

# Menschwerdung (Inkarnation) und Brotwerdung (Impanation) – bestehen Beziehungen und Analogien?

*von Ferdinand R. Gahbauer OSB*

Die Menschwerdung (Inkarnation) Christi steht mit der Eucharistiefeier und der Brotwerdung (Impanation), d. h. dem Eingehen des Geheimnisses Christi in das eucharistische Brot in einem engen Zusammenhang. Die Frage, ob der Mensch den Leib Christi überhaupt empfangen kann, hängt nicht nur mit dem Sakramentsverständnis, sondern auch mit der Zweinaturenchristologie zusammen. Nur wenn das Verhältnis der Naturen richtig gesehen wird, erhält auch der Glaube an die Realpräsenz ein gutes Fundament.

Weihbischof Mermillod von Genf hatte zu Beginn des Ersten Vatikanischen Konzils in einer Predigt von einer dreifachen Inkarnation des Gottessohnes gesprochen. Zwei von diesen Momenten sind für unsere Thematik bedeutsam. Es heißt u. a: »im Schoß der Jungfrau und in der Eucharistie« (Schatz 1990, 185). Für die Theologen aller Zeiten stellten sich Fragen nach der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Besonders umstritten war diese Frage im frühen Mittelalter. Im Hintergrund stand die Frage nach der Christologie. Die Theologen der Alten Kirche haben sich vor allem im späten vierten und im fünften Jh. die Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen gestellt. Deren unterschiedliche Antworten haben die Konzilien der Alten Kirche zur Entscheidung aufgerufen.

Besteht ein Verhältnis zwischen den beiden »Vorgängen« der Inkarnation, d. h. der »Einfleischung« des Göttlichen und der Impanation, d. h. der »Einbrotung« des Göttlichen nach den Zeugnissen der Kirchenväter und späterer sowohl orthodoxer, katholischer als auch reformatorischer Theologen? Lässt sich hier ebenso eine Analogie feststellen wie beim anthropologischen Modell in der altkirchlichen Christologie (Gahbauer 1984), wo das Verhältnis von Leib und Seele beim Menschen vielen Kirchenschriftstellern der Alten Kirche als Vergleichsmoment diente für das Verhältnis der beiden Naturen in Christus? Gewiss steht die in diesem Beitrag gestellte Frage in einem weiteren Horizont. Im Verlauf der Kontroversen und des ökumenischen Dialogs zwischen katholischer und evangelischer Kirche zeigte sich, dass der katholische Transsubstantiationsbegriff von evangelischer Seite abgelehnt wird. Luther hatte demgegenüber die Analogie zwischen Brotwerdung und Menschwerdung herausgestellt. Sie diente ihm als eine der Stützen für den Glauben an die Realpräsenz. In diesem Beitrag geht es lediglich um einen Aufweis von Beziehungen und Analogien zwischen Brotwerdung und Menschwerdung. Es finden sich nicht wenige Texte, welche das Geheimnis der Eucharistie auf diese Weise verständlich machen wollen. Die Frage nach der Transsubstantiation und anderen Fragen der Eucharistietheologie bleiben in diesem Zusammenhang unberührt.

## 1. Der göttliche Logos als Wirkkraft von Menschwerdung und Brotwerdung

Der Apologet Justinus (+165) gibt in seiner um 150 an die kaiserliche Kanzlei gerichteten *Apologia* Folgendes über die Eucharistie zu bedenken:

»Nicht wie gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Trank nehmen wir sie. Vielmehr: auf die gleiche Weise, wie der durch den Logos Gottes fleischgewordene Jesus Christus, unser Erlöser, Fleisch und Blut hatte, ist nach unserer Lehre auch die Speise, die durch ein Gebet um den von ihm (Gott) stammenden Logos Eucharistie geworden ist, eben jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut, wie denn (auch sonst) bei uns Fleisch und Blut aus Speise gebildet werden auf Grund der Nahrungsumwandlung.«<sup>1</sup>

Die Analogie zwischen Menschwerdung und Brotwerdung wird durch das Wort Gottes, den Logos, hergestellt. Er hat analoge Wirkung bei der Inkarnation und bei der Impanation. Er ermöglicht bei der Verkündigung an Maria, dass aus ihr der Gottessohn geboren wurde. Er bewirkt durch die Logosepiklese und die vom Priester in der Liturgie gesprochenen Wandlungsworte die Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi. Doch sind diese Worte von ihrem Ursprung her nicht die Worte des Priesters, sondern letztlich die Worte Christi und damit letztlich Gottes. »Das eucharistische Geschehen ist die Gegenwärtigsetzung der Inkarnation« (Betz, 1955, 271). Das Verhältnis des Logos zu Leib und Blut Christi entspricht seinem Verhältnis zu den eucharistischen Gaben. In diesen und durch diese teilt er sich den Gläubigen mit.

Klemens von Alexandrien (140/50–220) bezeichnet die Mischung von Trank, d. h. von Wasser und Wein sowie mit dem Logos als Eucharistie. Diese Mischung heiligt den Menschen, der selbst als eine göttliche Mischung (θεῖον κράμα) von Klemens bezeichnet wird. Wenn Klemens sagt, dass der Mensch, diese göttliche Mischung, vom Willen des Vaters mit Geist und Logos vermischt wird, könnte dies einmal eine Aussage über die Wirkung der Hl. Kommunion und zweitens über die Vereinigung der beiden Naturen in Christus sein. Klemens sagt ja, dass so, wie die Seele sich den Geist zu eigen macht, dies auch für den Logos in seinem Verhältnis zur Sarx gilt, um deren willen der Logos Fleisch geworden ist (Klemens, Paedagogus II, II, 20, 1 ff [GCS 12], p. 168, 3–11). In der Hl. Kommunion ereignet sich für Klemens die Menschwerdung des Logos für die Kommunikanten erneut.

Der Logosgedanke war auch für Irenäus von Lyon, Origenes und spätere altkirchliche Schriftsteller im Zusammenhang mit der Eucharistie entscheidend, da der Logos die Gaben verwandelt (Betz, 1955, 277–290 und Laager, 592). Wir treffen derartige Überlegungen noch bei dem orthodoxen Metropoliten von Nikaja und nachmaligen römischen Kar-

<sup>1</sup> *Apologia* 66, 2 »οὐ γὰρ κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὅν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχευ, οὕτως δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαρισθηθεῖσαν τροφήν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.« (E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1941, p. 74 f); die Übersetzung »Gebet um den Logos« (Betz, [1955], 268) ist umstritten. Casel und Schermann fassen »εὐχῆς λόγου« als »Gebetswort« auf und übersetzen »durch das Wort des Gebetes« (Betz, ebd. 270 und Anm. 32); es bleibt aber dabei offen, worum dann gebetet wird. s. auch J. Laager, 1962, 592.

dinal Bessarion (1403–1472) an. In seinem auf griechisch verfassten Traktat *De Sacramento Eucharistiae* sagt er:

»Der Leib, den er aus der Jungfrau Maria angenommen hatte, war seiner Potenz (δυνάμει, potentia) nach Brot. Aber jener Leib aus der Jungfrau, der seiner Potenz nach Brot war, wäre nicht anders geheiligt worden als durch die Einwohnung des Logos, der im Fleisch wohnte. Und nun wird das Brot auf dem Altar nicht anders geheiligt als durch den Logos Gottes und das Gebet.« (Möhler, III, p. 38, 28–31)

Bessarion beruft sich dabei auf Gregor von Nyssa, *Oratio Catechetica magna* 37 (W. Jaeger – E. Mühlenberg, 1996, [Gregorii Nysseni Opera III, IV, p. 96 f.]). Bereits Gregor sprach von der Verwandlung des Brotes durch den Logos, der auch den menschlichen Leib Christi, der seiner Potenz nach Brot war, geheiligt hatte. Die Aussage, dass der Leib seiner Potenz nach Brot war, zielt auf die Einsetzung der Eucharistie durch den historischen Jesus und seine Bereitschaft, sich den Menschen als Nahrung zu geben.

## 2. Die Geistsendung bei der Geburt Christi und bei der Konsekration der Gaben

Die *Traditio Apostolica* des Hippolyt von Rom nimmt insofern eine Zwischenstellung zwischen Logos- und Geisttheologie ein, da im Hochgebet sowohl an die Sendung des Sohnes erinnert als auch um die Sendung des Hl. Geistes gebetet wird. Die ursprünglich in Griechisch um 230 verfasste und nicht mehr im Original erhaltene Schrift war gegen Ende des 4. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt worden. Im Hochgebet steht der Dank an den Vater für die Sendung des Sohnes als Retter in den Schoß der Jungfrau. Nach der Anamnese an Tod und Auferstehung Christi erfolgt die Bitte um die Sendung des Hl. Geistes auf die Gaben der Kirche. In allen Fällen steht »mittlere in«<sup>2</sup>. Es besteht zwar keine direkte Analogie zwischen der Sendung des Sohnes und der des Hl. Geistes. Jedoch besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Vorgängen der Sendung des Sohnes in den Schoß der Jungfrau und der Sendung des Hl. Geistes auf die Gaben.

Allmählich erfolgte der Übergang von der Logos- zur Geistesepiklese für die Wandlung der Gaben. Danach verwandelt hier nicht mehr der Logos, das Wort Gottes, sondern der Hl. Geist die Gaben in Leib und Blut Christi. Diese neue Glaubenseinsicht wird bereits seit Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts bei griechischen Theologen, also etwa seit Petrus bzw. Theophilus von Alexandrien und Gregor von Nyssa (+394) sowie Johannes von Jerusalem (+417) in seinen *Mystagogischen Katechesen* sichtbar (vgl. Betz, 1955, 289 f.). Jedoch bezeugen die Texte der zuletzt Genannten keine Analogie zwischen Impanation und Inkarnation. Deutlicher spürbar ist sie jedoch bei den Syrern.

Als Repräsentant für die syrische Theologie sei zunächst Philoxenos von Mabbug (440–523) genannt. Das Wirken des Hl. Geistes verleiht den eucharistischen Gaben sowie dem Taufwasser und dem Myron ihre Kraft. Wie die Menschwerdung Christi durch den Hl. Geist möglich wurde, so auch die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut

<sup>2</sup> SC 11 bis, p. 48–52 und FC 1, 222–224; vgl. zur Bewertung der Stellung des Hl. Geistes in der Alten Kirche J. Betz, 1955, 338 f.

Christi. Die Gaben von Brot und Wein werden auf den Altar gelegt. Der Hl. Geist steigt auf sie herab und bewirkt, dass sie zu Leib und Blut Christi werden. Wie der Hl. Geist den göttlichen Logos mit dem Leib bekleidet hat, so wandelt er hier Wein und Brot in Leib und Blut Christi (De Vries, 1940, 146). Mit der Bekleidung des Logos durch den Leib ist dessen Menschwerdung gemeint. Vor allem Diodor von Tarsus (+394) hat das Leib-Gewand-Schema in seiner Christologie angewandt (vgl. Gahbauer, 1984, 351). Johannes von Damaskus (+ ca. 750) sieht ähnlich wie Philoxenus von Mabbug gut 200 Jahre vor ihm bei der Verwandlung der Gaben denselben Hl. Geist am Werk wie bei der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria (Expositio fidei 86 [PTS 12, p. 194, 80–83]).

Bar Salibi (+1171) vergleicht die menschliche Natur Christi mit Brot und Wein, da der Leib des historischen Jesus ebenso sichtbar ist wie die eucharistischen Gaben. »Wie Jesus selbst als Mensch erschien, obwohl er Gott war, so werden Brot und Wein sichtbar, obwohl sie Leib und Blut sind.« (De Vries, 1940, 151). Er sagt auch, dass der Hl. Geist, welcher in den Leib der Jungfrau Maria hinabstieg und befahl, dass das Fleisch, das aus ihr hervorging, Leib und Blut Christi werde, ebenso auf den Altar niedersteigt und befiehlt, dass Brot und Wein Leib und Blut Christi werden. Hier besteht also wie bei Philoxenus von Mabbug und bei Johannes von Damaskus (Expositio fidei 86 [PTS 12, p. 194, 80–83]; zu Johannes von Damaskus s. Schneemelcher, 1977, 92 f) die Analogie zwischen Brotwerdung und Menschwerdung durch das Wirken des Hl. Geistes, der in der Epiklese herbeigerufen wird.

### **3. Realpräsenz in Analogie zur Einheit der beiden Naturen**

#### *3.1 Das Verständnis der chaledonischen und der praechedonischen Theologen*

Philoxenus sowie alle, insbesondere die westsyrischen Praechalzedonier und die Chalzedonier sind davon überzeugt, dass der Leib Christi nicht einfach nur im eucharistischen Brot wohnt, sondern mit ihm eine tiefe Einheit bildet. Ebenso gilt dies von den beiden Naturen in Christus, die in einer tiefen Einheit zueinander standen. Auch Moses Bar Kepha (+ 903) lehrt eine Vereinigung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein ähnlich der Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Der mit dem Brot vereinte Leib ist daher derselbe wie der aus Maria geborene (De Vries, 1940, 146–148).

Aufgrund der tiefen Einheit zwischen den Naturen und der Analogie zwischen Inkarnation und Impanation ergibt sich, dass der Kommunionempfänger mit der menschlichen auch die göttliche Natur Christi empfängt. Dies entspricht der chaledonischen Christologie, welche die Einheit der Naturen in einer Hypostase lehrt. Als Beispiel für ein solches Bekenntnis dient Johannes von Damaskus. In seiner 3. Rede gegen die Bilderfeinde gibt er Folgendes zu bedenken:

»Die Menschen haben Anteil an der göttlichen Natur, soweit sie den heiligen Leib Christi empfangen und sein kostbares Blut trinken. Denn Leib und Blut sind mit seiner Gottheit in der Hypostase vereinigt und die zwei Naturen sind in dem Leib Christi in der Hypostase unteilbar vereint, an dem von uns Anteil genommen wird. Und wir haben an

den beiden Naturen Anteil, an der des Leibes auf leibliche, an der der Gottheit auf geistliche Weise« (Contra imaginum calumniatores III, 26 [PTS 17, p. 134, 51–58]; ÜvV).

Die Analogie besteht darin: Wie die beiden Naturen in der Hypostase des Christus vereint sind, so sind sie auch im eucharistischen Sakrament vereint. Nur so kann der Mensch Anteil am Göttlichen erhalten.

### 3.2 Das Verständnis der ostsyrischen Theologen

Von einem anderen christologischen Ansatz her ist für die ostsyrischen Theologen der wahre Leib Christi nur der, der im Himmel wohnt. Eine tiefe Einheit des Brotes mit dem wahren Leib im Himmel scheint deshalb nicht möglich, weil die Einheit der beiden Naturen ebenfalls nicht so eng verstanden wird wie bei den Praechalzedoniern. Bereits Diodor von Tarsus hatte von dem einen Sohn von »oben her« und dem anderen »von unten her« gesprochen. Diese für Chalzedonier und Praechalzedonier missverständliche Ausdrucksweise diente Diodor als Umschreibung für die beiden Naturen. Nestorius ließ sich in der Folge der Auseinandersetzungen mit Kyrill von Alexandrien in die Annahme von zwei Hypostasen in Christus hineinmanövrieren. Der ostsyrische Theologe Babai d. Gr. (550 bis nach 628) und die Synode des Jahres 612 sprachen von zwei Hypostasen in Christus (Abramowski, 219–244, bes. 222–225).

Diodor hatte wie Nestorius geleugnet, dass die göttliche Natur aus Maria geboren werden und leiden könne (Gahbauer, 1984, 226–229). Nestorius bezieht Joh 6, 56 f. »Wer mein Fleisch isst...« auf die menschliche Natur Christi. Analog dazu setzt er Joh 6, 57: »Wie mich der Vater gesandt hat« ebenfalls in Beziehung zur menschlichen Natur Christi. Denjenigen, der die Schriftstellen als Aussage über die göttliche Natur Christi versteht, bezichtigt Nestorius der Häresie. Nestorius kann aufgrund seiner Terminologie beide Naturen nicht in einer engen Einheit sehen. Daher bezieht er die Analogie zwischen der Eucharistie und dem vom Vater gesandten Sohn nur auf die menschliche Natur (Loofs, 1905, p. 228, 4–16). Wir empfangen nach Ansicht der ostsyrischen Theologen in der Hl. Kommunion nur die menschliche Natur. Auf der Grundlage chalzedonischer Christologie empfängt der Kommunikant auch die göttliche Natur. Eine solche Behauptung der Orthodoxen war in den Augen des Nestorius ebenso häretisch wie die Bezeichnung Marias als Gottesmutter.

Der ostsyrische Theologe Isodad von Merv (9. Jh.) erklärt Joh 6, 56 f. folgendermaßen:

»Über das Brot der Geheimnisse lehrte unser Herr hier und nicht über seinen eigenen Leib. Denn auch wenn wir essen, so essen wir nicht seinen eigenen Leib, sondern den der Geheimnisse, welchen er das himmlische Brot nennt, welches vom Himmel herabgekommen ist (den Leib), der gemischt wurde mit ihm.« (De Vries, 1947, 210)

Der eucharistische Leib wird also vom wirklichen Leib Christi aufgrund des je verschiedenen Wesens unterschieden. Der wirkliche Leib Christi befindet sich nach dieser Ansicht im Himmel. Was wir in der Kommunion empfangen, ist also nicht der wahre Leib Christi, auch nicht seine göttliche Natur, sondern lediglich die Erinnerung an sein Leiden, wie Babai der Große behauptet. Wie wird aber dann die Einheit der Person Christi erklärt? Verschiedene ostsyrische Theologen wie Abraham Bar Lipheh und ein Anonymus sagen, dass nicht durch die Natur, sondern durch die vom Hl. Geist bewirkte Vereinigung

die beiden Naturen Christi eins geworden sind. Ebenso wurden Brot und Wein zu Leib und Blut Christi durch die vom Hl. Geist bewirkte Einigung und nicht durch die Natur (De Vries, 1947, 209 und 216 f.). Möglicherweise soll mit der Ablehnung der Natur als Grund für die Einigung der Naturen auch die von Kyrill von Alexandrien (+444) propagierte und von den Praechalzedoniern übernommene Formel »eine Natur des menschengewordenen Logos« getroffen werden.

### 3.3 Das Verständnis der Reformatoren

Die Frage nach dem Verhältnis von Menschwerdung und Brotwerdung betraf auch die Auseinandersetzung zwischen Luther und Zwingli über die Gegenwart Christi im Abendmahl. Für Luther stand sie nicht in Zweifel. Er hielt an den biblischen Einsetzungsworten fest und glaubte daher, dass Christi Leib im Brot sei und das Brot wahrer Leib Christi sei. »Die Vereinigung des Leibes Christi mit den Elementen Brot und Wein entspricht der Vereinigung der beiden Naturen Christi im Sinne der unio personalis, in der auch nicht die menschliche Natur in die göttliche verwandelt wird« (WA 6, 511, 34 ff.; vgl. Zur Mühlen, 1991, 554, 1–4). In der Lehre von der Menschwerdung und dem Verhältnis der beiden Naturen (communicatio idiomatum) in der einen Hypostase steht Luther auf dem Boden der altkirchlichen Lehre. Der Leib des erhöhten Christus ist überall, kann also auch in der Eucharistie gegenwärtig sein.

Ganz anders dachten Oekolampadius und Zwingli. Ähnlich den ostsyrischen Theologen nahm auch Zwingli in seiner Schrift *Eine klare Unterrichtung vom Nachmahl Christi* (1526) an, dass der Leib Christi, der sich im Himmel befinde, auf Erden nicht im Sakrament leiblich gegessen werden könne. Er sagte zur Begründung Folgendes:

»In Christus sind zwei Naturen zu unterscheiden, die göttliche und die menschliche: beide sind aber ein Christus. Seiner göttlichen Natur nach hat Christus die Rechte des Vaters nie verlassen, ist er doch Gott, eines Wesens mit dem Vater.(...) In seiner göttlichen Natur hat Christus also nie zum Himmel fahren brauchen, denn dort ist er allenthalben... Die andere Natur Christi ist die menschliche, (...) empfangen von Maria durch den Heiligen Geist. In dieser Natur ist Christus wahrhaftig durch die Zeit gewandelt. Gemäß dieser menschlichen Natur ist er zum Mann geworden und an Leib und Geist gewachsen [Lk 2, 52]; in ihr hat er gehungert und gedürstet, Frost, Hitze und andere Gebrechen erlitten, immer abgesehen von der Sünde. Christus, der Mensch ist ans Kreuz geschlagen worden und zum Himmel aufgefahren; eine menschliche Natur zum ersten Mal als Gast im Himmel! Denn dorthin war vorher kein Fleisch gelangt. Wenn bei Markus im 16. Kapitel [, 19] geschrieben steht, daß Christus zum Himmel gefahren ist und zur Rechten des Vaters sitzt, dann gilt dies nur von seiner menschlichen Natur; denn als Gott ist Christus allenthalben und mit besonderen Gnaden und Trost bei seinen Gläubigen.

Wo man, ohne einen Unterschied zu machen, alles, was von der göttlichen Natur gesagt ist, auf die menschliche beziehen möchte, und umgekehrt alles, was nur den Menschen Christus betrifft, ohne Unterschied auf Gott bezieht, würde man die ganze Schrift und den Glauben völlig verwirren und verwüsten. Wie würde es sich ausnehmen, [den Schrei Christi]: »Mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen?« [Ps 22, 2; Mt 27, 46] auf

die göttliche Natur zu beziehen!... »Gott hat für uns gelitten«, diese Redensart ist je und je von den Christen geduldet worden, sie stört mich auch nicht. [Sie besagt] nicht, daß die Gottheit leidet, sondern daß der, der hier in seiner menschlichen Natur gelitten hat, sowohl Gott als auch Mensch war...Die Heilige Schrift bedarf in jedem Fall der Unterscheidung [gemäß den Naturen Christi]. So nun Christus zur Rechten Gottes sitzt und da auch bleiben wird, bis er am jüngsten Tag wiederkommt, wie kann er dann hier auf Erden im Sakrament leiblich gegessen werden!« (Oberman, 1981, Nr. 73 f; S. 150 f).

Letztlich läuft bei Zwingli die Unterscheidung der Naturen auf eine Trennung hinaus. Danach ist es für den Reformator vorstellbar, dass die Gottheit Christi an den Orten, wo die menschliche Natur sich nicht befindet, ohne die zu ihr seit der Menschwerdung gehörende menschliche Natur lebt. So entsteht ein seltsames Gebilde, ein Christus mit menschlicher Natur im Himmel und einer ohne diese überall. Der Stiftungsauftrag Jesu beim Abendmahl würde für uns unerfüllbar, da die menschliche Natur Christi nach der Himmelfahrt im Himmel festgebunden ist. Zwinglis Ansicht widerspricht der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon (451), wonach die Naturen voneinander »ungetrennt und unteilbar« miteinander vereinigt sind. Eine solche Trennungschristologie zeitigt negative Folgen für die Eucharistielehre. Auf dem Marburger Religionsgespräch (1529) prallten die unüberbrückten Gegensätze zwischen Luther und Zwingli aufeinander. Weil Zwingli ähnlich den Nestorianern die beiden Naturen Christi streng voneinander schied, ja, sogar trennte, ist für ihn eine Teilhabe am Leib Christi nur auf geistliche Weise möglich.

Die Einsetzungsworte werden daher nicht im Sinne eines »das ist«, sondern des »das bedeutet« ausgelegt. Zwingli leugnete die Möglichkeit eines realen Empfanges des Leibes Christi mit dem Hinweis, dass der Leib des historischen Jesus wegen der Annahme der menschlichen Lebensweise immer an einen bestimmten Ort gebunden war. Wenn der eucharistische Leib Christi dem Leib des historischen Jesus entsprechen soll, kann sich dieser nach Zwingli auch nicht an mehreren Orten der Eucharistiefeyer gleichzeitig befinden (Oberman, 1981, Nr. 79, S. 162). So lehnt Zwingli aufgrund seines falschen christologischen Ansatzes und seiner falsch verstandenen Analogie zwischen Menschwerdung und Brotwerdung die Realpräsenz Christi in der Eucharistie ab. Inwieweit Zwingli die Inkarnation in ihrer Konsequenz hinreichend ernst genommen hat oder nicht, kann hier nicht entschieden werden.

»Oekolampad fordert Luther auf: »Hanget nicht so sehr an der Menschheit und am Fleische Christi, sondern erhebet den Sinn zur Gottheit Christi.« Worauf dieser entgegnet: »Ich weiß von keinem Gott, denn dem, der Mensch geworden ist; so will ich auch keinen anderen haben« (Jedin, 1985, 260). Auf einer derart spiritualistischen Grundlage für das Verständnis der Menschwerdung konnte auch nur eine spiritualistische Auffassung von der Eucharistie entstehen.<sup>3</sup> Zwingli und die Spiritualisten waren jedoch nicht die einzigen Theologen der Reformationszeit, welche Schwierigkeiten mit der Realpräsenz hatten. Diese ergaben sich aus ihrer Christologie. Melancthon, ein gemäßiger Vertreter der Re-

<sup>3</sup> Zu Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561) und Sebastian Franck (1499-1542) sowie ihre Auffassung von Eucharistie und Inkarnation s. Jedin, 1985, 195 f.

formatoren, sah die Gegenwart Christi nicht im Brot, sondern nur mit dem Brot verbunden. Im weiteren Verlauf der Diskussionen leugnete er die Allgegenwart des Leibes Christi, indem er sagte: »Wir müssen uns hüten, so sehr die Göttlichkeit der Menschheit Christi aufzubauen, daß wir die wahre Leiblichkeit zerstören« (CR 7, 780; vgl. Jedin, 1985, 374).

#### 4. Die Menschwerdung als Voraussetzung der Brotwerdung

Aus der Analogie zwischen Christologie und Eucharistielehre ergibt sich, dass die Brotwerdung Christi seine Menschwerdung voraussetzt. Bereits aus den Texten der Frühzeit der Kirche wird dies deutlich. Ignatius von Antiochien (Anfang bis Mitte des 2. Jahrhunderts)<sup>4</sup> kämpft in den Briefen an die Gemeinde von Tralles und von Smyrna gegen die Doketen, die nicht glauben, dass Christus einen echten menschlichen Leib angenommen hat und wirklich am Kreuz gestorben ist. Weil die Doketen nicht an den wahren Leib Christi glauben, bleiben sie auch der Eucharistiefeyer fern.<sup>5</sup> Der Glaube an die Gegenwart Christi in der Eucharistie setzt dem gemäß den Glauben an die Echtheit der Menschwerdung Christi voraus.

Origenes (185–254) erklärt in seiner Schrift über das Gebet (περὶ εὐχῆς) das Vaterunser. Bei der Erläuterung der Bitte: »Unser tägliches Brot gib uns heute« kommt der Exeget auf die eucharistische Brotrede nach Joh 6 zu sprechen. Über Joh 6, 51: »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« sagt Origenes: »Dies ist die wahre Speise, das Fleisch Christi, das Wort seiend (und bleibend) Fleisch geworden ist nach dem Wort: »Und das Wort ist Fleisch geworden.«<sup>6</sup> (Joh 1, 14). Die Analogie zwischen Mensch- und Brotwerdung ist hier zwar nicht ausgeführt, steht aber im Hintergrund der Überlegungen des Alexandriners. Aufgrund der Voraussetzung, dass der Logos Fleisch geworden ist, kann er den Menschen als Speise dienen.

Im Hymnus *De nativitate* preist Ephraem der Syrer (+373) die Geburt Christi und die Heilstaten, die er an den Menschen gewirkt hat. In Strophe 3, 9 findet sich folgender knappe, aber inhaltsreiche Satz: »Sein Leib wurde Brot, um unserer Sterblichkeit Leben zu geben« (Ephraem der Syrer, 1959, p. 20). Die Aussage steht im Gesamttext völlig isoliert da. Sie setzt aber die Inkarnation des Gottessohnes voraus, der dadurch einen menschlichen Leib erhalten hat. Sie bezeugt zudem die Konsequenz, welche von der Menschwerdung zur Brotwerdung und so zur Hingabe Christi an die Menschen führte. Dass der Leib zum Brot wurde, geht sowohl auf die Schrifttexte zurück, welche vom A-

<sup>4</sup> Seine Lebensdaten und die Frage nach der Echtheit seiner Briefe sind umstritten, vgl. dazu F. Prostmeier, Art. Ignatios. In: <sup>3</sup>LThK 5 (1996), 407-409.

<sup>5</sup> Ep. ad Trallianos 9 und 10 (A. Fischer, Die Apostolischen Väter, Darmstadt 1976, 176-178) und an die Smyrner 7 (ebd. 208-210). Vgl. G. Saphiris, Die Eucharistie als Sacrificium und Commemoratio, In: E. Chr. Suttner (Hg.), Eucharistie, Zeichen der Einheit, Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium, Regensburg 1970, 67-75, bes. 71.

<sup>6</sup> L. Lies, Eucharistische Ekklesiologie – Ekklesiologische Eucharistie bei Origenes. In: A. Rauch/P. Imhof (Hg.), Die Eucharistie der Einen Kirche, (Koinonia, Schriftenreihe des ostkirchlichen Instituts Regensburg Bd. 3) München 1983, 166; L. Lies geht es bei der Erörterung der Origenestexte nicht um Inkarnation und Impanation, sondern um den Logosgegen als Anamnese.



bendmahl berichten als auch auf Joh 6, 22-59, wo von der lebenspendenden Kraft des Fleisches und Blutes Christi gesprochen wird. Ähnlich prägnant formuliert das *Sacramentarium Veronese* in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten die Bitte, dass wir »die verehrungswürdige Geburt des ewigen Brotes mit geläuterten Sinnen aufnehmen mögen.«<sup>7</sup> Hier sind die Geheimnisse der Menschwerdung und der Eucharistie in einer kurzen Bitte zusammengefasst.

In Sermo II, 5 über die doppelte Geburt Jesu, die ewige aus dem Vater und die zeitliche aus Maria, sagt Fulgentius von Ruspe (+527 oder 533), dass der »eingeborene Gott, der das Brot der Engel ist, Leib und Seele eines Menschen annahm, um sich auch zum Brot der Menschen zu machen« (CChr. SL 91 A, p. 901, 91–93 [PL 65, 728 A]). Auch Johannes von Damaskus ist sich in seiner Homilie auf die Entschlafung der Gottesmutter der Verbindung beider Geheimnisse bewusst, wenn er im Hinblick auf die Gottesmutter Maria sagt: »Denn aus dir kommt die Flamme der Gottheit, das Maß und das Wort des Vaters, das überaus süße und himmlische Manna, der unaussprechliche Name, der über alle Namen ist, das ewige und unzugängliche Licht, das himmlische Brot des Lebens, die ungesäte Frucht; aus Dir sind sie leibhaft aufgeblüht.«<sup>8</sup> Das Brotmotiv kommt in diesem Textabschnitt noch zweimal in Verbindung mit dem Geheimnis der Menschwerdung zur Sprache.

Der byzantinische Mystiker Nikolaos Kabasilas (1319/23–1390) hat in seinem Buch *Leben in Christus* eine Sakramentenmystik entworfen. Nachdem er in den Büchern I – III vorwiegend über Taufe und Myronsalbung gesprochen hatte, meditiert er in Buch IV über die Eucharistie. Dabei setzt er voraus, dass Gott Mensch wurde, denn sonst könnten wir keine Hl. Kommunion empfangen. Er sagt:

»Weil es nun für uns nicht möglich war hinaufzusteigen, und an dem Seinigen teilzuhaben, stieg er zu uns herab und nahm das Unrige an. Und mit dem, was er annahm, wuchs er so vollständig zusammen, daß er zugleich sich selbst mitteilt, wenn er uns das wieder gibt, was er (zuvor) von uns angenommen hatte. Und während wir so menschliches Fleisch und Blut empfangen, nehmen wir Gott selbst in unsere Seelen auf. Es ist ja nicht weniger Gottes Leib, Blut und Seele, Geist und Willen, als das eines Menschen. Denn menschlich mußte es sein und göttlich werden, um Heilmittel zu sein für meine Krankheit. Wäre es nämlich nur Gottes, dann käme es nicht zu dieser Vereinigung, – wie könnte es uns dann zur Speise werden? Wäre es aber nur das, was auch wir sind, dann hätte es nicht diese Wirkung. Nun aber ist es beides zugleich: menschlich, um sich zu vereinigen mit den Blutsverwandten, und um zu verwachsen mit den Menschen, – göttlich aber, um die Natur zu erheben, mitzurücken und auf sich hin umzugestalten« (Nikolaos Kabasilas, 1958, 112).

Kabasilas hat die Beziehung zwischen Impanation und Inkarnation klar herausgestellt. Die Menschwerdung ist Voraussetzung für die Teilgabe und Teilhabe am göttlichen Le-

<sup>7</sup> »...sed natiuitate<m>panis aeterni purificatis suscipiamus mentibus honoranda<m>« (Sacramentarium Veronese, hg. von Leo Cunibert Mohlberg, [REID]), Rom 1956, Nr. 1313, p. 168, 20 f.

<sup>8</sup> Sermo de Dormitione I, 8 (PTS 29, p. 492, 29 f); Übersetzung s. K. Chr. Felmy, Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche. In: OS 45 (1996), 109.

ben in der Hl. Kommunion. Die Einheit der beiden Naturen in Christus macht es möglich, dass der Mensch durch die Hl. Kommunion auch Göttliches empfangen kann. Ja, er glaubt an die Identität des eucharistischen mit dem irdischen Leib Christi. Der Leib Christi, den wir in der Hl. Kommunion empfangen, ist derselbe, der vor Pilatus stand, Geißelschläge erhielt und gekreuzigt wurde (Kabasilas, Erklärung der göttlichen Liturgie, Kap. 27[SC 4, p. 174 f]). Eine solche Auffassung ist in der Lehre der Kirchenväter und der katholischen sowie orthodoxen Überlieferung verwurzelt. Sie ist bereits bei Ignatius anzutreffen, wie zu Beginn dieses Kapitels festgestellt wurde.

Dass es der Vermittlung des Göttlichen durch die menschliche Natur Christi bedarf, entspricht der mystischen Theologie, denn Gottes Wesen ist weder erkennbar noch für den Menschen direkt zugänglich. Dass Christus auch Gott sein muss, um den Menschen erlösen und vergöttlichen zu können, hat bereits Athanasius von Alexandrien gegenüber den Arianern betont (Altaner-Stuiber, 1978, 278; als Belegstellen werden dort c. Arianos 1, 39 und ep. de syn. 52 angeführt.). Aus den oben zitierten Texten ergibt sich nicht nur, dass die Brotwerdung die Menschwerdung voraussetzt, sondern auch, dass die Menschwerdung auf die Brotwerdung als Folge hinzielt. Daraus folgt die Identität des Menschgewordenen mit dem Brotgewordenen, wie die bereits zitierten und die folgenden Texte zeigen.

Eine Variante zu diesem Gedankenzusammenhang steuert Ps.-Sophronius von Jerusalem bei. In seinem Kommentar zur göttlichen Liturgie konstruiert er folgende Analogie: Wie der überseiende Gott Fleisch aus der Jungfrau Maria angenommen hatte, so wird das eucharistische Brot vom Diakon bei der Gabenbereitung (Proskomidie) mit dem lanzenförmigen Messer zerteilt. Der Diakon ahmt dabei den Verkündigungengel nach, der Maria die frohe Botschaft von der Geburt Christi brachte (PG 87, 3990 CD). Solche Überlegungen stehen im Zusammenhang mit den Kommentaren zur byzantinischen Liturgie, wobei z. T. Entsprechungen zwischen den einzelnen Abschnitten des Lebens Jesu zu den einzelnen Teilen der Liturgie hergestellt werden (Schulz, 1980, bes. 131–164). Ps.-Sophronius und die Liturgiekommentare sehen die Menschwerdung (Inkarnation) als Voraussetzung für die Brotwerdung (Impanation).

## **5. Die Frage nach Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Leibes Christi**

### *5.1 Analogie zwischen dem vergänglichen Leib Christi und den vergänglichen Spezies*

Anastasius Sinaita (610–701) diskutiert im *Hodegos (Viae Dux)* mit den ägyptischen Gaianiten über die Frage, ob der Leib des historischen Jesus vergänglich war oder unvergänglich. Die monophysitischen Gaianiten halten an der Unvergänglichkeit des Leibes Jesu fest.<sup>9</sup> Der orthodoxe Gesprächspartner unterscheidet zwischen der Unvergänglichkeit und Unversehrtheit Jesu im moralischen Sinn und der Vergänglichkeit seines Leibes, was

---

<sup>9</sup> Zu den Gaianiten s. A. Grillmeier, 1990, 50-52; Anastasius Sinaita, *Viae Dux* XXIII, 1 (CChr. SG 8, p. 307 f).

man an den echt menschlichen Reaktionen und den Leiden Jesu sehen könne. Die Diskussion bezieht auch die Frage nach der Qualifikation der Eucharistie ein. Der orthodoxe Gesprächspartner fragt den Gaianiten, ob er die konsekrierten Gaben für den wahren Leib und das wahre Blut Christi halte oder nur für einen Typus wie z. B. den Sündenbock oder das Opferlamm im Alten Testament. Der Gaianite bekennt sich zur Gegenwart des wahren Leibes und Blutes in der Eucharistie. Der Orthodoxe sagt darauf, der Gaianite hätte mit der Behauptung der Unvergänglichkeit des Leibes Jesu recht, wenn auch die eucharistischen Spezies unvergänglich wären. Da sie aber vergänglich sind, sieht man, dass sie denselben Naturgesetzen unterliegen wie der irdische Leib Jesu. Nach Anastasius Sinaita besteht also eine Analogie zwischen dem menschengewordenen, leidensfähigen Gottessohn und den vergänglichen eucharistischen Spezies von Brot und Wein.

### 5.2 Analogie zwischen der hl. Kommunion und den letzten Abschnitten des Lebens Jesu

Der byzantinische Theologe »Myron Sikidites, identisch mit dem Chronisten Michael Glykas« (Beck, 1959, 343 f.) vertrat um 1200 die Ansicht, dass das eucharistische Brot während der Eucharistiefeyer bis zum Empfang der Kommunion verderblich sei. Nach dem Empfang der Hl. Kommunion durch den Gläubigen jedoch sei es unverderblich geworden und habe den Zustand des auf dem Tabor verklärten Christus angenommen. Glykas sah eine Analogie zwischen dem Empfang der Kommunion und der Kreuzigung Jesu. So wie der Leib Christi den Tod erlitten habe, so werde er durch die Zähne der Gläubigen zerkaut. Nach der Abnahme des Leichnams Jesu vom Kreuz und nach der Grablegung jedoch sei er in einen unvergänglichen Auferstehungsleib verwandelt worden. Ähnlich geschehe dies mit dem eucharistischen Brot. Sobald es in den Magen des Kommunikanten gleichsam wie in ein Grab gewandert sei, kehre es, nachdem es sich mit der unsterblichen Seele des Kommunionempfängers vereint habe, in das glorreiche unvergängliche Leben zurück und spende dieser Seele die Unvergänglichkeit.

Glykas sagt zur Begründung seiner These, dass das eucharistische Brot bis zum Augenblick der Kommunion verderblich sei, weil die Eucharistie von dem leidensfähigen Jesus im Abendmahlssaal vor dessen Leiden eingesetzt worden sei. Wäre die Eucharistie nach der Auferstehung Jesu eingesetzt worden, dann wäre das eucharistische Brot seinem unverderblichen Auferstehungsleib ähnlich.<sup>10</sup> Glykas weist also in seinen Erklärungen eine Analogie zwischen der Menschwerdung (Inkarnation) des Gottessohnes und seiner Brotwerdung (Impanation), genauer zwischen der Vergänglichkeit bzw. Unvergänglichkeit der Spezies und des Leibes Jesu Christi vor und nach Ostern auf.

## 6. Das dionysianische Schema vom Einheit und Vielfalt

Ps.-Dionysius Areopagita erläutert in seiner *Ekklesiastike Hierarchia* die antiochenische Liturgie. Entsprechend neuplatonischem Denken geht er von der göttlichen Einheit

<sup>10</sup> Beck, 1959, 343 f.; M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientaliū III*, Paris 1930, 321-325; S. Eustratiades, *Μιχαήλ τοῦ Γλυκά εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια II*, Cap. LXI, Alexandrien 1912, p. 133-135.

(τὸ ἕν) aus. Daher geht die »über allem stehende Seligkeit des Gottesprinzips... heraus in die geheiligte Mannigfaltigkeit der Symbole«<sup>11</sup> (εἰς ἱερὰν ποικιλίαν τῶν συμβόλων) und kehrt wieder zu sich in die Einheit zurück. Gott tut dies, um dem Menschen Gemeinschaft mit sich zu schenken. Dies wird symbolisch dargestellt in der Vorbereitung auf die heilige Kommunion, wenn der Priester die Einheit (des Brotes) in viele Teile zerlegt.

Die Teile des konsekrierten Brotes sind Symbol für die Menschwerdung Gottes in der Person Christi. Dieser tritt aus der Einheit mit sich selbst in die Vielfalt der teilbaren Materie und der Menschen. Gleichzeitig liegt hier auch ein Analogon vor. Wie Christus bei der Menschwerdung in die Vielfalt der geschaffenen Welt ging und den Menschen seine Gemeinschaft mit ihm schenkte, so tut er dies auch in der Kommunion. Diese bedeutet nicht nur Gemeinschaft, sondern darüber hinaus auch Einheit mit Christus. Jedes Teilchen des ursprünglich einen, aber geteilten eucharistischen Brotes steht als Zeichen dafür. Inkarnation und Impanation entsprechen einander, da beide aus der Einheit in die Vielfalt und zusammen mit dem Kommunikanten als dem neu in diesen Prozess Aufgenommenen und für das neue Leben Gewonnenen wieder zurück in die göttliche Einheit führen.

## 7. Konsequenz aus der Analogie zwischen Inkarnation und Impanation

In Kapitel III seines Buches über das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche kommt L. Heiser auf das sakramentale Leben der Kirche zu sprechen. Er sagt: »Durch die heilsame Einheit von irdischer Geschichtlichkeit Christi und sakramentalem eucharistischem Geschehen, durch die geistgewirkte Nähe seiner Menschwerdung aus seiner jungfräulichen Mutter zu seiner Brotwerdung inmitten seiner Gemeinde ergibt sich eine innere Zuordnung von Maria und Kirche. Es handelt sich hierbei nicht um eine Vergleichbarkeit nur oder um eine Ähnlichkeit, vielmehr besteht zwischen beiden eine wesentliche Gemeinsamkeit. In Maria ist personhaft verwirklicht, was Kirche ist und immer mehr werden soll: Jüngerschaft Jesu... « (Heiser, 1983, 236 f.) Die Aussagen über das Verhältnis Marias zu ihrem Sohn bestimmen nach L. Heiser auch das Wesen der Kirche. In der Liturgie der Kirche ereignet sich die Brotwerdung Christi in Analogie zur Menschwerdung aus Maria.

In allen Riten werden die konsekrierten Gaben von Brot und Wein vor der Austeilung der Kommunion vermischt. Dieser liturgische Akt deutet sowohl auf die Auferstehung Jesu als auch auf die lebendige Einheit der beiden Naturen sowie von Leib und Blut hin. In folgendem Gebet des Priesters im syro-malankarischen Ritus bei der Mischung der Gaben kommt dies zum Ausdruck: »Am dritten Tag stand er wieder aus dem Grabe auf, und er ist der eine Immanuel und ist nicht in zwei Naturen getrennt nach der unzertrennlichen Einigung. Wir glauben und bekennen, daß dieser Leib zu diesem Blut und dieses Blut zu diesem Leib gehört.« (Mady, 1992, 17)

<sup>11</sup> Ekklesiastike Hierarchia III, XIII (PG 3, 429 A); Ps.-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie, über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet und übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil, (BGrL 22), Stuttgart 1986, 112.

## 8. Fazit

Die in der Geschichte der Väterliteratur und bei den Byzantinern sowie den Syrern häufig anzutreffende Analogie zwischen Inkarnation und Impanation ist nur *ein* Modell, welches das Geheimnis der Eucharistie transparent machen kann. Es genügt nicht, um den Eucharistiestreit im Frühmittelalter zu entscheiden. Namen wie Paschasius Radbertus, Rhabanus Maurus, Ratramnus und Berengar seien nur stellvertretend für den Eucharistiestreit genannt. Martin Luther hat die Analogie aufgegriffen gegen Zwingli und die Spiritualisten. Es hat sich allerdings dabei gezeigt, dass ohne die entsprechende Würdigung der Menschwerdung Christi auch seine Realpräsenz in der Eucharistie nicht richtig verstanden wird. Wie Dokerismus und Spiritualismus die Leiblichkeit des Herrn auflösen, so verbauen sie sich auch den Zugang zu dessen Gegenwart in der Eucharistie. Wie aber mit der Menschwerdung Christi noch nicht das Geheimnis Christi in seiner vollen Tiefe erschöpft ist, so genügt die Analogie zwischen Impanation und Inkarnation für sich genommen keineswegs, um alle Aspekte der Eucharistielehre zu erfassen, da der Aspekt des Kreuzesopfers, die Lehre von der Transsubstantiation, die Verehrung der konsekrierten Gaben sowie der ekklesiologische Kontext auch dazu gehören.<sup>12</sup>

Man könnte die Analogie ohne Rückgriff auf historisch vorgegebene Texte folgendermaßen umschreiben: Jesus Christus ist mit seiner Gottheit in der eucharistischen Brotsgestalt dem irdischen Auge ebenso verborgen wie seine Gottheit zur Zeit seines Erdenlebens verborgen war. Nur dem Glaubenden und Anbetenden ist ein Zugang zu diesem Geheimnis möglich, das Thomas von Aquin in seinem Hymnus verehrt: »Adoro te devote, latens deitas.«

## Literatur

### 1. Quellen

- Ephraem der Syrer*, Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate, übersetzt von Edmund Beck (CSCO, Vol. 187, Scriptorum Syri Tomus 83) Louvain 1959.
- Gregor von Nyssa*, Oratio Catechetica Magna, hg. Jaeger, Werner/Mühlenberg, Ekkehard, Leiden 1996 (Gregorii Nysseni Opera III, IV).
- Johannes von Damaskus*, Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. Bonifatius Kotter OSB, (PTS 7; 12; 17; 22 und 29), Berlin 1969 – 1988.
- Justin*, Apologia, hg. E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1941.
- Klemens von Alexandrien*, Paedagogus, hg. Otto Stählin, Leipzig 1905 (GCS 12).
- Nikolaos Kabasilas*, Sakramentalmystik der Ostkirche, Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, übersetzt von Gerhard Hoch, herausgegeben und eingeleitet von Iindre von Ivanka, München 1958.

<sup>12</sup> S. zu diesen Fragen J. Rehm, Das Abendmahl, Römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1993, bes. 119 f. und 184 f.; s. auch B. Schultze, Die patristische Eucharistielehre im Gespräch evangelischer und orthodoxer Theologen, OS 28 (1979), 97-144.

## 2. Sekundärliteratur

- Abramowski, Luise* (1974): Die Christologie Babais des Grossen. In: Symposium Syriacum 1972 (OCA 197), Rom.
- Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred*, (<sup>8</sup>1978): Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. B.
- Beck, Hans-Georg* (1959): Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich, München.
- Betz, Johannes* (1955 und 1961): Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, I, I und II, 1, Freiburg i. B.
- De Vries, Wilhelm* (1940): Sakramentenlehre bei den syrischen Monophysiten (OCA 125), Rom.
- De Vries Wilhelm* (1947): Sakramententheologie bei den Nestorianern (OCA 133), Rom.
- Gahbauer, Ferdinand Reinhard* (1984): Das anthropologische Modell, Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (Das östliche Christentum, N.F. 35), Würzburg.
- Grillmeier, Alois* (1990): Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/4, Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien, Freiburg i. B.
- Heiser, Lothar* (1983): Glaubenszeugnis der armenischen Kirche (Sophia 22), Trier.
- Jedin, Hubert* (Hg.) (1985): Handbuch der Kirchengeschichte, IV, Freiburg/Basel/Wien
- Lauger, J.* (1962): Art., «Epiklesis». In: RAC 5, 577-599.
- Loofs, Friedrich* (1905): Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius, Halle.
- Madey, Johannes* (1992): Anaphora, Die göttliche Liturgie im Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche und der Malankarischen Kirche, Paderborn/Kottayam.
- Möhler, Ludwig* (1942): Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Paderborn.
- Obermann, Heiko A.*, (1981): Die Kirche im Zeitalter der Reformation KTGQ III (1981), Neukirchen-Vluyn.
- Schatz, Klaus* (1990): Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg.
- Schneemelcher, W.* (1977): Die Epiklese bei den griechischen Vätern, In: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl (ÖR. B 31), Frankfurt.
- Schulz, Hans-Joachim* (<sup>2</sup>1980): Die byzantinische Liturgie, Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia 5a), Trier.
- Zur Mühlen, Karl Heinz* (1991): Art. Luther II. In: TRE 21, 530-567.

**Abstract II:** Ferdinand, R. Gahbauer, Incarnation and Impanation – are there connections and analogies?

There is a strong correlation between the incarnation of Christ on the one hand and the celebration of the Eucharist and impanation on the other, meaning the entering of the mystery of Christ into the Eucharistic bread. The question, whether man can at all receive the body of Christ, does not only depend on the understanding of the sacraments, but is also connected with the comprehension of the two-natures christology. Belief in the „praesentia realis“ will only find firm ground, if the relationship between the natures is perceived correctly.