Sakramente im Zeichen der Rechtfertigung

Prof. Barbara Hallensleben * 27. Oktober 2026

Wir gehen heute über zum Verständnis der Sakramente im Rahmen der Moderne, und die These lautet: Nachdem die Sakramente von den biblischen Anfängen über die patristische Entfaltung bis zur scholastischen Synthese im Zeichen der Vergöttlichung standen, wird das Paradigma nun die Rechtfertigungslehre.

Aber zuvor möchte ich auf eine Frage eingehen, die gut zu unserem Übergang passt: Wie ist eigentlich das herrliche Bild der Vergöttlichung mit der Realität der Sünde zu vereinbaren? Wenn wir uns kurz fassen wollen, können wir folgende Überlegungen anstellen:

* Was ist eigentlich Sünde? Zunächst ist es ein Unterschied, ob ich von „der Sünde/den Sünden“ spreche, also im weitesten Sinne Taten, Handlungen, vielleicht auch Haltungen bezeichne, oder ob ich vom Menschen als Sünder-in spreche, d.h. als verantwortlich für diese Vollzüge. Im weitesten Sinne ist „Sünde“ der Vollzug, der von Gott und von den Menschen bzw. der Schöpfung trennt. Solange diese „Taten“ klar erkennbar und benennbar sind, ist es nicht schwierig, sich als Sünder-in zu erkennen. Doch die Wurzel der Sünde kann sehr tief im menschlichen Herzen verborgen sein: Äußerlich bin ich ein freundlicher Mensch, innerlich bin ich zutiefst egozentrisch. Solov’evs „Legende vom Antichrist“ schildert den Antichrist als einen gebildete, kultivierten Menschen, der als großer Menschenfreund und begnadeter politischer Führer auftritt. Was passiert, wenn ich einen Diktator regelmäßig in der Kirche sehe, wo er auch die Kommunion empfängt? Wie soll ich es deuten, wenn die Kirche als Sakrament des Heils durch diejenigen, die Sakramente für die Menschen feiern, Missbrauch und Leid erfahren? Wie kann ich diese Sakramententheologie noch aufrechterhalten, wenn das Symbol der Gegenwart Gottes zum Diabol seiner Abwesenheit wird?

* Die Sünde ist in gewisser Weise der unvermeidliche Begleitumstand der Sakramente. Wenn die Wahrheit zugleich Mysterion ist, dann kann ich sie verfehlen und reduzieren – und zwar in zwei Richtungen: Ich greife nach dem Göttlichen und vergesse und missachte das Endliche. Oder ich greife nach dem Endlichen und vergesse und missachte das Göttliche. In gewisser Weise kann sogar eine besondere Aufmerksamkeit für die Sünde selbst wieder zur Sünde werden, indem ich z.B. die Anfälligkeit des Menschen für Perversion so stark betone, dass ich gar nicht mehr die Zusage des Schöpfungsberichts wahrnehme:

Und Gott sah, dass es gut war. Die Differenz der Endlichkeit ist noch keine Differenz der Sünde!!

* Die Moderne geht in der Bestimmung der Sünde den Schritt von der Tatsünde zur Sünde als Perversion der Person, die sich in einer gottwidrigen Egozentrik versteht. Wo der Mensch „Ich“ sagt, kann sich darin der größte Heilige oder der abgründigste Sünder aussprechen. Die Differenz tritt in gewisser Weise gerade durch die Möglichkeit des Sakraments überhaupt erst zutage. Die Reformation deckt diese tiefste Dimension der Sünde, die im Menschenherzen wohnt, in gewisser Weise auf. Aber auch hier lauert die Sünde der Perversion, denn ich kann vor Gott so sehr auf meiner sündigen Existenz beharren, dass ich nicht mehr bereit bin, mir die Gnade schenken zu lassen, am Ende sogar die Gnade des erlösten Ich. Die Reformation neigt zu einer „Ontologisierung“ der Sünde: Ich bin Sünder-in meinem Wesen nach ...

* Und noch ein letzter Punkt ist mir aufgegangen: Wenn Sünde die Trennung von Gott und den Menschen ist, dann ist der Schritt zur Feier des Sakraments immer ein Schritt der Bekehrung, gerade wenn ich ihn im biblisch-patristischen Sinne mit einem Vollzug der Kirche identifizieren. Denn ich trete aus mir heraus, ich begebe mich in die Gemeinschaft der Glaubenden, ich höre Gottes Wort, ich zeige meine Bereitschaft, Gottes Gnade zu empfangen, auch wenn eine letzte Eindeutigkeit fehlt, sogar für mich selbst. Wo eine Eindeutigkeit der Perversion auftritt, indem äußerer Akt und sündhafte Haltung in keiner Weise mehr getrennt werden können, ist im Gottes Willen Verweigerung nötig, um die Möglichkeit des Sakraments nicht zu zerstören.

* Der Katechismus der Katholischen Kirche erwähnt mehrfach am Rande, dass die sakramentalen Feiern zur Sündenvergebung beitragen:

KKK 1393: „Die Kommunion kann uns nicht mit Christus vereinen, ohne uns zugleich von den begangenen Sünden zu reinigen und vor neuen zu bewahren...“

KKK 1394: „Wie die leibliche Nahrung dazu dient, die verbrauchten Kräfte wiederherzustellen, so stärkt die Eucharistie die Liebe, die sich im Alltagsleben leicht abschwächt; und diese lebendig gewordene Liebe tilgt die lässlichen Sünden.“

KKK 1437: „Die innere Buße äußert sich in sehr verschiedener Weise. Die Schrift und die Väter betonen vor allem drei Formen: Fasten, Gebet und Almosen [...]

Jede aufrichtige Geste des Kultes oder der Frömmigkeit belebt den Geist der Umkehr und der Buße und trägt zur Vergebung unserer Sünden bei.“

Letztlich bleiben zwei Möglichkeiten:

* Gegen die Geistlosigkeit hilft nur der Geist ...
* Einrichtung im Zweitbesten (Kontrolle zur Vermeidung des Schlimmsten).

Bevor wir zur reformatorischen Perspektive übergehen, möchte ich doch noch an die Vorlesung zur Transsubstantiation anknüpfen und Ihnen die Überlegungen von Thomas Ruster in seinem überraschenden kleinen Büchlein „Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, Mainz 2006, vorstellen:

„Nichts deutet auf einen Wandel der Verhältnisse zum Besseren hin. Die Welt geht unbeirrt ihren Gang – vermutlich in Richtung Untergang. In dieser Lage ist es schwierig an die ‘Wandlung’ zu glauben, die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, wie sie sich nach dem Glauben der katholischen Kirche in jeder Eucharistiefeier vollzieht. Es gibt, so will ich zeigen, eine Korrelation zwischen dem Glauben an die eucharistische Wandlung und der Aussicht auf einen Wandel der Verhältnisse ...“ (7).

„Kann man noch an die Wandlung glauben? Und, da die Eucharistie nach katholischem Glauben Quelle und Höhepunkt des Lebens der Kirche ist ..., die verwandelnde Gegenwart Christi aber Quelle und Höhepunkt des Sakraments der Eucharistie: Kann man noch katholisch sein, kann man noch katholisch glauben? Ist nicht die katholische Gestalt des christlichen Glaubens durch die Unglaubhaftigkeit der Wandlung selbst unglaubhaft geworden? Statt Transsubstantiation erleben wir heute überall Innovation. Und diese in immer rascherer Beschleunigung“ (9).

„So hat das zu Wachstum und unaufhörlicher Beschleunigung gezwungene Wirtschaftssystem, gekoppelt mit den Selbsterhaltungsinteressen aller Institutionen und Individuen, die heutige Gesellschaft in ihren Widersprüchen hervorgebracht. Der größte Widerspruch ist dabei, dass die auf Hochtouren rasende Wirtschaft noch nicht einmal die Aufgaben erfüllt, für die sie da ist. Eine Wirtschaft soll die materiellen Grundlagen der Gesellschaft zur Verfügung stellen, das heißt, sie soll die vorhandenen Mittel so verteilen, dass mindestens für alle das Lebensnotwendige vorhanden ist. Davon ist unsere Wirtschaft, im

Weltmaßstab gesehen, aber weit entfernt, und sie entfernt sich täglich weiter davon“ (13).

„Das Versagen unseres Wirtschaftssystems betrifft die Eucharistie. In der Eucharistie wird nach dem Glauben der katholischen Kirche die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi vollzogen. Was aber sind Brot und Wein anderes als die basalen Elemente menschlicher Selbsterhaltung? Essen und Trinken, vielleicht noch die festliche Feier, wie sie mit dem Wein angedeutet wird, und ruhig auch der gelegentliche Rausch, um etwas Abstand zu bekommen von der Wirklichkeit, das braucht der Mensch, um zu leben. Brot und Wein stehen für die materielle Selbsterhaltung in ihrer sozialen Dimension, sie stehen, in heutiger Begrifflichkeit, für das Wirtschaftssystem. Der Glaube der Eucharistie lässt sich darum auch so ausdrücken: Die Selbsterhaltung der Menschen, sonst Anlass zum Kampf um knappe Güter, bei dem der Mensch des Menschen Wolf wird, sie kann verwandelt werden in die Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Dieses geschieht anfanghaft im Gottesdienst selbst, ist aber eschatologisch auf die ganze Welt ausgerichtet und setzt deshalb deren Wandlungsfähigkeit voraus. Die Unwandelbarkeit der Verhältnisse stellt mithin den eucharistischen Glauben in Frage“ (17).

Ist die Welt „transsubstantiationsresistent“?

„Vergleicht man nun die katholische Eucharistietheologie, die sich an dem Begriff ‘Transsubstantiation’ festmacht, mit der lutherischen Konsubstantiation und den darauf folgenden Modellen Zwinglis und Calvins, dann fällt auf, dass die protestantische Theologie der Entwicklung der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft viel besser entspricht als die katholische. Die Beschränkung des Religiösen auf ein eigenes Funktionssystem, auf den Binnenraum der Kirche, dann auf die Privatheit des eigenen Glaubens und schließlich auf die bloße Innerlichkeit ist hier bereits gedacht und vorweggenommen. In den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der Reformation hat das Christentum bewiesen, dass es seine Selbstbeschreibung der rapiden Modernisierung der Gesellschaft anzupassen in der Lage war, ja dass es sogar sein Selbstverständnis änderte, bevor sich die Veränderungen der Gesellschaft auch nur in vollem Umfang abzeichneten. Die andere Seite dieser Anpassungsleistung ist jedoch: Von Wandlung wird nicht mehr geredet; der Anspruch, die Gesellschaft und namentlich das System der materiellen Selbsterhaltung im Sinne des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit

umzuwandeln, wird nicht mehr erhoben. Das Reich Gottes wird gewissermaßen stufenweise (in die Gemeinde – in den Geist – in den Himmel) aus der Welt abgeschoben. Die Transsubstantiationsresistenz der Moderne, von der oben die Rede war, ist von der protestantischen Theologie offenbar schon früh bemerkt und in die theologischen Konzepte eingearbeitet worden. Dass die stark anwachsenden Pfingstkirchen, die in 'kapharnaitischem' Geist Christentum und Kapitalismus ganz eng zusammenrücken, aus der Tradition des Protestantismus kommen und die katholische Kirche ihnen ziemlich abweisend gegenübersteht, verwundert unter diesen Umständen nicht wenn auch in vielen evangelischen Kirchen heute vehemente Kritik an den Auswüchsen des globalen Wirtschaftsliberalismus geäußert wird – aber dies ist dann eine Sache der Ethik.

Das katholische Bekenntnis zur Transsubstantiation ist im Unterschied zur protestantischen Abendmahlslehre unangepasst. Es ist ein Stück Mittelalter in der ganz anderen Welt der Neuzeit. Es ist allerdings auch anspruchsvoller, ja gewagter bis zur Verwegenheit, weil es den Anspruch auf Wandlung auch des Wirtschaftssystems nicht preisgibt. Es bietet den gegenwärtigen Christus und sein Erlösungswerk auf, um *uns vom Bösen zurückzuhalten und im Guten zu bestärken und uns fortschreiten zu lassen im Wachstum der Tugenden und Gnaden* (wie sich Papst Urban in seiner Fronleichnamsbulle ausdrückte) – einem Wirtschaftssystem ins Gesicht, das uns im Bösen bestärkt und vom Guten zurückhält und uns fortschreiten lassen will im Wachstum der Untugenden und Sünden. Das katholische Bekenntnis zur Wandlung ist sogar so gewagt, dass man kaum mehr wagt, es im Raum der Kirche zu äußern, ja es kaum mehr versteht" (116f.).

„Sollen die Zulassungs- und Spendungsverbote der katholischen Kirche bestehen bleiben?" (117) „Ich meine ja ..., denn sie zeigen eine Differenz an, die es zu bewahren gilt ... Es geht ganz grundlegend um das Weltverhältnis der Kirchen. Hier gibt es Unterschiede, die nicht eingeebnet werden dürfen. Auch wenn das Verbot in einzelnen Fällen aus guten, persönlichen und situationsbedingten Gründen übertreten wird, so handelt es sich doch immer noch um die Übertretung eines Verbots ... Das Verbot setzt einen Reflexionsvorbehalt, es lässt stutzen und fragen: Da war doch was? Und sollte da nun jemand weiterfragen, was da war, dann stößt er oder sie auf Grundfragen des christlichen Glaubens. Und vielleicht weiß sie oder er ja auch Antworten darauf zu finden, die weiterhelfen. Die Differenz, die das Verbot bewahrt, ist kostbar. Solange sich keine bessere Möglichkeit findet, diese Differenz zu bewahren, muss es wohl bei dem Verbot bleiben" (118f.).

Nun zur Gestalt der Sakramentenlehre im Übergang von der Scholastik zur Reformation:

In der Sakramentenlehre bis zur Scholastik klaffen Bild und Wirklichkeit bzw. Mysterium und Wahrheit nicht unvereinbar auseinander. Das Bild ist Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist bildhaft. Die „Bilder" werden geschichtliche Wirklichkeit. Das lässt sich in der Kunst zu beobachten: Bis in das 10. Jahrhundert tragen die Züge der westlichen Bilder Ikonencharakter, dann kommt – gerade im Christusbild – der Mensch geschichtlich handelnd in eine Bewegung. Die Darstellungen werden realistischer, der leidende Christus taucht auf, eine perspektivische Tiefe stellt sich ein, der Goldhintergrund verschwindet. Und ist es nicht mehr selbstverständlich das Mysterium Gottes in den endlichen Wirklichkeiten zu sehen. Das Weltbild „wandelt sich":

1) durch eine schwache Bildtheologie: Bild = unselbständiger Abglanz der bezeichneten, abwesenden Wirklichkeit (Frühzeit der Sakramentenlehre im neuplatonischen Fahrwasser);

2) durch ein Verteidigung der Eigenständigkeit der Wirklichkeit, der *res*, gegen ihren *signum*-Charakter. Das ist die typische Haltung der Moderne;

3) durch die Verteidigung Gottes gegen die Vermischung mit dem Endlichen: Das ist die typische Haltung der Reformation, die einen nachhaltigen Einfluss auch auf das katholische Sakramentsverständnis hat.

Die Haltungen zwei und drei ergänzen sich auf paradoxe Weise. Und das werden wir in den Entwicklungen der Reformationszeit sehen. Schon im Schlüsselwort der Reformation wird das Problem offenkundig: Die Reformatoren wollen die Ehre Gottes gegen allzu viel Menschenwerk verteidigen – und wählen als Kernaussage die Frage: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?", wie werde ich gerechtfertigt, wie bin ICH im Recht?

Anthropologische Grundstrukturen des Reformatorischen

Ich orientiere mich an Luther, nicht im Gegensatz zu der Reformation der Schweiz bei Zwingli und Calvin, sondern wegen der leichteren Zugänglichkeit begrifflicher Grundstrukturen, die in der gesamten Reformation wirksam sind.

1. Alles oder nichts – Relation und Isolation

Luthers reformatorischer Durchbruch ist mehr als nur die Wende von den Werken hin zur Gnade. Das *sola gratia*, für sich betrachtet, lässt sich schlicht als eine

Rückkehr zur Hochform der theologischen Tradition erweisen.[1] Neu zeigt sich bei Luther das Ringen um die persönliche Zueignung des persönlich zugewandten Heils, formuliert als Frage nach dem „gnädigen Gott". Dabei ist er existentiell so ergriffen von der Größe und Güte Gottes, dass die Allwirksamkeit Gottes, ja der *Gott alles in allem* (1 Kor 15,28) zum Angelpunkt seiner Theologie wird. Aussagen, die nach seinem Eindruck substantielle geschöpfliche Vorgaben für das Wirken Gottes beinhalten, erregen unmittelbar seinen Widerspruch. Keinerlei Raum einer geschöpflichen „Neutralität" wird geduldet, die nicht – zum Heil oder Unheil – immer schon aus der Relation zu Gott bestimmt wäre. Universalaussagen kennzeichnen folglich Luthers Theologie auf Seiten Gottes wie des Menschen. Das „alles" Gottes steht dem „nichts" des Menschen gegenüber.

Programmatisch schreibt Luther in der Einleitung zu seiner Schrift „De servo arbitrio" gegen Erasmus:

> „Unser ewiges Heil hängt *allein* von dem ab, was Gott dazu tut. Wir können *nichts* dazu tun. Wir haben *nichts* darüber zu entscheiden. Das hoffe ich hernach in der eigentlichen Untersuchung unwiderlegbar zu beweisen. Das Ergebnis wird sein, dass *alles* böse ist, was wir tun, wenn nicht Gott mit seinem Werk in uns gegenwärtig ist. Wir tun *notwendig*, was *nicht* zu unserm Heil dient. Gott *allein* kann das Heil in uns wirken. Es ist uns auch beim besten Willen *unmöglich*, ihm dabei zuvorzukommen".[2]

Kein Standort außerhalb der Entschiedenheit zum Guten oder Bösen ist denkbar. Erasmus dagegen bilde sich ein, „es gebe zwischen den beiden Möglichkeiten, das Gute wollen und es nicht wollen zu können, noch eine mittlere: ein unabhängiges Wollen, ein Wollen noch ohne Beziehung zu Gut und Böse".[3]

Der menschliche Wille steht „zwischen Gott und dem Satan. Er ist wie ein Pferd, das einen Reiter haben muss. Wenn Gott ihn reitet, geht er, wohin Gott will. Wenn Satan ihn reitet, geht er, wohin Satan will. Es steht nicht in seinem Belieben, den einen oder den andern zu wählen und zu ihm zu laufen. Die beiden kämpfen vielmehr darum, wem er gehören soll".[4]

---

[1] Vgl. Erwin Iserloh, Der junge Luther und der Beginn der Reformation, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution, Bd 2, Münster 1985, 37–47, S. 43.

[2] WA 18, 634; dt.: M. Luther, Vom unfreien Willen (1525), übers. von O. Schumacher, Göttingen 1937, 53; Hervorhebungen von Vf.in.

[3] WA 18, 669f.; dt. 89.

[4] WA 18, 635; dt. 54.

Ein vermeintlich neutraler freier Wille, der sich nach eigener Einsicht zum Heil oder Unheil entscheiden kann, ist nach Luther nicht nur Selbsttäuschung, sondern bereits Auswirkung der Sünde, die sich der Erlösung durch Christus verweigert:

> „Hältst du am freien Willen fest, dann bleibt für Christum kein Raum. Dann ist die ganze Schrift erledigt. Magst du dann Christum noch mit Worten bekennen, tatsächlich aber und mit dem Herzen verleugnest du ihn. Ist nämlich das Vermögen der Willensfreiheit nicht lauter verwerflicher Irrtum, kann es sehen und wollen, was gut und heilsnotwendig, dann ist es gesund. Dann ist der Arzt, dann ist Christus entbehrlich".[5]

Das universale theozentrische Bekenntnis Luthers lässt sich in *De servo arbitrio* zugleich als persönliches Glaubenszeugnis formulieren:

> „Wenn ich zu wählen hätte, wünschte ich mir keine Willensfreiheit. Ich möchte nicht die Möglichkeit haben, mich um meine Seligkeit selber zu bemühen. Denn wie dann bestehen ... Doch Gott hat mir die Sorge um meine Seligkeit abgenommen. Ich weiß jetzt, dass meine Seligkeit von seinem und nicht von meinem Willen abhängt. Er hat verheißen, mich zu retten, nicht durch mein Tun und Laufen, sondern durch seine Gnade und Barmherzigkeit. Jetzt habe ich Gewissheit. Denn Gott ist treu. Er belügt mich nicht".[6]

Der Schlüsselbegriff, der in Luthers Gnadenlehre dem *pro me* des göttlichen Heilshandelns entspricht, ist das *extra nos* der Gnade, der Gerechtigkeit und aller übrigen Heilsprädikate im Gegensatz zu jeder möglichen Selbstprädikation des Glaubenden:

> „Nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos ...".[7]

Wir können bei Luther einerseits eine Gegenbewegung spüren zur Selbstbezüglichkeit des Endlichen. Für ihn ist die Existenz des Menschen ganz und gar relational: Der Mensch ist im Heil und dieses Heils gewiss, wenn er ganz und gar von Gott bestimmt ist; er ist im Unheil und der Verzweiflung ausgeliefert, wenn er in den Einflussbereich Satans gerät. Luther radikalisiert gleichsam das Anliegen der Transsubstantiationslehre, das wir bei Thomas kennengelernt haben: nicht irgend etwas am Menschen soll verwandelt und auf Gott bezogen werden,

---

[5] WA 18, 779; dt. 218f.

[6] WA 18, 783; dt. 222f.

[7] „... non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere": WA 40 I, 589,8–10; zu Gal 4,6; zit. nach Karl-Heinz zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, Tübingen 1980, 60.

sondern der Mensch ganz und gar, in seinem Wollen und Denken und Tun, in dem also, was ihn wesentlich charakterisiert (vgl. Ignatius, 4. Woche!). Zugleich ist Luther ein moderner Mensch, der die Eigenständigkeit des Subjekts weniger erkämpft als vielmehr erleidet. Er erfährt sich auf sich, seine Existenz, seinen unzuverlässigen Glauben zurückgeworfen und möchte Gewissheit haben über den gnädigen Gott, über seine Rettung. Er weiß, dass eine falsche Sicherheit ihm entglitten ist, die das Heil mit endlichen Wirklichkeiten und endlichen Glaubensvollzügen verknüpft: weder der Ablass, noch die Reliquien, noch die Sakramente – als Handlungsgestalten in dieser Welt – sind Garantien des Heils. Luther hat ein waches und richtiges Gespür dafür, dass Gott Gott bleiben soll und nicht reduziert werden darf auf die Endlichkeit der Welt.

Die Wahrnehmung Luthers und ihre theologische Formulierung sind von einer starken, ja fast unheimlichen Spannung durchzogen zwischen unbedingter Selbstbehauptung und radikaler Selbstverleugnung, die eigentlich nicht vermittelbar und in ihrem Widerstreit nicht lebbar sind. Davon zeugt Luthers markante Aussage der „Disputatio contra scholasticam theologiam" (1517):

> *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum,*
> *Immo vellet se esse deum et deum non esse deum*.
>
> (Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist;
> er möchte vielmehr, dass er Gott und Gott nicht Gott sei).[8]

Der unbedingten Relation zu Gott widerstreitet die Tendenz zur Sonderung zwischen Gott und Mensch, Gott und Schöpfung, Mensch und Mensch, Mensch und Natur. Der relationalen Sicht Luthers wirkt eine isolierende, stark subjektbezogene Sicht entgegen. Und in diesem Zwiespalt wird auf einmal die Freiheit selbst nicht als Gut, sondern als Sünde empfunden.

Der „fröhliche Wechsel"

Luthers Motiv vom „fröhlichen Wechsel" knüpft an Elemente der Patristik an, die jedoch im Sinne der Grundspannung seiner Theologie umgeformt werden. Seine Christologie ist wesentlich soteriologisch konzipiert, also anthropologisch ausgerichtet, indem sie das *pro me* des Christusgeschehens akzentuiert.[9] Die Verbindung des Menschen mit der Heilstat Christi vollzieht sich im und als

[8] WA 1, 225.

[9] Vgl. Marc Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, (Paris 1973) Göttingen 1980; Yves Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Alois Grillmeier / Heinrich Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Bd III, Würzburg 1954, 457-486.

Glauben. Der Glaube konstituiert aus Christus und dem Glaubenden „quasi una persona".[10] Er ist umfassender wechselseitiger Austausch der Person Christi und der Person des Sünders. Luther veranschaulicht diesen Zusammenhang wiederholt in dem eindrucksvollen Bild vom „fröhlichen Wechsel", das gleichsam seine „Brautmystik" darstellt:

> „Der Glaube gibt nicht bloß soviel, dass die Seele dem göttlichen Worte gleich wird, aller Gnade voll, frei und selig, sondern er vereinigt auch die Seele mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus dieser Ehe folgt, wie S. Paulus sagt, dass Christus und die Seele ein Leib werden; ebenso werden auch beider Güter, Glück und Unglück wie überhaupt alle Dinge gemeinsam. Das, was Christus hat, das ist Eigentum der gläubigen Seele; das, was die Seele hat, wird Christi Eigentum. Hat Christus alle Güter und alle Seligkeit, so sind sie der Seele eigen; hat die Seele alle Untugenden und Sünden auf sich, so werden sie Christi Eigentum. Hier hebt nun der fröhliche Tausch und Wettstreit an ... Ist nun das nicht ein fröhlicher Hausstand, wenn der reiche, edle, rechtschaffene Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie von allem Übel losmacht und mit allen Gütern ausstattet?"[11]

Luthers Konzept einer „säkularen Rationalität"

Luther trägt in sich das Lebensgefühl neuzeitlicher Subjektivität, die auf der einen Seite als unbedingte Freiheit und Selbstverfügung erfahren wird, zugleich aber die Kehrseite der Vereinsamung mit sich bringt. In der Gottesbeziehung gerät Luther dadurch in eine kaum erträgliche Spannung: Auf der einen Seite will er aus der Isolation seiner Subjektivität heraus, hin zu Gott. Denn er erfährt sein Menschsein selbst als Grenze, ja als Schuld; den Weg findet er im „fröhlichen Wechsel". Doch nicht umsonst spricht Luther vom „fröhlichen Wechsel und Streit": Denn sobald er sich seinem Gott und Erlöser nähert, empfindet er sich in seiner Existenz bedroht und unweigerlich dazu geneigt, sich gegen Gott zu behaupten – wie er es in der „Disputatio contra scholasticam theologiam" zum Ausdruck bringt. Diese Zerrissenheit heißt bei Luther „Anfechtung" oder gar „Verzweiflung", denn sie ist

---

[10] Vgl. z.B. WA 40 I, 258,23; 285,5; 443,23ff.

[11] WA 7, 25,26 – 26,10; vgl. WA 40 I, 285,24 – 286,17: „Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaereat ei et dicat: Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi; Coniuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os ... Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus".

ausweglos wie eine griechische Tragödie: Wie immer der Mensch sich verhält, er verstrickt sich nur um so stärker in seinen Selbstwiderspruch.

Die Lösung findet Luther schließlich in einer Art Aufspaltung: Der Welt gegenüber ist der Mensch freies, souveränes Subjekt; Gott gegenüber ist er ohnmächtig und abhängig. Indem Gott und Welt radikal geschieden werden und die Subjektivität der Welt, die Negation der Subjektivität dem Gottesverhältnis zugeordnet wird, findet Luther ein labiles Gleichgewicht in seiner Verzweiflung.

Gott
↑
Negation der Sujektivität
|
---------- Mensch ----------
|
Subjektivität
↓
Welt

Davon geben die Ausgangsthesen seines Traktates „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) Zeugnis:

> „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan".[12]

Die zweiteilige These entspricht der Zweiheit von geistlicher und leiblicher Natur des Menschen. Frei wird der Mensch seiner geistlichen Natur nach allein durch den Glauben an das Wort Gottes in Jesus Christus. Dieser Glaube ist gemäß Joh 6,28f. das einzige „Werk", das Gott verlangt.

> „So sehen wir, dass ein Christenmensch am Glauben genug hat; er bedarf keines Werks, um rechtschaffen zu sein. Bedarf er nun keines Werks mehr, so ist er gewiss von allen Geboten und Gesetzen entbunden; ist er davon entbunden, so ist er gewiss frei. Das ist die christliche Freiheit: der Glaube allein".[13]

[12] CLA 2, 162; WA 7, 20f.
[13] CLA 2, 167f.; WA 7, 25.

Das Weltverhältnis des Christen wird auf diesem Wege tendentiell aus dem Bereich des Glaubens ausgegrenzt. Menschliche Praxis im Kontext der Welt wird soteriologisch bedeutungslos, nicht nur in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, sondern im christlichen Selbstvollzug schlechthin. So kann Luther praktisch den gesamten Bereich irdischer Lebensgestaltung der *ratio*, ja dem theologisch so geschmähten *liberum arbitrium* zur freien Verfügung überantworten[14]: „Zugegeben, dass der freie Wille durch sein Streben zu etwas gelangen kann, nämlich zu guten Werken, zur Gerechtigkeit nach dem bürgerlichen oder sittlichen Gesetz"[15]; zugegeben, „dass er isst, trinkt, Kinder zeugt und haushält"[16], dass er Vieh züchten, Häuser bauen und Äcker bestellen kann[17] – doch all das hat mit seiner Gerechtigkeit vor Gott nichts zu tun. Die Säkularisierung der menschlichen *ratio* und des durch sie vermittelten Weltverhältnisses folgt mit innerer Konsequenz.[18]

Die Einheit mit der Liebe Gottes, die Luther in „Von der Freiheit eines Christenmenschen" als geistgewirkte Sendung bestimmt hatte, wird in der Dualität von Gottes- und Weltverhältnis zur abstrakten Motivation. Bereits bei Luther spielt die Terminologie der Intentionalität eine wachsende Rolle.[19] Karl-Heinz zur Mühlen resümiert unter der Überschrift „Soteriologische Entlastung und Säkularität der Vernunft":

> „Dem Glauben entspringt nach Luther aber nicht nur die Säkularität, sondern auch die Motivation der Vernunft, ihre Erkenntnisse im Dienste der Liebe zu gebrauchen ... Im Dialog der Liebe mit der empirischen Rationalität geht es deshalb um die Fragen der Motivation und des richtigen Gebrauchs der Vernunft und ihrer Ergebnisse im Interesse der Humanität des Menschen".[20]

---

[14] „So räumt Luther 1525 in *De servo arbitrio* z. B. ein, dass das *liberum arbitrium* über die *inferiora* Herr sei, dass es aber nichts im Blick auf Gott und das Heil bzw. die *superiora* vermöge": Zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik, 90f.; vgl. WA 18, 781,8ff.

[15] WA 18, 767f.; dt. 205.

[16] WA 18, 752; dt. 186.

[17] Aus der Genesisvorlesung (1535ff.); vgl. Zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik, 135.

[18] Die *ratio* wird „durch den Glauben soteriologisch entlastet und gleichzeitig in ihrer säkularen Funktion der instrumentalen Weltverantwortung legitimiert": ebd. 154f.

[19] „Wenn nämlich der falsche Anhang und die verkehrte *Absicht* darin ist, dass wir durch die Werke rechtschaffen und selig werden wollen, so sind sie schon nicht gut und ganz zu verdammen": CLA 2, 180; WA 7, 33f. „Willst du etwas stiften, beten, fasten, so tue das nicht in der *Absicht*, dir selbst damit etwas Gutes zu tun, sondern gib es frei dahin, dass andere Leute es genießen können, und tue es ihnen zugute": CLA 2, 186; WA 7, 37f.; Hervorhebungen von Vf.in.

[20] Zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik, 157. Eine ähnliche Bilanz zieht Wilfried Joest, Ontologie der Person, Göttingen 1967, 319f.: „1. ... Zu Gott hin ist das Selbst schlechthin rezeptiv: weder setzend noch sich einsetzend. 2. ... In der Beziehung zum Nächsten wird das Selbst rezeptiv-aktiv: in die Bewegung der Liebe Gottes rezeptiv einbezogen, wird es innerhalb dieser Bewegung zum Mitmenschen hin aktiv. 3. Im Verhältnis unseres Selbst zu den unserer ratio unterstellten Dingen und Gegebenheiten können wir selbst in freier Wahl

Die wirksame Gegenwart Christi wird an seine Vergegenwärtigung im Bewusstsein geknüpft. Sind aber Glaube und Weltverantwortung bei aller Anerkennung ihrer Unterschiedenheit nicht mehr auf dieselbe Quelle und dasselbe Ziel zurückzuführen, sondern beziehen sich auf gegeneinander abgegrenzte Bereiche, dann scheitert auch der Versuch einer nachträglichen Verknüpfung: Der Glaube als kritisches Korrektiv[21] in dem ihm fremden Gebiet der weltbezogenen *ratio* wird entweder diktatorisch oder obsolet.

Ziehen wir abschließend Bilanz der anthropologisch-philosophischen Grundlagen, die Luthers Theologie und insbesondere seine Sakramentenlehre leiten:

1) Luther erfährt sich selbst als ein modernes Subjekt und versucht eine Theologie für dieses existentielle Lebensgefühl zu entwickeln. Er steht damit in der äußersten Spannung zwischen Autonomie und Isolation, Selbstbezüglichkeit und völliger Überantwortung an Gott, Anfechtung und Gewissheit. Diese Situation wird sogar als Schuld erfahren. Hier gründet sowohl die protestantische Rede von der „total verderbten Natur" als auch Luthers Frage: „Wie finde ich einen gnädigen Gott?" An der Wurzel steht also nicht etwa eine schlechte Pädagogik, die das Bild eines strafenden Gottes vermittelt hätte, sondern es verhält sich umgekehrt: Luther kann nicht anders, als Gott als ein übermächtiges, damit bedrohliches „Über-Subjekt" wahrzunehmen, weil er selbst sich als ein starkes, zur Selbstbehauptung neigendes Subjekt erfährt, das quasi prinzipiell in Konkurrenz zu anderen Subjekten steht.

2) Luther findet einen Ansatz zur Überwindung dieser Spannung in seinem Motiv vom „Fröhlichen Wechsel und Streit". Aber nicht zufällig ist in Luthers Formulierung auch von „Streit" die Rede. Das Verhältnis innigster Liebe, die ja bekanntlich Einheit und Differenz gleichsinnig fördert, ist immer wieder bedroht durch die Konkurrenz mit dem verborgenen Streben nach gegenseitiger Auslöschung.

3) So setzt sich bei Luther ein Modell der Aufspaltung der Spannungspole durch, das eine radikale Trennung zwischen Gott und Welt bzw. Natur nach sich zieht, entsprechend eine radikale Trennung zwischen Gnade und Vernunft. Hier ist die Problematik der Sakramentenlehre der Reformation angesiedelt. Denn einerseits müssen Gott und Welt radikal getrennt bleiben, andererseits sollen die

---

setzen, was wir zu setzen beschließen".

[21] „Wenn Luther im Bereich der bona civilia das regnum rationis theologisch legitimiert, so überlässt er diesen Bereich dennoch nicht positivistisch einer eigengesetzlichen Rationalität ... Um frei zu sein, bedarf nach Luther die Vernunft ständig der soteriologischen Kritik des Glaubens": Zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik, 156.

Sakramente ja gerade Orte der Gegenwart Gottes in der Welt sein! Das Sakrament als geschöpfliches Zeichen ist in seinem Modell schwer einzuordnen, da es als Bestandteil der „Welt" für Luther an sich nicht Ort des Heils sein kann. Gott überschreitet die „Grenze" zur Schöpfung in seinem Wort, das tendenziell mit dem Wort der Heiligen Schrift gleichgesetzt wird; der Mensch dringt über die Grenze hinaus im Glauben. Als Folge für die theologische Anthropologie stellt sich die Tendenz ein, dass Christus ganz auf die Seite Gottes, der Mensch ganz auf die Seite der materiellen, gott-losen Welt rückt und die Lehre von der Gottebenbildlichkeit ihre Plausibilität verliert.

2. Die Sakramente bei Luther

Die wichtigsten Aspekte der reformatorischen Sakramentenlehre, die sich auf diesem Hintergrund interpretieren lassen, lauten:

a. Wort statt Sakrament
b. Heilsgewissheit statt geistliche Erfahrung
c. allgemeines statt besonderes Priestertum
d. Gedächtnis statt Opfer
e. zwei bzw. drei Sakramente statt sieben
f. Konsubstantiation und Ubiquität statt Transsubstantiation
g. Laienkelch statt Kommunion unter einer Gestalt.[22]

Zu jedem Punkt nennt ich thesenartig das „Phänomen", d.h. die sachliche Wahrnehmung der konfessionell-theologischen Position, eine Deutung im Hinblick auf die reformatorische Denkform, abschließend eine kritische Rückfrage an Luther.

a. Wort statt Sakrament

Das Phänomen:

Der Gedanke des hl. Augustinus, dass das körperhafte Sakrament gewissermaßen das sichtbar gewordene Wort (*verbum visibile*) sei[23], hat bei den Reformatoren große Wirkung gehabt, allerdings in einer anderen Weise als im Sinne des Kirchenvaters. Augustinus suchte gegen die manichäische Abwertung der körperlichen Welt zu zeigen, dass die zeitlichen und vergänglichen Dinge durchaus

[22] Zur Abendmahlslehre Luthers vgl. J. Staedteke, Abendmahl III.3, in: TRE I (1977) 106-122 (dort zahlreiche Literaturangaben).

[23] „Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem verum tamen mutabilia et temporalia?": Augustinus, Contra Faustum, Buch 19,16: CSEL 25.

Träger des ewigen Wortes sein können. Das rein geistige Element des Wortes und das materielle Element der sichtbaren Welt vertragen sich nach Augustinus so sehr, dass sie eine Verbindung eingehen können und das Sakrament als Brücke zwischen Himmel und Erde entsteht.

Dagegen meint die durchgängige Betonung des Wortes bei Luther eher eine Warnung vor den endlichen Zeichen, weil sie für ihn immer in Verdacht stehen, sich an die Stelle Gottes zu setzen. Die gläubige Anerkennung, dass nicht Menschen ein endliches Zeichen vergöttlichen, sondern dass Gott selbst in den Staub der Geschichte herabgestiegen ist, wird bei Luther selbst immer wieder verdunkelt durch sein Misstrauen, dass sich Werkgerechtigkeit einschleichen könnte. Allerdings ist das Sakrament bei Luther nicht ohne eigenständige Bedeutung neben dem Wort. Denn wenn es keine Bedeutung hätte, dann könnte es wegfallen. In einem solchen Falle fürchtet Luther den schwärmerischen Spiritualismus. Und gegen die sakramentenlosen Schwärmer war Luther so zornig wie gegen den Papst. Bei aller Betonung des Wortes wollte er die Sakramente nicht in Frage stellen, vermochte aber aufgrund der Vorgegebenheiten seiner Denkform keinen Ausgleich zwischen Wort und Sakrament zu schaffen. So kam es zu der unfruchtbaren konfessionellen Entgegensetzung, die reformatorische Tradition bilde die „Kirche des Wortes" im Unterschied zur katholischen „Kirche des Sakraments".So äußert etwa der evangelische Theologe Gerhard Ebeling die Überzeugung:

> „Nähme man der katholischen Kirche in einer hypothetischen Prozedur die Sakramente, so zerstörte man ihr Wesen. Versuchte man eine entsprechende Operation in Bezug auf den Protestantismus, so dürfte sich zwar niemand erkühnen zu behaupten, dass sich damit nicht viel änderte, obwohl man vom äußeren Anschein her fast zu einem solchen Urteil neigen könnte. Darüber aber kann kein Zweifel bestehen, dass die Auswirkung, wenn auch noch so schwerwiegend, dennoch eine erheblich andere und keinesfalls eine wesenszerstörende wäre".[24]

Zur Interpretation:
Das Wort ist bei Luther und in seinem Gefolge in den meisten reformatorischen Strömungen dasjenige Elemente, was von Gott her in die irdische, heillose Welt hineinreicht und hier das Heil bewirkt.

[24] Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd III, Tübingen 1979, 308.

„Denn Gott (wie gesagt) hat mit den Menschen niemals anders gehandelt, handelt auch (jetzt) nicht anders mit ihnen als durch das Wort der Verheißung (*promissio*). Wir hingegen können mit Gott niemals anders handeln als durch den Glauben an das Wort seiner Verheißung. Unserer Werke achtet er nicht, bedarf ihrer auch nicht; mit denen handeln wir vielmehr gegen die Menschen und mit den Menschen und uns selbst".[25]

Das konnte zunächst wie eine wichtige Korrektur der bunten Vielfalt von Heilszeichen im Spätmittelalter wirken. Wort (der Verheißung) und Glaube ergänzen sich hier wie das göttliche und das menschliche Element, deren strikte Scheidung Luther allerdings aufrecht zu erhalten sucht. Luther zieht das Wort dem Sakrament vor, weil für ihn das Wort dasjenige Element ist, das aus der Welt Gottes in die Welt des Menschen eintritt, ohne von der Weltlichkeit der Welt befleckt zu sein. Luther denkt die Transzendenz Gottes, die er retten will, in das Wort der Heiligen Schrift und das Wort der Predigt hinein, ohne zu merken, dass es das Wort Gottes selbst, der Logos, Jesus Christus ist, der das Subjekt einer Bewegung in diese Welt hinein ist. In dieser Welt aber wird das Wort Gottes zum Sakrament, zu Gottes Wort im Menschenwort, zum fleischgewordenen Wort. Das in dieser Welt verkündete Wort Gottes ist „Fleisch" im Vergleich zum Logos selbst. *Eine kritische Rückfrage:* Ganz darauf konzentriert, dass das Heil von Gott allein gewirkt wird, übersieht Luther den sakramentalen Charakter der Worte, die wir im Glauben sprechen: Sie sind nicht *das* Wort Gottes, d.h. Jesus Christus, sondern Gottes Wort in Menschenwort, eine unsichtbare Gnade im (zwar nicht sichtbaren, aber in jedem Fall) endlichen Zeichen. Bedenkt Luther also hinreichend, dass das Wort Gottes in dieser Welt selbst sakramentalen Charakter hat, weil es Gottes Wort im Menschenwort ist? Bedenkt umgekehrt die katholische Theologie hinreichend, dass das Sakrament konstitutiv eine Dimension des Wortes in sich trägt? Das II. Vatikanische Konzil würdigt in neuer, unpolemischer Weise die Realgegenwart Jesu Christi nicht nur im Sakrament, sondern auch im Wort der Heiligen Schrift und der Verkündigung.[26]

b. Heilsgewissheit statt geistliche Erfahrung

Das Phänomen:

[25] WA 6, 516.
[26] Vgl. Liturgiekonstitution: SC 7 und passim.

Die Forderung nach Gewissheit des Heils, das allein von Gott stammt, und die Aufforderung zum Empfang der Sakramente stehen bei Luther in einer gewissen Spannung: Rettet mich meine Gewissheit, so dass das Sakrament nur äußerer Anlass meiner Vergewisserung ist, oder vermittelt wirklich das endliche Zeichen des Sakraments selbst die Gnade? Diese Unklarheit zeigt besonders klar das theologische Axiom:

„non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat"[27]:

„Niemand erlangt die Gnade deshalb, weil er die Absolution oder die Taufe oder die Kommunion oder die Ölung empfängt, sondern deshalb, weil er glaubt, durch Absolution, Taufe, Kommunion oder Ölung die Gnade zu erlangen. Denn wahr ist das allbekannte und anerkannte Wort: nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt".[28]

Zur Interpretation:

Luther überzieht seinen berechtigten Appell, die Sakramente nicht magisch misszuverstehen und die wirksame Gegenwart Gottes *pro me* im Glauben anzunehmen. Schließlich tritt der Glaube dem Sakrament in einer Weise gegenüber, dass ihre innere Zuordnung verdunkelt und das Sakrament im Extremfall auf einen äußeren Anlass zur Selbstvergewisserung des Menschen im Glauben reduziert wird. Die beiden Pole des Luther'schen Gewissheitsbegriffs – das *extra nos* des Vertrauens auf Gott und sein heilswirksames Wort und die reflexive Gewissheit über den persönlichen Gnadenstand, höchste Objektivität und reine Subjektivität – sind nicht vermittelt.

„Derselbe Luther, der den Glauben als reines Gottesgeschenk nicht genug unterstreichen, vor jedem menschlichen, ‚erdichteten' Glauben nicht genug warnen kann, ermahnt mit größtem Nachdruck zum heilsnotwendigen, ichbezogenen Glauben wie zu einer psychischen Anstrengung. Wie beides gedanklich zusammenpasst, ist kaum zu sehen".[29]

Eine kritische Rückfrage:

Bedeutet nicht *Gewissheit* gerade, dass ich auf reflexive *Sicherheit* in mir selbst verzichten kann? Wird nicht die katholische Tradition dem *extra nos* des Glaubens gerade dadurch gerecht, dass die Gewissheit nicht im Bewusstsein des einzelnen

---

[27] Z.B. WA 1, 324; vgl. Jared Wicks, Cajetan und die Anfänge der Reformation, Münster 1983, 51.

[28] WA 57, 169,23 – 170,4.

[29] Otto Hermann Pesch, Rez. zu: Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966: ThRv 64 (1968) 51–56, Sp. 54.

angesiedelt wird, sondern mit dem Empfang der Sakramente und mit der Hinordnung auf die Gemeinschaft der Kirche verbunden ist? Anschaulich wird das Gemeinte in der neutestamentlichen Überlieferung vom Gang Jesu auf dem See (Mt 14,22-33): Solange Petrus auf Jesus schaut, kann er über das Wasser auf ihn zugehen; sobald er aber auf sich selbst achtet und das Unglaubliche des Geschehens bedenkt, beginnt er zu zweifeln und geht unter. Auch Luther strebt nichts anderes an als den Aufruf zum völligen Vertrauen im Blick auf Jesus – doch kehrt sich nicht die begriffliche Konsequenz seiner theologischen Ausdrucksweise gegen sein eigenes Anliegen?

c. Allgemeines statt besonderes Priestertum

Das Phänomen:

Luther betont das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und stellt es gegen das besondere. Im „Sermon vom Neuen Testament" (1520) und vor allen Dingen in der programmatischen Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520) entfaltet Luther seinen Gedanken vom allgemeinen Priestertum der Glaubenden. Die Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Stand sei eine böse Erfindung:

> „Man hats erfunden, dass Papst, Bischöfe Priester und Klostervolk der geistliche Stand genannt wird, Fürsten, Herrn Handwerks- und Ackersleute der weltliche Stand. Das ist eine sehr feine Erdichtung und Trug".[30]

Durch die Taufe ist allen Christen grundsätzlich das gleiche Recht und die gleiche Vollmacht zur Wortverkündigung und zur Sakramentenspendung gegeben worden. Denn jeder Christ könne ja taufen, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären. Zum Nutzen der christlichen Kirche gibt es aber ein besonderes kirchliches Amt, so dass niemand ohne den Willen der Gemeinde und ohne ihren Befehl dieses Amt ausüben darf.[31]

> „Denn so sagt 1. Petr 2,9: ‚Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum und priesterliche Reich.' Darum sind wir alle Priester, soviele wir Christen sind. Die wir aber Priester nennen, sind aus uns erwählte Diener, die alles in unserem Namen tun sollen. Das Priestertum ist nichts anderes als dieser Dienst".[32]

---

[30] Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation, in: WA 6, 405-415; hier: 407.
[31] Vgl. WA 6, 408.
[32] Von der babylonischen Gefangenschaft: WA 6, 564.

Zur Interpretation:
Insofern Luthers Argumentation von der theologischen Grundannahme getragen ist, dass Gott in der Geschichte nicht anders als im reinen „Wort" handelt, macht tatsächlich die Rede vom Weihesakrament und vom Handeln *in persona Christi* keinen Sinn. Indem dies aber beim Priester und in den von Luther abgeschafften Sakramenten keinen Sinn macht, stellt Luther latent auch die übrigen Sakramente infrage und nicht zuletzt das von ihm betonte gemeinsame Priestertum.

Eine kritische Rückfrage:
Hat nicht Heribert Haag Recht, wenn er in jüngster Zeit Luther Inkonsequenz vorwirft und jegliches priesterliche Handeln verwirft?:

> „Das Neue Testament kennt kein Priestertum, weder ein sakramentales noch ein allgemeines".[33]

Wenn die Denkvoraussetzungen der Neuzeit zutreffen und Gott und Welt so radikal getrennt sind, dass Gott nicht in und durch Menschen handelt, dann ist mit innerer Konsequenz nach dem besonderen Priestertum auch das gemeinsame Priestertum aufgrund der Sakramente Taufe und Firmung ohne Sinn. Haag akzeptiert wie Luther unkritisch die Voraussetzungen der Moderne – mit dem Unterschied, dass das bei Luther eine Pioniertat, noch ohne Wissen um die Folgen, während Haag es besser wissen könnte. Was er sagt, ist nur so „modern", wie die „Moderne" selbst, deren Krise mit der sogenannten Postmoderne bereits angebrochen ist.

d. Gedächtnis statt Opfer

Das Phänomen:
Luther hielt die Messe für eine „vermaledeite Abgötterei". Die Rede vom „Opfer" bedeutete ihm ein Menschenwerk schlimmster Sorte, ja ein neues Kreuzigen Christi. Dem stellt er das Gedächtnis, die *Memoria* gegenüber.

> „Sagt uns, ihr Pfaffen Baal, stehet geschrieben, dass die Mess ein Opfer ist? Oder wo hats Christus gelehret, dass man gesegnet Brod und Wein Gott opfern soll? Höret ihr nicht? Christus hat eins sich selbst geopfert, er will von keinem andern hinfort werden geopfert; er will, dass man seines Opfers Gedenken soll. Wie seid ihr denn so kühne, dass ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht?"[34]

---

[33] Herbert Haag, Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?, Freiburg u.a. 1997, 74.
[34] „Vom Missbrauch der Messen" (1522); zit. nach: Handbuch der Dogmengeschichte (HDG) IV 4b, Freiburg u.a. 1963, 53.

Zur Interpretation:
Entweder handelt der Mensch – oder Christus. Die scharfe Trennung zwischen göttlicher und geschöpflicher Welt zieht eine ebenso scharfe Trennung der irdischen Wirklichkeiten und auch der Abschnitte der Zeit nach sich: Entweder ist etwas vergangen oder gegenwärtig. Wenn das Opfer Christi bereits am Kreuz geschehen ist, dann kann es nicht heute geschehen, sondern wir können uns nur mental daran erinnern.

In seiner Bibeltreue verteidigt Luther – auch gegen andere reformatorische Strömungen, etwa Zwingli – die wirkliche Gegenwart Jesu Christi in den Sakramenten. Aber das einmalige Opfer Jesu Christi ist vergangen, denn es erfolgte, wie es im Hebräerbrief heißt, ein für allemal auf Golgotha am Kreuz. Deshalb können die Christen in der Zeit nach Christus nicht mehr opfern; ihnen bleibt nur, sich dankbar an das Opfer Christi zu erinnern. Gedächtnis und Opfer stehen schroff und unversöhnlich gegenüber. Die Ereignisse und Taten Christi sind vergangen; sie sind auf eine solche Weise vergangen, dass sie nur im Bewusstsein noch real gegenwärtig werden können.

Die Gegner Luthers waren an die gleiche zertrennende Sicht der Wirklichkeit gebunden, die in der Philosophie des Nominalismus ihren Ausdruck fand. So stimmte Johannes Eck mit Luther ganz darin überein, dass die Messe, insofern sie *memoria* ist, noch kein Opfer sein kann. Das werde sie erst dadurch, dass Christus, der real gegenwärtig ist, dargebracht und geopfert werde, und zwar vom Priester, an dessen Tun sich die Gläubigen beteiligen. Also ist es das Opfer der Christen, nicht das Opfer Christi, das gemäß einer solchen Messopfertheologie dargebracht wird. Diese Theologie war es, die zu Recht den Zorn Luthers hervorrief und wenigstens auch unser Verwundern über so viel Zeitgebundenheit der Theologie vor 500 Jahren.

Eine kritische Rückfrage:
Bleibt Luther mit seiner strikten Trennung zwischen „vergangen" und „gegenwärtig" nicht einem Zeitbegriff verhaftet, der sich mehr dem neuzeitlichen Geschichtsverständnis als der biblischen Sicht der „Fülle der Zeiten" in Christus verdankt? Welche Rückwirkungen hat umgekehrt die Feier der Sakramente auf unsere Wahrnehmung der Zeit?

e. Konsubstantiation statt Transsubstantiation

Das Phänomen:

Luther hält an der Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl fest. Die Transsubstantiationslehre will er gar nicht schlechthin verwerfen, aber nicht als verbindlich definieren. Im großen Katechismus von 1529 heißt es dazu:

> „Was ist nun das Sakrament des Altares? Antwort: Es ist der wahre Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus in und unter dem Brot und dem Wein durch das Wort Christi, das uns Christus zu essen und zu trinken befahl und vorsetzte".[35]

Luther sieht sich an die Schrift gebunden, wo nun einmal steht: *Das ist mein Leib.* Im Marburger Religionsgespräch von 1529 mit Zwingli schreibt er vorweg mit Kreide auf den Tisch: Das ist mein Leib. Damit ist die Disputationsthese festgesetzt, wobei er zugleich alle fleischlichen Beweise und geometrischen Argumente abweist. Nur das reine Schriftwort soll gelten.[36] An der realen Gegenwart Christi hält Luther also stets fest, und gegen die Schwärmer, die hier bloße Symbole sehen wollen, schlägt er 1528 hart mit Worten drein:

> „Und ehe ich mit den schwermern wolt eytel wein haben, so wolt ich ehe mit dem Bapst eytel blut haben".[37]

Das Ergebnis der Auseinandersetzung Luthers mit den Schwarmgeistern und mit Zwingli ist zum einen ein Zerbrechen der Einheit der Reformation ausgerechnet am Prinzip der Einheit, der Heiligen Schrift. Theologisch ist das Ergebnis eine starke Betonung der realen Präsenz Jesu Christi im Abendmahl. Aber sie wird theologisch erklärt vom späteren Luther mit der „Ubiquitätslehre" – weil Christus überall gegenwärtig ist, ist er es auch in der Eucharistie – oder mit der „Konsubstantiationslehre": Brot und Wein bleiben ungewandelt erhalten, und zu ihnen treten Leib und Blut Christi hinzu.

Zur Interpretation:
In Luthers Konsubstantiationslehre wird wiederum deutlich, dass Luther nicht ein Ineinander, sondern nur ein Nebeneinander von göttlicher und menschlicher Welt denken kann. Die kritische Auseinandersetzung mit der Konsubstantiation haben wir bereits anhand der Eucharistielehre des Thomas von Aquin versucht.

Charakteristisch für die Eucharistielehre Luthers bleibt weiterhin die Betonung, dass die Präsenz Jesu Christi eine Präsenz im Gebrauch (*in usu*) sei. Das bedeutet

---

[35] Vgl. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen ^{7}1976, 709 (Übersetzung des lateinischen Textes).
[36] Vgl. Erwin Iserloh, in: Handbuch der Kirchengeschichte (HKG) IV, Freiburg u.a. ^{2}1974, 259.
[37] WA 26, 462,4ff.

nach Luther nicht, dass Jesus Christus lediglich im Essen oder Trinken anwesend sei. Er bezieht den Gebrauch auf die Zeitdauer der ganzen eucharistischen Feier und möchte hier keine genauen Abgrenzungen treffen. Dabei ist dann von der Position Luthers her nicht einsichtig, warum das Sakrament nicht auch zwischen zwei Abendmahlsfeiern aufbewahrt werden kann, um etwa den Kranken gebracht zu werden.

Eine kritische Rückfrage:
Gerät Luther in seiner positiven Orientierung an der Bibel nicht in Gefahr, die Vorurteile seiner Epoche nicht zu durchschauen, mit der diese die Bibel liest? So wird er wegen Verweigerung der philosophischen Reflexion in vieler Hinsicht ein Opfer genau jener Philosophie, die er am meisten ablehnt.

f. Die Anzahl der Sakramente

Das Phänomen:
Luther und die ihm folgende Tradition kennen zum Teil zwei, dann wieder drei Sakramente, je nach der Art und Weise der Definition: Taufe, Eucharistie, (Buße).

Zur Interpretation:
Das Verständnis des Sakraments ergibt sich für Luther aus mehreren Elementen:
– Eine ausdrückliche Einsetzung des Sakraments durch Jesus Christus muss in der Heiligen Schrift zu finden sein.
– Ein Sakrament kann nur sein, was mit einer Verheißung ausgestattet ist, d.h. mit einem Wort Gottes, das Gnade zuspricht.
– Zeichen können nur aus Materiellem bestehen. Im Urteils- und Lossprechungsgeschehen der Buße konnte Luther – trotz des besonders klaren biblischen Einsetzungsbefehls – kein sakramentales Zeichen sehen. Die „Materie" des Sakramentes ist bei Luther „Materie" im neuzeitlichen Sinne des Gegenübers zum (menschlichen) Geist.

Eine kritische Rückfrage:
Wiederum erhebt sich die Rückfrage nach der zugrundeliegenden Denkform, die zu den theologischen Entscheidungen geführt hat.

g. Laienkelch statt Kommunion unter einer Gestalt

Das Phänomen:
In der reformatorischen Bewegung wird die Forderung nach dem Laienkelch zu einem entscheidenden Punkt für die Einheit oder Spaltung der Kirche.

Zur Interpretation:
Ein theologisches Problem lag hier eigentlich nicht vor. In der Konkomitanzlehre[38] war ausgesagt, dass Jesus Christus unter beiden Gestalten der Eucharistie ganz gegenwärtig ist und empfangen werden kann. Dass die Kommunion nur unter einer Gestalt ausgeteilt wurde, hatte seinen Grund eher in der übergroßen Ehrfurcht vor dem Sakrament und folglich in der Angst vor der Verunehrung. So legte etwa der bereits erwähnte Kardinal Cajetan den Vorschlag vor, für Deutschland den Laienkelch zuzugestehen. Doch musste diese Erlaubnis bald zurückgezogen werden, weil sie in den Gemeinden mehr Verwirrung stiftete als Einigung bewirkte – waren doch für die einfachen Gläubigen äußere Erscheinungsformen wie die deutsche Liturgiesprache und der Laienkelch zu den wichtigsten Unterscheidungskriterien der Konfessionen geworden.

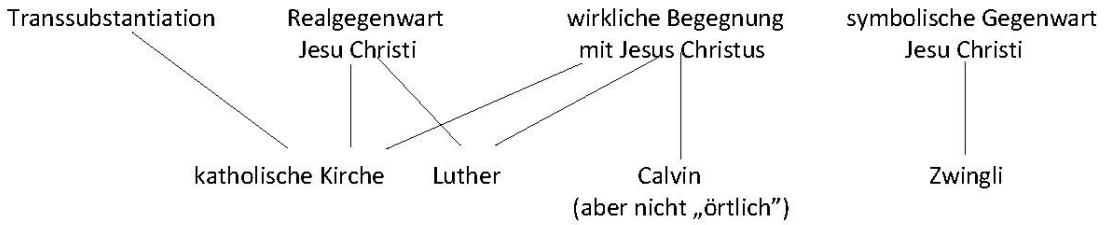
Eine kritische Rückfrage:
Zeigt sich nicht gerade in dieser theologisch sehr leicht zu lösenden Frage, dass oft äußere Elemente und vertraut gewordene Traditionen einen stärkeren Einfluss ausüben als die inneren Merkmale des Glaubens? Durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils ist der Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten prinzipiell ermöglicht worden, und er wird im katholischen Bereich immer häufiger praktiziert.

Ausblick: Häufig verstehen wir die Neuzeit als die Epoche der Säkularisierung, als eine Autonomiebewegung der Schöpfung gegen ihren Schöpfer, als Auflehnung gegen Gott bis hin zur Leugnung Gottes. Bei Luther beobachten wir, dass am Anfang nicht die Auflehnung gegen Gott, sondern ein ganz und gar theozentrisches Anliegen steht: die Rettung der Transzendenz Gottes, die er in der spätmittelalterlichen Kirche praktisch verleugnet sah. Nicht gegen Gott, sondern ganz und gar für Gott und wegen der Göttlichkeit Gottes kommt Luther zu den zentralen Thesen seiner Theologie. Kurz: Die neuzeitliche Theologie ist ein Versuch der Rettung der Transzendenz Gottes – mit menschlichen Mitteln. Hier aber schlägt der gut gemeinte Versuch in sein Gegenteil um: Nur Gott selbst kann seine Transzendenz „retten", aber gerade Gott braucht sie *nicht* vor der Welt zu retten, denn in Jesus Christus ist er wahrer Gott und wahrer Mensch, ohne dass seine Transzendenz in der Immanenz aufginge. Deshalb ist die menschlich gedachte Sicherung der Transzendenz Gottes letztlich eine ebenso fruchtlose

[38] Vgl. den Abschnitt über Thomas von Aquin.

Vereinnahmung Gottes wie die spätmittelalterliche Werkfrömmigkeit – nur ist sie sublimer und weniger leicht zu durchschauen, da sie in das menschliche Bewusstsein und die menschliche Vernunft hinein verlagert wird.

Folgendes vereinfachende Schema soll die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der katholischen Position und den verschiedenen reformatorischen Positionen skizzieren:



In diesem Überblick zeigt sich eine zunehmende „Verflüchtigung": von der Transsubstantiation, die ein identitätsstiftendes Ineinander zwischen Christus und der geschöpflichen Welt aussagt– über die Realgegenwart ohne nähere Bestimmung (bei Luther) – die Realkommunikation (bei Calvin) bis zu den Sakramenten als Abwesenheitszeichen bei Zwingli.