

Die fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge

VON HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

1. Nachfolge – eine theologische Kategorie

„Nachfolge Christi – was das ist, möchte ich wissen, es ist nicht erschöpft in unserem Begriff des Glaubens“, schreibt D. Bonhoeffer 1934 drei Jahre vor Erscheinen seines Nachfolgebuchs¹. Ein halbes Jahrhundert später stellt sich diese Frage Bonhoeffers eher noch dringender. Sie wird zur Frage nach der Begründung des Glaubens und nach seiner Glaubwürdigkeit. Innerhalb und außerhalb des Glaubens wird seine Folgenlosigkeit beklagt. Die Religionskritik unserer Tage wird zur Kritik gelebter Nachfolge. Wie ein Widerhall solcher Kritik der Folgenlosigkeit des Glaubens liest sich die selbstkritische „Gewissenserforschung“ im Synodendokument „Unsere Hoffnung“: „Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich Gottes‘“². Man hat in dieser Schwierigkeit „das christliche und kirchliche Glaubwürdigkeitsproblem Nummer 1 in unserer Zeit“ gesehen, so daß heute in einem besonderen Sinn auch für die Theologie die „Stunde der Nachfolge“ schlage³.

Wenn, wie wiederum die Synode sagt, „das Bekenntnis zu Jesus Christus . . . uns in seine Nachfolge weist“ und den „Preis unserer Verbundenheit mit ihm“, „den Preis unserer Orthodoxie“⁴ nennt, dann ist in dieser Situation „theologische Begriffsarbeit“ gefordert: die Reflexion auf die Nachfolge als theologische Kategorie. Erst solche Begriffsarbeit fördert die wesentlichen Züge der Glaubwürdigkeit christlichen Glaubens zutage⁵. Um den *intellectus fidei* zu erarbeiten, kommt man auch innerhalb der Theologie nicht umhin, die „Anstrengung des Begriffs“ oder – wie Baader besser noch Hegels Rede christlich umkehrt – das „Kreuz der Spekulation“ auf sich zu nehmen. Wo ein solcher *intellectus fidei* in der

¹ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften I*, hg. von E. Bethge, München 1958, 41.

² Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. *Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, 101.

³ J. B. Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, 34 bzw. 36.

⁴ „Unsere Hoffnung“ 103.

⁵ Vgl. P. Hünermann, *Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs*, in: L. Scheffczyk, *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72) 1975, 114–140; hier: 140.

Besinnung auf die „Nachfolge“ gesucht wird, geht es um nicht weniger, als das zusammenzuführen, was neuzeitlich auseinandergetreten ist und schließlich in der Folge der Aufklärung allererst die theologische Disziplin einer gesonderten Apologetik hervorbrachte: den Glauben an den Gott Jesu Christi und das Leben des Menschen in den konkreten Bedingungen seines Welt-daseins. Theologisch hat sich diese Diastase in der Apologetik selbst in ihrer Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Grund des Glaubens, der nur im Glauben selbst als die *auctoritas dei* relevantis zu erfassen ist, und den Glaubwürdigkeitsgründen, den *motiva credibilitatis et credenditatis*, welche die Bejahung des Glaubens menschlich verantwortlich machen sollen, gespiegelt. Die Reflexion auf die Nachfolge will nun dem im strengen Sinn theologischen Glaubensgrund und die im weiteren Sinn anthropologischen Glaubwürdigkeitsgründe in ihren christologischen Zusammenhang stellen und damit zugleich von der Logik menschlichen Glaubens an den Gott Jesu Christi Rechenschaft ablegen. Inhaltlich geht es so um die Verantwortung und Begründung der Aussage des Vaticanums II, daß sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auftut, so daß wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, auch selbst mehr Mensch wird⁶.

Ein solches Unterfangen läßt sich von der Ortsbestimmung theologischer Reflexion durch K. Hemmerle leiten: „Der Ort der Theologie ist notwendigerweise die Nachfolge selbst, Nachfolge freilich, die das Denken als Denken und somit als sich verantwortendes Denken in Gehorsam nimmt, so aber in die Theologie hinein integriert. Theologie ist dort Theologie, wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. Ohne solch ärgerliche Unterscheidung des Theologischen löst dieses sich auf, ohne Integration des Denkens in der Nachfolge aber verengt sich diese, unterbietet sie ihr Maß.“⁷ Wenn die Synode daher apodiktisch sagt: „Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und in Ideologien, Nachfolge genügt“⁸, so ist diese einfache Formel nur dann mehr als ein vereinfachendes Schlagwort, das sich als solches gerade fremden Programmen und Ideologien auslieferte, wenn nicht dieses Einfachste in der theologischen Reflexion zugleich als das Schwerste begriffen wird.

Geleitet vom Modell der Nachfolge den dialektischen „Gegen-Logos“ (Bonhoeffer) christlichen Glaubens und christlicher Theologie reflektieren heißt von der Nachfolge einen kategorialen Gebrauch machen, die Nachfolge als Grundbestimmung auffassen, die das Christliche in seinem

⁶ Vgl. *Gaudium et spes* 22 bzw. 41.

⁷ K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg 1975, 28 f.

⁸ „Unsere Hoffnung“ 103.

Eigenen begründet und zur Sprache bringt. R. Guardini hat in seinem „Wesen des Christentums“ die besondere Schwierigkeit spezifisch christlicher Kategorien angesichts der Tatsache problematisiert, daß in allem, was christlich sein soll, Jesus Christus selbst mitgegeben sein muß: „Jedes Seinsgebiet enthält gewisse Grundbestimmungen, die es in seiner Eigenart begründen und gegen das Übrige abscheiden. Sobald das Denken ein solches Gebiet theoretisch zu erfassen sucht, löst es diese Grundbestimmungen heraus und gewinnt so die Voraussetzung für alle über die Gegenstände des Gebietes möglichen Aussagen. Diese Voraussetzungen oder Kategorien sind notwendig allgemein; in unserem Fall aber steht es anders. Dort, wo sonst der Allgemeinbegriff steht, erscheint eine geschichtliche Person.“ „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt. Das ist ein Paradox.“ Und aus ihm ergeben sich für Guardini „weittragende Probleme“, Fragen nämlich wie folgende: „In welcher Weise sind – wenn Christus die Kategorie christlichen Denkens ist – die Inhalte dieses Denkens gegeben? Wie fügen sich die Sachlichkeiten des Daseins in jene personale Grundform ein? Wie ist die christliche Aussage gebaut? Wie das christliche Bewußtsein usf.?“ Guardini urteilt: „Die Probleme sind außerordentlich schwierig, und es hat den Anschein, als ob das theologische Denken sie noch nicht wirklich ins Auge gefaßt hätte. Es hat den Anschein, als ob es seine Wissenschaftlichkeit darin suchte, die eigene Arbeit nach dem Schema der auf abstrakten Kategorien aufbauenden geschichtlichen oder philosophischen Disziplinen durchzuführen – die Christlichkeit hingegen nur in besondere Qualitäten des Inhalts bzw. in den autoritären Charakter der Offenbarung setzte. Wie aber christliches Bewußtsein, wie der christliche Erkenntnisakt und sein methodischer Fortgang, also die christliche Wissenschaft geartet sein müssen, sobald Christus die Kategorie dieses Bewußtseins und dieser Erkenntnis ist, scheint nicht theologisch gefragt, vielmehr der religiösen Nachfolge überlassen zu werden.“⁹ Aus diesem Problembewußtsein heraus hat K. Hemmerle „die Logik der Nachfolge eine paradoxe Logik“ genannt, dementsprechend „paradox auch die Logik der Theologie sein“ müsse: „Es genügt nämlich nicht, im moralischen Appell und in der geistigen Übung das Paradox der Nachfolge zu betonen, die Inhalte des Evangeliums aber so abzuhandeln, als ob sie subsumierbar wären unter eine geradlinige, ‚allgemeine‘ Logik.“¹⁰ Eine Fundamentaltheologie, die sich dem stellt, ringt in der Unterscheidung der Nachfolge um die paradoxe Logik der Theologie und der ihr eigenen Glaubensbegründung und will die Theologie auf neue Weise ins wissenschaftliche Gespräch einbringen. Durch solche Besinnung auf die

⁹ R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938, 68–70.

¹⁰ Hemmerle 63.

Kategorien christlichen Denkens und Sprechens wird aus der Apologetik im wahrsten Sinne des Wortes „Fundamentaltheologie“. Sie wird zum „Wissens-Gewissen“ der Theologie¹¹.

2. Die Fundierung einer Theologie der Nachfolge in der Schrift

Wie also „geht“ christliche Nachfolge, daß sich in ihr vom unterscheidend Christlichen her die Glaubwürdigkeit des Glaubens zeigen, daß sich auf ihrem Weg der Glaube als menschlich glaubwürdig erfahren könnte? Die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens von der Nachfolge her stellen heißt die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf Jesus selbst beziehen, das allerdings nicht schlechterdings von außen, also etwa bloß historisch, sondern eben vermittelt durch die Nachfolge, die die Geschichte Jesu, seines „geschichtlichen Vorsprungs“, als „Ursprungsgeschichte des Glaubens“ – „unterschieden von illusionärer Selbstkonstitution“ – zu lesen erlaubt¹². Die Perspektive der Nachfolge bedeutet die ausgezeichnete Weise der Rückfrage nach Jesus, insofern Jesus uns nur in der Weise der Nachfolge gegeben ist¹³. Nachfolge Jesu ist zum anderen die Lebensgestalt gläubiger Existenz und ihrer Plausibilität, in der die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse“, die „Entdämonisierung“ und Befreiung der Welt geschehen¹⁴.

2.1 Das vielfältige Zeugnis von der Nachfolge im Neuen Testament

Die Schriften des Neuen Testaments selbst liegen uns als Zeugnisse der Nachfolge vor. Als solches wollen sie im Rückgang auf Jesus Christus ihren eigenen Ursprung zur Sprache bringen, und das einerseits, um sich selbst zu begründen, andererseits, um aus dem „Geist und der Kraft“ (1 Kor 2, 4) des Ursprungs je neu Wege der Nachfolge zu eröffnen. Angesichts dieser zentralen Bedeutung der Nachfolge für den christlichen Glauben sind drei Beobachtungen zu machen:

1. Das Neue Testament kennt keinen abstrakten Begriff der Nachfolge im prägnanten Sinn der Nachfolge Jesu Christi. Von der Nachfolge wird stets verbal, nie nominal gesprochen. Es wird ein „Geschehen, nicht

¹¹ Diesen Begriff hat jüngst P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, 168, geprägt.

¹² Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium. 2. Teil*, in: HThK II, 2 (1977) 563 f.; (i. f. zitiert als Pesch 2). H. U. von Balthasars Unterscheidung der „Zeit der Nachfolge“ von der „Zeit Jesu“ und der „Zeit der Kirche“ in: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III, 2 Theologie. Teil 2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 150–186, ist dabei im Blick und soll von der Nachfolge selbst her auf eigene Weise wiedergewonnen und ins Verhältnis zur „Zeit der (nach-)neuzeitlichen Lebenswelt“ gesetzt werden.

¹³ Dazu siehe Metz 40ff.: „Zum christologischen Rang der Nachfolge“ und *Hemmerle* (Anm. 7).

¹⁴ Vgl. Pesch 2, 146 bzw. *ders.*, *Das Markusevangelium. 1. Teil*, in: HThK II, 1 (1977) 327; (i. f. zitiert als Pesch 1).

aber ein Begriff ausgedrückt¹⁵. In der Schrift findet sich also keine Theorie der Nachfolge.

2. Außer (Apk) 14, 4 und 1 Petr 2, 21 verwenden nur die Evangelien das Begriffsfeld von *akolouthēin*¹⁶. Paulus beschreibt die Sache der Nachfolge einerseits als ein „Sein und Leben ‚in Christus‘, das in der Taufe grundgelegt, durch die Eucharistie radikalisiert ist und in der Lebenshaltung des Christen sichtbar werden soll“.¹⁷ Andererseits sucht sich bei ihm die Sache auch ihren eigenen Begriff in der *mimesis Christou* (1 Kor 11, 1), ein Begriff, der hinwiederum in den Evangelien nicht vorkommt. Die griechische Herkunft des Begriffs macht sich in seiner Wirkungsgeschichte insofern geltend, als seine griechisch-kosmologischen Kontexte im frühen Mönchtum und bei den Vätern erst in einer dialektischen – wesentlich von Philo beeinflussten – Rezeption in ihren christlichen Sinn vermittelt werden müssen. So ist es nach H. Crouzel das Verdienst des Clemens von Alexandrien, als erster eine Synthesis des griechischen und christlichen Begriffs der Nachahmung in ihrem ganzen Umfang erarbeitet zu haben¹⁸. Diese zweite Beobachtung bedeutet, daß man sich zuerst an die Evangelien wenden muß, wenn man den Sinn der Nachfolge Jesu Christi erheben will.

3. Das Geschehen der Nachfolge wird in den Evangelien durchaus nicht einheitlich verstanden. Das spiegelt sich etwa im Begriff des *mathetes* und im Wandel seiner Bedeutung von einer „Berufsvorstellung“ zu einer „Heilskategorie“¹⁹. Sachlich sind schon in den Evangelien deren Interpretation der Nachfolge vom ursprünglichen Sinn des Rufes Jesu zur Nachfolge zu unterscheiden²⁰. Diese Unterscheidung ist zu treffen im Maße der Erweiterung des „Weges“, der gegangen werden muß, und der gläubigen Erkenntnis der „Person“, der gefolgt wird. Hierin liegt auch der tiefere Grund dafür, daß Jo „die ‚Nachfolge‘ der ersten Jünger so sehr in einer Einheit mit dem Späteren“ sieht, daß Jo ihnen „weithin schon ein volles Glaubensverständnis zulegt“²¹. Die synoptische Tradition hingegen beschränkt Nachfolge zunächst auf die vorösterliche Zeit

¹⁵ G. Kittel, Art. ἀκολουθεῖν, in: ThWNT I, 215.

¹⁶ Siehe dazu A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, München 1962, 195 ff.

¹⁷ von Balthasar, *Die Nachfolge Christi im Neuen Testament*, in: B. Albrecht/H. u. v. Balthasar, *Nachfolge Christi – mitten in dieser Welt*, Meitingen/Freising 1971, 13.

¹⁸ Vgl. H. Crouzel, *L'imitation et la „suite“ de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques*, in: JAC 21 (1978) 7–41, hier bes. 33 und 15–18; zur Nachfolge im frühen Mönchtum siehe K. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum, in: BGAM. S 26 (1964) bes. 135–139.

¹⁹ Vgl. Schulz Art. *Nachfolge*, in: HThG 3, 213. Zur Kritik siehe vor allem M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin 1968.

²⁰ Vgl. Ebd. 70.

²¹ von Balthasar, *Nachfolge Christi* 13.

und das vorösterliche Verständnis der Jünger. Für die in diesem Zusammenhang vor allem in Betracht kommende Aussendungstradition der Evangelien wertet M. Hengel jedoch die Tatsache, daß in ihr „Jesusüberlieferung“ und „Gemeindebildung“ in nahezu untrennbarer Weise ineinandergelassen sind“, in dem Sinne, „daß man sich hier der ‚Kontinuität‘ zwischen dem Handeln Jesu und dem späteren Handeln der Gemeinde in besonderer Weise bewußt war“. Die „Diagnose ‚Gemeindebildung‘“ ist daher nach Hengel „nicht unbedingt immer nur im Sinne eines großen Abstandes zum historischen Jesus“, sondern eben selbst schon als Zeugnis der Nachfolge zu verstehen: „Die darin sichtbar werdende, vom prophetischen Geist geleitete, Freiheit der Gemeinde könnte auch ein Ausdruck dafür sein, daß diese sich in ihrer missionarischen Verkündigung ihrem Ausgangspunkt, dem Handeln des historischen Jesus, besonders nahe wußte.“²² Das bedeutet für unsere Frage: Nachfolge ist nicht nur einer der Inhalte der Evangelien, sondern die *conditio sine qua non* der Schrift überhaupt und damit auch ihres angemessenen Lesens und Verstehens. Das schließt die historische Frage nicht aus, sondern ein: Nachfolge lehrt, die historische Frage richtig zu stellen.

2.2 Eine Nachfolge-Struktur des Mk

Daß die Feststellung Hengels insbesondere für Mk gilt, da sich dort ihre Reichweite über Jesusüberlieferung und Gemeindebildung hinaus auch auf den Evangelisten und seine „konservative Redaktion“ erstreckt, will R. Pesch in seinem Mk-Kommentar zeigen: „Mk ist derjenige unter den Zeugen der Jesusüberlieferung, der sie im ganzen in der größten Nähe zur ältesten Tradition und nicht durch literarische Ansprüche weiterentwickelt repräsentiert.“ Insofern der Evangelist nach Pesch „selbst zur Rückfrage nach der Geschichte Jesu“ „anleitet“²³, verdient sein Evangelium das besondere fundamentaltheologische Interesse. Dies gilt zumal für unsere Sache der Nachfolge. Es liegt gerade an seiner Nähe zum Ursprung des Evangeliums Jesu Christi, daß Mk im ganzen als „Ruf in die Nachfolge“ aufgefaßt werden kann²⁴. „Das Thema von der Nachfolge zieht sich durch das ganze Mk-Ev hindurch; es steht nachdrücklich in den Mahnungen der Mitte des Buches, die auch theologisch zur ‚Mitte‘ dieses Ev von der gläubigen Existenz als der Christus- und Kreuzesnachfolge gehören (8, 34–38)“²⁵.

Überschaut man im Interesse unserer fundamentaltheologischen Frage von dieser Mitte aus Mk im ganzen, so lassen sich drei Schichten im Sprechen von Nachfolge unterscheiden:

²² Hengel 92 f.

²³ Pesch 2, 562.

²⁴ Pesch 1, 52 f. Diese Option Peschs wollen wir uns hier zu eigen machen.

²⁵ Ebd. 115.

1. In einer ersten Schicht (Mk 1–8, 26) geht es um den Ruf Jesu in seine Nachfolge im Kontext seiner vollmächtigen Verkündigung der Gottesherrschaft und dementsprechend um das Jüngerwerden jener, die den Ruf hören, Jesus nachzufolgen, mit ihm leben und sich senden lassen.

2. In einer zweiten Schicht (Mk 8, 27–12, 44) liegt der Akzent auf dem Gemeindebezug der Nachfolge, auf dem „Jünger-Sein“²⁶, dem „Christenstand“²⁷, auf der Nachfolge also, insofern sie einerseits nicht von der Kreuzesnachfolge getrennt werden kann, Leidensnachfolge ist, und andererseits zugleich das „rechte Verhalten zum Gottesreich“ bedeutet, d. h. „Konsequenzen hat für die Gemeinde und jeden einzelnen in ihr, im Verhältnis der Christen zueinander und zu denen, die ihnen von außen begegnen.“²⁸ Der Auferstehungsglaube wird hier als Perspektive des ganzen Evangeliums gleichsam im Evangelium selbst thematisch.

3. Lesen wir schließlich einmal die eschatologische Rede Jesu (Mk 13), seine Passion und die Verkündigung seiner Auferstehung auf die Nachfolge hin, so läßt sich eine dritte Schicht ihres Geschehens abheben, in der es um das Jünger- bzw. Gemeindesein als Jünger- bzw. Gemeinderwerden auf dem Kreuzweg der Nachfolge in der Geschichte und in der Welt bis an deren Ende geht (Mk 13, 1–16, 8).

2.3 Momente der Nachfolge bei Mk

Es sei versucht, dieser Nachfolge-Struktur des Mk die für die Glaubwürdigkeit des Glaubens wichtigen Momente der Nachfolge zuzuordnen:

1. Die erste Schicht steht ganz im Zeichen der Botschaft Jesu und der Sammlung seiner Jünger. Den Horizont der Nachfolge bildet Jesu Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft und der erfüllten Zeit, sein Aufruf zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium (1, 15). Jesu vollmächtiger Blick und Ruf schaffen Situation und stiften Beziehung. In ihnen ereignet sich jene neue Gegenwart aus der Fülle der Zeit, die alles überholt und ihr gegenüber in die Vergangenheit rückt. Der Unbedingtheit des Rufs entspricht die Unbedingtheit des Gehorsams der Jünger in der Aufgabe des Berufs und der menschlichen Bindungen, um auf neue Weise Solidarität zu üben (10, 28; 1, 16–20; 2, 14; vgl. Lk 5, 32). Bestellung und Sendung der Zwölf sprechen von deren eigenem Gehen, von ihrer Umkehr-Predigt, die wie die Jesu selbst die Menschen in jene „um ihn (Jesus)“ (4, 10) und jene „draußen“ (4, 11 b) scheidet, und von ihrer Partizipation an Jesu exorzistischer Vollmacht (3, 15; 6, 7.13), kraft deren das Christentum in der Nachfolge und Sendung Jesu auftritt, „die Welt zu entdämonisieren“²⁹. Begibt sich so einerseits die Geschichte der Ankunft der Gottesherrschaft in der Praxis der Nachfolge Jesu, so ist dieses Ge-

²⁶ Pesch 2, 59.

²⁷ Ebd. 65.

²⁸ Ebd. 102.

²⁹ Pesch 1, 327.

schehen doch noch einmal unterfangen vom eschatologischen Wachsen des Reiches Gottes „von selbst“ (4, 28). Diese Unterscheidung entspricht jener, die davon redet, was für die Menschen, was aber nicht für Gott unmöglich ist (10, 27). Diese innere Spannung der Nachfolge spiegelt sich in den Weckrufen zum „rechten Hören“ (4, 3.9.23) und macht die besondere Einweisung ins Verstehen der Gleichnisse notwendig (4, 10 – 12.33 f.; 7, 17–21): „Umkehr (vgl. 1, 15) bleibt die Voraussetzung des Verstehens des Geheimnisses der Gottesherrschaft, des Verstehens Jesu und der eigenen, auf Jesus angewiesenen Situation.“³⁰ Nur auf dem Weg der Nachfolge und nur auf dem Kreuzweg hinter Jesus her (8, 33 f), unter dem Kreuz (15, 39), gibt es Erkenntnis und Verstehen Jesu.

2. Österliches Zusammensehen und Verstehen der Gottesherrschaft, der Person Jesu und der eigenen Situation kennzeichnen die zweite Schicht des Sprechens von Nachfolge im Kontext der Gemeinde. Im Maße dieses Zusammensehens findet das oben Gesagte auch hier seine Anwendung – das jedoch mit dem entscheidenden Vorzeichenwechsel der Transformation der Naherwartung der Gottesherrschaft in die Naherwartung der Wiederkunft Christi. Die Nachfolge der Jünger während des Lebens Jesu geht über in die Nachfolge der Jünger bzw. der Gemeinde im Glauben an Jesus, welcher Glaube auf neue Weise nach Jesus zurückfragt. Daß Mk in den Berichten über die Nachfolge Jesu im Grunde immer die Christusnachfolge der Gläubigen im Blick hat, denen das Evangelium verkündigt wird, tritt hier als kompositorische und theologische Mitte hervor³¹. Jesu, des Menschensohns, Sendung wird dabei als Dienst „für die Vielen“ (10, 45) verstanden, der christliche Lebensgemeinschaft und christlichen Lebensstil begründet³². „Selbstverleugnung“ und „bekennende Kreuznahme“ (8, 34 – 9, 1) „um Jesu“ und – so spätestens die mk Erweiterung – „um des Evangeliums willen“ (8, 35) werden zu Bedingungen der Nachfolge. Zugleich wird betont, daß in Selbstverleugnung und Kreuznahme Rettung und Verderb des Lebens auf dem Spiel stehen: „[Der] Glaube, der sich restlos auf Gott verläßt, schließt ein Selbstverständnis ein, das die gottgewollte Bindung des Lebens wahrnimmt.“³³ In einem solchen Selbstverständnis unter dem Anspruch der Gottesherrschaft gilt die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse“ (9, 35; 10, 43 f.): Gottes Herrschaft wie ein Kind annehmen (10, 15), stellt gleichsam eine Kurzformel für die Forderung dar, auf Ansehen, Macht, Reichtum und Sicherheiten zu verzichten. Diese Umkehrung weltlicher Verhältnisse in der Nachfolge Jesu geschieht in der christlichen Gemeinde³⁴. Die mit der Situation des Christen verbundene Naherwartung bleibt dabei „als eschatologische Haltung... jenseits von Schwärmerei und Enttäuschung... für das Christentum verpflichtend“³⁵. Sie ist „die

³⁰ Ebd. 240.³¹ Vgl. ebd. 115.³² Vgl. *Pesch* 2, 162.³³ Ebd. 64.³⁴ Vgl. ebd. 196.³⁵ Ebd. 317 zu Mk 13, 33–37.

eschatologische Haltung derer, die ganz auf die Herrschaft Gottes in der Herrschaft Jesu Christi setzen und wie Jesus selbst, in seinem Geist, die Kräfte der Gottesherrschaft spüren lassen, Gottes Herrschaft in ihrer heilenden Kraft zu den Menschen gelangen lassen – und zugleich ihre Vollendung von Gott her durch Jesus Christus erwarten.“³⁶

3. Die dritte Schicht erzählt von der Ambivalenz solch eschatologischer Existenz in der Welt. Sie schildert die Krisis der Nachfolge, deren ständige Gefährdung, statt auf Gott und Jesus, auf sich selbst zu bauen (14, 29–31); sie restituiert aber auch im Verheißungswort Jesu von seinem Vorausgehen (14, 28 bzw. 16, 7) den Weg der Nachfolge, den nun der Auferstandene begründet und auf dem er ein neues Sehen schenkt. Zum anderen wird in dieser dritten Schicht der Naherwartung eine neue Wendung gegeben. Der kompositorische Zusammenhang von eschatologischer Rede und Passion legt nahe, daß Mk den Leidensweg Jesu als Gehen in sein endzeitliches Kommen versteht; und dieses Geschehen vollbringt den Dienst und die Hingabe „für die Vielen“ als Sinn des Gekommenseins (10, 45). Dieser Dienst und diese Hingabe bestimmen die Zeit vor dem Ende als Zeit der Kirche (13, 10). Ihr Weg wird Nachfolge auf seinem Kreuzweg. Der Wiederkunft Christi selbst gegenüber wird so die akute Naherwartung entschärft (13, 23.32) und in eschatologische Wachsamkeit und Aufmerksamkeit überführt (13, 33–37)³⁷.

3. Das Umkehrungsgeschehen der Nachfolge

Als gemeinsamer Nenner des vielfältigen Zeugnisses von der Nachfolge im Neuen Testament und darin noch einmal der verschiedenen Schichten des Mk läßt sich gerade die fundamentaltheologische Bedeutung der Nachfolge festhalten: „Nachfolge bedeutet Übernahme der Verantwortung innerhalb und gegenüber der Geschichte, die sich mit Jesus zugetragen hat. Sie schließt eine geschichtliche Entscheidung in sich, die Entscheidung gegenüber der in Jesus hereingekommenen Basileia, deren Wirkraum aber die Grenzen der bloßen Historie weit überschreitet.“³⁸ Solche Verantwortung stellt fundamentaltheologisch die Aufgabe, das Christliche als Ruf des Menschen unter den Anspruch der Gottesherrschaft und in die Entscheidung um Rettung und Verderb des Lebens zur Sprache zu bringen. Darin geschähe die Vermittlung der inneren Plausibilität des Glaubens mit seiner äußeren. Diese innere Plausibilität kann von außen zunächst nur als paradoxe, d. h. gegen die allgemeine Geltung gerichtete,

³⁶ Ebd. 318.

³⁷ Vgl. ebd. 267.

³⁸ E. Neubäusler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962, 186.

erscheinen. Unter dem Anspruch der Gottesherrschaft gilt die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse“: „Der Erste ist Allerletzter und Diener aller“ (vgl. Mk 10, 31)³⁹. Es ist nun entscheidend, daß diese paradoxe Plausibilität als solche nicht schlechterdings widersinnig ist, sondern einen neuen Sinn setzt, der sich dialektisch auf den alten bezieht und also seine Wahrheit noch als dessen Wahrheit erweisen will, indem er alles Alte „erfüllt“, wobei erst diese Erfüllung die Vergangenheit des Alten als eines solchen aufdeckt. In der Umkehrung weltlicher Verhältnisse soll sich deren Befreiung in ihren neuen Sinn durch ihre „Entdämonisierung“ und durch die heilende Kraft der Herrschaft Gottes begeben. Dazu vier Thesen, die die Nachfolge-Struktur des Mk und die ihr zugeordneten Momente im Licht unserer Fragestellung reflektieren.

3.1 *Das Subjekt der Nachfolge*

In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der Subjektivität zur Personalität in Gemeinschaft. Metz hat polemisch die für ihn „heute immer bedrängendere Frage nach dem angemessenen Subjekt der Theologie“ gestellt: „Wer ist dieses Subjekt des Theologietreibens? Der Gelehrte? Der Professor? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Der Nachfolger? Oder die unterschiedlichen Gruppen und Gemeinschaften, die sich ein mystisch-politisches Protokoll ihres Nachfolgelebens schreiben? Keiner sage, daß diese Frage längst klar entschieden sei.“⁴⁰ Subjekt im Kontext der Nachfolge sein heißt, Subjekt im Geschehen der Nachfolge werden. Nicht aus meiner Subjektivität – welcher Spielart ihres neuzeitlichen Verständnisses auch immer – vollbringe ich mein Selbst- und Weltverständnis bzw. -verhalten. Vielmehr rührt mein Anfangsein und Anfangenkönnen aus dem Ereignis einer Beziehung: aus dem vollmächtigen Blick und Ruf eines „unendlich überlegenen, uneinholbaren“ anderen⁴¹ und meinem ihm gegenüber ohnmächtigen und deshalb gehorsamen Hören. In der Dialogik dieser Beziehung waltet eine unendliche Differenz. Ich werde aus meinem Selbststand an die zweite Stelle „unter“ einen anderen gerückt; alles Anfangen wird zum Antworten; vor diesem anderen gilt nichts Eigenes mehr und sind alle alten Bindungen gelöst: Der Ruf deckt die grundsätzliche Vergangenheit meines jetzigen Standorts auf; er enthüllt meine Hinfälligkeit und mein unstillbares Heilsverlangen ebenso wie meine Verantwortung des Rufs in der Verantwortung für die anderen.

Vom Hörenden ist diese Beziehung, die der Ruf stiftet, unleistbar; sie

³⁹ Pesch 2, 104.

⁴⁰ Metz 44.

⁴¹ Vgl. B. Albrecht, Nachfolge Jesu Christi im Glauben – mitten in dieser Welt, in: B. Albrecht/H. U. von Balthasar, Nachfolge Christi 69.

ist nicht zu begreifen und nicht aufzuarbeiten; der Hörer muß sich und alles verlassen. Und doch identifiziert andererseits der Ruf mich selbst: Die Antwort ist Anfang, allein mein Anfang. Der Ruf fordert mich selbst in meiner unableitbaren Individualität heraus: Der Ruf trifft mich; ich bin sein unvertretbarer Hörer. Der Ruf ruft meine Freiheit nicht bloß dazu auf, sich zu vollbringen und auszuzeigen, sondern er ruft meine Freiheit als solche allererst hervor: Er befreit zur Freiheit und öffnet mir die Augen für die Notwendigkeit einer Lebensentscheidung, einer Grundwahl, einer Option (Blondel). Kein Postulat, keine Idee, keine Struktur kann mich so vor mich selbst bringen und meine Identität „ein-klagen“, das kann allein der gebietende Ruf eines anderen⁴².

Diese Eröffnung und Herausforderung meiner selbst als „Subjekt“ er-eignet sich nicht nur im Anschluß an den Rufenden, sondern zugleich als Eintritt in jenes Miteinander, ins Wir derer, die sein Ruf um sich sammelt und die ihm Folge leisten und dienen. Sein Ruf identifiziert mich und identifiziert seine Gemeinde. Er identifiziert sie als eine Gemeinschaft jenseits der eigenen Wahl und Neigung. Wie mich die Gemeinschaft mit dem Rufenden in die Gemeinschaft der Nachfolgenden weist, so habe ich umgekehrt in der Gemeinschaft der Nachfolgenden Gemeinschaft mit dem Rufenden. Wo seine Gemeinde mich in ihre Mitte ruft, stellt sie mich vor den Einen, der sie als Gemeinschaft eint und ihre Mitglieder einander als „Brüder“ zuweist. Die Gemeinschaft der Nachfolgenden und ich in ihr, wir sind Subjekt der Nachfolge.

Und noch ein Schritt ist zu tun: Das „Subjekt“, um das es hier geht, hat als Subjekt der Nachfolge menscheitsgeschichtliche Dimension. Der, dem die Gemeinde nachfolgt, identifiziert nicht nur mich und nicht nur die Gemeinde, er identifiziert darüber hinaus die Menschheit, indem er sie in sich eint. Und so ist auch die Gemeinschaft der Nachfolgenden „Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbindung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Wie ich in der Nachfolge Person werde, so „wird“ die Gemeinde in der Nachfolge, was sie „ist“. In dem Maß, in dem sie sich um den Einen versammelt und von ihm einen läßt, zieht sie ihren Kreis weiter. Und der Horizont dieses Geschehens kann nicht kleiner sein als jener der in Christus geeinten Menschheit.

Im Subjekt der Nachfolge kehren daher die drei Schichten des Mk-Evangeliums im Sprechen von Nachfolge wieder: In der Nachfolge wird der einzelne Mensch vom allgemein-abstrakten Subjekt zur konkreten Person berufen und befreit, die sich selbst in einer Lebensentscheidung an einen anderen bindet. Als diese Person empfängt er sich zugleich aus einer von diesem anderen gestifteten Gemeinschaft und baut er selbst diese auf; Nachfolge geschieht in der Gemeinschaft der Nachfolgenden

⁴² Siehe dazu *E. Levinas, Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in: E. Castelli (Hg.), *Le témoignage*, Paris 1972, 101–110, bes. 106.

und somit als jene der Gemeinschaft selbst. Dieselbe Einheit, der diese Gemeinschaft sich verdankt, öffnet sie jeweils über sich hinaus in die Menschheit und ihre Geschichte.

3.2 Die „Zeit“ der Nachfolge

In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der „linearen“ Weltzeit der Geschichte in die „querlaufende“ Zeit⁴³ des Ereignisses des vollmächtigen Rufs und seines gläubigen Hörens. Eine neue Zeitlichkeit kommt ins Spiel. Schon am Ruf, der als solcher stets an den einzelnen ergeht, ist diese neue Zeitlichkeit der Nachfolge abzulesen: Im Ruf tritt eine Zukunft in die Vergangenheit ein, die nicht unmittelbar aus ihr hervorgeht oder an sie anschließt; der Ruf geschieht unableitbar neu; demgegenüber ist alles, der Hörer und seine Situation, alt und vergangen. Der Nachfolgende steht in einer Nachzeitlichkeit vom Vorausgehenden, in einer Nachzeitlichkeit jedoch, die allererst offene Zukunft freigibt; denn die Zukunft kommt nicht aus den selbstgemachten Prämissen des Subjekts hervor, ist nicht aufgrund solcher Herkunft bereits vergangene und verschlossene Zukunft. Im Blick auf das neuzeitliche Verständnis von Zeit, wie es sich bei Kant in der Zeit als „Schema“ des Verstandes oder gar bei Hegel als Zeit des „Begriffs“ zuspitzt, bedeutet der Ruf Verlust der Gegenwart, die in der Macht des alles vergegenwärtigenden Selbstbewußtseins liegt, und andererseits Stiftung neuer Gegenwart, deren das Bewußtsein nur gewärtig sein kann, indem es keinen Augenblick überspringt und zukünftig sich ereignender Verwandlung darbietet⁴⁴. Als diese „Nahtstelle“, an der „die unableitbare und unvorwegnehmbare Einigung von Kontinuität und Diskontinuität, von Bisherigem/Bekanntem und Neuem/Verheißendem geschieht“, ist der Ruf „Ereignis“, in dem die Zeit erfüllt und die Gottesherrschaft nahegekommen ist. Im „Ereignis und seiner Stiftung wird die ganze bisherige Geschichte gewissermaßen in die neue Möglichkeit ‚zurückgenommen‘. Stiftung läßt auch das Alte nicht beim alten, sondern holt es zurück und ist so mit der Eröffnung von Gegenwart zugleich Verwandlung der Vergangenheit.“⁴⁵ Die bloße Vergangenheit des Gerufenen, aus der das Ereignis gerade nicht ableitbar ist, wird durch das Ereignis in dessen Vorgeschichte verwandelt. Dem bislang bloß Diskontinuierlichen wird Kontinuität eingestiftet: Aus Fischern werden „Menschenfischer“, und die Sünden werden vergeben (Mk 2, 13–17).

⁴³ Zum Begriff der „querlaufenden Zeit“ siehe *H. Rombach*, Die Erfahrung der Freiheit. Phänomenologie und Methaphysik in Widerstreit und Versöhnung, in: P. Good (Hg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, 57–78, bes. 60.

⁴⁴ Siehe dazu *F. Rosenzweig*, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘ (1925), in: *Ders.*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 373–397, hier 384 ff.; *A. Halder*, Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses, in: L. Scheffczyk (Anm. 5) 15–35, hier 33.

⁴⁵ Ebd. 32f.

Für die Gemeinde geht es darüber hinaus in dieser Verwandlung der Vergangenheit in die Vorgeschichte des Ereignisses um die Vergewisserung ihres Gründungsgeschehens, des Gekommenseins Jesu und seines geschichtlichen Vorausgegangenseins in Tod und Auferstehung. Sie macht den Ort dieses Geschehens in der Geschichte aus; im nachhinein identifiziert sie den Rufenden und Vorausgehenden als die umkehrend-überbietende Erfüllung ihrer geschichtlichen (Gottes-) Erfahrungen und (Heils-)Erwartungen. Somit erschließt sie die ganze vergangene Geschichte Gottes mit den Menschen noch einmal als Vorgeschichte jener Erfüllung der Zeit, die sich für sie in Leben, Tod und Auferstehung Jesu begeben hat. Diese sich in der Vergangenheit vergewissernde und sie in die Gegenwart einbringende Erinnerung des Gekommenen und Vorausgehenden geschieht aber im Interesse der Zukunft, die darin erschlossen ist und die als Zukunft des Wiederkommenden erwartet wird. Nachfolge ist Nachfolge des Wiederkommenden. In der Nachfolge wird die Zukunft daher nicht nur als offener Horizont aufgetan, sondern sie erhält auch ein Gesicht: Der Vorausgehende ist der Entgegenkommende; er kommt, und in allem, was kommt – selbst noch im Tod, kommt er. Nachfolge lebt aus dieser Naherwartung, die das, was jetzt kommt, zur Begegnung werden läßt und ihm sein eschatologisches Gewicht verleiht.

Nachfolge, die in der Spannung zwischen der vergangenen Ankunft und zukünftigen Wiederkunft des Vorausgehenden geschieht, ist eschatologisch orientiert. Das heißt erstens: Nachfolge unterliegt der Ambivalenz des Weltenseins, einerseits im Glauben an den Gekommenen und in der Hoffnung auf den Wiederkommenden ihre eigene Gewißheit in sich zu tragen und andererseits vom Wissen um die unüberwindliche Bedrohtheit ihres eigenen Wesens in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes bestimmt zu bleiben⁴⁶. Das heißt zweitens: In der Nachfolge ereignet sich die eschatologische Dialektik der „erfüllten Zeit“. Nachfolge lebt in der Zeit, die schon erfüllt ist und die doch erst erfüllt wird. Die Wiederkunft Christi ist aus seinem Gekommensein nicht abzuleiten, sie muß sich vielmehr neu ereignen und ist doch unverbrüchlich zugesagt. Daß die Zeit erfüllt „ist“, ist die Zusage und Ansage der Offenbarung und Erfüllung auch noch jenes Sinnes von „Sein“ in der Wiederkunft Christi, in dem hier überhaupt „ist“ gesagt werden kann. In diesem Ereignis erst wird Gottes Herrschaft als Herrschaft der Welt und der Geschichte aufgerichtet. Jene, die nachfolgen, erwarten dieses Ereignis und gehen ihm in „eschatologischer Wachsamkeit“ entgegen, indem sie ihre eigene weltliche und geschichtliche Gegenwart und die der Menschheit je neu dem Wiederkommenden entgegenbringen.

⁴⁶ Siehe dazu *K. Lehmann*, Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute, in: E. Hesse/H. Erharter (Hg.), *Rechenschaft vom Glauben*, Wien 1969, 74–96, hier bes. 81.

In der Nachfolge wird so die „lineare“ Zeit, die Zeit als Funktion des Bewußtseins, an das unableitbare und deshalb „querlaufende“ Ereignis ihrer Zeitigung freigegeben, das die Zeiten umkehrt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ein neues Kontinuitätsverhältnis setzt und die Geschichte im ganzen neu orientiert.

3.3 Die „Praxis“ der Nachfolge

In der Nachfolge geschieht die Umkehrung der neuzeitlichen Praxis der Selbstverwirklichung und Leistung, der Produktion und Arbeit in jene von Glaube, Liebe und Hoffnung; denn die Praxis der Nachfolge ist die Praxis der Herrschaft Gottes, Praxis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu und Praxis der Erwartung seiner Wiederkunft. Als solche ist sie Praxis des unvertretbar einzelnen, Praxis der Gemeinde und gesellschaftlich-geschichtliche Weltpraxis. Durch diese Momente wäre christliche Nachfolgepraxis durchzukonjungieren, ja sie selbst „ist“ solches Durchkonjungieren. Das kann hier nur anfanghaft gezeigt werden.

Die Praxis der Nachfolge ist zunächst Praxis des einzelnen. Sie ist die Praxis jenes Hörens und Gehorsams, aus denen der Glaube kommt. Nicht ich fange an, setze mich und meine Pläne durch, sondern ich lasse mich ganz bestimmen vom Wort eines anderen, gebe ihm Raum und Gestalt. Ich bin nichts als Antwort des mir vorgängigen Rufs, und all mein Tun ist Antworten. Dennoch ist diese Antwort zugleich ganz mein Anfangen, meine Entscheidung zur Freiheit – denn ich bin als der Gerufene unvertretbar ver-antwortlich –, meine Lebenspraxis. Dieses Tun ist nie zu Ende getan, denn es fordert mich ganz und überfordert mich in dem Maß, in dem der Ruf mich selbst über mich hinausruft. Solche Praxis sucht nicht das Eigene, seine Ideen und Kräfte, auszuzeugen und reibt sich nicht unmittelbar am Widerstand der zu gestaltenden Welt, Gesellschaft und Geschichte, sondern läßt sich vor allem anderen im Gehorsam ent-eignen, reibt sich am Widerstand des Selbst, das alles Eigene um eines anderen willen verlassen und dorthin gehen soll, wohin es gesandt wird. Es gehört zur Praxis der Nachfolge, „ohnmächtig“ zu sein, weil sie sich ihres Grundes und ihrer Sendung weder bemächtigen kann noch darf: Gott herrscht – und nicht der Mensch, auch nicht der Jünger; und Gott richtet seine Herrschaft auf – nicht der Mensch, auch nicht der Jünger. Diese Ohnmacht verurteilt ebensowenig zur Tatenlosigkeit wie zur Gedankenlosigkeit, sondern entbindet gläubiges Tun und Denken und ist doch dessen unauslöschliches Siegel: Die Praxis des christlichen Glaubens ist ohnmächtig, aber diese Ohnmacht ist seine Praxis – Umkehrpraxis, in der der einzelne Christ „wird“.

Der Ort dieser Praxis ist zunächst die Gemeinde. Diese Ortsbestimmung nimmt schon der Ruf vor: Er trifft den einzelnen und ruft ihn zugleich in eine Gemeinschaft. Die Praxis der Nachfolge ist daher von

Anfang an Praxis in der Gemeinde und Praxis der Gemeinde selbst, Praxis, die sich der Gemeinde verdankt und die Gemeinde aufbaut.

Was in der Nachfolgepraxis als Lebenspraxis bereits angesagt ist, wird hier aktuell: Sie ist Praxis eines Wegs, der zu gehen ist, und das in einem mehrfachen Sinn. Wer dorthin geht, wohin er gesandt ist, geht einen Weg. Dieser Weg stiftet den Zusammenhang und den Sinn der Taten. Das Gehen selbst ist so Tat „vor“ allen Taten. Der Christ geht den Weg dessen, der ihn sendet und selbst vorausgegangen ist. Er geht ihm nach und mit jenen, die auf diesem Weg sind. Es unterscheidet die Nachfolgepraxis, daß ich überhaupt einen Weg gehe, daß ich den Weg selbst gehen muß, daß ich auf ihm einem anderen nachgehe, daß ich ihn mit anderen gehe und daß dieses Gehen mich selbst kostet, daß ich auf ihm in diesem Sinne „vergehe“.

Der Weg Jesu führt auf seinen Weg der Liebe: auf den Weg seines Zeugnisses und Dienstes, seines Kreuzes und seiner Auferstehung. Der einzelne, der Christ „wird“, „ist“ Christ auf dem Weg und in jener Gemeinschaft, die in der von Kreuz und Auferstehung erschlossenen Wirklichkeit der die Menschen auf neue Weise identifizierenden Liebe Gottes lebt –, indem in ihr die Christen einander um Jesu und des Evangeliums willen lieben –, die deren Verwirklichung im Ereignis Jesu Christi bekennt und bezeugt und sich auf solche Weise ihrer gründenden Mitte vergewissert, – indem sie Jesus als den Christus und Christus als den Jesus identifiziert – und die schließlich selbst in der Verwirklichung dieser Liebe, in der Mitteilung ihres Lebens und in der Verherrlichung ihres Ursprungs und Ziels in der Geschichte der Menschheit vergeht. Dies die „umgekehrte neue Praxis“, in der jene, die Jesus Christus nachfolgen, in der Gemeinde und als Gemeinde Christen „sind“.

Weder die Praxis des einzelnen noch die der Gemeinde sind von der geschichtlich-gesellschaftlichen Weltpraxis der Nachfolge zu scheiden. Das „Für uns“ des Wegs Jesu zieht den Kreis weiter als jenen, den ich um mich und wir um uns schlagen wollten. Die Unterscheidung von „drinnen“ und „draußen“ bemißt sich nach seinem Weg. Ihm nachgehen führt weiter als nur zum Alleingehen des einzelnen und nur zum Miteingehen der Gemeinde. Nicht nur ich muß mich, auch wir müssen uns noch einmal „verlassen“, wo die Nachfolge „alles“ verläßt. Die Menschenfischer müssen dorthin gehen, wo die Menschen sind. Solidarität mit ihnen ist die Voraussetzung dafür, daß sie die Einladung zum Reich Gottes vernehmen können. Die Verantwortung des Rufs Jesu, seiner Botschaft und seiner selbst und die Verantwortung für jene, zu denen der Hörer gesandt ist und deren Hörer er aufs neue wird, sind untrennbar. Und das nicht nur – obzwar vor allem – nach dem Maß Jesu und seines Wegs, sondern auch schon nach dem Maß der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation des einzelnen und der Gemeinde. Angesichts der von beiden kaum zu bewältigenden Strukturierung der Lebensvollzüge durch den

Pluralismus religionskritischer lebensweltlicher „Selbstverständlichkeiten“⁴⁷ muß die Unterscheidung von „drinnen“ und „draußen“ als davon überholt gelten und wird um sie im einzelnen und in der Gemeinde selbst gerungen. Wo in der Nachfolge Solidarität mit den Sündern geübt wird, übe ich und üben wir sie mit uns selbst.

Solchermaßen solidarische Weltpraxis der Nachfolge geschieht kritisch als Praxis der „Entdämonisierung“. Sie deckt die geheimen „Mächte und Gewalten“ der herrschenden gesellschaftlichen „Selbstverständlichkeiten“ auf und entlarvt – wie die Synode sagt – ihre „Tabus“, seien dies etwa Geheimnis, Leid, Tod, geschichtliche Verantwortung einer Gerechtigkeit für alle, Zukunft, Bejahung, Beziehung⁴⁸. Indem sie an jenen Orten ganz auf die Herrschaft Gottes in der Herrschaft Jesu Christi setzt, läßt sie „wie Jesus selbst, in seinem Geist, die Kraft der Gottesherrschaft spüren“, ihre „heilende Kraft zu den Menschen gelangen“ und erwartet sie „zugleich ihre Vollendung von Gott her durch Jesus Christus“.⁴⁹ Solchermaßen ist die kritische Weltpraxis der Nachfolge zugleich Praxis der Hoffnung; Praxis jener Hoffnung, die auf Jesus zugeht, der ihr entgegenkommt. Was ihr auch immer auf diesem Weg begegnet, erhält so ein eschatologisches Gewicht und ein ebensolches Gesicht, denn in aller Begegnung geht es darum, daß der kommen kann, der kommt. Darin besteht die eschatologische Wachsamkeit und Aufmerksamkeit der Nachfolge. Das Vergehen auf ihrem Weg bedeutet kein Verenden, sondern geht selbst noch einmal, indem es auf den Wiederkommenden zugeht, in dessen Zukunft vor. Daß die Verwirklichung der Liebe Gottes und die Mitteilung seines Lebens in der Weltpraxis der Nachfolge auf diesem Weg des Vergehens zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen, ist das – auch sie selbst richtende – ideologiekritische Potential der Nachfolge. Der Weg der Nachfolge ist Leidensweg und Kreuzweg, Weg des Vergehens; seine Praxis kostet den, der ihn geht. Dies die „Umkehrungspraxis“, in der ich und wir Christen „sind“, indem wir es „werden“.

Die Praxis der Nachfolge ist „Umkehrungspraxis“ des Glaubens, die uns als uns selbst „einklagt“, die „umgekehrte Praxis“ der Liebe, die uns neu leben läßt, die „Umkehrungspraxis“ der Hoffnung, die uns kostet. Mit den Worten der Synode: Nachfolge ist der „Preis unserer Orthodoxie“.

3.4 Die Glaubensbegründung der Nachfolge

Lesen wir die „Umkehrung weltlicher Verhältnisse“, die sich in der Nachfolge begibt und die hier nur in einigen Momenten angerissen wurde, zusammen und darauf hin, wie dann in ihr Glaubensbegründung

⁴⁷ Siehe dazu „Unsere Hoffnung“ 86.

⁴⁸ Vgl. ebd. 91; siehe auch zu den „Tabus“ 87–100.

⁴⁹ *Pesch* 2, 318.

geschieht, so zeigt sich: Der eigene Charakter des Grundes und der Begründung in der Nachfolge findet seinen Ausdruck in einem mehrpotenzialen „Im nachhinein“ solcher Begründung. Und dieses „Im nachhinein“ desavouiert sie nicht schon als solche als *sacrificium intellectus*, insofern die philosophischen Kriterien neuzeitlicher Kausalität, Allgemeinheit, Notwendigkeit und Apriorität, mißachtet würden, vielmehr erscheinen gerade diese Begründung und ihre Kriterien in einem neuen Licht. Was Begründung heißt, wird selbst noch einmal umgekehrt.

Begründung geschieht in der Nachfolge „im nachhinein“, eben weil es hier um Nach-folge geht. Dies macht die *erste Potenz* des „Im nachhinein“ aus. Ein anderer geht voraus: Er selbst, sein Ruf und sein Weg sind das Apriori der Nachfolge schlechthin. Dieses Apriori ist aber kein allgemeines und notwendiges, sondern das Apriori eines Ereignisses personaler Begegnung. Dabei ist es das Entscheidende dieses Ereignisses, das alle Versuche, es in die Innerlichkeit solcher Begegnung zu verschließen, von vornherein aufsprengt und ihren personalen Charakter selbst noch einmal neu bestimmt, daß ich in diesem Ereignis des anderen als des Grundes gerade nicht ansichtig werde. Sein Gründen ist nicht zu „sehen“, nicht in meinem Horizont wahrzunehmen und deshalb nicht anzueignen, sondern nur zu „hören“. Und noch das Hören bedarf der eigenen Qualität, die wiederum der vollmächtige Ruf allererst aufschließt. Er ist seinerseits „Weckruf“ zum „rechten Hören“, nicht also zu jenem Hören, das ich schon kann, sondern zu mir selbst als einem, der nichts wird als Hörender. Ganz bin ich gemeint, ganz muß ich hören, alles verlassen, gehorchen. Das begründende allgemeine und notwendige Denken des Menschen wird auf diese Weise selbst „in die Form unserer Menschlichkeit“ gebracht⁵⁰. Es geht um „menschliche Glaubwürdigkeit“⁵¹. Durch den Weckruf erwache ich zu mir selbst; er ruft mich zu Bewußtsein, und zugleich bin ich es, der erwacht, sind das Hören und Gehorchen meine Entscheidung zum Herausgang aus mir und zum Ausgang vom Grund des anderen jenseits meines Horizonts, mein „umgekehrtes“ Selbstbewußtsein. Umkehr ist die Voraussetzung und das Geschehen dessen, der hier selbstbewußt wird, und dessen, was und wie hier gewußt werden kann. Dieser Ausgang und Anfang der Umkehr geschieht im „Sprung“ in die Unauslotbarkeit und deshalb Grundlosigkeit des Grundes selbst.

In diesem Sprung springe ich nicht auf ein *fundamentum inconcissum*, das als solches darunter-stünde und mich trüge, sondern ich springe ein in eine Bewegung. Das Hören und Gehorchen der Umkehr sind der An-

⁵⁰ Siehe dazu *Rosenzweig*, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. 1. Bd. 1900–1918, hg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Den Haag 1979, 318.

⁵¹ Siehe dazu *C. Geffré*, *Die neuen Wege der Theologie*. Erschließung und Überblick, Freiburg 1973, 31 ff; mit Verweis auf die Betonung der „menschlichen Glaubwürdigkeit“ des Christentums bei *P. A. Liégé*, *Bulletin d'Apologetique*, in: *RSPHTh* 33 (1940) 67.

fang, aber auch nur der Anfang, und das heißt zugleich: nicht Anfang ein für allemal, sondern je neuer Anfang; die Weckrufe ergehen auf dem Weg selbst und erneuern die Umkehr des Anfangs. Daß der Grund trägt, wird nicht schon im gehorsamen Hören, sondern erst im Gehen erfahren. Zum Hören gehört das Gehen und zum Gehen das Hören, wie Ruf und Weg zusammengehören. Hierin melden sich die zweite und dritte Potenz der Begründung „im nachhinein“: „Fac et videbis“ lauten sie in einer Formel F. v. Baaders⁵². „Kommt und seht! Sie gingen mit und sahen“ (Jo 1, 39) in den Worten des Neuen Testaments.

Die *zweite Potenz*: Das Gehen als die geschichtliche Verwirklichung des Hörens befreit zu einem „neuen Sehen“. Erst durch solches Gehen wird die neue Ordnung erschlossen, in der der Weg als Weg und der Rufende des Rufs „gesehen“ werden können. Dann aber wird ein Dreifaches zugleich gesehen: 1. Die Vergangenheit des Nachfolgenden wird vom Ereignis des Gehens und Hörens her als dessen Vorgeschichte überschaubar (Anthropologische Begründung des Glaubens an Jesus Christus). 2. Zugleich wird gesehen, wie diese eigene Geschichte in der Geschichte des Rufenden selbst und seines Vorausgehens begründet ist (Christologisch-theologische Begründung der Anthropologie). 3. Und es werden der Grund selbst, sein Ruf und sein Weg, seine Geschichte, nicht nur in der eigenen Geschichte des Nachfolgenden, sondern in der Menschheitsgeschichte als geschichtliches Ereignis „sichtbar“ (Geschichtliche Begründung des Glaubens an Jesus Christus). Mit einem Blick vermag dieses „neue Sehen“ „im nachhinein“ das Ganze zu überschauen: den Ort der eigenen und jenen der Menschheitsgeschichte in der neuen Ordnung, in ihrer neuen Geschichte, und umgekehrt den Ort der letzteren in der ersteren.

Die *dritte Potenz* wohnt der zweiten unmittelbar inne: Daß Nachfolge Mitgehen ist, Eintritt ins Miteinander, bekommt hier seine im ganzheitlich-menschlichen Sinn „logische“ Bedeutung. Zum einen: Sich gründen auf den Grund heißt einsteigen in seine Bewegung, heißt selbst Grund werden für andere, Quelle, aus der sie leben können. Hier kommt all das ins Spiel, was zur Praxis der Nachfolge zu sagen war, und kehrt sich Notwendigkeit in die neue Notwendigkeit der Liebe. Zum anderen: Der Ruf und die Bedingungen seines Hörens, der Weg und die Bedingungen seines Gehens sind vermittelt durch die geschichtliche Gemeinschaft der Nachfolgenden, durch ihr Zeugnis und durch ihre Zeugnisse. Die geschichtlichen Wegerfahrungen geben mir zwar nicht den Grund selbst, aber doch Gründe, die ihn bezeugen und die ich übernehme, um sie zu „transzendieren“ und mich im Sprung auf den Grund selbst hin zu verlassen.

⁵² F. X. von Baader, Sämtliche Werke, Bd. 9, hg. von F. Hoffmann u. a., Aalen 1963 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1855) 194.

Dieses in ihrem eigenen Sinn praktische Moment der Glaubensbegründung der Nachfolge ist nicht der zusätzlich oder nachträglich zur „Orthodoxie“ zu entrichtende, sondern deren eigener „Preis“. K. Rahners Wort von der „epochalen Bedeutung der Nächstenliebe für die Gotteserkenntnis des modernen Menschen“⁵³ gehört ebenso hierher wie der eigentümliche Modus der vergewissernden Rückfrage nach dem Grund, nach der Geschichte Jesu. Soll sie nach R. Pesch „theologische Relevanz“ haben, kann sie „nicht ‚auf solche Gegenstände beschränkt‘ werden, ‚deren Erkenntnis keinen ganz persönlichen Einsatz erfordert‘, aber die ‚Sache‘, die den ganz persönlichen Einsatz erfordert, ist andererseits auch nicht von solchen [d. h. hier historischen] Gegenständen zu lösen, sofern sie nicht der Gefahr ungeschichtlicher Verflüchtigung ausgesetzt werden soll.“⁵⁴ Die Wahrheit der Nachfolge zählt zu jenen Wahrheiten, die F. Rosenzweig in seiner „messianischen Erkenntnistheorie“ „wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften“, die „sich der Mensch etwas kosten läßt“, die „er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens“, ja „deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann“.⁵⁵

Damit sind die Dimensionen der Menschheit und der Zukunft aufgetan; mit ihnen muß die vierte Potenz des „Im nachhinein“ zur Sprache kommen. In ihr geht es zugleich um die neue Allgemeinheit der Glaubensbegründung. Es ist dies zuletzt die Allgemeinheit der in der Hingabe Jesu „für die Vielen“ geeinten Menschheit, welche Einheit zu leben und zu stiften der Gemeinde derer, die ihm nachfolgen, aufgegeben ist⁵⁶. In einem letzten und entscheidenden Sinn kann nämlich Begründung in der Nachfolge nur „im nachhinein“ geschehen, weil der Grund selbst „vorn“ liegt und „von vorn“ entgegenkommt. Die Bewegung des Grundes der Nachfolge ist zuletzt die Bewegung des Wiederkommens Jesu Christi am Ende: zur Vollendung des Wegs und des eigenen Grundseins. Alles Begründen auf dem Weg der Nachfolge vergeht in dieses sein eigenes „Im nachhinein“. Baader trifft den Kern der hier geschehenden Umkehrung in ihrer Bedeutung für das neuzeitliche Denken, wenn er Hegels „Anstrengung des Begriffs“ christlich als „Kreuz der Spekulation“ faßt⁵⁷. Die Leiden des Vergehens öffnen jeweils neu die Augen und schenken jenes österliche Sehen des Vorausgegangenen und Wiederkommenden und „seiner“ Menschheit. Solchermaßen vergehend auf den Grund zugehen heißt ihn als Grund verherrlichen. Der nächste Schritt auf diesem Weg

⁵³ Vgl. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 277–298, hier bes. 296 ff.

⁵⁴ Pesch, 2, 563. Pesch bezieht sich hierzu auf H. Verweyen, Christologische Brennpunkte (Christliche Strukturen in der modernen Welt 20) Essen 1977, 51.

⁵⁵ Rosenzweig, Das neue Denken 396.

⁵⁶ Siehe dazu die zentrale Aussage von *Lumen gentium* 1.

⁵⁷ Vgl. von Baader 10.

antizipiert den ganzen Weg und schreitet ihn doch nicht im ganzen aus, sondern nur seinen nächsten Schritt. Als solcher ist der nächste Schritt „nur“ ein einzelner Schritt auf die Vollendung des Wegs zu und doch zugleich Schritt, der dieses Ende „schon“ bei sich hat, da er sich von ihm ausrichten läßt, gerade so – nämlich glaubend, liebend, hoffend – und dorthin – nämlich hin zu ihm und hin zu den Menschen – und nicht anders und anderswohin zu gehen.

Solchermaßen ließe sich die Umkehrung der Kausalität in ein Begründungsgeschehen denken, das durch ein mehrpotenziales „Im nachhinein“ gekennzeichnet wäre: durch ein „Im nachhinein“ von personaler, geschichtlicher, praktischer und eschatologischer Potenz. In solcher Mehrpotenzialität wird die Theologie nicht nur ihrer eigenen paradoxen Logik gerecht, sondern kann sie vielleicht auch das Gespräch mit der Philosophie neu aufnehmen.