

Wort und Sakrament bei Luther

ANTONIO SABETTA

Die Confessio Augustana definiert die Kirche als „Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“ (VII), d. h. in der Wort und Sakrament lebendig sind. Deshalb „sind die Sakrament gleichwohl kräftig, ob schon die Priester, dadurch sie gereicht werden nicht fromm sind, wie dann Christus selbs anzeiget.“ (VIII)¹.

In der von Ph. Melancthon redigierten Apologie der CA, werden das Wort und die Riten der Sakramente miteinander verbunden und als Formen des Handelns Gottes im Herzen des Menschen dargestellt, damit dort der Glaube entstehe. Das Sakrament und das Wort erscheinen also unzertrennlich, insofern sie denselben Ursprung haben, Gott, und insofern sie dieselbe Wirkung hervorbringen. In der Apologie wird folgendes Bild gebraucht: „Wie aber das Wort in die Ohren gehet, also ist das äußerliche Zeichen für die Augen gestellet, als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben. Denn das Wort und das äußere Zeichen wirken einerlei im Herzen, wie Augustinus ein fein Wort geredt hat: ‚Das Sakrament‘, sagt er ‚ist ein sichtlich Wort‘.“²

Daher ist erstaunlich, was A. von Harnack am Beginn des 20. Jahrhunderts schrieb: In seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte beurteilt er das Vorhandensein der Sakramente und die lutherische Reflexion über die Sakramente als einen Rückfall in das Mittelalter und als einen Schwachpunkt der Reformation, deren Originalität dagegen gerade in einer Art von „Desakramentalisierung“³ bestanden hätte. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß in der Lutherforschung inzwischen anerkannt ist, daß diese Position, die den Sinn der Sakramente gegenüber dem Wort einschränkt, nicht gehalten werden kann. Denn wie wir in der Apologie der CA lesen, gibt es zwar tatsächlich eine Asymmetrie zwischen Wort und Sakrament.⁴ „Während es

¹ Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen, ²1955, 61 f. (im Folgenden BSLK).

² BSLK 292,41–293,6.

³ Vgl. A. VON HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 1897, 875–880.

⁴ BSLK 175,11–18: „Und durch das Wort SOLA, so wir sagen, allein der Glaub macht

vorkommen kann und auch häufig vorkommt, daß das biblische Wort ertönt, ohne daß ein Sakrament erteilt wird, ist das Gegenteil nicht möglich. Konstitutiv für das Wort ist der Gestus der Gnade, wenigstens in der Gestalt der Worte des Evangeliums, auf die die Kirche sich bezieht, wenn sie sie feiert.“⁵ Dennoch ist es eher die Tendenz anderer Reformatoren (Zwingli und Calvin), den Primat des gepredigten Wortes zu behaupten und die Sakramente auf eine ergänzende Funktion einzuschränken. Wir wissen, jedoch, wie sehr Luther gegen eine solche Haltung gekämpft hatte, indem er das äußere und objektive Wesen des Wortes sowohl in der Predigt als auch in den Sakramenten verteidigte. Ebenso wahr ist allerdings, daß das für Luther typische Aufeinander-hingeordnet-Sein von Wort und Sakrament sich in der protestantischen Tradition abschwächt, so daß in den Augen G. Ebelings die Abschaffung der Sakramente zwar die katholische Kirche in ihrem Wesen gefährden würde, aber der Natur der Evangelischen Kirche⁶ nichts anhaben könnte, indem er darauf insistiert, daß das Sakrament keine Gaben mitteilt, die „nicht eben in dem Wortgeschehen des Evangeliums selbst schon impliziert wäre.“⁷

Ich würde dagegen sagen, daß die Frage der Sakramente in der Theologie Luthers scharf umrissen ist und eine zentrale Stelle einnimmt, wenn man bedenkt, daß seine Arbeit während des gesamten Jahrzehnts von 1519–1528 stark von einer Reflexion auf die sakramentale Thematik durchdrungen ist, der es nicht nur darum geht, die Natur des Sakraments und seine konstitutiven Elemente zu bestimmen, sondern auch die beiden Sakramente des Glaubens, die Taufe und das Heilige Abendmahl, zu analysieren.

Ihre Gestalt gewinnt die Reflexion Luthers über die Sakramente in einem doppelten Kontext.

Der Sakramentenstreit mit der katholischen Kirche (den Papisten) ist nämlich nur *eine* Front. Deren Verlauf erhellt eindeutig aus der Streitschrift „De captivitate babilonica ecclesiae“ und ihrer klaren Absicht, die Sakramente

Fromm, schließen wir nicht aus das Evangelium und die Sakrament, daß darum das Wort und Sakrament sollten vergeblich sein, so es der Glaub alles allein thut, wie die Widersacher uns allwes gefährlich deuten; sondern unseren Verdienst daran schließen wir aus. Denn wir haben oben gnug gesagt, daß der Glaube durchs Wort kommt; so preisen wir das Predigtamt und Wort höher und mehr dann die Widersacher ... „Der lateinische Text sagt es in größter Knappheit:“ Non excludimus verbum aut sacramenta, ut calumniantur adversarii. Diximus enim supra fidem ex verbo concipi, ac multa maxime ornatus ministerium verbi. A.a.O., 175,4–8.

⁵ Vgl. F. FERRARIO, Dio nella parola. Frammenti di teologia dogmatica 1, 2008, 323: „Mentre infatti può accadere, e di fatto accade frequentemente, che la parola biblica risuoni senza che vi sia celebrazione del sacramento, non può darsi il caso contrario. La parola biblica è costitutiva anche del gesto della grazia, almeno nella forma delle parole evangeliche alle quali la chiesa si riferisce quando li celebra.“

⁶ Vgl. G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, 1979, 308.

⁷ DERS., Erwägungen zum evangelischen Sakramentverständnis, in DERS., Wort Gottes und Tradition. Studien zur Hermeneutik der Konfessionen, 1964, 218.

von ihren Deformationen zu befreien, die sie im Laufe der Tradition erfahren haben. Diese „Befreiung“ geschieht, indem ihre Einsetzung durch Christus wieder ins Zentrum gestellt wird und indem Wort und Glaube wieder aufeinander bezogen werden (man denke an die kategorische Ablehnung des Opfercharakters der Messe oder an die Abscheu vor der Kommunion unter nur einer Gestalt oder an ein unangemessenes Verständnis der Taufe aufgrund einer mißverstandenen und falschen Betonung der Buße).

Die zweite Front verläuft innerhalb der reformatorischen Bewegung, indem die Sakramentsthematik zum Streit mit der gesamten Richtung führt, die wir „nicht sakramentalen Protestantismus“⁸ nennen könnten und die sich im scharfen und harten Streit zuerst mit den sogenannten „Schwärmern“ (1525) und dann mit Zwingli (1528) ausdrückt.

So steht also die Bedeutung und die zentrale Stellung fest, die die Sakramente und die Beziehung zwischen Wort und Sakrament im Denken Luthers einnehmen. Zu fragen und zu entscheiden ist jedoch noch, ob man die Entwicklung der lutherischen Sakramentstheologie als einen kontinuierlichen, bruchlosen Prozeß betrachten kann, oder ob im Laufe der Jahre der ursprüngliche Ansatz und die Treue zu den anfänglichen Intuitionen und Behauptungen preisgegeben wurden.

Es ist sicher, daß die Auseinandersetzung mit der Thematik der Sakramente für den Reformator unvermeidlich ist, insbesondere wenn man die Praxis und die theologische Reflexion der Sakramente bedenkt, die nicht selten (in einer bisweilen in einer zur Karikatur entarteten Praxis) als eine Zugabe zum Glauben oder gar als ein Heilsweg neben dem Glauben für den Menschen betrachtet wurden, der das Bedürfnis eines Glaubens als Akt der Person gar nicht kannte oder gar vermied.⁹ In der Apologie der CA wird die Meinung der scholastischen Theologen zurückgewiesen und verurteilt, der zufolge es ausreichte, keine Hindernisse (obex) aufzurichten, damit das Sakrament seine Gnade ex opere operato vermittele, „wenn schon das Herz alsdenn kein guten Gedanken hat“, als ob wir „durch [...] Ceremonien gerecht und heilig würden ohne Glauben und wenn das Herz schon nicht dabei ist“.¹⁰ Nicht zufällig greift Luther in „De captivitate“ die traditionelle Definition des Sakraments als „wirksames Zeichen der Gnade“¹¹ an, indem er unterstreicht, daß der Unterschied zwischen dem Sakrament des neuen Bundes und den Zeichen des alten Bundes nicht allein in der Wirksamkeit der symbolischen Darstellung (efficacia significationis) bestehen könne, und daß

⁸ Vgl. M. LIENHARD, Luther est-il „protestant“? Le sacrement chez Luther et dans la tradition luthérienne, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses xx (1997) 141–164.

⁹ Vgl. O. H. PESCH, Hinführung zu Martin Luther, 2004, 152–161.

¹⁰ BSLK 295,7–13.

¹¹ Vgl. WA 6, 531–532.

stattdessen – mit einem zusammenfassenden Ausdruck, der sich nicht buchstäblich dokumentieren läßt (*proverbium illud*), „non sacramentum sed fides sacramenti iustificat“;¹² und aus diesem Grund gehört zum heilsamen Gebrauch der Sakramente der Glaube wesentlich hinzu, „der da gläube der göttlichen Zusage, und zugesagte Gnade empfahe“: das Versprechen ist nämlich nutzlos, wenn es nicht durch den Glauben angenommen wird.¹³

1. Die Thematik in den ersten Schriften Luthers

Betrachten wir also, wie die Reflexion auf die Sakramente in den Schriften des Reformators hervortritt und Gestalt annimmt. Wie W. Jetter¹⁴ gezeigt hat, begegnet die Sakramentsthematik in den ersten Texten Luthers noch wenig. Aber einen kurzen Hinweis auf das Sakrament finden wir bereits in den „Adnotationes“ zu Augustins *De Trinitate* (1509–10), wo es heißt: „Crucifixio Christi est *sacramentum* quia significat sic crucem poenitentiae in qua moritur anima peccato. Crucifixio Christi est *exemplum* quia hortatur pro veritate corpus morti offerre vel cruci“.¹⁵ Man kann hier feststellen, daß das Begriffspaar *sacramentum/exemplum* auf die Heilgeschichte bezogen wird und zwar besonders auf das Ereignis des Kreuzes. Dabei kommt die Realität des Kreuzes nicht so sehr als historisches Ereignis der Vergangenheit in Betracht, sondern in ihrer Kraft und wirksamen Gültigkeit für die Gegenwart.

In den „*Dictata super Psalterium*“ (1513–1515), in denen die Sakramente allerdings nur selten erwähnt werden, wird das Wort „*sacramentum*“ erwähnt als Übersetzung des neutestamentlichen Substantivs „*mysterion*“. Dies wird auch in *De captivitate* bekräftigt, wo Luther in Bezug auf die Ehe, um das Mißverständnis aufzuzeigen, aufgrund dessen diese von den Katholiken als Sakrament betrachtet wird, im Licht von Eph 5 schreibt, daß der Ausdruck „Sakrament“ in der Schrift „*non signum rei sacrae sed rem sacram, secretam et absconditam*“¹⁶ bedeutet; und deshalb habe die Schrift dort, wo wir „Sakrament“ sagen, den Ausdruck „*Mysterium*“, ein Wort, das einmal mit „Sakrament“, ein andermal mit „*Geheimnis*“ übersetzt wird.

Dennoch wird in den *Dictata* auch schon die Verbindung zwischen *sacramentum* und *verbum* deutlich, also diejenige Verbindung, welche später zen-

¹² WA 6, 532,29.

¹³ BSLK 295,23 f.

¹⁴ Vgl. W. JETTER, *Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung*, 1954.

¹⁵ „Die Kreuzigung Christi ist Sakrament, weil sie so das Kreuz der Buße bezeichnet, in der die Seele für die Sünde stirbt. Die Kreuzigung Christi ist Beispiel, weil sie dazu ermahnt, für den Wahrheit den Leib dem Tod oder dem Kreuz hinzugeben.“: WA 9, 18,19–23.

¹⁶ WA 6, 551,11–12.

tral werden wird für das unlösliche Für-einander-präsent-Sein (*compresenza*) des Wortes der göttlichen Verheißung (*verbum promittentis*) und des Glaubens desjenigen, der dieses Wort empfängt (*fides suscipientis*) (verstehe: wie es für den heilsamen Brauch der Sakramente wesentlich ist). Dieser Gedanke findet deutlichen Ausdruck in einem Brief an Spalatin vom 18.12.1519, in dem Luther mit Bezug auf drei Predigten über die Sakramente von 1519 explizit sagt: „Es gibt kein Sakrament ohne ein explizites Wort Gottes, das den Glauben erweckt: wir können keine Beziehung mit Gott haben ohne das Wort seiner Verheißung und den Glauben, mit dem wir es empfangen.“¹⁷

Die Sakramentsthematik kehrt in der Periode der Paulus-Exegese (1515–18) wieder. Besonders im Kommentar zum Galaterbrief unterstreicht Luther die Bedeutung von *testamentum* und *promissio*. Weil das Versprechen Gottes ein Testament (Bund und Vermächtnis) ist, muß Gott eines Tages sterben um sein Testament zu verwirklichen (vgl. Hebr 9,17). Während das *pactum* durch jemanden gewährleistet ist, der sich noch am Leben befindet, muß der Erblasser (Testamentgeber) sterben um das Testament wirksam werden zu lassen. Weil es Christus ist, der als *sacramentum* und *exemplum* wirkt, deshalb bezieht Luther auch die Begriffe *testamentum* und *promissio* auf die Kreuzigung Christi – bis dahin, daß er das, was mit diesen Begriffe gemeint ist, mit der Kreuzigung identifiziert.

2. Die Sakramente zwischen 1519 und 1528

In den Werken von 1519–1520 zeigt sich bei Luther eine wachsende Insistenz auf dem Thema der Sakramente.¹⁸ Besonders in drei Sermonen über Buße, Taufe und Eucharistie aus dem Jahr 1519 „formuliert er eine eigene Definition von Sakrament, die einerseits die augustinische Perspektive widerspiegelt, andererseits aber eine bedeutende Neuerung gegenüber der vorhergehenden traditionellen Theologie einführt.“¹⁹

Zugleich jedoch ist im Gebrauch, den Luther (hier) vom Wort „Sakrament“ macht, eine gewisse Mehrdeutigkeit zu verzeichnen. Wie wir schon gesehen haben, unterstreicht Luther bisweilen, daß „Sakrament“ in der Bi-

¹⁷ „*Sacramentum non sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, quae fidem exerceat, cum sine verbo promittentis et fides suscipientis nihil possit nobis esse cum Deo negotii*“: WABr 1, 595,22–24.

¹⁸ Eine immer noch aktuelle Studie über die zwischen dynamischer Grundlegung und Offenbarung angesiedelte Sakramententhematik in Luther ist: E. METZKE, *Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen*, in: DERS., *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, 1961, 158–204.

¹⁹ A. MAFFEIS, *Teologie della riforma. Il Vangelo, la chiesa e i sacramenti della fede*, Morcelliana, 2004, 92.

bel sich nicht so sehr auf die Sakramente als *signa rei sacrae* bezieht, sondern Übersetzung des Wortes „mysterium“ ist und Christus selber meint, so z. B. in 1 Tim 3,16.²⁰ In einer anderen Bedeutung bezeichnet „Sakrament“ vor allem in der ersten Phase das äußere Zeichen in seiner bloßen formalen Bedeutung (Wasser, Brot und Wein). In einem dritten Sinn bezeichnet es das Sakrament in seiner Gänze, d. h. das Ganze von Zeichen und Verheißung, so daß „Sakrament“ bisweilen zum Synonym für „Messe“ wird.²¹ Jedenfalls beginnt Luther nicht mit einer Abhandlung über das Sakrament im Allgemeinen, von der er dann die Interpretation der einzelnen Sakramente ableitet.

Als Einführung (in das allgemeine Wesen der Sakramente) können wir meines Erachtens das betrachten, was Luther im Schlußwort von „De captivitate“ und in einigen Passagen schreibt, die sich auf die von den Papisten als Sakramente bezeichneten Riten beziehen, deren Natur als Sakrament Luther kategorisch bestreitet:

In diesem Text von 1520 sagt Luther, daß man „Sakrament“ nennen muß, was aus einer Verheißung besteht, welcher Zeichen beigeordnet werden (*promissa annexis signis*). Es reicht nicht die bloße Verheißung, sondern es bedarf eines äußeren Zeichens. In Bezug auf die Konfirmation/Firmung hatte Luther zuvor geschrieben, daß ein Sakrament zuallererst aus einem Wort der Verheißung bestehen muß, durch das der Glaube herausgefordert wird (*verbum divinae promissionis, quo fides exerceatur*), und die Apologie der CA schreibt, daß die Sakramente „Zeichen der Verheißung“²² seien. Ohne das Wort der Verheißung gibt es kein Sakrament, und deshalb müssen die Sakramente, damit sie als solche betrachtet werden können, von der Schrift bezeugt sein, d. h. es muß sich in der Schrift der Ort ihrer Einsetzung in der Form eines Gebotes Jesu finden lassen; andernfalls wäre, wie im Fall des Weihesakraments, absurderweise etwas als göttlich zu betrachten, was sich durch keinerlei Schriftstelle als von Gott eingesetzt erweisen läßt.²³

Weiter werden in der Apologie die von CA XIII als „Zeichen und gewisse Zeugnis göttlicher Gnade und Willens Gottes gegen uns“ definierten Sakramente als jene Riten beschrieben, die Gegenstände eines Gottesgebotes

²⁰ WA 6, 551.

²¹ Vgl. J. E. VERCRUYSSÉ, *Word and sacrament in Luther's theology*, in: CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE, *Luther et la réforme allemande dans une perspective oecuménique*, 1983, 200; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 1995, 318.

²² BSLK 295,31.

²³ Während in der Apologie der CA der Gedanke des Priestertums von einem Opfer her nach dem Beispiel des alttestamentlichen levitischen Priestertums zurückgewiesen wird, heißt es dennoch, daß „[w]o man aber das Sakrament des Ordens wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten und hat herrliche Zusage Gottes“ (vgl. Röm 1,16 und Jes 55,11). BSLK 293, 35–42.

sind und mit denen eine Gnadenverheißung²⁴ verbunden ist, womit sie unterschieden werden einerseits von den von den Menschen eingesetzten Riten (die keine Gnade verheißen können) und andererseits von den anderen Zeichen, die – weil nicht durch ein Gebot Gottes eingesetzt – zwar den einfachen Menschen nutzen mögen, aber kein „sicheres Unterpfand der Gnade“, also keine Sakramente sind. Deshalb sind für das Sakrament jeweils konstitutiv: 1. die schriftbezeugte Sicherheit seiner Einsetzung, so sehr, daß die „Formula Concordiae“ daraus die Regel ableitet: „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam“,²⁵ 2. Die Verheißung der Gnade, d.h. die freie und gnadenhafte Vergebung der Sünden.²⁶

Zentrum bleibt demnach das Wort der Verheißung,²⁷ dem sich das Zeichen beifügt, das allein nicht als Sakrament betrachtet werden kann. So bietet sich im Sakrament das Wort der Verheißung in Verbundenheit mit dem Zeichen dar, und bietet sich so dem Glauben desjenigen an, der dieses Zeichen empfängt.²⁸

„Daraus ergibt sich, daß es bei strenger Handhabung des Wortgebrauchs nur zwei Sakramente in der Kirche Gottes gibt: Taufe und Brot; denn nur hier sehen wir beides zugleich: von Gott gestiftete Zeichen und die Verheißung der Sündenvergebung.“²⁹ Am Anfang von „De captivitate“³⁰ lesen wir, daß man aus Treue zur Schrift von einem *einzigem* Sakrament und drei sakramentalen Zeichen sprechen müßte („unum sacramentum et tria signa sacramentalia“), wobei *das* (eine) Sakrament, wie in der Schrift *Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita* beschrieben, Christus der Herr selbst ist, während Taufe, Abendmahl und Buße die (sakramentalen) Zeichen sind: „nullum sacramentorum septem in sacris litteris nomine sacramenti cense-

²⁴ BSLK 291, 53–292,1.

²⁵ BSLK 1001,6–9.

²⁶ BSLK 295,38.

²⁷ Das Wort der Verheißung stiftet letztlich den sakramentalen Charakter und bildet das entscheidende Element im Sakrament (vgl. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, 1962, 297).

²⁸ Im Kleinen Katechismus schreibt Luther als Antwort auf die dritte Frage („Wie kann das Wasser so große Dinge vollbringen?“): „Wasser tut’s freilich nicht, sondern das Wort Gottes ist, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes trauet.“ BSLK 516,13–16.

²⁹ M. LUTHER, *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. III, G. WARTENBERG/M. BEYER (Hg.), 2009, 371,27–32. (im Folgenden LDStA). Vgl. WA 6, 572,12–13: „Quo fit, ut, rigide loqui volumus, tantum duo sunt in Ecclesia dei sacramenta, Baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus.“ – Vgl. auch *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528)*: „Daß die zwei Sakrament bleiben, Taufe und Abendmahl des HERRN neben dem Evangelio, darinnen uns der Heilige Geist Vergebung der Sünden reichlich darbietet, gibt und übet.“: WA 26, 508,27–29.

³⁰ Vgl. WA 6, 502.

tur. ... Unum solum habent sacrae litterae sacramentum, quod est ipse Christus Jesus“ (conclusio 17 et 18).³¹ Die Auffassung, daß der Sakramentsbegriff, wenn man sich an den neutestamentlichen Sprachgebrauch hält, allein Jesus Christus vorbehalten werden muß, haben in der zeitgenössischen Theologie K. Barth und E. Jüngel vertreten. Letzterer hat seine Position in einem Aufsatz von 1966 in zwei Axiomen zusammengefasst: „Jesus Christus ist das einzige Sakrament der Kirche. Taufe und Abendmahl sind die beiden Feiern dieses einzigen Sakraments der Kirche.“³²

Dennoch finden wir in „De captivitate“ eine schwankende Position Luthers in Bezug auf die Buße. In dem ihr gewidmeten Abschnitt wird die Buße nämlich aufgrund des Wortes der göttlichen Verheißung in Mt 16,19 und 18,18 und in Joh 20,23 und aufgrund unseres Glaubens³³ als Sakrament betrachtet, weil das Wort der Verheißung den Glauben desjenigen verlangt, der Buße tut (fidem provocat poenitentis), damit ihm gewiß sei, daß er „ut hoc promissionis verbo certo sit, si solveretur credens, vere solutum se esse in coelo“.³⁴ Es fehlt allerdings das von Gott eingesetzte sichtbare Zeichen, und deshalb widerruft Luther in der Konklusion von De captivitate den Charakter der Buße als eines Sakramentes und betrachtet sie nur als eine Rückkehr (reditus) zum Sakrament der Taufe.

Das dritte für die Sakramente konstitutive Element ist der Glaube. In CA XIII werden die Sakramente vorgestellt, um den Glauben derjenigen, die sie empfangen, zu erwecken und zu stärken: Man muß sich der Sakramente bedienen, um zu einem Glauben zu kommen, der an die Verheißungen glaubt, die uns in und durch die Sakramente vorgestellt und verkündet werden. Der Glaube betrifft nicht die Gültigkeit, wohl aber die Wirksamkeit der Sakramente: Die Verheißung ist faktisch unnütz, wenn sie nicht durch den persönlichen Glauben empfangen wird.³⁵ Zugleich heißt es jedoch in der „Formula Concordiae“ in Auseinandersetzung mit der Abendmahlsauffassung der Sakramentierer, denen zufolge es der Glaube wäre, welcher den Leib Christi

³¹ „Keines der sieben Sakramente wird in der Heiligen Schrift mit dem Wort Sakrament bezeichnet. Die Heilige Schrift hat nur ein Sakrament, das Christus selbst ist“: WA 6, 96–97.

³² E. JÜNGEL, Das Sakrament – was ist das? Versuch einer Antwort, in: E. JÜNGEL / K. RAHNER, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, Freiburg/Basel/Wien 1971, 7–61, dort 36.

³³ „Besonders auffällig ist, daß der Glaube in die Definition des Sakraments aufgenommen ist. In den Augen von Luthers Gegnern ist damit die Objektivität der Heilsgabe der Sakramente gefährdet; für Luther kommt hierin jedoch die wechselseitige Relation von verheißendem Wort und empfangenen Glauben zum Ausdruck.“ B. LOHSE, o. Anm. 21, 146.

³⁴ WA 6, 543,36–37. Vgl. LDStA (o. Anm. 29) 299,18–20: „... damit er aufgrund dieses Verheißungswortes, sofern er freigesprochen wird und glaubt, gewiß sein kann, daß er wahrlich auch im Himmel freigesprochen ist.“

³⁵ Vgl. BSLK 295.

im heiligen Mahl vergegenwärtigt: „Nun macht unser Glaub das Sakrament nicht, sondern allein unsers allmächtigen Gottes und Heilands Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einsetzung“.³⁶ Das Wort bringt das Sakrament hervor, nicht der Glaube desjenigen, der es feiert oder der es empfängt. Das wahre Sakrament, schreibt Luther im Großen Katechismus, wird auch gegeben und empfangen, wenn jemand es im Zustand der Sünde spendet oder empfängt. Und dies deshalb, weil sich das Sakrament nicht auf die Heiligkeit der Menschen, sondern auf das Wort Gottes gründet. Weil es das Wort ist, das das Sakrament einsetzt und erst zu einem Sakrament macht, kann dieses Wort nicht durch die Personen oder durch ihren Unglauben falsch werden.³⁷

Die drei konstitutiven Momente des Sakraments sind also das Wort der Verheißung, d. h. die bezeichnete Wirklichkeit, das äußere Zeichen und der Glaube.³⁸

Diese Momente sind jedoch nicht alle auf der gleichen Ebene angesiedelt. In „De captivitate“ beharrt Luther auf der Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten, vertritt dabei aber den Grundsatz, daß die *res maior*, hingegen das *signum minus* sei: „in omni sacramento, signum, in quantum signum, incomparabiliter minus est quam res ipsa.“³⁹ In dieser Verflechtung und in dieser wechselseitigen Bezogenheit liegt das Spezifische des Sakraments: Das Zeichen allein bringt kein Sakrament hervor, während allein das Wort das Zeichen in ein Sakrament verwandelt, und alle Sakramente finden ihren Sinn und Zweck im Glauben, denn sie sind eingesetzt worden *ad fidem alendam*.⁴⁰

Das Wort stellt das zentrale Element dar, auch wenn dies in keiner Weise eine Entwertung des Zeichens und seiner Äußerlichkeit bedeuten kann. Mir scheint dies gut ausgedrückt in einem Satz von Augustinus, den Luther ständig wiederholt (z. B. allein im Großen Katechismus zweimal sowie auch in

³⁶ BSLK 1002,11–14.

³⁷ Vgl. BSLK 710–711 – Dasselbe wird auch in der Konkordienformel (BSLK 796 f.) wieder aufgegriffen. – In Luthers Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis: „Ebenso rede ich auch und bekenne das Sakrament des Altars, das daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brot und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, ob gleich die Priester so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht gläubeten oder sonst mißbräuchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung“: WA 26, 506,21–24.

³⁸ Wenn Luther in der Periode von 1519 bis 1520 noch die Begriffe „Zeichen“, „Bedeutung“ und „Glaube“ gebraucht, werden nach 1520 die Begriffe „Verheißung“ und „Glaube“ zentral. (Vgl. B. LOHSE, o. Anm. 21, 318–319). – Vgl. auch E. HERMS, „Sakrament und Wort in der reformatorischen Theologie Luthers“, in diesem Band •••••, bes. •••••.

³⁹ „In jedem Sakrament gilt das Zeichen, insofern es Zeichen ist, unvergleichlich weniger als die Sache selbst“: WA 6, 504,29–30.

⁴⁰ WA 6, 629. – Vgl. auch M. LUTHER, Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe (1520): WA 6, 375–378.

seiner Schrift über die Privatmesse von 1533): „Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum“ („Wenn das Wort sich zum materialen Element hinzufügt, entsteht das Sakrament“). So wird das Wasser der Taufe heilig aufgrund des Wortes, das himmlisch und heilig ist: Gott fügt ihm die eigene Ehre bei und stiftet ihm die eigene Kraft und Macht ein,⁴¹ er selbst handelt. Der Anklang an Augustinus ist deutlich, der nämlich im Kommentar zum Johannesevangelium schreibt:

„Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? *Accedit* verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum. [...] Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur? [...]. Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur, *in verbo*. Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, bene dicentem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem; quamvis nondum valentem corde credere ad iustitiam, et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit per verbum.“⁴²

Es ist also die Einheit von Zeichen und Wort, die für das Sakrament konstitutiv ist.⁴³ Dennoch ist das wichtigste Element im Sakrament das Wort oder Gebot Gottes. Dieses Wort verhindert einerseits, das Sakrament als etwas aufzufassen, das vom Menschen eingesetzt worden ist (und deshalb kann all das, was keine Grundlage im Wort Gottes – in einem Stifterwort – hat, nicht als Sakrament betrachtet werden), andererseits macht es das Zeichen zu einem Sakrament. Wir lesen im Großen Katechismus in Bezug auf das Altarssakrament: „[D]as Sakrament ist Brot und Wein, aber nicht schlecht Brot noch Wein, so man sonst zu Tisch trägt, sondern Brot und Wein, in Gottes Wort gefasset und daran gebunden. Das Wort (sage ich) ist das, das dies Sakrament machet und unterscheidet“; und nur wenig nach dem Zitat des eben angegebenen Augustinus-Textes, fügt Luther hinzu: „Das ist wohl wahr, wenn Du das Wort davon tuest oder ohn Wort ansiehst, so hast Du nichts denn lauter Brot und Wein, wenn sie aber dabei bleiben, wie sie sollen und müssen, so ist's laut derselbigen wahrhaftig Christus' Leib und Blut.

⁴¹ Vgl. BSLK 694,29–30.

⁴² „Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser als eben Wasser? Es tritt das Wort zum Element, und es wird das Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort. ... Woher diese so große Kraft des Wassers, daß es den Leib berührt und das Herz abwäscht, außer durch die Wirksamkeit des Wortes, nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird? ... Die Reinigung also würde keineswegs dem fließenden und verfließenden Elemente zugeschrieben werden, wenn nicht hinzugefügt würde ‚im Worte‘. Dieses Wort des Glaubens vermag so viel in der Kirche Gottes, daß es durch den Glaubenden, Darbringenden, Segnenden, Benetzenden auch ein so kleines Kind reinigt, obwohl es noch nicht imstande ist, mit dem Herzen zu glauben zur Gerechtigkeit und mit dem Munde zu bekennen zum Heile“: Augustin, ev.Joh.tr. 80,3.

⁴³ Vgl. BSLK 701,37–38, in Bezug auf die Taufe: „Baptismus nihil aliud esse quam aquam et verbum Dei simul juncta“.

Denn wie Christus Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht liegen und triegen kann.“⁴⁴

Über die Wichtigkeit des Wortes und seine entscheidende Bedeutung in Bezug auf das Sakrament, sei auf diese Passage aus der Schrift Von der Winkelmesse und Pfaffen Weyhe verwiesen, wo es heißt:

„Und weil das Wort Gottes das größest, nötigst und höchst Stück ist in der Christenheit (denn die Sakrament ohn das Wort nicht sein können, aber wohl das Wort ohn die Sakrament) und (weil) zur Not einer ohn Sakrament, aber nicht ohn das Wort könnte selig werden, als die, so da sterben ehe sie die beehrte Taufe erlangen), hat hierin Christus auch desto mehr und größer Wunder getan.“⁴⁵

In der Predigt über die Messe von 1520 schreibt Luther einige Jahre zuvor, daß es in jedem feierlichen Versprechen Gottes immer zwei Aspekte gibt: das Wort und das Zeichen, näherhin die Verheißung und das Sakrament (äußeres göttliches Zeichen), doch wie der Bund wichtiger ist als das Sakrament, so sind auch die Worte wichtiger als die Zeichen. Und er fügt bedeutsam hinzu:

„Denn die Zeichen mögen wohl nit sein, daß dennoch der Mensch die Wort habe, und also ohn Sakrament, (je)doch nit ohn Testament selig werde ... Also sehen wir, daß das beste und größte Stück aller Sakrament und der Meß sein die Wort und Gelübde Gottes, ohn welche die Sakrament tot und nichts sein, gleich wie ein Leib ohn Seele, ein Faß ohne Wein ... ein Buchstab ohn Geist ... Denn Sakrament ohn Testament ist das Futter (die Hülle) ohn das Kleinod behalten, gar mit ungleicher Häfte und Teilung.“⁴⁶

Weiter unten in derselben Predigt beharrt Luther noch stärker darauf, indem er einschärft,

daß Christus „mehr am Wort denn an dem Zeichen gelegen ... Was ist das ganze Evangelium anders, den eine Erklärung dieses Testaments. ... Denn das Evangelium ist nit anders, den eine Verkündigung göttlicher Gnaden und Vergebung aller Sünde durch Christus' Leiden uns (ge)geben.“⁴⁷

Immer noch in Bezug auf die zentrale Rolle des Wortes, findet sich ein weiterer Beleg in dem Schreiben Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament von 1525. Wir befinden uns im Kontext einer Abhandlung über das Altarssakrament, mit dem Luther lange schwanger geht und das sich in den verschiedenen Phasen seiner Schriften mit unterschiedlichen Akzentsetzungen weiterentwickelt, bevor sich seine Aufmerksamkeit auf das Thema der Realpräsenz Christi im Zeichen von Brot und Wein konzentriert. Was verheißt wird, ist die Vergebung der Sünden, die Christus am Kreuz erworben, jedoch schon im Abendmahl durchs Wort gegeben und

⁴⁴ BSLK 709,25–33, 710,15–23.

⁴⁵ WA 38, 231,8–13.

⁴⁶ WA 6, 363,7–19.

⁴⁷ WA 6, 373,32–374,7.

gespendet hat, ebenso wie im Evangelium, in welchem das Wort gepredigt wird.

„Will ich nun meine Sünde vergeben haben“, fährt Luther fort, „so muß ich nicht zum Kreuze laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgeteilet... , sondern zum Sakrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz, austeilet, schenkt, darbietet und gibt“; und er schließt: Trost findet das erschrockene Gewissen „nicht am Brot und Wein, nicht an Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbietet, schenkt und gibt.“⁴⁸

Deshalb ist das Thema der Sündenvergebung für Luther als besondere Gabe des Sakraments zentral, auch wenn diese Gabe nicht von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christ verwirklicht wird, sondern von dem Wort, welches von dem für mich am Kreuz hingegebenen Leib und Blut spricht.⁴⁹

Dieses von Luther mehrfach wiederholte eindeutige Beharren auf dem Wort und auf seiner zentralen Rolle im Sakrament darf keinesfalls im Sinne einer inneren Handlung des Geistes verstanden werden, denn das Wort hat seine wichtige und unabdingbare „Äußerlichkeit“.

Die Verteidigung der „Äußerlichkeit“ des Wortes kehrt in den Schmalkaldischen Artikeln in Auseinandersetzung mit den Schwärmern wieder,

„daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben und danach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, ...“⁵⁰

Und weiter unten wird das unverrückbare Prinzip eingeschärft,

„daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel; denn Gott wollt' auch Mosi erst durch den feurigen Busch und (durch das) mündlich Wort erscheinen.“⁵¹

Die Betonung muß also auf die Äußerlichkeit des Zeichens gelegt werden, um die spiritualistischen Verirrungen zu vermeiden, die dem göttlichen Handeln seine Objektivität nähmen, indem sie die Gabe von Geist und Gnade der Vermittlung durch die Zeichenhandlung von Sakrament und Predigt entziehen.⁵²

Das geschichtliche Auftauchen der mit den sogenannten „himmlischen Propheten“ verbundenen Ereignisse bewegt Luther dazu, das Zeichen nicht

⁴⁸ WA 18, 203,39–204,8.

⁴⁹ Vgl. das Kapitel über das Abendmahl in P. ALTHAUS, o. Anm. 27, 318–338 (für den hier angesprochenen Punkt besonders 322–323).

⁵⁰ BSLK (Schmalkaldische Artikel) 453,17–454,3.

⁵¹ BSLK (Schmalkaldische Artikel) 456,1–7.

⁵² Zum Beharren Luthers gegen die Risiken des Subjektivismus und der Spiritualismus in der Sakramentenlehre vgl. E. METZKE, o. Anm. 18, 169–180.

mehr in erster Linie anthropologisch, sondern von der Gestalt her zu sehen, die ihm kraft Gottes Handeln, also kraft dessen eigenem Sichzusagen und Sichmitteilen, zu eigen ist.

Die Unterstreichung der Bedeutung des Zeichens in der Predigt über die Messe von 1520 war nämlich eher an die anthropologische Verfaßtheit des Menschen gebunden: das äußere Zeichen ist notwendig, weil „wir armen Menschen mit den fünf Sinnen leben“; damit wir eine geistige Wirklichkeit erfassen können, brauchen wir eine äußere Gestalt, in der diese Wirklichkeit vermittelt wird;⁵³ darum gibt Gott das Zeichen, daß unser Glaube sicherer und fester sei.⁵⁴

Dagegen erinnert Luther in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakramenten“ im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Karlstadt daran, daß Gott uns das reine Evangelium wiedergegeben hat, den edlen und wertvollen Schatz unseres Heils, dem der Glaube und der innere Geist folgen müssen. Nachdem er sein heiliges Evangelium verkündet hat, tritt Gott jetzt mit den Menschen immer auf zwei unterschiedlichen Ebenen gleichzeitig in Beziehung, äußerlich und innerlich. Das gesprochene Wort (des Evangeliums) und die leiblichen Zeichen, nämlich die Sakramente (Taufe und Sakrament oder auch Messe), stellen den äußeren Aspekt dieser Beziehung dar; der Heilige Geist, der Glaube und die anderen Gaben sind der innere Aspekt.⁵⁵

Der äußerliche Aspekt, so unterstreicht Luther, geht freilich dem Aspekt der Innerlichkeit voraus; denn die von Gott gesetzte Ordnung ist derart, daß nicht nur die äußeren Stücke zuerst kommen müssen und gar nicht nicht zuerst kommen können (während die inneren nachfolgen), sondern die inneren Stücke können überhaupt nur *durch* die äußeren gegeben werden; Gott „will niemand den Geist noch Glauben geben ohn das äußerliche Wort und Zeichen, so er *dazu* (Hervorhebung: Hg.) eingesetzt hat.“⁵⁶ In der Auseinandersetzung mit denen, die als „Klügler“ definiert werden, besteht Luther im Großen Katechismus im Hinblick auf die Taufe so sehr auf dem äußeren Merkmal des Zeichens, daß er sogar sagt, der Glaube könne nicht von seinem

⁵³ „Denn wir arme Menschen, ... müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen, doch also, daß das selb Zeichen ein Sakrament sei, das ist, das es äußerlich sei, und doch geistlich Ding hab und bedeut.“ WA 6, 359,7–10.

⁵⁴ Vgl. WA 6, 358,33–34.

⁵⁵ In der Schrift Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis schreibt LUTHER, daß der uns ganz und gar gegebene Heilige Geist uns lehrt, in einer doppelten Weise das Werk Christi zu begreifen, zu empfangen und zu erhalten: „Innerlich durch den Glauben und ander geistlich Gaben. Äußerlich durchs Evangelium, durch die Taufe und Sakrament des Altars, durch welche er als durch drey Mittel oder Weise zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu nutz bringet der Seligkeit“: WA 26, 506,8–12.

⁵⁶ WA 18, 136,17–19.

Objekt getrennt werden, welches Objekt – so wie das gesamte Evangelium – von äußerlicher Wesensart ist; deshalb kann man behaupten, daß „was Gott in uns tuet und wirket, will er durch solch äußere Ordnung wirken.“⁵⁷

Die polemische Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern und den Spiritualisten gibt Luther Gelegenheit, das Handeln Gottes zu betonen und zu verteidigen, das in erster Linie durch die äußere, in Wort und Sakrament bestehende, Ordnung erfolgt, in denen Gott sich endgültig dem Menschen vereinigt hat und die die leibhaft gestaltete Weise sind, durch die er mit dem Menschen in Beziehung tritt.

3. Die Texte zur Taufe

Der erste Text, der betrachtet werden muß, ist der „Sermon über das heilige und ehrwürdige Sakrament der Taufe“ (1519), in dem Luther drei Aspekte des Sakraments unterscheidet, nachdem er die Taufe als „äußeres Zeichen oder Losung“ und als „Erkennungszeichen des Volkes Christi“ definiert hat. Der erste Aspekt ist das Zeichen, das im Eintauchen in das Wasser im Namen der Dreifaltigkeit (das Eintauchen wird der Besprengung mit Wasser vorgezogen) und dem Herausziehen besteht. In *De captivitate* schreibt Luther, „signum seu sacramentum, est ipsa mersio in aquam, unde nomen habet.“⁵⁸

Der zweite Aspekt ist die bedeutete Realität, die im Falle der Taufe die in Tit 3,5 ausgedrückte Idee bezeichnet, eben die Taufe als Bad der Wiedergeburt oder als ein glückliches der Sünde Absterben (Untergehen des alten Menschen) und ein Wiederauferstehen in der Gnade Gottes (Auftauchen des neuen Mensch).

Im Großen Katechismus wiederholt Luther, daß das äußere Werk (Zeichen) das Eintauchen-Wiederauftauchen ist und daß die Bedeutung des Zeichens die Tötung des alten Adam ist, der die Auferstehung des neuen Menschen folgt.⁵⁹

Diese so bezeichnete Realität ist nicht nur eine im Moment des Empfanges der Taufe gewährte Gabe, sondern der Beginn eines Prozesses, der das ganze weitere Leben prägt. Die bezeichnete Realität, schreibt Luther, ist die „geistliche Taufe“, das Ertränken der Sünde, das sowohl bildlich als auch tatsächlich im Zeichen des Untertauchens geschehen ist, aber dennoch das ganze Leben lang andauert und sich erst im Tode (im letzten Gericht) erfüllt, wenn endlich zur Vollendung gelangt, was die Taufe bedeutet. Deshalb ist die Taufe im Zeichen bereits geschehen (Tod der Sünde und des sündigen Men-

⁵⁷ BSLK 697,11–13 (ed. it., 294).

⁵⁸ WA 6, 531,21–22.

⁵⁹ Vgl. BSLK 704.

schen), doch die Erreichung des Ziels der Wirkung der Taufe (Tod und Auferstehung am letzten Tag) steht noch aus.

Angesichts der Tatsache, daß der Mensch trotz der Taufe weiterhin sündigt, scheint die Taufe offensichtlich nutzlos zu sein. Tatsächlich aber besteht ihr Nutzen darin, daß Gott sich an die Person bindet, mit ihr eins wird in einem tröstenden Gnadenbund. Wenn der Getaufte sich auf diesen Gnadenbund im Sakrament der Taufe einläßt, d. h. die Sünde zu besiegen strebt, erhört Gott diesen Wunsch und erneuert die Person durch Eingießen der Gnade und des Heiligen Geistes. Weil deshalb in der Taufe die Sünde nicht mehr anklagend zugerechnet wird (so Augustinus), braucht sich der Getaufte nicht vor der Sünde zu fürchten, sondern muß sich nur an die Taufe *erinnern* und daraus seinen Trost schöpfen, weil Gott ihm mit der Taufe zugesagt hat, ihm seine Sünde zu vergeben.

Das dritte konstitutive Element des Sakraments ist der Glaube. Im Falle der Taufe handelt es sich darum, fest zu glauben, daß das Sakrament der Anfang der Auferstehung ist und uns an Gott bindet in einem Bund, der uns dazu verpflichtet, die Sünde zu töten und zu bekämpfen, während Gott uns zusagt, uns Gutes zu tun.⁶⁰ Dieser Glaube an die Vergebung der Sünden ist die allernotwendigste Sache, denn er ist die Grundlage allen Trostes: „Wenn du glaubst, hast du, wenn du zweifelst, bist du verloren.“ Die Vergebung der Sünden ist das ausschließliche Werk Gottes, während dem Menschen der Kampf mit der Sünde zugemutet bleibt. Deshalb „bilden das Bündnis, das Gott in der Taufe geschlossen hat, und die Zusage die Sünde auszulöschen, die er auf sich genommen hat, die Grundlage der Gewißheit des Glaubenden.“⁶¹

In dem Abschnitt von „De capitivitate“, der der Taufe gewidmet ist, bleibt die Erläuterung des Sakraments dreigliedrig, doch dreht sie sich jetzt um die Worte *promissio, fides, signum*. Es heißt, daß die Taufe das Ereignis der *promissio* und der *fides* ist, wobei die *promissio* an die Stelle der „bezeichneten Sache“ (*res*) zu stehen kommt. Das einzige, zentrale und äußerst wirksame Element⁶² ist folglich das *verbum promissionis*, an dem wir unseren Glauben üben und festigen. Diese *promissio* ist in Mt 16,16 gegeben (im Großen Katechismus wird der Verweis auf Mt 28,19 hinzugefügt), und von ihr hängt unser ganzes Heil ab. Deshalb wird das Versprechen gesagt und wieder gesagt,

⁶⁰ „Hier ist nun das dritte Stück des Sakraments zu handeln, das ist der Glaube, das ist, daß man dies alles festiglich glaub, daß das Sakrament nicht allein bedeute den Tod und Auferstehung am Jüngsten Tag, durch welche der Mensch neu wird, ewiglich ohne Sünde zu leben, sondern daß es auch gewißlich dasselbe anhebe und wirke und uns mit gott verbindet, daß wir wollen biß in den Tod die Sünde töten und wider sie streiten, und er wiederum uns wolle zugutehalten und gnädig mit uns handeln, nicht richten nach der Schärfe.“: WA 2, 732,1–8.

⁶¹ A. MAFFEIS, *Teologie della Riforma*, o. Anm. 19, 97.

⁶² Vgl. WA 6, 533,32–33.

damit der Glaube ohne Unterlaß neu erweckt und genährt wird.⁶³ Weil die Taufe der Prozeß der Sündenvergebung ist, wie er im Zeichen des Eintauchens und Auftauchens als Wiederauferstehung von den Sünden dargestellt wird, ist der Christ aufgerufen, sich sein ganzes Leben hindurch immer neu der Taufe und ihrer Wirkmacht zuzuwenden. Luther schließt im Gegensatz zu dem, was Hieronymus vertreten hatte, aus, daß es *neben* der Taufe eine andere, zweite Rettungsplanke des Heils geben könnte, die in der Buße besteht. Vielmehr bleibe das Schiff immer dasselbe: eben die Taufe.

Bezüglich des Glaubens lesen wir (in „De captivitate“): Die Taufe ist sinnlos, wenn es keinen Glauben gibt.⁶⁴ Was zählt, ist der Glaube, und zwar so sehr, daß keine Sünde zur Verdammnis führt außer allein dem Unglauben;⁶⁵ so heißt es in „De captivitate“:

„Wenn Du gerettet werden willst, mußt du beim Glauben an die Sakramente ohne jedes Werk beginnen. Die Werke folgen dem Glauben, wenn du ihn nur nicht gering achtest. Der Glaube ist das höchste und schwierigste von allen Werken und das einzige, kraft dessen du gerettet werden wirst, selbst wenn du gezwungen werden solltest, auf alle anderen Werke zu verzichten. Der Glaube ist nämlich Werk Gottes und nicht des Menschen. ... Die anderen Werke vollbringt Gott mit uns und durch uns: nur dieses vollbringt er in uns und ohne uns.“⁶⁶

Der Glaube ist daher für einen fruchtbaren Empfang des Sakraments unbedingt notwendig; wir lesen sogar, daß die gesamte Wirksamkeit der Sakramente im Glauben selbst liegt und nicht im Vollzug der Sakramente; so daß derjenige, der glaubt, ihrer Wirkung selbst dann teilhaft wird, wenn er nichts tut.⁶⁷ Was für die alttestamentlichen Zeichen wie die Beschneidung oder das Opfer Abels gilt, gilt auch für die Taufe: sie rechtfertigt nicht und nützt niemandem, „doch der Glaube an das Wort der Verheißung, zu dem die Taufe (verstehe: der Wasserritus des Unter- und Auftauchens) hinzutritt, rechtfertigt und vollbringt, was die Taufe bezeichnet.“⁶⁸

Die Verbindung von *promissio* und *fides* begründet die Wirksamkeit der Sakramente und läßt dem Zeichen, so könnten wir sagen, die Funktion der „Bezeichnung“, der sichtbaren Verdeutlichung der göttlichen Gabe im Sakrament: „Doch weil das, was das Zeichen ‚bezeichnet‘, von der *promissio* und von der *fides* erfüllt ist, kann man nicht einfach von einem Zeichen sprechen, das auf eine andere [von ihm] unterschiedene Wirklichkeit verweist,

⁶³ Im Kleinen Katechismus lesen wir: „Was gibt oder nützt die Taufe? Antwort. Sie wirkt Vergebung der Sünden, erlöst vom Tod und vom Teufel, und gibt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten“: BSLK 515,36–516, 2.

⁶⁴ Vgl. WA 6, 528.

⁶⁵ Vgl. WA 6, 529.

⁶⁶ WA 6, 530, 12–18.

⁶⁷ WA 6, 532.

⁶⁸ WA 6, 532,36–533,1.

sondern insofern es an das Wort und an den Glauben gebunden ist, hat es (das Zeichen) selbst Anteil an der Wirksamkeit des Ereignisses des Wortes und des Glaubens“.⁶⁹ Gegenüber der Sicht der Papisten, die auf das Zeichen vertraut und die Relation Verheißung/Glaube vernachlässigt, unterstreicht De captivitate deutlich, daß die wahre und ganz und gar verlässliche Wirksamkeit der Sakramente in der wechselseitigen Bezogenheit von Verheißung und Glaube liegt. Luther schreibt:

„Wo immer die göttliche Verheißung ist, da ist der Glaube gefordert, und die eine wie der andere sind so notwendig, daß keins der beiden ohne das andere wirksam sein kann. Weder kann man Glauben, wenn es keine Verheißung gibt, noch wird die Verheißung erfüllt (*stabilitur*), wenn sie nicht geglaubt wird. Doch wenn die beiden in einer Beziehung wechselseitiger Bezogenheit stehen, begründen sie die wahre und ganz und gar verlässliche Wirksamkeit der Sakramente.“⁷⁰

So wird die Bedeutung des Glaubens unterstrichen. Das geschieht jedoch mehr in Bezug auf den Empfang des Sakraments. Denn davon unabhängig macht die Objektivität und Äußerlichkeit des Zeichens den Vorrang der göttlichen Verheißung gegenüber dem Glauben des Subjekts deutlich. Wenn wir in „De captivitate“ lesen, daß „im Sakrament der Glaube so sehr notwendig ist, daß er auch ohne Sakrament retten kann“,⁷¹ dann wird deshalb das sakramentale Zeichen noch nicht seiner Wichtigkeit beraubt, besonders wenn Luther sich mit den Wiedertäufern auseinandersetzt. In anderen Worten: Zwar entscheidet der Glaube über die Wirksamkeit der Taufe im Leben, aber er kann noch kein Sakrament begründen, vielmehr empfängt er es. Was für die Realität der Taufe zählt, ist nicht, ob derjenige, der die Taufe empfängt, daran glaubt oder nicht, denn ein solcher Glaube bestimmt nicht die Gültigkeit der Taufe. Vielmehr hängt diese vom Wort und Gebot Gottes so sehr ab und ist dadurch so sehr gewährleistet, daß die Taufe dort, wo das Wort das Zeichen begleitet, auch dann authentisch ist, wenn der Glaube nicht hinzukommt. Dies ist der entscheidende Punkt, der Luther von den Himmelspropheten trennt: Der Glaube ist nicht nötig, damit im Abendmahl das, was wir essen, wirklich der Leib Christi ist. Das Wort der Verheißung hat seinen Wert auch dann, wenn es nicht geglaubt wird, es hängt nicht im Hinblick auf seine Gültigkeit, sondern nur im Hinblick auf seine Fruchtbarkeit vom Glauben ab. Wie Augustinus wiederholt, ist es das *verbum*, das das *sacramentum* macht, und nicht die *fides*,⁷² die dagegen das *verbum promissionis* aufnimmt, das Gott im Sakrament an sie richtet.

Wie Luther im Brief „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn“ 1528 schreiben wird, muß man sich nicht kraft des Glaubens, sondern kraft des

⁶⁹ A. MAFFEIS, o. Anm. 19, 97.

⁷⁰ WA 6, 533,30–34.

⁷¹ WA 6, 533,37–534,1.

⁷² Vgl. BSLK 701.

Gebotes Gottes (vgl. Mt 28,19) taufen lassen, der die Taufe angeordnet und geboten hat. Deshalb:

„Wer sich auf den Glauben taufen läßt, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttlicher verleugnender Christ. Denn er trauet und bauet auf das Seine, nämlich auf eine Gabe, die ihm Gott geben hat, und nicht auf Gottes Wort alleine Welcher aber getauft wird auf Gottes Wort und Gebot, wenn da gleich kein Glaube wäre, dennoch wäre die Taufe recht und gewiß, denn sie geschieht, wie sie Gott geboten hat. Nütze sie wohl nicht dem ungläubigen Täuflinge um seines Unglaubens willen. Aber darum ist sie nicht unrecht, ungewiß oder nichts.“⁷³

Natürlich handelt es sich hier um Hervorhebungen, die sich aus dem Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der radikalen Front der Wiedertäufer ergeben, die ebenso wie (aus Luthers Sicht) die Scholastiker dahin kamen, das menschliche Werk zur Bedingung zu machen, um das Heil erlangen zu können. Aus Luthers Sicht gelangt vielmehr „der Glaube zur Sicherheit in dem Maße, in dem er sich auf die gegenüber dem Subjekt äußere Bezeugung des Werkes Gottes stützt, insofern der Glaube selbst Gottes Werk ist, das von der inneren Handlung des Geistes erweckt wird und das nicht ohne eine notwendige Verbindung mit dem äußeren Wort und dem äußeren Zeichen besteht. Der Glaubende kann nämlich nur auf einem Weg, der die von Gott festgesetzte Anordnung widerspiegelt, zur Sicherheit gelangen, wobei Gott durch das äußere Zeichen wirkt und indem er von innen den Glauben weckt.“⁷⁴

Die Betonung des Wortes bleibt, wie man merkt, in Laufe der gesamten lutherischen Abhandlung über das Sakrament ein konstantes Element zur Sicherung der Objektivität und der Gültigkeit der Sakramente und damit auch *die* Voraussetzung für ihre Wirksamkeit im Glauben.

4. Die Texte über das Abendmahl

Wir gehen also dazu über, die Texte zu betrachten, die sich auf das Sakrament des Leibes Christi beziehen, um weitere Aspekte der lutherischen Sicht auf die Sakramente und auf ihre Beziehung zum Wort zu erheben.

Die Reflexion auf das Altarssakrament beginnt 1519 in der Schrift „Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi Und von den Bruderschaften“,⁷⁵ in der der Reformator ausgiebig auf dem Thema der Gemeinschaft und der solidarischen Liebe beharrt, ein Thema, das in den folgenden Schriften nicht weiter behandelt wird (ohne daß daraus geschlossen werden könnte, daß es bedeutungslos wird).

⁷³ WA 26, 165, 2–11.

⁷⁴ A. MAFFEIS, o. Anm. 19, 123.

⁷⁵ WA 2, 742–758.

In diesem Sermon bekräftigt Luther, daß „das heilige Sakrament des Altars und des heiligen wahren Leibes Christi“ ebenso wie die Taufe drei wesentliche Aspekte besitzt. Der erste dieser Aspekte ist das Sakrament oder das äußere, in einer physischen Gestalt sichtbare Zeichen (hier merkt man, wie wir vorher erwähnt haben, daß Luther schwankt, indem er einmal die gesamte Wirklichkeit der Eucharistie und einmal nur das sakramentale Zeichen als Sakrament betrachtet): Brot und Wein. So wie es keine Taufe ohne das Zeichen des Wassers gibt, so gibt es keine Eucharistie ohne das Zeichen von Brot und Wein, auch wenn es nicht nötig ist, daß sie, um Frucht zu bringen und im Leben des Christen wirksam zu werden, empfangen werden, sondern dafür kann schon die bloße Sehnsucht als ausreichend betrachtet werden – zufolge eines Wortes von Augustinus,⁷⁶ das Luther zitiert: „Was bemüht du den Magen und die Zähne? Glaube nur, und du hast schon das Sakrament genossen.“ Obwohl auf Seiten des Einzelnen unter Umständen schon die bloße Sehnsucht nach der Eucharistie fruchtbar sein kann, ist doch die unabdingbare Voraussetzung für solche Sehnsucht nach dem Empfang der Eucharistie die Tatsache, daß die Eucharistie in der Kirche gefeiert wird; und dabei ist es aus Respekt vor der Ganzheit und der Vollständigkeit des Zeichens nötig, daß das Zeichen zur Gänze gegeben wird. So bezeichnet Luther in diesem Text die Kommunion unter beiderlei Gestalten als eine Zweckmäßigkeit, nicht als Notwendigkeit, wie es dagegen in *De captivitate* geschehen wird.

Weiter unten behauptet Luther, daß die beiden Zeichengestalten (Brot und Wein) nicht „bloße leere Gestalten“ sind, sondern daß Jesus „im Brot sein wahres, natürliches Fleisch und im Wein sein wahres Blut gegeben habe, um uns ein vollständiges Sakrament oder Zeichen zu geben.“⁷⁷ Diese Vollständigkeit drückt sich im vollkommenen Offenbarsein der Bedeutung (*res*) im Zeichen (*signum*) aus; um nämlich die Bedeutung (die Gemeinschaft) auszudrücken, hat Gott die Zeichen gewählt, die vollkommen zu ihr passen, denn „keine tiefere, unzerteilbare Voreinigung ist über die Voreinigung der Speise, mit dem, der gespeiset wird.“⁷⁸

Der „Realismus“ von Luther (nämlich sein Beharren auf der Realpräsenz von Leib und Blut des Herrn im Zeichen von Brot und Wein) wird sich ein paar Jahre später bestätigen, wenn sich auf dramatische Weise die Meinungsverschiedenheiten um das Altarssakrament entfalten, die darauf zielen, das Wort „dies ist mein Leib“ zu beschränken, indem sie statt der buchstäblichen eine geistliche Interpretation vorschlagen (nicht *est*, sondern *significat*); ich beziehe mich hier besonders auf die Auseinandersetzung mit

⁷⁶ Sermo 112,5.

⁷⁷ WA 2, 749,8–10.

⁷⁸ WA 2, 748,29–30.

Zwingli, dessen Position Luther in ihrer ganzen Gefährlichkeit erkennt und gegen die er 1528 als Antwort die Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ verfaßt.

In der „Formula concordiae“ wird bekräftigt, daß die Einsetzungsworte (vgl. Mt 26,26–28 und Lk 22,19) nicht als Figuren oder Metaphern verstanden werden dürfen, sondern in ihrem eigenen buchstäblichen und klaren Sinn verstanden werden müssen, ohne sich von irgendeinem Einwand der Vernunft davon ablenken zu lassen.⁷⁹ In dem Ausdruck „nehmt und eßt“ hat Christus einen Befehl in Bezug auf das natürliche Brot und den natürlichen Wein gegeben, so „daß keine Metaphora, das ist eine Veränderung des Verstandes im Wort Brot sein kann, als daß der Leib Christi ein geistlich Leib oder ein geistliche Speise der Seelen sei. So verwahrets auch Christus selbst.“⁸⁰ Deshalb ist das Brot, das gebrochen wird (das Sakrament), der ausgeteilte Leib Christi, den diejenigen essen, die ihn empfangen.⁸¹ Lohse merkt an, dass nicht nur die besonderen Probleme, die das Altarssakrament betreffen, auf dem Spiel standen,

„sondern letztlich ... die Grundfrage von Gottes Gegenwart in dem fleischgewordenen Christus. Zwischen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Präsenz von Christi Leib und Blut in den Abendmahlssakramenten gibt es deswegen einen unlöslichen Zusammenhang, weil es in beiden Fällen um das Paradox von Gottes Gegenwart im Fleisch oder, mit den traditionellen Begriffen der Christologie ausgedrückt, um die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur geht.“⁸²

In der „Formula Concordiae“ werden ferner zwei Arten, das Fleisch Christi zu empfangen, unterschieden:

„Die erste ist das geistliche Empfangen (vgl. Joh 6,48–58), das durch den Geist und den Glauben geschieht und ebenso angesichts der Verkündigung und bei der Betrachtung des Evangeliums vorkommt wie im heiligen Mahl; solches Empfangen ist nichts anderes als der Glaube an das Wort Gottes: „Solches geistlich Essen aber ist nichts anders als der Glaube, nämlich Gottes Wort ... hören, mit Glauben annehmen und ihm selbst zueignen ...“⁸³

Es gibt jedoch auch eine zweite Weise, diesen Leib zu empfangen, nämlich den oralen oder sakramentalen Verzehr:

„Das ander Essen des Leibes Christi ist mündlich oder sakramentlich, da im heiligen Abendmahl der wahre, wesentliche Leib und Blut Christi von allen, die das gesegnete Brot und Wein im Abendmahl essen und trinken, (–) von den Gläubigen zu einem gewissen Pfand und Versicherung, daß ihnen gewißlich ihre Sünden vorgeben

⁷⁹ Vgl. BSLK 986 f.

⁸⁰ BSLK 987,44–48.

⁸¹ Vgl. BSLK 993 f.

⁸² B. LOHSE, o. Anm. 21., 190–191.

⁸³ BSLK 993,20–30.

sind, und Christus in ihnen wohne und kräftig sei, von den Ungläubigen aber zu ihrem Gericht und Verdammnis (-) auch mündlich empfangen und genossen wird.“⁸⁴

Vom Zeichen werden wir so zum zweiten Wesensaspekt des Sakraments hinübergeführt, nämlich zur bezeichneten Sache, der Wirkung des Sakraments, die im Gegensatz zum Zeichen nicht mehr äußerlich, sondern innerlich und geistlich ist und als die Luther die Gemeinschaft der Heiligen namhaft macht:⁸⁵ Das Sakrament in Brot und Wein zu empfangen, ist das Empfangen eines sicheren Zeichens der Gemeinschaft und der Eingliederung in Christus und mit allen Heiligen;⁸⁶ insofern das Sakrament Gemeinschaft ist, bedeutet es, daß den Empfängern des Sakramentes alle Güter sowie auch alle Schmerzen und Sünden gemeinsam werden (vgl. das biblische Bild in 1 Kor 12). Kraft der Kommunion gewinnt der Mensch Anteil an der Gnade Christi und an den Leiden Christi; vermittelt der Kommunion mit Christus und den Heiligen widersteht der Mensch seinen Feinden: der Sünde, die auch nach der Taufe noch im Fleische bleibt (das Brot gibt Kraft), dem bösen Geist, der Welt, die uns in ihrer Bosheit verfolgt, unserem eigenen schlechten Gewissen, der Angst vor dem Tod und vor der Höllestrafe. Diese Feinde zermürben und entkräften; deshalb muß der Mensch all seine Qual auf Christus und auf seine Gemeinschaft ablegen, um sich zu stärken und zu trösten, denn im Sakrament sind uns die unermeßliche Gnade und Erbarmung Gottes gegeben. Auf der einen Seite steht die Sündenvergebung, die besondere Gabe des Abendmahls, auf der anderen Seite unser sündiges Gewissen. Und so stärkt die Gabe den Einzelnen auch durch die Solidarität der gesamten geistlichen Gemeinschaft, die an derselben Gabe teilhat und sie empfängt.

So wie das Sakrament Liebe und Beistand schenkt, so ist auch der, der es empfängt, gerufen, Christus in seinen bedürftigen Brüdern Liebe und Beistand zu schenken; die Eucharistie ist wahrhaft das Sakrament der Liebe und des Miteinanderteilens, denn es macht uns zu einer einzigen Realität, zu einem einzigen Leib. Weil wir uns in Gemeinschaft üben müssen, soll man häufig die Messe feiern, denn wir erinnern uns an den Herrn und folgen seinem Beispiel.

⁸⁴ BSLK 993,3–994,6.

⁸⁵ In der Predigt über die Taufe spielt der Gedanke der Gemeinschaft ebenso wie der des „Bundes“ eine zentrale Rolle. Hinzuzufügen ist, daß es sich hier um eine „unverwechselbare Einzigartigkeit“ sowohl gegenüber der Tradition als auch gegenüber der darauffolgenden Lehre Luthers handelt. Vgl. B. LOHSE o. Anm. 21, 320, und P. ALTHAUS, o. Anm. 27, 319.

⁸⁶ „Also alle Heiligen sein Christi und der Kirchen Glieder, die eine geistlich ewige Gottesstadt ist, und wer in dieselbe Stadt genommen wird, der heist in die Gemeine der Heiligen genommen und mit Christus' geistlichem Körper verleibet und sein Glied gemacht.“: WA 2, 743,13–17.

Der dritte Aspekt ist der Glaube, von dem die Wirksamkeit des Sakraments abhängt und der die anderen beiden Aspekte nützlich und am Einzelnen heilswirksam (hier stand in der Übersetzung: „Wert verleiht“. Das kann nicht stimmen: „Wert“ haben die Sakramente als Einsetzung Gottes immer E.H.) macht; vom Glauben hängt die ganze Wirkung ab,⁸⁷ und um des Glaubens willen ist das Sakrament eingesetzt worden;⁸⁸ es reicht nicht aus, zu wissen, was das Sakrament ist, sondern man muß sich danach sehnen und fest glauben, daß man das, was im Sakrament „verheißen“ ist (auch wenn Luther dieses Wort nicht benutzt), erhält. Wenn du das Sakrament empfängst, wiederholt Luther daher, so sei begierig, deinen Glauben zu üben und zu stärken, und zweifle nicht, daß das, was das Sakrament bezeichnet, dir geschieht; sei gewiß, daß Christus und alle Heiligen zu dir kommen.

Aus dem Glauben an das Sakrament muß die Solidarität gegen alle hervorgehen, aus ihm muß sich also eine Verwandlung unseres Wesens ereignen, die aus der Liebe stammt (die im Glauben begründet ist).⁸⁹ Je vornehmer das Sakrament daher ist, desto größer ist der Schaden, der für die gesamte Gemeinschaft durch seinen schlechten Gebrauch entsteht (kraft des miteinander geteilten Zeichens gilt hier eine ontologische Solidarität, eine Solidarität die letztlich dadurch gewährleistet wird, daß das Zeichen keine leere Gestalt ist, sondern daß in ihm das wahre Fleisch und die Wirklichkeit Christi ist); und daher reicht es nicht aus, daß das Sakrament gefeiert wird (*opus operatum*), sondern es ist auch notwendig, dass es mit Glauben angenommen wird (*opus operantis*).

Luthers Reflexion auf das Altarssakrament setzt sich fort und erfährt weitere Akzentsetzungen in zwei darauffolgenden Schriften: in dem „Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe“ (1520) und in „De captivitate“, wobei letztere stark vom Text von 1520 abhängt. In diesen beiden Texten wird nicht die solidarische Liebe thematisiert, sondern die Messe als *sacramentum et testamentum*.⁹⁰

Unter dem Einfluß des Hebräerbriefs wird die Messe in „De captivitate“ als „*testamentum Christi, quod moriens post se reliquit, distribuendum suis fidelibus*“⁹¹ definiert; in dem Sermon von 1520 verlangt Luther zur Bestim-

⁸⁷ WA 2, 753,21.

⁸⁸ WA 2, 750,4–5.

⁸⁹ „Christus mit allen Heiligen durch seine Liebe nimmt unser Gestalt an, streitet mit uns wider die Sünd, Tod und alles Übel Wiederum sollen wir durch dieselbe Liebe uns auch wandeln und unser lassen sein aller ander Christen Gebrechen und ihr Gestalt und Notdurft an uns nehmen, und ihr lassen sein alles, was wir Gutes vermögen Also werden wir in einander verwandelt und gemein durch die Liebe, ohne welche kein Wandel nicht geschehen mag.“: WA 2, 748,13–26.

⁹⁰ WA 6, 521,3.

⁹¹ WA 6, 513,15–16. – In der Predigt von 1520 über die Messe lesen wir: „Die Messe ist eigentlich nichts anderes als dies: wir erhalten den Bund, und darüber hinaus ermah-

mung des Sinnes der Messe eine Rückkehr zu den Worten Christi, mit denen die Messe eingesetzt worden ist, und zitiert die Worte des Meßkanons.⁹²

Der Begriff des Testaments erinnert allerdings wiederum eng an die Idee der Verheißung, denn das Testament ist nichts anderes als die „*promissio morituri qua nuncupat haereditatem suam et instituit haeredes.*“⁹³ Im Testament unterscheiden wir bis zu sechs Stücke: Zuerst gibt es den Erblasser, das ist Christus, der ein Testament macht und auf diese Weise den eigenen Tod ankündigt; dann gibt es das Testament selbst, nämlich die Worte Christi; darauf folgt die Verheißung des Erbes, näherhin der Inhalt des Testaments, d. h. die Vergebung aller Sünden und das ewige Leben; wo es ein Erbe gibt, müssen die Erben festgesetzt werden, das sind wir („für euch“); doch es gibt auch das Siegel oder Zeichen, nämlich das Brot und den Wein, unter denen der wahre Leib und das wahre Blut Jesu sind;⁹⁴ schließlich gibt es die Pflicht der Erben, die besteht in „Gedächtnis oder Begängnis, die wir Christo halten sollen, das ist, daß wir solch seine Liebe und Gnade predigen, hören und betrachten sollen, dadurch uns reizen und erhalten zur Liebe und Hoffnung in ihn ...“⁹⁵ Deshalb ist die Messe „die Verheißung der Sündenvergebung ... , die Gott selbst uns zuspricht; es ist eine Verheißung, die durch den Tod des Sohnes Gottes bekräftigt worden ist.“⁹⁶

Die Verheißung und damit das Sakrament empfängt man weder durch die Werke noch aus eigener Kraft und Verdienst, sondern durch einen festen und frohen Glauben des Herzens.⁹⁷ In „*De captivitate*“ lesen wir:

„*ubi enim est verbum promittentis Dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis ut clarum sit(;) Initium nostrae salutis esse fidem, quae pendeat in verbo promittentis Dei, qui citra omne nostrum studium gratuita et immerita misericordia nos praeventit et offert promissionis suae verbum.*“⁹⁸

Der Glaube nährt sich aus der Verheißung und muß nichts anderes tun als das Wort der Verheißung anzunehmen.⁹⁹ Der Glaube ist die einzige Weise,

nen wir uns und kümmern wir uns darum, den Glauben zu kräftigen und nicht zu bezweifeln, dass Christus im Himmel unser Hirte ist, der sich ununterbrochen als Opfer für uns darbringt und der uns, unser Gebet und unseren Lobpreis Gott vorstellt und sie ihm wohlgefällig macht“: WA 6, 369,30–35.

⁹² Vgl. WA 6, 355.

⁹³ WA 6, 513,24–25.

⁹⁴ WA 6, 359,5–6 (aus: M. LUTHER, Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe).

⁹⁵ WA 6, 359,30–32.

⁹⁶ WA 6, 513,34–35: „*Missa [...] sit promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta, et talis promissio, quae per mortem filii dei firmata sit.*“

⁹⁷ Vgl. WA 6, 361.

⁹⁸ „Wo nämlich das Wort Gottes ist, der verheißt, dort ist auch der Glaube des annehmenden Menschen nötig, damit deutlich sei, daß der Anfang unseres Heils der Glaube ist, der vom Wort Gottes, der verheißt, abhängt“: WA 6, 514,13–16.

⁹⁹ Vgl. WA 6, 518,37: „*non autem pascitur fides tua nisi promissionis divinae verbo*“;

durch die der Mensch Gott erreichen und mit ihm sprechen kann. Im Übrigen ist diese Struktur von Verheißung und Glaube schon im Alten Testament bezeugt, wo die vielfältigen Verheißungen Gottes widerhallen: an Adam nach dem Sündenfall, an Noah nach der Sintflut, an Abraham, an Moses und schließlich an David, dem Gott die wahre Bedeutung der den Vorfahren gemachten Verheißungen enthüllt. Mit deutlichen Worten werden das Leben und das Heil im Neuen Testament frei und ungeschuldet denen verheißen und gegeben, die an diese Verheißung (die Vergebung der Sünden) glauben.

Glaube und Verheißung sind die beiden Brennpunkte einer Ellipse, der eine bedingt die andere und umgekehrt; so wie Gott sich uns durch das Wort der Verheißung zuwendet, so handelt der Mensch ihm gegenüber mit dem Glauben an dieses Wort, und deshalb gilt: *promissio et fides duo sunt simul necessaria*: „Ohne Verheißung nämlich kann man an nichts glauben.¹⁰⁰ Ohne den Glauben aber ist die Verheißung nutzlos, denn durch ihn wird sie gekräftigt und erfüllt.“¹⁰¹ Der Glaube, hatte Luther im Sermon von 1520 geschrieben, vermag wirklich alle Dinge, im Himmel und auf der Erde, und niemand kann diesen Glauben jemals in bis ins Letzte vollkommener Gestalt haben; der Glaube ist gewiß eine kleine Wirklichkeit, zu der weder die Werke noch das Gesetz gehören, doch ist diese Wirklichkeit so vollkommen, daß sie „ohn alle andere Mühe und Gesetz macht alles, was der Mensch tut, vor Gott angenehm und wohlgetan ...“¹⁰²

Schließlich bleibt der Aspekt des Zeichens, über das in Bezug auf die anderen beiden Aspekte schon etwas gesagt worden ist: In jeder Verheißung Gottes gibt es zwei Momente: das Wort (im Falle der Messe das Testament) und das anhängende Zeichen, welches das Wort bezeugt und ins Gedächtnis ruft (*monumentum seu memoriale*), damit das Wort mit größerer Treue bewahrt werde und eine wirksamere Mahnung darstelle.¹⁰³ Wort (Testament) und Zeichen (Sakrament) bilden so sehr eine einzige große Einheit, daß die Gewißheit des Testaments sich in der Gestalt des Zeichens als äußeres Wort darbietet, welches das Heil bezeugt.¹⁰⁴ Dennoch bleibt eine deutliche Asymmetrie zwischen den beiden Momenten bestehen:

521,8–9: „*quis enim promissionem Dei, quae uniuscuiusque singulatim exigit fidem, potest pro alio acceptare aut applicare?*“

¹⁰⁰ „Der Glaube nährt sich nur vom Wort Gottes; deshalb muß du vor jeder anderen Sache die Worte erfassen, sie hochhalten, sie wertschätzen und dich fest an sie halten“: WA 6, 363,28–30.

¹⁰¹ WA 6, 517, 9–10 : „*sine promissione enim credi nihil potest, sine fide autem promissio inutilis est, cum per fidem stabiliatur et impleatur.*“

¹⁰² WA 6, 378,11–12. – Vgl. auch a.a.O. 371.

¹⁰³ WA 6, 518,1–2.

¹⁰⁴ Vgl. die Einführung von F. FERRARIO zu: M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa*, 2006, 33.

„Und wie dem Wort größere Kraft innewohnt als dem Zeichen, so wohnt dem Testament größere Kraft inne als dem Sakrament; denn es ist ja möglich, daß ein Mensch das Wort oder das Testament hat und Gebrauch davon macht ohne das Zeichen oder das Sakrament. ‚Glaube‘, sagt Augustin, ‚und du hast gegessen!‘ Aber worauf richtet sich denn der Glaube, wenn nicht auf das Wort dessen, der die Verheißung ausspricht?“¹⁰⁵

5. Konklusion

Um zu schließen, können wir zusätzlich zu den im Text durchgeführten Erwägungen über die Beziehung von Wort und Zeichen, über die zentrale Stellung des Wortes und über die Unauslöschlichkeit des Zeichens noch sagen, daß die Sakramentsthematik, soll sie angemessen Verstanden werden, in das umfangreichere Thema des Prozesses der Rechtfertigung eingefügt werden muß. Das Denken Luthers zeichnet sich durch den Vergleich und den Gegensatz zu zweierlei Sichtweisen aus: durch die Abgrenzung von einer katholischen Sichtweise, die sich der Reduktion der Rechtfertigung auf eine Frage von Werken und nicht von Glauben schuldig gemacht hatte, und von derjenigen Sichtweise, die sich auf die spiritualistische und radikale Linie der Reformation zurückführen läßt und die dazu tendierte, die Bedeutung des äußeren Wortes und des Zeichens im Prozeß der Rechtfertigung und des christlichen Lebens zu eskamottieren.

So entwickelt Luther einerseits eine Lehre von den Sakramenten als äußeren Zeichen der Verheißung Gottes (*verbum promissionis*), auf die der Mensch antwortet, indem er sie mit einem Fidualglauben aufnimmt, der sich allein auf das Wort Gottes gründen darf, denn – Augustinus wiederholend – *non sacramentum sed fides sacramenti justificat*; andererseits betont er in der Auseinandersetzung mit einigen Reformatoren, daß das Heil der Person als freies Geschenk von außen (*ab extra*) durch die wahren und wirklichen von Gott gegebenen äußeren Zeichen, das Wort und das Sakrament, gebracht wird, wie wir in den Schmalkaldischen Artikeln lesen: „Darumb sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament.“¹⁰⁶ Und so wird der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes zum Argument für die Existenz, den Gebrauch und die Unverzichtbarkeit der Sakramente gemäß einer Hermeneutik, die sich an den Literalsinn der Worte der Schrift hält.

¹⁰⁵ WA 6, 518,17–20: „Atque ut maior vis sita est in verbo quam signo, ita maior in testamento quam sacramento, Quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti absque signo seu sacramento. Crede, inquit Augustinus, et manducasti. Sed cui creditur, nisi verbo promittentis?“

¹⁰⁶ BSLK 455,31 – 456,3.

Wort und Sakrament sind die Formen des Handelns Gottes an den Herzen (am Inneren der Menschen). Denn durch das Wort und die Sakramente tut sich Gott kund und begegnet er dem Menschen. Dieser rettet sich, indem er sich den ihm von außen, von jenseits seiner selbst begegnenden Realitäten anvertraut. Auf diese Weise wird jeder Subjektivismus oder Spiritualismus zurückgewiesen, weil der Glaube sich einstellt im Gegenüber zu objektiven Realitäten, die die von Gott erwählten Vermittlungen darstellen. In den Schmalkaldischen Artikeln lesen wir, daß die Gnade Gottes sich uns auf verschiedene Weise kundtut: So kommt uns das Evangelium in erster Linie durch das gesprochene Wort zu Hilfe,

„darin gepredigt wird Vergebung der Sünden in alle Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum.“¹⁰⁷

Auf diese Weise und insofern die Sakramente die Weise sind, deren Gott sich bedient, um mit dem Menschen in Beziehung zu treten, nicht „nach“, sondern „zugleich mit dem Wort“. Sie sind nicht bloße Erläuterungen des gesprochenen Wortes, schlichte Vorführungen eines bereits im Wort zugesagten Heiles, sie sind auch keine bloße Ergänzung der mündlichen Verkündigung, sondern die mündliche Verkündigung besitzt ohne sie gar nicht ihre konkrete geschichtliche Gestalt und erreicht auch ohne sie nicht ihr Ziel:

„[D]ie Verheißungsintention des verkündigten Wortes kommt erst in den Sakramenten und nicht ohne sie zu ihrem vorläufigen Ziel, weil die Hörer der Verkündigung erst durch Taufe und Herrenmahl vollen Anteil an dem einen Heilsmysterium empfangen.“¹⁰⁸

Die endgültige Erfüllung des Heils ist eschatologisch, doch erfüllt sich die Verheißung in Taufe und Abendmahl, denn wir werden Jesu Christi teilhaftig, in dem sich die Verheißungen Gottes erfüllt haben. Gerade weil jedoch das verkündete Wort den Inhalt der Verheißung vergegenwärtigt (die Vergabung der Sünden), muß dem Wort zugleich ein sakramentaler Charakter zuerkannt werden; „Das von der Gegenwart der eschatologischen Heilswirklichkeit erfüllte Wort des Evangeliums aber ist selber sakramental, weil es an dem Offenbarungs- und Versöhnungsgeschehen des Heilsmysteriums Gottes in Jesus Christus teilhat.“¹⁰⁹

¹⁰⁷ BSLK 449,6–13.

¹⁰⁸ W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 3, 1993, 385 f.

¹⁰⁹ A.a.O. 390.