

Sakrale Existenz

Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit

Von Irene Beck, München

Eine der Wahrheiten, die in der nachtridentinischen Zeit am Rande des gläubigen Bewußtseins gestanden waren und die nun durch das II. Vatikanische Konzil in ihrer ganzen Fülle und in ihrem Lebenswert wieder ins Licht gerückt wurden, nachdem die Theologie der letzten Jahrzehnte sich um ihre Aufhellung bemüht hatte, ist das allgemeine oder, wie das Konzil im Rahmen seiner Lehre vom Volke Gottes sagt, das »gemeinsame Priestertum der Gläubigen«¹⁾. Die zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema hatten sich bislang nicht zuletzt mit dem Problem auseinanderzusetzen, ob das allgemeine Priestertum – laut Catechismus Romanus ein »mehr innerliches Priestertum«²⁾, durch das die Gläubigen auf dem Altare des Herzens Gott ihre guten Werke als geistige Opfergaben darbringen – ein kultisches Priestertum sei. Soweit dabei die Auffassung zugrunde lag, daß Priestertum schlechthin eine wesenhaft kultische Realität darstelle³⁾, sahen sich die Autoren veranlaßt, im Zusammenhang mit der liturgischen Erneuerung die aktive Beteiligung des gläubigen Volkes am eucharistischen Kulte herauszustellen⁴⁾, da andernfalls das allgemeine Priestertum im Vergleich zu dem besonderen Amtspriestertum als ein »uneigentliches« Priestertum hätte erscheinen müssen⁵⁾. Das Konzil untersucht die hier vorliegende Problematik nicht spekulativ. Aber die Dogmatische Konstitution über die Kirche bringt in ihrer Wesensbeschreibung des dem ganzen Gottesvolke gemeinsamen Priestertums, dessen »Eigentlichkeit« vorausgesetzt wird⁶⁾, eine Synthese kultischer und außerkultischer Momente. Dabei werden zunächst in deutlicher Fortsetzung der vom Catechismus Romanus herkommenden

¹⁾ *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/10, in: Konstitution und Dekrete der dritten Session, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1965. Außer II/10 sind für die Lehre des Konzils vom allgemeinen Priestertum II/9, 11 f und IV/30–35 heranzuziehen. Vgl. auch E. J. D e S m e d t, *Das Priestertum der Gläubigen*, in: De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, I, Freiburg–Basel–Wien–Frankfurt/M. 1966, 380–392, insbes. 381.

²⁾ *Catechismus Romanus*, pars II, cap. 7, q. 23.

³⁾ Vgl. I. B a c k e s, *Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der Patristik und Scholastik*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 56 (1947), 93–95. D e r s e l b e, *Das allgemeine Priestertum, Spekulative Darlegung*, a. a. O. 215–220. E. N i e b e c k e r, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn 1936, 84–95. Eine umfassende Darstellung des allgemeinen Priestertums, die den kultischen und außerkultischen Bereich einschließt, bietet M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik IV/1*, München, 6. Aufl. 1964, 174–195. Das kultische Tun wird dabei als »die erste und grundlegende Form der Ausübung des Priestertums der Getauften« (191) herausgestellt.

⁴⁾ I. B a c k e s, a. a. O. 94 f, 216 f. E. N i e b e c k e r, a. a. O. 108–143. M. S c h m a u s, a. a. O. 187–191.

⁵⁾ Zur Bezeichnung »uneigentliches Priestertum« vgl. J. B l i n z l e r, *Ierateuma*, Zur Exegese von 1 Petr. 2, 5 und 9, in: Episcopus, Festschrift für M. Kardinal v. Faulhaber, Regensburg 1949, 49–65, bes. 64. P. K e t t e r, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem ersten Petrusbrief*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 56 (1947), 46–48. I. B a c k e s, a. a. O. 92, 212, 216. E. N i e b e c k e r, a. a. O. 103 f, 86–88. P o h l e, *Lehrbuch der Dogmatik*, Neubearbeitung von J. Gummersbach, Paderborn 1960, III, 101. Siehe auch J. B r i n k t r i n e, *Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, in: Divus Thomas 22 (1944), 291–308, bes. 294.

⁶⁾ Der Vorschlag zur Bestimmung des allgemeinen Priestertums als eines »uneigentlichen Priestertums« wurde vom Konzil nicht angenommen. A. G r i l l m e i e r, Kommentar zum 2. Kap. der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Das II. Vatikanische Konzil, I, 181.

Linie für die Ausübung des allgemeinen Priestertums primär außerkultische Momente genannt⁷⁾, die allerdings innerlich auch in den Kult einbezogen werden können. Erst bei der Darstellung des Unterschiedes zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Priestertum des hierarchischen Dienstes treten dann die eigentlich kultischen Momente mehr hervor⁸⁾.

Im Anschluß an das Konzil soll nun der Frage nachgegangen werden, inwiefern das allgemeine Priestertum ein wirkliches und eigentliches Priestertum sei und welche Bedeutung dem kultischen und außerkultischen Aspekt für diese grundlegende Art priesterlicher Existenz zukomme. Wir müssen dabei zunächst die kultische Herkunft der Priesterterminologie, insofern sie auf das Gottesvolk Anwendung findet, ins Auge fassen und insbesondere das biblische Kerygma vom allgemeinen Priestertum, auf das sich das Konzil beruft, im Lichte unserer Fragestellung herausarbeiten.

I. Der Kult – Ursprungsbereich des Priestertums

Das Priestertum ist bei seinem Auftreten in der Geschichte eine Gegebenheit des Kultes. Die Priesterworte sind ursprünglich durchwegs kultische Sakralworte. Es muß daher zuerst über den Bereich des Kultischen Klarheit bestehen, damit über das Priestertum etwas ausgesagt werden kann.

Der Kult⁹⁾ ist als Verleiblichung dessen zu werten, was der Mensch in seinem tiefsten Inneren erstrebt: des Hin zu Gott, zur Gottheit. Er ist der äußerlich sichtbare Vollzug der Gottesverehrung in sinnenfälligen Handlungen, der innerhalb einer Gemeinschaft erfolgt, und zwar vorzugsweise durch legitimierte Vertreter und in geprägten Formen nach einem bestimmten Ritual des Wortes und des Tuns. Zweifellos wurzelt der Kult ursprünglich in der unmittelbaren religiösen Erfahrung, setzt sich aber dann in seiner objektiven Gestalt davon ab und bedeutet insofern eine gewisse Einschränkung und Bindung des religiösen Vollzugs. Er ist jedoch nicht nur als Ausdruckshandlung in Leiblichkeit und Gemeinschaftsbezogenheit gekennzeichnet, sondern auch als Träger des göttlichen Einstroms in die Menschen, der in leiblicher und sozialer Bindung des religiösen Empfindens erfolgt, da die göttliche Aktivität sich der menschlichen Willkür entzieht und sich des Mediums des Hier und Jetzt der kultischen Handlung in der Gemeinschaft bedient.

Das Wesen der kultisch-rituell gebundenen Frömmigkeit ist also darin zu sehen, daß die Gottesbeziehung des einzelnen und der Allgemeinheit, des Volkes, der Gemeinde, durch eine äußere Instanz vermittelt wird, die als Weg hin zur Gottheit als Veranstaltung der Gottheit selbst gilt, aber auch als Veranstaltung der

⁷⁾ *Catechismus Romanus*, a. a. O.: »Hi enim fide, quae caritate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant: quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt.« *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/10: »Baptizati enim . . . consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias . . . (cf. 1 Petr. 2, 4–10). Ideo universi discipuli Christi, in oratione perseverantes et collaudantes Deum (cf. Act. 2, 42–47), se ipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant (cf. Rom. 12, 1) . . .«.

⁸⁾ *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/10: » . . . fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione . . . exercent.«

⁹⁾ Vgl. für diese Darstellung J. A. Jungmann, *Sinn und Probleme des Kultes*, in: *Der Kult und der heutige Mensch*, hrsg. v. M. Schmaus u. K. Forster, München 1961, 1–17, bes. 2 f; ferner: W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, Stuttgart–Göttingen, 7. Aufl. 1962, 53–109. H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*, in: *Angelos*, Archiv für ntl. Zeitgeschichte und Kulturkunde, hrsg. v. J. Leipoldt, IV, Leipzig 1932, 71.

Menschen, insofern sie diesen ihnen von der Gottheit gewiesenen Weg beschreiten. Während die Kulte der Naturreligionen nur schattenhafte Umrisse sind, in denen Gott den Menschen begegnet, ist der Kult der Offenbarungsreligion in Wort und Symbol unmittelbare göttliche Institution. Wir beziehen hier zunächst vornehmlich den alttestamentlichen Kult in unsere Betrachtung ein.

Der Bereich des Kultischen läßt sich als Sakralsphäre kennzeichnen: als eine Sphäre in spezifischem Sinne heiliger Personen, heiliger Worte und Handlungen, Gegenstände, Orte und Zeiten. Die Gegenwärtigkeit des Heiligen in dieser Sphäre ist von statischer und dynamischer Art, wobei je nachdem das eine oder andere dieser beiden Momente mehr oder weniger stark hervortritt. Durch die dauernde Gottesgegenwart an einem bestimmten Ort der Gottesverehrung ergibt sich der Charakter des Geweihtseins, der Tempel, Altar, Priester und Opfergabe eignet. Die Opferhandlung aber ist ein Vorgang, durch den eine Gabe in den Besitz der Gottheit, also in den sakralen Bereich, übergeführt wird. Im Priester haben wir dabei den objektiv heiligen, vom Volke ausgesonderten¹⁰⁾ Kultträger zu sehen, dem auf Grund göttlicher Ermächtigung das Recht zusteht, das Opfer und andere heilige Kulthandlungen zu vollziehen, die zwischen der Gottheit und den Menschen vermitteln.

Der sakrale Charakter alles Kultzugehörigen beruht auf einer besonderen Gottbezogenheit, wodurch es der Sphäre des Profanen entrückt ist. Für das Verständnis des Begriffs der spezifisch *kultischen Heiligkeit* ist dabei zu beachten, daß dieser in ürtümlichen dinglichen Sakralvorstellungen wurzelt, die ein allgemein religionsgeschichtliches Phänomen darstellen: Alles kultisch Geheiligte ist dem profanen Gebrauch und der Berührung der Menschen entzogen, beispielsweise die Priestergewandung: Wer sie berührt, wird geheiligt, geweiht¹¹⁾. Aus dieser dinglichen Auffassung des Heiligen erwachsen mannigfache Vorschriften, wie die der kultischen Reinheit, die über Kultfähigkeit und Kultunfähigkeit des Menschen, insbesondere des Priesters, entscheiden. Die kultische Reinheit ist die Voraussetzung für das Recht, der Gottheit zu nahen, und darf nicht mit sittlicher Reinheit verwechselt werden. Die Kulte weisen entsprechend mannigfaltige Sühneriten auf zur Wiedergewinnung verlorener kultischer Reinheit und zur Erwerbung besonderer kultischer Heiligkeit¹²⁾.

Jeder Kult geht aus einer bestimmten Gottesvorstellung hervor. Diese entscheidet darüber, in welchem Maße in ihm neben der objektiven kultischen Heiligkeit auch ethische Momente eine Rolle spielen. Wird die Heiligkeit nicht nur dinglich-rituell, sondern gleichzeitig innerlich-seinmäßig verstanden¹³⁾, so muß sie sich auch im sittlichen Tun äußern. Wenn aber der Gotteswille, wie es ursprünglicher und echter Religiosität entspricht, immer stärker ethisch erfaßt wird, so ergibt sich leicht eine Kluft zwischen den vielfach erstarrten Kultformen und der Gottesanschauung. Der Kult muß dann die entsprechenden ethischen Momente rezipieren: Die kultische Reinheit wird verbunden mit dem sittlichen Tun, die Heiligkeit wird aus einem bloßen Verhältnisbegriff zu einer *seinshaft-ethischen Qualität*. Wer

¹⁰⁾ Hebr. שֶׁרָחַק von שָׁרָף, ursprünglich »abgesondert sein, d. h. vom Profanen getrennt und dadurch gottangehörig geworden sein«; J. Döller, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Münster i. W. 1917, 2.

¹¹⁾ Vgl. Ez. 44, 19. Die Priester dürfen in ihren Sakralgewändern nicht unter das Volk treten, weil sie sonst durch ihre Gewänder auf das Volk Weihe übertragen würden.

¹²⁾ Eine Aufhellung der letzten Ursprünge dieser Bräuche ist vom primitiven Tabuglauben her versucht worden. W. Eichrodt, a. a. O. 78. J. Döller, a. a. O. 2-9.

¹³⁾ Vgl. unten S. 22, Anm. 26.

der Gottheit angehört, muß eine besondere Beschaffenheit besitzen, die äußere und innere, rituelle und sittliche Reinheit zugleich einschließt und dem heiligen Gotteswesen entspricht. Zu dem Bewußtsein, daß kultische Unreinheit den Menschen unfähig mache, der Gottheit zu nahen, tritt die Erkenntnis, daß die Sünde dies verbiete. Zu den rein dinglichen Sühneriten tritt das Sündopfer, die Sündensühne.

Wenn der Kult die genannten Momente nicht ohne weiteres aufzunehmen vermag, beginnt jene *Kritik am Kulte* einzusetzen, die nach neuen Möglichkeiten religiöser Lebensäußerung sucht. Bedeutsam ist hier der Vorgang der Übertragung kultischer Terminologie in den außerkultischen Bereich, der vornehmlich als Spiritualisierung kultischer Begriffe¹⁴⁾ in Erscheinung tritt und aus einer kultkritischen Einstellung erwächst. Frömmigkeitsformen geistiger Art, wie das Gebet¹⁵⁾, lösen sich vom Kulte und treten ihm gegenüber. Wenn aber das geistige, unmittelbare, persönliche und stark ethisch bestimmte Gottesverhältnis selbständig neben dem Kulte besteht, so nimmt die innere Gotteszuwendung vielfach die Ausdrucksformen der kultischen Frömmigkeit im übertragenen Sinne für sich in Anspruch. Was nunmehr unabhängig vom Kulte mit kultischen Ausdrücken benannt wird, ist jedoch das ursprünglich vom Kulte eigentlich Gemeinte. Es liegt darin eine indirekte Anerkennung des Kultes.

Seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert läßt sich im Griechentum der Vorgang der Kultkritik und Spiritualisierung feststellen, ganz besonders aber in der hellenistischen Philosophie und Mystik, wo er schließlich in der Forderung der λογική θυσία¹⁶⁾ gipfelt.

Bei den Israeliten stellten die Schriftpropheten das Ethos als Forderung Jahwes dem Kulte gegenüber (Is. 1, 11–18; Am. 5, 21–24; Os. 6, 6 sowie 14, 3), wengleich sie keineswegs etwa als geistige Antipoden der kultisch-priesterlichen Welt zu gelten haben¹⁷⁾. Daneben zeigt sich vor allem in den Psalmen die Tendenz zur Spiritualisierung. Das Gebet und die Zerknirschung des Herzens, Dank und Lob Gottes werden als Opfer bezeichnet (Ps. 4, 6; 50, 14 und 23; 51, 18 f; 141, 2). Dem entspricht es, wenn die Erfüllung des Gesetzes durch das Volk Israel im Anschluß an Ex. 19, 6 als priesterlicher Dienst verstanden wird¹⁸⁾.

Jesus Christus vertritt eine *geläuterte Kultusfrömmigkeit* als Ausdruck der Opfergesinnung des Herzens; dabei stellt er die Liebe dem Kulte voran und lehnt den Gedanken der kultischen Reinheit zugunsten einer ethisch verstandenen Reinheit ab (Mk. 7, 1–23, Mt. 15, 1–20, Mk. 12, 33 f). In der Theologie neutestamentlicher Autoren stellen wir sodann die Anwendung kultischer Termini auf das *Werk Christi* fest, sowohl der Tempel- und Opfer- als auch der Priesterbezeichnungen. In der Person Christi erscheinen die wesentlichen Gedanken kultischer Frömmigkeit vom alttestamentlichen Kulte abgelöst und zusammengefaßt: die Anwesenheit Gottes unter den Menschen, die das Wesen der Tempelidee ausmacht, sowie die Sühne, die Befreiung von der Sünde, die mit der Opferidee verbunden ist. Christus bringt kein rituelles Kultopfer dar; er hat nichts mit der Priesterinstitution zu tun, der die

¹⁴⁾ H. Wenschkewitz, a. a. O.

¹⁵⁾ Vgl. F. Heiler, *Das Gebet*, München 1921, 221.

¹⁶⁾ *Hermetica*, The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, ed. W. Scott, I, Oxford 1924, 130, 22, Corpus Herm. 1, 31. H. Wenschkewitz, a. a. O. 114, 121, 190. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (Herders theol. Kommentar zum NT), Freiburg–Basel–Wien 1961, 56.

¹⁷⁾ Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1958, 278.

¹⁸⁾ Vgl. Is. 61, 5–6. Siehe unten S. 22.

Opfer im Tempel anvertraut sind; aber er ist nach dem Neuen Testament selbst der wahre Tempel, das wahre Opfer, der wahre Priester¹⁹). Der Verfasser des Hebräerbriefes begreift das Heilsereignis in Jesus Christus zentral »durch das Medium des in der Schrift geoffenbarten Kultgottesdienstes der bisherigen Heilsgeschichte«²⁰). Wie zur wesentlichen Aufgabe des alttestamentlichen Hohenpriesters das Eingehen in das Allerheiligste des Tempels zu kultisch bedeutsamem Tun gehörte, so zeigt der Hebräerbrief das Heilshandeln Jesu Christi als Eingehen in das Allerheiligste des Himmels, das jedoch nicht mit dem Blute von Böcken und Stieren, sondern mit dem eigenen Blute des Erlösers erfolgt. Der Tod Jesu erscheint dabei nicht einfach gewissermaßen als materielles Opfer im Sinne der alten Kultforderung, sondern als Aktivierung und Einsatz des ganzen Menschen²¹).

II. Die biblische Botschaft vom gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes

Die Vorstellung, daß nicht nur Tempel, Opfer und Priester einem ausgesonderten, heiligen Bereich angehören, sondern daß das ganze Volk Israel seinem Gott heilig sei und priesterlichen Charakter besitze, ist keineswegs erst das Ergebnis der Reflexion einer Spätzeit, sondern gehört zum ursprünglichen Bestand einer Tradition des alttestamentlichen Gottesvolkes, die in die vorkönigliche Zeit hinaufreicht²²), wenngleich das Alte Testament in seiner Gesamtheit die Vorstellung nicht rezipiert hat. Ex. 19, 6 heißt es: »Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) und ein heiliges Volk sein«²³). Die quellenmäßige Einordnung der Stelle ist umstritten. Aber ob sie nun ein integrierender Bestandteil der *Sinaiperikope* ist oder ob sie innerhalb derselben Sondergut darstellt und zu jener *Erwählungstradition* des Volkes gehört²⁴), die ihren Sitz im Leben in einer kultischen Begehung am Heiligtum in Gilgal hatte: Hier ist eine alte Überlieferung bezeugt, die Israel zum unantastbaren Besitz seines Gottkönigs erklärt, eine Aussage über die objektiv-seinsmäßige Heiligkeit und Gottzugehörigkeit des Volkes, die tiefer liegt als nur dinglich-rituell erworbene kultische Reinheit und auf der dann die Forderung nach der dieser Heiligkeit und Gottzugehörigkeit entsprechenden sittlichen Tat aufbauen konnte.

Die Erklärung des Ausdrucks מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים als ein Priesterkönigtum oder ein von Priestern geleitetes Gemeinwesen, eine Hierokratie, ist heute aufgegeben²⁵). Im Zusammenhang damit, daß Israel eine besondere Auszeichnung vor anderen Völkern zuteil wird und daß es ein »heiliges Volk« genannt wird, ergibt sich deut-

¹⁹) Vgl. H. Wenschke witz, a. a. O. 151–170.

²⁰) O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, in: *Auslegung und Verkündigung*, 281–328, bes. 320. Derselbe: *Der Brief an die Hebräer* (Regensburger NT 8/1), Regensburg 1966, 153.

²¹) O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer* 150, 152.

²²) H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. W. Eichrodt und O. Cullmann, 37), Zürich–Stuttgart 1960; vgl. für das folgende besonders 9–14, 80–99.

²³) Schriftzitate werden hier nach der Übersetzung des AT von V. Hamp u. M. Stenzel, Aschaffenburg 1962, bzw. nach dem Regensburger NT wiedergegeben.

²⁴) H. Wildberger, a. a. O. 37, stellt seine Ansicht von der Erwählungstradition der Ansicht von G. v. Rad gegenüber, der Ex. 19, 4–6 als paränetischen Vorspruch im Sinne eines integrierenden Bestandteils innerhalb der Sinaiperikope ansieht.

²⁵) H. Wildberger, a. a. O. 80; vgl. G. Schrenk, *ἱεράτευμα*, in: Kittels ThW zum NT, III, Stuttgart 1938, 249–251. H. Junker, *Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex. 19, 6*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 56 (1947), 10–15.

lich die Auffassung: Es ist ein Königreich gemeint, ein Volk unter der Herrschaft eines Königs, ursprünglich Gottes selbst, das aus Priestern besteht. Dem ganzen Volke, nicht nur einer in ihm bestehenden sakralen Institution, eignet priesterlicher Charakter. Das Volk ist dem Dienste seines Gottkönigs geheiligt, wie der Priester, der im kultischen Dienste Gott naht, ihm in besonderer Weise geheiligt ist. In der Heiligkeit des Volkes ist gewiß ursprünglich ein Bezug zum Kultischen zu sehen, insofern das Volk in seiner Gesamtheit an der kultischen Feier beteiligt ist. Aber sie greift als seinsmäßige Gottgehörigkeit über das nur Kultische hinaus. Indem dann zur seinsmäßigen Heiligkeit die ethische Entsprechung und Verwirklichung in der Tat hinzukommt, kann der heilige Dienst des Priestervolkes in der Erfüllung des Gesetzes gesehen werden²⁶⁾.

Ex. 19, 6 findet eine Weiterführung im Rahmen der gewöhnlich unter dem Namen *Tritoisaias* zusammengefaßten Prophetie: »Dann stehen Fremde bereit, euer Kleinvieh zu weiden, Ausländer sind eure Bauern und Winzer. Euch aber nennt man »Priester des Herrn«, »Diener unseres Gottes« heißt man euch« (Is. 61, 5–6)²⁷⁾. Der priesterliche Charakter des Volkes Israel wird hier im Verhältnis zu den Heiden gesehen, die in der prophetischen Zukunftsschau in dienender Rolle am neuen Heilszustand Israels mitwirken. Für das neutestamentliche Verständnis des allgemeinen Priestertums wird jedoch nicht diese Aussage, sondern ein Wort aus Deuteroisaias von Bedeutung werden, nach dem sich Gott in seinem Schöpfungshandeln durch sein erwähltes Volk offenbaren will: »Das Volk, das ich mir gebildet, wird meinen Ruhm verkünden« (Is. 43, 21)²⁸⁾.

מַלְאָכֵי הַקֹּהֲנִים wird von den LXX mit βασιλειον ιεράτευμα wiedergegeben und in dieser Form²⁹⁾ im Zusammenhang mit Is. 43, 21 im Neuen Testament vom *ersten Petrusbrief* 2, 9 aufgenommen: »Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft (βασιλειον ιεράτευμα), ein heiliger Stamm, ein Eigentumsvolk, auf daß ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat . . .«. Was von Israel, dem alttestamentlichen Gottesvolke, galt, wird jetzt vom neuen Gottesvolke, den durch Christus Erlösten und für Gott Erworbenen, ausgesagt. Nicht leibliche Abstammung, nicht völkische Vorrechte sind hier entscheidend, sondern die Zugehörigkeit zu Christus. An Stelle des alten Bundesvolkes sind jetzt die Christen Gottes heiliges Volk, die in ihrer Gesamtheit Gott geweihte und geheiligte Priesterschaft, an der allen Menschen und allen Völkern gegenüber Gottes Großtaten offenbar werden.

Fassen wir die unserer Stelle vorausgehenden Aussagen im ersten Petrusbrief ins Auge, so stoßen wir auf die Einheit einer kultischen Bilderwelt. Die durch das Wort Gottes Wiedergeborenen (1, 23) sollen nach der unverfälschten geistigen Milch (τὸ λογικὸν γάλα), die Christus ist, verlangen – eine Bildaussage, die von der Sprache

²⁶⁾ Nach H. Wildberger, a. a. O. 98, wurde der ursprüngliche Heiligkeitsbegriff der Erwählungstradition durch die Forderung kultischer Korrektheit und des »Haltens der Gebote« überlagert, so daß das ursprüngliche Element der Erwählungszusage später verloren ging; erst im NT, 1 Petr. 2, 9, wurde es dann wieder aufgegriffen. Der Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, der der Sinaïtradition entstammt, muß jedoch als Ergänzung zu dem ursprünglichen Heiligkeitsbegriff der Erwählungstradition hinzugenommen werden, um das AT in seiner Gesamtheit zu würdigen und um den Aussageinhalt von Ex. 19, 6 von der Intention des Redaktors her zu begreifen.

²⁷⁾ Vgl. H. Junker, a. a. O. 14 f.; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, Kap. 40–66, Göttingen 1966, 237 f., 293 f.

²⁸⁾ Vgl. C. Westermann, a. a. O. 104–106.

²⁹⁾ Siehe dazu L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, in: *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux 1954, 287–292.

der Mysterienkulte her aufgeheilt worden ist (2, 2)³⁰). Im Hinblick auf die Güte des Herrn wird 2, 4 f sodann gesagt: »Zu ihm tretet heran (προσερχόμενοι), dem lebendigen Stein, der zwar von Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt, kostbar ist, und laßt euch selbst auch als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Haus (οἶκος πνευματικός) für eine heilige Priesterschaft (ἱεράτευμα ἁγιον), um geistige Opfer (πνευματικὴς θυσίας), die Gott wohlgefällig sind, durch Jesus Christus darzubringen!« Für das Hinzutreten zu Christus erscheint hier ein kultischer Terminus; προσέρχεσθαι bedeutet im Kulte das Hinzutreten zum Opferaltar³¹). Das Bild vom Hause, das etwa im Hebräerbrief (Hebr. 3, 2–6) als »Haus Gottes« das Volk, insbesondere das von Christus erlöste Volk meint, verdichtet sich im ersten Petrusbrief im Zusammenhang mit dem Bilde von der heiligen Priesterschaft, die geistige Opfer darbringt, zu dem kultischen Bilde eines geistigen Tempels³²). »Tempel« und »Priesterschaft« beinhalten dabei ein und dieselbe theologische Aussage und stehen für ein und dieselbe Wirklichkeit: die Gottzugehörigkeit der Erwählten. Ihre Opfer beziehen sich auf ein gottgefälliges Leben, das im Rahmen des paränetischen Grundanliegens des Briefes weiter zu deuten ist. Entsprechend der geistigen Tempel- und Priestereigenschaft des heiligen Volkes handelt es sich um »geistige« Opfer, die von innen heraus vollzogen werden; πνευματικός nähert sich hierbei der Bedeutung von λογικός, insofern es wie dieses eine Spiritualisierung der kultischen Bilder zum Ausdruck bringt. Das Wort kann jedoch darüber hinaus im Sinne von »geistlich«, »geisterfüllt« oder »geistgewirkt« verstanden werden³³), da zweifellos der Sache nach die Hingabe der vom Geiste Gottes Erfüllten an Gott mit Leib und Seele gemeint ist, die Gott wohlgefällig ist durch die Verbindung mit Christus.

Eine ähnliche Vorstellungswelt findet sich bereits im *paulinischen Schrifttum*. Paulus wendet den Tempel- und Opfergedanken auf die Christusgemeinde an, die ja nach seiner Lehre der Leib Christi ist. Die Christusglieder bilden den Tempel Gottes, da Gottes Geist in ihrem Inneren wohnt (1 Kor. 3, 16 f). Seine Fortsetzung findet dieser Gedanke im Epheserbrief, nach dem Christus selbst der Schlußstein ist, in dem sich der ganze Bau zusammenfügt (Eph. 2, 20). Für die Opferauffassung ist die Aussage des Römerbriefes, daß die Christusglieder ihren Leib als ein lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darbringen sollen (Röm. 12, 1), bedeutsam. Der ganze Mensch ist die Opfergabe, die, im heiligen Geiste geheiligt, Gott wohlgefällig ist (Röm. 15, 16). Auch die für Paulus, den Diener Christi, geschenkten Gaben sind Opfer (Phil. 4, 18; vgl. Hebr. 13, 16), ähnlich wie für den Hebräerbriefautor das Gebet, die Frucht der Lippen, als Lobopfer gilt (Hebr. 13, 15). Schließlich treffen wir noch auf eine Vorstellung, die den Märtyrertod Pauli unter dem Bilde eines Trankopfers zu erfassen sucht (Phil. 2, 17; 2 Tim. 4, 6).

³⁰) R. K n o p f, *Die Briefe Petri und Judae* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begr. von Heinrich Aug. Wilh. Meyer, 12. Abt.), Göttingen, 7. Aufl. 1912, 85 f; K. H. S c h e l k l e, a. a. O. 54–57.

³¹) P. K e t t e r, a. a. O. 45.

³²) Vgl. E. K ü h l, *Die Briefe Petri und Judae* (Krit.-exegetischer Kommentar über das NT, begr. von Heinrich Aug. Wilh. Meyer, 12. Abt.), 6. Aufl., Göttingen 1897, 141; R. K n o p f, a. a. O. 90; K. H. S c h e l k l e, a. a. O. 58.

³³) Nach K. H. S c h e l k l e, a. a. O. 56, und H. W e n s c h k e w i t z, a. a. O. 191, können λογικός und πνευματικός durchaus dasselbe bedeuten; doch zieht Schelkle, 58 f, ebenso wie auch P. K e t t e r, a. a. O. 46, in seiner Interpretation auch die Bedeutung »geistlich« mit Bezug auf das πνεῦμα heran, ähnlich auch schon R. K n o p f, a. a. O. 85 f, 90.

Es liegt in den untersuchten Texten keineswegs eine Spiritualisierung der kultischen Begriffe in dem Sinne vor, daß sich die vom Kulte gelöste, außerkultische Gotteshingabe nicht irgendwie verleiblichen könnte und müßte: In die λογική λατρεία der Christen ist nach Paulus gewiß der Leib mit einbezogen (Röm. 12, 1). Die der seinsmäßigen Heiligkeit entsprechende Erfüllung des Gotteswillens ist jedoch im Neuen Testament bei aller Bedeutung der Verleiblichung das Entscheidende.

Eine weitere Gruppe kultischer Bildaussagen, die sich auf den Kult im Heiligtum des Himmels bezieht und die endzeitliche Verherrlichung Gottes durch sein heiliges, durch Christus erworbenes Volk meint, haben wir im Hebräerbrief und in der Apokalypse vor uns.

Der *Hebräerbrief*autor bezeichnet Christus als den »Vorläufer«, der den Menschen voraus in das himmlische Heiligtum einging und damit zugleich den rettenden Weg für die Berufenen erschloß³⁴). Während im Alten Testament nur dem Hohenpriester allein der Zugang zum Abbild dieses Heiligtums gestattet war, können nun alle Erlösten durch den »Vorhang«, das Fleisch Jesu Christi, in das Heiligtum selbst hineingelangen (10, 19 f.). Jesus Christus ist nun der große Priester über das »Haus Gottes«, die Gemeinde der Glaubenden, das neue Gottesvolk (10, 21; 3, 2–6). Wir sollen somit »hinzutreten« (προσέρχασθαι), »durch Besprengung in den Herzen rein geworden von bösem Gewissen und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser« (10, 22). In kultischer Terminologie tritt hier die theologische Aussage über das neue Gottesverhältnis des Christen hervor³⁵). Wenngleich der Brief nur Christus als den großen Priester, nicht aber das neue Gottesvolk der Erlösten als priesterliches Volk bezeichnet, eröffnet sich von seiner Aussage her doch bereits die Perspektive einer Verbindung zwischen dem priesterlichen Tun Christi, der uns in einmaligem Kultakt ins Zelt Gottes voranging, und dem apokalyptischen Thema eines dauernden Kultes, einer himmlischen Liturgie, die sich vor dem Throne Gottes durch ein priesterliches Volk vollzieht³⁶). Wenn wir die Existenzweise des Christen eschatologisch begreifen, ergibt sich weiterhin ein enger Zusammenhang zwischen dem himmlischen Kult endzeitlicher Gotteshingabe und dem irdischen Kult eines gottgehörigen Lebens; denn was einst in der Fülle der Vollendung hervortreten soll, ist jetzt schon auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig.

In der *Apokalypse* wird das Priestertum der Christen als Folge des Erlöstseins und Erkauftseins durch Christus – wiederum im Anschluß an Ex. 19, 6³⁷) – dargestellt. Schon zu Beginn heißt es: »Johannes an die sieben Kirchen in (der Provinz) Asia. Gnade (werde) euch (zuteil) und Friede von . . . Jesus Christus . . ., dem, der uns liebt und uns von unseren Sünden erlöst hat durch sein Blut und uns zu einem Königreich, zu Priestern (βασιλείαν, ἱερείς) für seinen Gott und Vater gemacht hat . . . (1, 4–6). In der Siegel-Vision des 5. Kapitels sprechen die vierundzwanzig Ältesten als Vertreter der Erlösten Menschheit im Rahmen ihrer kultischen Huldigung mit Räucherwerk, Harfenspiel und Gesang zu dem Lamme: »Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du bist geschlachtet worden und hast für Gott durch dein Blut (Menschen) aus jedem Stamme und (jeder) Sprache und (jedem) Volk und (jeder) Nation erkauft und hast sie für unseren Gott

³⁴) O. K u s s, *Der Brief an die Hebräer* 83, 85.

³⁵) Vgl. O. K u s s, a. a. O. 154–156.

³⁶) Der Zusammenhang ist aufgezeigt bei L. C e r f a u x, a. a. O. 305–307.

³⁷) Bezüglich des Ausdrucks βασιλείαν (καί) ἱερείς, der auf eine andere Lesart des hebräischen Textes zurückgeht, siehe L. C e r f a u x, a. a. O. 284 f.

zu einem Königreich und zu Priestern (βασιλείαν καὶ ἱερεῖς) gemacht, und sie werden herrschen auf der Erde (5, 9 f). Das Priestertum des Gottesvolkes erscheint hier deutlich in eschatologischer Sicht; die Christuszugehörigen sind die endzeitlichen Priester und Herrscher.

Im 7. Kapitel wird uns die große Schar derer vor Augen geführt, die ihre Gewänder weiß gewaschen haben im Blute des Lammes. Sie tun Priesterdienste (λατρεύουσιν) im himmlischen Tempel (7, 14 f)³⁸⁾, ebenso die Knechte Gottes im neuen Jerusalem (22, 3). Im 20. Kapitel zeigt sich nochmals die Erwartung des Künftigen in der kultischen Bildwirklichkeit: Dort heißt es mit Bezug auf die Vorstellung des messianischen Zwischenreiches von jenen, die an der ersten Auferstehung teilhaben: »Sie werden Priester Gottes und des Christus (ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ) sein und mit ihm herrschen die tausend Jahre« (20, 6).

Eine Deutung der kultischen Priesteraussagen des Neuen Testaments auf einen Kult im buchstäblichen Sinne, nämlich auf den neuen Kult der Christen, ist – wie heute nicht nur die evangelischen, sondern auch maßgebliche katholische Exegeten darlegen – nicht möglich.

Die Lehre des zweiten Petrusbriefes über das Priestertum des heiligen Volkes ist nach der unmittelbaren Intention des Verfassers nicht auf den eucharistischen Kult zu beziehen³⁹⁾. In den kultischen Bildaussagen des Briefes verbirgt sich vielmehr die theologische Aussage über das neue Sein und den neuen Lebensvollzug der Erlösten. In ähnlicher Weise dient der kultische Bildkomplex in der dem Hebräerbrief eigenen typologischen Erschließung der Schrift zur Veranschaulichung der theologischen Aussage über das Kreuzesgeschehen, ohne daß dabei irgendwie eine liturgische Repräsentation desselben ins Auge gefaßt wäre⁴⁰⁾. Der Verfasser des Hebräerbriefes verfolgt bei seiner Darstellung des Priestertums Christi und des »Hinzutretens der Erlösten« kein kultisch-liturgisches Interesse, ebensowenig wie der Verfasser der Apokalypse mit der kultischen Huldigung des unzählbaren priesterlichen Volkes vor dem Throne Gottes und vor dem Lamm eine irdische Liturgie meint, und ebensowenig wie uns die irdische Gemeinde von der Apokalypse als Gemeinde von Priestern im buchstäblich-kultischen Sinne vor Augen geführt wird.

³⁸⁾ Bezüglich des Kultes im Tempel des Himmels vgl. H. Wenschkewitz, a. a. O. 216–219.

³⁹⁾ Wenn O. Casel in seinem Aufsatz: »Die Λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung«, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924), 37–47, insb. 45, Anm. 21, herausstellt, daß das Wort von den »geistigen Opfern« 1 Petr. 2, 5 später, wie seine Verwendung im Unterricht der Neophyten über das Meßopfer (bei Cyrill von Jerusalem und in der römischen Liturgie in der Epistel des Sabbatum in albis) zeigt, von der Eucharistie verstanden wurde, so gehört dies bereits zur Geschichte der Auslegung des Textes. Der Gedanke an den Genuß Christi als Speise ist allerdings auch im Zusammenhang mit dem Worte von der unverfälschten geistigen Milch 1 Petr. 2, 2 – vgl. R. Knopf, a. a. O. 88 – sehr alt. Aber vom exegetischen Standpunkt aus wird die eucharistische Deutung dieses Wortes ebenso wie des Wortes von den geistigen Opfern heute im allgemeinen nicht mehr vertreten. Siehe E. Kühn, a. a. O. 142, R. Knopf, a. a. O. 90 f, J. Blinzler, a. a. O. 63, J. Michl, *Der erste Petrusbrief*, in: *Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe* (Regensburger Neues Testament 8), Regensburg 1953, 210, K. H. Schelkle, a. a. O. 58 f, B. Schwank, *Der erste Brief des Apostels Petrus* (Geistliche Schriftlesung 20), Düsseldorf 1963, 54 f. Die Teilnahme an der Eucharistie haben als »eigentliche« bzw. wichtigste Form der Darbringung geistiger Opfer noch P. Ketter, a. a. O. 47, E. Niebecker, a. a. O. 90–93, und P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris 1941, 191–193, im Auge; vgl. Dabin 184.

⁴⁰⁾ O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, a. a. O. 321, 326, 327/Anm. 271.

In der dem Alten Testament entstammenden kultischen Bilderwelt des Neuen Testaments wird also das gemeinsame Priestertum des durch Christus erlösten Gottesvolkes als außerkultische Wirklichkeit dargestellt, als Heiligkeit und Gottzugehörigkeit schlechthin, als sakrale Existenzweise in der Gotteshingabe eines heiligen Lebens. Die kultische Terminologie wird in den außerkultischen Bereich übertragen, um die seinsmäßig-ethische Heiligkeit des ganzen Gottesvolkes zum Ausdruck zu bringen, die mit dem Anbruch der eschatologischen Heilszeit in gewisser Weise endgültig gegeben ist.

Indem die neutestamentlichen Autoren die neue Existenzweise der Erlösten in der Bilderwelt des alttestamentlichen Kultgeschehens zu erfassen suchen, setzen sie sich einerseits vom alttestamentlichen Kulte ab, nehmen aber andererseits gerade das Eigentliche, den ursprünglichen inneren Sinn dieses Kultes für das Christentum in Anspruch, da sie ihn in Christus und den ihm Zugehörigen erfüllt sehen. Das Abgetansein und Überholtsein des alten Kultes ist mit seiner Erfüllung zugleich ausgesagt.

Der Unterschied zwischen »sakral« und »profan« verliert somit seine grundlegend-trennende Bedeutung, da sich das christliche Leben als Heiligung aller Bereiche der Welt auswirkt. Der Bereich des Sakralen, ursprünglich eng umgrenzt als ausgesonderter Bezirk, wird in einem neuen Sinne zu einer umfassenden, alles durchdringenden Realität, allen Erlösten zugänglich, allen inwendig-gemeinsam und alle an sich ziehend.

Wird nun für die Ausübung des gemeinsamen Priestertums des neutestamentlichen Gottesvolkes im Neuen Testament noch nicht der eucharistische Kult ins Auge gefaßt, so muß doch andererseits gesagt werden, daß das neue Sein des Christen, das sich auswirkt im entsprechenden Lebensvollzug, als Taufwirklichkeit in neuer Weise kultisch geprägt ist. Die Taufe wird zwar im Zusammenhang mit dem Priestertum des neutestamentlichen Volkes im Neuen Testament nicht ausdrücklich erwähnt; doch kann kein Zweifel bestehen, daß sie angesichts ihrer allgemeinen Bezeugung im Neuen Testament bei dem im ersten Petrusbrief immer wieder hervortretenden Bewußtsein von der Wiedergeburt als grundlegende und das Leben der Christen bestimmende Wirklichkeit im Hintergrund steht, ohne jedoch das tragende Interesse der gesamten Darstellung auf sich zu ziehen⁴¹). 1 Petr. 3, 21 wird sie ausdrücklich genannt. Ebenso kann auch angenommen werden, daß sie Hebr. 10, 22 andeutungsweise ins Blickfeld tritt, ohne daß es dem Autor auf diesen Aspekt in seiner Gesamtdarstellung ankommt⁴²). Das Neue Testament ist somit für den kultischen Aspekt des allgemeinen Priestertums durchaus offen, dessen Herausarbeitung jedoch der späteren Theologie vorbehalten blieb.

III. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes in seiner Bezogenheit auf den christlichen Kult

Es konnte nicht ausbleiben, daß in der nachneutestamentlichen Zeit jene theologische Bemühung einsetzte, die die Vorstellung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen für den christlichen Kult auswertete und die zweifellos ihre Berechti-

⁴¹) K. H. Schelkle, a. a. O. 4 f, betont, daß das tragende Interesse des Briefes der Paränese gehört, ist aber gleichzeitig der Meinung, daß »liturgisch-kultische Überlieferung« in den Brief mit einging. Vgl. 28–31.

⁴²) O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, 156, sagt zu Hebr. 10, 22, daß auch der Hebräerbriefautor in der Tauftradition der frühen Kirche steht, wengleich er nicht vornehmlich an einer »Theologie der Sakramente« interessiert ist.

gung hatte – war doch die frühe Kirche lebendig davon überzeugt, daß alle Gläubigen an der gemeinsam gefeierten Liturgie beteiligt waren⁴³).

Am Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts zeigt sich zunächst freilich eine andersartige Übertragung der kultischen Priester-Terminologie aus dem Alten Testament auf die Verhältnisse der christlichen Kultfeier. Im *Brief des Klemens von Rom* an die Korinther wird gesagt, der Vollzug der »Opfer« und »Gottesdienste« solle ordnungsgemäß erfolgen: Dabei, heißt es, »sind dem Hohenpriester (ἀρχιερεῖ) eigene Verrichtungen übertragen, den Priestern (τοῖς ἱερεῦσιν) ist ihr eigener Platz verordnet, und auch den Leviten (λευϊταις) obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος) ist an die Anordnungen für Laien gebunden«⁴⁴). Die kultischen Ausdrücke beziehen sich hier nicht unterschiedslos auf das Volk insgesamt, sondern meinen eine Gliederung innerhalb des Gottesvolkes.

Bezüglich der sprachlichen Ableitung der Termini wurde nachgewiesen, daß »λαϊκός« als genuin kultbezogener Ausdruck ursprünglich im Gegensatz zu »sakral«, »heilig«, »geweiht« steht und nichts anderes meint als »profan«. Dies läßt sich durch Belegstellen in Übersetzungen des Alten Testaments außerhalb der LXX – den bei Origenes überlieferten hexaplarischen Übersetzungen, Aquila, Symmachus und Theodotion – erhärten. An den nachweisbaren Stellen (1 Sm. 21, 5 f; Ez. 48, 15; Ez. 22, 26) bezieht sich das Wort zwar ausschließlich auf den Mangel kultischer Heiligkeit bei Dingen; auf Grund textkritischer Überlegungen ist aber der Schluß zulässig, daß sich der außerhalb der LXX vorkommende Gebrauch des Wortes nicht auf Dinge beschränkte, sondern sich vielmehr auch auf Personen im Sinne von »kultisch-unheilig« – »profan« ausdehnte. Im letzteren Falle beinhaltete »λαϊκός« einen Gegensatz zwischen dem kultisch-unheiligen Volk und den geweihten Kultträgern⁴⁵).

Eine Notwendigkeit, in diesem Sprachgebrauch die Grundlage für die Verwendung der kultischen Termini bei Klemens von Rom zu suchen, liegt jedoch nicht vor. Die Termini müssen keineswegs von dem erläuterten spezifisch-alttestamentlichen Sinngehalt her interpretiert werden; denn obzwar der Klemensbrief den Unterschied zwischen dem Alten Testament und der Offenbarung in Jesus Christus wenig hervorhebt und – im Gegensatz zur neutestamentlichen »Durchbruchs«-Theologie – besonders stark die Kontinuität der Offenbarung zeigt⁴⁶), ist dabei die Zäsur, die das Neue Testament bedeutet, noch deutlich erkennbar. Der Alte Bund findet nicht einfachhin seine Fortsetzung im Neuen, sondern beide stehen in Analogie zueinander: Die kultischen Sakralworte haben, soweit sie auf den christlichen Gottesdienst Anwendung finden, offensichtlich analogen Charakter.

Der Text des Klemensbriefes bietet für eine Interpretation der in Rede stehenden Bezeichnungen im Sinne der erörterten dinglichen Sakralvorstellungen des Alten Testaments⁴⁷) keinen Anhaltspunkt. Der Sinn der Darstellung ist nicht der, das christliche Volk durch einen Mangel an kultischer Heiligkeit gegenüber

⁴³) Vgl. B. S c h w a n k, a. a. O. 58.

⁴⁴) 1 Klem. 40, 5; vgl. auch 43, 2 und 44, 1. Übersetzung nach J. A. F i s c h e r, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1956, 71.

⁴⁵) I. d e l a P o t t e r i e, *L'origine et le sens primitif du mot »laïc«*, in: Nouvelle Revue Théologique 80 (1958), 840–853, bes. 844–847. Die Ausführungen werden in bezug auf die Anwendung des Wortes λαϊκός auf Personen im Sinne von »kultisch-unheilig« fortgeführt von J. B. B a u e r, *Die Wortgeschichte von »laicus«*, in: Zeitschrift für katholische Theologie, hrsg. von der Theol. Fakultät der Univ. Innsbruck, 81 (1959), 224–228.

⁴⁶) Siehe die Ausführungen zum Klemensbrief von O. K u s s in seinem Aufsatz: »Jesus und die Kirche im Neuen Testament«, in: Auslegung und Verkündigung, Regensburg 1963, 70 f.

⁴⁷) Siehe Abschnitt I.

den Amtsträgern zu charakterisieren. Der Verfasser gebraucht die genannten Bezeichnungen vielmehr im Hinblick auf die von Gott gewollte Ordnung in der korinthischen Gemeinde. Es steht also bei ihm keineswegs das kultisch-unheilige Volk den kultisch-heiligen Priestern gegenüber, die sich allein Gott nahen und das Heiligtum betreten dürfen. Vielmehr sind im christlichen Bereich alle Gläubigen zum Heiligtum der kultischen Feier zugelassen.

Wenngleich sich die Priesterauffassung des ersten Petrusbriefes im Gegensatz zu den genannten Priester-Aussagen des Klemensbriefes nicht unmittelbar auf den neuen Kult der Christen bezieht, würde sich dennoch eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem ersten Petrusbrief und dem Klemensbrief auftun, wenn dort bezüglich des christlichen Gottesdienstes die alten Sakralvorstellungen wieder vorlägen; denn das ausgeprägte Bewußtsein von der Berufung des ganzen Volkes zur seinsmäßig-ethischen Heiligkeit, das die Vorstellung von der kultischen Heiligkeit abgelöst hat, läßt nicht zu, innerhalb des heiligen Volkes eine Scheidung in unheilige, »profane« Glieder und heilige Priester vorzunehmen; die seinsmäßige Heiligkeit, die sich auswirken soll im sittlichen Tun, ist dem ganzen auserwählten Gottesvolke einschließlich der ordnungsmäßig herausgehobenen Glieder gemeinsam. Der Hohepriester aller aber ist Christus⁴⁸). Es muß somit auch im christlichen Kulte hervortreten, daß der objektive Sakralbereich in einem neuen Sinne alle Christus-zugehörigen aufgenommen hat.

Dem entspricht es, wenn verschiedene Väter und mittelalterliche Theologen, ebenso wie auch einige *liturgische Texte*, die Aussagen der Schrift über das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes auf die Gläubigen beziehen, insofern sie an der christlichen Liturgie beteiligt sind. Jene altkirchlichen Autoren, die vom Priestertum des christlichen Lebensvollzugs handeln und damit die vom Neuen Testament herkommende Linie unmittelbar fortsetzen⁴⁹), sind allerdings zahlreicher als die, die das allgemeine Priestertum auf die Feier der Eucharistie beziehen⁵⁰). Aber gerade die letzteren sind für uns hier des weiterführenden Momentes wegen besonders bedeutsam. Sie sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit näherhin angeführt werden.

Justin der Märtyrer bezeichnet das christliche Volk als hohepriesterliches Volk Gottes, da es Gott an jedem Orte unter den Völkern wohlgefällige und reine Opfer darbringe⁵¹; gemeint sind die »Gebete und Danksagungen«, die gemäß der christlichen Tradition »im Namen des gekreuzigten Jesus« als »geistige Opfer« dargebracht werden, wenn das christliche Volk bei Brot und Kelch das Gedächtnis des Leidens Christi begehrt⁵²).

Ein indirektes Zeugnis bietet Irenäus, wenn er das Tun Davids, der auf der Flucht vor Saul mit seinen Leuten die Schaubrote des Bundeszettes aß⁵³), damit

⁴⁸) 1 Klem. 30, 1; 64; 61, 3; 36, 1. Für den Vergleich der letzteren Stelle mit 1 Petr. 2, 5 siehe P. Dab in, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris 1950, 509, wo wiederum auf A. von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians*, Leipzig 1929, 33, verwiesen wird.

⁴⁹) Origenes, Basilios, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Leo der Große u. a.; vgl. E. Niebeck-ker, a. a. O. 22–27, 31 f., 37 f., 46 f.

⁵⁰) Vgl. das von E. Niebeck-ker gesammelte Material, a. a. O. 18–50; ferner I. Backes, *Die Lehre vom allg. Priestertum in der Patristik u. Scholastik*, a. a. O. 90–95.

⁵¹) Mal. 1, 11, hier auf die Eucharistie bezogen.

⁵²) Dial. cum Tryph., 116–118; PG 6, 744–749; vgl. O. Casel, a. a. O. 41–45. Derselbe, *Oblatio rationalis*, in: *Theologische Quartalschrift/Tübingen* 99 (1917/18), 429–438, bes. 435–438.

⁵³) 1 Sm. 21, 3–7; vgl. oben S. 27.

begründet, daß allen Gerechten priesterlicher Rang zukomme⁵⁴). Die Analogie zum Neuen Bunde ist hier naheliegend: Während es im Alten Bunde nach dem Gesetz nur den aus dem Volke herausgehobenen Priestern gestattet war, die Schaubrote zu essen, hat im Neuen Bunde das ganze heilige Volk an der eucharistischen Speise Anteil. Von seiner Kenntnis des Neuen Bundes her schreibt Irenäus auch dem alttestamentlichen Gerechten eine ähnliche Vorzugsstellung zu.

Bei Tertullian führt die kultische Interpretation des allgemeinen Priestertums in häretischer Überspitzung zur Einebnung des Unterschiedes zwischen ordinierten Priestern und Laien. Die Nichtordinierten können nach Tertullian, ihrer Priestereigenschaft zufolge, gegebenenfalls auch ohne die Ordinierten »opfern«, ähnlich wie sie im Notfall die Taufe spenden können⁵⁵).

Cyrrill von Jerusalem geht in seiner letzten mystagogischen Katechese vom zweiten Kapitel des ersten Petrusbriefes aus und belehrt die Neophyten von daher über die Teilnahme am »geistigen Opfer« der Eucharistie⁵⁶). In diesem Zusammenhang ist es auch bedeutsam, daß in der römischen Liturgie die Epistel des Ostersonntags und der Introitus des Weißen Sonntags, an dem die Neugetauften zum ersten Male durch die Oblation an der Eucharistiefeier beteiligt waren, dem genannten Kapitel entnommen sind⁵⁷).

Augustinus bringt das Priestertum des Gottesvolkes, des Volkes des Hohenpriesters Christus, in Verbindung mit dem Opfer nach der Ordnung des Melchisedech, das in Christus die Opfer des aaronitischen Priestertums ablöste und das er auf die Eucharistie bezieht. Das Volk des Hohenpriesters Christus hat Anteil am eucharistischen Opfer und an dem Brote, das der Leib Christi ist⁵⁸).

Papst Gelasius endlich betont den Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit zum heiligen, hohepriesterlichen Volke – mit den daraus erwachsenden ethischen Forderungen – und der Teilnahme am Tisch des Herrn⁵⁹).

Überaus häufig sind die Texte, die auf die Taufe Bezug nehmen und das Priestertum in der bei der Taufe erfolgenden Salbung begründet sehen, ohne daß Taufe und Firmung dabei streng auseinanderzuhalten wären. Deutlich tritt die Analogie zur Priestersalbung im Alten Testament hervor. Hier sind u. a. Tertullian, Cyrrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, die Apostolischen Konstitutionen, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Leo der Große zu nennen. Im Pontificale Romanum wird bei der Weihe des Chrisams am Gründonnerstag auf die priesterliche Würde hingewiesen, die durch die Firmung verliehen werden soll⁶⁰).

Maßgebend für die Einordnung des allgemeinen Priestertums in der *systematischen Theologie* wurde Thomas von Aquin, der die Lehre vom allgemeinen Priestertum zentral von kultisch-sakramentalen Begriffen her aufbaut. Er sieht den priesterlichen Charakter des Christen, der eine Teilnahme am Priestertum Christi darstellt, in dem unauslöschlichen sakramentalen Mal gegeben⁶¹). Dieses aber be-

⁵⁴) Adv. haer. 4, 8, 3; PG 7, 994 f.

⁵⁵) De exhort. castit. 7; PL 2, 922.

⁵⁶) Cat. 23 (myst. 5), 7 u. 8; PG 33, 1114–1116.

⁵⁷) Vgl. O. C a s e l, a. a. O. 45, Anm. 21.

⁵⁸) De civ. Dei 17, 5, 5; PL 41, 535 f. Vgl. D a b i n, a. a. O. 103.

⁵⁹) Adv. Andromachum senatorem etc., PL 59, 112.

⁶⁰) E. N i e b e c k e r, a. a. O. 18–50, 64.

⁶¹) STh. III, q. 63, a. 3: ... »Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentalis characteres qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.«

stimmt er als Kultbefähigung⁶²⁾, entweder als Vollmacht zum Vollzug der Kulthandlung oder zum Empfang von ihr⁶³⁾. Damit werden Weihepriestertum und Tauf- bzw. Firmungspriestertum zueinander in Beziehung gesetzt. In Thomas' Gefolge stehen zahlreiche Theologen, die das Priestertum überhaupt und damit auch das allgemeine Priestertum der Gläubigen als wesenhaft kultische Realität auffassen⁶⁴⁾. Thomas spricht jedoch an anderer Stelle⁶⁵⁾ im Gegensatz zur Konsekrationsgewalt des Weihepriestertums vom geistigen Priestertum der Gläubigen – kraft dessen sie geistige Opfer darbringen gemäß 1 Petr. 2, 5 und Röm. 12, 1 –, ohne aber hierbei die Verbindung zu seiner Lehre vom sakramentalen Charakter zu ziehen. Es liegt darüber hinaus im Interesse einer dogmatischen Synthese der gesamten Glaubenswirklichkeit, die kultisch-sakramentale Grundlegung und Ausübung des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes in einer Zusammenschau mit der von der Schrift ausgesagten sakralen Existenzweise des Christen, die sich in seinem ganzen Leben auswirkt, zur Geltung zu bringen.

Der sakramentale Charakter ist in seiner grundlegenden Kraftentfaltung unabhängig von der persönlich-ethischen Heiligkeit seines Trägers⁶⁶⁾, da er eine objektive Angleichung an Christus darstellt. Das Taufpriestertum befähigt auf Grund dieses Charakters zur wirksamen Teilnahme an der sakramentalen Kulthandlung und zum Empfang der Sakramente, ist gerade darin aber auf die personale Hingabe des Menschen ausgerichtet, der sich im sakramentalen Kulte selbst und, davon ausgehend, im Kulte des gesamten christlichen Lebens an Christus anschließen soll. Die sakrale Existenzweise des Christen nährt sich somit aus dem christlichen Kult. Es gibt aber auch eine im vollen Sinne »eigentliche« außerkultische Betätigung des allgemeinen Priestertums, die rein innerlicher Art sein kann, sich jedoch gemäß dem Wesen des Menschen auch in mannigfacher Weise verleblichen kann und soll.

Das II. Vatikanische Konzil bringt in seiner Darstellung des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes die Lehre der Schrift und der Tradition wieder voll zur Geltung. Es geht ihm dabei nicht zuletzt auch um die Abgrenzung des gemeinsamen Priestertums gegenüber dem hierarchischen oder Amtspriestertum⁶⁷⁾, das vornehmlich als kultisch-sakramentale Realität im Blickfeld steht. Da das allgemeine Priestertum gegenüber dem Amtspriestertum nach der Intention des Konzils keine Minderung seines priesterlichen Charakters erfahren soll, tritt das kultisch-sakramentale Moment unter diesem Aspekt stark hervor. Es liegt dabei gewiß die Vorstellung zugrunde, daß das kultische Element mit zur Eigentlichkeit des Priestertums gehört. Aber es darf nicht übersehen werden, daß darüber hinaus in unmittelbarem Anschluß an die Heilige Schrift die das ganze Leben umfassende Realisierung des

⁶²⁾ STh. III, q. 63, a. 2; vgl. B a c k e s, a. a. O. 93 f. Die priesterliche Prägung bzw. das sakramentale Mal ist danach zu definieren als »deputatio ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis.« Vgl. *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/11: »Fideles per baptismum in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae caractere deputantur . . .«

⁶³⁾ Wenn Thomas das allgemeine Priestertum der Gläubigen als Vollmacht zum Empfang von der Kulthandlung charakterisiert, so will er damit nicht jede Aktivität der Gläubigen ausschließen, sondern nur das Handeln im Kult im Sinne der Sakramentespendung, wie B a c k e s, a. a. O. 94 f., zeigt.

⁶⁴⁾ Vgl. oben S. 17, Anm. 3) und 5).

⁶⁵⁾ STh. III, q. 82, a. 1, ad 2.

⁶⁶⁾ STh. III, q. 64, a. 5. 9. Vgl. B a c k e s, a. a. O. 94.

⁶⁷⁾ Auf den kultischen und außerkultischen Aspekt des Amtspriestertums kann im Rahmen dieser Darstellung, die sich mit dem allgemeinen Priestertum beschäftigt, nicht näher eingegangen werden.

gemeinsamen Priestertums auch im außerkultischen Bereich als vollgültige priesterliche Funktion erscheint.

Diese auf die Ursprünge des Christentums zurückführende Darstellung ist von eschatologischer Bedeutsamkeit; denn während der Kult als sakrale Institution nur für diese Zeitlichkeit besteht, ist die aus ihm erwachsende Verwirklichung sakraler Existenz auf die Zukunft hin ausgerichtet. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes soll, wie es in der Schrift bezeugt ist, in alle Ewigkeit in Gemeinschaft mit dem Hohenpriester Christus dauern.

IV. Opfercharakter und mittlerische Funktion des gemeinsamen Priestertums

Das Konzil legt in seiner Bestimmung des Verhältnisses des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes zum Priestertum des hierarchischen Dienstes Wert auf die Feststellung, daß sich die beiden Arten des Priestertums dem Wesen nach und nicht etwa bloß dem Grade nach unterscheiden⁶⁸⁾. Das gemeinsame Priestertum ist somit als eine durchaus eigenständige Art des Priestertums charakterisiert, die wohl dem Amtspriestertum zugeordnet ist, insofern diesem umgekehrt der Dienst am Gottesvolk obliegt, deren Wesen aber keineswegs in einer Teilhabe an den Funktionen des Amtspriestertums besteht. Das allgemeine Priestertum ist nicht etwa eine mindere Form des Amtspriestertums. Beide Arten des Priestertums nehmen vielmehr auf je eigene Weise am Priestertum Christi teil. Eine nähere Begriffsanalyse, die diese verschiedenen Weisen der Teilnahme am Priestertum Christi aufzeigen würde, nimmt das Konzil jedoch nicht vor.

In der vorkonziliaren theologischen Literatur ist für die begriffliche Abgrenzung der beiden Arten des Priestertums zueinander die Diskussion um das Wesenskonstitutiv des Priestertums *überhaupt* bedeutsam geworden. Es wurde einerseits im Opfercharakter⁶⁹⁾, andererseits in der mittlerischen Funktion⁷⁰⁾ des Priestertums gesehen. Für die Vertreter der Auffassung, daß das »eigentliche« Priestertum nur im kultischen Bereich zu suchen sei, legte sich die Lösung nahe, das kultische Opfer als das dem allgemeinen und besonderen Priestertum gemeinsame Wesenskonstitutiv zu betrachten, während mittlerisches Wirken im »eigentlichen« Sinne hierbei dem allgemeinen Priestertum abgesprochen und nur dem hierarchischen Amtspriestertum zugeschrieben wurde⁷¹⁾.

Daß sich das Priestertum überhaupt und damit auch das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes wesentlich im *Opfer* betätigt, gilt als unbestrittene Tatsache.

Das Opfer ist nicht nur eine beliebige Kulthandlung neben anderen mittlerischen Kulthandlungen; es ist vielmehr die priesterliche Kulthandlung schlechthin. Zum Erweis der Realität des allgemeinen Priestertums wurde auf das von allen Gläubigen ausgesagte »offerunt« des römischen Canons hingewiesen, eine Argumentation, die durch die Ausdrucksweise des Konzils ihre letzte offizielle Bestätigung fand⁷²⁾.

Die Beteiligung der Gläubigen am eucharistischen Opfer bezieht sich in erster Linie auf jene Feiern, bei denen die Gläubigen persönlich anwesend sind und die Liturgie mitgestalten. Mit Recht ist jedoch betont worden, daß jede Eucharistiefeier

⁶⁸⁾ *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/10.

⁶⁹⁾ E. Niebeck, a. a. O. 74 f. I. Backes, a. a. O. 213–216.

⁷⁰⁾ E. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn 1934, 82.

⁷¹⁾ Siehe E. Niebeck, a. a. O. und I. Backes, a. a. O.

⁷²⁾ Vgl. Anm. 4). *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/11.

eine Tat des mystischen Leibes Christi ist und daß darum alle Christuszugehörigen an allen Feiern auf geheimnisvolle Weise beteiligt sind⁷³).

Der Opfercharakter des allgemeinen Priestertums ist nach unseren Darlegungen nicht zuletzt aus dem übertragenen Gebrauch der Kultworte in der Heiligen Schrift abzuleiten. Danach müssen wir in dem Opfer der Christen die vollmenschliche Hingabe an Gott erblicken, die auch den außerkultischen Bereich des christlichen Lebens umfaßt. Das Opfer bedeutet wesentlich einen Übergang in die göttliche Sphäre. Wie Christus durch den Tod hindurch in die Herrlichkeit des neuen Lebens einging, so müssen auch die Glieder Christi diesen Weg mit ihrem Herrn gehen.

Nach Schrift und Väterlehre ist das ganze christliche Leben ein priesterlicher Opferdienst. Bestimmte außerkultische Vollzüge und Weisen der Verleiblichung der Hingabe galten jedoch von jeher als besondere Anteilnahme am Opfer Christi. Es sei hier nur beispielhaft das Martyrium genannt, das ganz in die Nähe von Christi Opfertod gerückt ist, weil es die personale Übergabe des ganzen Menschen an Gott im Tode mit Christus darstellt. Das Martyrium ist ohne Zweifel eine im Vollsinn »eigentliche« Auswirkung des allgemeinen Priestertums⁷⁴). Die Vollen- dung des Leides Christi geschieht in den Leiden der Christen, seines mystischen Leibes.

In dem grundlegenden priesterlichen Vollzug des Opfers ist die *mittlerische Funktion* des Priesters mit eingeschlossen; denn auf Grund der sozialen Struktur des Menschenwesens nimmt der Priester notwendig andere in seine Beziehung zu Gott mit hinein. Jeder Mensch ist durch sein Menschsein, durch seine Natur, eingegliedert in einen weiteren und engeren Gemeinschaftszusammenhang. Auf dieser naturhaften Verbundenheit der gesamten Menschheit ruht dann die gnadenhafte Verbundenheit des Gottesvolkes auf, die ein relatives, auf den einen Mittler Christus bezogenes Mittlertum der Christuszugehörigen im übernatürlichen Sinne begründet.

Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen diesem Mittlertum, das sich aus der Gemeinschaftsstruktur des Gottesvolkes ergibt und demzufolge jedes Glied der Kirche im gemeinsamen Priestertum für die anderen mit einsteht und sie in der Erlangung des Heiles mitträgt, und zwischen der amtlich-institutionellen Mittlerfunktion des besonderen Priestertums⁷⁵). Während das Mittlertum der Gläubigen auf der Taufe und dem persönlichen Anschluß an den einen Mittler Christus beruht, ist das durch die besondere Priesterweihe begründete Mittlertum der Ordinierten, wenn wir zunächst seine Ausübung im kultischen Bereich ins Auge fassen, werkzeuglich-sakramentaler Art. Diese werkzeuglich-sakramentale Vermittlung, obzwar nicht ohne persönlichen Einsatz erfolgend, ist gleichsam eine Vermittlung des personalen Mitt-

⁷³) E. Niebecker, a. a. O. 108–112; M. Schmaus, a. a. O. IV/1, 190. I. Backes, a. a. O. 217, unterscheidet im Gegensatz dazu das allgemeine Priestertum von der Gliedschaft am Leibe Christi, die der Gemeinschaft der Heiligen teilhaftig macht.

⁷⁴) E. Niebecker, a. a. O., läßt das Martyrium mit der Begründung, daß es doch auch nicht eine wesentliche Betätigung des Presbyterates sei, nicht als »eigentliche« Auswirkung des allgemeinen Priestertums gelten. Während jedoch das Amtspriestertum wesentlich als eine Dienstgewalt für andere charakterisiert werden muß, ist beim allgemeinen Priestertum die Hingabe an Gott, wie sie beim Märtyrer vorliegt, das Entscheidende.

⁷⁵) G. Söll, *Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung*, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Michael Schmaus zum 60. Geburtstag), München 1957, 181–198, stellt ebenfalls den mittlerischen Charakter des allgemeinen Priestertums heraus (188 f). Das Apostolat des allgemeinen Priestertums ist jedoch nach unseren Ausführungen im Gegensatz zur mittlerischen Aufgabe des besonderen Priestertums nichtamtlicher Natur. Vgl. unten S. 34.

lertums Christi, das sich unter den sakramentalen Zeichen verbirgt: ein In-Dienst-genommen-Sein durch den einen Mittler Christus, damit dessen mittlerische Tat allen zugänglich werde. Auch im außersakramentalen Bereich ist das besondere Mittlertum der Ordinierten von dem der Getauften zu unterscheiden. Es trägt auch hier, ebenso wie in der Sakramentenspendung, amtlich-institutionellen Charakter.

In jüngster Zeit ist in der katholischen Theologie neben der Heilwirksamkeit der Sakramente mit Nachdruck die Heilwirksamkeit des Wortes herausgestellt worden⁷⁶). Was von der werkzeuglichen Heilsvermittlung im sakramentalen Bereich gilt, trifft somit in ähnlicher Weise auch für die Heilsvermittlung durch das Wort zu. Das heilsmächtige Wort weckt innerhalb und außerhalb der Liturgie den Glauben der Hörer.

Im Unterschied zur amtlich-institutionell geregelten Verkündigung kommt das nichtamtlich in den alltäglichen Situationen des Lebens ergehende Zeugnis dem gesamten Gottesvolke zu. Das prophetische Element des Wortes ist nach der Lehre des Konzils mit dem gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes aufs engste verbunden. Zwar erfährt die Anteilnahme der Gläubigen am Prophetenamt Christi eine gesonderte Behandlung⁷⁷); doch tritt die Verpflichtung aller Christen zum Zeugnis für Christus in unmittelbarem Anschluß an die Heilige Schrift auch im Rahmen der Lehre vom gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes entscheidend hervor⁷⁸). Damit erscheint die mittlerische Funktion dieses Priestertums in einem neuen Lichte.

Das Gottesvolk verkündet Gottes Großtaten vornehmlich durch das »Zeugnis eines heiligen Lebens«⁷⁹). Das neue Sein der Erlösten wird durch ihren neuen Wandel offenbar, und das Zeugnis für Christus ist nicht zuletzt ein Zeugnis der Tat, wie beispielsweise das Verständnis des Martyriums als Tatzeugnis zeigt⁸⁰). Das Zeugnis des Wortes in den verschiedenen, nicht vorhersehbaren Situationen des Alltags läßt sich jedoch von dem Zeugnis des Wandels und der Tat nicht trennen.

Das mit dem gemeinsamen Priestertum verbundene prophetisch-mittlerische Element erscheint nach der Heiligen Schrift als ein Zeugnisgeben gegenüber der Heidenwelt⁸¹). Es ist aber gewiß nicht abwegig, es auch als ein Zeugnisgeben zum Aufbau des Volkes Gottes zu verstehen – sind doch auch die Erlösten noch ständig von den Gegebenheiten der alten Weltzeit bedroht und müssen immerfort den durch Christus heraufgeführten neuen Äon in der Antwort auf das an sie ergehende Gotteswort ergreifen.

Wenn die Heilige Schrift das Priestertum der Getauften ein »königliches Priestertum« nennt bzw. von einem Königreiche und von Priestern zugleich spricht⁸²), so bringt sie dadurch einen Zusammenhang zwischen dem gemeinsamen Priestertum des heiligen Volkes und der Königsherrschaft Christi zum Ausdruck. Alle Völker sollen sich der Königsherrschaft Christi beugen; alle Weltbereiche sollen von

⁷⁶) Siehe L. S c h e f f e z y k, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966.

⁷⁷) *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* II/12; IV/35.

⁷⁸) A. a. O. II/10, 11; IV, 34.

⁷⁹) A. a. O. II/10; IV/31. 35. Vgl. die entsprechende Interpretation zu 1 Petr. 2, 9 u. 12 bei K. H. S c h e l k l e, a. a. O. 65, andererseits zu 1 Petr. 3, 15, a. a. O. 100.

⁸⁰) Nach N. B r o x, *Zeuge und Märtyrer*, München 1961, 232–237, 194 f., war das Verständnis des Martyriums als Tatzeugnis ursprünglich unabhängig vom biblischen Wortzeugnis; es wurde jedoch sekundär von daher interpretiert.

⁸¹) Vgl. oben S. 22.

⁸²) Siehe oben S. 22, 24 f.

ihm durchherrscht werden. Das Gottesvolk aber stellt sich nicht nur in seiner Opferhingabe unter diese Königsherrschaft, sondern dient ihr auch in der mittlerischen Auswirkung seines Priestertums. Der Dienst für das Königtum Christi erscheint in eschatologischer Sicht als Mitherrschen mit Christus in seinem Reiche.

Das Konzil hebt in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche im Anschluß an die Darstellung der priesterlichen und prophetischen Aufgabe des Laien seine Teilhabe an der königlichen Gewalt Christi hervor. Wie der Christ in königlicher Freiheit durch Selbstverleugnung und ein heiliges Leben das Reich der Sünde in sich selbst besiegen soll, so soll er auch seine Brüder »in Demut und Geduld zum König hinführen, dem zu dienen herrschen bedeutet«⁸³).

Die dargestellte Form prophetischen und königlichen Mittlertums ist nicht mit einer Teilnahme an den Funktionen des Amtspriestertums zu verwechseln; denn sie ist allein durch die Taufe begründet, und es fehlt ihr der mit dem Amte verbundene spezifische institutionell-rechtliche Charakter⁸⁴). Allerdings kann der Getaufte durch Erteilung der *missio canonica* am amtlich-öffentlichen Sendungsauftrag der kirchlichen Hierarchie beteiligt werden. Aber die meisten Angehörigen des Gottesvolkes verwirklichen ihr Taufpriestertum ohne dieses neu hinzukommende rechtliche Element. Ihre Sendung, in allen Bereichen der Welt für Christus Zeugnis abzulegen, alle Weltbereiche christlich zu gestalten, ist deshalb keine uneigentliche und auch nicht ohne Autorität, wie sie auch nicht völlig des Öffentlichkeitscharakters entbehrt⁸⁵).

Stellen wir abschließend noch einmal die Frage nach dem Wesen des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes, so ergibt sich, daß zweifellos das Opfer, die Hingabe an Gott mit Christus, jene Heiligkeit und Gottzugehörigkeit, die wir als sakrale Existenzweise bezeichneten und die keineswegs auf den Bereich des Kultischen beschränkt ist, sondern das ganze Leben umgreift, dafür als das Primäre gelten muß. Es verbindet sich damit jedoch eine gewisse soziale Mittlerfunktion nicht-amtlichen Charakters. Im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen konstituiert sich dagegen das hierarchische Priestertum durch den amtlichen Auftrag zum Dienst am Gottesvolk. Wenn dem allgemeinen Priestertum vielfach die mittlerische Funktion abgesprochen wurde, so deshalb, weil man die Verwirklichung priesterlichen Tuns vornehmlich im Kult sah und innerhalb dessen wiederum eine mittlerische Funktion nur im institutionell-sakramental-werkzeuglichen Sinne ins Auge faßte. Es ist jedoch von entscheidender Bedeutung, sowohl im kultischen als auch im außerkultischen Bereich die personale Gottverbundenheit des einzelnen auf Grund des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen in ihrem Bezug zur Gesamtheit des Gottesvolkes zu sehen.

⁸³) *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* IV, 36.

⁸⁴) L. S c h e f f c z y k, a. a. O. 250 f, unterscheidet zwischen der Berufung des Klerikers zur Verkündigung des Wortes, die vermöge ihrer Bindung an die kirchliche Jurisdiktionsgewalt »amtlich-öffentlicher« Natur ist, und der apostolischen Sendung des Laien, die nicht als »amtlich-öffentliche« bezeichnet werden kann.

⁸⁵) L. S c h e f f c z y k, a. a. O. 251.