
Kommentar

zu *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* von Martin Luther

Daniel Weidner

DIE REFORMATION ist fraglos ein zentrales mediengeschichtliches Ereignis. Die Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen und ihre Verbreitung durch den Buchdruck, die Etablierung eines breiten Schrifttums von Erbauungs- und Kontroversliteratur und der damit einhergehende Literarisierungsschub prägen die Frühe Neuzeit entscheidend und koinzidieren mit anderen Tendenzen, etwa der Durchsetzung schriftgestützter Verwaltungsverfahren und Wissensdispositive. Die Reformation entwickelt aber auch zentrale Mediendiskurse, in denen das Verhältnis von Wort und Schrift, Bild und Ritual neu gedacht oder verschoben wird.¹ Allerdings ist es riskant, diese Überlegungen ex post aus der Perspektive der Moderne als bloße ›Vorläufer‹ rezenter Entwicklung zu lesen. Wie immer man die historische Entwicklung von der Frühen Neuzeit in die Moderne auch betrachtet, für die Mediendiskurse der Reformation, in denen Altes und Neues aufeinanderstoßen, ist weniger deren Modernität als eine Ambivalenz charakteristisch. Gerade ihr Schwellencharakter erlaubt es, die hochdifferenzierte Medienkultur der Frühen Neuzeit zu verstehen: die hybriden barocken Emblembücher, das sich seiner Theatralität stets bewusste Welttheater, die Trompe-l'œil-Bilder oder Fassadenarchitekturen, deren mediale Reflexivität wohl erst von der Kunst des 20. Jahrhunderts wieder erreicht worden ist.²

Auch für Luther ist charakteristisch, dass seine komplexesten und elaboriertesten Überlegungen keineswegs der Sprache oder gar der Druckschrift gewidmet sind, sondern dem Sakrament, also einer von der Moderne her betrachtet ›traditionellen‹ Form, die aber bei Luther zu einer heißen Zone medialer Reflexion wird. Bereits im Spätmittelalter war die Eucharistie zum zentralen Ritual der Kirche geworden, und in der Reformation wird die Ersetzung der Messfeier durch das

¹ Vgl. dazu inzwischen klassisch Manfred Schneider: Luther mit McLuhan. Zur Medientheorie und Semiotik heiliger Zeichen, in: Manfred Schneider, Friedrich Kittler und Samuel Weber (Hg.): Diskursanalysen I: Medien, Opladen 1987, S. 13–25.

² Vgl. dazu Stefanie Ertz, Heike Schlie und Daniel Weidner: Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit, München 2012.

Abendmahl in beiderlei Gestalt zum sichtbarsten Zeichen protestantischer Frömmigkeit. Allerdings wird das Abendmahl auch bald zu einem Streitpunkt *innerhalb* der protestantischen Bewegung: Über die Auslegung des Abendmahls trennt sich in den 1530er Jahren die ›reformierte‹ Richtung Huldrych Zwinglis und Jean Calvins von der ›lutherischen‹, beide sehen sich in der Folge immer wieder von ›Sakramentierern‹ wie den Täufern bedroht, die wiederum andere und oft viel radikalere Auslegungen der Sakramente haben. Sehr schnell entsteht eine breite Debatte, die ihrerseits ein wichtiger Impuls zur Bekenntnisbildung wird, in der sich die allgemeine Erneuerungsstimmung der Reformation zu den Festlegungen des konfessionellen Zeitalters verhärtet: Zu welcher Konfession man gehört, ist von nun an zentral dadurch bestimmt, wie man das Abendmahl feiert und was man darunter versteht.

Diese Vervielfältigung der Deutungen ist nicht zufällig. Schon in der klassischen christlichen Tradition ist die Eucharistie paradox gefasst und speist gerade aus dieser Paradoxie ihre mediale Kraft. Bereits das biblische Abendmahl ist religionsgeschichtlich betrachtet durch eine Grundspannung und ein »Auseinanderdriften von äußerem Vollzug und religiösem Sinn« charakterisiert:³ Eine vollständig alltägliche und rituell kaum geregelte Handlung – das Essen und Trinken der Grundnahrungsmittel – soll etwas Extremes und fast Blasphemisches – den Verzehr Gottes – bedeuten. In der christlichen Tradition wird diese Handlung als ›Sakrament‹ interpretiert, das sowohl der Erinnerung an die christliche Urgeschichte wie auch der Vergegenwärtigung des Heils dient und bald in eine komplexe Ökonomie des Heils integriert wird, ohne dabei seine Vieldeutigkeit zu verlieren. Denn auch wenn das Messgeschehen seit dem Hochmittelalter als Transsubstantiation beschrieben wurde, zeigt doch schon die Fülle von Abendmahlslegenden, dass die metaphysische ›Erklärung‹ kaum als ausreichend empfunden wurde.

Luthers *Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, 1520 gehalten und im selben Jahr in Wittenberg im Druck erschienen, stammt aus der frühen Phase der Reformation: Aus der verstreut geäußerten Kritik an den Messpraktiken der Kirche entwickelt Luther hier erstmals positiv seine eigene Auffassung, die dann im selben Jahr in *De captivitate babilonica* breiter und polemischer auch auf Latein veröffentlicht wird.⁴ Im *Sermon* ist der reformatorische Grund-

³ Gerd Theißen: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, S. 186. Zur strukturalen Lektüre der Abendmahlsfrömmigkeit als Reaktion auf den ›corps manquant‹ des Christentums vgl. auch Michel de Certeau: *Die mystische Fabel*, 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010, bes. S. 124 ff.

⁴ Zum Überblick über die Entwicklung von Luthers Sakramentslehre vgl. Dorothea Wendebourg: *Taufe und Abendmahl*, in: Albrecht Beutel (Hg.) *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, S. 414–423.

impuls deutlich erkennbar: die Absicht der Rückkehr. Weil man doch wisse, dass viele Gesetze nichts helfen (1.), sondern vielmehr zu »Sekten und Zerteilungen« (2.) führen würden, und weil auch Christus das Gesetz Mose abgeschafft habe zugunsten einer einzigen Art der Gottesverehrung, komme es darauf an, zur »Einfachheit« (3.) der Messe zurückzukommen: »Je näher nun unsere Messen der ersten Messe Christi sind, umso besser sind sie ohne Zweifel.« (4.) Es gehe also darum, die »Zusätze« abzuschaffen: sowohl die Gebräuche – »Kleid, Klang, Gesang« (5.) – als auch die falschen Deutungen durch metaphysische Kategorien wie die der »Substanz«. Im Kern müssten vielmehr die »Worte Christi« stehen, nämlich die Einsetzungsworte: »Das aber sind die Worte: Nehmet hin und esset. Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Nehmet hin und trinkt daraus allesamt. Das ist der Kelch des neuen und ewigen Testaments in meinem Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünde.« (5.) Diese Worte, die Zusammenfassung und »Summa« (33.) des ganzen Evangeliums, stehen im Zentrum des Sakraments, sie sind auch die Grundlage des Sermons, der eigentlich nichts anderes sein will als deren Auslegung: »Dieses Wort Gottes ist das erste; der Grund, der Fels, auf dem sich hernach alle Werke, Worte, Gedanke des Menschen bauen.« (6.)

Entscheidend ist nun freilich, als was dieses »Wort Gottes« betrachtet wird und in welchem Sinn es »Grund« und »Erstes« sein kann. Für Luther sind die Einsetzungsworte nicht einfach eine zeitlose Formel, gar eine, die *ex opere operato* die Wandlung der sakramentalen Gaben hervorbringt. Sie sind vielmehr »Worte Christi«, die der Zelebrant weniger verwendet als zitiert; sie sind vor allem auch »Zusage« (6), und zwar die Zusage der Vergebung der Sünden, die den Glauben ermöglicht und der der Glaube antwortet. Das Abendmahl sei daher auch nicht als menschliches »Werk« (19.) zu verstehen oder als »Opfer« (21.), das der Mensch Gott bringe – mit dieser Polemik gegen die Werkgerechtigkeit und der Vorstellung einer Ökonomie des Heils hatte Luthers Kritik an der Messpraxis begonnen –, sondern umgekehrt als »Zusage« (*promissio*) Gottes.

Was diese Zusage bedeutet, lasse sich allerdings nur verstehen – und hier setzt der erste entscheidende Umweg der Argumentation ein –, weil wir schon andere Zusagen kennen: etwa die an Adam, an Noah, an Abraham. Denn auch wenn Christus als das »rechte Osterlamm« das alte Gesetz abschaffe, können wir seine Bedeutung nur aus dem Beispiel des »zeitlichen und vergänglichen« Lamms, also der alten Opferbräuche verstehen (9.). Was die Einsetzungsworte bedeuten, verstehen wir also eigentlich nur durch die Heilsgeschichte: durch das Handeln Christi und durch Bilder und Vorbilder. Dabei zeigt der Blick in die Geschichte, dass auch die anderen Zusagen immer komplex waren, weil die sprachlichen Zusagen mit einem Zeichen verbunden waren, etwa dem Regenbogen für Noah, der Beschneidung bei Abraham oder dem Opfer im mosaischen Gesetz: »Denn wir Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äü-

ßerliches Zeichen neben den Worten haben, an das wir uns halten und um das wir uns versammeln können« (11.) Auch wenn daher die Worte den Kern, das Erste und die Bedeutung des Sakraments ausmachen, so wird das Wort doch von sichtbaren Zeichen begleitet. Luther beschreibt diese komplexe Konstruktion auch als Testament, dass stets aus vier »Stücken« bestehe (12.): Dem Testator Christus, den Erben, das sind alle Christen, dem »Testament selbst, das sind die Worte Christi«, und schließlich einem »Siegel oder Wahrzeichen«, nämlich »Sakramentsbrot und Wein, unter denen sein wahrer Leib und wahres Blut sind«. Die schon bei Augustinus prominente Metapher des Siegels drückt dabei aus, dass das Zeichen den Worten zwar nichts hinzufügt – »Denn die Zeichen könnten wohl fehlen, und dennoch hätte der Mensch die Worte und könnte so ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werden« (17.) –, dass die Zeichen aber sehr wohl die Worte bekräftigen und bestätigen und damit erst den Glauben ermöglichen. Denn »wie könntest du an solchen Glauben, an Opfer, Sakrament und Testament denken, wenn es nicht an bestimmten Orten und Kirchen leiblich begangen würde?« (31.) An die Stelle des einfachen Modells der Worte tritt somit ein komplexes der Testierung und Besiegelung, wobei das Siegel seinerseits zwei Seiten hat: die materielle der sakramentalen Gaben und die immaterielle von wahren Leib und Blut, das »unter« und später auch »mit« den Gaben präsent sei, auch wenn man, so Luther, weder verstehen könne noch müsse, wie diese Koexistenz sich vollziehe.

Das Insistieren auf dem, was die spätere Lutherische Dogmatik als »Realpräsenz« bezeichnet – der wirklichen und nicht nur zeichenhaften Anwesenheit Christi im Abendmahl –,⁵ ist dabei nicht nur die Konsequenz der Fokussierung auf die Einsetzungsworte in ihrer »einfachen« Bedeutung, die doch genau das nahelegen scheinen. Sondern sie ist auch Ausdruck von Luthers grundsätzlicher Skepsis gegenüber der Vernunft, die einen weiteren Umweg der Argumentation erzwingt. Denn unser Verständnis des Abendmahls kann gerade nicht bei »uns« ansetzen: »Wenn der Mensch es mit Gott zu tun bekommen und von ihm etwas empfangen soll, so muss es so zugehen, dass nicht der Mensch anfangt und den ersten Stein legt. Sondern Gott allein muss ohne alles Ersuchen und Begehren des Menschen zuerst kommen und dem Menschen eine Zusage machen.« (6.) Dass die göttliche Zusage – und ihre Besiegelung durch die Anwesenheit in Fleisch und Blut – das Erste und der Grund ist, bedeutet auch, dass sie mit menschlichen Kategorien verfehlt wird, dass man sie gewissermaßen aus der anderen Richtung denken müsse, eben nicht aufgrund der menschlichen Fragen, sondern der göttlichen Antworten. Eben dagegen hatte sich ja schon die Polemik gegen die Messe

⁵ Vgl. dazu etwa Notger Slenczka: Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: Dietrich Korsch (Hg.) Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, S. 79–98.

als Werk des Menschen gerichtet: Gott und Mensch sind für Luther so verschieden, dass der Unterschied nicht durch den Menschen, nicht durch Vernunft und gute Werke überbrückt werden könne, sondern nur durch Gott: durch die freie Zusage und das Testament, in das diese gefasst wird: »Denn ein Testament ist nicht eine empfangene Wohltat, sondern eine gegebene Wohltat.« (19.) Wie es freilich möglich sein soll, als Mensch von Gott aus zu denken, bleibt das dauerhafte Problem dieser Theologie.

Medienreflexion im theologischen Kontext fragt danach, wie Göttliches und Menschliches in ein Verhältnis eintreten können, sei es durch rituelle Handlungen, sei es durch Bilder und Worte. Aber dieses Verhältnis ist kein symmetrisches, es löst sich nicht auf in der Vermittlung und es lässt sich auch nicht in metaphysischen Kategorien beschreiben, etwa dem Unterschied von Wesen und Erscheinung, sondern es bleibt schwierig und muss immer wieder neu unterschieden werden – Theologie ist daher für Luther wesentlich eine Kunst der Unterscheidung. Das »Wort Gottes«, die vermeintlich einfache Grundlage, ist nichts Einfaches und ein für alle Mal Vorhandenes, sondern es muss »täglich geübt und getrieben werden« (33.): Gerade das geschieht in der Messe ebenso wie in der Predigt, die beide von den »Worten Christi« ausgehen, ohne sie ausschöpfen zu können und daher nur als *Vollzug* möglich sind. Die Vergebung der Sünden, das Hören des Wortes, aber auch die Gegenwart Christi im Sakrament ist keine dauerhafte Präsenz, sondern existiert nur im Moment und muss daher auch immer wieder vollzogen und immer wieder verkündigt werden. Dass dabei auch die Reflexion über den Vollzug die Form der Verkündigung annimmt, dass Theologie also als *Sermon* betrieben wird, ist dabei nur konsequent.