

# Christliche Existenz und Gottes Wort

Von Otto S e m m e l r o t h S.J., Frankfurt a. Main

Die protestantische Christenheit stellt sich bisweilen als die „Kirche des Wortes“ der katholischen Kirche als der „Kirche des Sakraments“ gegenüber<sup>1</sup>. Dem katholischen Christen verbietet sein Kirchenverständnis eine solche Aufteilung. Dabei bleibt zuzugeben: „Ihre Diagnose stimmt, Ihre Feststellung ist richtig: ‚Ich bin überzeugt, daß man von einem unzureichenden Verständnis des Wortes auf römischer Seite sprechen muß‘“<sup>2</sup>. Für das „Wort Gottes“ gilt verstärkt, was K. Rahner für die „Theologie des Wortes“ überhaupt beklagt: „Ach, daß es keine Theologie des Wortes gibt! Warum hat sich noch niemand daran gemacht, wie ein Ezechiel die zerstreuten Glieder auf den Feldern der Philosophie und Theologie zu sammeln und das Wort des Geistes über sie zu sprechen, auf daß ein lebendiger Leib auferstehe“<sup>3</sup>.

Im Zug der spätmittelalterlichen Verdinglichung des religiösen Lebens, im Kampf vor allem auch gegen die Sakramentfeindlichkeit der Reformation hat die katholische Theologie gegenüber der Lehre von den Sakramenten das „Wort“ nicht genügend in den Blick genommen. Die rationalistische Denkweise der Neuzeit aber trug das Ihrige dazu bei, den kirchlichen Vollzug des „Wortes“ in sehr verkürzter Weise zu verstehen. „Religion wurde im Lauf der Neuzeit mehr und mehr zum bloßen Schulfach und Lehrgegenstand, der Religionsunterricht aber zum Ereignis zwischen Lehrer und Schüler, zur unpersönlichen materialen Wissensvermittlung, der nichts fehlte als die in die Tiefen der menschlichen Person vorstoßende, zum Leben aus dem Glauben aufrufende Wucht“<sup>4</sup>. Die Vernachlässigung der Theologie des Wortes hat auch der Sakramententheologie selbst nicht genützt. Der Heilssinn des Sakramentes wird nämlich nicht ohne den des Wortes verstanden. Denn beide sind komplementäre Lebensfunktionen der Kirche und begründen miteinander die christliche Existenz.

## *I. Christliche Existenz aus Gottes Wort*

Wenn man heutzutage im prägnanten Sinne von Existenz spricht, dann versteht man darunter das, was ein Mensch aufgrund seiner Geschichte, seiner Entscheidungen und Unterlassungen, seiner sittlich guten Taten und seiner Schuld geworden ist, was einer aufgrund der Vorgegebenheiten seines Lebens, seiner Natur, seines Schicksals und der jeweiligen Situation in Freiheit aus sich gemacht hat. „Existenz“ hebt somit das personale und dynamische Element im Menschen hervor, im Gegensatz zum „Wesen“, das seine naturhafte und statische Seite erfaßt. Die anthropolo-

<sup>1</sup> Neuerdings K. B. Ritter, *Kirche des Wortes und Kirche des Sakraments*. In: Die Katholizität der Kirche. Hrsg. v. H. Asmussen und W. Stählin. Stuttgart 1957, S. 81—131.

<sup>2</sup> H. Fries, *Antwort an Asmussen*, Stuttgart 1958, S. 20.

<sup>3</sup> K. Rahner S.J., *Priester und Dichter*. Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1956, S. 349f.

<sup>4</sup> F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubengemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums*. Düsseldorf 1955, S. 21.

gische Sicht unserer Zeit, die mit dem Namen der Existenzphilosophie verknüpft ist, hat uns wieder sehen gelehrt, daß der Mensch erst in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, insbesondere mit dem anderen Menschen, mit dem „Du“, zur Entfaltung, zu sich selbst kommt, daß er nur im ständigen Dialog, in der Stellungnahme und Entscheidung zur Persönlichkeit wird, wahrhaft existiert. Menschliche Existenz steht im Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft, ist der Mensch als Person im jeweiligen Hier und Jetzt, sammelnd, aufhebend, integrierend, was war, und zugleich immer neu werdend — und Neues schaffend.

Was besagt demnach „christliche Existenz“? Verdankt der Mensch auch sein Christsein sich selbst, seiner persönlichen Entscheidung, seiner Auseinandersetzung mit der christlichen Wirklichkeit — d. h. dem dreifaltigen Gott, Christus, der Erlösung — und dem Ergreifen dieser Wirklichkeit? Ist nicht christliches Leben Gnade, reines Geschenk, das man nur empfangen, aber nicht mit eigener Kraft erwerben kann? Aber dagegen steht das Konzil von Trient, das sagt, man dürfe nicht meinen, „die guten Werke des Gerechtfertigten seien in der Weise Geschenke Gottes, daß sie nicht auch die guten Werke des Gerechtfertigten wären“<sup>5</sup>. Es gilt also von der christlichen Existenz in formaler Hinsicht doch das gleiche, was von der menschlichen Existenz gesagt wurde: auch die christliche Wirklichkeit muß personal, d. h. im Dialog, in der Begegnung, im Sich-Einlassen mit dem Gott und der Welt des Glaubens angeeignet werden, wenn dies auch nur durch die Gnade ermöglicht und von der Gnade getragen wird. Nur im lebendigen Gegenüber zu Gott, im Ja oder Nein zu Ihm, ist der Christ das, was er ist. Christliche Existenz steht somit nicht nur auf dem Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft, sondern auch auf dem von göttlicher Gnade und menschlicher Mitwirkung, wobei die Gnade dem Menschen im Wort und im Sakrament entgegenkommt.

1. Das erste und unmittelbare christliche Gegenüber ist für den Menschen das Wort Gottes, oder noch besser, der ihn hier und jetzt anredende, anrufende Gott. Christliche Existenz wird darum nur in der Antwort des Menschen auf dieses Wort. Christentum ist keine Buchreligion, wie man die Religion des späteren Judentums genannt hat<sup>6</sup>. Die Bücher der Heiligen Schrift gehören gewiß in die Mitte seines Lebens. „Evangelium ist von Anfang an nicht nur das mündliche Wort der Apostel, sondern auch das schriftliche, nicht nur das spontane, sondern auch das mündlich oder schriftlich geformte, nicht nur die *viva vox*, sondern auch die Tradition, das Wort, das in die Überlieferung eingegangen und dort verwahrt ist“<sup>7</sup>. Aber nicht das biblische Buch, allerdings auch nicht die Tradition und die *viva vox* der Verkündigung selbst sind das Entscheidende, sondern der Inhalt, den diese Gefäße darbieten, das Ereignis, das diese Organe darstellen, d. h. also das Wort des offenbarenden Gottes oder der im Wort sich offenbarenden und den Menschen anrufende Gott. „Die Geschichte der Offenbarung ist wirklich das Herabsteigen Gottes im Wort; in einem Wort, das, wie der Sauerteig das Brot, das gesamte

<sup>5</sup> Konzil von Trient, 6. Sitzung, Kanon 32. — J. Neuner S.J. u. H. Roos S.J., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg 1958. Nr. 769.

<sup>6</sup> W. Boussel-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen 1926, S. 394.

<sup>7</sup> H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*. Würzburg 1958, S. 40.

Leben Israels durchdringt und erhebt; in einem Wort, das wie Wasser auf dem Felde in Israel einsickert und wie ein Samen Wurzeln schlägt und wächst, bis es wie ein Baum zum Himmel reicht, von dem es herabstieg“<sup>8</sup>.

Darauf hinzuweisen ist gerade im Zusammenhang unserer Untersuchung wichtig. Buch und kirchliche Verkündigung sind zwar zunächst innerweltliche Ereignisse; was sie darbieten, kann immer noch als eine aus den Tiefen des Menschlichen erwachsene Wirklichkeit empfunden werden. Erst wenn das biblische Buch und die kirchliche Predigt als Organ des von Gott gesprochenen Wortes geglaubt werden, richtet sich der Blick auf den jenseitigen Sprechenden. Die Kirche hört im geschriebenen Wort der Bibel, aber auch in ihrer amtlichen Verkündigung das „Wort Gottes“. Und das versteht sie nicht nur als Wort über Gott, sondern als Wort, das der Herr selbst spricht. „In diesem Begriff bezeichnet der Genitiv ‚*toou Theou*‘ primär nicht den, von dem oder über den das Wort spricht. Er deutet primär auch nicht nur eine Qualität des Wortes an. Er meint vielmehr ... Gott als den, von dem her das Wort durch den Apostel vor Gott gesagt wird“<sup>9</sup>. So handelt es sich denn in der Bibel und Verkündigung zwar auch um Lehre, aber doch erst in zweiter Linie. Zunächst und vor allem geht es um das Ereignis der Verkündigung, in der im Wort und Zeugnis der Kirche der Anspruch des lebendigen Gottes in die lebendige Nähe des Menschen getragen wird.

Damit ist aber sowohl der Bibel wie dem amtlichen Wort der Kirche ein sakramental-symbolhafter Sinn gegeben. Der Vorgang zwischen Bibel oder verkündiger Kirche einerseits und Leser oder Hörer anderseits, also in der horizontalen Dimension der geschichtlichen Kirche, macht ein vertikales Ereignis sichtbar: die Begegnung zwischen dem erhöhten und unsichtbaren, sich aber doch mitteilenden Herrn und der glaubenden, bräutlich empfangenden Gemeinde der Erlösten. Und hier erweist sich das „Wort“ als unterscheidendes Merkmal des Christlichen.

Als Religion des Wortes bekennt sich der christliche Glaube zu einer transzendenten Wirklichkeit als seinem Gegenüber. Und er erfüllt die Aufgabe, seine diesseitige Wirklichkeit ernst zu nehmen, gerade darin, daß er sie nach oben hin offen hält und nicht aus sich selbst zu verstehen sucht. Dazu ist ja der Mensch immer wieder versucht. Denn das Gefüge der diesseitigen Welt ist der Verwaltung des Menschen anheimgegeben (Gen 1, 28-30). Sie läßt ihn allerdings zugleich auch die Grenzen seines Vermögens spüren. Er erfährt sie als unpersönliche, schicksalhafte und mitleidlose Welt, die seiner Aufgabe sehr gewaltsam widerstehen kann. Dann schlägt sein Herrschergefühl in Angst und Bedrängnis um, deren Ahnung ihn eigentlich immer schon durchdrungen hat.

Hier erlöst ihn der Glaube an Gottes Wort. Schon daß es Gottes Wort gibt — abgesehen zunächst von seinem Inhalt —, muß den Menschen erlösend berühren. Stellt es ihn doch vor einen jenseitigen Herrn, der im Wort kundgibt, wie nahe er trotz aller Ferne ist; und der gerade dadurch, daß er sich „sprechend“ kundtut, zeigt, daß er nicht zu dieser anonymen, unpersönlichen Welt gehört, in der sich der Mensch so verloren vorkommen kann. „Das Sprechen geht auf einen Entschluß zurück; der Sprechende könnte auch schweigen. Und weiter erfordert es, daß der

<sup>8</sup> D. Barsotti, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*. Einsiedeln 1957, S. 87.

<sup>9</sup> H. Schlier, a.a.O., S. 13.

Sprechende eine geistige Übersicht hat über das, was er sagen will, und dieser Übersicht je und je die passenden Worte wählt<sup>10</sup>.

2. Das Wort Gottes ist nun nie ohne Gottes Werk. Beides muß in der Existenz des Menschen anwesend sein, wenn sie zur christlichen Existenz werden soll. Der Herr hat einmal eindringlich gemahnt, das betende Wort „Herr, Herr“ nicht ohne das Werk eines Gott dienenden Lebens zu lassen (Mt 7, 21). Diese Forderung ergibt sich eben daraus, daß auch Gott sein Wort an die Menschen nicht ohne das Werk seines Heils läßt. Gerade dadurch wird christliche Existenz im einzelnen Menschen, daß Wort und Werk Gottes in ihm anwesend werden. Das wird nicht immer genügend ernst genommen. Daß die Erlösung ein Werk Gottes in unserer Geschichte ist, bezweifelt keiner, der christlich glaubt. Ebensowenig bezweifelt man, daß der Anteil der Menschen am Erlöstsein ein gnadenhaftes Wirken Gottes in seinem Inneren ist. Aber man hat, indem man versuchte, die göttliche Heilswirklichkeit in menschlichen Vorstellungen zu erklären, das Verständnis dieser Dinge fast ebenso belastet wie erleichtert. Vor allem der Zusammenhang des jetzigen Gnadenwirkens Gottes im Menschen mit dem geschichtlichen Heilswerk in Jesus Christus leidet unter dieser Unzulänglichkeit. Das Verhältnis zwischen beiden wird von den meisten als das von Ursache und Wirkung angesehen und juristisch gedeutet: auf den Titel des damals geschehenen Werkes Christi hin empfängt der heutige Mensch von Gott die Gnade. Die Disposition, die dieser Mensch mitzubringen hat, bezieht man zwar auf das Heilswerk Christi, aber wiederum rein juristisch: der Mensch muß sich innerlich, in seiner personalen Entscheidung zu Christi Erlösungswerk von damals bekennen. Es ist ja auch nicht leicht, sich eine reale Verbindung beider Ereignisse vorzustellen. Kann etwa das geschichtliche Heilswerk von damals in die Gegenwart des heutigen Menschen oder aber der geschichtlich-heutige Mensch in das geschichtliche Damals des Heilsereignisses Christi gelangen?

In Theologie und Glaubensbewußtsein ist nun aber ein neues Verständnis dafür erwacht, daß man sich die „Früchte“ des Erlösungswerkes nicht vom Werke selbst abgepflückt und wie zur Abholung irgendwo bereitgestellt vorstellen darf. Die Gnade, die uns zu Gerechtfertigten macht, wird nur sehr unzulänglich nach Art von pflanzlichen Früchten oder dinglich Hergestelltem begriffen. Sie ist als Zustand des erlösten Menschen ein lebendiges Prinzip, das ihn zum Mitvollzug des Heilsereignisses Christi befähigt. Und umgekehrt hat der Mensch diese dynamische Fähigkeit durch die Teilnahme an einer sakramentalen Handlung empfangen, in der das Heilswerk Christi ereignishaft anwesend ist. In das in den Lebensfunktionen der Kirche gegenwärtige Heilswerk Christi eintauchend, verwirklicht er, was Pius XII. in der Enzyklika „Mediator Dei“ für unerlässlich erklärt: „Damit ihre Erlösung und Rettung für die einzelnen und für alle bis ans Ende der Zeiten aufeinander folgenden Menschengeschlechter sich verwirkliche und von Gott angenommen werde, ist es unerlässlich, daß die einzelnen Menschen das Kreuzopfer in lebendiger Weise berühren, und daß ihnen darum die aus jenem Opfer fließenden Verdienste zugeteilt werden“<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> A. Brunner S.J., *Viele Religionen, eine Wahrheit. Die Religionen und das Christentum*. Kevelaer 1958, S. 19.

<sup>11</sup> Ausg. Herder Nr. 76.

Wenn man nun den katholischen Christen fragt, wo denn das Heilswerk Christi diese Gegenwart in der Kirche habe, so weist er selbstverständlich auf die Sakramente und besonders auf die Eucharistiefeier hin. Dort nämlich wird das Opfer Christi gegenwärtiggesetzt. (Auf die umstrittene nähere Erklärung dieser Repräsentatio brauchen wir hier nicht näher einzugehen.) Diese Antwort aber weckt zwei neue Fragen.

Zunächst: Ist das Opfer Christi das ganze Heilsereignis? Ist die Aussage, wir seien durch das Opfer Christi erlöst, exklusiv zu verstehen oder aber so, daß das Herabsteigen des Wortes in der Menschwerdung in diesem Opfer wie das Wort in der Antwort mit enthalten ist? So würde sich das Heilsereignis, aus Menschwerdung und Opfer als gleichwesentlichen Teilen zusammengesetzt, als wirklicher Heilsdialog darbieten. Gott spricht zu den Menschen, indem er seinen Sohn als *das Wort* zu ihnen sendet. Vom Menschen steigt die Antwort zu Gott empor, indem Christus das Opfer darbringt, das wegen der Sünde der Menschheit die Gestalt des genugtuenden Kreuzestodes hat. Das Erlösungsergebnis hat also die beiden Phasen von Wort und Antwort, von Menschwerdung und Opfer.

Und die zweite Frage: Wenn das Heilsereignis in den Lebensfunktionen der Kirche anwesend und eben durch diese Anwesenheit wirksam ist, sollte man dann nicht auch einen eigenen Ort angeben können, an dem unmittelbar gerade die Menschwerdung dargestellt wird, während doch in Eucharistie und Sakramenten unmittelbar das Opfer dargestellt ist?

## II. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes in der Kirche

Folgende beiden Tatsachen sind für den Christen unbezweifelbar: Der menschgewordene Sohn Gottes ist die vollendetste Verwirklichung des Gotteswortes an die Menschen. „Christus ist das Amen Gottes ... Daher wird er von Johannes das Wort Gottes (Offb 19,13), das Wort des Lebens (1 Joh 1,1) oder das Wort schlechthin (Joh 1,2f) genannt“<sup>12</sup>. Anderseits weiß sich die kirchliche Verkündigung seit je als „Wort Gottes“. „Beide, Gottes Wort und das Wort des Apostels, das Wort des Apostels und Christi Wort, fallen offenbar zusammen oder klingen jedenfalls so ineinander, daß man, wenn man das eine, das apostolische Wort, vernimmt, das andere, das Wort Gottes oder Christi, hören kann. Gott und Christus reden in, mit und unter dem Wort von Menschen“<sup>13</sup>. Beides zugleich zeigt zum mindesten, daß die Verkündigung der Kirche die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus darstellt. „Zwischen der Menschwerdung und der Predigt des Wortes besteht eine enge Verbundenheit, eine wunderbare Nähe und Verwandtschaft ... Dort und hier die Wahrheit, die die Menschen lehrt, sie erleuchtet und nährt. Die Art und Weise ist ungleich, aber die Wirkkraft ist die gleiche“<sup>14</sup>. An der bildhaften Anwesenheit des Wortes Gottes im Zeichen des kirchlichen Wortes ist also kein Zweifel. Unsere Frage ist nun die, ob dieser bildlichen Darstellung ein ähnlicher Realismus eignet wie der Darstellung des Opfers Christi in den Sakramenten.

<sup>12</sup> P. van Imschoot, *Wort Gottes*. In: Bibellexikon, hsg. v. H. Haag, Einsiedeln 1956, Sp. 1722.

<sup>13</sup> H. Schlier, a.a.O., S. 17.

<sup>14</sup> Pius XII. am 22. Sept. 1946. AAS 38 (1946), p. 388.

1. Daß die Kirche von Christus „erbaut ist, um dem heilbringenden Erlösungswerk Dauer zu verleihen“, hat das Vatikanische Konzil ausdrücklich gesagt<sup>15</sup>. Die Kirche teilt also nicht nur Früchte, die vom Erlösungswerk gewissermaßen abgepflückt sind, mit. Vielmehr ist das Leben der Kirche die Dauerhaftigkeit des Erlösungswerkes selbst, und zwar sowohl in seinem Opfer wie auch im Vorgang der Menschwerdung des Wortes.

Wo nämlich das Heil sein soll, da muß Gottes Wort sein. Denn jenes Heil, das uns durch Jesus Christus erwirkt wurde, ist eine Teilnahme des erlösten Menschen am Innenleben des dreifaltigen Gottes. Dieses aber vollzieht sich im Wort, in dem der Vater sich selbst ausspricht und das als Echo seiner Selbstaussage auf ihn zurückbezogen ist. Der Sohn ist in seinem Hervorgehen vom Vater dessen Wort, in seiner Rückbeziehung auf den Vater zugleich die Antwort an ihn. Dieses Wort und diese Antwort sind zugleich die hörende und antwortende Person. Im Dialog einander „begegnend“ sind Vater und Sohn eins in jener Liebe, die als Heiliger Geist aus Vater und Sohn hervorgeht.

Indem dieser dreifaltige Gott sein verborgenes Innenleben der Gegenwart der Menschen eröffnet, ist er selbst ihr Heil. Das Leben der Menschen ist nun „mit Christus verborgen in Gott“ (Kol 3,3). Dieses Heilsereignis geschah, als der inner-göttliche Lebensdialog aus der jenseitig-göttlichen Dimension in den diesseitigen Raum hinein erklang. Gottes innerliches Wort wurde hörbar in die menschliche Geschichte herniedergesprochen (1 Joh 1,1) und kehrte aus ihr wieder als Wort der sich opfernden Liebe in die Jenseitigkeit Gottes zurück.

Im Bewußtsein der Gläubigen hat das Wort Gottes seine heilsgeschichtliche Rolle leider ganz an das Werk Gottes abgegeben, während wir in der biblischen Offenbarung das göttliche Werk nie ohne sein Wort finden, und Gottes Wort immer als wirksames Ereignis dargestellt wird. Konkret gesprochen hat man die Heilsbedeutsamkeit des Wortes ganz dem Sakrament übertragen, während in Wahrheit das Sakrament nie ohne Wort ist, und das Wort der Verkündigung als Mitträger der Wirkkraft des Sakraments betrachtet werden muß.

2. „In der Mitte des christlichen Glaubens hat der ganze uns so geläufige Gegensatz von Wort und Werk ... keinen Sinn mehr. Sondern das Wort, der Logos, ist eben auch das Werk, das Ergon, das Verbum ist auch das Opus“<sup>16</sup>. Unser Glaubensverständnis muß gegen eine Ausschließlichkeit des Werkes Gottes dem Wort Gottes seine Rolle im Heilgeschehen wieder zurückgewinnen. Wer das Wort nur als Mitteilung von Erkenntnis und als mahnendes Auf-die-Menschen-Einreden deutet, kann es nur als Wegbereitung verstehen, der ein eigenes Werk folgen muß, dem allein dann die Gnade zugeschrieben wird. Das birgt geradezu die Gefahr des Semipelagianismus in sich. Man könnte nämlich geneigt sein, dem so verstandenen göttlichen Wort ein bloß menschliches Werk zuzuordnen, in dem der Mensch aufgrund des mahnenden Wortes sich aus eigener Kraft Gott zuwendet, um dann erst Gottes Gnadenwerk in sich eingehen zu lassen. Man sollte wieder lernen, daß jenes Wort, das den Menschen von Gott her in Anspruch nimmt, auch zugleich Werk Gottes ist. Die biblische Offenbarung spricht vom Worte Gottes anders als

<sup>15</sup> 4. Sitzung, Einleitung Neuner-Roos, Nr. 370.

<sup>16</sup> K. Barth, *Dogmatik im Grundriß*. München 1947, S. 75.

das griechische Denken den Logos deutet<sup>17</sup>. Die rationalistische Neuzeit hat für diesen biblischen Eigensinn des Wortes kaum noch Verständnis aufgebracht.

In der Heiligen Schrift ist das Wort Gottes mit seinem Werk verbunden. Das bedeutet, daß Gottes Offenbarung keine akademischen Erkenntnisse um ihrer selbst willen mitteilt, sondern der menschlichen Person das Leben Gottes als Heil einsetzt. Das Werk Gottes umgekehrt ist in der Heiligen Schrift vom Wort Gottes durchseelt. Dadurch sind die Ereignisse der Heilsgeschichte aus der dinglichen Anonymität zur Begegnung von Person zu Person erhoben. So verbindet ja auch ein Mensch die dinglichen Gaben, die er einem anderen etwa zum Feste schenkt, mit dem Wort seines Glückwunsches, um die Gabe als Ausdruck persönlicher Hingabe erfahren zu lassen. Die Welt ist als Raum und Ausdrucksmittel der Begegnung Gottes und der Menschen geschaffen. Deshalb wurde sie „im Wort gemacht“ (Ps 33, 6). Das Wort Gottes hat Werkcharakter. Und das Wirken Gottes hat Wortcharakter, weil es Appell an den Menschen ist<sup>18</sup>. „Das Wort Gottes ist imstande, auf den Willen des Menschen einzuwirken. Seine Tätigkeit unterscheidet sich hier in nichts vom Einfluß der göttlichen Gnade“<sup>19</sup>. Das Wort Gottes, das wir gern so scharf von seinem Werk abgrenzen, wird im Neuen Testament mit Eigenschaften belegt, die wir für gewöhnlich nur im Werke suchen. „Gottes Wort ist lebendig, wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4, 12). Deshalb ist es eine wirksame Verteidigungswaffe in jenem Kampf, den zu führen menschliche Kräfte zu armselig sind. Wir sind deshalb gemahnt: „Ergreift den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das heißt das Wort Gottes“ (Eph 6, 17).

Die Gefahr, Wort und Werk gar zu sehr voneinander zu scheiden, wirkt vor allem in der Deutung der Mitte aller göttlichen Worte, die Christus ist. Seine Menschwerdung versteht man zwar als Wort. Aber die Erlösung verlegt man einzig in sein Opfer, und das versteht man als Heils-werk. In Wahrheit aber geschieht schon in der Menschwerdung ein Werk, wie ja das Opfer auch Wort ist, in dem ein inneres Wort leibhaftig ausgedrückt wird. Der Grundfehler ist der, daß man Wort und Werk in mißverständlicher Weise einander entgegensezten. Gewiß hat das Kommen des Herrn in der Menschwerdung Wortgestalt. Diese Epiphanie des unsichtbaren Gottes wird in der prophetisch-kerygmatischen Tätigkeit Christi fortgesetzt. Das Opfer dagegen hat vor allem Werkgestalt. Es wird in der Tat eines Lebens im Gehorsam gegenüber Gott fortgesetzt. Ihrem wesentlichen Sinn nach stehen aber beide einander nicht wie Wort und Werk, sondern wie Wort und Antwort gegenüber. Was beide voneinander unterscheidet, ist die Sinnrichtung ihres Ereignisses. Bei der Menschwerdung mit ihrer Weiterführung im prophetischen und königlichen Amt steigt der Sohn Gottes als Wort zu uns herab. Und dieses Wort dringt zugleich als Wirken Gottes in uns ein. Im Opfer dagegen bringt der Gottmensch als Haupt des Menschengeschlechtes die Antwort zu Gott zurück. Und diese Antwort geschieht im Werk des Opfers. Als Ausdruck seiner inneren Hingabe an den Vater ist es aber zugleich echtes Wort.

<sup>17</sup> Vgl. F. X. Arnold, a.a.O., S. 28. — Ders.: *Wort des Heils. Gedanken zu einer Theologie der Predigt*. In: Theol. Quartalschrift 137 (1957), S. 12.

<sup>18</sup> F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, a.a.O., S. 29.

<sup>19</sup> P. Heinisch, *Das „Wort“ im Alten Testament und im alten Orient*. Münster 1922, S. 6.

### III. Wort und Sakrament

Was wir bisher festgestellt haben, bringt die kirchliche Gestalt des Wortes Gottes in engste Nähe zum Sakrament. Die kirchliche Verkündigung ist ja eine Art bildhafte Darstellung der Menschwerdung, also der ersten Phase des Heilsereignisses. Zugleich ist diese Darstellung wirksamer Garant des göttlichen Gnadenwirkens im hörenden Menschen. So müssen wir die Frage beantworten, wie Wort und Sakrament, die beiden wesentlichen Lebensfunktionen der Kirche, sich zueinander verhalten.

1. In der Wortverkündigung der Kirche wird vor allem die Menschwerdung des Wortes dargestellt<sup>20</sup>, im Sakrament dagegen vor allem das Opfer Christi. Und die Gestalt dieser Darstellung ist in der Verkündigung vor allem die des Wortes, im Sakrament dagegen die des Werkes. Diese Beobachtung führt leicht dazu, daß man die vorhin besprochene einseitige Aufteilung von Wort und Werk auf Menschwerdung und Opfer auch auf diese kirchliche Darstellung beider anwendet. Verkündigung wird dann nur als Wort gedeutet, dessen Wirkweise die Mitteilung von Erkenntnis und Mahnung ist. Das Sakrament dagegen sieht man nur als Werk, dessen Wirkung *ex opere operato* zustande kommt.

Wie aber Menschwerdung und Opfer Christi nicht als Wort und Werk voneinander zu unterscheiden sind, sondern als Wort und Antwort, die jeweils beide sowohl Wort wie Werk enthalten, so ist es auch bei Verkündigung und Sakrament der Kirche. Beide enthalten jeweils Wort und Werk; sie stehen einander gegenüber als Wort und Antwort. In der Verkündigung der Kirche wird das Kommen des göttlichen Wortes vergegenwärtigt; Gott bewegt sich in die leibhaftige Nähe der Menschen. Im sakramentalen Symbolvollzug wird dagegen unmittelbar das Opfer Christi vergegenwärtigt, auf daß die Menschen in die Antwort eingehen können, die Christus zum Vater bringt. Ihrem unmittelbaren Darstellungssinn nach verteilen sich die beiden Phasen des durch Christus vermittelten Heilsdialoges, Wort Gottes und Antwort des Menschen, auf Verkündigung und Sakrament der Kirche. Die Verkündigung bietet das göttliche Wort mit seiner ganzen Wirksamkeit an die Menschen, das Sakrament bietet die im Gottmenschen wirksame Antwort der Menschen an Gott. In beiden Lebensfunktionen der Kirche wird sowohl gesprochen wie gewirkt. Die Verkündigung stellt die Menschwerdung sowohl als Wort wie als gnadenhaftes Werk dar. Während der Verkündiger redet, kommt der Heilige Geist auf alle herab, die sein Wort hören (vgl. Apg 10,44). „Τὸν Christὸν καταγέλλειν (Phil 1,17; Kol 1,28) meint nichts anderes als: den Christus proklamieren und so durch die Proklamation und in der Proklamation anwesend sein lassen“<sup>21</sup>. Das Wort Gottes ist auch in der Gestalt der kirchlichen Verkündigung „Kraft Gottes“ (1 Kor 1,18). „Die Predigt des Wortes Gottes, die ihr von uns vernommen und nicht als Menschenwort aufgenommen, sondern als Gotteswort, was sie in der Tat ist, wirkt in euch, die ihr gläubig seid“ (1 Thess 2,13). Umgekehrt ist das Werk des Sakramentes doch auch Wort. Nach der scholastischen Begrifflichkeit, deren sich die amtliche Verkündigung der Kirche bedient hat, ist

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>21</sup> H. Schlier, a.a.O., S. 42.

das Wort als „Forma“ geradezu das Bestimmende im sakralen Zeichen<sup>22</sup>. So hat denn das Wort der kirchlichen Verkündigung Sakramentscharakter und das Sakrament Wortcharakter<sup>23</sup>.

Hier sind wir nun aber vor eine Frage gestellt, die geklärt werden muß, wenn dem katholischen Sakramentsglauben nicht zu nahe getreten werden soll. Das Konzil von Trient scheint für einen wirklichen Sakramentscharakter des Wortes keinen Raum zu lassen. Das von ihm definierte Dogma der Kirche verbietet die Annahme, die von Christus eingesetzten Sakramente „seien mehr oder weniger als sieben“<sup>24</sup>. Als Sakrament ist da aber eine symbolische Zeichenhandlung gemeint, die die von ihr dargestellte Heilswirklichkeit auch wirksam mitteilt. Wenn man nun die Wortverkündigung der Kirche als Darstellung der Menschwerdung des Gotteswortes deutet und ihr eine gnadenhafte Wirkkraft zuschreibt, scheint man der zahlenmäßigen Begrenzung der Sakramente auf sieben zu widersprechen. Kann man sich — so müssen wir fragen — zu einer Gnadenwirksamkeit des Wortes Gottes in seiner kirchlichen Gestalt bekennen, ohne den sieben Sakramenten ihre Sonderstellung zu nehmen? Kann man die Wirksamkeit „ex opere operato“ auf die kirchliche Verkündigung des Wortes Gottes ausdehnen, ohne den Glauben, daß sie den sieben Sakramenten vorbehalten sei, preiszugeben? Oder muß man sich doch wieder damit begnügen, daß beim Sakrament „der objektive Ritus (ex opere operato) die Verbindung mit Christus in der Gnade auch dann bewirkt, wenn er dem Empfänger unverständlich bleibt, die Wirkung des gesprochenen Wortes dagegen abhängig ist von der sinnvoll-lebendigen Erfassung durch den Hörer (ex opere operantis)“<sup>25</sup>? Es ist aber gar nicht ausgemacht, ob sich die „Abhängigkeit“ der Wirksamkeit des Wortes vom sinnvollen Erfassen wesentlich von der „Abhängigkeit“ der Wirksamkeit des Sakramentes vom verständigen, recht disponierten Empfang des Sakramentes unterscheidet.

Nicht recht befriedigend, weil kaum in den Offenbarungsquellen begründet, dürfte die Unterscheidung sein, daß „die Wortverkündigung wohl nicht direkt göttliches Leben (im Sinne heiligmachender Gnade) vermittelt, sondern Tatgnade (aktuelle oder Beistandsgnade), die ‚erleuchtet‘, zum Guten anregt und heilsame Entschlüsse ausführen hilft“<sup>26</sup>. Das Spezifikum der Sakramente wäre dann, daß sie die heiligmachende Gnade selbst mitteilen.

Wir sollten uns fragen, ob wir nicht gar zu leicht den Anteil am göttlichen Leben, der uns als Gnade geschenkt wird, aus einem Teilvorgang herleiten, wo er in Wahrheit die Frucht eines komplexen Ereignisses ist. Jener Vorgang, durch den wir erlöst sind, hat zwar im Opfer Christi sein Ende. Deshalb folgt ihm das Erlöstsein der Menschen. Ursache unserer Erlösung ist aber das Opfer Christi nur zugleich mit seinem Kommen als Wort des Vaters in der Menschwerdung. Beide Teilvorgänge zusammen sind die Ursache unserer Einswerdung mit Gott. Die Gnade der

<sup>22</sup> Konzil von Florenz, Dekret für die Armenier. Neuner-Roos, Nr. 410.

<sup>23</sup> H. Fries, a.a.O., S. 18 u. 43.

<sup>24</sup> 7. Sitzung, Kanon I. Neuner-Roos, Nr. 413.

<sup>25</sup> H. Elfers, *Verkündigung heute*. In: Kirche und Welt, Münster 1952, S. 16.

<sup>26</sup> E. Haensli S.J., *Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten*. In: Fragen der Theologie heute. Hrsg. von J. Feiner, J. Trütsch u. F. Böckle. Einsiedeln 1957, S. 480.

Erlösung resultiert aus einem dialogischen Vorgang, in dem nicht das Wort ohne die Antwort, aber auch nicht die Antwort ohne das Wort gesehen werden darf. Das Opfer erwirkt uns die Gnade, weil es die vollkommene Antwort auf Gottes Wort ist. Die Menschwerdung erwirkt uns die Gnade, insofern sie hingeordnet ist und hinführt zum Opfer, in dem das Wort auch die Antwort ist, Christus. Diese Zusammengehörigkeit gilt aber auch für die kirchliche Darstellung dieses Erlösungseignisses, Verkündigung und Sakrament. Wenn das Sakrament im Menschen gnadenwirksam ist, dann deshalb, weil der Mensch vorher die Verkündigung der Kirche hörte. Denn „der Glaube kommt aus der Predigt“ (Röm 10,17); ohne Glauben aber gibt es keinen gnadenhaften Empfang der Sakramente. Wenn anderseits der kirchlichen Verkündigung Gnadenwirksamkeit eignet, dann nur durch ihre Hinordnung auf das im Sakrament dargestellte Opfer Christi. Wenn „der Heilige Geist den Verstand erleuchtet und den menschlichen Willen anregt in und während der Verkündigung und durch sie“<sup>27</sup>, wenn der gnadenhafte Anteil am Leben Gottes durch das Wort der Verkündigung mitgeteilt wird, dann hat diese Gnade ihre Quelle nicht in der Menschwerdung oder dem sie darstellenden Wort der Verkündigung an sich. Vielmehr ist in diesem Ankommen des Wortes schon die Antwort des Opfers mit wirksam. Denn das Verkündigen und Hören des Wortes ist auf die Spendung und den Empfang des Sakramentes hingeordnet und kann daher die Wirksamkeit des Sakramentes vorwegnehmen, sofern das Hören des Wortes das „Votum“ des Sakramentes als der Antwort einschließt.

Im Leben der Kirche muß man Wort und Sakrament als Einheit sehen wie im Wirken Christi Menschwerdung und Opfer. Wenn wir (nur) den Sakramenten die Gnadenwirksamkeit ex opere operato zuschreiben, dann deshalb, weil im Sakrament als der Antwort die Wirksamkeit des Wortes mit enthalten ist. Wenn wir umgekehrt in der Verkündigung des Wortes schon Gnade am Werke glauben, dann deshalb, weil in ihr im Sinne objektiver Hinordnung und existentiellen „Votums“ die Antwort des Sakramentes schon virtuell enthalten ist. Die in der Verkündigung mitgeteilte Gnade ist also keine andere als die sakramentale Gnade, wenn sie auch zeitlich vor dem realen Empfang des Sakramentes gegeben wird.

Daß diese Deutung zum mindesten möglich ist, zeigt die allerdings nicht unumstrittene Erklärung, die M. de la Taille, gestützt auf eine starke Tradition, für die Wirkeinheit der auf die Eucharistie hingeordneten Sakramente gibt. Danach „wirkt die Taufe nur dadurch die Einverleibung des Menschen in Christus, daß sie ein ‚Votum‘ der Eucharistie enthält ... Und die übrigen Sakramente geben die heiligmachende Gnade nur aus einem gewissen ‚Votum‘ der Eucharistie, und zwar die Eucharistie nicht ohne den Beistand der anderen Sakramente“<sup>28</sup>. So kann auch der Wortverkündigung aufgrund ihrer Hinordnung auf die Sakramente, vor allem die Eucharistie, eine echte Gnadenwirksamkeit eignen. Sie wäre trotzdem kein eigenes, in sich gültiges und aus sich wirksames Gnadenmittel, sondern gäbe als erste Phase des Heilsdialogs in Christus schon die Gnade des Ganzen.

2. Da nun die Wirksamkeit des Wortes Gottes auch seiner Darstellung durch die Verkündigung der Kirche mitgeteilt ist, meldet sich die Frage an, wo diese Ver-

<sup>27</sup> E. Haensli, a.a.O., S. 478.

<sup>28</sup> M. de la Taille S.J., *Mysterium Fidei*. Elucidatio 46—47. <sup>2</sup>Paris 1924, S. 556—578.

kündigung der Kirche geschieht. Im Bereich der Sakramente können wir sehr genau abgrenzen: Nur diese sieben, vom Dogma der Kirche mit Namen genannten sakramentalen Zeichen sind *ex opere operato* wirksam. Wobei beachtet werden sollte, daß es lange Jahrhunderte gedauert hat, bis diese Genauigkeit der Abgrenzung erreicht war. Im Bereich der kirchlichen Verkündigung ist eine solche Umgrenzung nicht so leicht möglich — wenigstens bis heute noch nicht. Das Wort Gottes hat in der Kirche verschiedenartige Gestalt. Neben der amtlichen Verkündigung steht auch jene, die in einem von Gott unmittelbar geschenkten Charisma ihren Grund hat; ist doch die Kirche auf Apostel und Propheten gebaut (1 Kor 12,28 f; Eph 2,20; 3,5; 4,11). In der amtlichen Verkündigung steht die der sakramental geweihten Amtsträger neben der, die nur kraft kirchlicher Sendung ausgeübt wird. Dabei ist zu bedenken, daß die sakramentale Weihe unmittelbar zwar nur die priesterliche Kultvollmacht gibt, aber doch auch der vom Geweihten ausgeübten amtlichen Verkündigung eine eigenartige Prägung geben dürfte<sup>29</sup>. Und schließlich lebt das Wort des Herrn auch in den Gläubigen selbst, denen der Herr zugesichert hat, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt, also miteinander im Gespräch seien, da sei er mitten unter ihnen (Mt 18,20). Daß alle diese Träger in einem wahren Sinne das Wort Gottes als Wort der Kirche erklingen lassen können, darf keiner bezweifeln, der die Aussagen der Heiligen Schrift ernst nimmt. Anderseits dürfte aber nicht in allen diesen Gestalten das Wort Gottes in gleicher Wirksamkeit anwesend sein. Die Frage nach einer Norm, an der man den Realismus der Anwesenheit des Wortes Gottes in diesen Worten der Kirche bemessen könnte, ist hier ebenso berechtigt wie im Bereich der sakramentalen Zeichen.

Genauer abgrenzende Aussagen wird man erst von einer theologischen Arbeit erhoffen können, die gerade beginnt, sich auf diesen Aufgabenbereich zu besinnen. Vielleicht aber können wir aus dem vorhin Gesagten die Richtung finden, in der Ausschau gehalten werden muß, um die gesuchte Norm zu finden. Wenn das Wort durch die Hinordnung auf die Antwort, die Verkündigung also durch die Hinordnung auf die sakramentale Gestalt des Opfers Christi gnadenwirksam ist, sollte das nicht heißen, daß die Wirksamkeit mit dem Grad dieser Hinordnung zu- oder abnimmt? Muß man nicht annehmen, daß jene kirchliche Gestalt des Wortes Gottes am meisten Gnadenkraft besitzt, die am engsten mit dem Sakrament verbunden ist?

Dabei handelt es sich nicht nur, nicht einmal hauptsächlich, um die persönliche Ausrichtung des hörenden Menschen auf den Empfang der Sakramente. Käme es nur auf die Eindringlichkeit an, mit der ein Mensch durch das Wort der Kirche zum sakramentalen Leben angeregt wird, so könnte sehr wohl das Wort des Gläubigen zum Gläubigen stärkere Wirkkraft haben als das amtliche Verkündigungswort der Kirche. Das aber würde ja nur die vorbereitende Disposition des empfangenden Menschen berühren, die sowohl zum gnadenfruchtbaren Hören des Wortes wie zum gnadenhaften Empfang der Sakramente nötig ist. Uns geht es aber hier nicht um die intellektuell-moralische Wirkung, die das gesprochene Wort durch seinen

<sup>29</sup> J. Fuchs S.J., *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*. In: Scholastik 16 (1941), S. 496—520. — K. Rahner S.J., *Priesterliche Existenz*. Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1956, S. 285—312.

Inhalt hat, sondern um eine echt instrumentale Gnadenwirksamkeit, die das Wort der Verkündigung als symbolische Darstellung der Menschwerdung des Gotteswortes im Gläubigen ausübt. Es geht um das unter dem Wort verborgene Wirken des schenkenden Gottes. Wenn es das gibt, muß es wohl auf eine von Christus selbst gestiftete Verbindung des Verkündigungswortes mit den Sakramenten zurückgehen. Sollte dann nicht das Wort des sakramental geweihten Verkündigers mehr Gnadenwirksamkeit besitzen als das Wort des zwar amtlich Gesendeten, aber nicht sakramental geweihten Boten der Kirche? Und sollte nicht auch das Sakrament des Ehestandes dem erzieherischen und belehrenden Wort der Eltern eine über die bloß moralische Wirkung hinausgehende Gnadenwirksamkeit vermitteln? Ja, überall wo ein Getaufter und Gefirmlter in besonderer Sendung der Kirche steht, erhält sein Wort aus dem sakramentalen Geweihtsein seine besondere Heilsbedeutung.

Das Gesagte kann nur Andeutungen bieten; sie weiter zu verfolgen ist eine der dringendsten theologischen Aufgaben.

## Kult und Meditation

Von Emmanuel von Severus O.S.B., Maria Laach

Das Thema dieser kleinen Abhandlung soll nicht eine Gegenüberstellung kennzeichnen, sondern will dem Versuch dienen, aus der Heilsökonomie zu verdeutlichen, daß zwischen dem Kult der Kirche und der Meditation ein Wesenszusammenhang besteht, dessen Erkenntnis uns helfen könnte, beides besser zu vollziehen — den Kult und die Meditation. Der Versuch scheint schwierig, denn der Kult der Kirche, wenn wir darunter näherhin die Liturgie verstehen, legt der Meditation selbst Hindernisse in den Weg, da er ständig die Aufmerksamkeit des Liturgen in Anspruch nimmt und in vielerlei Handlungen und Riten Voraussetzungen der Meditation einschränkt, die heute gemeinhin als notwendig erkannt werden. Anderseits haben uns die letzten Jahre Untersuchungen geschenkt, die den Zusammenhang von „Muße und Kult“<sup>1</sup>, von „Ruhe und Frömmigkeit“<sup>2</sup> in tiefer Weise herausstellen und gerade in der Meditation wesentliche Hilfen für eine gültige und fruchtbare Feier der Liturgie aufdecken. Unsere Zeit ruft geradezu nach dem Bemühen um eine stärkere Verknüpfung von Kult und Meditation. Viele fürchten nicht ohne Grund, daß beide Bereiche sonst noch mehr voneinander getrennt und damit wesentliche Elemente der Religion, hohe Werte der Kultur und echten Menschentums von der Dynamik und Motorik unserer Tage zerstört werden. Und mancher Theologe sieht mit Sorge, daß die Meditation ein Thema der Salon- und Klubgespräche wird, daß sie fast ganz in die Hände der Psychologen fällt und von vielen als ein

<sup>1</sup> Josef Pieper, München 1948. Auch die Studie des gleichen Verfassers „Glück und Kontemplation“, München 1956, muß hier genannt werden.

<sup>2</sup> Thomas Ohrn, Köln und Opladen, 1955.

<sup>3</sup> Darauf haben wir in früheren Arbeiten hingewiesen, die wir mit diesem Beitrag fortführen wollen. Vgl. diese Zeitschr. 29 (1956), 108—116; 277—283; „Liturgie und Mönchtum“, 20 (1957), 91—100.