

# DAS HOHEPRIESTERTUM JESU CHRISTI NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN

THOMAS MARSCHLER

## 1. Heutige Vorbehalte bei der Rede vom „Priestertum Jesu Christi“

Es ist in der Theologie wie in anderen Wissenschaften auch: Ein Terminus gilt als veraltet und überholt, wenn er aus dem Repertoire der Worte, denen man systematische Explizierungskraft im Blick auf einen Sachverhalt zutraut, ins ehrwürdige Archiv der Wissenschaftsgeschichte hinübergewechselt ist. In der katholischen Dogmatik der letzten Jahrzehnte scheint dieses Schicksal den Begriff des „Hohenpriestertums Jesu Christi“ ereilt zu haben. Meinte Emil J. Scheller 1934 noch, das Priestertum Christi geradezu als „Mittelpunkt der Glaubenslehre“ bestimmen zu können<sup>1</sup>, so kommt ihm in den meisten heutigen Dogmatiken nicht mehr zu als der Rang eines nachgeordneten Korollars<sup>2</sup>.

Diese terminologische Zurtückhaltung ist kein Zufall. Das Hohepriestertum Jesu Christi wird als eigenes christologisches Thema in dem Maße uninteressant, wie man es nicht mehr als wesentliche Ursprungsinstanz und tragendes Fundament für das Amtspriestertum der Kirche versteht. Aus den Schriften Karl Rahners könnte man beispielhaft für die neuere Theologie darstellen, wie das Wirken der Kirche

---

<sup>1</sup> Vgl. E. J. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin* (Paderborn 1934) 13.

<sup>2</sup> Während die *Kleine Katholische Dogmatik* von J. AUER, Bd. IV/2, *Jesus Christus – Heiland der Welt* (Regensburg 1988) noch ein eigenes, wenn auch knappes Kapitel zum Priestertum Christi beinhaltet (367f.), verzeichnet das vom Mainzer Dogmatiker TH. SCHNEIDER herausgegebene „*Handbuch der Dogmatik*“ (Bd. 1, Düsseldorf 1992) in seinem Register zwar das Stichwort „allgemeines Priestertum“, kennt aber weder hier noch in den Textausführungen ein „Priestertum Jesu Christi“. G. L. MÜLLER setzt in seiner einbändigen „*Katholischen Dogmatik*“ an den Anfang des Sakramententraktates ein Zitat des II. Vatikanums (SC 7), das von der „Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi“ spricht, doch gewinnt der Leser nicht den Eindruck, als ob er selbst daraus einen Schlüsselbegriff seiner folgenden Erörterungen gewinnen wollte (*Katholische Dogmatik* [Freiburg 1995] 628). Auch der christologische Teil des von W. BEINERT herausgegebenen *Dogmatiklehrbuches „Glaubenszugänge“* stammt von MÜLLER (Bd. 2: *Christologie. Die Lehre von Jesus dem Christus* [Paderborn u.a. 1995]); dort widmet er unserem Thema wenige Zeilen (vgl. 81; 134).

und ihrer Priester immer weniger als unverzichtbare Zuwendung der Heilstat Christi in die Geschichte hinein beschrieben, sondern zunehmend als bloß darstellende Ansage des je schon geschenkten Heils gedeutet wurde<sup>3</sup>. Angesichts der Tatsache, daß nicht wenige neuere Reflexionen zum Weihesakrament die Kritik an der bis zum II. Vatikanum vorherrschenden „Sazerdotalisierung“ des kirchlichen Leitungsamtes als Ausgangspunkt nehmen<sup>4</sup>, wird die Ableitung kirchlichen Wirkens aus einem Priestertum Christi obsolet.

Die theologische Bewertung dieser „anthropologischen Wende“ in ihrer ekklesio-logischen Spielart ist heute das entscheidende Kriterium bei der Heranziehung „alter“ oder „neuer“ Leitbegriffe zur Amtsbegründung. So verschieden wie die derzeitigen Priesterbilder sind die Modelle des (christologischen oder anderweitigen) Rückbezugs, die im katholischen Raum mehr oder weniger unversöhnt nebeneinander stehen. Dem Priestertum Christi wird eine tragende systematische Funktion zur Wesensbestimmung des Weiheamtes weiterhin in den Aussagen des kirchlichen Magisteriums zugemessen, und zwar in Texten des II. Vatikanums<sup>5</sup> wie in den nachkonziliaren Äußerungen bis hin zu denen des derzeitigen Papstes<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Während RAHNERS vor dem Konzil verfaßter Beitrag „Priesterliche Existenz“ (in: SzTh 3 [Einsiedeln 1964] 285-312) noch deutlich vom kultisch-mittlerischen Wesenselement im katholischen Weihepriestertum spricht und dieses in der Rückbindung an das Hohepriestertum Christi begründet (vgl. bes. ebd. 293), scheint wenige Jahre später in dem Beitrag „Der eine Mittler und die vielen Vermittlungen“ (in: SzTh 8 [Einsiedeln 1967] 218-235), der bei der ökumenischen Relevanz der Themenstellung ansetzt, die zuvor ekklesiologisch konzipierte geschichtliche Verlängerung der Heilstat Christi abgelöst durch eine Heilsvermittlung, die rein anthropologisch fundiert ist in der „interkommunikativen Existenz des Menschen“ als solcher (ebd. 226); über die Vermittlungsgestalt „katholisches Priestertum“ wird nicht mehr gesprochen. So überrascht es kaum noch, daß von der anderen Seite aus, also im Blick auf die Wesensbestimmung dieses Amtspriestertums, der Begriff des „Mittlers“ prinzipiell nicht mehr für sinnvoll gehalten wird (vgl. K. Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: SzTh 9 [Einsiedeln 1970] 366-394, hier 367f.). Stattdessen definiert Rahner den Priester nun als „Leiter einer christlichen Gemeinde“ (Zum Selbstverständnis des Amtspriesters, in: SzTh10 [Einsiedeln 1972] 448-466, vgl. hier 454) oder als „Verkündiger des Evangeliums in Sendung und im Namen der Kirche“ (Rahner, Der theologische Ansatzpunkt, 371); ein Rückbezug auf das „Priestertum Christi“ entfällt.

<sup>4</sup> Vgl. jüngst H. VERWEYEN, Wozu Sakramente? (Regensburg 2001) 96ff.

<sup>5</sup> Vgl. SC 7; 83; LG 28; PO 5; 7. Eine „halboffizielle“ Entfaltung des Themas wenige Jahre nach dem Konzil ist im Dokument der Internationalen Theologenkommission über den „Priesterdienst“ zu finden (dt.: Einsiedeln o.J. [ca. 1972] 44-56).

<sup>6</sup> Vgl. beispielhaft das Apostolische Schreiben „Pastores dabo vobis“ vom 25.03.1992 (dort nn. 5; 11-15; 20; 27 u.ä.). Nur am Rande sei auch auf das autobiographische Buch „Geschenk und Geheimnis“ verwiesen, das der Papst aus Anlaß seines Goldenen Priester-

Dem stehen wenige katholische Theologen frontal gegenüber, die es für schlechthin unsinnig erklären, den Jesus des Neuen Testaments als „Priester“ zu bezeichnen<sup>7</sup>, und die darum die Frage „Warum Priester?“ in der aktuellen ämtertheologischen Debatte nur noch schwer zu beantworten wissen<sup>8</sup>. Zwischen beiden Positionen könnte man Standpunkte wie den des Freiburger Dogmatikers Gisbert Greshake in seiner mehrfach aufgelegten Monographie zum „Priestersein“ ansiedeln: Mit den Aussagen des II. Vatikanums und dessen offizieller Aufnahme der ursprünglich protestantischen Drei-Ämter-Lehre (Christus als Hirt, Lehrer und Priester) sieht er „ein kultisch verengtes, nur auf priesterliche Funktionen eingeschränktes Priesterbild“ aufgerissen und „in das Ganze der Sendung Christi und der Apostel“ hineingestellt<sup>9</sup>. Die Rede von Jesus, „dem Priester“, wird als *eine* biblisch fundierte Deutungskategorie für das Christusereignis anerkannt, jedoch so interpretiert, daß eine Verabsolutierung mit all ihren amtstheologischen Implikationen, wie sie angeblich in der älteren Theologie zu finden sei, zurückgewiesen wird. Im Christentum geht es nach Greshake „nicht mehr um kultisch-sazerdotale Opfer, sondern um die in Christus verwirklichte Selbsthingabe an Gott“, die „im apostolischen Amt alle Zeiten und Räume (...) als Angebot und Einladung, als Befähigung und Herausforderung“ zu ebensolcher Selbsthingabe erreichen soll<sup>10</sup>.

Kultische Engführung der Erlösungsbotschaft - spekulative Verselbständigung eines biblischen Randmotivs - ein problematischer Opferbegriff - Relativierung der Einzigartigkeit von Jesu „Priestertum“ gegenüber allen religionsgeschichtlichen Parallelen und Vorbildern: diese Stichpunkte finden sich immer wieder dort, wo man der traditionellen Lehre vom Priestertum Christi aktuelle Relevanz abspricht. Zugleich wird dadurch die Gelegenheit geboten, die klassischen Entwürfe zu unserem Thema neu in den Blick zu nehmen, um sie mit den modernen Vorwürfen zu konfrontieren und so beide Seiten zu überprüfen.

---

jubiläums verfaßt hat und das Zeugnis davon gibt, wie sehr ihn unser Thema nicht nur doktrinell, sondern auch persönlich interessiert. Das zentrale 8. Kapitel dieses Buches („Wer ist der Priester?“) stellt eine einzige Meditation über das Hohepriestertum Jesu Christi dar, und im Anhang findet sich eine „Litanei zu unserem Herrn Jesus Christus, Priester und Opfer“, die den Papst seit seiner Seminarzeit im geistlichen Leben begleitet hat (vgl. JOHANNES PAUL II., Geschenk und Geheimnis. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe [Graz-Wien-Köln 1997] bes. 77-86; 108-117).

<sup>7</sup> Vgl. H. KÜNG, *Christ sein* (München 1974) 170f.

<sup>8</sup> Vgl. P. HOFFMANN, *Von der ‚Priesterkirche‘ zu einer Kirche des Volkes Gottes: Ders. (Hg.), Priesterkirche = Theologie zur Zeit* (Düsseldorf 1987) 346-368.

<sup>9</sup> G. GRESHAKE, *Priestersein* (Freiburg<sup>5</sup>1991) 43.

<sup>10</sup> Ebd. 45.

Der vorliegende Beitrag will dies am Beispiel der Darlegungen versuchen, die sich in der „Summa theologiae“ des hl. Thomas von Aquin über das Priestertum Christi finden. Dieses Vorgehen legt sich um so mehr nahe, als Thomas, wie J. P. Torrell herausgearbeitet hat<sup>11</sup>, der erste der großen Scholastiker gewesen zu sein scheint, der sich in einem systematischen Werk ausführlicher mit unserem Thema befaßt hat. Seine Theologie, so soll gezeigt werden, ermöglicht ein Verständnis des Priestertums Christi, welches die positiven Aspekte moderner Anfragen zu integrieren vermag, ohne sich deren Einseitigkeiten aneignen zu müssen. Daß auf diesem Wege reiche Ergebnisse zu erzielen sind, hat für den französischen Sprachraum die Revue Thomiste 1999 mit ihrem thematischen Faszikel über die Lehre vom Priestertum bei Thomas und den Thomisten nachdrücklich belegt<sup>12</sup>.

## 2. Die Lehre vom Priestertum Christi in der Summa theologiae des hl. Thomas

### a) Zur Lokalisierung von S. th. III, 22

Thomas widmet die 22. Quästion im dritten Teil seiner „Summa theologiae“ dem „Priestertum Christi“<sup>13</sup>. Schon diese Lokalisierung unserer Thematik im Aufbau der Summa ist bedeutsam.

<sup>11</sup> Vgl. J.-P. TORRELL, *Le sacerdoce du Christ dans la Somme de théologie*: RTh 107 (1999) 76ff.

<sup>12</sup> RTh 107 (1999) Nr. 1.

<sup>13</sup> Die ausführlichste Abhandlung zum Thema ist weiterhin die in Anm. 1 genannte hervorragende Studie von E. J. SCHELLER. Erwähnenswert ist daneben PLACIDUS RUPPRECHT, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris* (Freiburg 1934). Aus der neueren Literatur seien in Auswahl genannt: D. MASTROSERIO, *Cristo sacerdote in quanto uomo. La dottrina dell' Angelico*: Sap 14 (1961) 247-260; ders., *La natura del sacerdozio di Cristo nel pensiero dei tomisti*: Sap 16 (1963) 337-372; R. BIAGI, *Il sacrificio di Cristo*: SD 29 (1984) 29-41; L. OROSZ, *De sacrificio ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Diss. Rom 1985); G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*: RTh 113 (1993) 183-233; B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Les tria munera Christi. Contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine*: RTh 107 (1999) 59-74; J.-P. TORRELL, *Le sacerdoce du Christ dans la Somme de théologie*: ebd. 75-100; G. REMY, *Sacerdoce et médiation chez saint Thomas*: ebd. 101-118; M. MORARD, *Sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*: ebd. 119-142; G. BERCEVILLE, *Le sacerdoce du Christ dans le Commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Thomas d'Aquin*: ebd. 143-158; G. CHARDONNENS, *Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint Thomas à un thème de théologie sacramentaire*: ebd. 159-180.

(1) Sie deutet an, daß die Erörterungen über Christi Priestertum für Thomas nicht eine eigenständige christologische Zentraldebatte bilden, sondern daß es sich eher um eine reflexiv-konklusorische Fragestellung im Anschluß an die theologische Darstellung der hypostatischen Union handelt<sup>14</sup>. Die Rahmenthematik der Darlegung (vorgegeben im Eingang von q. 20) ist auch in q. 22 noch die Lehre von *den Folgen*<sup>15</sup>, welche die gottmenschliche Konstitution Christi für dessen Beziehung zum Vater hat<sup>16</sup>. Umfang und systematischer Ort der Abhandlung in der Summa sprechen darum ebenso wie die eher geringe Zahl von Parallelen im Werk des Aquinaten und dem seiner Zeitgenossen gegen eine ungebührliche Aufwertung des Priestertitels für Christus im Vergleich zu dessen Gebrauch in der hl. Schrift oder der Vätertradition.

(2) Innerhalb des Rahmens der „consequentia unionis“ handelt Thomas von Christus dem Beter, dem Knecht Gottes, dem Priester - Titel, die Jesus *als dem Menschen* im Gefolge der hypostatischen Union im Verhältnis zum Vater zukommen. Diese Feststellung ist für den Priestertitel in zweifacher Weise bemerkenswert. Zum einen spiegelt sich darin ein Stück Dogmengeschichte wider. In der alten Kirche war diese Bezeichnung Christi ins Schußfeld der christologischen Kontroversen geraten, da die Arianer für den Logos das Priestertum und damit eine geschöpfliche Inferiorität schon vor der Inkarnation behauptet hatten<sup>17</sup>. Selbstverständlich findet sich bei Thomas die von Athanasius und anderen entwickelte antiarianische Lösung des Problems: Nicht der Logos, sondern der *Gottmensch* Jesus Christus ist Priester. Nur die orthodoxe Zweinaturenlehre ermöglicht für Thomas das rechte Verständnis des Priestertums Christi. Zum zweiten bringt die Fundierung des Priestertums Christi im Inkarnationsmysterium eine zentrale systematische Konsequenz mit sich: Jesu Priestersein wie sein Opfer sind keineswegs auf den Moment des Kreuzestodes zu beschränken. Es handelt sich um keine kultische oder sonstwie funktionale Zuschreibung, sondern um eine ganzheitlich-integrale Interpretationskategorie für das Persongeheimnis des Herrn. Jesus Christus ist Priester vom Augenblick seiner Empfängnis an, und die hypostatische

<sup>14</sup> S. th. III, 1-26 ist so aufgebaut, daß zunächst die Angemessenheit der Inkarnation besprochen, anschließend die hypostatische Union spekulativ erörtert und schließlich die Konsequenzen der „unio Dei et hominis“ dargestellt werden.

<sup>15</sup> Vgl. L.-B. GILLON, La notion de conséquence de l'union hypostatique dans le cadre de IIIa, qq. 2-26: Ang 15 (1938) 17-34.

<sup>16</sup> Unbehandelt kann hier die Frage bleiben, inwiefern die ganze Trinität im strengen Sinne als Akzeptant des Opfers Christi anzusehen ist. Vgl. J. POHLE /M. GIERENS, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2 (Paderborn 1937) 229f.

<sup>17</sup> Vgl. G. SCHÖLLGEN, Art. Hoherpriester: RAC Bd. 16 (Stuttgart 1994) 29ff.

Union selbst ist das formale Konstitutivum seines Priestertums<sup>18</sup>. Wir werden die Implikationen dieses Ansatzes im folgenden noch näher beleuchten.

Kommen wir nach den Vorbemerkungen zum eigentlichen Lehrtext des Aquinaten. Die für uns entscheidende Quaestio 22 der III<sup>a</sup> Pars ist in sechs Artikel gegliedert, in denen es um Wesen (Form und Materie), Wirkung, Ewigkeit und Vorbilder des Priestertums Jesu Christi geht. Wenn man beachtet, daß die ewige Dauer des Priestertums Christi in a. 5 mit Bezug auf die dadurch den Menschen erworbenen ewigen Güter begründet wird, dürfte der Aufbau der Quästion an den fünf Ursachen der aristotelischen Metaphysik (*causa formalis, materialis, effectiva, finalis, exemplaris*) orientiert sein<sup>19</sup>. Uns geht es im folgenden nicht um eine Erklärung aller Einzelheiten des Textes, sondern um die – zuweilen über den Wortlaut hinausweisende – Formulierung einer thomistischen Grundidee zur Bestimmung des Priestertums Christi, die auch in der angedeuteten aktuellen Perspektive von Interesse sein kann.

#### b) Das Wesen des Priestertums Jesu Christi (III, 22,1-2)

Wie so oft bei Thomas ist der erste Artikel der grundlegende: die Frage, ob das Priestersein Christus prinzipiell zuzusprechen ist oder nicht.

##### aa) Der Priester als Mittler zwischen Gott und den Menschen (III, 22, 1)

Auf den ersten Blick scheint Thomas jenen Argumentationsweg einzuschlagen, der bei modernen Autoren wie Greshake dezidiert abgelehnt wird: Er setzt an bei einer generellen, „religionswissenschaftlichen“ Definition des Priesters, dessen eigentümliches Amt darin bestehen soll, „Mittler zwischen Gott und dem Volke zu sein“<sup>20</sup>. Freilich kann sich dieses Vorgehen auf den Text des Hebräerbriefes beru-

---

<sup>18</sup> Schon an dieser Stelle sieht man, daß die Interpretation von Johannes a S. Thoma, den Salmanticensern und einigen neueren Theologen (u.a. Card. Journet) problematisch ist, die das Priestertum Christi aus der „*gratia capitis*“ ableiten. Diese Meinung vertritt zwar auch MASTROSERIO, *La natura del sacerdozio*, 362-372, aber er stellt ebenso die von uns (im Anschluß an Scheeben oder Garrigou-Lagrange) favorisierte Ableitung der Priesterwürde Christi aus der „*gratia unionis*“ ausführlich dar (344-361). Vermittelnd kann darauf hingewiesen werden, daß die Hauptesgnade Christi bei Thomas unmittelbar in der Unionsgnade gegründet wird.

<sup>19</sup> Vgl. SCHELLER, *Priestertum Christi*, 266.

<sup>20</sup> S. th. III, 22, 1 c. Vgl. M.-B. LAVAUD, *Sur le rapport des notions de chef de l'église, médiateur, prêtre e rédempteur dans le traité du verbe incarné de saint Thomas d'Aquin*: RTh 33 (1928) 423-427.

fen, der ebenfalls eine allgemeine Bestimmung des Hohenpriesters kennt (Hebr 5, 1f.), die man in der Scholastik ohne große Künstlichkeit nach Art einer streng logischen Definition aufgegliedert hat<sup>21</sup>. Das Mittlertum, von dem Thomas – auf Augustinus zurückgreifend<sup>22</sup> - anschließend spricht, impliziert eine doppelte Bewegung: Der Mittler übergibt erstens das Göttliche den Menschen („katabatische“ Dimension), wie es Thomas bereits etymologisch im Wort „sacerdos“ ausgedrückt sieht. In der zweiten, „anabatischen“ Dimension des Begriffs verbirgt sich ein positiver und ein negativer Aspekt. Der Mittler trägt einerseits die Gebete des Volkes vor Gott und entfernt andererseits das Hindernis, welches diese Verbindung stört, indem er Sühne für die Sünden der Menschen leistet.

Auf diese *doppelte* Richtung des priesterlichen Mittlerwirkens weist die Komposition der thomanischen Summe insofern besonders hin, als sich mit III, 26 eine Parallelquästion zur Erörterung des Priestertums Christi (III, 22) findet: über Christus, *den Mittler* zwischen Gott und Menschen. Sie ist innerhalb derjenigen Fragen verortet, bei denen es nicht mehr um die Folgen der hypostatischen Union für Christus im Verhältnis zu Gott, sondern zu uns Menschen geht<sup>23</sup>.

Wenn wir mit Thomas fragen, worin exakt die - bisher allgemein umschriebene - priesterliche Mittlerschaft im Falle Christi besteht, kommen wir automatisch auf den Einwand zurück, der Ansatz bei einer generellen Definition verkenne die einzigartige Besonderheit des Priestertums Jesu Christi. Im Unterschied dazu weist der thomanische Text mit seiner engen Verknüpfung der Aspekte „Heiligung“ und „Sühne“ bei der Definition des Priesters von sich aus darauf hin, daß kein alltäglicher Gattungsname präsentiert werden soll, sondern ein Begriff, der in seinem Vollsinn nur auf die Person Christi prädzierbar sein wird („Christo *maxime* conuenit“). Es ist also das Priestertum Christi, in dem das Wesen des Priesters überhaupt in seiner Fülle offenbar wird; alle *ante Christum* gebrauchten Begriffsbestimmungen erweisen sich als vorläufig und unvollständig. Denn sowohl die katabatische als auch die anabatische Dimension priesterlicher Vermittlung werden durch die übernatürliche Qualität des durch Christus Kommunizierten („Anteil an der göttlichen Natur“ - „Versöhnung mit Gott“) auf eine ganz eigene, im strengen Sinne erst jetzt *reale* Ebene jenseits menschlicher Anstrengungen und Sehnsüchte erhoben. Das Priestertum Christi ist darum nicht bloß nebengeordnetes Element in einer allgemeinen Klasse, sondern nimmt den Platz der Ursache ein. Christus ist

<sup>21</sup> Vgl. SCHELLER, Priestertum Christi, 79.

<sup>22</sup> Dazu G. REMY, La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité: DT 111 (1991) 580-623.

<sup>23</sup> Zur Frage nach dem Verhältnis von III, 22 und III, 26 vgl. auch TORRELL, Le sacerdoce du Christ, 97-100.

nach den Worten des Thomas „Quell jeden Priestertums“ („fons totius sacerdotii“), der wahre Hohepriester, demgegenüber die aaronitischen Priester des Alten Bundes und erst recht die Priester aller früheren Religionen höchst unvollkommene Entsprechungen, die Priester des Neuen Bundes aber teilhabende Stellvertreter sind<sup>24</sup>. Das zeitlich Frühere ist in der logischen Ordnung nur ein schwaches Abbild („figurale“) gegenüber der (zeitlich späteren) „Wahrheit“<sup>25</sup>.

Noch klarer wird dieser Zusammenhang, wenn wir uns - den inkarnationstheologischen Ansatz des thomanischen Priesterverständnisses immer im Bewußtsein - dem weiteren Verlauf der 22. Quästion zuwenden. Artikel zwei nämlich bringt auf den Punkt, worin die Eigentümlichkeit des Priestertums Christi im Vergleich zu jedem früheren Priesterverständnis besteht: Christus allein ist „sacerdos et hostia“, Priester und Opfergabe zugleich.

bb) Die Einzigartigkeit der priesterlichen Mittlerschaft Christi: *sacerdos et hostia* (III, 22, 2)

Um diese Formel, die Petrus Lombardus abschließend geprägt hat<sup>26</sup>, recht zu verstehen, müssen wir uns nach Thomas zunächst von einem veräußerlichten Verständnis von „Opfer“ freimachen. Jedes sichtbare Opfer, so wird zu Beginn von III, 22, 2 c. mit Augustinus festgehalten, verdient diesen Namen nur, sofern es Zeichen, Ausdruck eines „unsichtbaren Opfers“ ist, nämlich der Hingabe des eigenen Inneren, des Herzens und Geistes an Gott<sup>27</sup>. Zugleich definiert Thomas „Opfer“ als „all jenes, was Gott dargeboten wird, damit das Innere des Menschen („spiritus“) auf Gott ausgerichtet werde“ (III,22,2 c.). Implizit ist damit der „circulus vitiosus“ angesprochen, in dem der erbsündlich belastete Mensch „ante Christum natum“ vor Gott stand, wenn er ein Lobopfer darbringen wollte, das zugleich Versöhnungsoffer sein mußte: Wenn „quo“ und „ad quod“ des Opfers letztlich ineinander übergehen, dann wäre, um das Ziel des Opfern zu erreichen, bereits ebenjene höchste Opfergesinnung als hinreichende Bedingung vonnöten gewesen,

<sup>24</sup> „Christus est autem fons totius sacerdotii; nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur“: III, 22, 4 c. Die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Figurationen wird in III, 22, 4 ad 3 unterstrichen.

<sup>25</sup> Vgl. III, 22, 1 ad 2.

<sup>26</sup> Vgl. TORRELL, *Le sacerdoce du Christ*, 83f.

<sup>27</sup> „Invisibile autem sacrificium est quo homo Deo spiritum suum offert“ (III, 22, 2 c.). Vgl. II-II, 85, 3 ad 1.

deren Fehlen gerade die Unerlöstheit des Menschen<sup>28</sup>, die im Opfer überwunden werden soll, ausmacht.

Möglich wird das dem Menschen selbst Unerreichbare „durch die Menschheit Christi“<sup>29</sup>. Christus allein kann im Opfer „werden, was er ist“: Dem Vater schenkt sich ein Mensch hin, der zugleich Gott ist, der Sohn, der von Ewigkeit beim Vater weilt. Christus ist der Priester, der den Zirkel der Sündenverfangenheit durchbricht, indem er mit der geforderten vollkommenen Opfergesinnung (Heiligkeit) sich selbst darbringt und zugleich „als Haupt aller“ stellvertretend für die anderen opfert, indem er denen, die durch ihn, mit und in ihm vor Gott treten wollen, die Unvollkommenheit der Opfergesinnung substituiert (sie heiligt)<sup>30</sup>. In zeitlicher Zueignung *quoad nos* - wovon noch zu sprechen sein wird - kann nach Thomas damit das Opferziel durch Christus in drei qualitativ unterscheidbaren Schritten erreicht werden: über die Sündenvergebung und die Verbindung mit Gott im Gnadenstand zur vollkommenen Einung mit ihm in der Himmelsherrlichkeit<sup>31</sup>. Indem das Opfer Christi für alle drei Stufen der Gemeinschaft mit Gott entscheidend ist, vollendet es zugleich die Opfer des Alten Bundes, die Thomas in den drei Typen des Sühn-, Friedens- und Ganzopfers in Entsprechung zum Heilsgeschehen des Neuen Bundes setzt<sup>32</sup>. Daß auf diese Weise bis in die letzte Vollendungsgestalt hinein das göttliche Heil menschlicher Vermittlung offen steht, resultiert für Thomas aus der einzigartigen Rolle der Menschheit Christi im Erlösungsgeschehen, die durch die hypostatische Union ganz und gar zum Instrument im Dienste der Gottheit erhoben ist<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> [Homo], „qui per seipsum ad deum accedere non potest“: III, 22, 4 c.

<sup>29</sup> Zum Menschsein Christi als Bedingung seines Priestertums vgl. MASTROSERIO, *Cristo sacerdote*.

<sup>30</sup> Im Rahmen eines ganz anderen philosophischen Paradigmas wird ein ähnlicher Begriff von Sühne entwickelt bei R. LAUTH, *Ethik aus ihren Prinzipien entfaltet* (Stuttgart u.a. 1969) 138-141.

<sup>31</sup> Vgl. III, 22, 2c.: „Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo ad remissionem peccati (...). Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit. (...) Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniat: quod maxime erit in gloria“.

<sup>32</sup> Vgl. TORRELL, *Le sacerdoce du Christ*, 85f.. Zum größeren Kontext dieses Gedankens im thomanischen Werk: M. J. LEVERING, *Christ's Fullfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas* (Notre Dame/ Indiana 2002), bes. 52-79.

<sup>33</sup> Vgl. TORRELL, *Le sacerdoce du Christ*, 87. Weiterhin: TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit* (Freiburg 1940); E. M. TAUSSIG, *La humanidad de Cristo como instrumento según Santo Tomás de Aquino*. Diss. P. U. S. Thomae (Rom 1990).

Hat diese - zugegebenermaßen spekulativ pointierte - Interpretation von III, 22, 2 ein reales Fundament im thomanischen Denken? Suchen wir bei Thomas nach dem größeren theologischen Kontext seines Opferverständnisses, so müssen wir uns zunächst erinnern, daß „Hinordnung auf Gott allein“ nach S. th. II-II, 81, 1 c. die Tugend der „religio“ ausmacht. Sie muß die Intention eines Menschen bestimmen, der wahrhaft opfern will. Hingabe, Gehorsam, darbringende Huldigung - das sind die Grundakte des „religiösen“ Menschen, die ihren sichtbaren Ausdruck und Vollzug finden im Opfer<sup>34</sup>. Sie setzen voraus, daß der Mensch die totale Abhängigkeit von Gott hinsichtlich seines natürlichen und übernatürlichen Schicksals klar erkannt hat<sup>35</sup>. Insofern das erste Gebot naturrechtlichen Charakter besitzt, kann man auch von einer naturrechtlichen Pflicht zum Opfer bzw. vom Opfer als einer Art „natürlichem Sakrament“<sup>36</sup> sprechen, was dessen gesellschaftlich-öffentliche Dimension und religionswissenschaftliche Erfäßbarkeit begründet<sup>37</sup>. Wenn Thomas auf allgemeine Definitionen von Opfer, Priester oder Mittlerschaft zurückgreift, die aus diesem Kontext stammen, wird der einzigartige Opfervollzug durch Jesus Christus nicht relativiert, sondern vielmehr erst deutbar und erkennbar gemacht.

Niemand hat diesen Zusammenhang vielleicht besser entfaltet als der große Kölner Thomist Matthias Joseph Scheeben. In seiner „Dogmatik“ kommt das originär thomistische Verständnis von Opfer und damit auch von Priestertum gegen manche spätere Opfertheorie (seit Melchior Cano, Vazquez und Bellarmin), welche die äußere Gabe und deren Zerstörung überbetonte, umfassend zur Geltung. „Mit dem hl. Augustinus aber“, so Scheeben, „halten wir fest, daß das Opfer seiner Idee nach nichts anderes ist als höchster Ausdruck und energischste Betätigung der

---

<sup>34</sup> Vgl. dazu RUPPRECHT, *Mittler*, 11-53; E. HECK, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (München-Paderborn-Wien 1971) 169-179, bes. 173f.: „Von Opfer (*sacrificia*) spricht man nur in dem Sinne, daß an dem zu opfernden Gegenstand etwas geschieht, womit der Mensch seine innerste Gesinnung ausdrückt. Das Wesen des Opfers wird also nicht im Akt einer Zerstörung, sondern im Akt der darbringenden Huldigung des Menschen gesehen.“ Vgl. auch S. th. II-II, 85, 1: *sacrificium als „oblatio facta in signum debitae subiectionis et honoris facta Deo ut principio creationis et fini beatitudinis“*.

<sup>35</sup> Vgl. SCG III, 120: „*Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert se autem mens nostra Deo, scilicet quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini, quae quidem conveniunt soli summo rerum principio.*“

<sup>36</sup> SCHWALM, *Le Christ d'après S. Thomas*, 485.

<sup>37</sup> Zum religionswissenschaftlichen Begriff des Opfers im Vergleich zum christlichen vgl. R. SPAEMANN, *Ist opferloses Christentum möglich?: Rundbrief PMT 14 (12/1997) 18-25, bes. 18ff.*

Religion überhaupt, d.h. der Hinordnung der Kreatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin, mithin zunächst der *caritas religiosa* gegen Gott als das höchste und heiligste Gut und des Strebens nach vollkommener Vereinigung mit Gott im Leben in Gott und für Gott, die als eine Verklärung und ein Aufgehen in Gott gedacht wird<sup>38</sup>.

Scheeben verbindet kunstvoll die formalen Konstitutionsmomente von Opfer und Priestertum nach der Lehre des hl. Thomas, wenn er entfaltet, wie das Opfer Christi durch die hypostatische Union, die seine Menschheit vermittelt der „*gratia unionis*“ heiligt, in einzigartiger Weise grundgelegt ist: Einerseits wird die Menschheit des Herrn dadurch zu einer objektiv unendlich wertvollen<sup>39</sup> Gabe an Gott (Materie des Opfers), andererseits ermöglicht die Einung mit dem göttlichen Wort auch jene vollkommene Gesinnung der Hingabe, die dem Opfer seine Form gibt. Die Menschheit Christi ist seit der Inkarnation gleichsam in die innertrinitarische Bewegung des göttlichen Wortes zum Vater im Heiligen Geist hineingezogen, sie besitzt, mit Scheeben gesprochen, „ihre Heiligkeit von vornherein und in der vollkommensten Weise dadurch, daß sie in eine geweihte Person innerlich aufgenommen und daß diese Person geweiht ist nicht bloß äußerlich und akzidentell, sondern innerlich und wesenhaft durch ‘den ewigen und heiligen Geist’, d.h. durch die göttliche Wesenheit ihres persönlichen Prinzips“<sup>40</sup>.

An dieser Stelle können wir problemlos zu Thomas selbst zurückkehren. Wenn die Einung von menschlicher und göttlicher Natur in der Person des Wortes die „Weihe“ des Priesters Christus war, dann ist Vollzug dieses Priestertums sein Leben auf Erden. „Actualiter“ und „auf eine neue Weise“<sup>41</sup>, so der Aquinate, wird die Heiligung der vorbereiteten Gabe im ganzen irdischen Dasein des Herrn vollzogen<sup>42</sup>,

<sup>38</sup> M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, hg. von C. Feckes = *Gesammelte Schriften VI/2* (Freiburg 1954) 250.

<sup>39</sup> An der Frage nach der Unendlichkeit des Wertes der Opfergabe im Falle Christi entzündete sich im Mittelalter ein Streit zwischen Thomisten und Skotisten. Vgl. M.-B. SCHWALM, *Le Christ d'après s. Thomas d'Aquin* (Paris 1910) 491.

<sup>40</sup> SCHEEBEN, *Dogmatik V/2*, 283.

<sup>41</sup> Vgl. III, 22, 1 ad 2; 22, 2 ad 3.

<sup>42</sup> Ein solches „ganzheitliches“ Verständnis des Priestertums Christi kann man auch im berühmten Vesperhymnus des Fronleichnamsoffiziums „*Pange, lingua, gloriosi*“ wiederfinden, wo das blutige Selbstopfer des Herrn und seine eucharistisch-sakramentale Repräsentation ganz nach Art der „*Summa*“ in Verbindung gebracht werden mit den „Geheimnissen des Lebens Jesu“ (vgl. Strophe zwei: „*Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine, et in mundo conversatus, sparso verbi semine, sui moras incolatus miro clausit ordine*“). Die Verfasserschaft des Aquinaten kann mittlerweile kaum noch angezweifelt werden. Vgl. J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin* (Freiburg 1995) 148-154; 274f.

denn der Wille des Menschen Christus läßt Realität werden, was in seinem personalen Sein gnadenhaft vorgebildet ist - die freie Hingabe des Menschseins an Gott in Gehorsam, Selbstentäußerung und Gebet<sup>43</sup>. Damit führt Thomas nur aus, was er in III, 18 bei der Behandlung der Konsequenzen der hypostatischen Union für den Willen Christi spekulativ grundgelegt hat: In Christus bleiben zwei Willen, doch determiniert die Indienstnahme der menschlichen Natur als „instrumentum (animatum) divinitatis“ in gewissem Sinne auch den menschlichen Willen (verstanden als vernunftgeleiteter Wille, nicht als natürliches Strebevermögen) des Herrn: Er steht in dauerndem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes<sup>44</sup> und ist jeder Möglichkeit zur Sünde entzogen.

Die alles irdische Tun durchdringende priesterliche Grundhaltung Christi findet ihre höchste Vollendung im Entschluß, auch das zugemutete Leiden „ex caritate“ anzunehmen. Der Tod Jesu vollendet das Opfer<sup>45</sup>, nicht weil er die Opfergabe zerstört, sondern weil sich darin die Opfergesinnung aus einer vorläufigen, stets zukunfts-offenen Bereitschaft in die Endgültigkeit abgeschlossenen Zeit- und Existenzvollzugs hinein transferiert und so an ihr Ziel gelangt<sup>46</sup>: Das Opfer ist vollbracht, der opfernde Mensch ist angekommen bei Gott<sup>47</sup>. Durch diese Sicht des Opfers wird das Kreuz nicht relativiert, wohl aber aus der *gesamten Lebensbewegung* Jesu heraus gedeutet. Das Paschamysterium ist letzte Konsequenz und

---

<sup>43</sup> Als „Negativtest“ für diese Deutung läßt sich die Grundüberzeugung der thomanischen Soteriologie anführen, daß alle „acta et passa“ Christi für uns heilsbedeutend sind. Darum ist jener große Teil innerhalb der IIIa Pars der Summa, der den „mysteria vitae Christi“ gewidmet ist, mehr als ein frommer Exkurs, wenn dies auch die späteren Kommentatoren nur noch selten begriffen und diesen Traktat zumeist überschlagen haben.

<sup>44</sup> „Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut sc. moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis“ (III, 18, 1 ad 4).

<sup>45</sup> So sagt Thomas in III, 35, 7 ad 1: „Sacerdotium Christi et eius regnum praecipue consummatum est in eius passione“. In scholastischer Terminologie bezeichnet J. BRINKTRINE den realen Opfervollzug als „actus elicitus“, der aus der die Person heiligenden „gratia unionis“ hervorgeht: De relatione sanctitatem substantialem inter et sacrificium Christi: DT(P) 62 (1959) 566ff. (hier 567).

<sup>46</sup> Treffend formuliert OROSZ, De sacrificio, 127: „de ratione sacrificii est factio, non prout est immutans, sed prout est significans“.

<sup>47</sup> Läge die Betonung auf der Zerstörung der Opfergabe, wäre es übrigens kaum möglich, den systematischen Wert und Ort der Auferstehung Jesu gegenüber seinem Sterben anzugeben. Zur thomanischen Ansicht vgl. RUPPRECHT, *Mittler*, 58-64; F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la resurrection du Christ selon S. Thomas*: ETHL 29 (1953) 609-645; W. VAN ROO, *The resurrection of Christ. Instrumental cause of the grace*: Gr. 39 (1958) 271-284; N. CROTTY, *The Redemptive Role of Christ's Resurrection*: Thom. 25 (1962) 54-106.

unüberbietbarer Ausdruck des Inkarnationsgeheimnisses, wenn man das Priestertum Christi als beides verbindende Kategorie theologischer Reflexion recht anwendet und versteht: im Sinne der totalen „*ordinatio hominis in Deum*“<sup>48</sup>.

### cc) Konsequenzen

Diese Konzeption des Priestertums und Opfers Jesu Christi, wie sie ihrem Wesen nach in S. th. III, 22, 1-2 entwickelt wird, führt uns zu drei wichtigen Konsequenzen.

(1) Was wir im Blick auf die bloße Verortung von q. 22 in der thomanischen Christologie festhielten, hat sich durch die bisherige inhaltliche Analyse bestätigt: Eine kultische Engführung, wie sie heute oft beklagt wird, schließt der thomatische Gedankengang schon im Ansatz aus. Hier geht es nicht um die äußere Darbringung dinglicher Sündopfer. Vielmehr ist das Selbstopfer des Priesters Jesus Christus zuhächst „*sacrificium laudis*“, vollkommenste und allseitige Anbetung Gottes, die sämtliche Lebensbereiche des Herrn, wie sie uns die Evangelien bezeugen, umfaßt und durchdringt. In der Person Christi wird exemplarisch das vollzogen, was die „*Summa theologiae*“ schon durch ihre formale Konzeption als eschatologisches Ziel der ganzen Schöpfung verkündet: die Rückkehr der Kreatur zu Gott<sup>49</sup>.

(2) Der Christus, den Thomas als „*simul sacerdos et hostia*“ beschreibt, hat nichts mit dem bemitleidenswerten Objekt der Rache eines grausam-gerechten Vatergottes zu tun, das man gelegentlich im Ausgang von der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury in der gesamten scholastischen Christologie entdecken will<sup>50</sup>. Denn Christus ist nicht nur Opfer, er ist zugleich Priester - d.h. einer, der sich *frei* dem Vater übereignet. Er bildet im inkarnatorischen Gestaltmedium den innergöttlichen Ursprung des Sohnes aus dem Vater ebenso ab wie die liebende „Rückkehr“ zu ihm im Hl. Geist. Dies tut Christus seiner Menschheit nach auch in der letzten Konsequenz: in der Ablehnung durch die Welt, in der ungerechten Verurteilung, im Leid. Im Akt der Selbsthingabe am Kreuz bestätigt der priester-

<sup>48</sup> Ergänzend zur vorigen Fußnote sei erwähnt, daß eine argumentative Überbelastung der Auferstehung innerhalb der Christologie, wie sie in manchen modernen Entwürfen vorkommt, in dieser Sicht ebenfalls vermieden werden kann.

<sup>49</sup> In der Inkarnation wird die Würde des Menschen nicht herabgesetzt, sondern das Menschsein in einzigartiger Weise zu seinem Ursprung in Gott zurückgeführt; vgl. L. BOGLIOLO, *Mediazione dell'uomo e mediazione del Cristo*: Div 18 (1974) 88-105.

<sup>50</sup> Die umfangreiche Debatte zur authentischen Interpretation des anselmischen Gedankens bleibt hier ausgeklammert.

liche Wille des Menschen Jesus Christus seine unaufhebbare Einheit mit dem Willen des göttlichen Vaters<sup>51</sup>. Nicht die retributive Gerechtigkeit, sondern die „religio“ bestimmt dieses Werk<sup>52</sup>. Christus ist, wie der hl. Thomas sagt<sup>53</sup>, „Opfer“ nicht bezüglich des Willens derer, die ihn töten, sondern hinsichtlich der eigenen „voluntas patientis“. Zu berücksichtigen ist bei diesen Aussagen selbstverständlich, daß Thomas noch keinen exegetischen Zweifel an der Lehre der hl. Schrift kannte, wonach Christus tatsächlich im Bewußtsein freier Selbsthingabe für die Menschen in den Tod gegangen ist. Ohne dieses freie Bewußtsein gibt es allerdings kein Opfer, und ohne Opfer kein Priestertum Jesu Christi.

(3) Wer so vom Priestertum Christi denkt, wie wir es mit Thomas und Scheeben versucht haben, kann in diesen Begriff sogar die übrigen Ämter des Erlösers, näherhin sein Lehr- und Hirtenamt, integrieren. Wenn nämlich Priestersein heißt, den Menschen das Göttliche zu vermitteln, dann gehört dazu - wenn nicht mit strenger Notwendigkeit, so doch zumindest nach einer gewissen Konvenienz<sup>54</sup> - auch die göttliche Wahrheit in der Lehre sowie die göttliche Ordnung (Hierarchie) in der Hirtensorge. Das Priestertum Christi besitzt vor dem Lehr- und Hirtenamt in dem Maße Priorität<sup>55</sup>, wie Gnade und Heiligung im Evangelium der Lehre und Zucht vorzuordnen sind. Freilich findet sich eine solche systematische Ausweitung des Begriffes bei Thomas explizit nicht.

### c) Die Wirkung des priesterlichen Opfers Christi (III, 22, 3-4)

(1) Fragen wir nun, wie die Menschen in den „positiven“, auf Einung mit Gott und Anbetung gerichteten Opfervollzug des Priesters Jesus Christus einzustimmen vermögen, so erschließt sich uns nach Thomas zugleich die satisfaktorische Dimension dieses Priestertums. Der dritte Artikel von q. 22 ist ausdrücklich der „Wirkung des Priestertums Christi“ gewidmet, sofern sie in der „Tilgung der Sünden“ besteht. Die übliche hamartologische Differenzierung aufgreifend, unterscheidet Thomas zwischen menschlicher Schuld- und Strafverfallenheit des Menschen

<sup>51</sup> Vgl. REMY, *Le Christ médiateur*, 196: „Ainsi la coincidence de la volonté du Père et du Fils est totale. Le mouvement descendant, qui va du Père au Christ, ne diffère du mouvement ascendant du Christ vers le Père que par le sens“.

<sup>52</sup> Vgl. R. CESSARIO, *Christian Satisfaction in Aquinas. Towards a Personalist Understanding* (Washington 1982) 183-187, hier bes. 186.

<sup>53</sup> III, 22, 2 ad 2.

<sup>54</sup> Vgl. J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (Paderborn 1959) 202.

<sup>55</sup> Vgl. TH. SPECHT, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 1 (Regensburg<sup>3</sup>1925) 491.

(„*macula culpae*“/ „*reatus poenae*“), die durch das Gnadengeschenk des Erlösers einerseits und seine Sühnetat andererseits fortgenommen werden. Daß beides als Wirkung des Priestertums Christi gelten darf, belegt nur die Unmöglichkeit, das priesterliche Handeln des Herrn auf ein äußerliches, rein gerechtigkeitslogisch zu deutendes Opfer einzugrenzen. Stattdessen ist die Sühne am Kreuz (die unter den Bedingungen des Sündenfalls für Thomas unverzichtbar bleibt<sup>56</sup>) ermöglicht von derselben ursprünglichen Heiligung der Menschheit Christi durch die Einung mit der Gottheit, die sie zu demjenigen „Ort“ in der Schöpfung macht, an dem Gottes Gnade für die Menschen zugänglich geworden ist und instrumental vermittelt wird. Wenn Christus auch alle priesterlichen Akte stets „seiner Menschheit nach“ vollzieht, so setzt dies doch voraus, daß ebendiese Menschheit „in der Kraft der Gottheit“ handelt, wie das „ad 1“ unseres Artikels die in der III<sup>a</sup> so häufig anzutreffende christologische Schlüsselformel des Aquinaten wiederholt.

Es ist auffällig, daß Thomas den Aspekt der „*expiatio*“ unter den Wirkungen des Priestertums Christi in einem eigenen Artikel thematisiert, obwohl die „*remissio peccati*“ auch schon in III, 22, 2 c. Erwähnung gefunden hatte. Ausrichtung auf Gott bedeutet für den in der Sünde gefangenen Menschen immer auch Vergebung, Sühne der Sünde - mit Scheeben gesprochen die „*sacrificale Tätigkeit (...)* als eine solche, welche ihr positives Ziel durch Aufhebung eines demselben entgegengesetzten Zustandes zu erreichen sucht“<sup>57</sup>. Satisfaktion und Begnadung, Aufhebung der Strafe und Heiligung sind zwei *quoad nos*, mit Blick auf die Wirkung in der Zeit zu unterscheidende Aspekte der einen Opferbewegung Christi. Daß aber die Sündenvergebung dabei für den erbsündlich affizierten Menschen an erster Stelle stehen muß, steht für Thomas außer Frage. So erscheint die „*reparatio generis humani*“ zu Beginn der III<sup>a</sup> Pars als einzige biblisch hinreichend belegbare Ursache der Inkarnation<sup>58</sup>. Die thomanische Theologie entzieht sich damit allen Versuchen, die Sünde als wesentliches Hindernis wahrer Anbetung Gottes und echter Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zu marginalisieren oder in einer unreflektierten Rede von der „Partnerschaft“ zwischen Gott und Mensch sogar die

<sup>56</sup> Dies wird auch im Passionstraktat der III<sup>a</sup> immer wieder deutlich und ist gegen manche moderne Interpretation hervorzuheben; vgl. III, 46, 1-4.

<sup>57</sup> SCHEEBEN, Dogmatik V/2, 246.

<sup>58</sup> Vgl. III, 1, 3c. Ob sich aus der bei Thomas entfalteten Opfertheologie der Gedanke einer absoluten Prädestination Christi (hinsichtlich der Inkarnation, nicht des Kreuzes!) nahelegen könnte, braucht hier nicht mehr weiterverfolgt zu werden. Immerhin schreibt Scheller (Priestertum Christi, 275): „Es ist kein logisch zwingender Grund für Thomas vorhanden, das Priestertum mit dem Erlöser-Priestertum wesentlich zu verknüpfen, wengleich es tatsächlich gegeben ist. Wesentlich ist der Priester Mittlerpriester. Eine Vermittlung könnte auch ohne eigentliche Versöhnung oder Genugtuung stattfinden.“

ontologische Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verkennen<sup>59</sup>. Weil der Mensch als endliches und zudem von der Sünde des Stammvaters geprägtes Wesen nicht „immer schon“ bei Gott ist, bedarf es des gnadenhaft gesandten Mittlers in der Geschichtszeit und seines sühnenden Opfers. Auf welchem Wege der reale Opfervollzug Christi für die erlösungsbedürftigen Menschen Heil schafft und warum Gott gerade diesen Weg der Versöhnung wählt, obwohl ihm prinzipiell auch andere offengestanden hätten, braucht Thomas in unserem Kontext noch nicht genauer zu besprechen. Die Lehre von Christi Priestertum berührt mehr die Grundlegung jener „*causa efficiens passionis*“ (III, 47), deren konkretes Wirken und deren Effekte in der Soteriologie behandelt werden (vgl. vor allem III, 48f.).

(2) Eine wichtige Ergänzung erfährt die Rede über die „Wirkungen des Priestertums Christi“ im vierten Artikel unserer Quästion, der die Beziehung zwischen soteriologischer und christologischer Dimension in den Blick nimmt. Thomas kommt es auf den Hinweis an, daß die Notwendigkeit eines sühnenden Opfers in keiner Weise für Christus selbst bestand, da er gänzlich ohne Sünde war. Zugleich bestätigen die Worte des Respondeo die in III, 22, 1 gemachten Feststellungen über die Einzigartigkeit des Priestertums Christi gegenüber allen anderen Formen von Priestertum: Christus ist in dieser Gattung das „*primum agens*“, das selbst mitteilt, ohne zu empfangen<sup>60</sup>, und so zur Ursache aller anderen Glieder der Gattung wird.

Doch folgt aus diesen Feststellungen nicht, daß Christi priesterliches Sein und Tun für sein eigenes menschliches Schicksal gänzlich ohne Relevanz wären. Es ist allerdings eine mehr uneigentliche Wirkung, die daraus für den Herrn selbst resultiert, nämlich das Verdienst der österlichen Erhöhung aufgrund seiner Haltung demütig-liebender Hingabe in der Erniedrigung des Leidens<sup>61</sup>. Auch an dieser Stelle hallt das leise Echo einer großen christologischen Debatte der alten Kirche nach. Die Nestorianer hatten zwar den Titel „Priester“ konsequent dem Herrn als Menschen nach der Inkarnation zugesprochen, aber zugleich eine wirkliche Verwurzelung des Priestertums Christi im Inkarnationsgeheimnis geleugnet, indem sie behaupteten, Jesus als Mensch in seinem Getrenntsein von der Gottheit habe auch für sich selbst ein Opfer darbringen müssen. Thomas entgeht den Extremen einer totalen Einheits- oder Trennungschristologie wiederum durch die konsequente Anwendung seines christologischen Zentralgedankens, den er der griechischen

<sup>59</sup> Demgegenüber ist an die thomanische Lehre zu erinnern, daß von Seiten Gottes überhaupt keine „*relatio realis*“ zur Schöpfung besteht: I, 45, 3 ad 1.

<sup>60</sup> „*Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo*“ (III, 22, 4c.).

<sup>61</sup> Vgl. III, 22, 4 ad 2.

Vätertheologie, vor allem Johannes Damascenus verdankt: Zwar ist Christus *als Mensch* Priester, doch wirkt und handelt seine Menschheit hier wie überall „*in virtute divinitatis*“, als Instrument der Gottheit (vgl. III, 22, 3 ad 1)<sup>62</sup>.

**d) Die ewige Vollendung des priesterlichen Opfers Christi (III, 22, 5-6)**

Die letzten beiden Artikel von q. 22 (aa. 5 und 6) stehen in einem engen Verweisungszusammenhang.

(1) Thomas greift in a. 6 die Melchisedek-Typologie auf. Der Hebräerbrief (5,6) hatte Melchisedek, den Priesterkönig von Salem, der nach Gen 14 Brot und Wein darbrachte, bevor er Abraham segnete, zum Vorbild des Priesters Jesus Christus erklärt. Schon die Kirchenväter haben zwei Aspekte herausgearbeitet, die in dieser Typologie vorherrschen: Weil für Melchisedek, den ersten in der Hl. Schrift erwähnten Priester, kein Stammbaum bekannt ist und weil er sein Priestertum keinem anderen Menschen zu verdanken scheint, verweist er in bestimmter Hinsicht<sup>63</sup> besser auf Christus als die priesterlichen Söhne des Aaron. Der Tribut des Zehnten, welchen der Stammvater Abraham dem Priester von Salem leistet, weitet sich symbolisch auf seine Nachfahren aus - das levitische Priestertum muß sich schon hier dem „ewigen“ Priestertum „nach der Ordnung Melchisedeks“ (vgl. Ps 110,4) unterordnen, das in Christus zur Vollendung kommt. Damit ist noch einmal die „*excellencia*“ des Priestertums Christi vor dem alttestamentlichen und jedem anderen Priestertum betont<sup>64</sup>. Zweitens aber wird die Verbindung zu den Ausführungen über die Wirksamkeit seines Opfers gehalten, da in der Darbringung von Brot und Wein durch Melchisedek nach Thomas die ekklesiale Wirkung („*participatio*“, „*effectus*“) des priesterlichen Opfers Christi, nämlich die Einheit der Kirche, in

<sup>62</sup> Vgl. III, 22, 3 ad 1.

<sup>63</sup> Die Einschränkung nimmt Thomas selbst in III, 22, 6 ad 2 vor: Hinsichtlich der Darbringung des Opfers („*per sanguinis effusionem*“) bleibt das „*sacerdotium legale*“ geeigneteres Vorbild für Christus als das Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks. Vgl. auch Thomas, *Super Hebr.*, c. 5, l. 1.

<sup>64</sup> Vgl. III, 22, 6c.: „*Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis*“. Das Motiv der „*decimatio sacerdotii legalis in lumbis Abrahæ*“ wird im übrigen auch schon von den scholastischen Theologen vor Thomas im Anschluß an PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, l. 3, d. 3, c. 3 regelmäßig reflektiert; die diesbezüglichen Erörterungen der Christologietraktate gehören zu den Quellen unserer thomanischen Quästion.

besonderer Weise vorausbedeutet ist, die unter gleichen Zeichen im eucharistischen Sakrament des Neuen Bundes zum Ausdruck kommt<sup>65</sup>.

(2) Wie von der in der Melchisedek-Typologie anklingenden Ewigkeit des Priestertums Christi im strengeren theologischen Sinne gesprochen werden kann, erörtert zuvor a. 5. An früherer Stelle hatten wir auf die falsche Deutung der Arianer verwiesen, die das Priestertum Christi vor der Inkarnation des Logos beginnen lassen wollten - als ob dieser wesenhaft vom Vater getrennt wäre. Fragwürdig ist aber ebenso die im 17. Jahrhundert und vereinzelt bei neueren Theologen zu findende, wenn auch biblisch kaum begründbare Ansicht, das ewige Priestertum Christi könne nur durch die Annahme eines weiteren eigentlichen Opfers im Himmel erklärt werden<sup>66</sup>. Die thomanische Lösung in III, 22, 5 vermeidet die beiden problematischen Extreme, indem sie eine klare Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Vollzug des Opfers („*ipsa oblatio*“) und seiner Vollendung („*consummatio*“) einführt. Mit dem Kreuzestod ist nach Thomas die Darbringung des Opfers Christi vollendet. Seine irdische Menschheit ist gänzlich hingegeben – „*consummatum est*“. Wer eine Perpetuierung des Opfers im Himmel behauptete, müßte die Unüberbietbarkeit des Kreuzes leugnen und würde übersehen, daß Christus seiner Menschheit nach im Himmel nicht mehr im Stande der irdischen Pilgerschaft lebt, „*simul viator et comprehensor*“, sondern gänzlich in der ewigen Ruhe vollendeter Seligkeit.

Doch war das Lebens- und Kreuzesopfer Christi ja nicht auf den Herrn selbst bezogen, sondern auf die zu erlösenden Menschen. Es hat seinen Zweck („*finis*“) darum erst erreicht mit der vollständigen Vermittlung der nicht endenden (weil göttlichen) Heilskraft des Kreuzes<sup>67</sup>, der dort erworbenen „ewigen Güter“ an die Menschen. Dieser Prozeß ist noch nicht abgeschlossen, denn Unglaube und Sünde sind weiterhin Realitäten unserer Welt<sup>68</sup>. Ihre Besiegung, letztlich aber die vollkommene Einung der Menschen mit Gott ist es, von der wir schon als dem Ziel des vollendeten Opfers sprachen<sup>69</sup>. Christus ist als Mensch in die ewige Gemeinschaft mit Gott vorausgegangen und hat mit seiner Himmelfahrt den Blick auf das endgültige

<sup>65</sup> Vgl. III, 22, 6 ad 2.

<sup>66</sup> Vgl. dazu J. GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Paris 1923) 189-228.

<sup>67</sup> Thomas spricht von der „*virtus sempiterna oblatae hostiae*“, vgl. III, 22, 5 ad 2/3.

<sup>68</sup> Vgl. III, 22, 3 ad 2. Nur angedeutet sei, daß Thomas in dieser Antwort zugleich die Notwendigkeit der fortgesetzten „*commemoratio*“ des Kreuzesopfers Christi im eucharistischen Opfer begründet, das die Kirche täglich darbringt.

<sup>69</sup> „... *ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur*“: III, 22, 5 c.

Ziel des Opfers freigemacht. So hat er auch hier das alttestamentliche Vorbild erfüllt und überboten<sup>70</sup>, von dem schon der Hebräerbrief spricht, nämlich den jährlichen Eingang des Hohenpriesters ins Allerheiligste mit dem Blut der zuvor dargebrachten Opfertiere. Christus als priesterlicher Fürbitter geht ein- für allemal in den Himmel ein und tritt nach der Darbringung des Opfers mit seinen verklärten Wundmalen vor den Vater, um für die Menschen die Zuwendung des Verdienten zu erleben<sup>71</sup>. So ewig wie die himmlische Seligkeit, die vollendete Opferfrucht des Kreuzes ist, ist nach Thomas darum auch das Priestertum Christi selbst. Denn in der überzeitlichen Wirkung des Opfers bleiben die ontologisch fundierte Würde und die innerliche Opfergesinnung des Priesters Christus für immer gegenwärtig<sup>72</sup>. Somit ist die Erörterung in III, 22 nicht nur mit der Anfangsfrage der III<sup>a</sup> Pars nach dem „*finis incarnationis*“ innerlich eng verknüpft<sup>73</sup>, sie bildet zugleich eine Klammer zur Himmelfahrtsquästion gegen Ende der thomanischen Christologie, in der das Motiv der priesterlichen Interpellation Christi für die Menschen vor dem Vater nochmals anklingen wird<sup>74</sup>.

### 3. Der Hohepriester Christus und die Priester des Neuen Bundes

In dem zuletzt genannten Aspekt innerhalb der Lehre vom Priestertum Jesu Christi, der ewigen Vollendung des Opfers, ist schließlich auch die Brücke geschlagen zum Priestertum der Kirche. Mittler und Priester im eigentlichen Sinne des Wortes ist nach Thomas Christus allein. Über die Einzigartigkeit seines Priestertums, so haben wir mehr als einmal gesehen, besteht in der *Summa theologiae* kein Zweifel. Doch weil die Früchte des Kreuzesopfers Jesu nicht automatisch allen Menschen aller Zeiten zugute kommen sollen, sondern vermittels des frei-entschiedenen Glaubens und der Sakramente der Kirche, kann es von Christus her Priester des Neuen Bundes geben. Thomas nennt sie „*mediatores secundum quid*“, Mittler „in einem gewissen Sinne“: „Sie sind Mitwirkende an der Vereinigung der Menschen mit Gott“, nämlich „*ministerialiter*“, in dienender Funktion (III, 26, 1c.), und sie spenden die Sakramente, welche die Menschen des Priestertums

<sup>70</sup> Vgl. dazu auch den Schluß von III, 22, 5 ad 2.

<sup>71</sup> Christus macht im Himmel „das ein- für allemal dargebrachte Kreuzesopfer stetsfort ad modum interpellationis geltend“ (POHLE-GIERENS, Dogmatik II, 235).

<sup>72</sup> Vgl. POHLE-GIERENS, Dogmatik II, 236.

<sup>73</sup> Vgl. SCHELLER, Priestertum Christi, 24.

<sup>74</sup> Vgl. III, 57, 6 c.

Christi, d.h. seiner Wirkungen, teilhaftig machen<sup>75</sup>. Christus ist die „Quelle allen Priestertums“. Die Priester der Kirche handeln „in seiner Person“, leihen ihm als Glieder seines mystischen Leibes in besonderer Weise Hände und Mund, damit er durch sie den Menschen schenken kann, was er für alle in seinem Selbstopfer erworben hat: die Vergebung der Sünden und das ewige Heil. So erinnert und erneuert bzw. „kommuniziert“ (aktivisch verstanden)<sup>76</sup> die Kirche auf Erden das Opfer ihres Herrn sakramental, nicht um ihm eine neue Qualität bzw. Intensität zu verschaffen, sondern um es zu „extendieren“, d. h. die „participes sacrificii“<sup>77</sup> zu vermehren.

Spätestens an diesem Punkt wird sichtbar, daß die Lehre vom Priestertum Jesu Christi für Thomas mehr ist als theologische Spekulation. Es liegt darin das Lebensprogramm dessen, der im Weihesakrament vom Hohenpriester die aktive geistliche Vollmacht<sup>78</sup> empfangen hat, an der „Teilgabe der göttlichen Gaben“ („communicatio divinorum“), die im irdischen Leben Jesu erwirkt wurden, als sein Diener mitzuhelfen<sup>79</sup>. Hier zeigt sich die spirituelle Bedeutung der thomasi-schen Lehre vom Priestertum des Herrn für das Selbstverständnis des katholischen Weihepriesters<sup>80</sup>: Wie das Priestertum Christi in der ontischen Konstitution des Gottmenschen, der hypostatischen Union, wurzelt, so kann auch die Repräsentation seines Priestertums durch den Geweihten niemals eine bloß äußerliche Angelegenheit darstellen. Priesterweihe ist wie die Taufe, wenn auch unter anderem Zielaspekt, „Heiligung“ („sanctificatio“), unauslöschliche Gleichgestaltung mit Christus in der Seinstiefe der Person<sup>81</sup> und damit Partizipation und Abbild jener einzigartigen Heiligung, die der Menschheit des Herrn selbst zuteil geworden ist. Weil aber diese „consecratio“ anders als diejenige der Menschheit Jesu in der hypostatischen Union den menschlichen Willen nicht zur Sündenlosigkeit erhebt, ist sie dem Geweihten zugleich Aufgabe und Verpflichtung, im Leben zu werden, wozu er durch seine Weihe befähigt wurde. Wie im realen Kreuzesopfer das ganze Le-

<sup>75</sup> Vgl. III, 63, 6 ad 1: „(...) per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius“.

<sup>76</sup> In III, 22, 6 ad 2 spricht Thomas von der eucharistischen „communicatio sacrificii“.

<sup>77</sup> Vgl. III, 22, 3 ad 2.

<sup>78</sup> Vgl. III, 63, 2 c. Hier wäre näher darzulegen, wie Thomas den Begriff des sakramentalen Charakters mit dem Priestertum Christi in Verbindung bringt; vgl. SCHELLER, Priestertum Christi, 234ff.

<sup>79</sup> Vgl. Suppl. 34, 3 ad 2.

<sup>80</sup> Vgl. dazu die Erwägungen von R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima* (Turin-Rom 1951).

<sup>81</sup> Vgl. III, 67, 2 c.; Suppl. 34, 3 c.; 35, 2. Vgl. J. PIEPER, Was unterscheidet den Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch: *Hochland* 63 (1971), Sonderdruck, 4-8.

bensopfer des Herrn zusammengefaßt und einzigartig symbolisiert wird, so muß die sakramentale Erneuerung des Kreuzesopfers seine Bejahung und Entsprechung finden im Leben dessen, dem das „tradere divina“<sup>82</sup> und besonders die „confectio corporis Christi“<sup>83</sup> zur Sendung geworden sind.

---

<sup>82</sup> Vgl. III, 63, 2 c.

<sup>83</sup> Vgl. III, 82, 1 u.ö.