

Sakramentales Denken beim jungen Luther

Von Joseph Lortz

Kleine Mahnung für den Leser

Der nachfolgende Aufsatz ist in manchen Teilen eine, wie ich vermute, anstrengende Lektüre. Wahrscheinlich liegt das am Verfasser, dem es nicht gelang, das aus Luther erhobene Material ganz einzuschmelzen. Ganz gewiß.

Ich bin mir selber aber auch darüber klar, daß hier noch anderes im Spiel ist: Eigenarten des erhobenen Materials selbst.

Es ist begreiflich, daß jene Jahre des inneren und äußeren Umbruchs und Wachstums, Jahre auch, in denen die Bedrohung von außen ebenso anstieg wie begeisterte Zustimmung und auch das nicht wenig herrische Selbstbewußtsein Luthers,¹ daß also jene Jahre um 1519, aus deren Umschichtungsprozeß die großen Reformschriften von 1520 herausbrachen, ein vielfältiges, nicht immer ein durchsichtiges, geordnetes oder gebändigtes Auf- und Abwogen der Gedanken - und Formulierungen (!) - zeigen, das nicht leicht auf einen Nenner zu bringen ist.

Jede Stunde war damals neu für den zur vollen Reife sich Entfaltenden. (Und es ist wohl unabdinglich, daß man, um Luther real zu schildern, auch das Psychologische jenes Werdens mit in das Bild einzeichne, wenn man das sich äußernde Theologische genau erfassen will. Das mag man dann psychologische Deutung nennen; aber ohne sie wird die theologische Kennzeichnung an des Gedankens Blässe kränkeln.) Tatsächlich zeigt der unerhörte Reichtum der Gedanken Luthers in jenen Zeiten Aussagen, die in ihrer wortreichen Darbietung eine nur mangelhafte Einheit bilden.

Es ist am Tag, daß Schriften späterer Jahre größere Einheitlichkeit erreichen. Dennoch möchte ich meine, an den Texten abgelesene Überzeugung, nachdrücklich dahin formulieren: Der im Folgenden in den Texten Luthers sich dokumentierende Mangel an Konzision und Einheitlichkeit der Formulierung ist Ausdruck einer bleibenden Eigenart des Reformators. Sie ist neben der Gewalt und Tiefe und neben der präzise zupackenden Genauigkeit (ja Monumentalität) seiner Gedanken zu berücksichtigen, allgemeiner und stärker, als es, wie mir scheint, in der Forschung durchgängig geschieht.

Und auch deshalb bleibt die saubere Aufarbeitung der Terminologie Luthers für die verschiedenen großen Themata seiner Theologie eine besonders dringliche Aufgabe.²

Für hier und jetzt noch so viel: ich habe mich nicht darum bemüht, die Härten und Unklarheiten auszubügeln. Holperige Wege zu gehen, ist nie recht bequem. Wie holperig allerdings manche Gedankengänge Luthers in den im folgenden behandelten Zusammenhängen sind, wird nur der spüren, der über die entsprechenden Texte nicht leicht hinwegschwebt, sondern ihnen gewissenhaft (und mit Ausdauer) Wort für Wort nachgeht. - Natürlich, darin und daneben, welcher Reichtum!

- 1 Der Rahmen: Heidelberger Disputation (Brief Martin Bucers an Beatus Rhenanus vom 1. Mai 1518 in: Briefwechsel des Beatus Rhenanus. Leipzig 1886, 106-116); Verhandlungen mit Cajetan in Augsburg, Appellation an ein künftiges Konzil, literarische Polemik, Leipziger Disputation. - Es ist mit Händen zu greifen, wie die Vorbereitungen zur Leipziger Disputation (durch Eck und auch Karlstadt, siehe dazu WA 2, 153) das Klima erhitzen, wie viel selbstbewußter, ja schon einigermaßen gröber Luther mit dem Herannahen der Leipziger Disputation wurde, etwa in der Verlautbarung vom Mai 1519 »adversus criminationes D. Joannis Eccli« (WA 2, 158 ff) mit dem doch recht persönlich aggressiven »maledicta sit impiae illius clementiae gloria« (160, 13 f). Luther möchte nicht nur »tüchtig beißen können (um Eck zu verdrießen), und schier unüberwindlich sein im Fressen all seiner Gegner« (unter die er nun ungeniert auch Cajetan, dazu noch als Bestreiter der christlichen Gnade [!] einbezieht) die »Speichellecker, Weihräucherer und Opferpriester des Apostolischen Stuhles« (ebd., 14-17).
- 2 Vgl. meinen Beitrag: Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur. In: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin. Bd. 1. Münster 1965, 214-246, bes. 224(2).

I Vorbemerkungen

1. Die Frage, ob der junge Luther die katholische Sakramentsauffassung beiseite geschoben habe oder nicht, ist kontrovers,³ sie ist eine wichtige Vorfrage für eine heutige Verständigung zwischen den Konfessionen⁴ darüber, welches sakramentale Leben der Gemeinden als schriftgemäß, d. h. dem Willen Christi entsprechend, angesehen werden muß.

Nach meiner, sich im Laufe meines Lutherstudiums verstärkenden Überzeugung bezeugt Luther eine gereinigte und vertiefte katholische Sakramentsauffassung, die er in seiner Frühzeit in einer Weise so füllte, daß sie in der katholischen Kirche zu deren Nutzen dauernd ihren legitimen Platz hätte haben können.

Allerdings erreichte der spätere Luther nur selten jene Tiefe der sakramentalen Frömmigkeit, wie wir sie im Sakramentssermon von 1519 und in anderen Äußerungen bis 1524 über die *communio sanctorum* finden. Am wenigsten bringt er von dieser Kraft zum Ausdruck, wenn es ihm um die Priesterweihe geht.⁵

2 a. Die reformatorischen Kirchen haben sich mit Vorliebe als Kirchen des Wortes bezeichnet. Welch tiefe Berechtigung dem zukommt, seit Luther in seiner (immer wieder wie ein neuer Schöpfungsprozeß anmutenden) Art die Schrift neu entdeckt und »das Wort« mit so großer Würde ausgestattet hatte, seitdem »*verbum Domini manet in aeternum*« zur offiziellen kirchlichen und kirchenpolitischen Devise (Speyrer Reichstag 1529) geworden war und seit in unzähligen Aussprüchen und durch Darstellungen der bildenden Kunst die Bibel als Kurzformel der ganzen Reformation angesprochen wurde, braucht nicht weiter erörtert zu werden. In einem echten Sinn (und nie auszuschöpfender Fülle) ist »das Wort« der Heiligen Schrift das Herzstück der Reformation.

Dennoch ist auch hier zu bedenken: Es ging der Reformation und ihren Urhebern so, daß ein in der Aussprache (gegenüber der spätmittelalterlichen Verdinglichung mehr oder weniger notwendigerweise) überbetonter Einzelinhalt,

3 Vgl. zu der Position von Ernst Bizer Erwin Iserloh: *Sacramentum et exemplum*. In: *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin. Bd. 1. Münster 1965, 250 f.

4 Die hier folgenden Ausführungen hatten ursprünglich eine Einleitung. Sie erschien inzwischen unter dem Titel »Reformatorisch und katholisch beim jungen Luther« in: *Humanitas Christianitas*. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag. Witten 1968, 47-62. Auf die dort (Seite 51) herausgehobene Bedeutung des »Sermons vom Allerheiligsten Sakrament...« 1519 (WA 2, 742-758) möchte ich eigens hinweisen.

5 Vgl. viele Stellen aus: »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe« 1533 (WA 38, 171-195); dazu unten Seite 36.

den man mit Recht das Herzstück nennen mag, zu sehr für das Ganze gehalten wurde. Tatsächlich ist unbestritten, daß zu der Reformation Luthers, mit, in und neben dem Wort, als Element eigenen Wertes auch »die Sakramente« gehören. Die Erwähnungen und entsprechenden Auslegungen sind bei ihm selbstverständlich, genau wie in den Bekenntnisschriften seiner Kirche.⁶

Freilich, die Rolle, Funktion und Bedeutung des Sakraments in der Reformation ist umstritten. Immerhin entdecken wir seit einiger Zeit in Luther bedeutend mehr Sakramentales, als wir bis dahin erkannt hatten.

Daß Luther stärker sakramental engagiert sein soll, ist an sich erstaunlich. Luther kommt aus dem Ockhamismus, in dem die Sakramente streng okkasionalistisch gefaßt werden, weil ihnen eine Seinsqualität zuzuschreiben, so wurde argumentiert, Gottes volle Unabhängigkeit in Gefahr bringen könnte. Entgegen dieser seiner geistlichen Herkunft erobert sich Luther aus der Bibel die Gnade und die Dimension des Sakramentalen sozusagen neu.⁷

»Dimension des Sakramentalen«: damit soll von vornherein angedeutet sein, daß Luther, obgleich er, wie wir sehen werden, den traditionellen Sakramentsbegriff beibehält, doch der Aufgliederung in einzelne Sakramente weniger Bedeutung beimißt (so sehr Taufe und Altarssakrament für ihn Wesensstücke der christlichen Existenz bleiben). Über dem einzelnen Sakrament steht ein Höheres oder Tieferes. Luthers Sakramentstheologie ist in diesen Jahren 1517 (gestützt auf Augustin, Hebräerbriefvorlesung) bis 1524 eine glänzende Veranschaulichung seiner Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, dieser aber als Werk Gottes in uns durch Christi Entäußerung in die Menschlichkeit und durch Leiden, Tod und Auferstehung gewonnen. Der Glaube ist unentbehrlich, der persönliche, des Heiles gewisse Glaube,⁸ das Sakrament und sein Empfang nicht.

6 Wie so viele Formulierungen Luthers, zeigen auch diejenigen, in denen die Sakramente aufgeführt werden, eine für Luther typische unpräzise Umgrenzung der einzelnen Epitheta. Vgl. z. B. die schöne Stelle aus dem Betbüchlein, 1522 (WA 10 II, 394, 2 f): »eyntrechtlich mitt yhr [der Gemeinde] haltend ynn eynem glawben, wortt, sacramenten, hoffnung und lieb ...«

7 Da Luther Biel studiert hatte, ist das Vorangehende einer entsprechenden Differenzierung bedürftig.

8 Dieser Glaube ist allerdings als Gegenwärtigsetzung (siehe gleich unter 2b im Text) des verkündenden Herrn eine sakrale Wirklichkeit. Im Sakramentssermon erläutert Luther den Glauben (»da die macht an ligt« oder »daran es alles ligt« WA 2, 749, 31; 750, 23) dahin: nicht nur zu wissen was, sondern »seyn auch begeren und festiglich glawben, du habest es erlangt« (ebd, 749, 33). Er definiert das Predigen dahin, daß es nichts anders sei als

2 b. Andererseits ergibt sich die Tatsache, daß uns das Heil zuteil wird durch das Wort *und* die Sakramente, unmittelbar aus der Schrift. Allerdings besteht eine große innere Schwierigkeit, die Eigenständigkeit und Eigenart der Sakramente in Abhebung vom Worte genau auszudrücken. Entsprechend gibt es eigentlich kaum irgendwo eine sauber ausbalancierte Beschreibung des Verhältnisses beider, nicht bei Augustin und nicht bei Luther.

Luther spricht der Eigenständigkeit und Eigenartigkeit der Sakramente weniger Bedeutung zu als die gängige katholische Lehre. Das hängt zusammen mit seiner ganzheitlichen Auffassung des Rechtfertigungsvorgangs, der letztlich auf dem einen Glauben durch das Wort beruht. Aber »weniger« heißt nicht »gar nichts«, stuft deshalb auch von hier aus Luther noch nicht in die Kategorie »unkatholisch« ein. Da der Glaube für das Zustandekommen und die Wirkung des Sakraments selbstverständlich auch im katholischen Verständnis unerläßliches Element ist, kann man legitim fragen, ob nicht etwa diesem Glauben selbst »sakramentale« Kraft eigne; anders ausgedrückt, wie eng Glaube und Sakrament in eins zusammengebunden seien? Da der Rechtfertigungsglaube Luthers keineswegs nur äußerlich zudeckt, sondern auch ontisch umwandelt, rücken Luthers Glaubensbegriff und ein geläuterter katholischer Sakramentsbegriff näher zusammen.

Allerdings macht auch hier die Fixierung des Inhalts, wie die Forschung - und die tägliche Not des ökumenischen Dialogs - es beweist, erhebliche Schwierigkeiten. Wenn von dem Glauben allein die Rede ist, ist dann das »allein« im engstrengen Sinn genommen; oder sind etwa im vertrauenden Glauben Hoffnung und Liebe mit eingeschlossen,⁹ wie es später im großen Galaterkommentar zu Tage kommt?¹⁰ Der Inhalt des Terminus »fides« ist keineswegs immer der gleiche und präzise abgegrenzt; in dieser Hinsicht sind die von Luther beliebten, aber eben wechselnden »und-Verbindungen« seiner Aussagen aufschlußreich; eine präzise Umgrenzung fällt in sehr vielen Fällen schwer.

ein »Lehr-Schlüssel«, es soll »die Leute zur Erkenntnis führen, daß sie lernen und wissen, wie sie Gott dienen und selig werden sollen« (WA 30 II, 491, 20; Von den Schlüsseln, 1530).

9 Vgl. etwa Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518: »per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unam cum Christo« (WA 1, 593, 14). Dasselbe kann Luther von der caritas aussagen: »Omnia (sc. fides, spes, caritas aliaeque gratiae et dona) communia fiunt per caritatem« (WA 6, 131, 5; Tesseradekas, 1519), wo dann wieder die Amplifikationen des sprachlichen Ausdrucks einer sauberen begrifflichen Abgrenzung erhebliche Schwierigkeiten machen.

10 Vgl. aber auch schon Randbemerkungen zu Petrus Lombardus II. Dist. 26, 4 (1510/11): »Talis fides non est sine charitate et spe« (WA 9, 72, 4 f).

II Sakrament

1. Auch Luthers Auffassung vom Sakrament genau zu zeichnen, ist schwer. Er faßt den Begriff - wie eben schon anvisiert - in verschiedener Weise. Er schreibt die göttlich umwandelnde Kraft¹¹ nicht nur dem Sakrament zu, sondern biblisch korrekt allem, was der Herr ist und tut, also dem Glauben, ob er nun nur mit dem Wort allen allgemein, oder präzisiert dem Einzelnen durch ein Sakrament angeboten wird.

Zu Beginn des Sakramentssermons 1519 gibt Luther eine Art beschreibender Definition, deren Sinn im einzelnen sich wiederum nicht gerade leicht fassen läßt.¹²

Das Wichtigste aber ist, daß seine Vorstellung vom Sakrament aus der vielfältigen Offenbarungswirklichkeit der Schrift genährt ist. Von der Schrift her erweitert er seine Auffassung zu der altchristlichen Lehre, daß Christus und alles, was er ist und tut, das Ursakrament ist und entsprechend sakramental handelt. So ist alle Wirkung der Sakramente Ausfluß des Handelns Christi. Christus bewirkt schenkend das, wofür er Vorbild ist.¹³ Die Ausweitung reicht so weit, daß »alle Worte, alle Geschichten des Evangeliums »sacramenta quaedam« sind« (WA 9, 440, 2-5).

Das Wort aus dem Munde Gottes ist also sozusagen sakramentalisiert; infolgedessen haben wir es auch von hier aus wiederum schwer, das Eigenartige des Sakraments und seiner Wirkung vom Wort abzuheben.

2. Als Terminus bedeutet »sacramentum« für Luther, wie die deutsche Wiedergabe und auch lateinische Texte zeigen, vor allem Zeichen.¹⁴ Zeichen ist von sich aus multivalent und noch nicht die Sache. Luther trägt diese Urbedeutung

11 Ich benütze hier diesen allgemeinen Ausdruck, obschon ihn Luther (im Kampf gegen das opus operatum) nicht mag.

12 »Das heylige Sakrament des altars... hat auch drey dingk... Das erst ist das sacrament odder zeychen. Das ander die bedeutung des selben sacraments. Das dritte der Glaub der selben beyden wie dan yn eynem yglichen sacrament diß drey stück seyn müssen. Das sacrament muß eußerlich und sichtlich seyn yn eyner leyphlichen form odder gestalt. Die bedeutung muß innerlich und geystlich seyn yn dem geyst des menschen. Der glaub muß die beyde zusammen zu nutz und yn den prauch bringen« (WA 2, 742, 5-14). - Im Sermon von dem Neuen Testament und der heiligen Messe, 1520 (WA 6, 359, 9 f), heißt es einfach: »daß das selb zeychen [sc. Brot und Wein] ein sacrament sey, das ist, daß es eußerlich sey und doch geystlich dingk hat und bedeut«.

13 Darüber und über sacramentum und exemplum unten Seite 27.

14 Vgl. Anmerkung 53.

tief im Bewußtsein. Das »Zeichen« ist für seine sakramentale Auffassung zentral.¹⁵ Aber Luther läßt dieses Zeichen nicht in der nominalistischen Sphäre stehen. Er fügt, wenn er z. B. die Auferstehung und das Leben unseres Herrn ein sacramentum nennt, bei: »sed non tantum«, oder er ergänzt mit Ausdrücken wie »causaliter« oder »efficax« und »facit«;¹⁶ er kann aber auch sagen »transitu autem carnis Christi, significatur . . . velut sacramento«.¹⁷

Das Sakrament bezeichnet und wirkt (auf Grund von Christi Leiden, Tod und Auferstehung)¹⁸ Sünde tötend, geistlich auferweckend, und zwar durch den Glauben.¹⁹ Oder Luther gebraucht diese allgemeine Umschreibung: »in das geistliche gezogen werden«,²⁰ wenn es geschieht durch »dasselb zeychen« (sc. Brot und Wein), das »ein sacrament sei, das ist, daß es eusserlich sei und doch geystlich Ding hab und bedeut, damit wir durch das eusserliche in das geystliche getzogen werden«.

Das Wort »sacramentum« deckt also einen doppelten Sinn: einmal das ganze Sakrament, etwa der Taufe und des Abendmahles, oder Christi Leiden, Sterben und seine Auferstehung, - oder auch allein das sichtbare sakramentale Zeichen. Dieses Zeichen ist aber, wie gesagt, zugleich hinweisend, anzeigend und ursächlich vermittelnd. Um dies zu verdeutlichen, formuliert Luther gelegentlich jenes »non tantum sacramentum«, durch ein beigefügtes »causa i. e. efficax sacramentum«.²¹

15 Vgl. die vielen Stellen im folgenden, wo *signum* oder *significatur* verwandt wird.

16 Siehe Anmerkung 62 mit Zitaten aus der Römerbriefvorlesung.

17 »Igitur quod Christus egit secundum carnem tantum (non enim aliquando transiit a vitiis sicut nos, sed semper fuit et est in coelis, sicut johan. 3, 'Nemo ascendit in coelum nisi filius hominis, qui in coelis est'), per hoc simplo suo concinit duplo nostro. Ut ait Augustinus lib. 3 de trinitate cap. 4: Nos enim carne et spiritu transimus, Christus autem carne solum transiit. Ideo transitus carnis nostrae exemplum est (quia similes ei erimus), transitu autem carnis Christi significatur tamen velut sacramento transitus spiritus« (WA 57 III, 233, 7-14). Das von Vogelsang in der Übersetzung beigefügte *nur* ist nicht sachgerecht.

18 In der Hebräerbriefvorlesung (WA 57 III, 222, 25) heißt es: Leiden Christi und sein Eingang in die Glorie »significat et est sacramentum imitandi Christum«. Die Verbindung von »significat« und »est« und »imitandi« deutet den komplexen Bestand deutlich genug an; siehe unten zu »Imitatio« Seite 27 ff.

19 WA 2, 501, 34-38; 754, 7. Allgemeiner in der Hebräerbriefvorlesung: Christi Tod bewirkt die Verwandlung unseres Geistes.

20 »Hineingezogen werden«, verdichtet zu »eingeleibt«, ist 1519 ein Lieblingswort Luthers.

21 »Resurrectio et vita Christi est non tantum sacramentum, sed et causa, id est efficax sacramentum nostrae spiritualis resurrectionis et vitae, quia facit resurgere et vivere credentem

In diesem Gebiet, das vom Sprachgebrauch der Bibel her so wenig Aufhellung beziehen kann (Sakrament ist kein biblischer Begriff, deckt sich auch nicht einfach mit *mysterium*), werden wir also gerade bei Luther gut tun, nicht zu große Anforderungen an die Exaktheit seiner Terminologie zu stellen. Der von Leben so randvolle Sakramentssermon von 1519²² enthält nicht zu übersehende Undeutlichkeiten.²³

Indes, über sie alle hinaus bleibt die deutliche Aussage eines ontischen Wirkens der Sakramente bei Luther. Trotz einem nicht ungefährlichen Hang zur Vergeistigung löst er die sakramentale Wirklichkeit nicht spiritualistisch auf, sondern deutet sie so, daß eine in der Sache umgestaltende Rechtfertigung mit ausgesagt wird. Wird der in dieser Art rechtfertigende, also zum Gerechtein wandelnde Glaube so ins Spiel gebracht, daß er an ein Sakrament gebunden ist wie bei der Taufe und besonders bei der Eucharistie, dann stehen wir im Bereich sakramentaler Wirklichkeit im engeren Sinn.

Seit Luther begonnen hatte, sich in einem neuen Sinn wesentlich aus der Heiligen Schrift zu nähren, zwang ihn die Krankheit der Kirche seiner Zeit, das *opus operatum* des Sakraments heftig zu bekämpfen; denn durch isolierende Überbewertung des sichtbaren Zeichens und dadurch, daß in der Praxis und Gebrauchstheologie (etwa bei der Ablassverkündigung) die unentbehrliche Grund-

in eum« (WA 56, 51, 20-22). Ebd, 296, 17-22 wird *sacramentum* stillschweigend als verursachend gebraucht, wenn es im Glauben angenommen wird. Sakramentssermon: Christus läßt uns das Sakrament zu einem »gewissen warzeichen« (WA 2, 746, 2). Manchmal steht nur »Zeichen« (ebd, 753, 6), oder »gnediges Zeichen« (WA 39 I, 217, 12 [1537]). Das Ineinander von *significatio* (oder *symbolum*) und Realbezeichnung kommt in der Beschreibung der Taufe zum Ausdruck (*De captivitate babilonica*, 1520, WA 6, 534, 3-12) »... dum incipimus credere, simul incipimus mori« (ebd, 534, 15), was natürlich ontisch-geistlich gemeint wird. »Quod ergo baptismo tribuitur ablutio a peccatis, vere quidem tribuitur... ut baptismum exprimat, qui potius mortis et resurrectionis symbolum est« (ebd, 17). »... baptismi sacramentum: quo ad... signum... esse aliquod negotium perpetuum... res ipsa durat usque ad mortem...« (ebd, 31-39). Also, das ganze Leben hindurch »mori-mur et resurgimus«. Siehe auch die Zitate aus dem Taufsermon unten Anmerkung 26. Es ist also zu unterscheiden ein einfaches, nur hinweisendes Zeichen (vgl. besonders die aus dem Alten Testament), vom Zeichen, das ist »velut sacramentum« (Hebräerbriefvorlesung WA 57 III, 223, 7, siehe Anmerkung 17), d. h. also ein sakramentales Zeichen, welches wiederum gleich ist mit wirkendem Zeichen.

22 Aber auch die theologisch so viel genauere Hebräerbriefvorlesung, wo Luther z. B. in der Verwendung des tragenden Gedankens »*exemplum*« nicht ganz konsequent bleibt.

23 Tautologie gleich in der ersten Sinnbestimmung dessen, was das Altarsakrament sei, siehe Anmerkung 12.

lage und Quelle (die in Glauben und metanoia sich darstellende Ergreifung der Rechtfertigung) zu kurz kamen, war das opus operatum für viele zu etwas Magie-artigem geworden. Denen, die die Sakramente recht brauchend »alle Früchte des Sakraments« (WA 6, 66, 5 [1520]) erwerben, stehen jene gegenüber, die mit ihren Werken mehr denn durch die heiligen Sakramente in Gottes Gnade Frieden suchen.

Dies ist die Seite der Angelegenheit, die Luther aus seelsorgerlichem Eifer am lautesten betont. Aber diese Verurteilung eines Objektivistischen darf uns nicht übersehen lassen, daß das Sakrament auch für Luther einen wesentlich objektiven Charakter behält. Luther spricht z. B. von dem »heiligen, hochwürdigsten und tröstlichen . . . und voller Gnaden Sakrament« (WA 2, 713, 19 f), ein Ausdruck, den er so nicht für das »Wort« gebraucht, das doch für ihn wahrhaftig auch Träger der Gnade ist.

3. Wir sahen schon, daß die Begriffe »Corpus Christi« und »in ihn eingegliedert werden« für Luther zentrale Bedeutung haben. So wird im Sermon von der Bereitung zum Sterben gesagt, daß wir durch die Sakramente eingegliedert werden (WA 2, 692, 33); sie sind ein sicheres Zeichen, wodurch wir eingeleibt werden (WA 2, 744, 12).

In besonders kräftiger Weise wird im Sermon von der Taufe deren objektive Wirkkraft herausgehoben: »[Gott] hebet von stund an dich neu zu machen, geusst dyr ein sein gnad und heyiligen geyst der anfahet, die natur und sundt zu töten . . .«²⁴ »Es ist ein selig sterben der sund, und auferstehung yn gnaden Gottis, das der alt mensch, der in sunden empfangen wird und geboren, so erseufft wird, ein neuer Mensch eraus geht . . . Also ersauffen die sund.«²⁵

Freilich diese radikalen Ausdrücke werden auch (ebd. »zum vierten«) wieder eingeschränkt: Das »ersauffen der Sünd« geschieht nicht vollkommen in diesem Leben (Zeile 10 f), sondern » . . . weret dieweils wir leben« (Zeile 23). Das ganze Leben ist ein geistlich Taufen bis in den Tod. Die wesentliche Erneuerung kommt erst am Jüngsten Tag: Gott will dann den sündigen Menschen anders machen von »new auff« (729, 19). Ja, aber dennoch ist es nicht so, daß »gar kein Sünd mehr da sei«, es bleibt die »sündlich natur«. Hier und in den anderen Ausführungen dieser Absätze (728/29) kommt das dialektische Ineinander des »schon

24 WA 2, 730, 25-31; wichtig ist das geistliche Töten, parallel mit dem gesund und gesünder werden als lebenslanger Vorgang. - Im Folgenden werden die Begriffe Begierde und Sünde von Luther unterschieden und doch auch durcheinander gebraucht; ebd., 731, 7 f.

25 WA 2, 727, 30 - 728, 8 (Taufsermon, 1519).

tot«, »noch nicht ganz tot«, die »Bedeutung des Sakraments« ist da, aber »noch nicht gar sein Werk« getan, etc., deutlich zum Ausdruck.²⁶

Dennoch ist wohl zu beachten, wie konkret und dies umfassend Luther den doppelten (negativen und positiven) Vorgang der Umwandlung nimmt: Das Sakrament des Leidens Christi ist Zerstörung der Sünde und der Wollust, und es ist das Sakrament unseres neuen und lebendigen Weges, darauf wir nur das Himmlische suchen und lieben, und zwar mit ungeteiltem (!) Herzen, völlig eingegangen in das Himmlische ... unser Wandel im Himmel.²⁷

Von Aussagen, die diese ontisch-objektive Wirkweise der Sakramente lehren, enthält Luthers Werk in diesen Jahren schon seit der Römerbriefvorlesung eine beachtliche Menge: Von Christi Auferstehung hörten wir schon, daß sie geschieht »sibi corporaliter, nobis sacramentaliter« (WA 56, 58, 19; vgl. 56, 59, 15 ff: Römerbriefvorlesung, 1515/16). Dieses sacramentaliter wird so verstanden (WA 56, 296, 17-22): Christi Tod bezeichnet (significat) nicht nur die Sündenvergebung, ist nicht nur sacramentum unserer Gerechtigkeit, sondern bewirkt sie als ihre Ursache und ist auch voll ausreichende Genugtuung.²⁸

26 »Und darumb als vill die Bedeutung oder das tzeychen des sacraments ist, so seint die sünd mit den menschen schon tod und er auferstanden, und ist also das sacrament geschehn, aber das werk des sacraments ist noch nit gar geschehn, das ist: der todt und auferstehung am Jüngsten tag ist noch vorhanden« (WA 2, 729, 34 - 730, 2). »Also ist der mensch ganz reyn und unschuldig sacramentlich ... er hat das tzeychen Gottis, die Taufe, da mit angezeygt wird, seyn sünd sollen alle todt seyn und er yn gnaden auch sterben ... und auferstehn, reyn an sünd ... Also ist's des sacraments halben wahr, das er on sünd unschuldig sey ... aber weil er noch im fleisch, so ist er nit on sünd ... sondern angefangen reyn und unschuldig zu werden. Darumb wenn ... er zu seynen jaren kompt, so regen sich die natürlichen sündlichen begierden ... der keyns nit were, so die sünd all im sacrament erseufft und tod weren. Nu seyn sie *nur bedeutet*, zu erseuffen, durch todt und auferstehung ...« (WA 2, 730, 3-14). »Das hilfft dir das hochwirdig sacrament der tauff, das sich gott daselbs mit dir verbindet und mit dir eyns wird eins gnedigen trostlichen bundes« [= in spe] (WA 2, 730, 20 f).

27 WA 57 III, 222, 30 - 223, 4: Hebräerbriefvorlesung, 1518. Solche Formulierungen über die völlige Zerstörung der Sünde und die ohne Vorbehalt oder Hemmung bejahte ungeteilte Herzensliebe muß man sich merken: Die Lehre der Römerbriefvorlesung von der Sündenverfallenheit allen menschlichen Tuns, der nie zu erreichenden hilaritas des Guttuns, ist nicht der ganze Luther.

28 Hier wird das »sacramentaliter« nicht ausdrücklich an ein »Sakrament« im üblichen Sinn gebunden; es wird die objektive Wirkung festgestellt, die aber auch durch den Glauben allein angeeignet werden kann. Hier liegt (nach Ernst Sommerlath: Der sakramentale Charakter der Absolution nach Luthers Schrift »Von den Schlüsseln« in: Festschrift für Adolf Koeberle. Hamburg 1958, 223) eine wohl zu beachtende Überbetonung des Glaubens vor,

Natürlich - um es nochmals zu sagen - ist das alles gebunden an unsern Glauben. Seine unwandelnde Kraft als das Entscheidende im und vor dem sakramentalen Geschehen kennt Luther aus Augustin mindestens seit der Hebräerbrieffvorlesung:²⁹ »Wozu bereitest Du den Bauch und die Zähne? Glaube, so hast Du gegessen.« (Dazu das andere Augustinus-Wort: *Non sacramentum sed fides sacramenti justificat.*³⁰) Es geschieht ein geistliches Essen und Trinken, dies aber bedeutet: (1) den Glauben mehrten bis zum völlig glauben; (2) die Hinwegnahme meiner Sünden; (3) »durch solchen Glauben in Christus eingetaucht und eingeleibt« werden.

Hier ist die innige Verwandtschaft, wenn nicht Identität, von Wirkung des Glaubens und Wirkung des Sakraments deutlich. Sie ist mit einer entscheidenden, höchst bedeutungsvollen Bedingung verbunden: Es muß aus dem nur *opus operatum* ein *opus operantis* werden, ein »prauchlich Werk«.³¹

Luthers Kritik am sakramentalen Denken liegt hier übrigens durchaus innerhalb der Möglichkeiten der Hochscholastik. Zwar geht deren Vorstellung dinglich um einige Nuancen über Luther hinaus (vgl. unten Seite 34), aber entsprechend den sakramentalen Aussagen bei Johannes 1, 14 (sehen und berühren Seiner Herrlichkeit) trägt dieses Dingliche an sich noch keineswegs eine verdinglichte Art, noch weniger die des aushandelnden (und simonistischen!) Verdienstdenkens an sich, gegen das Luther sich mit Recht so grimmig wandte.

4. Die von Luther überreich vorgetragene Lehre von der *communio sanctorum*³² wird in unserem Zusammenhang nochmals aktuell wegen der Taufe, hauptsächlich der Kindertaufe. Ich gestehe, daß es mir nicht gelang, weder beim jungen noch beim späteren Luther, Einheitlichkeit in der Lehre vom »fremden Glauben« (oder »eines anderen Glauben«)³³ festzustellen. Während Luther in

die mit den Jahren abnimmt, bis in »Von den Schlüsseln« eine einige Male verblüffend unterschiedene Bindung an das Sakrament-Lösewort vertreten wird.

29 WA 57 III, 170, 1-4. Vogelsang: AaO, 134.

30 Migne PL 35, 1840: in Joann. 80, 3. Vgl. dazu Luther im Taufsermon »Glaubst du, so hast du« (WA 2, 733, 35).

31 Diese Grundauffassung der im Glauben erreichten Umwandlung bleibt Luther sein Leben lang erhalten. Vgl. z. B. im großen Galaterkommentar 1531 (35/38) zu Gal 2, 19: Das »ich bin mit Christus gekreuzigt« geht nicht auf Nachahmung des Vorbildes, sondern handelt von der im Glauben vollzogenen Mitkreuzigung, wobei denn aber der terminologisch so oft unbekümmerte Luther das *opus operantis* wieder zurücktreten läßt: »Sünde, Tod und Teufel werden gekreuzigt, aber in Christus, nicht in mir. Christus tut allein alles« (WA 40 I, 280, 25).

32 Siehe auch unten Seite 23 ff.

seinem oben angezogenen schönen Taufsermon von 1519 das Thema abhandelt, ohne daß anscheinend das Problem der Kindertaufe ihn bedrückt, äußert er sich 1525 in der Fastenpostille und 1529 im »Großen Katechismus« zu dieser Frage. In einer Predigt über Mt 8, 1 (1525)³⁴ wird zu der Frage des »fremden Glaubens« und seiner Macht in der Kindertaufe in ständiger Wiederholung so Stellung genommen, daß man nur durch eigenen Glauben gerettet oder durch eigenen Unglauben verdammt werde. Abgelehnt wird die päpstliche Lehre: »... daß die jungen Kinder werden ohne eigenen Glauben getauft, sondern auf den Glauben der Kirche, welchen die Paten bekennen in der Taufe«, ebenso auch die Auffassung der Waldenser, »Kinder würden auf zukünftigen Glauben getauft« (WA 17 II, 81, 16). Anschließend heißt es (ebd. 82, 26-30): »daß die Kinder in der Taufe selbst glauben und eignen Glauben haben. Denselben Gott in ihnen wirkt durch das fürbitten und erzubringen (!) der Paten der christlichen Kirche. Und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens...«.

Es sieht ganz so aus, als ob Luther in diesen Äußerungen die außerordentliche Intensität, mit der er 1519 im Sakramentssermon von der einigenden und stellvertretenden Kraft der *communio sanctorum* spricht, nicht erreicht hätte.³⁵ Im »Großen Katechismus« ist es dann allein das »Wort«, von dem alles abhängt, weil der Glaube die Taufe nicht macht, sondern empfängt.³⁶

5. Die katholische Sakramentstheologie sprach etwas viel, und wohl manchmal auch zu massiv, vom Eingießen der Gnade durch die Sakramente, und in diesem

33 Auch Werner Jetter: Die Taufe beim jungen Luther. Tübingen 1954, kommt zu dieser Auffassung. Dort heißt es: »Zur Kindertaufe finden sich Ansatzstellen fast aller seiner späteren Lösungsversuche. Aber die scharfe Front fehlt, es bleibt bei Andeutungen« (343). Zur Frage des »fremden Glaubens« schreibt er: »... die Kinder... sind taufbedürftig... und können mit vollem Erfolg getauft werden. Sehr unsicher bleibt, ob er schon einen durch die Taufe in den Kindern geschaffenen Glauben für möglich hielt« (251).

34 WA 17 II, 72-88. Vgl. auch WA 11, 444, 24 (Sermon vom Anbeten des göttlichen Leichnams, 1523): »Darum kann niemand für einen andern was schaffen, ein jeglicher muß für sich selbst glauben, wie auch ich für niemanden kann getauft werden.«

35 Eine Kraft, die er aber später auch noch eindringlich formulieren konnte; vgl. WA 21, 346, 21 (1529): »Denn es ist ein jeder Mensch um des anderen willen geschaffen und geboren« - und also wird er, der doch nach Luthers Lehre nur durch eignen Glauben gerettet werden kann - »auch im Tode nicht allein gelassen« (WA 2, 745, 15 f.).

36 »Darnach sagen wir weiter, das uns nicht die größte macht daran ligt, ob, der da getauft wird glaube oder nicht glaube, denn darumb wird die Tauffe nicht unrecht. Sondern an Gottes Wort und gepot ligt es alles... Denn mein glaube macht nicht die Tauffe, sondern empfehlet die Tauffe...« (WA 30 I, 218, 24-26).

Zusammenhang von den Sakramenten als wirkenden Mitteln des übernatürlichen Lebens.

Da keine Wortkonkordanz über Luthers Sprachgebrauch vorliegt, bin ich nicht in der Lage, eine präzise Aussage über den Gebrauch des Ausdrucks »eingießen« und verwandter Begriffe zu geben. Daß Luther vom Kern her gegen jede stoffliche Vorstellung der Gnade war,³⁷ wissen wir aus seinem Kampf gegen das »opus operatum«, die »Kraft des Sakraments« (so wie er sie versteht; siehe unten Seite 27). Immerhin spricht er, wie wir hörten, noch 1519 ganz harmlos von den »der Gnaden vollen Sakramenten« (Einleitung zum Bußsermon, WA 2, 713, 22) und setzt ihr Wirken ab gegen die Werkerei. Er gebraucht auch noch das Bild von der Eingießung der Gnade (*und* des Heiligen Geistes! WA 2, 730, 27: Taufsermon, 1519) ähnlich, wie er vorher in den Dictata formuliert hatte, »daß die Gnade in uns einströmt«.³⁸

Aber wie man auch das Eigenständige und Eigenartige des sakramentalischen Wirkens neben Wort und Glauben fassen mag, es kommt auf die wirkliche Mitteilung göttlichen Heilsgutes an, ja - soweit das beim Geschöpf möglich ist - göttlichen Wesens.

Eben diesen Vorgang und Bestand aber hat Luther im Sakramentssermon in reicher Fülle ausgesprochen, besonders in der Lehre von der »communio sanctorum«, wo alles aufgebaut ist auf dem Zentralwort der Verwandlung und Einleibung, nämlich in Christus und wieder aller seiner Glieder ineinander. Es ist der fröhliche Wechsel,³⁹ von dem Luther so gerne spricht, ein »Wechsel und eine Vermischung unserer Sünd mit Christi und seiner Heiligen Gerechtigkeit«.⁴⁰

Daß wir mit Christus erfüllt werden, das gilt natürlich auch schon vom Glauben allein. Denn Glaube an Christus bedeutet, daß Christus im Menschen lebt, »doch nicht allein lebt, sondern wirkt ... siegt. Glaube an Christus kann nicht müßig sein, er lebt, wirkt und triumphiert ... es strömen von selbst die Werke

37 Schon in den Randbemerkungen zu den Sentenzen (1509/10) legt Luther fest, daß Charitas »de facto semper datur cum spiritu sancto et spiritus sanctus cum ea et in ea« (WA 9, 42, 35).

38 »... abundantior influit in nos gratia dei« (WA 3, 31, 21). Siehe auch WA 2, 146, 29 f (Sermo de duplici iustitia, 1519): »per solam gratiam infusa nobis« und WA 56, 360, 4 f (zu Röm 8, 3): »per fidem Christi diffusum in cordibus nostris«, ferner »... diffusa, non nata ... in nobis« (ebd, 307, 17 f).

39 WA 2, 749, 32, Sakramentssermon, 1519.

40 In den Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518) lautet eine Formulierung: »participatio suavissima et jucunda permutatio« (WA 1, 593, 30).

nach außen aus dem Glauben. So fließt unsere Geduld aus der Geduld Christi.«⁴¹ Eine ähnliche umfassende Bedeutung besitzt auch das uns schon bekannte »sacramentaliter« (siehe unten Seite 31). Eigentlich fällt es weithin zusammen mit der spiritualen Wirklichkeit, die das Wesen der Rechtfertigung oder auch des Glaubens, also auch aller theologischen Tugenden ist, und zwar deshalb, weil die spiritual umgestaltende Funktion des Glaubens in allem Heilsvorgang die Grundkraft ist.

Jene durch das Abendmahlssakrament bewirkte »Communio sanctorum« oder das »corpus Christi mysticum« (im Unterschied zu Christi natürlichem Leib im Sinne der Realpräsenz) macht den eigentlichen Mittelpunkt des Sakramentssermons aus. Denn im Altarssakrament gewinnt die bewirkende Zeichenhaftigkeit einen doppelten Aspekt, weil es zu der schon angedeuteten doppelten Verwandlung kommt, einmal in den wahren, »natürlichen« Leib und das wahre Blut des Herrn, und dann dadurch in den »geistlichen Leib des Herrn«, das corpus Christi mysticum.⁴²

Luther drückt sich in diesem Sakramentssermon in ungewöhnlich starken Bildern umfassend und teils überquellend aus. Man muß die Texte (die ja notwendigerweise oft in gewissem Sinne übertragen gemeint sind) trotz ihres pastoralen Pleonasmus (oder vielleicht gerade deshalb?) sehr genau lesen, um der Tragweite der (ungeheuren) ausgesprochenen Behauptungen gerecht zu werden: Christus und alle seine Heiligen nehmen aus Liebe unsere Gestalt an, indem er und alle Heiligen als Speise (wie Luther ausdrücklich sagt) in unser Wesen eingehen: wir in Ihn und seine Heiligen, Er und sie in uns »eingeleibet« (WA 2, 748, 35), gleichwie die Körner in den Brot-Leib und die Beeren der Traube in den Leib des Weines eingehen (748, 8-12), beidemale durch Entäußerung der eigenen Form (vgl. Phil 2, 7).

Und so streitet der Herr mit uns gegen die Sünde, Tod und alles Übel (748, 13); und wir, davon in Liebe entzündet, nehmen wiederum seine Gestalt, und »seyen also durch Gemeinschaft seiner Güter und unseres Unglücks eyen Kuchen, eyen Brott, eyen leyb, eyen trank und ist alles gemeyn. O das ist ein gros sakrament, sagt s. Paulus, daß Christus und die Kirch eyen fleisch und eyen gebein seyend« (748, 15-20).

Dabei ist weiter eingeschlossen - und darauf legt Luther, wie wir gleich sehen werden, besonderen Nachdruck -, daß wir eins mit unsern Nächsten werden, alles von ihnen auf uns nehmen, wahrhaft ineinander verwandelt werden durch die

41 WA 57 III, 114, 4-9, Hebräerbriefvorlesung 1517/18.

42 Belege im Sakramentssermon passim, oben Seite 14.

Liebe (748, 20-26). Jene »Einleibung« mit dem Herrn und allen Heiligen ist so ganz und tief, daß wir nach Johannes (1 Joh 3, 2) Ihm gleich werden; so tief und ganz wird die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen mit uns (748, 24-26), daß sie (diese Vereinigung) »die sund und uns ganz vortilget und ihm selbs uns gleych mache am Jüngsten Tage.«⁴³ »Drum schau auf, es ist dir mehr not, daß du des geistlichen [d. h. die Gemeinschaft der Heiligen] dann des natürlichen Körpers acht habest.« Denn »... es muß ein verwandlung da geschehen und geübt werden durch die lieb« (751, 14-17).

6. Die ungewöhnlich reiche Auseinanderfaltung des Begriffs »geistlicher Leib« des Herrn, die geradezu unersättliche Betonung des gegenseitigen Füreinanderdaseins gibt der These von Althaus-Holl,⁴⁴ Luther habe die *communio sanctorum* vom Himmel auf die Erde gebracht, ihr Recht. Dennoch muß sie sowohl (1.) eingeschränkt als (2.) vor einem Mißverständnis bewahrt werden.

Ad 1: Luthers *communio sanctorum* schließt eine solche mit den vollendeten Heiligen im Jenseits nicht aus: Die häufige Zusammenstellung »Christus und seine Engel und Heiligen« belegt das.⁴⁵ Der Ausdruck »die Heiligen« wird im Sakramentssermon auch für die vollendeten Heiligen gebraucht. In diesem Sinne werden sie oder die »lieben Heiligen« (WA 2, 755, 2) durchgehend mit und neben Christus (und den Engeln) erwähnt als die eine Seite der *communio sanctorum*. Im Anhang zum Sakramentssermon, über die »Bruderschaften«, werden sie sozusagen auch als in sich einigermaßen selbständig gefaßt, als solche, denen neben Gott und allen Christen viel Unehre durch die Mißstände bei den Festen der Bruderschaften geschehe (754, 31), ja, die man dadurch versucht (755, 1).

Es braucht nicht eigens bewiesen zu werden, daß weder in dem einen noch in dem anderen Falle die Heiligen auf die gleiche Ebene mit dem Herrn rücken. Aber die naiv selbstverständliche Art, wie der mittelalterlichen Tradition gemäß

43 Vorausgesetzt ist wieder die gleiche volle Vereinigung mit dem Nächsten »durch dieselbe Liebe« (WA 2, 749, 6 f).

44 Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962, 257. Karl Holl: Gesammelte Aufsätze. Bd. 1: Luther. 6. Aufl. Tübingen 1932, 322. Siehe dazu auch WA 30 I, 189, 22: »*communio sanctorum* sollte aufs klerste heißen »Ein heilige Christenheit« (Großer Katechismus, 1529).

45 »Christus im Himmel und die Engel mit den Heiligen...«; erst dann: »alles leyd und lieb aller Heiligen auf Erden« (WA 2, 745, 21-24, Sakramentssermon, 1519). »*Communio sanctorum, quod quilibet pro altero laboret... Sed hoc fecerunt in vita, et si nunc facerent, intercessione potius... id fieret*« (WA 1, 607, 40 - 608, 3, *Resolutiones de indulgentiarum virtute*, 1518).

ohne merkbare Hemmung der Herr und die Heiligen als die eine, sozusagen jenseitige Seite der *communio sanctorum* an- und ausgesprochen werden, ist beachtenswert.⁴⁶

Damit ist freilich nichts gesagt dagegen, daß Luthers Hauptinteresse auf den geistigen Leib des Herrn hinielen, auf die Einheit zwischen Haupt und menschlichen Gliedern der Kirche geht. Und dies ist eine kostbare Erkenntnis,⁴⁷ die selten in solcher Fülle wie bei Luther ausgebreitet wurde.⁴⁸

Besonders ist diese Seite seiner Gedanken gedeckt durch die aktive Nächstenliebe, die nach Luther durch das Sakrament verwirklicht werden soll.

46 Vgl. noch Hebräerbriefvorlesung zu 9, 14 (Erich Vogelsang: Luthers Hebräerbrief-Vorlesung. Berlin-Leipzig 1929, 133) ist der Ausdruck für alle »Heilige« und »Reine« gemeint. WA 2, 748, 1 f (Sakramentssermon): »wir müssen der andern Übel wieder unser lassen sein, wollen wir, daß Christus und seine Heiligen unser Übel ihr sollen lassen sein.« Ohne daß die lebenden Gläubigen ausgeschlossen sind, scheinen hier doch die vollendeten Heiligen vor allem gemeint zu sein. - Bei »Christus und seinen durftigen« (sc. lieb und beistand erzeugen) ist wohl eindeutig an die darbenenden Brüder gedacht, deren Not wir lindern sollen. Im Sermon vom Sterben (WA 2, 689, 6-12) »...deines Herzens Gedanken und all Dein Sinn kehren auf die, die in Gottes Gnaden gestorben... fürnehmlich in Christo, danach in allen seinen Heiligen... Denn Christus ist nichts denn eitel Leben, seine Heiligen auch.« Luther wird nie von einem Menschen, auch einem gläubigen, sagen, er sei eitel Leben; auch vorher scheint der Kontext auf Heilige zu weisen, die schon »bei Gott« sind. - Der Gesamttenor entspricht der geringen Neigung Luthers zur Heiligenverehrung, vgl. Vom Anbeten (An die Böhmen, 1523, WA 11, 452, I: »Denn es ist von verstorbener Heiligen Fürbitten, ehre und anrufen nichts in der Schrift«, ebd, 4: »aus der Mutter Gottes und den Heiligen hat man »eytel Abgötter« gemacht.« In dem »Unterricht an seine Abgönner« spricht er von den Gräbern der Heiligen und Wundern, die dort geschehen. Hier sind also eindeutig die »jenseitigen« Heiligen gemeint.

47 Eines der nicht seltenen Symptome, in denen sich Luthers Mahnung realisiert, daß der Mensch (auch die Kirche) nicht in Gottes heimeliges Gericht Zugang hat.

48 Vgl. die schon reichlich gebrachten Belege. Dazu Tesseradekas, 1519, WA 6, 131, 4 f: »Fides, spes, caritas, aliaque (!) gratiae et dona... omnia communia fiunt per caritatem.« Gründonnerstag-Predigt 1523, WA 12, 486, 8 f: »ein Kuchen mit Christo, daß wir treten mit ihm in eine Gemeinschaft seiner Güter und er in eine Gemeinschaft unserer Güter« (!). Tesseradekas, WA 6, 131, 36-38: »Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communiones? Quo communicant autem sancti nempe bonis et malis, omnia sunt omnium.« Weiter: durch die Verwandlung in den mystischen Leib Christi werden die Sünden überwunden (WA 2, 745, 2 f), wobei Christi Leiden mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel und frommen Menschen auf Erden für mich stehen (WA 1, 607, 26). Vgl. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518 (wo die Möglichkeit der intercessio vom Himmel aus offen bleibt).

In diesen Zusammenhang gehören auch die scharfen Aussagen Luthers, die die Verehrung des natürlichen Leibes Christi an sich (mit »Gebetlein«) abwerten; dessen Betrachtung wirkte nichts als Schaden, wenn nicht die Hauptsache, der geistliche Leib, also die Gemeinschaft der Heiligen beachtet (und aktiviert) werde.⁴⁹

Ad 2 (oben Seite 23): Man würde Luthers Worten nicht Genüge tun, wenn man die von der allgemeinen Liebe zu und zwischen Christus, allen Heiligen und allen Gläubigen getragene Einheit und Gemeinschaft des Leibes nur zu einer moralischen, nicht sakramentalen machte. Dem widerstreben Luthers machtvoll gefüllte Worte, wie wir sie lasen, oder auch etwa der Schlußabsatz: Die anzustrebende Besserung liege nicht in der Vielzahl der Messen und Kommunionen, sondern im »Zunehmen der Bedeutung und des Glaubens dieses Sakraments« (WA 2, 757, 27 f) zu möglichst inniger Einleibung in Christus und seiner Heiligen Gemeinschaft (Zeile 30) durch Wachsen zur Gewißheit der Liebe Christi und seiner Heiligen zu uns (Zeile 32). Die von Luther in Anspruch genommene liebende Verbindung mit den Mitchristen und die Verwandlung in sie in Glück und Leid reicht in der Fülle ihrer Ausführungen in der Tat weit über das Moralische hinaus; besonders ist die Rückwirkung der geistlichen Güter und Kräfte der Mitchristen auf den Kommunizierenden in einer moralischen Kategorie nicht erschöpfend unterzubringen.⁵⁰

Und endlich und vor allem bleibt das wirkliche Anteilhaben der Kommunizierenden am Herrn Jesus, an seinem Sein und Tun und Verdienen. Hier findet der erwähnte fröhliche Wechsel statt, der kaum anders denn als sakral-sakramental zu fassen ist. Dieser Folgerung scheint man nur entgehen zu können durch die Auffassung, daß die tragende Kraft des Ganzen, der Glaube, einen zentralen Platz innerhalb des Sakramentalen nicht haben *könne*.⁵¹ Eine solche Folgerung würde aber Luther nicht gerecht.

49 Dabei zeigt sich wieder, wie umfassend und grundlegend, weil über den eigentlichen Bereich der Sakramente hinausreichend, Luthers Begriff der *communio sanctorum* ist. In den *Resolutiones*, 1518, WA 1, 593, 4-8, heißt es: »Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in caro una, quod sacramentum magnum est in Christo et ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi. Quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi?«

50 Siehe auch die ähnlich lautenden Stellen aus dem Sakramentssermon WA 2, 752, 33-36; 753, 1. 6. 17; auch WA 6, 66, 10 (Sermon vom Bann, 1520).

51 Darin scheint mir eine Schwäche der Ausführungen von Wilhelm Wagner: Die Kirche als

Wie schon angedeutet, kann man die Terminologie Luthers in diesen Zusammenhängen längst nicht immer als ganz einheitlich bezeichnen. Immerhin begünstigt sein Sprachgebrauch unbedingt eine sakramentale Deutung, abgesehen von den reichen, unzweideutig sakramentalen Ausführungen, die wir trafen, besonders über das konkrete Einssein der Heiligen in einem Körper Christi als seine Glieder; die Vorstellung vom Corpus Christi mysticum mit dem Herrn als Haupt des Leibes und allen Heiligen als Glied vom Glied, ist Voraussetzung der ganzen Gedankengänge: »... also alle heyiligen seyn Christi und der Kirchen glid, die eyn geystlich ewige Gottesstadt ist ... mit Christus geistlichem corper vorleybet und sein glyd gemacht« (WA 2, 743, 13 ff).

Augustin war es, von dem Luther dessen Lieblingsidee übernommen hatte, daß es die Solidarität zwischen dem Haupt des Leibes und seinen Gliedern gibt, die sind wie Braut und Bräutigam und nur eine Stimme haben, ja ein Leben, so daß Christus getötet wird, wenn die Seinen getötet werden.⁵² Der Ausdeutung der Psalmen liegt das Axiom zugrunde, daß »Christus loquitur in persona membrorum«. Wenn also Christus in den Psalmen spricht, dann aus dem Herzen dessen, in dem er wohnt. Die Heiligen sind der lebende Thron Christi, er wohnt in ihnen »sanctiter vel spiritualiter«,⁵³ »er wirkt auch in ihnen«. Alles, was seine Glieder tun, tun sie aus seinem Einfluß, aus der Anteilnahme an seinem Leben.⁵⁴

Corpus Christi Mysticum beim jungen Luther. ZKTh 61 (1937), 29-98, zu liegen, die »Glauben« und »Sakrament« durch ein »entweder-oder« viel zu sehr trennen. Wagner faßt Luthers Rechtfertigungslehre beinahe nur als angebliche Ablehnung einer inneren Rechtfertigung, von der vorauszuahnen gewesen sei »die Entsupranaturalisierung« der Lehre Luthers vom Corpus mysticum (89 f). Die Nächstenliebe sei nur fähig, moralische Einheit zu bewirken (96). Umgekehrt sind Wagners Vorstellungen von Sakrament und Sakramentsgnade zu stofflich gefaßt und ungenügend mit dem Glauben zusammen gesehen. - Darin scheint Wagner (70) recht zu behalten, daß mit fortschreitenden Jahren der Prozeß der Einleibung durch das Sakrament in Luthers Interessenkreis zurücktritt, dafür der Glaube, bzw. die Rechtfertigung ohne sakramentale Vermittlung stärker betont wird, wobei freilich die oben angemahnte Einschränkung von Sommerlath in ihrer Berechtigung ungeschmälert bleiben muß (siehe Anmerkung 28).

52 WA 3, 211, 23; 218, 35; 232, 39; 4, 127, 30; 3, 235, 31. Wagner: AaO, 42.

53 WA 3, 405, 8. Auch dieses »sanctiter vel spiritualiter« läßt sich nicht stringent auf einen präzisen Sinn festlegen.

54 Die Gefahr, die Allwirksamkeit Christi zur Alleinwirksamkeit Christi zu steigern, liegt bei Luther nahe, gelegentlich sagt er sogar ausdrücklich: »omnia solus« (WA 3, 545, 32: »Quia omnia opera bona ipse in nobis operatur et non ipsi nos«).

III Imitatio

1. Der Zentralpunkt, zu dem uns der verkündende Luther in der Beschreibung des Heilsvorgangs unermüdlich zurückführt, ist das Bekenntnis zum Deus solus, der dem Sünder Mensch sich gnädig zuneigt; negativ ausgedrückt: Luther lehrt gegen die Werkgerechtigkeit. Die Schwierigkeit bestand darin, diesem Kampf zum Trotz die Glaubenshingabe nicht nur korrekt, sondern in Fülle und fruchtbringend zu schildern. Eines der Gebiete, wo sich dieses Problem in Schärfe stellte, war die spätmittelalterliche Passionsbetrachtung: Luther hat 1519 die Probe in den beiden Sermonen »Von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi« (Passionssermon) und »Vom Altarssakrament« glänzend bestanden. Er überwindet hier nicht nur jede moralistische, vordergründige Betrachtung, er vollendet sie zu sakramentalem Denken in Anerkennung von sakralem Sein. Man darf geradezu sagen, daß er fortschreitet bis zu einem echt biblischen opus operatum, das er doch ausdrücklich⁵⁵ abweist. Luther faßt die Problematik zu einem guten Teil zusammen im unterscheidenden Begriffspaar: Christus als »sacramentum« und als »exemplum«.⁵⁶ Auch diese oft und mit starkem Nachdruck vorgetragene Betrachtungsweise weist auf eine ontische Auffassung der sakramentalen Vermittlung hin, aber dies innerhalb der Frage nach der menschlichen Imitatio des Leidens des Herrn. Wir können Christus nicht durch Imitatio wirklich gleich werden; vielmehr die gottmenschliche Wirklichkeit, die sich vollzog, Christi Wirklichkeit (Tod und Auferstehung) als sacramentum, macht uns ihm ähnlich dadurch, daß die Sünde getilgt wird: »Ut mors Christi faciat anima mori peccato« (siehe Anmerkung 64). In und trotz der so stark durch die Ausrichtung auf das »pro me« gefärbten Atmosphäre wird die »imitatio« in die sakramentale Objektivität erhoben. Das Wichtigste und Erste bleibt die geistliche Verwandlung: »die Sünde töten«, »mit Christi Tod verwachsen und verflochten sein« und

55 Diese Ablehnung erfolgt - um das gleich hier auszusprechen - weil die Messe (so sagt Luther) als opus operatum ohne unser Verdienst und rechte Frucht (WA 2, 137, 1) nichts wert sei, oder anders ausgedrückt, weil der Anschein erweckt wird, als ob »die Messe opere operati et non operantis«, »von ihm selber, auch ohn unser verdienst und würde [Gott] angenehm sei... als were das genug« (Zeile 2 f); 141, 33 heißt es: »daß die Messe ohne unser Leiden-Bedenken nichts helfe«.

56 Dem schon erwähnten (Anmerkung 3) Beitrag von Erwin Iserloh in der Festgabe Jedin verdanke ich mehrere Hinweise auf Luther. In den Dank schließe ich ein die Herren Reinhart Schön, Friedhelm Krüger und Helmut Feld, Teilnehmer an unserem Luther-Seminar von 1965 über die Hebräerbriefvorlesung von 1517.

»teilhaben an der Auferstehung« werden in vielen Varianten mit schöner Erweiterung und höchstem Nachdruck geschildert. So wird eine erhebliche Vertiefung des zeitgenössischen Sakramentsbegriffs erreicht: sowohl seine Entleerung durch den Nominalismus als auch die juristische Satisfaktionslehre werden überwunden.⁵⁷

2a. Wie es von der Atmosphäre der »Theologia Deutsch« her und dem überschwänglichen Lob, das Luther ihr widmet,⁵⁸ einigermaßen selbstverständlich ist, behält Luther die inbrünstige mitfühlende Versenkung in das Leiden Christi nach spätmittelalterlicher Art bei. Er überwindet aber und lehnt ab die veräußlichte Sentimentalität, das »Nur-Mitleiden«, das nicht an die eigenen Sünden denkt.⁵⁹

2b. Von dem Bemühen, die Passion zu »bedenken«, sie tief in uns »einzubilden« (WA 2, 137, 22), sie durch Gottes Gnade »fruchtbarlich und nicht nur menschlich unfruchtbarlich [d. h. ‚das Unsere suchend‘ 136, 16] zu bedenken« (139, 10), so daß das Herz in Christo bestätigt und der Sünde feind ist aus Liebe, nicht aus Furcht der Pein (141, 8 f),⁶⁰ — von dieser Art der Passionsbetrachtung also sagt Luther, sie heiße (oder sei) — ein Sakrament, das in uns wirkt und das wir (er)leiden (141, 12). Diese rechte Art, Christi Leiden persönlich zu bedenken, sei ein übergroßer Wert, besser als fasten, alle Tage Psalter beten, ja 100 Messen hören; »denn dies Bedenken wandelt den Menschen wesentlich und zwar nah wie die Taufe wiederum neu gebiert.«⁶¹ Hier wirkt das Leiden Christi sein rechtes, natürliches edel Werk, erwürgt den alten Adam« (139, 15).

57 Siehe Iserloh: AaO, 250 f gegen Bizer.

58 Den ersten Teil gab er 1516, das Ganze 1518 heraus. Er hielt sie für ein Werk Taulers (WA 1, 153, 9): »... ist die matery fast nach der art des erleuchteten doctors Tauleri.«

59 WA 2, 137, 10 f: die Sünde ernst nehmen! Unaussprechlicher Ernst ist nötig gegen ein »Sichabsichern« (136, 16 f); »... wenn du die negel Christi siehst durch seyn hend dringen, glaub sicher daß [das] deyn werk seynd« (ebenso seine Dornenkrone = deine bösen Gedanken, 137, 27 f).

60 Der Leser nehme sich die Mühe, sich über die Fülle der auf so wenig Raum zusammenströmenden Gedanken oder Anmutungen klar zu werden.

61 Wenn Luther das herzliche Begehren so stark betont, dann fehlt darin zwar - selbstverständlich - das psychologische Moment nicht, aber man kann nicht mit Ernst Kohlmeier: Die Bedeutung der Kirche für Luther, ZKG 47 (1928), 467-511, von psychologisiertem Glauben sprechen. Die zitierten Äußerungen sind in die Nähe des Ausdrucks zu bringen: »des glaubens begierde«, die nach Augustin schon allein, ohne Sakrament, genügt (siehe oben Seite 19), aber, und das ist für Luther auch grundlegend, der nur im Glauben zu fassende Glaube ist dennoch und muß sein ein *gefühlter* Glaube. - Wir geraten hier in das weite Feld viel-

2c. Gerade an solchen Aussagen (139, 15), wo das Herz Luthers offenbar ganz dabei ist, zeigt sich wieder, daß die klare Abgrenzung bzw. präzise Formulierung dessen, was neben dem »Wort« das »Sakrament« und was »sakramental« ist, nicht eigentlich Luthers Stärke ist. Aber die sakramental umwandelnde Kraft ist ohne Zweifel anerkannt, selbstverständlich durchaus vom Glauben des Wortes her, entsprechend der von Augustin übernommenen grundlegenden Aussage.

2d. Das aus Angst und Gewissensschrecken lebende Miterleiden wird also stärkstens betont.⁶² Es wird allerdings in einem Grade verlangt, der offenkundig echte Kreuzesnachfolge ist, in einer (man darf es so ausdrücken) existentialen Überwindung der Sünden durch ihr erschrecktes Erfahren (als Grund des Leidens Christi).⁶³ »Und wo der Mensch nit do hyn kömet [zur Erkenntnis seiner Sünden], ist ihm das Leiden Christi noch nit recht nutz worden. Denn das eigene natürlich werk des leydens Christi ist, daß es yhm den menschen gleichformig mache; auf das wie Christus an Leib und Seele jämmerlich yn unßeren sunden gemartert wird, müssen wir auch yhm nach also gemartert werden ym gewissen über unseren sunden. Es geht auch hie nit zu mit vielen Worten, sondern mit tiefen Gedanken und großer Achtung der sonden bis zum abfallen des gewissens« (WA 2, 138, 17-23). Denn »fast der nutz des leydens Christi gar daran gelegen ist, das der mensch zu seyns selb kume und fur yhm selbst erschrecke und erschlagen werde«.⁶⁴ Solch stärkstens »pro me« ausgerichtetes persönliches Fühlen des Schreckens wird als unerläßlich erklärt, zum mindesten müsse es im Tod oder im Fegefeuer durchgemacht werden (WA 2, 138, 36 f.).

fältiger Art der »experientia« bei Luther, die für seine Theologie einfach grundlegend ist (»theologia disciplina experimentalis«, siehe WA 9, 98, 21), aber keineswegs eindeutig verwandt wird. Vgl. dazu die beiden Kapitel in Walther von Loewenich: *Theologia crucis*, über Erfahrbarkeit und Nichtfahrbarkeit des Glaubens. München 1929, 96 f und 118 f. Zu dem Begriff »fühlen« vgl. noch u. a. unten Text und Anmerkung 75 und folgende.

⁶² WA 2, 137, 27-29.

⁶³ D. h. zur Erkenntnis, daß meine Sünden die Juden dahin führten, Gott zu richten und wir es sind, durch deren »sunde gott seynen sun erwurget ... hatt« (WA 2, 138, 29-32).

⁶⁴ Vgl. zum ganzen etwa noch aus der ersten Passionspredigt von 1518: »... das Leiden Christi für uns eine doppelte Bedeutung hat, als Sakrament und zum Beispiel. Sakrament, weil Christus in seinem leiblichen Tod unseren geistlichen Tod bezeichnet« (Luthers sakramentaler Begriff vom Zeichen, das »efficax« ist, oben Seite 15), ja tötet und auferweckt zugleich. Die Passion ist äußeres Beispiel, Sakrament und Geheimnis. »Christus hat in seiner Passion die Person unserer Sünden auf sich genommen. Wer also sich selbst nicht erkennt und wiederfindet im Leiden Christi, [d. h. als Sünder, dessen Sünde Christus trägt], dessen Erkenntnis reicht nicht aus, und der leidet vergebens mit Christus« (WA 1, 337, 13-15; 339, 32).

Der Vollzug des »bedenkens« des Leidens ist also in diesem Sermon durchaus zentral. Es ist notwendig, die starke Betonung hervorzuheben, die Luther ihm gibt und die er hier steigert bis zu der zitierten Aussage, nach der es das Bedenken wäre, das das Werk vollbringt; es ist notwendig, diese Steigerung voll mitzuvollziehen, wenn man den Befund des wundervollen Sermons nicht verkürzen will.⁶⁵

Man darf dies aber auch ohne Hemmung tun, denn derselbe Text sagt ja ausdrücklich, daß es (natürlich) das Leiden Christi sei, das sein rechtes Werk wirke (139, 16).⁶⁶ Luther will nicht, daß »das Wesen« (= der echten Betrachtung der Leiden Christi) »in ein Schein verwandelt« werde (142, 6 f), indem der Mensch versucht, durch allerlei Mittelchen äußerer Art »spielerisch« sich zu sichern.

2e. Die Grundkategorien der Betrachtung vom bitteren Leiden, wie sie im Sermon von 1519 vorgetragen werden, waren durch Ausführungen der Hebräerbriefvorlesung vorbereitet.

Da für das richtige Verständnis des Rechtfertigungsvorgangs (Mitwirkung des Menschen) viel von dem angefaßten Problem abhängt, gehe ich auf die Darstellung der Hebräerbriefvorlesung ein. In einer tiefgründigen Weise wird vor allem alles, was in menschlicher Weise (in Abtötung oder Betrachtung) nur mitleidend-gefühlte Nachahmung Christi wäre, überholt. Christus, näherhin seine *passio* und sein *transitus ad gloriam*, werden als *sacramentum* gefaßt, das, im Glauben ergriffen, in uns den Sündentod und die Auferstehungsherrlichkeit bewirkt.

Auf Grund der *fides fiducialis*, die im strengen Sinn als *pro nobis* bzw. als *pro me* genommen ist,⁶⁷ wird das *sacramentum* des Leidens Christi gesteigert bis zum *sacramentum imitandi* (sc. Christum).⁶⁸

65 Solche Verkürzung des Sermons läßt sich auch nur vermeiden, wenn man, wie im Text geschehen, versucht, der vielfältig bohrenden Amplifikation einigermaßen zu folgen.

66 Dazu kommen die schon angeführten weiteren Sicherungen des objektiven Werkes, und weiter: Gott bitten, »daß er es senk in unser Herz« (WA 2, 139, 3); »... allein in Gottes Hand« (WA 2, 140, 28).

67 Ich setze die ganze Stelle aus der Hebräerbriefvorlesung, die für das Thema »Christi Leiden für uns das rettende Sakrament und Beispiel« in unserem Luther-Seminar 1965/66 als entscheidend herausgestellt wurde, hierher: »Sic enim nostra paciencia ex paciencia Christi, nostra humilitas ex illius, et cetera bona simili modo, si modo firmiter credimus, quod pro nobis ista omnia fecerit, et non solum pro nobis, sed etiam coram nobis, id est (ut b. Augustinus solet dicere) non tantum ad sacramentum, sed etiam ad exemplum. Unde b. Petrus (1. Petri 4: »Christus pro nobis passus est hoc quoad sacramentum») vobis relinquens exemplum. Sacramentum passionis Christi est mors atque remissio peccatorum, exemplum autem

Die Nachahmung des Leidens hat eigentlichen Wert nur, wenn es als sacramentum im *Glauben* vom Gläubigen erfaßt wird. Der Glaube ist unbedingte Voraussetzung, vor allem daß man erfasse, daß Christus sich für uns seiner Gottheit in die Menschheit hinein entäußerte; er ist die primäre Unterlage für die imitatio aller »bona«. Der Glaube als Werk Gottes geht allem menschlichen Tun radicaliter et causaliter (d. h. auch sacramentaliter) voraus. Daher ist es falsch, mit den Werken anzufangen, »antequam Deus operatur in nobis, i. e. antequam credimus« (WA 57 III, 143, 5 f). Anfang muß sein Christi Leiden als sacramentum.

2f. Luther gebraucht in diesem Zusammenhang das Wort sacramentum auch im traditionellen Sinn eines kirchlichen Sakraments.⁶⁹ Vor allem aber weitet er es aus und vertieft es, nämlich zu dem Einen und Eigentlichen, zur »fides iustificans« (WA 57 III, 191, 19; 206, 1). Wenn man aus der Betrachtung und imitatio nicht diese fides gewinnt, ist alle Nachahmung und alles Fühlen fruchtlos. Andererseits muß diese fides vermehrt, sogar »erfüllt« werden.⁷⁰ Denn der Glaube ist zwar unerfahrbar, aber doch auf Erfahrungen aufgebaut.⁷¹ Die so oft vorgetragene Meinung vom Glauben als reiner Passivität⁷² ist mit Luthers gehäuften Äußerungen zur Übung des Glaubens, zu seiner Vermehrung, volleren Aus-

est imitacio penarum eius. Ideo qui Christum vult imitari quoad exemplum, necesse est, ut credat primum firma fide Christum pro se esse passum ac mortuum quoad sacramentum. Vehementer ergo errant, qui peccata delere parant primum per opera et labores penitencie, velut ab exemplo incipientes, cum deberent a sacramento incipere« (WA 57 III, 114, 7-19).

68 WA 57 III, 222, 25 - 223, 1 (Scholion zu Hebr 10, 19): »... sacramentum imitandi Christum ... sacramentum mortificandae conscientiae ... sacramentum nostrae novae vitae et viae ...« - Der Ausdruck exemplum wird terminologisch nicht in ganz gleichem Sinn gebraucht. Christus ist »idea et exemplum« und »signum et idea« (Scholion zu Hebr 2, 10 ebd., 124, 12).

69 An anderer Stelle nennt Luther statt der Sakramente den Glauben: »Denn wo bleibt der recht glaub und lieb Gottis im hertzen, da bleibt auch wahrhaftig gemeynschaft aller guten und fürbitt der Christenhey« (WA 6, 66, 7 f). Übrigens eine der vielen Stellen, wo spannungslos und selbstverständlich die Liebe als mit dem Glauben verbunden erscheint!

70 »Unde sequitur, quod hi, qui meditantur Christi passionem tantum, ut compatiuntur aut aliud quam fidem inde consequantur, prope infructuose et gentiliter meditantur. Quis enim vel gentilis, qui non aeque possit condolere Christi passo? Sed eo studio, debet eius passio cogitari, ut fides augeatur, scilicet ut quo frequentius meditetur, eo plenius credatur sanguinem Christi pro suis peccatis effusum. Hoc est enim bibere et manducare spiritualiter, scilicet hac fide in Christum impinguari et incorporari ut supra« (WA 57 III, 209, 15-23). - Vgl. schon oben Seite 26.

71 Joseph Lortz: Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur. In: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin. Bd. 1. Münster 1965, 221 f.

72 Werner Jetter: AaO, 342.

gestaltung⁷³ und zum Sich-Ausstrecken nach dem Heil schlechterdings nicht zu vereinen. Daß alles heildienliche Sich-Ausstrecken auch wiederum Geschenk ist, sagt nichts dagegen, sondern enthüllt nur den Geheimnischarakter, den alles Wirken Gottes notwendig an sich trägt.

3. Als Bedingung, das Altarssakrament fruchtbar zu empfangen, steht vorne an die »Anfechtung« (aber hin bis zum »froh« werden) (WA 2, 747, 2)! Das Leben, dessen Anheben und Eingang die Taufe ist, hat in sich »übir die maß vill widerwertickkeit und anstossen mit sunden, mit leyden, fremden und eygen, da ist der teuffel, welt, eygen fleysch und gewissen wie gesagt« (746, 9 ff). Und so geht es das ganze Leben hindurch.⁷⁴ In einer theologisch und besonders religiös ungemein fruchtbaren Weise wird (in Luthers amplifizierender, paradoxer Manier) der evangelische und lutherische Grundtopos des Arm-und-Hungrig-Seins, also des Angefochtenseins, also das »unterm Kreuz stehen« zur Darstellung gebracht.

Luther hat seine Forderung nach vertieftem Gefühl aus den Dictata nicht vergessen.⁷⁵ Vgl. die vielen Stellen, die sprechen vom »rechten Glaub vom Herzensgrund«,⁷⁶ von »herzen meynen«⁷⁷ vom Neigen der Herzen, Grund des Herzens, herzlichem Vertrauen und Zuversicht des rechten lebendigen Glaubens, herzlich mit gläubiger Zuversicht⁷⁸ ... »so sey denn der selb glaub nicht anders dann ein

73 Vgl. Anmerkung 70, WA 57 III, 209, 15.

74 Ebd. sagte er: »... die nit unfall haben oder an angst seyn odder yhr ungluck nit fühlen, diß heylig sacrament nit nutz ist, oder wenig [!] dan es nur den geben ist, die trost und sterk bedurffen... die erschrocken gewissen tragen, die von sunden anfechtung leyden odder auch dreyn gefallen seyn« (WA 2, 746, 16). »Gott uns mit so vill hunden jagt und treybt, daß wir nach dieser stercke sollen uns sehnen und des heyligen sacraments fro werden... begierig seyn« (746, 39). »Was solt es bey den freyen sicheren geystern wircken, die seyn nit durffen noch begeren: dann es spricht die Mutter gottis: er erfüllet nur die hungrigen und tröstet die geengstigt seyn« (746, 20).

75 Es bedarf der »affectus« und »affectuales passiones« (da heute die reales passiones fehlen), die uns »ad meliora cogant« und wir nicht durch »pacem et securitatem dissolvamur« (WA 3, 432, 26-31).

76 WA 11, 433, 19; Vom Anbeten..., 1523.

77 WA 11, 444, 10. 29.

78 WA 11, 446, 14. 23. 25. - Die markante Stelle aus der Hebräerbriefvorlesung WA 57 III, 187, 7 f; 188, 14, kann wohl nicht strikt auf das Herz als Sitz des Gefühls bezogen werden: Der rechtfertigende Glaube mache die göttliche Gerechtigkeit so zur Gerechtigkeit des Herzens, wie in Christus die Menschheit durch Einigung mit der Göttlichen Natur ein und dieselbe Person geworden ist. Dieselbe Einschränkung gilt für die in der Römerbriefvorlesung als grundlegend verlangte frohe Erfüllung des Gesetzes.

tröstlich lebendig verlassen auf Christi gegebenen Verdienst . . . der Mensch ohn all sein Werk sich von herzens grundt drauf verlegt«. ⁷⁹

Es wäre übrigens überraschend, wenn der Bibelkenner Luther aus der Schrift nicht die dort zu findende Verbindung von Herz und Glauben erhoben hätte. ⁸⁰

IV Opus operatum

1. »Opus operatum«, dessen Ablehnung wir oben erwähnten, ⁸¹ gehört zu den Formeln, in denen Luthers Kampf gegen die Werkgerechtigkeit wie in einem Punkt zusammengefaßt ist. Luther hat sich bekanntlich früh und später ⁸² sehr heftig gegen dieses »theologische Geschwätz« ausgesprochen, bzw. gegen die in ihm sich ausdrückende Haltung. Er steht hier sein Leben lang in besonders empfindlicher Weise unter dem Druck der groben Verdinglichung im Sakramentalismus des Papsttums im Umkreis der Priesterweihe und der Messe. Es ist aber notwendig, genau hinzusehen, um zu erkennen, was Luther in der Sache ablehnt und was nicht. Es ist der mechanische Vollzug, die »Kraft des Sakraments«, die er ablehnt, ⁸³ nicht die Objektivität der sakramentalen Wirkursache: »Es wirkt nichts überall, wenn es alleyn opus operatum ist, dan schaden« (WA 2, 751, 33 f). Die Frage ist zu stellen, ob er die bekämpfte Lehre nicht unzulässig vergrößert hat bzw. eine unzulässig vergrößernde Art als »die« katholische voraussetzt.

79 WA 11, 453, 28; Vom Anbeten . . . , 1523.

80 Unmittelbare Anregung konnte ihm kommen aus: Röm 10, 8. 9. 10; Röm 1, 21 (dreimal); Gal 4, 6. 21; vgl. viele andere Stellen, wo das Herz als Mitte des Lebens angesprochen wird, nicht nur als Sitz des Gefühls, versteht sich, aber doch auch als solches. - Im allgemeinen entspricht der Befund bei Luther der (philosophisch wenig exakten) Redeweise der Bibel, wo »Herz« als Sitz des Lebens so oft vorkommt; entspricht ebenfalls der Tradition, sei es der monastischen Theologie (Bernhard) oder der Scholastik (besonders stark bei Bonaventura), der deutschen (Seuse) und spätmittelalterlichen Mystik (Theologia Deutsch) einschließlich der devotio moderna. Der Bedeutungswandel des Begriffs für Herz vom Neuen Testament über Bonaventura zur deutschen Mystik und devotio moderna müßte dargestellt werden. Über die Bedeutung von καρδιά im Neuen Testament siehe Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 3, 614 (ebd. vorher die Verwendung in den hebräischen und griechischen Texten der Bibel).

81 Siehe oben Seite 16. Vgl. WA 2, 137, 1-9.

82 Vgl. besonders: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533, unten Seite 36.

83 »... das sei Mißbrauch und Mißglauben« (WA 2, 752, 14-17); »... [als ob es] dennoch gutt sey viel Messen haben, wie unwürdig sie gehalten werden« (751, 22-24).

Seine Ansicht spricht er im Sakramentssermon von 1519 mit großer Eindringlichkeit aus.⁸⁴ »Drum sieh zu, das daz sacrament dir sey eyn opus operantis, das ist ein prauchlich werck, und gotte gefalle nit um seyns weßens willen, szondern umb deins glaubens und guten prauchs willen.«⁸⁵ In der Offenbarung geht es eben nicht um Gottes Wesen in sich, sondern entscheidend um unseren Glauben und »guten prauch« (WA 2, 752, 11). Es genügt nicht, daß das Sakrament »gemacht« werde (das ist opus operatum). Es muß »praucht werden im glauben« (751, 37 f), d. i. opus operantis werden. Sich auf das »gemachte« Sakrament verlassen, geschieht mit »falscher Sicherheit«. »Des Sakraments Bedeutung«⁸⁶ ist eben, daß die Gemeinschaft und der Lieb Wandel geübt werde im Unterschied zu dem bloßen Gegenwärtigwerden, denn es ist »nit um seinetwillen eingesetzt, daß es Gott gefalle, sondern um unsertwillen, das wir seyn recht, d. h. seliglich brauchen«.⁸⁷

Aus dieser Auffassung entspringt auch Luthers Aufforderung, das Sakrament, wenn man es nicht wirklich empfangen könne, geistlich begehend zu genießen oft, wenn nicht gar täglich.⁸⁸

2. Und hier müssen wir feststellen, daß Luthers Verurteilung keinesfalls die katholische Doktrin trifft. Auch nach scholastischer Auffassung ist der geistliche Empfang des Sakraments wichtiger als der sakramentale, dieser letztere muß dem geistlichen nicht unbedingt folgen. Wohl aber ist entsprechend für die scholastische Auffassung der bloß sakramentale Empfang ohne den geistlichen unfruchtbar, ja Sünde.

Hierdurch ist der vergrößernden Auffassung, die Luther bekämpft, der Boden entzogen. So sehr sie leider in der spätmittelalterlichen Praxis und Vulgärtheologie (der sozusagen praktischen Verkündigung) verbreitet war, so sehr Protest *hiergegen* verständlich ist, die bekämpfte Auffassung kann nicht rechtens der scholastischen Theologie als Ganzes angelastet werden.

Wir haben es hier mit einer für Luther leider typischen Art der Polemik zu tun, die allzuwenig durch die Mißbildungen hindurch das authentische Gesicht der Kirche erkannte. In vielen Texten des Missale, der Hochscholastik und auch der *devotio moderna* sprach es sich sehr wohl rein aus.

84 WA 2, 751, 18-34.

85 WA 2, 752, 10 f. Der Text fährt echt lutherisch fort: »Daz wort gottis ist auch gott gefellig yn yhm selbst, es ist mir aber schedlich, wo es got nit auch in mir geffelet« (Zeile 11 f).

86 So auch angekündigt zu Beginn des Sermons (742, 15).

87 WA 2, 751, 31 f; 752, 23.

88 WA 2, 750, 21-24; siehe auch WA 6, 75, 37 f.

3. Bei der Betrachtung des allerheiligsten Sakraments wird die Realpräsenz immer vorausgesetzt, auch oft genug ausdrücklich als unentbehrlich gelehrt;⁸⁹ aber die einfache, sozusagen statische Gegenwärtigkeit tritt in der Bewertung und in der geistlichen Anwendung, wie oben gezeigt, klar zurück.⁹⁰

Wie Christus unsere Gestalt annahm, so müssen wir durch dieselbe Liebe uns auch wandeln, alles dran geben (exinaniri)⁹¹ und unserer und aller anderen Christen Gebrechen und ihre Gestalt und Notdurft an uns nehmen, ihnen geben, was wir Gutes haben (WA 2, 748, 14. 20). Wir müssen auch in dieser communio des Sakraments und des Glaubens unser Kreuz tragen für den Nächsten und dies mit echter hilfreicher Tat beweisen. Es ist ein jeder Mensch um des andern willen geschaffen.⁹²

Im Grunde hören wir in diesen Formulierungen in verschiedener Art Luthers Vorstellungen vom fröhlichen Wechsel, also eine Projizierung seiner Rechtfertigungslehre in die Lehre vom Altarsakrament. Diese Lehre vom fröhlichen Wechsel ist ja entstanden aus der Erfahrung, bzw. dem Glauben, daß die eigene Gerechtigkeit nichts ist, daß nur das Geschenk Gottes hilft, d. h., daß Gott seine Gerechtigkeit uns gibt und er unsere Sünden auf sich nimmt. Es ist Luthers Erfahrung von der eigenen Befreiung, die er mindestens seit 1516 als Ermahnung formulierte, wie in dem Brief vom 8. April 1516 an Georg Spenlein in Memmingen. Spenlein soll zu Christus sprechen: »Du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde; du hast das Meine angenommen und mir das Deine geschenkt; du hast angenommen, was du nicht warst und mir gegeben, was ich nicht war.« Diesen fröhlichen Wechsel soll wiederum Spenlein ebenso mit den

89 Daß die Pigharden die Realpräsenz leugnen, wird ausdrücklich als Ketzerei bezeichnet (WA 6, 80, 28 f, Verklärung etlicher Artikel des Sakramentssermons, 1520). - In »Vom Anbeten des Sakraments« (1523) gibt Luther eine Beschreibung der Realpräsenz: »Der Leib, den du nimmst, das Wort, das du hörst, ist das, das alle Welt in seiner Hand begreift und in allen Enden ist« (WA 11, 450, 13 f). Über das »wie« und die Art der Realpräsenz sollen die Leser des Sakramentssermons sich nicht viel Gedanken machen. »... da ligt nit an ob du das nit suchest. Es ist genug, daß du wissest es sey ein gottlich tzeychen, da Christi fleysch und blut warhafftig ynnen ist; wie und wo laß yhm befolgen seyn« (WA 2, 750, 1-3).

90 »Das ist nicht die Hauptsache, Christus als gegenwärtig fürchten und ehren mit Gebetein und Andacht ... sondern des Sakraments Bedeutung ist die Gemeinschaft und der Lieb Wandel« (WA 2, 751, 4 f). Hauptziel ist, wie wir zur Genüge sahen, der geistliche Leib des Herrn, freilich nie dies allein (WA 11, 437, 16, An die Böhmen). Außerdem ist die Realpräsenz wieder nicht so wichtig wie die Einsetzungsworte (ebd).

91 WA 2, 748, 8-18, vgl. auch 603, 13; 606, 10 f.

92 WA 21, 346, 21; siehe oben Seite 25.

Brüdern tauschen: deren Sünden zu den seinen machen, sein Gutes, wenn er solches hat, lasse er das ihre sein.⁹³

4. Endlich hilft uns das *spätere* Werk Luthers nicht wenig, seinen sakramentalen Objektivismus in der Frühzeit zu verstehen.

In der katholischen Praxis und Vulgärtheologie hatte im Spätmittelalter eine eigentümlich verkehrende Vermischung Platz gegriffen: die einseitig überbetonte Geltung des an und aus sich wirkenden *opus operatum* und die einseitig überbetonte Macht des einzelnen Priesters, das Ganze im Umkreis der kraß ausgesagten, Gott beleidigenden Verdienstlehre, dazu noch mit simonistischer Befleckung. Wir monierten schon, daß Luther diese widerchristliche Praxis, als Lehre von einem massiven Werk des Menschen, der Kirche ohne genügende Differenzierung zur Last legte. Von da aus erklärt sich zu einem Teil seine spätere, in der Form so wenig gehobelte, Kritik an der Priesterweihe in »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe« (1533), wo er bis zum Überdruß »dem echten geistlichen Gottes-Cresem, welches der Heilige Geist ist« (WA 38, 228, 8) den »stinkenden (ärger als Teufelsdreck), garstigen, leiblichen, zeitlichen, schändlichen Winkel-Cresem der Papisten« entgegenstellt (228, 8; 236, 37). Aber nun darf man nicht übersehen, daß Luther gerade in dieser Massivität durchaus dahin tendiert, die Objektivität des Amtes und der Sakramente, d. h. auch die Unabhängigkeit ihrer Gültigkeit von der Güte oder Schlechtigkeit des Trägers und Spenders zu sichern. Luther sagt⁹⁴: Der eigentliche Spender der Sakramente sind ja nicht wir, sondern Christus »der einzige, rechte, ewige Teuffer« (239, 28), wir sind nur da zum Darreichen (Zeile 15). Der Austeiler mag unwürdig sein, Amt und Sakrament bleiben »quia abusus non tollit substantiam« (235, 12 f). Die papistische Winkelmesse ist ein Greuel, nicht wegen der Unwürdigkeit der Priester, sondern weil »substantia institutionis sublata est« (Zeile 19). In allem Ernst setzt Luther den Fall als nicht unmöglich, daß sich der Teufel selbst (der sich ja in einen Engel des Lichts oder Gottes Majestät verwandeln könne) als Pfarrherr einschleiche; sollte er uns das Wort und die Sakramente nach Jesu Stiftung reichen, seien ohne Zweifel das echte rettende Wort des Herrn, sein Sakrament, seine Absolution gegeben. Luther

93 WA Br 1, 35 f, 25. 38. Der Austausch aller Güter und Lasten innerhalb des Corpus Christi Mysticum, wie Luther ihn im Sakramentssermon schildert, hat also bei ihm schon eine ältere, allgemeine Unterlage. Vgl. Römerbriefvorlesung Scholion zu Röm 2, 15 (WA 56, 204, 17 f): »Christus ... hic autem satisfecit, hic justus est, hic mea defensio. hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber.«

94 WA 38, 195-256: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533.

schreckt in diesen formal-logisch unwiderlegbaren, aber so unrealistisch gewaltsamen Aussagen vor keiner Massivität zurück, so daß er das sonst bekämpfte opus operatum denkbar fest aufrichtet. Man muß die Texte selbst lesen, um die These in den paradoxalen Ausführungen voll zu erfassen.

In einem so konstituierten Zusammenhang hat es Luther leicht, den Einwand der Papisten zurückzuweisen, es gehe ja nicht um ein Menschenwerk, sondern um ein Tun »im Glauben und nach der Meinung der Kirche«. Gegenüber der leichtfertigen Übersteigerung und wahllosen Berufung seiner Gegner auf die »Kirche« antwortet er korrekt mit der Unterscheidung zwischen »Kirche« und »Kirche«. Nach der »wahrhaftigen Meinung der Kirchen« (die offenbar und jedermann bekannt ist)⁹⁵ und »steht gegründet in der Schrift« (WA 38, 216, 12 ff), ist es recht geredet, daß, was man tut in der Meinung der Kirchen, ist recht getan (216, 20 f); denn dies ist soviel als: »was man nach dem Wort Gottes und der Meinung Christi tut, das ist recht getan . . .«

In dieser späteren Art der Sicherung des recht verstandenen, von Gott gesetzten opus operatum tritt allerdings auch der eigentliche sakramentale Gesichtspunkt stark zurück. Die Auffassung (konkretisiert in der Frage nach dem Amt) gipfelt in dem Bekenntnis⁹⁶: »es soll und kan im grunde die weyhe nichts anders seyn . . . denn ein beruf oder befehl des Pfarramts oder Predigtamts Christi«, d. h. also im Grunde der Auftrag, das von Christus empfangene Wort und Sakrament an die Gläubigen weiterzureichen, womit dann also jede echte Verschiedenheit zwischen allgemeinem und speziellem Priestertum noch einmal dahinfällt, wie es schon abgelehnt ist durch die Feststellung, daß wir nur als geborene Pfaffen⁹⁷ Priester sein können.

Wenn Luther diese Lehre ganz einheitlich vertreten hätte, würde sich das Sakramentale im lutherischen Priestertum nur so retten lassen, daß man es im allgemeinen Priestertum verwirklicht sieht oder nur aus ihm ableitet. Dem ist hier nicht weiter nachzugehen. Aber es scheint doch so, daß heute in der Forschung überwiegend die Auffassung vertreten wird, Luther lehre, der Bibel entsprechend, ein von Christus gestiftetes eigenes priesterliches Amt in der Kirche.⁹⁸

95 Eine der nicht seltenen Behauptungen Luthers über die fundamentale Klarheit des Glaubensinhalts der Schrift, der Rechtfertigung und der Kirche. Vgl. »Schmalkaldische Artikel«: »was die Kirche sei, wisse jedes Kind von sieben Jahren« (WA 50, 250, 2).

96 WA 38, 228, 27-29.

97 D. h. durch die Taufe zu Pfaffen Gemachte (WA 38, 20. 29 f).

98 Bischof Wilhelm Stählin vertritt sogar die These, daß Luther auch das Lehramt der Kirche nicht abgelehnt habe (ThLZ 86 [1961], 369 f).

V Zusammenfassung

1. Es kann wohl kein Zweifel mehr daran bestehen, daß Luther das Wesentliche des katholischen Sakramentsbegriffs beibehalten hat (was ja nicht bedeutet, daß er die sakramentale Denkart des Sakramentssermons aus dem Jahre 1519 ungeschwächt durchgehalten hätte). Man könnte diesem Schluß nur entgehen, wenn man eine pelagianisierende Schulmeinung als die katholische Lehre ansprechen würde; konkret gesagt, wenn die katholische Lehre dem äußeren sakramentalen Zeichen für sich allein in unzulässiger Weise eine unmittelbare Wirkung auf den Empfangenden zuschriebe. Diese Gefahr hat Luther radikal eliminiert. Bei ihm ist es stets (oft genug ausdrücklich gesagt, sonst als selbstverständlich vorausgesetzt) Gott, der das Sakrament, die Gnade und ihre Zuwendung wirkt, und immer ist der rechtfertigende, der Sündenvergebung sichere Glaube die Voraussetzung für die Realisierung des Sakraments und seines heilbringenden Empfangs.

Da die katholische Doktrin diese entscheidende Rolle des Glaubens nicht schmälern will, was im Widerspruch zum Neuen Testament stände, ergibt sich, daß Luther insoweit katholisch lehrte.

2. Luther geht gleichwohl über die katholische Vorstellung, wenigstens über diejenige seiner Zeit und viele spätere katholische Äußerungen in doppeltem Sinn hinaus, und zwar durch Rückgriff auf die Bibel im Sinne der Patristik. Das geschieht einmal durch Ausweitung des Begriffs »sacramentum« auf das Ursakrament Jesus Christus und sein unser Heil bewirkendes Leben, dargestellt in (a) seiner Lehre, wie sie in der Schrift niedergelegt ist, die ihn selbst unter uns lebendig werden läßt, und (b) seinem heilbringenden Leiden und der Auferstehung. Beides wird ausdrücklich mit dem Namen Sakrament belegt. Alle Worte der Evangelien sind Sakrament.⁹⁹ Die Geschichten des Evangeliums sind Sakrament, weil sie im Unterschied zu menschlichen Historiae (etwa des Livius)¹⁰⁰ nicht nur Dinge berichten, sondern diese berichteten Dinge die Kraft haben, ihre Nachahmung in uns (nicht etwa nur anzuzeigen, sondern) zu bewirken.

Durch diese Ausweitung ergibt sich eine zweite Differenzierung, die von der katholischen Lehre durchaus angenommen werden kann. Luther sagt nämlich nicht nur, daß das Leiden, der Tod und die Auferstehung das uns rettende Sakrament seien, sondern - wie wir oben Seite 31 anhand des Textes feststellen -,

99 WA 9, 440, 6 f.

100 WA 9, 440, 13-16.

daß die *Betrachtung* des Leidens (nämlich die vom rechtfertigenden Glauben und der Glaubensüberzeugung der Sündenvergebung getragene Betrachtung) die heilbringende wesentliche Wirkung erzeuge, also dieses Sakrament setze. Da wir im gleichen Zusammenhang sahen, daß der objektive Bestand und Vollzug des Sakraments gesichert ist, kann jene Ausweitung nicht eine nominalistische Erweichung des Sakramentsbegriffs bedeuten. Letztlich kommt in ihr nur die objektive Schwierigkeit zum Ausdruck, von der wir ausgingen: die Schwierigkeit, die Eigenart des »Sakraments« im Unterschied zum »Wort« präzise zu umschreiben. Luther hat, ohne das Sakrament im herkömmlichen Sinn zu leugnen, sehr stark den sakramentalen Charakter des *Wortes* empfunden und zum Ausdruck gebracht. Auch dies ist katholische Lehre, in vielen Gebeten ausgedrückt, am eindringlichsten in der Bitte der Messe: »Per evangelica dicta, deleantur nostra delicta.« Eben dieser Ausweitung des Sakramentsbegriffs hat das 1965 beendete Vaticanum II sich angeschlossen, indem es den Herrn in der Schrift und besonders in seiner Verkündigung unter uns anwesend sein läßt, uns den Tisch seines Wortes zur Nahrung bereitend: »Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus dominicum semper venerata est Ecclesia, cum maxime in sacra Liturgia, non desinat ex mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi panem vitae sumere, atque fidelibus porrigere.«¹⁰¹

3. Ob man Luther eine sakramentale Grundstruktur in bemerkenswertem Ausmaß zuerkennt oder nicht, hängt auch davon ab, ob man das Kultische zum Wesen des Sakraments rechnet oder nicht. Luther hat dem Kultischen wenig Wert zugemessen, allerdings hat er, wie wir sahen, ausdrücklich und oft das sakramentale äußere Zeichen (die »Bedeutung«) als notwendigen Bestandteil des Sakraments genannt, womit dem Kultischen sein Recht im Wesentlichen gesichert ist.

4. Es ist ein Zeichen tiefgründiger Katholizität, daß es Luther trotz seinem Herkommen aus der ockhamistischen Schule (freilich in Bielscher Prägung) gelang, aus seinen Kämpfen (als sie umfassend aus der Bibel befruchtet wurden) zu der lebendigen Lehre über die Gnade zu kommen, die wir an ihm kennen, und erfolgreich die sakramentale Welt des Neuen Testaments zu suchen und neu zu entdecken.¹⁰²

¹⁰¹ Constitutio de Divina Revelatione, 18. November 1965.

¹⁰² Niemals vergißt auch der spätere Luther den Gedanken der Einheit der Verkündigung und der Kirche. Aber es vollzog sich bei ihm ein Prozeß, wie er ähnlich der Geschichte des Katholizismus nicht fremd ist: Die einseitige Betonung der statisch aufgefaßten realen Gegenwart

5. Die auch in der Darstellung des Sakraments alles andere umgreifende Frage lautet: Handelt Gott allein? Handelt er im Gnadenvorgang der Erlösung direkt? Oder gibt es neben dem alles schaffenden Gott, neben dem einen Mittler doch durch den Willen Christi Zwischenglieder der Gnadenvermittlung? Das beinhaltet z. B. auch die Frage: gibt es »selbstwertige« Sakramente?

Daß im Erlösungsvorgang nicht nur alles an den Glauben gebunden ist, sondern dieser die entscheidende Instanz und (wenn man das Wort wagen darf) Substanz ist, die an und für sich allein genügt, macht - wie betont wurde - die Beschreibung der selbständigen Sonderart der Sakramente so schwer. Luther deutet sie aber trefflich an, wenn er sagt, daß man ohne das Brot selig werden könne, nicht aber ohne den Glauben (siehe oben Seite 12). Man muß begreifen, daß für das Neue Testament, auch wenn es Sakramente als Zwischenglieder gibt, doch selbstverständlich Christus allein der direkt-indirekt Wirkende ist: das große Anliegen Luthers, daß Christus alles und in allem sei! Dennoch gilt in Luthers Sakramentenlehre auch dies: Bei ihm, der so sehr jede selbständige Kraft des Menschen zunichte macht, kommt in Übereinstimmung mit der neutestamentlichen Lehre von der besseren inneren Gerechtigkeit, die Einlösung des »pro me« machtvoll zur Geltung. Der authentische Christ ist nicht rein passiv. Auch im Empfang der Sakramente streckt er sich hungrig aus nach der geschenkten Gabe Gottes, so daß diese ein »prauchlich Werk« wird.¹⁰³

ließ auch bei uns Katholiken den Gemeinschaftscharakter des Altarsakramentes zurücktreten. In der Gegenreformation und in der neuzeitlichen katholischen Reform vollzog sich der Prozeß aber mit glücklicherem Erfolg als in den reformatorischen Kirchen. Es gelang, die Sakramentsfrömmigkeit des späten Mittelalters (Nachfolge Christi, Buch 4!) glanzvoll fortzusetzen und sie breiten Schichten als Darstellung und Förderung echten Glaubenslebens zu vermitteln.

103 Siehe oben Seite 19.