

Concordia Seminary - Saint Louis

Scholarly Resources from Concordia Seminary

Bachelor of Divinity

Concordia Seminary Scholarship

6-1-1957

Luthers Leher von Altarsakrament 1525-1529

Jobst Melchior Schone

Concordia Seminary, St. Louis, ir_schonej@csl.edu

Follow this and additional works at: <https://scholar.csl.edu/bdiv>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Schone, Jobst Melchior, "Luthers Leher von Altarsakrament 1525-1529" (1957). *Bachelor of Divinity*. 524.
<https://scholar.csl.edu/bdiv/524>

This Thesis is brought to you for free and open access by the Concordia Seminary Scholarship at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Bachelor of Divinity by an authorized administrator of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

LUTHERS LEHRE VOM ALTARSAKRAMENT

1525-1529

A Thesis Presented to the Faculty
of Concordia Seminary, St. Louis,
Department of Systematical Theology
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Bachelor of Divinity

by

Jobst Melchior Schöne

June 1957

Approved by:

Lewis W. Zittel
Advisor

Holland H. Jones
Reader

INHALTSVERZEICHNIS

Chapter	Seite
I. DER ORT DER ABENDEMAHLSLEHRE IN LUTHERS THEOLOGIE	1
II. ESSENTIA SACRAMENTI	7
A. Die Sakramentslehre als Theologie des Wortes	7
1. Das Wort als Fundament der Realpräsenz	7
2. Wort und Element	10
3. Die Konsekration	17
B. Die Sakramentslehre als Christologie	27
1. Realpräsenz als Inkarnation	27
2. Die Seinsweisen Christi	29
a. Die Ubiquitätslehre	29
b. Abgrenzung gegen den Pantheismus	31
c. Die "Ubivolipräsenzlehre"	32
3. Realpräsenz und <u>totus vivus</u> Christus	33
a. Die Diskrepanz	33
b. Abgrenzung gegen die Konkomitanzlehre	34
C. Der Modus der Realpräsenz als Treffpunkt von Wort und <u>Christus vivus</u>	36
1. Die Institution <u>Christi</u> als Bedingung der Realpräsenz	36
2. Die <u>unio sacramentalis</u>	37
a. Das "in" und "unter"	37
b. Die Analogien	39
c. <u>Fraedicatio identica</u>	40
3. Die Dauer der Realpräsenz	43
III. EFFECTUS SACRAMENTI	46
A. Das Fundament des Nutzens	46
B. Der Inhalt von Wirkung und Nutzen	48
1. Stärkung der Getauften	48
2. Der leibliche Nutzen	50
3. Synaxis	54
EXKURS: Der Zusammenhang von Nutzen und Kreuzgeschehen	58
1. In der Person Christi	58
2. Im Worte Gottes	59

Chapter	Seite
IV. APPLICATIO SACRAMENTI	61
A. Die Bedeutung des Glaubens	61
B. Die <u>manducatio sacramentalis</u>	63
1. Die Doppelform der Niessung	65
2. <u>Manducatio infidelium</u>	66
V. ZUSAMMENFASSENDE CHARAKTERISTIK VON LUTHERS ABENDMAHLSLEHRE	71
BIBLIOGRAPHIE	74

CHAPTER I

DER ORT DER ABENDMAHLSLEHRE IN LUTHERS THEOLOGIE

Seit den Neuerwachen der Lutherforschung in der sogenannten "Lutherrenaissance", wie sie sich in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts ausgebildet hat, hat, zumal in der europäischen theologischen Forschung, in steigendem Masse eine Besinnung auch auf Luthers Sakramentslehre eingesetzt. Namhafte Beiträge zu dieser Frage liegen uns heute vor. Aber noch immer ist die Forschung zu keiner einheitlichen Auffassung darüber gelangt, ob Luthers Sakramentslehre organischer und integrierender Teil seiner Theologie ist, noch ist die Kontroverse in vollem Gange. Für den aufmerksamen Beobachter zeichnen sich dabei sehr deutlich die theologischen Vorverständnisse der jeweiligen Forscher ab.

Um im Widerstreit der Meinungen einen klaren Standpunkt zu gewinnen, erscheint es uns notwendig, neben der historischen Entwicklung dieses Teils der Theologie Luthers gerade seine exegetischen und systematischen Voraussetzungen im Auge zu behalten und darauf zu achten, inwiefern sie im Rahmen der Abendmahlslehre zum Tragen kommen.

Da diese Arbeit vornehmlich historisch bestimmt ist, muss eine kritische Überprüfung der Voraussetzungen des Reformators, seine Exegese und systematischen Überlegungen, auf ihre Haltbarkeit und ihren etwa in Frage stehenden

Wahrheitsgehalt von den Standpunkten heutiger Theologie hier ausgeschlossen bleiben. 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.

Nicht allein hinsichtlich der Abendmahlslehre, sondern auch in Bezug auf sehr viele andere Lehrpunkte in Luthers Theologie haben wir auf eine historische Entwicklung zu achten. 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 ausschliesslich gegen Rom auf, im zweiten macht er Front auch gegen jene theologische Bewegung, die ihm zuerst als das Schwärmertum, dann 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 Abendmahls 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 sehr scharf, und Luther ist sich dessen wohl bewusst gewesen, aber wir können zugleich feststellen, dass sich die Grundkonzeption Luthers nicht verschoben hat, wenn anders wir

diese mit dem Begriff der "Realpräsenz" richtig bezeichnet haben. "Realpräsenz" Christi im Sakrament stand für Luther niemals in Zweifel, denn sie war biblisches Gut und Erbe der Alten Kirche. Mit Rom über sie zu rechten, erübrigte sich, denn Rom bestritt sie nicht. Anders dagegen stand es mit den Schwärmern und Schweizern. Ihre Infragestellung der "Realpräsenz" Christi zerstörte nicht nur die Wahrheit an diesem besonderen Punkte, der Sakramentslehre, sondern wirkte sich aus auch auf die grösseren, zugrunde liegenden Strukturen der Offenbarungswahrheit, zumal auf die Christologie und die gesamte Konzeption des Eingehens Gottes in menschliche Gegebenheiten, wie sie der Inkarnationslehre, der Schriftlehre und der Gnadenmittellehre zugrunde liegt.

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

Diese Gesamtüberzeugung dürfte zu charakterisieren sein mit der christozentrischen Ausrichtung, durch eine Auffassung vom Wesen der Offenbarung, nach der "finitum capax infiniti" wird, durch eine darauf basierende Rechtfertigungslehre sola fide und der mit ihr untrennbar verbundenen Begründung der Theologie auf das "Wort Gottes". So auch ist

die ganze Abendmahlslehre am Christusgeschehen orientiert (während man nicht sagen kann, sie wäre von daher unmittelbar deduziert), ist erwachsen aus der Buchstabenbindung an das Wort Gottes der heiligen Schrift und wird bestimmt durch das Rechtfertigungsprinzip Luthers. Luther hat,

seinen 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 herangezogen, Das Wort der Einsetzung war ihm aber massgebend.

Wir können also sagen, dass die gesamte Abendmahlslehre in engstem Zusammenhang mit anderen Glaubenswahrheiten steht, ja in ihrem Verständnis durch die Ansätze in anderen Bereichen der Theologie Luthers bestimmt wird, allerdings ohne von daher spekulativ einsichtig zu werden.

Ihre 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 Schwärmern. Seit dem Jahre 1513 erscheinen jährlich (mit Ausnahme des Jahres 1524) eine oder mehrere Schriften, die sich direkt mit der Abendmahlslehre befassen (von den zahllosen Äusserungen in

¹Ernst Sommerlath, "Die protestantische Abendmahlslehre," Evangelisches Kirchenlexikon (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), I, 72.

Predigten, Tischreden, anderen Schriften und Briefen abgesehen)², bis die ganze Erörterung 1528 ihren Höhepunkt erreicht im sogenannten "Grossen Bekenntnis vom Abendmahl,"³ das zugleich Luthers letztes Wort in der Sache sein sollte. In der Tat hat Luther keine grundsätzliche Schrift über die Abendmahlsfrage später noch veröffentlicht.

Indes können wir den eigentlichen Abschluss im ganzen Abendmahlsstreit noch nicht in das Jahr 1528 legen. Zwei Ereignisse im Jahre 1529 markieren vielmehr die definitive Festlegung des Standpunktes Luthers: Die Veröffentlichung der beiden Katechismen im Frühjahr, unmittelbar bestimmt von der voraufgegangenen Auseinandersetzung, wenn auch in sich völlig frei von jeder Polemik. Sie tragen die Auffassung Luthers unter das Volk und die Geistlichkeit. Dann das Marburger Religionsgespräch im Oktober, auf dem es trotz der Verständigungsbereitschaft der Lutheraner nicht zur Einigung kommt, ja kommen kann. Hier ist die kirchenpolitische Folgerung gezogen und der literarischen Diskussion die praktische Entscheidung beigelegt worden.

Es ist bemerkenswert, dass die Kirche in der Folgezeit von Luthers Schriften nur die Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel als norma normata verbindlich gemacht hat im Corpus der Bekenntnisschriften. Wir haben

²Cf. Gustav Kawerau, Verzeichnis von Luthers Schriften (2. Auflage; Leipzig: M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1929).

³Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1909), XXVI, 241ff.

darum allen Grund, diese Schriften, besonders den Grossen Katechismus, in unsere Betrachtung einzubeziehen. Ist doch das V. Hauptstück des Grossen Katechismus die Frucht langjähriger Beschäftigung mit der Abendmahlsfrage und, innerhalb des Ketechismusganzen, ein Teil eines theologischen Organismus, dessen Konnex mit den übrigen Hauptstücken (vor allem dem Ersten Gebot, dem Glaubensbekenntnis, den drei ersten Bitten des Vaterunsers und nicht zuletzt dem Hauptstück über die heilige Taufe) sehr schnell nachweisbar ist. Die ganze theologia crucis steckt auch in der Abendmahlslehre.

CHAPTER II

ESSENTIA SACRAMENTI

A. Die Sakramentslehre als Theologie des Wortes

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. Es lag an den Umständen, an der Situation, in der Luther damals stand, dass sie zuerst eben einfach selbstverständlich für ihn war. Erst die Bestreitung der Realpräsenz, ein Novum im theologischen Raum, drängte Luther dazu, sie explicit zu betonen. Wir bemerken, dass seit 1521 der Realpräsenzgedanke immer beherrschender in den 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 Wasser, sondern sie ist das Wasser in

Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden,"¹
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.²

Woher hat Luther diese Anschauung? Er hat sie aus dem Einsetzungswort: das ist der Ausgangspunkt für Luthers Abendmahlsverständnis, als Wort Christi Grund seines Abendmahlsglaubens. Denn man wird das Realpräsenzbekenntnis Luthers nicht einfach aus seiner römischen Vergangenheit erklären können. Ganz gewiss hat ihn die Sakramentsfrömmigkeit der mittelalterlichen Kirche beeinflusst, allein er hätte sich von der Realpräsenzlehre ebenso gelöst, wie er es von der Messopferlehre tat, 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 Babylonica² das Zugeständnis fand, dass er seine Abendmahlislehre nicht aus der Schrift, sondern aus der Scholastik habe, 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

¹"Kleiner Katechismus," IV, 2. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930 (2. verbesserte Auflage; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), S. 515. Künftig angeführt als B.S.

²"Kleiner Katechismus," V, 2. Ibid., S. 519f.

³Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar: Hermann Böhlaus, 1883ff.), VI, 508ff. Künftig angeführt als W.A.

seiner Abendmehlslehre 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,⁴ sollte über den Verdacht erhaben sein, dass er sich in seiner Sakramentslehre von den⁵ römischen Einflüssen nicht habe freimachen können.

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

Certe homo non facit corpus et sanguinem etc. Non sunt humanum opus. Vide, quis instituat, faciat.⁶

Nos docemus quoque panem an ihm selbs nullius usus. Sed panis mit dem Wort gefasst ist nutz und ist nicht mehr schlecht bröd des worts halben, quia qui dicit esse corpus etc. est omnipotens, non mentitur.⁷

Sehr oft zitiert Luther Augustinus: "Accedat⁸ verbum ad elementum et fit sacramentum" und meint von diesem Spruch: "Dieser Spruch S. Augustin ist so eigentlich und wohl geredt, dass er kaum ein bessern gesagt hat."⁹ Gemäss diesen

⁴W. A. XXXVIII, 197, 17ff.

⁵Hermann Sasse, "Die Lehrentscheidung der Konkordienformel," Vom Sakrament des Altars (Leipzig: Dörffling & Franke, 1947), S. 136f.

⁶W. A. XXX, I, 24, 7f.

⁷W. A. XXX, I, 24, 21ff.

⁸Aurelius Augustinus, "In Johannis Evangelium Tractatus LXXX, 3," Patrologiae: Patrum Latinorum, herausgegeben von J. P. Migne (Paris: n.p., 1845), XXXV, 1840. Luther zitiert im Grossen Katechismus u. ö. in einer von Augustinus abweichenden Form: bei Augustinus heisst es "accedit." Cf. B. S., S. 709.

⁹"Grosser Katechismus," V, 10. B. S., S. 709.

Augustinuszitat lehrt Luther: Das Wort, d. h. die Einsetzungsworte, und die Elemente, nämlich Brot und Wein, bilden die Grundlagen der Realpräsenz, da kraft des schöpferischen Einsetzungswortes in den Elementen Brot und Wein die Realpräsenz von Leib und Blut Christi ist. Der Ton liegt hierbei auf dem "Wort."

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.¹⁰

2. Wort und Element

Hic panis et hoc vinum, quae suscipit dominus in manus, et benedicit et dicit corpus et sanguinem suum, nullus homo instituit, sed ipse Christus.¹¹

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 Frühzeit,¹² bei Erörterungen über die Synaxis, das Gemeinschaftsmahl, gemäss dem urchristlichen Gedanken von dem aus vielen Körnern gewordenen einen Brot und dem aus

¹⁰W. A. XXX, I, 53, 22ff.

¹¹W. A. XXX, I, 23, 23ff.

¹²Im Sermon vom hochwürdigen Sakrament und von den Bruderschaften (1519), W. A. II, 748.

vielen Trauben gepressten Wein¹³ erwähnt, während Luther die "symbolische" Bedeutung der Taufe ungleich stärker verwertet.

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 Wesenheiten der Elemente in sich hineinnimmt, wie es das Augustinuswort aussagt.

Wie von der Taufe gesagt, dass nicht schlecht Wasser ist, so sagen wir auch hie, das Sakrament ist Brot und Wein, aber nicht schlecht Brot noch Wein, so man sonst zu Tisch trägt, sondern Brot und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden.¹⁴

Das ist wohl wahr, wenn Du das Wort davon tuest, oder ohn Wort ansiehst, so hast Du nichts denn lauter Brot und Wein.¹⁵

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."¹⁶

¹³"Didache," IX, 4. Die Apostolischen Väter, herausgegeben von Karl Bihlmeyer (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924), I, 6.

¹⁴"Grosser Katechismus," V, 9. B. S., S. 709.

¹⁵"Grosser Katechismus," V, 14. B. S., S. 710.

¹⁶Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (München: Chr. Kaiser Verlag, 1948), S. 217.

Völlig anders steht es dagegen mit dem Wort, das hier der aktive Faktor ist: "Du must dich an die wort hengen et ea plus considerare quam panem," sagt Luther in einer Katechismuspredigt,¹⁷ und dieses plus considerare hat solches Gewicht, dass wir an anderer Stelle bei Luther lesen:

Es ist unaussprechlich, wie gross und mechtig disse wort sind, denn sie die summa sind des gantzen Euangelii. Darumb weytt mehr an dissen wortten gelegen ist denn an dem sacrament selbs, und eyn Christen sich auch gewehnen soll, viel mehr auff disse wortt achten denn auff das sacrament. . . .¹⁸

"Sakrament" meint in diesem Zusammenhang die Messhandlung des römischen 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,"¹⁹ womit gemeint ist: Anordnung (im Sinne von "Stiftung") und Auftrag (ordinatio et mandatum). Durch die verba testamenti 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 zu Leib und Blut macht, d. h. mit Leib und Blut unauflöslich verbindet.

¹⁷W. A. XXX, I, 53, 29f.

¹⁸Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi, 1523. W. A. XI, 432, 24ff.

¹⁹"Grosser Katechismus," V, 4. B. S., S. 708.

Das Wort (sage ich) ist das, das dies Sakrament macht und unterscheidet, dass es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus' Leib und Blut ist und heisset.²⁰

In den verba testamenti Kommen also statisch-gegebene und dynamisch-schöpferische Momente zusammen, zur Synthese. Durch das dynamisch-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 in seiner Auseinandersetzung mit Zwingli, Oekolampadius und Karlstadt herausgestellt. Dabei bleiben die Differenzen im Wortlaut der Einsetzungstexte bei den Synoptikern und bei Paulus von Luther fast unreflektiert und besitzen für ihn keinerlei Relevanz. Ebenso lässt Luther auch Johannes 6 ganz aus der Abendmahlstheologie heraus. Die Einsetzungstexte reden ihm selbstverständlich von demselben Sachverhalt und erschliessen ihn alle gleichmässig:

Weil denn da vier zeugen stehen und gleich ynn Worten über ein stymmen, mügen wyr fröhlich und sicher uns auff yhr zeugnis lassen und drauff urteilen und glauben, Denn so Gott spricht, das zweyer mund zeugnis sol war sein, wie viel mehr sollen dieser vier zeugnis uns stercker sein, denn aller schwerer schreyen und plaudern.²¹

²⁰"Grosser Katechismus," V, 10. B. S., S. 709. Cf. auch ibid., V, 13 und 18. B. S., S. 710 und 718.

²¹(1528). W. A. XXVI, 459, 35 - 460, 2.

Darum stellt Luther im Grossen und Kleinen Katechismus einen aus allen vier Quellen komponierten Text auf, und weiss ihn sofort auf die Leser der Katechismen auszurichten, indem er anfängt: "U n s e r HERR Jesus Christus";²² dieses "unser" findet Luther nicht in den Texten des Neuen Testaments.

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 Luther an diesem Ort jeden nochmaligen Disput ablehnt.²³ Er betont nur:

Uns steht hie Christus' Wort . . . da bleiben wir bei und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden und anders machen, denn er's geredet hat.²⁴

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 aufbringen. . . .²⁵

Wie schwer die irrigen eigenen Ausdeutungen der Schweizer Gegner wiegen, zeigt der Ausspruch Luthers:

²²"Grosser Katechismus," V, 3; "Kleiner Katechismus," V, 4. B. S., S. 708 und 520.

²³"Grosser Katechismus," V, 4. B. S., S. 708.

²⁴"Grosser Katechismus," V, 13. B. S., S. 710.

²⁵W. A. XXVI, 341, 29ff.

Vnd ist das yhre weise die schrift aus zu legen vnd predigen zu Zurich Basel vnd Strasburg vnd wo sie leren, were es zu wunschen, das sie noch Bepstisch weren.²⁶

glaubt Luther doch, die papistischen Irrtümer überall unhaltbar gemacht zu haben. Dieser Eifer gegen die Schweizer und Schwärmer erklärt sich von daher, dass er in ihrer Theologie die Vernunft regieren sieht, die Vernunft, die die Einsetzungsworte Christi von sich aus verständlich machen, nach ihrer Weise ausdeuten will und damit verfälscht. Es besteht hierbei eine gewisse Analogie zwischen der reformierten und der römischen Einstellung, indem hier die eigene Ausdeutung wie dort die traditio über die Schrift gestellt wird, statt unter sie.²⁷

Von den Einsetzungsworten bekennt Luther: Diese wort sind durch den mund Gottes gesprochen."²⁸ Ferner heisst es:

Gotts wort und werck gehen nicht nach unser augen gesichte, sondern unbegreiflich aller vernunft, ia auch den Engeln.²⁹

Weil denn hie (Ist) nicht (deuteley)³⁰ vnd (Mein leib) nicht (meins leibs zeichen)³¹ kan beweiset werden, Vnd die sprüche (fleisch ist kein nutze; Christus sitzt ym hymel)³² vnd aller ding kein

²⁶ W. A. XXVI, 313, 1off.

²⁷ Cf. "Schmalkaldische Artikel," III, 8, 4. B. S., S. 454.

²⁸ W. A. XXVI, 448, 18f.

²⁹ W. A. XXVI, 318, 4ff.

³⁰ so Zwingli.

³¹ so Cekolampadius.

³² das erste nach Joh. 6: 63; beides Argumente der Schweizer.

Ursach geben mag werden die wort anders zu verstehen denn sie lauten, . . . so müssen wir drauff bleiben vnd dran hangen als an den aller hellesten, gewissensten, sichersten worten Gotts die vns nicht triegen noch feylen lassen können.³³

Damit widerstand Luther einer der schwersten Versuchen, die völlige Irrationalität des Abendmahlswunders der Realpräsenz zu leugnen, gemäss dem humanistisch-rationalistischen Einwand Zwinglis auf dem Marburger Gespräch 1529: "Deus nobis non proponit incomprehensibilia."³⁴

Luther wusste, dass alle grossen Glaubenswahrheiten letztlich 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 und weyn were, der hette myr eynen grossen dienst than. Ich hab wol so hartte anfechtunge da erlitten und 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 gewalttig da und will sich mit worten nicht lassen aus dem synn reyssen.³⁵

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.

³³W. A. XXVI, 450, 13ff.

³⁴W. A. XXX, III, 120, 29.

³⁵W. A. XV, 394, 12ff.

Hie wirstu mit Nicodemo sprechen: Wie kan das zugehen? . . . Du must mit Mose hie die alten schuch ausziehen und mit Nicodemo new geboren werden.³⁶

Sein Glaube traute dem Wort gegen allen Augenschein und alle Vernunfteinwände. Hier wird uns etwas deutlich von Luthers Auffassung von der heiligen Schrift und von seinem Glaubensverständnis, welche beide er mit hineinnimmt in seine Abendmahlslehre.

Nur durch Ausschaltung aller Vernunft als Grundlage 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 vorerst 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."³⁷ Das "starke, fromme Interesse Luthers an der Objektivität des Sakraments"³⁸ kommt nun vor allem zum Ausdruck in seinem Verständnis der Verbindung von Wort und Element in der Konsekration, zu deren Erörterung wir jetzt übergehen.

3. Die Konsekration

Das schon genannte Augustinuszitat "Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum" beschreibt die Relation

³⁶W. A. XXVI, 333, 26ff.

³⁷Schlink, op. cit., S. 137.

³⁸Loc. cit.

Wort-Element durch die Verbformen accedat und fit 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 Wort charakterisiert ist.

Das Wort, die verba testamenti, sind also gemäss ihrem Charakter (a) als "Ordnung und Befehl" und (b) als schöpferische Kraft, ferner (c) kraft der in ihnen ausgesprochenen promissio Dei Grundlagen der durch die Konsekration bewirkten Realpräsenz. Christus selbst redet wirksam, also handelt in der Konsekration, wenn sie vollzogen wird, aber er handelt durch den Zelebranten. "Sed jubet: 'hoc facite.' Ich thet ins nicht nach, nisi iussisset."³⁹ Die Konsekration ist opus Dei, der konsekrierende Zelebrant nur larva Dei. So ist auch das Wort Luthers 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.⁴⁰

Das Wort konstituiert also die Realpräsenz; virtute verborum, nicht virtute hominis, sind Leib und Blut Christi zugegen: "Verum corpus Christi virtute verborum illic adesse."⁴¹

³⁹W. A. XXX, I, 24, 1of.

⁴⁰W. A. XXX, I, 117, 11ff.

⁴¹W. A. VI, 510, 34.

"Prolatis verbis (hoc est corpus meum) fieret ex pane corpus Christi."⁴² 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."⁴³

Luthers Gegnern bereitete diese Konsekrationslehre besonderen Anstoss. Karlstadt sprach davon, "ob Christus müsse auffspringen umb eyns stinckenden odems willen eyns truncken pfaffen, Und ob wyr yhn künden vom hymel reyssen und bannen,"⁴⁴ ja "wie man müge Christum yns brod und weyn bringen, ob er müsse uns auffpfeiffen, wenn wir wöllen."⁴⁵ Luther betont darum aufs schärfste, 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 auff's erste mal redet und leuget nicht, da er spricht: "Nemet, esset, das ist mein leib" etc., eben so wol, als son und mond da stund, da er sprach Gen. 1. "Es sey Sonn und Mond" und war kein lügen wort, So ist sein wort freylich

⁴²(1536) W. A. XXXIX, I, 167, 13f.

⁴³Hans Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin (2. Auflage; Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1954), S. 87.

⁴⁴W. A. XVIII, 206, 3f.

⁴⁵W. A. XVIII, 165, 39ff. Cf. auch W. A. XXVI, 283, 3.

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. . . .⁴⁶

Das dynamisch-schöpferische Moment der Einsetzungsworte, von dem wir oben sprachen, wird hier unter Bezugnahme auf die Schöpfung und Gottes Allmacht 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 geschicht auch alles, was sie lauten, aus krafft der götlichen heisselwort, durch welche sie gesprochen werden.⁴⁷

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 unsern sprechen, sondern ynn Gottes heissen, der sein heissen an unsern sprechen verbindet."⁴⁸ So kommt Luther zu dem Schluss:

⁴⁶W. A. XXVI, 283, 1ff. Eine Parallelisierung der verba testamenti mit anderen schöpferischen Worten aus Genesis 1 findet sich z. B. "Konkordienformel, Sol. Decl.," VII, 76. B. S., S. 999. Wiederholt ausgesprochen ist der Gedanke bei griechischen Kirchenvätern, z. B. Johannes Chrysostomus, "In Froditionem Judae Homilia I," Patrologiae: Patrum Graecorum, herausgegeben von J. P. Migne (Paris: n.p., 1862), XLIX, 380. Johannes Damascenus, "De fide orthodoxa," IV, 13, ibid., XCIV, 1139. Cf. auch Thomas Aquinas, Summa Theologiae III, 78, 5.

⁴⁷W. A. XXVI, 284, 2ff.

⁴⁸W. A. XXVI, 285, 6.

Denn weil es nicht widder die schrift noch glauben ist, das die wort Christi nach unserm verstand yn ersten abendmal Christus leib geben, so sehen wir auch keine ursache, warumb es ynn andern abendmalen solte widder schrift und glauben sein. . . .⁴⁹

Damit ist die Gewissheit der Realpräsenz völlig ausser Diskussion gestellt: Das Einsetzungswort ist Christi Wort selbst und als solches Ausfluss des inkarnierten "Wortes Gottes," welches nun wieder zur Inkarnation in Brot und Wein kommt.

Wort und Sakrament, das wird an dieser Konsekrationslehre Luthers deutlich, stehen also nicht nebeneinander, erst recht nicht gegeneinander, treten auch aus sich 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, w i e in der Konsekration Leib und Blut die Verbindung mit Brot und Wein eingehen.

Quomodo hoc possibile est? Da lasse ich yhn fur sorgen, Ich sol im glauben, wie es aber zugehet, das weis er besser denn ich.⁵⁰

Luther hat sein Augenmerk allein auf die volle Objektivität des Sakraments gerichtet und nimmt darum jene starck

⁴⁹W. A. XLVI, 286, 29ff.

⁵⁰W. A. XXX, I, 54, 7f.

realistische Haltung ein, die damals wie heute als anstößig und "katholisierend" gewertet wurde.

Die Realpräsenz beginnt—auf "Beginn" wie "Ende" der Realpräsenz wird später noch einzugehen sein—mit den Einsetzungsworten: "Ibi verba faciunt panem zum leib Christi traditum pro nobis. Ergo non est amplius penis, sed corpus Christi hat das brod an."⁵¹ Diese Anschauung wird auch nicht in Frage gestellt, wenn Luther in der Formula Missae 1523⁵² und der "Deutschen Messe" 1526⁵³ dem Ausdruck verleiht, "das es dem abendmal gemes sey, so man flux auff die consecration des brods das sacrament reyche und gebe, ehe man den kelch segenet,"⁵⁴ 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 Spendeformel werden.

Wie fern Luther der Gedanke liegt, dass die Konsekration in ihrer Wirksamkeit von Menschen abhängig und also in ihrer die Realpräsenz bewirkenden Objektivität von dieser Seite beeinträchtigt werden könnte, zeigt gerade die Abgrenzung, die er im Grossen Katechismus⁵⁵ gegen Einwände donatistischer Art trifft:

⁵¹ W. A. XXX, I, 53, 23ff.

⁵² W. A. XII, 214ff.

⁵³ W. A. XIX, 99ff.

⁵⁴ W. A. XIX, 99, 5ff.

⁵⁵ "Grosser Katechismus," V, 15-19. B. S., S. 71of.

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 können, also kann's auch niemand ändern noch wandeln. . . .⁵⁶

das Wort wird nicht falsch, dadurch es ein Sakrament worden und eingesetzt ist.⁵⁷

Gott gebe, Du seist unwirdig oder würdig, so hast Du hie sein Leib und Blut aus Kraft dieser Wort, so zu dem Brot und Wein kommen.⁵⁸

Luthers Konsekrationslehre hat sich aber ausser gegen den die Objektivität des Konsekrationsvorganges in Frage stellenden Einwand noch nach der anderen Seite 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.

Ernst Sommerlath sagt dazu:

Wenn Magie der Versuch einer zauberischen Beeinflussung der Gottheit ist, so ist jedenfalls Luther von 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

⁵⁶"Grosser Katechismus," V, 16. B. S., S. 710f.

⁵⁷"Grosser Katechismus," V, 17. B. S., S. 711.

⁵⁸"Grosser Katechismus," V, 18. B. S., S. 711.

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.⁵⁹

Man wird diese Feststellungen bestätigt finden in manchen bereits angeführten Lutherzitate.

Wir wollen nun noch eingehen auf eine weitere Frage, die sich bei Luthers Konsekrationslehre stellt: hat Luther sich nicht in eine bedenkliche Nähe zur römischen Messopferlehre gestellt?

Hier ist zu sagen, dass gerade Luther mit aller Entschiedenheit und Schärfe Rom in diesem Punkte, der Lehre vom Messopfer, 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 solus fide im Zentrum treffen.

Die Messe im Papsttum muss der grösste und schrecklichste Greuel sein, als die stracks und gewaltiglich wider diesen Hauptartikel strebt . . . denn es ist gehalten, dass solch Opfer oder Werk der Messe . . . helfe den Menschen von Sunden, beide hie im Leben und dort im Fegfeuer, welchs doch allein soll und muss tun das Lamb Gottes. . . .⁶⁰

die Messe nichts anders ist noch sein kann . . . denn ein Werk der Menschen, . . . damit einer sich selbst und andere mit sich gegen Gott versühnen, Vergebung der Sunden und Gnade erwerben und verdienen kann,⁶¹ . . . so soll und muss man sie verdammen und verwerfen.

⁵⁹ Ernst Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls (Leipzig: Dörffling & Franke, 1930), S. 79.

⁶⁰ "Schmalkaldische Artikel," II, 2. B. S., S. 416.

⁶¹ Ibid., S. 418.

Das Messopfer ist, so sagt Luther, "longe impiissimus ille abusus."⁶² In dieser scharfen Polemik zeigt sich nicht allein die enge Relation zwischen Sakrament und 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, absolut gesehen, 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, weil dieses Abendmahl der Stiftung Christi widerspricht. Sonst dagegen ist in der römischen Messe die Stiftung (wenn auch entstellt) noch vorhanden und die Realpräsenz gegeben, die von der Entstellung durch die Kommunion sub una specie nicht beeinträchtigt wird.

Neben der schöpferischen Funktion kommt den Einsetzungsworten in der Konsekration noch eine zweite zu: die Funktion der Gemeinde gegenüber offenbarend zu sein. Das

⁶²De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520. W. A. VI, 512, 7.

wird uns deutlich vor allen 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 "incomparabiliter maius quam panem et vinum consecrare."⁶³ Diese offenbarende Funktion der verba testamenti 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 in dienender, nicht bestimmender Stellung stehen. In der doppelten Funktion der Einsetzungsworte, der bewirkenden und der offenbarenden, dürfen wir keinen Widerspruch oder Gegensatz sehen.

Ja, wir sagen auch nicht, dass sein leib werde aus dem brod, sondern wir sagen, sein leib der lengst gemacht und worden ist, sey da, wenn wir sagen "Das ist mein leib," Denn Christus heist uns nicht sagen: "Das werde mein leib," odder da machet meinen leib, sondern das ist mein leib.⁶⁴

⁶³ W. A. XII, 181, 28f.

⁶⁴ W. A. XXVI, 287, 27ff.

B. Die Sakramentslehre als Christologie

1. Realpräsenz als Inkarnation

In der ganzen lehre von der Realpräsenz drückt sich Luthers 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 λόγος, wie Christus Fleisch in Maria der Jungfrau wurde, so steigt er wiederum in die Elemente hinab. Luthers Kampf gegen das Argument der Gegner, das Fleisch sei nichts nütze (Johannes 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 . . . noch feststehen," 1527⁶⁵ hindurch). "An der Tatsache, dass der Logos Fleisch wurde, hat auch das Abendmahl teil."⁶⁶ Luther kennt den geoffenbarten Gott nur als Deus corporeus.⁶⁷ Alles Glaubensinteresse richtet sich darauf, dass Christus wirklicher Mensch war und bleibt—das zeigt sich an Luthers Christologie. 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,

⁶⁵W. A. XXIII, 64ff.

⁶⁶Sommerlath, op. cit., S. 32.

⁶⁷W. A. Tischreden I, 467, 32.

Geburt, Erdenwandel und Realpräsenz auf einer Linie. Der Mensch Christus ist gemeint, wenn es von seinem Fleische heisst: "es mus gantz und gar auff ein mal empfangen, geboren, getragen, gegessen und gegleubt werden."⁶⁸ Das Abendmahl ist also die "Fortsetzung der geschichtlichen Gegenwart."⁶⁹ 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."⁷⁰

Dass sich Menschwerdung Christi und Realpräsenz im Sakrament unterscheiden, will Luther natürlich nicht leugnen, 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 abermals sich erniedrigen kann. Seine Christologie legte ihm hier keine Hindernisse auf. Und der Tatsache der Verbindung Christi mit den Elementen steht darum von Glauben her nichts im Wege, lediglich von der Vernunft her. Und dieser

⁶⁸ W. A. XXIII, 251, 33ff.

⁶⁹ Sommerlath, op. cit., S. 47.

⁷⁰ W. A. XXX, I, 53, 24f.

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 kürzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch länger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler und so fort an. Ists ein unaussprechlich wesen über und ausser allem, das man nennen oder dencken kan.⁷¹

Wir aber wissen, das es des HERRN abendmal ist und heisst nicht der Christen abendmal, Denn der herr hatt's nicht alleine eingesetzt, sondern machts und hellts auch selbs und ist der koch, kelner, speise und tranck selbs.⁷²

2. Die Seinsweisen Christi

a. Die Ubiquitätslehre.— Bei allem Desinteresse Luthers, über die Möglichkeit der sakramentalen Inkarnation eine Aussage zu machen, begegnet uns bei ihm nun doch ein solcher Versuch: es ist seine vielberufene Ubiquitätslehre. 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 begründete Argumentation aufgestellt. Er kommt zu dieser Lehre durch die rationalistischen Einwände seiner Gegner gegen die Realpräsenz. Das weist deutlich das "Grosse Bekenntnis" von 1528 aus, in dem diese Lehre ausführlich

⁷¹W. A. XXVI, 339, 39ff.

⁷²W. A. XXIII, 270, 8ff.

entworfen wird. Sie stellt sich folgendermassen dar:

"Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger (völliger) Gott und mensch ynn einer person unzertrennet und ungeteilet."⁷³ Damit ist die altkirchliche Lehre des Chalcedonense umschrieben. Auf Grund der communicatio idiomatum, der Mitteilung der Eigenschaften, einem Spezifikum der Christologie Luthers, kommen der menschlichen Natur in der Person Christi in Stande der Erhöhung alle Eigenschaften auch der göttlichen Natur zu. Damit war eine "irgendwie geartete Trennung von dem allgegenwärtigen Vater"⁷⁴ 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 Stockwerksschema, ein Ort, da Gott eingeschlossen war, sondern Gott ist allenthalben und "der Himmel als Ort Gottes ist kein Ort im räumlichen Sinne."⁷⁵ Luther sagt:

⁷³W. A. XXVI, 326, 13ff. Cf. die antinestorianischen Formeln des Chalcedonense $\alpha\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\tau\omega\varsigma$ und $\alpha\chi\omega\rho\iota\tau\omega\varsigma$. B. S., S. 1105 (Catalogus testimoniorum).

⁷⁴Werner Elert, Morphologie des Luthertums (Verbessertes Nachdruck der ersten Auflage; München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1952), I, 274.

⁷⁵Ibid., S. 364.

denn die Gottheit ist unbeweglich ynn yhr selbs, kan nicht von eym ort, zum andern faren, wie die Creatur, Drumb ist er hie⁷⁶ nicht vom hymel gestiegen als auff einer leytter, odder herab gefaren als an einem seyl, sondern war zuvor da ynn dem jungfrewlichen leibe, wesentlich und persönlich, wie an andern enden ublich, nach gottlicher natur art und macht.⁷⁷

Er macht sich lustig über Zwinglis Himmelsvorstellung und spricht von einem "gauckel hymel, darynn ein gulden stul stehe, und Christus neben dem vater sitze ynn einer kor kappen und gulden krone."⁷⁸ Für Luther ist die ganze Welt nicht allein durchgottet, sondern auch "durchchristet":

Und wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da.⁷⁹

Es ist alles durch und durch vol Christus . . . auch nach der menschheit.⁸⁰

b. Die Abgrenzung gegen den Pantheismus.— Gegen die scheinbar naheliegende Gefahr des Pantheismus grenzt sich Luther auf zweierlei Weise ab:⁸¹

(a) Er unterscheidet das Dasein Gottes "an sich," das Allenthalben-Dasein, von dem Dasein Gottes "für mich," dem Dasein, das durch sein Wort an einen bestimmten Ort gebunden ist.

⁷⁶ Sc. bei der Menschwerdung im Leibe der Mutter.

⁷⁷ W. A. XXIII, 140, 13ff.

⁷⁸ W. A. XXIII, 130, 11ff.

⁷⁹ W. A. XXVI, 332, 31.

⁸⁰ W. A. XXVI, 332, 21.

⁸¹ Grass, op. cit., S. 63f.

"Der ungebundene Gott ist nicht nur der unbegreifliche Gott, sondern der Deus nudus, der furchtbare, zornige Gott, vor dessen Majestät wir vergehen müssen"⁸²; das ist ein 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."⁸²

(b) Das Dasein "an sich" beschreibt Luther als ein Zugleich von Überall (ubique) und Nirgends (nusquam oder nullibi)⁸³, es ist charakterisiert durch Immanenz und Transzendenz in einem.

c. Die "Ubivolipräsenzlehre."— Mit der Unterscheidung zwischen dem Dasein Gottes "an sich," und dem "für mich" hat Luther einen Schritt getan auf eine Konzeption hin, die wir als "Ubivolipräsenzlehre" bezeichnen können (zum Unterschied von der "Multivolipräsenzlehre" des Martin Chemnitz, der Luther hier nicht sehr fern ist). 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 in heiligen Abendmahl tut. Denn Luther weiss von verschiedenen Existenzweisen Gottes an einem Ort.⁸⁴ Er unterscheidet die lokale

⁸²Grass, op. cit., S. 63.

⁸³Cf. W. A. XXIII, 133.

⁸⁴Cf. W. A. XXVI, 326ff.

Seinsweise, die Christus während seines Erdenwandels hatte, die repletive (übernatürliche), die der Ubiquität entspricht, und die diffinitive (unbegreifliche), die sich in der "Ubivolipräsenz" ausdrückt. Diese letzte Seinsweise hatte der Auferstandene, als er durch das versiegelte Grab brach, der Auferstandene, als er durch verschlossene Türen eintrat, hat schliesslich der sakramentale Christus, wenn er in Brot und Wein realpräsent ist.

Luthers Überzeugung von der illokalen Gegenwart der menschlichen Natur Christi, also dass Christi Leib aus der lokalen in die repletive und diffinitive Existenzweise überging und somit verschiedene Modi hat, an einem Ort zu sein, 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? "Und wo du kanst sagen: Hie ist Gott, da mustu auch sagen: So ist Christus der mensch auch da."⁸⁵

3. Realpräsenz und totus vivus Christus

a. Die Diskrepanz.-- Mit den Lehren von der Ubiquität und der "Ubivolipräsenz" bricht nun 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

⁸⁵W. A. XXVI, 332, 21.

ist, wie stellt sich Luther das Verhältnis von Leib und Blut in der Realpräsenz zum totus vivus Christus vor?

Hier liegt, das ist nicht zu leugnen, eine Diskrepanz zwischen den Ergebnissen der exegetischen Beweisführung Luthers für die Realpräsenz vor, die auf die Gegenwart von Leib und Blut in Brot und Wein hinausläuft, und der christologischen, die die Gegenwart des ganzen Gottmenschen in diffinitiver Seinsweise zeigen soll. Luther ist aus diesem Dilemma nicht herausgekommen, ja er hat es wohl gar nicht recht in den Blick bekommen. Uns vermag die Diskrepanz die Bewertung der christologischen Argumentation Luthers zu vermitteln, die offenbar nicht mehr sein sollte, als eine Stütze der exegetischen Beweisführung. Nach Luthers Abendmahlsschriften ist zu schliessen, dass er an der exegetischen Lösung und Begründung des Sachverhaltes mehr 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 u m zudeuten."⁸⁶

b. Abgrenzung gegen die Konkomitanzlehre.— Auch im Hinblick auf die römische Lehre von der Konkomitanz (dass jedes Element die Gabe des anderen und damit bereits die ganze Gabe des Sakraments in sich schliesse), mit der Luther sich auseinanderzusetzen hatte, erfahren wir keine Lösung des Problems. Luther hat die Konkomitanzlehre

⁸⁶ Ernst Sommerlath, "Das Abendmahl bei Luther," Vom Sakrament des Altars, herausgegeben von Hermann Sasse (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), S. 126.

ausserordentlich milde beurteilt, sofern 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 wahr wäre, dass unter einer soviel sei als unter beiden, so ist doch die eine Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung, durch Christus gestiftet und befohlen.⁸⁷

Luther sah das Wesen des Sakraments hier noch nicht zerstört. Sein Einwand beschränkt sich auf die Feststellung, dass Christus die Kommunion sub utraque geordnet habe—ist also exegetischer Natur. In den übrigen Schriften Luthers kann man zustimmende, konzessionierende und ablehnende Ausserungen zur Konkomitanzlehre finden. In keinem Fall liefert er eine theologische Rechtfertigung der Kelchentziehung. Aus Luthers Schriften von 1525 ab, vor allem dem "Grossen Bekenntnis" 1528, ist eine immer grösser werdende Entfernung von dieser Lehre ersichtlich. Luther legt sich damit auch ziemlich eindeutig auf eine Realpräsenz der res von Leib und Blut als Substanz der sakramentalen Gabe fest, ohne jedoch über leibliche oder personale Gegenwart zu entscheiden. Grass schreibt, nachdem er das Verhältnis Luthers zur Konkomitanzlehre eingehend erörtert hat⁸⁸:

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 weg⁸⁹leugnen und sind durch die Ubiquitätslehre veranlasst.

⁸⁷"Schmalkaldische Artikel," III, 6. B. S., S. 451.

⁸⁸Grass, op. cit., S. 45-57.

⁸⁹Ibid., 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.

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 v o l l e usus gemäss der Einsetzung.

Daraus resultiert für Luther, dass eine Realpräsenz nicht statthat, wenn die konsekrierten Elemente extra institutionem (bzw. extra usum, wie die Konkordienformel VII dafür sagt) verwandt werden: in der römischen Sakramentsprozession, in der Anbetung der aufbewahrten Hostie, ja auch in der "Winkelmesse," die keine kommunizierende Gemeinde hat.

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, glauben sie, dass nur Brot und Wein auf dem Altar seien. Für Luther gehört zur Gültigkeit des Sakraments die Übereinstimmung des in der christlichen Gemeinde vorgenommenen und ausgeführten

entlich-öffentlichen Sakramentsvollzuges mit der Einsetzung Christi.⁹⁰

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 mit distributio und sumptio oder gar sumptio allein. Die Ausführungen über die Konsekration haben bereits gezeigt, dass Luther sie, die Konsekration, als einen die unio sacramentalis bewirkenden Vorgang ansieht, wie wir allerdings jetzt notwendig hinzufügen und ergänzen müssen: sub conditione der Austeilung und des Genusses. Genuss, als Teil der Institution Christi, ist conditio sine qua non für die Realpräsenz, aber es kann kein Zweifel bestehen, dass Luther eine Realpräsenz ante sumptionem, ja vielleicht auch post sumptionem gekannt hat.⁹¹

2. Die unio sacramentalis

a. Das "in" und "unter."— Luther verlegt, so haben wir gesehen, in die über die Elemente gesprochenen Worte

⁹⁰Cf. Grass, op. cit., S. 114.

⁹¹Cf. Melanchthons These: "Denique quodcumque sacramentum transfertur ad usum alium extra institutum, non est sacramentum," W. A. XXXIX, II, 147, 39f.

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 umschreibende Präpositionen, durch Analogien und durch förmliche Identifizierung von Leib und Blut mit Brot und Wein. Wir spüren an diesen Versuchen, die unio sacramentalis auszudrücken, dass Luther im Grunde keine positive, zutreffende Aussage zu tun vermag. Das Wunder auf dem Altar ist unbeschreibbar, weil inusitata (d. h. analogielos; cf. Konkordienformel VII). 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, i n u n d u n t e r dem Brot und Wein. . . ." ⁹² Der Kleine Katechismus kennt nur die Präposition "unter": "Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, u n t e r dem Brot und Wein. . . ." ⁹³ 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.

⁹²"Grosser Katechismus," V, 8. B. S., S. 709.

⁹³"Kleiner Katechismus," V, 2. B. S., S. 519f.

So solten auch die schwerer 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, geltt ynn der tasschen ist.⁹⁴

Aber der glaube vernympt, das "ynn" gleich so viel ynn dieser sachen gilt als uber, ausser, unter, durch und widder herdurch und allenthalben. Ach was rede ich von so hohen dingen, die doch unaussprechlich sind. . . .⁹⁵

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 Feuerflamme etc.⁹⁶

Grass hat nachgewiesen, wie wenig diese Analogien dem, was durch sie erläutert werden soll, der unio sacramentalis gerecht werden können.⁹⁷ Letztlich bleibt auch durch sie das Wunder der Einigkeit von Leib und Brot und Blut und Wein unaussagbar.

⁹⁴W. A. XXIII, 144, 32ff.

⁹⁵W. A. XXVI, 341, 17ff.

⁹⁶W. A. XXVI, 44off.

⁹⁷Grass, op. cit., S. 123f.

c. Praedicatio identica.— Noch eine dritte Aussageweise über die sakramentliche Einigkeit findet sich bei Luther, wohl hauptsächlich im "antischwärmerischen Interesse."⁹⁸ In ihr ist Luther geneigt, Brot und Leib und 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 und 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.⁹⁹

Das ist gegenüber den Schweizern gesagt, und daraus folgt:

Wer dis brod angreiffet, der greiffet Christus leib an,¹⁰⁰ Und 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,¹⁰¹

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

Und bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib sihet, greiffet, isset odder zerbeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet und zu beisset.¹⁰¹

Hier wird Luthers Absicht klar: die Gegenwart von Christi Leib und Blut mit allem Realismus festzuhalten, ohne jedoch die "kapernaitische" Niessung einzuräumen. Dass es dabei ohne logische Paradoxien nicht abgeht, stört Luther nicht.

⁹⁸ Grass, op. cit., S. 6.

⁹⁹ W. A. XXVI, 445, 10ff.

¹⁰⁰ "Angreifen" heisst hier soviel wie "anfassen."

¹⁰¹ W. A. XXVI, 442, 32ff.

Und also . . . halte ich, das zwey unterschiedliche wesen wol ein wesen sein und heissen mügen, Und ist das meine ursach . . . das man ynn Gottes wercken und worten sol vernunft und alle klugheit gefangen geben. ¹⁰

Luther erklärt die praedicatio identica als Redeform für Synekdoche: die ist ihm die einzig angemessene Rede-weise von der unio sacramentalis. Er gesteht damit ein, wie alle umschreibenden Praepositionen, alle Analogien und selbst die Identifizierung das sakramentale Wunder nicht entschleiern können, sondern nur die Aufgabe haben, das grosse EST zu bestätigen.

Eucharistia est panis et vinum verbo coniunctum, mutatum in corpus et sanguinem Christi. ¹⁰²

Sogar dies steht in einer Katechismuspredigt. Das Brot ist eins mit dem Leibe 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 zu der praedicatio identica.

Greifen wir noch einmal zurück auf die eben zitierte Stelle: verleiten das mutatum, wie auch manche anderen Ausdrucksweisen Luthers nicht zu der Annahme, dass er die unio sacramentalis doch als Transsubstantiation ¹⁰⁴ denkt?

¹⁰² W. A. XXVI, 439, 29ff.

¹⁰³ W. A. XXX, I, 54, 27.

¹⁰⁴ Transsubstantiation heisst: Umwandlung der Substanzen von Brot und Wein in die Substanzen von Leib und Blut. In dieser Umwandlung nehmen Leib und Blut aber die "Akzidenzen" von Brot und Wein an, sodass der Vorgang der Umwandlung verborgen bleibt.

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 spitzigen Sophisterei garnichts,¹⁰⁵ da sie lehren, dass Brot und Wein verlassen ihr natürlich Wesen und bleibe allein Gestalt und Farbe des Brots und nicht recht Brot; denn es reinet sich mit der Schrift aufs 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."¹⁰⁶

Es bleibe wein da odder nicht, Mir ist gnug, das Christus blut da sey, Es gehe dem wein, wie Got wil. Und ehe ich mit den schwermern wolt eytel wein haben, so wolt ich ehe mit dem Bapst eytel blut halten.¹⁰⁷

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.

¹⁰⁵ Es wird also nur die ungeeignete philosophische Art abgelehnt, mit der das Wunder der Realpräsenz hier festgehalten werden soll.

¹⁰⁶ "Schmalkaldische Artikel," III, 6. B. S., S. 452.

¹⁰⁷ W. A. XXVI, 462, 3ff.

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 philosophische 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.

3. Die Dauer der Realpräsenz

Es bleibt uns noch die Frage nach der Dauer der Realpräsenz zu erörtern. 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.

Das konsekrierte Brot ist für Luther Leib Christi, auch wenn es auf dem Altar liegt. Von hier erklärt sich, dass Luther den Diakonus Besserer als contemptor Dei et hominum bezeichnete und seine Entlassung aus der Kirche forderte, weil er eine konsekrierte Hostie zu Boden fallen liess und dem Kommunikanten dafür eine unkonsekrierte reichte.¹⁰⁸ Von Luther selbst wissen wir, dass er konsekrierten Wein, den er bei der Distribution versehentlich verschüttete, mit den Lippen vom Boden aufsog, damit das Blut des Herrn nicht mit Füßen getreten würde (so geschehen in Halle in einem Gottesdienst, den der alte Luther während seiner letzten Reise nach Eisleben hielt).¹⁰⁹ Beispiele dieser Art sind aus Luthers Abendmahlspraxis beliebig zu vermehren. Sie belegen die Überzeugung Luthers, die noch nicht genossenen, aber konsekrierten Elemente seien der Leib und das 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 sie nachgefüllt werden.¹¹⁰

Wenn Luther so deutlich die Präsenz ante sumptionem, d. h. von der Konsekration an, bekennt, so verbietet sich doch die Festlegung der M o m e n t e des Eintritts und

¹⁰⁸"est eiiciendus extra nostras ecclesias. Vadet ad suos Zwinglianos"; zitiert nach Grass, op. cit., S. 115.

¹⁰⁹Der Bericht darüber bei Karl Anton, Luther und die Musik (3. Auflage; Zwickau: Johannes Herrmann, 1928), S. 59f.

¹¹⁰Cf. Grass, op. cit., S. 115.

des Endes der Realpräsenz. Diese Momente hatte ja auch erst die mittelalterliche scholastische Theologie (Thomas von Aquin) bestimmt, Luther aber wollte davon offenbar nichts wissen, diese Momente interessierten ihn nicht, weil es ihm nur um die volle, objektive Realpräsenz und den stiftungsgemässen Sakramentsvollzug geht, die Realpräsenz, die sich herüberzieht 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 reliquiae sacramenti von einem oder mehreren Kommunikanten verzehren oder aber sie verbrennen.

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

Man muss je nicht so praecise machen, vier oder fünf schritt oder gleich ettliche stunden . . . weil man in actione ist, ob sich schon vorzeucht 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. ¹¹¹

¹¹¹(1540) W. A. Tischreden V, Nr. 5314, S. 55.

CHAPTER III

EFFECTUS SACRAMENTI

A. Das Fundament des Nutzens

Wenn Luther in der Erklärung des Fünften Hauptstücks der Katechismen dort die Ordnung wählt, das Wesen des Sakramentes vor dem Nutzen zu behandeln, so liegt darin gar nichts Zufälliges. Im Grunde hat Luther Bedenken, überhaupt die Frage nach dem Nutzen aufzuwerfen und etwa aus ihm spezifische Schlüsse 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 Sakraments entscheiden."¹ So verurteilt Luther mit aller Entschiedenheit die Einstellung Oekolampds, der die Realpräsenz vom Nutzen abhängig macht.

Wolen, wenn wirs gleich nicht kündten anzeigen, wie es nütz und not were, das Christus leib ym brod sey, Solte drumb Gotts wort falsch odder nach unserm dunkel zu drehen sein? Ein frum gottfurchtig hertz thut also: Es fragt am ersten, obs Gots wort sey, Wenn es das höret, so dempfft es mit henden und fussen diese frage, wo zu es nütz oder not sey. Denn es spricht mit furcht und 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,² das du es am aller besten weissest und meinst. . . .

¹Hans Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin (2. Auflage; Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1954), S. 110.

²Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar: Hermann Böhlaus, 1833ff.), XXIII, 247, 30ff. Künftig angeführt als W. A.

Wenn Luther nun doch in den Katechismen und in seinen Schriften über das Abendmahl den Nutzen des Sakraments sehr 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 kan 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 wirs nicht können wissen noch suchen.³

Gottes Wort bringt einen Nutzen durch das Abendmahl: "vis Eucharistiae consistit in his verbis: 'pro vobis datur,' 'Effunditur.'⁴ 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 (denn 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 Sakraments begründet, sondern Christi Wort "das ist mein Leib" wirkt mitbegründend.

³"Grosser Katechismus," V, 30. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (2. verbesserte Auflage; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), S. 713. Künftig angeführt als E. S.

⁴W. A. XXX, I, 54, 32f.

Luther will die "Verbundenheit und Einheit von Wesen und Nutzen."⁵

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 inne hat, nämlich "Bögel im Kranz"⁶ zu sein, sodass mit ihm alles Übrige implicit gegeben ist.

Es nimmt uns dann nicht mehr wunder, wenn Luther soviel Früchte und Wirkungen des Sakraments aufzuzeigen vermag.

Weil das Neue Testament im heiligen Abendmahl Gestalt gewinnt, bietet dieses "vergebung der sunden, geist, gnade,

⁵Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (München: Chr. Kaiser Verlag, 1948), S. 231.

⁶"Grosser Katechismus," I, 326. B. S., S. 643.

leben und alle seligkeit,"⁷ "denn wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit."⁸ Nicht genug, zu den Früchten des Sakraments gehört auch, dass es eine Seelenspeise ist, die nach der Taufe an dem dort wiedergeborenen homo novus in Funktion treten soll, um ihn zu stärken und zu nähren, denn der Taufbegnadete bedarf dieser "täglichen Weide und Fütterung"⁹ wider die konkrete Anfechtung des Teufels und der Welt. Das Sakrament ist ihm "Trost," "Kraft," und "Labsal."⁹

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

wie die Rechtfertigung Gerechtmachung ist, so ist auch die Vergebung der Sünde nicht bloss nicht--Anrechnung, sondern Stärkung und Aufrichtung des Sünders, Gabe des neuen Lebens, des Glaubens.¹⁰

Luther sieht also den Nutzen des Abendmahles in engem Zusammenhang mit dem in der Taufe vollzogenen Begnadungsakt Gottes. Wenn dieser Nutzen a u c h 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.

⁷W. A. XXVI, 478, 34ff.

⁸"Kleiner Katechismus," V, 6. B. S., S. 520.

⁹"Grosser Katechismus," V, 23-27. B. S., S. 712.

¹⁰Friedrich Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1951), S. 163. Cf. auch Schlink, op. cit., S. 277.

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").¹¹ Diese Gabe ist dann nicht nur Seelenspeise, sondern wirkt sich auch auf den Leib aus: "der Christ empfängt durch Christi Leib das ewige Leben für den Leib."¹² Die Gabe ist "citel heilsame, tröstliche Arznei, die Dir helfe und das Leben gebe beide an Seele und Leib."¹³ Diese leibliche Wirkung wird ähnlich wie bei der Taufe vorgestellt. Luther trägt das in "Dass diese Wort . . . noch feststehen"¹⁴ ausführlich und unter Berufung auf die Väter Irenaeus und Hilarius¹⁵ vor. Wir finden, dass er sie aus der geistlichen Wirkung des Sakraments ableitet: "Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leib auch geholfen,"¹⁶ 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:

¹¹"Grosser Katechismus," V, 22. B. S., S. 712.

¹²Schlink, op. cit., S. 229.

¹³"Grosser Katechismus," V, 68. B. S., S. 721.

¹⁴W. A. XXIII, 64ff.

¹⁵Cf. "Grosser Katechismus," V, 59. B. S., S. 719.

¹⁶"Grosser Katechismus," V, 68. B. S., S. 721.

(a) Christi Leib und Blut kommt eine besondere Rolle unter den Mitteln zu, die Gott für seine Offenbarung verwendet¹⁷: es ist ein besonders heiliges, geistliches Fleisch (was nicht heisst, dass es etwas Dokerisches, Spiritualistisches an sich habe), ein Fleisch, das seine Wirkung eben auf Grund der hypostatischen Union zu zeitigen vernag.

(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 Spätantike 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.¹⁸

(c) Die Wirkung des Leibes und Blutes Christi auf unseren g a n z e n 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 damit durch die Annahme des leiblichen Nutzens von Leib und Blut Christi zwei Lehren der heiligen Schrift gesichert: die der Gleichordnung von Leib und

¹⁷Grass, op. cit., S. 107.

¹⁸Ibid., S. 108.

Seele und die der leiblichen Auferstehung.¹⁹

Grass²⁰ hat die Gefährdung des Rechtfertigungsprinzips durch die Lehre vom Leib Christi als *παρμακον σωτηριας*²¹ 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"²⁰ in Konflikt gerate. Dagegen ist nicht nur geltend zu machen, dass Luther der Schrift widerspräche, wenn er diese Lehre, wie Grass, zurückweisen wollte,²² sondern auch und vor allen, dass Grass einem völligen Missverständnis dieser Lehre bei den griechischen Vätern wie bei Luther unterliegt. Eine Gefährdung des Rechtfertigungslehre liegt unter gar keinen Umständen vor.

This thought about a bodily fruit from the celebration of the Supper is not an unevangelical diagenesis at all. . . . Luther does not know of a Communion outside of faith and the Word where the element directly affects our bodily nature. Luther strongly

¹⁹cf. dazu auch 1. Corinther 11:30.

²⁰Grass, op. cit., S. 109f.

²¹Dieser Begriff, den Ignatius von Antiochien in der Epistola ad Ephesios, XX, 2 (um 110-115 n. Chr.) aus der antiochenischen Liturgie zitiert [wie Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1926), S. 257 nachweist], gewinnt Bedeutung in der Theologie des Irenaeus (cf. Adversus Haereses, IV, 18, 5; V, 2, 3) und wird von dort von Luther aufgenommen.

²²cf. Werner Elert, Der Christliche Glaube (Berlin: Furche-Verlag, c.1940), S. 462f.: "Die viel zitierte Formel des Ignatius vom Abendmahl 'Heilmittel der Unsterblichkeit, Gegengabe gegen das Sterben' . . . ist nur eine sprachliche Abwandlung dieses Johanneischen Verständnisses."

emphasizes that the bodily fruit of the Supper springs from and depends on the "spiritual communion" of faith. . . . Luther does not say that "immortality" is directly mediated from the element to our bodily nature through the mystery of nature. But he says very clearly that it happens "verborgen ym glauben und hoffnung bis an den Jüngsten tag" ("hidden in faith and hope until the Judgement day").

Luther does not represent any kind of "naturalism" as an equipment of the elements with mystical powers, or of making the bodily divine as such. . . . Luther does not understand Spirit from the idealistic, metaphysical contrast between man's higher and lower nature, but on the basis of the work of the Triune God in creation, redemption, and sanctification. . . . It is the Old Testament concept of the Spirit of God as the life-giving principle. In the same way the Spirit is active in the redemption, in the new creation. And the new creation in Christ, the bodily incarnated Christ, is not only a spiritual, but a spiritual—bodily creation. . . . The teaching about a bodily fruit of celebrating the Supper is a protection against the spiritualistic interpretation of the Supper, an interpretation which might be very natural because of the strong emphasis on the forgiveness of sin in the words of institution. Because Luther does not know a Christ who is not the "bodily" incarnated God, a purely "spiritual" Christ, therefore he does not know a mode of receiving Christ, which is only spiritual without simultaneously being bodily. He does not know of any reception of forgiveness of sin which is not simultaneously a hope about the resurrection of the body. If it is really incarnate Christ we receive, then we receive a "whole" (spiritual—bodily) Christ as whole (spiritual—bodily) human beings.²³

Luther does not think of the communion between our mortal body and Christ's spiritual body in such a way that our mortal body receives into itself a substance of immortality which changes it, but rather that the living Christ receives into himself the whole of man and, therefore, also gives this poor mortal body hope about resurrection.²⁴

²³ Regin Prenter, Spiritus Creator (Philadelphia: Muhlenberg Press, c.1953), S. 275ff.

²⁴ Ibid., S. 279. Cf. auch Schlink, op. cit., S. 229 Anmerkung 76; und Ernst Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527-29 (Leipzig: Därffling & Franke, 1930), S. 87-90.

Verwandt dem Bezug des Abendmahles 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,"²⁵ nämlich Christus selbst. Es ist allerdings ein Haben "in 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 Unsterblichkeit 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 Gnadennittels willen—auf die Heraushebung symbolischer Gehalte des Sakraments, etwa in Anlehnung an die Natur der Elemente, weitgehend verzichtet.²⁶ Dafür nennt Luther aber das Sakrament participatio am Leibe Christi und incorporatio in Gott.

²⁵

Sommerlath, op. cit., S. 59

²⁶Brunstäd, op. cit., S. 160 sagt "völlig," was nur für die Katechismen richtig ist. Dagegen ist auf die Geltendmachung sinnbildlicher Züge in Abendmahlspredigten aus Luthers Frühzeit hinzuweisen: W. A. II, 748 (1519) u. ö.

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 meiner szunden.²⁷

Denn Gottes Namen ist uns gegeben, weil²⁸ wir Christen worden und getauft sind, dass wir Gottes Kinder heißen und die Sakrament haben, dadurch er uns mit ihm verleibet. . . .²⁹

Die Teilhaberschaft an der Gabe des Sakraments vollzieht also unsere Gemeinschaft mit Christus, mit Gott. Diese Teilhaberschaft habe ich aber nicht als Individuum, sondern in der ecclesia, denn das Denken vom Individuum her ist Luther fremd.

So begründet das Teilhaben am Sakrament die Gemeinschaft der Kommunizierenden: Communio im doppelten Sinne als communio mit dem Herrn des Abendmahles und als communio der Abendmahlsgäste.³⁰ Ist auch in Luthers Erörterung des locus classicus für die Abendmahls—ΚΟΛΥΩΒΙΛΑ, 1. Kor. 10:16, die mit ihr, der ΚΟΛΥΩΒΙΛΑ, gegebene Gemeinschaft der Christen nicht Gegenstand seines theologischen Interesses, so weist er doch den Gedanken der Synaxis nicht ab, auch nicht implicit.³¹

²⁷W. A. XXX, I, 118, 30ff. Handschrift N.

²⁸Lateinisch: dum.

²⁹Vaterunser, Erste Bitte. "Grosser Katechismus," III, 37. B. S., S. 670.

³⁰Cf. hierzu auch Werner Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954), S. 8.

³¹Cf. Werner Elert, Morphologie des Luthertums (Verbesselter Nachdruck der ersten Auflage; München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1952), I, 276, Anmerkung 2.

"Durch diese Teilhaberschaft ist eine Abgrenzung³² nach aussen erfolgt,"³³ was natürlich nicht etwa heisst, dass die so Abgegrenzten auf Grund einer ihnen inhärierenden Qualität, wohlmöglich moralischer Art, also etwa einer "Heiligkeit," abgegrenzt zu denken sind. "Solch brod ist einerley brod, drumb machts auch einen sonderlichen hauffen und leib aus denen, die sein teilhaftig sind."³⁴ 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 bezeichnet. In einer Katechismuspredigt Luthers vom Mai 1528 lesen wir in einem Zusammenhang, in dem er aus dem Credo das "credo ecclesiam catholicam, communionem sanctorum" zitiert hat: "Das ist auch bedeutet ynn dem essen. Wenn man das Sacrament isset, leiben wir Christum ynn uns und er sich ynn uns."³⁵ Die Vergebung der Sünden, "welches geschiehet durch die heiligen Sakrament," haben wir "i n der Christenheit,"³⁶ und Luther fährt in diesem Zusammenhang des Dritten Artikels fort: "Darümb gehöret hieher, was von den Sakramenten zu predigen ist. . . ."³⁷

³²Sc. der Teilhabenden.

³³Sommerlath, op. cit., S. 92.

³⁴W. A. XXVI, 492, 7ff.

³⁵W. A. XXX, I, 27, 5ff.

³⁶"Grosser Katechismus," II, 54. B. S., S. 656.

³⁷Ibid., B. S., S. 658.

Jetzt wird uns vollends deutlich, wie Luther dazu kommt, im Abschnitt über Wirkung und Nutzen des Abendmahles im Grossen Katechismus zu sagen:

Nu ist je das ganze Evangelion und der Artikel: "Ich gläube eine heilige, christliche Kirche, Vergebung der Sunde" etc. durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns furgelegt.³⁸

Und wenn Luther im Rahmen der Abendmahlslehre der Katechismen nicht von der Kirche als dem Leib Christi spricht, so deshalb, weil zwinglische und andere Irrlehren sich des Begriffes in eben diesem Zusammenhang bedient haben. 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.³⁹

³⁸"Grosser Katechismus," V, 32. B. S., S. 713f.

³⁹Schlink, op. cit., S. 226.

EXKURS

Der Zusammenhang von Nutzen und Kreuzgeschehen

1. In der Person Christi

An dieser Stelle wollen wir unser Augenmerk auch darauf richten, wie Luther den Zusammenhang der im Abendmahl angebotenen Vergebung der Sünde mit ihrer Erwerbung im Kreuzgeschehen 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 als eins. Christus ist immer der Christus pro nobis, sein Werk ist unablässig 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 selber ist, ja die Fülle des Heils realpräsent ist, und eine pointierte Fragestellung nach dem Nutzen den Verdacht entstehen lässt, als würde die Realpräsenz geleugnet: dafür liefert Oekolampadius den Beweis. "Nu kann je Christus' Leib nicht ein unfruchtbar, vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze."⁴⁰

⁴⁰"Grosser Katechismus," V, 30. B. S., S. 713.

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 "Für euch vergossen zur Vergebung der Sünde." Diesen Nutzen, Vergebung der Sünde, so schliesst Luther, kann nicht Brot und Wein hervorbringen, sondern nur der real-präsente Christus.⁴¹

Wie sehr hier Luther schon in Gefahr steht, seinen eigenen Grundsatz des Glaubensgehorsams, "unsere Erkenntnis solle nicht über die Gegebenheiten des Sakraments entscheiden,"⁴² zu verletzen, braucht nicht betont zu werden.

2. Im Worte Gottes

Den Zusammenhang des sakramentlichen Nutzens mit seiner Erwerbung am Kreuz sieht Luther ausser in der Person Christi selbst auch noch im Worte Gottes gegeben. Durch das Wort Gottes allein kommt das Erworbene zu uns,⁴³ das Wort "Für euch" vergegenwärtigt die Frucht des Opfers am Kreuz, die Sündenvergebung, oder positiv: die Versöhnung mit Gott.

⁴¹Cf. W. A. XXIII, 111.

⁴²Grass, op. cit., S. 110.

⁴³Cf. "Grosser Katechismus," V, 31. B. S., S. 713.

Da die Worte vom "Geben" und "Vergliessen" von Luther gelegentlich nicht nur auf den Vorgang am Kreuz, sondern auch oder sogar nur auf den der Austeilung am Altar bezogen werden,⁴⁴ kommt Schlink zu dem Schluss: ". . . in dem Akt der Darreichung des Abendmahls ist das Kreuzereignis gegenwärtige Wirklichkeit."⁴⁵ Der doppelte Bezug der Worte auf den Tod Christi sowohl wie die Austeilung betont "diese Gleichzeitigkeit," Schlink kann von der "Identität der Hingabe des Leibes einst am Kreuz und jetzt im Abendmahl" reden.⁴⁶

Man würde Luther überinterpretieren, wollte man aus solchen Äusserungen so etwas wie Ansätze der 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 seiner Objektivität festzuhalten, und er tut es dadurch, dass er ihn durch Person und Wort Christi identifiziert weiss mit der Frucht des Golgathaopfers.

⁴⁴Einen Nachklang dieser im "Grossen Bekenntnis" 1528 (W. A. XLVI, 47off.) breit vorgetragenen Erwägung enthält der "Grosse Katechismus," V, 34. B. S., S. 714: "Christus spricht: 'FÜR EUCH gegeben' und 'FÜR EUCH vergossen,' als sollt er sagen: 'Darümb gebe ich's und heisse Euch essen und trinken, dass Ihr Euch's sollt annehmen und geniessen.'"

⁴⁵Schlink, op. cit., S. 223.

⁴⁶Ibid., S. 224.

CHAPTER IV

APPLICATIO SACRAMENTI

A. Die Bedeutung des Glaubens

Luthers Abendmahlslehre 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 die Sakramentslehre überhaupt erst ihre zentrale Bedeutung.

Die Relation Nutzen—Empfänger (nicht: Sakrament—Empfänger!) stellt sich dar im Glauben. Der Glaube an das Wort, "wie die Wort lauten und was sie bringen,"¹ 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 und vollständig und objektiv angeboten wird.

¹"Grosser Katechismus," V, 33. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (2. verbesserte Auflage; Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), S. 714. Künftig angeführt als B. S.

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

Das Prinzip der Rechtfertigung verträgt es also nicht, dass dem Glauben eine andere als nur die Rolle eines Empfangens zugesprochen wird. Weil jedes opus operantis 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 nennen. Vorgreifend sei hier nur beiläufig bemerkt, dass, genausowenig wie dem Glauben, so auch der Messung oder dem Willen zu ihr 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 bedingt, so ist er doch andererseits unausweichlich notwendig für den heilsamen Empfang, da das Sakrament nicht ex opere operato wirkt, jedenfalls nicht zum Heil. Und solcher Glaube ist dann nicht nur (aber auch!) eine fides historica, sondern--auf dem Grunde der Worte der

Einsetzung—Glaube, wie ihn Luther in der Erklärung des Grossen Katechismus zum Ersten Gebot definiert: "Zuversicht des Herzens";² "Mit dem Herzen . . . an ihm hangen . . . sich gänzlich auf ihn verlassen,"³ Glaube, der in der schlechthinnigen Anerkennung Gottes besteht. Fehlt solcher Glaube, so heisst das: der Schatz des Sakramentes wird abgewiesen,⁴ weil ja eine direkte Verachtung des Handelns Gottes vorliegt. Solch Mangel an Glaube vernichtet zwar nicht die Objektivität der Realpräsenz, aber er vermindert ihren Nutzen.

B. Die manducatio sacramentalis

1. Die Doppelform der Niessung

Nachdem wir die Rolle des Glaubens als Empfangsorgan der Vergebung der Sünden im Abendmahl betrachtet haben, könnte sich der Gedanke einschleichen, ob nicht die Niessung, mindestens als leibliche Niessung, überflüssig wäre und hier der Glaube allein genügen dürfte. Dieser Gedanke ist völlig abwegig.

Luther kennt nur *e i n e* Niessung, die leiblich—geistliche, auch wenn er sie begrifflich und in der Erörterung trennt in eine geistliche und eine leibliche Form.

²"Grosser Katechismus," I, 4. B. S., S. 560.

³"Grosser Katechismus," I, 15. B. S., S. 563.

⁴Cf. "Grosser Katechismus," V, 35. B. S., S. 714.

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 dem Befehl Christi: "Nehmet, esset"; "Nehmet, trinket."

Die geistliche Niessung besteht darin, dass

das hertz fasset die wort yn glauben und isset eben dasselbige geistlich, das der mund leiblich isset, Denn das hertz sihet wol, was der unverstendige mund leiblich isset.⁵

Geistliche Niessung ist bewusste Annahme dessen, was leiblich genossen wird.

Geistlicher und leiblicher Genuss richten sich demnach auf dasselbe Objekt, den realpräsenten Leib und das realpräsente Blut. 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.

Und ist doch einerley leib Christi, den beide mund und hertz isset, ein iglichs auff seine masse und 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 und das hertze fur den mund geistlich esse, und also alle beide von einerley speyse gesettiget und selig werden.⁶

Luther verteidigt sich entschieden gegen den Vorwurf, er

⁵Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar: Hermann Böhlau, 1883ff.), XXIII, 191, 14f. Künftig angeführt als W. A.

⁶W. A. XXIII, 191, 17ff.

fordere n u r den leiblichen Genuss des Abendmahles:
 "Das halt ich warlich auch . . . das Christus leib leiblich essen on geist und glauben giffet und tod sey."⁷ 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 umgekehrt 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, welches Kapitel er nicht auf das Abendmahl beziehen will, wie seine Gegner es taten—, aber im Sakrament stehen beide "Niessungen" (diesen Plural zu denken ist für Luther im Grunde unmöglich) der einen Gabe völlig ineinander.

Die leibliche Niessung, die manducatio oralis, ist aufs schärfste 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.

Das Geheimnis der Speisung mit dem Leibe Christi ist so gross, dass Luther es nur in der Paradoxie auszudrücken

⁷W. A. XXVI, 292, 34ff.

Vermag:

wer dis brod mit zenen odder zungen zu drückt, der zu drückt mit zenen odder zungen den leib Christi, Und bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib . . . isset odder zu beisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet und zu beisset.⁸

Christi Leib ist ein "Gotts fleisch," "geistfleisch,"⁹ nicht ein "vergenglich verdewlich verzerlich fleisch, das man ynn denn scherren keufft."¹⁰ Christi Leib wird nicht "mit zenen zu rissen und zu bissen und mit dem bauch verdawat," "wie ein stuck rindfleisch."¹¹

Das, was spätere Dogmatiker (Chemnitz, Quenstedt, Hollaz)¹² 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 nur heilsam, wenn der Kommunikant glaubt. Die manducatio oralis ist aber manducatio sacramentalis auch, wo der Glaube fehlt. Der formale Analogieschluss

⁸W. A. XXVI, 442, 34ff.

⁹W. A. XXIII, 243, 36.

¹⁰W. A. XXIII, 243, 26f.

¹¹W. A. XXIII, 243, 8ff.

¹²Heinrich Schmid, Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche (7. Auflage; Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1893), S. 416-18.

aus der Rechtfertigungslehre sola fide: der Glaube empfängt alles Heilsgut, der Unglaube empfängt nicht, muss hier versagen.

Diese objektive Unabhängigkeit der manducatio sacramentalis vom Glauben führt folgerichtig zu der vielberufenen und vielgeschmähten lutherschen manducatio infidelium (auch manducatio indignorum genannt, was begrifflich nicht ganz sauber ist, weil ein Kommunikant ja immer indignus die Gabe des Abendmahles empfängt und die rechte Dignität des Empfängers gerade auch darin besteht, dass er sich bewusst ist, indignus zu sein).

Wir finden das Lehrstück von der manducatio infidelium in den Katechismen angedeutet,¹³ in den Schmalkaldischen Artikeln ausgesprochen¹⁴ und im Grossen Bekenntnis von 1528 in aller Breite vorgetragen.¹⁵

Die Intention der manducatio infidelium ist, wie es Schlink mit Recht herausgestellt hat, "viel weniger eine schreckende als eine tröstliche und vergewissernde."¹⁶ Luther will die Unabhängigkeit der Realpräsenz und die

¹³"Kleiner Katechismus," V, 10. B. S., S. 521. "Grosser Katechismus," V, 35. B. S., S. 714. Cf. auch V, 5. B. S., S. 708f.; und vor allem V, 6. B. S., S. 709: "Was meinst Du, dass Gott nach unserm Tuen oder Gläuben fragt, dass er umb deswillen sollt' sein Ordnung wandeln lassen?"

¹⁴"Schmalkaldische Artikel," III, 6. B. S., S. 450f.: "der wahrhaftige Leib und Blut Christi . . . werden nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen."

¹⁵W. A. XXVI, 491 und 512.

¹⁶Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (München: Chr. Kaiser Verlag, 1948), S. 246.

Gültigkeit der Befehls- und Verheissungsworte der Einsetzung auch dadurch zu sichern, dass sie ganz unbeeinflusst vom Glaubensmangel des Zelebranten oder des kommunizierenden Gemeindegliedes sind: "Nostra infidelitas macht Gottes wort nicht anders."¹⁷ 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 Leibes . . . ist eine Gabe transsubjektiver Wirklichkeit."¹⁸ Weil auch in der römischen Kirche das Sakrament in diesem Sinne bewertet wurde, konnte Luther das römische Abendmahl anerkennen, musste aber den Schweizern die Realpräsenz bestreiten.

Die Tatsache der manducatio infidelium, die nach neutestamentlichem Bezug (1. Corinther 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 in den Worten, die Luther in den Katechismen zur Vorbereitung auf den Sakramentsempfang zu sagen hat. Nicht verwirrt er die

¹⁷W. A. XXX, I, 116, 4f.

¹⁸Werner Elert, Morphologie des Luthertums (Verbessertes Nachdruck der ersten Auflage; München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1952), I, 271.

rein leibliche Bereitung des Fastens, die ihm "eine feine äusserliche Zucht"¹⁹ ist und "wohl ein äusserliche Bereitung und Kinderubung sein mag, dass sich der Leib züchtig und ehrerbietig gegen den Leib und Blut hält und gebärdet,"²⁰ aber der Schatz des Abendmahls vermag nicht durch solche Zucht, sondern allein durch den Glauben des Herzens empfangen zu werden: "Das Wort 'für Euch' fodert eitel gläubige Herzen."²¹ Luther differenziert dabei, wie schon oben gesagt, nicht zwischen einer fides historica und einem Fidualglauben, einer fides quae creditur und einer fides qua creditur. Beides geht ineinander über. 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 Schweizer auf. Völlig fern lag Luther, durch diese Betonung den Charakter der Abendmehlsgabe als eines reinen Gnadengeschenkes zu relativieren: das sei noch einmal betont. 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.

¹⁹"Kleiner Katechismus," V, 10. B. S., S. 521.

²⁰"Grosser Katechismus," V, 37. B. S., S. 715.

²¹"Kleiner Katechismus," V, 10. B. S., S. 521.

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, das er zwar genießt, aber nun eben sich selbst zum Gericht.

Weil sich in dem so verstandenen Genuss der "Unwürdigen" die Abendmahlslehre Luthers von der Objektivität des Sakraments als Realpräsenz kristallisiert, ist das Lehrstück von der manducatio infidelium zum Schibboleth lutherischer Lehre geworden und zum Gegenstand wütender Angriffe der Gegner Luthers.²² Für Luther aber untermauerte die manducatio impiorum die Gewissheit der zum Trost gesetzten Gabe bei allen Schwankungen der menschlichen Persönlichkeit und betont das Herausgenommensein "des Heilserlebnisses aus aller Ichgebundenheit."²³

²²So nannte, um nur ein Beispiel zu nennen, Theodor Beza dieses Lehrstück ein "excrementum Satanae": Elert, op. cit., S. 269.

²³Ernst Sommerlath, "Das Abendmahl bei Luther," Vom Sakrament des Altars, herausgegeben von Hermann Sasse (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), S. 124.

CHAPTER V

ZUSAMMENFASSENDE CHARAKTERISTIK VON LUTHERS ABENDMAHLSLEHRE

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 impliziert, 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,"¹ was nicht ausschliesst, sondern wohl eher einschliesst, dass sich Erfüllung und Tat dem Unguss in rationale Aussagen weithin entzogen. Zu jenem Wort hatte er sich—in Auseinandersetzung mit Rom und den Schwärmern—zu bekennen. Der Gehorsam gegen Gottes Befehl und der Glaube an die Verheissung Gottes trieben Luther.

Nach dem Grundsatz, dass die Theologie zu schweigen hat, wo die Schrift schweigt, hat Luther eine Abneigung gegen Spekulationen in der Abendmahlslehre gehegt. Er ist ihnen weithin ausgewichen, wenn es ihm auch nicht immer

¹Ernst Sommerlath, "Das Abendmahl bei Luther," Vom Sakrament des Altars, herausgegeben von Hermann Sasse (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), S. 110.

gelang (und zwar um apologetischer Notwendigkeiten willen).

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 sola gratia und sola fide, zur ganzen theologia crucis und allen anderen Glaubenswahrheiten, die in der Sakramentslehre sich wiederfinden und mit ihr verschmolzen sind.

Zusammengefasst ist dieses Bekenntnis letztlich immer in dem zur heiligen Schrift, deren Aussage Luther verteidigt. Und dieses Bekenntnis zur Schrift, dieses demütige und doch zugleich sieghafte Hinweisen auf das Wort Gottes, bewahrte Luther vor den Irrtümern seiner Gegner: dem Synergismus und Verdienstgedanken der Papisten und dem Spiritualismus, dem Individualismus und dem Rationalismus der Sakramentierer. Luther entging beiden Irrtümern durch die vorbehaltlose Bindung an den schlichten Wortverstand der verba testamenti, der ihm so bestritten wurde. Aber Luther wusste sich sicher, so sicher, dass er ebenso demütig—fromm wie unbekümmert—fröhlich jenes Gebet im "Grossen Bekenntnis" 1528 niederschreiben konnte, das der Ausdruck seines ganzen Abendmahls-glaubens ist:

Mein lieber Herr Jhesu Christe, Es hat sich ein hadder
 uber deinen worten ym abendmal erhaben, Etlich wollen,
 das sie anders sollen verstanden werden, denn sie lau-
 ten, Aber die weil sie mich nichts gewisses leren,
 sondern allein verwirren und ungewis machen und 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 fin-
 ster 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 und aufferstehen verkündigtest, Und sie
 doch die wort, wie sie lauten, behielten und nicht
 anders machten, Wie auch deine liebe mutter nicht ver-
 stund, da du zu yhr sagest Luce 2: "Ich mus sein ynn
 dem, das meines vaters ist," und sie doch einfeltig-
 lich die wort ynn yhrem hertzen behielt und nicht an-
 dere draus macht, Also bin ich auch an diesen deinen
 worten blieben "das ist mein leib" etc. und habe mir
 keine andere draus machen wollen noch machen lassen,
 sondern dir befolhen und heymgestellet, ob etwas fin-
 ster drynnen were, und sie behalten, wie sie lauten.²

²Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Wei-
 mar: Hermann Böhlau, 1883ff.), XXVI, 446, 33ff.

BIBLIOGRAPHIE

A. Quellen

Luther, Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Hermann Böhlau, 1883ff.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2. verbesserte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952.

Hirsch, Emanuel. Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht. Neudruck. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1951.

B. Sekundärliteratur

Anton, Karl. Luther und die Musik. Nach den neuesten Forschungsergebnissen verbesserte, erweiterte dritte Auflage. Zwickau (Sachsen): Verlag und Druck von Johannes Herrmann, 1928.

Althaus, Paul. Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. München: Chr. Kaiser Verlag, 1951.

Augustinus, Aurelius. "In Johannis Evangelium Tractatus LXXX," Patrologiae: Patrum Latinorum. XXXV. Herausgegeben von J[acques] P[aul] Migne. Paris: n.p., 1862, S. 1840.

Bizer, Ernst, und Walter Kreck. Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften. Theologische Existenz Heute. Eine Schriftenreihe. Herausgegeben von K. G. Steck und G. Eichholz. Neue Folge Nr. 47. München: Chr. Kaiser Verlag, 1955.

Bizer, Ernst. Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgegeben von Paul Althaus. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 46. Band. Gütersloh: "Der Rufer" Evangelischer Verlag Hermann Werner Nachf., 1940.

Brunstäd, Friedrich. Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1951.

- Buchwald, Georg. Luther—Kalendarium. Kawerau, Gustav. Verzeichnis von Luthers Schriften. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrgang 47, Heft 2 (Nr. 147). 2. durchgesehene Auflage. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1929.
- Chrysostomus, Johannes. "In Proditionem Judae Homilia I," Patrologiae: Patrum Graecorum. XLIX. Herausgegeben von J[acques] P[aul] Migne. Paris: n.p., 1862. S. 380.
- Damascenus, Johannes. "De Fide Orthodoxa," Patrologiae: Patrum Graecorum. XCIV. Herausgegeben von J[acques] P[aul] Migne. Paris: n.p., 1864. S. 1139.
- Die Apostolischen Väter. Erster Teil: Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Zweite Reihe, Erstes Heft, 1. Teil. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.
- Elert, Werner. Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954.
- . Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Berlin: Furche--Verlag, c.1940.
- . Morphologie des Luthertums. Erster Band: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. Verbessertes Nachdruck der 1. Auflage. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1952.
- Genrich, Paul-Wilhelm. Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524-1529. Inaugural--Dissertation Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin. Königsberg i. Pr.: Buch- und Steindruckerei von Otto Kümmel, 1929.
- Gollwitzer, Helmut. Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1937.
- Grass, Hans. Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgegeben von Paul Althaus, Hermann Dörries und Joachim Jeremias. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 47. Band. 2. neubearbeitete Auflage. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1954.

- Ignatius von Antiochien. "Epistola ad Ephesios," Patrologiae: Patrum Graecorum. V. Herausgegeben von J[acques] P[aul] Migne. Paris: Garnier Fratres, 1894. S. 661.
- Irenaeus von Lyon. "Adversus Haereses," Patrologiae: Patrum Graecorum. VII, 1 und 2. Herausgegeben von J[acques] P[aul] Migne. Paris: n.p., 1857. S. 1027-29.
- Köhler, Walther. Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. Zwei Bände. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte; Band VI und VII. Leipzig: Verein für Reformationsgeschichte, Verlagsverlag von M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1924 und Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1953.
- Köstlin, Julius. Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage. Zwei Bände. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1901.
- Lietzmann, Hans. Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Arbeiten zur Kirchengeschichte Nr. 8. Herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1926.
- Luthardt, Chr. Ernst. Kompendium der Dogmatik. Zehnte vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig: Dörffling & Franke, 1900.
- Prenter, Reginald. Spiritus Creator. Translated by John M. Jensen. Philadelphia: Muhlenberg Press, c.1953.
- Preuss, Hans. Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1949.
- Rohnert, Wilhelm. Die Lehre von den Gnadenmitteln. Nach dem Worte Gottes und den lutherischen Bekenntnissen dargestellt. Leipzig: Verlag von Georg Böhme, 1886.
- Sasse, Hermann. "Die Lehrentscheidung der Konkordienformel," Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls. Herausgegeben von Hermann Sasse. Leipzig: Dörffling & Franke, 1941. S. 136ff.
- Schlink, Edmund. Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Einführung in die evangelische Theologie, Band VIII. 3. Auflage. München: Chr. Kaiser Verlag, 1948.

- Schmid, Heinrich. Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche. 7. Auflage. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1893.
- Schniewind, Julius und Ernst Sommerlath. Abendmahlsgespräch. Herausgegeben von Edmund Schlink. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1952.
- Seeberg, Erich. Luthers Theologie in ihren Grundzügen. 2. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1950.
- . Christus Wirklichkeit und Urbild. Luthers Theologie Band II. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1937.
- Seeberg, Reinhold. Christliche Dogmatik. Band II. Erlangen und Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, 1925.
- Sommerlath, Ernst. "Das Abendmahl bei Luther," Vom Sakrament des Altars. Herausgegeben von Hermann Basse. Leipzig: Dörffling & Franke, 1941. S. 95-132.
- . "Luthers Lehre von der Realpräsenz im Abendmahl im Zusammenhang mit seiner Gottesanschauung (nach den Abendmahlsschriften von 1527 und 1528)," Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Herausgegeben von Robert Jelke. Leipzig: Dörffling & Franke, 1928. S. 320-338.
- . "Die protestantische Abendmahlislehre. 1. In der Lutherischen Kirche," Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. Herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber. I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. Sp. 11-14.
- . Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527-29. Leipzig: Dörffling & Franke, 1930.
- Thomas von Aquin. Summa Theologiae. De Rubéis, Billuart, P. Faucher O. P., et aliorum cum textu ex recensione Leonina. III. Taurini et Romae: Marietti, 1953.