vielfach zur Sprache kommt, *in* diesem *saeculum*, das darum zum Raum der Gottesbegegnung werden kann. Gemeint ist unsere Erdenzeit, aus der die Toten geschieden sind (HG III: M 499). Ihre Totalität steht als Chiffre für die Intention der Beter, sich ganz auf Gott ausrichten zu wollen: «*per omnia saecula saeculorum.*» Engel und Heilige, die «bessere Hälfte der Kirche»⁶, unterscheiden sich, was dies anbelangt, von ihrem irdischen Pendant (nur) darin, dass sie der paulinischen Aufforderung, ohne Unterlass zu beten (1 Thess 5, 7), tatsächlich folgen. Sie präsentieren, was der Kirche auf Erden erst instantan gelingt: das immerwährende Gotteslob des Geschöpfes im Licht des göttlichen Angesichts (z.B. HG IV, Präfation: M 502f). Bei ihnen ist die Sinnbestimmung des Geschöpflichen zum Existenzvollzug geworden. Das macht den Unterschied: Engel und Heilige tun ständig, was sie sind bzw. wozu sie geschaffen sind. Die irdische Kirche tut das nur dann und wann. Wenn sie aber in das «Dreimalheilig!» der Seraphim einfällt, ist sie realiter mit ihrem himmlischen Gegenstück verbunden (vgl. LG 50, 4): lebendiges Glied am mystischen Leib des Auferstandenen.

Im Selbstverständnis der Beter schlägt die Eucharistie also eine Brücke zum himmlischen Gotteslob. Man postuliert Gleichzeitigkeit und «Schicksalsgemeinschaft» (LG 51, 1) unter den Gläubigen aller Zeiten. Irdisches Gotteslob geschieht in der Vorstellungswelt der Eucharistiegebete immer auch, aber nicht nur prognostisch, nicht nur in Erwartung von etwas, das erst in ferner Zukunft einmal kommen wird. Vielmehr gehen die Beter davon aus, dass sie bereits instantan an etwas partizipieren, das schon jetzt – im Präsens einer Verheißung – gegeben ist, auch wenn sie seine Erfüllung in einer von der Weltzeit unterschiedenen Sphäre verorten. So sehr seine Fülle und Vollendung für die Erdenzeit noch aussteht, so sehr prägt es ihre Gegenwart auf Erden.

Bemerkenswert ist die temporale Metaphorik des himmlischen Lobgesangs, wonach auch das Gotteslob der Engel und Heiligen dauert. Sie preisen Gott weder zeitlos noch ewig, sondern rastlos und unaufhörlich («incessanter»). Gottes Gegenwart wird auch seinen himmlischen Geschöpfen offenbar nicht jenseits ihrer Zeitlichkeit ansichtig. Deren Gottesdienst geschieht «Tag und Nacht, nie endet ihr Lobgesang» (HG IV, Präfation: M 503). In der Sprach- und Bildwelt der eucharistischen Hochgebete bleibt auch die himmlische Liturgie innerhalb der Sphäre des Geschöpflichen, steht auch sie unter Zeitindex. Allerdings beschreibt ihre Zeitlichkeit keinen Zeitpunkt auf oder nach der linearen Chronologie der Weltgeschichte, sondern zunächst nur ihre Weise, (vor Gott) zu sein: die einzige uns bekannte Existenzform all dessen, was nicht Gott ist, sondern ihm sein Dasein verdankt. Sofern es sich auf ihn bezieht, hat es schon jetzt «ewiges Leben».

2. Eucharistie: Gedächtnis einer Verheißung

Thomas von Aquin hat die temporale Struktur der Sakramentenfeiern symboltheoretisch bedacht (*S.th.* III q.60, a.3; q.73, a.4). In seiner Analyse stellte er weniger schöpfungstheologische Reflexionen darüber an, wie sich ein Geschöpf überhaupt auf Gott beziehen könne (nämlich zeitlich). Sein Interesse richtete sich darauf, wie die Sakramente im Allgemeinen und die Eucharistie im Besonderen Heilsgeschichte thematisieren, wie sie das Heute der Gläubigen auf Gottes Handeln in der Geschichte Jesu beziehen. Dazu entwickelte er die Eucharistie als dreidimensionales Zeit-Zeichen. Es nehme Bezug auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Als Erinnerungszeichen (*signum rememorativum*) verweise die Eucharistie auf Gewesenes. Sie sei Gedächtnis der Passion Jesu und seines *sacrificium*. Zugleich sei sie Heiligung derer, die jetzt mit Christus kommunizieren: *signum*

demonstrativum, Zeichen ihrer *communio* mit Christus im Heiligen Geist. Die zukunftsweisende Dimension des Sakraments versteht Thomas ausdrücklich eschatologisch: Das Kommende, welches das Sakrament präfiguriere, sei keine irdische Zukunft, nicht das «Übermorgen» innerhalb unseres *saeculum*, sondern die unverstellte Gottesschau, die «in patria», d.h. jenseits dieser Erdenzeit, erwartet werde. Darum werde sie schließlich drittens *signum prognosticum* genannt.

Lesern unserer Tage ist die dreifache Zeit-Dimension der Sakramente leichter vom menschlichen Zeitbewusstsein her zugänglich. Wir Menschen entwickeln, wie seinerzeit schon Augustinus es beschrieben hat⁷, Zeit-Konzepte: Vergangenes wird uns als Erinnerung und Zukünftiges als Erwartetes bewusst. Vergangenes ist verloren und Zukünftiges wäre reine Spekulation, sofern es nicht im Zeitbewusstsein des Einzelnen durch Erinnerung oder Erwartung in die Gegenwart geholt wird. So sehr wir uns bemühen, Zeit durch Uhren und Kalender objektiv zu messen – was zählt, ist zunächst die subjektive Wahrnehmung der Zeiten in unserer eigenen Gegenwart.

Wenn Menschen Eucharistie feiern, deuten und gestalten sie gemeinsam Zeit: Sie lassen ihr Heute von einem lange zurückliegenden Ereignis, dem Geschick Jesu Christi, bestimmen, dessen sie gedenken. Zwar entzieht sich sein Lebensweg ihrer eigenen Erinnerung. Dennoch messen sie ihm alles entscheidende Bedeutung zu und erzählen es von Generation zu Generation weiter. Jesu Geschick markiert in ihrem Weltverstehen eine Zeitenwende: Geschichte ist nicht nur der chronologische Ablauf, nicht nur das Vergehen von Zeit, sondern sie hat im Zeitbewusstsein der Gläubigen eine Mitte (Gal 4, 4; Eph 1, 10; vgl. HG IV, Postsanctus: M 504). Jesu Geschichte ist in ihrer Deutung «kanonische Geschichte»⁸, hermeneutisches Kriterium aller anderen Zeitpunkte. Zugleich offenbart das Geschick dessen, der war und der kommen wird, den Gläubigen eine innere Grenze der Erdenzeit. Sie wird ihre Vollendung jenseits bzw. als Abschluss des Zeitstrahls finden. Die Figur von erstem und zweitem Advent Christi macht Geschichte zur befristeten Zeit. «Zeit haben ist für die Heilige Schrift [und ebenso für die Feier der Liturgie deshalb] keine Zeitfrage, sondern eine Glaubenssache.»⁹

Solche Relationierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft drückt sich in der Eucharistiefeyer in Symbol, Wort und Handlung aus.¹⁰ Eucharistisches Beten ist ganz wesentlich *anamnetisches* Beten, das des Heilshandelns Gottes gedenkt und sich seiner Heilszusage, das heißt: seines Gedenkens, anvertraut.¹¹ Das eucharistische Gedächtnis richtet sich dabei nicht aus historisch-archivarischem Interesse auf die Geschehnisse jener Zeit, sondern weil ihnen soteriologische Qualität, Bedeutung für Gegenwart und Zukunft der heutigen Beter zugesprochen wird. Kirchliche Eucharistie

erinnert an das letzte Abendmahl, weil die testamentarischen Zeichen von Brot und Wein von Jesu Lebenshingabe am Kreuz zum Heil der ganzen Welt gedeckt sind. Der Gründonnerstag hat am Karfreitag und am Ostertag seinen lebendigen Kommentar erhalten, dessen Segen allen – den Vorangegangenen, den Zeitzeugen damals und künftigen Generationen – zuteilwerden möge.¹² Zugeordnete Sprachformen der Liturgie sind die Erzählung und die relativisch-rememorativ gehaltene *acclamatio nominis Dei* (Gott, der du einst...)¹³; vorherrschendes Tempus ist das Perfekt. Wer Eucharistie feiert, wird durch diese Erzählung zum Zeitgenossen eines Generationen übergreifenden Gedächtnisses. Er stellt sich in das «Spannungsfeld von Offenbarungswort und Interpretation»¹⁴ der symbolischen Erinnerung.

Nicht Vergangenheit als solche, sondern ihre Bedeutung wird also im Zeitbewusstsein der Feiernden vergegenwärtigt.¹⁵ Die Erinnerung gilt dem zeitübergreifenden Heilspotenzial, ihrem Überschuss an Verheißung, den die Beter aller Zeiten in den damaligen Ereignissen erkennen. Die lineare Abfolge der Weltzeit bleibt freilich bestehen. Liturgisches Gedenken durchbricht weder die Irreversibilität des Vergangenen noch die Ausständigkeit des Zukünftigen. Chronologie wird nicht durchkreuzt. Zeitpunkte werden nicht verewigt, sondern gedeutet. Auch das vollendete Ganze der Wirklichkeit, auf das die feiernde Gemeinde hofft – in der Bildsprache der Eucharistiegebete: das ewige Leben, die eschatologische Freude und Gemeinschaft¹⁶ – ist noch nicht Gegenstand der Erfahrung der jetzt Feiernden.¹⁷ Eucharistie ist Gedächtnisfeier als Erinnerung einer Verheißung. «Die Anamnese / das Gedächtnis wird so zur Antizipation, die *memoria passionis* wird zur *memoria futuri*.»¹⁸ Indem diejenigen, die heute Eucharistie feiern, in Gedächtnis, Bitte und Anbetung an Jesu Geschick partizipieren, d.h. (sakramental) mit ihm kommunizieren, treten sie realiter in diese Verheißung ein.

Wie lässt sich diese Vergegenwärtigung der Verheißung von damals beschreiben? Michael Theunissen hat sich in einer religionsphilosophischen Relecture des Gebetsglaubens Jesu mit der Zeitstruktur des christlichen Betens um das Reich Gottes befasst. Was er anhand des Jesus-Wortes «Wer bittet, der empfängt» (Lk 11, 10 // Mt 7, 8) für das Bittgebet entfaltet, ist im Ergebnis auf die Feier der Eucharistie übertragbar. Entscheidend ist seine Beobachtung, dass im überlieferten Jesus-Wort nicht nur das Bitten, sondern auch das Empfangen im Präsens formuliert wird. Gottes Herrschaft steht aus und ist in diesem Sinne strikt zukünftig. Aber als erbetene ist sie dem Beter zugleich präsent. «Die Verheißung ist im Noch-Nicht der Erfüllung doch selbst schon Erfüllung»¹⁹ – nämlich als Verheißung im Horizont des Glaubens. Gegenwart und Zukunft bleiben verschieden. Präsent ist das Ausstehende noch nicht als Erfülltes, sondern als gewiss Verheißenes: als frohe

Botschaft, welche die Gegenwart des Glaubenden schon jetzt prägt. «Der Glaubende [lebt] in der realen Präsenz dessen, worauf er sich ausstreckt. Er hat bereits die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt (Hebr 6, 5). Wer im Glauben bittet, empfängt tatsächlich schon dadurch, dass er bittet»²⁰: dadurch, dass er seine Zeit in Gottes Verheißung hineinstellt, sie von ihr her wahrnimmt und dem Anbruch der Gottesherrschaft traut. Zukunft bleibt Zukunft, aber Gegenwart verändert sich, wenn diese Zukunft nicht vage ist, sondern als heilsgesättigte mit Gewissheit erwartet und im gläubigen Handeln vorausgesetzt werden kann.

Grund dieser Glaubensgewissheit ist Gottes Treue in der Zeit, welche die Kirche anamnetisch vergegenwärtigt. Dankbar feiert sie nach 1 Kor 11, 26 das Gedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu, dessen Geschick den Überschuss an Verheißung begründet, den ihre geteilte Erinnerung birgt. Liturgische Form dieser Gewissheit ist die Bitte um den versprochenen Geist Jesu.²¹ In den konsekrierten Gaben von Brot und Wein, Jesu sakramentaler Gegenwart, findet sie Gestalt. Brot und Wein sind «Unterpfand» der gewiss erwarteten Vollendung.²² Darauf kam es Thomas an, der die eucharistische Präsenz Jesu nicht nur im Bewusstsein der Feiernden betonte, womit er vorausschauend eine Grenze des neuzeitlichen Zugangs zum Verständnis der Eucharistie vom synthetischen Zeitbewusstsein des Subjekts her markierte.²³

3. *In statu viatorum: Das eschatologische Gottesvolk*

Theodor von Mopsuestia, dessen Eucharistieverständnis eine für das christliche Altertum vergleichsweise starke eschatologische Prägung aufweist, hat die Befristung kirchlicher Sakramentenfeiern herausgestellt. Das Paulus-Wort aus 1 Kor 11, 26 verweise darauf, dass,

wenn unser Herr vom Himmel kommt und uns jenen künftigen Lebenswandel zeigen wird und an uns allen die Auferstehung bewirken wird, [...] notwendigerweise auch die Verwendung von Zeichen und Sinnbildern aufhören wird. Denn wenn wir erst einmal in der Wirklichkeit selbst sind, dann brauchen wir keine Zeichen mehr, die die Erinnerung an jenes künftige Geschehen wecken sollen.²⁴

Kirche und ihr Aktiv, die Feier der Eucharistie, aus der sie ist, was sie ist, sind Indizien für solche befristete Zeit. Kirche sein zu dürfen und «Eucharistie schon feiern zu können, ist eine hohe Berufung der Gemeinde; sie noch feiern zu müssen, verweist auf die noch ausstehende Vollendung»²⁵. Sakramente sind zeitbedingte Provisorien: Zeichen, die im Gedächtnis Jesu

Christi als Mitte und Fülle der Zeit gründen und das bisherige Ausbleiben seiner Wiederkunft reflektieren und gestalten (vgl. LG 48, 1). Zeichenhaft greifen sie auf das aus, was im Glauben erhofft wird, was aber, wenn es einmal da ist, keines Zeichens mehr bedarf. Unter den Bedingungen unserer Zeit und Geschichte präsentiert die Gemeinschaft der Gläubigen als Heilssakrament (vgl. LG 1; 48, 2) in ihren Sakramenten die «Gegenwart der anderen Realität als einer anderen, nämlich als einer Realität, die unter den gegebenen Bedingungen nicht anders ansichtig und gegenwärtig werden kann als durch ein Symbol».²⁶

Dass dies schon jetzt möglich und erfahrbar ist, verdankt die Kirche je neu ihrer Verbundenheit mit Jesus Christus. In seinem Geist weiß sie sich vereint mit allen, die ebenfalls an ihm Anteil haben. In seinem Geist stimmt sie in das Gotteslob der Himmel ein. Dass dies im Zeichen geschieht, signalisiert, dass sie noch an der Vorläufigkeit dieser Welt teilhat. Sie ist erst auf dem Weg – *in statu viatorum* – und noch nicht angekommen. Das Konzil widmete diesem Gedanken in *Lumen Gentium* ein ganzes (allerdings wenig rezipiertes)²⁷ Kapitel (LG 48–51). Darin wird der sakramentale Charakter der Kirche als Zeichen und Werkzeug der universalen Heilssendung Jesu Christi nicht nur konstatiert, sondern mit dem Gedanken ihrer *Pilgerschaft* vermittelt. Gerade als pilgerndes Volk, das Gott sich «bis ans Ende der Zeiten» (HG III, Postsanctus: M 490) versammelt, als Realität der mit Christus eröffneten Zwischen-Zeit, ist die Kirche Heilssakrament (LG 48, 2). Nicht erst die Gemeinschaft der Heiligen, sondern «bereits die Existenz der Kirche in der Zeit [ist deshalb] eschatologisch qualifiziert»²⁸. Aber sie ist dies nicht als heiliger Fremdkörper und ihre Liturgie nicht als sakrale «Aus-Zeit». Kirchliche Existenz steht in allen ihren Vollzügen unter den Bedingungen und in der Vorläufigkeit und Brüchigkeit dieser Weltzeit, in der die Gottesrelation nie Besitz, sondern Gegenstand beständiger Bitte ist: «Beschütze deine Kirche auf ihrem Weg *durch die Zeit* (*peregrinans in terra*) und stärke sie im Glauben und in der Liebe» (M 497), heißt es daher in den Interzessionen des III. Hochgebets.

Die Feier der Eucharistie fasst im Zeitbewusstsein der Beter die Zeiten zusammen, ohne darüber den Zeitstrahl zu verlassen. In ihr verdichtet sich, was Christsein bedeutet: pilgernde Kirche zu sein, d.h. eine Kirche, die sich aus dem her bestimmt, was sie erwartet, auf dass es schon heute seine Kraft entfalten und heilvoll nach außen ausstrahlen könne. Pilgerschaft und Sakrament beschreiben christliche Existenz als Existenz in der Hoffnung und im Glauben, noch nicht in der Anschauung Gottes. In der Feier der Eucharistie bleibt die Kirche der Chronologie der Geschichte verpflichtet – und damit auch all dem, was ganz offenkundig noch nicht vollendet ist, sondern

der Erlösung bedarf. Als pilgernde Kirche und als Sakrament, als Keimzelle der universalen Heilssendung Jesu Christi trägt sie Verantwortung für das Wohl dieser Welt.²⁹ Betend macht sie sich deshalb in der Feier der Eucharistie stellvertretend zur Stimme der ganzen Schöpfung, auf dass diese einmal in das Lob ihres Schöpfers einstimmen, d.h. ewig leben könne: «Durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe» (HG IV, Präfation: M 503).

ANMERKUNGEN

¹ Einschlägig ist bis heute: Karl RAHNER, *Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* 4 (1960) 401–428.

² Achim BUDDE, «Bis du kommst...» – und keinen Tag länger! *Annäherungen an die eschatologische Vorstellungswelt antiker Eucharistiegebete*, in: BiLi 82 (2009) 264–269. Budde widmet sich einer vergleichbaren Thematik unter liturgiehistorischer Perspektive, wobei zentrale Erkenntnisse auf die heute verwendeten Hochgebete übertragen werden können.

³ Die Zitate stammen aus der Überleitung zum *Sanctus* sowie aus der *Communicantes*- und der *Nobis quoque peccatoribus*-Strophe. So Reiner KACZYNSKI, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd-Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004/2009, 1–228, hier 71f.

⁴ Angaben erfolgen im Text mit dem Kürzel «M» und Seitenangabe nach: *Die Feier der heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Kleinausgabe, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Br. u.a. 2007. Lateinische Zitate folgen: CONGREGATIO DE CULTO DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM (Hg.), *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.

⁵ «... ut simul gloria tua perenniter satiemur» (MRom 588). Die deutsche Fassung überträgt frei in: «... lass auch uns ... zu Tische sitzen in deinem Reich» (M 499).

⁶ BUDDE, «Bis du kommst...» (s. Anm. 2), 266.

⁷ Vgl. schon Augustins zeitphilosophische Überlegungen im 11. Buch seiner *Confessiones*; dazu: Kurt FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt/M. 2004.

⁸ Reinhard MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Stuttgart u.a. 2001, hier 163.

⁹ Michael SCHNEIDER, *Vom gläubigen Umgang mit der Zeit*, Köln 2000, hier 13.

¹⁰ Vgl. Helmut HOPING, *Gedenken und Erwarten. Zur Zeitstruktur christlicher Liturgie*, in: LJ 50 (2000) 180–194.

¹¹ Vgl. Stephan WAHLE, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck – Wien 2006.

¹² Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg/Br. 2011, hier 306–316.

¹³ Dazu: Richard SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln – Trier 1988, hier 20–32.50–71.

¹⁴ Ottmar MEUFFELS, *Die Tradition der Sakramente im Spannungsbogen von Zeit und Ewigkeit. Eschato-*

logische Aspekte einer kommunikativen Sakramententheologie, in: DERS. – Jürgen BRÜNDL (Hg.), *Grenzgänge der Theologie*, Münster 2004, 79–95, hier 90.

¹⁵ Vgl. Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt ²2008, hier 143.

¹⁶ Vgl. zu den eschatologischen Motiven und Metaphern eucharistischer Hochgebete Winfried HAUNERLAND, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum*, Münster 1989, hier 383–403.

¹⁷ Vgl. Klaus MÜLLER, *Wenn Zukunft Gegenwart werden soll. Zeitphilosophische Implikationen des Eschaton in der Liturgie*, in: BiLi 82 (2009) 232–239.

¹⁸ Walter KASPER, *Gottesdienst nach katholischem Verständnis*, in: WKGS 10: *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg u.a. 130–146, hier 136.

¹⁹ Michael THEUNISSEN, 'Ο αἰτῶν λαμβάνει. *Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: DERS., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 321–377, hier 331.

²⁰ THEUNISSEN, 'Ο αἰτῶν λαμβάνει (s. Anm. 19), 336.

²¹ Vgl. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 8), 165; Alexander SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs*, Einsiedeln – Freiburg 2005, hier 65; außerdem das derzeit in Arbeit befindliche Forschungsprojekt von Michael BÖHNKE zur pneumatologischen Grundlegung der Ekklesiologie.

²² «Wenn die Eucharistie als *pignus* [Unterpfund] des eschatologischen Heils bezeichnet wird, dann ist sie nicht nur formaler Ausdruck des noch nicht gegebenen Heiles, sondern bereits dessen vorläufige Vermittlung. Aus diesem inneren und realen Bezug soll auch das, was zum Unterpfund der Unsterblichkeit dienen soll, zur Hilfe für das ewige Leben werden. Vom empfangenen *pignus* wird sodann aber nicht nur erwartet, dass es sich als Hilfe für das künftige Leben erweist, sondern auch für das gegenwärtige. Der Begriff *pignus* setzt dabei das gegenwärtige Leben bereits in den größeren Horizont des Heiles und akzentuiert indirekt die Bezogenheit des gegenwärtigen Lebens auf das künftige.» HAUNERLAND, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen* (s. Anm. 16), 382.

²³ Vgl. dazu TÜCK, *Gabe der Gegenwart* (s. Anm. 12), 338–344.

²⁴ THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien*, 15,3 (Fontes Christiani 17/2, 389, ed. BRUNS).

²⁵ Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, hier 129.

²⁶ SCHMEMANN, *Eucharistie* (s. Anm. 21), 63; dort z. T. hervorgehoben.

²⁷ Vgl. aber Christian STOLL, *Kirche der Zukunft. Der eschatologische Charakter der Kirche nach «Lumen Gentium»*, in: IKaZ *Communio* 41 (2012) 641–651.

²⁸ Peter HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: DERS. – HILBERATH, *Kommentar* (s. Anm. 3), 267–582, hier 505.

²⁹ Vgl. ausführlich: Julia KNOP, *Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils*, in: MThZ 63 (2012) 294–307.