

Jobst Schöne

Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament



↕ Sola-Gratia-Verlag

Jobst Schöne

Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament

Jobst Schöne

Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament

2. durchgesehene und ergänzte Auflage



Sola-Gratia-Verlag Rotenburg (Wümme)

2020

Verlagsnummer 026-02-21

www.sola-gratia-verlag.de

Jobst Schöne:

Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament, 2. Auflage 2020

Die erste Auflage erschien 1970 bei der Evang. Verlagsanstalt Berlin

Sola-Gratia-Verlag Rotenburg (Wümme)

Einbandgestaltung: Matthias Krieser

ISBN der Print-Ausgabe: 978-3-948712-03-7

Inhalt

Vorwort.	<u>8</u>
Einleitung.....	<u>10</u>
1. Kapitel: Vom Wesen des Altarsakraments.	<u>15</u>
A. Die Sakramentslehre als Theologie des Wortes (der Eintritt der Realpräsenz).	<u>15</u>
1. Das Wort als Fundament der Realpräsenz.....	<u>15</u>
2. Wort und Element.	<u>19</u>
3. Die Konsekration.....	<u>26</u>
B. Die Sakramentslehre als Christologie (Der Inhalt der Realpräsenz).	<u>36</u>
1. Realpräsenz als Inkarnation.....	<u>36</u>
2. Die Seinsweisen Christi.....	<u>39</u>
a) Die Ubiquitätslehre.	<u>39</u>
b) Die Abgrenzung gegen den Pantheismus.	<u>41</u>
c) Die Gegenwart „für mich“ ..	<u>42</u>
3. Realpräsenz und totus vivus Christus.	<u>43</u>
a) Die Diskrepanz.	<u>43</u>
b) Abgrenzung gegen die Konkomitanzlehre.	<u>44</u>

C. Der Modus der Realpräsenz als Treffpunkt von Wort und Christus vivus.	46
1. Die Institution Christi als Bedingung der Realpräsenz.	46
2. Die Unio Sacramentalis.	48
a) Das „in“ und „unter“.	48
b) Die Analogien.	49
c) Praedicatio Identica.	50
3. Die Dauer der Realpräsenz.	55
2. Kapitel: Von Wirkung und Nutzen des Altarsakraments.	59
A. Das Fundament des Nutzens.	59
B. Der Inhalt von Wirkung und Nutzen.	61
1. Stärkung der Getauften.	61
2. Der leibliche Nutzen.	62
3. Synaxis.	67
Exkurs: Der Zusammenhang von Nutzen und Kreuzgeschehen.	70
1. In der Person Christi.	70
2. Im Worte Gottes.	72
3. Kapitel: Vom Empfang des Altarsakraments.	74
A. Die Bedeutung des Glaubens.	74
B. Die Manducatio Sacramentalis.	76

1. Die Doppelform der Nießung.	76
2. Manducatio Infidelium.	79
Zusammenfassung.	83
Literaturverzeichnis.	86
A. Quellen.	86
B. Sekundärliteratur.	86
C. Weiterführende Literatur.	93

Vorwort

Auf den folgenden Seiten soll der Leser in Luthers Abendmahlsverständnis eingeführt werden, das uns heute weitgehend unbekannt geworden ist. Es geht dabei allerdings nur um eine zusammenfassende Darstellung des Sachverhalts; Überraschungen, neue Forschungsergebnisse oder Fündlein darf man deshalb nicht erwarten, auch keine Aktualisierung auf gegenwärtige Diskurse zur Abendmahlsfrage hin. Da soll sich der Leser selbst ein Urteil bilden. Vielleicht tut ihm aber die reine Information, auf die diese Studie abzielt, einen Dienst, denn sie fordert natürlich zum Mit- und Nachdenken heraus. Wer weiter in die Materie eindringen will, findet genügend Lesestoff im Literaturverzeichnis.

Vor ihrer Drucklegung hat diese Arbeit einen längeren Werdegang durchlaufen. Die ersten Anregungen zu vertiefter Beschäftigung mit Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament empfing ich 1955 im Seminar meines Lehrers Professor D. Dr. Ernst Kinder († 1970). Daraus erwuchs eine erste Fassung. In erweiterter und umgestalteter Form wurde sie 1957 von der Fakultät des Concordia Seminary in St. Louis (Missouri, USA) als Baccalaureus-Arbeit angenommen (später zum Magister-Grad aufgewertet). Nochmals überarbeitet lag sie 1965 einer Gastvorlesung am damaligen Missionsseminar in Bleckmar (Niedersachsen) zugrunde. Nach abermaliger umfassender Durchsicht und stellenweiser Erweiterung kam sie schließlich 1970 in erster Auflage auf den Markt (allerdings damals nur in der DDR). Auch die jetzige Neuauflage ist noch einmal durchgesehen und ergänzt worden.

Dass diese Studie nach so vielen Jahre wieder aufgelegt wird, erscheint sinnvoll, weil schon die bloße Kenntnis dessen, was Luther über das Altarsakrament zu sagen hatte, offenkundig immer mehr schwindet und neue Sichtweisen auf das Heilige Abendmahl Luthers

Bekenntnis verdrängen oder in falsche Richtung lenken. Beispiele für solche grundlegend veränderte Sichtweise sind u. a. die „Leuenberger Konkordie“ von 1973 und seit neuestem auch das umfangreiche (57 Seiten umfassende) Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“, das der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ im September 2019 vorgelegt hat; es nimmt die Leuenberger Konkordie ausdrücklich auf und führt darüber hinaus, hin zu purem Zwinglianismus im Verständnis des Abendmahls. Dies findet nun – durch Unterzeichnung des Dokuments auch durch römisch-katholische Theologen – sogar Eingang in die römisch-katholische Kirche. Da wird es Zeit, sich wieder auf Luther zu besinnen.

Dem Sola-Gratia-Verlag und seinem Verleger gilt mein herzlicher Dank für die bereitwillige Aufnahme dieses Buches in sein Verlagsprogramm und für die sorgfältige Betreuung der Drucklegung.

Im März 2020

Jobst Schöne

Einleitung

Die Frage, ob Luthers Sakramentsauffassung organischer und integrierender Bestandteil seiner Theologie sei, hat bis heute noch keine einheitliche Antwort gefunden. In die Interpretation Luthers sind von Anfang an und bis in die Forschung der Gegenwart hinein immer wieder spezifische theologische Vorverständnisse eingebracht worden, von denen sich offenbar keine Deutung der Theologie des Reformators hat vollkommen freimachen können.

Es scheint zunehmend schwieriger zu werden, in der kontroversen Forschungssituation, die sich herausgebildet hat, zur Gewissheit über die tatsächliche Aussage Luthers und ihren Sinn vorzustoßen. Schwieriger – das heißt keineswegs: aussichtslos. So wenig geschlossen, ja vielmehr von bedrängenden Spannungen gekennzeichnet sich die Lutherforschung der Gegenwart erweist – ihre Ergebnisse haben das Bild von der Theologie des Reformators in ungeahnter Weise bereichert.

Das gilt gerade auch hinsichtlich des Ranges und des Stellenwertes, den Luthers Sakramentsauffassung im Ganzen seiner Theologie einnimmt.

Die folgenden Ausführungen wollen diesen Sachverhalt keineswegs umfassend behandeln. Sie haben, obschon vornehmlich historisch bestimmt (und insofern als Hilfestellung zur Einführung in dieses Gebiet der Theologie Luthers gedacht), auch ein Interesse an den exegetischen und systematischen Voraussetzungen der Position, die Luther einnimmt. Dabei musste hier auf eine kritische Überprüfung dieser Voraussetzungen auf ihre Haltbarkeit hin und ihren etwa in Frage stehenden Wahrheitsgehalt weitgehend verzichtet werden. Dieser Verzicht auf eine Beurteilung aus der Schau moderner Forschung und Theologie ist aber nicht dahin misszuverstehen, als

sollte hier eine historische Relativierung der Lehre Luthers vom Sakrament und ihrer Begründung beabsichtigt sein, vor allem im Hinblick auf den mit ihr gegebenen konfessionellen Gegensatz.

Luthers Bekenntnis zum Heiligen Abendmahl muss – wie das Ganze seiner Theologie – verstanden werden in ihrer Einbettung in eine historische Entwicklung. Diese Entwicklung vollzieht sich im wesentlichen in zwei Stadien, deren Einschnitt man etwa auf das Jahr 1524 zu legen hat. Im ersten Stadium steht Luther in primärer Frontstellung gegen Rom, im zweiten grenzt er sich auch gegen jene radikalen theologischen Bewegungen ab, die ihm zuerst in Verbindung mit Karlstadt, Gabriel Zwilling, dann Thomas Müntzer und ihren Anhängern, schließlich verknüpft mit der Person Zwinglis und später auch Calvins begegnet. Im Blick auf die Lehre vom Altarsakrament heißt das, dass Luther anfangs, nämlich gegen Rom, um den echten Sinn des Abendmahles als Gabe Gottes an die Menschen, nicht des Menschen Gabe an Gott (Opferlehre) zu kämpfen hat. Später, im zweiten Stadium, geht es um die wahre leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein gegen eine symbolische Deutung der Einsetzungsworte. Es verschiebt sich also der Akzent, und Luther ist sich dessen wohl bewusst gewesen, aber wir können zugleich feststellen, dass sich die Grundkonzeption Luthers nicht gewandelt hat, für deren Kennzeichnung sich der Begriff der „Realpräsenz“ als sachgemäß erwiesen hat.¹ Die Realpräsenz Christi im Sakrament hat Luther als unzweifelhaft gewiss zeitlebens durchgehalten – hier wusste er, dass er biblisches Gut und Erbe der Alten Kirche weitergab und dieses ihn weitertrug. Sich darüber mit Rom auseinanderzusetzen, fehlte ein unmittelbarer Anlass: seine Widersacher in diesem Lager bestritten sie nicht. Anders dagegen stand es mit den radikalen Reformern und den Schweizern. Ihre Infrage-

¹ Vgl. Albrecht Peters, Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums V. 2. Aufl., Berlin 1966.

stellung der „Realpräsenz“ Christi zerstörte in Luthers Verständnis des Sakramentes nicht nur die Wahrheit an diesem besonderen Punkte, sondern wirkte sich auch auf die größeren, zugrunde liegenden Strukturen der Offenbarungswahrheit aus, zumal auf die Christologie und die gesamte Konzeption der Kondeszendenz Gottes in menschliche Gegebenheiten, wie sie der Inkarnationslehre, dem Verständnis der Schrift und der Gnadenmittel zugrunde liegt.

Damit ist nun bereits angedeutet, dass uns der Gegenstand unserer Untersuchung in einen Bereich der Theologie des Reformators führt, dessen Grenzen fließend sind. Fließend, weil eine isolierte Betrachtung der Abendmahlslehre Luther selbst im Grund fremd ist: Er sieht die Aussagen über dieses Lehrstück in enger Verbindung zu anderen und gibt ihnen ihre Begründung durch Gedankengänge, die die Verflochtenheit mit Luthers Gesamtüberzeugung aufweisen.

Diese Gesamtüberzeugung, christozentrisch und soteriologisch ausgerichtet, hat ihren Halt in einer Auffassung vom Wesen der Offenbarung, nach der das „finitum capax infiniti“ wird (d. h. „das Endliche aufnahmefähig für das Unendliche“); darauf baut sich das Verständnis der Rechtfertigung sola fide („allein durch Glauben“) auf, das unablässig verbunden ist mit der Begründung der Theologie auf das „Wort Gottes“.

Auch die Abendmahlslehre Luthers ist von daher am Christusgeschehen orientiert (während man nicht sagen kann, sie wäre von daher unmittelbar deduziert), erwächst aus der Bindung an das Wort Gottes der Heiligen Schrift und wird bestimmt durch das Rechtfertigungsprinzip Luthers. Luther hat, „seinem Schriftprinzip gemäß, den großen Zusammenhang der neutestamentlichen Aussagen beachtet, für das Verständnis des Abendmahls im einzelnen das Wesen der Offenbarung, wie es im Neuen Testament erscheint, die Beziehung des Abendmahls auf die Gotteslehre und die Lehre vom Heiligen Geist, ganz besonders aber auf die Christologie heran-

gezogen. Das Wort der Einsetzung war ihm aber maßgebend.“² Bei Luther wird also das Abendmahlsverständnis durch seine Verwurzelung in anderen Bereichen der Theologie des Reformators erhellt, allerdings ohne von daher spekulativ einsichtig zu werden.

Die Stellung innerhalb der zentralen theologischen Anliegen des Reformators macht es deutlich, warum Luther der Abendmahlslehre solchen Wert beilegte, dass sie in seinem Schrifttum immer wieder aufs neue erörtert und verteidigt wird, gegenüber Rom, den Schweizern und den radikalen Spiritualisten.

Seit dem Jahre 1518 erscheinen jährlich (mit Ausnahme des Jahres 1524) eine oder mehrere Schriften, die sich direkt mit der Abendmahlslehre befassen (von den zahllosen Äußerungen in Predigten, Tischreden, anderen Schriften und Briefen abgesehen),³ bis die ganze Erörterung 1528 ihren Höhepunkt erreicht im sogenannten „Großen Bekenntnis vom Abendmahl“,⁴ das zugleich Luthers letztes Wort in der Sache sein sollte. In der Tat hat Luther keine grundsätzliche Schrift über die Abendmahlsfrage später mehr veröffentlicht.

Dennoch können wir den eigentlichen Abschluss im ganzen Abendmahlsstreit noch nicht in das Jahr 1528 legen. Zwei Ereignisse im Jahre 1529 markieren vielmehr erst die definitive Festlegung von Luthers Standpunkt: zuerst die Veröffentlichung der beiden Katechismen im Frühjahr, die, wenn auch in sich völlig frei von jeder Polemik, unmittelbar bestimmt sind von der vorausgehenden Auseinandersetzung; sie tragen die Auffassung Luthers unter das

² Ernst Sommerlath, Artikel „Abendmahl“ II, B, 1. In: Evangelisches Kirchenlexikon I, Göttingen 1956, Sp. 12.

³ Vgl. Gustav Kawerau, Verzeichnis von Luthers Schriften, 2. Aufl., Leipzig 1929.

⁴ WA XXVI, 241 ff.

Volk und die Geistlichkeit. Dann folgt im Oktober 1529 das Marburger Religionsgespräch, auf dem die Verständigung zwischen Luther einerseits und Zwingli und Bucer andererseits scheitert.⁵

Es ist bemerkenswert, dass die Kirche in der Folgezeit aus Luthers gesamtem Schrifttum nur die Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel in das Corpus der symbolischen Bücher aufgenommen hat. Die dort niedergelegten Gedanken, besonders die des Großen Katechismus, beziehen wir in unsere Betrachtung ein. Mit dem V. Hauptstück des Großen Katechismus liegt uns eine Frucht langjähriger Beschäftigung mit der Abendmahlsfrage vor und, innerhalb des Katechismusganzen, ein Teilstück eines theologisch geschlossenen Entwurfes, dessen Konnex mit den übrigen Stücken (vor allem dem Ersten Gebot, dem Glaubensbekenntnis, den drei ersten Bitten des Vaterunser und nicht zuletzt dem Hauptstück über die heilige Taufe) sehr schnell nachweisbar ist. Die Stellung des V. Hauptstücks am Ende darf ja nicht verleiten zu der Annahme, es sei nur ein Appendix von untergeordneter Bedeutung, sondern erklärt sich aus historischen Vorlagen, an denen Luther sich im Aufbau der Katechismen orientierte.

Unsere Darstellung konzentriert sich auf den Zeitraum von 1525 bis 1529, in dem die Grundzüge des Abendmahlsverständnisses von Luther entfaltet wurden. Dass diese Eingrenzung an vielen Stellen verlassen wird durch Rückschau auf die Frühentwicklung vor 1525 und durch Ausblicke auf die Folgezeit, ergibt sich aus der Sache selbst.

⁵ Vgl. Walter Koehler, Das Marburger Religionsgespräch 1529; Versuch einer Rekonstruktion, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 148, 1929. Ferner Hermann Sasse, *This Is My Body. Luthers Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*. Minneapolis / Minn. 1959, S. 187-294. Revised edition, Adelaide / Australien 1981.

1. Kapitel: Vom Wesen des Altarsakraments

A. Die Sakramentslehre als Theologie des Wortes (der Eintritt der Realpräsenz)

1. Das Wort als Fundament der Realpräsenz

Das Wesen des Altarsakramentes gründet sich für Luther in der realen Gegenwart von Leib und Blut Christi in den Elementen Brot und Wein, für die wir den Begriff der Realpräsenz verwenden. Er hat diese Realpräsenz zeitlebens gelehrt und festgehalten, wenn auch unter Anfechtungen. Dass sie sich anfangs relativ unbetont bei ihm findet, braucht uns hier nicht zu interessieren. Aus den Umständen, aus der Situation, in der Luther damals stand, ergab sich, dass sie anfangs eben einfach selbstverständlich für ihn war. Erst die Bestreitung der Realpräsenz, die zwar in den Abendmahlsstreitigkeiten des 11. Jahrhunderts ihr Vorspiel gehabt hat,⁶ jetzt aber als ein Novum in der theologischen Auseinandersetzung auftrat, drängte Luther dazu, sie explizit zu betonen. Wir bemerken, dass seit 1521 der Realpräsenzgedanke immer beherrschender in seinen Erörterungen über das Abendmahl wird und schließlich von 1525 ab völlig in den Mittelpunkt rückt. Das geht besonders deutlich daraus hervor, dass im Kleinen Katechismus auf die Frage „Was ist das Sakrament des Altars?“ nicht, wie bei der Taufe, mit dem Hinweis auf das Element geantwortet wird („Die Taufe ist nicht allein schlecht

⁶ Vgl. R. Geiselman, Die Encharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926; Karl-Hermann Kandler, Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch; Dissertation Leipzig 1966.

Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden“⁷), sondern die Antwort lautet:

*„Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs eingesetzt.“*⁸

Woher hat Luther diese Anschauung? Er hat sie aus den Einsetzungsworten: Sie bleiben der Ausgangspunkt für Luthers Abendmahlsverständnis, als Worte Christi Grund seines Abendmahls Glaubens. Denn man wird das Realpräsenzbekenntnis Luthers nicht einfach aus seiner theologischen Vorprägung erklären und aus unreflektierter Übernahme des geistigen Erbes etwa des Nominalismus ableiten können.⁹ Zwar hat ihn die Sakramentsfrömmigkeit der mittelalterlichen Kirche beeinflusst, jedoch hätte er die Realpräsenzlehre fraglos ebenso abgestoßen wie etwa die Messopferlehre, hätte er sie nicht als einen integrierenden Bestandteil seiner Theologie gefasst.

„Von der reformierten Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts, die in Luthers Berufung auf die Konsubstantiationslehre Peter d’Aillys in *De captivitate Babylonica*¹⁰ das Zugeständnis fand, dass er seine Abendmahlslehre nicht aus der Schrift, sondern aus der Scholastik

⁷ Kleiner Katechismus (Kl. Kat.), IV, 2. In: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), 2. Aufl., Göttingen 1952, S. 515.

⁸ Kl. Kat. V, 2; ebd. S. 519 f.

⁹ Vgl. dazu Rudolf Damerau, Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel. Gießen o. J. (1963).

¹⁰ WA VI, 508, 7 ff.

habe,¹¹ bis zu der heute mitunter geäußerten Ansicht, Luthers konservative Sakramentslehre erkläre sich aus der Macht seiner katholischen Erziehung, insbesondere aus der Bedeutung, welche die tägliche Feier der Messe für ihn gehabt habe, reichen die Versuche, zwischen der reformatorischen Botschaft Luthers und seiner Abendmahlslehre eine Kluft aufzureißen. Alle derartigen Versuche scheitern an der unbestreitbaren historischen Tatsache, dass für Luther selbst eine solche Kluft niemals bestanden hat. Der Reformator, zu dessen schwersten Anfechtungen die Selbstanklage gehörte, er habe fünfzehn Jahre lang täglich die Winkelmesse gehalten und somit Götzendienst getrieben,¹² sollte über den Verdacht erhaben sein, dass er sich in seiner Sakramentslehre von den römischen Einflüssen nicht habe freimachen können.“¹³

Die Realpräsenz lehrt Luther nicht als seinshaft, um ihrer selbst willen; sie ist vielmehr begründet in der Realwirkung des Wortes der Einsetzung als eines schöpferischen Wortes Christi:

*„Gewiss macht nicht der Mensch Leib und Blut usw.; es sind nicht menschliche Werke. Siehe, der es einsetzt, tut es.“*¹⁴

¹¹ Z. B. R. Hospinian, *Historia Sacramentaria*, Editio nova (Genf 1681), II, S. 5 f. Vgl. auch die Meinungsäußerungen der Theologen Johann Sigismund von Brandenburg bei W. Elert, *Morphologie des Luthertums I* (2. Aufl. 1952), S. 265.

¹² WA XXXVIII, 197, 17 ff. (Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533).

¹³ Hermann Sasse, *Die Lehrentscheidung der Konkordienformel*. In: *Vom Sakrament des Altars*, Leipzig 1941, S. 136 f.

¹⁴ „Certe homo non facit corpus et sanguinem etc. Non sunt humanum opus. Vide, quis instituat, faciat.“ WA XXX, I, 24. 7 f. (Katechismuspredigt, 1528).

„Wir lehren auch, dass das Brot für sich keinen Nutzen hat. Aber das Brot mit dem Wort gefasst ist nütze und ist nicht mehr schlicht Brot des Wortes halben, weil der, der gesagt hat: ‚Das ist mein Leib...‘, allmächtig ist und nicht lügt.“¹⁵

Sehr oft zitiert Luther Augustinus: „Es tritt das Wort zum Element und es entsteht das Sakrament“¹⁶ und meint von diesem Spruch: „Dieser Spruch S. Augustin ist so eigentlich und wohl geredt, daß er kaum ein bessern gesagt hat.“¹⁷ Gemäß diesem Augustinuszitat lehrt Luther: Das Wort, d. h. die Einsetzungsworte, und die Elemente, nämlich Brot und Wein, bilden die Grundlagen der Realpräsenz, indemkraft des schöpferischen Einsetzungswortes in den Elementen Brot und Wein die Realpräsenz von Leib und Blut Christi statthat. Der Ton liegt hierbei auf dem „Wort“.

„Es ist da nämlich das Brot solcherart, wie die Worte lauten. Auf welche Weise? ‚Das ist mein Leib.‘ Da machen die Worte das Brot zum Leib Christi, für uns dahingegeben. Also ist es nun nicht länger Brot, sondern der Leib Christi hat das Brot an.“¹⁸

¹⁵ „Nos docemus quoque panem an ihm selbs nullius usus. Sed panis mit dem Wort gefaßt ist nutz und ist nicht mehr schlecht brod des Worts halben, quia qui dicit esse corpus etc. est omnipotens, non mentitur.“ WA XXX, I, 24, 21 ff. (ebd.).

¹⁶ „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.“ Augustinus, Tractatus 80 in Joh. cap. 3 (MSL 35, 1840). Luther zitiert im Großen Katechismus u. ö. in einer von Augustinus abweichenden Form: Bei Augustinus heißt es „accedit“; vgl. BSLK S. 450, Anm. 1.

¹⁷ Großer Katechismus (Gr. Kat.) V, 10. BSLK S. 709.

¹⁸ „Est enim tum panis eiusmodi, ut verba appellant. Quomodo? ‚Est corpus meum.‘ Ibi verba faciunt panem zum Leib Christi traditum pro nobis. Ergo non est amplius panis, sed corpus Christi hat das brod an.“ WA XXX, I, 53, 23 ff. (Katechismuspredigt, 1528).

2. Wort und Element

„Dieses Brot und dieser Wein, die der Herr in die Hand nimmt und segnet und sagt, dass es sein Leib und Blut ist, hat kein Mensch eingesetzt, sondern Christus selbst.“¹⁹

Brot und Wein sind von Christus durch sein Wort in den Dienst der wirkenden Realpräsenz seines geopfert Leibes und seines vergossenen Blutes genommen. Ein Interesse an den Elementen selbst hat Luther nicht, wohl aber daran, dass sie gegessen und getrunken werden. Ihre „symbolische“ Bedeutung tritt weitgehend zurück und wird nur in Luthers Frühzeit²⁰ bei Erörterungen über die Synaxis, das Gemeinschaftsmahl gemäß einem urchristlichen Gedanken von dem aus vielen Körnern gewordenen einen Brot und dem aus vielen Trauben gepressten Wein²¹ erwähnt, während Luther bei der Taufe die „symbolischen“ Bezüge ungleich stärker hervorhebt.

Dass im Abendmahl, in der Realpräsenz, Brot Brot und Wein Wein bleiben, hält Luther gegenüber der römischen Transsubstantiationslehre fest, wie wir noch sehen werden. Aber das besonders zu betonen liegt nicht in seinem Interesse, vielmehr dass das Wort die Elemente in sich hineinnimmt, wie es das Augustinuswort aussagt.

„Wie von der Taufe gesagt, dass nicht schlecht Wasser ist, so sagen wir hie auch, das Sakrament ist Brot und Wein, aber nicht schlecht

¹⁹ „Hic panis et hoc vinum, quae suscipit dominus in manus, et benedicit et dicit corpus et sanguinem suum, nullus homo instituit, sed ipse Christus.“ W XXX, I, 23, 23 ff. (Katechismuspredigt, 1528).

²⁰ Z. B. im ‚Sermon vom hochwürdigen Sakrament und von den Bruderschaften‘ (1519), WA II, 748.

²¹ Vgl. Didache IX, 4.

Brot noch Wein, so man sonst zu Tisch trägt, sondern Brot und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden.“²²

„Das ist wohl wahr, wenn Du das Wort davon tuest, oder ohn Wort ansiehst, so hast Du nichts denn lauter Brot und Wein.“²³

Brot und Wein bleiben also im Sakrament erhalten, sie tragen jedoch keine Bedeutung in sich, die für die Realpräsenz konstituierend wäre. Ohne das Wort haben sie nichts „Sakramentales“ an sich, und „in der Begegnung von Wort und Element verhält sich wie in der Taufe, so auch im Abendmahl das Element ganz passiv.“²⁴

Ganz anders steht es dagegen mit dem Wort, das hier der aktive Faktor ist: „Du musst dich an die Worte hängen und sie mehr beachten als das Brot“, sagt Luther in einer Katechismuspredigt,²⁵ und dieses „mehr beachten“ („plus considerare“) hat solches Gewicht, dass wir an anderer Stelle bei Luther lesen:

*„Es ist vnaussprechlich, wie gross und mechtig diese wort sind, denn sie die summa sind des gantzen Evangelii. Darumb weytt mehr an dissen wortten gelegen ist denn an dem sacrament selbs, vnd eyn Christen sich auch gewehnen soll, viel mehr auff disse wortt achten denn auff das sacrament...“*²⁶

²² Gr. Kat. V, 9. BSLK S. 709.

²³ Gr. Kat. V, 14. ebd. S. 710.

²⁴ Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948, S. 217.

²⁵ „Du must dich an die Wort hengen et ea plus considerare quam panem“ WA XXX, 1, 53, 29 f. (1528).

²⁶ Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnamms Christi, 1523. WA XI, 432, 24 ff.

„Sakrament“ meint in diesem Zusammenhang die Messhandlung des Gottesdienstes.

Worin besteht nun diese so hervorgehobene Bedeutung der Worte der Einsetzung? Hinsichtlich der Realpräsenz, wie der Große Katechismus zeigt, in einem Zweifachen:

a) Sie sind „Ordnung und Befehl“,²⁷ womit gemeint ist: Anordnung (im Sinne von „Stiftung“) und Auftrag (*ordinatio et mandatum*). Durch die „*verba testamenti*“ (Einsetzungsworte) hat Christus das Sakrament geordnet, eingesetzt und seine Verwaltung befohlen. („Das tut...“ ist ein Befehlswort!)

b) Gottes Wort wirkt sakramentschaffend, ist die Kraft, die die Elemente mit Leib und Blut Christi verbindet.

*„Das Wort (sage ich) ist das, das dies Sakrament mache und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus' Leib und Blut ist und heisset.“*²⁸

In den „*verba testamenti*“ kommen also kreatürlich-gegebene und göttlich-schöpferische Momente zusammen, zur Synthese. Durch das göttlich-schöpferische Moment werden die Worte nicht zu einer Schablone, die man je und je anbringen kann, sondern stets neu zeugende Wirklichkeit, wie wir bei der Erörterung der Konsekration noch sehen werden.

Besonders scharf hat Luther die Bedeutung und den schöpferischen Charakter des „Wortes“ für das Abendmahl herausgestellt in seiner Auseinandersetzung mit Zwingli, Oekolampad und Karlstadt. Dabei bleiben die Differenzen im Wortlaut der Einsetzungstexte bei den Synoptikern und Paulus fast unreflektiert und besitzen für ihn

²⁷ Gr. Kat. V, 4. BSLK S. 708.

²⁸ Gr. Kat. V, 10. BSLK S. 709. Vgl. auch ebd. V, 13 und 18, BSLK S. 710 und 718.

keinerlei Relevanz. Ebenso nimmt Luther auch Johannes 6 ganz aus der Abendmahlstheologie heraus.²⁹ Die Einsetzungstexte reden ihm selbstverständlich insgesamt von dem gleichen Sachverhalt und erschließen ihn gleichmäßig:

*„Weil denn da vier zeugen stehen, vnd gleich ynn worten vber ein stymmen, mügen wir frölich vnd sicher vns auff yhr Zeugnis lassen vnd drauff vrteilen vnd gleuben. Denn so Gott spricht, das zweyer mund zeugnis sol war sein, wie viel mehr sollen dieser vier zeugnis vns stercker sein, denn aller schwermer schreyen vnd plaudern.“*³⁰

Darum benutzt Luther im Großen und Kleinen Katechismus einen aus allen vier Quellen komponierten Text, und weiß ihn sofort auf die Leser der Katechismen auszurichten, indem er anhebt: „*Unser HERR Jesus Christus...*“³¹ Dieses „Unser“ findet Luther nicht in den Texten des Neuen Testaments, es ist ihm aber wichtig.

Sein Textverständnis verteidigt Luther unermüdlich. Die großen Schriften von 1525, 1526, 1527 und 1528 sind ein einziges Zeugnis dafür. Noch im Großen Katechismus sind die Nachwehen dieser Auseinandersetzung zu spüren, wenn auch Luther in diesem Kontext jeden nochmaligen Disput ablehnt.³² Er betont nur:

²⁹ Noch die Konkordienformel (von 1577), Solida Declaratio VII, 61, BSLK S. 993, folgt darin Luther: „So ist nun zweierlei Essen des Fleisches Christi, eines geistlich (spiritualis), davon Christus Joh. 6 fürnehmlich (praecipue – nicht: sola!) handelt.“

³⁰ WA XXVI, 459, 35-460, 2. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

³¹ Gr. Kat V, 3; Kl. Kat, V, 4. BSLK S. 708 und 520.

³² Gr. Kat. V, 4, BSLK S. 708: „Hie wollen wir uns auch nicht in die Haar legen und fechten mit den Lästerern und Schändern dieses Sakramentes...“

„Uns steht hie Christus’ Wort..., da bleiben wir bei und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden und anders machen, denn’s geredet hat.“³³

Jeder andere als der einfältige Wortverstand ist ihm Verfälschung der „verba testamenti“:

„Den einfeltigen ist gnug an den einfeltigen Worten Christi, die er ym abendmal sagt, Das ist mein Leib, weil die schwerer nichts gewisses noch beständiges da wider auffbringen...“³⁴

Wie Luther die Deutungen der Schweizer beurteilt, zeigt sein Ausspruch:

„Vnd ist das yhre Weise die Schrift auszulegen, vnd predigen zu Zürich, Basel vnd Strasburg, vnd wo sie leren, were es zu wünschlen, das sie noch Bepstisch weren“³⁵

glaubt Luther doch, die papistischen Irrtümer überall unhaltbar gemacht zu haben. Dieser Eifer gegen die Schweizer und radikalen Spiritualisten erklärt sich von daher, dass er in ihrer Theologie die Vernunft regieren sieht, die die Einsetzungsworte Christi von sich aus verständlich machen, nach ihrer Weise ausdeuten will und damit verfälscht.³⁶ Luther sieht hier eine gewisse Analogie zwischen der reformierten und der römischen Einstellung, indem hier die eigene

³³ Gr. Kat. V, 13. BSLK S. 710.

³⁴ WA XXVI, 341, 29 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

³⁵ WA XXVI, 313, 10 ff. (ebd.).

³⁶ Vgl. Zwinglis These in Marburg 1529: „Gott legt uns nichts Unbegreifliches vor“ („Deus nobis non proponit incomprehensibilia“), siehe auch Anm. 42.

Ausdeutung wie dort die „traditio“ über die Schrift gestellt wird statt unter sie.³⁷

Von den Einsetzungsworten bekennt Luther:

*„Diese wort sind durch den mund Gottes gesprochen.“*³⁸

Ferner heißt es:

*„Gotts wort vnd werck gehen nicht nach vnser augen gesichte, sondern vnbegreiflich aller vernunft, ia auch den Engeln.“*³⁹

*„Weil den hie (Ist) nicht (deuteley) [so Zwingli] vnd (Mein leib) nicht (meins leibs zeichen) [so Oekolampad] kan beweiset werden, Vnd die sprüche (fleisch ist kein nütze; Christus sitzt ym hymel)⁴⁰ nicht zwingen, vnd aller ding kein vrsach geben mag werden, die wort anders zu verstehen denn sie lauten..., so müssen wir drauff bleiben vnd dran hangen als an den aller hellesten, gewissesten, sichersten worten Gottes, die vns nicht triegen noch feylen lassen können.“*⁴¹

Damit widerstand Luther einer der schwersten Versuchungen, nämlich die völlige Irrationalität des Abendmahlswunders der Realpräsenz aufzulösen, gemäß dem humanistisch-rationalistischen Einwand Zwinglis auf dem Marburger Gespräch 1529: „Gott legt uns

³⁷ Vgl. Schmalkaldische Artikel, Teil III, Artikel VIII, 4. BSLK S. 454, wo Luther bei beiden den „Enthusiasmus“ am Werk sieht, der zwischen Geist und Buchstaben der Schrift trennt.

³⁸ WA XXVI, 448, 18 f. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

³⁹ WA XXVI, 318, 4 ff. (ebd.).

⁴⁰ Der erste nach Joh. 6,63; beide Argumentationsmittel der Schweizer.

⁴¹ WA XXVI, 450, 13 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

nichts Unverständliches vor.“⁴² Luther wusste, da alle großen Glaubenswahrheiten letztlich „unverständlich“ („incomprehensibilia“) sind und der Wortlaut der Schrift nicht der humanistischen Vernunftkritik unterworfen werden darf.

*„Das bekenne ich, Wo D. Carlstad oder yemand anders fur funff jaren mich hette möcht berichten, das ym Sacrament nichts denn brod vnd weyn were, der hette myr eynen grossen dienst than. Ich hab wol so hartte anfechtunge da erlitten vnd mich gerungen und gewunden, das ich gerne eraus gewesen were, weyl ich wol sahe, das ich damit dem Bapstum hette den grössisten puff kundt geben... Aber ich byn gefangen, kan nicht eraus, der text ist zu gewalltig da vnd will sich mit worten nicht lassen aus dem synn reysen.“*⁴³

Luthers Beharren auf dem einfältigen Wortsinn der Einsetzungsworte war keine Buchstabenknechtschaft. Sein zartes Gewissen, der Gehorsam gegen das von Christus gesprochene Wort der Heiligen Schrift, duldet keine solchen „Glossen“, die der Vernunft Brücken bauten.

*„Hie wirstu mit Nicodemo sprechen: Wie kan das zugehen?... Du must mit Mose hie die alten schuch ausziehen, vnd mit Nicodemo new geborn werden.“*⁴⁴

Sein Glaube traute dem Wort gegen allen Augenschein und alle Vernunfteinwände. An dieser Stelle wird etwas deutlich von Luthers Auffassung von der Heiligen Schrift und seinem Glaubensverständnis, die beide hineingenommen werden in seine Abendmahlslehre.

⁴² „Deus nobis non proponit incomprehensibilia.“ WA XXX, III, 120, 29 (Marburger Gespräch 1529).

⁴³ WA XV, 394, 12 ff. (Ein Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist [Karlstadt], 1524).

⁴⁴ WA XXVI, 333, 26 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

Nur durch Ausgrenzung aller Vernunft als Grundlage jeglichen Abendmahlsverständnisses meint Luther die volle „Objektivität“ des Sakraments wahren zu können. Wohl ist die Vernunft hernach, auf der Basis der gottgegebenen Offenbarung, berechtigt, sich im Wirklichkeitsgeschehen zu betätigen. Aber zuerst gilt, jenseits aller Vernunft, Christi Wort; seine Verheißung wird wahr, er selber ist greifbar und voll gegenwärtig, „und ja nicht etwa bloß gedanklich im frommen Gemütszustande, in den sich die Seele hineinsteigert“.⁴⁵ Das „starke, fromme Interesse Luthers an der Objektivität des Sakraments“⁴⁶ kommt dann vor allem zum Ausdruck in seinem Verständnis der Verbindung von Wort und Element in der Konsekration.

3. Die Konsekration

Das schon genannte Augustinuszitat „Es tritt das Wort zum Element und es entsteht das Sakrament“ beschreibt die Relation Wort – Element durch die Verbformen „accedat“ („tritt hinzu“) und „fit“ („entsteht“) als einen Vorgang. Diesen Vorgang kennen wir unter dem Begriff „Konsekration“.

Es wird nach allem bisher Ausgeführten deutlich, dass die Konsekration nicht ein wortloser Vorgang, sondern nur ein worthafter Vorgang sein kann, wie sie zugleich durch kein vorgangloses, sondern ein vorganghaftes, bewirkendes Wort charakterisiert ist.

Das Wort, die „verba testamenti“, sind also gemäß ihrem Charakter a) als „Ordnung und Befehl“ und b) kraft ihrer schöpferischen Gewalt, ferner c) kraft der in ihnen ausgesprochenen *promissio Dei* (Gottesverheißung) Grundlagen der durch die Konsekration bewirkten Realpräsenz. Christus selbst redet wirksam, handelt also

⁴⁵ Schlink, a. a. O. S. 137.

⁴⁶ Schlink, a. a. O. S. 137.

in der Konsekration, wenn sie vollzogen wird, und zwar durch den Zelebranten.⁴⁷

„Aber er befiehlt: ‚Tut solches‘. Ich tät ihm’s nicht nach, wenn er’s nicht angeordnet hätte.“⁴⁸

Die Konsekration ist opus Dei (Werk Gottes), der konsekrierende Zelebrant nur larva Dei (Hülle Gottes). So ist auch das Wort zu verstehen:

„Brod ist hie nicht ein solch brod, wie es der becker beckt... Sed minister bindet Gottes Wort an das Brod et das Wort an das brod gebunden. Sic an den Wein.“⁴⁹

Das Wort konstituiert also die Realpräsenz; virtute verborum (kraft der Worte), nicht virtute hominis (kraft des Menschen) sind Leib und Blut Christi zugegen:

„Der wahre Leib Christi ist kraft der Worte da zugegen.“⁵⁰

⁴⁷ Hier lohnt es sich, die Konkordienformel zu vergleichen – Solida Declaratio VII, 75 f. BSLK, S. 998 f.: Nach der Feststellung, dass „Christus selbst, wo man seine Einsetzung hält und seine Wort über dem Brot und Kelch spricht und das gesegnete Brot und Kelch austeilet, durch die gesprochene Wort, aus Kraft der ersten Einsetzung noch durch sein Wort, wölchs er da will wiederholet haben, kräftig ist...“, wird Chrysostomus zitiert (De prod. Judae 1,6, MSG 49,380): „Die Wort werden durch des Priesters Mund gesprochen, aber durch Gottes Kraft und Gnade, durch das Wort, da er spricht: Das ist mein Leib, werden die fürgestellten Elemente im Abendmahl gesegnet.“

⁴⁸ „Sed jubet: ‚hoc facite‘. Ich thet ims nicht nach, nisi iussisset.“ WA XXX, I, 24, 10 f. (Katechismuspredigt, 1528).

⁴⁹ WA XXX, I, 117, 11 ff. (Katechismuspredigt, 1528).

⁵⁰ „verum corpus Christi virtute verborum illic adesse.“ WA VI, 510, 34. (De captivitate babylonica ecclesiae, 1520).

„Wenn die Worte (*Das ist mein Leib*) ausgesprochen werden, wird aus dem Brot der Leib Christi.“⁵¹

Luther weist dem in der Konsekration durch Menschen gesprochenen Wort Christi eine unmittelbar schöpferische Wirkung zu, die gar nicht realistisch genug gedacht werden kann: „Es findet eine wirkliche Weihung, Konsekration der Elemente statt, durch die sie zu etwas werden, was sie vorher nicht waren.“⁵²

Luthers Gegnern bereitete diese Konsekrationslehre besonderen Anstoß. Karlstadt sprach davon, „ob Christus müsse auffspringen, vmb eyns stinckenden odems willen eyns truncken pffaffen, Vnd ob wir yhn künden vom hymel reyssen vnd bannen“,⁵³ ja, „wie man müge Christum yns brod ynd weyn bringen, ob er müsse vns auffpfeiffen, wenn wir wöllen.“⁵⁴

Luther betont darum aufs nachdrücklichste, dass es sich in den Worten der Konsekration um Christi eigene Worte, nicht um zauberhaftes Menschenwort handelt.

Seine Argumentation ist folgende: Er geht aus von dem ersten Abendmahl und sagt, es sind

„thetel wort, die Christus auffs erste mal redet vnd leuget nicht, da er spricht: Nemet, esset, das ist mein leib etce. eben so wol, als son vnd mond da stund, da er sprach Gen. 1. Es sey sonn vnd mond, vnd

⁵¹ „Prolatis verbis (hoc est corpus meum) fieret ex pane corpus Christi.“ WA XXXIX, I, 167, 13 f. (Disputatio contra missam privatam, 1536).

⁵² Hans Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh 1954, S. 87.

⁵³ WA XVIII, 206, 3 f. (Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament, 1525).

⁵⁴ WA XVIII, 165, 39 ff. Vgl. auch WA XXVI, 283, 3.

war kein lügen wort, So ist sein wort freylich nicht ein nachwort, sondern ein machtwort, das da schafft, was es lautet. Psalm. 33. Er spricht, so stehets da, sonderlich weil es hie am ersten gesprochen wird...“⁵⁵

Das göttlich-schöpferische Moment der Einsetzungsworte, von dem oben die Rede war, wird hier unter Bezugnahme auf die Schöpfung und Gottes Allmacht eindrücklich hervorgehoben.

Durch den Befehl zur Wiederholung, der in den Einsetzungsworten durch das „Nehmet, esset...“ und das „Solches tut...“ enthalten ist, wird nun das „thettel wort“, das ein indikatives Tatwort ist, in das „heissel wort“, das imperatives Befehlswort, gefasst:

*„So sinds nicht mehr schlechte thettelwort, sondern auch heissel wort denn es geschieht auch, alles was sie lauten, aus krafft der götlichen heisselwort, durch welche sie gesprochen werden.“*⁵⁶

Gleich wie Taufe und Absolution wirksam sind, wenn sie in gehorsamer Bindung an die Einsetzung vollzogen werden, so auch die Konsekration, von deren bewirkender Kraft es aber heißt:

*„freylich ist sie nicht ynn vnserm sprechen, sondern ynn Gottes heissen, der sein heissen an vnser sprechen verbindet.“*⁵⁷

So kommt Luther zu dem Schluss:

⁵⁵ WA XXVI, 283, 1 ff. (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis, 1528). Eine Parallelisierung der verba testamenti mit anderen schöpferischen Worten aus Genesis 1 findet sich z. B. in der Konkordienformel, Solida Declaratio VII, 76, BSLK S. 999. Wiederholt ausgesprochen ist der Gedanke bei griechischen Kirchenvätern, z. B. Chrysostomus, Hom. de prod. Jud. 1,16 (MSG 49, 380); Johannes Damascenus, De fide orth. 4,13 (MSG 94, 1139). Vgl. auch Thomas Aquino, Summa theol. III, 78, 5.

⁵⁶ WA XXVI, 284, 2 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

⁵⁷ WA XXVI, 285, 6. (ebd.).

„Denn weil es nicht widder die schrift noch glauben ist, das die wort Christi, nach vnserm verstand, ym ersten abendmal Christus Leib geben, so sehen wir auch keine vrsache, warumb es ynn andern abendmalen solte widder schrift vnd glauben sein...“⁵⁸

Damit ist die Gewissheit der Realpräsenz völlig außer Diskussion gestellt: Das Einsetzungswort ist Christi Wort selbst und wird als solches hervorgebracht aus dem inkarnierten „Wortes Gottes“, welches nun wieder zur „Inkarnation“ in Brot und Wein kommt.

Wort und Sakrament, das wird an dieser Konsekrationsauffassung Luthers deutlich, stehen also nicht nebeneinander, erst recht nicht gegeneinander, treten auch nicht als nebeneinanderstehende Gegebenheiten zueinander in Beziehung, sondern Wort und Sakrament stehen völlig ineinander. Und da Wort und Sakrament die beiden Erscheinungsweisen, die gesprochene und die gehandelte Erscheinungsweise, des Evangeliums sind, ist in diesem Sinne, in ihrem Ineinanderstehen, die Konsekration das Evangelium selbst.

Völlig unreflektiert bleibt bei Luther der Vorgang selbst, wie in der Konsekration Leib und Blut die Verbindung mit Brot und Wein eingehen.

„Quomodo hoc possibile est? [Wie ist dies möglich?] Da lasse ich yhn fur sorgen, Ich sol im gleuben, wie es aber zugehet, das weis er besser denn ich.“⁵⁹

Luther hat sein Augenmerk allein auf die volle Objektivität des Sakramentes gerichtet und nimmt darum jene stark realistische Haltung ein, die damals wie heute als anstößig und „katholisierend“ gewertet wurde.

⁵⁸ WA XXVI, 286, 29 ff. (ebd.).

⁵⁹ WA XXX, I, 54, 7 f. (Katechismuspredigt, 1528).

Die Realpräsenz beginnt – auf „Beginn“ wie „Ende“ der Realpräsenz wird später noch näher einzugehen sein – mit den Einsetzungsworten:

*„Da machen die Worte das Brot zum Leib Christi, für uns dahingegeben. Also ist es nun nicht länger Brot, sondern der Leib Christi hat das Brot an.“*⁶⁰

Diese Anschauung wird auch nicht in Frage gestellt, wenn Luther in der Formula missae 1523⁶¹ und der Deutschen Messe 1526⁶² dem Ausdruck verleiht,

„das es dem abendmal gemes sey, so man flux auff die consecration des brods, das sacrament reych vnd gebe, ehe man den kilch segenet“,⁶³

denn Luther will hier die Austeilung nach dem paulinischen und lukanischen Abendmahlstext ordnen. Die Konsekration würde auch dann das bleiben, was sie nach dem Großen Bekenntnis von 1528 ist, und keine die Austeilung begleitende Spendeformel werden.

⁶⁰ „Ibi verba faciunt panem zum leib Christi traditum pro nobis. Ergo non est amplius panis, sed corpus Christi hat das brod an.“ WA XXX, I, 53, 23 ff. (Katechismuspredigt, 1528).

⁶¹ WA XII, 214 ff. „Es sei dem Bischof... zwischen der Segnung des Brotes und des Weines freigestellt, dass er selbst und wer immer es will das Brot darreicht, danach den Wein segnet und ihn zuletzt allen zu trinken gibt, nach welchem Ritus es Christus gehandelt zu haben scheint, wie die Worte des Evangeliums lauten...“ („...Liberum sit Episcopo... inter benedictionem panis et vini statim sese et quotquot voluerint, pane communicare, Deinde vinum benedicere ac demum omnibus bibendum dare, Quo ritu Christus vsus videtur fuisse vt verba Evangelii sonant...“)

⁶² 62) WA XIX, 99 ff.

⁶³ WA XIX, 99, 5 ff.

Wie fern Luther der Gedanke liegt, dass die Konsekration in ihrer Wirksamkeit vom Menschen abhängig und also in ihrer die Realpräsenz bewirkenden Objektivität von menschlicher Seite beeinträchtigt werden könnte, zeigt gerade die Abgrenzung, die er im Großen Katechismus⁶⁴ gegen Einwände donatistischer Art trifft:

„Denn es ist nicht gegründet auf Menschen Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort. Und wie kein Heilige auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brot und Wein zu Christus' Leib und Blut machen kann, also kann's auch niemand ändern noch wandeln...“⁶⁵

„Das Wort wird nicht falsch, dadurch es ein Sakrament worden und eingesetzt ist.“⁶⁶

„Gott gebe, Du seist unwirdig oder wirdig, so hast Du hie sein Leib und Blut aus Kraft dieser Wort, so zu dem Brot und Wein kommen.“⁶⁷

Luthers Konsekrationslehre hat sich aber außer gegen den die Objektivität des Konsekrationsvorganges in Frage stellenden Einwand noch nach anderen Seiten hin abzugrenzen. Es erhebt sich nämlich die Frage, ob Luther nicht, wenn er mit einer so massiv realistischen Konsekrationslehre die spiritualisierenden Tendenzen (etwa der Schweizer) abwehrt, dem zwar diametral entgegengesetzten, aber darum nicht geringeren Irrtum verfällt, dem der Magie. Hier ist der Begriff der Magie, mit dem oft leichtfertig operiert wird, zu klären.

Ernst Sommerlath sagt dazu: „Wenn Magie der Versuch einer zauberischen Beeinflussung der Gottheit ist, so ist jedenfalls Luther von

⁶⁴ Gr. Kat. V, 15-19. BSLK S. 710 f.

⁶⁵ Gr. Kat. V, 16. BSLK S. 710 f.

⁶⁶ Gr. Kat. V, 17. BSLK S. 711.

⁶⁷ Gr. Kat. V, 18. BSLK S. 711.

solcher Meinung weit entfernt; es handelt sich im Abendmahl nicht um eine Beeinflussung Gottes, es ist kein Opfer, kein Sühnwerk, keine Leistung des Menschen, sondern vielmehr Wirkung und Gabe Gottes an uns. Und wenn weiter zur Magie gehört, dass sie sich selbstgewählter Formeln oder Dinge bedient, denen sie eine geheimnisvolle Kraft zuschreibt, so denkt wiederum Luther durchaus entgegengesetzt. Im Abendmahl braucht nicht der Mensch eine geheimnisvolle, aber zuletzt doch selbsterdachte Formel, sondern er glaubt dem Wort der Verheißung, das Gott spricht. Er wählt auch nicht nach menschlicher Willkür irgendeinen irdischen Gegenstand und schreibt ihm besondere Kräfte zu, sondern er isst und trinkt das Brot und den Wein, die von Gott bestimmt sind, indem Christus sich an sie bindet und in ihnen seine Gegenwart verheißt.⁶⁸ Man wird diese Feststellungen bestätigt finden in manchen bereits angeführten Lutherzitatzen.

Es ist nun aber noch einzugehen auf eine weitere Frage, die sich bei Luthers Konsekrationslehre stellt: Hat sich Luther mit ihr etwa in eine bedenkliche Nähe zur römischen Sakramentslehre gestellt?

Hier ist zu sagen, dass gerade Luther mit aller Entschiedenheit und Schärfe Rom im Herzstück dieser Lehre, der Aussage vom Messopfer (wie es im 16. Jahrhundert von den Altgläubigen verstanden wurde), angegriffen hat. Er sah, und wohl mit Recht, das Wirken Gottes abgewandelt in ein Wirken des Menschen, ein sühnendes, verdienstliches Wirken. Das musste den Nerv lutherischer Frömmigkeit und den Trost der Rechtfertigung sola fide im Zentrum treffen.

„Die Messe im Bapsttum muß der größte und schrecklichste Greul sein, als die stracks und gewaltiglich wider diesen Häuptartikel strebt..., denn es ist gehalten, da solch Opfer oder Werk der Messe...

⁶⁸ Ernst Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls, Leipzig, 1930, S. 79.

*helfe den Menschen von Sunden, beide hie im Leben und dort im Fegfeuer, welchs doch allein soll und muß tun das Lamb Gottes...*⁶⁹

*„Die Messe nichts anders ist noch sein kann... denn ein Werk der Menschen..., damit einer sich selbs und andere mit sich gegen Gott versuhnen, Vergebung der Sunden und Gnade erwerben und verdienen kann..., so soll und muß man sie verdammen und werfen...“*⁷⁰

Das Messopfer ist, so sagt Luther, „jener bei weitem gottloseste Missbrauch“.⁷¹ In dieser scharfen Polemik zeigt sich nicht allein die enge Relation Sakrament – Rechtfertigung, sondern auch die theozentrische Bezogenheit der Konsekrationslehre; was Luther in „De captivitate Babylonica“ geltend machte, nämlich dass Gott alles sei, der Mensch aber nichts, kehrt hier wieder: Gott wirkt in der Konsekration, nicht der Mensch. Das Sakrament weist stets zurück auf Christus als seinen tragenden Grund.

Die Konsekration vergegenwärtigt deshalb die Gnadengabe Gottes und hat nicht für sich, losgelöst, eine Gültigkeit und Wirkkraft, sondern nur verbunden mit dem Gebrauch der Gnadengabe. Eine Konsekration ist nur dann wirksam, wenn eine kommunizierende Gemeinde da ist. Darum, das sei hier nur beiläufig erwähnt, ist für Luther jede Konsekration in der römischen Privatmesse, in der keine Gemeinde kommuniziert, unwirksam,⁷² weil dieses Abendmahl der Stiftung Christi widerspricht. Sonst dagegen ist in der römischen Messe die Stiftung (wenn auch verzerrt) noch vorhanden und die

⁶⁹ Schmalkaldische Artikel, Teil II, Art. II, BSLK S. 416.

⁷⁰ ebd., S. 418.

⁷¹ „longe impiissimus ille abusus“ (De captivitate Babylonica ecclesiae, 1520. WA VI, 512, 7).

⁷² Vgl. WA 39, I, 167 (Disputatio contra missam privatam, 1536).

Realpräsenz gegeben, die selbst von der Entstellung durch die Kommunion sub una specie (d. h. unter einerlei Gestalt) nicht beeinträchtigt wird.

Neben der schöpferischen Funktion kommt den Einsetzungsworten in der Konsekration noch eine zweite zu: die Funktion, der Gemeinde gegenüber Verkündigung zu sein, etwas offenbar zu machen. Das wird uns deutlich vor allem bei der unten noch zu behandelnden Ubiquitätslehre Luthers. Nach dieser Lehre ist Christus bereits überall verborgen gegenwärtig, für uns ungreifbar. Die Einsetzungsworte, und zwar gerade auch ihr erster Teil („Das ist mein Leib, ... mein Blut“) offenbaren diesen bereits ungreifbar Gegenwärtigen als greifbar gegenwärtig in den Elementen, tragen also den Charakter einer promissio an die Gemeinde. Aus diesem promissio-Charakter, dem Charakter der Anrede an die Gemeinde, erklärt sich Luthers Polemik gegen die römische Praxis, die Einsetzungsworte leise und in unverständlicher Sprache zu rezitieren, ist doch die Anrede der Einsetzungsworte an die Gemeinde „unvergleichlich mehr als die Konsekration von Brot und Wein“.⁷³

Diese verkündigende Funktion der Einsetzungsworte ist die Brücke hin zu Luthers Aussagen über den Nutzen des Sakraments, bei dem wiederum die Worte Christi konstituierend wirken. Denn der promissio-Charakter zeigt bereits, dass die Worte zur Realpräsenz auch in dienender, nicht nur bestimmender Stellung stehen. In der doppelten Funktion der Einsetzungsworte, der bewirkenden und der verkündigenden, dürfen wir keinen Widerspruch oder Gegensatz sehen. „Ja wir sagen auch nicht, das sein leib werde aus dem brod, Sondern wir sagen, sein leib der lengest gemacht vnd worden ist, sey da, wenn wir sagen, Das ist mein leib. Denn Christus heist vns nicht

⁷³ „imcomparabiliter maius quam panem et vinum consecrare“ (WA XII, 181, 28 f.; De instituendis ministris ecclesiae ad senatum Pragensem Bohemiae, 1523).

sagen: Das werde mein leib, odder da machet meinen leib, sondern das ist mein leib.“⁷⁴

B. Die Sakramentslehre als Christologie (Der Inhalt der Realpräsenz)

1. Realpräsenz als Inkarnation

In der ganzen Lehre Luthers von der Realpräsenz drückt sich sein Interesse an der Menschwerdung Christi aus. Es ist Christus selber, der gegenwärtig wird, und insofern ist die Realpräsenz Christi in Brot und Wein eine „Inkarnation“ des Wortes. So wie der Logos, wie Christus Fleisch in Maria der Jungfrau wurde, so steht sein Herabsteigen in die Elemente wiederum in Parallele dazu. Luthers Kampf gegen das Argument der Gegner, das Fleisch sei nichts nütze (Joh. 6,63), wird immer wieder geführt mit dem Hinweis auf die Inkarnation im Leibe der Jungfrau (das zieht sich durch Luthers ganze Schrift „Daß diese Worte Christi... noch fest stehen“, 1527,⁷⁵ hindurch). „An der Tatsache, daß der Logos Fleisch wurde, hat auch das Abendmahl teil.“⁷⁶ Luther kennt den geoffenbarten Gott nur als Deus corporeus (d. h. leibhaft gewordener Gott).⁷⁷ Alles Glaubensinteresse richtet sich darauf, dass Christus wirklicher Mensch war

⁷⁴ WA XXVI, 287, 27 ff. (Vom Abendmal Christi, Bekenntnis, 1528).

⁷⁵ WA XXIII, 64 ff.

⁷⁶ Ernst Sommerlath, a. a. O., S. 32.

⁷⁷ WA Tischreden I, 467, 32.

und bleibt – das zeigt sich an Luthers Christologie.⁷⁸ Das Wunder der Inkarnation setzt sich fort in dem Wunder der Realpräsenz.

Es handelt sich aber nicht um getrennte Vorgänge, um zweierlei Inkarnationen, sondern Luther sieht Empfängnis, Geburt, Erdenwandel und Realpräsenz auf einer Linie. Der Mensch Christus ist gemeint, wenn es von seinem Fleisch heißt:

„es mus gantz vnd gar auff ein mal empfangen, geborn, getragen, gegessen vnd gegleubt werden.“⁷⁹

⁷⁸ Vgl. Wilhelm Maurers programmatische Aufsätze in der Theologischen Literaturzeitung: „Die Einheit der Theologie Luthers“ (Nr. 75/1950, Sp. 45-252) und „Die Anfänge von Luthers Theologie. Eine Frage an die lutherische Kirche“ (Nr. 77/1952, Sp. 1-12), auf die verwiesen wird in W. v. Loewenichs Referat „Lutherforschung in Deutschland“, in: „Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforscherkongresses Aarhus, 18.–23. August 1956“ hg. v. Vilmos Vajta, Berlin 1958, S. 150 ff. V. Loewenich stellt fest, dass nach Maurer „das Primäre und damit zugleich der Einheitspunkt in Luthers Theologie nicht in der Rechtfertigungslehre, sondern in seiner Weiterbildung der altkirchlichen Christologie (zu) sehen“ ist, und zitiert Maurer: „Die theologia crucis ist eine Frucht der Inkarnationstheologie“ (Nr. 75/1950, Sp. 249). In „schöpferischer Reproduktion“ habe Luther „das altkirchliche Christudogma zum Grunde aller Theologie gemacht“ (Nr. 70/1950, Sp. 252). „Die Rechtfertigungslehre des jungen Luther ist nicht Wurzel, sondern Frucht, nicht gestaltendes Prinzip, sondern letzte Konsequenz seiner Theologie“ (Nr. 77/1952, Sp. 4). V. Loewenich, der das als „Kampfansage“ Maurers „gegen die Linie Ritschl, Adolf Harnack, Karl Holl, aber auch gegen Gogarten“ wertet, schließt: „Die These Maurers fordert auf zu einer prinzipiellen Besinnung über das Wesen der Reformation“ (a. a. O., S. 156).

⁷⁹ WA XXIII, 251, 33 ff. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

Das Abendmahl ist also die „Fortsetzung der geschichtlichen Gegenwart“.⁸⁰ Wie Christus, der Sohn Gottes, die menschliche Natur annahm (Luther singt: „in unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewig Gut“), so legt Christus jetzt die Hülle des Brotes und Weines an: „Corpus Christi hat das brod an.“⁸¹

Dass sich Menschwerdung Christi und Realpräsenz unterscheiden, will Luther natürlich nicht in Frage stellen, aber er setzt beide Ereignisse in eine starke Parallele, weil sich für ihn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im gleichen Zeitpunkt und Ereignis, dem Gegenwärtigwerden Christi, treffen.

Relativ desinteressiert ist Luther bei diesen Überlegungen an der Frage, die seine Gegner so sehr bewegte: wie der Auferstandene und gen Himmel Gefahrene sich abermals erniedrigen könne.⁸² Seine Christologie legte ihm hier keine Hindernisse auf. Der Tatsache der Verbindung Christi mit den Elementen steht darum vom Glauben her nichts im Wege, lediglich von der Vernunft her. Und dieser gegenüber rühmt Luther in starken Worten die Allmacht Gottes, die auch vermag, was wir nicht vorzustellen geschweige denn auszuführen vermögen.

„Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser, Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzter, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler, vnd so fort an, Ists ein

⁸⁰ Ernst Sommerlath, a. a. O., S 47.

⁸¹ WA XXX, I, 53, 24 f. (Katechismuspredigt, 1528).

⁸² Das ist das große Problem gerade auch Calvins (und seiner Nachfolger bis in die Gegenwart) mit seiner *theologia gloriae*.

vnaussprechlich wesen vber vnd ausser allem, das man nennen oder denken kan. ⁸³

„Wir aber wissen, das es des HErn abendmal ist vnd heisst nicht der Christen abendmal, Denn der herr hatts nicht alleine eingesetzt, sondern machts vnd hellts auch selbs vnd ist der koch, kelner, speise und tranck selbs. ⁸⁴

2. Die Seinsweisen Christi

a) Die Ubiquitätslehre

Bei allem Desinteresse Luthers, über die Möglichkeit, das „Wie“ der sakramentalen „Inkarnation“ eine Aussage zu machen, begegnet uns bei ihm nun doch ein solcher Versuch: Es ist seine vielberufene Ubiquitätslehre.⁸⁵ Er hat sich also nicht mit der Exegese der Einsetzungsworte und der Konzentration seiner Theologie auf die Allmacht Gottes begnügt, sondern eine auf seiner Christologie basierende Argumentation aufgestellt.

Er kommt zu dieser Lehre durch die rational begründeten Einwände seiner Gegner gegen die Realpräsenz. Das weist deutlich das „Große Bekenntnis“ von 1528 aus, in dem diese Lehre ausführlich entworfen wird. Sie stellt sich folgendermaßen dar:

⁸³ WA XXVI, 339, 39 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

⁸⁴ WA XXIII, 270, 8 ff. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

⁸⁵ Die Aussage von einer Ubiquität Gottes findet sich bei Luther seit 1510, die von der Ubiquität des Leibes Christi explizit etwa seit 1526 (so Hans Grass, a. a. O., S. 57 f.).

„Jhesus Christus ist wesentlich, natürlicher, warhafftiger, völliger Gott vnd mensch ynn einer person vnzurtrennet vnd vngeteilet.“⁸⁶

Damit ist die altkirchliche Lehre des Konzils von Chalcedon (451 n. Chr.) umschrieben.⁸⁷ Auf Grund der „communicatio idiomatum“, der Mitteilung der Eigenschaften, einem Spezifikum der Christologie Luthers, kommen der menschlichen Natur in der Person Christi im Stande der Erhöhung alle Eigenschaften auch der göttlichen Natur zu. Damit war „eine irgendwie geartete Trennung von dem allgegenwärtigen Vater“⁸⁸ ausgeschlossen und vor allem das Sitzen zur Rechten Gottes von allen Kategorien der Zeit und des Raumes entbunden. Luther durchbrach auf diese Weise das Weltbild des Mittelalters und seiner reformierten Gegner: Die Rechte Gottes war überall, der Himmel nicht mehr ein Ort in einem Stockwerkschema, ein Ort, da Gott eingeschlossen war, sondern Gott ist allenthalben und „der Himmel als Ort Gottes ist kein Ort im räumlichen Sinne.“⁸⁹ Luther sagt:

„denn die Gottheit ist vnbeweglich ynn yhr selbs, kan nicht von eym Ort zum andern faren, wie die Creatur, Drumb ist er hie⁹⁰ nicht vom hymel gestiegen als auff einer leytter, odder herab gefaren als an einem seyl, sondern war zuvor da ynn dem jungfrewlichen leibe,

⁸⁶ WA XXVI, 326, 13 ff.

⁸⁷ Vgl. die antinestorianischen Formeln des Chalcedonense (451 n. Chr.) *adiaretos* („unzertrennt“) und *achoristos* („ungeschieden“), BSLK S. 1105 (Catalogus testimoniorum).

⁸⁸ Elert, *Morphologie des Luthertums I*, S. 274.

⁸⁹ ebd., S. 364.

⁹⁰ Gemeint: bei der Menschwerdung im Leibe der Mutter.

wesentlich vnd persönlich, wie an andern enden vberal, nach gottlicher natur art vnd macht.“⁹¹

Er ironisiert Zwinglis Himmelsvorstellung und spricht von einem „gauckel hymel, darynn ein gulden stul stehe, vnd Christus neben dem vater sitze ynn einer kor kappen vnd gulden krone“.⁹² Für Luther ist die ganze Welt nicht allein durchgottet, sondern auch „durchchristet“:

*„Vnd wo du kannst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da.“*⁹³ *Es ist „alles durch vnd durch vol Christus... auch nach der menscheit“.*⁹⁴

b) Die Abgrenzung gegen den Pantheismus

Gegen die nun scheinbar naheliegende Gefahr des Pantheismus grenzt sich Luther auf zweierlei Weise ab:⁹⁵

1) Er unterscheidet das Dasein Gottes „an sich“, das Allenthalben-Dasein, von dem Dasein Gottes „für mich“, das durch sein verheißendes Wort an einen bestimmten Ort gebunden ist. „Der ungebundene Gott ist nicht nur der unbegreifliche Gott, sondern der Deus nudus (d. h. nackter, unverhüllter Gott), der furchtbare, zornige Gott, vor dessen Majestät wir vergehen müssen“.⁹⁶ Das ist ein

⁹¹ WA XXIII, 140, 13 ff. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

⁹² WA XXIII, 130, 11 ff. (ebd.).

⁹³ WA XXVI, 332, 31. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

⁹⁴ WA XXVI, 332, 21. (ebd.).

⁹⁵ Vgl. Grass, a. a. O., S. 63 f.

⁹⁶ Grass, a. a. O., S. 63.

weiterer Gedanke, zu dem noch hinzukommt, was der obigen Unterscheidung von dem zweierlei Dasein Gottes korrespondiert, dass nämlich für das geringe Fassungsvermögen des Menschen das Allenthalben schliesslich ein Nirgends bedeutet.⁹⁷

2) Das Dasein „an sich“ beschreibt Luther als ein Zugleich von Überall (ubique) und Nirgends (nusquam oder nullibi),⁹⁸ es ist charakterisiert durch Immanenz und Transzendenz in einem.

c) Die Gegenwart „für mich“

Mit der Unterscheidung zwischen dem Dasein Gottes „an sich“ und dem „für mich“ hat Luther eine Konzeption entwickelt, die die Ubiquität übersteigt in Richtung auf das hin, was später Martin Chemnitz als „Multivolipräsenzlehre“ vertreten hat. Auf Grund der Ubiquität Christi des Menschen kann Christus seinen Leib greifbar, d. h. „für mich“, gegenwärtig machen an vielen Orten zugleich, wie er es z. B. im Heiligen Abendmahl tut. Denn Luther weiß von verschiedenen Existenzweisen Gottes an einem Ort.⁹⁹ Er unterscheidet die „lokale“ oder „circumscriptive“ Seinsweise, die Christus während seines Erdenwandels hatte, von der „repletiven“ (übernatürlichen), die der Ubiquität entspricht, und der „diffinitiven“ (unbegreiflichen). Diese letzte Seinsweise hatte der Auferstandene, als er durch das versiegelte Grab brach und durch verschlossene Türen eintrat, hat schließlich der sakramentale Christus, wenn er in Brot und Wein realpräsent ist.¹⁰⁰

⁹⁷ Grass, a. a. O., S. 63.

⁹⁸ Vgl. WA XXIII, 133.

⁹⁹ Vgl. WA XXVI, 326 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

¹⁰⁰ Vgl. dazu Konkordienformel, Solida Declaratio VII, 99-103. BSLK S. 1006-1008.

Luthers Überzeugung von der illokalen Gegenwart der menschlichen Natur Christi, also dass dem Leibe Christi jetzt die repletive und diffinitive Anwesenheit eignet, ist letztlich motiviert aus seinem Verständnis der Inkarnation: Wie sollte es denkbar sein, dass Zeit, Ort oder Raum das zu trennen vermögen, was in der hypostatischen Union eins geworden war?

*„Vnd wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da.“*¹⁰¹

3. Realpräsenz und totus vivus Christus

a) Die Diskrepanz

Mit der Lehre von der Ubiquität und ihren Folgerungen bricht eine weitere Frage auf, die an dieser Stelle beantwortet sein will: Wenn Christus nach göttlicher und menschlicher Natur allgegenwärtig und vor allem auf diffinitive Weise gegenwärtig ist, wie stellt sich dann für Luther das Verhältnis von Leib und Blut in der Realpräsenz zum totus vivus Christus (d. h. zum ganzen lebendigen Christus) dar?

Hier liegt – soviel ist nicht zu leugnen – eine Diskrepanz vor zwischen den Ergebnissen der exegetischen Beweisführung Luthers für die Realpräsenz, die auf die Gegenwart von Leib und Blut in Brot und Wein hinausläuft, und der christologischen, die die Gegenwart

¹⁰¹ WA XXVI, 332, 21 (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528). Eine gründliche Durchleuchtung der mit Luthers Ubiquitätslehre gegebenen Probleme hat Erwin Metzke vorgelegt in seiner Abhandlung: „Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen“, in: *Coincidentia Oppositorum*, Geammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. v. Karlfried Gründer, Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft Bd. 19, Witten 1961, S. 158-205.

des ganzen Gottmenschen in diffinitiver Seinsweise erweisen soll. Luther ist aus diesem Dilemma nicht herausgekommen, ja, hat es wohl gar nicht recht in den Blick bekommen. Uns vermag die Diskrepanz einen Hinweis zu geben auf den Rang der christologischen Argumentation Luthers, die offenbar nicht mehr sein sollte als eine Stütze der exegetischen Beweisführung. Nach Luthers Abendmahlschriften ist zu schließen, dass er an der exegetischen Lösung und Begründung des Sachverhaltes primär interessiert war, ja Sommerlath stellt mit Recht fest: „Luther will jedem Versuch wehren, die Gegenwart von Leib und Blut in eine solche der Person Christi umzudeuten“.¹⁰²

b) Abgrenzung gegen die Konkomitanzlehre

Auch im Hinblick auf die römische Lehre von der Konkomitanz (nach der jedes Element die Gabe des anderen und damit bereits die ganze Gabe des Sakraments in sich schließe), mit der sich Luther ja auseinanderzusetzen hatte, erfahren wir keine Lösung des Problems. Luther hat die Konkomitanzlehre außerordentlich milde beurteilt, soweit ihre dogmatisch-theologische Seite zur Debatte stand:

„Wir bedürfen der hohen Kunst nicht, die uns lehre, daß unter einer Gestalt soviel sei als unter beiden, wie uns die Sophisten und das Concilium zu Konstanz lehren; denn ob's gleich wäre, dass unter einer soviel sei als unter beiden, so ist doch die eine Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung, durch Christum gestift und befohlen.“¹⁰³

¹⁰² Sommerlath, Das Abendmahl bei Luther. In: Das Sakrament des Altars, hg. v. Hermann Sasse, Leipzig, 1941, S. 126.

¹⁰³ Schmalkaldische Artikel Teil III, Art. 6. BSLK S. 451.

Luther sah das Wesen des Sakraments hier noch nicht zerstört. Sein Einwand beschränkt sich auf die Feststellung, dass Christus die Kommunion sub utraque (unter beiden Gestalten, d. h. Brot und Wein) geordnet habe – ist also exegetischer Natur. In den übrigen Schriften Luthers lassen sich ebenso zustimmende wie einschränkende oder gänzlich ablehnende Äußerungen zur Konkomitanzlehre finden. In keinem Fall liefert Luther eine theologische Rechtfertigung der Kelchentziehung. Von 1525 ab ist aus Luthers Schriften, vor allem dem „Großen Bekenntnis“ von 1528, eine immer größer werdende Entfernung von der Konkomitanzlehre zu erkennen. Luther legt sich damit auch ziemlich eindeutig auf eine Realpräsenz der „res“ von Leib und Blut als Substanzen der sakramentalen Gabe fest, ohne dass jedoch die Frage des vorigen Abschnitts: leibliche oder personale Gegenwart?, definitiv entschieden wäre.

Grass schreibt, nachdem er das Verhältnis Luthers zur Konkomitanzlehre eingehend erörtert hat:¹⁰⁴

*„Die Frage, ob Realpräsenz Christi oder Realpräsenz von Leib und Blut, scheint... eine eindeutige Antwort, und zwar im zweiten Sinne, erfahren zu haben. Aber die personhaften Züge der Realpräsenz lassen sich ja auch nicht wegleugnen, und sind... durch die Ubiquitätslehre veranlasst.“*¹⁰⁵

¹⁰⁴ Grass, a. a. O., S.45-57.

¹⁰⁵ ebd., S. 57.

C. Der Modus der Realpräsenz als Treffpunkt von Wort und Christus vivus

1. Die Institution Christi als Bedingung der Realpräsenz

Bedingung für die Realpräsenz ist immer und nur die Erfüllung der Institution Christi, wie sie uns in den Einsetzungsworten vorliegt; eine Realpräsenz extra institutionem kennt Luther nicht.¹⁰⁶

Was gehört zur Institution Christi? Der Vollzug der Konsekration sowohl wie die Austeilung und der Empfang des Abendmahles durch die Kommunikanten, mit einem Wort: der *volle usus* gemäß der Einsetzung.

Daraus resultiert für Luther, dass eine Realpräsenz nicht statt hat, wenn die konsekrierten Elemente extra institutionem (bzw. „extra usum“, wie Konkordienformel VII dafür sagt) verwandt werden: beispielsweise in der römischen Sakramentsprozession, in der Anbetung der aufbewahrten Hostie, ja auch in der „Winkelmesse“, an der keine das Sakrament empfangende Gemeinde teilhat.

Aber auch die Schweizer haben nach Luther nur Brot und Wein auf dem Altar, weil ihre Abendmahlsfeier nicht mit der Einsetzung Christi übereinstimmt: Obwohl sie von Leib und Blut Christi reden, gehen sie davon aus, dass nur Brot und Wein auf dem Altar seien. Für Luther gehört zur Gültigkeit des Sakraments die Überein-

¹⁰⁶ Die Konkordienformel, Solida Declaratio VII, 85 f., BSLK S. 1001, rezipiert diese Auffassung mit der melanchthonischen Formel „extra usum“ („außerhalb des Gebrauchs“), was nach dem dortigen Kontext „extra actionem“ („außerhalb der Handlung“) bedeutet.

stimmung des öffentlichen Sakramentsvollzuges mit der Einsetzung Christi.¹⁰⁷

Während also Leib und Blut Christi nicht realpräsent sind, wo die Institution Christi aufgehoben ist, bleibt die Realpräsenz als „*unio sacramentalis*“ innerhalb der Institution mit unbezweifelbarer Realität und Objektivität gegeben.

Wenn wir „*institutio*“ mit „*usus*“ gleichgesetzt haben, so ist der Irrtum auszuschließen, als sei „*usus*“ gleichbedeutend als Vereinigung von göttlicher Gabe und deren Träger („*unio sacramentalis*“) mit „*distributio*“ („Austeilung“) und „*sumptio*“ („Genuss“), oder gar „*sumptio*“ allein. Die Ausführungen über die Austeilung haben bereits gezeigt, dass Luther sie, die Konsekration, als einen die „*unio sacramentalis*“ bewirkenden Vorgang ansieht, wie wir allerdings jetzt notwendigerweise ergänzen müssen: nur unter der Voraussetzung, dass Austeilung und Genuss folgen. Genuss, als Teil der *Institutio Christi*, ist *conditio sine qua non* für die Realpräsenz,¹⁰⁸ aber es kann kein Zweifel bestehen, dass Luther eine Realpräsenz *ante sumptionem*, ja vielleicht auch *post sumptionem* gekannt hat.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Grass, a. a. O., S 114.

¹⁰⁸ Vgl. Melanchthons These: „Schließlich, wann immer das Sakrament für einen anderen Gebrauch außerhalb des einsetzungsgemäßen zweckentfremdet wird, ist es kein Sakrament“ („*Denique quandocumque sacramentum transfertur ad usum alium extra institutum, non est sacramentum*“), WA XXXIX, II, 147, 39 f., (Promotionsdisputation von Joh. Machabäus Scotus, 1542).

¹⁰⁹ Vgl. dazu Jürgen Diestelmann, Konsekration. Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht. Luthertum Heft 22, Berlin 1960, S. 36 u. ö. Ders.: *Actio Sacramentalis*, Groß Oesingen 1996. Ders.: *Usus und Actio*, Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon, Berlin 2007.

2. Die Unio Sacramentalis

a) Das „in“ und „unter“

Luther verlegt, so haben wir gesehen, in die über die Elemente gesprochenen Worte den Vollzug der Verbindung von Leib und Blut mit den Elementen der „unio sacramentalis“. Diese unio mit den Elementen wird in sehr verschiedener Weise verdeutlicht durch Präpositionen, durch Analogien und durch förmliche Identifizierung von Leib und Brot und Blut und Wein („praedicatio identica“). Wir spüren an diesen Versuchen, die „unio sacramentalis“ auszudrücken, dass Luther im Grunde keine voll zutreffende Aussage zu tun vermag. Das Wunder auf dem Altar ist unbeschreibbar, nicht in begriffliche Definitionen zu bringen, weil „inusitata“ (d. h. analogielos¹¹⁰). Allen Versuchen, es doch zu tun, muss etwas Unvollkommenes anhaften, sie bleiben nur Behelfe und dienen lediglich dazu, Missverständnisse oder Leugnungen abzuwehren.

Luther sagt im Großen Katechismus vom Sakrament:

*„Es ist der wahre Leib und Blut des HERRN Christi, in und unter dem Brot und Wein...“*¹¹¹

Der Kleine Katechismus kennt nur die Präposition „unter“:

*„Es ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein...“*¹¹²

¹¹⁰ Vgl. Konkordienformel VII, BSLK S. 984.

¹¹¹ Gr. Kat. V, 8. BSLK S. 709.

¹¹² Kl. Kat. V, 2. BSLK S. 519 f.

Aber diese Präpositionen haben hier nicht mehr ihren gewöhnlichen lokalen Sinn, sondern weisen auf eine wunderbare Vereinigung hin, und Luther wehrt entschieden die Vorstellung des lokalen Eingeschlossenseins von Leib und Blut ab, wie sie durch das „in“ vielleicht nahegelegt sein könnte.

„So solten auch die schwermer bedencken, das Gott mehr weise hat, ein Ding ym andern zu haben, denn diese grobe die sie furgeben, wie weyn ym fasse, brod ym kasten, gellt ynn der tasschen ist.“¹¹³

„Aber der glaube vernympt, das (ynn) gleich so viel ynn dieser sachen gilt, als vber, ausser, vnter, durch vnd widder herdurch vnd allenthalben. Ach was rede ich von so hohen dingen, die doch vnaussprechlich sind...“¹¹⁴

b) Die Analogien

Nicht viel glücklicher als die Umschreibung der „unio sacramentalis“ durch die Präpositionen „in“ und „unter“ ist der Versuch Luthers, das Wunder der unio durch Analogien deutlich zu machen. Im „Großen Bekenntnis“ 1528 nennt er folgende: Die Trinität (als natürliche Einigkeit), die zwei Naturen Christi (als persönliche Einigkeit), Engel und ihre Erscheinungsgestalt (als „wirkliche“ Einigkeit: Der Engel und seine Gestalt tun dasselbe Werk), die Offenbarung des Heiligen Geistes in der Gestalt der Taube, der

¹¹³ WA XXIII, 144, 32 ff. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

¹¹⁴ WA XXVI, 341, 17 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

Feuerflamme etc.¹¹⁵ Grass hat nachgewiesen, wie wenig diese Analogien dem, was durch sie erläutert werden soll, der „unio sacramentalis“, gerecht werden können.¹¹⁶ Letztlich bleibt auch durch sie das Wunder der Einigung vom Leib Christi mit dem Brot und seinem Blut mit dem Wein unaussagbar.

c) Praedicatio Identica

Noch eine dritte Aussageweise über die sakramentliche Einigkeit findet sich bei Luther, wohl hauptsächlich im „antischwärmerischen Interesse“.¹¹⁷ In ihr ist Luther geneigt, Brot und Leib, Wein und Blut geradezu zu identifizieren:

„es ist nu nicht mehr schlecht brod ym backofen, sondern fleischbrod odder leibsbrod, das ist ein brod so mit dem leibe Christi, ein sacramentlich wesen vnd ein ding worden ist, Also auch vom Wein ym becher... es ist nu nicht mehr schlechter wein ym keller, sondern Blutswein, das ist ein wein, der mit dem blut Christi ynn ein sacramentlich wesen komen ist.“¹¹⁸

Das ist den Schweizern gegenüber gesagt, und daraus folgt:

¹¹⁵ WA XXVI, 440 ff. (ebd.) Vgl. auch De captivitate Babylonica ecclesiae 1520, WA VI, 510: „Sieh an Feuer und Eisen, zwei Sustanzen, aber vermischet im glühenden Eisen, sodass jeder beliebige Teil davon Eisen und Feuer ist. Warum soll nicht viel mehr der verherrlichte Leib Christi so in jedem Teil der Substanz des Brotes sein können?“ („Ecce ignis et ferrum, duae substantiae, sic miscentum in ferro ignito, ut quaelibet pars sit ferrum et ignis. Cur non multo magis corpus gloriosum Christi sic in omni parte substantiae panis esse possit?“)

¹¹⁶ Grass, a. a. O., S. 123 f.

¹¹⁷ Grass, a. a. O., S. 6.

¹¹⁸ WA XXVI, 445, 10 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis 1528).

„Wer dis brod angreiffet, der greiffet Christus leib an,¹¹⁹ vnd wer dis brod isset, der isset Christus leib, wer dis brod mit zenen odder Zungen zu drückt, der zu drückt mit zenen odder Zungen den leib Christi“¹²⁰

aber Luther kommt dann im selben Atemzuge zu der paradoxen Feststellung:

„Vnd bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib sihet, greiffet, isset, odder zubeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet vnd zubeisset.“¹²¹

Hier wird Luthers Absicht klar: die Gegenwart von Christi Leib und Blut mit allem Realismus festzuhalten, ohne jedoch die „kaperna- itische“¹²² Nießung einzuräumen. Dass es dabei ohne logische Paradoxien nicht abgeht, stört Luther nicht:

„Vnd also... halte ich das zwey vnterschiedliche wesen, wol ein wesen sein vnd heissen mügen, Vnd ist das mein vrsache... das man ynn Gottes wercken vnd worten, sol vernunft vnd alle klugheit gefangen geben.“¹²³

¹¹⁹ „Angreifen“ heißt hier soviel wie „anfassen“.

¹²⁰ WA XXVI, 442, 32 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis 1528). Die Konkordienformel verwirft das, was Luther hier abwehrt, als „kaperna- itische“ sakramentalen Essens und Trinkens (vgl. Solida Declaratio VII, 64, BSLK S. 994).

¹²¹ WA XXVI, 442, 32 ff. (ebd.).

¹²² Krasse, fleischliche Weise des Verstehens, beruhend auf dem nach Joh. 6,52 in Kapernaum geäußerten Einwand: „Wie kann der uns sein Fleisch zu essen geben?“

¹²³ WA XXVI, 439, 29 ff. (ebd.).

Luther erklärt die *praedicatio identica* als Redeform für „Synecdoche“¹²⁴. Die ist ihm eine angemessene Redeweise von der „*unio sacramentalis*“. Er gesteht damit ein, wie alle umschreibenden Präpositionen, alle Analogien und selbst die Identifizierung das sakramentale Wunder nicht entschleiern können, sondern nur die Aufgabe haben, das große EST zu bestätigen.

*„Die Eucharistie ist Brot und Wein, mit dem Wort verbunden, gewandelt in den Leib und das Blut Christi.“*¹²⁵

Sogar dies steht in einer Katechismuspredigt. Das Brot ist eins mit dem Leib Christi und bleibt doch Brot, der Wein ist eins mit dem Blut Christi und bleibt doch Wein. Die Elemente sind durchwaltet von Leib und Blut Christi, wie die Menschheit Christi von der Gottheit durchwaltet ist. So kommt es zur *praedicatio identica*.

Greifen wir noch einmal zurück auf die eben zitierte Stelle: verleitet das Wort „gewandelt“ („*mutatum*“), wie auch manche anderen Aus-

¹²⁴ „Solche weise zu reden von unterschiedlichen wesen, als von einerley, heissen die grammatici Synecdochen, vnd ist fast gemein nicht allein ynn der schrift, sondern auch ynn allen sprachen, als wenn ich einen sack odder beutel zeige odder dar reiche, spreche ich, Das sind hundert gülden...“. WA XXVI, 444, 1 ff. (ebd.). Synecdoche ist also eine Redefigur, die einen Teil für das Ganze setzt.

¹²⁵ „Eucharistia est Panis et vinum verbo coniunctum, mutatum in corpus et sanguinem Christi.“ WA XXX, I, 122, 20 f., Handschrift N. (Katechismuspredigt, 1528).

druckswesen Luthers, nicht zur Annahme, dass er die „unio sacramentalis“ doch als Transsubstantiation¹²⁶ denkt?

Diese Annahme ist irrig. Luthers Stellung zur Transsubstantiationslehre, einem Produkt scholastischer Ontologie, ist vielmehr seit 1520 eindeutig ablehnend. Immerhin mag es uns überraschen, dass er so außerordentlich milde über diese Lehre urteilt (ganz im Gegensatz zu Calvin, der in ihr die tiefste Verkehrung des biblischen Abendmahls und den zentralen Irrtum der Papstkirche sah). Hören wir Luther:

„Von der Transsubstantiatio achten wir der spitzen Sophisterei garnichts,¹²⁷ da sie lehren, dass Brot und Wein verlassen oder verlieren ihr natürlich Wesen und bleibe allein Gestalt und Farbe des Brots und nicht recht Brot; denn es reimet sich mit der Schrift aufs

¹²⁶ Transsubstantiation heißt: Umwandlung der Substanzen von Brot und Wein in die Substanzen von Leib und Blut. Bei dieser Umwandlung behalten Leib und Blut aber die „Accidentien“ von Brot und Wein, sodass die Umwandlung verborgen bleibt. Im amtlichen Sprachgebrauch begegnet der Begriff erstmalig in den Beschlüssen des IV. Laterankonzils 1215 (Denzinger Nr. 430), das Tridentinum hat ihn endgültig definiert (Denzinger Nr. 877): „Durch die Konsekration geschieht eine Umwandlung des Brotes und des Weines: der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unsers Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes. Diese Umwandlung nennt man zutreffend und eigentlich Transsubstantiation“ („per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie... transsubstantiatio est appellata“). Vgl. zur Transsubstantiationslehre des Tridentinums auch Edward Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Leipzig 1969, S. 15 ff.

¹²⁷ Es wird also nur die ungeeignete philosophische Art abgelehnt, mit der das Wunder der Realpräsenz hier festgehalten werden soll!

*best, dass Brot da sei und bleibe, wie es S. Paulus selbs nennet: ‚Das Brot, das wir brechen‘, item und: ‚Also esse er von dem Brot‘.*¹²⁸

*„Es bleybe wein da odder nicht, Mir ist gnug, das Christus blut da sey, Es gehe dem wein, wie Got wil. Vnd ehe ich mit den schwermern wolt eytel Wein haben, so wolt ich ehe mit dem Bapst eytel blut halten.“*¹²⁹

Für Luther ist also diese römische Lehre nur eine philosophische Verirrung der Theologie, nicht mehr und auch nicht weniger. Es ging Luther ja nicht um Erkenntnistheorie oder Logik, sondern um das Evangelium, dessen Trost von dem Wie des Abendmahlswunders unabhängig ist.

Es stimmt nun nicht, wenn behauptet wird, Luther habe statt der Trans- die Konsubstantiationslehre vertreten. Wenn er sich auf diese von occamistischer Seite aufgestellte Lehre in seiner Frühzeit berufen hat, so deshalb, um zu erweisen, dass auch die römische Kirche nicht einheitlich denke. Im übrigen war ja die Anschauung, beide Substanzen, die der Elemente und die des Leibes und Blutes, existierten nebeneinander, wieder eine philosophisch-vernunftgemäße Erklärungsweise.

Weil Luther sich an die Schrift gebunden wusste und aus ihr allein die Glaubensartikel nehmen wollte, schwieg er – weithin jedenfalls –, wo die Schrift auch schwieg: Er kennt kein Dogma, das dem der Transsubstantiation entspräche. Was er über das „Wie“ der „unio sacramentalis“ sagt, wehrt lediglich die Irrtümer ab und sichert die Realpräsenz.

¹²⁸ Schmalkaldische Artikel Teil III, Art 6. BSLK S. 452.

¹²⁹ WA XXVI, 462, 3 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

3. Die Dauer der Realpräsenz

Es bleibt uns noch die Frage nach der Dauer der Realpräsenz zu erörtern.¹³⁰ Ihr Beginn ist nach Luther mit der Konsekration anzusetzen. Dabei ist zu betonen, dass Beginn und Ende hier nicht als chronometrisch zu bestimmende Momente gefasst werden können, so wenig wie Christi Gegenwart bei den nach Matthäus 18,20 versammelten Zwei oder Drei ihrem Eintritt nach zeitlich fixierbar ist. Es fällt ja im Augenblick der Gegenwart Christi Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammen, die Schranken unserer irdischen Zeit weichen, wir können von einem eschatologischen Wunder sprechen.¹³¹

Das konsekrierte Brot ist für Luther Leib Christi, auch wenn es vorerst, aber zum Zwecke der Austeilung auf dem Altar liegt. Von daher erklärt es sich, warum Luther den Diakonus Besserer als „contemptor Dei et hominum“ (d. h. „Verächter Gottes und der Menschen“) bezeichnete und seine Entlassung aus der Kirche forderte,¹³²

¹³⁰ Zum Folgenden vgl. außer der angegebenen Literatur: Ernst Kinder, Was geschieht im Heiligen Abendmahl? In: *Zeitwende / Die neue Furche*, XXX. Jg. Heft 3/1959, besonders S. 170 ff. Ders., Die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl nach lutherischem Verständnis; Wolfgang Schanze, Die Konsekrationspraxis in der lutherischen Kirche; beides in: *Luthertum* Heft 25, Berlin 1961.

¹³¹ Vgl. Hermann Sasse, Zum lutherischen Verständnis der Konsekration, Briefe an lutherische Pastoren Nr. 26 (hektografierte Beilage zu „Lutherische Blätter“) 1952, S. 16.

¹³² „Er muss ausgeschlossen werden aus unseren Gemeinden. Gehe er doch zu seinen Zwinglianern.“ („est eiiciendus extra nostras ecclesias. Vadet ad suos Zwingianos“), *Enders* XVII, Nr. 3599; zitiert nach Grass, a. a. O., S. 115.

weil er eine konsekrierte Hostie zu Boden fallen ließ und dem Kommunikanten dafür eine unkonsekrierte reichte. Von Luther selbst wissen wir, dass er konsekrierten Wein, den er bei der Distribution verschüttete, mit den Lippen vom Boden aufsog, damit das Blut des Herrn nicht mit Füßen getreten würde (so geschehen in einem Gottesdienst, den der alte Luther in Halle während seiner letzten Reise nach Eisleben hielt¹³³). Weitere Beispiele dieser Art sind aus

¹³³ Der Bericht darüber bei Karl Anton, Luther und die Musik, 4. Aufl., Berlin 1957, S. 59 f. Vgl. auch, was Ernst Koch, „Schafft mir den Text heraus; so bin ich zufrieden“, Luthers Ringen um die Realpräsenz..., Erfurter Theol. Studien 29, Leipzig 2001, S. 1 dokumentiert: „Der Pfarrer von St. Michael in Erfurt, Johannes Hachenburg, berichtete – vermutlich als Augenzeuge – im Jahre 1557 folgende ‚Historia / zu Wittemberg Anno [15]42‘ (J. Hachenburg, Wider den jrthumb Bl. F lv-2v.) ergangen: ‚Da hat ein Weibsbild wollen zum abendmal des HERRn gehen / Vnd inn dem sie nu hat wollen inn den Stuel vorm Altar niderknien vnd trincken / tritt sie vnsanffte / vnd stösset hart mit jrem munde an den Kelch des HERRN / daher etwas daraus vom Blut Christi auff jre gefütterte Leibiacke / Mantel / vnd auff die lene des Stuels darinnen sie kniete / vergossen ist worden / Da nun solchs der Ehr. [= Ehrwürdige] D. Lutherus / so gegen vber in einem Stuel gestanden / gesehen hat / ist er bald / gleich wie der Ehr. D. Pomeranus [= Johann Bugenhagen] gethan hat / zum Altar gelauffen / vnd haben sampt dem Diacon solchs verschuttet Blut Christi / mit aller reuerentz / von des Weibes mantel etc. so rein als sie gekündten / helffen ab vnd auff lecken / Es ist auch solcher vn Rath genantem D. Martino also sehr zu hertzen gegangen / das er auch daruber geseuffzet vn(d) gesprochen hat / Ah hilff Gott / Es seind im auch seine augen vol wassers gestande(n). Nach gehaltener Communion aber ist er zugefahren / vnd hat das rauchfutter der Leibiaccken / darauff das Blut des HERRn war verschüttet worden / weil mans nicht hat können rein ablecken / lassen ausschneiden / vnd mit fewr verbrennen / Nach dem aber auch vom genantten Blut war etwas auff die Lenen des Stuels gefallen / hat er solche Lenen lassen höffeln [= abhobeln] / vnd die abgehöffelte spänlein / auch lassen zu gleich verbrennen / wie solchs alles beide von Doctoribus vnd Magistris / dazu von Studenten und Bürgern etc. so auff dieselbe zeit inn der Kirchen gewesen / mir bekenntlich sein [= bezeugen] werden“.

Luthers Abendmahlspraxis durchaus in größerer Zahl beizubringen. Sie belegen die Überzeugung Luthers, die noch nicht genossenen, aber konsekrierten Elemente seien Leib und Blut Christi. Gerade um dieser Überzeugung willen behält Luther ja die Elevation der konsekrierten Elemente – das heißt eben nicht der Elemente, sondern des nun schon in den Elementen gegenwärtigen Herrn – bei und wiederholt die Konsekration, wenn die Elemente nachgefüllt werden.¹³⁴

Wenn Luther so deutlich die Präsenz vor dem Empfang (ante sumptionem), d. h. von der Konsekration an, bekennt, so lassen sich doch die Momente des Eintritts und des Endes der Realpräsenz nicht punktgenau festlegen. Diese Momente hatte ja auch erst die mittelalterliche scholastische Theologie (Thomas Aquino) bestimmt, Luther wollte davon offenbar nichts wissen; diese Momente interessierten ihn nicht, weil es ihm nur um die volle, objektive Realpräsenz und den stiftungsgemäßen Sakramentsvollzug ging, die Realpräsenz, die sich hinüberzieht als ein Ganzes von der Konsekration bis zur Sumption.

Die Frage nach dem Ende der Realpräsenz in den Elementen möchte er gar nicht gestellt wissen und lässt darum die aus der Sakramentsfeier übriggebliebenen Elemente verzehren oder verbrennen.¹³⁵

Charakteristisch dafür, wie völlig achronometrisch Luther denkt, ist seine Stellungnahme zur Frage einer eventuellen Fortdauer der Realpräsenz auch über die Sumptio im Gottesdienst hinaus: Luther äußert sich im Zusammenhang einer Antwort darauf, ob man nach altkirchlichem Vorbild das Konsekrierte zu den Kranken tragen dürfe:

¹³⁴ Vgl. Grass, a. a. O., S. 115, ferner Diestelmann, Konsekration, S. 27 ff. 31. 41.

¹³⁵ Vgl. Diestelmann, a. a. O., S. 32 ff. 47.

„Man muss je nicht so praecise machen, vier oder fünf schritt oder gleich ettliche stunden... weil man in actione ist, ob sich schon vorzeuchtt ein stundt oder zwo oder tregts auff ein andern altar oder wie bey euch – dixit ad Cordatum – uber die gassen, so bleibt und ist es corpus Christi.“¹³⁶

¹³⁶ WA Tischreden V, Nr. 5314, S. 55. (1540).

2. Kapitel: Von Wirkung und Nutzen des Altarsakraments

A. Das Fundament des Nutzens

Wenn Luther in der Erklärung des Fünften Hauptstücks der Katechismen die Ordnung wählt, das Wesen des Sakramentes vor dem Nutzen zu behandeln, so liegt darin nichts Zufälliges. Im Grunde hat Luther Bedenken, überhaupt die Frage nach dem Nutzen aufzuwerfen und etwa daraus Folgerungen zu ziehen. Die Tatsache, dass Gottes Wort eindeutig und klar den Sakramentsvollzug gebietet, genügt eigentlich, und „unsere Erkenntnis dieses Nutzens darf nicht über die Gegebenheiten des Sakramentes entscheiden“.¹³⁷

So verurteilt Luther mit aller Entschiedenheit die Einstellung Oekolampads, der die Realpräsenz vom Nutzen abhängig macht:

„Wolan, wenn wirs gleich nicht kündten anzeigen, wie es nütz und not were, das Christus leib ym brod sey, Solte drumb Gots wort falsch odder nach vnserm dunckel zu drehen sein? Ein frum gottfurchtig hertz thut also; Es fragt am ersten, obs Gots wort sey, Wenn es das höret, so demfft es mit henden vnd fussen diese frage wo zu es nütz oder not sey. Denn es spricht mit furcht vnd demut also: Mein lieber Gott, ich bin blind, weis warlich nicht, was mir nütz odder not sey, wils auch nicht wissen, sondern glewbe und trawe dir, das du es am aller besten weissest vnd meinest...“¹³⁸

¹³⁷ Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh, 1954, S. 110.

¹³⁸ WA XXIII, 247, 30 ff. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen..., wider die Schwarmgeister, 1527).

Wenn Luther dann doch in den Katechismen und seinen Schriften über das Abendmahl den Nutzen des Sakramentes recht eingehend erörtert, so ist solche Erörterung immer zu sehen von der Voraussetzung der Realpräsenz her und in Bindung an die verba testamenti, die für den Nutzen des Sakraments eine fundamentale Bedeutung haben.

Die Frucht oder der Nutzen, also die Wirkung des Sakraments, resultieren aus der Realpräsenz und dem Wort: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünde.“

„Nu kann je Christus’ Leib nicht ein unfruchtbar, vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze. Doch wie groß der Schatz für sich selbs ist, so muss er in das Wort gefasset und uns gereicht werden, sonst würden wir’s nicht können wissen noch suchen.“¹³⁹

Gottes Wort schenkt seinen Nutzen durch das Abendmahl:

„Die Kraft der Eucharistie besteht in diesen Worten: Für euch gegeben und vergossen.“¹⁴⁰

Es ist also wieder das Einsetzungswort, das der Realpräsenz ihren Nutzen gibt, und wie das „für euch“ als konstituierend für die Realpräsenz nicht von dem „das ist mein Leib“ zu trennen ist (die Realpräsenz tritt erst ein um der Erfüllung des „für euch“ willen), so ist es umgekehrt das „für euch“ nicht allein, das den Nutzen des Sakramentes begründet, sondern Christi Wort „das ist mein Leib“ wirkt mitbegründend. Luther will die „Verbundenheit und Einheit von Wesen und Nutzen“.¹⁴¹

¹³⁹ Gr. Kat. V, 30. BSLK S. 713.

¹⁴⁰ „vis Eucharistiae consistit in his verbis: pro vobis datur, effunditur.“ WA XXX, 1, 54, 32 f. (Katechismuspredigt, 1528).

¹⁴¹ Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948, S. 231.

B. Der Inhalt von Wirkung und Nutzen

1. Stärkung der Getauften

Die Wirkung, den Nutzen, die Frucht, den Schatz des Abendmahles bestimmt Luther durch den Begriff „Vergebung der Sünden“, und zwar in den Katechismen wie in seinen Abendmahlsschriften seit 1520.

Wenn wir diesen Begriff genauer betrachten, so sehen wir, dass Luther ihn in einem außerordentlich weiten Sinne fasst, dass er schließlich zu dem Nutzen des Abendmahles auch rechnet, was sich kaum noch als „Vergebung der Sünden“ stricte dictum beschreiben lässt. Man kann sagen, der Begriff steht bei Luther als pars pro toto, oder besser: er bezeichnet vielleicht das, was im Rahmen der Früchte des Sakraments die Rolle spielt, die im Rahmen der Zehn Gebote das erste Gebot innehat, nämlich „Bögel im Kranz“¹⁴² zu sein, sodass mit ihm alles Übrige implizit gegeben ist.

Es nimmt uns dann nicht mehr wunder, wenn Luther so viel Früchte und Wirkungen des Sakraments aufzuzeigen vermag, die im strikten Sinne nicht nur „Vergebung“ sind.

Weil das Neue Testament im Heiligen Abendmahl Gestalt gewinnt, bietet dieses „vergebung der sunden, geist, gnade, leben vnd alle seligkeit“,¹⁴³ „denn wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit“.¹⁴⁴ Nicht genug, zu den Früchten des Sakraments ge-

¹⁴² Gr. Kat. I, 326. BSLK S. 643.

¹⁴³ WA XXVI, 478, 34 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

¹⁴⁴ Kl. Kat. V, 6. BSLK S. 520.

hört auch, dass es eine Seelenspeise ist, die nach der Taufe an dem dort wiedergeborenen neuen Menschen (*homo novus*) ihre Wirkung entfalten will, um ihn zu stärken und zu nähren, denn der Taufbegnadete bedarf dieser „täglichen Weide und Fütterung“¹⁴⁵ wider die konkrete Anfechtung des Teufels und der Welt. Das Sakrament ist ihm „Trost“, „Kraft“ und „Labsal“.¹⁴⁶

Wie kann Luther alles dies unter dem Begriff „Sündenvergebung“ zusammenfassen? Deshalb, weil

*„die Vergebung der Sünde nicht bloß Nicht-Anrechnung, sondern Stärkung und Aufrichtung des Sünders, Gabe des neuen Lebens, des Glaubens (ist).“*¹⁴⁷

Luther sieht also den Nutzen des Abendmahles in engem Zusammenhang mit dem in der Taufe vollzogenen Begnadungsakt Gottes. Wenn dieser Nutzen *auch* darin besteht, dass das Sakrament das neue Leben nährt, so ist das in dem Sinne zu verstehen, dass der Getaufte durch das Abendmahl in dem neuen, ewigen Leben erhalten wird, in das er durch die Taufe gestellt ist.

2. Der leibliche Nutzen

Damit ergibt sich bereits der bei Luther auftauchende Gedankenkreis, dass wir im Sakrament eine lebendigmachende Speise als Gabe gegen den Tod empfangen („gewiß Pfand und Zeichen... wider meinen... Tod“¹⁴⁸). Diese Gabe ist dann nicht nur Seelenspeise, son-

¹⁴⁵ Gr. Kat. V, 23-27. BSLK S. 712.

¹⁴⁶ Gr. Kat. V, 23-27. BSLK S. 712.

¹⁴⁷ Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, S. 163. Vgl. auch Schlink, a. a. O., S 277.

¹⁴⁸ Gr. Kat. V, 22. BSLK S. 712.

dern wirkt auch auf den Leib: „der Christ empfängt durch Christi Leib das ewige Leben für den Leib.“¹⁴⁹ Die Gabe ist „eitel heilsame, tröstliche Arznei, die Dir helfe und das Leben gebe beide an Seele und Leib“.¹⁵⁰ Diese leibliche Wirkung wird ähnlich wie bei der Taufe vorgestellt. Luther trägt das in „Daß diese Worte Christi... noch fest stehen...“ (1527)¹⁵¹ ausführlich und unter Berufung auf die Väter Irenäus und Hilarius¹⁵² vor. Er leitet sie aus der geistlichen Wirkung des Sakraments ab: „Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leib auch geholfen“¹⁵³, ohne damit den geistlichen Genuss des Sakraments gegen den leiblichen auszuspielen. Aus der Annahme der leiblichen Wirkung resultiert dreierlei, auf das Luther besonders hinweisen will:

a) Christi Leib und Blut kommt eine besondere Rolle in den Mitteln zu, die Gott für seine Offenbarung verwendet:¹⁵⁴ Es ist ein besonders heiliges, geistliches Fleisch (was nicht heißt, dass es etwas Docketisches, Spiritualistisches an sich habe), ein Fleisch, das seine Wirkung eben auf Grund der „hypostatischen Union“ (Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus) zu zeitigen vermag.

b) Unsere Leiblichkeit ist nicht mehr degradiert, sondern erhält in ihrer Gleichordnung zur Seele eine positive Wertung, durch die Luther den unbiblischen Leib-Seele-Dualismus, der aus der Spät-

¹⁴⁹ Schlink, a. a. O., S. 229.

¹⁵⁰ Gr. Kat. V, 68. BSLK S. 721.

¹⁵¹ WA XXIII, 64 ff.

¹⁵² Vgl. Gr. Kat. V, 59. BSLK S. 719.

¹⁵³ Gr. Kat. V, 68. BSLK S. 721.

¹⁵⁴ Grass, a. a. O., S. 107.

antike in die christliche Theologie eingedrungen war und die Anthropologie des Mittelalters (wie auch Calvins) bestimmte, überwindet. Die Schöpfungs- und Erbsündenlehre dürfte Luther zu dieser Gleichordnung von Leib und Seele verholfen haben.¹⁵⁵

c) Die Wirkung des Leibes und Blutes Christi auf unseren ganzen Menschen geschieht im Hinblick auf die Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tage. Dieser Zusammenhang von Abendmahl und Auferstehung wird somit als bestehend ausgesagt, ohne dass doch ein näheres „Wie“ von Luther dazugesetzt wird.

Luther hat durch die Annahme des leiblichen Nutzens von Leib und Blut Christi zwei Lehren der Heiligen Schrift zu sichern gesucht: die der Gleichordnung von Leib und Seele und die der leiblichen Auferstehung.¹⁵⁶

Grass¹⁵⁷ hat die Gefährdung des Rechtfertigungsprinzips durch die Lehre vom Leib Christi als „pharmakon athanasias“ („Medizin der Unsterblichkeit“)¹⁵⁸ befürchtet, denn sie „teile unserm Leib auf naturhaft-physische Weise eine inhärierende Qualität mit, die „mit dem reformatorischen Grundsatz, dass Gottes offenbarendes Handeln an uns sich streng personhaft vollziehe“,¹⁵⁹ in Konflikt gerate. Dagegen ist nicht nur geltend zu machen, dass Luther der

¹⁵⁵ ebd., S. 108.

¹⁵⁶ Vgl. dazu auch 1. Kor. 11,30.

¹⁵⁷ Grass, a. a. O., S. 109 f.

¹⁵⁸ Dieser Begriff, den Ignatius von Antiochien in der Epistula ad Ephesios XX, 2 (um 110-115 n. Chr.) aus der antiochenischen Liturgie zitiert (wie Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, S. 257 nachweist), gewinnt Bedeutung in der Theologie des Irenäus (vgl. Adversus Haereses, IV, 18,5; V, 2,3).

¹⁵⁹ Grass, a. a. O., S. 109 f.

Schrift widerspräche, wenn er diese Lehre, wie Grass, zurückweisen wollte,¹⁶⁰ sondern auch und vor allem, dass Grass offenbar einem Missverständnis dieser Lehre bei den griechischen Vätern wie bei Luther unterliegt. Eine Gefährdung der Rechtfertigungslehre liegt gar nicht vor.

Regin Prenter sagt dazu: „Der Gedanke einer leiblichen Wirkung des Abendmahlsgenusses ist keineswegs eine unevangelische Entgleisung... Luther weiß nicht von einer Kommunion neben dem Wort und dem Glauben, von einer unmittelbaren Wirkung des Elementes auf unsere leibliche Natur. Luther betont kräftig genug, dass die leibliche Frucht des Abendmahls aus der ‚geistlichen Kommunion‘ des Glaubens entspringt und ganz und gar von ihr bedingt ist... Luther redet niemals so, dass die ‚Unsterblichkeit‘ nach der Weise des Naturmysteriums unmittelbar vom Element unserer leiblichen Natur zugeeignet würde. Vielmehr spricht er klar und deutlich davon, daß solches ‚verborgen ym *glauben* und *hoffnung* bis an den Jüngsten tag‘ geschieht. Es geht bei Luther keineswegs um ‚Naturalismus‘, nicht um eine Ausrüstung der Elemente selber mit geheimnisvollen leiblichen Kräften oder eine Vergöttlichung des Leiblichen an sich... Weil Luther den Geist nicht vom Gegensatz der idealistischen Metaphysik zwischen der höheren und der niedrigeren Natur des Menschen aus versteht, sondern vom Werk des dreieinigen Gottes in Schöpfung, Erlösung und Heiligung aus, darum steht der Geist nicht im Gegensatz zum Leiblichen, sondern der Geist (der Geist des Vaters und des Sohnes) sucht geradezu das Leibliche... Wir begegnen hier bei Luther dem alttestamentlichen Grundsatz vom Geist Gottes als dem Leben spendenden Prinzip. Auf die gleiche Weise ist der Geist auch am Werk der Erlösung als der Neu-

¹⁶⁰ Vgl. Werner Elert, *Der christliche Glaube*, 3. Aufl., Hamburg 1956, S. 3: „Die viel zitierte Formel des Ignatius vom Abendmahl ‚Heilmittel der Unsterblichkeit, Gegengabe gegen das Sterben‘... ist nur eine sprachliche Abwandlung dieses Johanneischen Verständnisses“ (vgl. Joh. 6).

schöpfung beteiligt. Und diese neue Schöpfung in Christus, dem leiblich inkarnierten Christus, ist nicht nur ein geistliches, sondern ein geistlich-leibliches Geschehen... Die Lehre von der leiblichen Frucht des Abendmahlgenusses ist eine Schutzwehr gegen eine spiritualistische Deutung der Frucht des Abendmahls, eine Deutung, die angesichts der starken Hervorhebung der Sündenvergebung in den Einsetzungsworten naheliegen könnte. Weil Luther keinen Christus kennt, der nicht der leiblich inkarnierte Gott wäre, also keinen rein ‚geistlichen‘ Christus, deswegen kennt er auch keinen Christusempfang, der rein geistlich und nicht zugleich auch leiblich wäre, keinen Empfang der Sündenvergebung, ohne daß damit zugleich die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches gegeben würde. Empfangen wir wirklich den inkarnierten Christus, dann empfangen wir als ganze, also geistlich-leibliche Menschen auch einen ganzen, geistlich-leiblichen Christus.“¹⁶¹

„Luther denkt sich die Kommunion zwischen unserem sterblichen und Christi geistlichem Fleisch nicht so, daß unser sterbliches Fleisch eine Unsterblichkeitssubstanz in sich aufnähme, die es verwandelt, sondern so, daß der lebendige Christus unseren ganzen Menschen in sich aufnimmt und dadurch auch dem ‚armen Madensack‘ Hoffnung auf Auferstehung gibt.“¹⁶²

Verwandt dem Bezug des Abendmahls auf die Auferstehung ist der eschatologische Charakter des Mahles, der sich darin zeigt, dass der Gläubige im Sakrament das schon haben darf, was ihm die Parusie „in der Fülle geben soll“, ¹⁶³ nämlich Christus selbst. Es ist allerdings

¹⁶¹ Regin Prenter, Spiritus Creator, München 1954, S. 272 ff.

¹⁶² ebd., S. 276. Vgl. auch Schlink, a. a. O., S. 229, Anm. 16, und Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls, S. 81-90.

¹⁶³ Sommerlath, a. a. O., S. 59.

ein Haben „im Anbruch“; in diesem Sinne ist das Sakrament Anbruch der Vollendung.

3. Synaxis

Luthers Gedanken über den Nutzen des Sakraments lassen sich nun nicht nur in Richtung auf die Funktion der sakramentalen Gabe als Kraftquelle für die Taufbegnadeten und nicht nur in Richtung auf ihre Bedeutsamkeit für die Auferstehung und Eschatologie verfolgen, sondern auch noch in einem dritten Bereich: dem Zusammenhang von Sakrament und Kirche.

Hier ist zunächst noch einmal festzuhalten, dass Luther – wohl um der Gefahr der Spiritualisierung des ganzen Gnadenmittels willen – auf die Heraushebung symbolischer Gehalte des Sakraments, etwa in Anlehnung an die Natur der Elemente, weitgehend verzichtet.¹⁶⁴ Dafür nennt Luther aber das Sakrament „participatio“ am Leibe Christi und „incorporatio“ in Gott:

*„Was ist die Frucht dieses Sakraments? Ich trete deswegen hinzu, damit ich den Leib und das Blut Christi empfangen, die für uns gegeben und vergossen sind, damit ich derer teilhaftig [lat. particeps] werde. Das ist der Nutzen und Frucht, nämlich zur Vergebung meiner Sünden.“*¹⁶⁵

¹⁶⁴ Brunstäd, a. a. O., S. 160, sagt „völlig“, was nur für die Katechismen richtig ist. Dagegen ist auf die Geltendmachung sinnbildlicher Züge in Abendmahlspredigten aus Luthers Frühzeit hinzuweisen: WA II, 748 (1519) u. ö.

¹⁶⁵ „Quis est fructus huius sacramenti? Ideo accedo, ut accipiam corpus et sanguinem Christi, qui pro nobis datus et effusus est, ut illius particeps fiam. Das ist der nutz und frucht, scilicet zur vergebung meyner szunden.“ WA XXX, I, 118, Handschrift N, 30 ff. (Katechismuspredigt, 1528).

„Denn Gottes Namen ist uns gegeben, weil [lat. dum] wir Christen worden und getauft sind, dass wir Gottes Kinder heißen und die Sakrament haben, dadurch er uns mit ihm verleibet...“¹⁶⁶

In der Teilhaberschaft an der Gabe des Sakraments gründet also unsere Gemeinschaft mit Christus, mit Gott. Diese Teilhaberschaft habe ich aber nicht nur als Individuum, sondern in der ecclesia; nur eine Engführung aufs Individuum hin ist Luther fremd.

So führt das Teilhaben am Sakrament in die Gemeinschaft der Kommunizierenden: „Communio“ im doppelten Sinne als „communio“ mit dem Herrn des Abendmahls und als „communio“ der Abendmahlsgäste (das ist die Synaxis).¹⁶⁷ Ist auch in Luthers Erörterung der locus classicus für die Abendmahls-Koinonia, 1. Korinther 10,16, die mit ihr, der koinonia, gegebene Gemeinschaft der Christen nicht Gegenstand seines theologischen Interesses, so weist er doch den Gedanken der Synaxis nicht ab, auch nicht implizit.¹⁶⁸

„Durch diese Teilhaberschaft ist eine Abgrenzung (sc. der Teilhabenden) nach außen erfolgt“,¹⁶⁹ was natürlich nicht etwa heißt, dass die so Abgegrenzten auf Grund einer ihnen inhärierenden Qualität, womöglich moralischer Art, also etwa einer „Heiligkeit“, abgegrenzt zu denken sind.

¹⁶⁶ Vaterunser, erste Bitte. Gr. Kat. III, 37. BSLK S. 670.

¹⁶⁷ Hierzu vergleiche auch Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft, Berlin 1954, S. 8.

¹⁶⁸ Vgl. Elert, Morphologie des Luthertums I, 2. Aufl., München 1952, S. 276, Anm. 2.

¹⁶⁹ Sommerlath, a. a. O., S. 92.

„Solch brod ist einerley brod, drumb machts auch einen sonderlichen hauffen vnd leib aus denen, die sein teilhafftig sind.“¹⁷⁰

Die Abgrenzung erfolgt also allein durch die Gabe des Sakraments und schließt damit jedes Zutun der Abgegrenzten, jeden Synergismus aus.

Mit dieser Abgrenzung durch das Sakrament ist aber die Kirche umrissen. In einer Katechismuspredigt Luthers vom Mai 1528 lesen wir in diesem Zusammenhang, in dem er aus dem Credo zitiert hat („Ich glaube eine katholische Kirche, die Gemeinde der Heiligen“¹⁷¹):

„Das ist auch bedeutet ynn dem essen. Wenn man das Sacrament isset, leiben wir Christum ynn vns vnd er sich ynn vns.“¹⁷²

Die Vergebung der Sünden, „welches geschiehet durch die heiligen Sakrament“, haben wir „in der Christenheit“,¹⁷³ und Luther fährt in diesem Zusammenhang des III. Artikels fort:

„Darümb gehöret hieher, was von den Sakramenten zu predigen ist...“¹⁷⁴

So wird nun vollends deutlich, wie Luther dazu kommt, im Abschnitt über Wirkung und Nutzen des Abendmahles im Großen Katechismus zu sagen:

¹⁷⁰ WA XXVI, 492, 7 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

¹⁷¹ „Credo ecclesiam catholicam, communionem sanctorum“.

¹⁷² WA XXX, I, 27, 5 ff.

¹⁷³ Gr. Kat. II, 54. BSLK S. 656.

¹⁷⁴ Gr. Kat. II, 54. BSLK S. 658.

„Nu ist je das ganze Evangelion und der Artikel des Glaubens: ‚Ich gläube eine heilige, christliche Kirche, Vergebung der Sunde‘ etc. durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns fürgelegt.“¹⁷⁵

Und wenn Luther im Rahmen der Abendmahlslehre der Katechismen nicht von der Kirche als dem Leib Christi spricht, dann deshalb, weil zwinglische und andere Irrlehren sich des Begriffes in eben diesem Zusammenhang bedient haben, als konstituierende Kirche / Gemeinde die Gegenwart Christi oder trage dazu bei. Luther weiß, mit Schlink zu reden,

„Nicht weil die Kirche Christi Leib ist, ist das Abendmahl Christi wahrer Leib, sondern weil die Christen im Abendmahl Christi Leib empfangen und durch Christi Leib genährt, Christo einverleibt werden, ist die Kirche Christi Leib.“¹⁷⁶

Exkurs: Der Zusammenhang von Nutzen und Kreuzgeschehen

1. In der Person Christi

Den Zusammenhang der im Abendmahl angebotenen Vergebung der Sünde mit ihrer Erwerbung im Kreuzgeschehen hat Luther wie folgt bestimmt.

Er sieht diesen Zusammenhang einmal in Christus selbst gegeben. Er ist derselbe am Kreuz und realpräsent im Sakrament, wenn auch unter verschiedenen Seinsweisen. Person und Werk Christi schaut Luther fast in eins. Christus ist immer „Christus pro nobis“, sein

¹⁷⁵ Gr. Kat V, 32. BSLK S. 713 f.

¹⁷⁶ Schlink, a. a. O., S. 226.

Werk ist unablösbar von seiner Person; mit seiner Person ist auch alles, was er wirkte und erwirkte, gegeben und präsent. Von hier aus wird wiederum verständlich, was oben schon erwähnt wurde, nämlich Luthers Abneigung gegen die Frage nach dem Nutzen: Sie ist letztlich überflüssig, weil mit der Gabe, die Christus selbst ist, ja die Fülle des Heils realpräsent ist, und eine pointierte Fragestellung nach dem Nutzen den Verdacht entstehen lässt, als würde die Realpräsenz isoliert vom Kreuzgeschehen oder gar geleugnet; Oekolampad hegte solche Gedanken.

„Nu kann je Christus’ Leib nicht ein unfruchtbar, vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze.“¹⁷⁷

So eindeutig Luther die Realpräsenz vom Nutzen unabhängig macht, so kann er doch andererseits vom Nutzen her für die Tatsächlichkeit der Realpräsenz argumentieren, und zwar ausgehend von ihrer, der Realpräsenz, Vorgegebenheit und begründet durch die Stiftungsworte „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünde“. Diesen Nutzen, Vergebung der Sünde, so schließt Luther, kann nicht Brot und Wein hervorbringen, sondern nur der realpräsente Christus.¹⁷⁸

Ob Luther damit seinen eigenen Grundsatz des Glaubensgehorsams, „unsere Erkenntnis solle nicht über die Gegebenheiten des Sakraments entscheiden“, ¹⁷⁹ in Frage stellt, ist umstritten.

¹⁷⁷ Gr. Kat. V, 30. BSLK S. 713.

¹⁷⁸ Vgl. WA XXIII, 111. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

¹⁷⁹ Grass, a. a. O., S. 110.

2. Im Worte Gottes

Den Zusammenhang des sakramentalen Nutzens mit seiner Erwerbung am Kreuz sieht Luther außer in der Person Christi noch im Worte Gottes gegeben. Durch das Wort Gottes allein kommt das Erworbene zu uns,¹⁸⁰ das Wort „für euch“ vergegenwärtigt die Frucht des Opfers am Kreuz, die Sündenvergebung, oder positiv: die Versöhnung mit Gott.

Da die Worte vom „Geben“ und „Vergießen“ von Luther gelegentlich nicht nur auf den Vorgang am Kreuz, sondern auch, oder sogar nur auf den der Austeilung am Altar bezogen werden,¹⁸¹ kommt Schlink zu dem Schluss: „...in dem Akt der Darreichung des Abendmahls ist das Kreuzereignis gegenwärtige Wirklichkeit.“¹⁸² Der doppelte Bezug der Worte auf Tod Christi und Austeilung zeigt diese Gleichzeitigkeit, Schlink kann von der Identität der Hingabe des Leibes einst am Kreuz und jetzt im Abendmahl reden.¹⁸³ Man würde Luther überinterpretieren, wollte man aus solchen Äußerungen Ansätze zur Repraesentatio- oder Instauratio-Theorie vom Messopfer finden, wie sie das Tridentinum festlegte. Luther geht es auch hier um nicht mehr, als nur den Nutzen des Sakraments in

¹⁸⁰ Vgl. Gr. Kat. V, 31. BSLK S. 713.

¹⁸¹ Einen Nachklang dieser im „Großen Bekenntnis“ 1528 (WA XXVI, 470 ff.) breit vorgegebenen Erwägung enthält der Gr. Kat. V, 34. BSLK S. 714: Christus „spricht: ‚FUR EUCH gegeben‘ und ‚FUR EUCH vergossen‘, als sollt’ er sagen: Darümb gebe ich’s und heisse Euch essen und trinken, dass Ihr Euch’s sollt’ annehmen und geniessen“.

¹⁸² Schlink, a. a. O., S. 223. So auch Peter Brunner, Vom heiligen Abendmahl, In: Pro Ecclesia, Ges. Aufsätze I, Berlin 1962, S. 183 ff. (hier 189).

¹⁸³ ebd., S. 224.

seiner Objektivität festzuhalten, und er tut es dadurch, dass er ihn durch Person und Wort Christi identifiziert weiß mit der Frucht des Golgathaopfers.

3. Kapitel: Vom Empfang des Altarsakraments

A. Die Bedeutung des Glaubens

Luthers Abendmahlsauffassung bliebe ein Fragment, wenn nicht als wesentlicher dritter Gedankenkreis (neben dem über das Wesen des Sakraments und dem über seine Wirkung) der über die Zueignung des sakramentalen Nutzens in sie eingeschlossen wäre. In der Bezogenheit des Sakraments auf den Empfänger, in seiner Empfangsbestimmtheit findet diese Sakramentslehre überhaupt erst ihre zentrale Bedeutung.

Die Relation Nutzen – Empfänger (nicht gleichzusetzen mit Sakrament – Empfänger!) stellt sich dar im Glauben. Der Glaube an das Wort, „wie die Wort lauten und was sie bringen“,¹⁸⁴ ist Empfangsorgan für den – objektiv vorgegebenen – Nutzen. Durch den Glauben kommt es zum heilsamen Empfang.

Dem Glauben kommt jedoch keinerlei konstituierende Rolle zu, weder – wie wir gesehen haben – in der Konsekration für den Eintritt der Realpräsenz als „*unio sacramentalis*“ noch im Hinblick auf den sakramentalen Nutzen, der durch den Inhalt des Abendmahles, durch Christus, vollständig und objektiv vorgegeben ist und vollständig und objektiv angeboten wird.

Würde man den Glauben als notwendige, also mitkonstituierende Voraussetzung ansehen, so wäre der Akzent vom allein handelnden und schenkenden Gott abgerückt und in Richtung auf das empfangende Subjekt hin verlagert, ein Synergismus wäre involviert. Die

¹⁸⁴ Gr. Kat. V, 33. BSLK S. 714.

Voll- und Alleinwirksamkeit des schöpferisch-dynamischen Wortes Christi würde relativiert, indem sie vom Glauben des Menschen abhängig gemacht wäre.

Das Prinzip der Rechtfertigung verträgt es also nicht, dass dem Glauben eine andere als nur die Rolle des Empfangens zugesprochen wird. Weil jedes „opus operantis“ („Tun des Vollziehenden“) für das Zustandekommen und die inhaltliche Integrität der Sakramentsgabe von Luther radikal ausgeschlossen wird, kann man in diesem Sinne, aber eben auch nur in diesem, das Abendmahl ein „opus operatum“ („kraft richtigen Vollzugs wirksam“) nennen. (Vorgreifend sei hier nur beiläufig bemerkt, dass, genausowenig wie dem Glauben, der Nießung oder dem Willen zur Nießung eine sakramentsschaffende Rolle zukommt. Eine solche These würde gleichfalls ein „opus operantis“ heraufbeschwören: Der Kommunikant würde zum „operans“ in der Abendmahlsfeier.)

Wenn nun einerseits der Glaube die Objektivität der Realpräsenz und der sakramentalen Gnadengabe in keiner Weise hervorbringt oder bedingt, so ist er doch andererseits unausweichlich notwendig für den heilsamen Empfang, da das Sakrament nicht ex opere operato (d. h. durch die Handlung als solche) wirkt, jedenfalls nicht zum Heil. Und solcher Glaube ist dann nicht nur (aber auch!) eine „fides historica“ (d. h. ein Tatsachenglaube), sondern darüber hinaus – auf dem Grunde der Einsetzungsworte – Glaube, wie ihn Luther in der Erklärung des Großen Katechismus zum ersten Gebot definiert, nämlich „Zuversicht des Herzens“:¹⁸⁵ „Mit dem Herzen... an ihm hängen... sich gänzlich auf ihn verlassen“¹⁸⁶, Glaube, der in der schlechthinnigen Anerkennung Gottes und dem Vertrauen auf ihn besteht. Fehlt solcher Glaube, so heißt das: Der Schatz des

¹⁸⁵ Gr. Kat. I, 4. BSLK S. 560.

¹⁸⁶ Gr. Kat. I, 15. BSLK S. 563.

Sakramentes wird abgewiesen¹⁸⁷, weil ja eine direkte Verachtung des Handelns Gottes vorliegt. Solcher Mangel an Glaube vernichtet zwar nicht die Objektivität der Realpräsenz, aber er verwirkt ihren Nutzen.¹⁸⁸

B. Die Manducatio Sacramentalis

1. Die Doppelform der Nießung

Versteht man den Glauben als Empfangsorgan der Vergebung der Sünden im Abendmahl, dann könnte sich der Gedanke einstellen, dass die Nießung, mindestens als leibliche Nießung, völlig sekundären Charakter hätte und hier ein reiner Glaubensvorgang allein genügen dürfte. Dieser Gedanke indes ist völlig abwegig.

Luther kennt nur *eine* Nießung, die leiblich-geistliche, auch wenn er sie begrifflich und in der Erörterung trennt in eine geistliche und

¹⁸⁷ Vgl. Gr. Kat. V, 35. BSLK S. 714.

¹⁸⁸ An dieser Stelle spielt die Frage herein, wie die Unwürdigkeit nach 1. Kor. 11,27 (griech. „anaxios“) zu verstehen sei. Wir sind von Luther her gewohnt, das Unwürdigsein im Sinne fehlenden Glaubens an das „für euch“ zu fassen (vgl. Kl. Kat. V, 10, BSLK S. 521: „das Wort ‚für Euch‘ fordert eitel gläubige Herzen“). Ernst Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 1965, S. 23, macht darauf aufmerksam, dass in 1. Kor. 11 eine Identität von Brot und Kelch, Leib und Blut des Herrn ausgesagt wird; „wenn man dieser Identität nicht Rechnung trägt, verhält man sich anxios, was eben nicht ‚unwürdig‘, sondern ganz formal ‚unangemessen‘ heißt“. Dann aber ginge es um einen fehlenden Glauben an die Realpräsenz, an die „Identität“, und das zielte auf eine *fides historica* (Tatsachenglaube) im Vorfeld der *fiducia* (Vertrauen).

leibliche Form. Die leibliche ist die Aufnahme der konsekrierten Elemente, des Leibes und Blutes Christi in der „unio sacramentalis“ mit Brot und Wein, durch den Mund des Kommunikanten, gemäß Christi Befehl: „Nehmet, esset“ – „Nehmet, trinket“. Die geistliche Nießung besteht darin, dass

*„das hertz fasset die Wort ym glauben vnd isset eben dasselbige geistlich, das der mund leiblich isset, Denn das hertz sihet wol, was der unverständige mund leiblich isset“.*¹⁸⁹

Geistliche Nießung ist bewusste Annahme dessen, was leiblich empfangen wird.

Geistlicher und leiblicher Empfang richten sich demnach auf dasselbe Objekt, den realpräsenten Leib und das realpräsente Blut Christi. Der Gegenstand der geistlichen Nießung ist aber nicht nur eben dieses leibliche „Objekt“, sondern darüber hinaus die vom realpräsenten Christus am Kreuz erworbene Vergebung der Sünde: Insofern ist die geistliche Nießung reicher als die leibliche, hat jedoch mit der letzten den wesentlichen Bestandteil gemeinsam.

*„Vnd ist doch einerley leib Christi, den beide mund vnd hertz isset, ein iglichs auff seine masse vnd weise, Das hertz kans nicht leiblich essen, so kans der mund nicht geistlich essen. So machts nu Gott gleich, das der Mund fur das hertze leiblich vnd das hertze fur den mund geistlich esse, vnd also alle beide von einerley speyse gesetztiget vnd selig werden.“*¹⁹⁰

Luther verteidigt sich entschieden gegen den Vorwurf, er fordere *nur* den leiblichen Genuss des Abendmahles:

¹⁸⁹ WA XXIII, 191, 14 f. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

¹⁹⁰ WA XXIII, 191, 17 ff. (ebd.).

„Das halt ich warlich auch... Das Christus leib leiblich essen on geist vnd glauben, giff vnd tod sey.“¹⁹¹

Der geistliche Genuss im Glauben ist schlechthin unentbehrlich, bloßes Essen und Trinken vergibt keine Sünde, sonst wäre ja die Applikation der sakramentalen Gabe ein *opus operatum*. Der geistliche ist so eng mit dem leiblichen Genuss verbunden, dass eine Isolierung des leiblichen (wie auch des geistlichen!) Essens unmöglich ist. Luther weist unermüdlich jede solche Isolierung zurück.

Das heißt nun jedoch nicht, dass ihm ein geistlicher Genuss Christi außerhalb des Abendmahles unbekannt wäre – er findet ihn z. B. in Johannes 6, dessen Aussagen er nicht auf das Abendmahl beziehen will, wie seine Gegner es taten – , aber im Sakrament stehen beide Nießungen (dieser Plural ist im Grunde unmöglich!) der einen Gabe völlig ineinander.

Die leibliche Nießung, die „*manducatio oralis*“ (Essen mit dem Munde), ist gewissenhaft vor „kapernaitischen“ Missverständnissen zu schützen. Sie ist lediglich in Zusammenschau mit der geistlichen Nießung zu betrachten, wird bedingt durch die „*unio sacramentalis*“ von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein und gefordert durch das Wort der Einsetzung.

Für Luther ist das Geheimnis der Speisung mit dem Leibe Christi so groß, dass er es nur in der Paradoxie auszudrücken vermag:

„wer dis brod mit zenen odder zungen zu drückt, der zu drückt mit zenen odder zungen den leib Christi, Vnd bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib... isset, odder zubeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch... zubeisset.“¹⁹²

¹⁹¹ WA XXVI, 292, 34 ff. (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528).

¹⁹² WA XXVI, 442, 34 ff. (ebd.).

Christi Leib ist ein „Gotts fleisch“, „geistfleisch“,¹⁹³ nicht ein „vergänglich verdewlich verzerlich fleisch, das man ynn denn schernn keufft“. ¹⁹⁴ Christi Leib wird nicht „mit zenen zurissen vnd zubissen vnd mit dem bauch verdawet“, „wie ein stuck rindfleisch“. ¹⁹⁵ Das, was spätere Dogmatiker (Chemnitz, Quenstedt, Hollaz¹⁹⁶) in die Unterscheidung eines *modus physicus* und *modus hyperphysicus* in der *manducatio oralis* gebracht haben, ist Luther zwar der Terminologie nach fremd, trifft aber in der Sache vollständig seine Überzeugung.

2. Manducatio Infidelium

Die *manducatio sacramentalis* als *manducatio oralis* ist nach Luther heilsam nur, wenn der Kommunikant glaubt. Die *manducatio oralis* ist aber *manducatio sacramentalis* auch, wo der Glaube fehlt. Der formale Analogieschluss aus der Rechtfertigungslehre *sola fide* (der Glaube empfängt alles Heilsgut, der Unglaube empfängt nichts) muss hier versagen.

Diese objektive Unabhängigkeit der *manducatio sacramentalis* vom Glauben führt folgerichtig zu der vielberufenen und vielgeschmähten lutherischen *manducatio infidelium* (d. h. Nießung der Ungläubigen). Sie wird auch *manducatio indignorum* (Nießung der Unwürdigen) genannt, was begrifflich nicht ganz sauber ist, weil ein Kommunikant ja immer als ein „indignus“ (Unwürdiger) die Gabe

¹⁹³ WA XXIII, 243, 36. (Daß diese Worte Christi... noch fest stehen... wider die Schwarmgeister, 1527).

¹⁹⁴ WA XXIII, 243, 26 f. (ebd.).

¹⁹⁵ WA XXIII, 243, 8 ff. (ebd.).

¹⁹⁶ Vgl. Schmid, Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche. 7. Aufl., Gütersloh 1893, S. 416-418.

des Abendmahles empfängt und die rechte Dignität des Empfängers gerade auch darin besteht, dass er sich bewusst ist, ein „indignus“ zu sein.

Wir finden das Lehrstück der *manducatio infidelium* in den Katechismen angedeutet,¹⁹⁷ in den Schmalkaldischen Artikeln ausgesprochen¹⁹⁸ und im Großen Bekenntnis 1528 in aller Breite vorgetragen.¹⁹⁹

Die Intention der *manducatio infidelium* ist, wie Schlink mit Recht herausgestellt hat, „viel weniger eine schreckende als eine tröstliche und vergewissernde“²⁰⁰. Luther will die Unabhängigkeit der Realpräsenz und die Gültigkeit der Befehls- und Verheißungsworte der Einsetzung auch dadurch sichern, dass sie unbeeinflusst vom Glaubensmangel des Zelebranten oder des kommunizierenden Gemeindegliedes sind: „Nostra infidelitas [unser Unglaube] macht Gottes wort nichts anders.“²⁰¹ Unwürdige Verwaltung und unwürdiger Empfang können die sakramentale Gabe nicht relativieren. Darin liegt der große Trost, den das Sakrament als eine Größe „extra me“, außerhalb menschlicher Bedingtheit, in der Anfechtung zu spenden vermag: „der durch das Wort des Stifters verbürgte Empfang seines

¹⁹⁷ Kl. Kat. V, 10. BSLK S. 521. Gr. Kat. V, 35. BSLK S. 714; V, 5. S. 708 f. und vor allem V, 6. S. 708: „Was meinst Du, daß Gott nach unserm Tuen oder Gläuben fragt, daß er ümb deswillen sollt' seine Ordnung wandeln lassen?“

¹⁹⁸ Schmalkaldische Artikel Teil III, Art. 6. BSLK S. 450 f.: „der wahrhaftige Leib und Blut Christi... werden nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bosen Christen.“

¹⁹⁹ WA XXVI, 491 und 512.

²⁰⁰ Schlink, *Theologie der luth. Bekenntnisschriften*, S. 246.

²⁰¹ WA XXX, I, 118, 4 f. (*Katechismuspredigt*, 1528).

Leibes... ist eine Gabe transsubjektiver Wirklichkeit.“²⁰² Weil auch in der römischen Kirche das Sakrament in diesem Sinn bewertet wurde, konnte Luther dort die Realpräsenz anerkennen, während er sie den Schweizern für ihre Abendmahlsfeier bestritt.

Die Tatsache der *manducatio infidelium*, die nach neutestamentlichem Bezug (1. Kor. 11,29) eine *manducatio* zum Gericht ist, gewinnt noch unter einem anderen Aspekt Bedeutung. Durch diese Lehre wurde jene These, die die Wirkung des Abendmahls zum Heil *ex opere operato* vertrat, entscheidend getroffen und das *sola fide* in der Abendmahlslehre zur Geltung gebracht. Das zeigt sich deutlich bei dem, was Luther in den Katechismen über die rechte Bereitung auf den Sakramentsempfang zu sagen hat. Er verwirft nicht etwa die leibliche Bereitung des Fastens, die ihm „eine feine äußerliche Zucht“ ist²⁰³ und „wohl ein äußerliche Bereitung und Kinderübung sein mag, da sich der Leib züchtig und ehrerbietig gegen den Leib und Blut hält und gebärdet“,²⁰⁴ aber zum Schatz des Abendmahls vermag man nicht durch solche Zucht, sondern allein durch den Glauben des Herzens Zugang zu gewinnen: „Das Wort ‚für Euch‘ fodert eitel gläubige Herzen.“²⁰⁵

Luther differenziert dabei, wie schon oben gesagt, nicht zwischen einer *fides historica* (einem Tatsachenglauben) und einem *Fiducialglauben* (Vertrauensglauben), einer *fides quae creditur* und einer *fides qua creditur*. Beides fließt ineinander. Die Betonung der Zusammengehörigkeit von Sakrament und Glaube – wir fühlen uns an Luthers Erörterungen über das Sakrament der Heiligen Taufe erinnert – weist aber Luthers Frontstellung gegen Rom und die

²⁰² Elert, *Morphologie des Luthertums* I, 2. Aufl., München 1952, S. 271.

²⁰³ Kl. Kat. V, 10. BSLK S. 521.

²⁰⁴ Gr. Kat. V, 37. BSLK S. 715.

²⁰⁵ Kl. Kat. V, 10. BSLK S. 521.

Schweizer auf. Noch einmal sei betont, dass ihm völlig fern lag, durch diese Betonung den Charakter der Abendmahlsgabe als eines reinen Gnadengeschs zu relativieren. Glaube ist kein Synergismus, keine Fähigkeit des Menschen, keine menschliche Disposition, er ist auch keine „Bereitung“ im strengen Sinne. Glaube ist ein „habitus“, eine Haltung Gott und seiner Gabe gegenüber, eine Haltung, die selbst von Gott gegeben ist und die im demütigen Geöffnetsein zum Empfang sich ausdrückt.

Der Unglaube aber ist Entscheidung gegen Gott. Er verwirft das Wort Gottes, das mündlich verkündigte wie das gehandelte, und diese Verwerfung konkretisiert sich darin, dass der Ungläubige in der manducatio oralis sich an Christi Leib und Blut vergeht, die er zwar genießt, aber nun eben zum Gericht.

Weil sich in dem so verstandenen Genuss der „Unwürdigen“ die Auffassung Luthers von der Objektivität des Sakraments aufgrund der Realpräsenz kristallisiert, ist das Lehrstück von der manducatio infidelium zum Schibboleth lutherischer Lehre geworden und zum Gegenstand wütender Angriffe der Gegner Luthers.²⁰⁶ Für Luther aber untermauerte die manducatio impiorum die Gewissheit der zum Trost gesetzten Gabe unter allen Anfechtungen und betont das Herausgenommensein „des Heilserlebnisses aus aller Ichgebundenheit“.²⁰⁷

²⁰⁶ So nannte, um nur ein Beispiel zu nennen, Theodor Beza dieses Lehrstück ein „excrementum Satanae“: Konkordienformel, Solida Declaratio, VII, 67, BSLK S. 996.

²⁰⁷ Sommerlath, Das Abendmahl bei Luther. In: Vom Sakrament des Altars, Leipzig 1941, S. 124.

Zusammenfassung

Luther hat in der Entwicklung seiner Abendmahlslehre immer einen festen Ausgangspunkt gehabt. Es war kein vorgefasster Sakramentsbegriff, auch kein systematisches Gesamtgebäude, in dem die Konturen für ein Lehrstück über das Abendmahl schon vorgezeichnet waren; es war vielmehr das Wort Gottes der Heiligen Schrift.

Hier fand er vor, was man von Wesen, Inhalt und Applikation des Sakraments wissen konnte. Er begriff das göttliche Geheimnis, das diesem Wort innewohnte, nämlich dass es im Sakrament seine Erfüllung findet und in ihm zur Tat wird,²⁰⁸ was nicht ausschließt, sondern wohl eher einschließt, dass sich Erfüllung und Tat dem Umguss in rationale Aussagen für ihn weithin entzogen. Zu jenem Wort hatte er sich – in Auseinandersetzung mit Rom und den schwärmerischen Spiritualisten – zu bekennen. Was Luther trieb, waren der Gehorsam gegen Gottes Befehl und der Glaube an die Verheißung Gottes. Nach dem Grundsatz, dass die Theologie zu schweigen hat, wo die Schrift schweigt, hat Luther tiefe Abneigung gegen Spekulationen in der Abendmahlslehre gehegt. Er ist ihnen weithin, wenn auch nicht immer, ausgewichen; wo nicht, so geschah das in einer apologetischen Zwangslage.

Diese Abneigung gegen Spekulationen hat dazu geführt, dass sich, nach den Maßstäben der Logik, Spannungen zwischen einzelnen Argumenten und Darlegungen Luthers ergeben.

Nicht dass Luther ein Interesse an solcher Dialektik gehabt hätte, aber er vermochte nicht systematisch-spekulativ zu denken, wo nur das Bekenntnis von ihm gefordert war, das Bekenntnis zur Allmacht Gottes, zur Christologie, wie er sie im Neuen Testament fand, zum

²⁰⁸ Sommerlath, a. a. O., S. 110.

sola gratia und sola fide, zur ganzen theologia crucis (Kreuzes-
theologie) und allen anderen Glaubensaussagen, die in der Sakra-
mentslehre sich wiederfinden und mit ihr verschmolzen sind.

Zusammengefasst ist dieses Bekenntnis letztlich immer in dem zur
Heiligen Schrift, deren Aussage Luther verteidigt. Und dieses Be-
kenntnis zur Schrift, diese demütige und zugleich in der Sache
gewissmachende Bindung an das Wort Gottes bewahrte Luther vor
den Irrtümern seiner Gegner: dem Synergismus und Verdienst-
gedanken bei den Päpstlichen und dem Spiritualismus, Individualis-
mus und Rationalismus der Sakramentierer. Luther entging beiden
Irrtümern durch die vorbehaltlose Bejahung des schlichten Wort-
verstandes der verba testamenti, der ihm so heftig bestritten wurde.
Was diese Bindung an die Schrift für ihn bedeutete, wie sie ihn hielt
und trug, offenbart am deutlichsten jenes großartige Gebet dieses
Theologen, das sich im „Großen Bekenntnis“ von 1528 findet und
seinem ganzen Abendmahlsglauben unüberbietbar Ausdruck ver-
leiht:

*„Mein lieber Herr Jhesu Christe, Es hat sich ein hadder vber deinen
Worten ym abendmal erhaben, Etlich wollen, das sie anders sollen
verstanden werden denn sie lauten, Aber die weil sie mich nichts
gewisses leren, sondern allein verwirren vnd vngewis machen, vnd
yhren text ynn keinen weg wollen noch können beweisen, So bin ich
blieben auff deinem text, wie die Wort lauten, Ist etwas finster
darynnen, so hastu es wollen so finster haben. Were nu eine
finsternis drynnen, so wirstu mirs wol zu gut halten, das ichs nicht
treffe, wie du deinen Aposteln zu gut hieltest, da sie dich nicht
verstunden ynn vielen stücken, als, da du von deinem leiden vnd
aufferstehen verkündigest, Vnd sie doch die Wort, wie sie lauten,
behielten vnd nicht anders machten, Wie auch deine liebe mutter
nicht verstund, da du zu yhr sagest Luce. 2. Ich mus sein ynn dem
das meines vaters ist, vnd sie doch einfeltiglich die wort ynn yhrem
hertzen behielt vnd nicht andere draus macht, Also bin ich auch an*

*diesen deinen Worten blieben, das ist mein leib etc. vnd habe mir keine andere draus machen wollen noch machen lassen, sondern dir befolgen vnd heymgestellet, ob etwas finster drynnen were, vnd sie behalten, wie sie lauten...*²⁰⁹

²⁰⁹ WA XXVI, 446,33 ff.

Literaturverzeichnis

A. Quellen

1. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883 ff.
2. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2. Aufl., Göttingen 1952.

Die Lutherzitate sind, soweit aus den Katechismen und den Schmal-kaldischen Artikeln, der Ausgabe der Bekenntnisschriften entnommen (mit der dort üblichen Angleichung an moderne Orthografie), im übrigen der Weimarer Ausgabe (in diesen Fällen auch orthografisch in der Originalfassung).

B. Sekundärliteratur

3. Anton, Karl: Luther und die Musik. 4. Aufl., Berlin 1957.
4. Althaus, Paul: Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. München 1931.
5. ders.: Die Theologie Martin Luthers. 2. Aufl., Gütersloh 1963, S. 318-338.
6. Bizer, Ernst und Kreck, Walter: Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften. Theologische Existenz Heute, NF 47. München 1955.

7. Bizer, Ernst: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hg. v. Paul Althaus u. a., 2. Reihe, Bd. 46. Gütersloh 1940.
8. Brunner, Peter: Vom heiligen Abendmahl. Zum Verständnis des 10. Artikels der Augsburgischen Konfession (1950). In: Pro Ecclesia, Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie I. Berlin 1962, S. 183-202.
9. ders.: Zur Lehre vom Gottdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, Abschnitt 6: Konsekration. In: Leiturgia, Handbuch d. ev. Gottesdienstes, Bd. I, hg. v. K. P. Müller und W. Blankenburg. Kassel 1954, S. 238-242.
10. Brunstäd, Friedrich: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh 1951.
11. Buchwald, Georg: Luther-Kalendarium; Kawerau, Gustav: Verzeichnis von Luthers Schriften. In: Schriften d. Vereins f. Ref.geschichte, Jg. 47, Heft 2 (Nr. 147), 2. Aufl., Leipzig 1929.
12. Damerau, Rudolf: Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel. Studien zu den Grundlagen der Reformation. Gießen o. J. (1963).
13. Diestelmann, Jürgen: Konsekration. Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht. Luthertum Heft 22. Berlin 1960.
14. ders.: Zur theologischen Diskussion über die Konsekration. In: Lutherische Blätter, hg. v. F. W. Hopf, 12. Jg. Nr. 67/1960, S. 19-144.
15. ders.: Der Fall Besserer, In Lutherische Blätter, hg. v. F. W. Hopf, 17. Jg. Nr. 84/1965, S. 57-72.

16. Elert, Werner: Luther in Marburg. Eine Säkularbetrachtung (1929). In: Ein Lehrer der Kirche. Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Werner Elert, hg. v. Max Keler-Hüschemenger. Berlin und Hamburg 1967, S. 11-18.
17. ders.: Morphologie des Luthertums I, Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. 2. Aufl., München 1952.
18. ders.: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Berlin 1954.
19. ders.: Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. 3. Aufl., Hamburg 1956.
20. Geiselman, Josef Rupert: Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn 1926.
21. Gennrich, Paul-Wilhelm: Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524-1529. Dissertation Berlin, Königsberg 1929.
22. Gollwitzer, Helmut: Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie. München 1937.
23. Grass, Hans: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hg. v. Paul Althaus u. a., 2. Reihe, Bd. 47. 2. Aufl., Gütersloh 1954.
24. Kandler, Karl-Hermann: Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch. Maschinenschriftl. Dissertation Leipzig 1966.
25. Käsemann, Ernst: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre (1947/8). In: Exegetische Versuche und Besinnungen I. 4. Aufl., Göttingen 1965, S. 11-34.

26. Kawerau, Gustav: siehe Nr. 11.
27. Kimme, August: Der Inhalt der Arnoldshainer Abendmahls-thesen. Luthertum Heft 23. Berlin 1960.
28. Kinder, Ernst: Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis. In: Gegenwart Christi. Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Fritz Viering. Göttingen 1959, S. 33-65.
29. ders.: Was geschieht im Heiligen Abendmahl? Wirklichkeit und Dauer der Realpräsenz nach Luther und den Bekenntnisschriften. In: Zeitwende / Die neue Furche, XXX. Jg. Hamburg, Heft 3/1959, S. 161-172.
30. ders.: Die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl nach lutherischem Verständnis. Luthertum Heft 25. Berlin 1961, S. 7-26.
31. Knolle, Theodor: Luthers Reform der Abendmahlsfeier in ihrer konstitutiven Bedeutung. In: Schrift und Bekenntnis. Zeugnisse lutherischer Theologie, hg. v. Volkmar Hertrich u. Theodor Knolle. Hamburger theolog. Studien Bd. 1. Hamburg u. Berlin o. J. (1950), S. 88-105.
32. Koehler, Walter: Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion. Schriften d. Vereins f. Ref.geschichte 148, Tübingen 1929.
33. ders.: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2 Bde. Quellen u. Forschungen zur Ref.geschichte, hg. v. Verein f. Ref.gschichte; Bd. VI und VII. Leipzig 1924. Gütersloh 1953.
34. Köstlin, Julius: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. 2 Bde. 2. Aufl., Stuttgart 1901.

35. Kreck, Walter: siehe Nr. 6.
36. von Loewenich, Walther: Vom Abendmahl Christi. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Abendmahlsproblem der Gegenwart. Berlin 1938.
37. ders.: Lutherforschung in Deutschland. In: Lutheforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforscherkongresses Aarhus, 18.-23. August 1956, hg. v. Vilmos Vajta. Berlin 1958, S. 150-171.
38. Luthardt, Chr. Ernst: Kompendium der Dogmatik. 10. Aufl., Leipzig 1900.
39. Maurer, Wilhelm: Die Einheit der Theologie Luthers. In: ThLZ Nr. 75/1950, Sp. 5-252.
40. ders., Die Anfänge von Luthers Theologie. Eine Frage an die lutherische Kirche. In: ThLZ Nr. 77/1952, Sp. 1-12.
41. Metzger, Wolfgang: Die Funktion von Einsetzungsbericht und Spendeworten in der Abendmahlsliturgie. In: ELKZ Nr. 19/1960, S. 292-295.
42. Metzke, Erwin: Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen (1948). In: *Coincidentia Oppositorum*, Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. v. Karlfried Gründer. Forschungen u. Berichte d. Ev. Studiengemeinschaft Bd. 19, Witten 1961.
43. Peters, Albrecht: Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Arbeiten z. Geschichte u. Theologie d. Luthertums V. 1. Aufl. Berlin 1960, 2. Aufl. Berlin 1966.
44. Prenter, Regin: *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie. Forschungen z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus Bd. VI. München 1954.

45. ders.: Die Realpräsenz als die Mitte des christlichen Gottesdienstes. In: Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, hg. v. Friedrich Hübner. Berlin 1955, S. 307-319.
46. Preuß, Hans: Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten. Gütersloh 1949.
47. Rohnert, Wilhelm: Die Lehre von den Gnadenmitteln. Nach dem Worte Gottes und den lutherischen Bekenntnisschriften dargestellt. Leipzig 1886.
48. Roser, Helmut: Zur lutherischen Lehre von der Konsekration. In: Luth. Blätter, hg. v. F. W. Hopf, 6. Jg. Nr. 39/1954, S. 176-195.
49. Sasse, Hermann: Kirche und Herrenmahl. Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakraments. München 1938; 2. Aufl. Fürth 1990.
50. ders.: Die Lehrentscheidung der Konkordienformel. In: Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, hg. v. Hermann Sasse. Leipzig 1941, S. 136-193.
51. ders.: Zum Verständnis des heiligen Abendmahls in der lutherischen Kirche. Briefe an lutherische Pastoren Nr. 6 / Mai 1949 (hektografiert).
52. ders.: Zum lutherischen Verständnis der Konsekration. Briefe an lutherische Pastoren Nr. 26/1952 (Beilage zu Lutherische Blätter, hg. v. F. W. Hopf, hektografiert).
53. ders.: Der Schriftgrund der lutherischen Abendmahlslehre (1952). In: In Statu Confessionis. Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse, hg. v. F. W. Hopf. Berlin u. Hamburg 1966, S. 101-114.
54. ders.: This is my body. Luthers Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar. Minneapolis Minn. 1959.

55. Schanze, Wolfgang: Die Konsekrationspraxis der lutherischen Kirche. Luthertum Heft 25. Berlin 1961, S. 27-48.
56. Schillebeeckx, Edward: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz. Leipzig 1969.
57. Schlink, Edmund: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Einführung in die evangelische Theologie Bd. VIII. 3. Aufl., München 1948.
58. Schmid, Heinrich: Die Dogmatik der Kirche. 7. Aufl., Gütersloh 1893.
59. Schniewind, Julius und Sommerlath, Ernst: Abendmahlsgespräch. Hg. v. Edmund Schlink. Berlin 1952.
60. Schöne, Jobst: Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligerische Abendmahlsstreit 1568/1569. Berlin 1966.
61. Seeberg, Erich: Luthers Theologie in ihren Grundzügen. Stuttgart 1950.
62. ders.: Christus, Wirklichkeit und Urbild. Luthers Theologie Bd. II. Stuttgart 1937.
63. Seeberg, Reinhold: Christliche Dogmatik Bd. II. Erlangen und Leipzig 1925.
64. Sommerlath, Ernst: Luthers Lehre von der Realpräsenz im Abendmahl im Zusammenhang mit seiner Gottesanschauung (nach den Abendmahlsschriften von 1527 und 1528). In: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung, hg. v. Robert Jelke. Leipzig 1928, S 320-338.
65. ders.: Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl. 1527/29. Leipzig 1930.
66. ders.: Das Abendmahl bei Luther. In: Vom Sakrament des Altars, hg. v. Hermann Sasse. Leipzig 1941, S. 95-132.

67. ders. und Schniewind, Julius: siehe Nr. 59.
68. ders.: Die protestantische Abendmahlslehre, 1. In der lutherischen Kirche. In: Artikel „Abendmahl“, Evang. Kirchenlexikon, hg. v. Heinz Brunotte u. Otto Weber, Bd. I, Göttingen 1956, Sp. 11-14.
69. Vajta, Vilmos: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Berlin 1958.
70. Wisloff, Carl Fr.: Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Meßopfer. Arbeiten z. Geschichte u. Theologie d. Luthertums XXII, Berlin u. Hamburg 1969.
71. Wittenberg, Martin: Kirchengemeinschaft und Abendmahls-gemeinschaft, kirchengeschichtlich gesehen. In: Lutherischer Rundblick H. 3 u. 4/1961, 9. Jg. (auch als Sonderdruck erschienen).
72. Meyer SJ, Hans Bernhard: Luther und die Messe. Eine liturgie-wissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. Paderborn 1965.

C. Weiterführende Literatur

(für diese Neuauflage nur in Auswahl herangezogen)

73. Diestelmann, Jürgen: Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahls nach den Prinzipien Martin Luthers... Groß Oesingen / Braunschweig 1996.
74. ders.: Usus und Actio. das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon. Berlin 2007.
75. Hart, Tom: Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die luth. Abendmahlslehre... Göttingen 1988.

76. ders.: Über das Altarsakrament. Ein Buch über die lutherische Abendmahlslehre. Fürth 1992.
77. Kandler, Karl-Hermann (Hg.): Das Mahl Christi mit seiner Kirche. Lutherisch glauben, Heft 4, Neuendettelsau 2006; darin folgende Beiträge: Ringleben, Joachim: Der Sinn der Einsetzungsworte nach Luther (S. 13 ff); Kandler, Karl-Hermann, Die Verwaltung des hl. Abendmahls, dogmatisch und praktisch-theologisch (S. 51 ff).
78. ders.: Die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Kontroverse um die Transsubstantiation. Lutherische Beiträge, Heft 1, 2020, S. 30 ff.
79. Kaufmann, Thomas: Geschichte der Reformation in Deutschland. Berlin 2016; hier S. 522 ff: Der Reformatorische Abendmahlsstreit.
80. Koch, Ernst: „Schafft mir den Text heraus; so bin ich zufrieden“, Luthers Ringen um die Realpräsenz Christi im Abendmahl. In: Erfurter Theolog. Schriften Bd. 29, hg. v. Josef Freitag, Leipzig 2001, S. 1-12.
81. Peters, Albrecht: Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 4: Die Taufe, Das Abendmahl. Göttingen 1993. S. 129 ff.
82. Sasse, Hermann: Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie, hg. v. F.-W. Hopf, Erlangen 1979.
83. ders.: Warum müssen wir an der lutherischen Abendmahlslehre festhalten? (1938); In: In statu confessionis Bd. III, hg. von W. Klän und R. Ziegler, Göttingen 2011.

84. Schöne, Jobst: Von der Macht des Wortes Christi, Die Konsekrationslehre im Artikel VII der Konkordienformel. In: Bekenntnis zur Wahrheit, Aufsätze über die Konkordienformel, hg. von J. Schöne, Erlangen 1978, S. 93 ff. (Vgl. dazu Jörg Baur's Antwort auf Schöne's Position, in: Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, S. 121 ff).

85. ders.: Das essbare Heil. Was Martin Luther vom heiligen Abendmahl bekennt. In: Gültiges in Erinnerung rufen, Beiträge zur lutherischen Theologie, hg. von Michael Schätzel, Göttingen 2010, S. 145 ff.

86. ders.: Hirtenbrief zum Gottesdienst und zum Altarsakrament In: Gültiges in Erinnerung rufen, Göttingen 2010, S. 157 ff.

87. Stephenson, John F.: The Lord's Supper. Confessional Lutheran Dogmatics, Vol. XII, St. Louis (Missouri, USA) 2003. (Vgl. dazu die Rezension von J. Schöne in: Lutherische Beiträge Heft 4/2013, S. 265 ff).

88. Wenz, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin – New York 1998, S. 645 ff („Herrenmahl und Christuspräsenz“).