

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	35 (1979)
Heft:	4
Artikel:	Der Abendmahlsstreit der Reformation und seine aktuellen Implikationen
Autor:	Bühler, Peter
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-878486

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Abendmahlsstreit der Reformatoren

und seine aktuellen Implikationen

In diesem 1978 vor dem Berner Pfarrverein gehaltenen Vortrag wird zunächst der *Abendmahlsstreit* bei der *Berner Reformation* berührt, in einem zweiten Abschnitt soll die Frage gestellt werden, welche Bedeutung dem Thema des Abendmahls für die *Reformation im ganzen* zukommt, und im dritten Teil wenden wir uns den immer noch *aktuellen Implikationen* des Abendmahlsstreites zu.¹

1.

Wie kaum eine andere stand die *Berner Reformation* 1528 im Zeichen des Abendmahlsstreites. Das zeigt einmal die Berner Disputation vom 6. bis zum 26. Januar 1528. Von den rund 20 Tagen der Disputationszeit nahm die Behandlung der auf das Abendmahl bezogenen 4. These beinahe eine ganze Woche in Anspruch, 14.–19. Januar. An dieser kurzen These entbrannte ein leidenschaftlicher Streit, und zwar nicht so sehr zwischen Katholiken und Reformierten als vielmehr unter den Reformierten, zwischen den Zwinglianern (Zwingli und Oekolampad) und den Lutheranern (vor allem Benedikt Burgauer aus St. Gallen). Der Wortlaut der 4. These selbst offenbart interessante Aspekte:

«Dass im Brot der Danksagung der Leib und das Blut Christi als ebendas, als Leib und Blut, empfangen werde, lässt sich mit biblischer Schrift nicht beweisen.»²

Die Bezeichnung «Brot der Danksagung» verrät schon klar den zwinglianischen Einfluss. Auffallend ist ferner der negative Charakter der These: Mit ihr wird nur eine gewisse Meinung als schriftwidrig abgewiesen. Sie ist eigentlich nicht eine These, sondern eine Antithese. Man könnte dabei zunächst meinen, sie wende sich gegen die katholische Transsubstantiationslehre. Daran ist zweifellos etwas Richtiges. Doch ist sie in ihrer Polemik auffallend ungenau und weit formuliert. Wenn es wirklich nur um sie ginge, würde die katholische Lehre viel deutlicher charakterisiert und viel schärfer verurteilt. Die 4. These der Berner Disputation aber ist so weit formuliert, dass durch sie neben der altgläubigen Auffassung auch Luthers Meinung als schriftwidrig abgelehnt wird, was zugleich den unterschwelligen Eindruck erweckt, Luther sei eben in Sachen Abendmahl ein Papist geblieben. Hier wurde also in der Abendmahlslehre klar zugunsten Zwinglis, der ja auch in Bern mitdisputierte, Stellung genommen, und es ist bezeichnend, dass, als am 13. Ja-

¹ Da hier das systematische Interesse an den «immer noch aktuellen Implikationen» leitend ist, beschränke ich mich auf Angaben für das unmittelbar Zitierte. Quellen und Sekundärliteratur sollen aber dadurch indirekt zur Geltung kommen.

² Die Texte der Berner Reformation in moderner Übersetzung: M. Bieler, Dokumente der Berner Reformation. Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat (1978). Für die vierte Schlussrede der Disputation, s. ebd., S. 8.

nuar die Thesen vorzeitig unterschrieben werden, einige wenige nur mit Erwähnung von Vorbehalten zur 4. These unterzeichneten.³

In dem vier Jahre später, im Januar 1532, abgefassten Berner Synodus zeigt sich ein ganz anderes Bild. Der Text des Synodus, den der in Bern weilende Strassburger Theologe Wolfgang Capito geschrieben hat, betont nun im Kapitel 19 zu den Sakramenten allgemein und im Kapitel 22 zum Abendmahl, dass man sich bei diesen Fragen «in keinerlei Zank einlassen»⁴ solle. Dieser Akzent spiegelt die grossen Strassburger Bemühungen um Einigung und Verständigung wider. Doch auch die inhaltlich entfaltete Auffassung der Sakramente verrät die Strassburger Herkunft: Wohl gegen Zwingli, der inzwischen gestorben war, wird nun betont, die Sakramente seien nicht blosse «Zeremonien» und «Kirchenschauspiele», sondern «Geheimnisse Gottes» oder «Geheimnisse der Kirche Christi», durch die «den Gläubigen der Christus, der, im Heiligen Geist gegenwärtig, die Herzen schwängert und ausfüllt, von aussen her vorgetragen» wird.⁵ Zugleich wird wohl gegen Luther hervorgehoben, Leib und Blut seien zwar im Abendmahl, es gelte aber, «vom Zeitlichen ins Ewige emporschauend», sich auf «die inwendige Seelen-speisung» durch den Heiligen Geist zu konzentrieren.⁶ Im ganzen aber sind Capitos Ausserungen friedlich, vermittelnd und deshalb auch schon stark auf die liturgische Gestaltung und die Kirchenzucht orientiert.

Die Berner Abendmahlslehre – wenn man überhaupt von einer solchen sprechen kann – ist also bei weitem nicht einheitlich. Sie offenbart vielmehr die Spannungen und Verschiebungen im Abendmahlsstreit. Diese Widersprüchlichkeit ist wohl verständlich, denn die Berner Reformation fand ausgerechnet in der Zeit statt, in der die Auseinandersetzung um das Abendmahl am intensivsten war. Die Vorbereitungsjahre der Berner Reformation 1526 – 28 waren auch die Jahre des Konfliktes zwischen Luther und Zwingli; im Januar 1528, während in Bern disputiert wurde, arbeitete Luther an seiner grossen letzten Schrift gegen Zwingli, «Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis»; im Oktober 1529 fand das Marburger Gespräch statt; mit dem Jahre 1530 setzten die grossen Einigungsversuche ein. Die Ereignisse und Texte der Berner Reformation sind Ausdruck dieser entschei-

³ R. Steck & G. Tobler (Hrsg.), *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532* (1923), S. 591 (Nr. 1465): «Wider den fierden artickel wellend disputieren: Benedictus Burgower, pfarrer zu Sant Gallen, Andreas Althammer, Jacobinus Ougsburger, predictant zu Mülhusen, Augustus Gemuseus, predictant zu Mülhusen, Luthers opinion.» Später bildete sich auch in der Berner Kirche selbst eine ziemlich starke lutherische Tendenz heraus; vgl. dazu C. B. Hundeshagen, *Die Konflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1558* (1842).

⁴ Bieler (A. 2), S. 69. Vgl. auch S. 70: «Wenn wir nur geflissentlich dem Zank zuvorkommen, soviel wir nur können, und nicht Glaubensartikel machen, mit denen einer den andern halftet und unter seine eigene Meinung bringt und zwingt.»

⁵ Ebd., S. 70. Die kurze Formel «im Heiligen Geist gegenwärtig» weist hier schon auf das zentrale Problem des Streites hin, das Problem der Realpräsenz Christi im Abendmahl (vgl. unten 3. b). Die Realpräsenz wird hier dezidiert als Gegenwart im Heiligen Geist verstanden: das bedeutet, wie wir noch sehen werden, eine eindeutige Stellungnahme im Abendmahlsstreit.

⁶ Ebd., S. 77. Das hört sich fast an, als ob Calvins Lehre vorweggenommen würde!

denden und schicksalhaften Vorgänge. Wir müssen deshalb, wenn wir sie richtig beurteilen wollen, die Perspektive erweitern und den Abendmahlsstreit in grösserem Rahmen betrachten.

2.

Schon 1519 hatte *Luther* das Thema des Abendmahls behandelt, nämlich im «Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften». Doch erst 1520 in der grossen Kampfschrift «Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche» setzte sich Luther grundlegend mit der katholischen Sakramentslehre auseinander. 1) Zu einer ersten Phase in der *innerreformatorischen* Auseinandersetzung kam es, als *Karlstadt* und andere Luther mit ihren Reformbemühungen überflügelten und ihm mit einem betonten Spiritualismus entgegneten. Diese Phase schloss Luther 1525 mit der grossen Schrift «Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament» ab. 2) Doch kaum war diese Phase abgeschlossen, setzte eine zweite ein. Nun galt es für Luther, den Kampf gegen die «Sakramentierer», wie er sagte, zu führen, die intensive, leidenschaftliche und schriftenreiche Auseinandersetzung mit den Schweizern, mit *Zwingli* und *Oekolampad*, die sich von 1526 bis zum Marburger Gespräch 1529 erstreckte. In diese Phase gehört, mit einer klaren Stellungnahme zugunsten *Zwinglis*, die Berner Disputation. 3) Der Berner Synodus hingegen gehört schon zur nächsten, zur dritten Phase, die man als die «Strassburger Phase» bezeichnen könnte. Im Vordergrund standen nun *Bucer* und *Capito* und ihre unermüdlichen Versuche, durch eine Einigungsformel das etwas ernüchternde Ergebnis des Marburger Gesprächs zu überholen. So entstand 1536, diese Phase gewissermassen abschliessend, die Wittenberger Konkordie. Doch damit war der Streit noch lange nicht abgeschlossen, weil die Schweizer die Wittenberger Konkordie nicht annahmen. 4) Es begann eine vierte Phase, die stark unter dem Einfluss *Calvins* stand. Durch seine engen Kontakte mit *Bullinger* und mit den Strassburgern profilierte sich die reformierte Einstellung immer mehr. Die Fronten wurden immer schärfer, und der langwierige und komplizierte Vorgang der konfessionellen Trennung, der sich bis weit in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts erstreckte, setzte unweigerlich ein.

Es zeigt sich also, dass der Abendmahlsstreit fast von Anfang an die Geschichte der Reformation mitgeprägt hat. Er ist nicht eine zeitlich beschränkte Erscheinung, sondern begleitet die Reformation durch *alle Perioden* hindurch, und zwar ist er durch eine erschreckende Leidenschaftlichkeit gekennzeichnet, die nur allzu oft in Zerstrittenheit, Hass und gegenseitige Verachtung ausgeartet hat. Dadurch entsteht für die reformatorische Theologie ein eigentlich spannungsvoller Tatbestand. Es gilt allerdings von der Reformation, dass sie durch ihre Betonung des «Wortes allein» (*solo verbo*) die Bedeutung der Sakramente stark relativierte, sie vom ungeheuren Gewicht befreite, das in der katholischen Theologie auf ihnen lag, und das betrifft besonders das Abendmahl und den Wert, den ihm das katho-

lische Verständnis der Messe beilegte. Doch nun kam es gerade in dieser reformatorischen Theologie zu einem Abendmahlsstreit in einem zuvor kaum bekannten Ausmass und mit einer zuvor kaum bekannten Leidenschaft. Wie konnte eine solch radikale Relativierung in eine solch leidenschaftliche Auseinandersetzung führen?

Für diesen paradoxen Tatbestand sehe ich folgende mögliche Erklärung. Die mittelalterliche katholische Theologie war als solche eine Sakramentstheologie und in ihrer höchsten Ausprägung eine Messtheologie. Dieses katholische Verständnis wurde in der Reformation von Grunde auf abgelehnt. Doch gerade dadurch wurde es für die reformatorische Theologie zur entscheidenden Testfrage, ob und wie es ihr gelingen würde, von ihrem Standpunkt her eine klare Auffassung der Sakramente und vornehmlich des Abendmahls zu entfalten. Es ging um die Frage, ob und wie das Prinzip des Wortes allein letztlich noch so etwas wie Sakramente und eine Sakramentslehre erlaube. Will man den innerreformatorischen Abendmahlsstreit richtig verstehen, so muss man immer auch diesen gemeinsamen, im Hintergrund stehenden Gegner, die katholische Auffassung, im Auge behalten.

Wir wollen also beobachten, wie die Reformatoren die Aufgabe der Abendmahlslehre zu bewältigen versucht haben. Offenbar war diese Aufgabe so schwierig, dass der Versuch nur *als Streit* zu bestehen war. Das hat aber zur Folge, dass man ihn nicht einfach in der Form einer distanzierten, historischen Darstellung beschreiben kann. Denn auch heute noch dürfte dem Streit einige Bedeutung zukommen. Es muss deshalb vielmehr versucht werden, das Strittige möglichst scharf aufzuweisen und den Streit gewissermassen erneut entbrennen zu lassen. Freilich darf dieser Streit nicht in Zerstrittenheit enden. Es bedarf vielmehr eines kritischen Masses, das uns hilft, den Streit und die Streitenden angemessen zu beurteilen. Als solches Mass soll die Ausrichtung auf das Elementare und Lebensnotwendige dienen, das im Abendmahl kund wird und letzten Endes seinen Sinn ausmacht. Damit ist uns eine hermeneutische Richtlinie gegeben, die uns helfen soll, uns im Abendmahlsstreit nicht zu verlieren und uns durch seine Komplexität und die oft schwer nachvollziehbaren Gedankengänge der Streitenden nicht verwirren zu lassen. Es bedarf in der Tat einer geduldigen Einfühlung und einer grossen Verstehensbemühung, um den Streit im Wesentlichen zu erfassen. Daraus darf man nicht vorschnell schliessen, es gehe eigentlich nur um Bagatellen und Scheinprobleme. Die Reformatoren haben um einen echten Gegensatz gerungen, doch haben sie das in der ihnen zur Verfügung stehenden Sprache gemacht. Gerade im Abendmahlsstreit zeigt sich an vielen Stellen ein Ringen mit der Sprache. Das hat den Streit oft erschwert, denn mit der traditionellen theologischen Sprache (etwa mit der altkirchlichen Zweinaturenlehre) ist ein Wirklichkeitsverständnis verknüpft, das das Erfassen der eigentlichen Problematik kompliziert. Es entsteht also die Aufgabe, den Streit in Hinsicht auf ein angemesseneres Wirklichkeitsverständnis zu interpretieren – man könnte fast sagen: die Aufgabe einer Entmythologisierung. Gerade dafür bedarf es der Ausrichtung auf das Elementare und Lebensnotwendige. Der Streit mag noch so kompliziert und unverständlich sein, letztlich geht es um ganz Einfältiges: einfache Elemente wie Brot und Wein, schlichte Gebär-

den wie das Essen und das Trinken, elementare Gaben wie der Leib und das Blut, die Christus für uns am Kreuz hingegeben und vergossen hat.

3.

In dieser Ausrichtung auf das Elementare möchte ich die immer noch *aktuellen Implikationen* verstanden wissen.

a) Wenn man die Frage nach dem *Adressaten* des Abendmahls stellt, scheint die Antwort zunächst ganz klar zu sein: Adressat ist die feiernde Gemeinschaft, die Gemeinde der Kommunion. Auch der Berner Synodus definiert das Abendmahl als «ein Sakrament der Gemeinschaft und Vereinigung».⁷ Diese erste Antwort steht jedoch mit der einfachen Feststellung in Spannung, dass das Brot und der Wein zuerst jedem *Einzelnen* ausgeteilt werden, und dass also nur er der eigentliche Empfänger sein kann. In den verschiedenen Lösungen, die diesem Problem des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft gegeben werden, offenbaren sich schon ganz bestimmte Auffassungen des Abendmahls.

Im katholischen Verständnis der Sakramente liegt das Gewicht auf der Kirche als der sakramentalen Institution. Die Teilhabe des Einzelnen am Sakrament bedeutet vor allem seine Eingliederung in die Kirche, was in der Messe schon durch die stellvertretende Funktion des Priesters unterstrichen wird. In dieser Eingliederung liegt letztlich das Heil (extra ecclesiam nulla salus), das das sakramentale Heilmittel mitteilt. Hier ist also alles, auch der Einzelne, auf die Kirche ausgerichtet.

Zwingli reagierte so scharf auf die katholische Auffassung, dass er sogar den durch sie «verunreinigten» Begriff *sacramentum* verwarf und den Begriff *signum*, Zeichen, vorzog. Doch paradoxe Weise geht er für sein Verständnis des Zeichens auf den antiken profanen Sprachgebrauch von *sacramentum* zurück. Dort weist dieser Begriff, vor allem in militärischer Hinsicht, auf das Pfand der Verpflichtung und den Eid, der von den Soldaten bei dem Feldzeichen des Befehlshabers geschworen wird. Von dort her erklärt sich Zwinglis Auffassung des Abendmahls als eines Gedächtnisses. Das Gedächtnis ist Danksagung, in diesem betonten Sinne Eucharistie, nachträgliche Danksagung an Gott für das schon zuvor von ihm empfangene Heil. Dieses in Christus eröffnete Heil wäre sozusagen das Pfand, das verpflichtend ist. Im Gedächtnis als Danksagung verpflichtet sich deshalb der Christ vor der Kirche als Soldat Christi. Das Sakrament ist Pflichtzeichen, das Pflichtzeichen der Einzelnen in der Kirche, die Zeremonie, in der sie als Soldaten in die Kirche als den «Stosstrupp Christi» eingegliedert werden. Es ist die Zeremonie der Aushebung und des Aufgebots und als solche ein *Bekenntnis*, Bekenntnis des Christen vor der Kirche und der Kirche vor der Welt.

Trotz aller Unterschiede zeigt sich also in beiden Modellen eine klare Orientierung auf die kirchliche Eingliederung. Das hängt damit zusammen, dass beide

⁷ Bieler (A. 2), S. 77.

auf Verpflichtung aus sind, denn auch in der katholischen Auffassung ist nur errettet, wer das sakramental empfangene Heil in guten Werken Wirklichkeit werden lässt.

Radikal anders sieht das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft aus, wenn das Abendmahl nicht auf die Verpflichtung, sondern ganz auf den passiven *Empfang* hin orientiert wird. Das geschieht bei Luther. Bei ihm ist die Kommunion zentral Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott und in dieser Gemeinschaft, nicht etwa erst in der kirchlichen Eingliederung, geschieht das Heil des Menschen. Freilich wird damit die Gemeinschaft zwischen den Menschen keineswegs einfach negiert. Aus der allein rettenden Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott entsteht vielmehr erst echte zwischenmenschliche Gemeinschaft, in der der eine des andern Lasten trägt (Gal. 6, 2). Diese christliche Gemeinschaft ist die Gemeinschaft der Einzelnen vor Gott, die Gemeinschaft, in der Einzelne einander helfen, vor Gott zu leben.

Diesen Punkt des Streites kann man mit folgender immer noch aktueller Implikation zusammenfassen. Es ist heute üblich, im Abendmahl die Gemeinschaft ins Zentrum zu rücken. Dagegen gilt: will man das Abendmahl als Empfang des göttlichen Heils verstehen, so kommt eigentlich nur der Einzelne als Empfänger in Frage. Erst dann kommt auch angemessen zum Ausdruck, dass das Abendmahl Gemeinschaft stiftet.

b) Dass das Problem «Einzelner und Gemeinschaft» zum *christologischen* Problem Luther. Für die katholische Auffassung ist im Grunde genommen – und etwas blem führt, das zeigt sich am besten am Gegensatz zwischen dem Katholizismus vereinfachend formuliert – die Kirche das «Ursakrament», das sich in den sieben Sakramenten mitteilt. In seiner Auseinandersetzung mit der katholischen Sakramentslehre ging Luther nicht wie Zwingli auf den profanen Sprachgebrauch zurück, sondern vom lateinischen *sacramentum* zurück zum neutestamentlichen griechischen *mystérion* und kam deshalb zum Schluss, eigentlich gebe es im Neuen Testament nur ein *mystérion* und deshalb auch nur ein Sakrament, und zwar sei das Christus selbst. Christus ist das einzige Sakrament, und die Sakramente sind nur sakramentale Zeichen dieses einen Sakramentes. Damit ist das Grundproblem des Abendmahlsstreites, aus dem alle weiteren Aspekte folgen, klar formuliert: das Problem der *Realpräsenz* Christi, die Frage, ob und wie Christus im Abendmahl wahrhaftig gegenwärtig ist. Dass Christus präsent ist, ist eigentlich unbestritten; wie er es ist, ist hingegen um so mehr umstritten.

Für Luther heißt die *Realpräsenz* Christi, dass Christus wirklich in den Elementen gegenwärtig ist, dass das Brot und der Wein zugleich wirklich der Leib und das Blut Christi sind. Im Abendmahl sieht Luther also die angemessene Wiederholung des Paradoxes der Menschwerdung Gottes, seiner Fleischwerdung in Christus. Da war nur ein armseliger Mensch, und siehe, dieser Mensch war zugleich Gott. Dieses Paradox wird im Abendmahl pointiert sichtbar: da ist nur ein Stück Brot, und siehe, das ist der Leib Christi; da ist nur ein Schluck Wein, und siehe, das ist das Blut Christi. Diese Christologie des Paradoxes der Menschwer-

dung Gottes wollte Luther gegen zwei Formen der Abschwächung, der Entschärfung des Paradoxes durchhalten.

Einmal betonte er sie gegen die katholische Transsubstantiationslehre. Nimmt man eine Verwandlung der Substanzen an, so dass Brot und Wein substanzhaft Leib und Blut Christi werden und von ihnen nur noch Akzidentien, äussere Merkmale bleiben,⁸ so bedeutet das eine Aufhebung des Paradoxes, denn dann gilt ähnlich, dass Gott nicht die menschliche Natur angenommen hat, sondern nur deren Akzidentien, deren äussere Eigenschaften. Dann gilt, dass die menschliche Natur substanzhaft in die göttliche verwandelt wurde und Christus nur äusserlich Mensch wurde. Dagegen betonte Luther das unaufhebbare «zugleich»: zugleich Brot und Leib, zugleich Wein und Blut, zugleich Mensch und Gott.

Dieses Paradox musste er aber andererseits auch gegen die verschiedenen Formen von Spiritualisierung der Realpräsenz verteidigen, die ihm die anderen Reformatoren entgegenhielten. In diesem Punkt des Streites stellten sich viele schwierige christologische Probleme. Diese Komplexität hängt damit zusammen, dass hier drei Ebenen ineinander verwickelt sind: einmal die Einheit der *Person* Christi, ferner die zwei *Naturen* Christi, die menschliche und die göttliche, und schliesslich die zwei *Stände* Christi, die Erniedrigung, sein irdisches Leben, und die Erhöhung, seine himmlische Herrlichkeit. Während für Luther die Realpräsenz die paradoxale Präsenz des leiblichen, des irdischen Christus in seinen zwei Naturen war, bedeutete sie für seine Gegner nur eine geistliche Präsenz, und zwar sei sie nur geistlicher Art, weil für sie Christus im Stande der Erhöhung nicht mehr seiner Menschheit nach, sondern nur noch seiner Gottheit nach hienieden gegenwärtig sein kann. Darin sah Luther eine Entschärfung des Paradoxes. Als ihm Oekolampad in Marburg zurief: «Hanget nicht so sehr an der Menschheit und am Fleische Christi, sondern erhebet den Sinn zur Gottheit Christi!», antwortete Luther vehement: «Ich weys von keinem Gott, denn der Mensch worden ist; so will ich keinen andern auch haben.»⁹

Dieser zentrale Gegensatz trennte Luther von Zwingli und Oekolampad, aber auch von Calvin. Für diese konnte es keine leibliche Präsenz geben, weil die Leiblichkeit notwendig die Räumlichkeit impliziert. Will man deshalb dem Menschen Jesus nicht einen unendlichen Leib geben und ihm dadurch seine wahre Menschheit nehmen, so muss man berücksichtigen, dass er seit der Himmelfahrt zur Rechten Gottes sitzt und nur an diesem himmlischen Ort sein kann. Das hat aber zur Folge, dass seine Präsenz im Abendmahl geistlicher Art ist, seiner Gottheit nach oder – wie Calvin sagte – seiner Herrlichkeit nach geschieht. Bei Zwingli vollzieht sich die Präsenz in der feiernden Gemeinde, die im Gedächtnis eine «Trans-

⁸ Nebenbei bemerkt hier Luther, dass dieses Verbleiben der Merkmale ohne die sie begründende Substanz für die aristotelische Lehre, auf die sich die scholastische Theologie beruft, eine Unmöglichkeit darstellt, die die scholastische Theologie nur mit dem Wunderbegriff überwinden kann.

⁹ W. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion* (1929), S. 27 und 93.

substantiation» zum geistlichen Leib Christi erfährt. «So befindet sich der Leib Christi nicht im Brot, sondern in der um das Brot versammelten Gemeinde».¹⁰ Bei Calvin hingegen wird betont, dass der Heilige Geist mit den leiblichen Elementen, die den Leib speisen, eine geistliche Seelenspeisung verbindet. In dieser Seelenspeisung sah Calvin die eigentliche Realpräsenz Christi, also eine Präsenz im Heiligen Geist, wie wir sie schon im Berner Synodus angetroffen haben. Deshalb wäre eine leibliche Präsenz für ihn eine Beleidigung des wunderbaren Handelns des Geistes.

Bei Luther werden diese Gedankengänge als rationalistische Argumente, die Gott am Mass des Menschen und der Vernunft messen, abgelehnt. In Marburg verwarf er die Festlegung seiner Meinung auf die lokale Präsenz als «mathematische Haarspalterei».¹¹ Für ihn gab es eine übernatürliche, in der Allmacht Gottes gründende Allgegenwart des menschlichen Leibes Jesu, der, weil er in Christus mit Gott verbunden wurde, nun überall ist, wo auch Gott ist, und so an seiner schlechthinnigen Ubiquität teil hat. Man muss hier sorgfältig auf die hermeneutische Intention dieser Lehre achten: Luther ging es in der schwierigen Frage der Ubiquität um die Möglichkeit, das, was der irdische, menschgewordene Gott für uns getan hat, überhaupt noch zur Sprache zu bringen. Diese Möglichkeit wurde für ihn in Frage gestellt, wenn die Gegenwart Christi nur noch seiner Gottheit nach ausgesagt wird. Deshalb betonte Luther die paradoxale Einheit der Person Christi in den zwei Naturen durch beide Stände hindurch. Wie in der Erniedrigung Gott dieser einzelne, am Kreuz gestorbene Mensch war, so ist nun in der Erhöhung dieser Mensch der allgegenwärtige Gott. Während Zwingli die Figur der Alleosis entfaltete, die ihm erlaubte, was von Christus ausgesagt wird, jeweils auf eine der zwei Naturen zu beschränken, strebte Luther mit der Figur der Synekdoche gerade das Gegenteil an: was nur von einer Natur ausgesagt wird, muss in der Einheit der Person von beiden gelten. Dadurch tendiert seine Auffassung auf die *predicatio identica*, eine identische Prädizierung der zwei Naturen im Rahmen der persönlichen Einheit, und deshalb auf die *communicatio idiomatum*, den Austausch der Eigenschaften zwischen den zwei Naturen im Rahmen der persönlichen Einheit. Letzten Endes wollen diese komplexen christologischen Lehren nur eines: die Betonung der paradoxalen Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi. «Denn wenn ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands.»¹²

Die immer noch aktuelle Implikation lautet knapp formuliert: Das Abendmahl ist nicht ein heiliges Mahl, in dem wir andächtig göttlicher Dinge gedenken (nur die Gottheit). Es ist auch nicht eine Agape der Freundschaft mit dem Menschen Jesus (nur die Menschheit). Es ist das Mahl des uns immer noch errettenden *Paradoxes*: «Da ist ein Mensch, und siehe, er ist Gott.»

¹⁰ J. Courvoisier, Zwingli als reformierter Theologe (1966), S. 108.

¹¹ Köhler (A. 9), S. 26.90; zu diesem Thema im ganzen S. 26–31.90–107.

¹² Luther, Weim. Ausg., 26, S. 319, Z. 37–39.

c) Wenn wir bei Calvin lesen, die Aufgabe der Kirche sei die Verkündigung des *Wortes* und die Verwaltung der *Sakamente*, so ist das eine Kurzformel für das reformatorische Problem. Man darf freilich die zwei Aspekte weder als miteinander konkurrierend noch als einander ergänzend verstehen, sondern muss sie als zwei *Varianten* einer einzigen *Verkündigungsaufgabe* auffassen. Diese Orientierung am Wort konstituiert die eigentliche Erneuerung der reformatorischen Sakramentslehre.

Im katholischen Verständnis liegt das Gewicht darauf, dass dem Sakrament eine vom Wort unabhängige Wirkung zugesprochen wird, und zwar eine institutionalisiert objektive gnadenhafte Wirkung als Heilsmittel. Man sprach von einem *opus operatum*,¹³ wörtlich übersetzt: von einem «gewirkten Werk»; damit war gemeint, dass es kraft des Vollzogenseins als solchen wirksam wurde, dass es *an sich* gottgefällig und verdienstlich war, wie das am Messopfer offenbar wurde. Durch dieses *opus* wurde der Mensch substanzhaft in seiner habitualen Ausstattung verwandelt und so zur verdienstlichen Mehrung der Gnade befähigt. Nun könnte man meinen, demgegenüber bestehe die reformatorische Einstellung in der Betonung des sogenannten *opus operantis*, des «Werkes des Wirkenden», d. h. in der Betonung dessen, was sich durch den Handelnden in ihm vollzieht. Man könnte darin die Ausrichtung auf den alles entscheidenden Glauben sehen. Doch darin liegt die Gefahr der spiritualisierenden Interpretation, wie sie etwa bei Karlstadt oder teilweise bei Zwingli vorliegt. Dadurch wird das Abendmahl davon abhängig gemacht, wie die Feiernden der Verpflichtung nachkommen, wie sie sich verhalten, und wie sie das Abendmahl empfangen, was ja die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade erneut in Frage stellt.

Man muss deshalb radikaler ansetzen. Es ist die Perspektive des *opus*, des *Werkes* überhaupt, die ganz falsch ist. Damit ist immer noch verknüpft, dass der Mensch irgendwie vor Gott Werke vorweisen muss. Das katholische Messopfer wird, wenn auch als Christi Verdienst, von den Menschen Gott entgegengehalten. Dagegen gilt es, die Perspektive des *Wortes* als entscheidende Perspektive zu betonen. So wird bei Luther hervorgehoben, dass im Abendmahl alles an den Einsetzungsworten Christi hängt. Die Realpräsenz Christi hing für ihn nicht an den Substanzen, weder an der Transsubstantiation noch an einer sogenannten Konsubstantiation – wie seine Gegner fälschlicherweise meinten, wenn sie seine Auffassung auf die Idee der Lokalpräsenz reduzieren wollten –, sondern am Wort. Als das Marburger Gespräch begann, nahm Luther eine Kreide, schrieb auf den Tisch «*Hoc est corpus meum*» und zog das Tischtuch darüber.¹⁴ Damit war eigentlich schon alles gesagt. Das Einsetzungswort ist ein klares, eindeutiges Wort, und eigentlich gilt die Realpräsenz nur, weil dieses klare Wort gilt.

¹³ Mit der hier aufgenommenen Unterscheidung von *opus operatum* und *opus operantis* wurde ursprünglich in der scholastischen Theologie der Unterschied zwischen den neutestamentlichen und den alttestamentlichen Sakramenten markiert. Sie spielt aber auch in kontroverstheologischer Hinsicht eine wichtige Rolle.

¹⁴ Köhler (A. 9), S. 9. 57.

Gegen diese lutherische Akzentuierung des Wortes versuchen die Gegner, das Wort zu überholen. In der katholischen Auffassung wird im Gefolge Augustins das Wort als ein Zeichen (*signum*) verstanden, das auf eine Sache (*res*) verweist. Nicht das Wort, sondern die Sache selbst hat entscheidenden Charakter: als Zeichen weist das Wort über sich selbst hinaus auf diese Sache, die letztlich nicht nur worthaft, sondern substanzhaft gegeben wird. Das Sakrament ist zwar auch noch ein Zeichen, doch ist es der Sache schon wesentlich näher: es schenkt sie schon zeichenhaft, während das Wort nur auf sie hinweist. Ganz ähnlich geschieht die spiritualistische Überholung des Wortes: Die Realpräsenz Christi hängt nicht an den Elementen. Sie hängt aber als geistliche Wirklichkeit auch nicht am äusseren Wort, sondern liegt im Bereich einer höheren, innerlichen, der geistlichen Erfahrung. Deshalb muss die spiritualisierende Deutung das klare Einsetzungswort Luthers allegorisierend umdeuten, das «ist» als «bedeutet» verstehen, «mein Leib» als «Zeichen meines Leibes» usw.

Bei Luther hingegen wird nun, durch die Betonung der Einsetzungsworte, das Abendmahl selbst zur Verkündigung. Das hat darin seinen Grund, dass die *Realpräsenz* im Abendmahl letztlich die Realpräsenz Christi *im Evangelium* ist. Abendmahl ist Evangelium, frohe Botschaft. Es ist Wort, und zwar Wort in einer Form, die uns gerade erlaubt, die wesentlichen Aspekte des Wortes hervorzuheben, wie sich das im nächsten Punkt noch zeigen wird. Das Abendmahl ist nicht ergänzender Zusatz zum Wort, sei es als Messe oder als Kommunion, als Eucharistie, als Agape, sondern die Einschärfung des Wortes. Da ist nur ein armseliges menschliches Wort, und siehe, es ist doch Gottes Evangelium.

d) Beim spannungsgeladenen Abschied in Marburg sagte Luther zu den Strassburgern, dabei aber sicher auch an die Schweizer denkend: «Ihr habt einen anderen Geist als wir.»¹⁵ Damit hat Luther den Nagel auf den Kopf getroffen. Diese Verschiedenheit in der Auffassung des Geistes zeigt sich am besten im Verhältnis zwischen *Wort und Geist*.

Für Zwingli wird der Glaube, noch bevor das Wort ertönt, dem Menschen in einer inneren wortlosen Geisterfahrung geschenkt. Das äussere Wort ist nur eine nachträgliche Bestätigung dessen, was der Glaubende in seiner Geistigkeit schon weiss. Deshalb wird es erst zum Wort Gottes, wenn es in diesem Glauben empfangen wird. Im selben Sinne ist das Abendmahl erst im geistgewirkten Glauben Abendmahl, denn das Gedächtnis der Glaubenden ist ja der einzige Ort der Realpräsenz Christi. So werden das Wort und das Abendmahl zu nachträglichen Zeremonien, die dem inneren Geist als blosse äussere Stütze dienen.

¹⁵ Luther, Weim. Ausg. Briefe, 1577, 52–55: *Summo studio et contentione egerunt, ut viderentur nobiscum concordes, ita ut hanc vocem nunquam ex me possent ferre: Vos habetis alium spiritum quam nos. Ardebant toti, quoties haec audiebant.* Köhler (A. 9), S. 38 (und 129 f.): «Ich bin Euer Herr nicht, Euer Richter nicht, Euer Lehrer auch nicht, so reimet sich unser Geist und Euer Geist nichts zusammen, sonder ist offenbar, dass wir nicht einerlei Geist haben.»

Bei Calvin bildet es ein schwieriges Problem, das Verhältnis zwischen Wort und Geist genau zu bestimmen. Er konnte zwar betonen, dass der Geist ohne das Wort nichts sei und nur an diesem sein kritisches Mass habe. Doch scheint es, dass sich bei Calvin der Geist als inneres Zeugnis verselbständigt und ihm in der Lehre vom doppelten Zeugnis neben dem Wort als dem äusseren Zeugnis eine eigene, vom Wort relativ unabhängige Bedeutung zukommt. Er kann aber nicht, wie das bei Zwingli der Fall ist, vom äusseren Zeugnis des Wortes radikal getrennt werden. Für das Verständnis des Abendmahls spielt er jedoch eine Rolle, die in gewisser Hinsicht zu einer Entwertung des äusseren Wortes führt. Die Realpräsenz Christi ist nicht leiblich und deshalb nicht in Brot und Wein enthalten. Sie ist aber auch nicht im äusseren Wort enthalten. Das würde für Calvin zu einer falschen Verehrung der Elemente, der äusserlichen Zeremonie verführen. Man muss vielmehr über die Zeichen, das Brot und den Wein hinweg zur geistlichen Wirklichkeit emporschauen. Darin erweist sich Calvin noch sehr stark – allzu stark – durch Augustin beeinflusst. Als geistliche Präsenz wird die Realpräsenz durch das wunderbare Handeln des Heiligen Geistes an die Elemente gebunden. Eigentlich müsste sie von allen äusserlichen Zeichen freigehalten werden; doch was den Heiligen Geist dazu bewegt, ist die Schwachheit unseres Fleisches. In diesem Sinne ist auch hier das Sakrament bloss Stütze, Zugeständnis an unsere Schwächen.

Gegenüber dieser Ausrichtung auf die innere Geisterfahrung war Luther sehr kritisch. Er sah in ihr die Gefahr, dass durch sie alles in den Menschen hinein internalisiert wird. Dagegen betonte er gerade die Externität: das äussere Wort und deshalb auch die leibliche Präsenz im Abendmahl. Gott kommt von aussen her auf den Menschen zu. Darin liegt ein unüberwindbares «extra nos». Diesen von aussen her kommenden Gott kann nur das äussere Wort mitteilen. An diesem äusseren Wort hängt alles. Es ist nicht nur ein zeichenhafter Hinweis auf es übersteigende geistliche Dimensionen. Es vollzieht die Sache, von der es spricht, es bringt mit sich, was es verspricht. Dadurch wird das augustinische Schema von signum und res, das sowohl die katholische Auffassung als auch, in abgewandelter Form, die spiritualistische Auffassung beeinflusst, gesprengt. Das äussere Wort schenkt dem Menschen erst alles, stiftet in ihm Glauben, gibt ihm die innere Geistgewissheit. Diese gibt es nur als eine Gewissheit, die uns ausserhalb unserer selbst versetzt. Was von aussen her kommt, lässt uns nicht bei uns selbst und unseren Möglichkeiten und Kräften verharren; es befreit uns von uns selbst und versetzt uns in die befreiende Nähe Gottes. Das Innere, das Geistliche wird nur im Zeichen dieser Externität wirklich wahrgenommen: das gilt auch für die Lehre vom Heiligen Geist. Als Wort in Form von Brot und Wein unterstreicht das Abendmahl diese fundamentale Externität. Hier liegt der entscheidende Punkt für ein neues Wirklichkeitsverständnis, in dem die tiefgreifende Bedeutung des ganzen Streites konkret sichtbar wird.

Den Versuch, dieses «extra nos» zu internalisieren, nannte Luther «Enthusiasmus», und in diesem internalisierenden Enthusiasmus sah er die gemeinsame, sündhafte Wurzel des Papismus und des Schwärmertums. Diese zwei Tendenzen begegnen sich in der Verachtung des äusseren Wortes im Namen eines menschlichen

Prinzips, einerseits im Namen des päpstlichen Lehramtes, andrerseits im Namen der inneren Erfahrung der geisterfüllten Auserwählten.

Im Zeichen der leiblichen Realpräsenz ist das Abendmahl eine Kritik des Enthusiasmus. In ihm wird das *extra nos* eingeschärft: Wie ich Brot und Wein von aussen her empfange, so empfange ich auch das externe gnadenhafte Geschenk und werde dadurch ausserhalb meiner selbst in die Nähe Gottes versetzt.

e) Für die spiritualisierende Abendmahauffassung bildete Joh. 6, 63 ein zentrales Argument: «Der *Geist* ist es, der lebendig macht, das *Fleisch* hilft nichts.» Damit wurde begründet, dass eine leibliche Präsenz Christi im Abendmahl, eine Präsenz im Fleisch nichts nützt. Entscheidend, weil allein lebendigmachend, ist die geistliche Gegenwart Christi, die im Abendmahl den Gläubigen allein geschenkt wird. Deshalb gilt hier, dass eigentlich nur der Gläubige wirklich den Leib Christi isst und wirklich das Blut Christi trinkt. Es gibt keine *manducatio impiorum*, kein Essen der Gottlosen, sondern nur ein geistliches Essen, eine *manducatio spiritualis*. So wurde der Adressat des Abendmahls im Grunde genommen auf die gläubige Gemeinschaft reduziert.

Für Luther bedeutete diese spiritualisierende Auffassung ein allzu substanzhaftes Verständnis des Fleisches und des Geistes. Wird die Bedeutung des leiblichen, fleischgewordenen Christus für das Abendmahl abgelehnt, so wird sie überhaupt in Frage gestellt, auch die Bedeutung des leiblichen Christus als er am Kreuze starb. Dadurch droht das Ganze zu einem einzigen inneren Geistgeschehen zu werden. Dagegen akzentuierte Luther die gleichzeitige *manducatio piorum et impiorum*, der Frommen und der Gottlosen. Alle, alle ohne Ausnahme, essen den Leib und trinken das Blut Christi. Es gilt hier dasselbe wie beim Wort: das Wort Gottes wird nicht durch den bestimmt, der es hört und empfängt, es wird nicht dadurch zum Wort Gottes, dass es im Glauben aufgenommen wird. Das hat Luther dazu geführt, den Schweizern vorzuwerfen: «Sie lügen und definieren das Wort nicht vom redenden Gott her, sondern vom empfangenden Menschen.»¹⁶ Dagegen betonte Luther, Gottes Wort sei dasselbe Wort, wenn es den Frommen und den Unfrommen verkündigt werde, und zwar weil es nicht das Werk des Menschen, sondern Gottes Stimme, Gottes Reinigung und Wirkung sei.¹⁷

Dadurch wird das Abendmahl, wie auch das Wort, zu einem *Gericht* über die Gläubigen und Ungläubigen. Alle essen und trinken Leib und Blut. Es steht nun zur Entscheidung, *wie* ein jeder das Empfangene aufnehmen will. Hier entscheidet sich nun der Gegensatz von Fleisch und Geist, im Gebrauch, der vom Geschenkten gemacht wird, in der Frage, ob dem Fleische nach oder dem Geiste nach gegessen und getrunken wird. Gegen Zwinglis substanzhafte Auffassung von Fleisch und Geist griff Luther also auf das paulinische Verständnis dieses Gegensatzes

¹⁶ Luther, Weim. Ausg. Tischr., S. 670, 17–19 (Nr. 3868): *Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem...*

¹⁷ Luther, ebd. S. 671, 1 f. 6–8: *Verbum Dei est ipsum verbum, si piis et impiis praedicitur... Et dicimus, quod hominis praedicatoris verbum, absolutio, sacramentum non est opus hominis, sed vox Dei, mundatio et operatio Dei...*

zurück. Die Lebenseinstellung, die existentielle Aufnahme entscheidet das Fleischliche und das Geistliche. Wer geistlich isst und trinkt, im Glauben an die göttliche Gnade, isst und trinkt zu seiner Seligkeit, zu seinem Heil und zur Stärkung seines Glaubens. Wer fleischlich isst und trinkt, «isst und trinkt sich selbst ein Gericht» (1. Kor. 11, 29), isst und trinkt zu seinem Tode und zu seiner Verdammung. Gegen die spiritualisierende Deutung verschärfte Luther die Perspektive. Vom fleischlichen Essen gilt nicht nur, dass es nichts nützt, sondern vielmehr, dass es zum Tode und zur Verdammung führt. Für Paulus wird fleischlich gegessen, wenn der Leib Christi nicht unterschieden wird, wenn in Brot und Wein nichts anderes als Brot und Wein gesehen wird. In dieser Hinsicht wäre für Paulus paradoxe Weise gerade die zwinglianische Eucharistie ein fleischliches Essen.

Wichtig und immer noch aktuell in diesem Punkt des Streites scheint mir folgendes zu sein: Die Dimension des Gerichts bedeutet eine radikale Öffnung des Abendmahls, die der Tatsache gerecht wird, dass die Kirche ein corpus mixtum, eine Gemeinschaft von Frommen und Unfrommen ist. Das Abendmahl ist nicht das Fest der Eingeweihten, sondern richtet sich an alle als Einladung zur *Entscheidung*.

f) Am schärfsten behauptet ist die leibliche Realpräsenz Christi im Abendmahl in 1. Kor. 11, 26: «So oft ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.» In diesem Sinne ist *auch* das Abendmahl *Wort vom Kreuz*, Verkündigung dessen, dass Christus für uns am Kreuz gelitten hat und gestorben ist. So steht das Abendmahl unter der Bestimmung der Kreuzestheologie. Das akzentuiert Luther gegen die Herrlichkeitstheologie seiner Gegner: gegen die katholische Verknüpfung der Sakramente mit dem verdienstlichen, gottgefälligen Wirken des Menschen, gegen Zwinglis und Oekolampads Orientierung an der alleinigen Gottheit Christi, gegen Calvins Befürchtung, die leibliche Realpräsenz könnte der himmlischen Herrlichkeit Christi schaden. Wenn gegen diese verschiedenen Ansätze von Herrlichkeitstheologie das Abendmahl im Zeichen des Kreuzes erfasst wird, heisst das konkret, dass das geistliche Essen und Trinken nichts anderes ist als das existentielle Teilhaben an *Tod und Auferstehung* Christi.

Gerade als ein solches Teilhaben ist es im strengsten Sinne Kommunion mit Gott, das heisst Eröffnung eines ganz neuen, eines Vertrauensverhältnisses zu Gott. In der Sünde als unserer Auflehnung gegen Gott wurde diese Gemeinschaft mit Gott abgebrochen, unser Verhältnis zu ihm zerstört. Im Abendmahl als Teilhaben am Kreuz Christi wird uns neue Gemeinschaft mit Gott geschenkt. Das heisst: im Abendmahl geschieht *Sündenvergebung*. Das ist das Lebensnotwendige und Elementare, auf das es letztlich ankommt. Das ist die elementare Gabe, die in den einfachen Elementen und in den schlichten Gebärden des Abendmahls zum Ausdruck kommt. Unsere Sünde wird uns nicht mehr angerechnet, und wir können uns auf die Gnade Gottes verlassen.

Das hat Konsequenzen für die Antwort auf die umstrittene Frage nach dem würdigen und dem unwürdigen Teilhaben am Abendmahl. Am klarsten beantworten diese Frage Luther und Calvin. Unsere Würde liegt in unserer eigentlichen *Un-*

würde: würdig kommen wir zum Abendmahl, wenn wir als die Sünder kommen, die wir in Wirklichkeit sind. Die Würde zum Abendmahl liegt im Sündersein. Unwürdig sind wir erst dann, wenn wir im Gefühl unserer Sicherheit, Gerechtigkeit und Reinheit überzeugt sind, wir seien keine Sünder. Doch selbst dann, sagt Luther, brauchen wir das Abendmahl, denn gerade dieses Gefühl der Gerechtigkeit und Reinheit, in dem wir unsere Sünde und Schwachheit nicht mehr fühlen, ist ja die eigentliche Sünde.

Weil dieses Phänomen der Sünde oft nicht scharf genug erfasst und deshalb moralisiert wurde, wurde das Würdig- und Unwürdigsein anhand von bestimmten religiösen und moralischen Kriterien der Kirchenzucht verstanden. Das war schon der Fall im Katholizismus, geschieht aber auch teilweise bei den Reformatoren. Am schärfsten wird die Kirchenzucht im zwinglianischen Pflichtzeichen betont. Auffallend ist es auch bei Calvin, bei dem dieser Aspekt unvermittelt neben dem Gedanken unserer radikalen Unwürde steht. Auch im Berner Synodus schliesst das Kapitel über das Abendmahl mit der Ermahnung zur Kirchenzucht: «Daneben sollen wir recht fleissig brüderliches Strafen üben einem jeden gegenüber.»¹⁸

Dagegen muss als aktuelle Implikation betont werden: die *Würde* liegt allein im Sündenbewusstsein und im Verlangen nach *Sündenvergebung*. Das Abendmahl ist nicht das fröhliche Mahl der Gerechten und Reinen, die Gott danken und sich selbst verpflichten. Es ist das Mahl der Sünder, die immer wieder zum Abendmahl kommen, weil sie immer wieder auf Vergebung angewiesen sind. Das Abendmahl wird immer noch gefeiert, weil der Mensch immer noch «*simul justus et peccator*», immer noch gerecht und Sünder zugleich ist.

*

Der Abendmahlsstreit der Reformatoren wird uns kaum unmittelbare praktische Anleitungen zu möglichen liturgischen Reformen geben. Zwar könnte es nun höchst interessant sein, vom Abendmahlsstreit her einmal die verschiedenen bekannten Liturgien kritisch durchzulesen und sich anschliessend zu fragen, wie denn eine angemessene Abendmahlsfeier aussehen müsste. Doch darin liegt noch nicht das entscheidende Interesse des Streites. In ihm geht es um theologische Grundfragen wie das Verständnis Gottes und des Menschen, die Auffassung des Wortes und des Glaubens, die Bedeutung Christi für die Rechtfertigung des Sünder. Er will uns also vielmehr dazu anregen, über das Wesentliche und Elementare im Christentum nachzudenken, nämlich über den *im Abendmahl verkündigten*, uns immer noch ärgerlichen und doch rettenden *Kreuzestod Christi*. Dort hat der Abendmahlsstreit seine immer noch währende Aktualität.

Peter Bühler, Zürich

¹⁸ Bieler (A. 2), S. 79.