

7. Taufe und Abendmahl

Martin Luthers reformatorische Grunderkenntnis, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch zur Erfüllung kommt in der Beziehung zwischen Gottes heilvollem, im Evangelium gegebenem Wort und des Menschen Glauben, hätte ihn, wie er selbst einmal bekannte (WA 15; 394,12–20), dazu führen können, den Weg der sog. Schwärmer und Zwinglis zu gehen und die Sakramente als Mittel des Heils abzulehnen. Er schlug diesen Weg nicht ein, vielmehr lernte er, dass die Sakramente als Heilmittel selbst im Rahmen jener Grunderkenntnis zu verstehen und entsprechend zu vollziehen seien. Dafür gab es eine Voraussetzung, die ihm immer festgestanden hatte und an der er immer festhielt: Gott wendet sich dem Menschen nicht unvermittelt zu, in der direkten Berührung von Geist zu Geist, sondern er tut das durch äußere, leibliche, sinnliche Vermittlung. So begegnet Gottes Zuwendung als von außen kommende Gabe, die der Mensch nur empfangen kann, und löst sich nicht in dessen eigene Regungen oder Taten auf. Und so ist der Glaube auf etwas bezogen, das ihm vorausliegt und damit allererst Gewissheit möglich macht: »Der glaube [mus] etwas haben [...] das er glaube, das ist daran er sich halte und darauff stehe und fusse« (WA 30,1; 215,24–26).

Diesen leiblich-sinnlichen Charakter der Zuwendung Gottes hebt Luther zunächst im Blick auf das mündlich verkündigte Evangelium hervor, wenn er in

seiner *Römerbriefvorlesung* von 1515/16 das Wort Gottes als – in der Predigt der Kirche erklingende – »Laute und Worte« (*voces et verba*) charakterisiert (WA 56; 426,1). Das Medium, um das es hier geht, ist das hörbare Wort, der Sinn, den es anspricht, das Ohr. So kommt den Menschen das Evangelium nah. Aber so sehr das hörbare Wort für Luther, zumal in der Frühzeit der Reformation, die erste Stelle innehat, steht ihm doch auch fest, dass es daneben noch andere sinnliche Weisen gibt, in denen, verbunden mit dem Wort, Gott die Gabe des Evangeliums dem Menschen nahebringt – das sichtbare und fühlbare Zeichen der Taufe und die sichtbaren und schmeckbaren Zeichen des Abendmahls. Ebenso wie das hörbare Evangelium zielen sie allerdings nicht auf die Sinne. Was über sie erreicht werden soll, ist vielmehr das Herz – das hörbare Wort und die sichtbaren Zeichen wollen das Herz zum Glauben führen, der allein sie mit heilvoller Wirkung empfängt. Ohne den Glauben haben sie keine heilvolle Wirkung. Dass diese äußeren Dinge aber zum Glauben führen oder den Glauben nähren, dazu bedarf es der Wirksamkeit, die Gott, der heilige Geist, im Inneren des Menschen entfaltet.

Beide Aussagen, dass Taufe und Abendmahl Gabe des Evangeliums in unterschiedlicher leiblicher Gestalt sind und dass diese Gabe im Glauben empfangen werden will, stehen für Luther von der Frühzeit der Reformation bis an sein Lebensende fest. In der näheren Durchführung gibt es allerdings eine Entwicklung, insbesondere was das Abendmahl betrifft. Sie wird dadurch ausgelöst, dass Luther sich über Taufe und Abendmahl mit verschiedenen Gegnern auseinandersetzt, in deren Lehre und Praxis er unterschiedliche Irrtümer zu bekämpfen hat.

Bis ins zweite Drittel der 1520er Jahre hinein ist der vorrangige Gegner die zeitgenössische Kirche. Ihr hält Luther vor, dass sie den wesenhaften Bezug beider Sakramente auf den Glauben leugne. Diese elementare Fehlorientierung habe sie im Fall der Taufe mit einer verhängnisvollen Unterschätzung der hier zugeeigneten Gnade wie ihrer Funktion für das ganze Leben des Christen verbunden, die sich in den Verkehrungen der Buße und des Mönchtums zeige (WA 6; 527,9–529. WA 34; 538,36–542,38), und im Fall des Abendmahls mit dem schlimmsten aller sakramententheologischen und -praktischen Irrtümern, es handle sich hier primär um ein Gott darzubringendes Opfer und nicht eine zu empfangende Gabe, ein zu empfangendes Mahl (WA 6; 365,23–25. 512,7–9. 520,13–19. 523,8–10). Dagegen könne man nur immer wieder betonen, in diesem Sakrament ist »lauter genieß und nhemen« (WA 6; 365,13). Bevor Luther allerdings an dieser Front 1520 seine vollentwickelte Gegenposition erreicht hat, bringt er 1519 in den in seelsorgerlicher Absicht verfassten Sermonen *Von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe* (WA 2; 727–737) und *Von dem Hochwürdigen Sakrament des Heiligen Wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* (WA 2; 742–758) Aussagen vor, die bereits deutlich kritisches Gepräge tragen, sich aber von jener Position unterscheiden. Das gilt zumal von dem zweiten Sermon, der die ekklesiologische Bedeutung des Abendmahls in einer Weise in den Mittelpunkt rückt, wie Luther das später nicht mehr tun wird. 1520 ist dann, zunächst wieder in einem Sermon, nämlich *Von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* (WA 6; 353–

378), der Standpunkt erreicht, der nicht allein die systematische Auseinandersetzung mit der kirchlichen Lehre und Praxis, sondern auch die positive Neugestaltung erlaubt. Erstere unternimmt Luther noch im selben Jahr in der Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (WA 6; 497–573), der programmatischen Abrechnung mit der gesamten Sakramentenlehre und -praxis der zeitgenössischen Kirche, letztere in den Gottesdienstordnungen *Formula Missae et Communionis* (WA 12; 205–220) von 1523 und *Deutsche Messe* (WA 19; 72–113) von 1526.

Rückgrat des in diesen Schriften entfalteten oder vorausgesetzten Sakramentsverständnisses ist die rechtfertigungstheologische Grundaussage: »Neque enim deus [...] aliter cum hominibus unquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius« (Gott handelte oder handelt [...] mit den Menschen niemals anders als durch das Wort seiner Zusage. Wiederum können wir mit Gott niemals anders handeln als durch den Glauben an das Wort seiner Zusage) (WA 6; 516,30–32). Taufe und Abendmahl sind nichts anderes als Gottes Zusage (*promissio*), sein Evangeliumswort, in dem er dem Menschen die Vergebung, das ewige Leben, kurz, das in seinem Sohn gegebene Heil zuspricht, verbunden mit sichtbaren Zeichen (*signum, sacramentum*) (WA 6; 531,26). Urheber der Verbindung ist kein Geringerer als Christus selbst, der Taufe und Abendmahl eingesetzt hat, und nur deshalb können die Zeichen ihre Rolle bei der Vermittlung des Heils spielen. Diese drei Charakteristika aber, göttliche Heilszusage, sichtbares Zeichen und Einsetzung durch Christus, gelten nur für Taufe und Abendmahl und zeichnen diese beiden Riten vor allen anderen, die es möglicherweise noch in der Kirche gibt, aus. Darum können auch nur diese beiden als Sakramente gelten. Allen anderen rituellen Vollzügen, die die zeitgenössische Kirche als Sakramente betrachtet, kommt diese Einstufung nicht zu (WA 6; 550,7–16.22–29. 560,20–24. 568,11–14). Schwankend ist Luther zunächst im Blick auf die Absolution (WA 6; 501,33f und 529,5 neben 572,12f). Denn diese Form der Heilszusage ist zwar einerseits von Christus eingesetzt, entbehrt aber andererseits eines beigegebenen Zeichens. Deshalb kommt er zu dem Schluss, dass die – keineswegs in Frage gestellte – Absolution im eigentlichen Sinne kein Sakrament sei (WA 6; 572,15f) – ein Befund, der ihm auch sachgerecht erscheint, da die Absolution der Taufe zuzuordnen und die immer neue Zueignung des hier mitgeteilten Heiles ist (WA 6; 572,16f. 528,13–16. WA 30,1; 221,12–222,6).

Was die Taufe selbst betrifft, so liegt ihre Zusage in Christi Wort: »Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden« (Mk 16,16). Sie gilt dem Getauften ein für allemal, sein Leben lang – »wenn diese göttliche Zusage einmal über uns gebracht worden ist, währt ihre Geltung bis in den Tod« (WA 6; 528,10f). So kann der Getaufte sich immer, auch wenn er gesündigt hat, darauf verlassen (WA 6; 529,11f). Ja, selbst wenn er sich von ihr abgewandt hat, bleibt sie bestehen, »bereit, uns mit ausgestreckter Hand aufzunehmen, wenn wir nur zurückkehren« (WA 6; 529,17). Das mit der Zusage verbundene Zeichen ist die – von Christus

selbst durch den Täufer vollzogene (WA 6; 530,22–24) – Untertauchung in Wasser (*mersio in aquam*) (WA 6; 531,27); bezeichnet wird dadurch das Sterben und Auferstehen mit Christus, das Wiedergeborenwerden, das das Leben des Getauften prägt (WA 6; 534,3–14). Wichtiger als das Zeichen ist allerdings die Zusage (WA 6; 533,29). Denn der Zusage korrespondiert das, worauf das ganze Sakrament zielt: der Glaube – »es kann nicht geglaubt werden, wenn die Zusage nicht da ist«. Und sie geht ohne den Glauben ins Leere – »die Zusage hingegen kommt nicht zur Geltung, wenn sie nicht geglaubt wird. « D. h., »beide [...] machen, wenn sie aufeinander bezogen da sind, den Sakramenten die wahre und allgerewisseste Wirksamkeit [*efficatia*]« (WA 6; 533,32–34). Denn im – von Gott selbst gewirkten (WA 6; 530,16f) – Glauben eignet der Täufling sich an, was die Zusage ihm gibt, wird er gerechtfertigt, empfängt er die Seligkeit (WA 6; 532,36f). Das ist auch nicht anders, wenn der Täufling ein Säugling ist. Dann wird ihm der das Heil empfangende Glaube auf das Gebet der Gemeinde hin, die ihn zur Taufe bringt und aus ihrem »fremden Glauben« (*fides aliena*) heraus darum bittet, von Gott »eingegossen« (WA 6; 538,6–11).

Die Zusage im Abendmahl sind die Worte, mit denen Christus den Jüngern dies Sakrament bei dessen Einsetzung austeilte (WA 6; 515,17–26); sie teilt den Kommunikanten die Vergebung der Sünden und das ewige Leben mit (WA 6; 358,14–20. 515,6–21) und ist »die Summe und Zusammenfassung des Evangeliums« selbst (WA 6; 525,36. 374,4f). Am Vorabend der Kreuzigung eingesetzt, ist sie Christi Testament, das dann durch seinen Tod in Geltung trat (WA 6; 357,10–18. 513,14–26). Das Zeichen, das er der Heilszusage als sichtbare Gabe hinzufügte, um zu bekräftigen, dass sie wirklich gewiss sei, und das Testament zu besiegeln, sind sein eigener Leib und sein eigenes Blut, die er am Kreuz für die Menschen hingab (WA 6; 515,22f. 518,10–12. 359,4–6). Dieser Leib und dieses Blut werden den Kommunikanten ausgeteilt »in« oder »unter« Brot und Wein (WA 6; 518,2. 359,6), wobei ihr genaues Verhältnis zu diesen Elementen sich nicht erklären lässt, aber auch nicht erklärt zu werden braucht (WA 6; 508,1–512,6). Wie bei der Taufe ist aber auch hier die Zusage wichtiger als das Zeichen – »es ligt alles an den worten dißes sacraments« (WA 6; 360,29f. S. a. WA 6; 373,32–374,1). Sie sind »lebendig wort«, die Christus – durch den Mund des Zelebranten – selber spricht (WA 6; 361,9). Und zwar spricht er sie zugleich zu den Kommunikanten, indem er ihnen die Vergebung zusagt und seinen Leib austeilt, und über den Elementen, mit denen er sich leiblich zur Gabe verbindet; d. h. sie sind zugleich Zusage-, Distributions- und Konsekrationswort, was in der *Deutsche[n] Messe* auch liturgisch umgesetzt ist (WA 19; 99,5–11). Ihre entscheidende Dimension ist freilich die, dass sie Zusage sind. Denn so bringen sie den Kommunikanten nahe, dass es hier um sie geht, dass Christus »tzu dir und allen sagt, ›das ist meyn blüt, eyn news testament, damit ich dir bescheyde vorgebung aller sund unnd ewiges leben« (WA 6; 360,22–24). So wollen sie den Empfänger dazu bringen, dass er sie »war seyn [läßt]«, dass er ihnen glaubt (WA 6; 360,22). Ohne den Glauben nützt das Sakrament nichts, ja, bringt es Gericht (WA 6; 517,32f). Im Glauben

empfangen aber teilt es mit, was es zusagt (WA 6; 365,6 f). Denn es ist der Glaube, dem Gott »hie eyne weyde, tisch und maltzeyt bereyt« hat (WA 6; 363,27 f).

Hatte Luther in der ersten Phase seiner reformatorischen Sakramententheologie betont, dass Taufe und Abendmahl Gnadenmittel sind, die nur im *Glauben* heilswirksam empfangen werden, sah er sich vom zweiten Drittel der 1520er Jahre an herausgefordert, an einer zweiten Front zugleich zu verteidigen, dass hier tatsächlich *Gnadenmittel* empfangen werden. Diese zweite Front wurde von Leuten eröffnet, die den Glaubensbezug der Sakramente mit ihm, ja wesentlich unter seinem Einfluss vertraten, die aber meinten, gerade von hier aus in der Erneuerung der Lehre und Praxis der Sakramente noch weiter gehen zu müssen.

Es waren zum einen Männer wie die »Zwickauer Propheten« und die von Zürich ausgehenden (Wieder-)Täufer, die die Taufe von Säuglingen ablehnten, weil hier von einem Glauben der Empfänger nicht die Rede sein könne. Zum anderen waren es Theologen wie die sog. Spiritualisten Thomas Müntzer und Kaspar Schwenckfeld, aber auch Luthers Wittenberger Kollege Andreas Karlstadt und die Schweizer Reformatoren Huldrych Zwingli und Johannes Oekolampad, die feststellten, dass äußerlich-sinnliche Elemente keine Heilmittel seien, da der geistige Gott sich solcher Medien zur Gabe der göttlichen Gnade nicht bediene und der Glaube, der seinerseits ein geistiges Geschehen sei, solche Medien auch nicht brauche; von Karlstadt und den Schweizern wurde dies Argument besonders im Blick auf das Abendmahl ausgeführt und mit der Aussage verbunden, dass von einer Gegenwart des Leibes Christi in Verbindung mit Brot und Wein keine Rede sein könne. Wenn Luther nun hervorhob und argumentativ verteidigte, dass die Sakramente in ihrer leiblichen Gestalt durchaus Gnadenmittel seien, dann musste er zugleich seine eigene Auffassung weiterentwickeln. Offensichtlich wies das Sakramentsverständnis, das er in den vergangenen Jahren vorgebracht hatte, eine Schwäche auf, die eine wirksame Verteidigung an der neuen Front erschwerte, ja die zur Ausbildung der Position jener neuen Gegner selbst beigetragen hatte. Diese Schwäche betraf die Einbindung der leiblichen Zeichen; dass sie, einschließlich des Herrenleibes, nur als von Christus gegebene Bekräftigung im Rahmen der eigentlich entscheidenden Beziehung von Zusage und Glauben galten, brachte ihre heilsmittlerische Funktion nicht hinreichend zur Geltung. So konzentrierte Luther sich nun darauf, genauer darzulegen, was Taufe und Abendmahl als Vollzüge, die neben dem mündlichen Wort sichtbare Zeichen umfassen, sind; dabei machte die Reflexion über den äußerlich-leiblichen Charakter der Zeichen auch den des mündlichen Wortes verstärkt bewusst und zeigte, dass mit ersterem auch letzterer verteidigt wurde. Hinsichtlich des Abendmahls rückte die Gegenwart des Leibes Christi mehr und mehr in den Mittelpunkt. Dass beide Sakramente auf den Glauben zielen, blieb selbstverständlich, brauchte aber, da in der neuen Debatte unstrittig, nicht mehr ausführlich behandelt zu werden.

Literarisch ist die weiterentwickelte Position im Blick auf das Abendmahl erheblich breiter belegt als im Blick auf die Taufe. Zu diesem Sakrament sind nur

die Schrift zur Verteidigung der Kindertaufe *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* von 1528 (WA 26; 144–174) und die Taufabschnitte des *Kleine[n]* und des *Große[n]* *Katechismus* zu nennen (WA 30,1; 212–222, 379–383), abgesehen von einer großen Zahl von Taufpredigten und der im *Taufbüchlein* niedergelegten Taufliturgie (WA 19; 537–541). Zum Abendmahl liegen hingegen mehrere, sehr ausführliche Abhandlungen vor, so nach dem Vorspiel *Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi* von 1523 (WA 11; 431–456) die gegen Karlstadt gerichteten Schriften *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament* von 1524/25 (WA 18; 62–125, 134–214) und die beiden Traktate gegen Zwingli *Daß diese Worte Christi ›Das ist mein Leib‹ noch fest stehen, wider die Schwarmgeister* von 1527 (WA 23; 64–322) und *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* von 1528 (WA 26; 261–509). Nicht abgrenzend, sondern rein darlegend sind die Abendmahlsteile der beiden Katechismen (WA 30,1; 125–238, 243–345).

Gott handelt mit uns nicht nur »ynnerlich [...] durch den heyligen geyst und glauben«, sondern auch »eusserlich [...] durchs mündliche wort des Euangelij und durch leyliche zeychen, alls do ist Tauffe und Sacrament [sc. Abendmahl]« (WA 18; 136,10–13. S. a. WA 26; 506,8–11). In ihnen hat der Glaube seinen Gegenstand, so dass er »daran [...] hafftet und gebunden ist«; dass sie äußerlich sind, ist ihm nicht hinderlich, sondern vielmehr notwendig: »das ding, daran der glaube hafftet [...], sol und mus eusserlich sein, daß mans mit synnen fassen und begreifen und dadurch yns herz bringen könne, wie denn das gantze Euangelion ein eusserliche mündliche predigt ist« (WA 30,1; 215,32–36). Als die äußerlichen Bezugspunkte des Glaubens aber sind mündliche Verkündigung, Taufe und Abendmahl zugleich die »drey mittel oder weise« (WA 26; 506,11), die »brucken, steg und weg« oder auch die »leytter«, mittels deren der heilige Geist kommt und den Glauben schafft, so dass der Mensch des Heils teilhaftig wird (WA 18; 137,13); ohne sie will Gott »niemand den geyst noch glauben geben« (WA 18; 136,17 f). So lautet der *cantus firmus*, den Luther seinen neuen Gegnern entgegenhält. Neu ist dabei, wie Sakramente und mündliche Verkündigung einander zugeordnet werden: Taufe und Abendmahl stehen mit ihr auf einer Ebene, und das gerade im Blick auf ihr »leibliches Zeichen«. Umgekehrt wird dadurch der sinnlich-äußerliche Charakter des – mündlichen – Wortes unterstrichen. Als Hintergrund dieser Natur der Gnadenmittel aber kommt neben dem Willen Gottes, der sie eingesetzt hat, die Natur des Menschen in den Blick, zu der auch die Sinne gehören und die nicht auf die Dimension des Geistigen reduziert werden darf.

Was das konkret heißt, zeigt die Taufdefinition der Katechismen. Dort wird nicht mehr gesagt, die Taufe sei Gottes Heilswort in Verbindung mit einem sichtbaren Zeichen, sondern umgekehrt: Sie »ist das wasser ynn Gottes gebot gefasset und mit Gottes wort verbunden« (WA 30,1; 309,24–26). Das Wasser der Taufe und das Bad darin ist jetzt selbst von Interesse. Allerdings ist es das nicht als »schlecht [sc. bloßes] wasser« (WA 30,1; 309,23 f). Vielmehr ist das Wasser der Taufe »geheiligt«, ist es »ein Göttlich, selig, fruchtbarlich und gnadenreich wasser«, kurz, ein »Gottes wasser« (WA 30,1; 213,31. 215,17 f. 213,31), und ist das

Bad darin ein »hyemliche[s] bad« (WA 19; 539,15). Das aber ist es allein durch Gottes Gebot und Wort. Gemeint ist hiermit zum einen die Einsetzung der Taufe, wie sie im Taufbefehl Mt 28,19 (WA 30,1; 255,27–256,4. 212,15–18), zuvor aber auch schon in Jesu eigener Taufe (WA 19; 539,23–25) gegeben ist; nur weil Gott beschlossen hat, sich des Elementes Wasser als Heilmittel zu bedienen, kann es mehr sein als bloßes Wasser und ist das Vertrauen auf die Taufe folglich kein Vertrauen auf menschliche Erfindung (WA 30,1; 212,24). Gemeint ist zum andern das Wort, das bei der Taufe gesprochen wird, nämlich dass sie »ynn Gottes namen« geschieht; dadurch wird sie zu Gottes eigener Taufe, in der der Täufling, wiewohl »durch des menschen hand«, doch »nicht von menschen sondern von Gott selbs getauft« wird (WA 30,1; 213,12–14).

Und gemeint ist zum dritten die Zusage, die Christus nach Mk 16,16 mit der Taufe verbunden hat, nämlich die Zusage der ewigen Seligkeit (WA 30,1; 256,9–18. 217,9 f.17). In dieser mehrdimensionalen Bedeutung als Einsetzungs-, Mitteilungs-, Zusage- und in gewisser Weise auch Konsekrationswort ist »Gottes wort oder gepot und Gottes namen« der »kern ynn dem wasser« (WA 30,1; 214,4f), der bewirkt, dass die Taufe geben kann, »was sie zusagt und bringet«, nämlich »überwindung des Teuffels und tods, vergebung der sunde, Gottes gnade«, ja, nicht einzelne, noch so große Heilsgüter, sondern die eine Gnade Gottes: »den ganzen Christum und Heiligen geist mit seinen gaben« (WA 30,1; 217,17–19). Darin eingeschlossen ist die Gemeinschaft mit allen anderen zu Christus Gehörigen, »aller heiligen gemeinschaft« oder »Christenheit«, in die der Täufling hier aufgenommen wird (WA 19; 538,33. WA 30,1; 212,8 f. 220,16).

Freilich, so groß der »Schatz« der Taufe ist – empfangen wird er nicht einfach durch den Vollzug des Wasserbads. Sondern weil »das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist«, daraus ein gnadenreiches Wasser macht, wird das, was dies Wasser zu geben hat, empfangen von dem »glaub so solchem wort Gottes jm wasser trauwet« (WA 30,1; 256,22–25. S. a. WA 30,1; 216,11–13). »On glauben ist es [sc. das Taufwasser] nichts nütz«, stellt Luther wie schon 1520 fest (WA 30,1; 216,13 f). Und er hält auch daran fest, dass das für jeden Täufling gilt, auch für kleine Kinder. Dabei zeigt er sich nach wie vor überzeugt, dass Gott auch diese Täuflinge zum Glauben bringt. Vor allem aber betont er nun, dass die Taufe, so sehr sie auf den Glauben zielt, nicht erst durch ihn zu einer gültigen, verlässlichen Taufe wird (WA 26; 164,40–165,9). Falls der Glaube in einem Säugling nicht sogleich in der Taufe entsteht – was aber keinesfalls auszuschließen ist, weshalb die Taufe nicht verschoben werden darf –, sondern erst später, verhält es sich nicht grundsätzlich anders, als es im weiteren Christenleben oft genug geschieht, wenn der Glaube schwächer wird oder gar vergeht und die Taufe trotzdem gültig ist und ihn zurückerwartet. Dann gilt: »Wenn ich auff meinen glawben getauft wurde, solt ich morgen wol ungetauft funden werden, wenn mir der glawbe entfele, odder ich angefochten wurde, als hette ich gestern nicht recht gegleubt [...]. An der tauffe feilet nichts, am glawben feilets ymer dar [...]. Und er kan fallen, das man sagt: Sihe, da ist glawbe gewesen und ist nicht mehr da, Aber von der tauffe

kan man nicht sagen: Sihe, da ist tauffe gewesen und ist nu nicht mehr tauffe. Nein, sie stehet noch [...] und wird auch bleiben« (WA 26; 165,25–166,8).

Gerade weil die Taufe in ihrer Verlässlichkeit ein für allemal steht, bestimmt sie, wo der Glaube »dem Wort Gottes im Wasser vertraut«, das ganze Leben des Christen. Sie tut es grundlegend, indem sie ihn mit Christus verbindet, ihm Vergebung und Seligkeit schenkt. Sie tut es aber auch in der Lebensführung, dadurch nämlich, dass sie den Getauften, laut Röm 6, dazu bringt, immer wieder mit Christus zu sterben und aufzuerstehen, den alten Adam in sich zu töten und ein erneuertes, immer gerechteres und reineres Verhalten an den Tag zu legen. Das ist die »Bedeutung« der Taufe, der Grund, warum Gott gerade »zeichen und geberde« des Untergetauchtwerdens und Wiederauftauchens ins und aus dem Wasser gewählt hat (WA 30,1; 257,16–258,4. 220,14–30). Es bringt die »tägliche Taufe« zur Anschauung, die sich im christlichen Leben vollzieht – »ein mal angefangen und ymmer daryn gegangen« (WA 30,1; 220,22 f). So kommen bei der Taufe die beiden Aspekte der Rechtfertigung zusammen: Mit ihrer Gabe macht sie den Getauften ganz gerecht. Mit ihrer Bedeutung hält sie ihn dazu an, sich, der auf dieser Welt immer auch noch Sünder ist, unaufhörlich zu bessern – bis, am Jüngsten Tag, der alte Adam in ihm ganz und gar untergegangen ist (WA 30,1; 221,3–9).

Wie bei der Taufe, so heißt es in den Katechismen auch beim Abendmahl, dies Sakrament sei »brod und wein, aber nicht schlecht brod noch wein [...], sondern brod und wein ynn Gottes wort gefasset und daran gebunden« (WA 30,1; 223,26–28). Zugleich wird aber gesagt und erheblich stärker betont, das Sakrament sei »der ware leib und blut des HERRN Christi ynn und unter dem brod und wein durch Christus wort uns Christen befohlen zu essen und zu trincken« (WA 30,1; 223,22–24. 260,1–4). Daran zeigt sich, dass Taufe und Abendmahl nur bedingt zu parallelisieren sind, dass das Abendmahl mit der Realpräsenz eine Eigentümlichkeit hat, die sich gegen einen gemeinsamen Oberbegriff sperrt.

Das Wort, in das die Elemente gefasst und durch das Essen und Trinken von Leib und Blut Christi befohlen sind, ist ein und dasselbe wie die bei jeder Abendmahlsfeier durch menschlichen Mund von Christus selbst als dem lebendigen Geber des Mahls gesprochenen Einsetzungsworte (WA 30,1; 260,1–24. 222,29–223,6). Wie in den Schriften der frühen 1520er Jahre bestimmt Luther sie als Stiftungs- und als Zusage-, Distributions- und Konsekrationsworte. Allerdings liegt auf der Konsekrationsfunktion nun ungleich größeres Gewicht, was sich auch auf die inhaltliche Bestimmung der Zusage auswirkt. Dass Christus sich durch die Einsetzungsworte leiblich mit Brot und Wein verbindet, dass sein Leib und Blut kraft ihrer »in und unter«, den Elementen da sind, wird immer wieder und mit größtem Nachdruck betont (WA 30,1; 223,37–224,12. WA 19; 493,1 f. WA 26; 287,27–29). Dabei liegt ein neuer Akzent auf den Sätzen »Dies ist mein Leib, mein Blut«, die wörtlich zu verstehen und so Beleg und Begründung der Realpräsenz sind, wie Luther es Zwingli beim Marburger Religionsgespräch vorhält: Weil jene Sätze Christi dastehen, »mus [ich] bekennen und glauben, das der Leib Christi da sey« (WA 30,3; 137,12 f). D. h., Christus macht sich im Sakrament

gegenwärtig nicht nur nach seiner göttlichen Natur, sondern in seiner ganzen gottmenschlichen Wirklichkeit, wie er »leiblich empfangen wird und geborn, ynn die krippe gelegt, ynn die arm genomen, ym abendmal über tisch sitzt, am creutze henget etc.« (WA 23; 177,27–29). So schlägt sich in der Realpräsenz die christologische und soteriologische Grundwahrheit nieder, dass, »wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, Es ist eine person worden« (WA 26; 333,6–8).

Freilich geht es nicht um die Präsenz an sich. Sondern Christus verbindet seinen Leib mit den Speisen, um sich in und mit ihnen zu geben – das Konsekrations- ist auch Austeilungswort, das »Das ist« nicht von dem »Nehmt, eßt, trinkt!« zu trennen, und in einer Feier, die nicht auf das Mahl der Gemeinde zielt, macht sich Christus nicht im Brot gegenwärtig (WA 38; 235,27–30. 244,8–15. WA 39,1; 144,18–20. WAB 12; 400,12–21.25). Selbstvergegenwärtigung in Brot und Wein und sakramentale Selbstgabe an die Kommunikanten sind im Grunde ein und dieselbe Bewegung. In ihr wird jene Selbsthingabe, die Christi ganze Gegenwart auf Erden kennzeichnete und am Kreuz ihren Höhepunkt erreichte, fruchtbare Gegenwart für die, die da essen und trinken: »myr wirts [sc. Christi Blut] vergossen, wenn myrs ausgeteylet und zugeteylet wird, das fur mich vergossen sey« (WA 18; 205,26 f).

Damit kommt die Frage in den Blick, was »denn solch essen vnd trincken [nutzet]« (WA 30,1; 260,25). Die Antwort geben die Einsetzungsworte in ihrer letzten Funktion, nämlich indem sie Zusage sind (WA 30,1; 225,2 f). Deren Inhalt bestimmt Luther wie zuvor: Zugesagt wird, wie die Worte »für Euch gegeben, vergossen« und »zur Vergebung der Sünden« zeigen, »vergebung, leben und seligkeit« (WA 30,1; 260,25–31. WA 2; 226,23 f). Doch unversehens gleitet diese Auskunft über in die andere: Zugesagt wird, dass die Essenden im Mahl den Leib Christi zu ihrem Heil empfangen. Christi Leib erscheint also nicht mehr nur, wie 1520, als Bekräftigung der zugesagten Seligkeit, sondern ist selbst der zugesagte Gegenstand: In dem Wort »für Euch gegeben« »hastu beides, das es Christus leib und blut ist und das es dein ist als ein schatz und geschenke« (WA 30,1; 225,31 f). Doch stehen die beiden Inhalte der Zusage nicht unverbunden nebeneinander; ist doch Christi Leib »eben das selbige gut, so fur mich gesetzt ist wider meine sunde, tod und alle unglück« (WA 30,1; 225,5 f).

Gerade weil Christi Zusage dem Kommunikanten sagt, was das Abendmahl ihm nützt, kommt auch dies Sakrament ans Ziel nicht durch das Essen und Trinken allein, sondern erst dort, wo die Essenden und Trinkenden dieser Zusage glauben. Dass er seinen Leib und sein Blut gibt in Brot und Wein, beruht zwar ganz auf seinem Wort und ist von ihrem Glauben unabhängig (WA 30,1; 224,16.27), so dass die, die ohne Glauben kommunizieren, Christi Leib auch empfangen, aber nicht als ihren »Schatz«, sondern zum Gericht (WA 23; 179,31–34. WA 26; 353,27–29). Doch dass die Gabe den Empfängern Vergebung, Leben und Seligkeit bringt, ist ausgeschlossen, wo sie Christi Worten nicht vertrauen, die ihnen sagen »FÜR EUCH gegeben«. Nur wer »yhm solchs lesset gesagt sein

und gleubt, das war sey, der hat es« (WA 30,1; 226,25.27 f). Und in dessen Leben wird sich auch die »Bedeutung« des Abendmahls niederschlagen, die sich in der Verwendung des aus vielen Körnern gemachten Brotes und aus vielen Trauben gekelterten Weines sowie im Akt des Essens zeigt: Gemeinschaft – »quando sacramentum Christi accipio, fit communitio« (WA 30,1; 27,18). Zum einen Gemeinschaft mit Christus: »Wenn man das Sakrament isset, leiben wir uns Christum ynn und er sich ynn uns« (WA 30,1; 27,6 f). So vollzieht sich in sakramentaler Form der fröhliche Wechsel zwischen dem – kommunizierenden – Sünder und dem – sich im Mahl gebenden – sündlosen Erlöser (WA 30,1; 27,7–9). Zum anderen Gemeinschaft mit den übrigen Christen: »significatio eius [sc. des Abendmahls] est, quod in Christianitate sit unitas, lieb und gemeinschaft« (WA 30,1; 26,24). Die dies Mahl gemeinsam essen, teilen auch ihre Not, Sünde und Trauer und helfen einander mit ihren Gütern, mit dem Evangelium und mit ihrer Freude (WA 30,1; 26,31–33. 27,11–16). »Sic kommen wir auch ynn einen kuchen [...]. Das heisst denn ein geist und ein leib« – die Kirche, die communitio sanctorum (WA 30,1; 26,34–27,2). »Sic edimus Sacramentum leiblich et geistlich, unsern glauben zu stercken und zu erfüllen die deutung hernacher« (WA 30,1; 27,16 f).

GRÖNVIK, LORENZ: Die Taufe in der Theologie Martin Luthers (AAAbo. H 36,1), 1968.

SCHWAB, WOLFGANG: Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther (EHS.T 79), 1977.

SCHWARZ, REINHARD: Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform (ZThK 89, 1992, 340–364).

WENDEBOURG, DOROTHEA: Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche (in: DIES.: Die eine Christenheit auf Erden, 2000, 164–194).

DIES.: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformatoren (BHTh 148), 2009.

Dorothea Wendebourg