

Die Kirche als geistlich-sakramentale communio mit Christus und seinen Heiligen bei Luther*

Von Vilmos Vajta

I Die Grundlegung des communio-Gedankens (bis 1520)

1 Communio spiritualis et corporalis

In seinem »Sermo de virtute excommunicationis« (1518) geht Luther vom Begriff der communio aus¹ und beschreibt diesen in folgender Weise: »Est autem fidelium communio duplex: una interna et spiritualis, alia externa et corporalis. Spiritualis est una fides, spes, charitas in deum. Corporalis est participatio earundem sacramentorum, id est signorum fidei, spei, charitatis, quae tamen ulterius extenditur usque ad communionem rerum, usus, colloqui, habitationis aliarumque corporalium conversationum.«² »Ein Sermon von dem Bann« (1520) ist eine Wiederholung dieser Unterscheidung mit wesentlichen Erweiterungen zum Problem der Vollmacht der Ausübung des Bannes. Luther schreibt: »... die gemeynschafft ist zweyerley, ... Die erst gemeynschafft ist ynnlicherlich, geystlich, unsichtlich ym hertzen, das ist, so yhmand durch rechten glauben, hoffnung und lieb eyngeleybt ist yn die gemeynschafft Christi und

* Diese Studie wurde bei der internationalen Tagung zum Thema »Die ökumenische Erschließung Luthers«, veranstaltet vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg und dem Institut für Europäische Geschichte in Mainz (Oktober 1982) als Vorbereitungsmaterial vorgelegt. Im Dokumentationsband *Ökumenische Erschließung Martin Luthers: Referate und Ergebnisse einer internationalen Theologenkonsultation*/ hrsg. von Peter Manns und Harding Meyer. PB 1983, erschien aus Raumgründen nur Teil I der Studie (141–153) und wird hier mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber mit abgedruckt.

1 Der communio-Begriff scheint erst in dieser Zeit in den Vordergrund von Luthers Kirchenbegriff zu rücken. Für seine früheren Schriften, bes. seine Psalmenvorlesungen, gibt es ausführliche Studien. Nach Karl HOLL: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. 7. Aufl. Tü 1948, 288–325, und Holsten FAGERBERG: Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513–1515. In: Gedenkschrift für Werner Elert/ hrsg. von Friedrich Hübner. B 1955, 109–118, gibt es zwei wichtige Monographien: Joseph VERCROYSE: *Fidelis Populus*. Wiesbaden 1968, und Scott H. HENDRIX: *Ecclesia in via*. Leiden 1974.

2 WA 1, 639, 2–6.

aller heyiligen, ...«³ Die Parallelität ist eindeutig, auch wenn gewisse Präzisierungen anders formuliert sind. Denn es handelt sich nicht um eine schlichte Übersetzung.

Die *communio spiritualis* kann ausschließlich Gott schenken, bzw. davon ausschließen kann sich nur der Mensch durch seine Sünde.⁴ Die kirchliche Vollmacht der *excommunicatio* ist folglich allein auf die *externae privatio communionis* beschränkt.⁵ Dabei bleibt aber diese Ausschließung selbst dadurch qualifiziert, ob der Mensch sich von der *communio spiritualis* getrennt hat. Der Bann der Kirche kann ihn nicht in der *communio spiritualis* treffen. Die Exkommunikation kann unrecht sein und der Mensch noch immer in der *spiritualis communio* mit Gott leben, wie es auch umgekehrt Menschen geben kann, die durch die Exkommunikation der Kirche nicht getroffen sind, tatsächlich aber außerhalb der *communio spiritualis* sind.⁶ In all diesem liegt die Grenze der Exkommunikation durch die Kirche, worauf wir noch später eingehen möchten. Der Mensch bleibt selbst unter dem Bann vom Gebet und der Verkündigung der Kirche nicht ausgeschlossen.⁷ »Nam iusticia et veritas, cum sint de interiore communionem Ecclesiae, non debent omitti propter excommunicationem exteriorem, ...«⁸ Wer zu Unrecht exkommuniziert worden ist, kann sogar »geistlich zum sacrament gehen«,⁹ d. h. im Glauben die *communio spiritualis* »mit Christus und seinen Heiligen« genießen.

Die Distinktion im Begriff der *communio* steht hinter der Beobachtung einer Art »*Doppelschichtigkeit*« in Luthers Kirchenbegriff.¹⁰ Um die theologische

3 WA 6, 64, 1-5.

4 WA I, 639, 8-10; vgl. 6, 64, 6-10.

5 WA I, 639, 19-22.

6 WA I, 642, 29-39; 6, 65, 26-32.

7 WA I, 639, 34-36.

8 WA I, 643, 3-5.

9 WA 6, 75, 37.

10 Von der »Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff« spricht Ferdinand KATTENBUSCH in einer Studie mit diesem Titel in Theol. Studien und Kritiken 100 (1927/28), 197-347. Er sieht mit Recht, daß Luther immer nur von einer Kirche spricht, auch wenn er dabei Unterscheidungen vornimmt. Seine zusammenfassende These, der in der vorliegenden Studie voll zugestimmt wird, formuliert er so: »In seiner maßgebenden, ihn innerlich leitenden Anschauung ist Luther kaum über einen andren Gedanken so früh mit sich ins reine, zu ruhiger Gewißheit gekommen, als über den der Kirche. Sie ist ihm schlechtweg und nur die *communio sanctorum*« (342). Den Begriff »Doppelschichtigkeit« benutzt Kattenbusch aber in einem breiteren Verständnis als im folgenden geschehen soll. Obwohl er der »Doppelschichtigkeit« von »geistlich-leiblich« und »innerlich äußerlich« in Auseinandersetzung mit anderen Theologen eine richtige Deutung gibt, erweitert er den Begriff auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat (243-265) und andererseits auf die zweierlei Momente »religiös« und »ethisch«, wobei die

Motivierung dieser Distinktion zu begründen, ist es zunächst hilfreich, die Aufmerksamkeit auf die für die *communio* angeführten Motive zu lenken. Hier sind zwei Beobachtungen von Gewicht.

Luther schließt seinen lateinischen *Sermo* mit der Ermahnung ab, daß man die Zensur des Bannes – im Gegensatz zum üblichen Gebrauch – nur *rarissime* gebrauchen sollte. Der Grund dafür ist, daß die »*censura* [des Bannes] *sit lex quaedam, omnis autem lex sit virtus et occasio peccati et sine gratia dei lex non impleatur, gratiam etiam dei, id est legis impletionem, dare ipse [sc. Pontifices et eorum ministri] non possint, ...*« Mit dem Bann wird eigentlich nur Gelegenheit zur Sünde gegeben.¹¹ Ein ähnlicher Gedankengang befindet sich auch im deutschen Sermon, wo der Reformator damit argumentiert, daß durch solche Sünden Gott noch mehr »erzurnet wirt, ßo doch der bann yhn zuvorsunen geordenet ist«. Die Vollmacht des Bannes ist nicht zum Verderben, »ßondern tzur besserung geben«. ¹²

Die hiermit angeführten Gedanken weisen darauf hin, daß der Bann (*excommunicatio*) unter zweierlei Gesichtspunkten betrachtet werden kann, nämlich unter dem des Gesetzes (*lex*) und dem des Evangeliums (*gratia*/Versöhnung). So gesehen ist der Bann mit der »Doppelschichtigkeit« der *communio* engstens verbunden: denn der vom Amtsträger auferlegte Bann betrifft zunächst die äußerliche *communio*, d. h. die leibliche Gemeinschaft. Als solche muß sie aber auf die *communio spiritualis* bezogen werden, d. h. ihr dienen, indem die Menschen unter Gottes Gnade gestellt und mit Gott versöhnt werden. Der Bann kann niemals mit dem Anspruch auftreten, daß durch ihn ein Urteil über den Menschen in der *communio spiritualis* gefällt würde. Dieses Urteil kann nur Gott aussprechen.

So ist die theologische Distinktion zwischen *communio corporalis* und *communio spiritualis* gleichzeitig die Distinktion zwischen Gesetz und Evangelium. Der Gebrauch des Bannes kann folglich in den Dienst des Gesetzes (Verderbens) oder des Evangeliums (Versöhnung) gestellt werden. Zwischen *communio* und *excommunicatio* gibt es eine auf das Heil und Unheil des Menschen bezogene Spannung. Selbst in der Exkommunikation geht es um die

Einheit wieder beide Male festgehalten wird (266-276). Schließlich bietet er eine »Abklärung von Luthers Gedanken über Doppelschichtigkeit des Kirchenbegriffs auf Grund der Theorie von drei Hierarchien« (314-340).

11 WA I, 643, 18-22.

12 WA 6, 74, 36-75, 3.

Frage der bestehenden und weiterhin zu erhaltenden *communio*. Die Distinktion zwischen *communio spiritualis* und *communio corporalis* spiegelt diese Spannung wider. Wir können in dieser Hinsicht von der *Zweideutigkeit* der Kirche reden. Welche Konsequenzen sich daher für den Kirchenbegriff ergeben, werden wir noch näher beobachten müssen.

Die zweite Beobachtung schließt sich an den Hinweis Luthers an, daß die »zweyerley gemeinschaft« aufzufassen ist »gleych wie yhm sacrament zwey dingk seynd, nehmlich das tzeichen und die bedeutung, wie ym sermon gesagt ist«. ¹³ Hier meint Luther »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi ...« (1519) und die dort geschilderte Struktur des Sakraments. ¹⁴ Danach besteht das Sakrament aus drei Teilen: »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 diße drey stuck seyn müssen.« ¹⁵

Die Reihenfolge spielt hier eine untergeordnete Rolle. Auch die Begriffe sind manchmal schillernd. So hat Luther in dieser frühen Periode noch einen begrenzten Begriff vom »Sakrament«, nämlich gleichbedeutend mit dem sakramentalen/äußerlichen Zeichen. Die »Bedeutung« kann sonst mit »Wort« (im Sinne des deutenden Einsetzungswortes) ausgetauscht werden. Der Glaube verbindet die beiden Teile Bedeutung/Wort und Zeichen/Sakrament miteinander.

¹³ WA 6, 64, 1f.

¹⁴ Man sollte daran erinnern, daß die anderen Sakramentssermone Luthers von der Taufe und der Buße (aus dem selben Jahr) genau dieselbe sakramentale Struktur aufweisen. Nach Abschluß des Manuskriptes erschien die wichtige Abhandlung von Ursula Stock: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519. Leiden 1982. Da in der vorliegenden Studie das Luthermaterial über die Zeitgrenze des Buches hinausgeht, ist zunächst wichtig festzustellen, in welcher Weise Luther seinen Grundgedanken in den frühen Sermonen treu geblieben ist. Stock nimmt kritisch Stellung zur Deutung der Sakramente bei Ernst Bizer und Oswald Bayer. Sie erweitert aber gleichzeitig die Perspektive der sog. »Theologie des Wortes« durch die Analyse der Dimension der »Erfahrung«, besonders wie diese bei Luther in der »Bedeutung« der Sakramente zum Ausdruck kommt. Da Stock die seit den vierziger Jahren veröffentlichten skandinavischen Darstellungen zur Frage der Sakramente nicht beachtet, entgeht ihr auch die Möglichkeit, mit kritischeren Augen die Analyse gegenüber der »Theologie des Wortes« durchzuführen. Trotzdem hat sie in der Überzeugung, daß sie mit der »Erfahrungstheologie« nicht im Gegensatz zur »Wort-Theologie« steht, eine erhebliche Korrektur an dieser erarbeitet.

¹⁵ WA 2, 742, 7-10.

der.¹⁶ An und für sich ist es nicht überraschend, daß Luther diese sakramentale Struktur auch auf den »doppelschichtigen« communio-Begriff verwendet, da er im Altarsakrament die primäre Bedeutung in der communio, oder besser: im Empfang der communio (communicare) sieht.¹⁷ Da wir aber von der Unterscheidung der communio spiritualis et corporalis ausgegangen sind und diese in enger Verknüpfung mit der Exkommunikation gesehen haben, bekommt der für den Kirchenbegriff grundlegende communio-Gedanke einen geistlich-sakramentalen Charakter. Die Unterscheidung, die im Begriff communio erscheint, ist dann schließlich nur die sakramentale Struktur, wie sie von Luther definiert wird. Was wiederum Luther über die communio spiritualis ihrerseits sagt, ist für das Sakramentsverständnis von grundlegender Bedeutung. Glaube, Hoffnung und Liebe – so haben wir gehört – schenkt allein Gott. Deshalb ist folgerichtig, daß die äußere, leibliche, zeichenhafte Sakramentshandlung ohne Gottes Gnadengeschenk (Glaube) nicht das Heil, sondern nur die communio corporalis erwirkt. Das äußere »sakramentale« Zeichen muß durch die Geisteswirkung im Glauben empfangen werden.

So sind in der Distinktion communio spiritualis – communio corporalis beide theologische Inhalte mitbestimmend: das spannungsvolle Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium und andererseits die neue sakramentale Struktur, wie sie Luther vertritt. Welche Bedeutung diese Analyse für die »Doppelschichtigkeit« und die »Zweideutigkeit« des Kirchenbegriffs haben kann, soll nun herausgestellt werden.

2 »Eyne geystliche ynnerliche und eyne leyliche eusserliche Christenheyt«
Luthers Schrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig« (1520) ist gegen den Leipziger Franziskaner Augustinus von Alveld gerichtet, der in einer Schrift das Primat des Papsttums zu Rom behandelt hatte. In seiner Antwort kommt Luther zu einigen grundlegenden ekklesiologischen Aussagen, unter denen sich die bekannte Stelle von den »zwo kirchen ... mit unterscheydlichen namen« befindet.¹⁸ Wir lassen zunächst seine Ausführungen zur Frage des Hauptes der Kirche beiseite und konzentrieren uns auf

16 Näheres Vilmos VAJTA: *Evangelium et sacramentum*. P 1973, 122–144.

17 WA 2, 743, 7–13.

18 WA 6, 296, 38f.

den Kirchenbegriff (Luther benutzt mit Vorliebe »Christenheit«).¹⁹ Die Schrift redet »gar einfeldiglich, und nur auff eine weysz«, nämlich sie bestimmt die Christenheit als »eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten ›Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligen‹. Diesz gemeyne odder samlung heysset aller der, die in rechtem glauben, hoffnung und lieb leben, ...« Näher bestimmt ist diese keine »leyplich vorsamlung, sondern ein vorsamlung der hertzen«, »ym geyst«, die von einer geistlichen Einigkeit geprägt ist (mit Hinweis auf E 4, 5).²⁰ Luther bezieht schon in diese Bestimmung der geistlichen Wirklichkeit der Kirche »die leyplich gemein« als »ein furbild dieszer christenlichen, geystlichenn gemeine« ein,²¹ die eigentlich zur einfältigen Rede der Schrift hinzugehört. Er scheidet aber eine andere Weise davon aus, nämlich »einn vorsamlung in ein hausz odder pfar, bisthum, ertz bistumb, bapstum, in wilcher samlung gahen die euserlichen geperden, als singen, lesen, meszgewand«.²² Außerdem gehört zu dieser zweiten Charakteristik der gesamte geistliche Stand. Eine dritte Weise von Kirche zu reden, wobei zu Unrecht das Wort »geistlich« gebraucht wird, berührt die Gebäude und die verschiedenen (von der Kirche verwalteten) Güter und die rechtlichen Bestimmungen. Diese dritte Art verwirft Luther, weil sie mit der wesentlichen Christenheit nichts zu tun hat.²³ Es bleiben die beiden anderen »Schichten«, und es geht nun darum, das Verhältnis der beiden zu bestimmen.

Wir möchten zunächst auf eine gewisse Ungenauigkeit Luthers hinweisen. Bei der »ander weyse vonn der Christenheit zureden« spricht Luther etwas verkürzt über die äußerliche Versammlung, womit er jedoch die gottesdienstliche Versammlung an allen Orten meint. Erst in einem späteren Zusammenhang erwähnt er die für ihn selbstverständlichen »zeichenn, da bey man euserlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist«, und nennt dabei die Sakramente und das Evangelium.²⁴ Diese »Zeichen« müssen in die andere, äußerlich-leibliche Christenheit einbezogen werden. Erst so kann das Verhältnis der beiden Weisen, von der Christenheit zu reden, bestimmt werden.

19 Vgl. Johannes HECKEL: »Die zwo Kirchen«: eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift »Von dem Papsttum zu Rome«. In: Ders.: Das blinde, undeutliche Wort »Kirche«/ hrsg. von Siegfried Grundmann. Köln; Graz 1964, 111-131.

20 WA 6, 292, 35 - 293, 12.

21 WA 6, 295, 26f.

22 WA 6, 296, 17-19. 30f.

23 WA 6, 297, 22-35.

24 WA 6, 301, 3f.

Wir zitieren nun die bekannte Stelle, wo Luther die Distinktion durchführt: »Drumb umb mehres vorstandts und der kurtz willenn wollen wir die zwo kirchen nennen mit unterscheydlichen namen. Die erste, die natürlich, grundtlich, wesentlich und warhafftig ist, wollen wir heyssen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen ein leypliche, euszerlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zu gleych als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und euszerlichen menschen zunennen, also auch die Christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt.«²⁵ Schon auf den ersten Blick kann man dieselbe Denkstruktur in diesen Ausführungen finden, die wir im Begriff der *communio spiritualis* und *corporalis* vorgefunden haben. Deshalb können unsere Schlußfolgerungen auf den Kirchenbegriff selbst angewandt werden. Dies bringt uns zu zwei wichtigen hermeneutischen Schlüsseln, die Luthers Kirchenbegriff erschließen können.

1. Zunächst kann die geistlich-sakramentale Grundstruktur der Kirche herausgestellt werden. Darin liegt die *Einheit* der beiden Schichten begründet. Der Begriff der Kirche ist für Luther, genauso wie der Sakramentsbegriff, durch die drei Elemente bestimmt: die (geistliche) Bedeutung, das (sakramentale) Zeichen und der (geistgewirkte) Glaube, durch den die beiden miteinander verbunden werden. Diese Parallelität der Denkstruktur ist völlig eindeutig, aber auch überraschend. Denn trotz dieser theologischen Identität der Denkstruktur hat Luther die Christenheit/Kirche niemals als Sakrament bezeichnet. Wenn man aber diese Denkstruktur als hermeneutisch gültig anerkennt, lösen sich Probleme, die zwar protestantische und römisch-katholische Theologen beschäftigt haben, aber im Lichte dieser Strukturanalyse als Scheinprobleme aus der Debatte verschwinden sollten:

a) Bei den »zwo kirchen« handelt es sich um eine theologische Unterscheidung, keineswegs um zwei verschiedene Kirchen. Genauso wie ein Sakrament durch theologische Analyse in gewisse Bestandteile aufgeschlüsselt werden kann, aber nur als eine *Einheit* verstanden werden darf, so auch der Kirchenbegriff. Die verschiedenen Bestandteile zielen nicht auf Scheidung, sondern die-

²⁵ WA 6, 296, 37 – 297, 9.

nen der Klarheit der Analyse. Die Kirche kann nicht in einen geistlichen und einen leiblichen Teil auseinandergerissen werden, ohne sich selbst aufzulösen. Luther mag aufgrund einer mißverständlichen Terminologie angeklagt werden (»zwo kirchen«) und den Schein erregt haben, daß es sich nur um eine praktische Überlegung der Nicht-Scheidung handelt. Die sakramentale Struktur hebt aber alle solche Mißverständnisse auf, da diese gerade der Zuordnung der äußerlich/leiblichen zur geistlich/innerlichen Wirklichkeit Ausdruck verleiht.

b) Es entspricht dem In-der-Welt-Sein der Kirche, daß sie nur durch äußerlich-leibliche Zeichen wahrgenommen werden kann, die aber mit der geistlichen Wirklichkeit wesentlich verbunden sind. Es handelt sich dabei um die Verborgenheit mit Christus in Gott (Luther zitiert Kol 3, 3), ein Begriff, der erst später die beiden Schichten im Kirchenbegriff als unauflösbare Einheit bezeichnen wird.

So ist es unmöglich, einen Wertunterschied zwischen der geistlichen und der leiblichen Kirche einzuführen, da diese eine einzige Einheit durch den Heiligen Geist bildet. Die geistliche Christenheit gibt es nicht, ohne daß die leibliche Christenheit (das Zeichen des Sakraments) als wirksames Mittel des Geistes anerkannt wird. Aber auch hier muß man Luthers durch die Polemik geschwächte Terminologie beachten (»gemacht und eusserlich«). Jedoch wird die Einheit durch die anthropologische Analogie stark hervorgehoben (Leib-Seele als unmöglich scheidbar, wie auch der innerliche und der äußerliche Mensch nach Paulus).

2. Unsere Analyse des *communio*-Begriffs hat weiterhin auf das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium hingewiesen. An der hier behandelten Stelle kann man durch die Verwendung dieses Theologumenons gewisse weitere Probleme erschließen. Indem Luther von der »ander weyse« der Christenheit/Kirche redet, fällt er darüber ein Urteil und schreibt »Von disser kirchen, wo sie *allein ist*, stet nit ein buchstab in der heyligenn schrift, das sie von got geordnet sey, ...«²⁶ Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Luther hier in seiner Polemik die »äußerlichen« Kennzeichen der Kirche außer acht ließ. So wäre zunächst verständlich, daß dort, wo sogar die von Gott geordneten »Zeichen« nicht vorhanden sind, auch die Kirche nicht zu finden ist. Doch legt vermutlich Luther den Akzent anders, nämlich auf die Worte »wo sie *allein ist*«. Dies würde ergeben, daß die Ausklammerung der geistlichen Versammlung der

26 WA 6, 296, 16. 30f (kursiv vom Vf.).

Christenheit und die einseitige Hervorhebung, sogar die Alleinbestimmung der Christenheit von ihrer leiblich-äußerlichen Gestalt her als das Schriftwidrige anzusehen ist. Dann ist aber der Einwand eindeutig gegen eine Bestimmung der Kirche gerichtet, die *als Gesetz* gilt, d. h., das Äußerliche als Wesen der Christenheit bestimmt. Dann werden nämlich die äußeren Gebärden, der hierarchische (»geistliche«) Stand und die mit ihm verknüpften äußerlichen Frömmigkeitsübungen als die »geistliche Christenheit« vorgetäuscht. »Wie wol nw dem wortlein ›geystlich‹ odder ›kirchen‹ hie gewalt geschicht, das solch euserlich Wesen alsozo genandt wird, szo es doch allein den glauben betrifft, der in der seelen recht worhafftige geistliche und Christen macht, hat doch der prauch uber hand genommen, nit zu kleiner vorfurung und yrtumb vieler seelen, die do meynen, solchs eusserlich gleyssen sey der geistliche und warhafftige stand der Christenheit oder kirchen.«²⁷ Luther weiß zwar davon, daß das Kirchenrecht und das bürgerliche Rechtswesen dies als Kirche bezeichnet,²⁸ aber davon ist hier nicht die Rede. Denn damit reimt sich ja auch die früher erwähnte und von Luther schlechthin verworfene dritte Art, von »Kirche« zu reden.

Luther kann – so läßt sich schließlich folgern – die leibliche, äußerliche Christenheit nur akzeptieren, falls diese in einer Synopse mit der geistlich-innerlichen Christenheit dargestellt wird. Dann kann er noch immer die Auswüchse dieser Äußerlichkeiten kritisieren, aber die von Christus eingesetzten Kennzeichen der Kirche nicht vermissen. So ist für ihn das »wo sie allein ist« von entscheidender Bedeutung. Wo die geistlich-innerliche Christenheit von der äußerlich-leiblichen her interpretiert wird, verschwindet die Kirche primär als Schöpfung des Heiligen Geistes durch die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. In diesem Zusammenhang ist es kritisch berechtigt »zwo kirchen nennen mit unterscheydlichen namen«, damit die wesentliche und wahrhaftige Kirche als Gottes Schöpfung (und nicht von Menschen »gemacht«) anerkannt wird. Hier geht es nämlich nicht mehr um die schlichte »*Doppelschichtigkeit*« der Kirche, sondern um ihre mögliche Mißdeutung. Kirche kann dann als Gesetz allein stehen und das Vertrauen des Glaubens von Gottes verborgener Handlung *im* Äußeren und Leiblichen kann *auf* diese selbst übertragen werden. Dies bedeutet, die Kirche als Evangelium zu verlieren. Es geht deshalb um eine »*Zweideutigkeit*« der Kirche. Dies ergibt sich aus der Bedeutungsanalyse der durch die Struktur gegebenen Möglichkeiten der Deutung.

27 WA 6, 296, 24-29.

28 WA 6, 296, 35-37.

Die Alternative besteht in einem isolierten gesetzlichen Verständnis oder einer Deutung, die den Bezug zwischen dem »guten Gesetz« (leiblich-äußerlich) und dem geistlich-innerlichen Wirken Gottes (Evangelium) entschieden festhält. Obwohl die Christenheit in der leiblich-äußerlichen Wirklichkeit, d.h. als *communio corporalis*, beobachtet werden kann, ist sie doch selbst durch das Leiblich-Äußerliche eine geistliche *communio*, »die unter die weltliche gemeyne nit mag getzelet werden«. ²⁹ Um es anders auszudrücken: die Kirche mag zwar als ein soziales Phänomen in der menschlichen Gesellschaft für soziologische Untersuchung zugänglich sein, ihr *Wesen* kann diese jedoch nicht ergreifen. Nur die Theologie kann die wahrhaftige Kirche nach ihrer geistlich-sakramentalen Wirklichkeit offenbaren. ³⁰

3 »Die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen«

In Luthers Schrift »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften« (1519) ist die oben aufgezeigte Denkstruktur in der geistlich-sakramentalen *communio* der Kirche entfaltet. Wir nehmen deshalb diese Schrift als die beispielhafte Darstellung, in der Luther die Themen artikuliert, die in seiner Lehre von der Kirche als die entscheidenden Wesensmerkmale dienen.

Luther visiert am Anfang dieser Schrift die *communio* als die »Bedeutung« an, d.h. die geistliche Wirklichkeit, die durch das »Zeichen« des Brotes und des Weines geschenkt ist. ³¹ Abschließend faßt er die doppelte Bewegung der Gemeinschaft zusammen und knüpft diese an die Liebe und Einigkeit als die wesentlichen Inhalte dieser Gemeinschaft folgenderweise zusammen: »... Szo das die gemeynschafft zweyerley sey, Eyne, das wir Christi unnd aller heyligen genyessen, Die andere, das wir alle Christen menschen unßer auch lassen geniessen, warynne sie und wir mugen, das alßo die eygen nutzige liebe seyns selbs durch diß sacrament auß gerodtet eyn lasse die gemeyn nutzige liebe aller menschen und alßo durch der liebe vorwandlung eyn brott, eyn tranck, eyn leyp, eyn gemeyn werde, das ist die rechte Christenliche bruderliche eynikeit.« ³²

²⁹ WA 6, 295, 22f.

³⁰ Vgl. Herbert OLSSON: Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther. In: En bok om kyrkan av svenska teologer. SH 1942, 306-326 ≙ Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche nach Luther. In: Ein Buch von der Kirche. GÖ 1951, 338-360.

³¹ WA 2, 743, 7f.

³² WA 2, 754, 10-16.

In dieser Zusammenfassung fällt zunächst zweierlei auf: einerseits faßt Luther die Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen zusammen, andererseits spricht er von dem »Wir« aller Christenmenschen. Es scheint also, als meinte er in dem ersten Falle die selig heimgegangenen (toten) Heiligen und im zweiten Falle die noch lebenden Christen. Die Zusammenstellung »Christus und alle Heiligen« ist ein in diesem Sermon durchgehend benutzter Ausdruck und bezeichnet in den meisten Fällen die Heiligen im Himmel *und* auf Erden im Sinne des Glaubensbekenntnisses (*communio sanctorum*). Christus und die Heiligen bilden »eyn geystlicher corper«. Aus diesem Grund können wir den Sermon so lesen, daß »die Gemeinschaft Christi und aller (seiner) Heiligen« sich auf die *ecclesia militans* und *triumphans* gleichsam bezieht. »Also ist diß sacrament yn brott und weyn empfahen nit anders dan eyn gewiß tzeichen empfahen dißer gemeynschafft und eyn leybung mit Christo und allen heyligen, ...«³³

In dieser so verstandenen Gemeinschaft geht eine doppelte Bewegung, nämlich vom Haupt des Leibes, Christus, zu allen Heiligen und als Frucht derselben Liebesbewegung eine Gemeinschaft der Liebe unter den Heiligen selbst. Im Sakrament wird Christi Gerechtigkeit ausgeteilt und empfangen, eine Gerechtigkeit, an der die Heiligen Anteil haben. Die Tatsache muß unterstrichen werden, daß die Heiligen die Gerechtigkeit Christi als Gemeinschaft empfangen und aufgrund eines »gnedigen wechsells odder vormischung«³⁴ durch den Glauben erlangt haben. »... Dyße gemeynschafft steht darynne, das alle geistlich guter Christi unnd seyner heyligen mit geteyllet und gemeyn werden dem, der diß sacrament empfeht, ...«³⁵ So besteht die geistlich-sakramentale Wirklichkeit der *communio* darin, daß Christus durch seine Liebe allen Heiligen Anteil an seiner Heilsgabe schenkt, sich mit den Heiligen vereint und in ihren Kampf gegen Sünde, Tod, Fleisch und Welt eintritt.³⁶

Luther wendet nun besonders zwei Bibelstellen an, um die Gemeinschaft unter den Heiligen zu schildern. 1 K 12, 25f ist für ihn eine Erklärung des Sakraments, d. h., wie die geistlichen Gaben in der leiblichen Gemeinschaft wirken: »Die glidmas seyn fureynander sorgfeltig, Wo eyns leydet, da leyden die andern alle mit, wo es eynem woll gehet, da frewen sich mit yhm die anderenn.« Auf dieselbe Weise wird G 6, 2 »Eyner trag des andernn pürden, ßo erfüllet yhr

33 WA 2, 743, 20-22.

35 WA 2, 743, 27-29.

34 WA 2, 749, 33.

36 WA 2, 748, 14-19; vgl. 750, 17f.

Christus gepott« ausgelegt. Nur wird auch hier betont, daß Christus als das Haupt der erste »Träger« des Leidens ist und somit das Einander-Tragen begründet und ermöglicht. Zu bemerken ist jedenfalls, daß, wenn auch Christus hier das Exempel des Verhaltens der Glieder seines Leibes gegeneinander ist, die Heiligen gleichzeitig diejenigen sind, die »widerumb tragen Christus und seyner heyiligen unfall und widerwertigkeit«. ³⁷ Die Vereinigung Christi mit seinen Heiligen durch die Liebe trifft nämlich das Haupt selbst. Indem er die heilige Gemeinde trägt, wird er selbst durch diese getragen, während die Glieder seines Leibes ihren Liebesdienst aneinander ausüben. Christus identifiziert sich mit den Leidenden und Bedürftigen.

Die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen, die ihre Verwirklichung durch die Austeilung und den Empfang des Sakraments findet, hat verschiedene Ausdrucksformen. Nachdem alles allen gemeinsam geworden ist, kann die Gemeinschaft füreinander und miteinander in allen Fällen der Not oder der Freude eintreten. Da das Leben eines Christenmenschen ein Kampf gegen Sünde und Anfechtung des Todes bleibt, kann er mit der Hilfe der Gemeinschaft rechnen, die in ihrer Fürbitte für ihn eintritt. So wird der Kampf nicht in Einsamkeit zwischen dem angefochtenen Sünder und dem Feind des Lebens geführt, sondern es sind alle Glieder der Gemeinschaft an seiner Seite, um so mehr als durch das sakramentale Zeichen angedeutet und zugesagt wird, »das die sund nit dich alleyn, sondern meynen sun Christum und alle seyne heylichen yn hymell und erden anficht«. ³⁸ Der Sünder wird von der Fürbitte der Gemeinschaft getragen und in Schutz genommen.

Auch in der leiblichen Not steht die Gemeinschaft füreinander ein. Luther verweist auf die alte Christenheit, wo die Feier des Sakraments mit der Einsammlung von materiellen Gaben verbunden war, damit diese an die Notdürftigen ausgeteilt werden. So erklärt er die Bezeichnung »Collecta« und bedauert, daß diese Sitte abhanden gekommen ist. Statt dessen konzentriert sich alles auf die Feier der Messe, ohne daß diese die notwendigen Früchte bringt. ³⁹ Dieses Beispiel bringt er oft in späteren Schriften, wo er gegen das Meßopfer polemisiert, um das echte Opfer der Gemeinde wiederzubeleben.

Luther weiß aber, daß die Feier des Sakraments nicht bei jedem, der die Gabe empfängt, die Bewegung zum Nächsten hin erweckt. Denn die Gemeinschaft ist eine Wandlung des Menschen durch die Liebe. So wie Christus und seine

³⁷ WA 2, 743, 39–744, 1; 745, 31–746, 5.

³⁸ WA 2, 744, 28f.

³⁹ WA 2, 747, 14–25.

Heiligen uns angenommen haben, wie Christus sich erniedrigt hat, um die Sünde und Not der Menschen zu tragen, so »sollen wir durch die selb lieb unß auch wandelnn und unßer lassen sein aller ander Christen geprechen und yhr gestalt und notdurfft an uns nehmen, . . .«. Dies heißt »ynn eynder vorwandelt und gemeyn durch die liebe« werden. Damit ist einerseits das innerliche Einswerden mit Christus und seinen Heiligen (Vereinigung, »Einleibung«) und andererseits die Gleichförmigkeit mit Christus (1 J 3, 2) gemeint.⁴⁰ Diese Verwandlung des Menschen tritt bei Luther als die geistlich-sakramentale Bedeutung der Gemeinschaft an die Stelle der Theorien über die Wandlung des Brotes und des Weines. Dies letztere ist von untergeordneter Bedeutung. Denn wo der Mensch sich nicht wandelt, sondern nur die Gaben empfangen und ihre Früchte genießen möchte, da verschwindet die Frucht des Sakraments. Wer das Risiko der Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen nicht auf sich nehmen will, der empfängt von dem »Sakrament der Liebe« nicht das, was es schenken kann. Denn durch die Liebe wird man verwandelt und in den geistlichen Leib hineingenommen. Wer dies verachtet, wird »den tod am sacrament empfaßen« (1 K II, 29). Wer dem »natürlichen corper Christi« ohne den »geistlichen« angehören will, dem hilft es nichts, denn »es muß ein vorwandlung da geschehen und geubt werden durch die lieb«.⁴¹

In den Bruderschaften seiner Zeit sah Luther einen Ausdruck der eigennützigen Liebe, die sich von den Mitmenschen isoliert. Unter dem Schein der Gemeinschaft wurde das Gegenteil der christlichen Liebe ausgeübt. »Dan darynne lernen sie sich selb suchen, sich selb lieben, . . . Und also geht unter die gemeynschafft der heyiligen, die Christliche liebe und die gruntlich bruderschafft, die yn dem heyiligen sacrament eyngesetzt ist: also wechst in yhn eigennutzige liebe, . . .«⁴² Diese Kritik trifft jede Art von Mißbrauch der »Gemeinschaft« und hat bleibende Schärfe gegen ähnliche Phänomene in der Kirchengeschichte.

Luther meint, daß diese Bruderschaften erst dann den Nächsten zugute kommen könnten, wenn sie ihre gesammelten materiellen Gaben verschenkten und an Notleidende austeilten. Dann könnten sie »rechte bruderliche werck, die gott und seynen heyiligen die bruderschafft angensem machten« ausüben. An die Stelle der »parteyschen bruderschafften« könnte die rechte Gemeinschaft tre-

40 WA 2, 748, 20-25. 38f.

41 WA 2, 747, 26-36; 750, 36; 751, 15-17.

42 WA 2, 755, 30-35.

ten. »... Dan gingen geystlich unnd leiplich werck der bruderschafft yn yhrem rechten orden.«⁴³

Dieser Überblick über den Inhalt dieses Sermons zeigt in verdichteter Weise Luthers Grundlegung der geistlich-sakramentalen *communio* mit Christus und seinen Heiligen. Hierin wird für Luthers spätere Theologie die theologische Grundlage zu seiner Ekklesiologie geschaffen. Was später dazu kommt, ist Entfaltung und Vertiefung dieser ekklesiologischen Grundstruktur und die Konkretisierung der *communio*-Ekklesiologie in den jeweiligen Kontexten.⁴⁴

II Die Entfaltung und bleibende Bedeutung der sakramentalen communio

I »Quod sacramentum magnum est in Christo et in Ecclesia«

Die Gemeinschaft Christi mit allen Heiligen wird bei Luther in den biblischen Metaphern Haupt-Leib und Braut-Bräutigam beschrieben. Er nimmt damit die Tradition der Theologie auf, erläutert aber diese mit gewissen Korrekturen.

Die Metapher Haupt-Leib kommt ausführlich in den paulinischen Briefen vor.⁴⁵ In seiner Auseinandersetzung mit von Alveld geht es ja zunächst darum, den Papst als Haupt der Christenheit in Frage zu stellen. Nachdem Luther von

43 WA 2, 755, 14-16; 757, 6f.

44 Yngve BRILLOTH: Nattvarlden i evangeliskt gudstjänstliv (Das Abendmahl im evangelischen Gottesdienst). Uppsala 1926 (Engl. Übersetzung »Eucharistic faith and life«. LO 1930), meint, daß »das sakramentale Gemeinschaftsmysterium vielleicht nie einen so glänzenden Ausdruck gefunden hat als in dieser kleinen Schrift« (163; vgl. 165, wo Luthers größte Leistung in der Wiederentdeckung des Gemeinschaftsmotivs im Abendmahl gesehen wird). – Paul ALTHAUS: *Communio Sanctorum: die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*. M 1929, 75, Anm. 95, meint jedoch: »Die Quellen für das Verständnis des Abendmahls als Sakrament der *communio* reichen von 1519 bis 1524.« Im weiteren Verlauf unserer Studie wird noch klar werden, daß die Zeitspanne bis in die Theologie des »alten« Luther hineinreicht. – Dagegen hat Althaus recht, wenn er sagt: »Luthers Gedanke der Kirche als Gemeinschaft ist ... im Luthertum nicht lebendig geblieben und in seine Lehrentwicklung nicht eingegangen« (23). Vgl. auch Paul ALTHAUS: *Die Theologie Martin Luthers*. GÜ 1962, 254-278.

45 Anders NYGREN: *Corpus Christi*. In: *En bok om kyrkan av svenska teologer*. SH 1942, 13-25 (deutsch in: *Ein Buch von der Kirche*. GÖ 1951, 15-28), weist darauf hin, daß dieser Ausdruck in der Theologiegeschichte durch einige unangemessene Assoziationen sehr belastet wurde. – Die päpstliche Enzyklika »*Mystici Corporis*« (1943) ist der Anlaß des Buches von Jérôme HAMER: *L'église est une communion*. P 1962. Trotz seines Titels ist die Darstellung mehr in die hierarchisch-magisteriale Struktur eingebettet und die Rolle der Laien nur im Verhältnis zu dieser als *Communio* gesehen. In ähnliche Richtung stößt auch das Buch seines Ordensbruders vor: M. J. Le GUILLOU: *Mission et unité: les exigences de la communion*. P 1960. Zur Kritik an

»zwo Kirchen« sprach, kommt er zu dem Schluß, daß die wahrhaftige, geistliche Christenheit »mag unnd kan kein heubt auff erden haben, . . . sondern allein Christus ym hymel ist hie das heubt und regiert allein«. Die Begründung dafür findet er darin, daß die Aufgabe des Hauptes darin besteht, in die Glieder »alles Leben sinn und werck« einzugeben. »Nu mag keinn Mensch des andern noch seiner eygen seelen den glauben und alle syn, willen und werck Christi einflissen, dan allein Christus, . . .« So ist nach Luther der Schluß berechtigt: »das heubt musz das leben einflissen, darumb ists clar, das auff erden kein ander heubt ist der geistlichen Christenheit dan allein Christus.« Diese Begründung entspricht dem Wesen der *communio spiritualis*, nach der die Einverleibung nur durch Gott geschehen kann. Zu diesem Werk braucht Christus keinen Vicarius, »der Bapst mag nit Christus seines herren werck (das ist glaub, hoffnung und lieb, unnd alle gnade mit tugent) einflissen odder machen in einem Christen menschen, wen er gleich heiliger weer dan sanct Peter«. ⁴⁶ Dies wird durch die Exegese von E 4, 15 f weiter begründet. ⁴⁷

Eine gewisse Distanz muß zwischen Haupt und Leib festgehalten werden. Es besteht eine Bewegung vom Haupt zum Leib hin. Der Leib empfängt sein Leben vom Haupt, was er durch die leibliche *communio* nicht zu tun vermag. Diese Distanz bedeutet aber eben die intensivste Einigkeit zwischen Haupt und Leib. Christi Werk ist, sich seinem Leib ganz zu schenken. Das Angewiesensein des Leibes auf sein Haupt ist Lebensbedingung. Erst so wird die geistlich-sakramentale Grundstruktur der Kirche voll anerkannt und der Kirchenbegriff vor einem »romantisierenden« Mißverständnis geschützt. ⁴⁸ Sie sollte auch die Formel »Christus als Gemeinde existierend« (Dietrich Bonhoeffer) vor Mißverständnissen schützen. Denn: gewiß ist Christus Haupt der Kirche und kann ohne seinen Leib nicht vorgestellt werden. Eine Identifizierung mit der Gemeinde hat aber nur so ihre Berechtigung, wenn das »als« nicht absolut, sondern im

Le Guillou siehe Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: *Communio sanctorum*, Kirche und Konzil. Oecumenica. GÜ 1966, 149-176. Da Le Guillou die Meinung vertritt, daß die »reine Innerlichkeit« der Vorstellung des Leibes Christi keinen Platz einräumt, bemerkt Kantzenbach mit Recht, daß hier »die durchaus existente Communio-Theologie Luthers verkannt wird« (154).

⁴⁶ WA 6, 297, 38-40; 298, 13-15. 22-24. 33-36.

⁴⁷ WA 6, 298, 37-299, 14. Ein Primat des Papstes ist Luther jedenfalls bereit, als »menschlich und nit gotlich ordnung« anzuerkennen (WA 6, 311, 11).

⁴⁸ Davor hat besonders Ernst WOLF: *Sanctorum communio*: Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs. In: Ders.: *Peregrinatio*. [Bd. 1.] M 1954, 279-301, gewarnt.

Sinne des In-Für-Mit der Gemeinde verstanden wird. Christi Verhältnis zu seinem Leibe ist durch die Existenz der Hingabe charakterisiert. Er trägt die Gemeinde. Aber die Gemeinde in ihrer leiblich-äußerlichen Erscheinung ist nicht Christus. Die Formel »Christus als Gemeinde existierend« hat nur als Aussage gegen ein individualistisches Verständnis des Verhältnisses zu Christus ihr volles Recht.⁴⁹

In diesem Zusammenhang wäre auch die Distinktion zu beachten, die Luther in seiner Polemik gegen von Alveld zwischen Christus als Haupt und als Herr ausführt. Christus ist Herr über alle Dinge. Haupt ist er nur »allein der frumen, gleubigen Christen, in dem geist vorsamlet«.⁵⁰ Man könnte deshalb sagen, daß Christus seine Herrschaft auch über die leiblich-äußerliche Christenheit ausübt, dagegen als Haupt nur in seinem Leibe, d. h. unter den geistlich mit ihm Einverleibten, wirksam ist. Da fließen die geistlichen Güter durch den Glauben in die Gemeinde. So darf diese Bewegung von Christus zu seinem Leib nicht durch eine allzu voreilige Identifizierung überdeckt werden.

Gerade diese Bewegung von Christus zur Gemeinde wird als *sacramentum* aufgrund von E 5, 32 bezeichnet. In seinen *Resolutiones* zu den 95 Thesen erläutert Luther die These »*Quilibet Christianus verus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et Ecclesiae*« durch einige Schrifthinweise, die den *corpus-Christi*-Gedanken mit dem Bild von der

49 Dietrich BONHOEFFER benutzt den Ausdruck »Christus als Gemeinde existierend« durchgehend in seiner Habilitationsschrift »*Sanctorum Communio: dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*« (3., erw. Aufl. M 1960). Diesen Ausdruck benutzt er schon in seinen neutestamentlichen Leitsätzen aufgrund der von Paulus oft vorgenommenen Identifizierung zwischen Christus und Gemeinde (91f). Später weist er aber darauf hin, daß er mit diesem Begriff eine »Modifikation des Hegelschen Begriffs« übernimmt (137). Hegels Begriff wird in Bonhoeffers »*Das Wesen der Kirche*« erwähnt, nämlich: »Hegel spricht vom ›heiligen Geist als Gemeinde existierend.‹ Da es sich um eine Vorlesungsnachschrift handelt, wird die Stelle bei Hegel nicht identifiziert. Bonhoeffer bemerkt dazu: »Mit guten Gründen kann man diese Formulierung auf Christus anwenden« (Dietrich BONHOEFFER: *Gesammelte Schriften/ hrsg. von Eberhard Bethge*. Bd. 5. M 1972, 247). Ohne Kenntnis des Sinnzusammenhangs bei Hegel ließe sich aber auch seine Formel ekklesiologisch gut verwenden, um so mehr als diese auf den 3. Glaubensartikel hinweist, wohin eigentlich die Kirche gehört. Aber auch bei dieser Formel wäre die angeführte Vorsicht bei der Benutzung angebracht, falls ein Unterschied – mit dem Bonhoefferschen Buchtitel – zwischen »Akt und Sein« aufrechterhalten werden soll. Jedenfalls ist uns wichtig, daß Bonhoeffer den paulinischen »Identitätsgedanken« gerade in Verbindung mit der »Leib-Christi-Vorstellung« bringt.

50 WA 6, 302, 2f.

Braut und vom Bräutigam (E 5, 25-32) verknüpfen. »Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia.«⁵¹ Damit wird dem Begriff des sacramentum sein ursprünglicher Sinn als Mysterium wiedergegeben. Seine Kritik führt Luther anlässlich seiner Darstellung der Ehe als Sakrament nach römischer Auffassung in der Schrift »De captivitate Babylo-nica ecclesiae praeludium« durch. Paulus benutzt das Bild der Ehe nur, um das Geheimnis zwischen Christus und seiner Kirche zu verdeutlichen.⁵² So verstanden ist sacramentum nicht das signum rei sacrae, sondern die res sacra, secreta et abscondita selbst. »Christus itaque et Ecclesia mysterium, id est, res secreta est et magna, ...«⁵³ Damit ist gerade die erwähnte participatio der geistlichen Güter gemeint, was Luther später den »fröhlich wechsel und strytt«, »eyn fröhliche wirtschafft« (admirabile commercium) nennt im Anschluß an das mysterium der Vereinigung der Seele mit Christo »als eyne brawt mit yhrem breudgam«.⁵⁴ Zu bemerken ist, daß auch diese Aussagen aus der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« eingeleitet werden durch die Unterscheidung vom geistlich-innerlichen und leiblich-äußerlichen Menschen. So ist der Hintergrund der sakramentalen Wirklichkeit eine der commu-nio entsprechende anthropologische Denkstruktur. Damit hängt dann schließlich zusammen, daß Christi für den Glauben offenbartes geistlich-unsichtbares Hohenpriestertum durch den Glauben an alle Christen ausgeteilt wird, so daß sie selbst »Könige und Priester« sind. Das äußerliche Priestertum, das sich in leiblichen Gebärden äußert, wird durch die sakramentale Dimension der parti-cipatio ersetzt.⁵⁵

Durch die schon angedeutete Konkretisierung durch die Partizipation an Christi geistlichem Priestertum und seiner Königsherrschaft ist hier eine parallele Distanz wie in der Haupt-Leib-Vorstellung unterstrichen. Denn die Meta-pher von der Braut und dem Bräutigam kann nicht die »mystische Vereinigung« als ein Aufgehen der Seele im göttlichen Ich bedeuten. Daran wird Luther in der

51 WA I, 593, 14-16.

52 Hamer: AaO, 56, macht mit Hinweis auf Odo Casel darauf aufmerksam, daß die Vorstellung vom Leib Christi in der patristischen Tradition eng mit dem Bild Braut-Bräutigam in der Ekklesiologie verbunden ist.

53 WA 6, 551, 9 – 552, 27; bes. 552, 14.

54 WA 7, 25, 27f.

55 WA 7, 27, 10-16.

Früh- wie in der Spätzeit durch seine *theologia crucis* gehindert.⁵⁶ Luther kann zur Vereinigung der Gläubigen mit Christus sehr realistische Bilder verwenden (eyn kuche, eyn brott, eyn leyb, eyn tranck, und ist alles gemeyn). Jedoch behält er dabei die schon beobachtete Distanz, die diese Vereinigung von der persönlichen Vereinigung in Christus (Gott-Mensch) unterscheidet.⁵⁷

Das eine Heilsmysterium in Christi Tod und Auferstehung sollte nach Luther am besten Sacramentum genannt werden. Dagegen sollten die »Sakramente« eigentlich »sakramentale Zeichen« (*signa sacramentalia*) heißen,⁵⁸ wobei jedoch die Zahl nicht festgelegt werden muß, auch wenn Luther die Ehe als Sakrament verneint. Dies war u. a. der Grund zur schriftgemäßen Ausweitung des Sakramentsbegriffes. Dabei bleibt aber für Luther die sakramentale Verwurzelung der Vereinigung zwischen Christus als Haupt und seinem Leib zu bestätigen. Die »Vereinigung der Seele« geschieht sacramentaliter durch die Taufe als Einverleibung in Christus und seinen Leib. Sie ist der Anfang der geistlich-sakramentalen *communio*, die auf den Jüngsten Tag hinleitet. Das ganze Leben ist eine Übung der Taufe durch den Glauben, der durch das sakramentale Zeichen und die Verheißung des Taufbundes unterhalten wird. Die Gleichförmigkeit mit Christi Tod und Auferstehung (*mortificatio et vivificatio*) ist die lebenslange Verwirklichung der Taufe. »Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere deo in futura vita, ut fides vere sit mors et

56 In seiner Vorlesung über die Stufenpsalmen (1532) bemerkt Luther zu Ps 126, 5: »Das christliche Leben ist kein Heuchlerleben (wie bei denen), die sich ich weiß nicht welche Vereinigungen mit dem Bräutigam Christus ausdenken. Ich habe solche Gefühle, wie sie sie sich erdichten, daß da nämlich die Seele oder Braut und Christus der Bräutigam ineinanderfließen, nie gehabt. Es sind Märlein und Heuchelei« (D. MARTIN LUTHERS PSALMEN AUSLEGUNG/ hrsg. von Erwin Mühlhaupt. Bd. 3. GÖ 1965, 492 $\cong$ WA 40 III, 199, 5-8). Der Text steht gerade in Zusammenhang mit Luthers Behauptung »unsere Theologie ist eine Theologie des Kreuzes« (ebd., 491 $\cong$ WA 40 III, 193, 6f) und mit der Feststellung, daß deshalb auch dieser Psalmvers »ein Text vom heiligen Kreuz« ist. – Hamer: AaO, 20, weist darauf hin, daß die Enzyklika »*Mystici Corporis*« gerade gegen diese Art falscher Mystik eine Warnung ausgesprochen hat. Vgl. Tuomo Mannermaa in seiner Stellungnahme zu meinem Beitrag (Ökumenische Erschließung Martin Luthers, 185 f). Ich stimme ihm zu, daß eine positive Verwendung des Begriffes »mystische Vereinigung« möglich ist. Trotzdem ist die von mir angedeutete Abgrenzung gegen Mißverständnisse berechtigt.

57 WA 2, 748, 18. Siehe Näheres bei Kjell Ove NILSSON: Simul: das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. GÖ 1966, 304. 325, mit angeführten Texten.

58 WA 6, 501, 37f.

resurrectio, hoc est spiritualis ille baptismus, quo immergimur et emergimus.«⁵⁹ Diese Gleichförmigkeit, die in der geistlichen communio des Glaubens geschieht, unterscheidet sich jedoch von der Imitatiofrömmigkeit, wie sie besonders durch Regin Prenter nachgewiesen worden ist. Die imitatio kann sich in einer »gedanklichen«, meditativen Vereinigung mit dem Leiden und Auferstehen Christi äußern. Bei Luther geht es aber um die »reale Frömmigkeit« des Glaubens. In den Wochenpredigten über J 17 spricht Luther über die Einheit der Christen bei Vers 11 und verbindet diese mit Pauli Wort von einem Leibe. Er sagt: »Nu ist gar viel eine grösser einigkeit zwisschen dem gelied und dem leib denn zwisschen deinen und eines andern gedancken. Denn seine gedancken sind jnn seinem leib und deine auch jnn deinem, und kan nicht sagen, das meine und deine gedancken ein ding seyen, wie alle gelieder mit einander ein ding, das ist ein leib sind, ... ein eigner leib oder wesen, so lang sie aber alle bey einander sind, so bleibt es ein kuche, das keine unterscheid odder trennung des wesens ist.«⁶⁰

Konkret verwirklicht sich die Gleichförmigkeit mit Christus im weltlichen Leben, wo die Taufe durch das im Glauben geführte geistliche Leben als spiritualis baptismus verwirklicht wird. »Darumb hatt gott mancherley stend vorordenet, in wilchen man sich uben unnd leyden leren soll, ettlichen den eelichen, den andern den geystlichen, den andern den regirenden stand, und allen befohlen, mühe und arbeyt zu haben, das man das fleysch tödte und gewene zum todte, ...«⁶¹ So ersetzt das Leben im Beruf alle falschen, von Menschen erfundenen Wege »fromm zu werden« und verknüpft das weltliche/äußerliche mit dem geistlichen und sakramentalen Leben.⁶²

Da Luther die geistlich-sakramentale communio als das wesentliche Merkmal der Vereinigung des Leibes mit dem Haupt Christus in den Mittelpunkt stellt, ist es verständlich, daß er auch die sancta ecclesia catholica von dorthier auslegen will. Ihm ist zwar bekannt, daß communio sanctorum im »Apostolicum« ein späterer Zusatz ist,⁶³ aber die Mißverständnisse, die das Wort »Kir-

59 WA 6, 534, 15-17.

60 WA 28, 148, 15-26; vgl. 149, 31-33.

61 WA 2, 734, 24-28.

62 Dies hat Gustaf WINGREN in seinem Buch »Luthers lära om kallelsen« (Lund 1942) besonders eindrücklich dargestellt. (Deutsche Übersetzung: Luthers Lehre vom Beruf. M 1952.)

63 BSLK, 656, Anm. 1; vgl. auch Wolf: AaO, 283f.

che« mit sich gebracht hat, regt ihn an, sich am griechisch-lateinischen Wort *ecclesia* zu orientieren. Damit tritt die Bedeutung der »Versammlung« des Volkes in den Vordergrund. Da seinerseits diese Versammlung mit dem Werk des Heiligen Geistes verknüpft wird, ist die geistlich-sakramentale *communio* die geeignete theologische Auslegung des dritten Glaubensartikels.⁶⁴

Diese Orientierung hat Luther bis in die Spätschriften hinein behalten.⁶⁵ Er will »einfeltiglich bey dem Kinderglauben bleiben« und bezeichnet das Wort »Kirche« sowohl als »undeutsch«, »blind und undeutlich«, was zur Folge hat, daß es »den sinn oder gedancken nicht [gibt], den man aus dem Artickel nemen mus«. So bleibt für ihn gegenüber der falsch verstandenen leiblich-äußerlichen *communio* die grundlegende Bestimmung Gemeinschaft, Versammlung, Volk, Christenheit, durch den Heiligen Geist geheiligt und zum Glauben an Christus gebracht. »... *Ecclesia* sol heissen das heilig Christlich Volck, nicht allein zur Apostel zeit, die nu lengest tod sind, sondern bis an der welt ende, das also jmerdar auff erden im leben sey ein Christlich heilig Volck, in welchem Christus lebet, wirckt und regirt per redemptionem, durch gnade und vergebung der sunden, Und der Heilige geist per vivificationem & sanctificationem, ...«⁶⁶

Wir wenden uns der weiteren inhaltlichen Entfaltung der geistlich-sakramentalen *communio* des »großen Sakraments« im Leben der Gläubigen zu, d. h. Christus und der Kirche.

2 »*Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres, cohaeredit, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi?*«⁶⁷

Ist die *communio sanctorum* bei Luther durch die Versammlung des Gottesvolkes durch den Heiligen Geist definiert, so ist diese Versammlung als gottesdienstfeiernde Versammlung zu beschreiben, was in den meisten Darstellungen erstaunlicherweise unbeachtet bleibt.

»Auff das nu Christus yhm bereyttet eyn angenehmen liebes volck, das einrechtiglich yn ein ander gepunden were durch die liebe, ... hatt er ... nit mehr

64 BSLK, 656, 5-26 ≙ WA 30 I, 189, 10-22.

65 So auch in den »Schmalkaldischen Artikeln« (BSLK, 459, 17-460, 5 ≙ WA 50, 249, 23-250, 12).

66 WA 50, 624, 14. 19; 625, 5; 624, 19f; 625, 21-26.

67 WA 1, 593, 16-18.

den eyne weyß odder gesetz eyngesetzt seynem gantzen volck, das ist die heyliche Meß ...«⁶⁸ Sachgemäß wird dann dieses Zusammenkommen in der sakramentalen Denkstruktur (das äußerliche Zeichen und die geistlich-innerliche Bedeutung, die nur durch den Glauben empfangen werden kann), beschrieben.⁶⁹ Luther führt dies aus in der Auslegung der Einsetzungsworte, die dem Volk verschwiegen worden sind. Da nun der Glaube als das Wesentliche an der Messe beschrieben wird und die Messe notfalls ausschließlich »geistlich« (d. h. ohne das sakramentale Zeichen) empfangen werden kann (vgl. Augustinus),⁷⁰ wird die Frage nach der Notwendigkeit des »leiplich meß halten« aktualisiert. Luther beruft sich auf die Einsetzung Christi und fügt hinzu: »So ist auch das vorteyl da, das wir noch ym fleisch leben, und nit alle ßo volkomen sein, uns ym geyst zu regiren, Ist uns nodt, das wir leyplich zu sammen kumen, eynis das ander mit seynem exempel, gepeet, lob und danck zu solchem glauben entzündten, ...«⁷¹ So ist die »Messe« sowohl eine Gabe Gottes wie auch ein geistgewirktes gemeinschaftliches Handeln der Gläubigen. Dies verdeutlicht Luther weiterhin durch die Unterscheidung des Sakraments und Testaments als *die* Messe einerseits und die Gebetshandlungen (= Werke der Messe) andererseits, die er im weiteren mit dem geistlichen Opfer in Verbindung setzt. So entfaltet sich das Miteinander und das Füreinander der Gläubigen als eine Gebetshandlung.⁷² Auch dies gehört selbstverständlich zur Ordnung der Messe, und Luther hat mancherorts die altkirchlichen Gebetsteile (Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei) als Schöpfungen der Väter hochgelobt. Denn darin geschieht Lob- und Dankopfer für Gottes Gaben. Ein solches Opfer wird »nit durch uns selbs fur tragen fur gottis augen, sondern auff Christum« gelegt, der dies selbst vor Gott trägt. Das Opfer des Gebets wird so durch den Glauben der gottesdienstlichen Gemeinde in das hohepriesterliche Handeln des Sohnes vor dem Vater hineingenommen, und die Messe selbst wird eine Gemeinschaftsmesse durch das gesamte Priestertum der Gläubigen. »So wirts klar, das nit allein der priester die meß opffert, ßondern eynis yglichen solcher eygener glaub, der ist das recht priesterlich ampt, durch wilchs Christus wirt fur gott geopfert, ...«⁷³ Entspre-

68 WA 6, 354, 18-22.

69 WA 6, 359, 4-12.

70 WA 6, 372, 15-23.

71 WA 6, 372, 34-373, 3.

72 Vgl. Bonhoeffer: *Sanctorum Communio*, 127-137 und 147: »... wie schlecht die Gemeinde es versteht, daß sie im Gottesdienst als Gemeinde betet.«

73 WA 6, 368, 27f; 370, 7-9. Luther benutzt häufig das Wort »furtragen«, um unser Opfer bzw. unsere Darbringung durch Christus vor Gott zu bezeichnen, so WA 6, 370, 16-24.

chend will Luther die Meßgebete nicht als Gebete des Priesters (im Singular), sondern als Gebete der gesamten Gemeinschaft (im Plural) gesprochen haben, z.B. in der »Formula missae ...« Dies ist die theologische Erklärung hinter dem Ausdruck, daß der Priester »in nostro nomine« sein Amt ausübt.⁷⁴ Nicht das ministerium ecclesiasticum wird als solches von der Gemeinschaft der Gläubigen bestimmt. Dies ist eine göttliche Stiftung. Aber der Pfarrer handelt nicht für sich selbst und hat keine anderen »priesterlichen« Eigenschaften als jeder Getaufte. Er hat aber die Berufung Christi, ausgesprochen durch die gesamte Gemeinde, »in nostro nomine« der gottesdienstlichen Feier vorzustehen.⁷⁵

So geschieht das Teilhaftigwerden an Christi Gnadengaben durch die gottesdienstliche Versammlung wie auch ein aneinander Teilhaftigwerden der Glieder an dem einen Leibe durch Dank- und Lobopfer, wie dies in der Schrift »Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi« (1530) ausführlich beschrieben wird. »... so wil ich doch das Sacrament eben darumb empfangen, das ich mit solchem empfangen bekennen und zeugen mag, das ich auch der einer sey, der Gott loben und dancken wolle, und wil also meinem Gott zu ehren das Sacrament empfangen, und solch empfangen sol mein gedechtnis sein, da mit ich an seine gnade dencke und dafur dancke, jnn Christo mir erzeigt. Denn es ist nicht ein geringes thun, das jemand gern unter dem hauffen ist, da man Gott lobet und danckt, welchs die alten Veter mit tieffem seufftzen gewundschet haben, [Ps 42, 5; 115, 15 zitiert] ... Denn wer unter dem hauffen ist, (So er nicht falsch ist) der ist teilhaftig aller ehren und dancks, so Gott daselbs geschicht. ... und [solltest] also der heyligen geselschafft dich teilhaftig machen, ...«⁷⁶

Somit löst sich aber auch das Dilemma in der Deutung der Formel »communio sanctorum«, nämlich die Frage des personenbezogenen und des sachbezogenen Genitivs. Auch wenn Luther den Personenbezug durch den Glauben sehr betont und damit primär an die Heiligen zu denken scheint, ist diese Personen-

74 WA 6, 564, 11 f. Ingemar ÖBERG: Himmelrikets nycklar och kyrklig bot i Luthers teologi 1517-1537 (Die Schlüssel des Himmelreichs und kirchliche Buße in der Theologie Luthers). Uppsala 1970, 75, zitiert eine Menge Varianten dieser theologischen Überzeugung.

75 Vgl. bei Bonhoeffer: Sanctorum Communio, 174-178, das Kapitel »Sanctorum communio als Träger des ›Amts‹«.

76 WA 30 II, 604, 29-605, 9. Diese Seite des gemeinsamen Dank- und Lobopfers der communio sanctorum hat Althaus nicht befriedigend ausgewertet und deshalb von der »Schranke von Luthers Gedanken der Liebe« gesprochen (Communio sanctorum, 80-84).

bezogenheit durch die sakramentale Gemeinschaft begründet und eigentlich verständlich.⁷⁷ Das Dankopfer der Gemeinschaft könnte ja sonst nicht einmal den Namen der Messe als Eucharistie erhalten. Luther möchte diese Benennung der Alten Kirche gerade erneuern, um die Feier des Sakraments in ihrem Wesen nach recht zu bezeichnen. Denn Eucharistie bezieht sich gerade auf das Sakrament als Anamnese.⁷⁸ So ist der rechte Gebrauch des Sakraments das *sacrificium laudis et orationis*: »Darumb sihe ia zu, das du dis Sacrament nicht anders denn dieser zwo weise brauchest, Nemlich auff danckweise und bettweise, Opinione laudis et precis.«⁷⁹

In der Messe ist auch das Gebet miteinander und füreinander am geeignetsten »... , umb wilchs willenn wir auch zusammen kummenn«,⁸⁰ »Ym Hauffen« wird nämlich das einträchtige Gebet Gott vorgetragen. Hier sollen die gemeinsamen Anliegen der Gemeinde vorgebracht werden. Deshalb ist Luther kritisch gegenüber dem »eigennützigem und eigenniessigen Gebet«, wo nur ein jeder für sich selbst betet »und niemandt sich des andern annympt, noch sich mit yemandts nodturfft bekummert«. Durch die ganze Messe sollte so ein gemeinsames Gebet als »eyn ernst hertzen geschrey des gantzen volcks tzu gott« gerichtet sein,⁸¹ da in diesem gemeinsamen Gebet die eigentliche Macht des Miteinanders der Gemeinschaft liegt. Hier ist auch der Ort des stellvertretenden Gebets, wo nämlich ein Glied angegriffen wird und die anderen sich für es einsetzen.⁸²

In diesen Zusammenhang gehört auch das Gebet der Gemeinde für die Kinder, die zur Taufe gebracht werden. Luther beruft sich dabei auf den von ihm sonst selten benutzten Begriff der *aliena fides*: »... , fide aliena parvulis succurri, illorum, qui offerunt eos. ... , ita per orationem Ecclesiae offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mutatur, mundatur, et renovatur. [Hinweis auf Mt 9, 2] ... At tunc sacramenta non sua sed fidei virtute faciunt quod faciunt, ... «⁸³ Luthers Taufbüchlein spiegelt diese stellvertretende Rolle der Gemeinde wider. Mit ihrem Gebet trägt die Kirche das Kind vor Gott

77 Vgl. Althaus: *Communio sanctorum*, 9. 39, dem es »unwahrscheinlich« scheint, daß Luther »sanctorum« neutrisch verstanden hätte. Man muß aber die Personbezogenheit der sancti zu den Sakramenten als existenzbegründend für die *communio sanctorum* denken, um das Problem anders zu artikulieren.

78 WA 30 II, 614, 26-34.

79 WA 30 II, 623, 17-19.

80 WA 6, 238, 10f.

81 WA 6, 238, 20-22. 36.

82 WA 28, 150, 20-23.

83 WA 6, 538, 7-18.

und steht »aus gantzem hertzen und starckem glauben« dem Kind bei. Jedoch sollen diejenigen, die das Kind vor Gott tragen, ernstlich mit dem Priester beten und sich für das Kind gegen des Teufels Macht einsetzen⁸⁴ mit Ernst und rechtem Glauben. Eine Bemerkung im Großen Katechismus verdeutlicht, was mit *aliena fides* gemeint ist: »...; das Kind tragen wir erzu der Meinung und Hoffnung, daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe, ...«⁸⁵ So kann ein Glied der Gemeinde stellvertretend im eigenen Glauben handeln, damit das Kind den Glauben von Gott erhält. Die *aliena fides* der Gemeinde wird folglich nicht dem Kind zugerechnet, sondern soll als eine Fürbitte vor Gott verstanden werden. Denn ein jeder glaubt »für sich selbst«.⁸⁶ Den Glauben kann die Gemeinschaft der Gläubigen keinem anderen schenken, wie auch ihr Glaube nicht für einen anderen stehen kann. So ist auch die Stelle zu verstehen, wo Luther in einem Brief am 29. Juni 1530 den ängstlichen Melanchthon tröstet: »Der Herr mehre dir und uns allen den Glauben. Wenn wir den haben, was kann uns dann der Teufel mitsamt der ganzen Welt tun? Wenn wir aber keinen Glauben haben, warum trösten wir uns dann nicht wenigstens mit fremdem Glauben [*fide aliena*]? Denn es müssen Leute da sein, die an unsrer Statt glauben.«⁸⁷ Der fremde Glaube ist die Fürbitte in der Gemeinschaft der Gläubigen, daß Gott dem den Glauben schenken möge, der in Not, Angst, Anfechtung oder Unglauben lebt. Aber dort, wo ein einzelner im Glauben vor Gott stehen soll, kann kein anderer seinen Platz einnehmen. Die Fürbitte der anderen darf nicht als Ersatz für das eigene Gebet gelten, »wie itzt der leydige brauch ist, auff ander leut gepet bawen und trawen mit nachlassen eygensz gepets, ...«⁸⁸ Jeder Christ darf und soll auch für andere Dankopfer und Fürbitte leisten. Dies kann in und außerhalb der Messe genauso geschehen. Den Mißbrauch, andere an

84 WA 19, 537, 26 – 538, 2. Kattenbusch: AaO, 228, weist auch auf den »Sermo de digna preparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae« (1518) hin, wo Luther mit demselben biblischen Hinweis (Mt 9, 2) und mit Bezug auf einige Kirchenväter, bes. St. Bernhard, die Teilnahme an der Eucharistie »*aliene fidei merito*« empfiehlt (WA 1, 329-334; bes. 333, 26).

85 BSLK, 702, 45-47 ≙ WA 30 I, 219, 22 f.

86 Althaus: *Communio sanctorum*, 31, betont mit Recht, daß »Stellvertretung« nur »Hilfe zum eigenen Glauben und Leben des Vertretenen sein« kann. Er zitiert hierzu WA 10 III, 308, 26 – 309, 4.

87 D. MARTIN LUTHERS PSALMENAUSLEGUNG/ hrsg. von Erwin Mühlhaupt. Bd. 1. GÖ 1959, 240 ≙ WA Br 5, 406, 65-67 (1609).

88 WA 7, 602, 31 f.

unsere Stelle treten zu lassen, muß Luther aber verwerfen. »Viel weniger wil ich leiden, das sie [die Priester] fur die andern (das ist, an stat der andern) dancken sollen, als solts gleich viel sein, wenn der Priester danckt, als danckt ich, und ich jhm gelt gebe, das er fur mich und an meiner stat dancke, Nein, den jarmarckt wil ich nicht haben, ...«⁸⁹

Hier kann man rückblickend an die Unterscheidung Luthers zwischen missa et oratio (= opera missae) erinnern. »Cum enim non Missa sed orationes offerantur deo, clarum est, oblationes impii sacerdotis nihil valere, sed, ut idem Gregorius ait, cum is qui indignus est ad deprecandum mittitur, animus iudicis ad deterius provocatur.« Die Messe als sacramentum et testamentum braucht nicht den gläubigen Priester für ihre Gültigkeit. Dagegen sind die Gebete und Fürbitten des Betenden nur aufgrund des Glaubens wirksam.⁹⁰

Andererseits ist es aber auch unmöglich, die Messe als promissio divina anderen als den Glaubenden zugute kommen zu lassen. Luther wendet sich hier gegen die verschiedenen Applikationen der Messe und bestreitet ihren Gebrauch, falls dieser nicht mit dem persönlichen Glauben aufgenommen wird.⁹¹ Dagegen sind die Gebete, die der Versammlung bei der Messe vor Gott vorgetragen werden »bona opera seu beneficia, quae nobis mutuo impartimus, applicamus et communicamus, et pro invicem offerimus, [mit Hinweis auf Jc 5, 16 und 1 T 2, 1 f]. ... Non enim Missa vel promissio dei impletur orando, sed solum credendo. Credentes autem oramus et quodlibet opus bonum facimus. ... orationem possum extendere in quotquot voluero, Missam nemo accipit, nisi qui per seipsum credit ...«⁹²

In dieser Unterscheidung wird einerseits die in der communio spiritualis enthaltene Souveränität Gottes, den Glauben ohne des Menschen Werk zu schenken, festgehalten. Gott wirkt in der äußerlich-leiblichen Wirklichkeit (Messe). Der Glaube hält die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in beiden zusammen. So kann die Gemeinschaft der Heiligen miteinander und füreinander alle Freuden und Nöte teilen, vor Gott treten und in der Liebe stellvertretend für den Nächsten beten und handeln. Indem der Christ die Knechtsgestalt in der Gleichförmigkeit mit Christus annimmt, wird er ein »Christus für den

89 WA 30 II, 614, 11-14.

90 WA 6, 526, 10-21.

91 WA 6, 521, 5-8.

92 WA 6, 522, 14-23. 35. Die Frage kann gestellt werden, ob dies nicht der eigentlichen Intention der römisch-katholischen Lehre von der Applikation der Messe entsprechen müßte; siehe Vilmos VAJTA: Teilhabe am Heil: Sakramentum und Glaube. LR 15 (1965), 152-162.

Nächsten«, d. h., Christi Liebe strömt durch ihn als dem Kanal zum Nächsten hin: (im Anschluß an Ph 2, 5-8) »... gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, ...«⁹³

Die durch die Liebe »Brüder, Miterben, Einverleibte und Mitbrüder Christi« geworden sind, haben »Anteil an allen Gütern Christi«. In der Gemeinschaft der Heiligen geschieht diese Verwandlung durch die göttliche Liebe, die sich als Partizipation in Christus erweist.

3 »Eyner muß deß andernn schand deckel seyn«⁹⁴

Die *communio sanctorum* besteht aus Menschen, die die Vergebung der Sünden erhalten haben. Durch den Heiligen Geist ist die Gemeinschaft geheiligt. Die Sünde taucht noch immer in ihr auf, und zwar nicht nur als Versuchung, sondern konkret in Gedanken, Worten und Taten. Deshalb ist es Werk des Heiligen Geistes »bis auf den jüngsten Tag« die Gemeinde zu heiligen, ihre Heiligkeit durch das Wort und die Sakramente wirksam zu machen und im Glauben zunehmen zu lassen. Der »fröhliche Wechsel« ist gleichzeitig Streit gegen Sünde, Teufel und Tod. Wir sind »halb und halb« rein (*simul iustus et peccator*) und die Vergebung wird täglich ausgeteilt durch die christliche Kirche.⁹⁵

In dieser *communio mixta*, die erst am Jüngsten Tag voll in Erscheinung treten wird, ist der Streit gegen die Sünde keine »müßige« Sache. Durch die Konformität mit Christus sind die Glieder an seinem Leib in seinen Streit mit hineingenommen. Die Testfrage an die *communio sanctorum* ist deshalb, wie

93 WA 7, 35, 34f; vgl. 37, 34-36. Die lateinische Fassung in »De libertate christiana« ist noch prägnanter: »Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese prae-buit mihi, ... et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit« (WA 7, 66, 3f. 35f). Welch kühne Formulierung im Verhältnis zum hierarchisch eingeschränkten »alter Christus«-Begriff! Ein ausführliches Referat von Luthers Ausführungen des gesamten Textzusammenhangs bei Luther bietet Peter MANNS: Luther und die Heiligen. In: *Reformatio ecclesiae* = Festgabe für Erwin Iserloh/ hrsg. von Remigius Bäumer. PB; W; ZH 1980, 568-571. – Zu bemerken wäre, daß Luther andererseits den kranken Fürsten als den leidenden Christus angesehen hat (mit Hinweis auf Mt 25, 41 – WA 6, 105, 13). In seiner eigenen Krankheit konnte er folglich um die Fürbitte seiner Freunde bitten, da diese Krankheit »etiam ad alios« gehört (WA Br 4, 227, 1 [1126] auch 235, 13 [1132]: »agonem hunc meum ad multos pertinere«). Daher die gegenseitige Versicherung der Fürbitte.

94 WA 56, 512, 25f.

95 BSLK, 657, 25 – 659, 31 $\triangle$ WA 30 I, 190, 4 – 191, 16.

sie mit den Sündern unter sich umgeht. Folgt sie dem Beispiel ihres Herrn, der uns durch die Barmherzigkeit des Vaters geschenkt wurde? »Darumb hat er unsz einen Bischoff geben, Christum, der on sund ist, unnd die weil fur unsz stehen soll, szo lang bisz wir auch yhm gleich gantz rein werden. Inn desz musz *Christus frumkeit fur Gottes augen unszer schanddeckel seinn*, und sein volle frumkeit lassen ein schutz und schirm sein, ...«⁹⁶ So ist Christus für die *communio sanctorum*, wo der Heilige Geist die »angefangenen frumkeit« zunehmen läßt, das Beispiel der Versöhnung innerhalb der Gemeinschaft selbst. Das von Luther oben zitierte Sprichwort⁹⁷ bekommt dadurch seinen christlich erfüllten Inhalt. Damit kommt zum Ausdruck, daß die christliche Liebe sich immer zum Nächsten wendet. Sie steht gegen die selbstsüchtige Liebe, die nur immer den Weg sucht, wie man selbst selig werden kann.⁹⁸

Die *communio sanctorum* als eine *communio peccatorum*, die ihr Leben lang die Sündenvergebung erbitten muß, ist für Luther eine nicht nur historisch konstatierbare Tatsache, sondern entspricht dem Wesen des geistlichen Lebens: wo keine Sündenvergebung notwendig ist, da werden das Wort und die Sakramente, d.h. das heiligende Werk des Geistes, abgewiesen.⁹⁹ Deshalb bekommt die Frage, wie die Gemeinschaft selbst mit dem Sünder umgeht, eine zentrale Rolle. Es geht dabei nicht um die etwas oberflächliche Frage der »reinen Gemeinde«, sondern sie ist viel tiefer im Verhalten der Glieder zueinander in der *communio* begründet.

Luther hat in der Auslegung mit Hinweis auf G 6, 2 (»Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen«) den Gedanken immer wieder eingepreßt, daß es das Wesen der christlichen Liebe ist, in der Gemeinschaft der Heiligen selbst die Sünde voneinander zu tragen. So heißt es im Galaterbriefkommentar von 1519 zu G 6, 2f: »...; wenn man's der Liebe schuldig ist, dann habe ich eben nicht mehr mir selbst, sondern andern zu dienen. So gehört meine feine Bildung nicht mir selbst, sondern denen, die sie nicht haben, – ihnen bin

96 WA 7, 345, 3-6 (kursiv vom Vf.).

97 Weitere Belege bei Holl: AaO, 309; Althaus: *Communio sanctorum*, 44. Dieses Sprichwort wird im Römerbriefkommentar auch für das Verhältnis zwischen Starken und Schwachen im Glauben angeführt.

98 WA 7, 37, 37-38, 2; 37, 22-24.

99 Siehe den Exkurs zu *Merita sanctorum* WA 1, 605, 33-608, 16; vgl. D. MARTIN LUTHERS *PSALMENAUSLEGUNG*/ hrsg. von Erwin Mühlhaupt. Bd. 1. GÖ 1959, 75; Bd. 2. GÖ 1962, 37f ≙ WA 41, 673, 17-20; 38, 28, 21-27.

ich sie schuldig (vgl. Röm. 1, 14). Meine Keuschheit gehört nicht mir, sondern denen, die im Fleisch sündigen, – ihnen bin ich mit meiner Keuschheit zu dienen schuldig. Das tue ich, indem ich sie Gott zum Opfer bringe an ihrer Stelle und mich dieser Leute annehme, sie entschuldige und so mit meiner Ehrbarkeit ihr schändliches Tun vor Gott und den Menschen zudecke. Wie auch Paulus (1 Kor 12, 23) schreibt, daß die nicht ehrbaren Glieder durch die mehr ehrbaren Glieder bedeckt werden. Ebenso gehört meine Weisheit den Toren, meine Macht den Unterdrückten, mein Reichtum den Armen, meine Gerechtigkeit den Sündern. Denn das sind ›göttliche Gestalten‹, deren man ›sich entäußern‹ muß, damit wir ›Knechtsgestalten‹ an uns tragen (vgl. Phil 2, 6f). Mit all dem nämlich sollen wir anstelle derer, die es nicht haben, vor Gott stehen und Mittler sein, ... Denn so hat auch Christus für uns getan.« Luther schließt mit der Bemerkung »dies ist das Kenn- und Wahrzeichen, dies das Merkmal, durch das wir Christen uns von allem Volk unterscheiden«. ¹⁰⁰

All dies steht im Hintergrund der Ablasskritik, wo die Hauptthese Luthers lautet: »Verus thesaurus Ecclesiae est sacrosanctum Evangelium gloriae et gratiae dei« (These 62). Wo man nur von der Strafe hört, da ist man der Stimme des Evangeliums noch nicht begegnet. ¹⁰¹ Darauf gründet sich die gesamte Kritik gegen die Lehre vom thesaurus ecclesiae, wobei die opera supererogatoria (merita) als Ablass den Sündern zugute kommen sollten. In dem Exkurs zur These 58 der Resolutiones erläutert Luther, was die merita sanctorum und die merita Christi sind. ¹⁰² Nachdem Luther die Verdienste der Heiligen und der Märtyrer als nicht hilfreich für die communio sanctorum in ihrem Kampf um die Erfüllung der Gebote nachgewiesen und die überschüssige Erfüllung derselben bestritten hat, stellt er sie jedoch als Beispiele vor, wie man die Strafe tragen sollte. ¹⁰³ Er fügt hinzu, daß trotz dieses Mangels der merita ein thesaurus sanctorum im gewissen Sinne theologisch akzeptabel ist, »quia est communio sanctorum, quod quilibet pro altero laborat, sicut membrum pro membro, sed hoc fecerunt in vita, et si nunc facerent, intercessionem potius quam potestate clavis id fieret«. ¹⁰⁴ Hier taucht schon derselbe Gedanke auf, den Luther später vertieft.

100 Martin LUTHER: Kommentar zum Galaterbrief: 1519/ übers. von Immanuel Mann. 2. Aufl. GÜ 1979, 276f (Calwer-Luther-Ausgabe, 10) ≙ WA 2, 605, 3-19. Vgl. mit dem geistlich erfüllten Text aus den »Tesseradecas consolatoria ...« (WA 6, 131, 16-22. 26-29).

101 WA 1, 616, 11f. 37f.

102 WA 1, 605, 33 – 614, 33.

103 WA 1, 607, 26f.

104 WA 1, 607, 40 – 608, 3.

Die *merita Christi et sanctorum* stellt Luther in die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium. Die *communio sanctorum* wird hier aktiviert. Denn die »*merita Christi et sanctorum eius sine Papa operantur opus suum duplex, scilicet proprium et alienum*«. Durch das erste wird Gnade, Gerechtigkeit und Sündenvergebung geschenkt. »... et isto modo concederem, quod *merita Christi* sint quidam thesaurus non Ecclesiae, sed dei patris, qui nobis per suffragium efficax apud deum impetrat remissionem culpae.« Die Versöhnung innerhalb der Gemeinschaft wird folglich durch die in ihr geübte Fürbitte miteinander und füreinander als des Vaters Schatzkammer durch Christus herausgeholt und wirksam. Andererseits üben aber die *merita* auch das *opus alienum*, »*id est crucem, laborem, poenas varias, denique mortem et infernum in carne*«. Dies wird mit der Taufe verknüpft, wodurch wir gerade »*conformes imagini filii dei*« werden.¹⁰⁵ Diese geistlich-sakramentale Deutung der *communio sanctorum*, in der die Heiligen an Christi und der Heiligen »Verdienste« partizipieren, wendet die gesamte Lehre vom thesaurus ecclesiae des päpstlichen Ablasses um. Sie eröffnet den Schatz des Evangeliums denen, die unter dem Gesetz verdammt waren. Damit steht Luther mitten in seiner theologia crucis, die er gegen die theologia gloriae geltend macht.

Die geistlich-sakramentale *communio* wird gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie den Sünder annehmen und ihm das Wort der Vergebung durch Christus vermitteln kann. Das Sakrament der Buße und die dazu gehörige Einzelbeichte waren die sakramentalen Ausdrucksformen für die Versöhnung innerhalb der Gemeinschaft. Luther betrachtete die Buße als die ständige Rückkehr zur Taufe und gab ihr eine etwas »schwebende« Stellung als »Sakrament«, nicht zuletzt deshalb, weil die Buße, indem sie das ganze Leben durchzieht, gerade zur Verwirklichung der Taufe dient. In der Beichte war für ihn eigentlich das Wort der Absolution, d.h. die Stimme des Evangeliums zum Sünder, das alles Entscheidende. Schon in »Ein Sermon vom Sakrament der Buße« (1519) will Luther daran festhalten, daß »die Schlüssel« – von Sünde und Schuld zu lösen oder daran zu binden – zwar Petrus gegeben worden sind (Mt 16, 19), aber »an stat der gantzen Christlichen kirchen«, und deshalb ein jeder Christ dasselbe tut, wenn er seinem Bruder in der Gemeinschaft im Namen Jesu die Vergebung der Sünde zusagt.¹⁰⁶ Da – wie bekannt – die Parallelstelle in Mt 18 die Glieder der Gemeinde und die gesamte Gemeinschaft ausdrücklich in den Prozeß der Versöhnung

105 WA I, 612, 39f; 613, 6-8. 12f. 18.

106 WA 2, 715, 12f; 716, 25-31.

hineinnimmt, sieht Luther es bestätigt, daß ein jeder Christ jedem, der ihm seine Sünde und Schuld beichtet, die Worte der Versöhnung zusprechen kann. Gewiß behält er die Einzelbeichte vor dem Priester bei. In seinem Kleinen Katechismus gibt er eine kleine Beichtordnung, die u. a. die Bestätigung enthält, daß, wer die Absolution vom »Beichtiger« empfängt, der Sündervergebung sicher sein kann.¹⁰⁷ Der Trost der Sündenvergebung für die angefochtenen Gewissen ist folglich ein Dienst der Gemeinschaft der Heiligen mitten im Kampf der Welt gegen Sünde, Teufel und das das Gewissen erschreckende Gesetz. Durch die im Priestertum der Gläubigen erhaltene Vollmacht kann jedes Glied der Gemeinschaft den anderen an der Absolution partizipieren lassen.¹⁰⁸ Denn der »Beichtiger« trägt die Last mit dem Beichtenden. Wie Luther im Großen Katechismus erklärt, üben wir die Beichte in der Gemeinde bei jeder gottesdienstlichen Feier, wo das Herrengebet gesprochen wird. Es kann aber sein, daß jemand in der einzelnen Begegnung mit einem Bruder seinen Trost sucht und im Glauben gestärkt werden möchte. Dann ist die Einzelbeichte die richtige Hilfe. So besteht die Beichte als seelsorgerlicher Beistand sowohl durch den Pfarrer wie auch durch einen christlichen Mitmenschen. Sie soll frei bleiben und ohne Zwang in der Gemeinde ausgeübt werden.¹⁰⁹

Richtet sich die Beichte an Menschen, die selbst die Versöhnung in der Gemeinde suchen, so ist die Exkommunikation (Bann) auf Menschen gerichtet, die nicht von sich selbst einsehen, daß sie in die Gewalt der Sünde und des Teufels geraten sind. Wir wenden uns zurück zu den beiden Schriften Luthers aus seiner Frühzeit (1518-1519). Die Unterscheidung Luthers zwischen *communio spiritualis et corporalis* hat ihre Entsprechung in der Exkommunikation. Sie kann sich in der Praxis der Kirche nur auf die äußerlich-leibliche Gemeinschaft beziehen, d. h., die Teilnahme an der eucharistischen Kommunion verbieten, wie auch von anderen pastoralen Handlungen ausschließen. Sie geschieht im Anschluß an Mt 18. Eine *excommunicatio spiritualis* kann nie von

107 BSLK, 517-519 ≙ WA 30 I, 343-345; vgl. BSLK, 725-733 ≙ WA 30 I, 233, 19-238, 15.

108 So schon 1523 in »De instituendis ministris Ecclesiae ...«: »Nos autem omnes, qui Christiani sumus, habemus commune hoc officium clavium« (Hinweis auf Mt 18, 15. 17 f); und: »Claves sunt totius Ecclesiae et cuiuslibet membri eius, tam iure quam usu et omnibus modis, ...« (WA 12, 183, 30f; 184, 21 f).

109 Das Problem der Laienbeichte im Verhältnis zu der brüderlichen Tröstung wie auch das Verhältnis des privaten und des öffentlichen Gebrauchs der Beichte wird ausführlich behandelt bei Öberg: AaO, 356-368.

der Kirche vorgenommen werden, weil die Kirche genausowenig wie bei der *communio* über den Glauben verfügt. Der Glaube ist durch Gott allein geschenkt. So auch in der Exkommunikation: nur wenn der Mensch sich durch Todsünde vom Glauben getrennt hat, hat er sich geistlich-innerlich der *communio* beraubt. Wozu dient dann der Bann, d. h. der Ausschluß von der Gemeinde? Antwort: »... ordinetur non contra sed pro communione interiore vel reperanda, ...«¹¹⁰ Der vom Bann Betroffene lebt von der Gemeinschaft her gesehen in einer zweideutigen Existenz. Da sein Glaube verborgen ist, kann er u. U. zu Unrecht vom Bann getroffen werden. Deshalb ist auch ein unter dem Bann lebendes Glied der Gemeinde aus der Gemeinschaft nicht ausgeschlossen, nicht einmal von der äußerlichen leiblichen Gemeinschaft. Er wird weiterhin hineingenommen in das Gebet und die Fürbitte der Gemeinde, die für alle Sünder (auch die Heuchler, die nicht vom Bann getroffen werden können) um die Versöhnung mit Gott und seiner Gemeinde fleht. Weiterhin ist er unter das Wort gestellt: er kann Gottes Wort hören, sogar am Sakrament des Leibes und Blutes Christi »geistlich« teilnehmen, falls er vom Bann zu Unrecht getroffen wurde.

So darf der Bann eigentlich nur mit größter Vorsicht ausgeübt werden, damit keiner zu Unrecht verworfen wird und das Urteil nicht auf diejenigen zurückschlägt, die den Bann ausgesprochen haben. Der zur Machtausübung gewordene hierarchische Bann sollte deshalb nach Luthers Meinung völlig neu bedacht und in den Dienst der seelsorgerlichen Rettung der Sünder innerhalb der Gemeinschaft gestellt werden. Deshalb plädiert er, daß der Bann nicht von der offiziellen kirchlichen Obrigkeit (allein) ausgesprochen werden soll, sondern die Lokalgemeinde in den Prozeß (nach Mt 18) hineingenommen wird. Er ist eine Handlung der Gemeinschaft der Heiligen und nicht der kirchlichen Behörden.¹¹¹ Diese Art der Sorge für den Sünder, der Glied der Gemeinschaft ist, soll

110 WA I, 640, 10f; vgl. WA 6, 67, II-13.

111 Luthers Urteil über die offizielle Praxis des Bannes ist sehr hart, da man »ehe sie [die offiziellen Richter] öffentlich überzeugt sind fur der Gemeine«, die Leute von weitem »da man uber X. XX. XXX meile wegs die leute mit einer zedel fur einer Gemeine jnn bann thut, So sie doch jnn der selbigen Gemeine und fur dem Pfarher nie gestrafft, verklagt noch überzeugt sind, ... Fur solchen Scheisbannen darffestu dich nicht furchten, Wil ein Bischoff odder Official jemand jnn bann thun, so gehe odder schicke er hin jnn die Gemeine und fur den Pfarher, da der selbige sol jnn bann gethan werden, und thu jhm, wie recht ist, nach diesen worten Christi« (WA 30 II, 502, 12-21). Das Problem des Verfahrens mit Teilnahme der Gemeinde ist mit vielen Beispielen

darauf aufmerksam machen, daß der »Bann« keineswegs einseitig unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes verstanden werden darf. »Und mit sonderm vleis solt man zu sehen, das man dem exempel und wort Christi nach ja nicht einen schlüssel on den andern lerete und triebe, Sondern alle beide zu samen fassete, wie sie Christus hie zusammen fasset.«¹¹² Dort wo der Bann als Gesetz in die Gewalt der kirchlichen Hierarchie gestellt wird, werden die Glieder der Gemeinschaft kaum zur Versöhnung eingeladen, sondern werden erschreckt und verstockt. Dagegen kann Luther den Bann gerade als ein Mittel der geistlichen Vermahnung der Gemeinschaft an den fehlenden Bruder ansehen und als ein Heilmittel empfehlen, das eigentlich gelobt werden sollte. Denn derjenige, der die Sünde als unheilbringend betrachtet und fürchtet, wird mit Freude die Vermahnung der Gemeinschaft annehmen und den »Bann« auf sich nehmen, damit er gerettet werden kann. Dort, wo diese evangelische Absicht der Exkommunikation zum Ausdruck kommt, wird diese als die ungebrochene Liebe der Gemeinschaft zum Sünder wirken und ihn heimholen, anstatt ihn zu verstoßen. Luther hat schließlich doch recht, wenn er schreibt: »At ligare et solvere prorsus *alius nihil est quam Evangelium praedicare et applicare*.«¹¹³ Im vorhergehenden Satz begründet er, daß das »Verbi ministerium esse omnibus commune«. So ist die Versöhnung mit dem Sünder innerhalb der Gemeinschaft ein allen Gliedern aufgelegter evangelischer Dienst, der das Gesetz als paidagogos zu Christus versteht und durch ihn den Sünder rechtfertigt (G 3, 24).

4 »Wyr sind sicher, das die heyiligen alle ynn Christo sind, sie leben oder seyen todt«¹¹⁴

Erst jetzt wollen wir uns den Heiligen als solchen zuwenden und die Unterscheidung zwischen lebenden und toten Heiligen beachten. Dies hat seinen guten Grund. In der Beschreibung der *communio sanctorum* sind wir den *sancti*

len bei Öberg: AaO, 566-569, behandelt. Auch Bengt HALLGREN: Kyrkotuktsfrågan: en systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrklighet och hos Martin Luther. SH 1963, 75-78, betont dasselbe.

112 WA 30 II, 506, 5-7.

113 WA 12, 184, 32f (kursiv vom Vf.). Hallgren betont, wie wichtig es für Luther ist, das gegenseitige Verhältnis des Binde- und Löseschlüssels recht zu bestimmen (67-71). Überraschend ist dann jedoch, daß er das Kirchenzuchtverfahren (Bann) schlicht »als ein Ausdruck des Werkes des Gesetzes« bezeichnet, wobei er jedoch den seelsorgerlichen Aspekt betont (75).

114 WA 10 II, 166, 21f.

selbstverständlich ständig begegnet. Aber sie waren zunächst in dem theologisch-ekklesiologischen Verständnis der *communio* zur Christologie und Ekklesiologie in Relation gestellt. Damit wurde der Versuch gemacht, die Frage der »Heiligen« nicht als Orientierungspunkt des Interesses anzusehen, sondern erst nach dem genannten Zusammenhang zu thematisieren.

In den letzten Jahren sind ausführliche Untersuchungen zur Frage der Heiligen bei Luther veröffentlicht worden. So können wir uns hier auf einige Einzelprobleme konzentrieren, die in unserem Zusammenhang von Gewicht sind.¹¹⁵

In der ausführlichen Darstellung über Luthers »Ein Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi . . .« (1519) haben wir auf Luthers ständigen Wortgebrauch »die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen« hingewiesen. Wir lasen den Ausdruck so, daß darin alle himmlischen und irdischen Heiligen zusammengefaßt werden. Dazu berechnete nicht nur, daß Luther die »Bedeutung« des Sakraments als »Gemeinschaft *aller* Heiligen« bezeichnet hat, sondern auch eine weitere Beobachtung. In der gesamten Schrift zählen wir diesen Ausdruck 38mal (einberechnet das zweimalige »Gott und seine Heiligen«). Nur zweimal nennt Luther »Christus und seine heilige *yn himell und erden*«, und von den beiden Fällen ist die Unterscheidung nur einmal motiviert, nämlich um zu versichern, daß »Christus *ym hymell und die Engell mit den heyligenn*« von der Not, vom Unfall und vom Angriff der Wahrheit selbst getroffen sind, weil dies Sakrament das »Sakrament der Liebe« unter *allen* Heiligen ist. Gerade diese Beobachtung hat es uns ermöglicht, die bisherige Beschreibung der *communio sanctorum* auf alle Heilige »die in Christo sind, sie leben oder seyen todt« zu beziehen. Der Hinweis soll auch nicht fehlen, daß Luther denselben Ausdruck in der Zeit seiner Sermonen um 1519 häufig auch an anderen Stellen benutzt. Eine dieser Stellen soll hier aufgrund

115 Lennart PINOMAA: Die Heiligen bei Luther. Helsinki 1977; Georg KRETSCHMAR; René LAURENTIN: Der Artikel vom Dienst der Heiligen in der *Confessio Augustana*. In: *Confessio Augustana: Bekenntnis des einen Glaubens*/ hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte. PB 1980, 256-280; Peter MANNS: Die Heiligenverehrung nach CA 21. In: *Confessio Augustana und Confutatio*/ hrsg. von Erwin Iserloh. MS 1980, 596-640; ders.: Luther und die Heiligen, 535-580. – Schließlich sollte an eine Studie eines Taizé-Bruders erinnert werden: Pierre-Yves EMERY: *L'unité des croyants au ciel et sur la terre: la communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise*. *Verbum caro* 16 (Taizé 1962) Nr. 63. Obwohl diese Arbeit nicht primär Luther behandelt, beschäftigt sich der Verfasser in wesentlichen Teilen des Buches mit ihm und stellt ihn in eine weitere gesamtkirchliche Tradition.

ihrer geistlichen Dichte und ihrer Andeutung der Gemeinschaft und der Grenze zwischen den Lebendigen und den Toten zitiert werden. Es handelt sich um eine Stelle aus »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« (1519): »... Soll keyn Christen mensch an seynem end zweyffeln, er sey nit alleyne yn seynem sterben, sondern gewiß seyn, das noch antzeigung des sacraments auff yhn gar viel augen sehen, Zum ersten gottis selber und Christi, darumb das er seynem wort gleubt und seynem sacrament anhangt, darnach die lieben engel, die heyiligen und alle Christenn, dann da ist keyn zweyffell, wie das sacrament des altaris weyßet, das die allesampt alß eyn gantz corper zu seynem glidmas zu lauffen, helffen yhm den tod, die sund, die hell ubirwinden und tragen alle mit yhm. Da geht das werck der liebe und gemeynschafft der heyiligen ym ernst und gewaltiglich, und eyn Christen mensch soll yhm auch furbilden und keynen zweyffell drob haben, darauß er dan keck wirt zu sterben, dann wer dran zweyffelt, der glaubt aber nicht an das hochwirdig sacrament deß leychnams Christi, In wilchem gezeygt, zugesagt, vorpflcht wirt gemeynschafft, hulff, lieb, trost und beystand aller heyligenn yn allen noten.«¹¹⁶ Luther schreibt dies, nachdem er auf das Sakrament des Altars hingewiesen hat, »das eyn zeychen und zusagen ist der gemeynschafft aller Engel und heyiligen, das sie mich lieb haben, fur mich sorgen, bitten und mit mir leyden, sterben, sund tragen und hell ubirwinden«. In der nachfolgenden Vermahnung an die Sterbenden ermutigt Luther zur Anrufung der »lieben heyiligen«, da sie ja »lieben und helffen müssen allen die do glauben«, wie nämlich vom Sakrament des Altars geglaubt wird.¹¹⁷ Falls in diesen Texten die Grenze zwischen den Heiligen im Himmel und auf Erden offenbar wird, eine Grenze, die durch den Tod gezogen wird, so wird gerade die Einheit der Heiligen auf beiden Seiten des Todes in betonter Weise herausgestellt. In unserer Vorbereitung auf das Sterben soll uns die himmlische Gemeinde durch die Einverleibung in Christus trösten, indem wir selbst hier auf Erden mit allen Heiligen singen und beten »Nu bitten wir den heyiligen geyst umb den rechten glauben aller meyst, wen wir heim faren auß dissem elende (et)c.«¹¹⁸ Denn gerade um den Glauben geht es, den Glauben, den uns der Heilige Geist in der Versammlung der Gemeinschaft der Heiligen auf Erden, besonders im Sakrament des Altars, schenkt und stärkt, womit er uns auch in unserer letzten Stunde der Einsamkeit tröstet. Denn die Heiligen, die im Glauben die Grenze des Todes überschritten haben, sind »in Christus« angenommen

116 WA 2, 695, 16-29.

117 WA 2, 694, 23-26; 696, 24-29.

118 WA 2, 697, 5-8.

und durch ihn mit der ganzen himmlischen Gemeinde in Gemeinschaft verbunden.¹¹⁹

Aus diesen Gründen ist es unglücklich, wenn von evangelischen Theologen die These vertreten wird: »Luther hat die Gemeinschaft der Heiligen, von der er sich getragen fühlte, vom Himmel auf die Erde hernieder geholt.«¹²⁰ Die Einheit der irdischen und der himmlischen Gemeinde blieb für Luther eine von der Heiligen Schrift selbst bestätigte Wahrheit. Zwischen den Heiligen steht aber die Grenze des Todes, und deshalb kann es eine Frage sein, wie nun das Verhältnis zwischen lebenden und toten Heiligen beschrieben werden kann. Eine auf die irdischen Heiligen begrenzte Theologie ist eine mit demselben Recht kritisierte Verarmung wie eine Theologie, die die irdischen Heiligen vernachlässigt und sich in die verborgenen himmlischen Sphären begibt. Dagegen ist es richtig, daß Luther »das Heiligenbild umwandelte«.¹²¹ In der Tat: in dem Sinne, daß nicht nur die himmlischen Heiligen anders gesehen wurden, sondern im biblischen Sinne die irdischen Heiligen entdeckt, beschrieben und in die Ekklesiologie integriert worden sind. Für Luther ging es nun um die beiden Dinge: die Gemeinschaft der Heiligen (im Himmel und auf Erden) als einen einzigen Leib Christi festzuhalten und gleichzeitig die entsprechende Rolle der (irdischen und himmlischen) Heiligen zurückzugewinnen. Dies ging nicht ohne Kritik. Aber Vorsicht: die Kritik betraf sowohl die Rede von den Heiligen im Himmel wie auch die Rede von den (neuentdeckten) Heiligen auf Erden.

Bevor man sich der Kritik Luthers an gewissen Formen der zeitgenössischen Theologie und Frömmigkeit zuwendet, muß man deshalb beachten, daß Luther nicht nur die »Binsenwahrheit« entdeckt hat, daß alle Christgläubige Heilige genannt werden können, sondern daß er unter diesen Heiligen ein Leben im Glauben als Gemeinschaft der Heiligen theologisch entfaltet hat, wie wir dies schon weithin beschrieben haben. So ist es dann auch richtig, daß sich für Luther ein neuer theologischer Begriff der Heiligkeit von der Schrift her anbie-

119 Emery (aaO, 115) schreibt: »Affirmer qu'à cause du Christ la communion des saints comprend tous les croyants, c'est affirmer du même coup une solidarité immense, dans laquelle les saints, par delà la mort terrestre, prient avec nous et pour nous.«

120 Althaus: *Communio sanctorum*, 27, zitiert den Ausdruck von Karl HOLL: Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens. *Deutsch-Evangelisch* 8 (1917), 244. Dieser Ausdruck kommt häufig bei Pinomaa vor (aaO, 40. 53. 117).

121 Pinomaa: AaO, 53.

tet.¹²² Erst wo dies beachtet wird, kann auch der andere Teil der Wahrheit anerkannt werden, daß »die schrift wenig odder auch gar nicht redet von den heyiligen ym hymel, sondern nur von denen die auff erden sind«. Daher kann das Leben der Heiligen auf Erden ein besonderes Gewicht bekommen – und daher kommt gerade die zeitgenössische Theologie und Frömmigkeit ins Blickfeld lutherischer Kritik. Diese Rangordnung der Dinge muß deshalb betont werden, weil eine evangelische Theologie allzu leicht bei Luthers Kritik einsetzt und andererseits die römisch-katholische Theologie die Motive in den Hintergrund schiebt, weshalb Luther empfohlen hat, sich »von den verstorbenen heyiligen ym hymel wenden und zu den heyiligen auff erden keren, die selbigen erheben und ehren«. ¹²³ Denn Luther hat auf die Heiligen auf Erden hingewiesen, die bis dahin gar nicht als Heilige in der Theologie beachtet, kaum als solche geehrt worden waren. Die »verborgenen Heiligen« (sancti absconditi) waren nicht nur im Himmel, sondern in der irdischen Gemeinschaft selbst. Dies ist ein Akzent, den Luther in der Heiligen Schrift mit Sicherheit findet.

Dagegen gibt die Schrift wenig Aufklärung über die »verstorbenen Heiligen«. Dies ist ein Faktum. Deshalb geht es für ihn kaum um eine »Bedrängnis«, ¹²⁴ die Schriftgemäßheit der Heiligenverehrung dokumentieren zu können, sondern schlicht und einfach darum, daß er die Heiligenverehrung in Theologie und Frömmigkeit, die sich um ihn herum entwickelte, als schriftwidrig empfand. Alle Aussagen Luthers über das Fehlen eines Schriftarguments stehen bei ihm im Dienst der Freiheit, daß man sich von der ihn umgebenden Praxis mit gutem Gewissen lösen kann. Daß er trotzdem eine Verehrung der himmlischen Heiligen, sogar ihre Anrufung und Fürbitte, als christlich berechtigt und mit dem Glauben vereinbar, jedoch nicht als göttliches Gebot, ansah, muß gleichzeitig anerkannt werden. ¹²⁵ So muß man Luthers Entschuldigung auffassen, daß er gegen die Verehrung der Heiligen kaum etwas geschrieben habe und daß seine Polemik gegen den Mißbrauch der Heiligenverehrung und die Heiligenanrufung gegen den dadurch drohenden Abfall von Vertrauen und Zuversicht in Christus als einzigen Mittler gerichtet sei. ¹²⁶ Daß er in dieser unglückseligen

122 Pinomaas zitierte Arbeit ist aus dem Interesse an diesem neuen Heiligkeitsideal entstanden und behandelt dieses Problem vorzüglich.

123 WA 15, 192, 9f. 17f.

124 Dies meint Manns: Luther und die Heiligen, 547 (und passim), mit etwas scherzhafter Ironie.

125 WA 15, 192, 20.

126 Vgl. WA 26, 508, 13-16 (Luthers Bekenntnis von 1528).

Antiheiligenkult-Kampagne nicht zu einer Entfaltung seines tieferliegenden theologischen Anliegens der *communio sanctorum* der himmlischen Heiligen durchgestoßen ist, ist bedauerlich, aber verständlich. Daß aus der Kritik trotzdem einige positive Hinweise entziffert werden können, ist eine Entdeckung, die der evangelischen Theologie zur Rezeption ansteht.¹²⁷

Luthers Kritik, die durch die zeitgenössische Situation hervorgerufen wurde, läßt sich in einem Zitat aus der Schrift »Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden« (1524) leicht zusammenfassen: Nachdem Luther darauf hinweist, daß es den rechten Heiligen nie lieb war, wenn sie »erhoben« (in diesem Falle »kanonisiert«) wurden, schreibt er: »Ursach ist die, denn man sihet, wie durch die heyiligen erhebung die zuversicht der leut auff Gottis gnaden und Christo sich abwendet und fellet auff die verdienst und furbitt der heylichen, und wird so viel an yhre kirchen guts gewand, das die gutten werck der liebe gegen den nehisten gar nach bleyben, das also an stat Gottes die heylichen kommen und an stat des nehisten holtz und steyne, davon nur faule fresslinge und müssige mast sew ynn den kirchen, stifften und kloster geweydet werden.« Er schließt aber mit der positiven Behauptung: »Nu ist yhe den rechten heylichen nichts liebers, denn das der glawbe feyn und reyn, die liebe brünstig und stettig bleybe unter den menschen.«¹²⁸

Zusammengefaßt sieht also Luther Glaube und Liebe, die beiden Grundpfeiler christlicher Existenz, gefährdet. Ergänzend könnte natürlich noch die eschatologische Perspektive genannt werden, die in derselben Schrift Luthers gegen die Kanonisierung der verstorbenen Heiligen angeführt wird: »Darumb sollen wyr Christen keynen menschen nymer mehr heylig urteylen fur dem Jüngsten gericht, ...«¹²⁹ Luthers Kritik des ihn umgebenden Heiligenkults gründet nicht primär im Problem der Schriftgemäßheit oder Schriftwidrigkeit. Dagegen beruft er sich auf Glaubensartikel, die in der Schrift gegründet sind:

a) Der Gottesglaube wird gefährdet, und eine Paganisierung durch die schützenden Heiligen im Himmel führt die Menschen irre (1. Gebot, vgl. die Auslegung in den beiden Katechismen);

127 Darin hat Max LACKMANN: *Thesaurus Sanctorum: ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie*. In: Festgabe Joseph Lortz/ hrsg. von Erwin Iserloh und Peter Manns. Bd. 1: *Reformation: Schicksal und Auftrag*. Baden-Baden 1958, 135-171, sicherlich recht. Die von Manns: *Die Heiligenverehrung ...*, 535 f. 540. 574-578, angedeuteten Korrekturen sind aber berechtigt. – Vgl. auch MAX LACKMANN: *Verehrung der Heiligen: Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen*. S 1958. 128 WA 15, 183, 25-33. 129 WA 15, 194, 25 f.

b) Christus und sein Erlösungswerk werden durch die Fürbitte an die Heiligen ersetzt (vgl. das Problem der »Fürsprache« und der »Mittlerschaft« der Jungfrau Maria und der Heiligen als *merita* und *thesaurus* angesichts des Zornes Gottes);

c) die Liebe zum Nächsten in seiner irdischen Not wird wegen des Dienstes der Heiligen im Himmel versäumt (z.B. Wallfahrten, Stiftungen für Heilige etc.);

d) und die echte *imitatio Christi* wird durch das Interesse an Heiligenlegenden und Heiligenleben von sogar nie geborenen Heiligen und ihren Reliquien ersetzt;

e) hineingeflochten in diese kritische Bemerkungen ist die Verwerfung des mit diesem Heiligendienst verknüpften »Geschäfts« der Kirchen, Stiftungen und Klöster.

Die Kritik kann in einem zusammengefaßt werden: Hier wurde ein Gottesdienst aufgerichtet »aus eygener wal und andacht, on den eynigen, den er selbs hat gepotten ym glauben und ynn der liebe . . .«. ¹³⁰ Das ist ein hartes Urteil, und man kann gut verstehen, daß aufgrund der alles überschattenden Rolle, die diese Kritik bei Luther gespielt hat, die positiven Ansätze der Gemeinschaft der Heiligen *im Himmel und auf Erden* unbeachtet blieben und schließlich untergingen.

Man kann diesem Urteil Luthers damit begegnen, daß man ihm vorwirft, daß er »zu Unrecht und ohne Schatten eines Beweises der Papistischen Lehre anlastet, was allenfalls und mit den nötigen Einschränkungen von der vulgären ›praxis pietatis‹ gesagt werden kann«. ¹³¹ Damit stehen wir aber vor dem Problem des Verhältnisses von Theologie und Frömmigkeit. Die römisch-katholische Theologie kann mit Recht auf gewisse Distinktionen der Theologie hinweisen, die dem Heiligenkult gegen Mißbräuche absichern sollten. Dabei spielt die Unterscheidung zwischen *latreia*, der einzig Gott gehörigen Verehrung, und der *duleia*, eine Ehre, die den Heiligen und Märtyrern zugestanden werden kann, eine erstrangige Rolle. Nun geht aber diese Unterscheidung, wie bekannt, auf eine lange Geschichte und manche Umdeutungen zurück. ¹³² Luther hätte mit seiner theologischen Bildung – so könnte man meinen – diese Absicherun-

¹³⁰ WA 15, 184, 10f.

¹³¹ Manns: Luther und die Heiligen, 559.

¹³² Emery: AaO, 91-94, und die dort angeführten Belege.

gen kennen müssen. Denn das Problem der Unterscheidung im Begriff der Mittlerschaft Christi einerseits und der daraus ableitbaren anderen Art von Mittlerschaft hat er – mindestens in der Form der Begriffe *mediator satisfactorius* und *intercessorius* – gekannt. Diese hat gerade mit Rücksicht auf den christologischen Einwand der reformatorischen Theologie eine wesentliche Bedeutung. Man könnte also die gesamte reformatorische Kritik mit diesen theologischen Hinweisen entkräften und in dieser Kritik nur bössartige Unterstellungen sehen. Nun kommt aber gerade das Problem der Frömmigkeit in den Vordergrund. Natürlich darf man nicht voraussetzen, daß die vulgäre Volksfrömmigkeit (und warum denn nicht: das Personenarsenal der Kirche) mit diesen theologischen Subtilitäten völlig auf dem laufenden war.¹³³ Wie konnte ein solcher Wildwuchs des Heiligenkultes entstehen, ohne daß die Theologen diesem entweder stillschweigend zugesehen haben oder nicht einmal eingesehen haben, daß sie in ihrer eigenen Argumentation die Dinge nicht »einfältig« genug darstellen konnten. Dies scheint das entscheidende Problem zu sein. Denn Luther verbindet ja gerade »wie die Papisten lehren und *tun*«. Dabei kann »lehren« nicht unbedingt die hochgelehrten (akademischen) Theologen, sondern eben das volkstümliche Lehren durch die Verkündigung und seelsorgerliche Praxis genauso gut treffen.¹³⁴

Wir stehen hier vor einem ähnlichen Problem, wie es in der Diskussion über die »Privatmesse« zutage getreten ist. Man hat theologisch eine Menge Klärungen erreichen können, ohne daß man jedenfalls die Frage beantwortet hätte, woher denn die »vulgäre« Volksfrömmigkeit ihre Nahrung bekommen und Mißbräuche bei der Messe hervorgerufen hat, die heute historisch uneingeschränkt zugegeben werden. Gerade dagegen kämpften aber die Reformatoren. Man darf deshalb eine gewisse *epieikeia* in dem moralischen Urteil über sie und ihren »Irrtum« ausüben, daß sie in der Polemik nicht die saubere Theologie der Lehrbücher oder die Vorlesungen der Hörsäle, sondern die theologische Konsequenzen der *praxis pietatis* in den Vordergrund gerückt haben.

133 Manns: Die Heiligenverehrung ..., 605 f. 610. 622, weist besonders auf die Unterscheidung im Begriff der Mittlerschaft bei den Verfassern der »Confutatio« hin und beruft sich auf die Klärungen des Vaticanum II in der Kirchenkonstitution (631-634). Andererseits gibt er die vulgären Auswüchse der Reformationszeit zu, worauf ja die Kritik primär gegründet wurde (Luther und die Heiligen, 556. 559 und passim).

134 Vgl. zur Deutung von CA 21 und der Apologie Kretschmar; Laurentien: AaO; Manns: Die Heiligenverehrung ...

Nun kommt aber gerade dem sympathisch-kritischen römisch-katholischen Lutherforscher, Peter Manns, das Verdienst zu, daß er bei Luther auch Ansätze einer reformatorisch begründeten Heiligenverehrung gefunden hat. Er hat dies durch die genaue Analyse der kritischen Stelle in den »Schmalkaldischen Artikeln« (1536) nachgewiesen.¹³⁵ Er hat den Schutt polemischer Äußerungen abgetragen und dahinter die positiven Ansätze herausgehört, die bei evangelischen Theologen gerade nicht beachtet werden. So möchten wir mit einigen Bemerkungen seiner diesbezüglichen Analyse »iuxta modum« zustimmen.

Zunächst sollte man zum einleitenden Absatz, der bei der Wittenberger Theologenberatung erst entstanden, aber von Luther angenommen wurde, folgendes bemerken: Er enthält kaum etwas, was Luther selbst in seiner früheren Polemik nicht schon ausgesprochen hätte. Falls hier vom »endchristlichen Mißbrauch« gesprochen wird, sollte jedenfalls beachtet werden, daß der Leitsatz »abusus non tollit usum« vielleicht doch herangezogen werden könnte, d.h., daß Luther nicht unbedingt mit den »jüngeren Reformatoren« in Konflikt steht.¹³⁶ Dies gilt auch vom Schlußsatz »und haben's alles tausendmal besser an Christo, wenn jenes [die Anrufung der Heiligen] gleich köstlich wäre, als doch nicht ist«. Gegen diesen Satz kann man doch nichts einwenden: denn die Anrufung Christi ist in der Tat auch bei der Heiligenanrufung das Primäre, falls sie als theologisch berechtigt in den christologischen Zusammenhang »Christus mit seinen Heiligen« eingeordnet werden soll. Daß die Anrufung der Heiligen nicht »gleich köstlich Gut« mit der Anrufung Christi ist, schließt die Eigenexistenz der Heiligenanrufung aus (was ja eben reformatorisch bekämpft wird). Einem römisch-katholischen Theologen sollte dieser Vergleich nicht unangenehm sein.

Im folgenden Haupttext (von Luther ursprünglich verfaßt) steht nun der wichtige Satz von der Anerkennung der Fürbitte der Engel und Heiligen auf Erden – »vielleicht auch im Himmel«. Die Aussage ist eingebettet in die Fürbitte Christi im Himmel und hat ihre Begründung darin.

In dem darauf folgenden Teil sind nun die kritischen und positiven Punkte miteinander verbunden, die gerade durch die Analyse bei Manns auseinandergenommen werden. Falls die Ehre Gottes nicht angetastet wird, und die Heiligen nicht als »Nothelfer« – je nach eigener Fähigkeit – angerufen werden, kann

¹³⁵ BSLK, 424, 10–425, 25 $\triangle$ WA 50, 210, 1–211, 3; Manns: Luther und die Heiligen, 557–563.

¹³⁶ Ebd., 558

Luther in Analogie zur Fürbitte unter den Christen auf Erden auch die Fürbitte der Heiligen im Himmel anerkennen. Genauso wie ein irdischer Christ wegen seiner Fürbitte geehrt, geliebt und in Christus Dank erhalten kann, können selbstverständlich auch die himmlischen Heiligen geehrt werden, nämlich »die ander Ehre [sc. der Heiligen] ohn Schaden sein«. Daß eine selbstlose Heiligenverehrung vergessen wird, kann zwar eine prophetische Aussage Luthers sein, ist aber kein Postulat seiner abschließenden Bemerkungen. Gerade Manns hätte hier den ironischen Charakter der Formulierung Luthers entdecken sollen in bezug auf die, die nur deshalb die Heiligen geehrt haben, weil sie bei ihnen eigennützigen Profit einholen wollten und an der geläuterten Verehrung kein Interesse mehr haben. Aber die echten Beter? Diejenigen, die wissen, daß jedem Gebet durch Christus zu dem Vater eine Erhörung durch Gottes und nicht nach unserem Willen geschenkt wird (*fiat voluntas tua*), werden im Gebet *mit* den Heiligen, die in Christus sind, keine andere Gebetserhörung erwarten.

Es bleibt noch die Frage, wo denn der positive Ansatz zum Verständnis einer Heiligenverehrung sei, der nach Luther »ohne Schaden« wäre. Manns hat diesen Ansatz im »*admirabile commercium*« Christi und seiner Heiligen (als Auslegung von Ph 2) in zwei Schriften Luthers bestätigt gefunden.¹³⁷ Daß das »Grundanliegen« mit der in dieser Studie dargelegten geistlich-sakramentalen *communio* mit Christus und seinen Heiligen im wesentlichen Einklang steht, darf als eine anfängliche Feststellung dankbar notiert werden. Doch muß auch hier ein »*iuxta modum*« angebracht werden. Denn Manns hat die Frage auf die »interzessorische Funktion der Heiligen« (im Himmel) beschränkt. Die von ihm zitierten Schriften geben, wie er es ausführlich geschildert hat, zunächst eine Entfaltung des geheiligten, christlichen Lebens – und zwar primär der auf Erden kämpfenden Gemeinde. Mit einer prägnanten Schlußfolgerung meint aber Manns: »Wenn aber all das schon von den ›Christen‹ auf Grund ihrer Gemeinschaft mit Christus gilt, warum sollte es dann den ›Heiligen‹¹³⁸ bestritten werden?«

Die Frage ist berechtigt. Ist es aber nicht zu unproblematisch postuliert, daß damit »der interzessorischen Funktion der Heiligen« im Himmel dieselbe oder sogar noch größere Bedeutung eingeräumt werden soll als der Interzession der

137 Ebd, 563-573. Es handelt sich um »*Sermo de duplici iustitia*« (1519) und »*De libertate christiana*« (1520).

138 Gemeint sind wohl die »verstorbenen Heiligen«!

irdischen Gemeinde? Kann nicht mit voller Gewißheit der primäre Akzent auf die *communio sanctorum* auf Erden gelegt werden, ohne daß dadurch die *communio* mit den verstorbenen Heiligen verneint wäre? Hier spielt Luthers Problem mit dem mangelnden Schriftzeugnis doch eine gewisse Rolle. Denn hier kann eine gewisse schüchterne Haltung in Dingen zum Ausdruck kommen, die in der Verborgenheit des Himmels tatsächlich geschehen. Darüber fehlt die Ausführlichkeit der Offenbarungsquelle. Deshalb ist die davon abgeleitete Überzeugung Luthers, die er den Erfurtern schrieb, zu erklären »das des fragens keyn ende seyn wurd, wo yhr eyne tzulasset« und im übrigen dieses Fragen »wider nutz noch nott ist tzur selickeytt« (mit Hinweis auf 1 T 1, 4). »... , denn es thut yhe der keyn sundt, der keynen heyiligen anruufft, sondern nur fest an dem eynigen mitteler Jhesu Christo hellt.« Andererseits aber »ist den andern gnug tzu gelassen, das man sie nicht verachtet ynn ihrer schwacheyt, last sie die namen der heyiligen anruffen, wenn sie iha wollen, so fern das sie wissen unnd sich hütten dafür, das sie yhre tzuversicht unnd vertrauen auff keynen heyiligen stellen denn alleyn auff Christum. Denn tzuversicht ist die hohist ehre, die gott alleyne gepürtt als dem, der die warheyt selbs ist. Wyr sind sicher, das die heyiligen alle ynn Christo sind, sie leben oder seyen todt.«¹³⁹ Damit stellt Luther das Verständnis des Verhältnisses der *communio* zwischen der in Christus lebenden und den in ihm im Glauben verstorbenen Heiligen in die christliche Freiheit. Die Verehrung der Heiligen in der geistlichen *communio* mit Christus und seinen Heiligen ist durch die Hauptartikel des Glaubens bedingt. Dabei steht fest, daß die Frage der Heiligenverehrung zu keiner Frage der Glaubens-trennung hochgespielt werden kann, falls eine von paganisierter und vulgärer Folklore gereinigte Heiligenverehrung in der Gemeinschaft der Heiligen ausgeübt wird.¹⁴⁰ Andererseits entsteht dann aber die Frage, ob eine freie, mit dem apostolischen Glauben vereinbare und von der reformatorischen Kritik nicht betroffene Heiligenverehrung auf der Grundlage der Theologie Luthers rekonstruiert werden kann.¹⁴¹

139 WA 10 II, 165, 28-32; 166, 16-22.

140 Kretschmar; Laurentin: AaO, 276-278, rechnet mit einer möglichen Verschiedenheit der Spiritualität. Manns: Die Heiligenverehrung..., 639, urteilt jedoch skeptischer und schärfer.

141 Eine andere Frage ist, wie die evangelische Dogmatik über Luther und die Reformation hinausgehend (mit der Unterstützung der altkirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte) eine volle Entfaltung der Heiligenverehrung versuchen könnte. Das zitierte Buch von Emery

Einige Hinweise sollten hier andeutend gegeben werden:

a) Das Lob und der Dank für Gottes Werk schließt sein Werk in Christus mit allen seinen durch den Heiligen Geist versammelten Heiligen ein. Wie Gott in seinem Werk der Schöpfung geehrt und gelobt werden soll, so sollen die Menschen, die in sein Heilswerk in Christus hineingenommen und durch ihren Glauben Anteil bekommen haben, durch die Ehrung Gottes selbst ihre gebührende Ehre erhalten.

In der Auslegung des Ave Maria im Betbüchlein (1522) vergleicht Luther diesen Gruß mit dem Lob der Kreatur. Durch diesen edlen Menschen Maria soll aber das Lob an Christus gerichtet werden.¹⁴² Dieselbe Referenz kommt auch in Luthers Erklärung des Magnifikat vor, mit Hinweis auf das Lob des Kreuzes, das jedoch durch seine kreatürliche Existenz nichts verdienen konnte. So gibt es auch bei Maria keine besonderen Verdienste dafür, daß sie als Jungfrau der Geburt des Gottessohnes diene: »sie doch ausz nichtem geschaffen ist wie alle creaturn«. Gerade weil sie ihre Nichtigkeit/Demut vor Gott bekennt, »wirt nit sie gelobt, szondern gottis gnade ubir sie«. ¹⁴³

b) Die Ehre, der Dank und das Lob an die Heiligen kann nur als Hinweis auf Gottes Werk dienen und in diesem verankert sein. In dieser Weise können die Heiligen der Schrift Alten und Neuen Testaments wie auch die Heiligen in der Geschichte der Kirche geehrt werden. Die »Anrufung« der Heiligen scheint bei Luther diese primäre Assoziation zu haben. Sie wäre deshalb besser als eine »Berufung« auf die Heiligen anzusehen. Denn das Gebet ist immer auf Gott und Christus gerichtet und erst dadurch sind die Heiligen in das Gebet mit hineinbezogen, können aber durch ein Gebet nicht direkt angesprochen werden.¹⁴⁴

Von einem Christen muß bei seiner Heiligenverehrung gelten: »... , denn was er yhn [ihnen] thutt, das thutt er Christo und *muß auch Christum treffen, wenn er yhren namen trifft*, Die weyl sie ynn Christo unnd Christus ynn yhnen, und

geht in diese Richtung mit beibehaltener Treue zur reformatorischen Theologie. – Vgl. die von Manns: Luther und die Heiligen, 574-578, referierte Diskussion Lackmanns anlässlich Bonhoeffers diesbezüglicher Andeutungen. Leider beschränkt sich aber dieser »Ansatz« nur auf die Frage des »thesaurus« und nicht auf die von Emery richtig gesehene volle Breite des Problems.

¹⁴² WA 10 II, 407, 8–409, 22; bes. 407, 15-20; 408, 4-6; vgl. 32, III, 30–112, 9.

¹⁴³ WA 7, 573, 28f; 568, 4 (kursiv vom Vf.). Zur Frage der Mariologie, die wir hier nicht näher behandeln, siehe Hans DÜFEL: Luthers Stellung zur Marienverehrung. GÖ 1968, zur hier berührten Auslegung bes. 140-143.

¹⁴⁴ Darin ist vermutlich das unvermeidliche evangelische Postulat angedeutet.

yhr name ynn Christus name, und Christus name ynn yhrem namen ist, wo sie auch sind.«¹⁴⁵ In den Gebeten, die Luther für die Marienfesten oder Aposteltage verfaßt hat, ist dieser Bezug des Gebets beispielhaft formuliert. Damit folgt er der lateinischen liturgischen Tradition.¹⁴⁶

c) Die Frage der Fürbitte der Heiligen kann nur unter den obigen Voraussetzungen beantwortet werden. Nach Luther hat sich Gott als der »Nothelfer« dem betenden Menschen versprochen (der immer wiederkommende Hinweis dabei ist Ps 50, 15). So können die Heiligen nicht als »Nothelfer« mit ihrer Fürbitte an Gottes Stelle treten. Luthers Beschäftigung mit der Fürbitte der Heiligen gehört deshalb in den positiven Stellungnahmen mit der Anrufung/Berufung auf die Heiligen sachgemäß zusammen. Er macht dabei die wichtige Unterscheidung, daß die Heiligen (wie auch die Jungfrau Maria) nicht diejenigen sind, die uns Trost und Hilfe bringen könnten (dies wäre abgöttisch), sondern sie sind wirklich »nur forbitter«, d.h., daß »alles durch got alleyn gethan wirt. Darumb sol man sie so anruffen und eeren, *das man got durch sie anruffe und eere*, wie ps. 131 [132, 1]. Memento, domine, David, gedenck, got, an David und aller seiner sanfftmutigkeyt. Also auch Moses vor got anzeugt Abraham, Isaac und Jacob, und die kristenliche kirche in yhren gepeten das selb gar wol leret.«¹⁴⁷

So wird auch in der Bereitung zum Sterben die Anrufung der heiligen Engel, der Mutter Gottes, aller Apostel und lieben Heiligen empfohlen, »das der glaub und zuvorsicht zu yhnen und durch sie zu gott deute stercker und fröhlicher werd, dem todt unteraugen zu gehen«.¹⁴⁸ Es muß zum Verständnis dieses Stückes als wichtiger Interpretationshinweis gelten, daß es nach dem Hinweis und in Verbindung zum Sakrament des Altars kommt, womit weiterhin der Ausgangspunkt in Gottes sakramentalem Wirken begründet ist.¹⁴⁹ Unter diesen Umständen ist es deshalb kein Zufall, kein »mittelalterlicher Rest« usw., wenn Luther auf die Fürbitte Marias hinweist.¹⁵⁰ Man kann doch nicht voraussetzen, daß Luther eine auch in dieser Schrift von ihm kritisierte Art der Anrufung und Fürbitte Marias und der Heiligen gemeint hat. Denn: »Sie thut nichts, got thut alle ding. Anruffen sol man sie, das got durch yhren willen gebe

145 WA 10 II, 166, 26-29 (kursiv vom Vf.).

146 Siehe bei Frieder SCHULZ: Die Gebete Luthers. GÜ 1976, 340 (670). 341f (677). 359f (721-725).

147 WA 2, 70, 8-13.

148 WA 2, 696, 31f.

149 Vgl. WA 2, 697, 21-24.

150 WA 7, 601, 10f.

und thu, was wir bitten, also auch alle andere heyligen antzuruffen sind, *das das werck yhe gantz allein gottis bleybe.*«¹⁵¹

d) Die Verehrung der Heiligen im Himmel ist eine mit dem Glauben übereinstimmende Wahrheit, wofür Luther selbst gewisse *liturgische Ausdrücke* aus der altkirchlichen Tradition behalten hat. So z. B. im Sanctus bei der eucharistischen Feier, wo die Vereinigung mit den himmlischen Heerscharen besonders in den Vordergrund tritt. Er hat diesen Lobgesang hochgeschätzt. Auch das Te Deum hat Luther veröffentlicht,¹⁵² wobei die Propheten, Apostel und Märtyrer gepriesen werden und mit der gesamten Christenheit den Lobgesang vor Gott bringen. Überhaupt hat Luther den Gottesdienst der himmlischen Gemeinde vor Gottes Angesicht mit dem hohepriesterlichen Dienst Christi und allen seinen Heiligen nie in Frage gestellt.

e) Die imitatio des Lebens der verstorbenen Heiligen ist eine der Heiligen Schrift entsprechende Mahnung (H 13, 7). Luther weist jedenfalls darauf hin, daß man sich nicht in dem Beispiel eines »Favoriten«-Heiligen verlieren soll. Dann könnte der Reichtum der Beispiele leicht in Vergessenheit geraten und eine Verarmung des geistlichen Lebens mit sich bringen. Andererseits dürfen aber die Heiligen nicht Gegenstand christlicher imitatio sein, als wären sie für alle Zeiten gültig. Gerade durch die Veränderungen der Lebensverhältnisse der christlichen Gemeinde werden auch die Beispiele christlicher Heiligkeit variabel, und darauf muß der Christ aufmerksam sein.¹⁵³

Eine Nachfolge des Vorbildes der Heiligen bezieht sich jedenfalls auf ihr irdisches Leben, wobei es Luther jedoch gleichgültig scheint, ob von den Heiligen gewisse Wunder nachgewiesen werden können oder nicht. Wunder werden ja nicht durch sie, sondern durch Gott getan.¹⁵⁴ Dagegen soll das Glaubenszeug-

151 WA 7, 574, 35 – 575, 3 (kursiv vom Vf.). Welche Gegensätze die Deutung dieser Stellen in der Forschung mit sich gebracht hat, wird von Düfel: AaO, 130–134. 246–251, geschildert. Die Unterschiede hängen mit der konfessionellen Position und der kontrovers theologischen Methode zusammen. Daß er selbst besonders mit den im Magnifikat vorkommenden Stellen nicht zurecht kommt, obwohl er dort schon die reformatorische Auffassung Luthers voll würdigt, zeigt, daß er gezwungen ist zu schreiben: »Man darf diesen formalen Rest römischer Marienverehrung bei Luther nicht überbewerten« (251). Natürlich nicht »überbewerten«, aber man muß doch den Sinn der Ausdrücke von Luthers theologischer Position her finden.

152 WA 50, 265, 39 – 266, 31.

153 BSLK, 562, 18–20 ≙ WA 30 I, 134, 11 f; WA 2, 735, 18 f; 8, 588, 10–23.

154 Pinomaa: AaO, 83–88.

nis in Worten und Taten wegweisend sein zur Qualifikation eines Heiligen. Wie z. B. im Falle des Bischofs Benno: »Summa summarum, Wenn man ja eyn recht leben eyns heyligen Bischoffs wollt malen und tichten, so must man anzeygen die wort und lere die er gefurt hette, item seynen glauben und liebe und das creutz umb der lere willen, das sind die rechte stucke.«¹⁵⁵ Im übrigen dürfte gerade die imitatio der Heiligen nicht von der Not unserer Nächsten ablenken. Eine solche »Verehrung« wäre gerade gegen die Heiligkeit christlichen Lebens. Statt dessen sollte die imitatio zum Dienst an den Notleidenden anspornen.

f) Die Freiheit, die in die communio zwischen den irdischen und himmlischen Heiligen gestellt ist, könnte im Leben der geistlich-sakramentalen communio der irdischen Gemeinde der christlichen »Glaubenspoesie« oder geistlichen Kreativität einen freien Raum lassen. Wenn Heiligenverehrung primär das Gedächtnis von Gottes Taten mit vergangenen Generationen und verstorbenen, einzelnen Heiligen ist, dann könnte dieses in Übereinstimmung mit den grundlegenden Glaubenswahrheiten auch »poetischen« Ausdruck finden. Es kann Trost und Hilfe für die auf Erden kämpfende und leidende Gemeinde sein, falls sie sich von der himmlischen Gemeinde, den vorausgegangenen Konfessoren, Märtyrern und Heiligen im Alltag des Lebens getragen weiß und darin Anlaß zur Danksagung an Gott findet.

Luther hat schöne Beispiele solcher »Glaubenspoesie« gegeben, wo er in Anknüpfung an Bibelstellen das Leben der himmlischen Gemeinde beschrieben hat.¹⁵⁶ Auch seine Gebete zeugen davon, wie er besonders durch seine Psalmenstudien bei den biblischen Heiligen in die Schule gegangen ist, um echtes heiliges Leben kennenzulernen.¹⁵⁷ Im Gemeinschaftsgebet par excellence empfahl er den meditativen »Spaziergang« mit dem Heiligen Geist.¹⁵⁸

g) Durch die Behaltung der Feiertage in Anknüpfung an Maria, an die Apostel, an Johannes den Täufer, an die Heiligen (Allerheiligenfest) gibt Luther der Gemeinde Gelegenheit, ihre irdische Existenz in der Hoffnung auf den Tag des Herrn mit der himmlischen Gemeinde und ihrem Gottesdienst in Christus vor

¹⁵⁵ WA 15, 190, 11-14.

¹⁵⁶ Vgl. Zitat zu oben Anm. 116; WA 28, 183, 16-23.

¹⁵⁷ Siehe bes. die Psaltervorreden von 1528 bzw. 1545 in WA DB 10 I, 99-105 $\triangle$ D. Martin Luthers Psalmenauslegung I, 2-5.

¹⁵⁸ In: Eine einfältige Weise zu beten ... (1535): »da predigt der Heilige geist selber« (WA 38, 363, 9-16). Vgl. dazu Vilmos VAJTA: Luther als Beter. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546/ hrsg. von Helmar Junghans. B; GÖ 1983, 279-295. 806-811; bes. 288f.

Gottes Thron zu vergegenwärtigen. Dabei gibt es natürlich Gelegenheit, sowohl für die Lokalgemeinde als auch für die Gesamtkirche, sich ihre Lehrer und Glaubensgenossen, ihr Glaubenszeugnis und ihr Leben ins Gedächtnis zu rufen. Dies ist ein Zeichen dafür, daß nicht die »kanonisierten« Heiligen zu ehren sind, die in manchen Fällen gar nicht gelebt oder deren faktisches Leben nur durch Fabeln, Legenden bekannt waren, sondern die echten, in den meisten Fällen unbekannten Heiligen, die ihr heiliges Leben in weltlichen Berufen lebten.¹⁵⁹

5 »Ein Nachbar ist dem ander einen Brandschaden schuldig«¹⁶⁰

In seinem frühen »Ein Sermon vom hochwürdigen Sakrament ...« bringt Luther einige Male den Vergleich zwischen der christlichen und der bürgerlichen Gemeinde, um den *communio*-Charakter und die Bewegung der einzelnen auf die Gemeinschaft hin (*communicare*) zu begründen. »... gleich wie einer stat volck eyn gemeyn und corper ist, eyn yglicher burger des andern glydmas und der gantzen statt. Also alle heyiligen seyn Christi und der Kirchen glid, ...«¹⁶¹ An diesen Stellen kommt so etwas wie eine Parallelität zwischen den Forderungen der bürgerlichen Gemeinde und der christlichen Gemeinschaft zum Ausdruck. Denn einem Bürger in der Stadt kommen alle Rechte und aller Beistand zugute, aber auch alle Gefahr, Not und Leid der bürgerlichen Gemeinde betrifft alle. Wenn ein einziges Glied von Leid und Not getroffen wird, so geht es gleich alle Glieder der Gemeinde an »auch ym leylichen corper, wie sanct Paulus sagt i. Corin. xij. da er diß sacrament vorcleret: Die glidmas seyn fureynander sorgfellig, ...« Deshalb kann ein Glied in der Gemeinde genauso unerträglich werden wie ein Bürger in der Stadt, der die Not der anderen nicht mittragen will.¹⁶² So gilt G 6, 2 vom gemeinsamen Lastentragen als ein für die menschliche Gemeinschaft überhaupt gültiges Gebot Christi. »Diße gleychnuß muß man woll merken, ßo man diß sacrament vorstehn will, dann die schrifft braucht der selben umb der eynfeltigen willen.«¹⁶³ Was aber in der bürgerlichen Gemeinde ge-

159 Robert LANSEMAN: Die Heiligentage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit. GÖ 1939; zum Ganzen vgl. Kretschmar, Laurentin: AaO, 267-270.

160 WA 51, 596, 24f; Erklärung siehe unten im Zitat zu Anm. 168.

161 WA 2, 743, 12-14; vgl. 743, 22-24. 31-34; 745, 5-7; 747, 36-38.

162 WA 2, 743, 38-40; 747, 29-33.

163 WA 2, 744, 5-7.

schiebt, ist eben die *communio corporalis*. Die Gemeinschaft der Heiligen muß dagegen genau unterrichtet sein, daß die *communio spiritualis* in eine tiefere Schicht der menschlichen Existenz hineingreift. Die Gemeinde, die in der Welt lebt, ist von der Konformität mit Christus geprägt und gerade diese findet ihre Gestalt im weltlichen Leben bei gleichzeitiger Klarheit der Bedingungen der geistlichen Gemeinschaft. »Derhalben es auch nutz und nott ist, das die lieb und gemeynschafft Christi unnd aller heyiligen vorborgen, unsichtlich und geystlich gescheh, und nur eyn leiplich, sichtlich, eußerlich zeychen derselben unß geben werde, dan wo die selben lieb, gemeynschafft und beystand offentlich were, wie der menschen zeytlich gemeynschafft, ßo wurden wir da durch nit gesterckt noch geubt, yn die unsichtlichen und ewigen guter zu trawen odder yhr zu begeren, sondern wurden vill mehr geubt, nur yn zeytlich sichtliche guter zu trawen und der selben ßo gar gewonen, das wir sie nit geren [gerne?] faren lissen und gott nit weyter folgen, dan ßo fern unß sichtlich und begreyfflich dinge furgingen, da durch wir vorhyndert wurden, das wir nymmer mehr zu gott kernen, Dan es muß alles tzeytlich und empfindlich dingk abfallen und wir yhr gantz entwonnen, sollen wir zu gott kumen.«¹⁶⁴ Dieses Risiko der Verkürzung der Perspektive der Gemeinschaft, die nur in der leiblichen Wirklichkeit vorkommt, soll gerade durch das Sakrament durchbrochen werden, indem es die eschatologische Perspektive eröffnet. In diese Schicht der geistlichen Wirklichkeit hilft uns das Sakrament als äußerliches Zeichen vorzustoßen. Die *communio spiritualis* drängt über die jetzt gegebene sichtbare Wirklichkeit hinaus zur zukünftigen Welt. »Dan der tod nympt alls sichtlich ding und scheyd unß von den menschen und zeytlichen dingen, ßo müssen wir da gegen haben hilff der unsichtlichen und ewigen, und die werden unß ym sacrament und zeychen angeben, daran wir mit dem glauben ßo lange hangen, biß wir sie erlangen auch empfindlich und offentlich.«¹⁶⁵

Damit ist der Hintergrund gezeichnet, auf dem das Verhältnis der christlichen, geistlich-sakramentalen *communio* zur Welt und zu den Außenstehenden und Feinden verstanden werden kann. Es geht dabei nicht mehr um das Verhältnis zwischen der geistlichen und der leiblichen Gemeinschaft. Die beiden bilden ja eine einheitliche Doppelschichtigkeit im christlichen *communio*-Begriff selbst. Auch wenn in Luthers Zeit die christliche und die bürgerliche Gemeinschaft im allgemeinen zusammenfielen, so ist sich Luther doch im

164 WA 2, 752, 36–753, 8.

165 WA 2, 753, 12–16.

klaren darüber, daß damit noch nicht die ganze Menschheit ins Auge gefaßt worden ist. Er kann einerseits die Heuchler und die ausgesprochenen Feinde, die unter dem Namen der christlichen Gemeinschaft ihre Existenz führen, andererseits die Nichtchristen, wie Juden und Türken, anvisieren, die sich auch »leiblich« außerhalb der christlichen Gemeinschaft befinden.

Das Sprichwort »Ein Nachbar ist dem ander einen Brandschaden schuldig«, das Luther öfter zitiert,¹⁶⁶ deutet ein Verhältnis der »Nachbarschaft« an, das Gemeinschaft der Liebe andeutet, die die Grenzen der christlichen Gemeinschaft überschreitet. In einer seiner schönsten Schriften, »Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis« (1520), spricht er von den feindlichen und bösen Menschen, die selbst von mancherlei Nöten betroffen werden. »Quid ergo mirum, si uno aliquando tangamur? Deinde et eorum propria mala sunt videnda, non ut in eis exultemus, sed ut compatimur. Sunt autem et ipsi eisdem malis omnibus communiter expositi quibus nos, ... Verum in hoc nobis sunt miserieores, quod extra societatem nostram sunt tam corporalem quam spiritua-lem.«¹⁶⁷ Man könnte zunächst von einer Schicksalsgemeinschaft der ganzen Menschheit sprechen. Diese Gemeinsamkeit unter allen Menschen ist gefordert, solange wir in dieser Welt leben. Sie stellt aber auch Fragen an die christliche Gemeinschaft. Ihre Einheit mit Christus und allen seinen Heiligen wird das Verhältnis anders bestimmen als ein fatalistisches Hinnehmen der Dinge im weltlichen Leben.

»Wie mus man thun ynn kriegs leufften? da auch der unschuldige mit dem schuldigen fort mus, Ja am allermeysten uber die unschuldigen geht, als uns dunckt, da auch widwen und weysen werden? Es sind plagen von Gott uns zu geschickt und sonst etwa wol verdienet, wilche warlich eyner mit dem andern leyden mus, wöllen wyr anders bey eynander wohnen, Denn wie man spricht: Eyn nachbar ist dem andern eyn brand schuldig. Wer ynn der gemeyne will seyn, der mus auch die last, fahr und schaden der gemeyne helffen tragen und leyden, ob ers gleich nicht verwirckt hat, sondern sein nachbar, ...«¹⁶⁸ Umgekehrt gilt nämlich auch, daß man alles Gute in der Gemeinde miteinander teilt. Aber die Menschen erinnern sich nicht der Wohltaten, sondern beginnen mit dem Jammern, wenn das Elend eingetroffen ist. Deshalb sollte Hiob (2, 10) als Beispiel

166 Siehe DEUTSCHES SPRICHWÖRTER-LEXIKON/ hrsg. von Karl Friedrich Wilhelm Wander. Bd. 3. L 1873, 826f (54); vgl. 830 (127): »Von der Nachbarn wegen soll man etwas leiden«.

167 WA 6, 113, 35-39.

168 WA 18, 396, 7-15.

dienen. In dieser Perspektive bekommt die Auslegung Luthers im Vaterunser einen besonderen Klang: auch der treue Nachbar gehört zum täglichen Brot.¹⁶⁹ Für den Frieden in der Welt braucht man »frome, trewe nachbar und gehorsamen adel und Burschafft. Wie man spricht: Es kan niemand lenger friede haben, denn sein nachbar wil; Item: Ein nachbar ist dem andern einen brand schuldig.«¹⁷⁰

Für den Christen wird aus der äußerlichen Schicksalsgemeinschaft eine viel tiefere, geistliche *communio*, die Luther ebenfalls andeutet. Zunächst geht es um das Mitleiden, das noch dadurch über die menschliche Not hinaus vertieft wird, daß die Menschen außerhalb der christlichen *communio* zu beklagen sind, weil sie auch die Mittel nicht gebrauchen können, wodurch die Leiden erträglich werden. Die eigenen Leiden der Christen verschwinden in dieser Perspektive. »Nihil est enim hoc malum, quod patimur, ad illud, quod illi sunt in peccatis, in infidelitate, sub ira dei, sub imperio diaboli, mancipia miserrima impietatis et peccati, ita ut, si totus mundus eis malediceret, peiora imprecari non posset.« Dagegen kann der Christ in der Nachfolge Christi nach der apostolischen Vermahnung (Ph 2, 4) diese Not der Feinde und der Gottlosen in die eigene Fürbitte hineinnehmen. »Hoc affectu animati et eo spectro commoti, solent sancti pro malis, etiam inimicis suis orare et omnia facere exemplo Christi et obliti suarum iniuriarum vel iustitiarum anxii esse, quomodo illos liberent a malis suis, ... Vides ergo, quanta hic appareat abyssus malorum et occasio miserendi et compatiendi, simul parvuli nostri mali obliviscendi, si charitas dei in nobis fuerit, quam nihil nos deus pati permittat ad ea quae illi patiuntur.«¹⁷¹ Das Tragen der Last des anderen erleichtert das Tragen der eigenen.

Die Türkengefahr hat eine weitere Perspektive des Verhaltens der christlichen *communio* zu den außenstehenden Feinden des Evangeliums aktualisiert. In seiner Schrift »Vermahnung zum Gebet wider den Türken« (1541) sieht Luther die Türken an als »unser Schulmeister und [der] mus uns steupen [züchtigen] und leren, Gott furchten und beten, sonst verfaulen wir gantz in sunden und aller sicherheit, wie bisher geschehen«.¹⁷² Luther ruft das Volk zur

169 BSLK, 514, 9f; 681, 7 $\triangle$ WA 30 I, 374, 5; 205, 11f.

170 WA 31 I, 439, 20-22; 439, Anm. 5: »Sinn: muß einen durch die Nachbarschaft bedingten Nachteil ertragen.«

171 WA 6, 114, 1-5. 16-24.

172 WA 51, 594, 26-28.

Buße, da er die Türken als Gottes Strafe wegen der Sünde seines Volkes ansieht. Man kann sich gegen die Gefahr nicht wehren, wenn man nur wegen der Tyrannei klagt. Gottes Züchtigung muß akzeptiert werden. Denn wo das nicht geschieht und das Volk verstockt bleibt, »Was können wir andern unschuldigen hiezu? Trawen, hie wils heissen, so fern es Gott so haben wil. Ein Nachbar ist dem ander einen Brandschaden schuldig, So müssen wir (wie Ezechiel und Daniel theten) mit Unserm Volck, Könige, Herrn und Kirchen, Priester, Prophe- ten, alles über einen hauffen herhalten.«¹⁷³ Der Christ ist von demselben Schicksal getroffen wie sein Volk. Aber er erlebt es in der *communio sanctorum* in einer anderen Weise als die Gottlosen und die Feinde des Evangeliums. Die gesamte Bevölkerung ist vom Türken bedroht, und so bleibt nur die Wahl: »Denn sie [die Gottlosen] sind unter uns, und wir unter jnen gemenet, und müssen entweder sie unsers Gebets geniessen, oder wir jrer Sünde entgelten ...«¹⁷⁴ In der Christusunachfolge ist die Antwort für Luther nicht zu bezweifeln. Christus hat ja nicht darum gebetet, daß die Seinen aus der Welt genommen werden, »sondern sie von dem Bösen zu bewahren« (J 17, 15). Die christliche Gemeinde muß zwar die Sünden strafen, aber gleichzeitig auch das Leiden auf sich nehmen. Erst so wird auch für die ganze Gesellschaft das Evangelium der Barmherzigkeit verkündigt und in der Tat bezeugt. Das priesterliche Volk Christi soll sein Amt stellvertretend für die anderen ausrichten in Fürbitte vor Gott, damit er seine Gaben wieder gütig austeielt und vom Bösen bewahrt. »Denn Gott, was er thut und gibt der gantzen Welt, Heiden und Türcken, Bösen und Guten, das thut er doch alles durch und umb seiner lieben Kinder, das ist umb der Christen willen, die jn furchten, sich fur Sünder erkennen, gerne straffen lassen und doch hertzlich jm vertrauen, Beten und anrufen in allen nöten, das ist jhe gewislich war.«¹⁷⁵

Das priesterliche Volk setzt sich vor Gott für das Heil der ganzen Welt ein – und nicht nur für sich selbst, da es durch Christus die Vergebung erhielt und durch ihn in seine Gerechtigkeit gekleidet worden ist. In seiner Nachfolge kann die geistlich-sakramentale *communio sanctorum* nicht anders handeln. Luther hat die Gewißheit, daß Gott dieses Gebet seiner leidenden Gemeinde hört und gibt, was nach seinem guten Willen geschehen soll. Er ist gewiß, daß die Gottlosen und Feinde selbst spüren werden, was die Fürbitte derer, die sie bekämpft haben, bedeutet. Bei seiner schweren Erkrankung in Schmalkalden

173 WA 51, 596, 23-27.

174 WA 51, 598, 24f.

175 WA 51, 603, 30-34.

1537 fleht er folglich die Anwesenden an, »das wir ja fleissig bethen wolten wider den grossen fursten, den Teuffel; da wer kein gewalt, macht noch krafft so starck wieder als das hertzlich gebeth: ...« Luther fährt mit einer Aussage fort, die voll ist von der inneren Überzeugung seiner Fürbitte für die Feinde: »Wolan, sturbe ich, so wurde sich die bestia, des babsts legat, hoch erfreuen, aber sie sollen sich vber der freude weidlich bescheissen, denn sie werden ihren furbitter verlieren, der sie bisher gegen Gott und der Welt [mit] fleissen vorbetten hat; das wird den aus sein vnd mit ihnen vber vns vber gehen.«¹⁷⁶ Diese Stelle kann durch die stellvertretende Fürbitte der Christen für die Welt erklärt werden. Luther sieht sich selbst als einen Mann der Fürbitte, dessen Gebet seinen Feinden zugute kommt. Sein Tod würde das Ende dieser Fürbitte bedeuten.

Schon in seiner »Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg« (1530) hat Luther mit einer ähnlichen Mahnung abgeschlossen: »Denn ich halt doch, jhr werdet der Lutherischen, als der frumen Ketzer, auffs wenigst jhrs gebets, nicht wol emperen können, solt jhr anders etwas bestendiges ausrichten.«¹⁷⁷ In seiner Schrift »Warnung an seine lieben Deutschen« (1531) erinnert er an den Reichstag zu Augsburg aus dem vorhergehenden Jahr, wobei er die Hoffnung des Friedens gehabt hätte, »... Welchs ich auch mit meinem gebet fur Gott aus allen krefften gesucht und gesufftzt habe sampt allen frumen Christen«.¹⁷⁸ Da diese Hoffnungen jedoch nicht in Erfüllung gegangen sind, überlegt nun Luther aufgrund biblischer Beispiele, ob nicht die Fürbitte für die Feinde eingestellt werden sollte wie im Falle Jeremias (15, 1; 7, 16). Gott kann die Erhörung des Gebets verweigern. »So wil ich sampt den meinen unser gebet nach Gottes befelh auch einzihen und, wie S. Johannes leret, fur die sünde zum tode nicht beten, Sondern dem verstockten Pharao zusehen, wie jn Gott im roten meer teuffen wird. Denn unser gebet und flehen umb fried, obs bey den verstockten verloren ist, So wirts uns doch deste stercker helfen, ...«¹⁷⁹

Trotz allen Enttäuschungen zweifelt Luther nicht daran, daß die betende Gemeinde vor Gott um den Schutz des Evangeliums als »eiserne Mauer«¹⁸⁰ eintritt und die Verheißung der Erhörung hat. Denn Gott will die Frommen erhalten, »welche die welt tragen und erhalten, Wie S. Paulus die Kirchen

176 WA TR 3, 392, 6-11 (3543 B).

177 WA 30 II, 355, 23-26.

178 WA 30 III, 276, 9f.

179 WA 30 III, 277, 5-9.

180 BSLK, 669, 33; 678, 39 $\triangle$ WA 30 I, 197, 24; 203, 22.

nennet einen Pfeiler und Seule der wahrheit [1. Tim. 3, 15], ...« »Nos Christiani und sollen die welt tragen. Ideo orate 1. pro regno Christi ...«¹⁸¹

In dem Gebet, das in das hohepriesterliche Gebet Christi eingebettet ist, übt die geistlich-sakramentale communio der irdischen Gemeinde in und mit Christus und mit allen seinen Heiligen ihren Dienst für das Heil der Welt aus. Sie erstreckt sich im Glauben auf die Zukunft des kommenden Reiches, das sie erwartet nach der Verheißung, die Christus durch seine Erniedrigung in Liebe zu den Sündern im Evangelium und in den Sakramenten gegeben hat. In dieser Einheit mit ihm verbunden kämpft sie auf Erden und erwartet den Tag, da die Heiligen im Himmel und auf Erden den Lobgesang vor Gott in der ewigen Gemeinschaft singen werden.

¹⁸¹ WA 38, 45, 8-10; 41, 121, 1f.