

Rainer
Stahl

Die sakramentlich zeichenhaften kirchlichen Handlungen

Gedankengänge zu ihrer
biblischen Grundlegung¹

Der erste Gedankengang: Das Erbe Israels

Vielleicht werden jetzt im ersten Moment einige den Eindruck haben, als würde ich Sie vom Thema abführen. Das Gegenteil ist aber der Fall. Deshalb bitte ich Sie alle um Geduld und Interesse für die folgenden Reflexionen. Sie leiten uns in das Zentrum einer biblischen Besinnung zu den sakramentlich zeichenhaften Handlungen der christlichen Kirche.

Wir alle wissen, dass die Theologie Israels vom Ideal einer gelungenen Schöpfungswelt ausgegangen ist.

Dieses Ideal zeigt sich zum einen in der Bewertungsabfolge, die die priesterlichen Theologen der exilisch-nachexilischen Zeit bei ganz rationalem Vorgehen den Einzelwerken der Schöpfung und dem Gesamtwerk gegeben haben: Die Erschaffung des Lichts, die Erschaffung der Feste, die den Raum für die Erde absichert, die Erschaffung von Land und Meer, die Erschaffung der Gestirne, die Erschaffung von Wasser- und Lufttieren und der Landtiere wird jeweils mit der Bewertung „kī tōb“ – „dass es gut war“ abgeschlossen (1. Mose 1,4.7 [hier zu rekonstruieren].10.18.21.25), und zum Gesamtabschluss wird die optimistische Diagnose gestellt: „w^ehinneh tōb m^e’od“ – „und siehe, es war sehr gut“ (1. Mose 1,31).

Dieses Ideal einer gelungenen Schöpfungswelt zeigt sich zum anderen darin, dass die Schöpfungswelt sowohl von den priesterlichen Theologen als auch von den Theologen, die sich für uns hinter der Kunstbezeichnung

¹ Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Wieviel Sakrament braucht die Kirche?“ in Seevetal, 17. 1. 2005.

„Jahwist“ verbergen, als eine ausschließlich vegetarische Welt vorgestellt war: Werden den Menschen die Samen – das Getreide – und die Früchte als Nahrung zugeordnet, so den Tieren das Pflanzengrün (1. Mose 1,29–30). In dieser Weise bringen die priesterlichen Theologen das Ideal der vegetarischen Welt zum Ausdruck. Von den Bäumen des Gartens darf der Mensch essen, also deren Früchte zu sich nehmen (1. Mose 2,16). Nach seiner Verfehlung soll er seinen Lebensunterhalt als mühsam den Acker Bebauender gewinnen (1. Mose 3,18), wobei nicht an das Essen von Tieren gedacht ist. In dieser Weise wird dasselbe vegetarische Ideal vom so genannten „Jahwisten“ zum Ausdruck gebracht.

In konsequenter Weise nutzen dann auch die priesterlichen Theologen zur Beschreibung der Voraussetzung der Flut einen Begriff, der die allgemeine Übertretung dieser Nahrungsregelung benennt: „chamas“ – „Gewalttat“: „Und es verdarb die Erde vor dem Gott. Und es füllte sich die Erde mit Gewalttat“ (1. Mose 6,9). Ich vermute, dass es nach dieser Konzeption Mensch und Tier gewesen sind, die „die Gewalttat“ – „den chamas“ verübt haben.

Nun vernichtet die Flut das geschaffene Leben nicht völlig – Noach und seine Familie sowie Paare von jeder Tierform bleiben erhalten. Deshalb kann diese Flut auch nur eine Kompromissordnung erzielen, in der den Lebewesen auf der Erde teilweise das bisher Verbotene zugestanden wird. Und dies geschieht dadurch, dass ihnen nach der Flut neben vegetarischer Nahrung auch fleischliche erlaubt wird. Allerdings geschieht dies mit der Einschränkung, dass den Menschen – über eine Einschränkung mit Blick auf die Tiere wird nicht reflektiert – das Blut der geschlachteten Tiere verwehrt bleibt. Diese grundlegende Ordnung verstehen die priesterlichen Theologen als für alle Menschen geltend, unabhängig davon, ob diese etwas vom Gott Israels wissen: „Aber Fleisch in seinem Leben – sein Blut – sollt ihr nicht essen“ (1. Mose 9,4).

An vielleicht etwas verborgener Stelle geben dieselben priesterlichen Theologen eine ausführlichere und ganz eindeutige Darlegung dieser wichtigen theologischen Überzeugung: Im Zusammenhang der Abfolge verschiedenster Gesetze schließen sie den Verzehr von Blut für alle Israeliten und alle in ihrem Gemeinwesen lebenden Nichtisraeliten definitiv aus:

„Und essen der Mann vom Hause Israel und der Fremde, der als Schützling bei ihnen lebt, unter jedweder Bedingung Blut, so wende ich mein Antlitz gegen das Leben dessen, der Blut isst, und ich rotte ihn aus der Mitte ihres Volkes aus.

...

Darum habe ich gesagt zu den Söhnen Israels:
 Jedes Leben von euch darf nicht Blut essen.
 Und der Fremde, der als Schützling in eurer Mitte lebt, darf nicht
 Blut essen“

(3. Mose 17,10.12).

Diese Formulierungen rahmen nun eine Aussage „von ungewöhnlicher Dichte, Reflektiertheit und Eindringlichkeit“, so dass man sagen kann, dass „heilige Dinge im AT (selten) so bewußt interpretiert“ worden sind:²

„Denn die Lebenskraft des Fleisches – im Blut ist sie.	I
Und ich, ich habe es euch gegeben auf / für den Altar,	II
zur Sühne auf eure Leben.	II'
Denn das Blut, es entsühnt durch die Lebenskraft“	I'

(3. Mose 17,11).

Damit haben die priesterlichen Theologen, die diese Aussage prägten, festgehalten, dass nicht Tiere an Stelle der Menschen als menschliche Leistung gegenüber Gott geopfert werden und so beim Opfer für die Trennung zwischen Gott und Mensch Ausgleich leisten, sondern es Gott selbst ist, der für die Versöhnung mit uns Menschen und mit der gebrochenen Schöpfung handelt und den nötigen Ausgleich leistet. Er tut dies, obwohl nicht er für die Perversion seiner Schöpfungswelt verantwortlich ist, sondern diese Schöpfungswelt selbst.

Das ist die wesentliche Erkenntnis, zu der die Theologie Israels schon hindurchgedrungen war. Das ist ihr entscheidendes Erbe:³ Gott selbst handelt entsühnend. D. h.: Gott selbst überwindet die Trennung zwischen ihm und uns Menschen und der Schöpfungswelt. Niemand sonst. Immer und nur Gott selbst! Dieses Erbe dürfen wir nie vergessen. Es bietet den Schlüssel für das korrekte Verständnis des Phänomens der kirchlichen sakramentalen Handlungen.

2 E. S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 220.

3 Vgl. zu diesem Gedankengang auch: A. Schenker, Art. Sühne, NBL III, 2001, 720–727; ders., Art. Versöhnungstag I, NBL III, 2001, 1017–1020. Außerdem verweise ich auf eine eigene Studie: R. Stahl, „Alles setztest du ihm zu Füßen“, in: Gottes Ehre erzählen, Festschrift H. Seidel, hg. v. M. Albani und T. Arndt, Leipzig 1994, 51–62.

Der zweite Gedankengang: Eine Grundeinsicht Martin Luthers

Ich bin der festen Überzeugung, dass wir einen stabilen Standpunkt außerhalb der biblischen Tradition benötigen, um die biblischen Aussagen richtig zu verstehen, die mit unserer thematischen Herausforderung in Beziehung gesetzt werden müssen. Einen sehr guten Standpunkt bietet uns dafür Martin Luther. Deshalb soll jetzt auf ihn gehört werden. Dabei kann es nicht darum gehen, die Sakramentenlehre Martin Luthers insgesamt darzustellen. Es kann nur darum gehen, den entscheidenden Ansatzpunkt zum theologisch richtigen Verstehen zu erfassen.

Im Ringen mit der Tradition und bei Erarbeitung einer am biblischen Zeugnis ausgerichteten Glaubenseinsicht hat sich für Martin Luther die Beobachtung besonders erkenntnisfördernd ausgewirkt, dass in der Vulgata der griechische Begriff „μυστήριον“ häufig mit „sacramentum“ wiedergegeben wird: „Es ist bekannt, wo da die lateinische Sprache hat sacramentum, dafür steht in der griechischen Sprache μυστήριον, was der Dolmetscher bisweilen ‚Geheimnis‘ nennet, bisweilen läßt er das Wort ‚Sakrament‘ stehen ...“⁴

Dadurch wird nämlich Martin Luther auf den 1. Timotheusbrief hingewiesen – den er natürlich noch als echten Paulusbrief versteht – und die dort gegebene Definition Christi:

„der offenbart ist im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
erschieden den Engeln,
gepredigt den Völkern,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit“

(I Tim 3,16).

Denn diese Definition wird als „Geheimnis der Frömmigkeit“, als „Sakrament der Frömmigkeit“ gekennzeichnet, bietet doch die lateinische Bibel für das griechische „μυστήριον“ „sacramentum“.

Ausgehend von dieser und weiteren Beobachtungen drängt sich Martin Luther eine grundlegende Identifikation des Phänomens „Sakrament“ mit

4 M. Luther, Vom babylonischen Gefängnis der Kirche (1520), in: M. Luther, Ausgewählte Werke, 2. Band, hg. v. H. H. Borchardt und G. Merz, München ³1948, 225 = WA 6, 551,14–15.

Jesus Christus selbst auf. So eröffnet er seine Argumentation in „De captivitate Babylonica ecclesiae“ – „Über das babylonische Gefängnis der Kirche“ – aus dem Jahr 1520 mit der These:

„... si usu scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia.“ – „Wiewohl, wenn ich nach dem Brauch der Schrift rede, ich nicht mehr denn ein Sakrament habe und drei sakramentierliche Zeichen“⁵ – sakramentliche Zeichen!

„Luther erinnert hier daran, daß für ihn in erster Linie ... Christus das sacramentum Gottes ist“ – so erläutert Ulrich Kühn diese Passage.⁶

Dass er erinnere, ist richtig, war diese Überzeugung doch von ihm schon eher im wichtigen Jahr 1520, und zwar als 18. von insgesamt 20 Thesen über den „eingegossenen und den erworbenen Glauben“ – „de fide infusa et acquisita“ – zur Sprache gebracht worden:

„Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.“⁷

Wenn ich folgendermaßen zu übersetzen versuchen darf: „Die heiligen Schriften kennen eigentlich nur ein wirkliches Sakrament, welches der Herr Christus selbst ist.“

Hier haben wir so etwas wie die typische Einsicht der Reformation Luthers vor uns. Diese Einsicht gilt es festzuhalten und auf unsere Fragestellung hin anzuwenden: Christus ist das eine Sakrament Gottes.⁸ Der Sinn der sakramentlich zeichenhaften Handlungen der Kirche kann „nur darin liegen, uns Christus zu erschließen“.⁹

5 Wie Anm. 4: H. H. Borcherd und G. Merz, 158 = WA 6, 501,37–38.

6 U. Kühn, Sakramente, Handbuch Systematische Theologie, Band 11, Gütersloh 1985, 68.

7 WA 6, 86,7–8; die genaueren Erläuterungen weisen übrigens wieder auf I Tim 3,16 hin (a. a. O., 97,8–11).

8 Vgl. auch G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Tübingen 1979, 305.

9 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 311. Und der Verfasser merkt an: „Genau darin liegt der eigentliche Impetus der reformatorischen Lehre von den Sakramenten.“

Ein dritter Gedankengang: Das Erbe des Paulus

Suchen wir jetzt nach einer neutestamentlichen Aussage, die uns die inhaltliche Begründung dafür liefert, dass wir Christus als grundlegendes Sakrament verstehen können, und die zugleich die Brücke schlägt zum von mir beschriebenen Erbe Israels, dass also Gott selbst für Versöhnung und Sühne seiner Schöpfung handelt, drängt sich mir eine ganz kurze, aber doch fundamentale Argumentationslinie des Paulus auf. Er beschließt seine Selbstreflexion über seinen Dienst, den er als Dienst der „καταλλαγή“, als Dienst der Versöhnung, versteht, mit einer Aussage über Gott:

„Die Gesamtheit aber ist aus Gott,
 der uns versöhnt hat mit sich selbst durch Christus
 und uns übertragen hat den Dienst der Versöhnung.
 So war es also Gott,
 der durch Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat,
 indem er ihnen ihre Übertretungen nicht angerechnet
 sondern aufgerichtet hat unter uns das Wort von der Versöhnung“
 (II Kor 5,18–19).

Die Erkenntnis, dass Paulus hier eine ihm vorliegende Formulierung aufgreift – nämlich die Satzteile: „So war es also Gott, der durch Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht angerechnet hat“ –,¹⁰ macht m. E. nur deutlich, in welcher breiter Gemeinschaft er hier argumentiert, erhöht also den Wert seiner Einsichten. Und diesen Einsichten müssen wir uns jetzt genauer zuwenden:

Subjekt des versöhnenden Handelns ist Gott selbst. Christus ist – darf ich das so sagen? – das Mittel dazu, die Person, durch die dieses versöhnende Handeln Gottes (!) gelingt. Diese Versöhnung, die geschehen ist (!), mündet in einen spezifischen Verkündigungsdienst – sie muss weitervermittelt, weitergesagt, eben: verkündigt werden.

An dieser Stelle wird das „uns“ des Paulus schillernd: Meint es einmal ihn selbst als denjenigen, der natürlich den Dienst der Versöhnung für sich reklamiert, so meint es auch uns alle, sind es doch alle Menschen, für die Christus gestorben, die Gott über Christus mit sich versöhnt hat. Dieses Oszillieren zwischen dem „uns“ als dem „ich“ des Paulus und dem „uns“ als dem Hinweis auf alle Menschen hat eine moderne Übersetzung aufgelöst:

10 Vgl. H. Merkel, Art. καταλλάσσω, EWNT, Band II, 1981, 646.

„Der Ursprung dafür liegt bei Gott,
 der Jesus Christus gesandt hat,
 damit er zwischen sich und uns¹¹
 Versöhnung stiftet.
 Und mich hat er beauftragt, dabei zu helfen.
 Denn durch den Messias Jesus hat Gott Versöhnung zwischen
 sich und der
 Welt gestiftet.
 Er hat den Menschen in der Welt ihre Schuld vergeben
 und mich beauftragt, die Versöhnungsbotschaft auszurichten.“¹²

Ich wiederhole die Einsicht noch einmal, weil sie so entscheidend ist: Es ist Gott selbst, der in dem Christus Jesus aus Nazaret den „hiatus“, die Kluft, zwischen sich und uns überwindet. Hierzu darf ich eine alte Aussage von Günther Bornkamm in Erinnerung rufen: „So wie die Rechtfertigung ist auch die Versöhnung allein Gottes Tat in der Hingabe Christi. Daß Gott durch sein Opfer versöhnt *wird*, sagt Paulus niemals.“¹³

Bei meiner Tätigkeit als Referent des Thüringer Landesbischofs hatte ich mich gelegentlich mit vorwurfsvollen Schreiben an die Kirche auseinandersetzen, in denen sich die Verfasser darüber empörten, dass wir glauben würden, Gott habe seinen unbeteiligten Sohn für uns grausig geopfert. Ich habe immer versucht, bei den Antworten das Verständnis dahingehend zu prägen, dass es Gott selbst ist, der in Christus gelitten hat, dass es theologisch völlig unangemessen ist zu meinen, ein unberührter, schrecklicher Gott – ein solcher Gott wäre nur schrecklich (!) – ließe seinen Sohn für sich leiden. Die Aussage des Paulus in II Kor 5, die sowohl in der Tradition der frühen Kirche als auch – von 3. Mose 17 her wissen wir dies – in der Tradition der Theologie Israels wurzelt, führt solche Vorstellung ad absurdum: Nicht lässt ein schrecklicher Gott seinen unschuldigen Sohn für die Sünden und Verbrechen anderer leiden, sondern ein liebender Gott übernimmt die Folgen der Trennung auf sich und stiftet selbst die notwendige, die Notwendende Versöhnung.

11 Hier stand im Original dieser Übersetzung „zwischen ihm und uns“. Ich meine, dass gesagt ist, dass die Versöhnung zwischen Gott und uns stattzufinden hat, nicht zwischen Christus und uns.

12 K. Berger und Chr. Nord, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main ⁵2001, 122.

13 G. Bornkamm, Paulus, Berlin 1977, 150.

Ein vierter Gedankengang: Einschränkungen aus der modernen Exegese

Bevor nun konkret biblisch argumentiert werden kann, muss eine grundlegende bibel-exegetische Begrenzung ins Bewusstsein gehoben werden. Ich bin der festen Überzeugung: Auch wer durch forschen Positivismus den zu skizzierenden Problemstellungen meint entkommen zu können, wird von ihnen eingeholt werden. Deshalb ist es notwendig, dass wir uns unsererseits diesen Problemstellungen aussetzen.

In der Reformationszeit ist ein entscheidendes Argument bei der Identifikation kirchlicher Handlungen als Sakramente die Feststellung gewesen, dass eine solche kirchliche Handlung in einer im Neuen Testament bezeugten Einsetzung durch Jesus Christus begründet sei. In diesem Festhalten an einer Begründung durch Christus wird deutlich: „Sakramente sind Gaben des Herrn an seine Kirche, nicht selbsterdachte Werke der Kirche.“¹⁴ Dieses Sachanliegen ist völlig legitim und auch zukünftig in der Kirche festzuhalten.

Allerdings kann die Lektüre der Bibel und die Rezeption ihrer Aussagen seit der Aufklärung nur bei Anerkennung und Berücksichtigung einer grundlegenden Differenz erfolgen: Der Differenz nämlich zwischen den im Sinne moderner historischer Fragestellung zu erhebenden Sachinformationen über eine bestimmte geschichtliche Stunde in der Geschichte der Religion Israels sowie der frühen Kirche und den jeweiligen Botschaften, die die Verfasser mit dem Anspruch der Wahrheit und der geschichtlichen Begründetheit verkündigt haben.

Kein biblischer Verfasser hat aus historischem Interesse im Sinne nachauflärerischer historischer Interessiertheit geschrieben. Allen ging es um die jeweils eigenen Verkündigungsinteressen. Die Verkündigungsinhalte gründeten sie in den ihnen vorliegenden Glaubenstraditionen, die sie ihrerseits aktuell in ihre Situation und Zeit hinein verkündigt haben. Aus der Wechselseitigkeit dieser Prozesse sind alle uns vorliegenden biblischen Schriften entstanden. Erst wenn wir die Verkündigungsabsicht der jeweiligen Endverfasser erkannt und verständlich gemacht haben, können wir von einer theologischen Erfassung des Aussagegehalts einer biblischen Schrift sprechen, oder des Alten Testaments als ganzem bzw. des Neuen Testaments als ganzem oder gar der gesamten – christlichen (!) – Bibel, die sich ja als christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament zusammensetzt.

14 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 309.

Die historischen Rekonstruktionen der den Schriften vorausgehenden Traditionen bzw. von früheren Fassungen biblischer Schriften dienen nicht dazu, die Endfassung und ihre Verkündigung abzuwerten, sondern sie dienen nur dazu, die wirkliche Lebendigkeit des Prozesses zu ahnen und teilweise zu verstehen, der zum heute vorliegenden Bibeltext geführt hat.

Für die neutestamentlichen Texte, die sich mit kirchlichen Handlungen beschäftigen, die wir traditionell Sakramente nennen, gilt nun: Diese neutestamentlichen Texte lassen eine längere kirchliche Geschichte dieser Handlungen deutlich werden. Die Endgestalt dieser Texte mit ihren jeweiligen Einzelheiten ist nicht ausschließlich auf den Christus Jesus aus Nazaret zurückzuführen. In jedem Falle aber wird deutlich, dass der Prozess, der zu den sakramentlich zeichenhaften kirchlichen Handlungen geführt hat, von diesem Christus Jesus aus Nazaret in typischer Weise angestoßen worden ist. Deshalb kann zwar nicht in einfacher Weise von einer Stiftung dieser Handlungen durch Christus gesprochen werden, aber in jedem Fall wird für diese Handlungen ein „Stiftungszusammenhang“ erkennbar, der von dem historischen, d. h. vorösterlichen Jesus aus Nazaret bis hin zum neutestamentlich bezeugten Stadium besteht – so der Begriffsvorschlag von Ulrich Kühn.¹⁵

Ich darf in diesem Moment unseres Nachdenkens zu der Einsicht Martin Luthers zurückbinden: Kirchliche Handlungen sind sakramentliche Zeichen, insofern sie von dem Selbstopfer Jesu her begründet werden können, von dem Selbstopfer des eigentlichen und einzigen Sakraments her. Wenn wir nach Sakramenten der Kirche fragen, können wir also nur „signa sacramentalia“, nur „sakramentliche Zeichen“ gewinnen. Dies sind kirchliche Handlungen, die uns zeichenhaft das Selbstopfer des Christus übereignen, in dem die Versöhnungsleistung Gottes selbst für uns alle vollzogen wurde. Sie sagen dieses Selbstopfer des Christus und damit die Versöhnungsleistung Gottes an. Aber sie sagen sie nicht nur an, sondern sie übermitteln, sie übereignen sie denjenigen, die diese kirchlichen Handlungen glaubend an sich geschehen lassen.

15 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 310. Für die Taufe vgl. bei ihm die Argumentation auf S. 236 f, für das Abendmahl auf S. 268 f.

Ein fünfter Gedankengang: Das heilige Abendmahl

Hier und im sechsten Gedankengang zur Taufe sowie im achten zu Beichte und Vergebung kann natürlich nur ganz abgekürzt gesprochen werden. Dies sei mir bitte zugestanden.

Es ist historisch gesichert, dass Jesus ein gezielt gestaltetes Abschiedsmahl gehalten hat. Mit diesem Abschiedsmahl greift Jesus – insofern er eben ein gemeinsames Essen in den letzten Stunden durchführte – die Mahlgemeinschaften mit auf, die er schon während seines Wirkens mit seinen Anhängerinnen und Anhängern und mit aus der „zivilen“ und religiösen Gesellschaft Ausgegrenzten gehalten hatte. In all jenen Mahlfeiern ging es darum, die endzeitliche Herrlichkeit prophetisch antizipierend aufleuchten zu lassen: Was die Frommen von Gott erwarteten, konnte unter der Tischleitung des Jesus aus Nazaret mit einfachsten Mitteln – materialiter waren diese Mahlgemeinschaften gewiss nie Feste des Überflusses und der Völlerei – prophetisch vorwegnehmend schon erlebt werden.

Mit seinem letzten Mahl ging Jesus aber über diese, auf die Herrlichkeit bezogene Hoffungsdimension weit hinaus, indem er „mit der symbolischen Hingabe seines Fleisches und Blutes seinen gewaltsamen Tod einleitet, der ihm und seinen jüd.[ischen] Zeitgenossen als göttliche Beglaubigung seines prophetischen und eschatologischen Auftrags gegolten haben dürfte ...“¹⁶

Die historisch-kritische Exegese hat bei ihrer Frage danach, was in der historischen Stunde des letzten Mahles Jesu unter historisch-kritischem Gesichtspunkt gesehen als geschehen gelten könnte – beachten Sie bitte meine komplizierte Ausdrucksweise; diese ist m. E. notwendig –, erschlossen, „daß Jesus aufgrund seiner hochgespannten Naherwartung nicht eine liturgische Feier für die Zukunft stiften, sondern die Zwölf ihres Anrechts am bevorstehenden endzeitlichen Mahl versichern wollte“.¹⁷ In diesem Sinne sind als Worte Jesu in der Stunde des Abschiedsmahles rekonstruiert worden:

„Nehmet,
das ist mein Leib;
das ist mein Blut,
das Blut des Bundes, vergossen für viele“.¹⁸

16 O. Böcher, Art. Abendmahl, NBL I, 1991, 5.

17 O. Böcher, ebd.

18 Gewonnen aus den Textüberlieferungen der Abendmahlsberichte: Mk 14,12–25; Mt 26,17–29; Lk 22,7–23; I Kor 11,23–25.

Hier haben wir also sozusagen den Initialanstoß vor uns. Dieser Initialanstoß hat zu einer liturgischen Praxis der Kirche geführt, die sich als Gemeinschaft derer versteht, die an den auferstandenen gekreuzigten Christus Jesus aus Nazaret glaubt.¹⁹

Die späteren, durch die liturgische Praxis der Kirche bedingten Veränderungen im Text verfälschen nun nicht die Absicht Jesu. Sondern diese notwendigen Veränderungen setzen seine Absicht in der Situation der Kirche durch. Feiert doch die Kirche mit dem heiligen Abendmahl nicht – wenn ich so sagen darf – eine historische „Konserve“, sondern eine in ihrer jeweiligen historischen Stunde lebendige und wirkmächtige Wirklichkeit.

So zeigt sich z. B. in der nur in den Texten des Paulus (I Kor 11,25) und des Lukas (Lk 22,20) festgehaltenen Tatsache, dass der Kelch „nach“ dem Mahl genommen, gedeutet und genossen worden sei, ein ausdrücklicher Hinweis auf das Päsach-Mahl Israels. Mit diesem Hinweis wird das Schicksal des Jesus aus Nazaret dahingehend gedeutet, dass sein Tod „als stellvertretendes Opfer den Bund mit Gott (erneuert) und ... Gottes anbrechendes Reich ... zur Vollendung“ führt.²⁰ Das heilige Abendmahl, das die Kirche feiert, ist demnach – wie in diesem Detail erkennbar wird – ein Hinweis auf das Selbstopfer des Christus und darin auf das Versöhnungshandeln Gottes für uns. Insofern und völlig legitim ist es ein sakramentliches Zeichen.

In paralleler Weise ist die ebenfalls nur in den von Paulus und Lukas gebotenen Texten belegte Aufforderung „das tut zu meinem Gedächtnis“²¹ bzw. „zu meinem Gedächtnis“²² liturgisch und theologisch bedeutsam: Diese Aufforderung zielt auf eine gottesdienstliche Beständigkeit der Feier des heiligen Abendmahls, stellt sie auf Dauer und macht sie zu einem Konstitutivum kirchlichen Lebens. Im Brechen des Brotes und mit dem Deuten des Brotes hin auf den Leib des Christus Jesus aus Nazaret und im Trinken des Kelches und mit dem Deuten des Kelches hin auf das Blut des Christus Jesus aus Nazaret eignet sich die Kirche in ihrer jeweiligen historischen Situation – also wir als Gemeinschaft der Kirche des Christus Jesus aus Nazaret heute am Abend des 17. Januar 2005 – die Versöhnungsleistung

19 Diese Reihenfolge ist bewusst gewählt: Das Bleibende und uns Prägende ist die Auferweckung. Auferweckt worden ist der Gekreuzigte. Im stellvertretenden Leiden hat er sich für uns als der Christus erwiesen. Geleistet hat dies für uns der Jesus aus Nazaret.

20 O. Böcher, a. a. O. (wie Anm. 16).

21 So in Lk 22,19 nach dem Brotwort und in I Kor 11,24 ebenfalls nach dem Brotwort.

22 So in I Kor 11,25 nach dem Kelchwort. In Lk 22,20 nach dem Kelchwort ist ein solcher Hinweis nicht belegt.

Gottes an, die dieser selbst im Schicksal des Christus erbracht hat. Insofern wird ihr, der Kirche – wird uns (!) –, das heilige Abendmahl zum sakramentlichen Zeichen, das direkt vermittelt, was das Sakrament Christus uns geschenkt hat, das nämlich „die Heilsbedeutung des Todes Jesu“ zum Ausdruck bringt „und mit der Gabe des Kelches die Anteilnahme an diesem Heil ... [gewährt], so wie die Brotgabe Anteil an der für die vielen sich hingebenden Person Jesu gewährt“.²³

Ein sechster Gedankengang: Die Taufe

„Die elf Jünger aber gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie befohlen hatte.

Und ihn sehend

fielen sie (vor ihm) auf die Knie.

Sie aber zweifelten.

Und hinzutretend

redete Jesus zu ihnen folgendermaßen:

„Gegeben ist mir alle Gewalt in den Himmeln und auf der Erde.

Gehend nun

macht zu Jüngern alle Völker:

sie getauft habend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes,

sie lehrend zu bewahren alles,

was ich euch geboten habe.

Und siehe,

ich bin mit euch

alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit“

(Mt 28,16–20).

Hintergrund dieses Textes ist die Ostererfahrung mit dem gekreuzigten Christus Jesus aus Nazaret. Obwohl irdisch und menschlich gesehen alles zerstört scheint, hat sich der Vernichtete in den Ostererlebnissen als der wahrhaft Bemächtigte erwiesen. Deshalb bezeugt Matthäus mit diesem von ihm komponierten „Logion im Herrn“ – um eine Formulierung von Ulrich

23 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 284.

Luz aufzunehmen²⁴ –, dass Christus „alle Gewalt gegeben ist in den Himmeln und auf der Erde“. In diesem Sinne kann die Kirche das Bewusstsein vertreten und verbreiten, dass dieser Christus mit ihr sein werde durch die gesamte Weltzeit hindurch. Das ist der Rahmen für alle Beauftragung. Schon in dieser Textgestaltung, dass also die Beauftragungen für die Jüngerinnen und Jünger – für uns (!) – eröffnet und beschlossen werden von Gottesausagen über den Christus Jesus, zeigt sich, dass alles menschliche Handeln im Handeln Gottes – und des Christus – gründet.

Eine Einzelheit sei hier mit Blick auf die Jünger – und d. h. mit Blick auf uns – hervorgehoben: Die Jünger werden als „Zweifelnde“ gekennzeichnet, indem festgehalten wird, dass „sie aber zweifelten“ – „οι δε εδίστασαν“. Auch angesichts des auferstandenen Christus ist das „Zweifeln“ die allgemeine innere Reaktion der Jünger.

Hier ist ausdrücklich zu vermerken, dass keinerlei Textüberlieferung eine Einschränkung im Sinne von „einige“ eingefügt hat.²⁵ Diese Einschränkung ist lediglich eine Glättung durch die Übersetzer – auch seitens Martin Luthers. D. h., sie ist streng genommen unsachgemäß. Sie vereitelt m. E. die eigentliche Sachaussage des Matthäus: Nicht etwa die Glaubenden unter den Jüngern werden den Auftrag des Auferstandenen erhalten und seine Zusage zugesprochen bekommen. Sondern alle werden so ermächtigt – und zwar als Zweifelnde.

Solche Zweifelnde – wir! – erhalten den Auftrag zum „μαθητεύειν“, dazu, alle Völker zu Jüngern zu machen. Ausgestaltet wird dieser Auftrag dadurch, dass wir „βαπτίζειν“, dass wir „taufen“, und dadurch, dass wir „διδάσκειν“, dass wir „lehren“. Das bedeutet aber zu allererst, dass hier Maßnahmen im Blick sind, die immer Einzelpersonen meinen. In dem Maße, in dem sich Einzelpersonen taufen lassen und belehren lassen in der Bewahrung der Gebote des Jesus, können ihre Völker, denen sie angehören, zu Jüngern werden. Ich bezweifle, dass hier an eine lückenlose Mission ganzer Völker gedacht wird. Ich vermute, dass eine Art – wie ich sagen will – Repräsentationsmission vorgestellt ist: Die einzelnen Christen in einem Volk stehen pars pro toto für ihr ganzes Volk.

24 Für Einzelfragen der Textgeschichte verweise ich auf: U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/4, Neukirchen-Vluyn 2002, 429–436. Trotz der Verwendung anderer Sprachtraditionen ist deutlich, dass Matthäus „völlig eigenständig formuliert“ hat (a. a. O., 432).

25 Angemerkt aber sei, dass die griechische Ausdrucksweise eine das Subjekt einschränkende Bedeutung hat, so dass in dieser Formulierung selbst schon das „einige“ enthalten sein könnte (vgl. U. Luz, a. a. O., 439).

In diesem Sinne ist die Taufe ein Vorgang, der immer nur Einzelpersonen erfasst: Eine Einzelperson muss sich zur Taufe entscheiden. Der Taufvorgang wendet sich ganz dieser Einzelperson zu. Hier wiederholt sich, was schon für Jesus selbst galt – Mt 3,13–17 –, der sich eigenständig für die Taufe entschied und eine ganz spezifische Zusage für sich empfang. Dieser Einzelperson wird in der Taufe übereignet, was der dreieinige Gott für sie getan hat.

Ergänzt werden muss diese Aktivität des Taufens, die hier wie der Vollzug eines Eintrittsritus in die Wahrheit des Glaubens wirkt, durch das Lehren der Wahrheiten dieses Glaubens. Dieses Lehren wird hier in den Begriff des „Bewahrens all dessen“ gebracht, das Jesus selbst „geboten hat“, womit wiederum der Bogen geschlagen wird zu dem, was – nun in der Gestalt des Christus Jesus aus Nazaret – Gott für diese Person schon geleistet hat.

Allgemein lässt sich also sagen: Die Taufe der Kirche – die in einem differenzierten Verhältnis zu den Waschungen im Judentum und zur Taufhandlung des Johannes des Täufers steht²⁶ – stellt die getaufte Person in den „Raum“ des Selbstopfers des Christus und dadurch in den „Raum“ des Versöhnungshandelns Gottes für uns. Insofern und völlig legitim ist sie sakramentliches Zeichen.

Diese Erkenntnis könnte nun noch zu den verschiedenen neutestamentlichen Zeugen vertieft und differenziert werden.²⁷ Ich halte es aber für wichtiger, dieses Verständnis der Taufe als sakramentliches Zeichen in seinem Grundzug festzuhalten: Die kirchliche Handlung der Taufe ist insofern sakramentliches Zeichen, als sie das erlösende Handeln Gottes in dem Selbstopfer des Christus Jesus aus Nazaret der getauften Person direkt und persönlich übereignet und ihr damit „grundlegend und lebensbestimmend“ die Existenz vor dem Horizont des rechtfertigenden und versöhnenden Handelns Gottes eröffnet.²⁸ Insofern sie dies nicht nur verspricht, sondern wirklich leistet, ist sie sakramentliches Zeichen. Allerdings ein Zeichen, das in eine offene Glaubensgeschichte hineinstellt – aber tut dies nicht das Abendmahl auch immer? –: „Die Taufe in ihrem Charakter als Zuwendung des Christusheiles weist (1) ein in eine lebenslange Umkehr ...“ und in „(2) die Eröffnung eines Lebens im ‚Dienst der Gerechtigkeit‘, in der Nachfolge Christi und in der Hingabe der Liebe zu Gott und den Menschen“.²⁹

26 Vgl. hierzu: F. Lentzen-Deis, Art. Taufe, in: NBL III, 2001, 791f.

27 Vgl. a. a. O., 793–795; auch: F. Lentzen-Deis, Art. Taufformel, NBL III, 2001, 796f.

28 U. Kühn, a. a. O. (wie Anm. 6), 248.

29 A. a. O., 250.

Ein siebter Gedankengang: Die Aneignung durch die Kirche

An dieser Stelle sei nur noch einmal ausdrücklich festgehalten, was in der gesamten bisherigen Darstellung deutlich werden sollte: Alle als sakramentliche Zeichen anzusprechenden kirchlichen Handlungen bestehen in einem Überschneidungsfeld, das sich aus einer Weisung, einem Initialanstoß des Christus Jesus aus Nazaret und der diese Weisung, dieses Anstoßhandeln aufnehmenden Handlungstradition der Kirche ergibt. Gerade, indem wir erkennen mussten, dass der von den Reformatoren geforderte Stiftungszusammenhang nie ausschließlich auf Christus bezogen werden kann – auch nicht beim Heiligen Abendmahl –, sondern immer die Kirche mit einbezieht, nämlich die vom Auferstandenen und seinem Geist geleitete Kirche (!), lässt sich auch neutestamentlich nicht ohne die Kirche von den sakramentlichen Zeichen reden.

Ich darf es einmal mit einer eigenen Sacheinsicht zu sagen versuchen und dabei auf einen anderen Bereich des Glaubenswissens hinüberlenken: Immer wieder beobachte ich, dass uns Pfarrerinnen und Pfarrer bei spontanen theologischen Äußerungen eine gravierende Verwechslung unterläuft: Wir sagen, dass der Geist Gottes wirke, wie und wo er wolle.

Das entspricht aber nicht der Meinung Martin Luthers! Nicht „wie und wo“ er will, wirkt der Geist Gottes, sondern er wirkt „wo und wann er will“ – „ubi et quando“ (CA V). In dieser wichtigen Aussage ist gerade das „wie“ nicht enthalten. Denn „wie“ der Geist wirken will, darauf hat er sich festgelegt: nämlich durch die „instrumenta“ „Wort“ und „Sakramente“ (ebd.).

Hierzu sei eine ausdrückliche Stellungnahme Martin Luthers gegen seinen Doktorvater Andreas Bodenstein, genannt: Karlstadt, dokumentiert: „So nun Gott sein heiliges Evangelium hat ausgehen lassen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äußerlich, das andere Mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durch das gesprochene Wort des Evangeliums und durch leibliche Zeichen, nämlich die Taufe und das Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und den Glauben samt anderer Gaben. Aber das alles dergestalt und folgendermaßen, dass die äußerlichen Stücke vorgehen müssen. Die inneren müssen danach und durch die äußeren kommen. Insofern hat er beschlossen, keinem Menschen die inneren Stücke ohne die äußeren zu geben. Denn er will niemandem den Geist und den Glauben ohne das äußere Wort und Zeichen geben ...“³⁰

30 M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten (1525), WA XVIII,136, 9–19 (von mir leicht an unser Deutsch angeglichen).

Eine entscheidende Weiche ist hier gestellt. Die Tragik unserer Kirche besteht darin, dass viele ihrer theologischen Vertreterinnen und Vertreter diese Weichenstellung gar nicht wahrnehmen. Insofern ist in Erinnerung zu rufen, dass das „wie“ des Wirkens des Geistes festgelegt ist: Der Geist Gottes wirkt im Einsatz der Gnadenmittel – Wort und Sakrament – „wo und wann er will“. Und dies ist nur konsequent, denn diese Festlegung des „wie“ ergibt sich zwingend daraus, dass uns Gottes Heil durch das Handeln des Christus Jesus aus Nazaret vermittelt wird.

Ob wir diese Einsicht wieder werden gewinnen können? Dann jedenfalls – so meine ich – gelänge es uns auch, die Bedeutung des kirchlichen Handelns, das in der Nachfolge des Wirkens des Christus erfolgt, positiver zu bestimmen. Wir würden staunend und erschreckend zugleich wahrnehmen, was uns zu reden und zu tun auferlegt ist – womit ich schon den nächsten Problembereich in den Blick genommen habe.

Ein achter Gedankengang: Beichte und Vergebung

Mit seiner berühmten Formulierung in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses hat Philipp Melanchthon einen feinen Stachel in die Reflexion über die Sakramente der Kirche getrieben:

„Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.“ – „So sind nun rechte Sakrament die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolutio.“³¹

Die neutestamentlichen Belegstellen – Mt 16,19; 18,18 und Joh 20,22 f – zeigen: Die Kirche weiß sich in die Verantwortung gestellt, die Versöhnungsleistung Gottes, das Selbstopfer des Christus Jesus aus Nazaret zuzusprechen – oder dies nicht zu tun. Im Matthäus-Evangelium werden zwei Akzente hervorgehoben: In Mt 16,19 liegt das Schwergewicht auf den Lehrentscheidungen der Jünger, durch die sie konkrete Verhaltensweisen verbieten und andere erlauben,³² in Mt 18,18 liegt das Schwergewicht auf den richterlichen Entscheidungen, nämlich dem Behalten von Sünden oder ihrem Vergeben.³³ In Joh 20,22 f geht es ebenfalls um die richterliche Ent-

31 Apologie des Augsburger Bekenntnisses XIII, 4 = BSLK 292,4/27–29.

32 U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/2, Neukirchen-Vluyn 1990, 465.

33 U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/3, Neukirchen-Vluyn 1997, 46 f: „Die Entscheidungen der Gemeinde und ihrer Glieder ... bekommen ... ein unerhörtes, kaum mehr überbietbares Gewicht“.

scheidung, deren Schwere aber dadurch neu geprägt wird, als dass das Erlassen der Sünden ihrem Behalten vorausgeht. Auch für uns dürfte das Vergeben der im seelsorgerlichen Gespräch benannten Übertretungen der Regeln Gottes im Vordergrund stehen.

Aus diesen Texten wird deutlich, dass dieser von Christus her empfundene Auftrag mit seinen beiden Facetten – Lehrentscheidung und Vergebung – entschieden in den Wirkungsbereich des Selbstopfers Christi, d. h. des Versöhnungshandelns Gottes hineinreicht. Wo dieses Handeln persönlich zugesprochen wird, alle direkte Schuld überwindend und das Leben der betroffenen Person auf eine völlig neue Grundlage stellend, dort und dann ereignet sich sakramentales Handeln. Und wo dieses Handeln persönlich zugespitzt verweigert wird, die direkte Schuld einer Person nicht überwindend und somit ihr Leben unter dem Horizont des Vergehens behaltend, dort und dann wird sakramentale Wirksamkeit verweigert. Sowie: Wo von diesem Handeln her das Leben und Verhalten in der heutigen Kirche profiliert wird, geprägt wird, dann und dort wird eine sakramentlich wirksame Dimension in unserem christlichen Leben aufgerichtet. Diesen Ernst der Lage müssen wir uns bewusst machen. Insofern kann auch von der Beichte und Vergebung als von einem sakramentlichen Zeichen gesprochen werden.

Ein neuer Gedankengang: Summe und Abschluss

Es ist in der Logik des bisher verfolgten Gedankengangs, dass eine Quintessenz zur Herausforderung der sakramentlichen Zeichen ausschließlich neutestamentlich nicht gegeben werden kann. Sie ist nur möglich auf verschiedensten Textgrundlagen aus der Geschichte der Kirche – grundlegend fußend auf denjenigen, die im Korpus des Neuen Testaments bewahrt sind.

Sie werden mir zugestehen, dass ich einen Textzusammenhang wähle, von dem ich annehme, dass er eng mit dem biblischen Zeugnis verbunden ist – von diesem ausgeht und dieses zusammenfasst. Ich meine den schon zitierten 13. Artikel der Apologie des Augsburger Bekenntnisses. In ihm werden die Sakramente als „magis esse signa et testimonia voluntatis Dei erga nos“ gekennzeichnet, „per quae movet Deus corda ad credendum“ – als „kräftige Zeichen und gewisse Zeugnis göttlicher Gnade und Willens gegen uns, dadurch Gott unsere Herzen innert und stärket, desto gewisser und fröhlicher zu glauben“.³⁴ Den Begriff „signa“ – „Zeichen“ möchte ich unter-

34 Apologie des Augsburger Bekenntnisses XIII, 2 = BSLK 291,50–292,3.

streichen. Die genannten kirchlichen Handlungen vermitteln als „sakramentliche Zeichen“ das eigentliche Sakrament, nämlich Christus. Und dies tun sie eindeutig, weshalb ich Abendmahl, Taufe und auch Vergebung als solche sakramentlichen Zeichen verstehe. Sie enthüllen uns konkret, was Christus für uns ist.

Wir brauchen sie nicht nur deshalb, weil uns – jeder und jedem von uns direkt – zugesprochen und zugeleistet, zugegeben werden muss, was Christus ist, das eigentliche Sakrament. Sondern wir brauchen sie auch, weil wir den Christus Jesus aus Nazaret als Person benötigen, als denjenigen, der für uns gehandelt hat – nicht als Prinzip, nicht als Idee, nicht als Vorbild (ich werde nicht müde, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, diese vor-christlichen Positionen zu überwinden) –, denn nur über ihn können wir Gott und seine Versöhnung persönlich erlangen.

Betrachten Sie mit mir als Zusammenfassung meiner Gedankengänge die Schauseite des Reformationsaltars in der Stadtkirche in Wittenberg.³⁵ Dieser Altar ist offensichtlich in einem längeren Prozess in den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts entstanden. An der Spitze der Künstler, die die Arbeiten durchgeführt haben, stand Lucas Cranach der Ältere. Aber auch sein Sohn, Lucas Cranach der Jüngere, und die Mitarbeitenden in der Werkstatt waren in diese Arbeit einbezogen. Schließlich ist das Werk nicht zu würdigen ohne den Hinweis auf die intensive theologische Beratung durch die Reformatoren in Wittenberg – vielleicht gerade durch diejenigen, die dargestellt sind: Philipp Melancthon, Martin Luther und Johannes Bugenhagen. Dieser Altar fasst ins Bild, worum es dem Wittenberger reformatorischen Nachdenken über die Sakramente geht und was ich in verschiedensten Anläufen und mehreren Gedankengängen zu übermitteln versucht habe:

Die aktuelle Kirche ist Trägerin der sakramentlich zeichenhaften Handlungen. Die sakramentlichen Zeichen sind Handlungen dieser Kirche. Das wird aus der Gesamtgestaltung dieses Altarbildes deutlich: Alle Handlungen sind verortet in der konkreten Kirche in Wittenberg der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Und dies sogar so weit, dass viele der Dargestellten persönlich zu identifizieren waren. So konkret muss Kirche immer begriffen werden.

An dieser Stelle sei der Hinweis auf einen parallelen Vorgang eingeschoben: Ab 1520 ließ Erzbischof Kardinal Albrecht von Hohenzollern die frühere Dominikanerkirche in Halle als Stiftskirche des „Heiligen Mauritius

35 Der Abdruck am Ende dieses Vortrages erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Kirchengemeinde Wittenberg.

und der Heiligen Maria Magdalena zum Schweißbuch des Herrn“ mit einem in einem Wurf entworfenen Altarbildprogramm und einer Reliquiensammlung ausstatten, die sich mit derjenigen des Kurfürsten Friedrich dem Weisen in Wittenberg messen konnte. Von den wenigen erhaltenen Altarbildern hebe ich dasjenige von Mathis Gothart-Nithart, genannt: Grünewald – „Hl. Erasmus und hl. Mauritius“ (1522/23) – sowie den Magdalenen-Altar aus der Cranach-Werkstatt in Wittenberg – linker Flügel: „Hl. Magdalena“ (1520–25) – hervor. Der hl. Erasmus ist mit dem Porträt von Kardinal Albrecht dargestellt und die hl. Magdalena wohl mit demjenigen von Ursula Redinger, einer Lebensgefährtin des Kardinals.³⁶ Eindeutig ist diese Identifikation mit Kardinal Albrecht und Ursula Redinger bei zwei Heiligenbildern von Simon Franck, der aus der Cranach-Werkstatt hervorgegangen ist: „Hl. Martin“ und „Hl. Ursula“ (beide von 1524).³⁷ Es war also auf der „anderen Seite“ – wenn ich so sagen darf – auch üblich, besser wohl: vorher schon üblich, die eigene kirchliche Identität in die Kirchengeschichte zurückzutransportieren! M.E. aber leistet der Wittenberger Altar genau das Gegenteil: Er vergegenwärtigt die biblische Grundlage der Kirche in der eigenen kirchengeschichtlichen Stunde. Dazu muss man sich klarmachen, dass Luther im Prozess der Fertigstellung des Altares gestorben ist (1546), Bugenhagen (gest. 1558) und Melanchthon (gest. 1560) aber viele Jahre vor diesem Altar Gottesdienstteilnehmer und -gestalter gewesen sind!

Nun aber wieder zum Wittenberger Altar direkt zurück:³⁸

Unabhängig von jeder Amtstheologie tauft Philipp Melanchthon. Die Darstellung zeigt bildhaft, dass die Taufe für ihn den Sinn der „benedictio, qua consecramur Deo“,³⁹ der „Segnung, durch die wir Gott geweiht werden“, hat: Der Taufende bezeugt – so Philipp Melanchthon in einer Formulierung von 1552 –, „das dich dieser wahrhaftige Gott annimmt und vergibt dir deine sünd umb des Sons Jhesu Christi willn und wescht dich mit dieser Tauff zur bedeutung, das dir deine sünd mit seinem Blut abgewa-

36 Vgl. hierzu: A. Tacke, *Der „hellsche Cardinal“*. Zu den Kunstwerken der Hallenser Stiftskirche in Aschaffenburg, in: *Das Rätsel Grünewald*, hg. v. R. Riepertinger u. a., Augsburg 2002, 105–114; G. Ermischer, *H. Fußbahn, Stadt – Stift – Hof: Aschaffenburg zur Zeit Grünewalds und Kardinal Albrechts*, a. a. O., 85–95. Die genannten Gemälde sind dokumentiert: 90f. 109. 124. 268 f. 270f.

37 *Glaube & Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit*. Katalog, hg. v. H. Marx u. a., Dresden 2004, 89f.

38 Vgl. zur folgenden Interpretation: A. Steinwachs und J. M. Pietsch, *Der Reformationsaltar von Lucas Cranach d. Ä. in der Stadtkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg*, Spröda 1998.

39 Ph. Melanchthon, *Loci* (1559), 590, 10.

schen sind und das er dich mit dem heiligen geist zu neuer und ewiger gerechtigkeit und seligkeit heiligen will“.⁴⁰ Diese Taufe geschieht in der aktuell gegenwärtigen Gemeinschaft der Kirche vor Ort.

Am Abendmahlstisch ist Christus der Tischherr. Wie alle anderen Jünger empfängt auch der Jünger Martin Luther das Heilige Abendmahl aus der Hand des Mundschenks – vielleicht eines jungen Mannes im Gewand eines Studenten, wie ich dazu auch las. Es gelingt den Malern dieses Bildes, einen Zusammenhang zwischen der letzten Tischgemeinschaft des Christus mit den gottesdienstlichen Abendmahlsgemeinschaften ihrer Zeit herzustellen, indem sie Luther als Junker Jörg darstellen, also als von der Auseinandersetzung um Glaubensfragen Gekennzeichneten, und indem sie den Kelch, das Blut Christi, gerade ihm reichen lassen, der der Gemeinschaft der Gläubigen den Kelch zurückgegeben hatte. Und sie zeigen damit diesen – nämlich Martin Luther – als einen, der glaubt, was er selber im Großen Katechismus von 1529/30 verkündigt: „darümb gehen wir zum Sakrament, daß wir da empfaen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sunde überkommen. ... Darümb heißet es wohl eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nähret und stärkt. Denn durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren, aber darneben ... bleibt gleichwohl die alte Haut in Fleisch und Blut am Menschen ... Darümb ist es gegeben zur täglichen Weide und Futterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er in solchem Kampf nicht zurückfalle, sondern immer stärker und stärker werde.“⁴¹

Das seelsorgerliche Handeln – die schwere Entscheidung, von Sünde im Namen des Christus loszusprechen oder Sünde jemandem aufliegen zu lassen und den Glaubensstand der Gemeindeglieder zu prüfen⁴² – bleibt in den Händen des bestallten Pfarrers an der Stadtkirche St. Marien, Johannes Bugenhagen: Dieses Handeln kann nicht demokratisch aufgeteilt werden. Hier wird derjenige dargestellt, der als wahrhafter Seelsorger in Wittenberg und als wahrhaft bischöflich Wirkender weit über diese Stadt hinaus wirksam gewesen ist. In ihm konzentrieren sich diese Dienste, die die Kirche prägen – durch alle Zeiten hindurch.

40 R. Stupperich (Hg.), Melancthons Werke in Auswahl, Gütersloh 1951ff, Bd. VII, 201, 16–25.

41 BSLK 711,39–42 und 712,11–24.

42 Ganz im Sinne der Differenzierung zwischen den Aussagen in Mt 16,19 und Mt 18,18 gilt: „Unser Bild zeigt auch eher die Szene des ‚Glaubensverhörs‘, wie es Luther und die anderen Reformatoren am Vortage des Abendmahlsgangs in der Stadtkirche abhielten“ (A. Steinwachs und J. M. Pietsch, a. a. O. [wie Anm. 38], 12).

Die Grundlage für all dieses kirchliche Wirken vermittelt die Predella des Altars. Damit wird m. E. das Bildelement Predella völlig neu gefasst. Was bisher als Fläche diente, auf der die Konsequenzen der Haupthandlung dargestellt werden können – die Grablegung z. B. als Folge der Kreuzigung, die auf der Haupttafel dargestellt ist –, das ist jetzt Grundlage und Voraussetzung, Ermöglichung und Fundament all dessen, was auf den drei Tafeln dargestellt ist – hängt der Gekreuzigte ja eigentlich nicht am Kreuz, sondern steht er scheinbar vor ihm und trägt mit seinen Armen die Handlungen, die darüber dargestellt sind⁴³ –: Martin Luther verkündigt der Gemeinde den gekreuzigten Christus, das eigentliche Sakrament, von dem her alle sakramentlichen Zeichen ihre Kraft haben, aus dem heraus wir leben, nämlich das Leiden des Christus, das die für uns erkennbare Seite des Leidens Gottes ist, das von Gott selbst gegebene Blut, das Sühne leistet für unser Leben.



43 Hier nehme ich den Hinweis einer Hörerin meines Vortrages am 17. 1. 2005 auf.