

# Leib Christi – Leib des Menschen

Wie real ist Realpräsenz noch?

Volker Leppin

Ausgerechnet eine Zeit, in der Menschen durch die Übermacht eines Virus ihre Körperlichkeit neu erfahren, hat die Debatte hervorgerufen, ob das Abendmahl auch in virtueller, nicht leiblicher Form, genossen werden könne. Für Kulturhistoriker\*innen, zu denen Kirchenhistoriker\*innen bis zu einem gewissen Grade zu rechnen sind, ist dies nicht zuletzt überraschend, weil zu den ersten Phänomenen, die Michel Foucault in seinem Buch ›Surveiller et punir‹ (›Überwachen und Strafen‹) als Grund für die Aufmerksamkeit von Historiker\*innen auf Fragen des Körpers genannt hat, gehört, dass dieser Körper zur Zielscheibe von Viren geworden ist.<sup>1</sup> Oft genug wurde in der Zeit der Corona-Epidemie der Vergleich mit der Pest gezogen – er gilt auch hier: Selten hat in der Geschichte der Menschheit die Körperlichkeit so sehr Gesellschaft und Geschichte bestimmt wie in diesem Falle. Leibliches Sterben, körperliches Leiden, Quarantäne um der Schonung vor physischer Ansteckung Willen: All das bestimmt die globale Gesellschaft und hat sie in den großen Pestwellen des Mittelalters und der frühen Neuzeit bestimmt. Ökonomie, Politik und Kultur folgen Agenden, die durch den Körper bestimmt sind – dass dies immer auch ein interpretierter, in spezifischer Weise gedeuteter Körper ist, nimmt diesem Problem nichts an Schärfe, sondern unterstreicht nur, dass der Körper Teil einer kulturellen Konstruktion ist, der Blick auf ihn also immer auch durch kulturelle Wahrnehmungsmuster hindurch führt: Der Körper selbst ist durch

---

1 Foucault 1975: 30: »comme cibles d'attaques microbiennes ou virales«.

die Forschungen der letzten Jahrzehnte historisiert worden.<sup>2</sup> Für die folgenden Überlegungen ist der durch Foucault markierte *somatic turn* der Ausgangspunkt, um sich von hier aus den Fragen des Abendmahls in lutherischer Sicht zu nähern. Auch hier kann der Blick nicht unmittelbar auf das Abendmahls-geschehen selbst gelenkt werden, sondern zunächst muss Luthers Verständnis von Körperlichkeit im Allgemeinen und spezieller im christologischen Zusammenhang in den Blick genommen werden. Dann können Schlussfolgerungen für ein Abendmahlsverständnis in lutherischer Sicht gezogen werden.

## 1 Leib und Körper: Neureflexionen in den Kulturwissenschaften

In den Kulturwissenschaftlern gibt es immer einmal *turns*,<sup>3</sup> der *somatic turn* ist gewiss nur einer davon. Diese *turns* sind Ausdruck der Suche der Kulturwissenschaften nach neuen Themen jenseits der ausgetretenen Pfade, die im 19. und 20. Jahrhundert geebnet wurden. Zu diesen Suchbewegungen gehört offenbar auch die Frage nach dem Körper. Dessen Erforschung hat der Medizinhistoriker Roger Cooter kartiert. Daher sollen diese Überlegungen mit seiner Darstellung der Forschungsgeschichte beginnen, da eine solche durch den Autor dieser Zeilen selbst seriös nicht zu leisten wäre.

Den Anfang der neuen Zuwendung zum Körper sieht Cooter in Foucaults Studien, die er als eine Theorie beschreibt, der zufolge der Körper seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, als ein Objekt umfassender medizinischer Fürsorge für das physische Leben, aber auch als politisches Objekt, in welchem staatliche Autoritäten unter anderem durch Kleidung und Körperübungen den Leib zu einem Instrument von Herrschaftsausübung machen.<sup>4</sup> Cooter arbeitet die dadurch entstehende Kritik an marxistisch und anders geprägt soziologischen Theorien heraus, für welche Machtausübung viel stärker als externer Vorgang erscheint, als es bei dieser Wahrnehmung einer Internalisierung vermittels des Körpers zum Vorschein kommt.<sup>5</sup> Die Aufmerksamkeit auf den Körper ist so für Cooter auch Signal für die Verschiebung von der Sozial- zur Kulturgeschichte.<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang wurde sie auch in genderhistorischen Zugriffen geöffnet. Ein weit über die historische Erfassung hinausgehendes Potenzial lag in der Lösung von

---

2 Cooter 2010: 393–405.

3 Bachmann-Medick 2014.

4 Cooter 2010: 395.

5 Ebd.

6 A. a. O.: 396.

der Konstruktion eines autonomen Selbst und der Verschiebung der Subjekt-orientierung hin zu kulturell bedingten Identitäten<sup>7</sup> – bekanntlich ein Thema, das bis heute von großer und immer größer werdender Bedeutung ist. Aus christentumsgeschichtlicher Perspektive könnte man hinzufügen, dass sich die Zuwendung zum Körper auch als eine andere Erzählung des Säkularisierungsprozesses lesen lässt, in dessen Vollzug die Aufmerksamkeit auf den diesseitigen Leib die Fürsorge für das Jenseits ersetzt, das freilich in christlicher Tradition bekanntlich nicht allein für die Seele bereitet ist, sondern auch für den Leib.

In einer folgenden Diskussionsstufe notiert Cooter eine Spannung zwischen einem eher literaturwissenschaftlichen Ansatz, der zum Teil auch geschichtswissenschaftliche Ansätze prägte, auf der einen, und einem vor allem aus der gender-Forschung getragenen historiographischen Ansatz andererseits. Den literaturwissenschaftlichen Zugriff verbindet er mit dem Band ›Making of the Modern Body‹, den Thomas Laqueur und Catherine Gallagher 1987 herausgegeben haben.<sup>8</sup> In ihm findet Cooter einen radikal konstruktivistischen Ansatz, den er, gemeinsam mit weiteren Studien Laqueurs unter den Begriff des »representationalism« fasst.<sup>9</sup> Dieser Ansatz, so Cooter, sehe den Körper, einschließlich der binären Einteilung in Geschlechter, die ihm üblicherweise zugeschrieben wird, als ein soziales Konstrukt, eine Repräsentation von Diskursen. Mit Barbara Dudens »Geschichte unter der Haut«<sup>10</sup>, im deutschen Original ebenfalls 1987 erschienen, verbindet Cooter den Einspruch gegen puren Konstruktivismus, insofern Duden Körpererfahrungen rekonstruiert, die im 18. Jahrhundert, also noch vor der von Foucault diagnostizierten durchgehenden biologischen Interpretation des Körpers thematisch wurden.<sup>11</sup> Als prominentere Vertreterin dieser neuen Hinwendung zu einer Realität des Körpers, die er selbst geradezu als einen »more ontological view of history« fasst,<sup>12</sup> nennt Cooter Carolyn Walker Bynum, die er vor allem mit ihrem Essay »Why all the Fuss about the Body« von 1995 vorstellt.<sup>13</sup> Ihre Position fasst Cooter prägnant zusammen:

»Reflecting on the super-abundance of works on the body, Bynum lamented that so much of it failed to acknowledge that bodies eat, work, suffer, die, and undergo

---

7 Ebd.

8 Gallagher/Laqueur 1987.

9 Cooter 2010: 397.

10 Duden 1987.

11 Cooter 2010: 398.

12 A. a. O.: 397.

13 Walker Bynum 1995; Walker Bynum 1991.

emotions, thoughts and experiences. In the bulk of the body literature, she complained, the body is dissolved into language, and refers only to ›speech acts or discourse‹.<sup>14</sup>

Damit ist ein Gegensatz formuliert, der freilich, wie Cooter hinzufügt, sich nicht so ausschließend gestaltet hat, wie man auf den ersten Anblick annehmen möchte. Tatsächlich beschreibt er als den Konsens der in dieser Weise arbeitenden Kulturhistoriker\*innen, dass es eine Körperrealität gibt, die vom biologischen Essentialismus nicht erfasst werden kann, sondern kulturell vermittelt ist. Als eine Theoretikerin, die hier eine wichtige Brückenfunktion einnahm, beschreibt Cooter Judith Butler, die auch von Vorstellungen einer Konstruktion von Wirklichkeit herkommt, mit dem Gedanken eines performativen Charakters der Sprache aber linguistische und reale Ebene näher zusammenhalten könne, als es in der repräsentationalistischen Theorie der Fall ist.<sup>15</sup> Cooter lässt diesen Schilderungen zwar noch zwei weitere Phasen folgen, die um unterschiedliche Konzeptualisierungen im Zusammenhang mit biologischer Leiberfassung ranken,<sup>16</sup> diese können aber an dieser Stelle übergangen werden, da mit dem bislang Beschriebenen die Rahmenbedingungen der kulturwissenschaftlichen Debatte umrissen zu sein scheinen. Deutlich ist, dass der Körper nicht ohne Berücksichtigung seiner kulturellen Vermitteltheit und damit auch seiner historischen Veränderbarkeit gesehen werden kann. Deutlich ist aber auch, dass Modelle, die ihn ganz im Diskurs aufgehen lassen, historisch greifbaren Erfahrungsformen zuwiderlaufen, zumal jenen aus einer Zeit vor der umfassenden biologischen Vereinnahmung des Körperdiskurses. Eben in diese Zeit aber führt die Beschäftigung mit Martin Luther.

## 2 Luther und Leiblichkeit<sup>17</sup>

Positive Assoziationen mit Leiblichkeit gelten vielfach als selbstverständlich für das Luthertum – beginnend mit dem positiven Verhältnis, das Luther zur Sexualität entwickelt hat. Gerade hierin zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu normativen Vorgaben des Mittelalters, etwa in dem Preis der Sexualität in dem Gutachten ›Von Ehesachen‹ von 1530:

---

14 Cooter 2010: 398.

15 A. a. O.: 397.

16 A. a. O.: 399–402.

17 Dieses Kapitel beruht zu großen Teilen auf Leppin 2015.

»Denn Gott hat man und weib also geschaffen, das sie mit lust und liebe, mit willen und von hertzen gerne zusammen komen sollen. Und ist die braut liebe odder Ehe-wille ein natürllich ding, von Gott eingepflantz und eingegeben, Daher auch die braut liebe ynn der heiligen schrift so hoch gerhümet und offft angezogen wird, zum Exempel Christi und seiner Christenheit«<sup>18</sup>.

Ehe und Sexualität sind hiernach sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch gewürdigt. Der Leib wird zu dem Ort, an dem sich die Gnade Gottes zeigt und, christologisch gesprochen, spiegelt. So kann auch jenseits der Sexualität die Leiblichkeit gerade in ihrer scheinbar entwürdigendsten Form Gottes Gnade erkennbar machen. Ein bemerkenswertes Beispiel für diese Auffassung Luthers selbst oder seines Umfeldes<sup>19</sup> ist die in einer Tischrede überlieferte Ansprache Luthers an eines seiner Kinder:

»Wie hastus verdienet, oder warumb sol ich dich so lieb haben, das ich dich zum erben mache illius quod habeo? Mit scheissen, binckeln, weinen, und das du das gantze hause mit schreien erfüllest, das ich so sorgfeltig mus fur dich sein?«<sup>20</sup>

Gerade in der Leiblichkeit des Kindes wird seine Verwiesenheit auf die Zuwendung des Vaters und damit letztlich des göttlichen Vaters erkennbar. Verdienst gibt es in der Relation zum leiblichen Vater nicht, so wie es Verdienst in der Gottesrelation nicht gibt. Beide Beispiele zusammengenommen, die Freude an und über Sexualität und die Leiblichkeit als den menschlichen Relationen eingeschriebenes Paradigma der göttlichen Liebe, zeigen den breiten Bogen, den Luthers Verständnis – und angesichts des zuvor Ausgeführten kann man durchaus sagen: Konstruktion – des menschlichen Leibes spannt. Der Leib ist Ort von Freude wie von Ekel und Dreck, und in beidem ist er Objekt und Spiegel des göttlichen Handelns in Schöpfung und Gnade.

Dieses Bild wird noch facettenreicher, wenn man einbezieht, dass die positive Bestimmung des Leibes und auch der Sexualität bei Luther keineswegs durchgängig anzutreffen ist. Neben den Äußerungen zum Genießen des Leibes stehen, zeitlich allerdings etwas früher, auch solche, die die sexuellen Aspekte der Ehe aufs engste mit der Sündigkeit des Menschen verbinden. So sprach Luther im »Sermon vom ehelichen Stande« von 1519 von der Ehe als

18 Luther 1910: 236,9–14; hierzu Strohl 2009: 159.

19 Zur Problematik der Tischredenüberlieferung s. Bärenfänger/Leppin/Michel 2013; Klitzsch 2020.

20 Luther 1912: Nr. 1004; zu dem Zusammenhang zwischen natürlicher Vaterschaft und theologischem Vaterbild bei Luther s. demnächst die Dissertation von Katharina Bärenfänger.

einem »spital der siechen (...), auff das sie mit yn schwerer sund fallen«<sup>21</sup>. Und behielt diese Auffassung auch 1523 bei, als er in seiner Auslegung von 1. Kor 7 die Ehe als »ertzney« gegen das Brennen des Fleisches anempfahl.<sup>22</sup> Mit diesen sündentheologisch leicht rekonstruierbaren Aussagen knüpfte Luther offensichtlich an die Lehre des Petrus Lombardus von der Ehe als *remedium* an,<sup>23</sup> und transformierte wohl auch die monastischen Auffassungen, mit denen er seit seinem Klostereintritt 1505 vertraut war. Im Rückblick behauptete er, als Mönch keinerlei Lust verspürt zu haben, berichtete aber zugleich von einem auffällig hohen Maß an Selbstkontrolle: Er habe in Erfurt Frauen nicht einmal die Beichte abgenommen, um sich der Konfrontation mit ihnen zu entziehen.<sup>24</sup> Da auch diese Aussage einer Tischrede entstammt, kann nicht die Frage entscheidend sein, ob es sich tatsächlich so verhält, wie Luther es hier beschreibt – entscheidend ist, dass seine persönliche Selbstkonstruktion die Klosterzeit in dieser Weise als leibfeindlich, ja ängstlich wahrnimmt. Dass dies nicht ganz an seiner zeitgenössischen Selbstwahrnehmung vorbeigeht, geht aus einem Brief hervor, den Luther 1516 seinem Ordensbruder Johannes Lang zusandte. Darin klagte er über die Fülle der Belastungen, denen er ausgesetzt war, und nannte unter diesen ganz selbstverständlich die *propriae tentationes cum carne, mundo et Diabolo*.<sup>25</sup> Das Fleisch ist hiernach also, wohl im Sinne von Röm 7,18, Sitz einer Versuchung aufgrund des negativen, auf den Ursprung im Teufel weisenden Ursprungs.

Diese negative Sicht auf Fleisch und Leib prägt auch die Formierung von Luthers Anthropologie in den Schriften der frühen zwanziger Jahre. Dabei wird man gegenüber vorschnellen Systematisierungen vorsichtig sein müssen, denn die Aussagen Luthers sind gelinde gesagt disparat. So konnte er in seiner Magnificatauslegung auf eine faszinierende Weise eine additive Anthropologie der Dreiteilung des Menschen in Geist, Seele und Leib<sup>26</sup> mit einem Verständnis des Menschen verbinden, das diesen unter zwei Perspektiven, der des Geistes und des Fleisches, sah:

»Und ein iglichs dieszer dreier sampt dem gantzen menschen wirt auch geteylet auff ein ander weisz ynn zwey stuck, die da heissen geist und fleisch, wilch teilung nit der natur, szondernn der eygenschaiff ist, das ist, die natur hat drey stuck: geist, seel,

21 Luther 1884: 168,3.

22 Luther 1891: 114,11 f.

23 Petrus Lombardus, *Sentenzen* l. 4 d. 26 c. 2 (Lombardus 1981: 417,5 f.); von Luther ausdrücklich aufgenommen in Luther 1911: 88,10 f.

24 Luther 1912: 47,15–18 (Nr. 121).

25 Luther 1930: 1,72 (Nr. 28,6–13).

26 Luther 1897a: 550,20–23; vgl. Rolf 2011: 126.

leip, und mugen alle sampt gut oder bosz sein, das heist denn geist und fleysch sein, davon itzt nit zu reden ist.«<sup>27</sup>

Leib und Fleisch sind offenkundig nicht identisch, und doch zeigt die Doppelung des Begriffs ›Geist‹, dass hier im Deutschen keine ganz konkludente Terminologie geboten wird – im Lateinischen ließe sich beides als *mens* und *spiritus* klarer unterscheiden. Bemerkenswert ist, dass Fleisch wie Leib offenbar in diesem vormodernen Modell in der Tat jenseits biologischer Vorstellungen zu verankern sind, was zumal bei dem Begriff des Fleisches auffällig ist, der hier nicht zur Beschreibung eines bestimmten, essentiellen Moments verwendet wird, sondern als Ausdruck der Bosheit des Menschen auf die Gottesbeziehung des Menschen rekurriert. Mit seiner Betonung in der Freiheitschrift, dass äußere Dinge, auch, so heißt es hier, der Leib, die Seele, den inneren Menschen nicht tangieren könnten,<sup>28</sup> macht Luther deutlich, dass es bei den anthropologischen Grundeinteilungen, die mal als Seele und Fleisch oder Leib, mal als innerer oder äußerer Mensch firmieren können, nicht um Substanz-, sondern um Beziehungsbegriffe geht. Das Ineinander der Begriffe zeigt sich schlagend in einer der berühmtesten Formulierungen der Freiheitschrift:

»Nach der seelen wirt er eyn geystlich, new, ynnerlich mensch genennet, nach dem fleysch und blut wirt er eyn leylich, allt und eußerlich mensch genennet«<sup>29</sup>.

Hiernach sind Leib und Fleisch offenbar nicht einfach Wechselbegriffe, aber Leib wird man als Oberbegriff für das, was mit Fleisch und Blut gemeint ist, verstehen können, und in diesem Sinne fällt der Leib auch unter die dem Bösen zugewandte Seite des äußeren und fleischlichen Menschen. Die in dieser Aussage liegende Unschärfe wird durch die Präposition »nach« gesteigert. Luther verbindet Begriffe, die in der scholastischen Diskussion einer je einzelnen Debatte zuzuführen wären. Das wird noch deutlicher im lateinischen Text, in welchem Luther »*natura spiritualis*«, »*anima*« und »*spiritus*« auf der einen Seite zusammenordnet und auf der anderen völlig selbstverständlich »*natura corporalis*« und »*caro*«,<sup>30</sup> also wiederum die Begriffe Leib und Fleisch. Hier wie dort dient die Unterscheidung einer Kritik an einer Überschätzung der Leiblichkeit beziehungsweise Äußerlichkeit.

27 Luther 1897a: 550,23–28.

28 Luther 1897c: 21,11–27.

29 A. a. O.: 21,13–15.

30 Luther 1897b: 50,5–8.

Auf der anderen Seite dieser Anthropologie wird deutlich: Die Seele wird nicht einfach durch generative natürliche Gegebenheiten konstituiert, sondern durch das Wort Gottes, das Evangelium.<sup>31</sup> In letzter, so von Luther nicht explizit gezogener Konsequenz heißt dies, dass von der Seele oder dem inneren Menschen nur bei denjenigen Menschen zu sprechen ist, die von Christus her angesprochen und auf diesen im Glauben bezogen sind. Der Rest ist Fleisch im Sinne eines Mangels des Gottesbezuges. Dieser Gottesbezug bestimmt dann all das, was als Körper oder Leib im traditionellen Sinne jener trichotomischen Anthropologie aus dem *Magnificat* angesprochen werden kann: Die Seele nimmt den Körper in den Dienst, zum Üblen und, das ist Aussage und Ziel des zweiten Teils der Freiheitsschrift, zum Guten.

»Ob wol der mensch ynwendig nach der seelen durch den glauben gnugsam rechtfertig ist, und alles hatt was er haben soll, on das der selb glaub und gnugde muß ymer zunehmen biß ynn yhenes leben, So bleybt er doch noch ynn dißem leyphlichen lebenn auff erden, und muß seynen eygen leyp regiern und mit leuthen umbgahen. Da heben sich nu die werck an, hie muß er nit mueßsig gehn, da muß furwar der leyb mit fasten, wachen, erbeytten und mit aller messiger zucht getrieben und geuebt sein, das er dem ynnerlichen menschen und dem glauben gehorsam und gleychformig werde, nit hyndere noch widerstreb«<sup>32</sup>

Gerade der zweite Teil der Freiheitsschrift, der mit diesen Worten beginnt, zeigt, wie sehr Luther mit solchen Aussagen und Überlegungen in der Tradition seines monastischen Erbes steht:<sup>33</sup> Was er hier ausführt, ist im Wesentlichen eine radikale Askese des Menschen, der seinen Körper in einer Weise unter Kontrolle nimmt, die an monastische Praktiken erinnert, im Zusammenhang des Denkens des zur Reformation aufbrechenden Luther aber vorwiegend als geistliche Bestimmung über die eigenen irdischen Bedingtheiten zu verstehen ist.

Der Leib gewinnt so in Luthers anthropologischer Konstruktion eine doppelte Bedeutung: er kommt zum einen als das, was Fleisch und Blut umfasst, auf die Seite dessen zu stehen, was den Menschen zur Sünde zieht und von Gott entfernt. Er kann aber zum anderen auch in den Dienst des neuen Menschen, der gerechtfertigten Seele, genommen werden und so die Aufgabe der Heiligung übernehmen. Ja, das oben angeführte Zitat zeigt, dass der Mensch auf Erden in einem Leben lebt, das als ›leibliches Leben‹ definiert ist, und dass in der Folge in diesem Leben Ganzheit nur dann erreicht wird, wenn diese

31 Luther 1897c: 22,2–5.

32 A. a. O.: 30,11–19.

33 Stortz 2018: 195.



Indienstnahme des Leibes durch die Seele erfolgt. Das Verhältnis der – in diesen Zusammenhängen stets nicht als Bestandteil des Menschen, sondern als der ganze Mensch als von Gott Berührter zu verstehenden – Seele zum Leib ist so ein klar hierarchisches. Und doch steht die Abwertung des Leibes in einem Kontext, in welchem der Leib in dieser gegebenen Existenz den Menschen erst vervollständigt. Dies ist die anthropologische Wurzel der oben angesprochenen Freude am Leib ebenso wie seiner asketischen Züchtigung. Und diese Leiblichkeit wird durch Christus und letztlich auch durch das Abendmahl in das religiöse Geschehen hineingenommen.

### 3 Die zwei Naturen Christi – Geist und Leib?

Für den Zusammenhang von Leib und Christologie sowie Abendmahlslehre ist der entscheidende Text, der nun im Folgenden zugrunde gelegt wird, Luthers umfangreiche Auseinandersetzung mit der Schweizer Abendmahlslehre: der Traktat »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis«. Nirgends vorher oder später hat Luther sich so umfassend zu diesem gedanklichen Komplex geäußert. Auch hier werden an manchen Stellen Fleisch und Leib wechselweise gebraucht, aber Luther drückt auch deutlich die paulinische Unterscheidung beider Größen aus: Während der Leib im Unterschied zur Seele die äußerliche Seite der menschlichen Existenz beschreibt, die dann auch Fleisch und Blut enthalten, steht Fleisch in theologisch spezifischer Perspektive im Gegensatz zum Geist und repräsentiert damit die von Gott abgewandte Seite des Menschen und der Wirklichkeit insgesamt.<sup>34</sup> Diese Doppelperspektive bedeutet, dass von Leiblichkeit bei Luther nicht unter Absehung von dem gesprochen werden kann, was die biologische Engführung des Leibverständnisses des 19. Jahrhunderts unter Leib versteht: ein physiologisch beschreibbares Konglomerat aus Fleisch und Blut. Zugleich gilt auch für Luther das, was die Körperforschung insgesamt für die Vormoderne herausgearbeitet hat: Leib geht in solchen biologischen Bestimmungen nicht auf, sondern weist Dimensionen auf, die darüber hinausgehen.

Besonders deutlich wird dies im Falle des Leibes Christi durch die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur.<sup>35</sup> Die *unio personalis* von Gott und Mensch ist, so betont Luther insbesondere im Gegensatz zur Schweizerischen Abendmahlslehre und Christologie nicht nur in Wort gefasst, sondern sie ist

---

34 Luther 1909: 310,25–33.

35 Zum exemplarischen Charakter der Menschlichkeit Christi für jede Menschlichkeit s. Rolf 2011: 122 f.

real.<sup>36</sup> Dies führt zu den Grundlagen der *communicatio idiomatum*, spezieller für die Abendmahlsdebatte gefasst: Die Gott zukommende Weise der Allgegenwart überträgt sich auf Christus, und zwar nicht nur in geistlicher Weise, sondern in leiblicher Weise. Dieser Leib ist, wie Luther in einem anderen Kontext sagen kann, »durchgöttert«<sup>37</sup>. Es ist die menschliche Natur und der Leib Christi, welcher überall anwesend ist, beziehungsweise überall anwesend sein kann.<sup>38</sup> Der Leib Christi ist insofern einerseits ganz und gar menschlich, andererseits durch die Personeinigung ein anderer, dem Eigenschaften zukommen, die einem Leib üblicherweise nicht zukommen. Dieses Ineinander kann Luther in der Schrift »Daß diese Worte ›Das ist mein Fleisch‹ noch fest stehen« in die paradoxe Formulierung vom »geistlich fleisch« fassen, die zugleich den Unterschied der Leiblichkeit Christi zu allem anderen Fleisch markiert.<sup>39</sup> Daher können in seinem Falle auch bestimmte Eigenschaften, die man üblicherweise von einem Leib erwarten würde, fortfallen. Das gilt für die Bindung an einen Ort, aber es gilt auch für die Sichtbarkeit. Dieses Argument ist natürlich wiederum zentral für die Anwendung auf das Abendmahlsgeschehen: Die Gegenwart des Leibes Christi ist nicht sinnlich wahrnehmbar, und doch handelt es sich um eine leibliche Gegenwart.<sup>40</sup> Neben der Sichtbarkeit des Leibes ist für Luther dabei die Frage der Quantität von Bedeutung: Der biblische Erzählzusammenhang sichert für ihn, dass Christus durch Steine und Türen gehen kann, ohne dass dies deren Körperlichkeit oder die Körperlichkeit Christi infrage stellte:

»Sihe, das ist noch alles yrdisch und leiblich ding, wenn Christus leib durch den stein und thuer gehet, Denn sein leib ist ein coerper, den man greiffen kan, so wol als der stein und die thuer, Noch kans keine vernunft begreiffen, wie sein leib und der stein zugleich an einem ort sind, da er hindurch feret, und wird hie der stein nicht groesser noch weiter ausgedenet, und Christus leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen, Der glaube mus hie die vernunft blenden und sie aus der leiblichen, begreifflichen weise heben ynn die andere unbegreifflichen weise, die sie nicht verstehet und doch nicht leucken kan.«<sup>41</sup>

Nicht nur Zwingli mag die Zuflucht bei Wunder und Nichtverstehbarkeit als intellektuell unbefriedigend empfunden haben. Luther spricht offenkundig

36 Luther 1909: 321,21–24.

37 Luther 1907: 191,31; vgl. »vergöttert« ebd.: 193,19; Vgl. Rolf 2011: 125.

38 Luther 1909: 325,25–28.

39 Luther 1901: 203,14.

40 Luther 1909: 325,29–32.

41 A. a. O.: 334,17–25.

das Missverhältnis der Quantitäten an: Die natürliche Quantität des Gottmenschen Jesu aus dem ersten Jahrhundert würde in die jeweiligen Quantitäten – im Kontext ist zu sagen: insbesondere der Hostie – nicht hineinpassen. Vorstellungen, wie sich die Quantitäten zueinander verhalten, verweigert Luther allerdings unter Verweis auf die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, dies zu begreifen. Wiederum vom Abendmahl und der Hostie her argumentiert, müsste man davon ausgehen, dass trotz des quantitativen Überschusses Christus ganz, das heißt auch: mit der ganzen ihm eigenen Quantität in die jeweilige materielle Quantität eingeht.

Etwas näher an bestimmbare Formen von Gegenwart des Leibes Christi kommt Luther bei einer Einteilung dieser Leibgegenwart in drei Weisen der Präsenz, von denen eine ganz und gar leiblich ist, die anderen beiden auf je eigene Weise geistlich.<sup>42</sup> Die leibliche Gegenwart des Leibes ist hiernach die seiner irdischen Existenz. Hier gilt, dass er »raum nam und gab nach seiner groesse«, das heißt: Hier war die Quantität die ihm als Mensch Eigene und Zukommende. Diese Gegenwartsweise ist zwar mit Tod und Auferstehung nicht beendet, da Christus sie beim Jüngsten Gericht wieder annehmen werde, aber sie ist für den gedanklichen Zusammenhang der Abendmahlslehre irrelevant und für die Christologie begrenzt aussagekräftig. Die Realpräsenz im Abendmahl fällt unter die zweite Bestimmung der Gegenwart Christi, eine »unbegreifliche, geistliche weise, da er keinen raum nympt noch gibt, sondern durch alle creatur feret, wo er wil«. Als, allerdings ausdrücklich unzureichenden, Vergleich gibt Luther den Sehsinn an, der sich überall hinbewegen kann, ohne dort Raum, also Quantität anzunehmen. Dies könnte eine äußerst immaterielle Weise der Gegenwart andeuten, aber die christologische Anwendung, die er gibt, zeigt, worin das Unzureichende des Vergleichs liegt: Christus ist auf diese Weise ganz und gar leiblich da. Das gilt von den von Luther angeführten biblischen Belegen, dass Jesus das verschlossene Grab verlässt ebenso wie von der Erzählung, dass er durch Wände geht. Es gilt aber erst recht von der Wendung, diese Gegenwart habe Christus gebraucht »wie man gleubt, da er von seiner mutter geborn ward«. Es geht also offenbar um die körperliche Unversehrtheit als Teil der Lehre von der Jungfrauengeburt. All dies sind Vorgänge, in welchen nicht, wie im Falle des Sehsinns, eine vom Gesamtkörper ablösbare Kontaktform gegeben ist, sondern die vollumfängliche Gegenwart des ganzen Leibes, im Falle der Jungfrauengeburt in genau jener leiblichen Umschreibbarkeit, wie sie eigentlich der ersten, rein leiblichen Präsenzform zukommen. Der einzige weitere Anwendungsfall dieser geistlichen Weise leiblicher Gegenwart nun ist das Abendmahl. Dies unterscheidet sich von den drei christologischen Beispielen offenbar, insofern diese jeweils die umfassende sinnliche

---

42 A. a. O.: 335,29–336,27.

Wahrnehmbarkeit Christi einschließen, was für das Abendmahl offenkundig nicht gilt. Das ist dann so zu verstehen, dass angesichts der genannten Betonung, es gehe nicht um sinnliche Wahrnehmung, diese Aspekte in ihrer Relevanz in den Hintergrund treten und das Abendmahl der Sache nach der vollen Präsenz des Leibes Christi wie in der Jungfrauengeburt entspricht. Die schon im Mittelalter wiederholte Auffassung, dass der Leib im Abendmahl derselbe Leib ist wie der, der von Maria geboren wurde, wird hier auf eigene Weise aufgenommen und in den Gedankengang geistlicher Leibpräsenz eingefügt. Die dritte Leibgegenwart wird demgegenüber als »Goettliche, hymelische weise« noch stärker vergeistlicht. Hier geht es um die ganz und gar göttliche Gegenwart in allen Geschöpfen, die anders als die genannten Beispiele jede Assoziation an Leiblichkeit im natürlichen Sinne hinter sich lässt, gleichwohl, als Teil der *unio personalis*, den Leib präsent macht. Der Leib ist als leiblicher in dieser Weise ganz in eine geistliche Seinsweise übergegangen.

Die geschilderte Dreiteilung soll helfen, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl nachvollziehbar zu machen – die beschriebene Schwierigkeit der Analogien unter der zweiten Gegenwartsweise zeigt aber, dass das Ziel der Verstehbarkeit nur begrenzt erreicht wird: Weder kann der Sehsinn als Analogie taugen, noch findet die Jungfrauengeburt volle Entsprechung im Abendmahl. Luther zieht sich angesichts dessen programmatisch auf die Unbegreifbarkeit des Geschehens zurück – was für eine Aufhellung der Vorgänge auch wiederum nicht wirklich weiterhilft.

#### 4 Das Abendmahl: Realpräsenz im Leib

Schon die christologischen Ausführungen haben die abendmahlstheologische Fluchtlinie der Argumentation deutlich gemacht – was angesichts des Kontextes der Schrift »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« in der Abendmahlskontroverse des 16. Jahrhunderts eher selbstverständlich als überraschend ist. Dabei ist allerdings zunächst festzuhalten, dass Leiblichkeit in Luthers Verständnis im christlichen religiösen Vollzug keineswegs ausschließlich an das Sakrament gebunden ist. Leiblich ist auch das Wort<sup>43</sup>: »Wasser, brot und wein und wort ist leiplich ding, et hoc volunt reiicere novi prophetae qui dicunt externa nihil esse« (»das wollen die neuen Propheten verwerfen, die behaupten, Äußeres sei nichts«)<sup>44</sup>, heißt es in seinen Predigten über das Zweite Buch Mose. In diesem Sinne ist für Gottes Heilswirken die Leiblichkeit der Evan-

43 Zu Recht hat Bayer 1992: 57, an die Widerständigkeit dieser Vorstellung gegenüber neuzeitlichen Konzeptionen erinnert.

44 Luther 1899: 209,7–9.

geliumsverkündigung im »muendlich leyblich wort« als »Gottes krafft«<sup>45</sup> wesentlich. In noch höherem Maße gilt die Bedeutung der Leiblichkeit aber natürlich vom Abendmahlsgeschehen. Es handelt sich um ein leibliches Geschehen, und zwar eines, das ganz im Sinne der oben angesprochenen zweiten Form der leiblichen Gegenwart Christi durch diesen selbst gewollt und bewirkt ist. Keine menschliche Vorstellung, ja nicht einmal der Glaube bewirkt die Gegenwart Christi. Diese ist vielmehr allem menschlichen Handeln vorgegeben. Die Einsetzungsworte stellen dies nur fest:

»Ja, wir sagen auch nicht, das sein leib werde aus dem brod, Sondern wir sagen, sein leib, der lengest gemacht und worden ist, sey da, wenn wir sagen ›Das ist mein leib‹, Denn Christus heist uns nicht sagen: Das werde mein leib, odder da machet meinen leib, sondern das ist mein leib.«<sup>46</sup>

Es geht hier um den längst vorgegebenen Leib Christi, der, wie oben ausgeführt, mit dem Leib identisch ist, der von Maria geboren wurde. Tatsächlich gibt Luther, der ja auf dem Wortlaut der Einsetzungsworte in besonderer Weise beharrt, hier auch eine umschreibende Deutung der Worte »Dies ist mein Leib«. Diese sind, so wie er es hier ausführt, nämlich weniger Identitätsaussage als Ortsanzeige: Das demonstrative »Dies« weist auf den Ort hin, den Christus für seine Gegenwart gewählt hat. Die lokale Bestimmung hat ein solches Gewicht, dass Luther auch Wert darauf legen kann, sagen zu dürfen, dass Christi Leib »Unter dem brod odder ym brod ist (...), Jtem: ym abendmal ist Christus leib warhafftig«<sup>47</sup>. Jene zweite Weise der Gegenwart, so sehr sie die Frage der unterschiedlichen Quantität von Brot und Leib Christi aufwirft, schließt also eine Redeweise der konkreten Lokalisierung im Sinne eines Darinnenseins nicht aus – obwohl dies mit jener Quantitätsdifferenz zumindest in Spannung steht.

Selbstverständlich impliziert diese lokale Bestimmung auch jene Identität mit dem Inkarnations- und Auferstehungsleib.<sup>48</sup> Luther kann hierzu im Deutschen auf die Begrifflichkeit der scholastischen Abendmahlslehre zurückgreifen:

»Wir sagen nicht, das ym abendmal Christus leib sey, wie odder ynn welcher gestalt er ist fur uns gegeben (...), sondern es sey der selbige leib, der odder welcher fur uns

45 Luther 1908: 188,4 f.

46 Luther 1909: 287,27–40.

47 A. a. O.: 265,21–23.

48 Zur Bedeutung dieses Zusammenhangs auch für die lutherische Abendmahlstheologie der Gegenwart siehe Klän 2020: 45 f., unter Berufung auf Hermann Sasse.

gegeben ist, nicht ynn der selbigen gestalt odder weise, sondern ynn dem selbigen wesen und natur,«<sup>49</sup>.

Hinter »gestalt« steht das lateinische »species«, hinter »wesen« könnte *essentia* stehen, im Abendmahlskontext ist aber eher von *substantia* auszugehen. Das ist das Begriffsgerüst, mit welchem das Vierte Lateranum die Transsubstantiationslehre dogmatisiert hat. Freilich nimmt Luther den Begriff der *transsubstantiatio* nicht auf, wohl aber die Weise, in welcher diese Lehre die Realpräsenz bestimmt hat, nämlich als eine dem Wesen, nicht der Gestalt folgende.

Dieser Rückgriff auf aristotelische Ontologie verweist noch einmal darauf, dass auch im Zusammenhang des Abendmahls der Leib, von welchem Luther spricht, ein anderer ist als der biologische Leib des 19. Jahrhunderts. Die Identität mit dem Geburtsleib und auch die gelegentliche Rede von Fleisch und Blut macht zwar deutlich, dass ein Zusammenhang mit biologischen Grundgegebenheiten intendiert ist. Aber die Definition der Leiblichkeit über ein von der Gestalt unterschiedenes Wesen verweist auf Beschreibungszusammenhänge, die sich von der empirischen Erfassung von Leib und Körperlichkeit in der Moderne deutlich unterscheiden.

## 5 Wie real ist Realpräsenz? Erwägungen zum digitalen Abendmahl

Mit der Leibfrage ist nur ein Teil des Komplexes angesprochen, der für die Anwendung von Luthers Leibverständnis auf die Frage des Abendmahls, genauer des sogenannten digitalen Abendmahls relevant ist. In der gegenwartsorientierten Anwendung des lutherischen normativen Erbes auf die Frage der Legitimität eines solchen Vorgangs müssen die kulturwissenschaftlich eingebetteten kirchenhistorischen Überlegungen auf normative Kontexte bezogen werden. Wie für solche Zugänge zum Abendmahlsverständnis, die eher vom Gespräch mit Psychologie oder Soziologie oder anderen Sozial- und Humanwissenschaften geprägt sind, gilt auch hier, dass Kulturwissenschaften nach heutigem Verständnis von Theologie unabdingbar für deren Selbstverständnis sind. Sie bereichern und differenzieren das theologische Argument, ersetzen es aber nicht. Das bedeutet für den Autor dieses Textes allerdings auch, dass er nicht mehr innerhalb der engeren Grenzen seiner angestammten Disziplin, der Kirchengeschichte, argumentiert, sondern seine kirchenhistorischen Befunde in den gemeinsamen theologischen Diskurs einbringt, der sich im Blick auf die gegenwärtige Gestalt der Kirche und in Verantwortung für

---

49 Luther 1909: 298,32–299,20.

diese vollzieht. An anderer Stelle habe ich dargelegt, dass ein semiotisches Modell geeignet ist, kirchenhistorisches Arbeiten mit kulturwissenschaftlichem zu verbinden, weil Zeichenhaftigkeit innerkulturelle Kommunikation erklärt und doch für einen Zeichenbezug auf eine transzendente Ebene offen ist, dessen Bezeichnetes kulturwissenschaftlich nicht mehr selbst erfasst werden kann, aber in das Zentrum des theologisch deutbaren Glaubens führt.<sup>50</sup> Definitionsgemäß finden kultur- und humanwissenschaftliche Perspektiven ihre Grenze, wo nicht nur beschreibend über ein religiöses Zeichensystem gesprochen wird, sondern dessen Anspruch, dass Gott selbst Kommunikationspartner in einem religiösen Geschehen ist, auch zum Ausdruck gebracht werden soll. Eben dies gilt für sakramentale Akte, insofern diese nicht nur Selbstverständigungsgeschehen unter Menschen sind, sondern innerhalb des christlichen Zeichensystems auch und vornehmlich als Mitteilungsgeschehen der Gegenwart Gottes verstanden werden. Für den Bezug auf diese Selbstmitteilung Gottes ist nun allerdings die Frage der korrekten Einsetzung zentral. Immer wieder hat Luther betont, dass eine Umdeutung der Einsetzungsworte nicht zulässig ist:

»Fur die unsern hab ich (das weis ich) diesen text klar gnug gemacht und solche regel geben: Man sol ynn der schrift die wort lassen gelten, was sie lauten, nach yhrer art und kein ander deutung geben, es zwinge denn ein oeffentlicher artickel des glauben, Solche regel stehet ynn meinem buch,«<sup>51</sup>

Im Argumentationszusammenhang bezieht sich dies vor allem auf die Frage des »est« als Identitätsaussage, deren Umdeutung im Sinne zeichenhaften Verständnisses Luther durch den biblischen Text für unangemessen hält. Man führt in die Debatte des 16. Jahrhunderts aber keinen fremden Gedanken ein, wenn man innerhalb der Formulierung das Demonstrativpronomen »Hoc« beziehungsweise »τοῦτο« stark macht. Genau dies hatte bekanntlich Karlstadt in seiner Deutung des Abendmahls getan, als er das Demonstrativpronomen in dem Sinne deutete, dass Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls auf sich selbst und nicht auf das Brot gezeigt habe.<sup>52</sup> Luther selbst argumentierte in »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« wiederholt mit dem Zeigevorgang, auch ausdrücklich im Zusammenhang der Einsetzungsworte:

50 Leppin 2004; Leppin 2014.

51 Luther 1909: 403,26–30; Luther recurriert hier auf seine Argumentation in, Luther 1908: 147,23–27.

52 Karlstadt 1957: 17,1–7.

»Weiter hab ich droben gesagt, wenn der wein Christus blut worden ist, so ists nicht mehr schlechter wein, sondern bluts wein, Das ich drauff mag zeygen und sagen: Das ist Christus blut.«<sup>53</sup>

Für die rechte Handhabung der Einsetzungsworte ist also der demonstrative Bezug von entscheidender Bedeutung. In einer Feier in leiblicher Kopräsenz steht der liturgische Sprechakt im Mittelpunkt, der dies durch das Handeln am Altar unterstreicht: Die Pfarrperson spricht die Einsetzungsworte über eben jenen Elementen, die dann auch ausgeteilt werden, im – lutherisch – idealen Fall bezeichnet sie sie auch mit dem Kreuz. Der liturgische Akt schafft damit einen sinntragenden Gesamtzusammenhang und gewährleistet einen angemessenen, stiftungsgemäßen Umgang mit dem Sakrament. Freilich wird man die Debatte um das digitale Abendmahl auch als ein Indiz dafür sehen müssen, dass diese strenge, widerständige lutherische Abendmahlslehre an gesellschaftlicher Resonanz verloren hat. Das sollte nicht zuletzt auch dazu führen, sie hinsichtlich ihrer semiotischen Darstellbarkeit neu zu durchdenken, vor allem aber auch in Unterricht und Predigt zu vermitteln.

Noch komplexer ist der Bezug dieser Überlegungen auf die virtuelle Übertragung des Deute- und Deutungsvorgangs. Virtuelle Übertragung dieses Deutvorgangs setzt eine kommunikative Verständigung der Beteiligten über das Gemeinte und die entsprechende Vorstellungskraft der sprechenden Amtsperson, wie auch ihr Vertrauen auf die korrekte Handhabung auf Seiten der Empfangenden voraus. Sie macht also Reflexions- und Kommunikationsvorgänge konstitutiv für das Abendmahlsgeschehen, die in einem raumzeitlichen Kontinuum der Feier nicht erforderlich sind und die Frage aufwerfen, welches Maß an menschlichen Bewusstseinsakten im lutherischen Verständnis vom Abendmahl zu dessen Gültigkeit und Wirksamkeit erforderlich sein kann. Anders gefragt: Ist eigentlich der Sprechakt der Einsetzungsworte noch ein Sprechakt, wenn er nicht unmittelbare Evidenz entfalten kann, sondern die ihm innewohnende Wirklichkeit schaffende Kraft des Umweges über kommunikative Verständigung bedarf. Die Frage zu stellen heißt sie zu verneinen. Der mit dem digitalen Abendmahl verbundene Gedanke der Machbarkeit verdrängt, dass alles, was hier geschieht, schon zuvor gemacht ist. Das hat auch eine rechtfertigungstheologische Dimension, die vielleicht Luthers Wendung gegen Karlstadt am deutlichsten macht: »das (...) gar nicht ynn unser macht steht, widder den glauben noch Gottes wort zu erhallten, Sondern es mus alley n goettliche gewallt da seyn«<sup>54</sup>. Das schließt jegliche menschliche Stützfunktion für das durch sich selbst wirksame Wort aus. Transponiert in die

53 Luther 1909: 462,6–8.

54 Luther 1908: 62,26–30.



bisherigen Überlegungen bedeutet dies: Die Amtsperson rückt, wenn Verständigungen über den Bezug des Wortes nötig sind, aus einer bloßen Verkündigungsrolle in eine durch Denken und Vorstellung am Geschehen subjektiv beteiligte Funktion ein. Das wäre für lutherisches Verständnis, das bekanntlich die menschlichen Anteile im Heilsgeschehen möglichst niedrig halten will, mindestens kontraintuitiv.

Doch auch das skizzierte Leibverständnis ist nicht in jeder Hinsicht in einen virtuellen Zusammenhang übertragbar. Wie ausgeführt, liegt Luther gerade daran, in der christologischen Natureineigung wie auch im Abendmahl die Leiblichkeit Christi als eine geistliche zu verstehen, aber nicht im Geistlichen als Gegensatz zum Materiellen aufgehen zu lassen. Insofern ist die Frage nach der Realpräsenz in diesem Zusammenhang angemessenerweise nicht auf den Realitätsbegriff hin durchgespielt worden, sondern unter der Perspektive des Leibes. Dass auch dem virtuellen Raum eine bestimmte Weise der Realität zukommt, wird man schwerlich bestreiten können. Und es gibt bekanntlich auch »virtuelle Körper«. Diese aber sind nicht biologisch beziehungsweise »postbiologisch«.

Genau dieser Aspekt macht nun deutlich, wo die Nähe zu lutherischem Leibverständnis liegt und wo die Differenz. Der Leib, von dem Luther spricht, ist wie der virtuelle Körper nicht mit dem biologisch definierten Leib des 19. Jahrhunderts zu identifizieren. Insofern kann die Entschränkung der Körperlichkeit durch die Wahrnehmung der Virtualität auch als eine Brücke zu der Differenz vormodernen Leibverständnisses gegenüber dem modernen ganz biologischen gesehen werden. Aber das vormoderne Verständnis ist eben nicht postbiologisch und auch nicht einfach präbiologisch. Wie ausgeführt, ist das Verständnis von Leib an Fleisch und Blut rückgekoppelt und von diesen biologischen Gegebenheiten nicht einfach zu lösen. Leiblichkeit in diesem Sinne hat auch mit Materie zu tun. Genauer, und näher bei Luther, kann es hier nur um die beiden Formen des mit den Kreaturen und in den Kreaturen gegebenen Seins Christi gehen – bekanntlich hat die lutherische Lehrbildung das »in, mit und unter« als angemessene Beschreibung ihrer Gegenwartsvorstellungen bestimmt.<sup>55</sup> Dies ist nach den beschriebenen Ausführungen Luthers ein »in, mit und unter« den Kreaturen in ihrer Leiblichkeit.

Allerdings betont Luther im selben Zusammenhang auch:

»Ob nu Gott noch mehr weise habe und wisse, wie Christus leib etwo sey, wil ich hiemit nicht verleuckeyt, (...) haben (...) Denn ichs ynn keinen weg leucken wil, das Gottes gewalt nicht solte so viel vermuegen, das ein leib zu gleich an vielen orten

55 FC.SD VII (Bekennnisschriften 2014: 1468,22 f.; 1469, 24) – hier in anderer Reihenfolge als der heute geläufigen.

sein muede auch leiblicher, begreiflicher weise, Denn wer wils beweisen, das Gott solchs nicht vermag?«<sup>56</sup>

Ausdrücklich dient Luthers Leibargumentation also – wiederum vor allem gegen diejenigen Abendmahlstheorien, die eine leibliche Gegenwart bestreiten – dazu, die Möglichkeiten leiblicher Gegenwart Christi nicht einzuschränken, sondern zu erweitern.

Das öffnet die Debatte, wie solche leibliche Gegenwart in der digitalen Welt verstehbar sein kann, und es gibt wohl keinen klaren biblischen Grund, der erlauben würde, zu bestreiten, dass Christus auch in der virtuellen Welt leiblich gegenwärtig sein kann. Dafür spricht selbstverständlich die Verheißung: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich bei ihnen« (Mt. 18,20). Wenn hier das Ich Christi spricht, ist in Luthers Sinne von einer geistlichen Gegenwart Jesu Christi in seinen beiden Naturen, das heißt, unter Einschluss seines Leibes auszugehen. Allerdings handelt es sich hier eher um die dritte Weise der Gegenwart Christi, also eine geistliche Gegenwart Christi bei den Glaubenden, die sich von der allgemeinen Gegenwart bei den Geschöpfen dadurch unterscheidet, dass sie durch die Versammlung im Namen Christi, mithin in Glauben und Heiligem Geist vermittelt ist. Die Gegenwart, die auch mit der Präposition »in« zu beschreiben ist, ist offenkundig eine andere, und gerade dieser zweiten Gegenwart hat Luther die sakramentale Realpräsenz zugeordnet:

»Solcher weise hat er gebraucht, da er aus verschlossenem grabe fur und durch verschlossene thuer kam und ym brod und wein ym abendmal, Und wie man gleubt, da er von seiner mutter geborn ward.«<sup>57</sup>

Die Gegenwart im Abendmahlsgeschehen gehört nach Luther also zu den bekannten Weisen der Gegenwart, die auch auf spezifische Weise definiert sind. Das heißt nicht nur, dass sie allein schon aufgrund des Wissenshorizontes eines Menschen des 16. Jahrhunderts nicht die virtuelle Gegenwart bedeuten kann. Diese ist also zur Deutung der realen Präsenz im Abendmahl zunächst einmal nicht nötig und auch nicht naheliegend. Ausgeschlossen wird sie hierdurch nicht. Bloße Möglichkeit aber reicht für Luthers Verständnis der Heilzueignung im Abendmahl nicht aus.

Wichtig ist der gedankliche Zusammenhang, der mit den oben zitierten Worten »wo er wil« von einer spezifischen Entscheidung Jesu Christi spricht, in dieser oder jener Konstellation auf diese Weise des In-den-Kreaturen-Seins

56 Luther 1909: 336,27–35.

57 Luther 1909: 336,4–7.

präsent zu sein. Diese, von Luther als wunderbarlich beschriebene Gegenwartsform setzt eine Bestimmung durch Jesus Christus voraus. Das bedeutet wiederum, dass die Gewissheit über sie allein durch das Wort Jesu Christi gegeben sein kann. Für Luthers Entwicklung des Abendmahlsverständnisses war die enge Bindung an die *promissio*, die Verheißung, von entscheidender Bedeutung. Diese lautet für das Abendmahl nach der in diesem Zusammenhang entscheidenden Schrift *De captivitate Babylonica*: »in remissionem peccatorum«. <sup>58</sup>

Zentral für den reformatorischen Zusammenhang ist, wie Oswald Bayer gezeigt hat, dass diese *promissio* als Wort begegnet. <sup>59</sup> Das sind im Falle des Abendmahls die Einsetzungsworte – wobei man anmerken kann, dass die eigentliche Verheißung im genannten Wortlaut ausschließlich in der matthäischen Fassung begegnet (Mt. 26,28), nach Luther aber offenbar zum sachlichen Grundbestand der Verheißung gehört. Damit kehren diese Überlegungen allerdings wieder an den Beginn zurück: Nicht die Leibtheorie allein entscheidet über die Angemessenheit von Abendmahlsformen. Entscheidend ist, ob das Einsetzungswort in angemessener Weise auf den Vorgang angewandt werden können. Angemessen heißt dabei zum einen: in einer Weise, die der Einsetzung durch Jesus Christus entspricht, und zum anderen: in einer Weise, die Gewissheit schafft. Die damit angesprochene Gewissheit wiederum ist keine rein subjektive *certitudo*, die durchaus in unterschiedlichen Riten Trost und Zuspruch erfahren kann. Es geht vielmehr um eine Gewissheit, die ganz und gar auf dem Wort Christi ruht, das die Grundlage der Wortverkündigung wie der Sakramente ist. Die *Confessio Augustana* hat diesen Zusammenhang in die etwas strohernen Worte gefasst, dass Kirche da sei, wo »das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gerichtet werden.« (CA 7) <sup>60</sup> Der Gedanke der ›Verwaltung‹ scheint etwas Technisch-Bürokratisches in den christlichen Lebenszusammenhang zu bringen. Er sichert aber, dass das Abendmahl nicht dem subjektiven Verstehen und Kommunizieren der Menschen anheimgegeben ist, sondern, dass der Vollzug des Abendmahls durch Amtsträger\*innen nie eigener Befugnis folgt, sondern stets Dienst an einem gegebenen Auftrag ist.

---

58 Luther 1908: 513,30 f.

59 Bayer 1989.

60 Dingel 2014: 102,9 f.

## Quellen und Literatur

### Quellen

- Dingel, Irene (Hg.) 2014: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hertzsch, Erich (Hg.) 1957: Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25. Teil 2, Halle, Niemeyer.
- Luther, Martin 1884: Sermon von dem ehelichen Stande. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 2. Weimar, Böhlau: 162–171.
- Luther, Martin 1891: Das siebente Kapitel St. Pauli zu den Korinthern. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 12. Weimar, Böhlau: 88–142.
- Luther, Martin 1897a: Das Magnificat verdeuschet und ausgelegt. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Weimar, Böhlau: 538–604.
- Luther, Martin 1897b: De libertate christiana. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Weimar, Böhlau: 39–73.
- Luther, Martin 1897c: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Weimar, Böhlau: 12–38.
- Luther, Martin 1899: Predigten über das Zweite Buch Mose. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 33. Weimar, Böhlau.
- Luther, Martin 1901: Martin Luther, Dass diese Worte Christi »Das ist mein Leib« noch fest stehen wider die Schwärmgeister. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 23. Weimar, Böhlau: 38–320.
- Luther, Martin 1907: Predigten über Joh 6–8. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 16. Weimar, Böhlau.
- Luther, Martin 1908: De captivitate Babylonica. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Weimar, Böhlau: 484–573.
- Luther, Martin 1908: Wider die himmlischen Propheten. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 18. Weimar, Böhlau: 37–214.
- Luther, Martin 1909: Vom Abendmahl Christi. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 26. Weimar, Böhlau: 241–509.
- Luther, Martin 1910: Von Ehesachen. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 30/3. Weimar, Böhlau: 198–248.
- Luther, Martin 1911: Genesisvorlesung. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 42. Weimar, Böhlau 1911.
- Luther, Martin 1912: Tischreden. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, 1. Weimar, Böhlau.
- Luther, Martin 1930: Briefe. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 1. Weimar, Böhlau 1930.

Petrus Lombardus 1891: *Magistri Petri Lombardi, Sententiae in IV libris distinctae*, 2 (SpicBon 5). Grottaferrata (Romae), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

## Literatur

- Bachmann-Medick, Doris 2014: *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 5. Auflage. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Bärenfänger, Katharina/Leppin, Volker/Michel, Stefan (Hg.) 2013: *Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 71. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bayer, Oswald 1989: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bayer, Oswald 1992: *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bynum, Carolyn W. 1991: *Fragmentation and Redemption. Essays on gender and the Human Body in Medieval religion*. New York, Zone Books.
- Bynum, Carolyn W. 1995: *Why all the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*. In: *Critical Inquiry* 2: 1–33.
- Cooter, Roger 2010: *The Turn of the Body: History and the Politics of the Corporeal*, in: *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 186: 393–405. <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/807/814> (abgerufen am 15.11.2024).
- Duden, Barbara 1987: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Foucault, Michel 1975: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- Klän, Werner 2020: *Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi. Konkordienlutherische Kritik einer ökumenischen Bestandaufnahme*. In: *Cath (M)* 74: 45–63.
- Klitzsch, Ingo 2020: *Redaktion und Memoria: Die Lutherbilder der »Tischreden«*. *Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 114. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Laqueur, Thomas/Gallagher, Catherine (Hg.) 1987: *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Berkeley/CA, University of California.
- Leppin, Volker 2004: *Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin*. In: Kinzig, Wolfram/Leppin, Volker/Wartenberg, Günther (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und*

- Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch. *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 223–234.
- Leppin, Volker 2014: Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion. In: Buntfuß, Markus/Fritz, Martin (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*. TBT 163. Berlin, De Gruyter: 69–93.
- Leppin, Volker 2015: Madensack und Heiliger Geist. Leiblichkeit bei Martin Luther. In: Janowski, Bernd/Schwöbel, Christoph (Hg.): *Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge. Theologie interdisziplinär* 16. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft: 86–97.
- Rolf, Sibylle 2011: Die Kommunikativität des Menschlichen. Überlegungen zum Verhältnis von Leib und Seele im Anschluss an Martin Luther. In: *NZSTh* 53: 119–136.
- Stortz, Martha E. 2018: Luther's Body Language. Re-membering the Reformer. In: *Dialog* 57: 194–201.
- Strohl, Jane 2013: Luther's New View on Marriage, Sexuality and the Family. In: *LuJ* 76: 159–192.