

Schöpferische Nachfolge (1960)

Dabo itaque me quendam Christum proximo meo ... (Luther)¹

Von Ernst Wolf

Heinz-Dietrich Wendland hat im Rahmen der neutestamentlichen Grundfragen, die den zweiten Teil seiner unter dem Titel »Botschaft an die soziale Welt« (1959) zusammengestellten Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart bilden, auch das Problem der Nachfolge gestreift; und zwar wesentlich im Zusammenhang mit der Entsagung und dem Kreuztragen (S. 120 ff.). Er hat sich dabei gegen die im neueren Protestantismus und auf Grund eines Mißverständnisses reformatorischer Kritik an einer imitatio-Ethik üblich gewordene Ablehnung des Gedankens der Nachfolge gewendet und unter anderem bemerkt, daß wir mit dem Hören von Jesu »Einladung ins Gottesreich zugleich unter das göttliche Gesetz seines Dienens und Leidens gestellt werden«; die Gemeinschaft mit Christus »ist Leben in der Nachfolge, im Gehorsam liebenden und entsagenden Dienstes, der Gott und den Nächsten geweiht ist« (123). Noch genauer: der Bringer und Träger des Gottesreichs rufe »aus göttlicher Vollmacht... in seine Nachfolge. Nur diese Vollmacht macht es möglich, daß er seinen Willen und sein Gebot mit dem Gebot und Willen Gottes gleichsetzen kann. Wer ihm nachfolgt, erfüllt das Gebot Gottes..., und ohne diese Nachfolge gibt es kein Christentum« (121 f.).

Man wird wohl noch etwas nachdrücklicher von der Nachfolge als einem Grundbegriff innerhalb reformatorischer Sozialethik reden können, wobei freilich zugleich immer wieder merkwürdig zaghafte oder gar unterdrückte Ansätze dazu neu aufgegriffen und erst zur Geltung gebracht werden müssen. Dann kann sich zeigen, daß Nachfolge die dem reformatorischen Ansatz gemäße Auslegung dessen ist, was im Rahmen einer christlichen Naturrechtslehre im allgemeinen als die (durch diese zugleich mißdeutete) nova lex Christi begriffen wird.

Diese Auslegung in strenger Weise durchzuführen ist eine Aufgabe, die noch kaum ernsthaft in Angriff genommen worden ist. *Dietrich Bonhoeffer* hat freilich 1937 (seit längerem) sehr nachdrücklich mit seinem Buch »Nachfolge« auf diese Aufgabe hingewiesen und neben anderen zwei wichtige Erkenntnisse hervorgehoben: einmal, daß die biblische Rede von der Nachfolge Jesu »die Befreiung des Menschen von allen Menschensatzungen, von allem, was drückt, was belastet, was Sorge und Gewissensqual macht«, verkündige (V); zum anderen, daß zur Nachfolge der »einfältige Gehorsam« gehöre (33 ff.). Aber er verhandelt das Problem der Nachfolge doch noch vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des einzelnen in Richtung auf die Gemeinde und im Blick auf die Grenzen des innerweltlichen Daseins der Gemeinde. Die Verbindung der Nachfolge mit dem Gedanken der Sendung in die Welt erscheint nur ganz am Rande. In Bonhoeffers Ethik (1953) spielt denn auch der Begriff der Nachfolge als solcher keine merkbare Rolle. Hingegen hat *H. Zwierner* »Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung« (Beiträge zur christlichen Ethik, 1948) miteinander systematisch zur Grundlegung christlicher Ethik zu verknüpfen gesucht, in durchgängiger Auseinandersetzung mit Emil Brunners Ethik der Ordnungen und in Richtung auf eine christologische Begründung der Ethik. Auf Anlage und Durchführung dieses Versuches braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; es wäre mancherlei kritisch anzumerken. Wichtig ist vielmehr, daß er in so umfassender Weise gewagt wurde. Gleichwohl steht er unter den neueren protestantischen Ethiken etwas einsam da, ebenso wie *A. Runestams* Entwurf »Liebe, Glaube, Nachfolge« von 1931. Runestam faßt Nachfolge als kritisches Prinzip bei der Verwirklichung der pädagogischen Liebe Gottes; sie stellt den Ort dar, an dem von Gott her durch den Glauben die Vermittlung

¹ [„So gebe ich mich selbst wie einen gewissen Christus meinen Nächsten ...“ (WA 7, 66).]

zwischen radikaler christlicher Forderung und weltlicher Relativität erfolgt.² Runestam hatte den Begriff der Nachfolge als »das Stiefkind der protestantischen Ethik« bezeichnet. »Seine Behandlung zeigt, daß er der evangelischen Theologie unbequem gewesen ist. Sie ist in Verlegenheit gewesen, was sie mit ihm anfangen sollte. Und man hat den Eindruck, daß sie tatsächlich Anstrengungen, die einer besseren Sache würdig gewesen wären, gemacht hat, um ihn außer Kraft zu setzen oder ihm einen Inhalt zu geben, der ihn ungefährlich, das heißt, wirkungslos machen sollte.« Dieser Befund stimmt im großen ganzen, wenn man bei raschem Durchblick sich das Bild vergegenwärtigen will, das die meisten protestantischen Ethiken bieten. Luthardts »Kompendium der theologischen Ethik« (3. Aufl. 1921) enthält im Register beispielsweise zwar das Stichwort »Mensur«, aber nicht das Stichwort »Nachfolge«. J. Köstlin zeigt etwa das durchschnittliche Bild (Christliche Ethik, 1899): Die Nachfolge erscheint hier wesentlich und mit entsprechendem Vorbehalt im Licht einer gewissen imitatio, nur da man an entsprechenden Befunden im Neuen Testament nicht ganz vorbeigehen kann. »Nicht identisch, aber aufs engste verwandt mit der Idee des Vorbilds ist die der Nachfolge, zu der Jesus ermahnt« (122). Im Vorbild Jesu stellt sich uns »der vollkommen gute Gotteswille« dar; »die Liebe zu Gott und zu ihm wird zu seiner Nachfolge« (192). H. Schultz (Grundriß der evangelischen Ethik, 1891) spielt gegen Christus als »ein äußerliches Vorbild« Christus als »das Prinzip der christlichen Ethik • aus; er ist die Norm, das Motiv und der höchste Zweck der christlichen Ethik. »Sein Geist wird angeeignet als die Einheit der christlichen Gesinnung, welche sich in der unermeßlichen Fülle der Aufgaben und Kräfte zu entfalten hat.« Und dann erscheint doch Christus als »das Liebe weckende, treibende, persönliche Ideal der Sittlichkeit« (§ 14).

Immer wieder taucht so bei dem Stichwort »Nachfolge« das Problem des Vorbildes auf. Man kann etwa mit W. Trillhaas (Ethik 1959, S. 51) ganz nüchtern feststellen, daß es eine »unmenschliche Neigung« sei, »auf dem eigenen Heiligungsweg nach Vorbildern Ausschau zu halten«. Und man kann so von hier aus und zugleich auch vom Gedanken einer »Sinnggebung des Leidens« her den »unverzichtbaren« Begriff der Nachfolge gegenüber dem verwandten der Heiligung, beziehungsweise der Askese, etwas abzugrenzen versuchen. Aber im Grunde bleibt es bei der von Runestam konstatierten »Verlegenheit«. Die durch Vorbildgedanken und Askese bestimmten Auffassungen der Aufgabe der Nachfolge, deren Mannigfaltigkeit N.H. Sørensen in seiner »Christlichen Ethik« (2. Aufl. 1957, S. 66ff.) sehr instruktiv kritisch zusammengestellt hat, führen noch nicht an das Wesentliche des Problems heran. Es zeigt sich vielmehr dort, wo gefragt wird, ob und inwieweit Nachfolge letzten Endes das »Fremdwerden« des Christen gegenüber der Welt herbeiführe oder bekunde – etwa in Gestalt der »Gleichzeitigkeit« des Christen mit Christus im Sinn Kierkegaards — oder ob und inwieweit »Nachfolge« wesentlich mit den Problemen der Mission, der militia Christi, der Berufung des Christen zur Mitarbeiterschaft am Erlösungswerk Gottes Zusammenhänge, ob und inwiefern sie also wesentlich die Verwirklichung des Glaubensgehorsams gegenüber dem Wort Christi darstellte. Diese Sicht auf die »Nachfolge« zeigt heute auch die katholische Ethik.

Der Unterschied zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung ist daher nicht nur darin zu suchen, daß dort die Heiligung etwa im Sinn einer asketischen imitatio Christi als Weg zur Gerechtigkeit verstanden wird, während für reformatorisches Verständnis die Nachfolge *Frucht* der Rechtfertigung ist. Gewiß, diese Unterscheidung ist so durchaus richtig. Aber heute wird man den Unterschied an einer anderen Stelle in Blick nehmen müssen, nämlich im Rahmen dessen, was neuere katholische Sittenlehre als »schöpferische Nachfolge« betrachtet. Es geht hier um die Verwirklichung der Nachfolge Christi in den Kreisen der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten.³ Das heißt aber: das Problem stellt

² Zur Kritik vgl. E. Wolf, Politia Christi. In: Peregrinatio, 1954, 26 ff.

³ Vgl. F. Tillmann in seinem Handbuch der katholischen Sittenlehre IV/1, 1950.

sich auf einer Ebene, die von derjenigen unterschieden ist, auf der es im allgemeinen auch im Protestantismus seit der Reformation aufgetaucht ist.

Allem Anschein nach hat man im lutherischen Lager sehr früh den Gedanken der Nachfolge wieder zurücktreten lassen, weil man ihn im Sinne einer »schwärmerischen« oder »reformierten« Gesetzmäßigkeit verstanden hat und daher ablehnen mußte. Auch in der folgenden Zeit begegnen eigentlich nur gewisse individual-ethische Verwirklichungsversuche von Nachfolge, sowohl im Pietismus in ausgesprochener Richtung auf Weltflucht oder zumindest auf ein Sichzurückziehen aus der Welt im Interesse der heiligmäßigen individuellen Vervollkommenung, im Sinn also einer mehr oder minder auch sentimental imitatio Jesu, als auch im Rationalismus, der Jesus als das sittliche Ideal vollkommener Menschlichkeit hinstellt. A. Ritschl hat dieses Ideal in seine Gesinnungsethik hineingenommen und mit dem weltlichen Beruf verknüpft: diesen soll man mit christlicher – und das heißt »Nachfolge« – Gesinnung betreiben. Entsprechend steht es auch bei W. Herrmann (Ethik, 5. Aufl., 1918, § 24), sofern nach ihm Jesus vom Menschen fordert, daß er »aus seiner eigenen Gesinnung heraus leben und handeln soll«; damit soll Jesus »nur in volles Licht setzen, ... was in solchen Menschen selbst bereits vorhanden ist und klar werden will«, wozu auch der Gedanke der Gemeinschaft gehöre, den Jesus als den »sittlichen Endzweck« erkläre. Jesus will also zu sittlicher Autonomie erziehen, und wer so »zur sittlichen Klarheit Jesu« in Selbstverleugnung und Verzicht auf Selbstdurchsetzung gegenüber der Gemeinschaft heranwächst, wird »wirklich sein Nachfolger«. Daß auch hier die Nachfolge durch das »Ideal der Persönlichkeit« maßgebend bestimmt wird, ist deutlich. Ebenfalls ganz individualistisch ist auch die Radikalisierung der Nachfolge bei Kierkegaard.

Das Moment des Außergewöhnlichen, des Wagnisses, das vielfach solchem Umgang mit der Forderung der Nachfolge gleichwohl anhaftet, begleitet ihn auch dort, wo er innerhalb der Frage nach den Grundlagen evangelischer Sozialethik auftaucht. Ihm, diesem Moment, wird im allgemeinen dadurch Rechnung getragen, daß man die Nachfolge entweder als »schöpferische Aufgabe« (A. Dedo Müller) oder als das besondere Problem des christlichen Kompromisses ansieht. Die von hier aus angebotenen Lösungen ähneln dann in ihrer Struktur durchaus den entsprechenden katholischen. Es geht nicht um den »einfältigen« Gehorsam, sondern sozusagen um den »sinnvollen«. Auch der Gedanke der Nachfolge wird so mit dem Naturrecht dort oder mit einer hintergründigen Ethik der Ordnungen hier irgendwie verknüpft.

Hendrik van Oyen (Evangelische Ethik I, 1952) versteht Nachfolge Christi als »Erfüllung des Glaubens«, als Gehorsam, »insofern im Gehorsam das Hören auf jemanden entscheidend ist. Es ist das Hören auf das Wort Gottes, das das Leben Jesu erfüllt...« (21). Aber er muß dann doch feststellen, daß christliche Entscheidungen aus dem Glauben im ethischen Feld im Kompromiß stecken bleiben. »Es geht nicht an, unseren Gehorsam auf das Gebot gradlinig als Erfüllung dieses Gebotes, als Verwirklichung der Christus-Nachfolge, zu deuten« (211). Hier also, beim Kompromiß, steckt das Problem der sozialetischen Entfaltung des Gedankens der Nachfolge. Es wird darauf ankommen, welche Faktoren neben dem Hören oder innerhalb des Hörens für diese Entfaltung maßgebend werden. Noch wesentlich deutlicher hat dies A. Dedo Müller (Ethik, 1937) ausgesprochen: »In der Nachfolge geht es um die Übersetzung der einmaligen Offenbarung Gottes in Christus in die Sprache des allgemein Menschlichen. Erst in dem ›Folge mir nach!‹ des Evangeliums wird das Walten Gottes in Natur und Geschichte zur unausweichlichen persönlichen Anrede an jeden Menschen. Gottes Erkenntnis ist nur im Wagnis, im Lebensversuch, im Experiment möglich.« Es gehe bei der Nachfolge Christi, die eigentlich Nachfolge Gottes (Eph. 5, 1) sei, darum, »die ewigen Urgesetze zu vollstrecken, auf die Gott das Ganze des Lebens gegründet und die er in Jesus offenbart hat«. Nachfolge ist also »schöpferische Aufgabe«, an jedem konkreten Ort der Geschichte neu zu lösen, und zwar auf Grund des »großen inneren Umbruchs« des von seiner »Gottblindheit« geheilten Men-

schen. »Es geht in der Nachfolge immer um die Grundverfassung des Menschen und ihre Folgen für die Beantwortung der grundlegenden Lebensfragen. Das Leben ordnen kann nur, wer im Innersten in Ordnung gekommen ist. Und das kann nur, wer sich den vom Kreuz als der tiefsten dringenden Ordnungsmacht ausgehenden Einsichten und Kräften praktisch geöffnet hat. Das Urgesetz, um das es dabei geht, bindet alles Leben — auch das widerstrebende: ›Wer sein Leben will behalten, der wird's verlieren‹ (Mk. 8, 25 f.)« (106 f.). Man wird auch hier trotz allem ein Ausweichen vor der Unmittelbarkeit des Rufes in die Nachfolge feststellen müssen. Eine Abschwächung der Unmittelbarkeit liegt auch in der Ethik von Paul Althaus (Grundriß der Ethik, 1953, S. 38) vor; im Abschnitt über »Die ethische Autorität Jesu« heißt es: »In Jesus Christus ist der Wille Gottes in einem Menschenleben wirklich geworden. Als Bild des Wesens Gottes (Kol. 1, 15) ist Jesus Christus zugleich das Urbild des ›Menschen Gottes‹, zu dem wir geschaffen sind, in das hinein wir erneuert werden sollen, . . . so kann alles christliche Leben nichts anderes sein als Nachfolge Jesu, ... wandeln nach seinem Vorbilde, ... Gehorsam gegen seine Gebote.« Die Gültigkeit dieser allgemeinen Sätze wird man nicht bestreiten wollen; es lautet jedoch dann weiter: »Aber Jesus ist Urbild und Vorbild des Gottmenschen in der Einmaligkeit einer besonderen Sendung, in der unwiederholbaren Konkretheit und Begrenztheit seines geschichtlichen Ortes und seiner Individualität. So will er nicht als gesetzliches Vorbild, so darf die Nachfolge nicht als imitatio Christi verstanden werden. Ebenso wenig sind seine Gebote im Einzelnen und Konkreten als allgemein gültige gesetzliche Vorschriften gemeint. Daher darf der Gehorsam nicht als blinde äußere Befolgung seiner Weisungen und als Begrenzung auf sie verstanden werden. Er will die Seinen vom Gesetze und Gesetzesgeiste gerade losmachen und in die Freiheit der Kinder Gottes führen...; wir haben vielfach anderes zu tun, als er getan hat, und in Lebensgebiete hineinzugehen, für die er uns weder in seinem Handeln noch in seinen Weisungen ausdrücklich den Weg gezeigt hat. Aber auch dieses alles sollen und können wir tun ›im Namen des Herrn Jesu‹ (Kol. 3, 17). Wir sind Christi, aber Christus ist Gottes (1. Kor. 3, 23); das heißt: Jesus bindet uns an sich *nur* dazu und *nur* so, daß er uns an Gott, den lebendigen Geist, bindet. So ist unsere ethische Bindung an Jesus und seine Gebote eine solche im Heiligen Geiste.«

Es liegt nahe, auch auf diese verschiedenen Versuche, den Gedanken der Nachfolge in die Ethik aufzunehmen, das Generalurteil von A. Runestam über das Schicksal dieses Gedankens im Protestantismus anzuwenden. Man wird es allerdings auch, wenigstens zum Teil, bis auf die Stellungnahme der Reformatoren zu diesem Problem zurückerstrecken müssen. Denn auch bei ihnen läßt sich ein gewisses Ausweichen vor der Unmittelbarkeit der Forderung der Nachfolge nicht leugnen, die man entweder als die Gesetzlichkeit einer mehr oder minder perfektionistischen imitatio morum Christi in der zeitgenössischen Morallehre und Predigt vor Augen hatte oder ebenso als Gesetzlichkeit bei dem Ruf zur Nachfolge im Lager der sogenannten Schwärmer meinte abweisen zu sollen. Dabei scheint man, auf den ersten Blick wenigstens, dem exegetischen Befund am Neuen Testament nur unzureichend nachgegangen zu sein.

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 Fremdlingschaft: 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, 5 ff. (ed. Tholuck II, 1831, ff.) 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« (III 6, 1). 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 gestalte. »Verwirrt wird darum«, heißt es in der Jonas-Auslegung (CR 43, 203), »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 (III 7, 1), das heißt, wir wollen nicht das Unrige 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« (III, 7, 2). In diesem Sinn begegnet in der Tat

der Nachfolgedenke 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 Nachfolgeethik 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 (WA 7, 58). Er hat sodann an der entscheidenden Stelle die Aussagen in dem Christushymnus Philipper 2, 5 ff. 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 (WA 7, 65 ff.). 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« (WA 7, 66).

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« (168) — in Anspruch genommene Zitat aus den Disputationsthesen Luthers für Hieronymus Weller (1535): »habito enim Christo facile condemus leges, et omnia recte ludicabimus. – Imo novos Decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes Epistolas, et Petrus, maxime Christus in Euangelio. – Et hi Decalogi clariores sunt, quam Mosis decalogus, sicut facies Christi clarior est, quam facies Mosis« (WA 39, I, 47)⁴. 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 Erfüllung

⁴ [„Wenn Christus in uns wohnt, werden wir leicht über Gesetze urteilen und alles richtig beurteilen. – Ja, wir werden neue Dekaloge schaffen, so wie Paulus es in all seinen Briefen tut, und Petrus, und vor allem Christus im Evangelium. – Und diese Dekaloge sind klarer als der des Mose, so wie das Angesicht Christi klarer ist als das Angesicht des Mose.“]

barkeit 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 erduldenende 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 Christennachfolge 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 unmit-

telbarer 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 das Wort- und Tatzeugnis für seine im Verborgenen wirkliche Königsherrschaft. Melancthon 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 »politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo«⁵ darstellen. »In his enim sanctificat corda et reprimit diabolum, et ut retineat evangelium inter homines, foris opponit regno diaboli confessionem sanctorum et in nostra imbecillitate declarat potentiam suam« (Apol. IV, 189)⁶. 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 »richtungskonstanten 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!⁷ – »arge« Welt im Vordergrund evangelischer Sozialethik. 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.

Nicht das Handeln in einer wie immer intentionierten Nachfolge-*Gesinnung*, sondern ein das

⁵ [„das Gemeinwesen Christi, der sein Reich vor dieser Welt offenbart“]

⁶ [„Denn in diesen (Dingen) heiligt er die Herzen und hält den Teufel nieder; und damit das Evangelium unter den Menschen bewahrt bleibe, stellt er dem Reich des Teufels nach außen das Bekenntnis der Heiligen entgegen und offenbart in unserer Schwachheit seine Macht.“]

⁷ Vgl. H. J. Iwand, »Sed originale per hominem unum«, Ev. Theol. 6, 1946/47, 26 ff.

Nachfolgen *übendes* Tun bestimmt den Charakter des Verhaltens, die »Gestalt« christlichen Daseins in der Welt

Quelle: Friedrich Karrenberg/Wolfgang Schweitzer (Hrsg.), *Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft* (FS Heinz-Dietrich Wendland), Hamburg: Furche, 1960, S. 26-38.