

Marinus Houdijk

## Eine Diskussion aus letzter Zeit über die neu- testamentlichen Grund- lagen des Priesteramts

In den letzten Jahren ist in Deutschland eine Diskussion über die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramts aufgekommen, genauer: über den priesterlichen Charakter des kirchlichen Amtes. Dieser Artikel hat die Absicht, einige markante Punkte aus dieser Diskussion hervorzuheben.

### *Kritische Fragen zu einem sakralen Priesterbild*

Auf dem Kongreß zum Thema «Der Priester in der säkularisierten Welt» (Luzern September, 1967) hat J. Blank aufgrund neutestamentlichen Materials die sakrale Gestalt des Priesteramts in Frage gestellt.<sup>1</sup> Um das richtig zu verstehen, muß man zwischen dem Begriff «Priester» einerseits und dem kirchlichen Dienstamt (*diakonia*) andererseits unterscheiden. Es geht Blank nicht darum, das Daseinsrecht oder die Notwendigkeit des Amtes in der Kirche an sich zu bestreiten oder in Zweifel zu ziehen. Aber aus dem Studium des Neuen Testaments ergibt sich die Frage, ob es biblisch wohl legitim sei, das kirchliche Amt in der Art des Typus «Priester» zu denken, wie uns dieser aus der Religionsgeschichte bekannt ist. Kann der Priester in der Kirche des Christus Jesus wohl als sakrale Person gedacht werden, mit einem privilegierten Status und kultischen Befugnissen, durch die er als einzelner neben den Gläubigen steht? Und ist es wohl so selbstverständlich, daß das kultische und sakramentale Auftreten die erste und eigentliche Funktion des Priesters ist?

Blank erinnert daran, daß mit unserm Wort «Priester» (als Ableitung von «Presbyter», Ältester) ursprünglich durchaus keine Vorstellungen von sakralen Priestertum verbunden sind; und ferner, daß im Neuen Testament die kirchlichen Amtsträger niemals mit dem Wort «Priester» (*hiereús, sacerdos*) bezeichnet werden. Von Anfang an gibt es im Neuen Testament ein kirchliches Amt, aber dieses Amt wird nirgendwo als Priester-

amt bezeichnet. Das kommt daher, weil das Neue Testament Begriffe und Bezeichnungen aus dem Bereich des Kultischen und Sakralen vermieden oder solche Ausdrücke, wenn sie gebraucht wurden, in ihrer Bedeutung radikal umgedeutet hat: wenn zum Beispiel die Gemeinde selbst «Tempel Gottes» oder ein «heiliges Priestertum» genannt wird, wie es ja auch in Röm 15,16 eine Metapher ist, wenn Paulus sagt, er bringe «wie ein Priester» den Glauben der Heiden als «ein wohlgefälliges Opfer» Gott dar. Diese Priesterterminologie wird aber nirgendwo zur Bezeichnung kirchlicher Bediensteter gebraucht (auch nicht im Hebräerbrief, im Ersten Petrusbrief und in der Apokalypse). Es fällt auf, wenn Paulus in seiner Aufzählung von Ämtern und Diensten in der Kirche (z. B. in 1 Kor 12,27-30) das Wort «Priester» nicht benutzt und wenn er in seiner Aufzählung zwar Prioritäten setzt (vor allem das Apostolat steht voran), aber ohne große Zäsur zu weniger wichtigen Charismata übergehen kann, ohne daß unsre heutige scharfe Trennung zwischen dem Amt im strengen Sinn und den Charismata sichtbar wird. Auffällig ist auch, daß in Phil 1,1 die Episkopen und Diakone nach den Gläubigen genannt werden – und nicht umgekehrt – und daß von Episkopen in der Mehrzahl gesprochen wird: Es geht offenbar um ein Kollegium, nicht um einen «monarchischen Episkopat». Die Ausdrücke Episkopos und Diakon haben außerdem keinen religiös-sakralen Charakter, sondern mehr eine neutrale und funktionale Bedeutung, mit denen Ämter der Leitung und Verwaltung bzw. des (Tisch-)Dienstes bezeichnet werden. Auch bei Jesus selbst zeigt sich nirgendwo, daß er den Kreis seiner Jünger oder die Zwölf als eine neue Priesterschaft verstanden hat.

Das alles wirft die Frage auf, wie es möglich wurde, daß später mit den neutestamentlichen Ämtern der Apostel, Ältesten, Lehrer, Episkopen (Bischöfe) u. dergl. Titel wie «sacerdos» und «pontifex» verbunden werden konnten, und wir müssen einräumen, daß im Gebrauch von Begriffen wie «Priester» und «Hierarchie» Einflüsse wirksam gewesen sind, die nicht aus dem Neuen Testament stammen, sondern aus Vorstellungen des Judentums, des antiken Heidentums und der klerikalen und monastischen Welt des Mittelalters. So konnten z. B. dem Nachfolger des Petrus erst Titel wie «sacerdos» und «pontifex» zuerkannt werden, nachdem seit Konstantin die Bischöfe in der Kirche des Kaiserreichs den Platz der heidnischen Kultbeamten übernommen hatten.

Solche und ähnliche Tatsachen sollten uns die Selbstverständlichkeit nehmen, mit der wir eine «priesterliche Hierarchie» in der Kirche des Christus Jesus akzeptieren. Die Frage ist nicht, ob in der Gestalt des Priesters in der Kirche der Kern des neutestamentlichen Amtes gegenwärtig ist oder nicht, sondern wir müssen einsehen, daß dieser Kern im Laufe der Zeit mit Elementen aufgeschmückt worden ist, die dem Neuen Testament fremd sind. Diese fremden Elemente müssen genauer untersucht werden; desto mehr, da die heutige Priesterkrise wesentlich mit dem Ende der alten politisch-gesellschaftlichen Konstellation verbunden ist; und man darf annehmen, daß gerade diese fremden Elemente einer Erneuerung des kirchlichen Amtes im Wege stehen.

In der Geschichte der Kirche läßt sich, nach der Zeit des Neuen Testaments, eine Anzahl von Entwicklungen nachweisen, die nicht auf neutestamentlicher Linie liegen. Sie können auch nicht aus einer Reduktion und Konzentration der neutestamentlichen Mannigfaltigkeit von Ämtern und Diensten zur Trias von Episkopat, Presbyterat und Diakonat und auch nicht aus dem Entstehen einer hierarchischen Struktur mit ihrer Scheidung von Klerus und Laien und den dazu gehörigen Autoritätsverhältnissen erklärt werden. Für diese Entwicklung war bestimmend, daß man sich schon früh an der hierarchischen Ordnung des Alten Testaments orientierte, wie schon aus dem Ersten Clemensbrief ersichtlich wird. Geschichte, Ort und Funktion des alttestamentlichen Priestertums verdienen denn auch näheres Studium. Fest steht jedenfalls, daß dieses Priestertum nicht immer und ausschließlich ein Opferpriestertum war und daß die prophetische Kritik die Abschaffung des Opferkults anstrebte. Aus der Kritik der Propheten geht auch hervor, was die wichtigste Aufgabe des Priesters sein mußte: die Weitergabe der Kenntnis Jahwes sowie die Unterweisung im Gesetz und in den Forderungen der Gerechtigkeit Gottes, zumal zum Nutzen von Armen und Ohnmächtigen.

Bezüglich der Stellung Jesu im Judentum sollte man als wichtigsten historischen Punkt festhalten, daß Jesus hinsichtlich des jüdischen Tempelkultus und des jüdischen Priestertums eine Haltung annimmt, die in der Linie der prophetischen Kritik an Kult und Opfer liegt; Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort ist mehr wert als alle Opfer. Deshalb hat Jesus keinen sakralen Raum mehr nötig; er bewegt sich frei zwischen den Menschen in ihrer eigenen Situation: die Schöpfung selbst ist der Ort des göttlichen Handelns. Alles Kultische –

mit Ausnahme des Gebets, das keinen bestimmten Ort und keine bestimmte Zeit verlangt – spielt im Auftreten Jesu kaum eine Rolle (man sehe dazu seine Kritik am Kult bei Mk 12, 28–34; Joh 2, 14–22; 4, 21–24). Jesus schafft den Unterschied zwischen Sakral und Profan ab und wendet sich damit gegen das charakteristische Fundament der ganzen Antike. Zweifellos bedeutet die neue Beziehung zu Gott, die Jesus begründet hat, das Ende auch jedes kultischen Priestertums im Sinne des Judentums und Heidentums. Wir sehen denn auch, daß sich die Jünger Jesu (im Vergleich zum damaligen Judentum) als eine ausgesprochene «Laiengemeinschaft» verstanden haben, ohne hierarchische Struktur. Die Aufgabe der Zwölf, wie sie in Mk 3, 14ff. beschrieben ist, umfaßt eine missionarische Verkündigungsaufgabe und erwähnt nichts, was einem kultischen Priestertum ähnlich sieht. Und weder bei Lukas noch anderswo im Neuen Testament wird die Eucharistie als Opfer bezeichnet.

Unter dieser Perspektive ist es notwendig, sich auf den christlichen Gottesdienst neu zu besinnen, vor allem auf die Feier des Herrenmahls. Die Tischgemeinschaft Jesu mit Jüngern, Sündern und Unterdrückten feiert das Bekenntnis zum Gekreuzigten und nimmt die universale Gemeinschaft der Menschen voraus. Die Eucharistie kann deshalb nicht als Kult im Sinne der kultischen Institutionen und Opfereinrichtungen von Judentum und Heidentum charakterisiert werden, womit sich die Frage stellt, wie weit im Christentum die Eucharistie einem offiziellen Kultus mit einem geheiligten Ritual assimiliert wurde, wie es uns die Religionsgeschichte zeigt, und wie weit der Leiter der Eucharistiefeier die Gestalt eines «Priesters» im Sinne der Religionssoziologie angenommen hat.

Der Exeget kann eine sazerdotale kirchliche Funktion im Neuen Testament kaum wiederfinden, auch nicht in der Priesterchristologie des Hebräerbriefs. Wenn der Hebräerbrief die neutestamentliche Deutung von Jesu Kreuzestod als Opfer nimmt und dabei Jesus als den Hohenpriester sieht, wird der Kreuzestod Jesu als letzter Vollzug seines totalen Gehorsams gegenüber dem Willen des Vaters verstanden, durch den jeder Kult überwunden wird. Am Ende der Auseinandersetzung über das Hohepriestertum Jesu zitiert Hebr 10, 5–7 aus Psalm 40/39: «Schlachtopfer und Speiseopfer hast du nicht gewollt, aber einen Leib hast du mir bereitet», ein Text, der die zentrale Idee der prophetischen Kritik zusammenfaßt. Wie Christus für Paulus das Ende des Gesetzes ist, so bedeutet Christus nach dem Hebräerbrief das Ende jeden

Priestertums und Opferkults. Wenn man in der Urkirche den Gebrauch des Wortes Priester zur Bezeichnung des Amtes meidet, soll damit die eschatologische Mittlerschaft des Christus für alle Gläubigen in ihrer Einzigartigkeit nicht angetastet werden. Deshalb ist es für die Theologie keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Problem, im eschatologischen Priestertum des Christus nach dem Hebräerbrief eine Legitimation für priesterliche Amtsfunktionen in der Kirche zu suchen.

Die katholische Theologie wird von neuem Augen bekommen müssen sowohl für den fundamentalen Diakonia-Charakter, der jedes Amt in der Kirche charakterisieren muß, wie auch für die Vielfalt und Verschiedenheit der Ämter und Dienste im Neuen Testament. In der katholischen Theologie ist es zu sehr üblich geworden, das Amtsverständnis, wie es sich seit dem 2. Jahrhundert entwickelt hat, unbedacht aus dem Neuen Testament herauszulesen. Trotzdem zeichnen sich im Neuen Testament zwei unterschiedliche Linien ab, die übrigens nicht einander ausschließen: einerseits die Organisation paulinischer Gemeinden mit betont charismatischen Zügen, andererseits eine Organisationsform mit judenchristlicher Signatur, wie sie vor allem bei Lukas hervortritt. Es ist wohl kaum richtig, dem lukanischen Modell (wie es die Apostelgeschichte vorlegt) eine primäre und exklusive Bedeutung zuzuerkennen, wie es die katholische Theologie zu tun pflegt. Es ist sicher, daß die Apostelgeschichte spätere Entwicklungen in die älteste Zeit zurückverlegt und nicht einfach die urapostolische Verkündigung wiedergibt; eher sollte man von lukanischer Theologie sprechen, aus der sich das Historische nur schwer rekonstruieren läßt. Die Tatsache, daß sich das lukanische Modell später durchgesetzt und weiterentwickelt hat, darf nicht verdecken, daß bei Paulus – aber auch bei Matthäus und Johannes – durchaus andere Vorstellungen von Amt und Gemeindeorganisation vorhanden sind. Außerdem bedeutet eine historische Entwicklung in bestimmter Richtung allein noch keine Rechtfertigung dieser Entwicklung. Das Bewußtsein von der Differenziertheit der Ämter im Neuen Testament und Einsicht in die historische Bedingtheit späterer Entwicklungen stellen die Frage, welche Elemente später einseitig hervorgehoben wurden und welche Elemente in einer neuen Situation wieder Leben bekommen können und müssen, ohne daß man sich vorzeitig auf eine bestimmte Konzeption festlegen müßte. Sicher ist, daß im neutestamentlichen Amtsverständnis der kirchliche Dienst – mit Einbeziehung

des Presbyterats – nicht vom sakramentalen Element her, sondern primär von der Verkündigung und vom Unterricht her definiert werden muß. Die Sakralisierung des kirchlichen Amtes ist eine historisch und soziologisch bedingte Entwicklung, die zu einer starken Einseitigkeit im Bild des Priesters geführt hat.

#### *Der eigene Priestercharakter des kirchlichen Amtes*

Man wird kaum sagen können, daß Blanks kritische Anmerkungen im Verständnis von *H. Schlier*<sup>2</sup> Gehör finden. Schlier ist der Meinung, das kirchliche Amt habe eine eigene, streng theologisch zu bestimmende Verfassung – insofern nämlich Amt und Gottesvolk (beide!) eschatologische Phänomene sind –, die eine «historisch-soziologische» Sicht nicht in den Griff bekommen könne. Sowohl die sog. Sakralisierung (übrigens ein ganz und gar unklarer Begriff) wie auch die Profanisierung des priesterlichen Dienstes ist ein theologisches Mißverständnis und ein theologischer Mißbrauch des eschatologischen Priesterdienstes, der im einzigartigen Priestertum des Christus grundgelegt ist. Zwar haben solcher Mißbrauch und solches Mißverständnis ihre Gründe zum Teil in dem jeweils in der Geschichte und heute herrschenden Geist der Zeit und in den maßgebenden politisch-gesellschaftlichen Strukturen der Zeit. Aber in der heutigen Diskussion wird kaum gesehen und jedenfalls nicht anerkannt, daß die Kirche und in ihr das Priesteramt eine aus ihrem einzigartigen Ursprung kommende eigene Struktur hat, die nur theologisch aufgedeckt werden kann.

Die zu befolgende Methode – so immer noch Schlier – kann nicht einfach in einer Methode historischer Forschung bestehen, die lediglich den faktischen Stand der Dinge bezüglich des neutestamentlichen Amtes ergründen will. Zunächst steht im Neuen Testament in dieser Hinsicht noch alles erst im Anfangsstadium der Entwicklung, und ferner ist auch die Gestalt des neutestamentlichen Priesteramtes selbst noch eine zeitgebundene Verwirklichung und nicht das Wesen des Amtes selbst. Um dieses Wesentliche in den Blick zu bekommen, müssen wir den Grundsätzen auf die Spur kommen, die bei der ersten neutestamentlichen Verwirklichung des Amtes wirksam waren und die deshalb in der Geschichte der Kirche mehr oder weniger maßgebend geblieben sind.

Die Ergebnisse der Forschung Schliers sind praktisch ohne Abstrich in das *Schreiben über das Priestertum* übernommen worden, das die deutschen

Bischöfe im Jahre 1969 veröffentlicht haben und dessen erster Teil über die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramtes handelt.<sup>3</sup> Auch dieses Schreiben will die «Fundamente» und «Wesenszüge» des kirchlichen Amtes hervorheben, so daß damit für die heutige Diskussion über das Amt eine Richtschnur gegeben wird. Obwohl das Neue Testament eine differenzierte und variable Amtskonstellation zeigt, läßt sich trotzdem eine «sachliche Kontinuität» erkennen, in der das bleibende «Wesen» des Amtes vor uns aufleuchtet; Geschichte und Überlieferung der Kirche haben mitgeholfen, uns darüber die Augen zu öffnen.

Das Schreiben hat die Absicht, für das besondere amtliche Priestertum in der Kirche eine biblische Legitimation zu geben. Dazu bespricht der Brief zuerst einige Grundlinien des kirchlichen Amtes überhaupt: Das Amt wird konstituiert durch Sendung und Vollmachtsübertragung von seiten des Christus Jesus (im Königstitel, Prophetentitel und Priestertitel des Christus leuchten außerdem die drei Aspekte des Amtes bereits auf); jedes Amt in der Kirche leitet sich aus dem Apostolat als Oberamt ab; im Verständnis des Paulus vom Apostolat wird gerade auch der Amtscharakter des Apostolats sichtbar, wie auch das Gegenüberstehen des Amtes zur Gemeinde. Als sich dann aus dem Apostelamt schon früh bestimmte Ämter in der Kirche entwickeln, die sich vom Apostelamt als eigene Ämter unterscheiden – schon die Apostelgeschichte legt den Nachdruck auf formelle Einsetzung und Sendung durch Handauflegung und Gebet – sehen wir, daß diesen Ämtern vor allem die Verkündigung, das Lehren und die pastorale Leitung der Gemeinde aufgegeben sind. Obwohl nun das Neue Testament nicht ausdrücklich sagt, daß den Amtsträgern auch kultisch-priesterliche Aufgaben zukommen, läßt sich doch nachweisen, daß das kirchliche Amt einen priesterlich-sacerdotalen Charakter trägt. Das Schreiben baut die bekannte Argumentation auf, in der es nachweisen will, daß das Neue Testament an erster Stelle das Heilswerk Jesu als priesterlich qualifiziert; in der es ferner das apostolische Amt als priesterlichen Auftrag zeigt und ebenso vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen spricht; obwohl ausdrücklich von einem priesterlichen Charakter der nachapostolischen Ämter noch nicht die Rede ist, ist dieser sachlich-theologisch gesehen schon vorhanden, insofern diese Ämter sowohl Repräsentationen des Christus sind als auch grundsätzlich zum apostolischen Amt in Beziehung stehen.

Um darzutun, daß das Heilswerk des Christus

Jesu priesterlich ist, beruft sich das Schreiben auf die Priester-Christologie des Hebräerbriefs. Zwar geht es dabei um eine theologische Reflexion, die relativ spät ist; aber die entscheidenden Elemente dieser Reflexion liegen schon lange bereit, nämlich in jener Stelle des Neuen Testaments, wo mehr oder weniger typologisch die Rede ist von der Selbsthingabe des Christus am Kreuz als einem Opfer. Wo Eph 5, 2 die Selbsthingabe des Christus als «Opfergabe und Schlachtopfer» bezeichnet, ist man sachlich gesehen nicht mehr weit entfernt von der Aussage, daß Christus der Priester ist, der sich selbst opfert. Das wird im Hebräerbrief thematisch ausgearbeitet. Es liegt dem Hebräerbrief dann aber alles daran klarzumachen, daß im Priestertum Jesu die Rede ist von einem einmaligen, endgültigen und «eschatologischen» Priestertum, in dem jedes andere Priestertum sein Ende gefunden hat. Spricht man *nach* Jesus noch von einem priesterlichen Amt, kann das legitim sein nur aufgrund des letzten eschatologischen Dienstes des Christus Jesus. Aber zugleich geht es um ein wirkliches Priestertum: Wenn der Hebräerbrief Jesus «Priester in Ewigkeit» nennt, wird dieser Titel nicht als Metapher benutzt, sondern er zeigt eine Wirklichkeit an.

Um den priesterlichen Charakter des Apostelamtes im Neuen Testament darzutun, holt sich das Schreiben Anregung beim Verständnis des Paulus von seinem Apostelamt. Wenn Paulus in Röm 15, 16 sagt, daß er berufen sei, «als Priester» das Evangelium unter die Heiden zu bringen, dann ist das auch hier nicht rein bildlich gemeint. Ganz offenbar ist sich Paulus bewußt, in seiner apostolischen Verkündigungsaufgabe eben das priesterliche Heilswerk des Christus zu repräsentieren. Außerdem wird in der radikalen und totalen Daseinshingabe des Paulus im Dienst am Evangelium das Opfer des Christus sichtbar, insbesondere in der «Teilhabe an den Schmerzen des Christus» (2 Kor 1, 5).

Selbstverständlich wird das Schreiben durch die Tatsache gehemmt, daß gerade das kultische Element der Amtsauffassung erst eigentlich in der nachneutestamentlichen Zeit entwickelt wurde. So wird erwähnt, daß das Neue Testament die Leitung der Eucharistie nicht speziell dem kirchlichen Amt vorbehält, auch nicht dem Apostelamt. Schaut man nun auf den Abschnitt, in dem von Paulus und der Leitung der Eucharistie gesprochen wird (Nr. 18), so tritt deutlich das Typische zutage, wie das historische Material behandelt wird; einerseits wird der historische Verlauf mit lobenswerter

Offenheit dargelegt, andererseits wird alles so angeordnet, daß das Später-Gewachsene als organische Frucht des Ursprünglichen in den Vordergrund tritt, so daß die spätere Entwicklung dann auch, aufgrund der offensichtlich sachlich-theologischen Kontinuität bis in die apostolische Zeit hinein, bindend ist und die Entwicklung sogar zu einem Abschluß gekommen ist.

Übrigens betont das Schreiben, daß das kirchliche Amt zwar seismäßig priesterlichen Charakter hat, aber trotzdem die kultisch-sakramentale Aufgabe nicht die einzige oder primäre Aufgabe des Priesters sei. Falsch ist, die Funktion des Priesters auf die Vollmacht zur Eucharistiefeyer oder die Sakramentspendung zu beschränken. Der priesterliche Dienst ist eine umfassende Aufgabe, zu der auch und sogar primär die Verkündigung und die Hirtensorge für die Gemeinde gehören.

*Keine harmonisierende Exegese!*

Ein Artikel von W. Pesch<sup>4</sup> über das Priestertum im Neuen Testament beginnt mit dem Hinweis, daß viele Abhandlungen zu diesem Thema den Fehler machen, spätere Entwicklungen in Kirche und Theologie selbstverständlich in eine frühere Periode zurückzuprojizieren (wenn man z. B. mit einem argumentum e silentio der Gemeinde von Korinth einen Priester als Gottesdienstleiter zuschreibt). Der Exeget kann aber die Texte nicht *mehr* sagen lassen, als sie in Wirklichkeit enthalten. Gegenüber solchen Harmonisierungen muß man klar feststellen: Es gibt in den paulinischen Schriften, wie auch im Neuen Testament als ganzem, keine ausgesprochene Lehre über das Priestertum oder die Grundelemente des Amtes. Es gibt nur verstreute und nicht leicht miteinander in Übereinstimmung zu bringende, manchmal sogar sich widersprechende Bemerkungen einzelner Theologen in einzelnen Schriften für einzelne Gemeinden – Bemerkungen, die man in ihrer Unterschiedlichkeit stehen lassen muß.

Pesch meint, dieses Problem sei in dem erwähnten Schreiben – trotz allem Guten, das darüber auch in Zukunft zu sagen sei – nicht gelöst worden. Wenn auch der historische Stand der Dinge im Material des Neuen Testaments nicht vernebelt wird, so steht doch alles im Zeichen einer apologetischen Zielsetzung, und es geht darum, die alten Wege der tatsächlichen Entwicklung zu rechtfertigen und zu sichern. Das Schreiben will die etablierte Form des Amtes legitimieren und bleibt blind für heutige oder zukünftige Entwicklungsmöglich-

keiten in der Leitung der christlichen Gemeinde. Wenn das Schreiben mit Recht sagt, der Heilige Geist sei in allen Zeiten der Kirchengeschichte wirksam, so darf man diesen Grundsatz nicht auf die frühe Kirche oder auf die Vergangenheit beschränken; der Exeget muß dann fragen, ob es die Möglichkeit einer tieferen Einsicht aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes nicht auch in der Gegenwart und Zukunft gibt. Tatsächlich muß man im Neuen Testament nach den «Wesenszügen» des kirchlichen Amtes suchen, aber so, daß sich auch andere als die bestehenden Hütten darauf bauen lassen.

Die Exegese ist gezwungen, so Pesch, die üblichen Argumentationen zur Unterstützung des priesterlichen Amtscharakters mit kritischen Anmerkungen zu versehen. Wenn Paulus seinen Verkündigungsdienst als Liturgie, als priesterliches Handeln darstellt (Röm 15, 16), geht es um eine gewagte Bildersprache, aus der hervorgeht, daß sich Paulus eben *nicht* als Priester versteht, sondern ganz im Gegenteil: Er hebt alles Priesterliche auf, indem er es zur Bildsprache seines «unpriesterlichen Handelns» macht. Ähnlich ist die Opferterminologie des Paulus bei Phil 2, 17 zu verstehen. Es geht um christliche Wirklichkeiten, die gerade nicht in eine kultisch-priesterliche Sphäre aufgenommen sind. Man muß hier außerdem bedenken, daß Paulus der einzige Apostel ist, dem solche «priesterlichen» Bilder bekannt waren (und dann noch ein Paulus, der von der Apostelgeschichte nicht als Apostel anerkannt wird!), und daß dieser Paulus nichts von einer Priesterchristologie weiß. Deshalb ist es falsch, die viel späteren Reflexionen des Hebräerbriefs in solchen Worten vorauszusetzen.

Wenn man sich auf die Priesterchristologie des Hebräerbriefes berufen will, muß man sich den besonderen Ort dieses Briefes im Gegensatz zu den andern neutestamentlichen Schriften gut vor Augen halten. Außer im Hebräerbrief wird Christus nirgendwo Priester genannt. Andere kultische Ausdrücke, die an andern Stellen des Neuen Testaments manchmal benutzt werden, darf man nicht als noch verborgene erste Skizzen einer späteren Priesterchristologie betrachten, denn es geht da nur um Zitate oder um Bildersprache. Es ist nicht korrekt, aus synoptischen Aussagen über die Selbsthingabe Jesu (Mk 10, 45; 14, 24; Lk 22, 19) schon einen «priesterlichen Charakter» des Heilswerks Jesu herauszulesen.

Es sind noch andere Anmerkungen zur Theologie des Hebräerbriefs zu machen. Wenn hier

Jesus oft Hoherpriester und Priester genannt wird, muß man bedenken, daß es in der jüdischen Literatur des 1. Jahrhunderts mehrere Darstellungsparallelen gibt, in denen das alttestamentliche Priestertum als vorausgeworfener Schatten des erwarteten Messias oder der eschatologischen Heilsperson betrachtet wird – also ein Fall, in dem der Heilsbringer als Priester dargestellt wird. Obwohl wir die unmittelbaren Quellen des Hebräerbriefs nicht sicher kennen, dürfen wir annehmen, daß dieser Brief in der erwähnten Tradition steht. Das Eigene und Besondere des Hebräerbriefs besteht dann in der immer wiederholten Lehre von der Einzigartigkeit des Heilswerks Jesu. Dazu muß gesagt werden, daß der Versuch, auch anderswo im Neuen Testament die Priesterchristologie des Hebräerbriefs wiederzufinden, als durchaus mißglückt angesehen werden muß. Nur für den Hebräerbrief gibt es diese Zusammenhänge, und der Autor kommt zu dem Schluß, daß das alttestamentliche Priestertum nur ein vorausgeworfener Schatten des einzigartigen Priestertums war, das in Jesus Christus auf einmalige und endgültige Weise Wirklichkeit geworden ist. Deshalb muß die Gemeinde des Christus die Sphäre des Kultischen verlassen, um allein diesem Herrn anzugehören, der seinen himmlischen Dienst und sein heilbringendes Werk noch nicht beendet hat. Bischof *Hermann Volk* hat denn auch mit Recht gesagt: Das Priestertum Jesu ist von derart eigenem Charakter, daß wir es von uns aus genauso gut unterlassen können, ihn Priester zu nennen.<sup>5</sup> Die Priesterchristologie des Hebräerbriefs, so einzigartig und genial sie auch sein mag, bleibt in ihrer Methode und ihrem Bildmaterial umstritten und widersprüchlich. Man muß sehr achtgeben, wenn man den Hebräerbrief bei der Grundlegung des Priestercharakters des kirchlichen Amtes zitiert, zumal der Brief solch ein Amt offenbar zu kennen scheint (13, 7; 17; 24), ohne es jedoch mit dem priesterlichen Amt des Christus in Zusammenhang zu bringen. Seiner Tendenz nach würde der Hebräerbrief eine solche Verbindung eher bekämpft haben.

Bemerkt werden muß auch einiges – so immer noch Pesch – zu den Versuchen, den sazerdotalen Charakter des kirchlichen Amtes aus dem im Neuen Testament erwähnten Priestertitel des Gottesvolkes abzuleiten. Man muß bedenken, daß die Texte, die das sog. allgemeine Priestertum der Gläubigen betreffen, «nur» bestimmte Aufgaben und Verpflichtungen der Getauften angeben, die in dem Ausdruck «geistliches Opfer» (1 Petr 2, 5) zusammengefaßt werden. Tatsächlich sprechen die be-

treffenden Texte nichts anderes aus als die radikale Bindung der Getauften an Christus, und exegetisch von einem «Priestertum» der Gläubigen zu sprechen, ist durch nichts gerechtfertigt. Im Neuen Testament läßt sich kein Opfer- oder Priesterbegriff finden; soweit kultische Wörter zur Bezeichnung neutestamentlicher Wirklichkeiten benutzt werden, sollten sie immer in Anführungszeichen gesetzt werden. Die betreffenden Texte zielen nirgendwo auf eine kultische Feier oder auf die Eucharistie, ebensowenig wie in 1 Petr 5, 1–3 den Leitern der Gemeinde eine priesterliche Aufgabe zuerkannt wird.

Wie das Neue Testament selbst Amt und Dienst charakterisiert, sehen wir zunächst daran, daß jedes Amt fundamental apostolisch sein soll, wobei in den Grundsatz der Apostolizität der absolute Vorrang der Verkündigung (in umfassendem Sinn) aufgenommen ist. Ferner zeigt sich, daß – wenn man in unserer Zeit das Priestertum neutestamentlich verstehen will – die breite Vielfalt der Ämter und Dienste als biblische Voraussetzung akzeptiert werden muß. Es ist interessant zu untersuchen, inwiefern das Neue Testament Tendenzen einschließt, die für uns Zukunftsmöglichkeiten bedeuten können. So kann man z. B. schon innerhalb des lukanischen Organisationsmodells und in den Pastoralbriefen sehen, daß auch Raum ist für einen Einfluß der Gemeinde auf die Einsetzung der Amtsträger, und daß das Presbyterat als Kollektiv auftritt (wie anderswo an anderer Stelle Episkopen/«Bischöfe» und Diakone). Man kann auf das Amt der Witwen als ein Beispiel hinweisen, wie auch den Frauen im Dienst der Kirche eine amtliche Bestätigung gegeben werden kann. Und in Autoren wie denen des Hebräerbriefs sehen wir schon früh, neben dem Hirtenamt der Kirche, ein Lehramt von «Theologen».

#### *Beim Alten Testament in der Lehre*

Norbert *Lohfink*<sup>6</sup> weist darauf hin, daß ein eingehenderes Studium des alttestamentlichen Priestertums von großem Nutzen sein könnte, um aus der heutigen Priesterkrise herauszukommen. Nun wird die Theologie sofort den Einwand bereit haben: Weil das Priestertum Jesu das Ende des alttestamentlichen Priestertums bedeutet, muß jeder Vergleich hinken. Lohfink zeigt dann, daß man gut zwischen zwei Denkebenen und zwei Bedeutungsfeldern des Wortes «Priester» unterscheiden muß. Auf der einen Seite kann man nämlich von «Priester» in einem allgemein-soziolo-

gischen Sinn sprechen, insofern das Wort eine Bezeichnung für gesellschaftlich aufweisbare Dienstfunktionen in einem religiösen und kirchlichen Gemeinschaftsleben ist. Es bezeichnet Amtsträger oder Beauftragte, die offenbar in jeder Gemeinschaft, auch einer kirchlichen, nötig sind: als Folge einer offenbar überall wirksamen natürlich-soziologischen Gesetzmäßigkeit, die aktuell wird, sobald ein Gemeinschaftsverband von Menschen entsteht. Erkennt man diese selbstverständliche soziologische Dimension an, wird klar, daß auf dieser Ebene lehrreiche Vergleiche zwischen der Kirche und anderen religiösen Gemeinschaften gezogen werden können, wobei dann das alte Israel auf den ersten Platz gehört. Andererseits spricht man theologisch über das Hohepriestertum oder über das Opfer des Christus; offensichtlich ist, daß solche Ausdrücke im christologischen Denksystem nicht im ursprünglich-soziologischen Sinn benutzt werden, sondern in einem übertragenen und gebrochenen Sinn. Man muß sich deshalb davor hüten, mit einer christologischen Aussage: «Christus ist das Ende des alttestamentlichen Priestertums», ohne weiteres ekklesiologische oder kirchensoziologische Folgerungen zu verbinden.

Wie sehr die Vermischung dieser Ebenen zu unlogischem Denken verführt, geht aus folgendem Beispiel hervor. In theologischem Sinne kann man ohne weiteres sagen, daß Jesus Christus Priester, König und Prophet zugleich ist, obwohl diese Wörter in ihrer ursprünglichen soziologischen Bedeutung deutlich voneinander zu unterscheidende Aufgaben im alten Israel bezeichnen. Gerade die gleichzeitige Zuschreibung dieser Ämter zeigt, daß die Begriffe bei Christus nicht mehr soziologisch verstanden werden. Aber darf man dann an dieser (christologisch notwendigen) Identifizierung festhalten, wenn man zur konkret-soziologischen Erörterung der Ämter in der Kirche zurückkehrt? Aber das geschieht, wenn gesagt wird, im kirchlichen Amt müsse das Hirten-, Lehrer- und Priesteramt immer in *einer* Person vereinigt sein, weil der Amtsträger ja Christus repräsentiere. Muß denn solch ein Repräsentant Christus in *jeder* Hinsicht repräsentieren? Manchmal nimmt man bei der Verteidigung der tatsächlich gewachsenen Aufgabenkonzentration im Priestertum seine Zuflucht zu einer ganz und gar schwebenden Argumentation, durch die man beweisen will, daß die Hirtenaufgaben, die priesterlichen und prophetischen Aufgaben einander im tiefsten Wesen fordern und auseinander hervorgehen. Wie eigenartig diese Art von Argumentation ist, wird klar, wenn man

sich vor Augen führt, woher die ganze Terminologie kommt. Die Wörter «Hirt», «Priester» und «Prophet» kommen aus dem Alten Testament, wo sich diese Begriffe sehr genau voneinander unterscheiden, oft einander entgegengesetzte Funktionen bezeichnen, die höchstens akzidentell wohl einmal zum Teil in *einer* Person vereinigt sein können.

Hier zeigt sich, wie gefährlich es ist, eine neutestamentliche Priestertheologie mit der heutigen Problematik des Priesteramts zu vermischen. Diese ist nicht zunächst eine theologische, sondern mehr eine soziologische Problematik. Man muß von der Sache her denken und dabei zuerst auf das Alte Testament schauen, weil dieses uns mehr noch als das Neue Testament Modelle für allerlei Ämterteilungen liefern kann, weil es Beispiele für Wandlungen in der Amtskonstellation gibt und die Gesetzmäßigkeiten der amtlichen Tätigkeiten wie die Ursachen der Krisen im Amt zeigt. Als Ergebnis wird sich außerdem anbieten, daß man in der Polemik, die gegen die Beibehaltung des Wortes «Priester» in Zusammenhang mit dem kirchlichen Amt aufgebrochen ist, mehr Verständnis für die Flexibilität des Wortes Priester im Alten Testament bekommen wird.

### *Das Bild des Hirten*

Eine besondere Betrachtung über das Priestertum nach dem Neuen Testament, die Urs *von Balthasar*<sup>7</sup> gegeben hat, und auf die wir hier nur verweisen können, sucht die Eigenart des Priestertums auf der Linie, die die ganze Schrift selbst abgibt: im Bild des Hirten. Schon das Alte Testament zeigt, wie sich Gott selbst als Hirt seines Volkes erweist, und ferner, wie sich Gott aus dem Volke Hirten «nach seinem Herzen» erwählt. Ihnen wird das Wort Gottes anvertraut, aber so, daß sie in ihrem eigenen Leben und in der ihre ganze Existenz ansprechenden Seelsorge Gottes Hirtensorge verkörpern. Diese Linien lassen sich, eschatologisch in Christus vertieft, im Neuen Testament wiederfinden. Das kirchliche Priestertum wird denn auch von den Charakteristika gezeichnet, die dem Bild des Hirten eigen sind: zunächst durch das ursprüngliche Gegenüber von Hirt und Herde, wobei es gleichzeitig um Opposition und Reziprozität geht; ferner hat das Bild, schon in seinem allgemeinen, aber erst recht in seinem religiösen Gebrauch, einen überwiegend ethisch-existentialen Gehalt, der hinweist auf Sorge, Verantwortung und Lebensentsatz für die Brüder (1 Joh 3, 16).

<sup>1</sup> J. Blank, Le prêtre à la lumière de la bible: Bulletin d'Informations de l'Institut pour l'Entraide Sacerdotale en Europe 2 (1968) Nr. 1-2, 19-36. Dieser Vortrag wurde zum größten Teil abgedruckt in: Der Seelsorger 38 (1968) 155 bis 164. Siehe ferner J. Blank, Kirchliches Amt und Priesterberuf: Weltpriester nach dem Konzil (München 1969) 11-52. Vgl. ders., Schriftauslegung in Theorie und Praxis = Biblische Handbibliothek Bd. V (München 1969) 60-71.

<sup>2</sup> H. Schlier, Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament: Theologie und Philosophie 44 (1969) 161-180; ders., Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes: Der Priesterliche Dienst 1 = Quaestiones Disputatae 46 (Freiburg/Basel/Wien 1970) 81-114.

<sup>3</sup> Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung (Trier 1969).

<sup>4</sup> W. Pesch, Priestertum und Neues Testament: Trierer Theologische Zeitschrift 79 (1970) 65-83.

<sup>5</sup> H. Volk, Der Priester und sein Dienst. Zum Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt: Publik 3 (1970) Nr. 1, 23-24.

<sup>6</sup> N. Lohfink, Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amtes: Stimmen der Zeit 185 (1970) 269-276.

<sup>7</sup> H. Urs von Balthasar, Der Priester im Neuen Testament. Eine Ergänzung: Geist und Leben 43 (1970) 39-45.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

MARINUS HOUDIJK

geboren am 11. Juni 1936 in Gouda (Niederlande), er studierte Philosophie und Theologie am Priesterseminar zu Warmond, erhielt von der Theologischen Fakultät der Universität Nimwegen, an der er seit 1967 als wissenschaftlicher Mitarbeiter arbeitet, den Titel eines Doctorandus der Theologie.

## Geschichte der ökumenischen Konzilien

Hans Wolter/Henri Holstein

### Lyon I/Lyon II

Band VII der «Geschichte der ökumenischen Konzilien», herausgegeben von Gervais Dumeige SJ und Heinrich Bacht SJ.

Aus dem Französischen (Lyon II) von A. Ahlbrecht

Ca. 352 Seiten. Leinen. Ca. 46,- DM  
Subskriptionspreis ca. 40,- DM

Dieser siebte Band der Geschichte der ökumenischen Konzilien gewinnt besondere Bedeutung dadurch, daß es bisher keine eingehende monographische Darstellung der Geschichte von Lyon I und Lyon II gab. Im Mittelpunkt von Lyon I steht die Absetzung Kaiser Friedrich II. durch das Konzil; Lyon II wird bestimmt durch die Unionsbemühungen mit dem griechischen Kaiser.

Weitere Bände dieser Reihe:

Roger Aunert

### Vaticanum I

Bd. XII. Ln. 32,- DM

Pierre-Thomas Camelot

### Ephesus und Chalcedon

Bd. II. Ln. 21,80 DM

Raymonde Foreville

### Lateran I-IV

Bd. VI. Ln. 48,- DM

Joseph Gill

### Konstanz – Basel – Florenz

Bd. IX. Ln. 48,- DM

Joseph Lecler

### Vienna

Bd. VIII. Ln. 23,- DM

Ignacio Ortiz de Urbina

### Nizäa und Konstantinopel

Bd. I. Ln. 28,80 DM

**Matthias-Grünwald-Verlag,  
Mainz**