

Luthers Abendmahlslehre

Von Paul Althaus, Erlangen

Das Jahr 1929 legt durch die Säkularbeziehung auf 1529, das Jahr des Marburger Gesprächs, eine neue Würdigung von Luthers Abendmahlslehre nahe. Aber es bietet damit nur den willkommenen äußeren Anlaß zu einer Besinnung, die in sachlicher Notwendigkeit reichlich begründet ist. Man darf sagen, daß die kirchliche und theologische Lage das Thema der Abendmahlslehre Luthers gerade heute deutlich und dringlich stellt.

Zuerst: die kirchliche Lage steht, ob es uns lieb ist oder nicht, offenkundig im Zeichen neuerstarkender konfessioneller Bewußtheit, gerade auch dort, wo Reformierte und Lutheraner unter einem kirchlichen Dache miteinander wohnen. Die Frage des Verhältnisses lutherischer und reformierter Lehre ist aufs Neue gestellt. Sie muß ernstlich von unserem Geschlechte durchdacht und durchlebt werden. Dabei werden wir aber an Marburg keinesfalls vorbeigehen können. Man kann vielleicht urteilen, daß die Kirchen seither über die besondere Frage des Abendmahls, wie sie damals gestellt war, hinausgeführt sind. Aber in dem Gegensatz über diese Frage drückte sich doch, wie vor allem Luther scharf erkannt und rücksichtslos ausgesprochen hat, eine grundsätzliche Verschiedenheit mindestens in der lehrhaften Erfassung des Evangeliums aus, die deutlich auch heute in den Kirchen nachwirkt — obgleich Calvin und der Calvinismus nicht einfach da stehen geblieben sind, wo Zwingli und seine Freunde standen. Niemand hat Luther ganz verstanden, der ihn nicht auch in seinen Abendmahlschriften und in Marburg ganz ernst genommen hat. Mag man auch mit Gerhard Ritter ¹⁾ Luthers Schriften gegen die Sakramentierer „zu dem Schrecklichsten seiner Polemik“ rechnen, ihren Ton „stellenweise schlechtthin unerträglich“ finden; ist auch die Frage, ob Luther nicht noch durch mittelalterliche Bindungen bestimmt und durch „maßlose, sich selbst verstoßende Zestigkeit des Streikers“ hingerissen war, durchaus nicht abzuweisen — so muß doch zugleich gefragt werden, ob nicht erst und gerade der Streit letzte Tiefen der Theologie Luthers erschloß, ob nicht mitten in dem

¹⁾ Luther. 1925. S. 135.

Menschlich-Allzumenschlichen und Zeitgeschichtlichen ein heiliges unaufgebares Anliegen sich ausdrückt, das mit dem Tiefsten und Besten in Luthers Erfassung des Evangeliums unlöslich zusammenhängt — ein Anliegen, zu dem die lutherische Kirche, da wo sie um sich selber wußte, sich allezeit laut bekannt hat — das vielleicht auch uns Nachgeborene in ganz neuer Lage bindet.

Dazu kommt ein Zweites, das uns das Thema der Abendmahlslehre Luthers neu stellt. Unsere Zeit wird von der Frage nach den **Sakramenten** lebhaft bewegt, in der Kirche und in der Theologie. Man steht weithin unter dem Eindrucke, daß die evangelischen Kirchen noch nicht mit rechter Klarheit auf dem schmalen Wege zwischen katholischem Sakramentarismus und spiritualistischer Entleerung der Sakramente gehen. Was ist es um die Gegenwart Christi im Sakramente und wie verhält sie sich zu seiner Gegenwart im Worte der Verkündigung? Gibt es einen Sakraments-„Realismus“, der mit den Grundgedanken der Reformation vereinbar ist? Das sind einige der Probleme, die heute wieder die Geister beschäftigen. Und auch hier ist zu sagen: diese Fragen lebendig fühlen — das führt ohne weiteres zur inneren Auseinandersetzung mit Luthers Gedanken vom Abendmahl, als dem Tiefsten, was auf evangelischem Boden zum Verständnis und zu Ehren des Sakraments gesagt ist.

So hat unser Thema sachliches Recht gerade heute. Die Säkularbeziehung würde nun wohl nahelegen, den Abendmahls **st r e i t** als solchen und das Marburger Gespräch zu behandeln. Davon sehen wir aber für diesmal ab. Wir beschränken uns auf Luthers Abendmahlslehre. Der Streit kommt nur insoweit für uns in Betracht, als er durch seine Fragestellungen dazu diene, aus Luther das Tiefste seiner Gedanken zur Sache herauszuholen. Wir können und wollen also in dieser Abhandlung Zwingli und den Seinen nicht gerecht werden, so gewiß hie und da, auch an entscheidenden Stellen, ein Urteil über ihre Einwände gegen Luther ausgesprochen werden muß.

1.

Gegenstand unserer Darstellung ist die Abendmahlslehre Luthers, wie sie sich im Kampfe mit Karlstadt, den Schweizern, Schwendfeld gestaltete. Aber zu ihrem Verständnis und zur kritischen Auseinandersetzung mit ihr ist

ein Blick auf die Entwicklung der Abendmahlsgedanken Luthers und die sie bestimmenden Tendenzen unentbehrlich.²⁾

In der Entwicklung von Luthers Abendmahlslehre unterscheiden wir, aufs Große gesehen, zwei Stadien. Den Einschnitt bildet der Beginn des Streites um die Realpräsenz, also etwa das Jahr 1524. In dem ersten Stadium ist Luthers Front gegen Rom gerichtet, im zweiten gegen die Schwärmer und Schweizer. In jenem kämpft Luther um den echten Sinn des Sakraments als Gabe Gottes, wider die Lehre vom Messopfer; in diesem um die leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein, wider ihre Preisgabe durch die symbolische Theorie.

Die „Realpräsenz“ vertritt Luther auch in dem ersten Stadium schon. Sie gehört für ihn zu dem Erbe der alten Kirche, das er als biblisches Gut selbstverständlich übernahm. Nur setzte er, zuerst in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, an die Stelle der kirchlichen Transsubstantiationslehre den Gedanken der Konsubstantiation, mit dem er Traditionen des Nominalismus folgte: Christi Leib und Blut sind im unverwandelten Brot und Wein da. Aber Luther legte auf diese Abweichung kein großes Gewicht. 1520 sagte er noch, wer wolle, möge die Transsubstantiationslehre beibehalten. Und auch später lehnte er sie ohne besonderen Ton ab und konnte den Schweizern gegenüber sein Zusammenstehen mit Rom in der Realpräsenz erwähnen, ja ausdrücklich erklären: „Ehe ich mit den Schwärmern wollt eitel Wein haben, so wollt ich eher mit dem Papst eitel Blut haben“. ³⁾ Freilich hat Luther nicht ohne innere Kämpfe an der Realpräsenz festgehalten. Wie er in dem Briefe an die Straßburger von 1524 bekennt, hat ihm 1519, in der Zeit der entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Papsttum, die Versuchung zu schaffen gemacht, die Einsetzungsworte rein symbolisch zu deuten und so durch Preisgabe der Gegenwart von Christi Leib und Blut in den Elementen die schwerste Bresche in den römischen Bau zu legen. ⁴⁾ Aber gegenüber der

²⁾ Die Ziffern in den Anmerkungen geben, wo nichts anderes bemerkt ist, Band, Seite und Zeile in der Weimarer Ausgabe an.

³⁾ 26, 462, 1 ff. „Wie ich oftmals bekennet habe, soll mirs kein Sader gelten, es bleibe Wein da oder nicht; mir ist gnug, daß Christus Blut da sei, es gehe dem Wein, wie Gott will.“

⁴⁾ Die oft angeführte Stelle steht E.A. 53, 274.

damaligen Versuchung und aller auch weiterhin vorhandenen natürlichen Neigung, von diesem schweren Artikel des Glaubens loszukommen („Ich bin leider allzugeneigt darzu, soviel ich einen Adam spüre“), hat der klare Wortlaut der Einsetzungsworte ihn gehalten.

Gehört also die Realpräsenz auch in dem ersten Stadium unveräußerlich zu Luthers Abendmahlslehre, so bleibt sie doch — und das eben ist bezeichnend für das erste Stadium — gleichsam unbetont, nicht voll verwertet im Ganzen der Abendmahlsgedanken des Reformators.

Innerhalb des ersten Stadiums sind nun wieder zwei deutlich gegeneinander sich abhebende Phasen zu unterscheiden. Die erste wird vor allem durch den Abendmahlssermon von 1519 bezeichnet, die zweite beginnt mit dem Sermon vom Neuen Testamente 1520.⁵⁾

Der Abendmahlssermon von 1519 nimmt in der Geschichte von Luthers Gedanken über das Sakrament einen einzigartigen Platz ein. Luther geht, wie auch bei der Taufe, von dem äußeren Zeichen aus — Brot und Wein sind aus vielen Körnern und Beeren entstanden; indem wir Brot und Wein essen, verwandeln wir sie in uns — und findet in diesem Doppel-Zeichen die „Gemeinschaft“ bedeutet. Im Abendmahl wird dem Christen Christi und aller seiner Heiligen Eintreten für ihn verpfändet und er selber zugleich zu solchem Eintreten für die Sache Christi und der Seinen verpflichtet. Es ist also das „Sakrament der Liebe“, der *communio*, wie bei Augustin und Thomas, und Luther entwickelt an dem Sakramente seine Gedanken von der Kirche als *communio sanctorum*.⁶⁾ Aber welche Bedeutung hat die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi dabei? Sie bedeutet erst ein „vollkommens Zeichen“. ⁷⁾ Nämlich die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut vergewissert, wie schon Brot und Wein und das Genießen derselben, vollends unserer Verwandlung und Einverleibung in den geistlichen Leib Christi, die Gemeinschaft der Liebe. Die Gegenwart des Leibes und Blutes hat also nur symbolische Bedeutung. Es liegt auch nicht daran, daß Leib und Blut genossen werden, sondern nur daran, daß sie da und als solche zu be-

⁵⁾ Vergl. auch die Darstellung A. Seebergs, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 1, 1917, S. 323 ff.

⁶⁾ Vergl. meine Schrift *Communio sanctorum* I. 1929. S. 54 ff.

⁷⁾ 2, 749, 7 ff.; 751, 4 ff.

denken sind. Nicht das Essen des Leibes, sondern nur das des Brotes wird betont: es vergewissert den Menschen symbolisch der Vereinigung mit Christus und allen Heiligen. Die Realpräsenz hat in diesem Gedankenzusammenhange also keine Stelle, die der Bedeutung des Gedankens entspräche. Die Beziehung auf sie erscheint als sehr nachträglich und keineswegs notwendig. So konnte der Sermon von 1519 nicht die letzte Gestalt von Luthers Abendmahlslehre sein. Die Realpräsenz und die „Bedeutung“ oder das „Werk“ des Sakraments mußten ein organisches Verhältnis erst finden. Auch insofern mußte Luther über die damalige Form seiner Lehre hinausgeführt werden, als in dem ganzen Sermon die Einsetzungsworte überhaupt keine Bedeutung haben.⁸⁾ Trotzdem muß man mit K. Seeberg urteilen, daß „Luther kaum irgendwo dem genuinen Sinn des Abendmahls so nahe gekommen ist wie in dieser Schrift“. Die weitere Entwicklung war nicht nur ein Fortschritt. Insofern in ihr die Gedanken dieses Sermons zurücktraten — sie kommen in den Predigten bis in die Mitte der zwanziger Jahre vor⁹⁾ — bedeutete sie auch eine Verarmung.

Der Fortschritt zur zweiten Phase im ersten, noch nicht durch den Abendmahlsstreit bestimmten Stadium geschah von der Klärung des allgemeinen Sakramentsgedankens aus, die sich für Luther 1519 und 1520 vollzog.¹⁰⁾ Als das Wesentliche, durch das ein Sakrament zustandekommt, betont Luther jetzt die *expressa promissio divina*, und zwar handelt es sich immer um die *promissio* der Sündenvergebung. Dem entspricht es, daß in Luthers Gedanken vom Abendmahl nunmehr die *Einsetzungsworte* und die in ihnen dargebotene Vergebung der Sünden in den Mittelpunkt treten. Das Abendmahl — so lehrt Luther in dem „Sermon vom Neuen Testamente“,¹¹⁾ dessen Titel schon bezeichnend ist, — bietet in den Einsetzungsworten Jesu Testament. „Es liegt alles an den Worten dieses Sakraments,

8) Vergl. K. Seeberg a. a. O. S. 325.

9) Vergl. die Stellenangaben in *Communio sanctorum* I. S. 76 ff. Außer den dort genannten Stellen kommen noch in Betracht: W.A. 11, 441 (aus d. J. 1523); 19, 509, 511 (aus d. J. 1526).

10) Vergl. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., S. 731 ff.; K. Seeberg a. a. O. § 85.

11) 6, 353 ff.

die Christus sagt.“¹²⁾ Der Inhalt des Testaments ist aber Vergebung der Sünden und ewiges Leben.¹³⁾ Vonseiten des Menschen liegt dementsprechend alles am Glauben, der die Worte des Testamentes ergreift. Zur Versiegelung, „daß solch Gelübde dir unwiderruflich bleib“, stirbt Jesus darauf, gibt seinen Leib und Blut dafür und hinterläßt beides zum Zeichen.¹⁴⁾ Das Zeichen hilft dem Glauben. Die Bedeutung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi besteht also darin, daß sie als Zeichen die Zusage der Sündenvergebung vergewissert. Daß der Leib gegessen wird, bleibt ohne Ton, ebenso wie in der ersten Phase. Auch hier, so muß man sagen, hat der Gedanke der Realpräsenz noch nicht sein volles Gewicht innerhalb der Abendmahlslehre bekommen. Leib und Blut Christi als Zeichen für die Treue seiner Zusage — das ist offenbar eine künstliche, unzureichende Gedankenverbindung. Eines Zeichens bedarf nach Luthers Aussage der Mensch als Sinnenwesen; daher muß es „äußerlich“ sein.¹⁵⁾ Aber sind Christi Leib und Blut ein solches sinnenfälliges Zeichen? Ein solches sind doch nur Brot und Wein! Die Realpräsenz ist selber Gegenstand des Glaubens — wie kann sie da das sinnenfällige Zeichen für die Wahrheit der Zusage sein? Wie wenig die Realpräsenz den Abendmahlsgedankens Luthers organisch und notwendig eingefügt ist, sieht man auch daraus, daß er noch ausdrücklich erklärt: die Zeichen können fehlen, wenn der Mensch nur die Worte hat. Er kann selig werden ohne Sakrament (also auch ohne die Realpräsenz), aber nicht ohne das Testament. „Es ist Christo mehr am Wort denn an dem Zeichen gelegen.“¹⁶⁾

Die Weiterentwicklung wird nunmehr bestimmt dadurch, daß Luther die Realpräsenz gegenüber ihrer Bestreitung verteidigen muß. Damit treten wir in das zweite Stadium ein. Es könnte nicht ausbleiben, daß die Realpräsenz, nachdem sie aus einem selbstverständlichen ein umkämpftes Stück der Abendmahlslehre geworden war, viel stärkeren Ton empfing und im Ganzen der Abendmahlsgedanken viel nachdrücklicher als bisher zur Geltung kam. R. Seeberg hat feinsinnig formuliert: in der ersten von uns behandelten Phase ist das Sehen das charakteristische Moment, in der zweiten das Hören (der

¹²⁾ 6, 360, 29 f. ¹³⁾ 6, 358, 15 ff.; 359, 28 ff.; 361, 25 f.

¹⁴⁾ 6, 358, 20 ff.; 359 f. ¹⁵⁾ 6, 359, 6 ff.

¹⁶⁾ 6, 363, 6 ff.; 373, 32 ff.; 374, 31 f.

Einsetzungsworte). Jetzt aber, durch den Streit um das Realpräsenz, liegt alles am *Essen*.

Luther ist sich der Verschiebung des Tones in seinem Lehren vom Sakrament, die der Beginn des Streites mit sich brachte, bewußt gewesen. Bisher, so sagt er 1526 einmal, habe er von dem „objectum fidei“, nämlich der sakramentalen Gegenwart Christi im Brot und Wein, nicht viel geredet, sondern allein von dem zweiten, was in jedem Sakrament zu wissen not ist, „welchs auch das Beste ist“: nämlich von dem Subjektiven, dem rechten gläubigen Gebrauch der Sakramente. Jetzt aber muß die Frage nach dem Objektiven behandelt werden, weil die Realpräsenz angefochten ist.¹⁷⁾

So wird von den Einsetzungsworten nun in neuer Weise gehandelt. Sie kommen nicht mehr nur als Träger der promissio der Sündenvergebung in Betracht, sondern als Zusage der Realpräsenz. Es ist ein neuer Klang hörbar, wenn Luther schon 1523 sagt: das Wort „bringt mit sich alles, was es deutet, nämlich Christum mit seinem Fleisch und Blut und alles was er ist und hat“.¹⁸⁾

Aber auch jetzt stand Luther noch nicht mit einem Schlage da, wo wir ihn dann 1527 und 1528 stehen sehen. Die besondere Bedeutung der Realpräsenz im Verhältnis zum Worte des Evangeliums ist in den ersten Jahren des Streites noch keineswegs gesichert. Dafür bietet die Schrift „wider die himmlischen Propheten“, welche die Realpräsenz so stark als den wahren Sinn der Einsetzungsworte gegen Karlstadt behauptet, den Beweis. Da lehrt Luther in wundervollen Ausführungen, wie die Vergebung der Sünden am Kreuze erworben und im Abendmahl „d u r c h s W o r t ausgeteilet und gegeben“ wird, „wie auch im Evangelio, wo es predigt wird“. Das Sakrament ist einfach als „Evangelium“ bezeichnet: „da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz austeilet, schenkt, darbeut und gibt“. „Wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der soll zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt.“¹⁹⁾ Die Formel ist überaus interessant. Sie zeigt zunächst, daß auch jetzt für Luther als eigentliche Gabe des Sakra-

¹⁷⁾ 19, 482 f.

¹⁸⁾ 11, 433, 24 ff. Vergl. dazu K. Seeberg a. a. O. S. 328.

¹⁹⁾ 18, 204, 27 ff.: 205.

mentes die Vergebung der Sünden im Mittelpunkte steht. Zweitens: die Realpräsenz ordnet sich diesem Gedanken ein. Es geht nicht um die Gegenwart von Leib und Blut als solche, sondern um die im Worte geschehende Darbietung von Leib und Blut als für mich am Kreuze dahingegeben. Das Kreuz steht also im Mittelpunkte, es liegt an dem für uns in den Tod gegebenen Leibe.

Kommt aber alles nur darauf an, daß durch die Einsetzungsworte mit ihrem „für euch“ der Schatz, den Christus erworben, uns aufgetan und zu eigen überantwortet wird,²⁰⁾ so ist, zumal wenn man Luthers Gedanken von der Macht des göttlichen Wortes in Rechnung stellt, die Realpräsenz von Leib und Blut, die uns Vergebung der Sünden erworben haben, nicht unbedingt nötig. Luther hat diese Konsequenz auch gezogen: „Denn wo gleich eitel Brod und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre: Nehmet hin, das ist mein Leib, für euch gegeben“ etc., so wäre doch desselben Worts halben im Sakrament Vergebung der Sünden“.²¹⁾ Und hier weist Luther ausdrücklich auf die Analogie der Taufe hin. Später greift seine Lehre vom Inhalt und der Wirkung des Abendmahls weit über diese Analogie hinaus. Man sieht auch hier, daß die Abendmahlslehre noch nicht fertig ist. Die Realpräsenz fügt sich mit ihrem eigenen Schwergewichte, das im Kampfe um sie immer stärker zum Bewußtsein kam, dem an der promissio der Sündenvergebung orientierten Sakramentsgedanken nicht wirklich ein. Luther hält an der Realpräsenz fest im Gehorsam gegen die Schrift und nunmehr auch mit bestimmtem, immer bewußter werdenden sachlichen Interesse. Aber er wertet die Realpräsenz, bestimmt durch seinen Sakramentsgedanken, auch jetzt noch nicht recht aus. Man kann sagen, daß der allgemeine Sakramentsgedanke und die Realpräsenz im Abendmahl, als etwas gleichsam überschießendes über den allgemeinen Gedanken, miteinander ringen. 1525 ist der Sakramentsgedanke noch der stärkere, wie die vorhin angeführte Stelle zeigt. Aber wie wird die Entwicklung weitergehen? Wenn das ganze Eigengewicht der Realpräsenz zur Geltung kommt, muß sie dann nicht über den um die promissio der Vergebung kreisenden Sakramentsgedanken hinausführen und ihn durch einen realistischeren ersetzen oder doch ergänzen? Mit dieser Frage wenden wir uns der im Streite voll herausgebildeten Gestalt der Abendmahlslehre Luthers zu,

²⁰⁾ 18, 203, 25 f.

²¹⁾ 18, 204, 15.

also vor allem den Schriften von 1527 und 1528 sowie Luthers Äußerungen in Marburg.

2.

Welches waren die entscheidenden Motive, die Luther zu seiner Abendmahlslehre führten und bei ihr unerschütterlich festhielten? Er selber beruft sich am entscheidenden Punkte immer wieder auf die Einsetzungsworte in ihrem klaren Wortlaute. Der Gehorsam gegen die Worte des Herrn zwang ihn zu lehren, was er lehrte. Die christologischen Gedanken, mit denen er in den großen Kampfschriften die Realpräsenz des Leibes Christi verständlich zu machen suchte, hat er erst gegenüber den Einwänden der Gegner herausgestellt. Es ist bezeichnend, daß Luther bei dem Marburger Gespräche, wo die Gegner von ihrer Lokalisierung Christi im Himmel schwiegen,²²⁾ seine Lehre von der Rechten Gottes gar nicht entwickelt, sondern immer wieder sich einfach auf den Text beruft. Aber diese Berufung ist doch nicht als biblizistischer Starrsinn zu verstehen. Luther ist nicht durch die Theorie von einer wörtlichen Eingebung der Schrift und nicht durch die Grammatik gebunden. Er hat gelegentlich den grammatischen Bemerkungen Karlstadts entgegengekönnen: „Es muß alles etwas Höheres sein, denn *regulae grammaticae* sind, was den Glauben soll gründen . . . Soll denn mein Glaube auf dem Donat oder Sibel stehen, so steht er wahrlich übel. Wie viel neuer Artikel werden wir müssen setzen, wenn wir die Bibel an allen Orten nach den grammatischen Regeln wollen meistern?“²³⁾ In der Tat, „die Frage muß gestellt werden, warum Luther in dem Punkte der Realpräsenz die Schrift nicht freier gehandhabt hat“.²⁴⁾ Die Antwort kann nur lauten, daß die Sache selbst, die er in den Worten der Schrift fand, ihn zwang, daß sein gesamtes Verständnis Christi und des Evan-

²²⁾ Vergl. Osianders Bericht 30 III, 148, 3 ff.

²³⁾ 18, 157, 23 ff.

²⁴⁾ E. Sommerlath, Luthers Lehre von der Realpräsenz im Abendmahl. (In: Das Erbe Martin Luthers. 1928. S. 335.) Vergl. auch K. Barth, Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre. Zw. d. Zeiten, 1923, Heft 4, S. 50 f. Barth sagt mit Recht von Luther einerseits: „Alles, was er sonst für seine These vorgebracht hat . . . ist nur Paraphrase des *Hoc est corpus*, mit dem für ihn alles erledigt war.“ Aber er fährt dann mit gleichem Rechte fort: „So stand es geschrieben und — so mußte es geschrieben stehen. Luther würde das ganz andere als Zwingli gesagt haben, auch wenn er das problematische *est* nicht in der Bibel gefunden hätte.“

geliums, in dem er der Schrift zu gehorchen gewiß war, für seine Exegese zeugte. Wir werden dem Tatbestande demnach gerecht nur, wenn wir von einer gegenseitigen Bedingtheit zwischen Luthers Exegese und dem mit den Grundzügen seines Verständnisses des Evangeliums zusammenhängenden sachlichen Interesse reden. Nicht der Text allein und nicht die Sache allein hat ihn bestimmt, sondern eins mit dem anderen und in dem anderen. Als er um und mit der Sache innerlich noch rang, da hat ihn der Text fest gemacht — so hat er es an der berühmten Stelle des Briefes an die Christen zu Straßburg vom 15. Dezember 1524 und auch sonst bekannt.²⁵⁾ Im Streite aber um den Sinn des Textes war es der Sinn für die Sache, der ihn seiner Exegese gewiß machte.

Wir werden daher zuerst über Luthers Exegese reden und dann den sachlichen Gehalt seiner Abendmahlslehre und ihren Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Theologie ins Auge fassen.

Was nun zunächst Luthers Exegese der Abendmahls Worte anlangt, so ist festzustellen, daß Luther ihres Sinnes erst von Paulus, also von 1. Kor. 10 und 11 her gewiß geworden ist. Die Einsetzungsworte waren allerdings seine Trutzfeste im Kampfe. Aber den Schlüssel zu der Feste bot ihm Paulus. Zweimal, 1525 und 1528, hat Luther den Spruch 1. Kor. 10, 16 („Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“) aufs Höchste gerühmt als seinen eigentlichen Galt. 1525 bezieht er sich dabei ausdrücklich zurück auf seine „Anfechtung“, also auf sein inneres Ringen mit der Frage der Realpräsenz, auf die Versuchung, sie preiszugeben, von der das Schreiben nach Straßburg redet. „Das ist ja, meine ich, ein Spruch, ja ein Donnerart auf D. Karlstadts Kopf und aller seiner Kotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arznei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sakrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen gnugsam stärken und alle Widersechter

²⁵⁾ E.A. 53, 274. W.A. 18, 166, 34 ff. Man kann also nicht sagen wie R. Barth a. a. O.: „Nicht mit der Quelle, sondern mit der nachträglichen Begründung seiner Lehre haben wir es in seiner Exegese der Einsetzungsworte zu tun.“ Dabei wird das Verhältnis zwischen Luthers Exegese und seinem Verhältnis zur Sache auf eine einfachere Formel gebracht, als der Brief an die Straßburger erlaubt.

mächtiglich genugsam schlagen.“²⁶⁾ Und 1528 heißt es: „Diesen Text hab ich gerühmet und rühme noch, als meines Herzens Freud und Krone, denn er nicht allein spricht: das ist Christus Leib, wie im Abendmahl stehet, sondern nennet das Brot, so gebrochen wird, und spricht: Das Brot ist Christus Leib, ja das Brot, das wir brechen, ist nicht allein der Leib Christi, sondern der ausgeteilte Leib Christi. Das ist ein Mal ein Text so helle und klar als die Schwärmer und alle Welt nicht begehren noch fordern könnten . . .“²⁷⁾ Deutlicher kann die persönliche und sachliche Wichtigkeit der Paulusstelle für Luther nicht ausgesprochen werden. Er hat freilich im Streite mit den Schweizern und Schwencckfeld auch um diese Stelle kämpfen müssen. Seine eigene Deutung der Stelle lautet: „So spricht nu Paulus: Das Brod, so wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibs Christi, das ist, wer dies gebrochen Brot geneußt, der geneußt des Leibs Christi als eines gemeinen Guts unter viele ausgeteilet, denn das Brod ist solcher gemeiner Leib Christi, spricht Paulus. Das ist helle und dürre gesagt, daß niemand kann anders verstehen, er mache denn die Wort anders.“²⁸⁾ Die Gegner wollen die „Gemeinschaft des Leibes“, von der Paulus spricht, als eine „geistliche“ verstehen und berufen sich dafür vor allem auf den folgenden Vers 17 („Denn ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle Eines Brotes teilhaftig sind“): da die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ zugleich die Zugehörigkeit zum geistlichen Leibe Christi, nämlich der Kirche bedeute, so müsse auch die „Gemeinschaft“ selbst als eine geistliche verstanden werden. Paulus denke also auch in V. 16 nicht an einen leiblichen Genuß des Leibes Christi. Aber Luther hat das nicht gelten lassen. Paulus spricht nach ihm hier von leiblicher Gemeinschaft des Leibes Christi, an der auch Judas und die Unwürdigen teilhaben, weil sie ja auch das Brot brechen.²⁹⁾ „Leib“ und „Blut“ können an dieser Stelle auch nicht tropisch ver-

²⁶⁾ 18, 166, 29 ff.

²⁷⁾ 26, 487, 9 ff.

²⁸⁾ 26, 490, 39 ff. Luthers Auslegung von V. 17 (er betont, daß Paulus nicht sage: wir sind Christi Leib, sondern einfach: wir sind ein Leib, ein Hause, eine Gemeinde; 26, 491, 34 ff.) ist unmöglich. Aber die Gegner haben ebensowenig recht. Will Luther V. 17 von 16 und 18 aus verstehen, so die Gegner umgekehrt 16 und 18 von 17 aus. Indessen die „leibliche“ Beziehung zum Leibe Christi läßt sich aus 16 u. 18 nicht wegdeuten. Das Verhältnis von 17 zu 16 und 18 ist exegetisch schwierig.

²⁹⁾ 18, 172, 12 ff.: Also stehet nu dieser Spruch Pauli wie ein fels und erzwingt mit Gewalt, daß alle die, so dies Brot brechen, essen und empfangen, den Leib Christi empfangen

standen werden. Gegenüber solchem Auslegungsversuche weist Luther vor allem auf 1. Kor. 11, 27 und 29 hin: „schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn, damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn“. ³⁰⁾ In diesen Versen ist die tropische Fassung unmöglich. Nicht vom Zeichen des Leibes, sondern vom Leibe selber ist hier die Rede. „Wie kommt die Sünde am Leibe des Herrn zum Essen, so er nicht im Essen oder Brod sein soll?“ ³¹⁾ Von da aus fällt die Entscheidung auch über 1. Kor. 10, 16 und von hier aus dann über alle Abendmahlsstellen. „Ist Leib und Blut an diesem Ort . . . nicht Tropus, sondern recht Leib und Blut Christi, wie unsere Lehre hält, so kanns an andern Orten des Abendmahls auch nicht Tropus sein.“ ³²⁾ So erschließt sich der klare Sinn der Einsetzungsworte von den Paulusstellen her. Diese zeigen, daß die Einsetzungsworte verstanden werden müssen ganz wie sie lauten, ohne jeden Tropus.

Dahin führt ohnehin der allgemeine Grundsatz, den Luther mehrfach ausspricht: jede Schriftstelle ist nach dem einfachen Wortsinne zu verstehen, es sei denn, daß ein anerkannter Glaubensartikel zu einer anderen Deutung zwingt. „Man soll in der Schrift die Wort lassen gelten, was sie lauten, nach ihrer Art, und kein ander Deutung geben, es zwingt denn ein öffentlicher Artikel des Glaubens.“ ³³⁾ Dieser Fall ist aber bei den Einsetzungsworten nicht gegeben. Außerdem: so verschieden die Berichte über die Einsetzung sonst auch sind — Luther geht auf diese Verschiedenheiten sehr ernstlich und im Einzelnen ein ³⁴⁾ — eins ist ihnen allen gemeinsam, nämlich die entscheidenden Worte: das ist mein Leib. ³⁵⁾ Es sind klare Worte und es sind Gottes Worte. Dieser Text „Das ist mein Leib“ „ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbst aus seinem eignen Munde mit solchen Buchstaben und Worten gesprochen und ge-

und desselben teilhaftig werden. Und das kann nicht sein geistlich, wie gesagt ist, so muß es leiblich sein. — 26, 491, 4 ff.

³⁰⁾ 26, 481 ff.; 486, 498.

³¹⁾ 18, 173, 30.

³²⁾ 26, 489, 1 ff. Vor allem aber 26, 498, 16 ff.

³³⁾ 26, 403, 26 ff.; 18, 147, 23 ff.; 23, 93, 28 ff.: „wer sich untersteht, die Wort in der Schrift anders zu deuten, denn sie lauten, der ist schuldig, dasselbige aus dem Text des selbigen Orts oder einem Artikel des Glaubens zu beweisen“; 30 III, 122, 10 ff. (in Marburg): Summa fidei, es gebühret uns unsers lieben Gottes Wort nicht zu glossieren, nisi cogat absurditas contra fidem vel articulos fidei.

³⁴⁾ 26, 454 ff.

³⁵⁾ 26, 459, 31 ff.

setzt".³⁶⁾ „Unser Text ist gewiß, daß er soll und muß so stehen, wie die Wort lauten, denn Gott selbst hat ihn also gestellet, und niemand darf einen Buchstaben weder davon noch dazu tun." ³⁷⁾ Alle Deutungen aber stammen von Menschen und sind, wie ja schon das Nebeneinander mehrerer Erklärungen bei den Gegnern zeigt, ungewiß.³⁸⁾ Mag eine exegetische Glosse solcher Art an sich noch so gut sein — was ist damit geholfen, wo es sich um hohe Dinge des Glaubens handelt? „Wo bleibt aber mein Gewissen, das gerne auf gutem Grunde und sicher stehen wollte? Soll es auf dem hungrigen, durstigen und dürstigen Glößlin stehen?" ³⁹⁾ Solche Deutungen sind also sowohl eine Unehrerbietigkeit gegen Gottes klares Wort, wie auch eine Unbarmherzigkeit gegen die nach einem festen Glaubensgrunde fragenden Gewissen. Gott kommt zu seiner Ehre und das Gewissen zu seinem festen Grunde, wenn der Mensch ganz schlicht den Worten Gottes gehorcht, wie sie lauten. Zier greift also in Luthers Abendmahlslehre einer der entscheidenden Züge seiner Frömmigkeit und Theologie ein: der Gehorsam gegen das klare Wort Gottes, wider alle Gedanken der eitlen Vernunft. Die Gegner sind für ihn Rationalisten, die Gottes klares Wort mit ihren Menschengedanken, mit ihren Begriffen von möglich und unmöglich, nütze oder unnütz meistern wollen.⁴⁰⁾ Ob Luther hiermit seinen Gegnern im Abendmahlsstreite voll gerecht wurde, ist eine Frage für sich. Es kommt uns jetzt nicht darauf an, die Streitlage zwischen den Gegnern zu beurteilen, sondern Luthers Gedanken zu verstehen.

³⁶⁾ 26, 446, 1 ff.

³⁷⁾ 26, 446, 9 ff.; 448, 31. Vergl. ferner 18, 166, 8 ff.: Ich sehe hie dürre, helle, gewaltige Wort Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakrament sei. 23, 83, 10 ff.; 87, 28 ff.; 30 III, 116, 24; 137, 9 ff. (In Marburg): „Meine allerliebsten Herren, bieweil der Text meines Herrn Jesu Christi allda stehet: Hoc est corpus meum, So kann ich warlich nicht vorüber, sondern muß bekennen und gläuben, daß der Leib Christi da sei.

³⁸⁾ 26, 446, 3 ff.

³⁹⁾ 26, 483, 14 ff.; 26, 497, 28 ff.: Denn sollen wir ja an nackten, bloßen Worten hangen, so wollen wir lieber an nacktem, bloßen Text hangen, welchen Gott selbst gesprochen hat, denn an nackten, bloßen Glossen, die Menschen erdichten.

⁴⁰⁾ 23, 123, 30 ff.; 127, 5 f.; 161, 18 ff. u. a.: „Es ist der Groll und Ekel natürlicher Vernunft, der will und mag dieses Artikels nicht, drumß speiet er und köcket also dawider und will darnach sich in die Schrift hüllen, daß man ihn nicht kennen solle."

Der Gehorsam gegen Gottes klares Wort ist unabhängig davon, ob wir verstehen können, wie Christi Leib und Blut im Brot und Wein gegenwärtig sei. Luther hat immer wieder aufs stärkste betont, daß dieses Wie? unserer Vernunft verborgen ist und sein soll. ⁴¹⁾ Gott ist größer als was wir verstehen. Was er tut, muß uns unbegreiflich sein. ⁴²⁾ Darin erweist es sich als Gottes Tun. ⁴³⁾ Die christologischen Gedanken, die Luther im Abendmahlsstreite geltend gemacht hat, sollen und können denn auch das Ärgernis für die Vernunft nicht beseitigen und das Wie? der Realpräsenz nicht für die Vernunft einleuchtend machen. Sie wollen nur die kleinen, engen Menschen Gedanken von Gottes Gegenwart hinwegräumen und daran erinnern, daß Gottes Möglichkeiten immerdar unsere Maße sprengen. Nur insofern bringt Luther das Unbegreifliche auch der menschlichen Vernunft näher, als er auf die Wunder und Unbegreiflichkeiten hinweist, von denen wir schon in unserem natürlichen Leben umgeben sind. Wir leben in und von ihnen, ohne doch ihr Wie zu verstehen. „Ich will schweigen, daß sie sollten wissen, wie sie sehen, hören, reden und leiblich leben. Solche Ding alle fühlen wir und sind täglich drinnen und wissen dennoch nicht, wie es zugehet und wollen wissen, wie Christus im Brote sei.“ ⁴⁴⁾

Der Gehorsam fragt nicht nach dem Wie?, er fragt auch nicht nach dem Wozu? Luther lehnt die dahingehende Frage der Gegner als Anmaßung der menschlichen Vernunft wider Gott ab. Wozu, so fragten die Gegner, soll denn die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nütze sein? Gewiß hat Luther darauf, wie wir noch sehen werden, auch eine Antwort gegeben. Aber er gibt sie nicht denen, die erst den Nutzen einsehen wollen, ehe sie Gottes klarem Worte den Glauben schenken, sondern denen, die mit Furcht und Demut den Worten Gottes schlicht glauben. ⁴⁵⁾ Mit gewaltigem Ernste hat Luther gerade an diesem Punkte das Wesen des Glaubens eingeschärft. Hier steht nicht weniger als alles auf dem Spiele. Glauben heißt, die eigenen Ge-

⁴¹⁾ J. B. 18, 206, 20 ff.; — 23, 87, 28 ff.; 145, 19 ff.; 209, 4 ff.; 265, 23 ff.

⁴²⁾ 26, 318, 14: Gottes Wort und Werk gehen nicht nach unserer Augen Gesichte, sondern unbegreiflich aller Vernunft, ja auch den Engeln. — Vergl. auch 30 III, 119, 11 ff.

⁴³⁾ 30 III, 119, 14 f. (Marburger Gespräch): Si vias eius sciremus, non esset incomprehensibilis, qui admirabilis.

⁴⁴⁾ 23, 266, 2 ff.

⁴⁵⁾ 23, 253, 31 ff.

danken und Wünsche hinter sich werfen und sich blind an Gottes Wort und Willen hingeben. „Ein fromm gottesfürchtig Herz tut also: Es fragt am ersten, obs Gottes Wort sei. Wenn es das höret, so dämpfet es mit Händen und Füßen diese Frage, wozu es nütz oder not sei. Denn es spricht mit Furcht und Demut also: Mein lieber Gott, ich bin blind, weiß wahrlich nicht, was mir nütz oder not sei, wills auch nicht wissen, sondern gläube und traue Dir, daß du es am allerbesten weißest und meinst nach deiner göttlichen Güte und Weisheit. Ich laß mir genügen und bin dazu froh, daß ich dein bloßes Wort höre und deinen Willen vernehme . . .“⁴⁶⁾ Es geht Luther hier um nichts Geringeres als um die Souveränität des Wortes und Willens Gottes gegenüber allen menschlichen Ansprüchen auf Einsicht in die religiöse Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit göttlichen Tuns. Was Gottes Wort sagt und gibt, ist uns nütze; nicht umgekehrt darf Gottes Wort gemessen und gemeistert werden mit der Frage nach dem Nutzen. Das ist vielmehr die Ursünde der menschlichen Selbstherrlichkeit, die die Ordnung zwischen Gott und Mensch umkehrt. Macht der Mensch seine Unterwerfung unter Gottes Wort abhängig von der Einsicht in den Nutzen dessen, was Gottes Wort bezeugt, dann stellt er sich in Wahrheit über Gott. „Wer da fragt, wozu es not sei, was Gott redet und tut, der will ja über Gott hin, klüger und besser denn Gott sein.“⁴⁷⁾ Solche Hoffart ist für Luther etwas Furchtbares: „Es möcht einem das Herz zerspringen vor solchem frechen Geschwätz des höllischen Teufels und seiner Schwärmer!“⁴⁸⁾ „Wenn sie aber etwas verständig wären im Glauben und hätten des ein Fünk-lein jemals gefühlet, so wüßten sie, daß des Glaubens höchste einige Tugend, Art und Ehre ist, daß er nicht wissen will, wozu es nütz oder not sei, was er gläubet. Denn er will Gott nicht umcirkeln oder zur Frage setzen, warum, wozu, aus was Not er solchs heiße oder befehle, sondern gerne unweise sein, Gott die Ehre geben und seinem bloßen Wort glauben.“⁴⁹⁾ In Marburg gab Luther dem gleichen Gedanken den drastischen Ausdruck: Wenn Gott mich Mist essen hieße, so würde ich es tun, gewiß, daß es mir heilsam wäre.⁵⁰⁾ Von blinder Preisgabe an einen Willkürwillen ohne Sinn ist dabei nicht die Rede. Luther hat nicht nur, wie alle angeführten Stellen zeigen, immer daran

⁴⁶⁾ 23, 247, 32 ff.

⁴⁷⁾ 23, 265, 23 ff.

⁴⁸⁾ 23, 265, 33 f.

⁴⁹⁾ 23, 249, 22 ff.

⁵⁰⁾ 30 III, 116, 27 f. Vergl. auch ebendort 3. 12: Servus non inquirat de voluntate domini. Oportet oculos claudere.

festgehalten, daß, was Gott tue, wirklich dem Menschen nütze und not sei, sondern, wie schon gesagt, er hat auch den Versuch gemacht, den „Nutzen“ der Realpräsenz aufzuweisen. Nur um das Eine geht es: daß der Mensch nicht seinen Glauben von seiner Erkenntnis des Sinnes abhängig mache, vielmehr umgekehrt nicht anders als im Glauben um Erkenntnis des Sinnes ringe. Denn nicht die Sinnhaftigkeit ist Maßstab für das, was Gottes Wort ist, sondern Gottes Wort Ursprung und Maßstab für das, was sinnhaft ist. Gott will uns im heiligen Geiste seinen „Sinn“ erschließen. Der Geist aber schenkt sich nur dem Gehorsam — und Gehorsam ist nie ohne Heteronomie. Der Weg zur Theonomie der Sinn-Erkentnis geht durch die Heteronomie blinden Gehorsams.

Fängt der Mensch mit Vernunftsteinwänden gegen einen durch Gottes Wort begründeten Glaubensartikel an, so gibt es kein Halten. Dann fallen auch die anderen Artikel des Glaubens. „Wo er schleußt wider diesen, so schleußt er auch wider alle Artikel. Denn Gotts Wort ist immer der Vernunft eine Torheit, 1. Kor. 1.“⁵¹⁾ Zu glauben ist nicht nur hier, sondern z. B. auch bei dem Artikel der Gottmenschheit „schwer, ja unmöglich, . . . ausgenommen den Heiligen, welchen ist nicht alleine leicht, sondern auch Lust und Freude, ja Leben und Seligkeit, zu glauben allen Worten und Werken Gottes“.⁵²⁾

Luthers leidenschaftliches und unerschütterliches Festhalten an dem Buchstaben der Einsetzungsworte hängt also tief mit seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, göttlicher Wahrheit und Vernunft, Wort und Glaube zusammen. Wir vergegenwärtigen uns das noch einmal an einer der schönsten Stellen aus seinem Bekenntnis vom Abendmahl Christi 1528:

„Erstlich, daß man in Gottes Werken und Worten soll Vernunft und alle Klugheit gefangen geben, wie S. Paulus lehret 2. Kor. 10, und sich blenden und leiten, führen, lehren und meistern lassen, auf daß wir nicht Gotts Richter werden in seinen Worten denn wir verlieren gewißlich mit unserm Richten in seinen Worten, wie Psalm 50 zeuget. Zum andern: wenn wir denn nu uns gefangen geben und bekennen, daß wir sein Wort und Werk nicht begreifen, daß wir uns zufriedenstellen und von seinen Werken reden mit seinen Worten einfältiglich, wie er uns davon zu reden vorgeschrieben hat, und vorsprechen läßt, und nicht mit unsern Worten als anders und besser davon zu reden vornehmen, denn wir werden gewißlich fehlen, wo wir nicht einfältiglich ihm nachsprechen, wie er uns vorspricht, gleich wie ein jung Kind seinem Vater den Glauben oder Vater unser nachspricht. Denn hie gilt

⁵¹⁾ 23, 127, 15 ff.

⁵²⁾ 23, 161, 29 ff.

im Finstern und blinzingeln gehen und schlecht am Wort hangen und folgen. Weil denn hie stehen Gottes Wort „Das ist mein Leib“ dürre und helle, gemeine, gewisse Wort, die nie kein Tropus gewesen sind weder in der Schrift noch einiger Sprache, muß man dieselbigen mit dem Glauben fassen und die Vernunft so blenden und gefangen geben, und also nicht wie die spize Sophistria, sondern wie Gott uns vorspricht, nachsprechen und dran halten.“⁵³⁾

Einen Augenblick schaut Luther sogar der Möglichkeit ins Auge, daß der Wortlaut und das wörtliche Verständnis der Einsetzungsworte unsicher und dunkel wäre — was es doch für ihn nicht ist —, ja daß der Mensch mit dem auf die Einsetzungsworte gegründeten Glauben an die Realpräsenz einer Illusion verfiel, weil die Worte in Wirklichkeit von Gott her etwas anderes bedeuten. Aber auch angesichts dieser (für ihn unmöglichen) Möglichkeit gilt: lieber dem einfachen Wortsinne als menschlichen Deutungen folgen. Denn der Wortlaut ist auf alle Fälle von Gott so gegeben. Ist er also dunkel, so ist er es nach Christi Willen, und unser Nichtverstehen und Mißverstehen steht, wie das Unverständnis der Jünger bei den Leidensweisagungen des Herrn, unter seinem Verzeihen. „Soll ich denn und muß ungewissen, finstern Text und Verstand haben, so will ich lieber den haben, der aus göttlichem Munde selbst gesprochen ist, denn daß ich den habe, so aus menschlichem Munde gesprochen ist. Und soll ich betrogen sein, so will ich lieber betrogen sein von Gott (so es möglich wäre) denn von Menschen. Denn betruget mich Gott, so wird ers wohl verantworten und mir Widererstattung tun. Aber Menschen können mir nicht Widererstattung tun, wenn sie mich betrogen haben und in die Hölle geführt.“⁵⁴⁾

Auch wer urteilt, daß das exegetische Problem nicht so einfach liegt wie es bei Luther erscheint, muß zugestehen, daß in Luthers Haltung das Größte, was ihm zu sagen und zu leben geschenkt war, die Vollständigkeit des Gehorsams, das Hangen am Worte Gottes allein unvergleichlich gewaltigen Ausdruck gefunden hat. Die Schriften Luthers aus dem Abendmahlsstreite bleiben schon um deswillen ein besonders kostbares Vermächtnis der evangelischen Christenheit.

3.

In Luthers dem klaren Wortlaute gehorsamer Auslegung der Einsetzungsworte setzt sich, wie schon angedeutet, zugleich sein Verhältnis zur Sache

⁵³⁾ 26, 439, 31 ff.

⁵⁴⁾ 26, 446, 18 ff.

durch. Wir fragen jetzt, was ihn vom Ganzen seiner Theologie aus zu dem Gedanken der Realpräsenz hinführte und an ihn band; wie die Abendmahlslehre mit seinem Gesamtverständnis des Evangeliums zusammenhängt, sich ihm einordnet und innerhalb seiner wiederum ausgestaltend wirkt, z. B. auf die Christologie.

Luthers nächstes fachliches Interesse war das gleiche, das er auch gegen Rom verfocht: daß das Sakrament wirklich als Gabe Gottes verstanden werde, eine Gabe, die wohl für den Glauben, aber auch vor ihm, unabhängig von ihm, ohne alles menschliche Zutun da ist.

Bei den Schwärmern und Schweizern schien ihm zunächst nicht zur Geltung zu kommen, daß das Abendmahl Gabe an den um Glaubensfreudigkeit ringenden Menschen ist. Die Auffassung des Sakramentes vorwiegend als Gedächtnismahl war ein Verachten der klaren Worte Christi und eine Unbarmherzigkeit gegen den Menschen in seiner wirklichen Lage. Gewiß war das Halten des Sakramentes für ihn auch ein Begehen des Gedächtnisses des Todes Christi — er konnte mit Recht fragen: „wer wüßte wohl mehr davon als wir?“⁵⁵⁾ — aber es war mehr als das. Die Auffassung als Gedächtnismahl bedeutet nichts als Werkerei, die den Menschen aus seiner Not nicht heraus-, sondern erst recht tief hineinführt, weil der Mensch sich in wahrhaftes Gedenken und Liebe von sich aus hineinsteigern muß. „Wenn gleich ihr Erkenntnis und Gedächtnis von Christo eitel Brunst, eitel Gerz, eitel Gize, eitel Feuer wäre . . ., was wäre dann geschehen?, was hätte man davon? Nichts denn neue Mönche und Geuchler, die mit großer Andacht und Ernst sich gegen dem Brod und Wein stelleten (wenns wohl geriete), wie bisher die blöden Gewissen sich gegen dem Sakrament gestellet haben . . .“ „Wenn ich . . . das Gedächtnis und Erkenntnis Christi mit solcher Brunst und Ernst übete, daß ich Blut schwitzte und drüber verbrennete, wäre es alles nichts und ganz verloren; denn da wäre eitel Werk und Gebot, aber kein Geschenke oder Gottes Wort, das mir Christus Leib und Blut darböte und gäbe.“⁵⁶⁾ Nicht das ist der Sinn der Sakramentsfeier, daß der Mensch im Gedenken sich zu Christus erhebe, sondern daß Christus zu dem Menschen sich erniedrigt. Der „Gottesdienst“ wird von Luther begründet nicht auf die Inbrunst unserer Andacht und

⁵⁵⁾ 19, 503 f., vor allem 504, 2 ff. Quis hoc ignorat? quis plus quam nos? (Rörer).

⁵⁶⁾ 18, 195, 23 ff.; 203, 3 ff.

Versehung in Christi Leiden — wie wäre da gewisser, freudiger Gottesdienst jemals möglich? —, sondern auf die Gegenwart Christi, der unsere Unandächtigkeit verzeihend trägt.

Für den Gedanken Zwinglis, daß das Sakrament ein Erkennungszeichen der Christen untereinander sei, hat Luther nur grimmigen Spott gehabt. „Also hat man vorzeiten von den Kirchweihen gesagt, daß sie drum gehalten werden, auf daß sich die Freunde untereinander erkannten und lieb gewönnen. Also ist Christus Abendmahl hie auch zur Kirchweih geworden.“⁵⁷⁾ War das Sakrament als Gabe Christi verleugnet, was halfen dann die feinsten anderen Gedanken? Sie erschienen Luther angesichts der Lage des Menschen vor Gott wie ein Hohn. Daher sein Grimm.

Mit diesem alles beherrschenden Interesse ergriff Luther nun den ihm von der Tradition dargebotenen, biblisch begründeten Gedanken der Realpräsenz. Die Realpräsenz bedeutet: hier handelt es sich wirklich um eine Gabe, hier ist sie, in ihrer Leiblichkeit, am offenkundigsten unabhängig von aller menschlichen Haltung, von allem „geistlichen“ Vermögen da.

Verband sich bei Zwingli der Symbolismus der Sakramentsauffassung mit ausgesprochenem Aktivismus (*eucharistia numquam est panis aut corpus Christi, sed gratiarum actio*⁵⁸⁾), so schien für Luther das Wesentliche aller Begegnung Gottes mit dem Menschen, nämlich die Passivität, das reine Empfangen des Menschen, notwendig mit dem antisymbolistischen Verständnis des Abendmahls als Realpräsenz verknüpft.

Defini.
Über noch in anderer Beziehung fand Luther in der Realpräsenz den Grundzug alles offenbarenden Handelns Gottes mit dem Menschen wieder. Realpräsenz heißt Gegenwart der Leiblichkeit Christi. Die persönliche Gegenwart des Herrn wußte Luther auch in der mündlichen Verkündigung des Wortes gegeben. Im Abendmahl aber war Christus, nach seinem Worte, leiblich gegenwärtig. Das bedeutete für Luther nicht ein absonderliches Unikum. Vielmehr: so ging es in Gottes Offenbarungsgeschichte immer und überall zu.

Das Wort ward Fleisch — das heißt für Luther auch: es ward Leib. Diese Leiblichkeit ist nichts Gleichgültiges. Sie ist dasselbe wie die echte Ge-

⁵⁷⁾ 23, 269, 19 ff.; 271, 11 ff.

⁵⁸⁾ Zwingli, opera ed. Schuler et Schulthess III, 542.

schichtlichkeit. Geschichte vollzieht sich immer im Leibe. Daß Christus im Leibe war, das bedeutet Nähe, Greifbarkeit für die Menschen. Gott handelt mit ihnen in geistleiblicher Ganzheit. Die Menschen der Zeit Jesu durften in geistliche und zugleich leibliche Beziehung zu ihm treten. Maria hat ihn geistlich und leiblich gebären dürfen. Die Sirten und Simeon haben ihn geistlich und leiblich sehen dürfen. Wir sollen gerade soviel haben. Er will „uns ja so nahe sein leiblich als er ihnen gewesen ist“, nur eben heute auf andere übernatürliche Weise, auf daß er aller Welt so nahe sein kann — das wäre nicht möglich, wenn er sichtbar erschiene. So ist er wohl leiblich, aber verborgen gegenwärtig.⁵⁹⁾ Wir dürfen ihn ganz, nach Seele und Leib, glaubend erfassen. Sollte solche Gegenwart der Leiblichkeit Jesu etwas Geringses sein? War sie während seines Erdenlebens denn ohne Bedeutung für sein Erlöserwirken? „Zwar, da er auf Erden ging, war er so nütze, daß wen er anrühret durch sein Fleisch, dem half er. Er rief durch seinen Leib, mit leiblicher Stimm Lazaro aus dem Grabe. Er rühret den Aussätzigen an und macht ihn rein. Er ging auf dem Meer und reicht dem sinkenden Petrus die Hand und zog im Land umher (Luther nennt lauter leibliche Handlungen) und tat eitel Wunder und Wohltat. Es ist auch seine Art und Natur, daß er wohlte wo er ist — wie käme er nu dazu, daß er im Brot soll unnütze sein, so es doch daselbige Fleisch, daselbige Wort und derselbigen Art ist und muß eitel gut und nütze sein?“⁶⁰⁾ Ist Christi Fleisch ohne Nutzen, wenn es leiblich gegessen wird, warum dann „nicht auch, wenn es leiblich empfangen wird und geboren, in die Krippe gelegt, in die Arm genommen, im Abendmahl über Tische sitzt, am Kreuze hängt usw.? Sind doch das alles äußerliche Weise und Brauch seines Fleisches so wohl als wenn er leiblich geessen wird. Was ist besser, daß es im Mutterleibe ist denn daß es im Brot und Munde ist? Ist hie kein nütze, so kanns dort auch kein nütze sein; ist dort nütze, so muß hie auch nütze sein; sintemal man allenthalben nicht mehr draus machen kann denn daß es sei leiblich und äußerlich Christus Leib gehandelt, es sei gessen oder empfangen, geboren oder getragen, gesehen oder gehöret. Und ist nirgend das geistlich Essen da, welches da nützet, sondern alleine das leiblich Brauchen oder Handeln.“⁶¹⁾ Christi Fleisch ist voll Wort Gottes, weil das Wort Fleisch ward. Es ist etwas ganz anderes als unser Fleisch und Blut. „Es ist Gott in diesem Fleisch,

⁵⁹⁾ 23, 193. 173. 175.

⁶⁰⁾ 23, 256, 20 ff.

⁶¹⁾ 23, 177, 26 ff.

ein Gotts Fleisch, ein Geistfleisch, es ist in Gott und Gott in ihm." ⁶²⁾ An diesem Fleisch hat sich der Tod vergeblich versucht. „Die Speise war dem Tod zu stark und hat den Fresser verzehret und verdauet.“

Zier haben die Schweizer Luther am wenigsten verstanden. Zier ist die eigentliche Tiefe des Gegensatzes. Es geht um das Verständnis der Begriffe Fleisch und Geist bei Luther und den Schweizern. ⁶³⁾

Die Gegner beriefen sich auf das Wort „Das Fleisch ist nichts nütze“ (Joh. 6, 63). Es handelt sich um geistige Dinge. Geist entsteht nur aus Geist. Geist wirkt nur auf Geist. Was soll die Realpräsenz, was das leibliche Essen Christi? ⁶⁴⁾ Solche Vorstellungen sind der Geistigkeit Gottes und der Gemeinschaft mit ihm unwürdig. Das Sakrament darf also nur als Symbol verstanden werden, das eine geistige Wirklichkeit abbildet, die der Glaube zu erleben vermag, in unserm Falle Christi Opfertod.

Luther hat mit scharfem Blicke erkannt, daß hier ein anderer als der biblische Begriff von Fleisch und Geist vorlag. In der Tat, bei Zwingli und den Seinen wirkte in ihrem Symbolismus der Dualismus und Spiritualismus der Spätantike nach. Sie verstehen Geist im Gegensatz zum Fleisch im Sinne der Leiblichkeit. Für Luther dagegen steht der Geist im Gegensatz zum Fleische im Sinne der Sündlichkeit. So ist es sinnlos, im Namen des Geistes die Leiblichkeit im Sakrament für gering und Gottes unwürdig zu achten. Das leibliche Essen ist selber ein „geistliches“ Essen, wenn es im Glauben geschieht. Denn alles was im Glauben geschieht, ist geistlich. „Alles ist und heißt Geist, geistlich und des Geistes Ding, was aus dem heiligen Geiste kommt, es sei wie leiblich, äußerlich, sichtbarlich es immer sein mag. Wiederum Fleisch und fleischlich alles, was ohn Geist aus natürlicher Kraft des Fleisches kommt, es sei wie innerlich und unsichtbar es immer sei.“ ⁶⁵⁾ Christi Fleisch ist also „geistlich“, weil es aus dem Geiste kommt. Und das leibliche Essen ist geistlich, weil es im Glauben an Gottes Wort geschieht. „Geistlich“

⁶²⁾ 23, 243, 31 ff. Vergl. 23, 201, 15; 253, 10 ff.; 26, 351, 22 ff.

⁶³⁾ Vergl. die wichtigen Ausführungen von E. Seeberg, Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwendfeld und Luther. (Sonderdruck aus der Reinhold-Seeberg-Festschrift.) 1929.

⁶⁴⁾ 23, 173, 5 ff.; 199, 6 ff.

⁶⁵⁾ 23, 203, 3 ff. Vergl. auch Marburg 30 III, 115, 29: Ein Strohhalme aufheben ex jussu domini, spirituale est. . . . Non oportet attendere, quid dicatur, sed quis.

essen heißt nicht: etwas nur Geistiges genießen, sondern eine Wirklichkeit genießen, die vom heiligen Geiste kommt und geistlicher Weise, d. h. im Glauben genossen sein will.⁶⁶⁾

Luther ist hier seinen Gegnern gewaltig überlegen. Er durchbricht die idealistische Gleichsetzung der Welt des heiligen Geistes mit der Sphäre der Innerlichkeit, in der es nur Geist gibt. Er wahrt die Ganzheitsbeziehung des heiligen Geistes, der Gemeinschaft mit Gott, des Umganges mit Gott, die alle nicht nur geistig, sondern auch leiblich geartet sind. Man höre demgegenüber nur, welche Bibelsprüche die Gegner wider Luther ins Feld führen. Außer dem schon genannten Wort aus Joh. 6 sind es vor allem 2. Kor. 5, 16: „Wir kennen Christum nicht mehr nach dem Fleisch“, das Pauluswort, das ja auch heute in der christologischen Frage wieder mißbraucht wird, und Kol. 3: „Suchet was droben ist. Trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist.“⁶⁷⁾ Nicht, was auf Erden ist, suchen — das soll wider die Betonung der Realpräsenz angeführt werden? Gewaltig erwidert Luther: „Wenn ich nu spreche: Warum sie denn zur Predigt gehen und das Evangelium suchen? Item, warum sie des Herrn Abendmahl halten?, warum sie den Nächsten lieben und wohlthun? Vater, Mutter, Herr, Knecht und unser Nächster sind alle auf Erden. Wohlan, so wollen wir sie nicht suchen, niemand ehren, gehorchen noch dienen noch lieben. Ists nicht fein? Ist doch solchs alles auf Erden. Und S. Paulus sagt, man solle nicht suchen, das auf Erden ist.“⁶⁸⁾ Scheint das im ersten Augenblicke nur eine unbillige Konsequenzmacherei — in Wahrheit bezeichnet diese Antwort in großer Klarheit, was Luther im Tiefsten von den Schweizern trennte. Für ihn begegnet Gottes Geist dem Menschen nicht anders als in der ganzen Konkretheit, Äußerlichkeit, Leiblichkeit der Geschichte. Die Leiblichkeit verachten heißt die wahre Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes nicht ernst nehmen. „Gott . . . gibt uns kein Wort

⁶⁶⁾ 23, 183 ff.; 189, 8 ff.; 191 ff. Vergl. die Berichte über das Marburger Gespräch 30 III, 116, 18 ff.; 118, 35 ff. *Goldapfel*, si deus mihi proponeret, ego spiritualiter manducarem. Nam ubicunque est verbum dei, ibi spiritualis est manducatio.

⁶⁷⁾ 26, 306 ff. Vergl. auch in Marburg 30 III, 132. Fein erläutern hier Melanchthon und Luther das *secundum carnem*. Mel.: Id est secundum nostram carnem. Luther: Est vero secundum carnem cognoscere carnaliter, sine spiritu sineque fide cognoscere.

⁶⁸⁾ 26, 306, 19 ff.

noch Gebot vor, da er nicht ein leiblich äußerlich Ding einfasse und uns vorhalte.“ Das bezeugt die ganze biblische Geschichte.⁶⁹⁾ „Der Geist kann bei uns nicht anders sein denn in leiblichen Dingen als im Wort, Wasser und Christus Leib und in seinen Heiligen auf Erden.“⁷⁰⁾ Geist — das ist nicht eine transzendente Sphäre jenseits der ganz irdischen Geschichte, sondern eben diese Geschichte, in Gottes Wort gefaßt. Es gilt wirklich, in diesem Sinne auf Erden zu bleiben. Gerade wenn man trachtet nach dem, das droben ist, dann bleibt man auf Erden. In den wahrhaftig wesentlichen Gedankenzusammenhang dieser Geschichtstheologie gehört für Luther das Interesse an der leiblichen Gegenwart Christi.⁷¹⁾ Es hatte schon Grund, wenn er von den Gegnern sagte: „Sie wollen eitel Geist haben“⁷²⁾ und sie in dieser Beziehung mit den Schwärmern zusammenstellte. Die Einwände der Gegner kamen aus einer Gesamtauffassung von Geist und Geschichte, die Luther mit Recht als unbiblisch, als „einen anderen Geist als wir“ empfand. — Ob man freilich die von Luther so stark betonte Wahrheit, daß Gott nur in leiblicher Geschichte mit uns handelt, nicht auch ohne die Realpräsenz des himmlischen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl festhalten kann? Darüber ist in dem letzten Abschnitte dieses Aufsatzes zu handeln.

Luther konnte den ganzen Gegensatz auch fassen in den verschiedenen Begriff der Ehre Gottes hüben und drüben. Die Gegner fanden die Realpräsenz im Brot und Wein auf dem Altare Gottes unwürdig. „Es schickt sich nicht“, „es reimet sich nicht“, so drückt Luther ihren Gedanken aus.⁷³⁾ Darin fand er den „weltlichen, fleischlichen“ Begriff der Ehre Gottes, nach dem sie in seiner Transzendenz besteht.⁷⁴⁾ In Wahrheit hat Gott seine Ehre in seiner Kondeszendenz, in seinem Eingehen in die Welt, ihre Not und Schande. „Unsers Gottes Ehre ist die, so er sich umb unser willen aufs Tiefste erunter

⁶⁹⁾ 23, 261, 12 ff.

⁷⁰⁾ 23, 193, 31 ff.

⁷¹⁾ 23, 261, 13 ff.: „Abraham gab er (Gott) das Wort, da sein Sohn Isaak eingefasset ward, Saul gab er das Wort, da die Amalekiten zu töten eingefasset waren, Noah gab er das Wort, da der Regenbogen eingefasset war. So fortan findest du kein Wort Gottes in der ganzen Schrift, da nicht ein leiblich äußerlich Ding eingefasset und surgetragen werde . . . Also hie auch im Abendmahl wird uns das Wort gegeben, da Christus Leib, für uns gekreuziget, wird eingefasset, daß er da sein soll leiblich zu essen . . .“

⁷²⁾ 23, 261, 25 ff.

⁷³⁾ 19, 486, 1 ff.

⁷⁴⁾ 23, 155, 8 ff.; 157, 26 ff.

gibt, ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, Herz und Schoß, und darzu umh unsern willen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar."

Aber Luther hatte nicht nur mit der Frage zu tun, ob die Realpräsenz nötig, Gottes würdig und sinnvoll sei, sondern auch mit der anderen, wie sie denn möglich, ob sie nicht absurd sei. Christi Fleisch und Blut im Brod und Wein, auf dem Altare? Ist Christus nicht gen Himmel gefahren? Dort ist er nach seiner Menschheit bei Gott. Er ist im Himmel und nicht auf dem Altare.⁷⁵⁾ Luther konnte darauf nur so antworten, daß er die Realpräsenz in den großen Zusammenhang der Christologie stellte. Im Kampfe um die Realpräsenz empfing seine Christologie ihre endgültige Gestalt, die dann die lutherische Theologie beherrscht hat.⁷⁶⁾ Luthers Christologie und seine Abendmahlslehre haben sich dabei wechselseitig bedingt.

Das Entscheidende ist oft dargestellt. Wir beschränken uns auf wenige Sätze. Voransteht dann Luthers christologischer Grundgedanke: „Außer Christo kein Gott“. Gott ist nur in Christi Menschheit für uns da. „Wo Christus ist, da ist die Gottheit ganz und gar.“ Daher auch umgekehrt.⁷⁷⁾ Gott aber ist allgegenwärtig und allwirksam. Wo er ist, ist also auch Christus. Sitzt er zur Rechten Gottes — nun, die Rechte Gottes ist eben seine allem transzendente und immanente Gegenwärtigkeit, nicht ein Ort im Himmel. So muß Christus auch nach einer Menschheit allgegenwärtig sein. Aber als solche ist Christi Menschheit auch unbegreiflich, für uns nicht zu fassen.⁷⁸⁾ Es ist zweierlei, ob Gott da ist und ob er mir da ist. Gottes Rechte ist überall, aber so kann ich sie nicht ergreifen, „sie binde sich denn dir zu gut und bescheide dich

⁷⁵⁾ 23, 116. 119.

⁷⁶⁾ Vergl. die durch E. Seeberg angeregte und bestimmte Arbeit von P. W. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit. 1929. Der Grundgedanke über das Verhältnis zwischen Christologie und Abendmahlslehre S. 129: „Die Christologie Luthers ist nicht ein Produkt des Abendmahlsstreites. Vielmehr folgt Luthers Stellungnahme im Kampf um das Abendmahl notwendig aus seiner christologischen Grundanschauung. Wohl wird Luther durch den Abendmahlsstreit veranlaßt, manche Punkte in seiner Christologie schärfer hervorzuheben und besonders zu betonen, aber was er hier entwickelt, ist schon vorher im Zusammenhange seiner ganzen Christusauflassung als Grundlage seiner Theologie enthalten.“

⁷⁷⁾ 23, 131 ff.; 30 III, 132 f.

⁷⁸⁾ 23, 151.

an einen Ort. Das tut sie aber, da sie sich in die Menschheit Christi begibt und wohnt. Da findest du sie gewiß . . ." Das Gleiche gilt nun auch von der allgegenwärtigen Menschheit Christi. Indem sie „in allen und über allen Dingen ist nach Art göttlicher rechten Hand“, ist sie uns unfasslich. Aber Christus bindet sich mit seinem Worte „Das ist mein Leib“ an das Brot und heißt uns, ihn da ergreifen. Wie der unbegreiflich allgegenwärtige Gott dem Menschen in der Menschheit Jesu Christi nahe wird, so wird die unbegreiflich allgegenwärtige Menschheit Christi wiederum nahe und greifbar für den Menschen im Abendmahl. Es ist Gottes Liebe, daß er sich konkret offenbart, und seine Freiheit, dieses Konkretsein zu wählen. Gottes Offenbarung ist in ihrer Konkretheit immer kontingent, unableitbar, in ihrer reinen Gegebenheit nur glaubend hinzunehmen.⁷⁹⁾

4.

Worin besteht nun die Wirkung der im Brote und Wein gegenwärtigen Leiblichkeit Christi? Alle, nicht nur die Gläubigen, empfangen sie,⁸⁰⁾ und sie wirkt auch bei allen — aber für die Ungläubigen, die sie nur leiblich, nicht geistlich, im Glauben essen,⁸¹⁾ als Gift und Tod, zum Gericht, nur für die Gläubigen zum Heile.⁸²⁾ Welches ist nun die Heilswirkung der Realpräsenz und wie verhält sie sich zu der wesentlichen Gabe des Evangeliums, zur Vergebung der Sünden? Indem wir so fragen, nehmen wir das Problem wieder auf, das wir durch die ersten Phasen von Luthers Abendmahlslehre hindurch verfolgten.

Auch jetzt, bei der stärksten Betonung der Realpräsenz, ist die eigentliche Gabe des Sakramentes die Vergebung der Sünden. Die Vergebung der Sünden hängt daran, daß im Sakramente das Neue Testament da ist, und dieses wiederum hängt an der Gegenwart des Leibes und Blutes. So sieht Luther den Zusammenhang. „So fassen die Wort erstelich das Brod und den Becher zum Sakrament, Brod und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das Neue Testament, das Neue Testament fasset Vergebung der Sünden, Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit.“⁸³⁾ Leib und Blut sind, kraft des Wortes Christi, der „Schatz,

⁷⁹⁾ 23, 267, 29 ff. ⁸⁰⁾ 26, 490 f. ⁸¹⁾ 23, 179 ff. ⁸²⁾ 26, 353, 27 ff.

⁸³⁾ 23, 478, 31 ff. Vergl. auch die Wiedergabe einer Äußerung Luthers in Marburg

durch und in dem wir Vergebung der Sünden überkommen". „Denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze, als ein gewiß Pfand und Zeichen, ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück.“⁸⁴⁾ Leib und Blut sind also Pfand für die Zueignung der Sündenvergebung, aber ein Pfand, das von vorneherein in innerer Beziehung zur Sündenvergebung steht, — es handelt sich ja um eben dieselbe menschliche Lebendigkeit Jesu, die er am Kreuze für uns eingesetzt hat. Man sieht: Luther vergift, wenn er von der verklärten Leiblichkeit des Herrn redet, nie, daß es seine in den Tod gegebene Leiblichkeit ist. Der Erhöhte bleibt der Gekreuzigte.

Aber bei dieser Antwort auf die Frage, was die Realpräsenz wirke, konnte es nicht bleiben. Gab nicht das Wort, z. B. in der Beichte, das Gleiche? Das Eigengewicht der Realpräsenz des vom Geiste erfüllten Leibes Christi war zu groß, als daß es bei dem Gedanken, Leib und Blut seien Pfand und besondere Träger der Vergebung, hätte sein Bewenden haben können. So sucht Luther jetzt eine besondere Heilswirkung des leiblichen Essens der Leiblichkeit Christi aufzuzeigen. „So wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht, wie wir denn auch bereit sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden wirs sehen.“⁸⁵⁾ Aber auch diese Wandlung aus dem Fleische in den Geist hatte Luther oft schon von dem mündlich verkündigten Worte, das Christus in uns bringt, ausgesagt. So erreicht er eine besondere Heilswirkung des Sakramentes erst, indem er auf den Gedanken des Irenäus und anderer griechischer Väter zurückgreift, daß Leib und Blut Christi den Leib zur Unsterblichkeit ernähre.⁸⁶⁾ Christus gibt uns seinen eigenen Leib zur Speise, „auf daß er uns mit solchem Pfande versichere und vertröste, daß auch unser Leib solle ewiglich leben, weil er hie auf Erden

30 III, 133, 21: Christi corpus manducatum utile esse patet, quia promissionem remissionis peccatorum habet annexam.

⁸⁴⁾ 30, I, 225, 1 ff. (Cat. major).

⁸⁵⁾ 23, 205, 20 ff.

⁸⁶⁾ 23, 155, 36 ff.; 191, 25 ff.; 205, 14 ff.; 255, 14 ff.; 253 ff. über Irenaeus vergl. 23, 233. In Marburg 30 III, 126, 27 ff.

einer ewigen und lebendigen Speise mit geneußt". Könnte es nach diesem Worte noch scheinen, als bedeute das leibliche Essen des Leibes Christi ein Pfand für die Seele, daß der Leib erweckt werde, so lassen andere Stellen doch keinen Zweifel, daß Luther an eine leibliche Wirkung zur Auferstehung, nicht nur an eine Vergewisserung gedacht hat. „Die Seele siehet und verstehet wohl, daß der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset.“

Damit hatte die Realpräsenz für ihr besonderes Gewicht ihre besondere Wirkung bekommen. Da sie nur dem Glauben zuteil wird, kann man den Gedanken nicht gut katholisierend oder magisch nennen. Aber er führte über den reformatorischen Grundgedanken von dem Verhältnis zwischen Wort und Sakrament deutlich hinaus. Das Sakrament hatte nun zwei Gipfel. Es ist aber bezeichnend, daß Luther den Gedanken von der leiblichen Wirkung des Sakramentes außer den Streitschriften kaum vertreten hat. Vor allem fehlt er ja in den Katechismen ganz. Im Kleinen Katechismus ist der „Nutzen“ des Sakramentes in den drei Worten beschlossen: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit — drei Worte, die im Grunde nur eins sind: Vergebung — „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Die Gedanken Luthers von der leiblichen Wirkung des Abendmahls erfüllen allerdings die Anforderung an die Sakramentslehre, daß sie die selbständige Bedeutung des Sakramentes neben dem verkündigten Worte zur Geltung zu bringen habe. Aber Luther hat die Besonderheit des Sakramentes sonst anders bestimmt.⁸⁷⁾ Und ob jener Gedanke der richtige Weg ist, sie zu sichern? Wir kommen im folgenden darauf zurück.

5.

Die Würdigung der Abendmahlslehre Luthers kann nicht anders beginnen als mit der Bewunderung der tiefen und großen Gedanken, die Luther gerade in seinen Abendmahlschriften niedergelegt hat. Noch einmal erinnern wir uns an das Wichtigste: den erhabenen Gedanken der Rechten Gottes, die Bedeutung der Menschheit Christi, der Leiblichkeit in Gottes Handeln mit den Menschen. Sie sind von bleibender, unvergänglicher Bedeutung.

⁸⁷⁾ 19, 504 f.

Aber wie steht es nun mit den Abendmahlsgedanken im engeren Sinne, angefangen von der Ubiquität der Menschheit Christi? Auch hier müssen wir urteilen: wenn über die Menschheit des Erhöhten überhaupt theologisch gehandelt werden soll und darf, dann sind Luthers Sätze nicht zu umgehen. Die Idee seiner Gegner, daß Christi Menschheit im Himmel bleibe, war theologisch unhaltbar. Luther ist, wie die Frage einmal gestellt war, seinen Gegnern hier auf alle Fälle überlegen. Das gilt dann im Besonderen auch von der Realpräsenz. Geht es im Abendmahl überhaupt um ein Verhältnis zu Jesu verkörpertem Leibe, dann kann man nur den Weg Luthers gehen. Der Gedanke einer geistlichen Niesung des himmlischen Leibes ist nicht nur in sich selbst, ⁸⁸⁾ sondern ruht vor allem auf einem gebrochenen, gelähmten Offenbarungsgedanken. Kommt Christi Leib im Abendmahl überhaupt in Frage, dann ist er leiblich da — denn Gott kommt mit seiner Offenbarung zu mir, wird Fleisch, wohnt unter uns. Auf dem Boden der Frage nach dem himmlischen Leibe des Herrn und der Art seiner Wirklichkeit im Abendmahl hat Luther die einzige wahrhaft evangelische Antwort gegeben. Sie bringt das Interesse des Glaubens an der Gegenwart Gottes und seines Heiles gerade in der Menschlichkeit und Leiblichkeit des Herrn zu mächtigem Ausdruck.

Indessen was ist es um die Fragestellung selbst? Um hierauf zu antworten, müssen wir zu der Autorität gehen, an die Luther sich gebunden wußte, an der er gemessen, von der er gerichtet sein wollte: zu der heiligen Schrift, zu den Einsetzungsworten des Herrn. Hat Luther sich in seiner Abendmahlslehre immer auf die Schrift berufen, so dürfen wir eine exegetische Besinnung nicht als in der Abendmahlsfrage unangebrachten Biblizismus ablehnen. Es ist, gerade wenn man Luthers Haltung ernst nehmen und ihr folgen will, ganz schlicht zu fragen: wird der Sinn der Einsetzungsworte von Luther richtig erfaßt?

Bei der Erörterung darüber darf man nicht von dem Worte „ist“ ausgehen. Denn ob es den Sinn von „bedeutet“ hat, das ist immer erst aus dem Zusammenhange zu entscheiden. Die Auslegung der Einsetzungsworte muß vielmehr anheben mit den Worten „Leib“ und „Blut“. ⁸⁹⁾ Da ist nun

⁸⁸⁾ 23, 175, 30 ff.

⁸⁹⁾ Vergl. vor allem G. Schulz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl. 1886. S. 99 ff. Th. Saering, Der christl. Glaube, S. 590 f.

entscheidend, daß Jesus Leib und Blut nebeneinander stellt, erst von seinem Leibe und dann von seinem Blute redet, in zwei symbolischen Handlungen. „Leib“ und „Blut“, in ihrem Nebeneinander, bezeichnen das Leben als sterbendes und nur als solches. Nur im Tode scheiden sich Leib und Blut. Jesus deutet in der symbolischen Handlung also auf seinen Opfertod. Er gibt den Jüngern sein Leben als sterbendes hin. Wir werden auf den Sinn der Handlung noch näher eingehen. Vorerst ist aber zu betonen, daß durch den klaren Sinn der Einsetzungsworte im Zusammenhange der ganzen Handlung die Beziehung auf den verklärten himmlischen Leib unmöglich wird. Es ist überaus bezeichnend, daß die ältere lutherische Dogmatik mit der Doppelheit der Einsetzungshandlung und -worte nichts anzufangen weiß.⁹⁰⁾ Die neuere lutherische Dogmatik leugnet nicht, daß es sich zunächst um Christi in den Tod gegebene Leiblichkeit handelt.⁹¹⁾ Aber diese soll nun identisch sein mit der verklärten himmlischen Leiblichkeit. Christus gebe im Sakramente seinen zwar im Tode gebrochenen, aber nicht im Tode gebliebenen Leib, seine mit sich selbst identische Leiblichkeit. Indessen von der Leiblichkeit, d. h. von der Naturseite des Herrn, ist in den Abendmahlsworten überhaupt nicht die Rede, weder von der irdischen noch von der verklärten, sondern von „Leib und Leben“ (denn das Blut ist nach alttestamentlicher Auffassung Träger des Lebens), also von dem Leben als im Opfertode sterbenden. Was hat das Leben als solches sterbendes mit der himmlischen Naturseite des Herrn zu tun? Aber auch wenn man diese strenge Fassung der Abendmahlsworte glaubte umgehen zu können, so wäre zu fragen: was heißt denn „Identität des gestorbenen und des himmlischen Leibes Christi“? Man macht sich die Schwierigkeiten am besten klar, wenn man nach dem Blute des Herrn fragt. Luther betont die Identität des am Kreuze vergossenen und des zur Rechten Gottes befindlichen Blutes: „Wir glauben und ist wahr, daß

⁹⁰⁾ G. Thomaeus, Christi Person und Werk. III, 2. S. 68. Th. selber antwortet auf die Frage, „die von dem einfachen Schriftwort aus sich unabweisbar aufdrängt“, „warum Christus Leib und Blut gesondert darreicht“: „Ich weiß es nicht“. Vergl. dagegen M. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel. 1903. S. 53, A. 1: „Die Nebeneinanderstellung von Leib und Blut in der Symbolik des Herrenmahles bedeutet so viel als unser Sprichwort ‚Leib und Leben‘; es ist Bezeichnung der lebendigen, sterbensfähigen *σάρξ*, des sinnlichen Menschendaseins“. Vergl. auch J. Behm, Art. „Blut“ in RGG I² Sp. 1156 f.

⁹¹⁾ Frank, System der christl. Wahrheit. II. § 39, 10 ff.

Christus Blut, das nu im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, sei für uns einmal vergossen und kein anders".⁹²⁾ Aber was ist damit gemeint: „Christi Blut zur Rechten Gottes?“ Wohin dieser Gedanke führte und, ernst genommen, führen muß, sieht man an der lutherischen Dogmatik, an der älteren wie auch noch an der des 19. Jahrhunderts. Beiden liegt es daran, daß das vergossene und das verklärte Blut dasselbe sind. Die alte Dogmatik half sich z. T. mit dem verzweifelten Gedanken, daß Christi vergossenes Blut bei der Auferstehung wieder in die Gefäße seines Leibes aufgenommen sei! Bengel und Öttinger nehmen an, Christus habe sein vergossenes Blut, gesondert von seinem verklärten Leibe, vor Gott gebracht — daraus erklären sie dann auch die gesonderte Darreichung im Abendmähle. G. Thomasius meint, zu der Annahme mancher der alten Dogmatiker brauche man seine Zuflucht nicht zu nehmen: „Denn immer blieben ja in dem getöteten Leibe des Erlösers Blutreste zurück, die dann in die Verklärung des Leibes mitaufgenommen, mitverklärt werden konnten . . .“!⁹³⁾ Genug davon. Daß diese Gedanken mit Gehorsam gegen das Schriftwort nichts mehr zu tun haben, braucht man nicht erst zu sagen. Sie beleuchten aber die rettungslose Schwierigkeit der ganzen Vorstellung von dem mit der irdischen Leiblichkeit des Herrn identischen himmlischen Leibe und Blute Christi; denn damit, unsere Fragen abzulehnen, ist es nicht getan, irgend etwas muß man sich doch bei den Begriffen denken. Gewiß dürfen und müssen wir von einer himmlischen geistlichen Leiblichkeit des erhöhten Herrn sprechen, wie wir eine solche auch für uns alle erwarten. Und gewiß ist sie nicht ohne Beziehung zu der irdischen Gestalt zu denken. Aber so wie man über diese zurückhaltenden Sätze hinaus weiter fragt, steht man vor dem Dunkel des Geheimnisses. Welcher Art die so einfach ausgesagte Identität sei, ist uns völlig verborgen.⁹⁴⁾ Auch die Be-

⁹²⁾ 18, 205, 6 ff.

⁹³⁾ Vergl. G. Thomasius a. a. O. S. 67 f. Wenn Th. dann, nach den zitierten Worten, fortfährt: „und ebensowenig brauchen wir dem verklärten Blute die sühnende Kraft abzusprechen. Denn diese liegt weder in dem materiellen Stoff, noch in der Verströmung desselben als solchen, sondern in der ethischen Tat der Lebenshingabe, in dem gottmenschlichen Willensakt der Selbstaufopferung, und in eben diesem Willen hat die Sühnung auch ihren Bestand“, so ist dem zweiten Satze nur zuzustimmen; aber er steht wider den ersten, denn was hat die sühnende Macht Jesu dann mit seinem verklärten Blute zu tun?

⁹⁴⁾ Vergl. mein Buch „Die letzten Dinge“³ S. 256 ff.

richte über die Erscheinungen des Herrn helfen hier nicht weiter. So kann der Glaube nur bei der Gewißheit bleiben, daß bei dem Sakramente wie bei allem in seinem Auftrage geschehenden Handeln der Kirche der Erhöhte wahrhaftig handelnd gegenwärtig sei, nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit — denn wir haben jene nie außerhalb dieser. Daß seine Gegenwart auch eine „leibliche“ Seite hat, ist gewiß. Aber die Leiblichkeit seiner Gegenwart ist nicht zu suchen, indem man nach seiner uns bis zum jüngsten Tage verborgenen himmlischen Leiblichkeit und ihrem Verhältnis zu Brot und Wein fragt. Worin die echte Leiblichkeit seiner Gegenwart besteht, werden wir noch sehen.

Die Einsetzungsworte Jesu begründen den Gedanken an die himmlische Leiblichkeit als Gabe des Abendmahls nicht, schließen ihn vielmehr aus. Aber gibt nicht die Auffassung der ersten Gemeinde dem Gedanken der Realpräsenz des himmlischen Leibes und Blutes Jesu recht? Vor allem gilt es da, kurz auf Paulus einzugehen. Denn von seinen Sätzen über das Abendmahl aus gewann Luther, wie wir sahen, volle Gewißheit über den Sinn der Einsetzungsworte. Es kommt hier vor allem auf 1. Kor. 10, 16 f. und auf 11, 27—29 an. „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ Nun ist der sakramentale „Realismus“ dieser Stelle deutlich. Es erhebt sich im Ernste die Frage, ob Paulus hier nicht Gedanken des in seiner heidnischen Umgebung herrschenden Synkretismus übernommen habe.⁹⁵⁾ Deutlich meint der angeführte Satz, im Zusammenhange der ganzen Stelle, daß die Teilnahme an der Abendmahlshandlung als solche, ganz abgesehen von der inneren Haltung des Teilnehmenden, in ein reales Verhältnis zu Leib und Blut Christi setze. Aber wo ist die Rede von verklärtem Leib und Blut? Und wo vom Genusse derselben? Der Sinn des Satzes läßt sich etwa so ausdrücken: der Genuß von Brot und Wein gibt realen Anteil an dem Opfertode Christi, an der Machtsphäre des „Leibes und Blutes“ Christi. Auch in Kap. 11 deutet nichts auf die Vorstellung, daß Christi himmlische Leiblichkeit genossen werde, vielmehr legt der Abendmahlsbericht, der die Beziehung auf Jesu Tod betont, nahe, daß auch an den anderen Stellen der für

⁹⁵⁾ Vergl. den Artikel „Abendmahl“ von R. L. Schmidt in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 2. Aufl.

uns geopfert Leib, das für uns vergossene Blut gemeint ist. Weder die Wendung, daß die unwürdig Genießenden dem Leibe und Blute des Herrn verhaftet sind, weil sie den Leib nicht unterscheiden, noch der Satz, daß leibliche Krankheiten und früher Tod mit dem unwürdigen Genuß zusammenhängen, führen notwendig auf den Gedanken einer himmlischen Substanz, die auch leibliche Wirkungen hervorrufen kann, sondern sie passen durchaus zu der Beziehung auf den Todesleib des Herrn, dessen Nichtachtung Gott leiblich straft. — Das Gleiche läßt sich auch für Johannes Kap. 6 behaupten. Die Wendung in V. 51 „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt“ weist eindeutig auf Jesu Opfertod. Als hingeopferte sind sein Fleisch und Blut das Leben der Welt und von jedem, der leben will, zu genießen. Die Vorstellung vom himmlischen verklärten Leibe und Blute als Gabe des Abendmahls scheint mir dem Neuen Testamente überall fremd.

Aber welches ist dann positiv der Sinn der Einsetzungsworte?⁹⁶⁾ Was heißt es, daß Jesus den Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut gibt? Die Handlung ist zunächst Jesu letztes Gleichnis: er verkündet im Sinnbild samt dem deutenden Worte sein nahes Sterben, er stellt, indem er Brot und Wein zu Sinnbildern seines Opfertodes macht, die Bedeutung seines Todes für das Leben der Menschen dar: „Ihr lebt davon, daß ich sterbe“. Aber das letzte Mahl Jesu ist nicht nur Predigt von dem Segen seines Todes in Form einer symbolischen Handlung, es ist in der Form der Gleichnishandlung selber Akt, Tat. Indem Jesus das Brot und den Wein zu Sinnbildern seines Sterbens macht und so zu genießen gibt, verleiht er eben damit im gleichnishaften Pfande Anteil an dem Ertrage seines Sterbens. Er gibt seinen Tod, sich selbst als den für sie Sterbenden den Jüngern zu eigen — zu einer eben durch sein Sterben für sie begründeten Gemeinschaft, die nun Vergebung der Sünden, unio mystica, ewiges Leben ist. Die Abendmahls-handlung des Herrn ist also ein Tatgleichnis, d. h. reale Gabe in bildlicher Handlung.⁹⁷⁾

⁹⁶⁾ Vergl. A. Schlatter, Das christliche Dogma. § 110. 2. Aufl. § 100.

⁹⁷⁾ Vergl. Frank a. a. O. § 39, 11: „Bildlichen Charakter trägt die Handlung nur insofern, als mittelst Brot und Wein abgebildet wird die geistliche Speise, von welcher der Herr sagt, nicht daß man sie sich darunter denken solle, sondern daß man sie hiermit empfangen.“

Es ist deutlich, daß hiermit die gemeinsame Grundlage des Konfessionellen Streites hinfällig wird, nämlich die Frage nach der „*materia coelestis*“ und ihrem Verhältnis zu den Elementen Brot und Wein. Von der *materia coelestis* weiß eben die Stiftung des Herrn nichts. Aber damit ist der Konfessionelle Gegensatz selber nicht erledigt. Er kehrt, auch wenn von der *materia coelestis* keine Rede ist, in anderer Ebene wieder. Und haben wir oben gesagt, daß Luthers Abendmahlslehre auf dem Boden der alten Fragestellung die beste Antwort gab, so gilt es nunmehr, das Interesse Luthers auch da zur Geltung zu bringen, wo wir uns von ihm trennen und seine Sätze nicht einfach wiederholen können. Das eigentliche Glaubensinteresse, das sich in der Lehre von der Realpräsenz des verklärten Leibes und Blutes ausdrückt, ist — wie wir oben sahen — der Sinn für die wahrhafte Fleischwerdung des Wortes, das sich vom Glauben mitten in unserer Welt, in der unmittelbaren Nähe, in echter, uns betreffender Geschichtlichkeit, also in Leiblichkeit, eben in der Handlung des dargereichten Brotes und Weines leibhaftig greifen und halten läßt. Das kommt zum Ausdruck in der lutherischen Betonung: „Das ist mein Leib!“ Hieran ist auch bei unserem Verständnis der Einsetzungsworte entschlossen festzuhalten. Wir sagen mit G. Schultz, dem Freunde A. Ritschls: „Sobald der Sinn von Leib und Blut Christi richtig bestimmt ist, erscheint gerade die genuin altlutherische Fixierung der Abendmahlslehre als die weitaus klarste und dem Sinne Jesu am besten entsprechende“. ⁹⁸⁾ Von sakramentaler Identität muß in der Tat gesprochen werden. Gewiß in anderem Sinne als im alten Luthertum: von der Gegenwart einer himmlischen Substanz im Brot und Wein ist keine Rede — „Leib und Blut Jesu“, die uns gegeben werden, sind die Macht seines Gehorsams, die Kraft seiner Todeshingabe, oder besser, da es keine von ihm, dem lebendigen Herrn loslösbaren Heilskräfte gibt, „Leib und Blut“ ist er selbst als der für uns Gekreuzigte, dessen Hingabe für uns, weil er der Auferstandene, Lebendige ist, unmittelbare Gegenwart hat und in dieser Gegenwärtigkeit im Brot und Wein ergriffen werden darf. Es handelt sich also nicht um die Gegenwart der Naturseite, der (in diesem Sinne) Leiblichkeit des Herrn, sondern um die „Leiblichkeit“ seiner versöhnenden Persongegenwart als des für uns Gekreuzigten. Aber eben wirklich um die „Leiblichkeit“ dieser Gegenwart. Was heißt das?

⁹⁸⁾ A. a. O. S. 116.

Wie einst das Wort Fleisch geworden war in dem Kommen und Gehen, dem Reden und Handeln des geschichtlichen Jesus — und wir haben allen Anlaß, gegenüber dem doketischen Zuge in der neuesten Theologie die wahrhafte Gegenwart Gottes in dem geschichtlichen Handeln und Leiden Jesu stark auszusprechen —, so wird es durch Jesu Einsetzung heute mitten unter uns Fleisch in der Abendmahls handlung der Kirche. Die nach dem Geile und der Gemeinschaft Gottes fragen, dürfen in, mit, unter der Austeilung von Brot und Wein den Gefreuzigten in seiner Opferhingabe als für sie gegenwärtig ergreifen. Oder besser, da dieser Satz immer noch den Gedanken aufkommen lassen könnte, es läge an menschlicher Besinnung oder Aktivität: die Austeilung von Brot und Wein ist durch Jesu Willen der Akt seiner Selbstvergegenwärtigung und Selbsthingabe an die Genießenden. Er ist es mit demselben Ernste und der gleichen Wirklichkeit, wie sein leibliches Eintreten zu Zachäus die Gegenwart seiner verzeihenden Gnade war, nicht bedeutete, nicht als etwas dahinter Geschehendes darstellte, sondern eben war. Das ist das Mysterium des Abendmahls, das Mysterium des sich nach Jesu Willen fortgehend unter uns vollziehenden „Das Wort ward Fleisch“. Der bei Gott Lebendige, Erhöhte bindet seine uns deckende und erfüllende Geilsgegenwart in die arme Handlung des Brotbrechens und Weinausteilens hinein. Das ist die Liebe seiner Menschwerdung, die Barmherzigkeit des „er wohnte unter uns“.

Gewiß kann man das alles ganz ähnlich auch von der mündlichen Verkündigung sagen. Wo bleibt dann also das Besondere des heiligen Abendmahls? Hat nicht Jesu Kommen zu Zachäus seine Vergegenwärtigung unter uns ebensogut in den Schritten der Boten, die uns das Evangelium verkündigen, wie in dem Brechen des Brotes, das sein Leib ist? Wir können diese Frage, die ja nichts Geringeres bedeutet als das ganze Problem „Wort und Sakrament“, hier nicht im Vorübergehen erschöpfend beantworten. Nur soviel sei gesagt: im Sakramente erst kommt der Akt-Charakter des Wortes, der der Sinn auch aller Verkündigung ist, ganz heraus: der Einzelne wird in einer das ganze Evangelium verkörpernden Handlung, die eben als Handlung leiblich ist, „aktuell“ leibhaft behaftet, begnadet.

Haben wir mit alledem den tiefsten Sinn von Luthers Sakramentsgedanken richtig wiedergegeben, dann können wir dem nicht entgehen, auch unsererseits den Widerspruch reformierten Denkens zu erfahren. Denn dieser galt keines-

wegs nur der besonderen Gestalt, die der Gedanke der Realpräsenz bei Luther annahm, sondern in der Tiefe dem Gedanken der Realpräsenz überhaupt. Scharf ausgedrückt: er galt nicht nur dem Verständnis des Leibes Christi bei Luther, sondern, gleichviel wie der Leib verstanden wird, der Betonung des „Ist“, also der Behauptung des leiblichen Essens und Trinkens Christi. In der Tat hat der reformierte Widerspruch von heute diesen entscheidenden Punkt, diesen „Realismus und Objektivismus“, dieses „Gleichheitszeichen“ durchaus im Auge. „Nicht die bald so, bald so formulierte Aussage über den Inhalt der Gabe ist zur Feststellung des Sinnes der lutherischen Abendmahlslehre wichtig, sondern die in allen diesen Aussagen hervortretende Anschauung von der spezifischen Art des Gegebenseins dieser Gabe für den Glauben“, urteilt K. Barth mit Recht.⁹⁹⁾ Luthers Abendmahlslehre erscheint dabei als ein Sonderfall seiner Gnadenmittellehre überhaupt, seines Verständnisses des Wortes. Der Widerspruch gilt also der Abendmahlslehre im Besonderen nur deshalb, weil hier der Ansatz, der in Luthers Begriff des „Wortes“ und des „Glaubens“ lag, zur vollendeten Durchführung kam. Die praedicatio identica,¹⁰⁰⁾ kraft deren Brot und Leib, Wein und Blut gleichgesetzt werden, ist nur der schärfste Ausdruck seines Verständnisses der Gnadenmittel überhaupt. Auch das Verhältnis von Wort und Geist, also die lutherische Lehre von der Predigt, wird offenbar durch eine solche praedicatio identica beherrscht. An alledem ist für reformiertes Urteil die „Annahme einer direkten Gegebenheit des kontingenten Offenbarung“ das Unheimliche und Bedenkliche.¹⁰¹⁾ Diese Anklage auf einen falschen Realismus, der die Ehre, Freiheit, Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung nicht zur Geltung kommen läßt, erhebt sich nun — wir wiederholen es — nicht nur gegen Luther, sondern auch gegen die von uns vertretene Erneuerung seiner Gedanken. Wir können nur entgegnen: Der lutherische „Realismus“ wird notwendig mißverstanden, wenn man ihn als theoretische Aussage des homo otiosus faßt. In Wahrheit ist das lutherische Denken, auch wo seine Sätze die Gestalt theoretischer Metaphysik annehmen, durch und durch „subjektiv“ aktuell bestimmt. Das heißt: es denkt in der Lage des dem Anspruch Gottes verantwortlichen und nach seinem Geile fragenden Menschen, in

⁹⁹⁾ Zwischen den Zeiten 1923, Heft IV, S. 39, 49 ff. Ebendort 1929 S. 456 ff.

¹⁰⁰⁾ 26, 437 ff.

¹⁰¹⁾ Zw. d. Z. a. a. G. S. 49.

ihr und für sie. Ihm zeigt es die gegebene Wirklichkeit, an die der kämpfende Glaube sich als an seinen gewissen Grund klammern darf, die zugleich den Menschen, der vor sie gestellt ist, unbedingt verantwortlich macht.¹⁰²⁾ In beiderlei Beziehung ist das lutherische Denken eine Theologie der Seelsorge. Die Freiheit Gottes braucht bei ihr wahrlich nicht zu kurz zu kommen. Bei Luther selber jedenfalls scheint sie mir durchaus gewahrt.¹⁰³⁾ Im Luthertum liegt der Ton allerdings nicht auf ihr, sondern auf der seelsorgerlichen Gedankenreihe. Wird deren Aktualität vergessen, so kann sie zu einer metaphysischen *praedicatio identica* sowohl in der Lehre vom Wort und Geist wie in der Sakramentslehre führen, gegen die im Namen der Personhaftigkeit, Aktualität und Freiheit des göttlichen Handelns mit dem Menschen protestiert werden muß. Aber wenn man von der metaphysischen Erstarrung auf den lebendigen existentiellen Sinn der Sätze zurückgeht, dann erweisen sie sich nicht nur als unbedenklich, sondern als geradezu theologisch notwendig.

Wir müssen also in der Abendmahlslehre mit Luther und der lutherischen Theologie an den Formeln des *leiblichen Genusses* und des *Genusses der Ungläubigen* (*manducatio oralis* und *manducatio impiorum*) festhalten. Leiblicher Genuß, das heißt, wie wir es schon mehrfach ausdrückten: Christus will sich als der für uns Gefreuzigte wirklich in der Handlung des Austeilens von Brot und Wein ergreifen lassen. In dieser Handlung selbst,

¹⁰²⁾ Wer diesen letzteren Gesichtspunkt in Betracht zieht, muß urteilen, daß K. Barths Kritik der lutherischen Sakramentslehre ihr nicht gerecht wird. Barth fragt u. a. (Zwischen den Zeiten 1929 S. 456 f.): „Wo befinden wir uns, wenn diese Unterscheidung von Zeichen und Sache einfach wegfällt und geleugnet wird, wenn der Inhalt des Wortes, die Gnade, Jesus Christus, einfach im Objekt ohne Beziehung zum Subjekt, ohne Rücksicht auf die Entscheidung des Glaubens vorhanden ist und übermächtig auf uns zukommt?“ (Sperrung von mir.) In Wahrheit ist der lutherische „Objektivismus“ gerade stärkster Ausdruck dessen, daß die Gegenwart der Gnade in die Entscheidung stellt, weil die Gegenwart der Gnade und ihre Gegenwart zum *Gemeinde* nicht das Gleiche sind. *Manducatio impiorum* und *manducatio oralis* gehören unlöslich zusammen. Wie will man aber in der Abendmahlslehre ohne jene auskommen? Vergl. weiter oben im Texte den nächsten Absatz.

¹⁰³⁾ Vergl. die bezeichnende Stelle 17 II, 179, 24 ff.: „Niemand soll so gelehrt oder so heilig sein, der die allgeringste Predigt versäumen oder verachten wollte, sintemal er nicht weiß, welche Zeit das Stündlein kommen werde, darin Gott sein Werk an ihm tu durch die Prediger“. Hier sind die Gesichtspunkte der Verantwortung und der Freiheit Gottes eng verbunden.

nicht hinter ihr, in ihrem körperlichen Erleiden bezw. Vollziehen empfängt der Glaube das Heil Christi. Ebenso notwendig ist der Satz, daß auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut empfangen, freilich nicht zum Heile, sondern zum Gericht. Mit vielen anderen findet selbst ein Mann wie K. Geim hier den eigentlichen Rückfall der Abendmahlslehre Luthers auf mittelalterlichen Boden. „Sobald es auch nur denkbar ist, daß ein Mensch ohne den Glauben an das Wort die himmlische Speise empfängt, so haben wir wieder die heilige Sache, die geweihte Hostie, die mit überirdischen Kräften geladen ist. Man kann dann mit den himmlischen Mächten noch auf einem anderen Weg in Berührung kommen als allein durch den Glauben und allein im Gewissen unter dem Eindruck des Wortes, nämlich dadurch, daß man eine Hostie ist.“¹⁰⁴⁾ Mir scheint nicht jener Gedanke Luthers, sondern diese Beurteilung desselben eine Entgleisung. Zunächst ist nicht zu vergessen, daß Luther und die lutherischen Theologen sich auf Paulus, 1. Kor. 11, beriefen.¹⁰⁵⁾ Man wird 1. Kor. 11, 29 nicht anders verstehen können als: „Auch für den, der Jesu Leib geringschätzt und seinen Unterschied von allem, was uns sonst in die Hand gegeben wird, nicht bedenkt, wird die Teilnahme an seinem Mahl nicht zu einem leeren Akt. Er steht hier vor dem, was der Herr für ihn tat und tut, und empfängt das, wodurch er ihn mit sich vereint. Empfängt er nicht die Gemeinschaft mit ihm, so trennt er ihn von sich“ (A. Schlatter 3. d. St.). Paulus will sagen, daß auch der unwürdige Essende es mit Jesu Leib und Blut zu tun hat und daher an ihm schuldig wird. Damit ist aber nichts anderes als die Verantwortung ausgedrückt, die an der wirklichen Gegenwart Gottes entsteht. Es handelt sich also in keiner Weise um eine magische Theorie des heiligen Dinges, das mit überirdischen Kräften geladen ist. Der klare evangelische Sinn ist dieser: die Begegnung mit dem Gefreuzigten im Sakramente bedeutet für jeden, der um den Gefreuzigten weiß, die Schwere der Verantwortung; sie ist niemals ein neutraler Vorgang, sondern in jedem Falle Entscheidung. Der Satz vom Genuß der Ungläubigen hat seine Stelle naturgemäß immer nur in der wirklichen Anrede an den zum Tische des Herrn Berufenen, bzw. in der Selbstbesinnung der Abendmahlsgäste. Er wird richtig

¹⁰⁴⁾ Das Wesen des evangelischen Christentums. 1925. S. 108.

¹⁰⁵⁾ Für Luther vergl. 26, 490 f. Außerdem die Concordienformel Art. VII, Müller, Symbol. Bücher S. 540 § 7.

verstanden nur, wenn er erkannt wird als Besonderung des Satzes von der Doppelwirkung des Wortes Gottes. Was vom Leibe und Blute des Herrn gesagt wird, das gilt auch vom Worte überhaupt und umgekehrt. Wer das Wort zu hören bekommt, der empfängt seinen Inhalt, die Berufung Gottes, in jedem Falle, es sei zum Heile oder zum Gerichte. Darin besteht der Ernst der Verantwortung für alle, die zum Hören des Wortes Gottes gerufen werden.¹⁰⁶⁾

Der Hinweis auf die Entsprechung zwischen Wort und Sakrament führt uns zu einem weiteren Momente in der Kritik der Abendmahlslehre Luthers. Zu den Grundgedanken der Reformation gehört der Satz, daß die Sakramente vom Worte Gottes aus zu verstehen sind als besondere Weisen der Darbietung desselben. Die Gabe und „Wirkung“ der Sakramente kann also keine andere sein als die eine des Wortes: daß Gott sich in Christo mit dem Menschen versöhnt und zur Gemeinschaft des Lebens gibt. In seiner Tauflehre ist Luther diesem Gedanken auch durchaus treu geblieben. Von dem Abendmahl aber sagt er, wie wir sahen, an einigen Stellen eine besondere Wirkung, entsprechend der besonderen Gabe der Realpräsenz, aus. In der lutherischen Dogmatik wurde diese Linie weiter verfolgt. Wir zeigen es an zwei Theologen des 19. Jahrhunderts, an Thomasius und Frank.¹⁰⁷⁾ Beide betonen, daß es einerseits der für uns dahingegebene Leib, andererseits der verklärte sei, den wir empfangen. Diese Doppelheit kehrt wieder in der Auffassung der Gabe des Sakramentes. Der Empfang des für uns dahingegebenen Leibes bedeutet die Vergebung der Sünden. Insofern dieser Leib aber zugleich der durch den Tod hindurchgedrungene, verklärte ist, der die Kräfte des ewigen Lebens in sich trägt, so führt er dem Empfänger, um mit Thomasius zu reden, „die geistlichen Lebenskräfte“, die ihm innewohnen, „die gottmenschliche Lebensfülle des erhöhten Christus“ zu. Schon hier wäre zu fragen, mit welchem Rechte man von einer „Doppelwirkung“ (Thomasius) redet und

¹⁰⁶⁾ Vergl. die ausgezeichneten Ausführungen von H. Schultz, a. a. O. S. 118 f. Luther selbst betont die Entsprechung zwischen der Doppelwirkung des Abendmahls und des Wortes Gottes in Marburg, 30 III, 119, 18 ff.: *Quando quidem non solum hoc unum sacramentum, sed etiam verbum ac euangelium dei, imo deus ipse mors ac venenum esset, juxta illud: Odor mortis in mortem*“ (2. Kor. 2, 16).

¹⁰⁷⁾ Thomasius a. a. O. S. 70 ff. Frank a. a. O. § 39, 12.

sie auf die beiden Kennzeichen des Leibes Christi, daß er dahingegeben und daß er verklärt ist, verteilt. Als ob nicht die Vergebung der Sünden zugleich das Leben selbst bedeutete! Aber wir lassen das und hören weiter. Nun fährt Thomasius nämlich sehr bezeichnend fort: mit dem Hinweise auf jene Doppelwirkung (Vergebung und geistliche Lebenskräfte, die dem verklärten Leibe innewohnen) könne „der spezifische Segen“ des Abendmahls „noch nicht ausgesprochen sein“. Denn die Vergebung der Sünden wende auch das Wort zu, und die Lebenskräfte Christi, ja Christus den Lebendigen selbst, eigne sich auch der persönliche Glaube an — es muß also ein spezifischer Segen gesucht werden: „Warum sollte denn sonst der Herr diese hochheilige, sonderliche Gabe seiner Gemeinde darreichen?“ Man sieht: für die vorausgesetzte einzigartige Gabe, nämlich Christi verklärte Leiblichkeit, muß auch eine eigentümliche Wirkung gefordert werden.¹⁰⁸⁾ Die Unterordnung des Sakramentes unter den Begriff des Wortes Gottes ist aufgegeben. Nicht eine besondere Darbietung der Gabe des Wortes, sondern eine Gabe über das Wort hinaus wird im Abendmahl gesehen. Die Besonderheit dieser Gabe bestimmt sich aber durch den Leitgedanken, daß das Wort zunächst an die Person, das Sakrament zunächst an die Natur des Menschen sich wende. So ist die besondere Wirkung des Abendmahls „innerhalb des menschlichen Naturlebens“ zu suchen — wobei man gerne von 1. Kor. 11 aus schließt: wie der unwürdige Genuß, so wird auch der würdige eine Wirkung innerhalb des Naturlebens des Empfängers haben. Unter der Natur versteht man entweder vor allem die menschliche Leiblichkeit, wie Luther; oder wenn man, wie Thomasius, Bedenken trägt, dem Abendmahl eine Wirkung auf die menschliche Leiblichkeit, zur Anbahnung der künftigen Verklärung, zuzuschreiben, weil nach der Schriftlehre von der Auferstehung die künftige Wiederherstellung des Leibes aus dem Tode erfolge nicht vermöge einer verklärenden Wirkung von innen heraus, sondern durch Machtwirkung Gottes auf den entschlafenen Leib — so denkt man lieber an eine Segenswirkung aus der Leiblichkeit des Herrn auf den durch die Taufe entstandenen neuen geistlichen Menschen, nicht auf die bewusste Persönlichkeit,

¹⁰⁸⁾ Thomasius S. 52: „Sündenvergebung und Stärkung des geistlichen Lebens gewährt auch schon die Taufe und das Wort des Herrn; ist also sein Mahl, wie wir doch annehmen müssen, eine höhere oder vielmehr die höchste Stufe seiner Selbstmitteilung, so muß es auch eine dem entsprechende höhere Wirkung haben.“

sondern auf den „menschlichen Wesensgrund“, seine Natur in diesem Sinne. Der Mensch „empfängt aus der himmlischen Leiblichkeit des Gottmenschen eine naturhafte Basis, oder wie man es auch ausdrücken könnte, eine reale Potenz, die ihm zur Kräftigung und Festigung dient“. Alle diese Gedanken sind zunächst einmal biblisch völlig unbegründet. Sie haben den Charakter der Postulate; von der Gabe aus wird die Wirkung postuliert. Es kann kein Zweifel sein, daß das sogen. Neuluthertum im 19. Jahrhundert, mit der starken Betonung dieser Gedanken, vor allem durch ihre Verankerung in einer realistischen allgemeinen Sakramentstheorie, weit über die doch immerhin zurückhaltenden Andeutungen Luthers hinausgeht. Theosophische Einflüsse haben hier gewirkt. Wir werden zu urteilen haben, daß durch sie ein fremder Zug in die evangelische Sakramentslehre kam. Vielleicht ist es heute sehr unzeitgemäß, das zu sagen. Nicht zuletzt unter dem Einflusse der Anthroposophie ruft man vielerorts nach einem neuen Realismus der Sakramentslehre und darüber hinaus nach neuer Würdigung der Natur und der auf die Natur gerichteten Heilswirkung Jesu Christi. Dazu ist zu sagen: wir leugnen keineswegs, daß der Mensch nicht aufgeht in seinem selbstbewußten Personleben; wir wissen, daß Jesus Christus der Erlöser auch der „Natur in uns“ und der Leiblichkeit ist. Es geht uns auch nicht um eine Theologie des „Wortes“ in dem Sinne, daß für die Wunder Gottes in der Leiblichkeit kein Raum wäre. Vielleicht sollen gerade die Sakramente in ihrer „Leiblichkeit“ besonders bezeugen, daß Gottes Erlöserwirken auch dem natürlichen, leiblichen Leben, also dem ganzen Menschen gilt.¹⁰⁹⁾ Aber wir finden keinen Grund in den Worten Jesu und im ganzen Neuen Testamente, solche Erlöserwirkung an der Naturseite des Menschen in besonderem Sinne an die Sakramente zu binden. Alle derartigen Gedanken sind Spekulationen auf eigene Faust, die den evangelischen Sakramentsbegriff gefährden. Will man von der Erlöserwirkung Jesu Christi auch auf die Leiblichkeit reden, so mache man Ernst damit, sie schon von dem Worte, nicht erst von dem Sakramente auszusagen. „Dein Wort macht Leib und Seel gesund.“ Daß man in dieser Entsprechung von Wort und Sakrament bleibt, ist die Probe auf die theologische Möglichkeit solcher Gedanken.¹¹⁰⁾

¹⁰⁹⁾ Vergl. K. Barth, Die Lehre von den Sakramenten. Zwischen den Zeiten 1929 S. 435.

¹¹⁰⁾ Vgl. auch H. Schulz a. a. O. S. 125 f. Th. Häring, Der christl. Glaube, 2. Aufl., S. 589.

Die von uns abgelehnte Spekulation wird sich notwendig immer wieder mit der Annahme der Realpräsenz einer *materia coelestis* einstellen. Die Gedanken über das Abendmahl verlieren dann zwangsläufig ihre innere Einheitlichkeit — mehrere Wirkungen treten nebeneinander — und ihre evangelische Gesundheit. Versteht man dagegen Leib und Blut Christi richtig, dann gewinnt die Abendmahlslehre völlige Einheit, ohne doch an Fülle und Tiefe zu verlieren. Nun sind ja Leib und Blut nichts anderes als die vergebende Selbsthingabe des Gekreuzigten an uns. Die Gabe der Vergebung und die Gabe des „Leibes“ liegen in eins, sind das Gleiche.

Luthers Abendmahlslehre gehört zu dem kostbarsten Erbe des Reformators. Auf uns liegt die hohe Verantwortung, seine Schätze zu heben und zu nützen, zu nützen aber in unserer Lage, an unserem geschichtlichen Orte. Zur Aneignung sind wir gerufen. Alle wahre Aneignung aber geschieht in einer Doppelhaltung: dem sich ganz aufturn und doch zugleich sich ganz behaupten; es gilt die Treue des Hörens und Lernens, aber in dieser Treue die Freiheit, die Abstand hält. Anders als in dieser Doppelhaltung dürfen wir uns zu keinem menschlichen Worte verhalten, und wäre es das herrlichste Bekenntnis. Erst gegenüber Gottes Wahrheit selber hört jede Abgrenzung und Behauptung auf. Sie ist unser Herr. Von allen Menschen aber gilt, und wären sie Propheten, Apostel, Reformatoren: „Nicht daß sie Herren seien über unseren Glauben; sie predigen Jesum Christum, daß er sei der Herr, sie aber unsere Knechte um Jesu willen.“ Das ist die Autorität D. Martin Luthers für uns, daß er zu uns redet als ein treuer Knecht der Wahrheit Christi. Wir hören auf ihn, weil wir die Wahrheit Christi hören wollen. Darin liegt unsere Bindung an Luther, darin auch unsere Freiheit von ihm. Wir ehren ihn als Knecht Christi, indem wir mit beidem, mit der Bindung und mit der Freiheit, Ernst machen.