

Die Unmittelbarkeit des Rufs zur Nachfolge

Von Ernst Wolf

Die neutestamentliche Forderung des „Nachfolgens“, die als Ausdruck für die Ausschließlichkeit der Jüngerschaft streng auf Jesus bezogen ist – von einer Nachfolge Gottes ist nicht die Rede! – und die durchweg ein Geschehen meint und daher nicht auch durch ein begriffliches Nomen ausgedrückt wird, meint als messianische Forderung ein Dreifaches: 1. das Leben in der Fremdlingsschaft: die zum Nachfolgen Gerufenen sind aus der Welt herausgerufen; 2. die Bereitschaft, „um des Namens willen“ zu leiden; 3. den Dienst in Selbsterniedrigung an der Welt und für die Welt als Dienst in Liebe aus Freiheit zur Errettung dieser Welt. In allem ist die Nachfolge gebunden an Jesus Christus.

Daraus ergeben sich für die theologische Ethik im wesentlichen drei Problemkreise, wenn man in bezug auf dieses Nachfolgen die „Nachfolge“ als den bezeichnenden Namen für das christliche Leben in der Welt verstehen darf: einmal das Problem der ethischen Autorität Jesu Christi; sodann das Problem der Ermöglichung der Entscheidung für die Nachfolge samt demjenigen des Vollzugs der Nachfolge; anders gesagt: die Frage nach den Maßstäben und Normen für die Nachfolge; drittens das Problem des „Sinnes“ der Nachfolge.

Die wesentlichen Erkenntnisse der Reformation scheinen dem zweiten Problemkreis zuzugehören. Dagegen scheint für den ersten und für den dritten gerade die Unmittelbarkeit des Rufs zum Nachfolgen gewisse Schwierigkeiten bereitet zu haben. Sie, die Unmittelbarkeit, wird im allgemeinen wenig deutlich, auch nicht bei Calvin, weder in seiner Ethik, die er im zweiten und dritten Buch der „Institutio“ entwickelt hat (vor allem III, 6-10), noch auch im Zusammenhang seiner speziellen Exegese.

Wenn man zum Beispiel seine Auslegung zu Philipper 2,5ff. aufschlägt, zur Aussage also über die Selbsterniedrigung des in der Daseinsweise Gottes Befindlichen, so ist man erstaunt, daß Calvin im Grunde nur Dürftiges dazu zu sagen weiß, etwa auf der Linie, daß hier der Größere, nämlich Jesus der Christus, und der Kleinere, der Christenmensch, miteinander verglichen werden, und daß etwa die Herrlichkeit Jesu konfrontiert wird mit falscher Anmaßung auf unserer Seite; kurz, die Exegese hat hier kaum irgendeinen deutlicheren Bezug auf das Problem der Nachfolge. Dennoch ist die Ethik Calvins eine Nachfolge-Ethik, und zwar als Regel des Lebens in der Wiedergeburt. Das Ziel der Wiedergeburt ist, „daß im Leben der Gläubigen Symmetrie und Übereinstimmung zutage treten zwischen der Gerechtigkeit Gottes und ihrem (der Gläubigen) Gehorsam, damit sie so die Adoption befestigen, durch die sie von Gott zu Kindern angenommen sind“. Das Ziel wird zwar erst in der eschatologischen Vollendung erreicht sein, aber die Eschatologie darf nicht mißbraucht werden als Entbindung von Forderungen durch die Gegenwart.

Die Norm des Handelns ist einerseits Gottes allgemein gültiges Gesetz, das bei Calvin nicht biblizistisch verengt wird; Gott ist und bleibt selbst der Inhalt des Gesetzes, und seine Ehre ist das Ziel des Gehorsams. Noch wichtiger aber als das Gesetz ist die providentielle Situation, nämlich der Gedanke der Führung Gottes im Sinne eines Vorangehens Gottes, der Gedanke also, daß Gott jeweils in der besonderen, konkreten, geschichtlichen Lage selbst sozusagen vorangehe. Dort, wo bei den Lutheranern der Gedanke der Schöpfungsordnung später Platz greift, steht bei Calvin diese providentielle Situation. Beides, das Gesetz Gottes und Gottes Vorangehen, faßt sich für den Christen zusammen in der „vocatio Dei“, in der Berufung durch Gott. Und so kommt Calvin zu dem zentralen Satz, daß die „vocatio Dei“ unser Leben gestaltet. „Verwirrt wird darum“, heißt es in der Jonas-Auslegung, „der ganze Zustand unseres Lebens, wenn nicht Gott vorangeht, uns leitet und gleichsam sein Feldzeichen erhebt.“ So steht

das Christenleben unter der Parole des „sequi deum vocantem“, des dem berufenden Gott Nachfolgens. Und diese Parole bewährt die Neugestaltung des ganzen Lebens dessen, der sich unter Gottes Forderung gestellt weiß, ist aber nicht identisch mit der Forderung irgendeiner Weltumgestaltung. Sondern die Neugestaltung des Lebens ist von Calvin primär verstanden als „abnegatio nostri“, als Selbstverleugnung, als das Zurücktreten all unseres persönlichen Begehrens und Wünschens hinter dem, was wir Gott und dem Menschen schuldig sind: alle Gaben, die wir empfangen haben, sind dankbar und demütig in den Dienst der Menschen zu stellen. Es ist wichtig, daß aus dieser Betonung der Selbstverleugnung zugleich auch positiv die Verpflichtung nicht nur gegenüber der Ehre Gottes, sondern auch gegenüber dem Dienst an den Menschen schlechthin abgeleitet wird.

Diese im Grunde ganz einfachen Gedanken bestimmen die Ethik Calvins durchweg, und man begreift, daß in diesen Gedanken sich dann sehr mannigfache Einzelausführungen einzeichnen lassen. Entscheidend ist der Grundtenor: „nos esse Deo consecratos ac dedicatos“; wir gehören nicht uns an, wir gehören Gott an, das heißt: wir wollen nicht das Unsrige suchen, sondern das, was Gottes ist. Calvin hat das in den Satz zusammengefaßt: „Dies ist jene Selbstverleugnung (*nostri abnegatio*), welche Christus von seinen Schülern von der ersten Lehrzeit an mit so großer Genauigkeit fordert.“ In diesem Sinn begegnet in der Tat der Nachfolgedanke bei Calvin an einer ganz zentralen Stelle.

Luther hat vor 1523 – was zu betonen nicht unwichtig ist – in seinem Traktat „De libertate christiana“ eine ausgesprochene Nachfolge-Ethik entwickelt, und zwar wesentlich als Sozial-Ethik. Der Titel dieses Traktats müßte geradezu sachgemäß und dem mittelalterlich-germanischen Begriff von „libertas“ entsprechend, auch im Blick auf seine Anwendung bei anderen Autoren, übersetzt werden mit: „Von christlicher Sozialethik.“ Luther hat hier die zu seiner Zeit übliche mystisch-moralische Predigt der Nachahmung Christi abgelehnt: „non esse satis nec Christianum“, sie reiche nicht zu und sie sei auch nicht einmal christlich. Er hat sodann an der entscheidenden Stelle die Aussagen in dem Christushymnus Philipper 2,5ff. anders gedeutet als die dogmatische Tradition, die die Rede von der „forma dei“ und der „forma servi“, von der Gestalt Gottes und der Gestalt des Knechtes, auf die zwei Naturen Christi bezogen hat. Luther bezieht sie ganz unmittelbar und in der Grundsicht exegetisch zutreffend auf die Daseinsweise des Herrschenden und des Dienenden und wendet sie von daher nicht nur auf Christus, sondern mit der ganzen Strenge auch auf den Christenmenschen an. Er verlangt dementsprechend von dem im Glauben gerechtfertigten Christenmenschen die Selbsterniedrigung in und auf Grund seiner neu geschenkten Freiheit.

Diese Selbsterniedrigung zum Dienst ist das notwendige Wirksamwerden des Glaubens. Und Luther kommt dabei bekanntlich zu den kühnen Konsequenzen: „Dabo itaque me quendam Christum“, „So gebe ich mich selbst wie einen gewissen Christus“, also gleichsam wie Christus, ja, als einen Christus, „meinem Nächsten, so wie Christus sich mir dargegeben hat: so werde ich nichts in diesem Leben tun, außer dem, von dem ich sehe, daß es meinem Nächsten nützlich, förderlich und heilsam sein wird, zumal ich durch den Glauben an allen Gütern in Christus überreich bin.“

Was Luther damit umschreibt, ist weit entfernt von der zuletzt doch spielerischen Heiligungsübung der „imitatio“-Frömmigkeit. Sein Verständnis der Rechtfertigung dispensiert nicht vom Werk, sondern verschärft den Ruf in die Nachfolge. Und da das Leben in der Heiligung das Widerfahrnis der Rechtfertigung zur Voraussetzung und das Dasein unter den Nöten dieser Welt zur Bedingung hat, vollzieht sich auch das Tun der Nachfolge als Akt der Solidarität mit den Nöten der Welt oder, wie es hier formuliert wird, als das Besorgen dessen, was dem Nächsten nützlich, förderlich und heilsam ist. Dabei weist das „heilsam“ zugleich über diese Welt hinaus. Gerade diese Solidarität mit den Nöten dieser Welt weiß darum, daß diese Welt

gerichtet ist. Dennoch bleibt das Handeln in der Nachfolge ein weltliches Tun, vollzieht sich im weltlichen Beruf, der nun freilich, sofern er in der Nachfolge geübt wird, vom Evangelium her neues Recht empfängt. Diese seine „Herkunft“ ist hier entscheidend. Auf sie blickt auch das von W. Herrmann als Begründung der sittlichen Autonomie – „der Christ, das heißt: der wahrhaft für Gott gewonnene Mensch, gibt sich selbst Gesetze“ – in Anspruch genommene Zitat aus den Disputationsthesen Luthers für Hieronymus Weller (1535): „habito enim Christo facile condemus leges, et omnia recte iudicabimus. – Imo novos Decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes Epistolas, et Petrus, maxime Christus in Evangelio. – Et hi Decalogi clariores sunt, quam Mosi decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosi“. Für Luther sind das Aussagen über die Vollmacht des neuen Lebens im Glauben und aus Glauben. Sie umschreiben hier, was man als „schöpferische Aufgabe“ der Nachfolge bezeichnet hat. Aber es ist nichts darüber gesagt, daß diese neuen Gesetze etwa aus einer naturrechtlichen oder an einer Ordnungstheologie orientierten Interpretation des Rufes in die Nachfolge in Richtung auf jenen Kompromiß zwischen Gebot und irdischer Erfüllbarkeit zu verstehen seien, der die Unmittelbarkeit des Hörens zur Relativität des Tuns vermittelt. Luther denkt jedenfalls in dem Traktat „De libertate“ diese Fragen sehr unmittelbar von dem als Evangelium gefaßten wirksamen Wort Gottes aus. Vom Evangelium her geschieht das neue Handeln in der Nachfolge auf Grund der im Glauben geschenkten Freiheit der Selbstverleugnung. Diese Freiheit der Selbstverleugnung ist der Ausdruck für die Spannung, in der der Christenmensch sich zur Welt der Selbstbehauptung befindet. Denn solange der Mensch sich selbst und seine Wünsche will, gehört er auch der Welt der Selbstbehauptung an. Durch den Glauben ist er davon befreit. Aus der Verleugnung seiner selbst hat er die neue Freiheit gewonnen: vom Evangelium her im Auftrag Gottes, gleichsam in Verlängerung des Handelns Jesu Christi selbst, aber nie von ihm gelöst, neu mit der Welt als der Schöpfung Gottes umzugehen. Nachfolge ist so der Name für das christliche Leben in der Welt. „In der Welt“, heißt dabei stets, „für die Welt als Schöpfung Gottes“ und „gegen die Welt als Macht der Selbstbehauptung.“ Von da aus werden nun die Probleme neu gestellt. Gerade auch gegenüber einer christlichen Sozialethik, die die Unmittelbarkeit des Rufes zur Nachfolge dadurch abschwächt, daß sie ihn durch Beziehung auf „Urgesetze“ oder auf vorfindliche Ordnungen und Institutionen dieser Welt interpretiert. Mit dieser Abschwächung geschieht stets der Versuch einer gewissen Rechtfertigung der als auch für den Christen verbindlich erachteten sogenannten Eigengesetzlichkeiten des irdischen Daseins. Ist aber zum Beispiel ein Krieg als Manifestation der Macht der Selbstbehauptung erkannt, dann wird jeglicher Versuch zu seiner christlichen Rechtfertigung vom Ruf zur Nachfolge her grundsätzlich ausgeschlossen. Auch ein Versuch, ihn als eine nun doch zu erdulden Notwendigkeit des „noachitischen Äon“ zu begreifen („Kriege müssen immer sein“) und rein kasuistisch zu beurteilen. Die Nachfolge, die die ausschließliche normative Geltung des Evangeliums für das Sein und Handeln des Christen in dieser Welt gleichsam proklamiert, verhindert solche Zweigleisigkeit einer Interimsethik.

Allerdings ist solches Denken über die Nachfolge, in der allein die Herrschaft Christi über Kirche und Welt sich in der Christenheit verborgen und geheimnisvoll verwirklicht und bezeugt, in der Reformationszeit dann doch bald wieder verlassen worden. Der Fortgang des Reformationswerkes hat in eigentümlicher Weise den theologischen Ansatz verändert, der zu ihm geführt hat. Der Radikalismus der sogenannten Schwärmer ließ bei den Reformatoren in verschiedenem Maß neben den Ruf zur Nachfolge aus der neugeschenkten Freiheit die Sorge um die Ordnung und die Ordnungen treten. Der neugefaßte Berufsgedanke wurde mit einer mehr und mehr sich normativ gestaltenden Lehre von den beiden Reichen verknüpft. Diese Entwicklung hatte zur Folge, daß an die Stelle der einheitlichen Verantwortung des Christen vor Gott für Kirche und Welt die Frage nach der jeweiligen Kompetenz von Kirche und Welt getreten ist. Diese Frage hat die Verantwortung zerteilt und späterhin dann und wann den Christen von der Verantwortung für die Welt ganz oder teilweise dispensiert. Hinzu kam das wachsende Interesse an den neuen Landeskirchentümern, durch das der Satz, daß die Kirche

Gott verantwortlich sei für die Welt, dahin gewendet wurde, daß die Kirche mehr und mehr ihre eigene Sache besorgte und nicht die Sache des Interesses Gottes an der Welt, daß sie nicht primär den Willen Gottes mit seinem Menschen besorgt hat. Beides, die Auflösung der Einheitlichkeit der Verantwortung und das wachsende Interesse auch der reformatorischen Kirche an ihrem eigenen Bestand, hat Erhebliches zu tun mit der Auflösung der Einheit der Kirche in Christus und zugleich mit der Abschwächung dessen, was bei den Reformatoren mit der Nachfolge im Licht der Leidensbereitschaft noch verbunden war. Luther selbst hat diese Leidensbereitschaft und das Leiden als das Kennzeichen der einen Kirche immer wieder genannt. Aber diese Leidensbereitschaft wurde dann mehr und mehr de facto den „Schwärmern“ zugeschoben, und sie haben in einer sehr eigentümlichen Weise dieses Vorzeichen der Christusbefolgung schon in der Reformationszeit vorgelebt. Gewiß nicht frei von einer gesetzlichen Fassung der stark am Alten Testament orientierten Gebote Gottes, aber in einem Verständnis dieser Gebote als von Gott durch Christus proklamierter und darum verbindlicher, als unmittelbarer Weisungen, ohne die Möglichkeit, in das zuletzt bequeme Nebeneinander zweier „Reiche“ auszuweichen.

Was in der neueren Grundlagendebatte christlicher Sozialethik unter dem zu eilig zum Schlagwort entwerteten Versuch „christologischer Begründung“ auf den Plan tritt, bedeutet, recht verstanden, nichts anderes als ein erneutes Aufgreifen eines schon in der Reformation angelegten Verständnisses der Nachfolge Christi als des Wort- und Tatzeugnisses für seine im Verborgenen wirkliche Königsherrschaft. Melanchthon hat das einmal sehr kühn formuliert, als er in bezug auf die „guten Werke“ feststellte, sie seien „propter fidem“, um ihrer Herkunft aus dem Glauben willen, „heilige, göttliche Opfer“, die zugleich die „politica Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo“ darstellen. „In his enim sanctificat corda et reprimat diabolum, et ut retineat evangelium inter homines, foris opponit regno diaboli confessionem sanctorum et in nostra imbecillitate declarat potentiam suam.“ Man kann das auch so sagen: Das auf Grund des Rufs zum Nachfolgen in Hoffnung wandernde Gottesvolk wird durch diese seine auf Christus hin gerichtete Nachfolge nicht nur zur Beunruhigung für die trotz aller Hoffnungen angesichts der Vielzahl und Unüberschaubarkeit der Institutionen und Strukturen hoffnungslos mit sich selbst beschäftigte Gesellschaft, sondern auch zu einer „richtungs-konstanten Weisung“ für die Gestaltung der Lebensverhältnisse.

Die Frage nach der „christologischen Begründung“ bedeutet im Licht eines neuen Ernstnehmens des Problems der Nachfolge eine entscheidende Verschiebung der Fragestellung. Diese richtet sich nicht mehr auf ein System der Ordnungen oder auf die Struktur von Institutionen, um von da aus Weisungen für die Frage nach dem *Wie* christlichen Lebens angesichts der Unordnung der Welt zu gewinnen, sondern primär auf den Vorrang der Frage nach dem *Was* des Tuns, auf den Inhalt des Gehorsams gegen das Gebot Gottes in Christus, dessen einzelne Weisungen an der Forderung der Nachfolge ihren kritischen Maßstab haben. Und da die Nachfolge eben – wie das Neue Testament zeigt – ein *Geschehen* ist, ein Nachfolgen, steht bei allem die Frage nach dem jeweiligen Sichverhalten des Christen in der vorfindlichen „Welt“, die als Gottes gute Schöpfung geglaubt wird, steht das Leben in Mitmenschlichkeit als in der geschenkten Anteilhabe an der Sendung des Heilands in die durch den Menschen – „sed originale (peccatum) per hominem unum“ – „arge“ Welt im Vordergrund evangelischer Sozial-ethik. Es geht ihr um den Menschen, um seine Rettung, sein Heil und in diesem Licht auch um sein Wohl, um die Bewahrung seiner Menschlichkeit, die allein in dem Gekreuzigten ihm enthüllt wird. „Schöpferische Nachfolge“ kann mithin nicht bedeuten, Jesu Ruf: Folge mir nach! durch die Reflexion auf „Urgesetze“ praktikabel vor der Vernunft zu machen, sondern ihn im Wagnis des Dienstes und in der Absage an jegliche Selbstbehauptung, an den „sensus proprius“, wie Luther sagt, einfach zu hören. Dazu bedarf es freilich jenes Freimutes auch zum Ungewöhnlichen – zum Beispiel gegenüber einer Institutionalisierung des „ständisch“ verengten Berufsgedankens, wie etwa bei Ritschl – und zum Leiden „um des Namens willen“

(das zugleich ein Leiden oder Mitleiden um des Menschen Gottes willen ist). Es bedarf des Mutes zur Freiheit der „rücksichtslosen“ Hingabe, der die Herrlichkeit Gottes als „Lohn“ verheißen ist. *Nachfolge* muß im Entscheidungsfall jeweils den ersten und gültigen Satz bestimmen, und alle anderen Erwägungen der Vernunft, die - bei den sogenannten Ermessensfragen - notwendig und gefordert sind, haben dann ihren sinnvoll verantwortbaren Ort unter ihr. Denn auch bei ihnen muß die Freiheit des Glaubens das Regiment führen.

Ernst Wolf, *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, Göttingen 1975, 154-160.