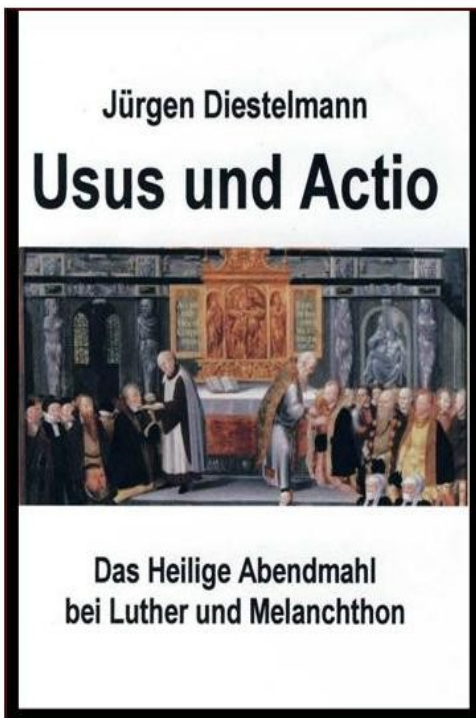


Usus und Actio

Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon



Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Reinhard Slenczka, DD
und Zusammenfassungen in englischer, schwedischer und
finnischer Sprache

350 Seiten - Preis Euro 35,-

Pro Business Verlag, Berlin 2007 - ISBN 978-3-86805-032-5

ZUM INHALT DIESES BUCHES:

Das Verhältnis der beiden großen Wittenberger Theologen war keineswegs immer ungetrübt. Insbesondere ihre Haltung in der Abendmahlstheologie war dadurch belastet, daß sich Melanchthon je länger je mehr von der Realpräsenz, wie Luther sie vertrat, distanzierte.

Dies wurde zum Beispiel an der Textänderung der *Confessio Augustana Variata*, bei den Verhandlungen zur *Wittenberger Konkordie* und Melanchthons Haltung bei der Ausarbeitung der *Kölner Reformationsordnung* deutlich. Nach Luthers Tod bekämpfte er sogar die Schüler Luthers, die an Luthers Abendmahlslehre festhielten. Heftige Auseinandersetzungen waren die Folge. Kurz vor seinem Tode beklagte Melanchthon die „*rabies Theologorum*“, doch hatte er diese – wie schon Harnack feststellte – selbst verschuldet.

Bis zum heutigen Tage belastet dieser Dissens der beiden Reformatoren die theologischen Gespräche über das

Heilige Abendmahl, sowohl im innerkirchlichen wie auch im ökumenischen Bereich. Das verleiht diesem Buch besondere Aktualität.

Der Verfasser ist dieser Entwicklung im einzelnen nachgegangen. Dabei behandelt er einige hierfür aufschlußreiche Vorgänge (z. B. In Heidelberg, Braunschweig und Bremen). Zahlreiche **liturgiegeschichtliche Details** (wie zum Beispiel die Elevation, die Adoration und die Behandlung der konsekrierten Abendmahls-elemente), die von den beiden Reformatoren unterschiedlich gewertet wurden, werden behandelt.

Die Fachliteratur aus dem skandinavischen und englischsprachigen Raum wurde vom Verfasser weitgehend ausgewertet. Für Kirchengeschichtler, Liturgiewissenschaftler und systematische Theologen bietet das Buch wichtige Gesichtspunkte.

REZENSIONEN zu diesem Buch:

AUGUSTINUS SANDER OSB in: **ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT**, 49. Jahrgang 2007, Heft ½., S. 36-42, Herausgegeben vom Abt-Herwegen-Institut Maria Laach e. V., Academic Press Fribourg

"ABER VON DER SUBSTANTZ MÜMELT ES." - Zu Jürgen Diestelmans Plädoyer für eine Neuprofilierung lutherischer Abendmahlstheologie

Die informative, auf gründlichen Quellenstudien basierende Untersuchung Jürgen Diestelmans *Usus und Actio. Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon*. Berlin 2007¹ - Frucht einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Abendmahlstheologie des Luthertums und weiterführende Zusammenfassung diverser Einzelveröffentlichungen - ist von besonderer Bedeutung sowohl für den innerevangelischen wie auch den katholisch-lutherischen Dialog über das (liturgie-)theologische Verständnis der Realpräsenz. Der Verfasser zeigt das katholische Profil Luthers, der trotz aller Polemik gegenüber Rom (die Problematik des eucharistischen Opfers wird im Kontext dieser Untersuchung nicht eigens thematisiert) in wesentlichen Punkten am Konsens mit der lateinischen Westkirche festhält, während bei Melanchthon zunehmend eine protestanti-

¹Das Werk, mit einem Geleitwort von Reinhard SLENCZKA sowie Zusammenfassungen in englischer, schwedischer und finnischer Sprache, ist im Pro Business Verlag erschienen und hat einen Umfang von 354 S. ISBN 978-3-86805-032-5.

sche Profilierung zu beobachten ist, die zunächst noch verborgen bleibt, kurz vor Luthers Tod jedoch zum Zerwürfnis beider Freunde und infolge zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Gnesiolutheranern und Melanchthonianern führt.

1. Luther: "... mutatum in corpus et sanguinem Christi"

Für Luther ist das Sakrament des Altars "venerabilis et adorabilis Eucharistia".² Die vom Amtsträger im Auftrag Christi gesprochenen schöpferischen Konsekrationsworte bewirken als "potissima et principalis actio in Sacramento",³ dass im Sinne einer praedicatio identica das Brot nunmehr der Leib Christi, der Wein das Blut Christi ist: "*Ἐνχαριστία* est Panis et vinum verbo coniunctum, mutatum in corpus et sanguinem Christi".⁴ Das Mysterium der unio sacramentalis kann annäherungsweise als conversio, mutatio, auch als transsubstantiatio beschrieben werden; letztere ist nach Luthers Einschätzung zwar eine "spitze Sophisterei",⁵ gleichwohl aber - zumal, wenn sie in popularisierter Form lediglich als "Wandlungslehre" verstanden wird - eine tolerable Vorstellungsweise:⁶ "De transsubstantiatione reiicimus inutilem et sophisticam disputationem, nihil morati, si quis eam alibi credat vel non" (Brief an die Venediger, 1543).⁷ Die unter Umständen von Glockengeläut begleitete Elevation der konsekrierten Gaben, die Anbetung des Leibes und Blutes Christi, der kniende Kommunionempfang, gegebenenfalls das Unterhalten von Kommuniontöchern sind liturgischer Ausdruck des Glaubens an die Realpräsenz. Durch die in Wittenberg übliche Koppelung von Einzelbeichte und Sakramentsanmeldung ist die Anzahl der zu konsekrierenden Hostien auf der Patene und in etwa auch das Quantum des zu konsekrierenden Weines im Kelch vorhersehbar. Pyxis und Kanne als Vorratsgefäße werden nicht konsekriert. Sollte wider Erwarten zu wenig konsekriert worden sein, muß nachkonsekriert werden; sind nach dem Kommunionempfang des letzten Kommunikanten noch reliquiae sacramenti vorhanden, müssen diese noch in der Messe vollständig verzehrt werden.⁸ Die Realpräsenz ist für Luther also eine Wirklichkeit ante und post sumptionem, hat aber zugleich im stiftungsmäßig vorgegebenen usus sacramenti ihren Ort: "Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum".⁹ Eine Aufbewahrung konsekrierter Elemente zum Zweck der Anbetung im Tabernakel oder im Rahmen einer Fronleichnamsprozession lehnt Luther ab; gleichwohl ist für ihn denkbar, daß konsekrierte Elemente unmittelbar im Anschluss an die Messe zu den Kranken gebracht werden.

2. Melanchthon: "... liberrime vult adesse ritui"

Anders stellt sich die Position Melanchthons dar. Während er in der *Confessio Augustana Invariata* von 1530 noch eindeutig die Substantialpräsenz bekennt - der deutsche Text von Art. 10 lehnt sich an das Vierte Laterankonzil von 1215 an: "daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde"¹⁰ -, geht Melanchthon bereits ein Jahr später zunehmend auf innere Distanz zur Abendmahlslehre Luthers. Diestelmann zeigt wesentliche Stationen der theologischen Entfremdung auf: 1531 die Beeinflussung durch die Brüder Thomas und Ambrosius Blaurer; die Annäherung an die Abendmahlslehre Martin Butzers, die dann in den doppeldeutigen - gleichwohl auch noch lutherisch interpretierbaren - Formulierungen der Wittenberger Konkordie von 1536 greifbar wird; die Änderung des Abendmahlsartikels in der Augustana-Fassung von 1540; schließlich Butzers und Melanchthons *Einfaltigs Bedencken* von 1543 für die von Hermann von Wied beabsichtigte Reformation im Erzbistum Köln, das Luther mit den Worten kommentiert:

*"Es treibt lang viel geschwetz von nütz, frucht und ehre des Sacraments, Aber von der substantz mümelt es, ... nirgent wils heraus, ob da sey Rechter leib und blut mündlich empfangen."*¹¹

In Melanchthons scharfer Reaktion auf den oben erwähnten Brief Luthers an die Venediger wird der Dissens schlaglichtartig offenbar. Am 25.10.1543 schreibt Melanchthon an Veit Dietrich:

"Quid enim opus fuit largiri etiam transsubstantiationem, quae est fons idolomaniarum non vulgarium? ... Cohorresco quoties haec cogito et attingo invitus. Miror, tot seculis homines doctos

²WA 54, 426,13.

³WA.B 10, Nr. 3894, 348,17f.

⁴WA 30,1, 122,20f.

⁵ASm m,6, in: BSLK 452.

⁶Siehe dazu ausführlich die von Diestelmann im Literaturverzeichnis nicht erwähnte Untersuchung von John R. STEPHENSON, *The Lords Supper*. St. Louis 2003 (Confessional Lutheran Dogmatics 12)94-104

⁷WA.B 10, Nr. 3885, 331,84f.

⁸Vgl. Luthers Briefe an Wolferinus in Eisleben: WA.B 10, Nr. 3888, 336-342 u. Nr. 3894, 347-349, die DIESTELMANN 58-73 ausführlich kommentiert.

⁹Vgl. dazu DIESTELMANN 73-77

¹⁰BSLK 64; vgl. DS 802.

¹¹WA.B 10, Nr. 4014, 618,10f.

non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem animatam. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae; post actionem non vult esse inclusus pani, non vult ibi se alligatum esse."¹²

Für Melanchthon ist die Transsubstantiationslehre Irrlehre, Ausdruck einer materialistischen Sakramentsvorstellung, einer Verdinglichung - übrigens ganz im Gegensatz zu Thomas von Aquin, der ja gerade vergrößernd "kannibalistische" (für Luther "kapernaitische") Vorstellungen zurückweisen will, ohne die Wirklichkeit der Realpräsenz als solche in Frage zu stellen. Die Annahme einer wirkmächtigen Konsekration im Sinne Luthers liegt Melanchthon fern:

*"Adest autem Christus suo Sacramento, non quia sacerdos faciat ibi mutationem, aut quia sit vis in verbis mutans res, sed quia liberrime vult adesse ritui quem instituit, sicut Spiritus sanctus liberrime adest in baptizando."*¹³

Er ersetzt die Res-Präsenz in den Elementen - diese ist für ihn (fälschlicherweise) gleichbedeutend mit einer circumscriptiven localis inclusio - durch eine voluntaristisch bestimmte Gegenwartsweise Christi, die für den Kommunikanten im Akt der sumptio greifbar wird. Christus verbindet also seinen Leib nicht durch eine Konsekration mit dem Brot, sein Blut nicht mit dem Wein, die dann ausgeteilt und empfangen werden, vielmehr verbindet er sich mit dem Akt des Essens von Brot und des Trinkens von Wein. Obgleich Brot und Wein unverändert bleiben, kann dennoch von einer "gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, welche vns im Heiligen Abendmal mit brot vnd wein warlich gegeben wurd" (*Einfältigs Bedencken*),¹⁴ gesprochen werden. Usus bzw. sumptio und actio fallen bei Melanchthon letztlich zusammen, während für Luther die "Nießung" die Zielhandlung innerhalb eines gegliederten Handlungsgefüges darstellt.

3. Liturgische Konsequenzen und Divergenzen

Die Regel "Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum" meint also bei Luther und Melanchthon jeweils Unterschiedliches. Zwar sind sich beide einig im Blick auf Rom in der Ablehnung eines, wie sie meinen, nicht stiftungsgemäßen eucharistischen Kultes außerhalb der Messe. Melanchthon richtet die Regel aber auch, anders als Luther, gegen ein entfaltetes sakramentales Handlungsgefüge innerhalb der stiftungsgemäßen Feier und rechtfertigt damit seine Leugnung einer Präsenz des Leibes und Blutes Christi *in rebus*. Die von Luther praktizierte und empfohlene Anbetung ante sumptionem ist für Melanchthon nichts anderes als Artolatry; konsequenterweise muß er auch die Elevation ablehnen. Ebenso wenig besteht für die Abzählung der Hostien eine theologische Notwendigkeit; reichen die Hostien nicht aus, können zusätzliche einfach aus der auf dem Altar stehenden Pyxis genommen, kann Wein ohne weiteres aus der auf dem Altar stehenden Kanne nachgeschenkt werden, ohne dass - wie bei Luther und seinen theologischen Schülern - der neue Inhalt von Patene und Kelch nachkonsekriert werden müßte. Der vollständige Verzehr etwaiger relicta innerhalb der Messe ist theologisch nicht zwingend, da ohne Empfang ja gar kein Sakrament zustande gekommen ist. Freilich konnte Melanchthon in praxi durchaus konzilient sein und den Verzehr übrig gebliebener Elemente als eine Möglichkeit empfehlen, ohne jedoch damit auch den profanen Gebrauch auszuschließen.

In einem Brief an Christoph Fischer findet diese Position eine prägnante Zusammenfassung:

*"De alia quaestione, nihil dubito asseverare; nihil habere rationem Sacramenti extra usum institutum ... Ideo vinum, quod superest, posset tradi aeditui ad domesticum usum. Sicut olim existimo panem et vinum copiose ad aram adposita esse. Sed quia non multum vini post communionem in Ecclesiis superesse solet, minus offensionis est, si detur iis, qui iam in communionem fuerunt, sicut apud nos fit."*¹⁵

4. Luther oder Melanchthon?

Mit seiner von Luther abweichenden Abendmahlstheologie nähert sich Melanchthon dem Calvinismus - eine Haltung, die den offenen Widerspruch der Gnesiolutheraner herausfordert, etwa in den Streitschriften des Erfurter Lutheraners Johann Hachenburg, und zugleich 1557 das Wormser Religionsgespräch mit der katholischen Seite scheitern läßt. Seine Absicht, im Bremer Abendmahlsstreit an der Seite Calvins (!), Bullingers (!) und der Emdener Theologen gegen die Lutheraner Mörlin, Heshus und Westphal aufzutreten, kann Melanchthon nicht mehr in die Tat

¹²CR 5, Nr. 2785, 208.
¹³CR 15, 1109.

¹⁴Martin Bucer, *Schriften zur Kölner Reformation*. Bearb. von Christoph STROHM - Thomas WILHELM! unter Mitarb. von Stephen E. BUCKWALTER. Gütersloh 1999 (Martini Bucer's opera omnia Ser. 1, Bd. 11,1) 321. Vgl. auch Mechthild KÖHN, *Martin Bucers Entwurfeiner Reformation des Erzstiftes Köln*. Witten 1966 (UKG 2) 124-129.

¹⁵CR 8, Nr. 5860, 598. Damit ist zugleich das von DIESTELMANN 149 Anm. 507 berührte Verifizierungsproblem gelöst.

umsetzen, weil er am 19. April 1560 stirbt. Auch die Folgezeit ist von lebhaften Auseinandersetzungen - vor allem in nord-deutschen Städten - um das rechte Sakramentsverständnis geprägt, so dass die Konkordienformel von 1577 in einem eigenen Abendmahlsartikel eine theologische Klärung herbeizuführen versucht. Diestelmann sieht in ihr, vor allem bedingt durch den Einfluß von Martin Chemnitz, die wesentlichen Anliegen der Abendmahlstheologie Luthers gewahrt. Das ökumenische Problem des heutigen deutschen Protestantismus besteht nach Ansicht des Verfassers darin, dass durch die Übernahme der Leuenberger Konkordie letztlich doch der calvinisierende Melanchthon den Sieg davongetragen hat auf Kosten der Katholizität des Luthertums.¹⁶ Diestelmann zeichnet in seiner verdienstvollen Untersuchung¹⁷ das weithin unbekannte, vergessene, mitunter auch bewusst verdrängte Bild des "katholischen Luther". Dabei bestätigt er aus historischer Detailperspektive die ökumenischen Konvergenzen, die Harding Meyer und Vinzenz Pfnür seinerzeit in ihrem Exkurs zu dem katholisch-lutherischen Dokument *Das Herrenmahl über Die Gegenwart Christi in der Eucharistie*¹⁸ thematisierten.

5. Offene ökumenische Fragen

Dass Luther mit der Reduktion der Konsekration auf die Verba testamenti in einer mittelalterlichen Tradition steht, diese sogar in gewisser Weise radikalisiert, wird man aus *heutiger* katholischer Sicht durchaus kritisch anmerken müssen. Doch diese Kritik trifft in gleicher Weise die katholische Theologie seiner Zeit, und es wäre anachronistisch, hier allein Luther ein mangelndes Verständnis des Hochgebetes vorwerfen zu wollen.¹⁹

Auf dem Hintergrund der vom Autor geschilderten Abendmahlsstreitigkeiten (die ja in der polemischen Vorgabe der Fragestellung immer auch nur Teilaspekte berühren) sollte man auch folgendes bedenken: So unaufgebar das Bekenntnis zur eucharistischen Substantialpräsenz in den konsekrierten Elementen für eine genuin lutherische Sakramentologie ist, so bedeutsam wäre zugleich - darin könnte auch das Wahrheitsmoment der Position Melanchthons liegen - die Wiedergewinnung eines vertieften Verständnisses der Aktualpräsenz. Das reale Gedächtnis des Heilswerks Jesu Christi und dessen reale Gegenwart in der sakramentalen Feier sind keine Alternative zur Res-Präsenz, sondern bilden zusammen mit dieser ein organisches Ganzes.

Wenn Diestelmann in seiner Arbeit Gnesiolutheraner und Melanchthonianer einander gegenüberstellt, bedient er sich einer sinnvollen Typisierung, die es dem Leser erleichtert, unterschiedliche Grundpositionen zuzuordnen. Bei näherem Zusehen zeigt sich freilich ein nochmals zu differenzierendes Bild, ergeben sich in Einzelfragen durchaus auch überraschende Divergenzen innerhalb einer an sich eindeutig umschriebenen theologischen Grundrichtung.

Gerade von daher erscheint es dem Rezensenten fraglich, ob der Artikel 7 der Konkordienformel tatsächlich im vollen Konsens mit der Konsekrations-theologie Luthers steht. Dies wird auch von einem konfessionell-lutherischen Theologen wie Hans Kirsten - allerdings ohne weitere Problematisierung - durchaus eingeräumt:

*"He [Kirsten] expresses doubt that the Formula of Concord intended to commit -itself to Luther's position in toto. The minimum Lutheran requirement is the conviction that every communicant receives the body and blood of Christ when he receives the consecrated elements ... The view that the sacramental union takes place only during the distribution and reception is a pious opinion that Lutherans must tolerate as long as no exclusive claim for its correctness is made".*²⁰

Nur einige wenige Beobachtungen seien als Problemanzeige exemplarisch angeführt: Die schroffe Ablehnung der Transsubstantiationslehre in der Konkordienformel - "demnach verwerfen und

¹⁶Vom Abendmahl wird in der Leuenberger Konkordie von 1577 gesagt: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“; Elisabeth SCHIEFFER, *Von Schauenburg nach Leuenberg, Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*. Paderborn 1983 (KKTS 48) A143 f.

¹⁷Über kleinere Verschreibungen, mitunter falsch gesetzte Anführungszeichen, eine Textlücke auf S. 49 oben, zwei fehlende Seitenangaben in Anm. 1029 kann man großzügig hinwegsehen.

¹⁸Harding MEYER - Vinzenz PFNÜR, *Die Gegenwart Christi in der Eucharistie*, in: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*. Paderborn (u. a.) 1978, 85-90.

¹⁹Vgl. Reinhard MESSNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*. Innsbruck 1989 (IThS 25).

²⁰Arthur Carl PIEPKORN, *Digest of recent American and European discussions of the Sacrament of the Altar*, in: *Lutherans and Catholics in Dialogue*. 1-3. Ed. by Paul C. EMPIE - T. Austin MURPHY. Minneapolis|Minn. [0. J.] 3,125-147, hier 146 f.

verdammten .Wir mit Herzen und Mund als falsch die papistische Transsubstantiation"²¹ - stellt ein melanchthonisches Erbe dar und ist zugleich Indiz einer deutlich anti-katholischen Konfessionalisierung. Martin Chemnitz und Jakob Andreae, zwei prominente Mitverfasser der Konkordienformel, differieren gleichwohl im Blick auf die Sakramentsadoration. Während Chemnitz in der Nachfolge Luthers eine Anbetung des Sakramentes innerhalb der Feier für möglich hält, wird diese von Andreae explizit verworfen - unter beiderseitiger Berufung auf die Konkordienformel! So sehr also - ganz gnesiolutherisch - gegen Melanchthon eine Res-Präsenz festgehalten wird, so wenig herrscht doch Konsens in der Frage, ob diese auch im Sinne Luthers ante et post sumptionem zu bekennen sei.²² Von daher verwundert es nicht, dass die Konsekrationslehre der Konkordienformel in der Folgezeit von dezidierten Lutheranern wie etwa Aegidius Hunnius, Johann Gerhard und Johann Andreas Quenstedt tendenziell "melanchthonisch" interpretiert werden konnte, im Sinne einer "finalen" Wirklichkeit nämlich, die die Gaben von Brot und Wein erst im Empfang zu Leib und Blut Christi werden lässt.²³

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, dass bis heute selbst profiliert konfessionelle Lutheraner, die der Leuenberger Konkordie gegenüber kritisch eingestellt sind, keineswegs zum vollen "katholischen" Profil Luthers zurückfinden, sondern durchaus abhängig bleiben von einer melanchthonisch-antikatholisch verengten Sichtweise der späteren lutherischen Orthodoxie. So schreibt die in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche verwendete *Evangelisch-Lutherische Kirchenagende* zwar eine Nachkonsekration verpflichtend vor, der Verzehr übrig gebliebener konsekrierter Elemente wird jedoch sehr viel zurückhaltender als offene "Soll-Bestimmung" formuliert: "Alles, was verzehrt wird, muß konsekriert sein. Konsekrierte Elemente sollen verzehrt werden".²⁴

Nicht zuletzt aus eigener Erfahrung als Pfarrer der lutherischen Brüdern-gemeinde St. Ulrici in Braunschweig resümiert Diestelmann: "Es ist auffallend und charakteristisch, dass überall da, wo Lutheraner sich nicht nur theoretisch, sondern auch im liturgischen Vollzug zur Realpräsenz bekennen, stets der Vorwurf des ‚Romanisierens‘ begegnet".²⁵

Dass die Sakramentologie Luthers in der Tat ein katholisches Potential in sich birgt, ist keine ganz neue Erkenntnis. So veröffentlichte Anfang des 18. Jahrhunderts Bernhard Balduin Fley, Kanoniker am katholischen Kollegiatstift St. Aposteln zu Köln, einen konfessionell-polemischen Traktat mit dem bezeichnenden Titel *Die Im Jahr 1572. Zu Zeiten des damaln annoch Luthrischen Churfürstenthumbs Brandenburg In der Luthrischen Kirche uebliche Meß / Worinnen klaerlich angezeigt wird / Daß heutige Lutheraner In dem Haupt=Glaubens=Articul Von der Gegenwart Christi / Im Hochheiligen Abendmahl Von den wahren alten Lutheraneren [sic] abgewichen*. Coellen 1732. Fley bringt in dieser Schrift Auszüge aus dem lutherischen Messformular der im Jahr 1572 vom Brandenburger Kurfürsten Johann Georg herausgegebenen Kirchenordnung.²⁶ Fley konstatiert, dass die seinerzeit im Brandenburger Ritus zum Ausdruck kommende Konsekrations-theologie im Konsens mit der katholischen Kirche steht, während er bei seinen jetzigen lutherischen Zeitgenossen einen eucharistischen Rezeptionismus feststellt:

"Wan nun obstehende Meß und diese Auszüge in ihren deutlichen Worten und Umbstaenden nach reiner gesunder Vemunfft / bemercket werden / so muß man schliessen / die recht Luthrische Kirch habe mit der Roemisch Cathol. Kirchen geglaubt und gelehrt / das wahre Fleisch und Blut Christi JESU im Abendmahl vor dem Gebrauch oder Nießung warhafftig / wesentlich / und wuercklich / durch die / in der Person Christi, außgesprochene Worte der Consecration / unaußgestellt gegenwaertig seye ... Gleichwie nun auß diesem so wohl / als auß obgesetzter Luthr. Messen / einem jeden klar in die Augen leuchtet / daß die wahre Gegenwart Christi mit GOTT- und Menschheit alsobald nach der Consecration ausser der Niessung / von den alten und rechten

21BSLK 1010.

22Vgl Tom G. A. HARDT, *Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert*. Hg. von Jürgen DIESTELMANN. Göttingen 1988 (FKDG 42) 328.

23Vgl. Bjarne Wollan TEIGEN, *The Lords Supper in the Theology ifMartin Chemnitz*. Brewster/Mass. 1986.

24*Evangelisch-Lutherische Kirchenagende*. Freiburg/Br. [u. a.] 1997, 12*.

25DIESTELMANN 312 Anm. 1071.

26Vgl *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Hg. von Emil SEHLING. Fortgeführt vom Inst. für evang. Kirchenrecht der Evang. Kirche Deutschlands. 3: *Die Mark Brandenburg. Die Markgrifentümer Oberlausitz und Niederlausitz, Schlesien*. Aalen 1970 (Nachdr. der Ausg. Leipzig 1909) 94a-1 04b.

Lutheraneren [sie] der unveränderter [sic] Augsburgischen Confession geglaubt worden seye / Also ist offenbahr ... daß heutige Lutheraner von den vorigen abgewichen.²⁷

Jürgen Diestelmann hat mit seiner Arbeit wichtige Vorgaben katholisch-lutherischer Verständigung benannt, ebenso aber auch unverzichtbare Aufgaben, die einer weiteren inner- wie interkonfessionellen Klärung und Vertiefung harren. Unter Umständen erhalte die derzeitige Ökumene dadurch ein ganz neues und ungeahntes Profil.

Privatdozent Dr. Jörg Neijenhuis in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 48. Band, 2009, S.117..

Der Autor legt hier eine erweiterte Fassung seiner 1996 erschienenen Abhandlung „Actio sacramentalis – Eine liturgiegeschichtswissenschaftliche Untersuchung über die Verwaltung des Abendmahls in der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts“ vor. Insbesondere ist die Abendmahlstheologie Melanchthons mit eingearbeitet worden, so dass sich nun der erste Abschnitt mit Usus und Actio bei Luther und Melanchthon befasst. Der zweite Abschnitt rekonstruiert, wie die Abendmahlsdiskussion nach Luthers Tod fortgeführt wurde, wobei hier Melanchthon in Diskussion mit Joachim Mörlin, Tilemann Heshus und Albert Rizaeus Hardenberg dargestellt wird. Der letzte Abschnitt handelt über Usus und Actio nach Melanchthons Tod, wiederum rekonstruiert in verschiedenen Auseinandersetzungen. Dass dabei neben allerhand dogmatischen Fragen auch die zu ihnen gehörenden liturgischen Details der Abendmahlspraxis zur Darstellung kommen, steht außer Frage, denn es ging ja bei Luther um die Realpräsenz während der ganzen Actio der Abendmahlsfeier, wohingegen Melanchthon die Realpräsenz auf den Usus der Austeilung bzw. des Empfangs beschränkte. Viele Missverständnisse haben sich auch wohl ergeben, weil man den Unterschied zwischen der Confessio Augustana Invariata und Variata nicht erkannte. Jedenfalls hält der Autor in seinem Epilog fest, dass eine entschlossene Rückkehr zur theologischen Abendmahlsauffassung Luthers es ermögliche, dass das Sakrament wieder in der ihm gebührenden ehrfurchtsvollen und geistlichen Weise gefeiert werden könne, damit der Mysteriencharakter wieder im lutherischen Gottesdienst zum Tragen komme und die sakramentale Dimension des Gottesdienstes wiedergewonnen werde.

K. Bürgener in: DIAKRISIS, Unterscheidungshilfe für die Bekennende Gemeinde, Nr. 4, Oktober 2008, S. 254 f.

Zu den sieben Büchern, die mich am meisten theologisch beeinflusst und geprägt haben, gehört das 1960 erschienene Buch von Jürgen Diestelmann „Konsekration“, das ich allerdings erst in der durch mehrere Aufsätze ergänzten Fassung unter dem Namen „Studien zu Luthers Konsekrationslehre“ in die Hand bekommen habe. In diesem Buch habe ich zum ersten Mal etwas über den Fall Besserer gelesen.

Dem jungen Pastor Besserer war bei einer Abendmahlsfeier unbemerkt eine gesegnete Hostie zu Boden gefallen, was zunächst keiner merkte, nur daß am Schluß eine Hostie fehlte. Besserer nahm einfach eine unkonsekrierte Hostie und gab sie dem letzten Kommunikanten, ohne daß auch dieses besonders auffiel. Die heruntergefallene Hostie wurde aber nach dem Gottesdienst auf dem Boden liegend gefunden, und Besserer tat sie - diesmal unter dem wachsamen Blick des Küsters - einfach zu den ungeweihten Hostien zurück. Von diesem zur Rede gestellt machte er die unbedachte Äußerung, es gäbe keinen Unterschied zwischen gesegneten und ungesegneten Hostien.

Der Fall wurde Luther und sogar dem Kurfürsten gemeldet. Besserer wurde in Haft genommen und verhört. Luther hat in einer ersten Zornesaufwallung an eine Landesverweisung gedacht und erklärt, jener möge doch zu seinen zwinglianischen Gesinnungsgenossen gehen. Der hatte aber in der Haft seine unbedachte Äußerung zurückgenommen und wurde vom Fürsten nur an einen anderen Ort strafversetzt. Immerhin!

Ich habe oft über den Fall Besserer gepredigt, denn viele Gemeindeglieder hören sich geduldig an, was der Pfarrer über die Realpräsenz predigt, ohne zu begreifen, wie real das gemeint ist. Erst

²⁷ Die Im Jahr 1572 ... abgewichen. 11-13.

wenn ihnen - etwa an dem dramatischen Fall Besserer - konkret vor Augen gestellt wird, daß selbst nach dem Gottesdienst ein tiefgreifender Unterschied zwischen konsekriertem und unkonssekriertem Brot bestehen bleibt, begreifen sie: Es ist tatsächlich so gemeint, wie es in der Predigt gesagt wird: Im gesegneten Brot ist tatsächlich Jesus Christus leibhaft gegenwärtig, und im konsekrierten Wein empfangen wir tatsächlich das Blut Jesu Christi.

Nun ging es in Diestelmans "Konsekration" nicht bloß um den einen Fall Besserer, sondern um eine Vielzahl ähnlicher Ereignisse oder verbaler Auseinandersetzungen um das heilige Abendmahl, und wie Luther sich dabei verhielt. Dabei hat Diestelmann im Laufe der Jahre immer umfangreicheres Material aufgetan und der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt gemacht. So ist von ihm 1996 das außerordentlich detailreiche Buch "Actio Sacramentalis" erschienen, das auch international Anerkennung gefunden hat und schon nach wenigen Jahren vergriffen war, so daß schon 2007 sein nunmehr letztes Werk "Usus und Actio. Das heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon" herausgekommen ist.

Es breitet noch einmal die ganze Fülle der damaligen Ereignisse und Auseinandersetzungen aus, setzt aber einen besonderen Akzent auf die Abendmahlstheologie des Melanchthon. Dieser war ja zunächst ein wichtiger, kongenialer Mitarbeiter Luthers, der aber im Lauf der Zeit in der Abendmahlsfrage eigene Wege ging.

Diestelmann weist auf, daß sich die unterschiedliche Haltung Melanchthons gerade in der Bewertung bzw. Ablehnung der Konsekration und der Realpräsenz, wie Luther sie lehrte, zeigte. Melanchthon wusste dies bis zum Jahre 1544 vor Luther zu verbergen. In persönlicher Hinsicht hatte dies zur Folge, dass Luthers Groll und tiefe Enttäuschung in der Zeit bis zu seinem Tode um so größer war. Kirchengeschichtlich sind jedoch die Konsequenzen viel gravierender: Einerseits waren tief greifende und quälende Auseinandersetzungen zwischen den Schülern Luthers („Gnesiolutheranern“) und den Schülern Melanchthons („Philippisten“) die Folge, was Melanchthon vor seinem Tode als „rabies Theologorum“ bezeichnete. Andererseits wurde damit eine Weichenstellung vollzogen, die sich bis in das Selbstverständnis der heutigen EKD auswirkt. Die Auswirkungen sind in der lutherischen Kirche leider bis in unsere Zeit - Leuenberg! - schmerzlich zu spüren. Hoffnungsvolle ökumenische Gespräche sind aber nach Diestelmann nur möglich, wenn Orthodoxe, römische Katholiken und Lutheraner im Sinne Luthers zu einem gemeinsamen Bekenntnis zur Realpräsenz finden. Er schreibt: „Im ökumenischen Miteinander müssen die lutherischen Kirchen bezeugen können, dass die „wahre Einigkeit der christlichen Kirchen“, darin besteht, dass „*einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden*“. (S. 315)

Diestelmans "Usus und Actio" ist gewiß das Beste, was es gegenwärtig zur lutherischen Abendmahlstheologie gibt. Ein lutherischer Theologe sollte ein solches Werk unbedingt besitzen. Es wäre aber auch schön, wenn es im ökumenischen Gespräch Beachtung fände, es könnte viele falsche Vorstellungen über Luthers Abendmahlstheologie korrigieren. *K. Bürgener*



John R. Stephenson in "LOGIA - A Journal of Lutheran Theology" (in the Holy Trinity issue - June 2009).

Beginning with a pamphlet, published in 1960, on Luther's understanding of the consecration, the now 80 year-old Jürgen Diestelmann, emeritus pastor of the famous Brüdern-St. Ulrici congregation in Braunschweig, Germany, has issued a steady stream of studies on the classical Lutheran understanding and practice of the sacrament of the altar. These works have culminated in the volume under review, an attractively produced hardback that will likely turn out to be his magnum opus.

From first page to last, Diestelmann is concerned to document and commend authentic Lutheran *practice* in keeping with the *doctrine* of the real presence. His keynote statement that "over the Lutheran mass lay the fascination of the holy that radiated from Luther's belief in the real presence" (17) is visually confirmed by the cover artwork (reproduced in greater detail opposite the title page) that depicts an early Lutheran distribution, with celebrant vested in alb and chasuble and assistant in cassock and surplice (the back cover and p. 267 feature Luther in the act of consecration; see also 48). Layfolk receiving from the chalice on the left side of the

picture would signal to an informed observer viewing this scene in a German art gallery that the service in question was not Roman Catholic. Meanwhile, every feature of the whole shouts out that the ceremony here captured in art did not occur in the sphere of Reformed Christendom.

In his opening chapter on the Reformer himself (8-47) Diestelmann will surprise few *Logia* readers as he tells how Luther spurred (even in Roman Catholic circles) greater frequency of eucharistic participation (14-18), encouraged reception of the host on the tongue (11, n. 14), and continued to wear traditional vestments (11, n. 13) and practice the elevation (29-32) and adoration (28) of the blessed sacrament. Such was the impact of this visible, audible, and tangible witness that in the late spring of 1543 the Swiss student Sixtus Dietrich registered Dr. Luther's "love of music" and marvelled over Wittenberg's liturgical-sacramental life, wishing that it be universally emulated (27, n. 71).

With the observation that "While polemics against the sacrificial and private mass occupy much space in Luther, nowhere in his writings do we find a demand to do away with tabernacles" (18), Diestelmann introduces new and intriguing data for our consideration. He argues that the Reformer's counsel, given in 1522, that hosts not distributed in a given celebration be reserved in a monstrance (!) until they could be administered to sick communicants (20, n. 46, according to which, more than two decades later, George of Anhalt related how he heard the older Luther give similar advice), is to be understood in light of the important distinction between the age-old custom of reserving the consecrated species for this pastoral purpose and the late medieval practice of permanent reservation for the sake of extra-eucharistic adoration (George of Anhalt had sharp words against the latter, 26). Diestelmann locates directions for such temporary reservation in Sehling's *Kirchenordnungen* (20, n. 47) and supplies evidence of beautifully decorated pyxes (*capsulae*) used in 16th-century Lutheran churches for the reservation of consecrated hosts (in Augsburg, after 1537, on the altar); one such was made in Coburg in 1607 (23, n. 58; see also 103f.). In the closing pages of his work, Diestelmann underscores how the historic Church of Sweden allowed for reverent reservation for the purpose of communion alongside the practice of consuming the remaining sacrament (305).

A review of Luther's insistence, against Karlstadt (33-37), Zwingli (37-44), and Schwenkfeld (39-44), that Christ in the upper room mandated the effective, consecratory speaking of his eucharistic words, and of the Reformer's confession, in his 1533 letter to Frankfurt, that the celebrant holds the Lord's body in his hands as he distributes the host (44-47), sets the stage for the longest chapter in the book (49-137), which tells the sorry tale of Melanchthon's defection from the doctrine that he formally professed in the Augustana and its Apology. Alas, Melanchthon eventually sided with the aforementioned *Schwärmer* in their denial that the Lord mandated an effective consecration. "It came to the point that Melanchthon was ultimately closer to Bucer and Calvin in eucharistic doctrine than to Luther" (76).

Diestelmann's practical orientation is seen in his beginning the chapter on Melanchthon not with a chronological account of the latter's gradual and deepening defection from orthodoxy, but with the 1543 dispute among the clergy of Eisleben instigated by the shocking innovations of Simon Wolferinus (49-58). After all, actual treatment of consecrated elements is where the rubber of eucharistic doctrine hits the road, and Wolferinus was scandalizing his fellow clergy by treating consecrated but undistributed elements as ordinary bread and wine. To begin with, Wolferinus faced an unbroken phalanx of clerical opposition, with Justus Jonas, superintendent in Halle, invoking the Vincentian canon against him: "Why wouldn't you imitate the religious and marvellous reverence of *all* the ancients of the church towards this sacrament from the times of Augustine and Jerome, indeed, from the age of Polycarp?" (54, n. 155; John Hachenburg of Erfurt would make the same appeal to tradition a decade and a half later; 155, 163).

But while Luther set Wolferinus straight in two famous letters (58-68), he was tragically mistaken when, in the second of these, he stated that Philipp agreed with him on the effective consecration, the extended real presence, and the need to treat consecrated but unconsumed elements on the basis of Christ's commands "eat, drink." For Melanchthon had hardened Wolferinus in his error by writing him a supportive letter behind the Reformer's back. In this missive Melanchthon identified the sacrament not with the consecrated elements, but with the "whole action" that he reduced to distribution and reception (57). With the words, "God is not to be bound to any thing—*Deus non esse alligandum ad ullam rem*," Melanchthon was "brusquely re-

jecting the real presence in earthly elements" (58). It seems that Wolferinus forwarded Melanchthon's letter to Luther (65), whereupon in his second letter to Wolferinus the Reformer generously interpreted his subordinate's "no sacrament outside the use" rule in a sense opposite to what its framer intended.

As early as 4 January 1528, thus a good two years before he composed the Augustana, Melanchthon admitted that Basle's John Oecolampadius had raised doubts in his mind whether the real presence occurs "as some people [!] say, by the power of the words—*ut quidam dixerunt, virtute verborum*" (79, n. 248). At Marburg in October 1529 Melanchthon privately signaled to Zwingli a certain sympathy with his position (79f.). And in 1531, writing in a mixture of Latin and Greek to the Swiss brothers Thomas and Ambrose Blaurer, he offered ammunition for use against Luther, expressing skepticism concerning the omnipresence of Christ's human nature (81). It thus comes as no surprise that when Melanchthon, armed with a seven-point instruction from Luther, ostensibly represented the Wittenbergers at negotiations held in Kassel in 1534 with Martin Bucer and his comrades, he admitted that he came as "an emissary of someone else's opinion—*nuntius alienae sententiae*" (85, n. 269; 93-96).

Small wonder, then, that Melanchthon worked with Bucer to pull the wool over Luther's eyes at the discussions that culminated in the Wittenberg Concord of 1536, giving the Reformer the impression that the upper Germans interpreted this statement from the vantage-point of the Augustana, when they did nothing of the kind (98-109). When Bugenhagen reminded Luther that "many [presumably upper German] churches" mixed consecrated with unconsecrated elements (101f.), Bucer's reply (which Luther naively understood in traditional terms; see the data supplied in the fourth paragraph of this review!) was breathtaking in its deceit: "we place the remaining bread in a little box, yet with due reverence—*reliquum panem in capsulam quidem reponere sed cum debita reuerentia*" (101, n. 332).

Melanchthon spent a good part of 1543 in the territory of the electoral archdiocese of Cologne, where he worked hand in glove with Bucer to produce, under the title *Einfältiges Bedenken-Simple Deliberation*, a blueprint for the proposed reformation of this territory. While Luther was temporarily cheered by the verbal report Melanchthon gave him on his return to Wittenberg, he went through the roof when the *Simple Deliberation* finally came into his hands. Zeroing straight in on the sections relating to the sacrament of the altar, Luther noted how "It chatters long and much about the benefit, fruit, and honor of the sacrament. But it mumbles about the essence, making it impossible to grasp its position, just like the *Schwärmer* do, and, as the bishop [Nicholas von Amsdorf, who had commented on the *Simple Deliberation* at the elector of Saxony's request] demonstrates, doesn't say a word against the *Schwärmer*" (110).

Significantly, Melanchthon had composed his interpretation of the "no sacrament outside the use" rule (of which, in 1557, he claimed authorship; 257) for the benefit of Wolferinus while in Cologne under Bucer's baleful influence (75). The *Simple Deliberation* made it impossible to keep putting the best construction on Melanchthon's teaching; Luther now realised he had been deceived, and relations between Melanchthon and himself went downhill in the brief time that elapsed before the Reformer's death.

My dogmatics locus on the Lord's Supper deals with the untruth spread by a Reformed church historian at the turn of the 17th century to the effect that the aged Luther repented his two decades of vehemence and hailed Calvin as the author of a desirable *via media* in matters eucharistic (*The Lord's Supper*, 71-73). For his part, Diestelmann relates the mendacious report disseminated by the Reformed theologians of the Palatinate (the "Heidelberg country lie—*Heidelberger Landlüge*") that, just prior to setting off on the visit to his native Eisleben from which he did not return alive, the Reformer admitted to Melanchthon that he had gone overboard in his testimony to the real presence, asking Philipp to set things right after his demise (123-125; in 1874 our author's great-grandfather, Theodor Erdmann Diestelmann, published a book arguing for the authenticity of the *Landlüge*; 124, n. 416).

But how could Luther have said any such thing, when at this very time he was approving stern sanctions against the young clergyman, Adam Besserer, who, flustered at the altar, distributed an unconsecrated host to a communicant and then placed a consecrated host that had dropped from the paten into a container of unconsecrated hosts (116-123)? On 17 January 1546 Luther

paraphrased Ps. 1:1 in private correspondence: "Blessed is the man who does not walk in the counsel of the sacramentarians, or stand in the way of Zwinglians, nor sit where the Zürichers sit" (128).

It is hard to see how the later Melanchthon could be considered a proponent of the real presence doctrine when he could write that "Christ is present in the sacrament" not on account of anything that happens to bread and wine, "but because he freely wants to be present in the rite that he instituted—*sed quia liberrime vult adesse ritui quem instituit*" (137).

When the aforementioned John Hachenburg published his *Against the New Zwinglians* in 1557 (141), Melanchthon lashed out at him as the "donkey of Erfurt," prompting Hachenburg to compare himself with Balaam's ass, implying perhaps that Luther was in this case the angel of the Lord barring the way of the animal-abusing Melanchthon (144f.). At all events, if Hachenburg was a donkey, then the Reformer himself must share this epithet (165). In 1561 Hachenburg issued a second book, *On Adoration*, which argued so closely from the Jena edition of Luther's works that it might have a good claim to represent the inauguration of the discipline of Luther scholarship (156-159). As, already in his first book, Hachenburg upheld Luther's position on eucharistic adoration, Melanchthon denounced him in a letter to his Reformed friend, Albert Hardenberg in Bremen, as an advocate of "bread-worship—*artolatrea*" (144).

In 1560, the year of Melanchthon's death, Nikolaus Tretwin, a young clergyman near Eisenach, consecrated too much of both species and mixed the remainder with unconsecrated elements, justifying his action by maintaining that "this sacrament doesn't become the body of Christ until a person takes it in the mouth." While Nicholas von Amsdorf stated that "this pastor is to be completely removed from office," Duke John Frederick the Middler merely threatened him with banishment if he repeated his transgression (166f.).

By the end of his life Melanchthon's clear disavowal of Lutheran sacramental doctrine cost him the friendship of two former students who had held him in high honor. Diestelmann's interest in Joachim Mörlin is doubtless bound up with the fact that the latter, born and educated in Wittenberg where he served for a year as Luther's "chaplain," was superintendent in Braunschweig from 1553 till 1567. In 1555 Mörlin was troubled over Melanchthon's ambivalent posture when his counsel was sought in the case of a Braunschweig layman, Hennig Kloth, who was disciplined by the clergy and finally exiled by the town council on account of his Zwinglianism (182, 186). Two years later Mörlin was mortified by Melanchthon's advocacy of a Calvinizing sacramental doctrine during the colloquy of Worms (202), at the end of which the author of the Augsburg Confession had a cordial meeting with Theodore Beza (!), with whom he had no difficulty establishing consensus in matters eucharistic (204, n. 692). In 1560 Mörlin discovered that, at the time of his death, Melanchthon was planning to travel to Bremen to assist his Reformed friend Albert Hardenberg in his controversy with the Lutherans Joachim Westphal, Tilemann Hesshus, and Mörlin himself (208, 262). Melanchthon's support of Hardenberg contributed to Bremen's adopting the Reformed confession in 1562 (220-267). A blow Melanchthon aimed at both Mörlin and Erasmus Sarcerius landed on the face of Luther himself; Philipp attacked the former for quoting Luther's counsel to the Frankfurters, "Don't say, 'Mum,' 'mum,' but say what this is that the priest holds his hand," and the latter for commending the Reformer's reverent treatment of consecrated elements (259).

In February 1559 Melanchthon wrote to his former pupil Tilemann Hesshus, recently called by the Lutheran-leaning Elector Ottheinrich to be general superintendent in the Rhineland Palatinate, where a determined minority were determined to establish the Reformed faith, expressing the hope "that they might both permanently remain one in Christ" (215). Ottheinrich's death in the month Melanchthon wrote this letter stripped Hesshus of his chief earthly support as he sought to restore communion on the tongue and the proper understanding and practice of the consecration. As the new elector and the university of Heidelberg moved against Hesshus and sought opinions from leading theologians, Melanchthon, typically, declined to approve his pupil's Luther-quoting confession that the consecrated bread and wine are the true body and blood of Christ (216-218). Tragically, "Melanchthon's opinion [*Gutachten*] became the basis for the Calvinization of the Palatinate," which took place, incidentally, in the face of popular opposition (218).

As he moves to summarize the gist of article vii of the Solid Declaration (285-296), which he

interprets as a vindication of Luther against Melanchthon ("The eucharistic doctrine of the Lutheran church, as it took specific shape in the Formula of Concord, is that of Luther and not that of Melanchthon and his pupils"; 303), Diestelmann briefly covers sacramental controversies in Danzig, Rostock, and Lübeck that have been the topic of in-depth research by Tom Hardt and Jobst Schöne. Given that, in his charitable interpretation of Melanchthon's Nihil rule, Luther equated "action" with "use," I have long been puzzled at John Saliger's being credited with confessing the real presence "before the use," which sounds like a contradiction in terms. Diestelmann explains that Saliger differed from Luther, not in doctrine, but in terminology, understanding the "action" as commencing with the consecration (or with the immediately preceding Our Father), but the "use" as consisting in the distribution and reception of the sacrament (280).

Diestelmann's narrative took me over terrain that started to become familiar to me during my doctoral researches in the late 1970s. Most of the data he sets forth are accessible in the works of Hermann Sasse, Tom Hardt, Bjarne Teigen, Jobst Schöne, and, not least, in the magnificent (but sadly unpublished) doctoral dissertation of Edward F. Peters. Diestelmann acknowledges all of these secondary sources, though he makes surprisingly few references to Sasse. Given the ready availability of these resources, it is unlikely that Diestelmann's latest work will be rendered into English, though it should be purchased by all serious libraries and added to the collections of specialist scholars.

In his closing chapter (297-315) Diestelmann dots his i's and crosses his t's, relating Melanchthon's tragic posthumous victory over Luther in actual Lutheran doctrine and practice to the current interconfessional and ecumenical scene. While my own reflections at this juncture went in the direction of lamenting Melanchthon's clear responsibility for the 1973 Leuenberg Concord, which established intercommunion between the great majority of Lutheran, United, and Reformed churches in Europe, and for the ELCA's "enjoyment" of eucharistic fellowship with Reformed bodies, Diestelmann zeroes in on the hypocrisy of the "Lutheran" World Federation's putting on a "Catholic" face when dialoguing with Roman Catholicism and Eastern Orthodoxy, while taking off this mask when dealing with the Reformed side of Christendom's aisle ("double-tonguedness" in German as opposed to our being "two-faced"; 299). For "With her unalterable confession of the real presence the Lutheran church can ultimately only stand on the side of the Catholic and Orthodox churches" (297).

Diestelmann makes positive mileage from the fruits of recent ecumenism as he uses the 1982 Lima/Baptism, Eucharist, and Ministry statement of the World Council of Churches to support his closing plea for the reverent treatment of consecrated elements (299-302). The goals of his scholarly labors remain thoroughly practical until he puts down his pen (see 302-304, which are fodder for the solid volume of pastoral theology that we so direly need).

Although Diestelmann mainly refreshed this reader's memory concerning data that he began to gather thirty years ago, I am indebted to him for confronting me with telling evidence to which I have hitherto been blind. I had not realized how, in Luther's own parlance a "Zwinglian" is not simply one who interprets "is" as "signifies" and denies the presence and oral reception of Christ's body and blood but rather one who denies that our Lord mandated the effective consecration through the recitation of the words of institution. Within this context, Melanchthon's "'Zwinglianism' was directed against any kind of real presence in bread and wine" (306).

Moreover, I was impressed by Diestelmann's account of his holding his own against the formidable intellect of the late Dr. Hardt. At an earlier stage of his researches Diestelmann (whose daughter, Susanne, rendered into German Hardt's *Venerabilis et adorabilis Eucharistia*) crumbled under Tom Hardt's forceful critique of an aspect of his 1960 pamphlet. According to Hardt, when Luther (in his second letter to Simon Wolferinus) defined the *tempus vel actio sacramentalis* ("sacramental time or action") as starting with the *oratio dominica*, the latter expression must mean the "Lord's words" and not the "Lord's Prayer," as Diestelmann had argued (69). Diestelmann has now returned (by way of a careful study of Luther's use of almost identical terminology in 1523 and of appeal to a translation made by John Hachenburg; 70f.); to his original view that Luther understood the "sacramental action" to begin with the Our Father, with the consecration ("the most powerful and chief action in the sacrament-*potissima et principalis actio in sacramento*") continuing the "sacramental action" by effecting the real presence (71). Should Diestelmann be right, which I rather think he is, I would be inclined to see the start of the

dominically prescribed "sacramental action" as occurring when we obey Christ by offering thanks during the Preface.

During his decade of retirement Pastor Diestelmann has continued to edit the *Brüdernrundbrief* ("circular letter") issued from his congregation, which for the past half century has been almost the only beacon of genuinely Lutheran light to shine from the Babylonian captivity of the formerly Lutheran churches sucked into the black hole of the Union church (EKD) of 1948. *Logia* readers with knowledge of German can access the *Rundbrief* at <http://www.luther-in-bs.de/>. All *Logia* readers will be concerned to learn, from the August-September 2008 issue of this newsletter, that the authorities of the apostate Braunschweig territorial church, which are now in the process of "downsizing," have targeted Pastor Diestelmann's successor, Pastor Frank-Georg Gozdek, insisting, as he is being asked to assist at another parish in order to draw a full salary, that he consent to work with "ordained" women and celebrate the most holy sacrament in grape juice. *Oremus*/Let us pray!

In closing, I would move forward a good century from the time frame of Diestelmann's researches. In 1678 Abraham Calov, who himself held to a modified real presence doctrine in which the Lord's body and blood were acknowledged as present only during the moment of reception, took great umbrage when his colleague on the Wittenberg faculty, John Meisner, undertook to loosen the "sacramental union" into a mere "sacramental conjunction" (August Tholuck, *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts*, 231, 413). Intent on smoothing the ruffled feathers of his squabbling theologians, Elector George II rolled into town, dishing out 100 thalers to Meisner and a coach and horses to Calov (Tholuck, 232). Why oh why did His Electoral Grace not point them (especially Meisner) to the lips of Christ speaking from the upper room at Wittenberg's (still Lutheran) altars and gently suggest that they dust off Dr. Luther's letters to Simon Wolferinus?



DAG SANDAHL in: SVENSK PASTORALTIDSKRIFT Nr. 13• 2009

Nattvardsteologi

»*Jürgen Diestelmann har både komplicerat och gjort reformations skeendet tydligt i syfte att hjälpa oss att rätt förvalta sakramenten*», skriver här komministern i Högbj,

doc. Dag Sandahl, bl.a. i denna recensionsartikel.

DEN SOM LÄSER DEN lärde Jürgen Diestelmans undersökningar om luthersk sakramentsteologi lägger snart märke till att han genom sitt arbete med systematiska frågeställningar har ett tydligt själavårdande syfte. Det ska vara ordning och reda i teologin om sakramenten och i handhavandet av dem för att samvetena inte ska oroas och människor hamna i ett batteri av frågor, som blir dem till bekymmer.

Inför nattvarden ska det finnas en grundläggande säkerhet: Kyrkan gör som Kristus menar och i detta kan människor ha sin glädje.

Diestelmann gör i sin senaste bok *Usus rand Actio. Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchton*, reda för hur Luther och Melanchton tänker om nattvarden och skiljelinjen mot hur tysk 1800-talsprotestantism och dess i vår samtid förekommande avläggare, blir tydlig.

Torbjörn Johansson har översatt en sammanfattning av boken så på några sidor kann alla få en grundläggande orientering av reformatörernas nattvardssyn. Diestelmann pekar på hur Melanchton och Luther ser olika på närvaro i nattvarden. För Melanchton gäller närvaron endast *in usu*. Detta förde djupgående konflikt reformatörerna emellan. Jürgen Diestelmann klargör pedagogiskt skiljelinjerna dras upp.

Egentligen står motsättningen klar först när pastor Wolferinus i Eisleben tar upp tanken att det överblivna brödet och vinet fotfarande skulle vara ett sakrament. Det är en för Wolfermus »avskvärd» tanke. Luther svarar skarpt och menar att Wolferinus tänker som en zwinglian. »Du borde ha förstått, att det är skandalöst, när du blandar det överblivna brödet och vinet (som du säger) med vanlig vin och bröd.» Det är ett »omåttligt högt förnuft» att hävda att sakramentet upphör ned utdelandet.

För Martin Luther står det klart att instiftelseorden inte bara är förkunnelse utan vrtkst det de säger. Osäkra församlingsmedlemmar får rådet att fråga prästen inte vad han tror eller inte tror i sitt hjärta utan vad han räcker med sin hand och du tar emot i din mun. Klara besked handlar det om - inte att »spela täcket eller jaga möss i mörkret», inte »tugga gröt och säga 'hum-huru'». Elevationen blev för Luther en bekännelsehandling - och orden som hörs när konsekrationklockorna manat till uppmärksamhet är Kristi egna ord. Han som kommer i sin heliga nattvard och som kan tillbedjas och lovsjungas där.

Melanchtons uppfattning betyder att han fjärrmar sig från Luthers och Luthers lärjungars. Christer Pahlmblads avhandling belyser att de svenska reformatorerna tänker som Luther: sakramental tillbedjan inom ramen för mässan tillhör det äktlutherska arvet. Laurentius Petri höll före att den som inte förstär att tillbe Kristus i sakramentet, förstär inte att tillbe Honom någon annanstans heller.

Kontinuitet i det andliga livet är väsentlig för den andliga gemenskapen nu, menar Professor Reinhard Slenczka, som skrivit förordet till boken. Hur den äktlutherska kontinuiteten verkligen gestaltas i vår tid är ett tema som inte bara präster utan hela den gudstjänstfirande församlingen medvetet borde arbeta med. Det blir i vart fall viktigt för dem som menar att det reformatoriska är det apostoliska och därmed det katolska. Som en hållning mot pastoralt steril nyprotestantism, dömd att vara reflex av sin politiska och kulturella samtid och oförmögen att stå den emot, kan den visa sig riktigt fruktbar, inte bara ekumeniskt utan i grundläggande andlig mening. Jürgen Diestelmann har både komplicerat och gjort reformationsskeendet tydligt i syfte att hjälpa oss att rätt förvalta sakramenten.

Hans Olav Okkels har i serien Reformatios Småskrifter angett några pastoralteologiska utgångspunkter: *Om Förvaltningen av Den Hellige Nadver* (Reformatios Forlag 2008).

Några av hans påpekanden gäller kanske främst rådande praxis i Danmark som att prästen vid konsekrationen vänder altaret ryggen och håller patén respektive kalk i handen för att läsa irrstiftelseorden så. Men Okkels överväganden fokuserar på kärnfrågor om rattvardselementens beskaffenhet, om odöptas tillträde till nattvarden (vad innebär då dopet om odöpta får gå till nattvarden?), om det öppna nattvardsbordet (*Nulla communicatio in sacris cum hereticis et scismaticis*), om sättet att ta emot sakramentet och om bruket av intinktion. Okkels pekar på Jesusordet »drick av den alla» och menar att intinktion är ett bruk så långt från denna uppmaning man kan komma.

Den stora nytta Okkels gör, är att han tvingar läsaren att tänka efter. Hur ska de ordningar gestaltas som rätt uttrycker vad Herrens Heliga Nattvard är? Det hörde till den kyrkliga förnyelsens första decennier att präster gemensamt arbetade med sådana frågor där praxis och teologi tydligt hörde samman. En pastoralteologisk rörelse arbetar medvetet just så, dogmatiskt och pastoralteologiskt.

Matthias A. Deuschle in der Theologischen Literaturzeitung

Diestelmann, Jürgen: Usus und Actio. Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon. M. e. Geleitwort v. R. Sienczka sowie Zusammenfassungen in englischer, schwedischer u. finnischer Sprache. Berlin: Pro Business 2007. 353 S. 8 □ . Geb. EUR 35,00. ISBN 978-3-86805-03 2-5.

Selbst diejenigen, die die lange Zeit übliche Entgegensetzung von Luther und Melanchthon als »wissenschaftliche Fehlleistung« (K. Beyschlag) betrachten, leugnen keineswegs die Differenzen beider in der Abendmahlslehre. Wie Neuser gezeigt hat, bestanden bereits den 20-er Jahren Unterschiede; wenige Arbeiten beschäftigen sich indes mit der späteren Entwicklung von Melanchthons Abendmahlslehre. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wirkt der Untertitel der Studie, die der Braunschweiger Pfarrer Jürgen Diestelmann in Fortsetzung seiner zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema vorgelegt hat, vielversprechend. Wer allerdings eine Darstellung zu Melanchthons Abendmahlslehre sucht, wird enttäuscht. Vielmehr behandelt das Buch präzise jene Themenstellung, die das vergriffene Vorgängerwerk *actio sacramentalis*, welches es ersetzen soll, auch schon behandelte: »Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel« (*Actio sacramentalis*, Groß Oesingen 1996, Untertitel). Zwar wird Melanchthon in einem eigenen von Abschnitt I (Usus und actio bei Luther und Melanchthon) the-

matisiert, doch ist D. weit davon entfernt, Melanchthons Lehre aus ihrem inneren Zusammenhang heraus darzustellen. Es geht nur insofern um Melanchthon, als er sich von Luthers »Prinzipien« unterscheidet. Dementsprechend ist das Material auch größtenteils dasselbe geblieben wie in dem Vorgängerwerk (dort: Kapitel II Simon Wolferinus und der » Zwinglianismus«). Anders Abschnitt II (Usus und actio nach Luthers Tod): Hier sind zu dem Kapitel über das Vordringen des » Zwinglianismus« neue Kapitel über Melanchthon und Mörlin (Kapitel 4), Melanchthon und Heshus (Kapitel 5) sowie über den Bremer Abendmahlsstreit um Harhinzugetreten (Kapitel 6). Ein letzter Abschnitt widmet sich schließlich »Usus und actio nach Melanchthons Tod« : Neben den Sakramentsstreitigkeiten in norddeutschen Städten (Kapitel 7), die in der Vorgängerstudie in ausführlicherer Form den zweiten bildeten, wird die Sicht der Konkordienformel dargelegt (Kapitel 8). Ein Epilog (Kapitel 9) über die ökumenische Relevanz des Themas und mit Überlegungen zum praktischen Vollzug des Abendmahls (302-306] beschließt das Werk. Der Quellenanhang, der 1996 den Abschluss des Buches bildete, ist leider weggefallen. Der Titel » Usus und actio« beschreibt die Perspektive, aus der D. die Abendmahlslehre beleuchtet, mithin den spezifischen Zugang des Buches: Es widmet sich der Frage, wie Luther und Melanchthon die Abendmahlshandlung verstanden haben, genauer: wie sich ihnen Anfang und Ende sowie der Charakter der actio sacramentalis darstellten. Während Luther unter der actio sacramentalis die ganze Handlung vom Vaterunser (in der Deutschen Messe vor den Einsetzungsworten!) bis hin zur Entlassung des Volkes aus dem Altarraum verstanden habe, sehe Melanchthon den sakramentalen Akt im Darreichen und Verzehr von Brot und Wein (72.77 u. ö.). Dies habe zur Konsequenz, dass Luther und Melanchthon Unterschiedliches meinen, wenn sie davon sprechen, dass auß erhalb des dazu eingesetzten Gebrauchs (extra institutum usum) nichts den Charakter eines Sakraments habe - die von D. missverständlich sog. »Nihil-habet-Regel« (73-77), welche man besser als extra usum- bzw. in usua-Regel bezeichnen sollte. Luther Leib Blut vom Sprechen der Einsetzungsworte an die ganze Abendmahlshandlung über in Brot und Wein real gegenwärtig. Für Melanchthon sei die Realpräsenz hingegen allein an das Essen und Trinken geknüpft (76; vgl. 82). Die Frage, wie mit vom Abendmahl übriggebliebenen Elementen umzugehen sei, stellt für Melanchthon folglich kein Problem dar. Schwierigkeiten ergeben sich aber bei Luthers Position: Wenn Leib und Blut Christi durch die »Kraft der Konsekrationsworte« (45 u. ö.) während der ganzen Abendmahlshandlung präsent sind, entsteht die Frage: Wann genau endet die Gegenwart? Und: Wie ist mit dem Übriggebliebenen, mit den sog. reliquiae sacramenti umzugehen? Um diese beiden Fragen dreht sich im Grunde das ganze Buch, wobei Luthers Haltung als Maßstab betrachtet wird: Im Eislebener Pfarrerstreit (1543) vertrat er die Auffassung, man solle alle konsekrierten Elemente verzehren, um gefährliche Spekulationen zu vermeiden (58-65) □ F

Auf Grund der Mehrdeutigkeit der Begriffe actio und usus bleibt die Frage der theologischen Behandlung der reliquiae sacramenti 1543 zwischen den beiden Reformatoren ungeklärt. Überzeugend zeigt D. auf, wie die Frage nach Luthers Tod immer wieder ans Licht kommt, besonders deutlich in den Schriften Johann Hachenburgs (1557/1561), der sowohl die Streitpunkte von der Anbetung des Sakramentes bis hin zum Umgang mit dem Übriggebliebenen als auch das Quellenmaterial zu Luther vollständig bietet (Kapitel 3: 141-165, einschließlich einer gewagten Interpretation der Wittenberger Konkordie, 161]. Zwar lassen die folgenden Kapitel eine solche thematische Konzentration vermissen, doch ist spannend zu beobachten, wie die extra usum-Formulierung und die unklare usus- und Actio-Terminologie über Jahrzehnte mit den unterschiedlichsten Ansichten zum Abendmahl verbunden werden können. Erst die Konkordienformel bringt dann die Klärung, indem sie usus und actio identifiziert und damit die »ganze äußerliche, sichtbare, von Christo geordnete Handlung des Abendmahls« bezeichnet (291), freilich ohne etwas zum Umgang mit den reliquiae zu sagen (292 f.)

Es ist das Verdienst D.s, die unklare Verwendung insbesondere des usus-Begriffes im Zusammenhang mit dem Abendmahl aufgedeckt zu haben. Außerdem legt er zu Recht den Finger darauf, dass man bei der Behandlung der Abendmahlslehre die praktischen Vollzüge und die Realia bis hin zu Hostienkästlein etc. (vgl. 18-24) im Auge behalten muss. Was allerdings das Erste angeht, wird D. der Fülle und Komplexität des Materials kaum gerecht.

So tendiert er dazu, alle, die die extra usum-Formel verwenden, auf die Seite der Kryptocalvinisten zu schlagen (vgl. nur die widersprüchliche Verortung von J. Brenz, 202 und 239). Damit verbunden ist ein grundsätzlicheres Problem der Darstellung: So interessant es ist, das Verständnis des

Abendmahls von seinen Rändern, man kann sogar sagen: von seinen Resten her zu erschließen, so wenig überzeugend ist es, wenn die zentralen Fragen damit zur Peripherie werden. Das gilt schon für die Darstellung Luthers, aus der man zwar erfährt, dass und wie Luther Sakramentsanbetung und Elevation für möglich hält, was aber der »hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform« (R. Schwarz) und seines Abendmahlsverständnisses ist, kommt kaum in den Blick. Nur so ist es möglich, dass D. Luthers Abendmahlslehre immer wieder nahe an die Transsubstantiationslehre heranrückt (129 ff.), die Luthers differenziertem Verständnis der unio sacramentalis ebenso wenig gerecht wird wie die pauschale Rede vom Mysterium oder vom »kultischen Charakter« des Gottesdienstes (312 f. u. ö.). Daneben unterläuft D.s einseitige Betonung der Konsekration Luthers Gesamtkonzept, in dem die Einsetzungsworte nicht nur den Charakter eines sermo operatorius haben, sondern auch als Verkündigungs- (promissio) und Spendeworte [verba distributionis] zu verstehen sind, die auf den Empfang zielen.

Abschließend sei angemerkt, dass die ohnehin nicht ganz einfache Lektüre durch zahlreiche Druck- und Satzfehler erschwert wird. Da die Arbeit nicht im akademischen Kontext entstanden ist, sollte man die zahlreichen unvollständigen oder ungenauen Literaturangaben nicht zu hoch bewerten. Befremdend wirkt allerdings, dass zwar der Anspruch erhoben wird »die Fachliteratur aus dem skandinavischen und englischsprachigen Raum ... weitgehend berücksichtigt« (2) zu haben, dies für die deutsche Literatur aber nicht annähernd gilt. Die einschlägigen Titel zu Abendmahl und Messopfer von R. Schwarz, D. Wendebourg, W. Simon u. a. werden ebensowenig hinzugezogen wie eine neuere Lutherbiographie.

Pfarrer Lic.theol. Volkmar Walther in: KNA-ÖKI 10 / 4. März 2008, Seite 11 f.

BROT UND LEIB ZUGLEICH Die Differenzen zwischen Luther und Melanchthon in der Abendmahlsfrage

Die vorliegende Abhandlung ist die Fortführung seines 1996 erschienenen und bald vergriffenen Werkes „Actio Sacramentalis. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über die Verwaltung des Heiligen Abendmahles in der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts“ (vgl. Besprechung in Bausteine Heft 143, Johannis 1996). In der Zwischenzeit arbeitete der Verfasser weiter an der Thematik. Daraus ergaben sich neue Einsichten und Aspekte, welche eine Überarbeitung des ganzen Stoffes notwendig machten. Einige grundlegende Texte aus „Actio Sacramentalis“ wurden in überarbeiteter und ergänzter Form übernommen, während in „Actio Sacramentalis“ die Entwicklungslinie der Abendmahlsanschauung Luthers bis zu ihrem Niederschlag in der Konkordienformel aufgezeigt wird, wird im vorliegenden Buche das unterschiedliche Abendmahlsverständnis der beiden Reformtoren dargestellt und in dessen Gefolge die Entwicklung der Abendmahlstheologie – sowohl nach Luthers Tod wie auch über den Tod Melanchthons hinaus – bei den Schülern und Anhängern beider. Der I. Abschnitt steht unter dem Thema: „Usus und actio bei Luther und Melanchthon“ (8-137). Für Luthers Verständnis der Realpräsenz waren nach der Konsekration „Brot und Leib Christi vorhanden. Denn Luther fasste die Wirkung der Konsekration... als eine wirkliche Veränderung der Abendmahls Elemente auf: Brot und Wein sind nun Leib und Blut Christi... Eine Verwandlung des Brotes ist für Luther auch gegeben, wenn Brot und Wein zugleich mit Leib und Blut Christi vorhanden sind“ (135 f.). In Bezug auf das Heilige Abendmahl distanzierte sich Melanchthon je länger je mehr von der Realpräsenz, wie Luther sie vertrat. Dies wurde zum Beispiel an der Textveränderung der „Confessio Augustana Variata“ (82 ff.), bei den Verhandlungen zur „Wittenberger Konkordie“ (90 ff.) und Melanchthons Haltung bei der Ausarbeitung der „Kölner Reformationsordnung“ (109 ff.) deutlich.

Im II. Abschnitt, „Usus und actio nach Luthers Tod“ (138 - 173) geht es im 3. Kapitel um das Vordringen des Zwinglianismus. Nach Luthers Tod ging die Führung der Wittenberger Reformation fast wie selbstverständlich auf Melanchthon über und konnte sich der „Zwinglianismus“ weiter ausbreiten, oft ohne als solcher erkannt zu werden. Melanchthon bekämpfte sogar die Schüler Luthers, die an Luthers Abendmahlslehre festhielten. Heftige Auseinandersetzungen waren die Folge. So die Haltung des Erfurter Pfarrers Johann Hachenburg (+1562), der Luthers scharfe Ablehnung des „Zwinglianismus“ erneut aufdeckte und diese selbst in Luthers Sinne aufnahm. Aus dem ungetrübten Verhältnis des Braunschweiger Stadtsuperintendenten Joachim Mörlin (1514 – 1571) zu Melanchthon (3. Kapitel, 174 - 209) entwickelte sich eine stärkere Entfremdung. Auch in den

späteren Jahren hat Mörlin Luthers Abendmahlslehre klar vertreten, wie es sich bei den Sakramentsschwierigkeiten in Hildesheim und Bremen zeigte.

Das 5. Kapitel beleuchtet das Verhältnis von Tileman Heshus zu Philipp Melanchthon (210-219), dessen treu ergebener Theologe er war. Melanchthon ließ seinen Schüler abrupt fallen, als deutlich wurde, dass dieser in der Abendmahlslehre Luthers Position vertrat.

Im 6. Kapitel, „Melanchthon und Albert Rizäus Hardenberg“ (220-267) wird gezeigt, dass die gegensätzlichen Sakramentsauffassungen bei Gnesiolutheranern und Philippisten nicht überwunden werden konnten. Beide Seiten beriefen sich auf die Augustana, zumal weithin die Bedeutung des Unterschieds zwischen Confessio Augustana Invariata und der Confessio Augustana Variata nicht erkannt wurde. Daraus ergaben sich nach Melanchthons Tod weitere „Sakramentschwierigkeiten in norddeutschen Städten“ (Kap. 7, 268-284). Die melanchthonsche Tendenz, die in Danzig, Lübeck, Rostock und anderen Orten zutage getreten war, wurde durch die Konkordienformel (1577) im Sinne Luthers korrigiert. Dies ist vor allem auf den Einfluss von Martin Chemnitz zurückzuführen.

Das 8. Kapitel geht der Frage vom „Usus und Actio in der Konkordienformel“ nach (285 - 296). Die Konsekrationslehre ist eindeutig in der Konkordienformel bezeugt. Dennoch kam es später zu gegensätzlichen Erklärungen. Nach Luthers Tod konnte sich die Auffassung Melanchthons in der lutherischen Kirche weiter verbreiten. In ihr ist weithin nicht Luthers Konsekrationsauffassung, sondern die Haltung Melanchthons dominieren. „Im Sinne Melanchthons wird daher die Konsekrationslehre immer wieder in Frage gestellt“ (296). In einem „Epilog“ (Kap. 9, 297-315) wird „Usus und Actio im ökumenischen Bezug heute“ erörtert, wobei „eine merkwürdige Doppelzüngigkeit auf Seiten der Lutheraner zutage tritt, indem nämlich bei den Gesprächen mit der Orthodoxie und mit Rom das lutherische Erbe geltend gemacht wird, während dies protestantischen Gesprächspartnern gegenüber auffällig zurücktritt“ (299). Daher bleiben Lutheraner im ökumenischen Gespräch unglaubwürdig, „wenn sie in den. verschiedenen Lehrgesprächen nicht dasselbe sagen...“ (K. H. Kandler). Melanchthon hat mit der Confessio Augustana Variata und der damit verbundenen Usus-Auffassung „die Weiche dafür gestellt, dass im Protestantismus diese gemeinchristliche („katholische“) Gemeinsamkeit verloren ging“ (309). Sein Verständnis der Nihil-habet-Regel, welche die Gegenwart Christi auf die Handlung einschränkt, breitete sich auch in offiziell lutherischen Kirchen aus. Die Bindung an die lutherischen Bekenntnisschriften steht nur noch „auf dem Papier“. „Luthers Urteil über die Leuenberger Konkordie würde heute ebenso ausfallen wie sein Urteil über die Kölner Reformationsordnung: ‚Es treibt lang viel geschwetz von nütz, frucht und ehre des Sacraments. Aber von der Substanz mümet es‘. Sie steht nicht i Einklang mit der Confessio Augustana Invariata“ (314). Um als lutherische Kirche reif für den ökumenischen Dialog zu sein, bedarf es „neben einer tief greifenden sakramentalen Erneuerung (mit Bekenntnis zur Realpräsenz im Sinne Luthers) auch der Rückkehr zu ‚lauterer und reiner‘, d. h. bibeltreuer Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, sowie einer Rückbesinnung auf die apostolische Begründung des geistlichen Amtes“ (315).

Neben bildlichen Darstellungen von Messfeiern im Luthertum des Reformationsjahrhunderts und einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis wird das Buch mit Zusammenfassungen in englischer, schwedischer und finnischer Sprache abgeschlossen. Für Kirchengeschichtler Liturgiewissenschaftler und systematische Theologen bietet das Buch wichtige Gesichtspunkte. Verbunden mit herzlichem Dank an den Verfasser für seine wichtige theologische Arbeit im Sinne eines bekenntnisgemäßen und ökumenisch aufgeschlossenen Luthertums wünsche ich, dass die durch dieses Buch gewonnenen Erkenntnisse auch praktisch Gestalt gewinnen.

Thomas Junker in: „Lutherische Beiträge“, Nr.4/2008, S. 259 ff.

Die Reflexion über das Geheimnis des Heiligen Abendmahls darf nie versiegen, der Kampf gegen seine Auflösung nie erlahmen und die Liebe zum Sakrament nie erlöschen. Dafür steht auch Jürgen Diestelmans ständige, immer wieder variiertes und geschichtlich vertieftes Ringen um ein rechtes Verständnis der „actio sacramentalis“ (= sakramentale Handlung), bzw. von „usus“ (= Brauch; Gebrauch) und „actio“ (= Handlung) im Altarsakrament. Die Frage der sakramentalen

„Handlung“ steht spätestens seit H. Gollwitzers Buch „Coena Domini“²⁸ (1937) wieder im Raum, der das Abendmahl von der *Handlung*, nicht von den Elementen her gedeutet sehen wollte. Realpräsenz sei, so Gollwitzer damals, zumindest bei *Melanchthon* nicht eigentlich eine Realpräsenz der Elemente, sondern der Handlung. Daß aber auch beim (frühen) Melanchthon weder Art. X der Augsburgischen Konfession (Invariata²⁹), noch die Wendung „unter Brot und Wein“ die Realpräsenz der Elemente zu einer Realpräsenz der Handlung machen, darauf hatte schon Hermann Sasse hingewiesen.³⁰ Diestelmans Frage nach der „actio“ des Sakraments, die er auf dem Hintergrund der Deutung der Konkordienformel (= FC) stellt, geht freilich über diese moderne Fragestellung hinaus. Unter *Voraussetzung der Realpräsenz der Elemente* wird hier die Frage gestellt, welche Bedeutung diese für die „actio“ des Mahles habe, bzw. in welcher Weise die Realpräsenz als solche auch von der „actio sacramentalis“ bestimmt werde. Hatte Diestelmann in seinem Buch „Actio Sacramentalis“ (1996) in vielen Einzelbeiträgen und Einzeluntersuchungen schon gezeigt, daß für Melanchthon die „actio“ sich immer mehr (auch in der Variata) nur noch auf das „exhibere“ beschränkte³¹, gelte es mit Luther und der Konkordienformel an der *Weite* der „actio sacramentalis“ („tota actio coenae“ = die *ganze* Handlung des Abendmahls) festzuhalten, zu der eine christliche Versammlung gehört, in der Brot und Wein konsekriert, ausgeteilt und empfangen (gegessen und getrunken) werden. Eine *zeitliche* Beschränkung oder Eingrenzung der Realpräsenz auf den *Empfang*, sei bei Luther nicht nachweisbar.³² Ebenso ende zwar die „actio sacramentalis“ für Luther mit der Entlassung des Volkes aus dem Altarraum, aber nicht die Realpräsenz. Letztere ende erst mit der Kommunion, genauer der „sumptio“ (= dem Verzehr) der Reliqua.³³ Die „Nihil-habet-Regel“, die in der Konkordienformel (FC) § 85 zitiert werde („nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum“ = „wann man die Stiftung Christi nicht hält, ist es kein Sakrament“), die besonders häufig Melanchthon, Luther nur selten gebraucht hat³⁴ wird so – nach Diestelmann – wohl bei Melanchthon, nicht aber bei Luther zu einem Instrument, die Dauer der Realpräsenz einzugrenzen. Für Luther sei das Fortbestehen der Realpräsenz nach der „actio“ zwar ein Geheimnis, welches aber um so mehr gegen jedes Ärgernis zu schützen ist. Für Melanchthon ist nach der „actio“ keine Realpräsenz mehr möglich („extra sumptionem panem non habere rationem sacramenti“ = außerhalb der (mündlichen) Nießung habe das Brot keine sakramentale Bedeutung mehr). Was nach der Abendmahlsfeier übrig bleibe, ist für Melanchthon zu diesem Zeitpunkt kein Leib und Blut Christi mehr.³⁵

Diestelmann wiederholt weitgehend diese schon früher gebotene Analyse der Unterschiede zwischen Luthers und Melanchthons Abendmahlsverständnis im ersten Teil seines neuen Buch „Usus und Actio“, berichtigt und konkretisiert sie aber. So sei für Luther schon begrifflich prägnant „actio“ dasselbe wie „usus“, bei Melanchthon werde aber der „usus“ auf den Empfang beschränkt.³⁶ Im zweiten Abschnitt geht Diestelmann nun über seine früheren Arbeiten weit hinaus (SS. 138ff.). „Usus“ und „actio“ werden ganz besonders in der Theologie Melanchthons nach Luthers Tod auf dem Hintergrund des vordringenden Zwinglianismus untersucht (Joachim Mörlin, Tilemann Heshus und Albert Rizaesus Hardenberg in ihrer Bindung zu Melanchthon). Im dritten Abschnitt kommt Diestelmann wieder auf schon erarbeitete Themenfelder zurück (Hildesheimer, Danziger, Lübecker, Rostocker Abendmahlsstreitigkeiten) und läßt auch diese Arbeit in die Lehre der Konkordienformel münden. Von besonderer Bedeutung ist also der zweite Abschnitt mit der Darstellung Joachim Mörlins und seines Kampfes in Braunschweig gegen Henning Kloth und andere, die sich, so Diestelmann, mit ihrer reformierten Abendmahlslehre nicht zu Unrecht auf Melanchthon Doppel-

28 = Abendmahl Christi.

29 = Ungeänderte Augsburgische Konfession. Melanchthon hat den Text von Art. X später mehrfach verändert, was großen Unfrieden in das „evangelische“ Lager brachte.

30 Vgl. Hermann Sasse, Die Lehrentscheidung der Konkordienformel, in: Vom Sakrament des Altars, Leipzig 1941, S. 139ff. Auch Sasse stellt immer wieder die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass Melanchthon an Luthers Abendmahlslehre irre geworden ist?

31 Vgl. Diestelmann, Actio Sacramentalis, Gr. Oesingen 1995, S.69ff.

32 Ebd. S. 67.

33 Ebd. S. 68. Reliqua = Rest, konsekrierte, gesegnete Elemente, die übrig geblieben sind. In der Antike auch Überreste Verstorbener. Daher: Reliquiae. Sehr viel profaner, auch in der lat. Herkunft: Relicta = unbedeutender Überrest, zu vernachlässigen, zu übergehen.

34 Vgl. Diestelmann, Usus und Actio, a.a.O., S. 76.

35 Ebd. S. 60.

36 Ebd. S. 77.

deutigkeit berufen konnten (S. 174ff.).³⁷ Der Abschnitt über Tilemann Heshus macht deutlich, wie ein Gutachten Melanchthons zur Grundlage für die Calvinisierung der Pfalz wurde und dieser engste Schüler einfach fallen ließ.³⁸ Die unendliche Geschichte mit dem Zwinglianer Albert Rizäus Hardenberg (Bremen) zeigt die Verwicklungen des Abendmahlsstreites bis hin nach England und Dänemark, vor allem aber die wachsende Entfremdung Melanchthons von Luthers Abendmahlslehre. Das Wittenberger Gutachten von 1557 mag schließlich gar nicht einmal mehr den Satz Luthers zulassen, daß Brot und Wein wesentlich Christi Leib und Blut seien.³⁹ Der sog. Frankfurter Rezess (1558) bestätige, so Diestelmann, die melanchthonische Abendmahlslehre von der Realpräsenz lediglich bei der Nießung.⁴⁰ Diestelmann läßt diesen Teil, der in Braunschweig beginnt mit Braunschweig enden. Bremen war dagegen für das Luthertum verloren.⁴¹ Diestelmans Buch ist gerade in diesen Darstellungen keine bloße Wiederholung seines Buches „Actio sacramentalis“ (1996). Das zeigt sich auch im Schlußteil unter „Eine ökumenische Weichenstellung“.⁴² Hier insistiert Diestelmann vor allem auf den Gemeinsamkeiten in der Abendmahlslehre zwischen Lutheranern, der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen. Er beklagt den Verlust der kultischen Dimension des Gottesdienstes und stellt die Frage nach dem Luthertum innerhalb der EKD.- Prof. Dr. Reinhard Slenczka hat dieses Buch mit einem Geleitwort versehen, in welchem dieser auf die zeitlose Aktualität und ökumenische Bedeutung dieser Fragen aufmerksam macht. Das Schriftbild ist gewöhnungsbedürftig. Nützlich sind Zusammenfassungen in englischer, schwedischer und finnischer Sprache.

Bei aller Hochachtung vor der immensen Sachkenntnis, auch bei aller Achtung für das berechnete Anliegen Diestelmans, bis hin zur den ökumenischen, konfessionellen und liturgischen Folgerungen (insbesondere der Forderung nach Ernstnahme und Wiedereinführung der Abendmahlsanmeldung!), bedauere ich etwas, daß Diestelmann nicht zu den doch immer noch sehr bedenkenswerten Worten Hellmut Liebergs⁴³ zu FC VII findet, nach der eben in FC VII mit der „actio sacramentalis“ nicht eine *zeitliche* Beschränkung (oder Erweiterung!), sondern die *sachliche* I n t e n t i o n des Sakraments (nicht der Intention seines *Spenders*, die nicht entscheidend sein kann⁴⁴) gemeint sei. Es ist sicher richtig, im Sinne von FC VII die „ganze Handlung“ in allen ihren Bestandteilen (Konsekration, Austeilung, Empfang) als Ort der Realpräsenz festzuhalten, wobei ja Diestelmann selbst bei Luther die Realpräsenz keineswegs auf die „actio“ (die Abendmahlsfeier selbst) beschränkt sieht. Und sicher liegt hier auch ein Unterschied zwischen Melanchthon und Luther, bzw. zwischen Melanchthon und der Konkordienformel. Der Begriff der „Intention“ macht aber zudem deutlich, daß eine Konsekration mit falscher Intention „für kein Sakrament zu achten“ sei⁴⁵, selbst wenn die Elemente konsekriert wären, ja selbst wenn sie dann auch (z.B. für einem Film) ausgeteilt und genommen würden.⁴⁶ Freilich stellt die richtige Intention die grundlegende Bedeutung der Konsekration für die Realpräsenz nicht in Frage, wie FC VII ja gerade im Zusammenhang der Nihil-habet-

37 Hier wird auch deutlich, wie halsstarrig und überheblich ein Melanchthon sein konnte und zugleich, wie ein Flacius seine unberechtigten Angriffe zurücknahm und sich dem Urteil anderer beugte (ebd. S. 189ff.).

38 Ebd. S. 218.

39 Ebd. S. 245.

40 Ebd. S. 253.

41 Ebd. S. 266f.

42 Ebd. SS. 306ff.

43 Vgl. H. Lieberg, Einführung in die Konkordienformel VI, S. 159ff.

44 So verstanden bekäme der Begriff „Intention“, der in diesem Sinne auch im Tridentinum (De sacramentorum ministris, can. XI und De baptismo, can. XI) verworfen wird, eine gefährliche Bedeutung. Auch im Streit um die Ketzertaufe wurde offenbar immer wieder zweierlei vermengt: 1. Was eine richtig (rite) vollzogene Taufe ist, zu der eben auch eine rechte Intention (formal) gehört? 2. Welche Bedeutung der „Intention des Spenders“, „sein“ Sprechen, Verdienst und Kraft, habe? - Die Beantwortung der zweiten Frage kann mit dem Tridentinum (wie bei Chemnitz und in der FC) nur antidonativisch ausfallen. Die Person des Spenders ist für die Gültigkeit und Wirksamkeit des Sakraments unbedeutend. - Die erste Frage stellt uns aber eben – wie die alte Kirche! – vor das Problem, die Gültigkeit (nicht nur die Wirksamkeit) der Taufe, bzw. des Sakraments, nicht aus dem „Kontext“ zu lösen, in dem es stiftungsgemäß stehen soll. Dem entspricht auch das, was Martin Chemnitz zum Tridentinum in der Frage der „Intention“ gesagt hat (Examen Concilii Tridentini, De Sacramentorum ministris, sect. IX). Er unterschied zwischen der *Sakramentsverwaltung selbst* (bzw. der Einsetzungsform) auf der einen *und* der Sitte, dem Glauben und der Absicht des Dieners (Spenders) auf der anderen Seite, bzw. dem, was zur Wahrheit und Reinheit des Sakraments gehöre *und* dem, was von der Person des Spenders verlangt werden dürfe.

45 BSLK 1001, 28f.

46 Lieberg selbst weist auf diese „Verhöhnung“ hin. „Der Rahmen einer kirchlichen Abendmahlsfeier muß vorhanden sein, darauf muß die Intention gerichtet sein.“ Einführung, a.a.O., Anm. 445.

Regel in §73-82 deutlich macht.⁴⁷ Sie bleibt durch die Konsekration, d.h. durch das Wort des HERRN selbst, gewirkt. Aber der Sinn, das Ziel, der „finale“ Aspekt, gehört sozusagen schon mit hinein in die Konsekration und ist damit kein zweiter Gesichtspunkt, nach der „Realpräsenz“ definiert werden dürfte.

Wir merken hier, wie vielschichtig, z.T. heiß umstritten und zuletzt auch seelsorgerlich relevant diese Fragen nach der „actio sacramentalis“ werden können. Es steht dabei immer außer Frage, daß nach FC VII keine Begrenzung der „actio“ auf die mündliche Nießung möglich ist, erst recht nicht eine Begrenzung der Realpräsenz auf die „sumptio“ (= Empfang) allein. Es lohnt sich, Luthers Auslegung im Kleinen Katechismus einmal auch auf dem Hintergrund von „Usus und Actio“ zu verinnerlichen, wenn es da heißt: „Was ist das Sakrament (!) des Altars?“ - „Es i s t der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus unter dem Brot und Wein *uns Christen zu essen und zu trinken, von Christus selbst eingesetzt*.“ Hier ist die Intention wahrhaft meisterhaft in der Definition des Sakraments mit aufgenommen, ohne die Realpräsenz auf der Grundlage der Konsekration in Frage zu stellen.

Thesen zu „Usus und Actio“

In den nachfolgenden Thesen hat der Verfasser die Ergebnisse seiner Forschungen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zusammengefaßt.

A. Luther und das Luthertum

1. Luther persönlich ist zeitlebens für den Realpräsenzglauben eingetreten, (gegen Karlstadt, Zwingli, Calvin, Butzer, schließlich auch gegen Melancthon u.a.). Das Luthertum folgte ihm darin.
2. Die Kirche ist nach Luther an den Willen Christi gebunden, darum ist für das Abendmahlsverständnis des Luthertums der Einsetzungsbefehl „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ maßgeblich.
3. Dieser Einsetzungsbericht bezieht sich auf die ganze Abendmahlshandlung („actio sacramentalis“), die Christus beim letzten Mahl mit den Jüngern hielt und im Einsetzungsbericht beschrieben ist.
4. Ziel und Zweck der Actio Sacramentalis ist nach dem Willen Christi die Austeilung bzw. das Essen und Trinken des Sakraments. Nur zu diesem Zweck darf konsekriert werden.
5. Die „actio sacramentalis“ beginnt mit dem Gebet („oratio“) und endet, wenn alle konsekrierten Elemente gegessen bzw. getrunken sind. (Luthers Definition der actio sacramentalis im Streit um Simon Wolferinus).
6. Einem anderen Zweck darf das Sakrament nicht zugeführt und über das Ende der Sakramentsfeier nichts aufbewahrt werden. Im Falle, daß dennoch etwas vom Sakrament verbleibt („reliqua Sacramenti“), ist dieses zu sumieren.
7. Innerhalb der Abendmahlshandlung sind die Worte Christi konsekrierend, weshalb Luther sie die *„potissima et principalis actio in Sacramento“* nennt. Wenn sie über Brot und Wein gesprochen (bzw. gesungen) sind, ist die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi gegeben.
8. Daß nach Luther auch schon vor der Austeilung das konsekrierte Brot der Leib Christi ist, bezeugt sein Brief an die Frankfurter (1533), in dem er schreibt: *„... laß dir deutlich heraus sagen, was das sei, das er (sc. Der Priester) dir mit seinen Händen reicht und du mit deinem Munde empfängst, ..., schlicht gefragt, was Hand und Mund hier fasset.“*
9. Leib und Blut Christi sind deutlich von nichtkonsekriertem Brot und Wein zu unterscheiden und mit größter Ehrfurcht (Reverenz) zu behandeln, wie überhaupt die Liturgie mit Ehrfurcht zu zelebrieren ist.
10. Die Elevation (das Emporheben des Sakraments nach der Konsekration) ist – da von der Einsetzung Christi nicht geboten - ein Adiaphoron, ist aber dem Realpräsenzglauben angemessen.
11. Ebenso ist auch die Sakramentsadoration ein Adiaphoron, ist aber ein angemessener Ausdruck des Realpräsenzgläubens.
12. Die Lehre von der Transsubstantiation wird als „sophistische Spitzfindigkeit“ abgelehnt, weil mit einer solchen philosophisch begründeten Lehre der Mysteriumscharakter des Sakramentes angetastet wird. (Darum ist es freilich ebenso falsch, wenn der lutherische Sakramentsglaube als „Konsubstantiationslehre“ definiert wird.)

13. Wo sich in der Reformationszeit der lutherische Realpräsenzglaube durchsetzte, führte dies zu einem erstaunlichen Anstieg der Kommunionhäufigkeit.

B. Melanchthon und der Philippismus

1. Ursprünglich billigte Melanchthon die Abendmahlslehre Luthers, wurde ihr gegenüber jedoch immer kritischer. 1531 beeindruckte ihn die Argumentation Oekolampads so sehr, daß er („wenig aufrichtig“ - so O. Ritschl) hinter Luthers Rücken zu intrigieren begann.

2. Luther vertraute Melanchthon lange Zeit grenzenlos, jedoch wußte dieser seine abweichende Haltung vor ihm stets zu verbergen, u.a. dadurch, daß er zweideutige Formulierungen gebrauchte.

3. Bei den die Wittenberger Konkordie vorbereitenden Gesprächen empfand sich Melanchthon angesichts der von Luther gegebenen genauen Instruktionen als Vertreter einer ihm fremden Überzeugung („*nuntius alienae sententiae*“). Dennoch beteuerte er, in der von ihm vertretenen Lehre voll mit Luther übereinzustimmen,

4. Das folgenreichste Beispiel dieser Haltung Melanchthons ist die Textänderung der Confessio Augustana 1540 („Augustana Variata“), die Luther durchaus in seinem Sinne interpretieren konnte, obwohl Melanchthon selbst sie ganz anders verstand.

5. Bei den Religionsgesprächen (z.B. Regensburg 1541) und anderen Verhandlungen (z. B. diejenigen, die 1543 zur Reformation der Erzdiözese Köln führen sollten) entwickelte Melanchthon die sog. „Nihil-habet-Regel“: „*Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum*“ bzw. „*extra actionem divinitus institutam*“.

6. Der Fall des Eislebener Pfarrers Wolferinus (der sich 1543 auf Thesen Melanchthons berufen konnte) offenbarte die unterschiedliche Interpretation der „Nihil-habet-Regel“ durch die beiden Reformatoren: Luther bezog sie auf alles, was außerhalb der durch den Einsetzungsbericht gegebenen Handlung liegt („*relative ad extra*“)

7. Melanchthon dagegen beschränkte den stiftungsgemäßen Gebrauch („*usus*“) auf den Akt der Austeilung (was Luther als „Zwinglianismus“ bezeichnete). Dies führt letztlich dazu, daß von Realpräsenz nur im Augenblick des Empfangs geredet werden kann.

8. Mit dieser Usus-Auffassung verurteilte Melanchthon sowohl Luthers Realpräsenzglauben, den er mit der Transsubstantionslehre gleichsetzte, sowie dessen Wertschätzung der Adiphora (Elevation und Adoration) als römische Mißbräuche („Brotanbetung“).

9. Erst nachdem Luther 1544 Kenntnis vom Text des Entwurfs (der maßgeblich von Melanchthon und Butzer erarbeiteten) Kölner Reformationsordnung erhielt, erkannte er, daß Melanchthon ihn jahrelang getäuscht hatte.

10. Diese Enttäuschung Luthers kam in seinem „*Kurzen Bekenntnis vom Heiligen Abendmahl*“ (1544) zum Ausdruck.

11. Nach Luthers Tod konnte sich Melanchthons Abendmahlsauffassung (zumal durch seine Autorität als „*Praeceptor Germaniae*“) immer weiter verbreiten, obgleich die Lutheraner mit ihrer Haltung immer klarer hervortraten.

12. Melanchthon näherte sich so noch mehr den Schweizer Theologen, und war kurz vor seinem Tod (im Streit um Albert Rizäus Hardenberg) schließlich sogar bereit, öffentlich gegen die Lutheraner aufzutreten.

13. Luthers Abendmahlslehre wurde schließlich im Bekenntnis der lutherischen Kirche (Konkordienformel) festgeschrieben.

C. Die weitere kirchengeschichtliche Entwicklung

1. Die aufgezeigte Entwicklung der unterschiedlichen Auffassungen von *usus* und *actio sacramentalis* war auch in der Folgezeit die Quelle zahlreicher Auseinandersetzungen.

2. In den folgenden Generationen trugen einerseits lutherische Dogmatiker wie Johann Gerhard und andere die *actio*-Auffassung Luthers weiter, andere Dogmatiker des Luthertums (z. B. Johannes Andreas Quenstedt) standen jedoch im Gefolge der melanchthonschen Tradition.

3. Es bedarf freilich noch weiterer Untersuchungen, wie sich das Verständnis des *usus*- bzw. *actio*-Begriffs späterhin im einzelnen entwickelte. Calixtinismus, Pietismus und Rationalismus setzten jedenfalls die philippistische Linie fort und trugen zum Verlust der sakramentalen Dimension des Gottesdienstes bei.

4. Auch das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts konnte die lutherische Abendmahlsauffassung nicht im vollen Ausmaß wiedergewinnen.

5. Im 20. Jahrhundert wuchs bei Lutheranern das Verständnis für den lutherischen Realpräsenzglauben, das dem einfältigen Glaubensverständnis des einfachen Volkes entspricht (nach Tom G.A. Hardt). Dennoch konnte sich im Protestantismus der Einfluß der philippistischen Auffassung durchsetzen.

6. Diese Entwicklung hat im 20. Jahrhundert mit der Anerkennung der „Arnoldshainer Thesen“ und der „Leu- enberger Konkordie“ ihren Höhepunkt und Abschluß gefunden. Luthers Urteil über die Leuenberger Konkordie würde heute ebenso ausfallen wie sein Urteil über die Kölner Reformationsordnung (1544): „*Es treibt lang viel Geschwätz vom Nutzen, Frucht und Ehre des Sakraments, Aber von der Substanz mümmelt es...*“

D. Ökumenische Perspektiven

1. Gemeinsames katholisches Fundament ist der Glaube an die geheimnisvolle Gegenwart Christi im eucharistischen Brot und Wein („Realpräsenz“): Sowohl Orthodoxie, wie auch Rom, wie auch das Luthertum können sagen „Dies Brot ist der Leib Christi“.

2. Orthodoxie und Luthertum verbindet das Bekenntnis zum Mysterium der eucharistischen Gegenwart unter Verzicht auf den Versuch einer philosophischen Ausformung dieses Glaubens (wie z. B. In Gestalt der Transsubstantiationslehre).

3. Die Gemeinsamkeit mit den orthodoxen Kirchenvätern war den lutherischen Theologen durchaus bewusst. Darum wurde ja der Formula *Concordiae auch der Catalogus Testimoniorum beigefügt. Die darin* aufgeführten altkirchlichen Zeugen sind auch die Kirchenväter der orthodoxen Kirchen. Die Berufung auf sie bedeutet das Bekenntnis zur gemeinsamen *traditio catholica et apostolica* in Ost und West .

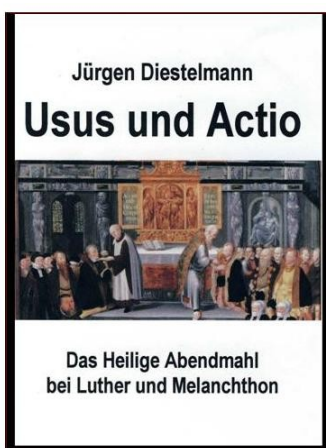
4. Trotz der Ablehnung der Transsubstantiationslehre steht der lutherische Realpräsenzglaube (im Gegensatz zur melanchthonischen Auffassung in einer gewissen Nähe zur römischen Lehre (weswegen Luther sagen konnte: „*Es bleibe Wein da oder nicht, mir ist genug, daß Christus Blut da sei; es gehe dem Wein, wie Gott will. Und ehe ich mit den Schwärmern wollt eitel Wein haben, so wollt ich ehe mit dem Papst eitel Blut halten.*“

5. Melanchthon hat mit der Confessio Augustana Variata und der ihr zugrundeliegenden Usus-Auffassung die Weiche dafür gestellt, dass im Protestantismus das Bewußtsein für die gemeinchristliche („katholische“) Gemeinsamkeit verloren ging.

6. Melanchthons usus-Begriff beraubt das Sakrament seiner Verbindlichkeit für die ganze Gottesdienstgemeinde: Dieser beschränkt die Gegenwart Christi auf den Akt der Austeilung. Damit

wird das Sakrament für die nicht-kommunizierende Gemeinde bedeutungslos. Nach diesem Verständnis ist ja nur dann ein Sakrament vorhanden, wenn die Handlung mit dem Empfang zum Ziel gelangt. Warum sollen die nichtkommunizierenden Gemeindeglieder während der Sakramentshandlung noch im Gotteshaus bleiben, wenn bei ihnen die Handlung somit nicht ans Ziel gelangt? Für sie ist Lobpreis und Danksagung („Eucharistia“) des im Sakrament gegenwärtigen Christus bedeutungslos.

7. So war es folgerichtig, dass mit dem Sakramentsverständnis (der „usus“-Auffassung) Melanchthons die Weiche für eine Entwicklung gestellt wurde, bei der das heilige Abendmahl letztlich zu einer gelegentlich gefeierten Kasualie wurde. Der „Hauptgottesdienst“ - so wurde dann der nur noch liturgisch umrahmte Predigtgottesdienst genannt - führt somit zum Verlust des christlichen Kultes“.



Usus und Actio - Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchthon

Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Reinhard Slenczka, DD
und Zusammenfassungen in englischer, schwedischer und finnischer Sprache

350 Seiten - Preis Euro 35,-

Pro Business Verlag, Berlin 2007 - ISBN 978-3-86805-032-5

Rückfragen an juergen@diestelmann.de