

Yves Congar

## Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes

Die Zeiten dürften vorüber sein, in denen man glaubte, eine Kirche des Wortes (protestantisch) und eine Kirche des Sakramentes (katholisch) einander gegenüberstellen, oder die Wirksamkeit der Gnade gemäß der Schrift dem Wort und gemäß der Kirche dem Sakrament zuschreiben zu können... Die liturgische Bewegung der verschiedensten Länder, gestützt auf eine Bibelbewegung und häufig Hand in Hand gehend mit einem Bemühen um die Erneuerung der Predigt und Katechese, hatte in wirksamer Weise die Feier der Sakramente und die Verkündigung des Wortes einander angenähert, ja zu einer Einheit gemacht.

### I. WORT UND SAKRAMENT IN DER THEOLOGIE DES ZWEITEN VATIKANUMS

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses Bemühen bestätigt, nicht allein durch seine Liturgiekonstitution, sondern auch durch seine Lehre über das episkopale und presbyterale Priestertum sowie über das Katechumenat in der Missionstätigkeit. Vier Punkte erscheinen uns unter diesem Gesichtspunkt im Werk des Konzils besonders bedeutsam:

1. Die Anerkennung der beherrschenden Stellung Christi als ersten Urhebers jeglicher Heilsmittlung; verbunden damit die Anerkennung verschiedener Präsenzweisen Christi.<sup>1</sup> Präsenzweisen, die man jedoch nicht voneinander isolieren darf, auch wenn man sie unterscheidet, da sie Präsenz- und Handlungsweisen des einen und gleichen Herrn sind im Hinblick auf das eine und gleiche Ziel: die volle Verwirklichung des neuen und endgültigen Bundes.

2. Der Wiedereinbau des Wortes in die liturgische Feier<sup>2</sup> und in die Definition des priesterlichen Dienstes, sowohl des episkopalen wie des presbyteralen. Im Weiteren werden wir sehen, was das für die Definition des Amtspriestertums selbst bedeutet. Sagen wir bereits jetzt, daß es sich um etwas

ganz anderes handelt, als darum, *den Anteil* des Wortes in den gottesdienstlichen Feiern zu vermehren: es geht hier nicht um Quantität, sondern um das Wesen, um konstituierende Elemente, auf jeden Fall aber um eine Vervollkommnung.

3. Die Anerkennung eines biblischen Wertes bereits im Begriff der Liturgie beziehungsweise des christlichen Kultes, wie ihn D. O. Casel herausgestellt und die Enzyklika *Mediator Dei* aufgegriffen und integriert hatte, und zwar in dem Sinne, daß Liturgie und christlicher Kult, noch ehe sie Bewegung von uns aus auf Gott hin sind (Anbetung, Opfer, Lob, Danksagung), eine Annahme des Geschenkes darstellen, das Gott uns in Jesus Christus und durch ihn macht. Wenn es aber zutrifft, daß das Wort Gottes nicht allein Wort, sondern Fleisch geworden ist, und daß diese *Annahme des Fleisches (Inkarnation)* den tiefsten Grund für die Ordnung der sakramentalen Zeichen bildet, dann stimmt es auch, a) daß in der Bibel der Aspekt des wirksamen Handelns und der Aspekt der Darbietung für unsere Erkenntnis, im Begriff «Wort», *dabar*, untrennbar miteinander verbunden sind; b) daß das Wort Gottes, wie es in der Kirche verwaltet wird, gerade in dem Maße, in dem es Wort Gottes ist, *auch* ein «opus Dei» wird: ein Gesichtspunkt, der ganz besonders von J. Betz und O. Semmelroth entwickelt worden ist (siehe bibliographische Angaben). Die Mehrzahl der katholischen Theologen ist heute bereit, dem Wort Gottes eine gewisse sakramentale Struktur zuzuerkennen, indem sie es als sinnenfälliges Zeichen betrachtet, durch das Gott gnadenhaft um unseres Heiles willen wirksam wird. Zweifellos ist das Gnadenergebnis darin weniger gesichert und stärker an die Person des Dieners und Verwalters gebunden als in den Sakramenten im eigentlichen Sinne, in denen Christus allein wirkt.

4. Das Konzil hat unser Bild von der Kirche vor allem dadurch erneuert, daß es sie als Volk Gottes und universales Sakrament des Heiles darstellt. Ohne sich eine besondere Theologie zu eigen zu machen, hat es die Idee der allgemeinen Sakramentalität der Kirche bestätigt. Wir können zusammen mit dem evangelischen Theologen J. J. von Allmen<sup>3</sup> feststellen, daß das Sakrament die Tendenz zeigt, sich in *die* Sakramente hinein zu flüchten, wenn die Kirche sich nur wenig bewußt ist, daß ihr gegenüber und um sie herum eine Welt vorhanden und sie in diese Welt gesandt ist. Ist dagegen in ihr das Bewußtsein ihrer missionarischen Situation voll erwacht, so richtet sich aus der Perspektive einer als in der Verwirklichung begriffen verstandenen



Heilsgeschichte heraus die Aufmerksamkeit auf Christus als Sakrament Gottes (das heißt als «Mysterium» im Sinne des hl. Paulus) und auf die Kirche als Sakrament Christi. Natürlich darf das nicht ein klares Bewußtsein von dem spezifischen Charakter der sieben klassischen Sakramente verdunkeln – ebensowenig aber dürfen diese so sehr isoliert und als bevorzugt betrachtet werden, daß man darüber das sakramentale Ganze verkennt: Jesus Christus und alles, was er in der Kirche und durch sie zu unserer Heiligung und zur Verherrlichung Gottes wirkt. In dieser Hinsicht steht das Wort neben dem Sakrament. Das schöne Wort «Mysterium», das bedeutend inhaltsreicher ist als das im Abendland vorherrschende «Sakrament», umfaßt gleichzeitig den Aspekt des Erkennens und den des Handelns, den Glauben der bekannt und den der verkündet wird, und die Feier der großen Grundtatsachen unseres Heiles.

## II. ANALYSE DES CHRISTLICHEN KULTBEGRIFFES

Durch diese verschiedenen Stellungnahmen ist jede Trennung zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes Gottes ausgeschlossen und statt dessen eine Integration dieser beiden Elemente gefordert. Diese Forderung gewinnt in ihrer Motivierung an Klarheit und Tiefe durch eine Analyse des Kultbegriffes, wobei nicht von Kult im allgemeinen, nicht von irgendeinem beliebigen Kult die Rede ist, sondern von dem christlichen Kult. Dieser christliche Kult aber ist durch drei Wesenszüge charakterisiert.

### 1. Christlicher Kult als lebendige Anamnese

Der christliche Kult hat unter neuen Bedingungen das Programm des jüdischen Kultes aufgenommen, eine «Anamnese» (das heißt eine aktualisierende Erinnerung, eine aktive Darstellung) der Taten zu sein, in denen Gott tätig geworden ist, um den Bund mit uns zu schließen und uns zu retten. Im Unterschied zu den Natur-Kulten der Israel umgebenden Völker und selbst der Völker, deren Land Israel eroberte und mit denen es sich vermischte, ohne mit ihnen zu verschmelzen, doch nicht ohne der Versuchung zur Übernahme ihrer Riten ausgesetzt zu sein, war der Kult des jüdischen Volkes eine Feier der Hochtaten, *magnalia Dei*, durch die Jahve sich zu seinem Gott und Israel zu seinem Volk gemacht hatte: die Befreiung aus der

Knechtschaft und das Pascha, die Erteilung des Gesetzes (Pentekoste – «Pfingsten»), der Bundes-schluß, usw.... Die Psalmen preisen dies alles unaufhörlich, und sie bilden heute noch die Grundlage unseres priesterlichen Breviers. Nun haben aber die exegetischen Untersuchungen klar erwiesen, daß es sich hier um etwas ganz anderes als um eine Weckung der Erinnerung handelt. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Gegenwärtigsetzung göttlicher Taten, die, obwohl sie zu einem bestimmten Zeitpunkt vollbracht wurden, ihren Tatcharakter für die Gläubigen aller Zeiten bewahren, welche diesen Tatcharakter im Heiligen Geist aktualisieren, indem sie die Taten selbst in Glauben und Danksagung feiern. Von den Christen wird über die von ihnen typologisch verstandenen *magnalia Dei* des Alten Bundes hinaus auf diese Weise das Ereignis Jesu Christi, das heißt alles, was er für uns vollbracht hat in seiner Menschwerdung, seiner Taufe, seinem Fasten, seinem Dienen, seinem Leiden, seiner Auferstehung und dem darauf folgenden Pfingstfest, Jahr für Jahr im Zyklus der Liturgie und Tag für Tag in der Eucharistie (siehe das *Unde et memores* des römischen Kanons) gefeiert. Die einmaligen Ereignisse der Heilsgeschichte werden unaufhörlich in der natürlichen Zeit des jahreszeitlichen Zyklus gegenwärtig gesetzt. Alle Sakramente beziehen sich auf das Pascha des Herrn, das Leiden und die Auferstehung, die sie auf die großen, entscheidenden Augenblicke des Menschenlebens anwenden. Daher bildet die Eucharistie als eigentliche Feier des Pascha Jesu und des Bundesschlusses in seinem Blut ihr gemeinsames Zentrum.

So aber ist die Liturgie aus sich selbst Ankündigung und Verkündigung.<sup>4</sup> Diese Bedeutung der Liturgiefeier selbst als Mitteilung und Wort hat sich beträchtlich gesteigert, seit die Anaphora in einer allen verständlichen Sprache gesprochen wird. Damit wird die Messe wieder in vollem Umfang «Verkündigung des Todes des Herrn, bis er wiederkommt» (1 Kor 11, 26). Damit hat das Zweite Vatikanum die Kluft überwunden, welche die Messe in einen didaktischen Teil, für den die Verwendung der Muttersprache gestattet war, und einen sakramentalen (*mystérique*) teilte, der in einer sogenannten heiligen Sprache gefeiert wurde.<sup>5</sup> Die Liturgie predigt in Worten und Handlungen mit einer Autorität und Macht, die keine Predigt je erreichen kann. Daher bleibt sie nach einem Wort Pius' XII. «die große *didaskalia* der Kirche», das große Mittel zur Bildung und Nahrung unseres Glaubens.



Doch sind einerseits die unvergleichlichen Erkenntniswerte, die sie enthält und vermittelt, mehr oder minder verhüllt: die Bezogenheit der Sakramente wie Krankenölung, Weihe, Buße und Ehe auf das Pascha des Herrn ist nicht unmittelbar evident. Auf der andern Seite sind die liturgischen Formen und Texte festgelegt *ne varietur*; sie sind dieselben seit der Zeit der Väter, dieselben für alle Menschen, gleich was ihnen widerfahren mag: ob sie Feste feiern oder Prüfungen erdulden, mächtig oder unterdrückt, Kinder oder Erwachsene, Ungebildete oder von hoher Bildung sind. Sie läßt daher eine notwendige Aufgabe der Anpassung und Anwendung unbewältigt. Sie muß durch ein dem Ort, der Zeit und den Menschen angepaßtes Werk verlängert und ergänzt werden. Das ist die Rolle der Homilie, die nach der *Liturgiekonstitution* (Nr. 52, vgl. Nr. 35) jede öffentliche Liturgiefeier begleiten muß, wenn kein schwerwiegender Grund dem widerspricht. Gleichermassen ist es sehr wünschenswert, daß die Feier der übrigen Sakramente nicht allein in sich selbst möglichst verständlich ist, sondern daß auch hier ein erklärendes und für die konkrete Situation deutendes Wort vorausgeht beziehungsweise sie begleitet. Die gegenwärtige Liturgiereform zielt darauf ab, daß die Kulthandlungen nicht allein Ereignisse in sich sind, sondern ein Handeln lebendiger Menschen darstellen, die sich in sie hineinnehmen lassen. Das aber setzt zwischen der feststehenden Form der Liturgie auf der einen und dem Geist und der Freiheit der Menschen, die je so oder so beschaffen sind, auf der anderen Seite, der Menschen, die «in einer Situation» stehen, die Mittlerschaft eines Wortes voraus. Dieses bildet, wenn es seinen vorgesehenen Platz in der Zelebration einnimmt, einen integrierenden Teil der liturgischen Handlung (*Liturgiekonstitution*, Nr. 35; 52; 56).

## 2. «*Sacramenta fidei*»

Jeder Kult ist Ausdruck einer Überzeugung, die an ein transzendentes und unsichtbares Sein rührt und in dieser Hinsicht als «*protestatio fidei*» definiert werden kann. In den heidnischen Kulturen jedoch würde in diesem Zusammenhang der Begriff «Glaube» nur einen analogen und abgeschwächten oder rein psychologischen Sinn haben, das heißt es handelt sich dabei nicht um einen Glauben an einen lebendigen, tätigen Gott, der Subjekt spezieller Initiativen im Hinblick auf mich ist und mit mir ein persönliches Verhältnis anknüpfen möchte; es handelt sich um eine *religio*, durch die man sich eine

personalisierte Naturkraft günstig zu stimmen sucht. In der (jüdisch-) christlichen Religion ist der Platz oder das Mittel der Begegnung mit Gott die Geschichte der Initiativen des lebendigen Gottes; die Religion hat ihren Platz innerhalb eines *Glaubens*, durch den ich auf diese Initiativen eingehe und mir ihre Früchte zu eigen mache. Der Glaube ist meine Antwort auf das Handeln des lebendigen Gottes, das mir durch sein Wort mitgeteilt ist. Der christliche Kult ist im stärksten Sinne des Wortes «*protestatio fidei*». In diesem Sinne spricht besonders Thomas von Aquin von ihm.

Er hat außerdem eine Vorliebe für einen bereits traditionellen Ausdruck, indem er die Sakramente immer *sacramenta fidei*, Sakramente des Glaubens, nennt.<sup>6</sup> Die Liturgiekonstitution erklärt diesen Ausdruck mit den Worten: «Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern sie nähren ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an in Wort und Ding» (Nr. 59), das heißt, daß Glaube und Sakramente oder Liturgie wesenhaft vermischt sind in einem Vorgang, in dem der Glaube nacheinander der Zelebration vorausgeht, sie begleitet, sich in ihr ausdrückt und vergrößert, genährt und gestärkt aus ihr hervorgeht.

Die Sakramente, so sagt die Theologie, haben ihre ganze Wirkkraft aus dem Pascha Christi, besitzen sie also nur, wenn sie mit diesem Pascha *verbunden* sind – und zwar nicht allein durch die Einsetzung des Herrn selbst, sondern durch den Glauben. Tatsächlich stellt allein der Glaube den heilbringenden *Kontakt* her. Das bringt anschaulich der Bericht des Evangeliums von der an Blutfluß leidenden Frau zum Ausdruck (Mt 9, 20–21; Mk 5, 25–34; Lk 8, 43–48). Jesus ist von der Menge umgeben, ja sogar umdrängt, und doch hat allein diese Frau, die sich ihm im Glauben genähert hat, ihn wahrhaft *berührt*. Der hl. Augustinus deutet dieses Geschehen in dem beschriebenen Sinne,<sup>7</sup> und der hl. Thomas mißt immer wieder dem Glauben die Fähigkeit bei, den notwendigen Kontakt herzustellen, damit das Leiden Christi tatsächlich zu unserem Wohle wirksam wird.<sup>8</sup> Daher kann er schreiben: «weil alle Sakramente ihre Wirksamkeit aus dem Glauben haben (*cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant*)».<sup>9</sup> Um welchen Glauben handelt es sich hier? Im wesentlichen um den Glauben der Kirche als solcher.<sup>10</sup> Der amtliche Diener der Kirche ist das Relais dieses Glaubens. Bekanntlich genügt es für die Gültigkeit des Sakramentes, daß er es in der Absicht vollzieht, zu «tun, was die Kirche tut», doch ist natürlich vom Standpunkt des Aufbaues



des Leibes Christi in den Seelen und in der Gemeinde der Glaube des Priesters, wie er sich in seinem gesamten Verhalten, dem Stil seiner Zelebration und seinem Wort äußert, von großer Wichtigkeit. Tatsächlich ist der Priester nicht allein ein Repräsentant «der Kirche», durch den Glauben und das Wort übt er überdies eine geistliche Vaterschaft aus. Er glaubt nicht allein für sich selbst; die anderen stützen sich auf seinen Glauben und nähren sich an ihm. Doch spielt auch der Glaube der Gläubigen in dem sakramentalen Vorgang eine Rolle – wenn auch nicht für das *Zustandekommen* des Sakramentes, wie dies der Fall beim Glauben der Kirche ist – außer beim Bußsakrament –, sondern als Kraft, die zu seinem Empfang bereit macht und einen geistlichen Nutzen daraus zu ziehen gestattet. Auf diese Weise mischt sich der Glaube der Gläubigen mit dem Sakrament, das sie empfangen: er hat seinen Platz *vorher*, um bereit zu machen, um das Verlangen nach dem Empfang zu nähren und die Seele für das Wirken Christi zu öffnen; *während* des Vollzuges, um ihn in vollem Umfang daran teilnehmen zu lassen, indem er dem sakramentalen Ritus seine spirituelle Bedeutung gibt; *nachher*, damit er wirklich die Frucht des Sakramentes genießt, und um – zum Beispiel – wenn es sich um die Eucharistie handelt, über die reine *manducatio sacramentalis* hinaus, die fleischlicher Natur ist, die *manducatio spiritualis* zu bewirken.<sup>11</sup> Doch selbst dazu bringt die reale oder effektive Erfahrung des Sakramentes dem Gläubigen eine Hilfe, vergleichbar mit der Hilfe, die für unser Gefühlsleben die Gegenwart eines anderen bedeutet. Der Gläubige zieht seinen Nutzen aus dem Sakrament durch den Glauben, doch der Glaube nährt sich aus dem Sakrament. Das ist ein kontinuierlicher Vorgang, bei dem das eine das andere trägt.

Doch dürfte es klar sein: Wenn der Glaube derart in die Zelebration einbezogen ist, gehört im höchsten Maße ein begleitendes Wort zu dieser Zelebration, und wo es vorhanden ist, bildet es mit ihr eine organische Einheit; es trägt dazu bei, ihre Wahrheit zu garantieren. Die Liturgie besteht bereits selbst aus Worten und Gebärden zugleich: sie weckt daher bereits aus sich selbst den Glauben, den ihre Bestimmung verlangt. Doch besteht die Gefahr, daß sie zu unpersönlich und zu wirklichkeitsfern bleibt, um ihn in vollem Umfang zu wecken. Man denke zum Beispiel an die Rolle des Wortes des Priesters in der Ausübung der Binde- und Lösegewalt (Bußsakrament): Es macht persönlich, was der Ritus in allgemeiner und gemeingültiger Form zum Ausdruck bringt.

### 3. Geistiges Opfer des konkreten Lebens des Christen

Der christliche Kult ist ein geistiger Kult. Zwar verwendet er äußere Dinge, bezieht unseren Körper, ja alle unsere Sinne, ein. Geistig ist er nicht durch Unkörperlichkeit, sondern durch seinen Hauptinhalt. Denn er besteht nicht aus *Dingen*, sondern in der Vereinigung des Menschenherzens mit Gott durch den Glauben und die Liebe. Das Evangelium greift das Programm der Propheten auf: das Thema vom Vorrang der Selbsthingabe in kindlichem und liebevollem Gehorsam Gott gegenüber. Das Neue Testament spricht vom Opfer unser selbst, unserer gesamten körperlichen Existenz als gottwohlgefälliges geistliches Opfer durch Jesus Christus: Röm 12, 1; 1 Petr 2, 5; vgl. Hebr 9, 14. Hinzu fügt es das Opfer des Lobes, Hebr 13, 15, und das der Wohltätigkeit, Phil 4, 18; Hebr 13, 16. Der Apostel selbst vollzieht den Kult, indem er die Menschen zum Gehorsam des Glaubens hinführt: Röm 1, 9; 15, 16; Phil 2, 17. Bekanntlich übernimmt das Zweite Vatikanum diese Lehre des Apostels in dem, was es über das geistige Priestertum der Gläubigen sagt (das es an keiner Stelle metaphorisch versteht). Ihr ganzes Leben, selbst «ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung» bilden, wenn sie im Geist getan werden, die Materie für das geistige Opfer der Christen (*Über die Kirche*, Nr. 34).

Besteht aber der christliche Kult in der Beziehung des Menschen selbst – und nicht der Dinge oder der Zeremonien als solcher – zu Gott, dann kann dies nur in Abhängigkeit von Jesus Christus und dem vollkommenen Sohnesverhältnis zu Gott, das er – und zwar im höchsten Grad in seinem schmerzhaften und glückseligen Leiden – gelebt hat, geschehen. Dieses Sohnesverhältnis aber, diese Hingabe und dieses Opfer sind uns gegeben, damit wir uns damit vereinigen, nicht allein als Andenken und Beispiel, sondern in ihrer körperlichen Wirklichkeit in der eucharistischen Feier. Dann aber wird der christliche Kult in seiner höchsten Wahrheit darin bestehen, daß der Christ in der Danksagung dieses Geschenk Gottes empfängt und damit das geistige Opfer unseres ganzen konkreten Lebens vereint. Daher sind die Priester nicht so sehr ordiniert, um «die Messe (zu) lesen», als um die Gläubigen mit dem Kult Jesu Christi in Verbindung zu bringen, dessen Gedächtnis (Anamnese) sie begehen und in sakramentaler Weise feiern. Das ist die Lehre des Konzils.<sup>12</sup> Das ist die innerste Logik des Sakramentes; doch wird dadurch



dem zelebrierenden Priester ein Programm auferlegt, das über die Zelebration des Ritus hinausreicht. Gewiß, es gibt viele Arten, eine Verbindung zwischen der Feier der Sakramente und dem Leben der Menschen, das ihr geistiges Opfer werden soll, herzustellen. Der ganze Lebensstil einer Pfarrei kann dazu mitwirken: die Gesänge, die Verkündigungen, das Pfarrblatt, und vor allem die Schulung durch die Katechese. In spezifischer Weise aber ist das die Rolle der Homilie, die zur Erfüllung dieser Funktion (sie hat auch noch andere: zum Beispiel die Unterweisung...) gar nicht lang zu sein braucht.

Die Predigt als liturgische Handlung ist zwar eine Erläuterung des Mysteriums, wie es im Ablauf des liturgischen Jahres gefeiert wird; doch soll sie auch den Gläubigen helfen, ihr Leben als Opfergabe mit dem Opfer Jesu Christi zu verbinden. Ihr Leben – was heißt das? Nicht einen leeren Existenzrahmen, eine Art generisches und anonymes geistliches Leben; nicht das, was vom Leben der Menschen übrigbleibt, wenn man alles daraus weggenommen hat, was sie wirklich interessiert, sondern das volle – das heißt das von großen und kleinen Ereignissen durchzogene Leben, das den Alltagsbedingungen und -beschäftigungen gewidmet ist. Das Wort des Priesters, das die Zelebration begleitet, erklärt das Mysterium auf der Grundlage der liturgischen Texte, verfolgt aber die Absicht, die Gläubigen in das Mysterium hineinzuführen, indem es ihr Leben aufgreift und durchleuchtet, damit sie es mit diesem Mysterium vereinen. So gesehen ist die Predigt wirklich ein Wort, das eine Antwort weckt (vgl. oben, Anm. 14).

### III. ZWEI SCHLUSSFOLGERUNGEN

Aus dem, was wir eben entwickelt haben, möchten wir in Form von zwei großen Anwendungen die Schlußfolgerung ziehen.

#### 1. *Die theologische Bestimmung des priesterlichen Dienstes*

Die erste betrifft den Begriff des Priestertums. Wiederholt verwendet das Konzil den Ausdruck «(veri) sacerdotes Novi Testamenti – (wahre) Priester des Neuen Testamentes». Es wendet sich damit diskret gegen die lange Zeit herrschende Gewohnheit, unser Amtspriestertum mit dem Aarons zu verknüpfen. Doch läßt sich in dieser Hinsicht das Neue Testament dadurch charakterisieren, daß in ihm im Unterschied zu dem, was im Alten geschah, die prophetische und die Opferfunktion (die eigentlich priesterliche = sacerdotalis) sich decken, ebenso wie in unseren Kirchen die Synagoge (Ort des Lo-

bes und der Unterweisung) und der Tempel (Ort des Opfers) miteinander identisch werden. Weshalb? Weil, so antwortet der hl. Thomas, das Opfer, das wir darbringen, geistig ist.<sup>13</sup> Man könnte ebenso sagen: weil das Priestertum des Neuen Testaments prophetisch ist; der Kult, den es feiert, ist ein Kult des Glaubens. Daher ist das Konzil zugleich mit dem Wiedereinbau der Predigt in die liturgische Handlung über die Definition des Amtspriestertums von der Darbietung des eucharistischen Opfers her hinausgegangen und hat den Priester dargestellt als einen, der zunächst dem Wort geweiht ist, in der Nachfolge der Apostel und in Zusammenarbeit mit den Bischöfen.<sup>14</sup> Wir haben alle Veranlassung, unser Bild vom Priestertum nach dem Evangelium aufgrund dieser Angaben zu revidieren und, da, ebenfalls nach der Auffassung des Konzils, die Formung und Schulung der Priester nie aufhören darf, an das ständige Bemühen um die Weiterentwicklung zu denken, die in der Welt von heute eine solche Funktion des Erweckers und Erziehers des Glaubens erfordert. Wir könnten hier eine ganze Reihe alter Texte zitieren, die im Grunde alle dasselbe besagen:<sup>15</sup> Würde man in einem Land dreißig Jahre lang die Messe lesen, ohne zu predigen und in einem anderen dreißig Jahre predigen, ohne die Messe zu lesen, so würden in diesem Land, in dem man gepredigt hat, die Menschen christlicher sein...

#### 2. *Die Bedeutung von Zeichen und Geste*

Die zweite praktische Anwendung betrifft noch spezieller die Pastoral. So wichtig auch die Predigt sein mag, so wenig kann man einzig und allein durch Reden Christen machen. Die großen Erzieher, wie etwa ein hl. Johannes Baptist de la Salle, waren sehr darauf bedacht, in der religiösen Erziehung der Kinder die Zelebration mit der Unterweisung zu verbinden. Die Lehre der Dinge, die Gebärden, die äußeren Zeichen, besitzen eine höhere erzieherische Kraft, denn der Mensch ist seinem Wesen nach Leib und Geist zugleich. Die Wahrheiten dringen nur dann in ihn ein und erreichen in ihm ihre Fülle, wenn sie bis an den Leib heranreichen: Daher ist auch das Sakrament vollkommener als die einfache geistige Vereinigung mit dem Mysterium.<sup>16</sup> Christus selbst ist nicht allein das vom Vater in die Welt gesandte Wort, sondern auch der geopfert und hingeebene Leib (vgl. Semmelroth, zitiert in der Bibliographie). Es wäre daher gut, im Schatz unserer Theologie und in den örtlichen Gebräuchen, die sich daran knüpfen, eine



gewisse (begrenzte) Anzahl von Gesten auszuwählen – und ihnen eine Sonderstellung einzuräumen –, die einige grundlegende Haltungen des

christlichen Lebens ausdrücken und nahebringen. Sie könnten als Grundlage für eine Formung des christlichen Menschen dienen.

<sup>1</sup> Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

<sup>2</sup> Siehe vor allem die Konstitution Sacrosanctum Concilium, Nr. 6 35, 52, 56.

<sup>3</sup> Prophétisme sacramentel (Neuchâtel-Paris 1964) 12.

<sup>4</sup> Sacrosanctum Concilium, Nr. 33: «Denn in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft.» Und vgl. Nr. 35.

<sup>5</sup> Zu diesem Thema sei der berühmte Präzedenzfall der Einführung der slavischen Sprache in Mähren durch den hl. Methodius erwähnt. Obwohl Papst Hadrian II. seine Initiative gutgeheißen hatte, wurde Methodius im Jahre 879 von Johannes VIII. nach Rom geladen: Man gestattete ihm die Predigt und die Feier des ersten Teiles der Messe in der «Barbarensprache» unter Bezugnahme auf Ps 116,1 und Phil 2,11, verlangte aber, daß er den sakramentalen Teil lateinisch oder griechisch feierte (Jaffé 3268: MGEp VII, 161). Doch bald erhielt der Heilige die Erlaubnis, die gesamte Liturgie in slawischer Sprache zu feiern: Brief vom Juni 880 an den Grafen von Mähren (Jaffé 3319, aaO. 223) unter Berufung auf dieselben Schrifttexte, die jedoch vermehrt waren um App 2,11 und 1 Kor 14,4 und unter Berücksichtigung dessen, daß Gott alle Sprachen zu seinem Lob und seiner Herrlichkeit geschaffen hat. Diese Anordnung wurde in einem Brief Johannes' VIII. an Methodius bestätigt: 23. März 881 (Jaffé 3344, aaO. 243–244).

<sup>6</sup> Siehe J. Gaillard, Les sacrements de la foi: RThom 59 (1959) 5–31 und 270–309; L. Villette (vgl. Bibliographie) Bd. II, 17, Anm. 1.

<sup>7</sup> Tract. XXVI in Ev. Ioann. 3: PL 35, 1608.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. IV Sent., d. 4, q. 3, a. 2, sol. 2.

<sup>9</sup> IV Sent. d. 1 q. 2, a. 6, q<sup>a</sup> 2, ad 3; J. Gaillard, aaO. 276; L. Villette Bd. I, 233 f.

<sup>10</sup> Siehe J. Gaillard, S. Augustin et les sacrements de la foi. Verbum fidei in Ecclesia Dei: RThom 59 (1959) 664–703; L. Villette, Bd. I, 243–254; Bd. II, 56–57, 71, 75–79, 371. – Im Falle der Taufe der Neugeborenen spielt dieser Glaube der Kirche allein eine Rolle, zusammen mit der Einsetzung und wirksamen Verheißung des Herrn, ohne Beteiligung des persönlichen Glaubens des Neugeborenen.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas, Sum. theol. III, p. 80, a. 1; in Ev. Ioan. c. 6, lect. 7, n. 2. Daher das berühmte «Crede et manducasti-glaube, und du hast gegessen» des hl. Augustinus, In Ev. Ioan. tr. XXV, 12 und XXVI, 11–12: PL 35, 1602 und 1611–12.

<sup>12</sup> Vgl. Lumen gentium, Nr. 28, 1; 34; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 4; 5, 2 und 3.

<sup>13</sup> Sum. theol. II–II, q. 102, a. 4, ad 3.

<sup>14</sup> Presbyterorum Ordinis 2, mit Zitat von Röm 15,16. In Nr. 4, wo es von dem Priester als Diener des Wortes Gottes spricht, sagt das Dekret: «In der Gemeinschaft der Christen hingegen fordert die Verwaltung der Sakramente die Verkündigung des Wortes, vor allem für diejenigen, die offensichtlich nur wenig von dem, was sie immer wieder tun, verstehen oder glauben; sind doch die Sakramente Geheimnisse des Glaubens, der aus der Predigt hervorgeht und durch die Predigt genährt wird. Das betrifft vor allem den Wortgottesdienst innerhalb der Meßfeier, in der die Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Herrn, die Antwort des hörenden Volkes und das Opfer selbst, durch das Christus den Neuen Bund besiegelt hat in seinem Blut und an dem die Gläubigen mit ihren Bitten und durch den Empfang des Sakramentes teilnehmen, unzertrennlich verbunden sind.»

<sup>15</sup> Humbert von Romans (13. Jahrhundert); Bernardin von Siena (15. Jahrhundert), Johannes Eck (16. Jahrhundert)...

<sup>16</sup> Vgl. Thomas, Sum. theol. III, q. 62, a. 6 und unsere Untersuchung Les deux Formes du Pain de vie dans l'Evangile et dans la Tradition: Sacerdoce et laïcité... (Paris 1962) 123–160.

#### Bibliographische Angaben

<sup>1</sup> Über das Hauptthema: Wort und Sakrament: G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn 1937, 1940). – Parole de Dieu et Liturgie. Straßburger Kongreß

(Paris 1958). – J. Betz, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung: Verkündigung und Glaube, Festgabe F. X. Arnold (Freiburg 1958) 76–99. – L. Villette, Foi et sacrement. I: Du N. T. à S. Augustin. II: De S. Thomas à K. Barth (Arbeiten des Institut catholique de Paris) (Paris 1959 und 1964) 2 Bde. – Ed. Schillebeeckx, De sacramentele Heilseconomie (Antwerpen 1952); Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu (Paris 1960); Parole et sacrement dans l'Eglise: Lumière et vie, Nr. 46 (1960) 25–45. – O. Semmelroth, Wirkendes Wort (Frankfurt a. M. 1962); Wort und Sakrament, hrsg. v. H. Fries (1966) (= Einteilung der Artikel, welche diese Frage betreffen, in Handbuch theologischer Grundbegriffe). O. Semmelroth, Vom Sinn der Sakramente (Frankfurt 1960); H. Volk, Zur Theologie des Wortes (Münster 1962); H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II (Einsiedeln 1960) 484–513; Th. Seeger, Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen = Koinonia 4 (Essen 1963); K. Rahner, Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche: Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Freiburg 1964) 323–332; M. Löhrer, Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche: aaO. 287–323; H. R. Schlette, Kommunikation und Sakrament (Freiburg 1959); B. Häring, Gabe und Aufgabe der Sakramente (Salzburg 1962); J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitingen-Freising 1966); K. Rahner, Wort und Eucharistie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1967) 313–355; ders., Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967). H. Manders, Diaphaneität – Die Durchsichtigkeit der Taufe: Concilium 2 (1967) 82 ff.

<sup>2</sup> Über die Vergegenwärtigungsbedeutung (valeur d'anamnèse) des Kultes des Gottesvolkes:

Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 35 f. (Art.: ἀνάμνησις, ἀπόμνησις) und Bd. IV, 678 f. (Art.: μνήσασθαι); N. D. Dahl, 'Ανάμνησις: StTh (1948) 69–75; J. Daniélou, Sacramentum futuri (Paris 1950); M. Thurian, L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession (Neuchâtel und Paris 1959); H. Groß, Zur Wurzel ZKR: BZ 4 (1960) 227–237; H. Zirker, Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonn 1964).

<sup>3</sup> Untersuchungen über die Predigt in der Liturgie (und die Predigt der Liturgie):

J. Leclercq, Le sermon, acte liturgique: MD 8 (1946) 27–46. Die gesamte Nummer 16 derselben Zeitschrift (1948/4) befaßt sich mit unserem Thema. Divo Barsotti, Il mistero cristiano e la Parola di Dio (Florenz 1945); H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienste der Kirche (Köln 1953) (abgedruckt in: Die Zeit der Kirche [Freiburg 1958] Kap. VXII); Parole de Dieu et liturgie, Straßburger Kongreß (Paris 1958); W. Kahles, Glaubensverkündigung aus dem Geiste der Liturgie: ALW 2 (1959–60) 417–454; ders., Parole, Eglise, sacrements dans le Catholicisme et le Protestantisme (Paris 1960); L. Bouyer, Sens de la vie sacerdotale (Tournai 1960) 34 f.; J. Wagner, La fonction de la prédication dans la liturgie, und H. Oster, Aujourd'hui s'accomplit le passage de l'Écriture que vous venez d'entendre = Parole de Dieu et Sacerdoce, Etudes présentées à Mgr J. J. Weber (Paris-Tournai 1962) 179–194 und 195–213. Die Zeitschrift Termini di Predicazione (Neapel).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### YVES CONGAR

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Paris und in Saulchoir, wurde 1963 Magister der Theologie, war 1931 bis 1954 Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Saulchoir. Neuere Veröffentlichungen sind: Chrétiens en dialogue (1964) und Jésus Christ, notre Médiateur et notre Seigneur (1965).