

ROBERT VORHOLT · DÜLMEN

## PAULUS ALS PRIESTER

*Der Apostel im Dienst der Versöhnung*

### *1. Priester Paulus?*

Paulus von Tarsus zählt zu den großen Gestalten des christlichen Glaubens. Die Faszination seines Lebenszeugnisses, die Dynamik seiner Verkündigung und die Unbestechlichkeit seiner Botschaft machen ihn zu einer Grundsäule der Ekklesia, deren tragende Kraft nicht nur die Jahre des Anfangs, sondern auch die Gegenwart bestimmt. Als Apostel Jesu Christi ist Paulus für die Kirche von unschätzbarem Wert: Er hat den normativen Grund gelegt, an dem sich alle weiteren Vollzüge kirchlichen Lebens in ihrer Wertigkeit und Echtheit messen lassen müssen (vgl. 1Kor 3,10ff.). Sein apostolischer Dienst zielt auf die Gründung von Gemeinden. Tragendes Fundament dieser Gemeinden ist das Evangelium (1Kor 15,1), dem sich der Apostel bis in die Grundfasern seiner Existenz hinein verpflichtet weiß, weil sich darin kein anderer als der Kyrios Jesus Christus selbst zur Sprache bringt<sup>1</sup>. Doch so sehr dem Apostel daran gelegen ist, immer neu Menschen durch seine wortmächtige Missionspredigt für Christus zu gewinnen (1Kor 9,19f.; 2Kor 5,11; 1Thess 1,5), so wenig ist davon auszugehen, Paulus habe sich um seine Gemeinden, einmal gegründet, nicht weiter gekümmert und ihre Betreuung anderen überlassen. Im Gegenteil: Dem Apostel war sehr daran gelegen, vor Ort Charismen zu entdecken und zu fördern, um die von ihm gegründeten Gemeinden in kurzer Zeit so auszurüsten, dass sie auf eigenen Beinen stehen und sich selbst weiterentwickeln konnten, aber in Verbindung mit ihm blieben<sup>2</sup>. Seine Briefe zeugen von einem engen Netz wechselseitiger Beziehungen zwischen Apostel und Gemeinden, von gegenseitiger Unterstützung und innerer Verbundenheit.

Paulus war auch Seelsorger, wenn das bedeutet, den persönlichen Kontakt zu den Menschen zu suchen, sie in der Freude zu bestärken und in der

*ROBERT VORHOLT, geb. 1970; Studium der katholischen Theologie in Münster und Paris; 1999 Priesterweihe in Münster; derzeit Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum; seit 2002 zusätzlich Seelsorger in Hausdülmen St. Mauritius.*

Traurigkeit zu trösten (vgl. Röm 12,15). Diesem Anliegen korrespondiert eine Vielzahl von Segenshandlungen (vgl. Röm 15,29), liturgischen Segensformeln (vgl. 1Kor 16,23), Friedensgrüßen (vgl. 1Kor 1,3), Fürbitt- und Dankgebeten (vgl. 1Kor 1, 4-9; Röm 8,15), die sich in den paulinischen Briefen mit Blick auf die Christen seiner Gemeinden finden. Seine pastorale Sorge und die liturgische Wirksamkeit sind somit Bestandteil jenes Apostelbildes, das durch die Paulusbriefe selbst gezeichnet wird.

Interkonfessionell ist aber sehr umstritten, wie das liturgische Handeln des Apostels zu verstehen und zu gewichten ist. Gibt es zwischen der pastoralen und der kultischen Dimension seines apostolischen Dienstes einen Gegensatz oder eine wechselseitige Beziehung? Und in welchem Sinn gehört Sakralität zum Dienst der Versöhnung, dem Paulus sich verschreibt? Er, der als Apostel nicht nur Verkündiger des Evangeliums, Missionar unter den Heiden, Gründer und Leiter von Gemeinden, sogar Seelsorger, sondern auch Liturge ist – ist er auch Priester? So sehr Priester, dass geurteilt werden könnte, der Diakonia des Apostels sei eine priesterliche Dimension immanent? In welchem Sinne müsste man dann vom paulinischen Priestertum sprechen?

Die Fragestellung mag in ihrer zugespitzten Form an die Grenzen dessen führen, was aus den neutestamentlichen Textzeugnissen selbst zu eruieren ist. Die Konsequenzen einer Antwort sind groß, nicht nur für die Apostolatheologie, sondern auch für das Nachdenken über die Kirche.

## *2. Der Apostel als Mittler zwischen Gott und den Menschen*

Im Zweiten Korintherbrief (2Kor 5, 11-21) charakterisiert Paulus das von Gott her in Jesus Christus grundlegende eschatologische Heilsgeschehen als ein Versöhnungshandeln Gottes und sieht es im stellvertretenden Kreuzestod Christi «für alle» (vgl. 2Kor 5,14) begründet: Wer an Christus glaubt, ist Teil der neuen Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17) und lebt als ein mit Gott versöhnter Mensch. Der göttliche Wille zur Versöhnung realisiert sich im stellvertretenden Sterben Jesu und in seiner Auferweckung. Insofern Paulus die Berufung und Beauftragung zum apostolischen Dienst allein in Gott begründet sieht, kann er sich den Christen seiner Gemeinden als Diener dieser Versöhnung Gottes mit den Menschen vorstellen: Als solcher ist er «von Gott her durch Christus» in das göttliche Versöhnungswerk hineingenommen (2Kor 5,18). Paulus ist also berufener Apostel, weil Gott ihn durch Christus mit sich versöhnt hat. Dies jedoch mit dem Ziel und der besonderen Beauftragung, alle Menschen mittels apostolischer Evangeliumsverkündigung in die Gemeinschaft mit Christus hineinzuführen, wo sie teilhaben dürfen an dem eschatologischen Versöhnungswerk Gottes. Indem Paulus seine apostolische Diakonia so in eine theozentrische Perspek-

tive rückt und sich selbst als Diener dieser Versöhnung vorstellt, kann er den Dienst des Apostels als Instrumentarium des göttlichen Heilswillens beschreiben. So stellt er ihn – zumindest der Sache nach – in das Licht priesterlicher Existenz, deren Wesenskern die Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen ist.

Die Charakterisierung der apostolischen Diakonia im Sinne der Repraesentatio Christi ist an dieser Stelle nicht singulär, sondern fügt sich in den weiteren Kontext der paulinischen Apostolatstheologie, wobei Paulus verschiedene Metaphern bemüht, um Gleiches zum Ausdruck zu bringen<sup>3</sup>. Der Apostel ist «Wohlgeruch Christi für Gott» (2 Kor 2,15); sein Dienst lässt die Christen zu einem «Brief Christi» werden (2 Kor 3,3). Auch die betonte Gegenüberstellung der Diakonia des Mose und der des Apostels unter dem Gesichtspunkt der darin aufscheinenden Herrlichkeit (2 Kor 3,6–18) gibt den Gedanken einer Repräsentations- und Mittlerfunktion beider zu erkennen, wobei der Dienst des Apostels den überragenden Dienst des Mose noch übersteigt angesichts des eschatologisch-soteriologischen Gewichts apostolischer Verkündigung. Paulus ist den an Christus Glaubenden «Knecht um Jesu willen» (2 Kor 4,5), seine apostolische Predigt eröffnet den Hörern «die Erkenntnis göttlichen Glanzes» und Teilhabe an der gottgewährten eschatologischen Herrlichkeit (2 Kor 4,6). Wenn Paulus mit 2 Kor 4, 7–12 die Leidensexistenz des Apostels beschreibt, geschieht dies ebenfalls unter dem Vorzeichen der sich darin abzeichnenden Christusrepräsentation. Sein Leben ist durch die Todesleiden Jesu geprägt (2 Kor 4,10), so wirkt er das Leben (2 Kor 4,12) in denen, die in der Erbärmlichkeit seiner Existenz den Duft Christi zum Leben vernehmen (2 Kor 2,15). Der Horizont, vor dem diese Metaphern ihre spezifisch apostolatstheologische Kontur gewinnen, ist durch die paulinische Kennzeichnung der Heilsinitiative Gottes als Werk der Versöhnung bestimmt: Gott ist es, der die Versöhnung des Paulus mit sich durch Christus im Ereignis der apostolischen Berufung vollzogen hat (2 Kor 5,18). Er hat die Welt mit sich in Christus versöhnt (2 Kor 5,19) und dem Apostel das Wort von der Versöhnung anvertraut (2 Kor 5,19). Er ist es schließlich auch, der sich als Urheber des Versöhnungsdienstes und Stifter des Versöhnungswortes im Wort des Apostels selbst artikuliert (2 Kor 5,20)<sup>4</sup>.

### *3. Der apostolische Mittlerdienst im Licht kultischen Geschehens*

Indem Paulus sein apostolisches Wirken so in eine theozentrische Perspektive rückt, beschreibt er seinen Dienst letztlich als inneren Bestandteil des göttlichen Versöhnungswerkes selbst. Dass er im Zuge dessen durchaus auch an ein kultisches Geschehen gedacht haben mag, deutet sich im Römerbrief an.

## a) Röm 3,25

Der Mensch ist aus Sicht des Apostels von Mächten bestimmt, die Gewalt über ihn haben. Insofern ihm der alte Adam in den Knochen steckt, ist er beherrscht von der Unheilmacht der Sünde und des Todes. Wer aber aufgrund jener in Kreuz und Auferweckung grundgelegten, unüberbietbaren Heilsinitiative Gottes zu Christus gehört, der ist aufgrund des Erbarmens Gottes der Gewalt von Sünde und Tod entrissen. Vor diesem Hintergrund skizziert Paulus in Röm 3,25 – ein urchristliches Traditionsstück aufgreifend und es zugleich weiterführend<sup>5</sup> – Jesus Christus als den von Gott öffentlich aufgestellten ἱλαστήριον. Damit ist die kultische Kategorie der Sühne im Spiel. Diskutiert wird allerdings, welche genaue Bedeutung der griechische Ausdruck an dieser Stelle hat. Drei Deutungsvarianten kommen in Frage. Einige Exegeten sehen hier einen direkten Bezug auf die alttestamentliche Kapporet hergestellt (Ex 25, 17-22; Lev 16, 2.13-15) und deuten den Ausdruck entsprechend als «Sühnort»<sup>6</sup>, andere favorisieren die Vorstellung eines «Sühnopfers» (vgl. 4Makk 17,21f, daneben 2Makk 7, 30-38; 4Makk 6, 27-29)<sup>7</sup> oder übersetzen ἱλαστήριον in einem eher unspezifischen Sinn mit «Sühnemittel»<sup>8</sup>. Gegen die erstgenannte Vorstellung, Paulus habe in Röm 3,25 die alttestamentliche Kapporet vor Augen, wird der markante Einwand erhoben, dass Christus dann «zugleich der «Sühnedecke] ist, an den das Blut gespritzt wird – und das Opfer, dessen Blut dabei verwandt wird»<sup>9</sup>. Der Widerspruch besteht dann darin, dass Jesus Christus einerseits der Gegenstand (Objekt) und andererseits das Mittel (Instrument) wäre, mit dem die Sühne von Gott her vollzogen wird<sup>10</sup>.

Die Beobachtungen *Bernd Janowskis* können helfen, diese Bedenken zu überwinden. Es darf zunächst nicht außer Acht gelassen werden, dass Paulus den Ausdruck ἱλαστήριον in Röm 3,25 nicht irgendwo am Rande, sondern an theologisch zentraler Stelle einführt<sup>11</sup>. Dass 4Makk 17,21f. im Hintergrund von Röm 3,25 stehe und der Terminus darum am ehesten mit «Sühnopfer» wiederzugeben sei, ist darüber hinaus nicht sicher<sup>12</sup>. Deshalb versucht Janowski anhand zweier Beobachtungen, das Terrain zugunsten eines lokalen Verständnisses («Sühneort») und so im Blick auf die alttestamentliche Kapporet-Tradition zu sondieren<sup>13</sup>. Er hält dabei fest, dass das Subjekt des Sühnegeschehens sowohl in den atl. Kapporet-Texten<sup>14</sup> als auch in Röm 3,25f. niemand anderes als Gott selber ist. Von daher wird deutlich, dass die gegen eine der Kapporet-Tradition entlehnte Deutung von Röm 3,25 vorgebrachten Einwände ins Leere laufen. Die Vorstellung einer Sprengung des Blutes Christi an die Kapporet, die er selber wäre, ist von vornherein obsolet<sup>15</sup>. Es geht Paulus hier gerade nicht um die Schilderung einer alttestamentlichen Gegebenheiten noch überbietende Kulthandlung, sondern allein um das Ereignis des Kreuzes, das in Röm 3,25

mittels umwertender Metaphorik<sup>16</sup> christologisch reflektiert wird. Für die Interpretation der Sühneaussage Röm 3,25 entscheidend ist darum der Aspekt der Kultmetaphorik im Sinne einer Verwendung von Kultvorstellungen in nichtkultischen Zusammenhängen, mit denen eigene christologische Deutungen zum Ausdruck gebracht werden sollen. Wenn Paulus also den Ausdruck Kapporet in Röm 3,25 in seine christologische Reflexion mit hineinnimmt, ist das nicht einfach eine Übertragung des alttestamentlichen Kultbegriffs in einen neutestamentlichen Kontext, sondern der Versuch, das Christusergebnis in einen spezifischen Bedeutungshorizont zu rücken und damit eine neue Aussage über das Geschick des Menschen zu treffen. Wenn aber die Funktion dieser Metaphorisierung in der Öffnung unterschiedlicher Bedeutungs- und Verstehensebenen ohne Negation des Konkreten liegt, dann wird klar, weshalb Paulus in Röm 3,25 auf einen Zentralbegriff des altisraelitischen Kultes zurückgreift. Mit ihm verbindet sich nämlich die Vorstellung, dass die Kapporet im Innern des Begegnungszeltes nicht bloßes Inventarstück, sondern Wohnstätte Gottes und Ort der Gegenwart Jahwes selbst ist<sup>17</sup>. Diese Ebene kultischer Konkretion wird von Paulus gerade nicht negiert – sonst hätte er auf den Ausdruck ἱλαστήριον wohl verzichtet –, sondern vielmehr transformiert und in ihrer Sinnrichtung umgekehrt: Der von Gott im Tod am Kreuz öffentlich hingestellte Jesus Christus tritt an die Stelle, die zuvor die Kapporet innehatte, und wird so zu dem Ort, an dem sich jetzt die Reinigung von Sünden ereignet<sup>18</sup>. Der Tempelkult ist damit zwar abgelöst, nicht aber die in ihm verankerte Vorstellung einer gnadenhaft gewährten Annäherung von Gott und Mensch. Diese jedoch vermag die christliche Botschaft der unüberbietbaren Gegenwart des die Menschen liebenden Gottes in Jesus Christus modifiziert zur Sprache zu bringen. Nach Röm 3,25 ist der Ort der aus Sünde und Tod rettenden Gottesgegenwart also nicht länger die Kapporet des Tempels, sondern der gekreuzigte Christus, den Gott selbst als «Sühneort» öffentlich hingestellt hat. Radikaler kann man den Tempelkult nicht durchbrechen und tiefgreifender lässt sich der Epochenwechsel von der verborgenen zur offenbar gewordenen Gerechtigkeit Gottes nicht markieren<sup>19</sup>.

Das, was der Apostel im Zweiten Korintherbrief unter dem Stichwort Versöhnung entfaltet, gießt er in Röm 3,25 in kultmetaphorische Sprache. Die theologische Essenz bleibt dabei unberührt. Der Umstand aber, dass Paulus das in Kreuz und Auferweckung manifestierte Ereignis der – in 2Kor 5 als Versöhnung gekennzeichneten – Zuwendung Gottes zu den Menschen kultmetaphorisch erklären kann, erlaubt den Umkehrschluss, dass er seine eigene Rolle innerhalb dieses Geschehens ebenfalls kultmetaphorisch zu deuten versteht. Das zeigt Röm 15,16.

## b) Röm 15,16

Die apostolische Verkündigung des Evangeliums umfasst nicht nur die Weitergabe von Informationen über das soteriologische Handeln Gottes, sondern ist darin zugleich eingebunden, weil sich durch sie das heilvolle Handeln Gottes selbst Ausdruck verleiht. Wo die Diakonia des Apostels an ihr Ziel gelangt, realisiert sich Gottes rettendes Werk an Juden und an Heiden. Beides, die bevollmächtigte Verkündigung des Evangeliums und seine Berufung zum «Apostel der Heiden» (Röm 11,13), begreift Paulus als einen heilsgeschichtlichen Gnadenakt Gottes, der dem Glauben von Juden und Heiden vorangeht.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich Röm 15,16, wo Paulus in knappen Zügen die priesterliche Dimension seines apostolischen Dienstes thematisiert. Dieser Selbststilisierung des Apostels liegen jene Linien zugrunde, die er sich mit den Typologien des Zweiten Korintherbriefes in der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Bund bereits erarbeitet hat. Anders als die Priesterschaft des Jerusalemer Tempels bringt der Apostel keine materiellen Opfer dar, sondern führt die zum Glauben gekommenen Heiden zu Gott. Auf diese Weise untermauert Paulus die besondere Relevanz seines apostolischen Amtes. Es handelt sich nicht um die Verrichtung einer profanen, religionsphilosophisch oder sozialcaritativ motivierten Tätigkeit, sondern um einen im Willen Gottes gründenden Dienst. Als solcher zielt er im Licht der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus auf die Rettung von Juden und Heiden. Da sich die Gerechtigkeit schaffende Bundestreue Gottes in Jesus Christus letztgültig ereignet hat (Röm 3,21ff; vgl. Röm 15,8), wird das Opfer nicht länger im Jerusalemer Tempel durch rituellen Vollzug dargebracht. Vielmehr sind nun die Völker, derer sich das apostolische Evangelium bemächtigt hat, das gottgefällige Opfer, «geheiligt durch den heiligen Geist», der im Evangelium wirksam ist. Damit wird der Dienst des Apostels als der unüberbietbare Opferdienst des Neuen Bundes, als Erfüllung und zugleich Vollendung des alttestamentlichen Opferdienstes beschrieben.

Paulus verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck λειτουργός (Röm 15,16), der zunächst einen auf Befehl seines Vorgesetzten handelnden Diener oder Beamten bezeichnet (vgl. Jos 1,1; 2 Sam 13,18; 1 Kön 10,5 LXX). Insofern sich das entsprechende Verbum λειτουργεῖν im Bereich der Septuaginta auf den kultischen Dienst bezieht<sup>20</sup> und Paulus in Röm 15,16 die Verkündigung des Evangeliums in kulttheologischer Konnotation als ein Gott wohlgefälliges Opfer<sup>21</sup> beschreibt, ist zu folgern, dass der Apostel seinen Dienst hier tatsächlich im Bild des priesterlichen Opferdienstes skizziert.<sup>22</sup> Die Formulierung, die Gott wohlgefällige Opfergabe der Heiden sei «geheiligt durch den Heiligen Geist» präzisiert den Gedanken:

Der Terminus ἁγιαζέσθαι gehört in den Bereich der Taufsprache und bezeichnet die dem Sünder in der Taufe eröffnete Heilsteilhabe, die der Geist bewirkt (vgl. 1 Kor 6,11) und die sich in einem geistlichen Lebenswandel äußert (vgl. 1 Thess 4,3; Röm 6,19.22)<sup>23</sup>. Als einer, der das Evangelium Gottes «priesterlich verwaltet» (ἱερουργούντα), ist der Apostel also Priester und Kultdiener.

#### 4. Kultische Metaphorik?

Um dem Eindruck, Paulus habe sich selbst womöglich als Priester und seine Wirksamkeit in der Kirche *auch* als eine kultische verstanden, entgegenzutreten, urteilte eine Reihe namhafter Exegeten<sup>24</sup> immer wieder, nicht nur die Theologie des Apostels Paulus, sondern auch die christliche Geisteswelt als Ganze sei von ihren Ursprüngen her kultfern, sogar kultlos<sup>25</sup>. Wo das Neue Testament und näherhin der Apostel Paulus dennoch kultische Anklänge zu erkennen gibt, wurden diese mit entsprechender Konsequenz in das Reich der Bildsprache und der Metaphern verbannt<sup>26</sup>.

Die grobe Linie zeichnet *Paul Hoffmann* vor<sup>27</sup>. Seiner Ansicht nach ist die antike Scheidung von Sakralität und Profanität angesichts der eschatologischen Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus grundsätzlich aufgehoben. Darum könne es im eschatologischen Kairos weder heilige Zeiten noch heilige Orte, auch keine Kultdiener geben. Wenn angesichts der Heilstat Gottes überhaupt noch von irgendeiner Kultposition gesprochen werden könne, dann allein im Blick auf die in der Profanität der Welt existierende christliche Gemeinde, verstanden als die Summe derer, die an Jesus Christus glauben. *E. Lohse* argumentiert differenzierter. Im Blick auf Paulus stellt er fest, dass der Apostel – nach Art des hellenistischen Judentums, das häufiger kultische Begriffe in ethischer Bedeutung verwende – seinen apostolischen Dienst nur im übertragenen Sinne, nämlich im Bezug auf seine Heidenmission, als einen priesterlichen kennzeichne. An eine spezifisch priesterliche Diakonia sei keinesfalls gedacht, wenn etwa in Röm 15,16 von einer priesterlichen Verwaltung des Evangeliums die Rede ist. Paulus wolle so eben nur die Unvergleichlichkeit jener Aufgabe hervorheben, die ihm als Apostel der Heiden zukomme<sup>28</sup>.

Mit dieser Einschätzung folgt *Lohse* dem Urteil von *D. Sänger*<sup>29</sup>, der zunächst recht grundsätzlich festhält, dass Paulus Begriffe entweder meide oder auf einen Aspekt ihres umfassenderen Bedeutungsgehaltes reduziere, die im Griechischen das semantische Spektrum des Ausdrucks «Amt» abdecken und dabei vielfach kultisch konnotiert sind<sup>30</sup>. Weil Paulus also darauf verzichte, kirchliche Ämter im Allgemeinen und seine apostolische Diakonia im Besonderen mit solchen Prädikaten in Verbindung zu bringen, die Würde und Ehrenstellung (δόξα oder τιμή), Autorität (τέλος) und

Macht (ἀρχή) suggerieren, sei davon auszugehen, dass Paulus eine priesterliche Qualifizierung seiner Tätigkeit prinzipiell ausschließe<sup>31</sup>.

Sänger hat Recht, wenn er sagt, die sich im Sprachgebrauch des Apostels zur Bezeichnung kirchlicher Aufgaben und Tätigkeiten abzeichnende semantische Reduktion zugunsten einer streng am Christusgeschehen orientierten apostolischen Vollmacht (ἐχουσία) sei kein Zufall.

Paulus kennzeichnet in der Tat die ihm im Geschehen der Versöhnung Gottes mit den Menschen zukommende Rolle als einen aufgrund göttlicher Beauftragung *zugunsten* der Menschen vollzogenen *Dienst*. Insofern sich der Apostel als von Gott erwählt und berufen versteht, weiß er seine apostolische Diakonia mit göttlicher Vollmacht ausgestattet. Weil aber der apostolische Dienst wesentlich auf die Verkündigung des Evangeliums als Wort vom Kreuz zielt (vgl. 1 Kor 2,2), verbieten sich für den Vollzug dieses Dienstes von seinen Wurzeln her Prahlerei, Selbstruhm und Überheblichkeit. Nicht an der Einforderung von Glanz, Macht und Autorität ist dem Apostel gelegen, sondern an der kreuzestheologischen Ausrichtung seiner Diakonia. Anders als D. Sänger wäre m.E. jedoch zu urteilen, dass gerade dieser Sachverhalt ein priesterliches Selbst- und Amtsverständnis des Apostels keineswegs ausschließt. Im Gegenteil: Ein sich am Christusgeschehen messen lassen wollender priesterlich-apostolischer Dienst kann als solcher – im Licht von Mk 9,35; Mt 20,26.28; 23.11; Joh 13,14 – nicht in verzierter und verzerrender Weise macht- und autoritätshungrig, sondern nur dienstorientiert vollzogen werden. Darum aber erscheint es folgerichtig, die von Paulus tatsächlich vorgenommene semantische Reduktion im Licht dieser christologischen Vorgaben zu deuten und sich einen etwaigen priesterlichen Dienst des Apostels eben nicht als einsam autoritäres Hervortreten aus der Gemeinschaft der Glaubenden, sondern vielmehr als die – freilich durch Christus bevollmächtigte – Zu- und Hinwendung zu den Glaubenden vorzustellen.

Schwerer wiegt ein weiteres von D. Sänger in die Diskussion eingebrachtes Argument. Im Blick auf Röm 15,16ff. vermutet er, die Transformation kultischer Begrifflichkeit ins Christologische führe Paulus dazu, nicht seinen eigenen Dienst als einen im engeren Sinne priesterlichen zu charakterisieren, sondern den als Opfergabe beschriebenen Glaubensgehorsam der Heiden (vgl. Röm 15,18). Somit sei ἱερουργεῖν in Röm 15,16 streng funktional zu interpretieren, zumal der Glaubensgehorsam der Heiden ausschließlich durch Christus in der Kraft des Geistes gewirkt sei. Paulus verstehe seinen eigenen – rein metaphorisch als «priesterlich» umschriebenen – Dienst von daher nicht so, als sei er selbst ein Priester oder ein kultischer Mittler<sup>32</sup>. Der Ausdruck «Priester» werde von Paulus eben nur uneigentlich gebraucht.

Doch auch die Bestimmung der paulinischen Kultterminologie als eine im uneigentlichen, d.h. nur metaphorischen und mitunter sogar spiritualisierten

Sinn Verwendete wirft Fragen auf. K. Backhaus<sup>33</sup> macht darauf aufmerksam, dass das Postulat einer «Verinnerlichung» des Kultes im Sinne einer ethisch-spirituellen Vertiefung kein nur neutestamentliches oder gar paulinisches Spezifikum, sondern vielmehr ein Wesensmerkmal der antiken Kultanschauung ist. Das uneigentliche Verständnis des hergebrachten Götterkultes ist «dem Gebildeten seit hellenistischer Zeit mehr oder weniger selbstverständlich»<sup>34</sup>. Dabei setzt jedoch sowohl die frühjüdische Tendenz zur ethisch-spirituellen Vertiefung des Kultes als auch ihr paganes Pendant dessen äußeren Vollzug wie selbstverständlich voraus (vgl. Sir 7, 29–36; Arist 42.45.83–99)<sup>35</sup>. Die Metaphorisierung des Kultes bedeutet darum nicht, dass der Kult als solcher a priori an sein Ende gelangt ist<sup>36</sup>. Fragt man nach dem Spezifikum eines sich im Licht der neutestamentlichen Botschaft vollziehenden Kultes, liegt dieses also weder im christlichen Umgang mit dem Kult als solchem noch in der angeblichen oder tatsächlichen Tendenz zur Metaphorisierung, sondern in jenem christologischen Bedingungs- und Sinngefüge, das einen genuin christlichen Kult im Sinne deutender Aneignung allererst vollziehbar macht.

Von einer nichtkultischen christlichen Religion kann keine Rede sein. Die urchristliche Haltung zum Kultgeschehen umfasst vielmehr eine spannungsreiche Einheit von theologischer Affinität und christologisch bedingter Distanz, von Abstoßung und Annäherung und somit eine Irritation, die für religionssoziologische Schwellenphasen charakteristisch ist (vgl. dazu K. Backhaus, *Kult und Kreuz*, 518–523). Es findet sich im Neuen Testament zwar keine ausgewiesene urchristliche Kulttheologie. Dennoch sind ganze ntl. Schriften (vgl. Hebr, 1 Petr, Offb) deutlich von kultischen Mustern geprägt. Kulttheologische Parameter begegnen darüber hinaus in nahezu allen Bereichen neutestamentlicher Theologie, nicht zuletzt in den zentralen Kontexten von Soteriologie und Ekklesiologie<sup>37</sup>. Die priesterliche Theologie des Paulus hat einen Kontext.

### 5. Kultisches Handeln

Eine religionsphänomenologische Definition dessen, was Kult ist, kann helfen, sich diesem christlichen Proprium anzunähern. G. Lanczkowski<sup>38</sup> deutet den Kult im Sinne festgelegter und geordneter «Formen des Umgangs mit dem Göttlichen, die einerseits der Verehrung der Gottheit dienen, andererseits der Förderung und Heiligung des menschlichen Lebens, der Erfahrung von Segen und Gnade sowie der Abwehr schadenbringender Mächte». Der so verstandene Kult zielt auf die Unmittelbarkeit zwischen Menschheit und Gottheit<sup>39</sup> und wird zum «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»<sup>40</sup>. Diesen Bestimmungen folgend wird man der urchristlichen Gottesdienstpraxis, selbst wenn sie noch keine fest ritualisierte Ordnung gekannt haben mag, einen kultischen Charakter kaum absprechen können.

Nach *Gerd Theißen* liegt diesem christlichen Kult ein Wandel zugrunde, der vor allem die Deutung aller Symbolhandlungen auf den Tod Jesu hin, aber auch die Auflösung der ikonischen Beziehung zwischen äußerem Vollzug und religiösem Sinn umfasst<sup>41</sup>. So entstanden geheimnisvoll wirkende neue Riten, die als solche über alle bisherigen Riten hinausweisen und zugleich geeignet sind, die überkommene Opfersemantik und alle Opferfunktionen an sich zu ziehen und zu einem Äquivalent für den Opferkult werden zu lassen<sup>42</sup>. Das Urchristentum entwickelt ein neues Zeichensystem, dessen Kulminationspunkte sowohl in der urkirchlichen Tauf- als auch in der Herrenmahlspraxis liegen. Beide urkirchlichen Sakramente entstehen aus symbolischen Zeichenhandlungen, die mit dem soteriologischen Grunddatum von Tod und Auferweckung Jesu in Verbindung gebracht werden. Dazu beigetragen haben nicht zuletzt die tauf- und eucharistie-theologischen Überlegungen des Apostels Paulus (vgl. etwa Röm 6,1-11; 1 Kor 10,14-21; 11,20-30).

#### a) Taufe

Die Taufe gehört mit der Eucharistie von Anfang an zu den christlichen Sakramenten (vgl. Apg 2,38.41)<sup>43</sup>. Gleichwohl sie von ihrer Bedeutung her auf die Eucharistie hingeordnet bleibt, ist sie das eine Sakrament der christlichen Initiation. In ihr ist begründet, dass die Christen nicht nur einzelne Gaben, sondern ihr ganzes Leben Gott als «lebendiges Opfer» hingeben (Röm 12,1). Die Spendung der Taufe ist darum eine Form vollmächtiger Verkündigung des Evangeliums, die als solche das Eingebundensein in die übergreifende und jedem menschlichen, auch jedem ekklesialen Handeln vorausgehende eschatologische Rettungsmacht Gottes voraussetzt (Röm 1,16f)<sup>44</sup>. Durch die Taufe werden die Glaubenden mit Christus begraben (Röm 6,4a), um an seiner Auferweckung Anteil zu gewinnen (Röm 6,4c.5.8.11). Die Heilsbedeutung der Taufe resultiert also aus der Heilsbedeutung des Todes und der Auferweckung Jesu (Röm 6,4b.9f.): Wer getauft wird, hat Anteil am Sterben Jesu Christi für die unter die Unheilmacht der Sünde und des Todes verkauften Menschen (Röm 5,6ff) und dadurch an seiner Auferweckung. Von hier aus erschließt sich die tiefere Bedeutung der Taufe: Sie ist das von Gott heilswirksam gemachte Zeichen der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferweckten Kyrios Jesus Christus und der durch ihn bewirkten Befreiung von der Sündenmacht;

zugleich ist sie das Sakrament des neuen Lebens, das den Glaubenden durch Gottes Geist eröffnet wird und das sie im Glauben annehmen und vollziehen müssen, wenn sie in der Konformität mit Christus bleiben wollen<sup>45</sup>. Somit zeichnet sich ab, wie sehr die urkirchliche Taufpraxis zum funktionalen Äquivalent für die Gabenfunktion der Opfer im Tempel wurde, nunmehr jedoch in untrennbarer Verbindung mit der Grunderzählung von Tod und Auferstehung Jesu und der ethischen Opfermetaphorik der Hingabe des Lebens<sup>46</sup>.

### b) Eucharistie

Eine Schlüsselstelle paulinischer Eucharistietheologie ist 1Kor 10,16. Dem Apostel liegt an einer Verknüpfung der eucharistischen Zeichenhandlung mit ihrer soteriologischen Sinnebene. Also hebt er hervor, dass diejenigen, die in der Feier des Herrenmahles das gebrochene Brot essen und den Kelch des Segens trinken, unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äons (vgl. 10,11) schon jetzt Anteil am Leib und Blut Christi gewinnen, d.h. an ihm selbst, so wie er sich im Gehorsam gegen Gott (Phil 2,8; Röm 5,19) aus Liebe (vgl. Gal 2,19) für die Sünder hingegeben hat (1Kor 11,23) und als Auferwecker zu Gott hin lebt (Röm 6,10), um aus derselben Liebe für die Menschen einzutreten (Röm 8,34f; vgl. 4,25)<sup>47</sup>. So werden die im Glauben versammelten Christen, die eucharistische Mahlgemeinschaft halten, kraft des Geistes in der Gemeinschaft mit dem auferweckten Kyrios bestärkt. Sie erhalten Anteil an seiner Proexistenz und werden hineingeführt in ein neues Verhältnis zu Gott und zueinander. Die Eucharistie ist nicht bloß die sich in jeder Feier wiederholende Realisierung eines transhistorischen, einmaligen heiligen Urgeschehens; sie ist vielmehr die in der Kraft des Geistes ermöglichte Gegenwärtigsetzung des gestaltgebenden Ursprungs, der im geschichtlichen Ereignis des Wirkens und der Lebenshingabe Jesu gegeben ist, so wie es durch die Auferweckung des Gekreuzigten in transformierter Gestalt zu universaler Heilswirksamkeit gebracht wird<sup>48</sup>. Das funktionale Äquivalent für den im vorchristlichen Kult anvisierten Immediatverkehr zwischen Menschheit und Gottheit besteht wiederum in der Verbindung zwischen einer rituellen Handlung (dem Essen des gebrochenen Brotes und dem Trinken aus dem Kelch des Segens) und dem Grundereignis von Tod und Auferweckung Jesu Christi.

Der Einspruch, das frühe Christentum habe eine im Grunde kultkritische, ja sogar kultlose Religionsform gewählt, lässt sich widerlegen. Aus dem Glauben an die Auferweckung des gekreuzigten Kyrios resultiert ein Paradigmenwechsel auf der Sinnebene christlicher Kulthandlungen. Paulus kennt sakramentale Handlungen, die in der Gemeinde geübt wurden: Alle Glaubenden sind getauft, und in der Gemeinde wird das Herrenmahl ge-

feiert. Auch die Buße ist bekannt (2Kor 1-2). Paulus knüpft daran an und deutet die christlichen Grundsakramente neu. Der Schritt von der Deutung zum sakramentalen Vollzug ist nicht mehr weit.

### 6. *Der Apostel als Priester*

Was die tauf- und eucharistietheologischen Überlegungen des Apostels vorzeichnen, erweist sich in seiner pastoralen Praxis. Von ihr her ist *Heinrich Schlier* beizupflichten, wenn er behauptet, das Evangelium zu verkünden, sei kein profaner Beruf<sup>49</sup>. Der Apostel hat – wenn auch vielleicht nur selten – Menschen getauft (1Kor 1, 14-16). Die Feier des Herrenmahles ist ihm alles andere als fremd (vgl. nur 1Kor 10,16), es ist zudem schwer vorstellbar, der Apostel habe als Gründer und Leiter von Gemeinden zwar getauft, aber nicht auch der urkirchlichen Eucharistiefeyer vorgestanden. Dass er segnet und seinen Gemeinden den Frieden Christi zuspricht (Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; 1Thess 1,1; Phlm 1,3), dass er für sie betet (Röm 10,1; Phil 1,4.9) und sogar in Jesu Namen Appelle und Weisungen formuliert (1Kor 1,10; 2Kor 5,20), zeigt, wie sehr die Selbstkennzeichnung des Apostels als Liturge Jesu Christi, der das Evangelium Jesu Christi priesterlich verwaltet (Röm 15,16), einen festen Sitz im Leben der frühen Kirche hat.

Ihrem innersten Wesen nach ist jede liturgische Feier der Kirche das Heute des Heilshandelns Gottes für die Menschen. In ihr findet sich nicht nur die Tradition der Synagoge, sondern auch die des Tempels<sup>50</sup>. Der christliche Kult ist Liturgie der erfüllten Verheißung. In ihrem Dienst steht der Apostel Jesu Christi, dem es darin nicht um Spiritualisierung von Phänomenen und Begriffen geht, sondern darum, dass sich das Eschaton, Gottes äußerster und letzter Wille, des Evangeliums und der Apostel bediene, um Christi Namen in der Welt und für die Welt aufzurichten<sup>51</sup>.

Die hier speziell von Paulus her entwickelte kultische Dimension des apostolischen Verkündigungsdienstes kristallisiert Identitäts- und Qualitätsmerkmale einer priesterlichen Existenz heraus, die alles Nachdenken über das Wesen und die Ausgestaltung des kirchlichen Amtes bis in die Gegenwart hinein produktiv und zugleich provokativ begleiten. Sie werden so zum kritischen Korrektiv für alle, die sich als Liturgen, Prediger, Seelsorger und Gemeindeleiter in das Werk der Versöhnung Gottes mit den Menschen einbinden lassen. Grundlegend und normativ erscheint die streng christozentrische – und darin theozentrische – Ausprägung des paulinischen Selbstverständnisses als Apostel und insofern auch als Priester. Jeder kirchliche Vollzug, der nicht zuerst und bleibend an der Gestalt und dem Geheimnis des Gottessohnes Jesus Christus Maß nehmen würde, fände kein Vorbild in der paulinischen Art, Apostel zu sein, und hätte seinen eigent-

lichen Grund verfehlt. Mit dieser sehr grundlegenden Verwiesenheit einher gehen – nicht minder herausfordernd, aber ebenso normativ – die konkreten Ausdrucksformen apostolischer Diakonia, die ihre Gestalt in kreuzestheologischer Brechung von Vollmacht (vgl. 2Kor 13,10) und Herrlichkeit (vgl. 2Kor 3,8) gewinnen. Weil das Kreuz für Paulus das denkbar stärkste Zeichen von Profanität – im Sinne des Skandalons (1Kor 1,23) – und Sakralität – im Sinne der sich darin manifestierenden Kraft und Weisheit Gottes (1Kor 1,24) – ist, vermag der Apostel, Impulse zu geben, was es im Blick auf einen Priester Jesu Christi heißt, «sein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes zu stellen» (vgl. die entsprechende Formel der Weihe liturgie). Sein konsequenter Verzicht auf Selbstruhm und Geltungssucht (vgl. 2Kor 5,12) wären in diesem Zusammenhang ebenso zu nennen wie die (am deutlichsten im Philipperbrief geäußerte) grundsätzliche Bereitschaft, das eigene Leben gering zu schätzen und in die Waagschale zu werfen, wenn es darum geht, Christus und der Verkündigung des Evangeliums zu dienen. Das Ausmaß seines persönlichen Engagements und aller in Kauf genommenen Entbehrungen (vgl. 2Kor 11,23–28), die Intensität seiner Mühe und Leidenschaft (vgl. 1 Kor 15,10) zeugen von der Lebenshingabe eines Mannes, der sich von keinem anderen als dem gekreuzigten und auf erweckten Christus in Dienst genommen weiß. Es ist ein priesterlicher Dienst, der nicht zuletzt in der Art und Weise seiner Ausübung zu erkennen gibt, worin er wurzelt und in welchem Horizont er sich vollzieht.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. R. VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118)*, Neukirchen-Vluyn 2008

<sup>2</sup> Vgl. Th. SÖDING, «Apostel der Heiden» (Röm 11,13). *Zur paulinischen Missionspraxis*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz (WUNT 93)*, Tübingen 1997, (185–195) 191

<sup>3</sup> Vgl. dazu v.a. J. SCHRÖTER; *Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang (TANZ 10)*, Tübingen 1993; A. DE OLIVEIRA, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2Kor 2,14 – 4,6; 5,11 – 6,10 (NA NF 21)*, Münster 1990.

<sup>4</sup> Vgl. M. THRALL, *II Corinthians. A Critical and Exegetical Commentary on the second Epistle to the Corinthians in two Volumes, Vol. I: Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII*, Edinburgh 1994, 437;

<sup>5</sup> Vgl. dazu P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 193ff;

<sup>6</sup> Vgl. B. JANOWSKI, *Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu*, in: J. FREY, J. SCHRÖTER (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953)*, Tübingen 2005 (97–118), 110–118

<sup>7</sup> Vgl. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer (KEK 4)*, Göttingen 2003, 134–136.

<sup>8</sup> Vgl. U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 509

<sup>9</sup> P. VON GMÜNDEN, G. THEIßEN, *Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*, in: R. BERNHARDT, U. LINK-WIECZOREK (Hrsg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS D. Ritschl)*, Göttingen 1999, 108-131, 117 Anm. 13

<sup>10</sup> So v.a. E. LOHSE, *Römer* 134ff.

<sup>11</sup> Das wird bei allen Einwänden auch von U. SCHNELLE, *Paulus* 507. 511 eingeräumt

<sup>12</sup> Vgl. G. RÖHSE, *Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195)*, Stuttgart 2002, 72ff.117ff.

<sup>13</sup> Vgl. auch Th. KNÖPPLER, *Sühne* 115-117

<sup>14</sup> Vgl. dazu B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55)*; Neukirchen-Vluyn 2000, 295ff.444ff.

<sup>15</sup> Diese Vorstellung wird v.a. von E. LOHSE, *Brief an die Römer*, gegen eine Interpretation von Röm 3,25 vor dem Horizont der alttestamentlichen Kapporet-Tradition ins Feld geführt.

<sup>16</sup> Vgl. J. SCHRÖTER, *Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphern-theoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus*, in: J. FREY- J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hg.), *Metaphorik und Christologie (TBT 120)*, Berlin-New York 2003, 53-73.

<sup>17</sup> Vgl. dazu B. JANOWSKI, E. ZENGER, *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrastpunkte zur Alltagswelt im alten Israel*, JBTh 18 (2003), 63-102.

<sup>18</sup> So B. JANOWSKI, *Leben für andere* 114; vgl. J. SCHRÖTER, *Metaphorische Christologie* 64

<sup>19</sup> So zitiert B. JANOWSKI, ebd., H. MERKLEIN, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43)*, Tübingen 1987, 1-106, 33f

<sup>20</sup> Vgl. R. MEYER, Art. λειτουργέω κτλ.: ThWNT IV (1942), (221-232), 225-228

<sup>21</sup> Das Vorkommen zahlreicher kultischer Begriffe in Röm 15,16 (ἱεουργεῖν, προσφορά, εὑπρόδεκτος und ἡγιασμένη) legt hier eine ebenfalls kultische Bedeutung von λειτουργός nahe. Wie im hellenistischen Judentum, das häufiger ethische Begriffe in kultischer Verwendung gebraucht, werden auch in Röm 15,16 die den priesterlichen Dienst skizzierenden Begriffe in einem übertragenen Sinn verstanden und auf die apostolische Verkündigung bezogen.

<sup>22</sup> Darin unterscheidet sich Röm 15,16 von Röm 12,1 (vgl. 1 Petr 2,5), wo es um ein Selbstopfer der Christen im Sinne eines Lebenswandels aus der Kraft des Pneuma geht.

<sup>23</sup> Vgl. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (EKK 6/3)*, Neukirchen-Vluyn 1982, 118

<sup>24</sup> Benannt und vorgestellt werden solche Positionen bei K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: ThGl 86 (1996), 512-533, 522f

<sup>25</sup> A. ADAM – R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg 1980, 291f; H.J. KRAUS, *Gottesdienst im alten und im neuen Bund (1965)*, in: DERS., *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1972, (195-234), 224-234

<sup>26</sup> Vgl. H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament (Angelos-Beiheft 4)*, Leipzig 1932; K.H. SCHELKLE, *Der Apostel als Priester*, ThQ 136 (1956) 257-283; W. RADL, *Kult und Evangelium bei Paulus*, BZ 31 (1987) 58-75

<sup>27</sup> Vgl. P. HOFFMANN, *Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme*, in: DERS. (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, 12-61, 18-20

<sup>28</sup> Vgl. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* 394

<sup>29</sup> D. SÄNGER, *Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Gläubigen*, in: Ch. LANDMESSER u.a. (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (FS O. Hofius)*, Berlin-New York 1997, 619-657, 645. Unterstützt wird er darin von F.-J. KLAUCK, *Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 351

<sup>30</sup> D. SÄNGER, *Kultisches Amt* 636

<sup>31</sup> Ebd. 636-639

<sup>32</sup> So auch W. PESCH, *Priestertum und Neues Testament*, TThZ 79 (1970), 65-83, 71: «Paulus...hebt alles Priesterliche auf, indem er es degradiert zur Bildsprache für sein «unpriesterliches Tun»

<sup>33</sup> K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz*, 526

- <sup>34</sup> A. DIHLE, *Zur spätantiken Kultfrömmigkeit*, in: JAC.E 8 (1980) (39-54), 43
- <sup>35</sup> So K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz*, 527
- <sup>36</sup> Anders: P. HOFFMANN, *Priestertum und Amt* 18, der einen grundsätzlichen Bruch der Urgemeinde mit der in ihrer Umwelt herrschenden Religionssicht, für die der Tempelkult konstitutiv war, postuliert.
- <sup>37</sup> Zur inhaltlichen Transformation des alttestamentlichen Opferkultes zur urkirchlichen Eucharistiefeier vgl. G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 219f.
- <sup>38</sup> G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt <sup>3</sup>1992, 114
- <sup>39</sup> So W. STRACK, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Weinheim 1994, 392
- <sup>40</sup> K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz* 514 zitiert I. BECK, *Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit*, in: MThZ 19 (1968) 17-34: 18; vgl. ebd., 18-21.; G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, 3. Aufl. 1992, 114-117; B. LANG, Art. «Kult», in: HRWG III (1993), (474-488) 474f.
- <sup>41</sup> G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 181
- <sup>42</sup> Ebd. 193
- <sup>43</sup> Vgl. dazu G. BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4)*, Neukirchen-Vluyn 1981
- <sup>44</sup> Th. SÖDING, *Taufe, Geist und neues Leben. Eine Orientierung an Paulus*, in: DERS., *Wort vom Kreuz*, 335-345, 338
- <sup>45</sup> Ebd. 340
- <sup>46</sup> So auch G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 218
- <sup>47</sup> Th. SÖDING, *Eucharistie und Mysterien. Urchristliche Herrenmahlstheologie und antike Mysterienreligiosität im Spiegel von 1Kor 10*, in: DERS., *Wort vom Kreuz*, 327-334, 333
- <sup>48</sup> Ebd.
- <sup>49</sup> So H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, ThPh 44 (1969) 161-180, 165
- <sup>50</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i.Br. 2000, 41f.
- <sup>51</sup> Vgl. H. SCHLIER, *Grundelemente* 165f.