

1. Vorbemerkung

Es ist keine Frage: Luther und die Reformatoren haben nichts so leidenschaftlich bekämpft wie die Messe als Opfer. Nach Luther ist unter Juden und Heiden nicht so viel Götzendienst geschehen wie durch die Messe als Opfer unter den Christen (WA 6, 363). So wurde die Messe zu einer der wichtigsten Unterscheidungslehren. Wir brauchen nur an das: "Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander" der Schmalkaldischen Artikel (BS 419) zu denken oder an die Frage 80 des Heidelberger Katechismus, in der es heißt: „Und ist also die Messe im Grunde nichts anderes, denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgöttere.“

Das und die Unfähigkeit der meisten katholischen Luthergegner, die Lehre von der Messe als Opfer glaubwürdig zu verteidigen, können wir nur verstehen, wenn wir die Auseinandersetzung sehen vor dem Horizont der Theologie des 15. Jahrhunderts:¹ Diese ist durch folgendes gekennzeichnet:

1. Im 14. und 15. Jahrhundert gibt es keine Theologie der Messe, nicht einmal im Ansatz. Die ausufernde Messpraxis ist nicht durch eine entsprechende Theologie geklärt und verantwortet. Seit dem 13. Jahrhundert beschäftigt die Theologie ausschließlich die Lehre von der Transsubstantiation. Im 14. Jahrhundert wird dazu diese Fragestellung immer mehr eingeeengt auf naturphilosophische Fragen wie die nach dem Verhältnis von Substanz und Quantität. Es stellt sich z. B. das Problem: Wie kann bei einer ausgedehnten Substanz wie der des Brotes die Substanz verschwinden und die Ausdehnung bleiben?

2. Die herrschende nominalistische Denkrichtung hat keinen Sinn für das Symbol, das an der Wirklichkeit partizipiert. Wort und Begriff sind bloße Gedankengebilde, haben ihren Charakter als natürliche Zeichen verloren. Dadurch ist der Zugang versperrt zu einem tieferen Verständnis der Sakramente als von Christus eingesetzter Zeichen, die [264] bewirken, was sie bezeichnen. Ist im Nominalismus die innere Beziehung von Begriff und Sache verneint, dann bedeutet das in der Theologie der Sakramente die Trennung von dem Sakrament als Zeichen und der Gnadenvermittlung. Für Ockham ist schon das Leiden Christi nicht Ursache der Gnade, sondern bloße *conditio sine qua non*. Erst recht sind die Sakramente nicht eigentlich Ursache. Sie sind nur noch der Anlass für Gottes unmittelbares Handeln und völlig willkürlich festgelegte Zeichen. Gott hätte auch die Taufgnade an ein ruhendes Stück Holz binden und festsetzen können, dass durch die Berührung mit diesem selben Holz auch die Firmung gesendet wird.²

Für den Nominalismus sind die Sakramente also willkürliche Zeichen, an die Gott nun einmal sein Heilstun geknüpft hat. Der Mensch muss das Zeichen setzen, wenn er Gottes Handeln erwartet. Dieses Handeln selbst aber geschieht nicht mittels der Zeichen; ja, strenggenommen kann bei den Nominalisten vom Heilstun Gottes gar nicht die Rede sein. Denn am Menschen geschieht ja nichts, Gott schaut ihn nur anders an, schenkt ihm seine Huld.

In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß auch Luther im Raume dieser Denkrichtung steht, unbeschadet seiner scharfen Polemik gegen Ockham und die

¹ Zum folgenden vgl. E. Iserloh, Abendmahl und Opfer in katholischer Sicht, in: P. Meinhold –E. Iserloh, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960, 75-109, S. 78ff.; vgl. u. 444-465.

² E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1956, 140f.

Spätscholastiker.³ Wir können deshalb bei Luther und den Reformatoren kein ausgeprägtes Verständnis erwarten für sakramentale Gegenwart, d. h. Realgegenwart unter dem Symbol, für Gedächtnis als Gegenwärtigsetzung, die über eine Vergegenwärtigung im menschlichen Bewusstsein hinausgeht.

In der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18, also vor bzw. zu Beginn des Konflikts mit der Kirche, sieht sich Luther bei der Exegese von Kapitel 9 und 10 vor die Frage gestellt: "Wieso hat heute noch unser Opfer nicht aufgehört, da wir doch durch Tauf- und Bußgnade vollkommen und gerecht sind? Denn täglich wird Christus für uns geopfert. Darauf antwortet Chrysostomus: 'Freilich opfern wir, aber zum Gedächtnis seines Todes; und der ist das eine Opfer, einmal dargebracht.' Das", fährt Luther fort, " verstehe ich so: Christus ist nur einmal geopfert. Was aber von uns täglich geopfert wird, ist nicht so sehr ein Opfer als ein Gedächtnis seines Opfers, wie er gesagt hat: 'Solches tuet zu meinem Gedächtnis'; denn nicht so oft leidet Christus, so oft man an sein Leiden gedenkt. Solch Gedächtnis aber zu wiederholen, ist weit notwendiger als vor Zeiten, da geboten ward, das Gedächtnis an das Passah des Herrn und an den Auszug aus [265] Ägypten zu wiederholen. Überdies ist dieses Opfer des Neuen Testaments in Hinsicht auf das Haupt der Kirche (welches ist Christus) vollendet und hat völlig aufgehört; das geistliche Opfer hingegen seines Leibes (welcher ist die Kirche) wird geopfert von Tag zu Tag, so er ohne Unterlass stirbet mit Christo und das mystische Passah feiert, ich meine: das Ertönen der bösen Lüste..."⁴

Mit derselben Argumentation also, mit der Chrysostomus den Opfercharakter der Messe begründet, löst Luther ihn auf. Das ist möglich, weil der mit dem Wort 'Gedächtnis' verbundene Gehalt an objektiver Wirklichkeit bei beiden sehr verschieden ist. Nach dem griechischen Kirchenvater hat Christus seiner Kirche in den Mysterien seines Leibes und Blutes ein Realgedächtnis seines Opfertodes am Kreuze hinterlassen, ist die *memoria passionis* selbst ein Opfer. Für Luther dagegen ist die Messe gerade als Gedächtnis kein Opfer, sondern *nuda commemoratio* des Opfers, wie das Tridentinum später sich ausdrückt. "Er will, dass man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr denn so kühn, dass ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht?" (WA 8, 421; 8, 493). Für Luther gibt es kein objektives Gedächtnis, in dem das, woran gedacht wird, wirksam wird, Aktualpräsenz gewinnt. Dem entspricht es auch, dass er beim Gedächtnis oder der Verkündigung des Todes Christi gemäß 1 Kor 11,26 an die Wortverkündigung und nicht an die sakramentale Handlung als ganze denkt. Ein Beispiel für viele: in einem Brief an Kurfürst Johann von Sachsen vom 26. 7. 1530 lehnt Luther es ab, die Worte vom Opfer im Kanon der Messe dahin zu deuten, "dass ein Gedächtnis des Leidens Christi geschehe. Denn dasselbig muss durch die Predigt geschehen" (WA Br 5, 594; vgl. WA 30 II, 614). Entsprechend übersetzt er 1 Kor 11,26 statt "verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt" mit "sollt ihr den Tod des Herrn verkünden". Demnach ist nicht das Mahlgeschehen selbst die Verkündigung des Todes, sondern es soll aus diesem Anlass vom Tod des Herrn gepredigt werden.

Die katholischen Gegner Luthers waren nicht weniger Nominalisten und wussten auch den Opfercharakter der Messe nicht daraus zu begründen, dass sie *memoria* und *repraesentatio* des Kreuzesopfers ist. Weil das Andenken an ein Ereignis oder seine bildliche Darstellung nicht das Ereignis selber sei bzw. nicht an seiner Wirklichkeit partizipiere, sei die Messe als *memoria* noch kein Opfer; es müsse zum Bildmoment noch das Sachmoment hinzukommen. Deshalb argumentiert z. B. Johannes Eck: Ja, die Messe ist *memoria* und als solche kein Opfer; aber hinzu kommt noch die Darbringung des realgegenwärtigen Christus, und deshalb ist sie ein wahres Opfer.

³ E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, 15-47. S. oben S. 14-36.

⁴ Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, hg. V. E. Hirsch U. H. Rückert, Berlin 1929, 242ff.; dt. Übersetzung von E. Vogelsang, Berlin 1930, 149.

[266] Wenn wir so die historische Bedingtheit Luthers in seiner Zeit kennen und wissen, dass das Neue Testament reicher ist, als es damals verstanden wurde, dann haben wir erst recht keinen Grund, beim 16. Jahrhundert stehenzubleiben und den damaligen verengten Gesichtswinkel im theologischen Streitgespräch für alle Zeiten als den normativen zu betrachten. Heute haben wir auf Grund der Erkenntnisse der Exegese und der Liturgiewissenschaft bessere Möglichkeiten, dem Geheimnis der Eucharistie als Gedächtnis des einen Opfers Jesu Christi gerecht zu werden. Wenn in Exodus 12,14 das Pascha ein Gedenken ("Zikkaron") genannt wird als Feier des Gedächtnisses an die den Auszug ermöglichende Gerichtstat Jahwes, dann ist nach Alfons Deissler liturgisches Gedenken „biblisch mehr als 'Sich Erinnern'. Das erinnernde Tun vergegenwärtigt gewissermaßen die göttliche Tat selbst".⁵ Entsprechend bemerkt Ferdinand Hahn zur Sprache des NT: "Wo einmalige geschichtliche Ereignisse in 'Gedenken' festgehalten werden, geht es um andere Verstehensdimensionen als beim bloßen Rückbezug auf historisch nachweisbare Fakten."⁶

Dieses realistische Verständnis des Sakramentes als Tatgedächtnis sieht auch Hans Graß bei Johannes und Paulus gegeben, nur bemerkt er kritisch darin einen "akuten Einbruch hellenistischen Mysteriendenkens", einen "deutlichen Ansatz für das spätere Messopfer". Diese "Eigengesetzlichkeiten des Sakramentalismus" in der paulinischen Theologie müssen seiner Meinung nach "vom Zentrum, von der Rechtfertigungslehre her, korrigiert werden".⁷

Hiernach wäre die katholische Lehre vom Messopfer als *repraesentatio passionis* nicht schriftwidrig, sondern nur der "Mitte der Schrift" nicht gemäß.

II. Luthers Kritik

Seit Luthers Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* ging es um drei strittige Fragen:

1. um die Kommunion unter beiden Gestalten,
2. um das Verständnis der Realpräsenz bzw. die Lehre von der Transsubstantiation,
3. um die Messe als Opfer.

Die beiden ersten Punkte hatten für Luther kein entscheidendes Gewicht. Im "Sermon von dem hochwürdigen Sakrament" (1519) [267] hatte er gemeint, es wäre "ziemlich und fein", das Sakrament unter beiden Gestalten zu spenden, nicht weil "eine Gestalt nicht genug sei, sondern um der Vollständigkeit des Zeichens willen" (WA 2, 742f.). Nach Luther besteht keine Notwendigkeit für die zweite Gestalt. Im Glauben hat der Christ schon Gemeinschaft mit Christus. "Kein Essen macht lebendig, denn nur allein das Essen des Glaubens" (WA 6, 502). Wenn nun schon für eine Gestalt keine unbedingte Notwendigkeit besteht, dann erst recht nicht für beide. "Ich gehe deshalb nicht dahin", schließt Luther, "dass beide Gestalt mit Gewalt sollte genommen werden, als ob wir sie beide empfangen müssten aus der Notwendigkeit des Gebotes" (WA 6, 507). Das rechtfertigt aber nicht die "römische Tyrannei", den Laien den Kelch zu verweigern, der im Evangelium für alle vorgesehen ist.

Die zweite Gefangenschaft, die Lehre von der Transsubstantiation, ist noch *mitior*, leidlicher, noch eher hinzunehmen. Diese Lehre ist für Luther eine Meinung oder ein Erklärungsversuch von Theologen. Man kann sie annehmen, darf aber keinen Glaubenssatz daraus machen. Luther kann sich auf die ockhamistische Schule, speziell auf Pierre d'Ailly, Kardinal von Cambrai, berufen (WA 6, 508). Nach deren Ansicht ist die Transsubstantiation

⁵ A. Deissler, Das Opfer im Alten Testament, Referat auf der 37. Tagung des ökumenischen Arbeitskreises kath. u. evgl. Theologen v. 4.-7. 4. 76 in Bonn, Ms S. 5; vgl. H. Gross, Zur Wurzel zkr: BZ 4 (1960) 227-237.

⁶ F. Hahn, Das Opfer im Neuen Testament, Referat auf der 37. Tagung des ökumenischen Arbeitskreises (Anm. 5).

⁷ H. Grass, Das Abendmahlsproblem in der Gegenwart: ZSTh 22 (1953) 223-244, S. 235f.

von der Schrift her nicht zwingend, ja es ist sogar *rationabilior* anzunehmen, dass die Substanz des Brotes erhalten bleibt.⁸

Nach Luther geht es um das "Dass" der wirklichen Gegenwart von Fleisch und Blut Christi, das "Wie" möchte er nicht näher untersuchen. Ihm genügt die Gegenwart des Leibes Christi in, mit und unter dem Brot analog der Einwohnung der Gottheit in der Menschheit Christi.

Das dritte Gefängnis, die Lehre von der Messe als Opfer, ist dagegen ein überaus gottloser Missbrauch und eine Quelle weiterer tief eingewurzelter Missstände. Hier haben die Menschen aus dem Testament, dem Vermächtnis Christi an uns, ein Werk, aus dem *donum acceptum* ein *donum datum* gemacht. Da für Luther der Einsetzungsbericht die Summe des ganzen Evangeliums ist, hat sich nach ihm so in der Mitte des Evangeliums menschliche Werkerei breitgemacht.

III. Die Confessio Augustana, ihre Widerlegung und ihre Verteidigung

In der Dreiteilung Luthers behandelt auch die Confessio Augustana das Abendmahl, und zwar die Realgegenwart als 10. der "Artikel des Glaubens und der Lehre", die Kommunion unter beiden Gestalten [268] und die Messe als 22. und 24. Artikel unter den Missbräuchen, die abgeändert worden seien.

Mit der Behandlung des Messopfers unter den Missbräuchen statt unter den Glaubensartikeln werden die Behauptungen der CA: "*Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus*" (BS 830, und wegen der Nichtachtung von Traditionen und der Änderung von Missbräuchen dürfe doch keiner als Ketzler hingestellt werden, besonders problematisch.

1. Die Realgegenwart

Artikel 10 "Vom heiligen Abendmahl" lautet: "Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde. Derhalben wird auch die Gegenlehr verworfen" (BS 64). Nach dem lateinischen Text sind "Leib und Blut Christi im Abendmahl des Herrn wahrhaft gegenwärtig und werden den Essenden ausgeteilt (*vere adsint et distribuuntur vescentibus in coena Domini*)". Die Confutatio findet an diesem Artikel nichts Verwerfliches: "Denn sie bekennen, dass in dem Sakrament nach ordnungsgemäßer Konsekration wesentlich und wahrlich zugegen sei der Leib und das Blut Christi."⁹ Es solle aber hinzuvermerkt werden, dass unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig sei. Auch müsse ausdrücklich die Wandlung der Substanz des Brotes in den Leib Christi bekannt werden. Demnach scheinen die Confutatores die Transsubstantiationslehre *implicite*, wenn auch nicht ausdrücklich, in der CA enthalten zu sehen. Die Formulierung "unter der Gestalt" in der deutschen Fassung ist ja auch eine Redeweise aus der Transsubstantiationslehre.

In den Ausschussverhandlungen nach der Verlesung der Confutatio begnügte sich die altkirchliche Seite mit der Bereitschaft der Lutheraner, die Realpräsenz durch Einfügung der Wörter "*vere et realiter*", zu deutsch: "wesentlich", nachdrücklich hervorzuheben und damit noch deutlicher von Zwingli und den oberdeutschen Städten abzurücken.¹⁰

Dem ist die Apologie mehr als gefordert nachgekommen, wenn sie sogar von "*vere et substantialiter*" spricht. Es heißt dort zu Artikel 10: "Der zehnte Artikel (der CA) ist (von den

⁸ IV Sent. q. 6 E. Vgl. E. Iserloh, Abendmahl 111/2. Mittelalter, in: TRE 1, 120.

⁹ Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, bearbeitet von H. Immenkötter (CCath 33) Münster 1978, (= Conf.) 100f.

¹⁰ H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530, Münster 1973, 40.

Confutatoren) gebilligt worden, darin wir unsere Ansicht bekennen, dass im Herrenmahl wahrhaft und wesentlich (*vere et substantialiter*) zugegen sind der Leib und das Blut Christi und mit (*cum*) jenen sichtbaren Dingen, Brot und [269] Wein, dargereicht werden denen, die das Sakrament empfangen" (BS 247f.).

Die Apologie scheut sich nicht, mit der griechischen Liturgie von Wandlung zu sprechen¹¹ und von "*rebus quae videntur*". Im Schlusssatz: "Wir sprechen von der Gegenwart des lebendigen Christus. Denn wir wissen, dass der Tod keine Gewalt mehr über ihn hat", bekennt sie sich zur Konkomitanzlehre.

Dass Melanchthon bei der Abfassung der CA die Canones des 4. Laterankonzils vor Augen gehabt und berücksichtigt hat, wird auch in der protestantischen Forschung gesehen.¹² W. Maurer weist auf die Spuren der Benutzung der Lehraussagen des Konzils im 1. und 19. Artikel sowie in der CA als ganzer hin und stellt fest, dass „Melanchthon in seinem deutschen Text sehr nahe an die klassischen Formulierungen herankommt, die die 4. Lateransynode von 1215 im Innocentianum gefunden hatte".¹³ Aus der Sorge, dass "weder in der lateinischen und noch weniger in der deutschen Fassung von Art. 10 das eigentlich reformatorische Anliegen ausdrücklich zu Wort kommt",¹⁴ sucht man den Unterschied zwischen der deutschen und der lateinischen Fassung von Art. 10 um so stärker hervorzuheben und ihm programmatische Bedeutung zu geben. Aus der Tatsache, dass nur im lateinischen Text *vescentibus* steht, folgert B. Moeller im Anschluss an Maurer¹⁵ eine prinzipielle Abweichung, insofern "im Deutschen die verbalen Aussagen über Leib und Blut Christi (gegenwärtig sei, ausgeteilt, genommen werde) einander nebengeordnet sind, so dass die Präsenz der Abendmahlsgaben auch *extra usum* festgestellt zu sein scheint, während im Lateinischen durch das '*vescentibus*' die Gegenwart von Leib und Blut auf den *usus* des Sakraments beschränkt wird ... im lateinischen Text trotz aller Unbestimmtheit das '*extra usum*' jedenfalls ausgeschlossen ist".¹⁶

Hier werden von einer späteren Problemstellung her Unterschiede hochstilisiert. An wen wird denn "ausgeteilt" und von wem wird [270] "genommen"? Die Antwort: von denen, die am Mahl teilnehmen, die essen, ist so selbstverständlich, dass es nicht gesagt zu werden braucht, aber auch ohne inhaltliche Veränderung hinzugefügt werden kann. Welcher Unterschied besteht aber zwischen "wahrhaftig ... gegenwärtig sei und da ausgeteilt und (von den Essenden) genommen werde" und "*vere ad sint et distribuantur vescentibus*" (BS 62f.)? Wenn Melanchthon hier ein Unterschied bewusst gewesen wäre, dann hätte er in der Apologie im Art. 10 anders formuliert.

Erst in der Wittenberger Konkordie von 1536 mit Bucer wird die Gegenwart ausdrücklich auf den Augenblick des Empfanges beschränkt: "Sie bekennen lauts der Wort Irenäi, dass in diesem Sacrament zwei Ding sind, eines himmlisch und eins irdisch. Demnach halten und lehren sie, dass mit dem Brot und Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi. Und wiewohl sie keine

¹¹ "Et comperimus non tantum romanam ecclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam ecclesiam. Id enim testatur canon missae apud illos, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, scriptor ut nobis videtur non stultus, disertus inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari" (§ 2; BS 248).

¹² B. Moeller, Das Innocentianum von 1215 in der CA: ZKG 75 (1964) 156-158.

¹³ W. Maurer, Zum geschichtlichen Verständnis des Abendmahlsartikels in der CA. in: Festschrift für G. Ritter, Göttingen 1950, 161-209, S. 163.

¹⁴ Ebd. 164.

¹⁵ "Die beiden Fassungen des Art. 10 stehen nebeneinander: die deutsche strenger lutherisch, im Wortlaut fast zum mittelalterlichen Dogma hinüberschillernd, die lateinische des lutherischen Gewandes fast entblößt, es beinahe völlig abstreifend, aus der humanistischen Vermittlungstheologie des Melanchthon geboren" (ebd. 209).

¹⁶ B. Moeller, Augustana-Studien: ARG 57 (1966) 75-95, S. 91 Anm. 83.

Transsubstantiation halten, auch nicht halten, dass der Leib und Blut Christi *localiter*, räumlich, ins Brot eingeschlossen oder sonst bleiblich damit vereinigt werde, außer der Niessung des Sacrament, doch so lassen sie zu, dass durch Sacramentliche Einigkeit das Brot sei der Leib Christi, das ist, sie halten, so das Brot dargereicht wird, dass als dann zugleich gegenwärtig sei und wahrhaftig dargereicht werde der Leib Christi etc. Denn außer der Niessung, so man das Brot beiseit legt und behält im Sakramentshäuslein oder in Procession umträgt und zeigt, wie im Papsttum geschieht, halten sie nicht, dass Christus Leib zugegen sei."¹⁷ Wenn hier die Transsubstantiation u. a. abgelehnt wird, um räumliche Vorstellungen auszuschließen, dann ist dazu zu bemerken, dass das auch die Intention der von der Scholastik entwickelten Transsubstantiationslehre ist.

Als man 1540 die CA überarbeitete, um sie dem Wandel der politischen und theologischen Situation anzupassen und vor allem der Auffassung der inzwischen dem Schmalkaldischen Bund beigetretenen Mitglieder Rechnung zu tragen, begnügte man sich bezüglich Artikel 10 nicht damit, die Formulierung der Wittenberger Konkordie von 1536 zu übernehmen. "In der 'Confessio Augustana Variata' 10 ist, um die protestantische Einheit in der Abendmahlslehre zu wahren, die Trennungslinie gegenüber der katholischen Tradition schärfer als je gezogen."¹⁸ Hatte es in der Konkordie noch geheißen, "dass mit dem Brot und Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi", dann entfernt sich die CA Variata, die auch Calvin unterschreiben konnte, noch mehr von der CA und der Apologie, indem [271] sie formuliert: "Vom Abendmahl des Herrn lehren sie, dass Leib und Blut Christi mit Brot und Wein den Essenden im Herrenmahl wahrhaft dargereicht werden."¹⁹ Noch enger auf dieses "mit Brot und Wein" ist die Aussage der Leuenberger Konkordie von 1973 reduziert. Dort heißt es in Nr. 15: "Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein."²⁰ Durch das "schenkt sich" wird die Darreichung von Brot und Wein zum bloßen Anlass und ist nicht mehr Mittel der Gemeinschaft mit Jesus Christus.

2. Die Kommunion unter beiden Gestalten wird als Artikel 22 der CA unter den Missbräuchen behandelt. Neben der Priesterehe (CA 23) und der Privatmesse (CA 24) war der Laienkelch Hauptgegenstand der Ausschussverhandlungen in Augsburg. Vorübergehend schien es so, dass die Lutheraner sich vergleichen würden, wenn die altkirchliche Seite hier nachgäbe. Selbst der päpstliche Legat Lorenzo Campeggio schien einen Kompromiss für nicht ausgeschlossen zu halten.²¹ Im Artikel 22 der CA heißt es: "Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht, aus dieser Ursach. Dann dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi, Mt 26: 'Trinket alle daraus.' Da gebeut Christus mit klaren Worten von dem Kelch, dass sie alle daraus trinken sollen... Und dieser Brauch ist lange Zeit in der Kirchen blieben, wie man durch die Historien und der Väter Schriften beweisen kann... Nun ist offentlich, dass solche Gewohnheit [nämlich der Gebrauch nur einer Gestalt], wider Gottes

¹⁷ WA Br 12, 206f.

¹⁸ W. Maurer, *Confessio Augustana Variata*: ARG 53 (1962) 97-151, S. 134.

¹⁹ "*De coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini*" (BS 63 Anm. 2); *Confessio Augustana (Variata) 1540*: Melancthons Werke in Auswahl VI, Gütersloh 1955, 19; BS 63 Anm. 2.

²⁰ *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*: HerKorr 28 (1974) 194-197, S. 196.

²¹ G. Müller, *Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530*, in: *Reformata Reformanda*. Festgabe für H. Jedin, hg. v. E. Iserloh und K. Repgen, Münster 1965, 1, 392-427; E. Honée, *Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana. Kardinal Lorenzo Campeggios Verhalten zur protestantischen Forderung des Laienkelches während des Augsburger Reichstages 1530*: *Nederlands archiefvoor kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie 50* (Leiden 1969/70) 140-196; DERS., *Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530. Versuch einer historischen Rekonstruktion 1*: ebd. 53 (1972/73) 1-96.

Gebot, auch wider die alten Canones eingeführt, unrecht ist. Derhalben hat sich nicht gebuhret, derjenigen Gewissen, so das heilige Sakrament nach Christus Einsetzung zu gebrauchen begehrt haben, zu beschweren, und zwingen, wider unseres Herrn Christi Ordnung zu handeln. Und dieweil die Teilung des Sakraments der Einsetzung Christi zuentgegen ist, wird auch bei uns die gewohnlich Prozession mit dem Sakrament unterlassen" (BS 85f.).

[271] Der letzte Satz wurde erst in einem späteren Stadium der Abfassung der CA in den Text aufgenommen, wohl um die Haltung der protestantischen Fürsten zu rechtfertigen, die sich geweigert hatten, an der Fronleichnamsprozession zur Eröffnung des Reichstages am 16. Juni 1530 teilzunehmen. Bemerkenswert ist, dass gegen die Prozession mit dem Sakrament nicht mit der Beschränkung der Gegenwart auf das "*in usu*" argumentiert wird oder damit, dass der Leib Christi nicht zur Verehrung gegenwärtig sei, sondern darauf verwiesen wird, dass die eine Gestalt nicht von der anderen isoliert werden dürfe, was ja bei der Prozession mit dem Brot allein der Fall ist.

Zur Verteidigung der Kommunion unter einer Gestalt verweist die Confutatio, wie schon vor ihr die katholischen Kontroverstheologen, auf den Brauch der alten Kirche. Diesen sieht sie bezeugt in Apg 2,42; 20,7 und in Lk 24,30, wo nur vom Brotbrechen die Rede sei. Das "Trinket alle daraus" (Mt 26,27) sei den Aposteln gesagt, gelte also nur den Priestern. Auch aus dem Brauch, den Kranken das Sakrament nur unter einer Gestalt zu bringen, folge, dass man eine Gestalt für ausreichend gehalten habe. Dazu gehe aus Bußbestimmungen von Synoden, die schuldig gewordenen Priestern nur die Laienkommunion gestatten, hervor, dass in der frühen Kirche an vielen Orten die Kommunion unter einer Gestalt Brauch gewesen sei. Die Confutatio kann nicht bestreiten, dass die Kommunion unter beiden Gestalten ursprünglich die allgemein übliche war. Nach ihr ist sie aber außer Gebrauch gekommen wegen der Gefahr des Verschüttens und der Schwierigkeit des Aufbewahrens. Man habe auf die zweite Gestalt verzichten können, weil unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig sei und der Christ unter einer Gestalt nicht weniger empfangen als unter beiden. Erst als Häretiker die Heilsnotwendigkeit der zweiten Gestalt gelehrt hätten, habe die Kirche verboten, was vorher freigestellt gewesen sei.²² So wenig historisch haltbar, ja "valde pueriliter", wie Melancthon am 6. August 1530 an Luther schrieb,²³ die Argumentation der Confutatio im einzelnen ist, so gibt sie in der großen Linie die historische Entwicklung doch richtig wieder.

Ihr theologisches Interesse geht dahin, sicherzustellen, dass "im Sakrament Christus nicht geteilt wird, sondern ganz ist unter jeder Gestalt" (Conf. 142f.). Diese Sorge um die rechte Lehre ließ auch in den Ausschussverhandlungen die altkirchliche Seite zögern, die Kelchkommunion zuzugestehen. Man machte sie davon abhängig, dass die Gemeinde vorher unterrichtet werde, dass unter jeder Gestalt der [273] ganze Christus gegenwärtig sei und man die Freiheit lasse, das Sakrament auch unter einer Gestalt zu empfangen. Als sich im Laufe der Verhandlungen die Positionen immer mehr versteiften, gaben sich die Protestanten nicht mehr mit dem Zugeständnis der zweiten Gestalt zufrieden, sondern forderten sie als unabdingbar, weil allein der Einsetzung Christi gemäß. Sie ließen zwar Entschuldigungsgründe für den Empfang nur einer Gestalt gelten, lehnten es aber ab, sie in der Predigt zu nennen, aus Furcht, das gläubige Volk zu verwirren.²⁴ Aus dem gleichen Grund vermied man ein klares Ja zur Konkomitanzlehre, die man an sich nicht bestritt.

Hatte die CA lediglich die Tatsache der Abschaffung der 2. Gestalt bei der Laienkommunion festgestellt, ohne sich zum Zeitpunkt und zur Motivation zu äußern, dann

²² Et licet liberum fuerit olim vel una vel utraque specie uti in eucharistia, insurgente tamen haeresi, quae docebat utramque speciem esse necessariam, ecclesia sancta, quae a spiritu sancto dirigitur, interdixit utramque speciem taicis" (Conf. 139).

²³ CR II, 253; WA Br 5, 537.

²⁴ H. Immenkötter, Um die Einheit, 99.

gibt die Apologie als Grund an, man habe den Unterschied zwischen Priestern und Laien deutlich machen wollen, "damit der Pfaffenstand heiliger scheine gegenüber dem Laienstand" (BS 330, § 9). Die Gefahr des Verschüttens lässt die Apologie nicht als hinreichenden Grund gelten. Man dürfe aus der Anordnung Christi kein Adiaphoron machen, erst recht dürfe man die zweite Gestalt nicht verbieten. Die im Zeichen des Sakramentes gegebene Trennung von Leib und Blut, die sonst als Hinweis auf die *passio Christi* gedeutet wird, spielte für beide Seiten keine Rolle. Somit konnte man auch nicht verständlich machen, wieso für die Messe als *repraesentatio passionis* beide Gestalten gefordert sind, man für die Kommunion aber auf die zweite Gestalt verzichten kann. Für uns ist heute schwer verständlich, wie die Kelchkommunion so großes Gewicht erhalten konnte, ja immer mehr zu dem Unterscheidungsmerkmal zwischen den Konfessionen wurde, so dass schließlich die Gewährung des Laienkelches für weite Gebiete Deutschlands 1564 unter Pius IV. mehr Verwirrung stiftete, als dass sie die Rückgewinnung der Protestanten förderte. Deshalb wurde das Indult auch 1584 von Gregor XIII. wieder zurückgezogen.²⁵

Um so bedeutsamer, dass nach der Konstitution des Vaticanums II "Über die heilige Liturgie" (Nr 55) die Laienkommunion unter beiden Gestalten wieder ihren Platz im katholischen Gottesdienst hat. Sicher wird sie nicht die alltägliche Form der Kommunionsspendung werden. Bleibt sie auch besonderen Anlässen wie Trauung, Taufe von Erwachsenen usw. vorbehalten, so ist doch deutlich, dass die Kirche es aus praktischen Gründen und nicht aus grundsätzlichen Erwägungen oder gar dogmatischen Überlegungen bei der Kommunion unter einer Gestalt lässt.

3. Im Artikel 24 "Von der Messe" verwahrt sich die CA zunächst gegen den Vorwurf, in ihren Gemeinden sei die Messe abgeschafft [274] worden, wo sie doch offensichtlich bei ihnen mit größerer Andacht und mit Ernst gehalten werde. Das Kirchenvolk werde über das Sakrament und den rechten Empfang unterrichtet. Man habe lediglich den lateinischen Gesängen deutsche zugefügt, sei es doch der Sinn der Zeremonien, dem Volke das nötige Wissen von Christus zu vermitteln. Wohl habe man den Missbrauch der Kauf- und Winkelmissen unterbunden. Denn durch diese sei die Messe zum Mittel des Gelderwerbes profaniert worden.

Zur Häufung der Privatmissen habe der "greulich Irrtum" geführt, Christus habe durch seinen Tod allein für die Erbsünde genuggetan, die Messe sei eingesetzt für die täglichen Sünden. So habe man die Messe zu einem Opfer für Lebende und Verstorbene gemacht und habe darüber disputiert, ob eine Messe, die für viele gelesen werde, ebensoviel nütze, als wenn für jeden einzelnen eine eigene gelesen würde.²⁶ Dagegen betont die CA die Einmaligkeit des Opfers Christi am Kreuze und sein volles Genügen zur Sühne aller Sünden (Hebr 10,10.14), weiter, dass wir vor Gott gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus und nicht durch unser Werk.

Die Messe sei kein Opfer für unsere Sünden – das sei am Kreuze geschehen –, sondern sie solle unseren Glauben erwecken und Trost spenden, indem sie Gnade und Vergebung der Sünden zusage. So fordere dieses Sakrament Glauben, ohne den es vergeblich empfangen werde. Wo in diesem Glauben sich Kommunikanten einfänden, werde Messe gehalten, die übrigen "unnötigen Messen seien abgeschafft" (BS 95).

Nach der Confutatio kann von einem Gebot der Verwendung der Volkssprache im Gottesdienst nach 1 Kor 14,9 nicht die Rede sein, entsprechend dürfe man die Feier der Messe in lateinischer Sprache nicht als "Mißbrauch" bezeichnen. Es komme darauf an, dass der Gläubige die Messe "im Glauben der christlichen Kirche hört" (Conf. 158). Das könne erfahrungsgemäß bei der lateinischen Messe sogar mit größerer und inbrünstigerer Andacht

²⁵ LThK VI, 744.

²⁶ Vgl. E. Iserloh, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16.Jh.: ZKTh 83(1961)44-79; vgl. u. 375-413.

geschehen als bei der deutschen. Es sei ja nicht vonnöten, jedes Wort zu verstehen, besser und nützlicher sei es, den Sinn der Messe, d. h. das Gedächtnis des Leidens Christi und das sakramentale Opfer zu betrachten und zu bedenken.

Welcher redlich denkende Mensch werde wohl Missbräuche nicht beseitigen wollen. Dass aber, wer am Altare dient, auch vom Altar lebe, sei kein Missbrauch, damit auch das Messstipendium nicht, sondern dies sei göttlichen wie menschlichen Rechts, wie aus 1 Kor 9,7.13 und Lk 10,7 hervorgehe. Durch die Abschaffung der Privat- [275] messen wird nach der Confutatio die Ehre Gottes gemindert, der Stifterwille missachtet, Verstorbenen die geschuldete Hilfe versagt und die Andacht der Lebenden abgekühlt, ja abgetan. Dass die täglichen Messen ihren Grund in der Lehre hätten, Christus habe durch sein Leiden und Sterben am Kreuz nur für die Erbsünde genuggetan und für die aktuellen Sünden die Messe eingesetzt, wird von den Confutatores als Unterstellung entschieden abgelehnt. Das sei von Katholiken nie behauptet, ja von ihnen beharrlich dementiert worden.²⁷ Nach rechter Lehre sei die Sündenvergebung nicht Sache der Messe, dafür gebe es die Buße als spezielle Medizin. Die Messe beseitige die für die Sünde erwirkten Strafen, ergänze die Genugtuung, mehre die Gnade und schenke die Hoffnung auf göttlichen Trost und Hilfe.²⁸

Die Behauptung, dass Christus in der hl. Messe nicht geopfert werde, bedeute, der von Augustinus verworfenen Irrlehre der Aërianer²⁹ zu verfallen. Das von Malachias (1,10f.) vorhergesagte reine Opfer könne kein anderes sein als das "des Altares, des hochwürdigen Sakraments".³⁰ Dafür, dass die Messe seit der frühen Kirche für ein Opfer gehalten wurde, bringt die Confutatio einen ausführlichen Väterbeweis. Gegen den Opfercharakter spricht nach ihr nicht das "ein für allemal" von Hebr 10,10; denn hier ist die Rede vom blutigen Opfer des auf dem Altar des Kreuzes getöteten Lammes, von dem alle Sakramente und auch das Opfer der Messe ihre Kraft und Wirkung haben. "Christus ist damals an dem Kreuz unter Vergießung seines Blutes in menschlicher, sichtbarer und leidensfähiger Gestalt geopfert. Aber jetzt und heute wird er in der Messe als friedliche und sakramentale Opfergabe dargebracht, verhüllt unter dem Geheimnis und nicht mehr leidensfähig, wie er im Alten Testament typisch und [276] figürlich geopfert wurde" (Conf. 168f). Den Opfercharakter findet die Confutatio weiter in dem Wort "Missa", hebräisch "misbeach" und griechisch „thysiatirion" belegt und weiter in der Wendung "facite", mit der Christus den Auftrag zur Feier der Eucharistie gegeben hat, die im AT an vielen Stellen "opfern" bedeute.

Ohne ausdrücklichen Bezug auf die Messe kommt die Confutatio noch einmal auf die Ausführungen in Artikel 5 über den rechtfertigenden Glauben (Conf. 88) zurück, indem sie wiederholt, dass die Rechtfertigung nicht eigentlich durch den Glauben, sondern durch die Liebe geschehe. Wenn in der Hl. Schrift vom rechtfertigenden Glauben die Rede sei, dann sei der Glaube gemeint, der durch die Liebe wirkt (Gal 5,6), bzw. ausgesagt, dass die

²⁷ "Dann sollich von den rechten christen ney gehört ist und wurdet itzt von denen, so dieses geschrieben haben, bestendiglich vernainet" (Conf. 162, 11). In der *Responsio catholica*, der Vorform der *Confutatio*, wird dazu bemerkt: "Sie mögen uns den zeigen, der der Ansicht ist, Christus habe in seinem Leiden nur für die Erbsünde genuggetan, und wir werden ihn ebenso sehr wie Luther bekämpfen": J. Ficker, *Die Confutatio des Augsburgischen Bekenntnisses*, Leipzig 1891, 100.

²⁸ Zu dem in der Apologie (Art. 24 § 62) wiederholten Vorwurf, man habe gelehrt, das Kreuzesopfer habe nur die Erbsünde gesühnt, vgl. E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Münster 1950, 185; N. Paulus, *Die angebliche Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben: Der Katholik* 76 II (1896) 229-249. Conf. 162. In der *Responsio catholica*, Art. 24, heißt es: "Sed eque falsum imponunt hic concionatores catholicis. Nam misia non delet peccata, sed delet reatum iris penam pro peccatis debitam. Quomodo enim mortuu posset peccata delere! Proderit ergo missa ad penarum pro peccatis exsolutionem et gratiae augmentum ac salutarem protectionem in vivis" (Ficker 100).

²⁹ LThK 1, 165.

³⁰ Conf. 162; "quam eucharistia mundissima in altaris sacrificio" (Conf. 163).

Rechtfertigung mit dem Glauben beginne, sofern nach Hebr 11,1 der Glaube die Substanz und das Wesen der Dinge ist, die man erhofft. Die Confutatio will nicht in Abrede stellen, dass die Messe ein Gedächtnis des Leidens Christi und der Guttaten Gottes ist. Das ist ihr aber nicht genug, denn ein solches Gedächtnis sei schon das Osterlamm (Ex 12,1-14) gewesen. Bei der Messe opfere die Kirche zum Gedächtnis des Opfers am Kreuze Gott, dem Vater, verborgen unter dem Mysterium, das hochwürdigste Sakrament des Altares.

Sicher sei es nicht zu tadeln, dass Fürsten und Gemeinden eine gemeinsame Messe halten, sofern dies nach der Ordnung des Evangeliums und der Tradition der Kirche geschehe. Auch sei es zu begrüßen, wenn alle in der Messe das Sakrament empfangen. "Wären nur alle so disponiert, dass sie täglich das allerheiligste Brot würdig empfangen könnten" (Conf. 172f.). "Hält man eine gemeinsame Messe für gut, um wieviel nützlicher sind dann mehr Messen" (Conf. 173). Aus all den Gründen, schließt die Confutatio den Artikel, müsse man verlangen, die neuen Bräuche abzutun und wieder die alte Form der Messe gemäß dem Brauch der ganzen Christenheit aufzunehmen.

Als für die Kontroverse wichtig ist aus der Argumentation der Confutatio festzuhalten, dass der Christ in der Haltung des Glaubens und der Devotio an der Messe teilnehmen soll, deren Ziel das Gedächtnis des Leidens Christi ist. Man ist bemüht zu zeigen, dass das unblutige, sakramentale, unter dem Geheimnis verborgene Opfer nicht im Widerspruch steht mit der Einmaligkeit des blutigen, historisch sichtbaren Opfers am Kreuz. Die Messe ist Gedächtnis des Leidens Christi. Aber als *memoria* sei sie nicht schon Opfer, die Opferung von Leib und Blut Christi trete vielmehr hinzu.

Die Identität von Kreuzesopfer und Messopfer als dessen *memoria* oder *repraesentatio* vermag die Confutatio nicht aufzuweisen. Wohl tritt sie entschieden der Trennung von Kreuzesopfer als Sühne für die Erbsünde und der Messe als Sühne für die täglichen, aktuellen Sünden entgegen. Sie macht der CA den Vorwurf, dass sie in dieser [277] Behauptung ein unsinniges, wiederholt zurückgewiesenes Argument wieder anführe. Nicht Sündenvergebung sei Sache der Messe, sondern der Nachlass von Sündenstrafen, Vermehrung der Gnade und göttlicher Trost.

Die Apologie sucht in ihrer Antwort (Art. 24,16ff.) auf die Einwände der Confutatio eine Klärung zu bringen durch die von der mittelalterlichen Theologie übernommene fragwürdige Unterscheidung von Sakrament (*sacramentum*) und Opfer (*sacrificium*), fragwürdig, weil die Messe Opfer nur als Sakrament sein kann, d. h. als Gegenwärtigsetzung des einen Opfers am Kreuz unter den sakramentalen Zeichen von Brot und Wein. Brot und Wein sind kraft des Wortes Zeichen für Leib und Blut Christi, und diese weisen durch die sakramentale Trennung und durch die Zusätze "für euch hingegeben, für die vielen vergossen" weiter auf die *passio Christi*.

Die Apologie dagegen trennt Sakrament und Opfer. "Das Sakrament ist eine Zeremonie oder ein Werk, in dem Gott uns das darbietet, was die mit der Zeremonie verbundene Verheißung anbietet" (Apol. 24,18), "sie sind Zeichen des göttlichen Willens uns gegenüber" (69). Im Sakrament werden uns die *Beneficia* der Heilstat Christi, in erster Linie die Vergebung der Sünden, zugeeignet. Es wird nicht vom Sakrament, in dem das Heilswerk gegenwärtig ist und uns zugeeignet wird, die Möglichkeit hergeleitet, vom Opfer als der Repräsentation des Opfers Christi zu sprechen, sondern neben das Sakrament wird ein Opfer gestellt, das definiert wird als "eine Zeremonie oder ein Werk, das wir Gott abstaten, um ihm Ehre zu erweisen" (18).

Dieses Opfer ist ein Dank- und Lobopfer, nämlich "die Predigt des Evangeliums, der Glaube, die Anrufung, der Dank, das Bekenntnis, die Drangsale der Heiligen, ja alle guten Werke der Heiligen" (25). Bei dieser inhaltlichen Bestimmung der "Eucharistie" ist das Abendmahl ebenso wenig genannt wie später, wo als das "neue und reine Opfer" des NT angegeben wird: „Glaube, die Anrufung, der Dank, das Bekenntnis und die Predigt des Evangeliums, Anfechtungen um des Evangeliums willen und ähnliches" (30).

Zu diesen Lob- und Dankopfern "als den guten Werken der Heiligen" sind diese nicht aus sich selbst Fähig. Es sind geistliche Opfer gemässt 1 Petr 2,5 und Röm 12,1, die durch die Wirkung des Heiligen Geistes in uns geschehen. Gleichzeitig werden sie nach Hebr 13,15 "durch Christus" dargebracht, d. h. durch ihn, im Glauben, geschieht unser "eucharistisches Opfer". Die Lobpreisungen, „d. h. Anrufung, Dankesbeweisung, Bekenntnis und ähnliches, bringen wir durch ihn selbst dar, d. h. durch den Glauben an Christus" (26). Auf den im Sakrament gegenwärtigen Christus, durch, mit und in dem die Gemeinde vor den Vater tritt, ist hier kein Bezug genommen.

[278] Sehen die Confutatoren in Mal 1,11 und 3,3 die Messe als das immerwährende Opfer des NT angekündigt, dann sind für die Apologie an diesen Stellen gemeint "alle jene Opfer, durch die der Name des Herrn groß wird, nämlich Glaube, Anrufung, Predigt des Evangeliums, Bekenntnis usw." (32). Insofern das Abendmahl mit Lob und Dank verbunden und unter den Lobpreisungen Gottes die Predigt zu verstehen ist, "kann" der Abendmahlsempfang Lob oder Dank sein (33).

Melanchthon wehrt sich dagegen, dass seine Gegner den "Namen Opfer" auf die Zeremonie der Messe deuten (34). Indessen will er es gerne "dulden", "dass die Messe als tägliches Opfer verstanden wird, wenn nur die ganze Messe darunter begriffen wird, d. h. die Zeremonie mit der Evangeliumspredigt, mit dem Glauben, der Anrufung und dem Dank" (35).

Die "Eucharistie" kommt damit für Melanchthon zum Sakrament hinzu und ist nicht mit dem Einsetzungsbericht als seiner Mitte die "*forma sacramenti*". Das wird auch deutlich an der Weise, wie er Num 28 als Beleg anführt. Die Verbrennung des Lammes ist der Tod Christi, das Trankopfer ist die Besprengung der Gläubigen mit dem Blut des Lammes durch die Predigt des Evangeliums, das Weizenopfer – hier hätte der Verweis auf das sakramentale Brot nahegelegen – bezeichnet "den Glauben, die Anrufung und den Dank im Herzen" (36). Das Gedächtnis des Todes Christi geschieht vor allem in der Predigt und im Glauben, dass Gott durch den Tod Christi versöhnt ist (38).

Nicht als Sakrament, als Repräsentation des Opfers Christi, kann die Messe als Opfer (*oblatio*) bezeichnet werden, sondern "weil hier Gebete, Danksagungen und jener ganze Gottesdienst, wie er auch 'Eucharistie' genannt wird, dargebracht werden" (87).

Weil die Apologie das Opfer nicht vom Sakrament her versteht, d. h. von dem her, was Christus tut, muss sie das Verständnis der Messe als "Sühnopfer" schärfstens ablehnen. Darin und in der Lehre, dass die Messe *ex opere operato* ohne Glauben Genugtuung sei, liegt die Spitze der, ganzen Argumentation. Wiederholt wird betont: "Diese schändlichen Irrtümer missbilligen wir, die die Ehre des Leidens Christi verletzen und die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit verschütten" (96; vgl. 63). Lob- und Dankopfer versöhnen nicht, "sie werden von Versöhnten geleistet" (25).

Weil die Apologie Versöhnung "aus den Gebräuchen der Heiden erklärt" (23), bedeutet Versöhnung für sie "Besänftigung des Zornes Gottes" (23; 19; 13). Folglich kann die Messe nicht Sühnopfer sein. Umgekehrt muss für den katholischen Theologen, für den die Messe Opfer nur als sakramentale Gegenwärtigsetzung des einen Opfers Christi sein kann, wie dieses Opfer, so auch die Messe Sühnopfer sein. [279] Sühnopfer bedeutet aber nicht, dass der zornige Gott versöhnt wird, sondern dass wir uns mit ihm versöhnen lassen. Ist nach der Apologie das Opfer *ex definitione* ein Werk, das wir Gott erweisen, und nicht das uns zugeeignete Werk Christi, des Mittlers, dann muss es zur scharfen Ablehnung der Lehre vom *opus operatum* kommen, erst recht, wenn man die Wirkung *ex opere operato* als automatische Zuwendung der Sühnekraft des Opfers versteht. Allein im 24. Artikel der Apologie "Von der Messe" wird mehr als 30mal ausdrücklich gegen die Formel *ex opere operato* polemisiert. Dabei wird sie nicht dahin verstanden, dass das Sakrament zustande kommt ungeachtet der Würde des Spenders, wie es der Sache nach auch im Artikel 8 der Confessio Augustana gelehrt wird, sondern es steht ausschließlich die Wirkung des Sakramentes im Gesichtskreis

der Betrachtung. Die Formel *ex opere operato* wird in der Apologie stereotyp erläutert durch Zusätze wie "*sine bono motu accipientis*" (4 63), "*sine bono motu cordil, hoc est, sine fide*" (13 § 18.23; vgl. 7 § 21; 12 12).

Vom Abendmahl wird gesagt: Es "macht niemand fromm *ex opere operato*" (24 § 11), und "es ist unmöglich, dass wir sollten Vergebung der Sünden erlangen durch unser Werk *ex opere operato*, das ist durch das getane Werk an ihm selbst *sine bono motu utentis*" (24 § 12). Es wird der Gegenseite die Ansicht unterstellt, dass die Messe *ex opere operato* dem Priester oder anderen, für die sie appliziert wird, Vergebung der Sünde, Nachlass von Schuld und Strafe verdiene (§ 9), dass das Messopfer „ein Werk sei, das *ex opere operato* rechtfertige oder, anderen zugewendet, ihnen Vergebung der Sünden etc. verdiene" (§ 35; vgl. 63; 96 u. ö.). Gegen diesen "groben pharisäischen Irrtum" (§ 39) wird betont, dass "man Nachlass der Schuld nur durch den Glauben erhalten könne, die Messe also nicht Genugtuung sein könne, sondern Verheißung und ein Sakrament, das Glauben fordere" (§ 90). Der "Haufe der Scholastiker", gegen die die Apologie polemisiert, dürften nicht die altkirchlichen Gegner die zwanziger Jahre und nicht die Theologen auf dem Reichstag in Augsburg bzw. die Confutatoren sein, weil sie solche Ansichten nicht vertreten haben. Damit können höchstens die Nominalisten des ausgehenden Mittelalters gemeint sein, die eine "durch die Brille Biels gesehene skotistische Sakramentenlehre" vertreten haben.³¹ Daß man so dem Gegner von ihm gar nicht vertretene oder längst überholte Ansichten unterstellt, hat dem [280] kontroverstheologischen Gespräch sehr geschadet. In der Auseinandersetzung über das *opus operatum* wurde keine Einigung erreicht, weil die Reformatoren das Sakrament als bewirkende Ursache auf der einen und die zu seiner fruchtbaren Auswirkung beim Empfänger erforderliche Disposition auf der anderen Seite nicht unterschieden haben. Wenn das Konzil von Trient im achten der "*Canones de sacramentis*" betont: "Wer sagt, durch die Sakramente des Neuen Bundes selbst werde die Gnade nicht *ex opere operato* mitgeteilt, sondern zur Erlangung der Gnade reiche der bloße Glaube an die göttliche Verheißung hin, der sei ausgeschlossen" (DS 1608), oder in Canon 6 den verurteilt, der leugnet, dass die Sakramente die Gnade denen mitteilen, die kein Hindernis (*obex*) entgegensetzen (DS 1606), dann betont es damit die Sakramente als Gottes Werk, das aus sich seine Kraft hat, unabhängig von der Würde des Menschen. Damit bleibt unbestritten, dass das Sakrament sein Ziel, die Rechtfertigung bzw. Begnadigung des Menschen, nur erreicht, wenn dieser dafür empfänglich ist, d. h. kein Hindernis entgegengesetzt.

Ein solcher Riegel (*obex*) ist die schwere Sünde, in erster Linie der Unglaube. Wenn die Theologen des Spätmittelalters darüber diskutieren, ob die habituelle Bereitschaft genügt oder aktuell ein *bonus motus* erforderlich ist, dann kommt darin zum Ausdruck, wie viel man dem Sakrament, d. h. dem Heilstun Gottes, und wie wenig man dem Werk des Menschen zuzuschreiben bestrebt war.³²

Das hindert nicht, dass die Wirkung bzw. ihr Ausmaß auch abhängt von der Disposition des Empfängers des Sakraments bzw. dessen, dem in der Messe die Kraft des Kreuzesopfers durch die Fürbitte der Kirche zugewandt wird. Die Sakramente wirken nicht mechanisch,

³¹ V. Pfnür, Die Wirksamkeit der Sakramente *sola fide und ex opere operato*, in: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hg.), Das Herrenmahl, Paderborn 1978, 99. Apologie Art. 4 nennt als Gewährsmann für die bekämpfte Messopferlehre ausdrücklich Gabriel Biel (§ 210; vgl. Art. 21 § 23). Vgl. G. Biel, *Expositio Canonis Missae* L. 87 N (= Ed. Oberman-Courtenay IV, 154) und V. Heynck, Die Verteidigung der Sakramentenlehre des Duns Scotus durch den hl. John Fisher gegen die Anschuldigungen Luthers: FS 24 (1937) 165-175.

³² Vgl. H. Fagerberg, Die Theologie der luth. Bekenntnisschriften, 175f.: "Mit *sine bono motu* wollten Duns Skotus und Gabriel Biel hervorheben, dass die Sakramente zu ihrer Wirkung keines vorausgehenden verdienstvollen Willensaktes im Empfänger bedürfen. Ein solcher Akt würde ihren Charakter als wirkliche Gnadenmittel beeinträchtigen. Der Ausdruck hat jedoch nichts mit dem Glauben des Menschen zu tun. In diesem Sinn wurde er doch und nun sachlich falsch in der reformatorischen Kritik verwandt."

sondern gemäß der gläubigen Hingabe (*fides et devotio*) des Empfängers. Unter diesem Gesichtspunkt verbietet das Konzil von Trient die Messreihen, denen im Spätmittelalter vielfach unfehlbare Wirkung zugeschrieben wurde.³³

Sofern die Lehre vom *opus operatum* die Sakramente als Handlungen Christi hinstellen will und im *opus operatum* den Glauben für die fruchtbare Wirkung im Empfänger fordert, steht sie nicht im Wider- [281] spruch zu der Intention der Reformation, sondern vertritt geradezu deren Anliegen. Denn Luther und Melanchthon wollten ja nicht den objektiven Charakter der Gnadenmittel leugnen. Im Artikel 4 verteidigt sich die Apologie ausdrücklich gegen den Vorwurf, dass das *sola fide* gegen die Sakramente gerichtet sei: "... so wir sagen, allein der Glaub macht fromm, schließen wir nicht aus das Evangelium und die Sakrament, dass darum das Wort und Sakrament sollten vergeblich sein, so es der Glaub alles allein tut, wie die Widersacher uns alles gefährlich deuten ... so preisen wir das Predigtamt und Wort höher und mehr denn die Widersacher."³⁴ Mit ihrer Polemik gegen das *ex opere operato* richtet sich die Apologie gegen etwas, was damit nicht gemeint war. Was nach katholischer Lehre mit dem Satz von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* ausgesagt wird, ist der Sache nach auch lutherische Lehre: "Das Gnadenangebot Gottes steht und fällt nicht mit dem Glauben oder Unglauben des Menschen. Die Wirksamkeit der Sakramente beruht nicht auf der Würdigkeit des Amtsträgers."³⁵ Von einem offenkundigen Missverständnis der Lehre vom *opus operatum* durch die Reformatoren³⁶ sprechen aber nicht erst wir, sondern schon die Kontroverstheologen vor 1530;³⁷ die Confutatoren verwahrten sich dagegen, dass ihnen eine Lehre unterstellt werde, die sie selbst bekämpfen. Angesichts der Tatsache, dass Melanchthon sich nicht belehren ließ und in der Apologie noch massiver der altkirchlichen Seite längst richtiggestellte Positionen zuschrieb, wehrten sich in der Auseinandersetzung mit ihr die katholischen Kontroverstheologen entschieden gegen Melanchthons Unterstellung als böseartig, lächerlich, und warfen ihm vor, mit Gespenstern zu kämpfen.³⁸

[282] Zugegeben, dass die Theologie des Spätmittelalters und auch Zeitgenossen der Reformatoren versagt haben, und selbst wenn Melanchthon es von anderen – Schatzgeyer,

³³ Sessio 22 (1562): *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum*: CT VIII, 963, 20-22; Conciliorum Oec. Decreta, 713, 15-17. Vgl. A. Franz, *Messe im Mittelalter*, Freiburg 1902, 329; E. IsERLOH, *Die Eucharistie*, 227f.

³⁴ Apologie Art. 4 S 74; vgl. V. Pfnür, *Die Wirksamkeit*, 93; DERS., *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, Wiesbaden 1970, 45-63.

³⁵ V. Pfnür, *Die Wirksamkeit*, 98.

³⁶ H. Hennig, *Die Lehre vom opus operatum in den lutherischen Bekenntnisschriften: Una Sancta 13* (1958) 121-135, S. 135. Es heißt hier weiter: "Es dürfte in Zukunft schlechthin unmöglich sein, im Namen der lutherischen Reformation gegen die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* Protest einzulegen." Deshalb verfällt W. Maurer einem alten Vorurteil, wenn er schreibt, dass in CA Art. 13 die Lehre vom *opus operatum* "ausdrücklich verdammt wird", weil hier gesagt ist, dass die im Sakrament angebotene Verheißung nur im Glauben wirksam wird. Vgl. W. Mauerer, *Zum geschichtlichen Verständnis*, 165.

³⁷ Vgl. u. a. Kaspar Schatzgeyer, *Examen novarum doctrinarum* (1523): "*In sacramentis divinitus institutis necessario requiritur fides in actu secundo in suscipiente... Claret haec, cum sacramenta signa sint. Signa etenim solis fidelibus sunt. Ob hoc nullus infidelis recipere potest sacramentum ut sacramentum, quia ipsum nun credit alicuius effectus spiritualis signum. Est ergo infidelitas obex princzpalis in et effectu et fructu sacramenti*" (*Opera omnia*, Ingolstadt 1543, 126 v).

Zu Apologie 24 § 9: "*nos nec dicimus missam ex opere operato conferre gratiam, ut tu nobis faisio et nugaciter ascribis*" (552).

Zu 24 § 31: "*nullus nostrum dicit missam ex opere operato iustificare aut illam applicatam aliis mereri eis remissionem peccatorum*" (569).

Zu 24 § 60: "*Nemo fidelium dicit missam iustificare ex opere operato... Num cum larvis pugnas et nescis quid impugnes*" (590); vgl. 591.

Zu 24 § 78: "*Tu autem nequiter et malitiose nobis hoc crebro ascribis*" (601); vgl. 613.

³⁸ Vgl. Bartholomaei Arnoldi de Usingen O.S.A., *Responsio contra Apologiam Philippi Melanchthonis* (1532), hg. V. Primoz Simoniti, Würzburg 1978.

den Confutatores usw. – nicht besser gehört hätte, dann hätte er sich von dem Kanon der römischen Messe, die er ja noch häufig mitgefeiert hat, sagen lassen können, dass ihre "Früchte" nur denen zuteil werden, die im Glauben dafür offen sind. Im *Memento vivorum* wird derer gedacht, deren Glauben und Hingabe Gott kennt – "*quorum tibi fides cognita est et nota devotio*" –, und im Gedächtnis der Toten werden diese als solche bezeichnet, "die uns vorangegangen sind bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens (*cum signo fidei*) und die nun ruhen in Frieden". In beiden Fällen geht es um Gerechtfertigte, die im Glauben für das Heilstun Gottes geöffnet sind. Es geht also nicht um Rechtfertigung und Sündenvergebung, sondern um Festigung und Erfüllung der Christusgemeinschaft, um Reinigung und Nachlass von Sündenstrafen, um Sündenvergebung nur mittelbar, insofern die Gnade der Buße erwirkt und die Liebe vermehrt wird.

Gerade weil die Messe kein neues Opfer, sondern die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers ist, ist sie nach dem Tridentinum wie diese ein Sühnopfer (DS 1753). Wir dürfen aber unsere Vorstellung von Sühnopfer nicht aus der Religionsgeschichte, aus den Praktiken der Heiden, nehmen. Der Hebräerbrief spricht vom Sühnopfer nicht, insofern Gott versöhnt, sondern insofern der Mensch gereinigt und damit der Gottesgemeinschaft fähig wird (Hebr 9,18f). Nicht Gott ist gnädig zu stimmen, sondern durch sein Gnadenwirken an uns macht er uns der Gemeinschaft mit ihm würdig, versöhnt er uns mit sich. "Das Messopfer schafft keinen neuen Gnaden- und Heilswillen Gottes, sondern ist nur eine Weise, in der der schon immer und endgültig vorhandene Heilswille Gottes konkret im Hier und Jetzt der Geschichte sichtbar dem Menschen begegnet und ihn ergreift."³⁹

Unter Lob und Dank bringt die Kirche, bringen die Christen im Mysterium das Opfer Christi am Kreuz als ihr eigenes Opfer dar. "Gott wendet sich deshalb mit der ganzen Liebe, die er zum Menschen wegen Christi Versöhnungstat trägt, diesem zu; der Mensch aber empfängt die Wirkung dieser versöhnenden, vergeben-[283] den und helfenden Liebe Gottes in dem endlichen Maß der inneren Bereitschaft und Aufgeschlossenheit."⁴⁰

Es ist nicht zu verkennen, dass in der Frage des Messopfers die Apologie gegenüber der CA eine Verschärfung der Differenzen und eine Verhärtung der Fronten bedeutet, dass hier wieder Gräben aufgerissen sind, die längst zugeschüttet schienen. Andererseits handelt es sich um gegensätzliche Lehrmeinungen, die in einem tieferen, sachgemässeren Verständnis, zu dem wir heute fähig sind, miteinander in Einklang gebracht werden könnten, ohne dass eine Seite ihre berechtigten Anliegen verleugnen müsste. Hier liegt die Anfrage oder besser die Herausforderung an die Konfessionen heute.

³⁹ K. Rahner – A. Häussling, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg ²1966, 76f.

⁴⁰ Ebd. 91.