

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

EUCHARISTIE ALS SAKRAMENTALE INKARNATION

1. Christologische Verankerung der Eucharistie im Weihnachtsgeheimnis

Nach der Heiligen Schrift ist das Herrenmahl (1Kor 11,20) das Selbstvermächtnis Jesu Christi und damit die bleibende Gegenwart seiner Person und seines Werkes unter uns. Darum gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Christologie und Eucharistie. Doch die christologische Begründung der Eucharistie kann von verschiedenen Seiten angegangen werden. Man kann z. B. von einer kosmischen Christologie (vgl. Kol 1,15ff; Eph 1,10), einer Passions- oder einer Inkarnationstheologie ausgehen¹. Hier soll, dem Thema des Heftes entsprechend, nur die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation herausgestellt werden, die im Weihnachtsgeheimnis ihren Grund hat.

Da die Eucharistie seit alters her der höchste Lebensvollzug der Kirche ist, muss es erstaunen, dass sie weder im *Apostolicum* noch im *Nicaeno-Constantinopolitanum* ausdrücklich genannt wird. Im *Apostolicum* ist sie wohl mitgemeint in der Erwähnung der *communio sanctorum*. Doch im Glaubensbekenntnis von 381 wird nur die eine Taufe zur Vergebung der Sünden erwähnt, nicht aber die Eucharistie oder die Gemeinschaft der Heiligen. Dennoch gibt es in der Mitte des Großen Glaubensbekenntnisses die Inkarnationsklausel, die für die Eucharistielehre der griechischen Väter entscheidend wurde: «Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.» Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten und auch zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel wurde betont, dass zwischen der Inkarnation Jesu Christi und der Eucharistie eine Übereinstimmung bestehe, weil in beiden die unauflöslliche Einheit von Fleisch und Geist verkündet wird². Seit dem 5. Jahrhundert wird das *Nizänum* auch im Gottesdienst gebetet und erinnerte die Gläubigen bis ins hohe Mittelalter an die eucharistische Bedeutung der Inkarnationsklausel, die uns inzwischen abhanden gekommen ist: Die Fleisch-

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

werdung des Gottessohnes wird im Sakrament der Eucharistie vergegenwärtigt. Von diesem Gedanken war auch die christliche Frömmigkeit lange tief beeinflusst: «Noch das Credo, z.B. in sämtlichen Mozart-Messen, hat vor dem «Et incarnatus est» eine lange Pause, damit sich die Gläubigen, auch kniefällig, an die Gegenwart Christi im Messopfer erinnern mögen.»³ Natürlich war stets klar, dass die Eucharistie den Kreuzestod Jesu als unvergängliche Quelle des Heils bezeugt, doch dieser Aspekt ließ im Mittelalter die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation in den Hintergrund geraten: «Erst seit dem Mittelalter mit seiner Passionsmystik und seit der Reformation mit ihrer Kreuzestheologie bekam in der westlichen Theologie die Erklärung des Altarsakraments eine stärker passionstheologische Ausrichtung.»⁴

Für das gesamte christliche Altertum jedenfalls sind Inkarnation, Eucharistie und Kirche noch eng miteinander verbunden, wobei Eucharistie und Kirche als *Leib Christi* bezeichnet werden. Doch mit der Zeit werden in dem einen und einzigen *Corpus Christi* drei Aspekte oder «drei Leiber Christi» unterschieden: «Denn einer ist der von der Jungfrau geborene und zum Himmel aufgefahrene Leib, ein anderer der täglich neugeschaffene und konsekrierte, ein dritter schließlich der, den wir bilden und der das Sakrament empfängt.»⁵

Die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie ist ein Anliegen, in dem sich römisch-katholische Kirche und orthodoxe Kirchen treffen. Beide können gemeinsam aussagen: «Die Eucharistie hat ihren realen Grund in der unermesslichen Philantropia Gottes, in der kenotischen Fleischwerdung Jesu Christi.»⁶ Dennoch hat diese christologische und ekklesiologische Übereinstimmung aus anderen, hier nicht zu entfaltenden Gründen, bisher noch zu keiner Kirchengemeinschaft zwischen den beiden Schwesterkirchen geführt.

Im folgenden soll versucht werden, zunächst aus dem Johannesevangelium, dann an Hand einiger weniger Texte vor allem griechischer, dann aber auch lateinischer Kirchenväter sowie aus altkirchlichen Liturgien die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie herauszustellen, um abschließend nach dem inneren Grund der Zusammengehörigkeit von Inkarnation und Eucharistie zu fragen.

2. Die eucharistische Rede im Johannesevangelium

«Weil die Offenbarungsrede vom wahren Himmelsbrot in sich selbst die Spannung von symbolisch-personaler Deutung und eucharistischer Anwendung enthält, ist es nicht erstaunlich, dass die Gesamtdeutung vom Altertum bis in die neueste Zeit uneinheitlich und wechselhaft war.»⁷ Es geht bei der Interpretation von *Joh* 6,26–58 um folgende Fragen: Ist das hier genannte *Brot des Lebens* wirklich die Eucharistie? Soll dieser Text in einem

spiritualistischen oder in einem eucharistisch-realistischen Sinn verstanden werden? Wenn der eucharistische Sinn bejaht wird, ist die Eucharistie dann in der ganzen Rede im Blick oder nur im letzten Teil? Das Konzil von Trient war darüber geteilter Meinung und hat deshalb keine Entscheidung getroffen, sondern sich bei der Frage nach der Interpretation der Brotrede mit der Feststellung begnügt: «wie immer man sie nach den verschiedenen Auslegungen der heiligen Väter und Lehrer verstehen mag»⁸.

Nach der symbolischen Deutung muss die ganze Rede von der Inkarnation und vom Glauben her verstanden werden, ohne direkten Bezug auf das Sakrament der Eucharistie. Wenn Jesus von sich behauptete: «Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist» (V. 41), so sei das nur eines der großen Symbole, durch die er sich als «Retter der Welt» (*Joh* 4,42) offenbare. Er sei ebenso das «Brot des Lebens» (V. 35), wie er «das Licht der Welt» (*Joh* 8,12), «der gute Hirt» (*Joh* 10,11.14) oder «die Auferstehung und das Leben» (*Joh* 11,24) ist. Ihn *essen* (V. 57), bedeute: an ihn *glauben*. Diese symbolische oder spiritualistische Deutung von *Joh* 6 hat ihren Kronzeugen in Augustinus gefunden, der bei der Auslegung von V. 29 (mit Verweis auf V. 27) die berühmten Worte schreibt: «Crede, et manducasti» (Glaube, und du hast gegessen)⁹. Sie haben bei den Reformatoren mächtig nachgewirkt, aber auch auf die katholischen Theologen der Reformationszeit (vor allem Cajetan) eingewirkt.

Der erste Teil der Rede in Kafarnaum (V. 26-51a) lässt sich, wenn man ihn allein betrachtet und vom Kontext isoliert, durchaus ohne direkten Bezug auf das Sakrament erklären. Wenn die Juden gegen Jesus murren, weil er sich selbst als das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, bezeichnet hat (vgl. V.41), so lehnen sie sich keineswegs gegen das eucharistische Mysterium auf, sondern gegen Jesu messianischen Anspruch (vgl. V. 42). Doch die enge Verbindung dieses Abschnitts mit dem zuvor berichteten Zeichen der Brotvermehrung (V. 1-15) und dem folgenden ausdrücklich eucharistischen Abschnitt macht es erforderlich, auch die Verse 26-51a eucharistisch zu interpretieren. Das ist nicht nur eine Konsequenz aus der literarischen Einheit von *Joh* 6, sondern vielmehr erfordert die auf die Inkarnation zentrierte Eucharistielehre des Johannesevangeliums eine erste Entfaltung über Jesus als das Lebensbrot und den Glauben an seine Person und Sendung.

Im letzten Teil der Rede (V. 51b-58) ist ein eucharistischer Realismus kaum noch bestreitbar, weil man das Fleisch (*sarx*) des Menschensohnes zerkaue (*trogen*) und sein Blut trinken muss (V. 56), denn sie sind wahre Speise und wahrer Trank. Diese Ausdrücke erinnern an die Worte Jesu beim Letzten Abendmahl und setzen somit das Opfer auf Golgota voraus: das für das Leben der Welt hingeebene Fleisch des Menschensohnes (vgl. V. 51), sein am Kreuz vergossenes Blut. Der im eucharistischen Teil der Rede gebrauchte Begriff *sarx* unterstreicht gegen Gnosis und Doketismus die Wirk-

lichkeit der Menschlichkeit Gottes in Jesus Christus und hat von 1,14 (*ho logos sarx egeneto* [Das Wort ist Fleisch geworden]) her eine inkarnatorische Bedeutung. Wer, wie die Gnostiker und Doketen, den Empfang des Fleisches und Blutes Jesu ablehnt (vgl. V. 53), leugnet seine Inkarnation (*sarx*) und seinen blutigen Kreuzestod (*haima*). Die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie zeigt sich besonders in V. 57f, wo die Eucharistie als sakramentale Verlängerung und Vergegenwärtigung der Inkarnation erscheint. Nach *Joh 6* strebt die Menschwerdung auf die Eucharistie hin, in der sie sich vollendet; zur Eucharistie aber gehört der Glaube an Jesus Christus, das lebendige Brot, das vom Himmel herabkommen ist, um der Welt das Leben zu geben. Für das vierte Evangelium ist die Inkarnation das wesentliche Geheimnis, an dem uns die Eucharistie Anteil schenkt. Dadurch werden aber weder der Opfercharakter (vgl. V. 51) noch die eschatologische Bedeutung der Eucharistie im Johannesevangelium verschwiegen: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag.» (V. 54) In der Eucharistiefeier werden Jesu Inkarnation und Hingabe in den Tod (vgl. *Joh 19,34f*; *1 Joh 5, 6ff*) gegenwärtig: Die Eucharistie ist «*caro incarnata, passa et glorificata*, als Fleisch und Blut des Menschensohnes die sakramentale Gegenwart des Heilsereignisses Jesus.»¹⁰

3. Die Inkarnation als Schlüssel zum Eucharistieverständnis der Kirchenväter

Von Anfang an steht die Feier der Eucharistie mit Wortgottesdienst, Einsetzungsbericht sowie Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu im Mittelpunkt des Gottesdienstes der Gemeinde. Bis ins nizänische Zeitalter ist die Eucharistielehre vor allem bei den griechischen Kirchenvätern¹¹ von einem «inkarnationstheologischen Prinzip» (*Johannes Betz*) bestimmt: der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, die nach dem Philipperhymnus (*Phil 2,6-11*) auf die Entäußerung (*Kenosis*) Gottes zu unserem Heil hinzielt.

3.1 Griechische Kirchenväter

Die zentrale Bedeutung der Eucharistie im Gemeindeleben stellt der Märtyrerbischof *Ignatius von Antiochien* in seinen sieben Briefen (zwischen 110 und 118 n. Chr.) heraus, wobei er eine Verbindung mit der Inkarnation herstellt, wenn er den Römern schreibt: «Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, das aus dem Samen Davids stammt, und zum Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.» (*IgnRöm 7,3*) Die Eucharistie ist «das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat» (*Sm 7,1*).

Der Apologet und Märtyrer *Justin* (zweite Hälfte des 2. Jhd.) hebt die Eucharistie von den heidnischen Opfern ab, anerkennt zwar in *Mal 1,11*

ein alttestamentliches Vorausbild der Eucharistie, weist aber letztlich auf die einzigartige Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament hin, die ihren Grund in der Menschwerdung Jesu Christi hat. Die Erinnerung (*anamnesis*) an die Inkarnation ist in der Eucharistie gegeben (vgl. *Dialogus* 70,4 [*Goodspeed* 181]). Von da her nimmt *Justin* die Inkarnation zum Modell für die Erklärung der Eucharistie: «Nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir sie. Vielmehr auf die gleiche Weise, wie der durch den Logos Gottes Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Erlöser, um unserer Erlösung willen sowohl Fleisch als auch Blut (angenommen) hatte, so ist – wie wir belehrt sind – auch die Speise, die durch ein Gebet um den von ihm stammenden Logos zur Eucharistie geworden ist, eben jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut, wie denn Fleisch und Blut (überhaupt) aus Speise auf Grund der (Nahrungs-)Umwandlung gebildet werden.» (*Erste Apologie* 66,2 [*Goodspeed* 74f])

Auch bei *Irenäus von Lyon* (1. Hälfte des 2. Jh. bis gegen 200), der die apologetische Thematik *Justins* fortsetzt, findet sich das «eucharistische Inkarnationsprinzip», denn die Eucharistie als Leib und Blut Jesu Christi geschieht durch das Hinzukommen des Logos auf die Opfertgaben auf Grund einer Anrufung Gottes (*Epiklese*) um den Logos. Der Logos wird auf die Opfertgaben herabgerufen, um diese zu konsekrieren und dann mittels der Eucharistie die Menschen zu Gott zurückzuführen. Letztlich zielt die Teilnahme an der Eucharistie auf die Auferstehung der Toten: «Wie können sie [die Häretiker] nur sagen, dass das Fleisch für die Verwesung bestimmt ist und nicht am Leben teilhat, wo es doch durch Leib und Blut des Herrn ernährt wird? ... Bei uns stimmt die Lehre mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm, was ihm gehört, wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist predigen. Denn wie das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die Anrufung Gottes erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf Auferstehung für immer haben.» (*Adv. haer.* IV,18,5 [SC 100, 610–613; FC 8/4, 146f])

Nach dem «eucharistischen Inkarnationsprinzip» des Bischofs *Irenäus* gehört zur Eucharistie, dass sie den Logos vermittelt. Wenn von diesem gesagt wird, er führe als «Gegengift des Lebens» (*antidotum vitae*) zur Unverweslichkeit (vgl. *Adv. haer.* III,19,1 [SC 211, 372f; FC 8/3, 238f]), so ist damit wohl ein Hinweis auf die Eucharistie gegeben, die bereits bei *Ignatius von Antiochien* als «Arznei der Unsterblichkeit» (*pharmakon athanasias*), «Gegengift gegen den Tod» (*antidotus tou me apothanein*) bezeichnet wird (*IgnEph* 20,2). Noch deutlicher wird *Irenäus*, wenn er sagt, die Christen seien es gewohnt, «das Wort Gottes zu essen und zu trinken, das Brot der Unsterb-

lichkeit in uns zu haben... , das der Geist des Vaters ist» (*Adv. haer.* IV,38,1 [SC 100, 946–949; FC 8/4, 334f]). Für Irenäus garantiert die Eucharistie die von der Gnosis geleugnete Einbeziehung des Leibes ins Heil, die ihren theologischen Grund in der Menschwerdung des Gottessohnes hat, der seine angenommene Menschheit in die Herrlichkeit des Himmels mitgenommen hat.

Bei den beiden großen Alexandrinern *Klemens* und *Origenes* bleibt das vergegenwärtigende Gedächtnis (*Anamnese*) der Inkarnation tragendes Fundament der Eucharistielehre, wenn sich bei ihnen auch eine Tendenz zur Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses findet.

Klemens von Alexandrien (um 140/150 bis um 220) verteidigt die kirchliche Eucharistie, die damals im Anschluss an *1 Kor* 3,2 in manchen katholischen Gemeinden auch als *Milch* bezeichnet wird, gegen gewisse Gnostiker, die ihr Abendmahl als *Fleisch und Blut Christi* von der kirchlichen Eucharistie, die nur die Anfangsgründe einer wahren Gnosis vermittele, abheben und als ihr überlegen ansehen (vgl. *Paed.* I, 39,1 [GCS Clem.Alex. I, 113, 9–14]). Ihnen gegenüber stellt *Klemens* klar, was im kirchlichen Sinn unter *Fleisch und Blut Christi* zu verstehen ist: «Vernimm es auch auf folgende Weise! Nach unserer Auffassung bezeichnet er [Christus] mit Fleisch sinnbildlich (*allegorei*) den Heiligen Geist; denn von ihm ist ja auch das Fleisch geschaffen; mit Blut weist er uns auf den Logos hin, denn wie reichliches Blut ist der Logos über das Leben ausgegossen; die Verbindung (*krasis*) von beidem aber ist der Herr, die Speise der Unmündigen; der Herr ist Geist und Logos. Die Speise, das ist der Herr Jesus, das ist der Logos Gottes, Fleisch gewordener Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch. Die Speise ist die Milch des Vaters, durch die allein wir Unmündigen gesäugt werden. Er selbst, der Geliebte und unser Erlöser, der Logos, hat sein Blut für uns vergossen zur Erlösung der Menschheit.» (*Paed.* I, 43, 2–3 [GCS Clem.Alex. I, 115,30–116,6]¹²) Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass für *Klemens*, jedenfalls im *Paedagogus*, das eucharistische Fleisch und Blut Jesu «auf Grund der Inkarnation Schöpfungen, Objektivationen, Erscheinungsweisen, Unterpfänder des Logos (sind), der – entsprechend einer Form der Geistchristologie – mit dem Pneuma identisch ist»¹³. Während *Klemens* im *Paedagogus* den kirchlichen eucharistischen Glauben vertritt, bezieht er in den *Stromateis* (Teppiche gnostischer Darlegungen gemäß der wahren Philosophie) eine neue Stellung, die auf eine Spiritualisierung sowohl des Eucharistieverständnisses als auch des Eucharistieempfangs hinläuft (vgl. *Strom.* V, 10, 66, 2–5 [GCS Clem. Alex.II, 370, 13–25]), deren Konsequenzen *Johannes Betz* deutlich herausstellt: «Demnach ist das eigentliche Fleisch und Blut des Logos, die «pneumatischere», und das heißt die angemessenere Kommunion, die Schau oder die Gnosis. Damit haben wir zwei Arten der Eucharistie für die zwei nach *Klemens* bestehenden Klassen von Christen: die zeichenhaft-sakramentale Eucharistie für die Pistiker und die

gnostisch-spiritualistische für die Gnostiker. Faktisch bedeutet diese Zweigleisigkeit eine Zurückstufung des liturgischen Abendmahls.»¹⁴

Wie bei *Klemens*, so findet sich auch bei *Origenes* (um 185 bis um 253), der «ein Mann der Kirche (*ecclesiasticus*) sein möchte» (*In Luc. hom.* 16,6 [SC 87, 244; FC 4/1, 188f]), eine allgemeinkirchlich realistische und eine symbolische bzw. spiritualistische Auffassung der Eucharistie¹⁵. Auch *Origenes* sieht in der Eucharistie, die er mit Vorliebe als *Leib (Fleisch) und Blut des Logos* bezeichnet, dessen sakramentale Inkarnation. Bei der Erklärung der einzelnen Bitten des Vaterunser im zweiten Teil seiner Schrift über das Gebet behandelt er auch die Brotbitte, die er auf die von der Inkarnation her verstandene Eucharistie hin auslegt: «Dies aber ist die wahre Speise, (nämlich) das Fleisch Christi, welches als Wort Fleisch geworden ist nach der Schriftstelle: «Und das Wort ward Fleisch.»» (*De oratione* 24,4 [GCS Origenes II,365, 22-24]¹⁶) Von da her leitet *Origenes* auch die Bedeutung der Eucharistie ab, die in der Inkarnation ihr Fundament hat: «Man darf sich aber nicht wundern, dass er [Christus] selbst das Brot ist und dasselbe mit uns isst, dass er selbst der Trank von der Frucht des Weinstocks ist und [ihn] mit uns trinkt. Allmächtig ist nämlich der Logos Gottes, und er wird mit verschiedenen Benennungen bezeichnet, und unerschöpflich ist er hinsichtlich der Fülle seiner Kräfte (*virtutes*), da er höchstpersönlich jede Kraft selber ist.» (*In Mt. comm. ser.* 86 [GCS Origenes XI, 199, 21-25]¹⁷)

Doch auch wenn *Origenes* von der Eucharistie als einem «typischen oder symbolischen Leib» (*In Mt. tom.* XI,14 [GCS Origenes X, 58, 8-9]) spricht, leugnet er keineswegs die eucharistische Realpräsenz, obwohl sich bei ihm Texte finden, die auf den ersten Blick befremdlich sind und den Eindruck erwecken, als würde die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi zu Gunsten einer Spiritualisierung abgeschwächt, wie z.B. seine Exegese des Einsetzungsberichts der Eucharistie: Das Brot und der Trank, die Jesus als seinen Leib bzw. sein Blut bekannte, seien nicht die Realitäten gewesen, die er in seinen Händen hielt. «Denn nicht jenes sichtbare Brot, das er in Händen hielt, nannte der Gott-Logos seinen Leib, sondern das Wort, in dessen Geheimnis (*in cuius mysterio*) jenes Brot gebrochen werden sollte. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jener Trank vergossen werden sollte. Denn Leib oder Blut des Gott-Logos, was kann es anderes sein als das Wort, das nährt, und das Wort, das das Herz erfreut.» (*In Mt. comm. ser.* 85 [GCS Origenes XI, 196, 19-197,6]¹⁸) *Henri de Lubac*, der sich in seinem *Origenesbuch* mit diesen missverständlichen Texten des *Origenes* auseinandersetzt, kommt zu dem Ergebnis: «Und wenn *Origenes* außerdem sagt, die Schrift sei der «wahre Leib» und das «wahre Blut» Christi, dann ist das nicht so zu fassen, als sei die Eucharistie für ihn nur metaphorisch Christi Fleisch und Blut. In seiner Schauweise liegt keinerlei Widerspruch darin, dass einerseits die Eucharistie

wahrhaft den Leib und das Blut Christi enthält, obwohl andererseits, in einem weiteren, höheren und tieferen und deshalb ‹wahreren› Sinn die Schrift der Leib und das Blut des Logos ist.»¹⁹

Athanasius von Alexandrien (um 295/300 bis 373) identifiziert die Eucharistie mit dem Fleisch, das Jesus in der Inkarnation angenommen hat. Jetzt gibt der Heiland sein Fleisch als himmlische Nahrung von oben her und als pneumatische Speise (*Ad Serap. ep.* IV,19 [PG 26, 668 A]). Die Eucharistie schenkt den Logos als Mittler der Erlösung, die in der Vergöttlichung des ganzen Menschen, auch seines Leibes, besteht und deswegen die Menschwerdung des Logos voraussetzt: «Wir werden vergöttlicht (*theoioioutheta*) nicht durch die Teilnahme am Leib eines Menschen, sondern indem wir den Leib des Logos empfangen.» (*Ep. ad Maximum philosophum*, 2 [PG 26, 1088 C]) Wie der irdische Leib Jesu aus dem Leben spendenden Pneuma von Maria empfangen wurde, so ist auch der eucharistische Leib des Herrn Leben spendender Geist (vgl. *De incarnatione et contra arianos*, 16 [PG 26, 1012 B]²⁰).

Die pneumatisch-soteriologische Sicht der Eucharistie bei *Athanasius* wird von *Cyrill von Alexandrien* (5. Jahrhundert), als «ein Höhepunkt patristischer Abendmahlstheologie»²¹, voll entfaltet. Auch für ihn ist der Leib Christi, sei es der geschichtliche oder der eucharistische, unmittelbar und substanziell mit dem Logos geeint. Cyrill nennt sowohl den historischen als auch den eucharistischen Leib Jesu «des Logos eigenes Fleisch» (*sarx idia tou logou*), eine Formel, die auch im 11. Anathematismus des Konzils von Ephesus (431) auftaucht (vgl. *DH* 262).

Rückblickend auf die kurzen Hinweise zum Eucharistieverständnis der Alexandriner *Klemens*, *Origenes*, *Athanasius* und *Cyrill*, kann man mit *Johannes Betz* feststellen: «Zusammenfassend lässt sich von der alexandrinischen Spiritualität sagen, sie suche im Herrenmahl den Logos. Sie kann ihn ergreifen, weil er hier eine sakramentale Inkarnation vollzieht. So bleibt in dieser Sicht die Menschheit Jesu noch im Blickfeld, sie wird allerdings von der Logosidee überstrahlt.»²²

Auch bei *Gregor von Nazianz* (um 326 bis um 390) besitzt die Inkarnation einen eucharistischen Bezug: «Er (Jesus) hat gehungert, doch er hat Tausende gespeist und ist das Leben spendende himmlische Brot.» (*Or.* 29,20 [FC 22, 212–215]) Ähnliche Verbindungen zwischen Inkarnation und Eucharistie finden sich in den *Mystagogischen Katechesen* des *Johannes von Jerusalem* (bei *Cyrill von Jerusalem* [um 313 bis 386/387], *Myst. Cat.* V,7 [FC 7, 150–153]) und in den zwischen 360 und 390 entstandenen 50 *Geistlichen Homilien* des *Macarius/Simeon* (vgl. *hom.* 11,9; 26,15 [*Bibliothek der Kirchenväter*² 10, 92f; 220f]). Diese patristischen Texte, die im Zusammenhang stehen mit dem bereits am Anfang erwähnten Inkarnationsbekenntnis des Credo von 381, machen eine zugleich inkarnatorische und eucharistisch-sakramentale Aussage, die letztlich darauf hinausläuft, dass jene «Wandlung» im Mutterschoß,

in welcher der ewige Logos durch Überschattung des Heiligen Geistes aus der Jungfrau Mensch wird, die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi vorwegnimmt²³.

3.2 Das Zeugnis griechischer Liturgien für die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation

Die *Apostolische Tradition* wird Hippolyt, einem römischen Presbyter und Gründer einer kleinen schismatischen Gemeinschaft, zugeschrieben, der 255 mit Papst Pontianus im Exil starb. Die im griechischen Original verloren gegangene Kirchenordnung beschreibt die christliche Liturgie, wie sie kurz nach 200 in Rom noch auf Griechisch gefeiert wurde. Sie versucht eine erste theologische Synthese der Liturgie und hat großen Einfluss auf die östlichen Liturgien ausgeübt. Hier begegnet uns im Rahmen einer Bischofsweihe die geradezu klassische Gestalt der Eucharistiefeier (*Trad. Apost.* 4 [SC 11^{bis}, 46–53]), die gegenwärtig im Zweiten Eucharistischen Hochgebet des *Missale Romanum* nachwirkt. Zunächst wird an die Inkarnation erinnert: «Wir sagen dir Dank, o Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus, den du uns in den letzten Zeiten gesandt hast als Heiland und Erlöser und Boten deines Ratschlusses. Er ist dein Wort, mit dir untrennbar verbunden; durch ihn hast du alles geschaffen. Nach deinem Wohlgefallen hast du ihn vom Himmel in den Schoß der Jungfrau gesandt, und in ihm wurde er Fleisch und ward als dein Sohn erwiesen, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau.» (*ibd.*, 48–51) Eucharistie ist demnach Gedächtnis (*anamnesis*) der Menschwerdung sowie des Paschamysteriums Jesu, also seines Todes und seiner Auferstehung. Die Deutung der Eucharistie durch Hippolyt bleibt ganz im Rahmen des 2. Jahrhunderts, in dem mit dem Wort *eucharistia* sowohl das Dankgebet über Brot und Wein als auch Brot und Wein selbst nach ihrer Wandlung in den Leib und das Blut Christi bezeichnet werden. Das Dankgebet ist zugleich Darbringung (*oblatio; prosphora*), die im ganzen Eucharistievollzug geschieht. Die Kirche will aber kein neues und eigenes Opfer darbringen, sondern in ihrer Eucharistiefeier an das einmalige Opfer Jesu Christi am Kreuz erinnern und dieses vergegenwärtigen. In der Formel der *Apostolischen Tradition*: «*memores offerimus*» (*ibd.*, 52f) wird der «Ertrag der eucharistischen Theologie der beiden ersten Jahrhunderte in die Liturgie»²⁴ eingebracht.

Auch im Kanon Hippolyts findet sich die bereits bei Irenäus erwähnte *Epiklese*: «Und wir bitten, dass du deinen heiligen Geist auf die Darbringung der heiligen Kirche sendest» (*Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*). Der Zusammenhang schließt die Konsekration der Opfern ein, wie sich implizit an einer anderer Stelle der Kirchenordnung zeigt: «Der Bischof eucharistiere das Brot zum Symbol,

griechisch Antitypos, des Leibes Christi, den Kelch mit Mischwein zum Antitypos, griechisch Ähnlichkeit, des Blutes, das für alle vergossen ist, die an ihn glauben» (*Trad. Apost.* 21 [*ebd.*, 90f]). *Johannes Betz* interpretiert diese Stelle folgendermaßen: «Das erbetene Herabkommen des Pneuma – das übrigens bei Hippolyt noch nicht als eigenständige dritte göttliche Person erkannt, sondern noch mit dem Logos identifiziert wird – vergegenwärtigt seine Herabkunft in der Inkarnation ... Die Epiklese ist die liturgische Gestalt des eucharistischen Inkarnationsprinzips.»²⁵

Ein weiteres liturgisches Zeugnis aus dem 4. Jahrhundert sind die *Apostolischen Konstitutionen*, deren achttes, für unsere Frage wichtiges Buch auf der *Apostolischen Tradition Hippolyts* aufruht und in VIII, 12, 4-51 (*SC* 336, 178-205) die nach *Klemens von Rom* so genannte *Klementinische Liturgie* bietet. Auch hier wird vor der Konsekration die Inkarnation erwähnt, weil sie zum ganzen Christusgeheimnis gehört, das in der Eucharistie gegenwärtig wird: «Dich, seinen Gott und Vater, hat er besänftigt und mit der Welt ausgesöhnt und von dem über allen ruhenden Zorn befreit, als er geboren war aus einer Jungfrau, geboren im Fleisch, er, das Wort Gottes, der geliebte Sohn, der Erstgeborene der Schöpfung... Im Schoss einer Jungfrau ist er geworden, der alle bildet, die erschaffen werden, der Unfleischliche ist Fleisch geworden, der ohne Zeit Geborene wurde in der Zeit geboren.» (*ebd.*, 194f)

Schließlich sei noch hingewiesen auf das *Euchologium* des Bischofs *Serapion von Thmuis* (gest. nach 362), eines Freundes und Zeitgenossen des Einsiedelers *Antonius* und des Bischofs *Athanasius*. Die *Anaphora* (Eucharistisches Hochgebet) beginnt im Stil der negativen Theologie mit dem Lobpreis des unerschaffenen, unerforschlichen, unaussprechbaren und unbegreiflichen Gottes und schreitet rasch zur Theologie des Logos voran: Der Vater erkennt den Sohn und wird von dem von ihm gezeugten Logos erkannt und geoffenbart. Es folgt die Bitte um den Heiligen Geist, um die unaussprechlichen göttlichen Geheimnisse aussprechen und erklären zu können. Daran schließt sich der Heiligruf (*Sanctus*) an (vgl. *euch.* 13, 1-10 [*Bibliothek der Kirchenväter*² 25, 146f]). Dann folgt der Einsetzungsbericht, in dem sich nach spezifisch alexandrinischem Vorbild die zweimalige *Epiklese* vor und nach dem Einsetzungsbericht findet: «Erfüllt ist der Himmel, erfüllt ist die Erde von deiner großartigen Herrlichkeit, Herr der Mächte. Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und Gemeinschaft! [*Erste Epiklese*] Denn dir haben wir dieses lebendige Opfer (*Röm* 12,1), diese unblutige Darbringung dargebracht. Dir haben wir dieses Brot dargebracht, das Abbild (*homoioima*) das Leibes des Eingeborenen ... Lass Wohnung nehmen, Gott der Wahrheit, deinen heiligen Logos in diesem Brot, auf dass das Brot der Leib des Logos werde, und in diesem Kelch, auf dass der Kelch das Blut der Wahrheit werde und mache, dass alle Teilnehmer die Arznei des Lebens empfangen zur Heilung jeglicher Krankheit und zur Kräftigung in jedem

Fortschritt und jeder Tugend und nicht zur Verdammung, Gott der Wahrheit, und nicht zur Schmach und Schande! [*Zweite Epiklese*].» (*ebd.*, 13,11.12.15 [148f]). Die *Prospora* (die eucharistischen Gaben) soll ein Abbild (*homoioima*), «ein anamnetisches und vergegenwärtigendes Symbol des Leibes Christi und seines Todes sein, und sie ist es auf Grund der im Einsetzungsbericht verkündeten Stiftung Jesu»²⁶. Während die erste Epiklese (13,11) vor dem Einsetzungsbericht an den *Heiligen Geist* als *Gottes Kraft und Gemeinschaft* ergeht, richtet sich bei *Serapion* die zweite Epiklese (13,15) an den *Logos*, der auf die Gaben niederkommen und sie zu Christi Leib und Blut machen soll. Die Konsekration wird somit inkarnatorisch beschrieben.

So ergibt sich aus dem Zeugnis griechischer Liturgien des 3. und 4. Jahrhunderts, die zum Teil auch – wie die Apostolische Tradition *Hippolyte* beweist – im Westen (Rom) gefeiert wurden, eine enge Verbindung zwischen Inkarnation und Eucharistie, die in der *Prospora* (Darbringung), *Epiklesis* (Anrufung) und *Anamnesis* (Gedächtnis) zum Ausdruck kommt.

3.3 Lateinische Kirchenväter

In der Theologie der Lateiner findet sich die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation nicht so häufig wie bei den griechischen Kirchenvätern. Deshalb sei im folgenden nur auf vier lateinische Kirchenväter hingewiesen, bei denen diese Verbindung vorhanden ist und die eine große Auswirkung auf das Eucharistieverständnis der lateinischen Kirche haben.

Für *Cyprian* (ca. 200 bis 258), Bischof von Karthago von 248/249 bis zu seiner Hinrichtung am 14. September 258, steht die Gegenwart des Leibes und Blutes, ja Christi selbst in der Eucharistie außer Zweifel (*De lapsis* 2 [CCL III, 221,26]). Bei der Erklärung der vierten Bitte des Vaterunser (*Unser tägliches Brot gib uns heute*) weist er darauf hin, dass das erbetene Brot Christus selbst ist, der als Eucharistie die tägliche Speise der Christen ist (*De dominica oratione* 18 [CCL III A, 101,328–338]). In seinem 63. Brief, der an Caecilius gerichtet ist, hat der Bischof von Karthago den Christen «die erste eucharistische Monografie»²⁷ hinterlassen. *Cyprian* wendet sich in diesem Brief gegen Eucharistiefiern der «Aquarier», die das Abendmahl statt mit Wein nur mit Wasser feiern. Gegen diese Praxis macht er geltend, dass der Vollzug des Sakraments nach den Überlieferungen des Herrn und nach dem Vorbild seines Handelns zu geschehen habe. Jesus aber habe Brot und Wein dargebracht, nämlich seinen Leib und sein Blut (*ep.* 63,IV,1 [CCL III B, 393, 32f]).

Die Mahlelemente Brot und Wein symbolisieren nicht nur Inkarnation (Leib und Blut Christi) und Passion Christi, sondern auch das christliche Volk. Das aus vielen Körnern gebackene Brot und der aus vielen Trauben gepresste Wein stellen das in Christus eins gewordene Volk dar (*ebd.*, XIII,5 [408, 246–409, 250]²⁸). Doch die Einheit der Kirche ist nicht erst nachträg-

lich Frucht der Eucharistie, sondern bereits Voraussetzung für die Feier der Eucharistie. Wie es für *Cyprian* außerhalb der Kirche kein Heil gibt (vgl. *ep.* 73, XXI, 2 [CCL III C, 555, 380]²⁹), ebenso wenig gibt es außerhalb der Kirche bei Schismatikern und Häretikern eine gültige Eucharistie (vgl. *De Ecclesiae catholicae unitate* 8 [CCL III, 255, 190–216]; *ep.* 70, II, 2 [CCL III C, 507, 50–509, 55]).

Für *Hilarius von Poitiers* (310/320 bis 367) verdichtet sich in der Eucharistie das «Geheimnis des menschengewordenen Gottes» (*Tractatus super psalmos* 1,5 [CCL LXI, 22]), denn sie ist sichtbares Zeichen, dass Christus das Fleisch der gesamten Menschheit angenommen hat. In eucharistischem Sinn wird die Annahme des Fleisches durch Christus besonders im dogmatischen Hauptwerk des Bischofs von Poitiers *De Trinitate* entfaltet. «Um des Menschengeschlechts willen ist ... der Sohn Gottes aus der Jungfrau und dem Heiligen Geist geboren ..., damit er, Mensch geworden aus der Jungfrau, die Wirklichkeit des Fleisches annehme und damit durch diese innige Verbindung der Leib des ganzen Menschengeschlechts in ihm geheiligt sei. Denn wie er wollte, dass sich alle in ihm befinden durch den Leib, den er angenommen hat, so wollte er in allen durch das sein, was unsichtbar an ihm ist.» (*Trin.* II, 24 [SC 443, 314f]) Christus ist mit den Menschen in zweifacher Weise vereint: Er hat alle Menschen in seiner Menschwerdung angenommen. Durch diese Annahme ist prinzipiell die Vergöttlichung des Menschen gegeben. (vgl. *Trin.* II, 25[316f]) *Hilarius* sieht aber besonders in der Eucharistie die Applikation der in der Inkarnation geschehenen Annahme der Menschheit auf die Zeit der Kirche. Die Eucharistie ist für ihn gleichsam das Mittel, das uns der bereits in der Menschwerdung Jesu geschenkten Vergöttlichung wahrhaft und leibhaft teilhaftig werden lässt. Durch die Eucharistie leben wir jetzt aus und in jener Vergöttlichung, die Christus durch seine Menschwerdung jedem Menschen gebracht hat (vgl. *Trin.* VIII, 13–16 [SC 448, 396–403]). Die Eucharistie soll die Christen zur Erfahrung ihrer Einheit mit Christus führen.

Die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie findet sich ebenfalls bei seiner dogmatischen Auslegung der eucharistischen Rede im Johannesevangelium: «Der Herr selbst aber hat das Geheimnis dieser seiner Geburt mit diesen Worten offenbar gemacht: «Ich bin das lebendige Brot, der ich vom Himmel herabgestiegen bin. Wenn jemand von meinem Brot gegessen hat, wird er in Ewigkeit leben» [Joh 6, 51]. Er nennt sich Brot, denn er selbst ist der Ursprung seines Leibes ... Weil das Brot vom Himmel herabstieg, sollte nicht die Meinung aufkommen, der Ursprung des Leibes entstamme menschlicher Empfängnis, da er doch als himmlischer Leib erwiesen wird.» (*Trin.* X, 18 [SC 462, 198f]). In der Eucharistie empfangen wir Christus, der vom Himmel herabsteigt, um die Menschheit anzunehmen, ihr zur geistigen Speise zu werden, sie zu vergöttlichen und ihr das eschatologische Ziel zu

zeigen, zu dem der Empfang der Eucharistie führt: die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott, die bereits in diesem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe grundgelegt ist und sich einmal jenseits der Todesgrenze voll entfalten wird.

Die Bedeutung, die *Hilarius* der Eucharistie für das gegenwärtige und zukünftige Leben zuschreibt, macht es sehr wahrscheinlich, dass auch jenes Fragment von ihm stammt, das die 4. Synode von Toledo (633) unter seinem Namen anführt: «Der heilige Hilarius sagt: das tägliche Brot gib uns heute. Denn was will Gott so sehr, als dass Christus täglich in uns wohnt, der das Lebensbrot und das Brot vom Himmel ist? Und weil wir täglich beten sollen, sollen wir auch beten, dass es uns täglich gegeben werde.»³⁰

Auch *Ambrosius von Mailand* (333/334 bis 397) greift zur Erklärung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie auf die Inkarnation zurück, weil in beiden Fällen eine wunderbare Entstehung des Leibes des Gottessohnes stattfindet. «Nehmen wir ihn [Christus] selbst als Beispiel, und beweisen wir mit den Mysterien der Menschwerdung die Wahrheit des Mysteriums. Ist etwa ein natürlicher Verkehr vorausgegangen, als der Herr Jesus aus Maria geboren wurde? Wenn wir nach der Ordnung fragen, erfolgt eine Zeugung normalerweise durch die Verbindung eines Mannes und einer Frau. Damit ist klar, dass die Jungfrau außerhalb der natürlichen Ordnung geboren hat. Und das, was wir bereiten, ist der Leib aus der Jungfrau. Was fragst du hier beim Leib Christi nach der natürlichen Ordnung, da der Herr Jesus selbst auf außernatürliche Weise aus einer Jungfrau geboren worden ist? Es ist das wirkliche Fleisch Christi, das gekreuzigt und begraben worden ist. Hier ist wirklich das Sakrament dieses Fleisches.» (*De mysteriis* 9, 53 [FC 3, 248f]) Letztlich ist für *Ambrosius* in der Eucharistie der *Christus totus* gegenwärtig: «In diesem Sakrament ist Christus, da es der Leib Christi ist.» (*ibd.*, 9, 58 [252f])

Augustinus (354 bis 430) entwickelt seine Theologie der Eucharistie ganz von seinem Kirchenverständnis her. Auf seine bis heute umstrittene Eucharistielehre, die sich zwischen Realismus, Symbolismus und Spiritualismus bewegt, kann hier nicht eingegangen werden³¹. Doch auch bei ihm klingt die Identität des sakramentalen Leibes mit dem historischen Leib Christi an, wenn er z.B. in seinen Predigten über die Psalmen sagt: «Das Fleisch, in dem er [Christus] hier gewandelt ist, hat er uns zu essen gegeben zum Heil; wer es isst, betet es zuvor an.» (*Enarrationes in Psalmos*, 98, 9 [CCL 39, 1385]) Oder: «Wir nähren uns vom Kreuz des Herrn, weil wir seinen Leib essen.» (*ibd.*, 100, 9 [1414])

Wenn der Bischof von Hippo jedoch vom Leib Christi spricht, meint er nicht nur den individuellen Leib des Herrn, sondern häufiger noch dessen universalen ekklesialen Leib: den *Christus totus caput et corpus* (Haupt und Leib: ein Christus), den die Eucharistie aufbaut, indem sie den Geist Christi vermittelt: «Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht vernachlässigen, der Leib Christi zu sein. Sie sollen der Leib Christi werden,

wenn sie vom Geist Christi leben wollen. Vom Geist Christi lebt nur der Leib Christi ... Willst auch du vom Geist Christi leben? Sei im Leib Christi. Lebt etwa mein Leib von deinem Geist? Mein Leib lebt von meinem Geist und der deinige von deinem Geist. Der Leib Christi kann nur vom Geist Christi leben. Darum sagt der Apostel Paulus, indem er uns dieses Brot erklärt: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele* [1 Kor 10, 17].» (*In Iohannis Evangelium*, tr. 26, 13 [CCL 36, 266, 10-26]) Wie *Cyprian*, so sieht auch *Augustinus* die Ausrichtung der Eucharistie auf die Kirche zeichenhaft dargestellt in den Gaben von Brot und Wein: das Brot ist eine Einheit aus vielen Ähren, der Wein aus vielen Trauben (vgl. *ibd.*, 26,17 [268]).

4. Der innere Zusammenhang von Inkarnation, Eucharistie und Kirche

Bei den untersuchten griechischen und lateinischen Kirchenvätern sowie den altkirchlichen Liturgien hat sich gezeigt, dass es zwischen dem aus der Jungfrau geborenen und dem eucharistischen Leib eine enge Verbindung gibt, deren ekklesiologische Bedeutung *Augustinus* eindrucksvoll herausstellt.

In der Inkarnation nimmt der Sohn oder das Wort Gottes, die zweite göttliche Person, die menschliche Natur an und wird ein individueller Mensch, so dass nun Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. In der Person des inkarnierten Logos sind seine göttliche und menschliche Natur geeint. Die Inkarnation ist personale Selbstmitteilung Gottes an einen Menschen (Jesus Christus) und Erscheinung Gottes in Menschengestalt. Die Eucharistie ist das Selbstvermächtnis Jesu an seine Jünger im Abendmahlssaal und durch sie für die Kirche bis zu seiner Wiederkunft. Deshalb betrachten schon die griechischen Kirchenväter die Eucharistie als sakramentale Inkarnation, «als eine Inbesitznahme und seinshafte Transformierung der Mahlgaben durch den Logos, wodurch und wobei diese ihr natürliches Sein verlieren, sein Leib und Blut werden, die von ihm hypostatisch getragen sind»³². Die Analogie zwischen Inkarnation und Eucharistie findet sich bereits im schon kurz erwähnten Philipperhymnus (*Phil 2, 6-11*), der als vorpaulinisches Christuslied seinen «Sitz im Leben» entweder in der Tauf liturgie oder in der Eucharistiefeier hatte. Die Menschwerdung Jesu Christi wird hier als Entäußerung (*kenosis*) Gottes verkündet, der, ohne sein Wesen zu verlieren, auf die äußere göttliche Würde verzichtet und gerade dadurch seine noch verborgene Herrlichkeit kundtut und diese endgültig erlangt. Von hier her lässt sich die Eucharistie als Erniedrigung des Herrn zur Speise verstehen, die auf seine Annahme des Kreuzestodes als Sühne für die Sünden der Menschen hinweist.

Wesentliche Frucht der Eucharistie ist die Einheit, weil die Eucharistie das Sakrament der Einheit schlechthin ist³³. Durch die Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und

verwirklicht (LG 3). Das biblische Bild von der Kirche als Leib Christi (vgl. 1 Kor 12, 12-27) wird in LG 7 behandelt. Die Verbindung von Kirche und Inkarnation stellt das Zweite Vatikanum heraus, wenn es von der Kirche sagt, dass sie in einer nicht unbedeutenden Analogie (*ob non mediocrem analogiam*) dem Mysterium des Fleisch gewordenen Wortes ähnlich sei (LG 8). Eucharistische und ekklesiale Einheit wurzeln zwar in der Inkarnation, weil der Logos, indem er eine individuelle Menschennatur annimmt, die ganze Menschheit, ja die ganze Schöpfung (vgl. Kol 1,15-20) annimmt, setzen aber letztlich das ganze Christusgeheimnis voraus: Menschwerdung, Leben und Lehre Jesu Christi, seinen Tod am Kreuz, seine Auferstehung und Erhöhung sowie seine eschatologische Parusie am Ende der Zeit.

Der innere Zusammenhang von Inkarnation, Kirche und Eucharistie findet sich besonders in der *eucharistischen Ekklesiologie* des Zweiten Vatikanum³⁴. Der Grundgedanke dieser Ekklesiologie, dass die Kirche wesentlich Eucharistiegemeinschaft ist, baut auf biblischen und patristischen Überlegungen von der Verbindung zwischen Kirche und Eucharistie auf. Für Paulus wie auch für die Kirchenväter ist die Kirche als Leib Christi untrennbar mit der Eucharistie verbunden (1 Kor 10, 16f). Kirche wird deshalb seither als Eucharistiegemeinschaft verstanden. Die eucharistische Ekklesiologie versteht die Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*), die miteinander in Kommuniongemeinschaft stehen. In jeder Eucharistiefeyer ist der auferstandene Herr wahrhaft und wesenhaft gegenwärtig und gibt sich ganz und ungeteilt (vgl. LG 26). Im Raum der katholischen Theologie hat Henri de Lubac bahnbrechend für die eucharistische Ekklesiologie des letzten Konzils gewirkt. In seinem Werk *Corpus Mysticum* hat er theologie- und dogmengeschichtlich die Einheit in der Unterscheidung von sakramentalem und kirchlichem Leib Christi untersucht. In der *Méditation sur l'Église* stellt er das wechselseitige Verhältnis von Eucharistie und Kirche heraus: Die Kirche macht die Eucharistie – Die Eucharistie macht die Kirche.

Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche als wahrer und mystischer Leib Christi ergibt sich aus dem Geheimnis der Inkarnation, das letztlich in das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes mündet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zur kurzen Charakterisierung der drei genannten Ausgangspunkte J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: J. Feiner u. M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV,2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 264-267.

² Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV,18,5 (SC 100, 610ff).

³ R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 317.

⁴ Ebd.

⁵ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique*, Paris: Aubier 1949, 37 (dt. Übers. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, übertr. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1969, 40).

⁶ J. Panagopoulos, *Eucharistische Existenz in dem einen Leib des Herrn – Ökumenismus in der Sicht der östlichen Theologie*, in: L. Hein (Hrsg.), *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Wiesbaden 1977, 8.

⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, Freiburg i.Br. 1971, 96.

⁸ DH 1727.

⁹ *In Iohannis Evangelium*, tr. XXV, 12 (CCL 36, 254).

¹⁰ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a), Freiburg i.Br. 1979, 23; vgl. auch D. Mollat, *Études johanniques*, Paris 1979, 111–121; R. Schnackenburg (wie Anm. 7), 100.

¹¹ Immer noch ist dazu unentbehrlich J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*: Bd. I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i.Br. 1955; Bd. II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1964.

¹² Übers. von O. Stählin, in: *Bibliothek der Kirchenväter*², VII (1934), 242f.

¹³ J. Betz (wie Anm. 10), 45

¹⁴ Ebd., 47.

¹⁵ Vgl. dazu H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Œuvres complètes XVI), Paris: Cerf 2002, 355–363 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar: H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 415–424); L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978.

¹⁶ Übers. v. P. Koetschau, in: *Bibliothek der Kirchenväter* 48, 98.

¹⁷ Übers. v. J. Betz (wie Anm. 10), 49.

¹⁸ Übers. ebd., 50.

¹⁹ H. de Lubac (wie Anm. 15), 363 (dt. 424). De Lubacs Position zu Origenes in dieser Frage ist allerdings nicht unumstritten, wie J. Betz (wie Anm. 10), 51, Anm. 219 herausstellt.

²⁰ Diese pseudo-athanasianische Schrift wird heute *Marcellus von Ankyra* (um 280 bis 374) zugeschrieben.

²¹ J. Betz (wie Anm. 1), 217.

²² Ebd.

²³ Vgl. R. Staats (wie Anm. 3), 242.

²⁴ J. Betz (wie Anm. 10), 42.

²⁵ Ebd., 43.

²⁶ Ebd., 66.

²⁷ Ebd., 145, Anm. 32.

²⁸ Eine inhaltlich fast gleich lautende Aussage findet sich *Didache* 9,4: «Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich.»

²⁹ Vgl. zu diesem Axiom Cyprians M. Figura, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560–572, bes. 562–565.

³⁰ Hilarius von Poitiers, *Fragmenta minora B: Ex tractatibus in Iob III* (CSEL 65, 231, 2–6). Zur Erwähnung des Fragments auf der 4. Synode von Toledo vgl. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 10, 621 B/C.

³¹ Vgl. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a.M. 1970, 109–116.

³² J. Betz (wie Anm. 1), 264f.

³³ Vgl. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952, 63–66 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar: H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Einsiedeln 1970, 79–83).

³⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 16–19; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh: T&T Clark 1996.