

Priestertum heute

Von Bischof Hermann Volk

I

Wer in diesen Tagen sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum begeht, kann nicht umhin, das Priestertum damals, zur Zeit seiner Priesterweihe, und das Priestertum heute miteinander zu vergleichen, und jenen, die mitfeiern, geht es ebenso. Priestertum damals und Priestertum heute miteinander vergleichen kann aber verschiedenes bedeuten. Zwar könnte man versucht sein zu sagen, Priestertum, Priestersein ist und bleibt dasselbe, weil Priesterweihe dasselbe war, ist und bleibt. Allein eine solche Antwort würde offensichtlich nicht genügen. Denn der Priester ist ja nicht nur das, was die Priesterweihe ihm verleiht, er steht vielmehr als Mensch, Christ und auch als Priester mit sich und seiner Aufgabe in seiner Zeit. In diesen fünfzig Jahren, – für mich sind es gerade fünfzig Jahre, daß ich in das Priesterseminar in Mainz eingetreten bin – hat sich aber die Welt erheblich verändert, und die Kirche hat sich erheblich verändert, gerade auch im Bereich des Priestertums. Das Priestertum damals und heute vergleichen muß darum auch bedeuten, daß man das Bewußtsein vom Priestertum damals und heute vergleicht. Denn unser Bewußtsein von den Dingen wird zu einem Teil der Wirklichkeit, auch im Bereich des Glaubens; auch hier heißt vergleichen das vergleichen, wessen wir uns bewußt sind. Das Priestertum damals und heute vergleichen bedeutet daher, die kirchliche Darstellung des Priestertums damals und heute vergleichen, das eigene Bewußtsein vom Priestertum damals und heute vergleichen. Es kann auch bedeuten das Bewußtsein derer, die damals Priester wurden, und das jener, die es heute werden, vergleichen; es kann bedeuten, das Bewußtsein der Gläubigen vom Priester damals und heute vergleichen, und es kann bedeuten, die Stellung der Welt zum Priester damals und heute vergleichen. Wie man es auch anfängt, was man auch meint, immer muß man feststellen, daß hier Änderungen eingetreten sind, und zwar erhebliche. Wenn diese Veränderungen auch nicht den sakramentalen Gehalt der Priesterweihe selbst betreffen, so doch, was konkret davon nicht zu trennen ist, das eigene Bewußtsein vom Priestertum, die Gestalt, die Selbstverwirklichung des Priesters und die Erwartung der Gläubigen und die Meinung der Welt.

Diese Veränderungen liegen also einerseits in der Welt, in der wir leben, und andererseits in der Kirche selbst. Bei den Veränderungen außen in der Welt wäre zu denken an die Verschiebungen im Selbstverständnis der Welt und in ihrer Stellung zu Christentum und zu Kirche überhaupt. Soviel kann

man sicher sagen, daß vor fünfzig Jahren die Welt noch nicht so systematisch dabei war, Reste des christlichen Bewußtseins oder christlicher Ordnungselemente abzustreifen, wie sie das heute offenbar zu tun gewillt ist. Wer vor fünfzig Jahren die Priesterweihe empfing, trat in das Seminar zu einer Zeit ein, da »Thron und Altar« die Säulen der Gesellschaft zu sein schienen. Zur Zeit der Priesterweihe waren dann die Throne schon gestürzt; heute hat für die Welt auch der Altar seine Bedeutung praktisch verloren, während die Kirche gleichzeitig bemüht ist, sich in der Welt präserter zu machen, nicht so sehr durch äußere Repräsentation, sondern indem sie sich die Sorgen und Probleme der Welt zu eigen macht. Die Welt aber ist heute säkularisiert, nicht etwa nur in dem durchaus legitimen Sinn, daß die Eigenwirklichkeit und Eigenwertigkeit der Sachbereiche ausdrücklich, auch durch das Konzil, anerkannt ist; die Welt ist heute in dem Sinn weitgehend säkularisiert, daß sie ihre Kreatürlichkeit bestreitet, so daß sie die Bedeutung, welche die Kreatürlichkeit für die Autonomie der Welt haben muß, leugnet, ja vielfach die Frage danach überhaupt nicht mehr kennt. Das heißt nicht, daß die Welt überhaupt nicht mehr von uns redet; vielleicht hat sie seit langer Zeit nicht mehr so viel über uns geredet wie seit dem Konzil und von da bis heute. Auf das Ganze gesehen redet die Welt zwar über uns, selten aber in unserem Sinn; der Wind bläst uns vielmehr scharf und kalt ins Angesicht. In dieser Situation ist das Bild des Priesters und damit auch seine Stellung in der Gesellschaft anders geworden, er ist schlechthin in Frage gestellt. Das kann zu einer Verunsicherung des Priesters führen, da er unter anderen Verhältnissen als den heutigen Priester geworden ist.

Mehr aber als die Infragestellung von außen trägt heute die innerkirchliche Situation zu einer Verunsicherung des Priesters bei. Man spricht landauf landab von einer Rollenunsicherheit des Priesters. Woher kommt diese? Diese Rollenunsicherheit aus dem innerkirchlichen Bereich hat verschiedene Ursachen. Zunächst muß man feststellen, daß der Glaube überhaupt vielfach erschwert ist, und zwar genau aus den Gründen, die in dem Gleichnis vom Sämann genannt sind, weil nämlich das Wort Gottes unter dem Reichtum oder unter den Sorgen des Lebens erstickt (Lk 8, 14). Dem Menschen gelingt heute so Vieles und so Erstaunliches, daß er vielfach zu der Meinung kommt, er lebe in einer selbstgemachten Welt. Denn was er hat, habe er sich erworben, und was er sich nicht erworben habe, das gebe ihm auch Gott nicht. Der Mensch unserer Tage hat im Durchschnitt kein Bewußtsein seiner eigenen Kreatürlichkeit noch der Kreatürlichkeit der Dinge, mit denen er umgeht; er spricht von der Natur, aber er denkt dabei selten, daß diese Natur Gottes Schöpfung ist, so daß er selten Gott die Ehre gibt, selten Gott dankt. In einer so weitgehend selbstgemachten Welt ist die Basis für den Glauben verengt, vielen scheint er überflüssig, und daher kommt zum Teil die weitgehende Abwendung vom christlichen Glauben überhaupt. Daß dann der

Priester als Repräsentant und Bote des Glaubens eher wie ein Rest aus der Vergangenheit und nicht als ein unentbehrlicher Faktor der Zukunft erscheint, das ist nicht verwunderlich.

Andererseits kann aber der Glaube auch durch gegenteilige Erfahrungen erschwert sein, durch das Ausmaß des Mißlingenden im Leben des einzelnen oder in der Menschheit oder in der Kirche, immer irgendwo Krieg in der Welt, Hekatomben von Menschenopfern, unverminderte Grausamkeit und Ungerechtigkeit, Naturkatastrophen, Hunger größten Ausmaßes, schwer veränderliche soziale und wirtschaftliche Verhältnisse. Von all diesen Dingen wissen wir so deutlich und unmittelbar wie noch keine andere Zeit. Das alles stellt aber nicht nur die Frage nach dem Menschen, was mit ihm eigentlich los ist, daß er so handelt und so leidet. Es stellt auch die Frage nach Gott: Ist das Gottes Welt, sind das Gottes Geschöpfe? Ist Gott allmächtig und gütig zugleich, ist Gott die Liebe selbst? Es scheint doch so zu sein: Entweder will Gott helfen, dann kann er nicht, oder er kann, dann will er nicht; denn uns ist doch offenbar nicht geholfen.

Solche Fragen sind unausrottbar, sie sind für uns auch unentbehrlich; denn sie finden im Glauben eine trostvolle Antwort. Solche Fragen sind gewichtig und ernst, sie können den Glauben erschweren, ja ersticken. Solche Fragen können nur im Hinweis auf Christi Tod und Auferstehung und auf seine verwandelnde Macht beantwortet werden. Vordergründige Antworten machen den Glauben nicht möglich, sie machen vielmehr den Priester und seine Botschaft unglaubwürdig und damit überflüssig.

Aber nicht nur die erschwerte und vielfach schwindende Gläubigkeit, auch innerkirchliche Veränderungen im Priesterbild selbst haben häufig zu einer Rollenunsicherheit geführt. Mit der Anerkennung von Veränderungen im Priesterbild ist noch nichts darüber gesagt, ob diese Veränderungen ein Segen oder ein Unsegen sind, ob sie uns helfen, den Anforderungen der Zeit besser gewachsen zu sein oder ob sie die Kraft der Kirche schlechthin schwächen. Zunächst geht es nur um die Feststellung, daß verschiedene, auch innerkirchliche Faktoren zu Veränderungen im kirchlichen Priesterbild geführt haben. Hier ist zunächst das Zweite Vatikanische Konzil zu nennen. Das Konzil hat sich mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen über das Priestertum geäußert. Es hat Dekrete verabschiedet über »Dienst und Leben der Priester« (*Presbyterorum ordinis*), über »Die Ausbildung der Priester« (*Optatam totius*), über »Die Hirtenaufgabe der Bischöfe« (*Christus Dominus*). Das Konzil hat eine Dogmatische Konstitution »Über die Kirche« mit großen Kapiteln über die Kirche als »Volk Gottes«, über »Die hierarchische Verfassung der Kirche« und über »Die Laien« verabschiedet (*Lumen gentium*), dazu ein großes Dekret: Über das Laienapostolat (*Apostolicam actuositatem*) und die Pastorale Konstitution über »Die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*).

In all diesen Texten und in vielen anderen Zusammenhängen ist ausführlich vom Priestertum der Kirche und von den Faktoren, welche das Priesterbild bestimmen, die Rede. Es bedeutet dann etwas und führt zweifellos zu einer gewissen Verschiebung im herkömmlichen Bild, wenn das Konzil seine Beschreibung des Priesters und seiner Aufgaben mit der Verkündigung des Evangeliums beginnt: »Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt. Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe des Priesters als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden, um so in der Erfüllung des Herrenauftrages: ›Gehet hin in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen‹ (Mk 16, 15), das Gottesvolk zu begründen und zu mehren« (*Presbyterorum ordinis*, Nr. 4). Es bedeutet etwas, wenn das Konzil erstmalig den Laien ausführlich theologisch beschreibt, wenn es nachdrücklich vom gemeinsamen Priestertum spricht, wenn es sagt, daß der Laie in seiner Weise an der Sendung der Kirche teilnimmt und ihn auffordert, all das zu tun, was er aufgrund von Taufe und Firmung zur Erfüllung seiner Sendung in der Kirche und in der Welt tun kann. Das Konzil sagt im gleichen Priesterdekret ausdrücklich: »Die Priester sollen die Würde der Laien und die bestimmte Funktion, die den Laien für die Sendung der Kirche zukommt, wahrhaft anerkennen und fördern. Sie mögen auch mit Bedacht die gebührende Freiheit, die allen im bürgerlichen Bereich zusteht, achten. Sie sollen gern auf die Laien hören, ihre Wünsche brüderlich erwägen und ihre Erfahrung und Zuständigkeit in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Wirkens anerkennen, damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können. Sie sollen die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, und die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen . . . Ebenso sollen sie vertrauensvoll den Laien Ämter zum Dienst in der Kirche anvertrauen, ihnen Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ja sie sogar in kluger Weise dazu ermuntern, auch von sich aus Aufgaben in Angriff zu nehmen« (Nr. 9). Es bedeutet dann etwas für den Priester, wenn in jeder Pfarrei ein Laienrat gebildet werden soll; der Priester muß sich damit zurechtfinden, daß er Laien auch in Fragen seines priesterlichen Dienstes heranzieht, anhört und ernst nimmt, und dabei dieses alles nicht als eine Beeinträchtigung seines Priestertums betrachten soll. Es kann sich in diesem Zusammenhang die Frage stellen, und sie ist gestellt, nach der Möglichkeit und den Grenzen der Demokratisierung in der Kirche, welches der eigentliche Unterschied zwischen Priester und Laien ist, ob Amt in jedem Sinne nur von oben, von den Amtsträgern komme oder ob im ganzen Bereich des Amtes auch das gesamte Volk Gottes, dem das Amt dienen soll, eine Rolle spiele. Aus solcher Fragestellung kann der Eindruck entstehen, das priesterliche Amt sei inhaltlich stark reduziert, ja es sei – so

scheint es manchem – so sehr eingeengt, daß es nicht mehr das Priestertum sei, das er bei der Weihe erhalten und übernommen habe oder daß es sich eigentlich nicht mehr lohne, Priester zu werden.

Zu diesen Faktoren, welche zu einer erheblichen Akzentverschiebung im Priesterbild geführt haben, kommen noch zwei andere hinzu, und zwar der biblische Befund und der geschichtliche Befund. – Es ist schon immer bekannt, daß im Neuen Testament die Träger des kirchlichen Amtes trotz der vielen verschiedenen Titel, welche ihnen gegeben werden, niemals Priester im spezifisch sazerdotalen Sinne genannt werden. Priesterlich wird das ganze Gottesvolk genannt; Christus nennt sich selbst nicht Priester, Christus wird aber im Hebräerbrief ausdrücklich Priester genannt und in seiner priesterlichen Funktion für die ganze Welt beschrieben. Dazu kommt noch, daß es stark charismatische Gemeinden gab, für welche gefragt wird, ob sie überhaupt Ämter kannten. Wenn es also überhaupt kirchliche Ämter gibt, haben diese priesterlichen Charakter, waren die Träger des kirchlichen Amtes nach dem Neuen Testament Priester, können und dürfen sie also Priester genannt werden? Gewiß gibt es in der christlichen Gemeinde Älteste, die das Neue Testament ja auch kennt, die Presbyter. Aber ist im neutestamentlichen Gottesvolk ein sazerdotales, ein Opferpriestertum legitim, und wenn ja, in welchem Sinn, da doch Christus mit seinem Leben ein für allemal Genugtuung geleistet hat für alle?

Zu dieser Frage kommt der geschichtliche Befund hinzu, daß sich die Gestalt, die Verwirklichung des kirchlichen Amtes, im Verlauf der Geschichte sehr gewandelt hat. Solche Verschiebungen oder doch Akzentverlagerungen in der Beschreibung des kirchlichen Amtes sind schon im Neuen Testament bekundet, und zwar regional und zeitlich, sie sind erst recht zu beobachten im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte, besonders nachdem die Kirche Reichskirche geworden war und sich mehr oder minder eng mit politischen und gesellschaftlichen Strukturen liiert hatte. Wir haben heute ein starkes Bewußtsein für die Geschichtlichkeit der Kirche und damit auch ein Bewußtsein und eine Kenntnis von dem Veränderlichen in der Kirche. Die Kirche ist geschichtlich, und das heißt nicht nur, sie existiert in der Zeit, sie muß sich in der Kraft des gesendeten Geistes durch die Zeit durchhalten bis zur Wiederkunft Christi. Geschichtliche Existenz bedeutet vielmehr auch, daß nicht alles, was grundsätzlich möglich ist, jederzeit verwirklicht werden kann. Die Kirche kann nicht alles prinzipiell Mögliche gleichzeitig tun, sonst wäre geschichtliche Existenz nicht Entfaltung eines Möglichen, sondern immer Abfall von einem als permanent gedachten Besitzstand zu Verlust hin, während Geschichte doch auch das Ergreifen neuer Möglichkeit ist mit dem freilich schmerzlichen Bewußtsein, daß mit einem solchen Vorgang unvermeidlich auch Verluste gegeben sind. Hierin besteht ja eine wesentliche Aufgabe der Kirche, Entwicklung nicht dem Zufall zu überlassen. Denn es ist

nicht selbstverständlich, daß in der geschichtlichen Entwicklung das, was anders werden sollte, auch wirklich anders wird, und daß das, was unbedingt bleiben soll, auch wirklich bleibt. Von selbst tritt das nicht ein; hierzu gehört vielmehr das verantwortungsvolle Urteil und die Unterscheidung der Geister, hierzu gehört die Unterscheidung des Wesentlichen von Abwandelbarem in der konkreten, immer geschichtlichen Gestalt. Damit ist dann unvermeidlich die Frage verbunden, die das Denken aller Zeiten bewegt hat, wie sehr etwas sich ändern kann, ohne damit etwas anderes zu werden.

Dieser ganze Komplex von Fragen, der mit der Geschichtlichkeit gegeben ist, erstreckt sich auch auf die Gestalt des Priestertums. Auch das Priestertum und jedes kirchliche Amt kann in der Kirche in variierter Form verwirklicht werden. Nur eines ist nicht möglich: daß jede mögliche Gestalt gleichzeitig verwirklicht wird, und eines ist notwendig: daß das Wesen des kirchlichen Amtes immer erhalten bleibt und als solches erkannt, anerkannt und verwirklicht wird. Denn die Identität des Amtes ist wesentlich für die Identität der Kirche. Wenn wir uns also heute bemühen, das Priesterbild wesentlich von der Schrift her und im Bewußtsein der geschichtlichen Abwandelbarkeit zu bilden, so kann darin weder eine Willkür liegen – das Konzil sagt: verändern soll man nur, was man verbessern kann (vgl. *De Sacra Liturgia*, Nr. 23) –, noch kann mit unserem Bemühen das Bewußtsein verbunden werden, wir würden nun oder erst die eigentliche, die gemeinte Gestalt des Priesterlichen verwirklichen. Das wäre nicht nur ein Zeichen der Unkenntnis, sondern es wäre auch eine Form von Torheit und geschichtslosen Denkens. Geschichtsbewußtsein bedeutet immer auch Bescheidenheit, die Bescheidenheit der Kreatur, daß sie nie nur ihr reines Wesen ist, daß im Konkreten mit dem Wesen der Kreatur auch Unwesentliches verbunden ist.

Wohin man auch blickt, es ist nicht zu übersehen, daß es einer erheblichen Bemühung bedarf, heute ein Priesterbild zu behalten oder zu bilden, das für die Gegenwart wie für die nächste Zukunft überzeugend und tragfähig ist. Bei solchem Bemühen stellt sich bisweilen, ja nicht selten heraus, daß ein mühsam gewonnenes und oft höchst kompliziertes Priesterbild von den Gläubigen gar nicht gefragt ist, daß sie vielmehr mit einem Priester rechnen, der weiß, was er ist und was er soll; jedenfalls wollen die Gläubigen vielfach lieber etwas von Christus und von Gott hören als von den persönlichen Problemen des Priestertums heute; es könnte ja auch sein, daß man sonst den Gläubigen statt Brot Steine reicht. Das rechtverstandene Bemühen um das Priestertum heute ist keinesfalls überflüssig; es darf aber nicht zu einer Verfälschung, es muß zu einer Vertiefung führen. Und das ist auch unsere Zuversicht, daß ein Gestaltwandel ohne Substanzverlust möglich ist, welcher die Kirche befähigt, in den gewandelten Zeiten sie selbst zu bleiben und ihren Dienst in der gewandelten Welt unverkürzt zu vollziehen. In dieser zuversichtlichen Hoffnung, daß aufgrund von Einsicht Vergewisserung und Festi-

gung zu gewinnen sind, welche uns die ungebrochene Identifikation mit dem Sein und dem Sinn des Priestertums ermöglichen, fragen wir nach der Begründung und nach dem Ort des Priesters in der Kirche und in der Welt.

Bei solchen Fragen nach dem innersten Grund des Priestertums zur Überwindung bedrohlicher Rollenunsicherheit stellen wir zunächst fest, daß die Welt uns keine Rollensicherheit gibt, gar nicht geben kann und auch nicht geben will; was sie uns geben würde, wäre nicht unser wahres Priestertum. Aber die Welt will uns nicht als Priester, sonst wäre sie nicht Welt. Die Welt tut uns nichts, aber sie braucht uns auch nicht. Rollensicherheit erwarten wir also nicht von der Welt, wohl aber von Christus, und diese Sicherheit ist dann so, daß die Welt uns diese auch nicht nehmen kann. Diese Zuversicht kann es allerdings erfordern, daß wir unsere eigenen Vorstellungen vom Priestertum und seiner Verwirklichung vertiefen. Es geht also nicht einfach darum, daß wir bei dem bleiben, was wir gewohnt sind. Denn es gibt keine Wirklichkeit, über welche nicht vertiefte Erkenntnis möglich ist, und es gibt auch keine Glaubenswahrheit, die nicht vertieft werden kann, mindestens für unser Bewußtsein. Es gibt Situationen, in denen der Glaube wachsen muß, wenn er überhaupt weiterbestehen will. Das gilt auch von der heutigen Situation der Kirche überhaupt und von dem Priester im besonderen. Von der Welt können wir keine Rollensicherheit erwarten; denn wenn die Welt uns eine Rolle gibt, ist es in Wahrheit nicht die unsere, sondern die ihre. Wenn wir aber nicht die Mühe scheuen, uns immer wieder erneut auf Christus zu besinnen, dann haben wir die Zuversicht, festen Boden unter unseren Füßen zu spüren; je mehr wir von Christus abhängen, um so sicherer und freier werden wir in der Welt und für die Welt.

So wollen wir also nach der dogmatischen Grundlage unseres Priestertums fragen. Wir wissen schon, wir finden auch jetzt im Neuen Testament keine Stelle, an welcher die bevollmächtigten Sendboten Christi Priester genannt werden; wir fragen aber nach der Grundlegung des Priestertums in Christus selbst.

II

Das Priestertum Christi – das Priestertum des Neuen Bundes

Wenn wir nach der Begründung des Priestertums in Christus fragen, dann fragen wir nicht nur danach, ob Christus im Neuen Testament Priester genannt wird und also Priester ist. Wir wissen, daß wir hier den Hebräerbrief heranziehen können und müssen, in welchem Christus allerdings eindringlich und ausführlich als der endgültige und ewige Hohepriester beschrieben wird. Aber um die Bedeutung des Priestertums Christi zu verstehen, müssen wir

weiter ausholen. Wir müssen die Sendung Christi als ganze ins Auge fassen. Dann sehen wir, daß Christus seine Sendung und sich selbst priesterlich vollendet; dann finden wir das Priestertum Christi durchgehend im Neuen Testament bestätigt, und wir begreifen, daß neutestamentliches Priestertum nichts anderes ist und sein kann als die Vergegenwärtigung des Priestertums Christi.

Christus ist die höchste und damit die abschließende Selbstoffenbarung Gottes. Die Gottesoffenbarung in Jesus Christus kann nicht mehr überboten werden, da der Vater in Jesus von Nazareth »durch seinen Sohn« spricht, »den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens« (vgl. Hebr 1, 1ff.). Was aber ist der Inhalt dieser deutlichsten und unüberbietbaren Gottesoffenbarung? Der Inhalt dieser Gottesoffenbarung in Jesus ist dieses, daß Gott sich in Jesus von Nazareth als Bundesgott offenbart. Offenbarung bedeutet an keiner Stelle zunächst einmal, daß es Gott überhaupt gibt, daß Gott ist; Gott offenbart sich vielmehr immer in seiner Bedeutung für, in seinem Verhalten zu den Menschen. Gott offenbart sich als Bundesgott, als Gott, der den Bund mit den Menschen will, ob das der Bund mit Noe ist, der Bund mit Abraham, der mosaische Bund oder/und schließlich der Neue und Ewige Bund in Jesus Christus. Gott offenbart immer seinen Bundeswillen, endgültig und abschließend, weil unüberbietbar in Jesus von Nazareth. Denn Jesus von Nazareth, Gott und Mensch zugleich, tut nicht nur etwas für uns, er belehrt uns nicht nur, er gibt uns nicht nur ein Beispiel, er erleidet nicht nur den Kreuzestod für uns, er bleibt vielmehr auch erhöht ein für allemal Mensch, sitzend zur Rechten des Vaters. So ist und bleibt der auferstandene und erhöhte Herr die reale Basis des ewigen Bundes zwischen Gott und den Menschen.

In der Selbstoffenbarung Gottes als Bundesgott wird zugleich offenbar, daß der Mensch vor Gott steht, daß er es mit Gott zu tun hat, daß er zum Bunde mit Gott bestimmt und geschaffen ist. Geschaffen als Ebenbild Gottes bedeutet ja nicht etwas Statisches, es bedeutet nicht, er ist wie Gott, nur klein, nur endlich. Gottebenbildlichkeit bedeutet vielmehr, daß es der Mensch mit Gott zu tun hat, und das nicht erst dadurch, daß er glaubt, vielmehr ist der Glaube die Anerkennung der vorgegebenen Bezogenheit des Menschen auf Gott, welche konstitutiv ist für seine Wirklichkeit. Gottebenbildlichkeit ist nicht einfachhin eine Eigenschaft, sondern sie ist darüber hinaus eine Bestimmung des Menschen, welcher nur durch die Aktivität des Menschen entsprochen werden kann, dadurch daß er sich aktiv auf Gott bezieht. Die Kreatürlichkeit des Menschen findet ihren deutlichsten Ausdruck ja nicht schon in der Beantwortung der Frage, woher der Mensch ist, sondern in der Beantwortung der Frage, wozu der Mensch ist, und das bedeutet für den Menschen, daß er zum Bund mit Gott bestimmt ist.

Nun offenbart Jesus Christus einen solchen Bundeswillen Gottes, der unser Begreifen übersteigt, weil Gott sich enger mit uns verbindet, als wir uns mit Gott verbinden können, weil wir in dem Bundeswillen des Vaters teilgewinnen an dem Verhältnis des Sohnes zum Vater. Daß Gott sich enger, effizienter und qualifizierender mit uns verbindet, als wir uns mit Gott verbinden können, daß wir im Heilsbund an der Sohnschaft des Sohnes teil gewinnen, das nennen wir Gnade.

Dieser Bundeswille Gottes als endgültige und äußerste Entschiedenheit Gottes für uns offenbart sich in der Sendung seines eigenen Sohnes, in Jesus von Nazareth. »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3, 17). In der Sendung und Menschwerdung des Sohnes verfügt der Vater also über sein Liebstes, über den geliebten Sohn, auf die Menschen hin, nicht »daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde« (ebd.). Abraham ist dafür nicht das Vorbild – kein Mensch ist Vorbild für Gott; aber Abraham ist das Vorausbild für die Entschiedenheit Gottes für uns in der Sendung des Sohnes. Gott hätte dem Abraham wohl nicht zugemutet, was er ihm zugemutet hat, wenn Abraham nicht Vorausbild hätte werden sollen für das Handeln des himmlischen Vaters, so daß wir an Abraham erkennen können, wie entschieden der Bundeswille Gottes für uns ist. Der Vater tut nämlich nicht nur etwas für uns, vielmehr verfügt er in der Sendung des Sohnes über sich selbst auf uns hin, um dem ewigen Bund zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus ein für allemal die reale Basis zu geben.

Jesus nimmt diese Entschiedenheit des himmlischen Vaters für uns unvermindert auf. Einerseits offenbart er sie, indem er Knechtsgestalt annimmt, gehorsam bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 6ff.); andererseits hat er, nun auf unserer Seite stehend, die Hergewandtheit des Vaters zu uns mit sich selbst, über sich selbst auf den Vater hin vorbehaltlos verfügend, beantwortet. Jesus richtet in dieser Welt das Reich Gottes dadurch auf, daß er nicht nur der menschgewordene Gottessohn ist, sondern daß er auch willentlich ganz entschieden ist, den Willen des himmlischen Vaters für sein ganzes Leben anzunehmen und bis zu Ende zu erfüllen. Das Reich Gottes besteht in der Herrschaft Gottes, darin, daß Gottes Wille in dem Menschen uneingeschränkt zur Geltung kommt, indem der Mensch sich in seinem Leben nicht mehr auf sich bezieht, sondern auf Christus und in Christus auf den Vater. Diese Entschiedenheit für Gott durchzuhalten war für Christus schwer genug: »Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Jedoch nicht, wie ich will, sondern wie du willst« (Mt 26, 39). Christus ist also entschlossen, die Entschiedenheit Gottes, seine Liebe zu uns, zu offenbaren und sie zugleich in ganz entsprechender Entschiedenheit, im Verfügen über sich selbst zu beantworten. Als daher Petrus den Herrn vom Weg nach Jerusalem, zum Lei-

den und Sterben, zurückhalten will, da fährt Christus ihn an: »Hinweg von mir, Satan. Du bist mir ein Ärgernis. Du denkst nicht das, was Gottes, sondern das, was des Menschens ist« (Mt 16, 23; Mk 8, 33).

Mit dieser äußersten Entschiedenheit im Verfügen über sich selbst hängt auch die Salbung Christi zusammen und umgekehrt. Die Salbung durch den Heiligen Geist bei der Taufe am Jordan ist für Jesus von Nazareth so bezeichnend, daß dieser Jesus von daher Christus, der Gesalbte, heißt. Salbung durch den Heiligen Geist ist aber nicht nur eine spezifische Qualifikation; Salbung im Heiligen Geist fordert eine Entsprechung, und sie findet sie in Jesus, in seiner vorbehaltlosen Identifikation mit dem Willen des himmlischen Vaters. Jesus wird dann vom Geist in die Wüste geführt (Mt 4, 1); er wird vom Geist nach Galiläa geführt (Lk 4, 14), und nach dem Hebräerbrief bringt er »im ewigen Geiste sich selbst als ein unbeflecktes Opfer Gott dar« (9, 14).

Die Sendung und Salbung Christi erfüllt sich aber nicht in seiner Tätigkeit nach außen, sondern sie besteht auch und grundlegend in dem vorbehaltlosen inneren Annehmen des Willens des himmlischen Vaters. Denn Christus ist ja nicht nur tätig nach außen, er ist auch heilhaft tätig durch seine Gesinntheit, die dann freilich zum Kreuzestod führt; aber er ist schon tätig durch jede Form der inneren Annahme des Willens Gottes. Diese vorbehaltlose Identifikation mit dem Willen des himmlischen Vaters kommt bezeichnend in Christi Wort zum Ausdruck: »Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt . . . Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat und daß ich sein Werk vollbringe« (Joh 4, 32. 34). »Speise« ist dann mehr als ein Müßen, als ein schuldiger Gehorsam; das wäre noch nicht Liebe, das wäre noch nicht Salbung. Salbung ist die äußerste, enthusiastische Annahme des Willens Gottes auf Gedeih und Verderb, aber in der innersten Überzeugung, daß nichts über den Willen Gottes geht, und zugleich in der Überzeugung, daß mit der Herrschaft Gottes letztlich kein Untergang verbunden ist, weil die Herrschaft Gottes durch alle Untergänge hindurch Raum schafft, daß sich die Liebe Gottes zu uns entfaltet, daß sich die Macht Gottes an uns erweist.

Diese äußerste Entschiedenheit Christi, restlos über sich selbst zu verfügen, um dem Willen des himmlischen Vaters zu entsprechen, führt schließlich zum Kreuzestod. Denn das ist der Wille des Vaters, daß er sein Leben hingibt als Zeichen der Liebe des Vaters und zur Aufrichtung des Gottesreiches in dem bedingungslosen Gehorsam, verbunden mit der Zuversicht, daß auch in diesem Tod der Hinrichtung kein endgültiger Untergang liegt. Er lag auch nicht darin; vielmehr ist der Gekreuzigte auferstanden und stirbt nicht mehr. Der Vater hat ihn »erhöht und ihm einen Namen verliehen, der über alle Namen ist, auf daß . . . jede Zunge bekenne: ›Herr ist Jesus Christus‹ zur Verherrlichung Gottes des Vaters« (Phil 2, 10. 11).

Der Hebräerbrief bezeichnet nun diese Selbsthingabe Christi an den Vater im Kreuzestod als Opfer und Christus als den ewigen Hohenpriester. Der Kreuzestod Christi als Hinrichtung war nicht nur ein Geschehnis; in seinem Sterben lag vielmehr die Bereitschaft, den Willen des Vaters, daß er sterbe, anzunehmen, und so den Vater über sich verfügen zu lassen. Denn es stimmte nicht, was die Ungläubigen unter dem Kreuz sagten: »Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen« (Mt 27, 42); Christus hat vielmehr stillgehalten, weil es der Wille des himmlischen Vaters war, daß er seine Allmacht nicht für sich gebrauchte, sondern für uns, worin er uns zugleich zeigt, daß entscheidend nicht ist, was uns passiert, was uns widerfährt, sondern was wir tun. Erst von der Auferstehung her kann man freilich erkennen, daß dieser Jesus auch am Kreuz von dem Vater nicht verlassen, sondern gerade da besonders geliebt war. »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe . . . Niemand nimmt es von mir, sondern aus mir selbst gebe ich es hin; ich habe die Macht, es hinzugeben, und ich habe die Macht, es wieder zu empfangen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten« (Joh 10, 17. 18).

Christi Priestertum ist ein neuartiges Priestertum, weil sein Opfer ein neuartiges Opfer ist; denn in seinem Opfertod wird nicht etwas geopfert wie im Alten Bund, wenn auch dort als Zeichen für die Selbsthingabe des Menschen, sondern hier wird Christus selbst zum Opfer, indem er das Geschehen und Erleiden in äußerster Selbstverleugnung annimmt. Er wird hingerichtet, aber er gibt in diesem Vorgang doch sein Leben hin. Sein Leben hingeben heißt aber, sich selbst hingeben. »Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: ›Opfer und Gaben verlangst du nicht, einen Leib aber hast du mir bereitet. An Brand- und Sühneopfern fandest du keinen Gefallen; da sprach ich: ›Siehe, ich komme – in Buchrolle steht es von mir geschrieben – deinen Willen, o Herr, zu vollbringen‹ « (Hebr 10, 5 und 7).

Ist der Kreuzestod Christi aber ein Opfer, dann in seinem Unterschied von dem alttestamentlichen Opfer nicht deren schwaches Abbild, sondern deren Kulmination, auf welche das alttestamentliche Opfer hingerichtet war, wodurch es durchaus nicht als unangebracht oder sinnlos, aber als vorläufig erwiesen wird. Mit dem Opfer Christi ist nun das alttestamentliche Opfer an sein Ziel gekommen und damit beendet. Christus ist der einmalige Hohepriester des Neuen Bundes, weil er mit seinem eigenen Blut, mit seinem Leben, mit seinem Tod, und damit ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen ist: »Christus dagegen trat als Hoherpriester der zukünftigen Güter durch das größere und vollkommener Zelt, das nicht von Menschenhänden gemacht ist, das heißt, nicht von dieser Schöpfung ist. Er trat auch nicht mit dem Blut von Böcken und Rindern, sondern mit seinem eigenen Blute ein für allemal in das Heiligtum ein, indem er eine ewig dauernde Erlösung erlangte . . ., um nunmehr vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen für uns. Auch braucht er

sich nicht immer wieder zu opfern, wie der Hohepriester jedes Jahr in das Allerheiligste eintritt mit fremdem Blut. Denn dann hätte er oft leiden müssen seit Anbeginn der Welt. So aber ist er nur einmal am Ende der Zeiten zur Hinwegnahme der Sünde durch sein Opfer erschienen. Und wie es für die Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben und darauf gerichtet zu werden, so wurde auch Christus ein einziges Mal hingeopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen« (Hebr 9, 11 u. 12, 25–28). In dieser Selbsthingabe vollendet Christus also nicht nur sich selbst, er gibt darin zugleich sein Leben, sich selbst hin für alle, da alle ihn brauchen. »Wenn ich einmal von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12, 32). Dadurch ist Jesus der eine und einzige Mittler zu Gott und der Stifter des Neuen Bundes. »Denn es gibt nur einen Gott und einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus, der sich hingab als Preis für alle, das Zeugnis zur rechten Zeit« (1 Tim 2, 5 f.).

Ist aber einmal in dem Verfügen Christi über sich selbst auf den Vater hin das Spezifische des Opfers Christi erkannt, dann finden wir dieses spezifische Priestertum im Neuen Testament häufig bezeugt, weil wir das totale Verfügen Christi über sich selbst zur Aufrichtung des Gottesreiches häufig bezeugt finden. Das »eph'hapax«, das »ein für allemal« (Hebr 9, 12) ist ein Schlüsselwort für das Verständnis Christi, nicht nur für sein Sterben, sondern für sein ganzes Leben, für das ganze Neue Testament, ja für Verhalten vor Gott überhaupt. In dieser Entschiedenheit, in diesem Definitiven und Unwiderruflichen wird deutlich, daß man es mit Gott zu tun hat. Denn Gott ist der, vor dem Entschiedenheit fällig ist. In dieser Entschiedenheit braucht und kann Christus sein Opfer nicht wiederholen; in dieser Entschiedenheit bis zur Hingabe des eigenen Lebens ist er ein für allemal Mittler des Neuen und ewigen Bundes. Wir erkennen diese Gesinnung wieder in den Einsetzungsworten Christi beim letzten Abendmahl: »Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.« »Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird« (Lk 22, 19. 20).

Christus bezeichnet sich nicht selbst als Priester, aber er beschreibt und vollzieht sein Leben in einer Weise, welche nach dem Hebräerbrief ein neuartiges, aber das höchste und endgültige Priestertum ist. Christus aber bezeichnet sich selbst als den guten Hirten, der sein Leben hingibt für seine Schafe (vgl. Joh 10, 11 ff.). Damit wird sein Hirtenamt priesterlich vollendet. Das Hirtenamt Christi ist keine Abschwächung seines Priestertums; »Hirte« ist eher die umfassendere Bezeichnung für die Sendung und Stellung Christi. Denn Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt Christi sind nicht wie selbständige, gleichartige Inhalte und Aufgaben seiner Sendung, die nur additiv aneinandergereiht wären; Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt sind in Christus vielmehr verschränkt, sie durchdringen sich gegenseitig. Als Hirte ist Christus Lehrer: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wer auf

den Sohn nicht hören will, wird das Leben nicht sehen, sondern dem Zorn Gottes verfallen« (Joh 3, 36). »Viele Propheten wollten sehen, was ihr seht und sahen es nicht, wollten hören, was ihr hört und hörten es nicht« (Lk 10, 24). Als Hirte kennt er die Seinen und diese »hören auf seine Stimme« (Joh 10, 3).

In dieser Rede (Joh 10, 1–19) liegt der Akzent auf der Selbstbeschreibung Jesu als des guten Hirten, im Unterschied zu anderen. Christus will sagen: Immer wird auf die Menschen eingeredet. Aber im Unterschied zu anderen – hier ist wohl an die Pharisäer zu denken –, die »Diebe und Räuber sind«, die kommen, »um zu stehlen, zu schlachten und zu verderben« (V. 8–10), ist er der wahre und gute Hirte; er ist gekommen, »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (ebd.). Christus will also nicht sagen, die Menschen seien wie Tiere, die nichts verstehen; aber er will sagen, daß die Menschen seiner bedürfen und daß er als der gute Hirte gekommen ist, der nicht raubt und verdirbt, sondern der das Leben bringt, weil er zu einer Weide und zu Quellen ewigen Lebens führt, nämlich zu sich selbst und in sich zu dem Vater im Himmel, dem unaufhebbaren Ziel des Menschen. Er kennt die Seinen und die Seinen kennen ihn, »wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne« (V. 15). Es gibt aber keine tiefere und keine fruchtbarere Erkenntnis als die unendlich fruchtbare Weise, in welcher sich der Vater und der Sohn kennen. In diese Erkenntnis nimmt Christus die Seinen hinein. Darüber hinaus will Christus sagen, er ist nicht nur einer, der seine Arbeitszeit einsetzt, aber nicht auch sich selbst; er ist vielmehr »der gute Hirte«. »Der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe« (V. 11). »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen« (V. 17. 18).

Auch hier finden wir das »ein für allemal« des Hebräerbriefes, nur in einer anderen Form; die Weise des guten Hirten ist auch die Weise, in der Christus seine Aufgabe, sich selbst und sein Leben versteht und vollzieht. So ergibt sich hier schon, daß dieser Christus nicht präsent gemacht wird durch den Funktionär, sondern durch den Priester als Hirten, der Hirte ist, nicht etwa weil er die anderen für unfähig hält, sondern weil er es nicht für sinnlos und nicht für verfehlt hält, ohne Vorbehalt sich selbst für die anderen einzusetzen, um auch selbst für die anderen da zu sein. Wo dieser Christus präsent gemacht werden soll, sei es als Priester oder als Hirte, da geht es um das Ganze, um den ganzen Menschen. Darum liegt Priester und Hirte nicht auseinander, sondern ineinander. Christus als guter Hirte vollendet sich priesterlich.

Auch das Abendmahlshandeln Christi ist ein Handeln des Hirten, der uns hier die Speise vom Himmel gibt, die der Gläubige braucht (Joh 6, 53). »Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und sind gestorben. Wer von diesem Brote ißt, welches mein Fleisch ist für das Leben der Welt, wird leben in Ewigkeit« (Joh 6, 48 f.). Das Abendmahlshandeln

Christi, des guten Hirten, in welchem er uns seinen Leib gibt, der für uns hingegeben, und sein Blut, das für uns vergossen wird, ist aber nur möglich unter Voraussetzung und unter Inanspruchnahme seines Kreuzestodes, in welchem Christus, zunächst insgeheim, Priester ist. Nun gibt es eigentlich kein Zurück mehr. So wird das Hirtenamt Christi priesterlich vollendet. Man kann wohl sagen, Christus ist nicht Hirte, um Priester zu sein, aber er ist Priester, um sein Hirtenamt zu vollenden, indem er sein Leben priesterlich hingibt für die Seinen.

Aus alledem ergibt sich, daß vom Gesamtbefund des Neuen Testaments her nicht eine schmale Basis besteht, Christus als Priester zu bezeichnen und zu verstehen, vielleicht gar noch abwertend, weil Christus nur unter einem im Grunde alttestamentlichen Aspekt des Hebräerbriefes Priester genannt werde. Der neutestamentliche Befund zeigt vielmehr, daß das Priestertum Christi in der freien Selbsthingabe seines Lebens zur Erfüllung seiner Sendung und zur Aufrichtung des Gottesreiches besteht, worin wir die Grundstruktur des Selbstvollzugs Christi erkennen müssen. In der Selbsthingabe bis zum Tode erfüllt Christus den Willen des sendenden Vaters. Damit tilgt er die Sünden, damit richtet er das Reich Gottes in jener Endgültigkeit auf, mit welcher er in den Tod, damit zugleich aber in seine Verherrlichung eingegangen ist.

III

Die priesterliche Struktur des christlichen Lebens

Jesus, im Heiligen Geist der Christus, der Gesalbte, ist aber nicht nur jener, der uns erlöst hat; die Weise, wie er sich selbst, wie er sein Leben vollzieht, ergibt auch den Grundriß, wie christliches Leben gelebt werden und zur Erfüllung kommen soll. Das Leben des Erlösten besteht nicht einmal nur in der Nachfolge, sondern auch in der Vereinigung mit Christus, in welcher wir teilnehmen an Tod und Auferstehung Christi und damit an dem priesterlichen Selbstvollzug Christi. Das ist nun näher zu zeigen.

Christus als zweiter Adam zeigt uns, was der Mensch eigentlich ist, sein soll. Er zeigt uns, daß für den Menschen, der von dem sich ihm offenbarenden Bundesgott angedredet ist, am meisten in Christus selbst, die Antwort auf diese Hergewandtheit Gottes, die Entscheidung auf Gott hin fällig und notwendig ist. Das gilt nicht nur für Christus dem himmlischen Vater gegenüber, es gilt für jeden Menschen Gott gegenüber und Christus gegenüber. Denn was wir auch von Gott wissen, dieses ist unentbehrlich, daß Gott so ist, daß er Entscheidung fordert, und auch von dem Menschen muß man wissen, daß Entscheidung, um entschieden zu sein, nicht Verkümmern oder Einengung des Menschen ist, daß er vielmehr so seine wahre Gestalt gewinnt. Er muß

wissen, daß seine Freiheit nicht dafür da ist, daß er sich immer noch den Weg zum anderen, zum Gegenteil, offen hält. Freiheit ist vielmehr dazu da, daß der Mensch sich entscheidet, um entschieden zu sein, weil Gott der ist, vor dem und auf den hin der Mensch alle Brücken zum Rückzug abbrechen kann und soll. Das »ein für allemal« des Hebräerbriefes ist nicht nur vor Gott fällig, weil Gott Gott ist; es ist vielmehr auch für den Menschen nötig, damit er seine wahre und volle Gestalt als kreatürliche Person erlangt, weil der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit zur Antwort auf die Liebe, auf die Hergewandtheit Gottes erschaffen ist.

Diese Entscheidung vollzieht sich nun aber nicht an Christus vorbei, sondern wird ganz konkret vor Christus, auf Christus hin notwendig. Denn Christus hat uns nicht nur ein Beispiel gegeben, Christus ist vielmehr als der vom Vater Gesendete der Bezugspunkt für uns, wir sind auf Christus hingebunden. Er lenkt uns nicht an sich vorbei, sondern in höchstem Anspruch, der seine Gottheit voraussetzt, auf sich selbst hin. Er selbst ist in johanneischem Sinne der Weg, die Wahrheit, das Leben, das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Diese Entscheidung vor Christus ist der Glaube als ein Verfügen über sich selbst auf Christus hin. »Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes nicht glaubt« (Jo 3, 18). »Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden« (Jo 1, 12). Der volle Glaube ist die Anerkennung, die Heilsbegegnung mit Christus, Unglaube heißt, sich Christus verweigern.

Christus redet in diesem Zusammenhang sehr deutlich: »Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer sein Leben finden will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden« (Mt 10, 37–39). »Folget mir und laßt die Toten die Toten begraben« (Mt 8, 22). »Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist für das Reich Gottes nicht tauglich« (Lk 9, 62). Christus läßt also keinen Zweifel, daß auf ihn hin und in ihm auf den Vater hin durchgreifende Entscheidung nötig ist. In der Apokalypse ist das so gesagt: »Wärest du doch kalt oder warm; weil du aber weder kalt noch warm, sondern lau bist, will ich dich ausspeien aus meinem Mund« (3, 10). Kalt und warm sind hier nicht Gegensätze, sie bedeuten vielmehr das gleiche, nämlich Eindeutigkeit, Entschiedenheit; aber ein »sowohl als auch« kann vor Gott nicht bestehen. Versuchten wir grundsätzlich, vor Gott mit Halbheit auszukommen, das heißt ohne total über sich zu verfügen, dann haben wir es nicht mehr mit Gott zu tun. Andererseits erkennen wir, daß wir in Glaube und Liebe immer mehr wachsen müssen, um jene Entschiedenheit zu erreichen, die gemeint ist. Gewollte Unentschiedenheit und mangelnde Entschiedenheit sind Grundformen von

Sünde; das Wachsen in der Entschiedenheit ist eine Grundform geistlichen Lebens.

Von Gott angeredet sein stellt uns in eine Entscheidungssituation, biblisch gesprochen in die Krisis. Krisis ist nicht eine betrübliche Situation. Krisis ist als Entscheidungssituation vielmehr Heilssituation. Denn sich vor Gott in die Entscheidung gestellt sehen, das ist nicht nur kritisch, weil hier Entscheidungen fallen, es ist auch notwendig, weil ohne diese Entscheidung der Mensch nicht wird, was er sein soll. In dieser Situation hat das Spruchhafte, das Kontradiktorische seinen Urort. »Spruchhaft« bedeutet hier nicht etwa Ohnmacht gegenüber harter Realität; »spruchhaft« bedeutet vielmehr, daß hier das Ja und Nein seinen Platz hat, in welchem der Mensch sich selbst vollzieht, über sich selbst verbindlich verfügt. Und hier ist Ja und Nein möglich. Ja und Nein ist kontradiktorisch; dies gibt es nur im Bereich der Person. In dem unterpersonalen Bereich gibt es Unterschiede, auch Gegensätze, aber nicht das Spruchhafte, in welchem der Mensch nicht nur irgendetwas sagt, sondern über sich selbst etwas sagt, ja sich selbst vollzieht, Position bezieht. Christus selbst wird das »Ja« und das »Amen« genannt: »Alle Verheißungen Gottes haben in ihm ihr ›Ja‹ gefunden und deshalb ist durch ihn auch das Amen da zu Gottes Verherrlichung durch uns. Gott, der uns ebenso wie euch in Christus den festen Grund verleiht und gesalbt hat, hat uns damit auch das Siegel aufgeprägt und uns das Angeld, den Geist in unser Herz gegeben« (2 Kor 1, 20–22). Es gibt aber auch das Ja und das Nein Gottes, den Zorn Gottes als Antwort auf unser Nein, und wir täten uns und unserer Verkündigung keinen Dienst, wollten wir dieses außer acht lassen.

Die Entschiedenheit, die vor Gott gefordert ist, hat nichts mit der Gesetzlichkeit im Sinne des Römer- und Galaterbriefes zu tun. Diese Entscheidung ist das Gegenteil von Gesetzlichkeit. Denn die falsche Gesetzlichkeit versucht, im Tun von etwas vor Gott bestehen zu können. Das kann bis zu solcher Haltung gehen: Ich will genau wissen, was ich vor Gott zu tun habe. Das will ich dann auch alles tun, aber nicht mehr; denn ich tue es, um Gott los zu sein, um vor Gott meine Ruhe zu haben. Darum kann es aber vor Gott gerade nicht gehen. Hier haben wir es ja nicht mit dem Finanzamt zu tun. Dem Finanzamt zahlt man, und dann ist man es los, und niemand erwartet, daß wir das Finanzamt lieben. Was aber in der Gesetzlichkeit, die vor Gott nicht bestehen kann, fehlt, das ist gerade die Liebe. Denn vor Gott geht es um Liebe. Liebe ist das Hauptgebot; in der Liebe ist die Ganzheit, die Entscheidung, das »ein für allemal« zu Hause: »Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen«. Ohne Liebe ist kein Gebot recht gehalten, ohne Liebe ist keine Salbung im Heiligen Geist. »Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen im Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5, 5). Auch der

Glaube ist ohne die Liebe nicht, was er sein soll, denn »der Glaube wird in der Liebe wirksam« (Gal 5, 6).

Mit der Liebe zu Gott und mit der Liebe zu Christus brauchen wir nicht zu beginnen, hier sind wir immer zweite Person, immer in der Situation der Antwort; denn er hat uns zuerst geliebt (1 Joh 4, 10.19). Dieses ist ja die größte Gottesoffenbarung in Christus: Gott ist Liebe. Und diese Liebe Gottes erweist sich nicht nur darin, daß der Vater den Sohn sendet, sie erweist sich auch in Christus selbst, der sich für uns verausgabte bis zum Tode, ohne zu fragen, ob wir ihm antworten. Nun aber, da Christus sich verausgabte hat, in seinem Tod sein Leben, sich selbst für uns hingegeben hat, nun ist unsere Antwort in Vorbehaltlosigkeit, in Liebe fällig. Jeder ist wie Petrus gefragt: »Petrus, liebst du mich? Ja Herr, du weißt es, daß ich dich liebe« (Joh 21, 15 ff.). Ich glaube es nicht recht, daß Christus den Petrus dreimal fragt, weil dieser Christus dreimal verleugnet hat. Denn wenn Gott dem Reuigen die Sünde vergibt – »Petrus ging hinaus und weinte bitterlich« (Lk 22, 62) –, dann wirft er unsere Sünden hinter sich, dann kommt er nicht mehr darauf zurück. Hier in dieser Frage ging es um die Liebe, die Christus auch erwartet als Antwort auf seine Liebe und als Bedingung für den Sendungsauftrag: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.« Jesus Christus bestimmt also die Grundstruktur des Menschen, nicht so sehr dessen, was er ist, wohl aber dessen, wozu er ist, wie er wird, was er sein soll. Die Gottebenbildlichkeit bedeutet ja nicht die Verselbständigung des Menschen. Der Mensch ist vielmehr gerade darin nicht wie Gott, daß für den Menschen ein heilshafter Bezug auf Gott notwendig ist. Für Gott aber gibt es keinen heilshaften Bezug als Bedingung seiner Vollendung, wie es für Gott die Frage von Heil und Unheil nicht geben kann. Christus zeigt in seiner Hinordnung auf den Vater im vorbehaltlosen Annehmen des Willens des Vaters bis zum Tod, daß diese Bezogenheit des Menschen personal verwirklicht werden muß, indem der Mensch, über sich verfügend, sich selbst auf Gott bezieht.

Diese Bezogenheit auf Gott ist darin begründet, daß der Mensch nicht nur von Gott erschaffen ist, sondern auf Gott hin erschaffen ist, weil nach der neutestamentlichen Vertiefung des Schöpfungsbegriffes Gott in der Erschaffung nicht von sich absieht, sondern der Vater die Welt erschafft im Blick auf den Sohn, so daß die gesamte Schöpfung auf den Sohn bezogen ist. Damit sind wir auf Jesus Christus bezogen zum Bund mit dem Schöpfer, der in Christus seine stärkste Verdeutlichung, seine reale Basis hat. Dieser Bund besteht in einer gnadenhaften Verbindung mit Christus, und in Christus mit dem Vater, weil Christus uns nicht nur die Erlösung verdient hat, nicht nur die *causa meritoria* der Erlösung ist, wie die Theologie sagt; Christus ist auch nicht nur die *causa exemplaris*, wir sollen Christus nicht nur nachahmen. Das sollen wir gewiß, aber in einem bestimmten Sinn ist Christus auch die *causa finalis*, der Beziehungspunkt, weil die Nachahmung nicht nur ethisch

auf Grund unseres Willens möglich und wirklich ist, sondern weil zur Nachahmung auch die gnadenhaft gewährte Gemeinschaft, die Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung und damit am ewigen Leben Christi selbst hinzugehört. Statt Teilnahme sagen wir darum besser, daß wir Anteil erhalten an dem Geschick Christi, in welchem sich die Übermacht Gottes erweist. Wir nehmen uns nicht einen Anteil, wir erhalten Anteil als Gnade und Heil.

Die Schrift sagt dies mit größter Eindringlichkeit. Christus beschreibt den konstitutiven Zusammenhang mit ihm im Gleichnis vom Weinstock: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Zweige. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht. Denn getrennt von mir könnt ihr nichts tun. Wenn jemand nicht in mir bleibt, wird er weggeworfen wie ein Zweig, und er verdorrt« (Joh 15, 7 f.). Im Römerbrief lesen wir: »Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Jesus Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir wurden also mit ihm durch die Taufe auf seinen Tod mitbegraben, damit wir so, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in einem neuen Leben wandeln. Sind wir nämlich zusammengewachsen mit der Gestalt seines Todes, werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein. Wir wissen ja, daß unser Leib mitgekreuzigt wurde, auf daß der Leib der Sünde vernichtet werde und wir nicht mehr Sklaven der Sünde seien. . . . Wenn wir mit Christus sterben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen ja, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn ein für allemal ist er mit seinem Tod der Sünde gestorben und lebt sein Leben für Gott. Ebenso müßt auch ihr von euch denken: In Christus Jesus seid ihr tot für die Sünde und lebt für Gott« (Röm 6, 3–11).

Hier ist überaus deutlich, daß Christus nicht nur Vorbild, sondern auch Bezugspunkt ist, und zwar nicht nur im Maße unserer Möglichkeit, sondern in der Kraft Christi, daß er uns mit sich und seinem Geschick verbindet. Die Taufe als der Überschritt vom Tod zum Leben, aus der Finsternis ins Licht, ist nicht nur Frucht des Erlösungstodes Christi; die Taufe verbindet uns auch mit Tod und Auferstehung Christi, wir teilen, nicht nur aus Nachahmung, sondern als Gabe sein Geschick. Darum das häufige »mit Christus«, mit Christus leiden, mit Christus sterben, mit Christus auferstehen, mit Christus herrschen, mit Christus verherrlicht werden, mit Christus leben. Dasselbe bedeutet das »in Christus«, das so häufig in der Schrift vorkommt: »So gereicht denn denen, die in Christus Jesus sind, nichts mehr zur Verdammnis« (Röm 8, 1). »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm« (Joh 6, 56). Das alles ist für uns wirklich, nicht weil wir es uns nehmen könnten, sondern weil wir Anteil erhalten, weil uns in der Gnade Christi Anteil gewährt ist am Leben Christi.

Das »mit Christus« und das »in Christus« setzt freilich vieles voraus, es erfordert unsere Entscheidung für Christus, um entschieden zu sein. »Seid so

gesinnt wie Christus Jesus« (Phil 2, 5), der gehorsam wurde bis zum Tod am Kreuze. Im Römerbrief ist diese durchgreifende Hinordnung auf Christus so beschrieben: »Keiner von uns lebt sich selbst und keiner stirbt sich selbst. Denn leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir nun leben, ob wir sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er Herr sei, sowohl über Tote, wie über Lebende« (14, 7–9). Danach ist der größte Unterschied nicht mehr, ob lebend oder tot, sondern ob wir dem Herrn gehören, dem Herrn leben oder nicht. Denn Christus ist Herr über Lebende und Tote in gleicher Weise, weil er unvermindert beiden das ewige Leben ist. Und im 2. Korintherbrief heißt es: »Einer ist für alle gestorben, somit sind alle gestorben. Er starb aber für alle, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb und für sie auferweckt wurde. . . . Ist also einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen; siehe, es wurde neu« (5, 14–17). Diese durchgreifende Hinordnung auf Christus, in welcher die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb, ist kein Automatismus, sie erfordert vielmehr das Eingehen in die Gesinntheit Christi, in das priesterliche Verfügen Christi über sich selbst, daß wir die sündige Verkrampftheit in uns selbst aufgeben.

Das prinzipielle Aufgeben unserer sündigen Ichbezogenheit durch den Glaubensgehorsam, der in der Liebe wirksam wird, muß uns dem Nächsten, dem Mitmenschen öffnen. Das zeigt die Doppelgliedrigkeit des Hauptgebotes als eines einzigen Gebotes, das zeigt das Beispiel und die Lehre Christi, das zeigen die Gerichtsreden, das ist ein wesentlicher Inhalt des Evangeliums. »Wir wissen, daß wir vom Tod ins Leben hinüberschritten sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, der bleibt im Tode. . . . Darin haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß jener für uns sein Leben hingab. Auch wir sollen für die Brüder das Leben hingeben« (1 Joh 4, 14. 16). »Einer trage des anderen Last, so erfüllt ihr das Gesetz Christi« (Gal 6, 2).

Diese Offenheit für den Nächsten aus der Offenheit für Gott muß sich konkretisieren in konkreter Hilfe in der Not. Einbezogen in des Christen Gesamtwirklichkeit und als deren Ausdruck ist auch solche Hilfe dann noch mehr, aus Liebe wird sie letztlich Zeugnis für Christus: »So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist«, wie Christus in der Bergpredigt sagt (Mt 5, 16). Es muß also möglich sein, das Gute so zu tun, daß es Zeugnis, für uns verstehbarer Hinweis auf Gott ist. In dem inneren Zusammenhang mit Christus sind dem Christen ungeahnte Möglichkeiten der geistigen Hilfe, der Stellvertretung für die Kirche und für alle gegeben. Paulus spricht nicht nur oft vom Beten füreinander, er vermag sogar seine Gefangenschaft als einen wesentlichen Dienst für alle aufzufassen: »Ich freue mich der Leiden für euch und will an meinem Fleisch ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt

für seinen Leib, die Kirche« (Kol 1, 24). Ganz gewiß will Paulus hier nicht sagen, Christus habe nicht genug gelitten; aber was Aufgabe der Glieder an seinem Leibe, der Kirche ist, das kann Christus gar nicht tun, und das ist dann nicht nur unsere Aufgabe, das ist auch eine spezifische Möglichkeit des Christen zur Hilfe für den einzelnen und für alle. Es wäre unchristlich, nicht zu tun, was man tun kann zur Linderung und Überwindung der materiellen Not; es wäre aber auch unchristlich, geistliche Möglichkeiten, die weiterreichen als alles andere, nicht wahrzunehmen. Der Anschluß an Christus engt uns ja nicht ein, er befreit uns zu neuen, dann aber auch verpflichtenden Möglichkeiten.

So ist christliche Existenz in der Tiefe eine priesterliche Existenz, in welcher der Mensch im Glauben, der in der Liebe wirksam ist, über sich auf Christus hin verfügt. Das Priestertum Christi, in welchem er über sich selbst verfügt, macht die priesterliche Existenzverwirklichung des Gläubigen nicht überflüssig. Denn das priesterliche Verfügen über sich selbst nach dem Willen Gottes, ist von Christus her nicht nur die Form der Erlösung, sondern die Form unseres Heiles, damit Christus »alles in allem« (Kol 3, 11), »damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15, 28).

(Ein abschließender Teil folgt.)