

Das Wort und die Sakramente in der Kirche

Mit Bezug auf die Feier des Sonntags

Von Leo Scheffczyk, München

4. März 1985

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1**

Vorwort

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Kirche die große Bedeutung des Wortes Gottes wieder in Erinnerung gerufen. Die dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ – „Gottes Wort“ ist ausdrücklich diesem Anliegen gewidmet.

Im Gefolge des Konzils wurde eine neue Wertschätzung der Heiligen Schrift sichtbar, in der uns das Wort Gottes überliefert ist. Wortgottesdienste und die Feier des Stundengebetes haben zunehmende Bedeutung gewonnen. In der neugestalteten Leseordnung für die Meßfeier wurde den Gläubigen der Tisch des Wortes reicher gedeckt. Die gegenseitige Zuordnung von Wort und Sakrament wurde neu ans Licht gehoben. Dies gilt besonders für die Feier der heiligen Messe. In ihr sind „Wortgottesdienst und Eucharistiefeier so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen“ (Liturgiekonstitution, 56).

Die Eigenständigkeit des Wortgottesdienstes sowie seine innere Beziehung zur Eucharistie erweisen sich derzeit im Blick auf die Gestaltung des Sonntags nicht als problemlos. Die Schwierigkeit, jeden Sonntag an jedem Ort die heilige Messe feiern zu können, sowie der Wunsch, ökumenische Wortgottesdienste auch am Sonntag zu halten, lassen nach einer vertieften theologischen Begründung des Zusammenhangs von Wort und Sakrament fragen.

Die Kommission für Fragen der Glaubens- und Sittenlehre der Deutschen Bischofskonferenz hat deshalb Herrn Professor Dr. Leo Scheffczyk, München, gebeten, das Verhältnis von Wort und Sakrament mit besonderem Bezug auf die Feier des sonntäglichen Gottesdienstes darzustellen. Das Ergebnis liegt nunmehr vor unter dem Titel: „Das Wort und die Sakramente in der Kirche (mit Bezug auf die Feier des Sonntags)“. Die Kommission hat den Text beraten und seiner Veröffentlichung zugestimmt.

Mit dem Dank an Herrn Professor Scheffczyk verbindet sich die Hoffnung, daß die theologische Beschreibung von Wort und Sakrament sowie deren gegenseitige Zuordnung zur Lösung der genannten pastoralen Probleme einen wertvollen Beitrag leistet.

München, den 4. März 1985

+ *Friedrich Wetter*

Erzbischof von München und Freising

Inhalt:

I. Die Heilhaftigkeit des „Wortes“ nach den Zeugnissen der Hl. Schrift	
1. Das Wort Gottes im Alten Testament	7
2. Jesus Christus als Wort im Neuen Testament	8
3. „Wort“ und Sakrament als Weisen der Heilsverwirklichung	12
II. Die theologische Erklärung der Beziehung von „Wort“ und Sakrament	
1. Die Ähnlichkeit von „Wort“ und Sakrament	17
2. Die theologische Zuordnung	20
3. Das Unterscheidende	24
III. Wortgottesdienst und Eucharistie bei der Feier des Sonntags	
1. Der geschichtliche Ursprung der Verbindung	29
2. Wortgottesdienst als „Ersatz“ der Eucharistie?	31
3. Wortgottesdienst und Kommunionsspendung am Sonntag	34

Die Feier des Sonntags als des „Herrentages“ vollzieht sich in der Kirche in verschiedenen Formen und Gestalten. Als „Tag der Anbetung und der Verherrlichung Gottes, des hl. Meßopfers, des Gebetes, der Ruhe, der Sammlung und der Besinnung, des heiteren Zusammenseins im Familienkreise“ (Ansprache Pius' XII. vom 7. 9. 1947) beschenkt er den katholischen Christen mit geistlichen Gaben und Gnaden, legt ihm aber auch eine besondere religiöse Verpflichtung und Verantwortung auf. Beides – die Gnade wie die Verpflichtung des „Herrentages“ – haben ihre Mitte und ihren Gipfel in der Eucharistiefeier, „der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (Lumen Gentium, 11; 26).

Auch in früheren Zeiten empfahl die Kirche zum Zweck der Heiligung und gebührenden Feier dieses Tages noch andere gottesdienstliche Versammlungen, die das zentrale Geschehen der Eucharistie umranken und ihm Resonanz verschaffen sollten: „Christenlehren“, Andachten, Vesperegottesdienste. Sie alle waren in der Form des Wortgottesdienstes gehalten, dessen Bezug zur sakramentalen Feier der Eucharistie nicht als fragwürdig und problematisch empfunden wurde.

Heute dagegen sind solche Wortgottesdienste in manchen Gemeinden öfter die einzige Form gottesdienstlicher Sonntagsheiligung. Dieser Umstand kann zu der irrigen Meinung führen, als ob der Wortgottesdienst an die Stelle der sonntäglichen Eucharistiefeier treten oder überhaupt als Ersatz der hl. Messe dienen könnte. Darum ist die Besinnung auf das Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistie, von Wortgeschehen und Sakramentsfeier und auf die hier vorwaltende innere Ordnung heute besonders vordringlich.

Die Dringlichkeit erklärt sich nicht nur aus der Gefahr einer möglichen Vertauschung beider Kultformen und einer Minderung des Sakramentalen, sondern auch (umgekehrt) aus der Verpflichtung, das inzwischen geschärfte Bewußtsein für die Bedeutung des Wortes und damit die erhöhte Wertschätzung der Formen des Wortgottesdienstes in der Kirche zu bewahren, die eine „Kirche des Wortes und des Sakramentes“ ist. Ein solches Vorhaben, das zuletzt einem religiös-praktischen Anliegen verpflichtet ist, kann freilich nicht ohne Verwendung grundsätzlicher theologischer Gedanken über das Verhältnis von „Wort“ und Sakrament in der Kirche durchgeführt werden. Diese Erwägungen haben ihre Grundlage in der Wahrheit, daß „Wort“ und Sakrament zwar in der Kirche eine Einheit bilden, daß aber die Feier der Sakramente den Höhepunkt des Gnadengeschehens in der Kirche darstellt. Allerdings kann dabei weder eine vollständige „Theologie des Wortes“ noch eine umfassende Darstellung der Sakramentstheologie geboten werden. Auch verdient der Umstand

Beachtung, daß die „Theologie des Wortes“ katholischerseits noch nicht jenen Reifezustand erreicht hat, wie er der Sakramentstheologie eignet. So ist das Anliegen vor allem darauf gerichtet, bestimmte Grundstrukturen des Wortes und des Sakramentes herauszuarbeiten. Sie sollen den Blick dafür schärfen, daß beides – „Wort“ und Sakrament – Ausdrucksformen des in der Kirche weitergehenden Heilsgeschehens sind. Beides sind Heilswirkungen des dreieinigen Gottes: im Plan des Vaters begründet, durch den menschengewordenen Sohn verwirklicht, von der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt, sind sie beide Mittel des Heiles auf dem Weg der Kirche durch die Zeit. Sie gewähren dieses Heil, der Situation des Glaubens entsprechend, unter der Hülle geschöpflicher Werkzeuge wie der menschlichen Sprache und der natürlichen Zeichen. Sie weisen so auf die Vollendung hin, in der die Erlösten das Heil unverhüllt in der Schau Gottes erfassen werden. In all dem bilden „Wort“ und Sakrament eine Einheit, freilich eine Einheit von Verschiedenem. Darum dürfen sie miteinander nicht gleichgesetzt, aber auch nicht einfach nebeneinander gestellt oder gar gegeneinander gesetzt werden.

I. Die Heilshaftigkeit des „Wortes“ nach den Zeugnissen der Hl. Schrift

1. Das Wort Gottes im Alten Testament

Die Überzeugung von der Heils- und Gnadenhaftigkeit des „Wortes Gottes“ nach den Zeugnissen der Hl. Schrift lag dem katholischen Glaubensbewußtsein zwar niemals gänzlich fern, gelangte aber erst in neuerer Zeit zur vollen Bedeutung. Sie tritt u. a. in der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils hervor: „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten“ (Dei Verbum, 2).

Im allgemeinen Verständnis wird das Wort häufig nur als Mittel des Gedankenaustausches, der Information oder der Belehrung angesehen. Die Hl. Schrift des Alten Testamentes dagegen sieht im Worte, vor allem im „Worte Gottes“, eine schöpferische Macht, die schon am Anfang alle Dinge ins Sein rief (vgl. Gen 1,3–2,4a). Das Wort Jahwes ist aber auch Träger und Halt der Schöpfung (Ps 147,15–18), seiner Macht sind auch die Naturgewalten untertan (Sir 39,31). Diese Macht bewahrt das „Wort Gottes“ aber auch in der Heilsgeschichte, in den Führungen des auserwählten Volkes durch den Bundesherrn, der sein Wort als Offenbarung, als Verheißung, als Gesetz, als Heilskraft und als Gericht ergehen läßt. So ist auch das für Israel grundlegende Ereignis des Bundesschlusses vom Wort Jahwes bewirkt (vgl. Ex 19,1–20,21) und von seinem Offenbarungswort erfüllt.

In der feierlichen Handlung, in welcher der Bund abschließend vollzogen wird (Ex 24,1–11), kommt die Grundstruktur des Gottesdienstes auf biblisch-alttestamentlichem Boden besonders deutlich zum Vorschein: im Zentrum des Geschehens steht die Verlesung des „Bundesbuches“, d. h. die Verkündigung des Wortes Jahwes, auf die das Volk mit gläubigem Gehorsam und mit dem Ausdruck der Hingabe an Gott antwortet (vgl. Ex 24,7). So ist der Gottesdienst gleichsam vom Wort Gottes und der zustimmenden Antwort des Menschen beseelt, in welcher der Mensch das Wort Gottes gleichsam für sich selbst voll in Kraft setzt (M. Schmaus). Aber dem Wortgottesdienst folgt eine Opferhandlung mit dem Brandopfer, dem Aussprengen des Blutes (das die „Partner“ des Bundes miteinander

der verbindet) und dem Gemeinschaftsmahl, in dem die endgültige Wirksamkeit des Bundes zum Ausdruck gebracht wird. Schon hier wird an der Abfolge deutlich, daß sich in der Opferhandlung das Wortgeschehen konzentriert und gleichsam verleiblicht.

Das in vielen Gestalten ergehende „Wort Gottes“ bedeutet im Alten Testament niemals nur einen äußeren Anruf, einen moralischen Appell oder eine verstandesmäßige Belehrung. Es hat immer auch Tatcharakter und bewirkt das, was es sagt; denn es gilt: „Ich sage: Mein Plan steht fest, und alles, was ich will, führe ich aus“ (Jes 46,10). Von der Wirkmacht dieses Wortes heißt es darum: „Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will“ (Jes 55,11). Das Wort des Herrn ist „wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert“ (Jer 23,29). Jahwe ist nämlich von seinem Wort nicht zu trennen; er ist in ihm lebendig und gegenwärtig. Sein Sprechen ist mit ihm so eng verbunden, daß das Wort zuweilen vom Psalmisten mit Jahwe selbst gleichgesetzt und personifiziert werden kann (vgl. Ps 119,89.96). Zur Aufnahme dieses Wortes wird vom Hörer zwar immer eine Bereitschaft und eine entsprechende positive Einstellung verlangt. Aber die Heilskraft kommt aus dem Worte selbst. Diese wird auch nicht gemindert, wenn das Urwort Jahwes, das als solches dem späteren Empfänger der Offenbarung nicht mehr hörbar und greifbar ist, von den Propheten übernommen und weitergegeben wird.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß das „Wort Gottes“ immer im Menschenwort ergeht. Von daher bekommt es seine geschichtliche und menschliche Gestalt, so daß es vom Menschen erfaßt und verstanden werden kann.

2. Jesus Christus als Wort im Neuen Testament

Der tathaft-heilswirksame Charakter des „Wortes Gottes“ erfährt im Neuen Testament noch eine Steigerung. Auf sie weist der hl. Paulus hin, wenn er dieses Wort dem schwachen Menschenwort gegenüberstellt. Menschen sprechen zwar „gewandte und kluge Worte“ (1 Kor 1,17), die aber nur Ausdruck der Torheit der Welt sind (vgl. 1 Kor 1,20). Gottes Wort dagegen ist „lebendig . . . , kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4,12). Das rührt daher, daß das Wort Gottes nicht nur als äußere Kundgabe Gottes, als von Gott ergehende Rede zu verstehen ist, sondern zuhöchst mit dem Christusereignis in eins gesetzt wird; denn in Jesus Christus „ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,19 f.). In ihm sind alle Worte und Verheißungen Gottes erfüllt.

Schon an den synoptischen Evangelien läßt sich ersehen, daß das Heilswirken Christi mit seiner Predigt verbunden ist und mit ihr in eins geht. Jesus setzt seine Predigt stellenweise mit seinem Heilswerk gleich, so wenn er von ihr sagt: „Dazu bin ich gekommen“ (Mk 1,38).

Aber es sind nicht nur die Machtworte Jesu (die mit denen der Pharisäer und Schriftgelehrten nicht zu vergleichen sind: vgl. Mt 7,29), welche zusammen mit den aus ihnen hervorgehenden Zeichen und Wundern die Heilsgeschichte voranführen und die Menschen zur Umkehr bewegen (vgl. Mk 1,15), sondern es ist Jesus Christus selbst als das menschengewordene Wort des Vaters, in welchem die Dynamik des zur Menschheit sprechenden Gottes ihre Vollendung gewinnt. Im Sohn hat Gott sein endgültiges Wort zur Welt gesprochen, in dem alle zuvor ergangenen Worte der Offenbarung ihre Erfüllung finden (vgl. Hebr 1,1 f.). In diesem Wort wird nicht nur eine Wirkung des Wortes Gottes mitgeteilt und das Wort als Gabe Gottes gegeben. Jesus Christus ist vielmehr die Einheit des sich offenbarenden Gottes mit dem Menschsein: das personhafte Wort Gottes in menschlicher „Gestalt“. Das Wort in Person ist die Vergegenwärtigung des sich offenbarenden Gottes in der Menschheit, das vollendete „Wort Gottes“ an die Welt (vgl. auch Joh 1,1–14).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieser Wahrheit vom Wort, das Jesus Christus in Person ist, starken Ausdruck verliehen: „Er [Christus] ist es, der durch sein ganzes Dasein und durch seine ganze Erscheinung, durch Wort und Werke, durch Zeichen und Wunder . . . bekräftigt, daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken“ (Dei Verbum, 4).

Aus seiner Macht und Fülle erklärt sich auch die ungeminderte Kraft des in den ersten Zeugen und Aposteln weitergehenden Wortes, das sie „an Christi Statt“ verkünden (2 Kor 5,20). Das „Ja“, das Christus ist, verleiht auch dem Wort des Apostels Kraft und Festigkeit (vgl. 2 Kor 1,17–22). So geht das Wort, das Jesus Christus ist, in die Verkündigung der Apostel ein. Diese ist dann nicht nur Bericht über Christus und sein Werk. Sie ist mit Christus verbunden und so „das Wort des Herrn“, dessen sich die Heiden freuen (Apg 13,48); es ist das „Wort der Gnade Gottes“ (Apg 14,3; 20,32), das Heil vermittelt (Apg 13,26) und die Gemeinde aufbaut (Apg 13,48 f.).

An diesem Dienst des Wortes, den die Apostel gegenüber den Menschen leisten, wird aber auch deutlich, wie die Menschen zum Wort Gottes stehen und welches Verhalten sie gegenüber der Verkündigung des Wortes beweisen sollen. Es ist zuerst nicht ein Verhalten des eigenen Tätigseins und menschlicher Aktivität, sondern ein Verhalten der Empfäng-

lichkeit und des Geschehenlassens (das freilich keine „Passivität“ bedeutet). Darum wird das Wirken des Wortes am Menschen oft mit dem Geburtsvorgang verglichen: „Aus freiem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit geboren, damit wir gleichsam die Erstlingsfrucht seiner Schöpfung seien“ (Jak 1,18; vgl. 1 Petr 1,23). Dem Menschen obliegt beim Kommen des Wortes Gottes zuerst die Haltung der Annahme und des Offenseins (vgl. 1 Thess 1,6). Dabei ist Gott derjenige, der dem Wort die Tür auftut (vgl. Kol 4,3) und es seinen Weg nehmen läßt (vgl. 2 Thess 3,1). Aber in solchem Geschehenlassen ist doch zugleich auch ein in der Kraft der Gnade tätiges Ergreifen des Wortes durch den Menschen eingeschlossen. Das Wort Gottes, das zuerst gehört wird (vgl. Röm 10,17 f.), wird im Glauben vollends ergriffen (vgl. Apg 4,4; 15,7). Der Glaube ist aber erst dort verwirklicht, wo das Wort Gottes auch „getan“ wird (vgl. Jak 1,22).

Das von Jesus Christus herkommende Wort gewinnt eine neue, eigentümliche Gestalt im Zeugnis der Heiligen Schrift. Zwar ist das lebendige Wort der Offenbarung Jesu Christi mit seiner Bezeugung in der Heiligen Schrift nicht völlig gleichzusetzen. Aber das Zeugnis vom Worte in der Heiligen Schrift ist doch vom Bezeugten (dem Worte, das Jesus Christus ist) auch nicht zu trennen und zu scheiden. Als Zeichen und Zeugnis der Offenbarung vergegenwärtigt die Heilige Schrift das Gotteswort und *ist* es, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt. Obgleich nämlich nach der Lehre des Konzils „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (Dei Verbum, 12), gilt doch auch: „Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde“ (Dei Verbum, 9).

Aus dieser hohen Wertung der Heiligen Schrift als Gotteswort ergeben sich wichtige Folgerungen für die Verkündigung des Wortes in der Kirche, in deren Überlieferung das „Wort Gottes“ auf vielfältige Weise weitergeht. „Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten“ (Dei Verbum, 9). Im authentischen (und unter bestimmten Bedingungen unfehlbar sprechenden) Lehramt der Kirche bewahrt das „Wort Gottes“ seinen unversehrten Bestand, weil das Lehramt „nicht über dem Worte Gottes ist, sondern ihm dient“ (Dei Verbum, 10). Die Heilige Schrift bleibt so der tiefste Quell und die letzte Norm der Verkündigung der Kirche.

Das „Wort Gottes“ geht aber in der Kirche nicht nur weiter im gelesenen

und verlautbarten Schriftwort (z. B. innerhalb der Liturgie), es ergeht auch im gepredigten Bibelwort aus dem Munde der dazu bevollmächtigten Prediger. In der Predigt erfährt das „Wort Gottes“ eine aktuelle Vergegenwärtigung, eine situationsbezogene Erklärung und eine bekennnishafte Verlebendigung. Auch vom „Wort Gottes“ im Mund des berufenen menschlichen Predigers gilt grundsätzlich: „Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4,12). Darum kann wiederum das Zweite Vatikanische Konzil von der Predigt sagen: „Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung – in welcher die liturgische Homilie einen hervorragenden Platz haben muß – holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft“ (Dei Verbum, 24). So bezeugt das Konzil auch den Glauben an eine bestimmte Gegenwart Christi im Wort der Verkündigung: „Durch das Wort der Verkündigung und die Feier der Sakramente läßt sie [die missionarische Tätigkeit der Kirche] . . . Christus, den Urheber des Heils, gegenwärtig werden“ (Ad gentes, 9). Hier nimmt die Kirche keinen Anstand, der Verkündigung auch Gnadencharakter zuzuerkennen, wie es auch die Heilige Schrift tut, wenn sie erklärt, daß Gotteswort auch im Menschenwort unter den Gläubigen wirkt (vgl. 1 Thess 2,13).

Freilich weiß die Heilige Schrift dabei auch um die gefährvolle Möglichkeit der Entstellung des Gotteswortes durch den menschlichen Verkünder. Die Predigt kann nämlich auch unter dem Einfluß unlauterer Motive und unguter Gesinnung stehen; denn „einige verkündigen Christus zwar aus Neid und Streitsucht, andere aber in guter Absicht“ (Phil 1,15). Merkwürdigerweise muß aber nicht jede unlautere Gesinnung die Verkündigung Christi unmöglich machen; denn es gilt auch: „Auf jede Weise, ob in unlauterer oder lauterer Absicht, wird Christus verkündigt“ (Phil 1,18). Andererseits kann das Wort Gottes tatsächlich durch „falsche Propheten“ (Mt 24,11) und „falsche Lehrer“ (2 Petr 2,1) entstellt werden, so daß die Hörer verführt werden (2 Joh 7). Solche Verkünder, „die im Widerspruch zu der Lehre [stehen], die ihr gelernt habt“, verursachen Spaltung und Verwirrung, indem sie „durch ihre schönen und gewandten Reden das Herz der Arglosen verführen“ (Röm 16,17f.). Daran zeigt sich, daß die Predigt an den Verkünder besondere Anforderungen stellt, damit sein Wort nicht unfruchtbar ergehe. Die menschlich-geschichtliche Gestalt des Wortes im Munde des Verkünders ist nicht frei von der Gefahr, das Wort durch menschliche Schwäche zu entleeren.

3. „Wort“ und Sakrament als Weisen der Heilsverwirklichung

Das Neue Testament vertritt insgesamt eine Auffassung von der Heilserfülltheit des Wortes (ohne seine verschiedenen Gestalten und Vermittlungsweisen scharf voneinander zu trennen), die das „Wort Gottes“ dem Wirken des Sakramentes nahebringt. „Die Wirkungsweise des Wortes kann mit der des Sakramentes verglichen werden“ (K. H. Schelkle). Zwar kennt das Neue Testament noch nicht den späteren theologischen Sakramentsbegriff. Aber es spricht doch schon – im Unterschied zum Wort- und Verkündigungsgeschehen – von zeichenhaften Akten, welche die Gnade und die Christusgemeinschaft bewirken. Das geschieht in der zeichenhaften Handlung der Taufe, in der Christus die Kirche heiligt, indem er sie reinigt durch das Bad des Wassers im Wort (vgl. Eph 5,26). Es geschieht ebenso im Herrenmahl, in welchem Christus sich den Seinen zur Speise und zum Tranke gibt (vgl. 1 Kor 11,23–25 par.). Es vollzieht sich auch in der Handauflegung, in welcher der Heilige Geist und die Gnade des Amtes übertragen werden (1 Tim 4,14). Dabei ist auch zu bemerken, daß die zeichenhafte Handlung immer mit einem Wort verbunden ist, so daß das Wort in das sakramentale Geschehen eingeht. Darum bezeichnet Paulus das „Sakrament“ des Herrenmahles auch als Verkündigung (1 Kor 11,26). Aus demselben Grunde antwortet die Gemeinde in der Eucharistiefeyer auf den Ruf des Priesters: „Geheimnis des Glaubens“: „Deinen Tod verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis Du kommst in Herrlichkeit.“

Diese Ähnlichkeiten zwischen Wort und Sakrament auf dem Boden der Heiligen Schrift scheinen sogar eine Gleichsetzung beider zu ergeben. Andererseits sind aber auch gewisse Eigentümlichkeiten und Unterschiedenheiten in den beiden kirchlichen Heilsvollzügen nicht zu übersehen. Es wird zwischen ihnen eine gewisse Ordnung und Abfolge sichtbar. So geht die Verkündigung des Wortes der Spendung der Taufe voraus. Darauf weist der Missionsbefehl hin: „Macht alle [Völker] zu meinen Jüngern; taufet sie“ (Mt 28,19). Darum heißt es auch: „Die nun, die sein Wort annahmen“ (das in der Predigt ergeht) „ließen sich taufen“ (Apg 2,41). Gelegentlich wird vermerkt, daß diejenigen, die zum Glauben kamen, getauft wurden (Apg 8,12; 18,8). In ähnlicher Weise betont der Markusschluß: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet“ werden (Mk 16,16).

In diesen Hinweisen wird die unterschiedliche Stellung von Wort und Sakrament bei der Bekehrung und bei der Aufnahme in die Kirche erkennbar. Das Wort der Verkündigung erhält dabei zeitlich die erste

Position, die aber auch sachlich als Wurzel und Grund alles folgenden Gnadengeschehens von unverwechselbarer Bedeutung ist. Der Apostel Paulus schätzt die Bedeutung der Predigt für die Begründung der Gemeinde so hoch ein, daß er von sich sagen kann: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1,17). Das Wort kennzeichnet zusammen mit dem antwortenden Glauben den Anfang des Heiles, der durch das Sakrament „besiegelt“ wird (vgl. Eph 1,13). Die Predigt fordert den Glauben und eröffnet den Weg des Heils. Sie bringt das Gläubigwerden, begründet aber auch das Gläubigsein. Sie ist so für das Entstehen wie für den Fortbestand des Glaubens notwendig.

Auch bei der Beschreibung der Wirkung beider Heilmittel treten im Neuen Testament gewisse Unterschiede in Erscheinung, wie sie sich (ausführlicher interpretiert) aus dem Charakter eines reinen Wortgeschehens und einer zeichenhaft dramatischen Handlung ergeben, die im Sakramentsvollzug vor sich geht. Paulus spricht zwar auch seiner Predigt die „Kraft“ des Kreuzes Christi zu (vgl. 1 Kor 1,17). Aber wo er über die Taufe redet, beschreibt er das lebendige (wenn auch tief innerliche) Geschehen einer Begegnung mit der Person und dem Werke Christi, einer Christusverähnlichung, die er in solcher Weise der Predigt vom Kreuz allein nicht zuschreibt. Danach vereint die Taufe den Menschen mit Christi Todesabbild (vgl. Röm 6,5). Aber sie gewährt ihm auch schon Anteil an der zukünftigen Auferstehung, so daß der Getaufte jetzt schon in einem neuen Leben wandeln darf (vgl. Röm 6,4).

Auch wenn hier der Taufvorgang als solcher nicht im Sinne der modernen „Mysterientheologie“ als kultische Nachbildung von Tod und Auferstehung Jesu Christi verstanden werden muß, so knüpft doch die sakramentale Handlung den Kontakt mit dem Erlösungsgeschehen und dem Erlöser selbst. Die Taufe verleiht deshalb nicht nur die Kraft des Kreuzes Christi, sie nimmt den Menschen in den Tod und in die Auferstehung Christi mit hinein. So vermittelt sie dem Getauften ein neues Sein in Christus, das ihn zu einer „neuen Schöpfung“ (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17) macht. Im Zeichen des Sakramentes wird ein inneres Geschehen ausgedrückt, das nicht nur (wie das Wort) eine Kraft aus der Erlösungstat Christi vermittelt, sondern das den Empfänger mit dem Heilswerk Christi selbst, mit Tod und Auferstehung, in Verbindung bringt und so eine Seins- und Schicksalsgemeinschaft mit dem Herrn stiftet. Diese mystisch-reale Anteilnahme an der lebendigen Wirklichkeit der Heilstaten Christi ist die Eigentümlichkeit des Sakramentes, die es vom Predigtwort und seiner Wirkung unterscheidet.

Eine ähnliche Intensivierung der Gnadenwirkung läßt sich auch bezüglich der Eucharistie erkennen, wie sie in den biblischen Berichten geschildert wird. In der „Brotrede“ Jesu im Johannesevangelium (Joh 6,22–59) kommt zum Ausdruck, daß der Genuß des Fleisches und des Blutes zu einer einzigartigen Seins- und Tatgemeinschaft mit Jesus Christus führt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag“ (Joh 6,54). Fleisch und Blut des Menschensohnes sind hier nicht als dingliche Mittel oder sachhafte Gaben verstanden, sondern als das durch den Opfertod hindurchgegangene Leben Jesu selbst, mit dem der Empfänger zu einer Lebensgemeinschaft verbunden wird. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm“ (Joh 6,56). In diesem Sakrament gibt sich der Gekreuzigte und Auferstandene, anders als im Wort der Verkündigung, auch in seiner Leiblichkeit hin, die vom Geschehen des Todes und der Auferstehung gezeichnet ist. Es findet hier offenbar eine wirklichkeits-trächtige Vergegenwärtigung des Leibhaften und Geschichtlichen an Christus statt, die nicht vom Worte, sondern nur von Zeichen eingefangen und ausgedrückt werden kann. Daher ist es auch verständlich, daß Jesus das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes dem Gläubigen zur Pflicht macht; denn „wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53). „Der sakramentale Empfang seines Fleisches und Blutes ist von ihm als besondere Weise der Vereinigung mit ihm selbst, dem inkarnierten, gekreuzigten und erhöhten Gottessohn gewollt“ (R. Schnackenburg). Die besondere Weise der Vereinigung kommt nochmals und deutlicher an den neutestamentlichen „Einsetzungsberichten“ zum Vorschein (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20; 1 Kor 11,23–25). Die Feier des Abendmahls geschieht in einer Tischgemeinschaft, in der der Herr des Mahles die Handlung vollzieht, die Gebete spricht und die Gaben austeilte. Im Mahlgeschehen verwirklicht sich, was schon an der äußeren Gestalt zu erkennen ist, eine andere, höhere Art von Gemeinschaft als etwa in der Verkündigung des Wortes. Aber das Einzigartige des eucharistischen Mahles ist darin gelegen, daß Jesus Christus, der Mahlherr, sich den Seinen auch als die Mahlgabe darreicht und schenkt. Indem er über Brot und Wein die Worte spricht: „Das ist mein Leib“ (Mt 26,26 par.) und „das ist mein Blut, das Blut des Bundes“ (Mk 14,24 par.), setzt er das gebrochene Brot und den im Kelch gereichten Wein mit seinem Leibe und Blute gleich, d. h. mit seiner ganzen Person und mit dem von ihm vollbrachten Heilswerk; denn nicht nur die Symbolik von „Leib und Blut“, sondern auch die deutenden Worte („der für euch hingegeben

wird“: Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,24; „das für viele vergossen wird“: Mk 14,24 par.) machen es gewiß, daß Jesus Christus sich hier in der Art und Gestalt eines Geopferten hingibt. Auch hier wird nicht nur eine Kraft vom Opfer freigesetzt und übermittelt, sondern der Geopferte selbst wird gegenwärtig in seinem Sterben. Die Vergegenwärtigung des Opfernden und seiner Tat vermag so auch den „neuen Bund“ zu begründen, welcher den höchsten Ausdruck der Christugemeinschaft darstellt. Auch daran wird ersichtlich, daß das Sakrament der Eucharistie als Mahl und Opfer eine tiefere Gemeinschaft stiftet als das Wort. So ist auch grundsätzlich zu folgern, daß schon auf neutestamentlichem Boden Taufe und Eucharistie eine stärkere Einigungskraft für den Zusammenschluß der Gemeinde entfalten als die Verkündigung.

Gleichwohl ist diese vom Sakrament und seinem Vollzug nicht zu trennen. Das geisterfüllte Wort bleibt ja in den sakramentalen Ritus einbezogen. Andererseits empfängt doch das Wort im Sakrament eine andere Stellung und Bedeutung als im Geschehen der Predigt. Im Zusammenhang mit dem Sakrament erfüllt es zuerst und unmittelbar nicht eine das Heil von Gott her verheißende, es zusagende und proklamierende Funktion, sondern es ergeht in der Weise einer zu Gott aufsteigenden Bitte, eines Gebetes Christi und der Kirche zur „Weihe“, zur Heiligung und geistigen Erfüllung der sakramentalen Zeichen. In dem bei der Taufe gesprochenen Wort wird der Name des dreieinigen Gottes angerufen (vgl. Mt 28,19). Das mit der Handauflegung (der Weihe) verbundene Wort ist ein Gebet der Apostel zu Gott (vgl. Apg 6,6). Auch bei der heiligen Ölung sprechen die Spender Gebete über den Kranken. Das Wort nimmt innerhalb des Sakramentes bittenden, Gott anrufenden Charakter an. Es unterscheidet sich darin vom Wort der Predigt, hebt damit aber auch das Sakramentsgeschehen vom Vorgang der Verkündigung ab.

Allerdings erörtert das Neue Testament die Beziehung von „Wort“ (Verkündigung) und Sakrament nicht als eigenes Thema. Es läßt vor allem die enge Verbindung zwischen beiden erkennen. Aber wie die Heilige Schrift in bezug auf die verschiedenen Vermittlungsformen des Wortes Gottes keine begrifflichen Unterschiede setzt, sondern mehr von ihrer lebendigen Einheit beeindruckt ist, so spricht sie auch von dem Verhältnis zwischen Wort und Sakrament nicht in theoretischer Abgrenzung und begrifflicher Schärfe. Sie sieht auch hier vornehmlich die Einheit des Heilsgeschehens in der Gemeinde und bekräftigt die grundlegende Wahrheit, daß das Heilsgeschehen in der Kirche in Wort *und* Sakrament geschieht und daß *beide* Vermittlungsformen oder „Instrumente“ des Heils sind. Wie sie etwa das Heilsgeschehen der Taufe so darstellt, als ob

es der Eucharistie nicht bedürfe, so spricht sie auch vom Worte so, als ob darin die Wirkung des Sakramentes schon eingeschlossen sei. Es ist dies eine konkrete, ganzheitliche Denk- und Sprechweise, die im einzelnen schon das Ganze meint und mit dem Partiellen das Totale trifft.

Die Ähnlichkeit von Wort und Sakrament erfährt deshalb im Neuen Testament eine deutliche Betonung. Dennoch ist damit keine Gleichheit oder Gleichstellung beider behauptet. Dies zeigt sich auch an der Ausrichtung des aus dem Wort kommenden Glaubens auf das Sakrament.

Der Mensch, der die Botschaft im Gehorsam des Hörens empfängt und aufnimmt, der ihr damit schon eine erste Zustimmung und Bejahung leiht, ist bereits von ihrer Heilskraft und Gnade getroffen. Gelegentlich kann deshalb die Botschaft auch selbst schon als „Glaube“ bestimmt werden, so daß Paulus „den Glauben verkündigt“ (Gal 1,23). Die Annahme des Glaubens kann ja nicht ohne das Wirken der Gnade erklärt werden. Der Glaube ist Gabe, Geschenk und Gnade Gottes. Er wird vom Heiligen Geist gewirkt (2 Kor 4,13). Er bedeutet die Annahme des Kerygmas von Christus. Darum stiftet er auch ein persönliches Verhältnis zu Christus, wie die vielen Aussagen zeigen, die den Glauben als Gemeinschaft mit Christus bestimmen (vgl. Röm 8,9f; Gal 2,20). Von ihr gilt die starke Aussage: „Euch wurde die Gnade zuteil, für Christus dazusein, also nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden“ (Phil 1,29). Deshalb kann es von der Christusbeziehung des Glaubens auch heißen: „Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen“ (Eph 3,17). „Der Glaube läßt Christi Herz unsere Wohnstätte sein“ (H. Schlier). Und obgleich an dieser für die Gnadenerfülltheit des Glaubens ausdrucksstarken Stelle nicht zwischen dem Entstehen des Glaubens und seinem Bestehen streng unterschieden wird, kann die Aussage doch auch für den entstehenden Glauben beansprucht werden.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß der aus dem Wort kommende Glaube den Weg des Heils eröffnet und daß die Gemeinschaft mit Christus, die im Glauben geschlossen wird, auf die Taufe ausgerichtet ist und ihre vollendete Gestalt erst in der Taufe erhält (vgl. Röm 6,3–11). Dieser Anstieg vom Glauben (Wort) zum Sakrament entspricht auch dem katholischen Verständnis von der Rechtfertigung (vgl. das Tridentinum: DS 1520 ff.), die im Glauben wurzelt und sich in der Liebe vollendet (welche den Willen zum Empfang des Sakramentes in sich schließt).

So läßt das Neue Testament trotz seiner Einheitsauffassung doch schon etwas von der Stufung und der Unterschiedenheit in der Einheit erkennen.

II. Die theologische Erklärung der Beziehung von „Wort“ und Sakrament

1. Die Ähnlichkeit von „Wort“ und Sakrament

Die biblischen Zeugnisse vom „Worte Gottes“ in seinen verschiedenen Gestalten bekunden dessen Heils- und Gnadenhaftigkeit. Sie verleihen dem in der Kirche weitergehenden Wortgeschehen den Charakter eines Gnaden- und Heilmittels. Damit rückt die Verkündigung innerhalb der Kirche in die Nähe eines Sakramentes. Wenn es sich um Heilmittel handelt, muß ihnen eine Ähnlichkeit mit den Sakramenten zuerkannt werden, die dennoch keine Gleichartigkeit oder Gleichsetzung besagen muß. Schon die biblischen Zeugnisse zeigen eine gewisse Unterschiedenheit, eine Ordnung zwischen Wort und Sakrament an, die von der Theologie noch verdeutlicht werden kann.

Dem Geist der Heiligen Schrift verpflichtet, hat auch die christliche Tradition die Heilskraft des Wortes und der Verkündigung in der Kirche anerkannt und ihr insoweit Ausdruck verliehen, als sie die Ähnlichkeit von Wort und Sakrament hervorhob. So bezeichnete die Tradition im Anschluß an Augustinus, der durchaus um den Unterschied von Wort und Sakrament wußte (er sprach diesbezüglich den Satz: „Es tritt das Wort zum Element hinzu, und es entsteht das Sakrament“), das Wort als ein „hörbares Zeichen“ (*sacramentum audibile*) und das Sakrament als „sichtbares Wort“ (*verbum visibile*).

Im frühen Mittelalter erklärte der Benediktinerabt Paschasius Radbertus vom Worte Gottes in der Heiligen Schrift: „Auch in den Heiligen Schriften gibt es das Sakrament, wo immer der Heilige Geist in ihnen innerlich durch sein Sprechen am Werke ist.“ Im gleichen Sinne vergleicht Rupert von Deutz die Predigt mit dem Manna in der Wüste, das die Israeliten nährte.

Die Annäherung zwischen Predigt und Sakramentspendung hat später in der „Nachfolge Christi“ den schönen Ausdruck von den zwei Tischen gefunden, die „in der Schatzkammer der Kirche Gottes aufgestellt sind“: „Einer ist der Tisch des Altars, auf diesem liegt das heilige Brot, das ist der köstliche Leib Jesu Christi. Der andere ist der Tisch des heiligen Gesetzes, auf diesem liegt die heilige Lehre, die uns im rechten Glauben unterweist und uns bis in das Innerste, hinter den Vorhang, in das Allerheiligste hineinweist“ (IV, 11). Es ist bemerkenswert, daß das Zweite Vatikanische Konzil dieses Bild aufgenommen hat, wenn es vom „Tisch des Wortes Gottes“ spricht und erklärt: „Die Kirche hat die

Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“ (Dei Verbum, 21). Die Ähnlichkeit liegt hier nicht nur in dem äußeren Vergleich mit den beiden „Tischen“, sondern auch in der inneren Bestimmung des Schriftwortes als „Brot“, welche Bezeichnung sonst nur der Eucharistie vorbehalten ist. Darum ist es folgerichtig, wenn das Konzil von der Heilskraft des Wortes erklärt: „Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Gottes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversiegelter Quell des geistlichen Lebens ist“ (Dei Verbum, 21). Wie konsequent das Konzil diese innere Annäherung von „Wort“ und Sakrament verfolgt, zeigt sich auch daran, daß von beiden die Gegenwart Christi ausgesagt wird. Auch im „Wort“ wird Christus in bestimmter Weise gegenwärtig. Es heißt nämlich von ihm: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (Sac. Conc., 7). Aber es ist auch der Unterschied und die Steigerung nicht übersehen, die das Sakrament erbringt: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft“. Eine nochmalige Überhöhung der Gegenwärtigkeit Christi deutet sich schließlich bei der Bestimmung der Eigenart des eucharistischen Opfersakramentes an. Von diesem ist nämlich gesagt: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung“ (Lumen Gentium, 3).

Die neuere theologische Forschung hat das Verständnis für die Ähnlichkeit beider Heilmittel und für ihre Zusammengehörigkeit durch tieferes Eindringen in das Wesen beider Wirklichkeiten weiterentwickelt, wobei sie auch gewisse Anregungen der evangelischen Theologie und ihres Kirchenverständnisses aufnahm, dem Wort und Sakrament als die Wesensmerkmale (notae) gelten, an denen man die wahre Kirche erkennen kann. Die katholische Theologie machte darauf aufmerksam, daß eigentlich auch das Wort schon Zeichencharakter an sich trägt, insofern sich in ihm etwas Geistig-Unsichtbares in einer sinnhaften Erscheinung ausdrückt, die der Mensch mit dem Hörsinn aufnimmt. In einem anderen Sinn kann das Wort auch als ein „Bild“ bezeichnet werden, weil in ihm eine geistige Wirklichkeit in eine gedankliche Gestalt (den „Begriff“) gefaßt wird. Es ist als solches auch schon eine Ausprägung der Heilswirklichkeit und eine Vergegenwärtigung des Heils.

Aber auch in umgekehrter Blickrichtung konnte vom Sakrament gesagt

werden, daß dieses nicht ohne das geisterfüllte Wort auskommt, daß das Wort dem Sakrament seine Kraft verleiht und ihm gleichsam die Seele einhaucht. Daraufhin konnte dem Sakrament auch Verkündigungscharakter zuerkannt werden. Darum wurde auch von einem „quasi-sakramentalen“ Charakter des Wortes gesprochen. In der Tradition wurde die Ähnlichkeit zwischen Wort und Sakrament (besonders unter Berücksichtigung der Hl. Schrift) noch verstärkt, wenn von der „sakramentalen Schrift“ (*scriptura sacramentalis*) gesprochen wurde.

Allerdings ist nicht zu übersehen, daß sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von werthafter und sakramentaler Wirksamkeit Christi und d. h. bei der Zuordnung von Wort und Sakrament in der Geschichte der Theologie nicht geringe Schwierigkeiten auftraten. Sie wurden z. T. nur unvollkommen gelöst, so wenn etwa dem Wort eine eigentliche und direkte Heilswirksamkeit abgesprochen und ihm nur eine Vorbereitung auf das Heil zugebilligt wurde. Dies geschah besonders bezüglich des in der Verkündigung der Kirche und in der Predigt ergehenden Wortes, das ja tatsächlich nicht in allem mit dem Wort der Schrift oder mit dem Wort, das Jesus Christus ist, gleichgesetzt werden darf. Als in der mittelalterlichen Theologie solche Fragen ausführlicher diskutiert wurden, erklärt u. a. der heilige Bonaventura, daß der Prediger „Gottes kostbares, lautes, wohlklingendes Wort“ (*Prothema primum IX, 731a*) spreche und dabei als „Mund Gottes“ (*Comm. Luc. c.10, VII, 261a*) tätig werde. Durch dieses sein Wort „gießt er in andere die Weisheit hinein“ (*De donis Spir. S. coll. 7, V, 489a*). Aber genau besehen, wird dem Wort der Predigt (aber auch schon dem der Schrift) eine nur vorbereitende, disponierende und okkasionale Bedeutung bezüglich der Gnade zugestanden. Bonaventura (wie viele andere mittelalterliche Theologen) gelangte zu dieser mehr gnadenvorbereitenden Auffassung von der Wirksamkeit des „Wortes“ und der Verkündigung nicht zuletzt aufgrund der nüchternen Beachtung des Mitwirkens des Predigers am Ergehen des Gotteswortes. Der subjektive Anteil des Predigers am Zustandekommen des Wortgeschehens wurde hier sehr hoch veranschlagt und mit hohen Erfordernissen ausgestattet, z. B. auch mit der Forderung nach Heiligkeit des Verkünders. Das hatte allerdings zur Folge, daß die mangelnde Disposition des Predigers (wie auch des Hörers) nach dieser Auffassung die Gnadenwirksamkeit des „Wortes Gottes“ verhindern konnte. Das Tun des Predigers wie des Empfängers wurde hier offensichtlich unter die Ursachen der Gnadenwirksamkeit der Predigt gerechnet. Darum ergeht beim Ausfall dieser Beteiligung das „Wort Gottes“ nicht mehr, sondern es wird zum Menschenwort degradiert, wie ja schon die Heilige Schrift erklärt, daß das

Wort Gottes von den Predigern „verfälscht“ werden (vgl. 2 Kor 4,2) kann. So konnte der hl. Bonaventura auch sagen: „Wessen Leben verachtet wird, dessen Predigt wird verschmäht“ (Dom. in Sexag. sermo, IX, 201b).

Solcher Erkenntnis Rechnung tragend, begrenzt auch der hl. Thomas das Wirken der Predigt auf eine vorbereitende Funktion für das Einströmen der Gnade, das allein der Heilige Geist (oder das Sakrament) schenkt. Die Verkündigung des Wortes nimmt auch bei ihm mehr den Charakter der Belehrung und der Überredung an, welche nur eine Vorstufe der Gnadenvermittlung darstellt (vgl. De veritate 27,3 ad 12).

In neuerer Zeit hat der Tübinger Theologe J. E. v. Kuhn diese nur dispositive Wirksamkeit des Wortes vertreten, wenn er erklärte: „Das Wort ist kein Sakrament, die Predigt keine sakramentale Handlung und kann keine sein. Ist sein Inhalt vernommen und durch göttliche Gnade geglaubt, so hat es seine Wirkung getan, seine Bestimmung erfüllt; seine eigentliche, prinzipale Wirksamkeit ist eine natürliche auf Geist und Gemüt des Menschen; die prinzipale Wirksamkeit des Sakramentes dagegen eine übernatürliche“. Hier war dem Wort im Grunde nur noch eine natürliche Kraft zur Vorbereitung auf die göttliche Gnade zuerkannt. Andere Theologen gelangten, insofern sie vor allem die Unterschiedenheit zwischen „Wort“ und Sakrament beachtet wissen wollten, zu der Annahme, daß das „Wort“ nur den Charakter eines sogenannten „Sakramentale“ habe, d. h. eines nur lose mit dem Sakrament verbundenen Zeichens, das Gnade nur kraft des Mittuns des Menschen vermittelte. So blieb bei aller Anerkennung der Ähnlichkeit und der Zusammengehörigkeit von „Wort“ und Sakrament die Zuordnung beider und das gegenseitige Verhältnis lange Zeit eine offene Frage, die der theologischen Beantwortung harrete.

2. Die theologische Zuordnung

Das kirchliche Lehramt hat bezüglich der genauen Bestimmung des Verhältnisses von „Wort“ und Sakrament keine verpflichtende Erklärung vorgelegt, wenn auch gerade das Zweite Vatikanische Konzil und in seinem Gefolge die „Pastorale Einführung in das Meßlektionar“ (1981) in ihren Aussagen über das Wort Gottes in der Liturgie und in der Verkündigung wie über das Sakrament gewisse Hinweise zur Beantwortung dieser Frage bieten. Die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament ist Aufgabe der Theologie. Zu ihrer Lösung tragen eine Reihe von Erklärungen bei, die freilich nicht ganz einheitlich gehalten

ten sind. Sie stimmen aber in zwei wesentlichen Punkten überein: nämlich in der Erkenntnis, daß zwischen Wort und Sakrament ein (schon im Neuen Testament angedeutetes) Verhältnis der Vertiefung und Intensivierung besteht und daß jedes der beiden Heilsmedien auch seine Eigentümlichkeit besitzt und seine Unterschiedenheit gegenüber dem anderen beweist.

Unter der ersten Hinsicht wird daraufhin das Sakrament als das zeichenhafte, zur Sichtbarkeit erhobene, exhibitiv Wort verstanden. Im Sakrament erfolgt die ausdrücklichste sinnhafte Darbietung des Wortes. Es bildet die höchste Stufe des ereignishaften Wortes, bei dem sich die Kirche selbst mit höchstem Einsatz beteiligt und zwar in Ausrichtung auf die besonderen Situationen des einzelnen heilsbedürftigen Menschen. So verleiht das Sakrament dem Wort die eigentliche Wesensverwirklichung und die höchste Wirksamkeit zusammen mit dem intensivsten Selbstvöllzug der Kirche auf den Menschen hin. Dem Sakrament ist so die höchstmögliche Konkretisierung des Wortes zuerkannt, die zugleich die stärkste Intensivierung der Gnadenhaftigkeit des „Wortes“ mit sich bringt. Insgesamt stellen die Sakramente die Höchsthöhe des Wortgeschehens in der Kirche dar; sie bedeuten die vollendete und vollkommene Weise der Verkündigung. Das Wort besitzt so eine Ausrichtung auf das Sakrament. Dies aber bringt das Wort zu seiner höchstmöglichen Verwirklichung. Daß das Sakrament dem Wort eine höhere Wirklichkeitsfülle und Mächtigkeit verleiht, kann auch objektiv an der Art und Weise erschlossen werden, in der Gott in Jesus Christus die Erlösung verwirklichte. Dies geschah in einer gewissen Abfolge und einer Steigerung, die von der Menschwerdung zu Kreuz und Auferstehung führte. Die Menschwerdung des Sohnes ist als das grundlegende, fundamentale Erlösungsgeschehen zu verstehen, das seine Überhöhung und Vollendung im Leiden wie in Tod und Auferstehung des Erlösers erfahren sollte. Die Menschwerdung des Sohnes, in welcher der göttliche Logos sich mit einer menschlichen Natur verband, kann so als das „Urwort“ der neuen Heilsordnung angesehen werden. Darum darf die Menschwerdung auch vorzüglich in Verbindung mit dem Heilsgeschehen des Wortes gebracht werden. Das deutet der Hebräerbrief an, wenn er auf das Sprechen Gottes durch die Propheten verweist und hinzufügt: „In dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ (Hebr 1,2). Er erklärt aber darüber hinaus: „Es war . . . Gottes gnädiger Wille, daß er für alle den Tod erlitt. Denn es war angemessen, daß Gott, für den und durch den das All ist und der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollendete“ (Hebr 2,9 f.). Nun hat aber die Menschwerdung des

Wortes eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Ergehen der Verkündigung in der Kirche. Diese Ähnlichkeit hebt das Zweite Vatikanische Konzil in der Aussage hervor: „Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist“ (Dei Verbum, 13). Aber das Konzil erklärt auch: „Gottes Sohn hat in der mit sich geeinten menschlichen Natur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt und so den Menschen erlöst und ihn umgestaltet zu einem neuen Geschöpf“ (Lumen Gentium, 7). Diese in Kreuz und Auferstehung gipfelnde Erlösung aber geht in den Sakramenten der Kirche weiter, vor allem in Taufe und Eucharistie. Darum fährt das Konzil fort: „Durch diesen heiligen Ritus [nämlich der Taufe] wird die Vereinigung mit Tod und Auferstehung Christi dargestellt und bewirkt“ (Lumen Gentium, 7). Von der Eucharistie aber, der „Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (Lumen Gentium, 11), gilt: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus unser Osterlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unsrer Erlösung“ (Lumen Gentium, 3). Das Verhältnis zwischen Menschwerdung und der in Kreuz und Auferstehung vollendeten Erlösung findet demnach eine gewisse Entsprechung in der Beziehung von Wort und Sakrament (zumal dem eucharistischen Sakrament). Das Konzil bestätigt diese Zuordnung auch durch die Aussage, daß die Eucharistie der „Höhepunkt aller Evangelisation“ sei (Presb. Ord., 5). Was im Wort der Evangelisation beginnt, wird im eucharistischen Sakrament vollendet, ähnlich wie sich die Menschwerdung in den Heilstaten von Tod und Auferstehung vollendete.

Das sichtbare, dramatische Kreuzesgeschehen mit seinem kultischen Charakter ist so das Urbild der sakramentalen Gnadenvermittlung, in welcher sich das Heilsgeschehen in der Kirche vollendet. Dem entspricht auch, daß die Begnadung des einzelnen grundsätzlich ihr Ziel erst im Empfang des Sakramentes (zumal der Taufe) erreicht, während die Annahme des Glaubenswortes das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung (Begnadung) darstellt. So verhalten sich Wort und Sakrament zueinander wie das Fundament zum vollendeten Bau oder wie die Wurzel zur Frucht. Die Menschwerdung und das Kreuz (in Einheit mit der Auferstehung) sind so die beiden Heilsgeschehnisse, die zusammen erst den umfassenden Erlösungsvorgang bilden. Insofern die Kirche das Erlösungsgeschehen weiterträgt, muß sich in ihr auch etwas von diesen Phasen der Erlösung finden. Das geschieht tatsächlich in den heilshaften Vollzügen von Wortverkündigung und Sakramentenfeier. Es zeigt sich besonders ausdrucks-

voll in der Anordnung von Wort und Sakrament in der Eucharistiefeyer. Beide Phasen des Heilsgeschehens verlaufen aber nicht nebeneinander: sie stehen miteinander in Verbindung und gehen ineinander über. So wird verständlich, daß einerseits das Sakrament alle Kraft des Wortes in sich trägt, daß aber andererseits das Wortgeschehen vermöge der Ausrichtung auf das Sakrament auch schon an dessen Kraft teilhaben kann. Die Verkündigung und der Vollzug der Sakramente bilden eine organische Zwei-Einheit als die zwei Phasen desselben Heilsgeschehens, das doch erst im Sakrament sein Ziel und seine Vollendung erreicht. Beiden bleibt so auch ihre Eigenart wie ihre Notwendigkeit erhalten, ohne daß das Sakrament seine Zielstellung verliert.

Diese an der Heilsgeschichte und an der objektiven Zuordnung von Menschwerdung und Kreuzesgeschehen orientierten Erklärung bestätigt sich aber auch subjektiv am individuellen Heilsweg des Menschen, der ein dialogisches Geschehen in Wort und Antwort, in göttlicher Anrede und menschlicher Erwidern ist. Wie Christus die vollgültige Antwort auf den Willen und das Wort des Vaters in seiner sichtbaren Hingabe am Kreuz gab, wie das „Ja“, das Christus war (vgl. 2 Kor 1,19), erst in seinem Kreuzestod voll verwirklicht wurde, so erfolgt auch beim Gläubigen die ganzmenschliche Antwort auf das Wort Gottes erst im Sakrament. Die Antwort des Menschen wäre noch keine ganzheitliche und vollständige, wenn sie nur im Hören und im aus dem Hören kommenden Glauben erfolgte (vgl. Röm 10,14). Zwar ist auch die hörende Annahme des Wortes im Glauben durchaus nichts rein Passives. Der Mensch ist im Glauben nicht ein lebloses Objekt, an dem Gott zwanghaft wirkt. Er muß vielmehr als „Partner Gottes“, zu dem er aus Gnade berufen ist (wenn dies auch keine Partnerschaft zu gleichen Rechten darstellt), im Hören seine Offenheit für Gott, seine Geneigtheit zu Ihm und seine Aufgeschlossenheit für Ihn bezeigen. Die dafür geforderte Haltung ist aber doch vorzugsweise eine solche der Empfänglichkeit, der Öffnung, der Erwartung und Anspannung. Sie fordert eine Art von Bereitschaft, wie sie der geöffneten Hand des Armen eigen ist, der eine Gabe in Empfang nimmt. Für die Verwirklichung des menschlichen Gottverhältnisses ist diese Einstellung, die im Hören des Wortes und seiner Aufnahme im Glauben geschieht, durchaus bedeutsam und unentbehrlich. Aber sie ist weder das von Gott beabsichtigte letzte Ziel seines Heilswirkens am Menschen noch die dem Menschen letztmögliche und von ihm geforderte vollständige Antwort auf das Wort. Dieses Wort verlangt nämlich nicht nur Annahme, sondern auch Bejahung, Bekenntnis und das „Ja“ und „Amen“, wie es Christus vollgültig am Kreuze sprach.

3. *Das Unterscheidende*

Die verschiedene Gewichtung von Wort und Sakrament in der Abfolge der beiden Akte der kirchlichen Heilsvermittlung beruht auf einer inneren Unterschiedlichkeit, welche die Theologie näher bestimmen kann. Diesem Bemühen ist auch die evangelische Theologie verpflichtet, die, trotz mancher Unterschiedenheiten im einzelnen, doch auch der Überzeugung ist: „Predigt, Taufe und Abendmahl dürfen . . . nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wenn die Kirche der Reformation sich als Kirche des Wortes versteht, so dürfte das nur christologisch gemeint sein – nämlich: insofern Christus das Wort ist. Das darf aber nicht eine Minderbewertung von Taufe und Abendmahl bedeuten und auch nicht deren Subsumierung unter das Wort sein“ (W. Andersen). Bei näherer Bestimmung des Verhältnisses fällt zunächst der Unterschied in den Blick, der zwischen der Aussprache eines Wortes und der Setzung eines sinnhaften Zeichens besteht. Mag auch das Wort in seiner belehrenden, offenbarenden und energetischen Funktion große Kraft entfalten, so bringt doch das von Christus eingesetzte Zeichen oder Symbol (das ein Wort immer in sich schließt) dem Wort noch etwas Bedeutsames hinzu. Nicht nur, daß das Zeichen in seinem objektiven Bestand und seiner Sichtbarkeit dem Gläubenden mit größerer Ausdrücklichkeit und Eindeutigkeit des Sinnes entgegenkommt (vor allem, wenn es sich, wie beim Sakrament, nicht nur um ein in sich ruhendes Zeichen, sondern um ein dramatisches kultisches Geschehen handelt), es betrifft vielmehr in seiner Sinnhaftigkeit und „Körperlichkeit“ das leiblich-geistige Sein des Menschen ganzheitlicher und intensiver. Im Symbol spricht nämlich etwas Leiblich-Geistes zum Menschen, der selbst in seiner leib-geistigen Verfassung das erste Symbol (oder Bild) Gottes in der Schöpfung ist. Insofern eine theologische Anthropologie den Menschen als Einheit von Materiellem und Geistigem (und so als Symbol) versteht, zeigt sie eine Entsprechung zwischen dem sakramentalen Symbol und der Leib-Geistigkeit des Menschen auf. Darum entspricht das aus Wort und Zeichen bestehende Sakrament dem Selbstvollzug des Menschen. Es kann ihn so auch direkt und gänzlich betreffen.

Dieses Betroffensein erfährt noch eine Verdeutlichung, wenn man bedenkt, daß die sakramentalen Symbole, die alle dem menschlichen Lebensbereich entnommen sind (wie Wasser, Öl, Brot und Wein) nicht allein in ihrem materiellen Bestand und in ihrem statischen Sein von Bedeutung sind. An den materiellen Dingen werden vielmehr Handlungen vorgenommen, die das äußere Zeichen der Sakramente zu einem

kultischen Geschehen, ja zu einem „Kultdrama“ machen, in das sowohl der Spender wie der Empfänger des Sakramentes einbezogen sind. Es sind heilige Handlungen, in denen sich in bildlichen, symbolischen Formen eine lebenserfüllte Abbildung des Heilswerkes Christi vollzieht. Dabei ist der Ersthandelnde Christus selbst, der vermittelt der Zeichen seinem Heilswerk aufs neue Gegenwart verleiht. Aber der das Sakrament empfangende Mensch wird in dieses Handeln Christi einbezogen und wird in ihm mittätig (und dies anders als bei der Verkündigung, wo sein Tun wesentlich ein Empfangen und eine Bestätigung des Wortes ist). Da sich im Sakrament an den kraft erfüllten Zeichen das Tat- und Ereignishafte des Heilstuns Christi abbildet, vermag erst hier der Mensch sein vollmenschliches Mittun in das Heilswerk Christi einzubringen. In diesem seinem Mitwirken gewinnt er eine Teilhabe an der Erlösungstat Christi. In der Taufe wird der Mensch mit Christi Tod vereint, um mit ihm am neuen Leben der Auferstehung teilzunehmen (vgl. Röm 6,1–11). „So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt“ (Sac. Conc., 6). Von der in der Eucharistie stattfindenden Teilhabe am Heilswerk Christi sagt das Zweite Vatikanische Konzil: „In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm“ (Lumen Gentium, 11). Hier nehmen die Gläubigen vermöge ihres Mittuns in einzigartiger Weise an der Liebeshingabe des Sohnes an den Vater teil und empfangen im Mahl das „Brot des Lebens“ (Joh 6,35).

Weil der Mensch in die sakramentale Handlung als Mitwirkender in leibseelischer Ganzheit eingeht, wird er auch als Ganzer von der Heilskraft der Sakramente betroffen. Seit je hat man im Glauben erkannt, daß die Sakramente im einzelnen bestimmte heilsbedeutsame Situationen des menschlichen Lebens treffen und im ganzen in besonderer Weise den Notwendigkeiten des geistlichen Lebens angepaßt sind (vgl. Thomas v. Aquin: S.th. III q 65 a 1). Aus dieser Erkenntnis erwuchs auch der Vergleich der Sakramente mit den Stadien des natürlichen menschlichen Lebens, mit Geburt, Reifung, Ernährung, Krankheit, Tod und Verpflichtung auf die Gemeinschaft. Diese Analogie diente zur Bekräftigung der Wahrheit, daß die Sakramente mit den geistlichen Bedürfnissen des Menschen organisch verbundene Gnadengeschehnisse sind, die das ganze Heilsleben des Menschen umgreifen und es gerade in den entscheidenden Phasen erfassen. So stellen die Sakramente einen Organismus dar, welcher der Verfassung des natürlichen Lebens (analog) entspricht und den

Strukturen des geistlichen Lebens im ganzen angeglichen ist. Sie können aber diese ganzheitliche, umgreifende Funktion nur ausüben, weil der Mensch von den Sakramenten als Ganzer und in allen seinen Lebensbezügen ergriffen wird. Auch darin zeigt sich ein Unterschied zum Wirken des Wortes in der Verkündigung. Diese kennt keinen solchen ausdrücklichen Bezug auf bestimmte Heilssituationen des Menschen, wie sich bei ihr auch keine Analogie zum Organismus des Lebens im ganzen findet. Das Sakrament reicht auch hier über die Wirkung des Wortes hinaus, weil es dem Menschen lebhafter entgegenkommt und ihm ein lebhafteres Eingehen in das Heilsgeschehen ermöglicht.

Das führt auch zu einem Unterschied in der Gnadenhaftigkeit oder in der Art der Gnadenwirksamkeit bei beiden Heilsmitteln. Man hat gelegentlich den Unterschied so zu bestimmen versucht, daß man der Verkündigung nur die Gewährung der helfenden Gnade zusprach, dem Sakrament dagegen die Vermittlung der heiligmachenden Gnade. Eine solche Unterscheidung erscheint jedoch schon auf Grund der Zeugnisse der Hl. Schrift nicht gerechtfertigt. Dem Wort darf vielmehr in allen seinen Gestalten auch die Heiligungskraft zugeschrieben werden. Und doch ist zu erkennen, daß (besonders am Beginn des individuellen Heilsgeschehens) das Wort diese Gnade in anderer Art vermittelt als das Sakrament. Das Wort, das zum Glauben führt, vermittelt in geistiger Weise Anteil an Christus, entsprechend der Eigenart des Wortes als geistiger Kraft. Es schenkt die Gnade Christi in Gestalt einer aus dem Heilswerk kommenden Dynamik. Darum wird die Gnadenwirkung des Wortes in der Heiligen Schrift so oft als Heilskraft verstanden und als Gabe des Geistes im Menschen (vgl. 1 Thess 1,6) angenommen. Diese Gnade ist die Macht, welche die Sünde überwindet (vgl. Röm 5,20). Sie ist die innere Kraft, die im Apostolat fruchtbar wird (vgl. 1 Kor 15,10). Sie ist die „Gabe der Gerechtigkeit“ (Röm 5,17), die der Menschheit von Christus gebracht wurde. Insofern kann auch hier die Gabe vom Geber nicht getrennt werden. Aber sie bleibt vornehmlich eine Wirkung des Gebers und ein Effekt aus seinem erlöserischen Tun.

Anders dagegen stellt sich die im Sakramentsgeschehen hervortretende Gnade dar. Es handelt sich im Unterschied zur außersakramental verliehenen Heilskraft um die jedem Sakrament eigentümliche sakramentale Gnade. Das Sakrament schenkt nicht nur eine Gabe, eine Kraft und Wirkung aus dem Heilswerk Christi, es vergegenwärtigt vielmehr Christus selbst in seinen besonderen Heilstaten und gewährt so auf geheimnisvolle Weise auch einen je spezifischen Anteil am Sein und am Werk Christi. Es bewirkt die Einheit mit Christus und seinem Schicksal auf je eigentümli-

che Weise: als Teilnahme am Tod und Auferstehung in der Taufe, als Gleichgestaltung mit dem sühnenden Herrn in der Buße, als Anteilnahme an seinem Priestertum in der Weihe, vor allem aber als Teilnahme am Mahl und als Anteilnahme am Opfer Christi in der Eucharistie.

Die eigentümliche Gnade oder die spezifische Christusverähnlichung, welche die Sakramente erbringen, ist aber auch durch die besondere Gegenwartsweise bedingt, die Christus in den Sakramenten annimmt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Blick für die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Kirche geschärft, wenn es lehrte: „Gegenwärtig ist er [Christus] im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht, . . . wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wann immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20)“ (Sac. Conc., 7). Hier wird eine vom Höhepunkt in der Eucharistie absteigende Linie der Gegenwartsweisen Christi sichtbar, obwohl sie nicht in allen Punkten begrifflich genau festgelegt ist. An seiner Gegenwart im Wort ist jedoch nicht zu zweifeln (auch wenn etwa die Begründung dieser Gegenwart in der Predigt noch des Anlegens besonderer Kriterien bedarf). Aber es ist die Gegenwart des Sprechenden, der mit seinem Wort dynamisch und energetisch auf die Hörenden einwirkt. Sie ist – nach dem Konzil – nicht gleichzusetzen mit der Präsenz des im Sakrament handelnden Erlösers und mit der Gegenwart der Opfergabe unter den eucharistischen Gestalten.

Die Eucharistie, „die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (Lumen Gentium, 11), „enthält das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle“ (Presb. Ord., 5). In der Feier dieses Sakramentes, auf das alle anderen Sakramente hingeordnet sind (vgl. Presb. Ord., 5), geschieht nicht nur die höchste, leibhaftigste Vergegenwärtigung Jesu Christi, sondern auch die wirkmächtigste sakramentale Repräsentation der alles vollendenden Opfertat am Kreuz. In der Kraft dieser höchsten Vergegenwärtigung und Aktualisierung des Heils in Jesus Christus geht die Kirche wie der einzelne Christ die innigste Vereinigung mit der Person und dem Werk des Erlösers ein. So vollzieht die Kirche in diesem Sakrament auch ihre innerste Einheit mit Christus, in die die Gläubigen einbezogen werden. Für die Kirche wie für die einzelnen Gläubigen gibt es keine wesentlichere Anteilnahme an der Person und am Werk des Erlösers als

in der Feier des eucharistischen Sakramentes, in der das Opfer Christi empfangen und tätig mitvollzogen und die Opfergabe im Mahl als geistliche Nahrung genommen wird.

Von dem Hoch- und Gipfelsakrament der Eucharistie her, in dem sich die sakramentale Wirklichkeit der Kirche konzentriert, kann deshalb auch der Unterschied zwischen Wort und Sakrament gültig bestimmt werden. Obgleich gerade an der Eucharistie die Bedeutung des Wortes für das Sakrament besonders deutlich in Erscheinung tritt (im Wortgottesdienst, der mit dem Sakramentsgottesdienst einen einzigen Kultakt bildet, und in der das ganze Kultgeschehen durchwirkenden Danksagung oder Eulogie), kann das Wortgeschehen als solches weder den Mahlcharakter noch den Opfercharakter der Heiligen Messe begründen. Dieser Charakter ist vielmehr in den Zeichen verankert, die von Christus gewählt und zum Ausdruck einer höheren Glaubenswirklichkeit bestimmt wurden. Das Wort als solches ist weder ein Mahl noch ein Opfer, ohne daß es seine Bedeutung innerhalb des Sakramentes einbüßte. Das sakramentale Geschehen, das nicht ohne das Wirken des Wortes auskommt, überhöht doch dieses Wirken zugleich um ein Beträchtliches in der Ausdruckskraft der von Christus bestimmten machtvollen Glaubenszeichen. Es vermag daraufhin auch den Menschen wie die Gemeinschaft ganz anders in das Heilswerk Christi einzubeziehen als das den Menschen anrufende Wort. Daß das Sakrament in seiner Kraft über die Wirkung des Wortes hinausreicht, erweist sich auch an seiner Gemeinschaftsfunktion. Erst die Taufe gliedert den Menschen wirklich in die Kirche als den Leib Christi ein, und erst die Eucharistie besiegelt und vollendet als das „Sakrament der Einheit“ diese Lebensverbindung mit Christus und den Brüdern in der Kommunion.

Die an der Eucharistie besonders sichtbar werdende Unterschiedenheit zwischen Wort und Sakrament ist von der „Pastoralen Einführung in das Meßlektionar“ richtig getroffen, wenn es heißt, daß „das Wort Gottes zum Fundament des Gottesdienstes wird“ (Past. Einf., 9), und wenn weiter gesagt wird: „In der Feier des Wortes Gottes wird der göttliche Bund verkündet, in der Feier der Eucharistie der neue und ewige Bund erneuert“ (Past. Einf., 10).

Wenn damit das Sakrament (zumal die Eucharistie) als der Höhepunkt des christlichen Lebens anerkannt werden muß, in dem auch das Wortgeschehen ans Ziel gelangt, so behalten selbstverständlich nach dem Empfang des Sakramentes Wort und Verkündigung ihre Bedeutung. Der Christ, der das Sakrament empfangen hat, bleibt weiterhin auf das Wirken des Wortes angewiesen, welches das Leben des Glaubens erhält und

stärkt. Evangelische Theologie spricht deshalb von einem „vermahnenden Wirken des Wortes“, das es nach dem Sakramentsempfang entfaltet. So ist die wechselseitige Verbindung von Wort und Sakrament an keiner Stelle aufzulösen.

III. Wortgottesdienst und Eucharistie bei der Feier des Sonntags

1. Der geschichtliche Ursprung der Verbindung

Stellen die Sakramente die höchste Stufe der Selbstmitteilung Jesu Christi dar, auf der die Heilsverwirklichung des Menschen auch erst ihre Vollgestalt gewinnt, und erfährt das sakramentale Heilsgeschehen in der Eucharistie noch einmal seine letzte Aufgipfelung, so wird die Bedeutung und der Verpflichtungscharakter dieser heiligen Zeichen für das christliche Leben einsichtig, ohne daß dadurch der fundamentale Charakter des Wortes in seinen verschiedenen Gestalten geschmälert werden müßte. Dieser zunächst mehr theoretisch erscheinende Befund besitzt auch eine Bedeutung für das praktische Leben des Glaubens, selbst in einer Einzelfrage wie der nach dem Verhältnis der Eucharistiefeier des Sonntags oder nach der Beziehung von „Herrenmahl“ und „Herrentag“.

Die innere, wesentliche Verbindung zwischen „Herrentag“ und „Herrenmahl“ war schon dem jungen Christentum vertraut.

Die Tatsache wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehoben: „Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird“ (Sac. Conc., 106).

Der innere Bezug des „ersten Tages der Woche“ zur Auferstehung des Herrn stand historisch am Ursprung der Wahl gerade dieses Tages zum Gottesdiensttag der Christen; denn es war nicht die bloße Distanzierung vom jüdischen Sabbat noch auch eine nur praktische Notwendigkeit zur regelmäßigen Abhaltung eines Gottesdienstes, welche die Christen zur Wahl gerade dieses Tages veranlaßte. Es war vielmehr die Verbindung zum Osterereignis, welche die Wahl motivierte. Schon die Evangelienberichte über die Osterereignisse „am ersten Tag der Woche“ (Mk 16,2; Lk 24,1.13; vgl. Joh 20,19.26) lassen die Verwurzelung des christlichen

Sonntags im Ostergeschehen erkennen, woraus sich auch schon ein Rückschluß auf die Verpflichtung zur Sonntagsfeier am Beispiel des auferstandenen Herrn ergibt. Am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts war es die allgemeine Überzeugung der Christen, daß sie „unter Beobachtung des Herrentages“ lebten, „an dem auch unser Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod“ (Ignatius v. Antiochien, Brief an die Magnesianer 9,1–2; vgl. auch Barnabasbrief 15,1–9).

Aus dieser Verbindung erklärt sich auch die Bezeichnung dieses Tages als „Herrentag“ (vgl. Offb 1,10), weil an ihm die Erinnerung an den Herrn und seine Erhöhung in besonderer Weise wachgerufen werden sollte. Aber es handelte sich nicht um eine beliebige Erinnerung. Schon das älteste Zeugnis für eine christliche Sonntagsfeier (Apg 20,7) bringt diese Feier mit dem „Brotbrechen“ (das meint hier wohl die Eucharistie) zusammen. Aus der Ähnlichkeit der Begriffe „Herrentag“ (vgl. Offb 1,10) und „Herrenmahl“ (1 Kor 11,20) hat man nicht zu Unrecht geschlossen, daß das „Herrenmahl“ sogar dem „Herrentag“ seinen Namen gegeben hat. Hier mag auch das Vorbild der „Ostermahlzeiten“ des Auferstandenen mit seinen Jüngern (vgl. Lk 24,30 f.; Joh 21,13 f.) eine gewichtige Rolle gespielt haben.

Im Herrenmahl wurden die Christen der Anwesenheit des erhöhten Herrn gewiß und nahmen geistigerweise seine Wiederkunft vorweg (vgl. 1 Kor 16,23; Offb 22,20). Die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, der der Herrentag gewidmet war, wurde im Herrenmahl zur wirklichen Gemeinschaft mit ihm, so daß der Herrentag im Herrenmahl seine Sinnerfüllung erfuhr. Diese Verbindung galt den Christen der Verfolgungszeit als so wesentlich, daß sie auf die Frage des Richters, warum sie gegen den kaiserlichen Befehl verstießen, antworteten: „Weil das Herrenmahl nicht unterbleiben kann“ und: „da wir ohne das Herrenmahl nicht bleiben können“ (Akten des hl. Saturninus, Dativus und anderer Märtyrer in Afrika 9; 11). Darauf ergab sich auch die besondere innere Verpflichtung der Christen zur Teilnahme an der Eucharistiefeier des Herrentages. So fragte die Didaskalie (3. Jahrhundert): „Denn was für eine Entschuldigung wird der vor Gott vorbringen können, der nicht an diesem Tag des Herrn zur Versammlung kommt?“

Die Kirche hat diese Verbindung nie aufgelöst. Sie hat ihr später auch den Charakter eines Kirchengebotes verliehen. Das neue Kirchenrechtsbuch erklärt dazu: „Der Sonntag, an dem das österliche Geheimnis gefeiert wird, ist aus apostolischer Tradition in der ganzen Kirche als der gebotene ursprüngliche Feiertag zu halten“ (CIC, c. 1246 § 1).

2. Wortgottesdienst als „Ersatz“ der Eucharistie?

Der innere Grund für die schon im frühen Christentum gestiftete Verbindung von „Herrentag“ und „Herrenmahl“ liegt in der ähnlichen Wesensbeschaffenheit beider, die geradezu zu einer Vereinigung drängt. Der Sonntag als der „wöchentlich gefeierte Ostertag“ besitzt als „heilige Zeit“ an sich schon einen sakramentsähnlichen Charakter (weshalb er, für sich genommen, als „Sakramentale“ verstanden werden kann). Er ist ein von Gott geschenktes Mittel der Heiligung kraft des Glaubens an das Osterereignis und eines entsprechenden Tuns des Menschen. Nun existiert aber in der Eucharistie jenes Sakrament der Kirche, in dem das Osterereignis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi wirklichkeitserfüllt in sakramentaler Weise vergegenwärtigt wird. Wo es aber eine solche wirklichkeitserfüllte sakramentale Vergegenwärtigung des Todes und der Auferstehung des Herrn gibt, kann die Kirche bei der Feier des „Auferstehungstages“ von der Feier dieses Sakramentes nicht absehen. Sie würde sonst diesem Tag seinen wesentlichen Inhalt und seinen Kern entziehen. Deshalb hat der Herrentag (geschichtlich gesehen) vom „Herrenmahl“ nicht nur seinen Namen, sondern auch seinen Wesensgehalt empfangen. Wenn das „Herrenmahl“ zum Wesensbestand des „Herrentages“ gehört, kann dem Wesen dieses Tages nicht anders entsprochen werden als durch die Feier des Sakramentes selbst. Der Kerngehalt kann nicht ausgewechselt und durch eine andere gottesdienstliche Feier ersetzt werden. Für das Zentralste und zugleich das Höchste gibt es keinen Ersatz. Darum kann auch der Wortgottesdienst nicht als Äquivalent oder als Ersatz für die sonntägliche Eucharistiefeier angesehen werden (selbst wenn ihm bei Ermangelung der Sonntagsmesse eine pastorale Bedeutung zukommt). Allerdings scheint dieser Grundsatz der Würde und Bedeutung des Wortgottesdienstes nicht zu entsprechen, dem nach aller theologischen Erkenntnis die Gnadenhaftigkeit des Wortgeschehens nicht vorenthalten werden kann (vgl. oben I.). Man kann dieser Einrede auch nicht mit dem Gegenargument begegnen, daß etwa nach Ausweis der Struktur der heiligen Messe der Wortgottesdienst keine selbständige, sondern nur eine vorbereitende Bedeutung habe. Tatsächlich kann der Wortgottesdienst der Eucharistiefeier nicht mehr als „Vormesse“ bezeichnet werden. Er ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil so eng mit der Eucharistiefeier verbunden, daß beide „einen einzigen Kultakt ausmachen“ (Sac. Conc., 56).

Das erklärt die höhere Wertschätzung der Wortgottesdienste in Lehre und Praxis der Kirche in der Gegenwart. In ihr ist auch die Möglichkeit

zur liturgischen Verselbständigung und zur eigenen Feier solcher Gottesdienste angelegt. Diese Möglichkeit räumte schon das Zweite Vatikanische Konzil ein mit der Erklärung: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“ (Sac. Conc., 35). Indessen läßt sich gerade an dieser Formulierung des Konzils erkennen, daß solche Gottesdienste doch auf die betreffenden Festereignisse ausgerichtet sind und ihr letztes Ziel in der sakramentalen Feier dieser Ereignisse, d. h. im Meßopfer haben. Daran bestätigt sich die zuvor dargelegte zielhafte Zuordnung von Wort und Sakrament, die an der Ordnung des objektiven Heilsgeschehens wie auch seiner subjektiven Verwirklichung im Menschen ausgerichtet ist.

Die Einhaltung dieser Ordnung aber erlaubt es nicht, den Wortgottesdiensten die Bedeutung und Wirkung der Feier der Sakramente, zumal der Eucharistie zuzubilligen, selbst wenn man ihnen die auch vom Konzil eingeräumte Gnadenwirksamkeit und die Christusgegenwart zuerkennt (Sac. Conc., 54). Die „Gegenwartsweisen“ sind hier deutlich unterschieden, auch wenn die Unterschiede theologisch nicht erklärt sind.

Bezüglich des Unterschiedes zwischen Wortgottesdiensten und Eucharistiefeier läßt sich (unter Anwendung des zuvor Erörterten) sagen: Die Gegenwart Christi als des erhöhten Herrn, der sich in der Eucharistie den Seinen unter Repräsentation seines Opfers in Person darreicht, ist als Seins- und Aktgegenwart etwas anderes als die Applikation seines Geistes und seiner Kraft im Wort; die Teilnahme am Mahl und Opfer Christi in der Weise des Mitopferens der Kirche wie des einzelnen verwirklicht eine höhere Weise der Gemeinschaftsstiftung mit Christus und den Brüdern als die Aufnahme und Wiedergabe eines Wortes; im „Essen“ und „Trinken“ der Mahlgaben als Ausdruck der „mystischen“ Christusvereinigung vollzieht sich eine andere Art von Kommunikation mit der Person Jesu Christi, als sie ein Wortgeschehen ermöglicht. Unter all diesen Aspekten kann der Wortgottesdienst nicht als Äquivalent der sonntäglichen Eucharistiefeier ausgegeben werden. Es ist im Gegenteil darauf zu achten, daß ihm gerade bei seinem Vollzug am Sonntag die Ausrichtung und Spannung auf das eucharistische Opfersakrament erhalten bleibt und in ihm das „votum sacramenti“ zum Ausdruck gebracht wird, das zwar Gnade vermittelt, aber die dem Sakrament eigene Heilswirklichkeit nicht erbringt.

Nach diesen Grundsätzen ist auch die Frage bezüglich der ökumenischen Wortgottesdienste zu beantworten. Ihre Bedeutung soll nicht gemindert

werden, aber auch ihre Grenzen dürfen nicht übersehen werden. Dies gilt besonders, wenn ihre Abhaltung am Sonntag als Ausgleich für die Eucharistiefeier erwogen wird.

Die innere Sinngestalt des ökumenischen Wortgottesdienstes ist eine andere als die eines katholischen Wortgottesdienstes; jenem geht es wesentlich um die Wiederherstellung der nicht vorhandenen Einheit, dieser kommt aus der Einheit des Glaubens und der vollen Kirchengemeinschaft. Er ist in das ganze Leben der Kirche eingebettet und steht so auch in einem objektiven inneren Bezug zum Sakramentsgeschehen und zur Eucharistie; denn in der vollen Gemeinschaft der Glaubenden bleibt die Verkündigung des Wortes innerlich auf die höhere Verwirklichung und Verleiblichung im Sakrament ausgerichtet.

Ein Gleiches läßt sich vom ökumenischen Wortgottesdienst nicht sagen. Es ist zwar nicht zu bestreiten, daß den ökumenischen Wortgottesdiensten ein hoher theologischer Sinn, religiöse Kraft und geistlich-gnadenhafte Wirksamkeit eignet. Darum sagt das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über solche Versammlungen und Gottesdienste: „Solche gemeinsamen Gebete sind ein höchst wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erleben, und ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind“ (Unitatis redintegratio, 8). Die Verbundenheit in dem Gemeinsamen bestimmt auch den inneren Gehalt und den äußeren Ausdruck dieser Gottesdienste. Das ökumenische Direktorium I erklärt daraufhin: „Das Thema eines solchen Gottesdienstes kann z. B. heißen: das Geheimnis der Kirche und ihrer Einheit, die Taufe als sakramentales Band dieser wenn auch unvollkommenen Einheit, die Erneuerung des persönlichen wie auch des sozialen Lebens als notwendiger Weg zur Einheit und anderer Gegenstände . . .“ (n. 34). Beim Hören der Hl. Schrift, bei ihrer rechten Verkündigung, beim gemeinsamen Danken, Loben und Bitten geht ein Gnadengeschehen vor sich. Aber dieser Gottesdienst steht doch unter dem Vorzeichen einer noch nicht vorhandenen vollen Glaubens- und Kirchengemeinschaft. Er kann zwar zu ihrem Kommen beitragen, aber er kann sie selbst nicht als Wirklichkeit verkörpern und darstellen. Deshalb kann in einem solchen Gottesdienst auch die Eucharistie nicht gespendet werden (was beim katholischen Wortgottesdienst als Ausnahmefall möglich ist: vgl. unten 3.); denn die Eucharistie, das „Sakrament der Einheit“, das die Gemeinschaft der Glaubenden aufs stärkste bezeichnet und am intensivsten verwirklicht, kann nicht einer Gemeinschaft gespendet werden, welche diese Einheit des Glaubens noch nicht besitzt. Darum kann, streng genommen, vom ökumenischen Wort-

gottesdienst nicht gelten, was die Kirche sonst ihrem eigenen Dienst der Verkündigung zuerkennt: „So führt die Kirche alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt, in Lehre, Leben und Gottesdienst durch die Zeiten“ (Past. Einf., 8). So gilt vom ökumenischen Wortgottesdienst ähnlich wie vom katholischen Wortgottesdienst: sie können der sonntäglichen Meßfeier nicht gleichgestellt werden.

3. Wortgottesdienst und Kommunionsspendung am Sonntag

Bedenkt man die innere Ausrichtung des Wortgottesdienstes auf das Sakrament, so wird man zwar den Zusammenschluß beider in der integren Eucharistiefeier (oder etwa auch bei der Verbindung der Bußandacht mit dem Empfang des Bußsakramentes) als ideale Sinnverwirklichung der Heilsordnung Christi in der Kirche schätzen und tiefer verstehen. Gerade aus dieser theologischen Wertung heraus wird man aber das Problem der Verbindung von sonntäglichem Wortgottesdienst und bloßer Kommunionsspendung als drückender empfinden; denn hier findet ein solcher Zusammenschluß gerade nicht statt. Es wird hier nicht das Sakrament vollzogen und das Opfer gefeiert, sondern nur seine Frucht und Gabe dargereicht. Die Verbindung dieses Kommunionritus aber mit dem Wortgottesdienst könnte vor allem dem Eucharistieglauen Schaden zufügen, indem so der Eindruck erweckt wird, als ob die Eucharistie auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi reduziert und das Opfergeschehen in ihr als weniger bedeutsam betrachtet werden könnte. Das kultische wie das dogmatische Denken wird in einer solchen äußeren Anordnung ein nicht ungefährliches Abgehen von der inneren Ordnung und einen theologischen Stilbruch empfinden. Indessen ist hier auch das Heilsbedürfnis der Gläubigen nach dem Empfang des „Herrenleibes“ gerade am „Herrentag“ zu beachten. Die Kirche hat dieses Bedürfnis in Lehre und Leben immer anerkannt, indem sie die Frucht und Gabe der Eucharistie in besonderen Fällen auch außerhalb des Opfermahles ausspendete (wobei allerdings, wie bei der Krankenkommunion, die aus der Aufeinanderfolge von Wortgottesdienst und Kommunion entstehende Gefahr des Mißverständnisses nicht gegeben war).

Da es sich aber bei der heute schon oft geübten Praxis nicht um einen direkten Widerspruch zu liturgischen und dogmatischen Erfordernissen handelt, da ferner die Gefährdung des integren Eucharistieglauen grundsätzlich durch entsprechende Belehrung und Unterweisung (möglicherweise in dem betreffenden Wortgottesdienst selbst) zurückgedrängt werden kann, da schließlich auch durch Einführung liturgischer Zeichen

selbst (wie etwa durch das Übernehmen der konsekrierten Hostien von einer die Eucharistie feiernden Gemeinde) das Unzureichende gemildert zu werden vermag, können solche Kommunionfeiern als Ausnahmelösungen in einer Situation der Priesternot nicht als unzulässig angesehen werden. In ihnen wie in den betreffenden Wortgottesdiensten sollte aber der Gedanke erweckt werden, daß der Sonntag als Herrentag vor allem vom Priestertum des Herrn bestimmt ist, um dessen sakramentales Weitergehen die Gläubigen angesichts der Notsituation besonders bitten sollten.