

Nachfolge Jesu und Verzicht auf Besitz

Mk 10, 17–31 aus der Sicht der neuesten exegetischen Methoden*

Seit rund 10 Jahren zeigen sich in der Exegese Ansätze zu neuen Methoden. Im Anschluß an die Methodenbücher der historisch-kritischen Methode werden als herkömmliche Methoden verstanden: Textkritik, Literarkritik, Form- und Traditionsgeschichte, Redaktionsgeschichte¹. Diese bemühen sich vor allem, die Entstehung der Texte zu erforschen und verstehen die Entstehungsgeschichte als einen wichtigen Weg zum Sinn des Textes. Diese nun schon klassisch gewordenen Methoden haben ihren Wert erwiesen und sind unersetztbar. Neben ihnen sind in letzter Zeit, besonders unter dem Einfluß von Nachbardisziplinen (Linguistik, Kommunikationstheorie u. a.) andere Methoden getreten, etwa eine biblische Linguistik, eine strukturelle Exegese, eine semiotische Exegese². Diesen Methoden geht es vor allem um die synchrone Analyse, d. h. um die Analyse eines Systems zu einem gegebenen Zeitpunkt, also des Textes in jener Form, die er zu einem bestimmten Zeitpunkt hat. Die Ansätze, von denen diese neueren Methoden herkommen, sind vielfältig; gemeinsam ist ihnen ein verstärktes Methodenbewußtsein. Die Terminologie der Vertreter dieser neuen Methoden ist eigenwillig, meist sehr schwer zu erfassen und darüber hinaus nicht einheitlich. Die neueren Methoden werden von den einen als revolutionärer Fortschritt der Exegese gepriesen, von anderen werden sie nur eines einzigen Satzes gewürdigt; viele Exegeten halten sich auf Distanz, die mehr oder weniger respektvoll ist. Die neueren Methoden können ihre Berechtigung und Nützlichkeit sowie ihre Vereinbarkeit mit den herkömmlichen Methoden nur durch die Arbeit an konkreten Texten und Ergebnissen erweisen. Deshalb soll im folgenden an einem konkreten Text (die Berufung des reichen Mannes bei Mk 10,17–31) gezeigt werden, welches Verständnis des Textes sich erschließt, wenn neuere Methoden angewendet werden³.

Aus der Vielfalt von neueren Methoden, die zur Verfügung stehen, können im folgenden nur einige angewendet werden: nämlich Pragmatik, strukturalistische Betrachtungsweise, soziologische Fragestellung und Wirkgeschichte⁴. Aufgrund der durch diese Methoden gewährten Einsicht in den Text kann dann eine kurze Auslegung des Textes gegeben werden. Indem auch die bisherigen Methoden und deren Ergebnisse in der Behandlung des gewählten Textes angeführt werden, läßt sich ersehen, wieweit die neueren Methoden tatsächlich ein tieferes Verständnis des Textes und eine Klärung umstrittener Fragen bieten.

Das Gespräch zwischen Jesus und dem reichen Mann

(Der Text aus der Sicht der Pragmatik)

Die Berücksichtigung der Gesprächssituation, wie sie von der Pragmatik gefordert wird, ist ein Weg zum Verständnis des Textes. Pragmatik ist jener Teil der modernen Linguistik, der den Zusammenhang von Sprecher, Hörer, Zeit und Ort einer Äußerung berücksichtigt⁵. Dabei wird das in der Auslegung von Texten allgemein anerkannte Kontextprinzip

* Gastvorlesung an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien am 18. 5. 1979.

¹ So H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1978.

² Als Methodenbuch, das von einem historisch-kritischen Ansatz aus neuere Methoden und wirkungsgeschichtliche Hermeneutik verbindet, liegt vor: K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), Heidelberg 1977.

³ W. Egger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden, dargelegt an Mk 10,17–31, Klosterneuburg 1979.

⁴ Für Details der Beweisführung und für weitere Methoden sowie für ausführlichere Einführung in die jeweiligen Methoden muß auf die gen. Arbeit verwiesen werden.

⁵ Eine Einführung bietet Funk-Kolleg Sprache (Fischer-TB 6111–6112), Frankfurt 1973, 2, 113–113.

auf den besonderen Fall von Gesprächen angewendet. Die Pragmatik rechnet damit, daß eine Äußerung neben der unmittelbaren Bedeutung aufgrund einer Gesprächssituation einen zusätzlichen Sinn erhalten kann, den sie außerhalb des Gesprächs nicht hat. Als Beispiel sei V. 28 unseres Textes genommen: Die Äußerung des Petrus, „Wir haben alles verlassen“, ist eine Feststellung. Mit einer solchen Feststellung könnte ganz allgemein die Existenz der Jünger beschrieben werden. Aufgrund des Kontextes hat die Feststellung den Sinn einer Frage: „Wenn nur für Gott alles möglich ist – was gilt dann für jene, die alles verlassen haben und nachgefolgt sind?“

Diese an und für sich einfachen Überlegungen, daß Äußerungen aufgrund der Gesprächssituation einen zusätzlichen Sinn erlangen, erlauben die Klärung von zwei sehr schwierigen Stellen, deren Interpretation das Gesamtverständnis unseres Textes in der Forschung wesentlich beeinflußt hat. Es handelt sich um die Vv. 18f. und 23–25.

Die Berücksichtigung des kommunikativen Kontextes trägt wesentlich bei zur Erhellung der Worte Jesu: „Was nennst du mich gut. Keiner ist gut außer Gott allein. Du kennst die Gebote . . .“ (Vv. 18f). Die Erwiderung Jesu: „Was nennst du mich gut?“, wurde in der Forschung als Zurückweisung und Mißbilligung der Würdebezeichnung „gut“ angesehen⁶. In Alltagsgesprächen kann Mißbilligung tatsächlich in die Form der Frage gekleidet werden, etwa „Warum hast du das getan?“, doch kann eine solche Frage auch tatsächlich als Frage gemeint sein. Da in unserem Text weder durch eine erklärende Bemerkung noch sonst ein Gegensatz zwischen Jesus und der Bezeichnung „gut“ ausgedrückt ist, handelt es sich wohl eher „um eine verwunderte Frage, die zu tieferer Durchdringung des Problems auffordert“⁷. Dies wird unterstützt durch die Beobachtung, daß Jesus der Anrede des Mannes ein Zitat gegenüberstellt: Jesus führt Worte aus dem „Höre, Israel“ an. Jeder fromme Jude der Zeit Jesu bekannte sich zweimal durch die Rezitation des „Höre, Israel“ zu dem alleinigen Gott. So fordert Jesus den Mann auf, die Stellung, die er Jesus zuschreibt, mit dem Glaubensbekenntnis Israels vom alleinigen Gott zu konfrontieren. Der Sinn der Äußerung „Was nennst du mich gut?“ kann demzufolge umschrieben werden: „Was bedeutet mich dir – und wie verhält sich die Aussage zum Glaubensbekenntnis Israels vom alleinigen Gott?“.

Auch die Nennung der Gebote ist kaum als Weisung intendiert, sondern als Aufforderung, die Frage nach dem Tun angesichts des Dekalogs zu überdenken. Israel hat im Gesetz die Weisung zum Leben (und zur Zeit Jesu war die Rezitation des „Höre, Israel“ mit der Aufzählung der Gebote verbunden⁸). Bevor Jesus auf die Frage des Mannes, was zu tun ist, antwortet, muß nicht nur erklärt sein, wie der Mann zu Jesus steht, sondern auch, ob er überhaupt eine über den Dekalog hinausgehende Weisung zu hören verlangt.

Indem der Mann sich als einen treuen Beobachter des Gesetzes vorstellt, schafft er die Voraussetzung für den Weitergang des Gesprächs. Nun weiß Jesus, mit wem er es zu tun hat: mit einem Mann, der das Gesetz beobachtet und doch an Jesus diese Frage stellt: „Was muß ich tun“. Diesen Mann fordert er zum Besitzverzicht und zur Nachfolge auf.

Aus dem Kommunikationsvorgang ist auch die Stellung und Bedeutung der scharfen Worte Jesu über die Gefahr des Reichtums zu verstehen. Das Schema des Textes ist Kommentandum und Kommentar. In den Vv. 17–22 wird ein Vorfall erzählt (das Kommentandum), der in den Vv. 23–25 kommentiert wird (Kommentar). Kommentare sind nun häufig eine generalisierende Tendenz eigen.

⁶ E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums*, Berlin 1966, 356f.; K. M. Fischer, *Asketische Radikalisierung der Nachfolge Jesu: TheolVers 4* (Berlin 1972), 11–26; bes. 12f.

⁷ J. Blinzler, *Jesu Stellungnahme zur Anrede des Reichen* (Mk 10,17f.): ThGI 34 (1942), 346–349.

⁸ Schon im Papyrus Nash (150 v. Chr.) sind das „Höre, Israel“ und der Dekalog verbunden.

⁹ Entnommen aus: *Funk-Kolleg Sprache* (Anm. 5), 2, 124.

Ein Beispiel: . . . der Schaffner hat die Tür geschlossen, bevor die Frau den Bus erreicht. Sie trommelt gegen das Karosserieblech, der Bus fährt ohne sie ab. Da ruft die Frau empört: „Das ist eine Rücksichtslosigkeit!“ Ein anderer zuspätkommender Fahrgast spricht die Frau an und sagt sympathisierend: „Die Schaffner tun, als ob die Fahrgäste für sie da wären. Dabei ist es doch umgekehrt.“ Die Frau erwidert: „Daß die Schaffner für die Fahrgäste da sind, vergessen sie immer als erstes.“ In diesem Beispiel ist eine fortschreitende Verallgemeinerung festzustellen („die Schaffner“, „immer als erstes“).

Durch den Bezug zu einem konkreten Ereignis wird die Generalisierung verständlich. Daß die in dieser Situation ausgesprochene Verallgemeinerung tatsächlich allgemein gelte, würde von vielen Menschen geleugnet.

Da es sich um Redekommentierung handelt, ist die Aussage über die Gefahr des Reichtums in Vv. 23–25 als eine von einer bestimmten Situation herrührende Verallgemeinerung anzusehen. Daraus dogmatische Aussagen zu ziehen, würde der Redesituation (und der paradoxen Sprechweise) nicht entsprechen.

Damit hat die Berücksichtigung der Gesprächssituation einen ersten Weg zum Verständnis des Textes eröffnet: Das Zitat aus dem „Höre, Israel“ und die Nennung der Gebote ist aufgrund der Gesprächssituation zu verstehen als Einladung zur Klärung der Gesprächssituation zwischen Jesus und dem reichen Mann: der Mann soll noch einmal überlegen, ob es ihm mit seiner Frage ernst ist. Die Worte über den Reichtum sind ein generalisierender Kommentar zu einem bestimmten Vorfall.

Zur bisherigen Forschung ergibt sich aus der Sicht der Pragmatik, daß keine hypothetischen christologischen Debatten zwischen hellenistischen und judenchristlichen Gemeinden zur Erklärung der Vv. 18f. herangezogen werden müssen¹⁰. Auch die Auffassung, Jesus lehne es ab, Gebote zu geben, hat wenig Rückhalt am Text¹¹. Die Aussagen über den Reichtum sind nicht dogmatisierende Ausdruck einer asketischen Gemeinde, sondern als Kommentar zu einem konkreten Vorfall aufzufassen.

Die Fähigkeit zu Nachfolge und Verzicht (Der Text im Lichte strukturalistischer Betrachtung)

Mit Hilfe strukturalistischer Methoden lassen sich die durchgehenden Linien des Textes methodisch exakter feststellen, als dies in den herkömmlichen Methoden üblich und möglich ist.

Strukturalismus ist ein Analyseverfahren, dem es darum geht, die Beziehungen zwischen den Elementen eines Textes zu erheben¹². Der Text wird als eine Art Organismus verstanden, in dem alles auf alles bezogen ist. „Struktur“ wird somit verstanden als die „Menge der die Elemente eines Systems verbindenden Beziehungen“¹³. Die Frage, unter der Mk 10,17–31 gelesen wird, lautet also: Wie sind die sprachlichen Elemente (z. B. Wörter und Sätze) und Bedeutungsinhalte aufeinander bezogen?

Die Durchsicht des Textes zeigt, daß sich häufig eine Wortkette folgender Art findet: „Wer das und das tut, wird . . . erlangen“. Die Wortkette besteht aus zwei Elementen: im 1. Teil wird ein bestimmtes Tun genannt, im 2. Teil ein bestimmter Lohn. Es handelt sich um eine Wortkette, ein Syntagma aus zwei Elementen. Das 1. Mal findet sich diese Wortkette in der Frage des reichen Mannes: „Was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben?“ (V. 17). Der reiche Mann fragt nach den Einlaßbedingungen in die zukünftige Welt. Diese Frage, der das Tun-Ergehen-Schema zugrunde liegt, ist im zeitgenössischen Judentum der Zeit Jesu breit belegt. Auch Jesus nimmt (allerdings in einer für ihn charakteristischen Sprechweise) die Vorstellung von Einlaßbedingungen auf.

¹⁰ Fischer, Asketische Radikalisierung, 13.

¹¹ K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen 1972, 397: Jesus gebe keine eigenen Weisungen, sondern verweise auf die Gebote.

¹² Zur Einführung ist hilfreich: Funk-Kolleg Sprache (Anm. 5).

¹³ Funk-Kolleg Sprache, 1, 118.

Das Syntagma „Einlaßbedingungen“ wird in variierender Weise zehnmal angeführt:

V. 17 (1)	Was muß ich tun	<i>um ewiges Leben zu erben?</i>
V. 19 (2)	Die Gebote kennst du	
V. 20 (3)	Das alles habe ich . . . beobachtet	
V. 21 (4)	. . . Geh, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen	<i>und du wirst einen Schatz im Himmel haben, dann komm und folge mir. in die Gottesherrschaft eingehen!</i>
V. 23 (5) Wie schwer	Leute, die viel besitzen,	<i>in die Gottesherrschaft einzugehen</i>
V. 24 (6a) Wie schwer ist es		<i>durch ein Nadelöhr geht, in die Gottesherrschaft eingehet. gerettet werden?</i>
V. 25 (6b) Leichter ist es,	daß ein Kamel als ein Reicher	
V. 26 (7) Wer kann		
V. 27 (8a) Unmöglich (8b) Möglich	bei Menschen bei Gott	
V. 28 (9)	Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefollt.	
V. 29 (10)	Keiner ist, der verlassen hat . . .	<i>der nicht Hundertfaches erlangt . . .</i>

Die einfache Wortkette „Tun, um Leben zu erben“ findet sich unter den Ziffern 1–4 und 9–10, wobei das „Komm und folge mir“ (Nr. 4) aus dem Tun-Ergehen-Zusammenhang herausgenommen ist. An einigen Stellen, unter den Ziffern 5–8 verzeichnet, tritt zu den beiden Elementen „Tun“ und „Leben“ noch ein drittes Element „Schwer/möglich“.

Formal gesehen ist Mk 10,17–31 nichts anders als eine Variation des Syntagmas „Tun, um Leben zu erben“, und zwar wird die Wortkette variiert, indem einerseits die Elemente des Satzes der Reihe nach durch andere Elemente ersetzt werden und anderseits ein neues Element eingefügt wird, bis aufgrund der allmählichen Abwandlung und Ergänzung ein ganz neuer Satz entstanden ist. Der Text ist somit die Variation eines Syntagmas mit den drei paradigmatischen Klassen von Elementen: „Tun“, „Leben“, „Fähig sein“.

Methodisch wurde diese Einsicht durch die sogenannte Minimalpaarbildung gewonnen, d. h. die Durchsicht des Textes auf Textabschnitte, die sich möglichst minimal unterscheiden¹⁴. Ausgangspunkt war eine die Elemente des Textes neu anordnende Schreibung, wodurch Syntagma und Paradigmen deutlicher hervortreten (siehe Übersicht).

Die festgestellte Transformation des Syntagmas ist für die Sinnherzeugung im Text bedeutsam: in den Variationen 1–4 wird der Satz „Tun, um Leben zu erben“ umgewandelt in den Satz „verlassen und einen Schatz haben“, wobei anstelle des „um“ ein „und“ tritt, so daß der Finalzusammenhang gelöst ist. „Nachfolgen“ ist seltsam an den Schluß des Syntagmas gerückt. So ist das „Nachfolgen“ aus dem Bereich des „Tuns“ und des Tun-Ergehen-Zusammenhangs herausgenommen (wie ja auch V. 29 nur das Stichwort „Verlassen“ und nicht das V. 28 genannte „Nachfolgen“ aufgenommen wird; vgl. Ziffer 9–10). Die Variationen 5–6 geben den Kommentar Jesu zum Verhalten des reichen Mannes: „für Reiche ist es unmöglich, in die Gottesherrschaft einzugehen.“ In den Variationen 7–8 wird diese Unmöglichkeit als durch Gott überwindbar erklärt. Die Variationen 9–10 enthalten die Verheißung Jesu an die Jünger, in der die Lebensform des Wanderradikalismus durch die Aufzählung der hundertfachen Gaben als sinnvoll dargestellt wird. Allerdings sind die Variationen 9–10 im Licht der vorausgehenden Variationen 7–8 zu lesen.

Das Ergebnis der Analyse bedeutet für das Verständnis des Textes folgendes: durch die vorgenommene Analyse wird die innere Kohärenz und Folgerichtigkeit des Textes ersichtlich. Dies ist gerade bei einem Text, der in der Forschung so vielfältig zergliedert wurde

¹⁴ Ebda, 1, 119–124.

und dessen Halbverse und einzelne Wörter auf verschiedene Schichten des Wachstums verteilt wurden, von nicht geringer Bedeutung. Als Hauptgedanke des Textes (in der vorliegenden Form) haben nicht die Kritik am Reichtum oder die Gefahr des Reichtums¹⁵ oder Einlaßbedingungen in die Gemeinde zu gelten¹⁶, sondern die Aussage über die von Gott geschenkte Fähigkeit, die Einlaßbedingungen zu erfüllen¹⁷: die Lebensform des Wanderradikalismus ist sinnvoll und möglich. Der Text liest die Einlaßbedingungen von der Gnadenlehre her, wonach das Tun und selbst das Nicht-Tun von der Allmacht und Gnade Gottes umfangen ist.

Der Wanderradikalismus Jesu und seiner Jünger (Der Text aus der Sicht soziologischer Fragestellung)

In einer soziologischen Fragestellung geht es darum, das zwischenmenschliche Verhalten in einer Gruppe und die dafür geltenden Normen zu untersuchen.

Wenn es sich um biblische Texte handelt, kann dies natürlich nicht durch direkte Befragung von Gruppen geschehen, sondern dadurch, daß die Texte auf direkte soziologische Aussagen hin befragt werden, z. B. Beruf der Jünger; indem aus den Normen auf zugrundeliegende Konflikte und Probleme geschlossen wird oder auch, indem Modelle, die in der Soziologie entwickelt worden sind, auf biblische Daten angewendet werden¹⁸.

Die Berücksichtigung soziologischer Fragestellung ergibt, daß dem Text folgendes Bild der von Jesus ausgelösten Bewegung und ihrer frühen Geschichte zugrundeliegt: In der von Jesus ausgelösten charismatischen Bewegung teilt ein Teil der Anhänger das Wanderleben Jesu; ein anderer Teil ist von den an ihren Orten seßhaften Freunden und Anhängern gebildet.

Die Existenz einer Gruppe von Wandercharismatikern in der Gefolgschaft Jesu ist durch Berufungsgeschichten und Nachfolgeworte breit gelegt. Kennzeichen dieser Gruppe sind: Heimatlosigkeit (Mk 10,28 ff. par), Besitzlosigkeit (Mk 10,21 par), Familienlosigkeit (Mk 10,29 par), selbst Pietätlosigkeit (Mt 8,20f. par), Ankündigung der Gottesherrschaft (Lk 10,9). Die Belege für die Gruppe der seßhaften Anhänger Jesu (die, solange sie im Bereich des Judentums lebten, keine eigenen Gemeinden bildeten) sind nicht so zahlreich, doch finden sich einige Hinweise auf Menschen, die Jesus unterstützt haben (Mt 8,14; Lk 10,38; Mk 14,3; Lk 8,3).

Beide Gruppen haben eine eigene Lebensform und bestimmte Normen, wobei die in der Nachfolge geltenden Normen von Besitz- und Heimatlosigkeit für die seßhaften Christen nicht gelten. Doch führt auch die Nachfolge zu nichts anderem als zum Leben. Es gibt einen doppelten Weg zum Leben, zwei Weisen des Wandels vor Gott. „Man wird hinzufügen können (auch wenn es nicht ganz eindeutig gesagt ist), daß es für den, den der Ruf zur Nachfolge trifft, kein Zurück mehr zu einem ‚bloßen‘ Halten der Gebote gibt“¹⁹.

Die Beziehung zwischen den Wandercharismatikern und den seßhaften Gemeinden hat man sich wohl so vorzustellen: die Wanderpropheten betreuen die seßhaften Gemeinden; eine Zeitlang sind die Propheten die Autoritäten in den Gemeinden, sie sind Träger von Je-

¹⁵ So häufig in den Überschriften zur Perikope.

¹⁶ Berger, Gesetzesauslegung, 421–439; R. Pesch, Das Markusevangelium (HTK 2), 2, 144.

¹⁷ So auch F. G. Lang, *Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des Markus nach 9,14–29 und 10,17–31: Rechtfertigung* (FS f. E. Käsemann), Tübingen 1976, 321–337.

¹⁸ Zur Einführung siehe G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungs geschichte des Urchristentums*, München 1977; J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs NY 1975.

¹⁹ G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese: ZThK 61 (1964) 27–67; bes. 55.

susüberlieferungen. Die Gemeinden ihrerseits tragen zum Lebensunterhalt der Propheten bei²⁰.

Der Sitz im Leben dieses Textes ist eine Gemeinde, in der es seßhafte und wandernde Anhänger Jesu gibt. Die Traditionen der Wandercharismatiker sind in den Ortsgemeinden bekannt, ebenso kennen die Wandercharismatiker die für seßhafte Anhänger gültigen Weisungen Jesu. Die Wandercharismatiker verwenden solche Erzählungen als Werbung für ihre Lebensform und bieten den seßhaften Anhängern Jesu die Nachfolge in Besitz- und Heimatlosigkeit als mögliche Lebensweise an.

Was die Funktion von Mk 10,17–31 betrifft, spiegelt der Text nach der strengeren Formgeschichte aktuelle Probleme der Gemeinde wider. Der Text wäre Widerhall einer asketischen Gemeinde²¹. Diese Auffassung beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß andere Texte, die nicht derart asketisch gewesen wären, in diesen Gemeinden nicht bekannt waren. Zudem ist der eigentliche Grundgedanke des Textes nicht die Forderung nach Askese, sondern die Frage, wie Besitzlosigkeit und Nachfolge möglich sind; in formgeschichtlicher Hinsicht legt sich eher ein Sitz im Leben nahe, in dem die Nachfolge als schwierig erlebt wird.

Im Anschluß an das von M. Weber entwickelte Modell des Übergangs einer Bewegung vom charismatischen Beginn zur Institution und unter der Annahme einer von Jesus ausgelösten Bewegung des Wanderradikalismus läßt sich diese Funktion des Textes besser in folgender Weise verstehen: Eine charismatische Bewegung kann nur überleben, wenn sie eine gefestigte Form erreicht. Die Tradition über den charismatischen Beginn hat in der konsolidierten Phase wieder die Funktion, durch die Erinnerung an den Beginn eine Erneuerung zu bewirken. Dieser Zyklus, charismatischer Beginn – Konsolidierung – charismatische Erneuerung, wiederholt sich²².

Die soziologische Betrachtungsweise gibt einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Textes: durch Erzählungen wie Mk 10,17–31 werben die Wandercharismatiker für die Nachfolge in Besitz- und Familienlosigkeit. Sie erzählen vom charismatischen Beginn, dem sie sich verpflichtet wissen. So tragen sie bei, diesen Beginn wachzuhalten und die Gemeinden ständig zu erneuern. Es handelt sich also nicht um einen Text, der „Bedingungen für den Eintritt in die christliche Gemeinde zu formulieren scheint“²³ oder der die Nachfolge im Sinn der Bekehrung fordert²⁴, sondern um einen Appell zu charismatischem Radikalismus. Texte dieser Art sind für beide Gruppen, die Wandercharismatiker und die seßhaften Anhänger Jesu, bedeutsam. Mk 10,17–31 ließ sich schon in seinem Beginn doppelt lesen: als werbende Berufungsgeschichte (und so haben Antonius von Ägypten und Franz von Assisi den Text gelesen) und zugleich als Appell und Ermutigung zum christlichen Leben für alle Christen, da dieser Text bestimmte Werte der christlichen Botschaft, wie Bindung an die Person Jesu und an das Evangelium, Priorität der Gottesherrschaft, Macht der Gnade, vorlegt. Auch wenn der Text in erster Linie für die Lebensform des Wanderradikalismus wirbt, will er alle Leser zu einem erschreckten und fragenden Nachdenken führen²⁵.

²⁰ Gestützt wird die Annahme von zwei aufeinander bezogenen Gruppen vor allem durch die später greifbar werdende Kirchenstruktur, in der Gemeinden und Wanderpropheten aufeinander bezogen sind, wie sie die Apf, die Paulusbriefe, 3 Joh und die Didache voraussetzen.

²¹ Fischer, Asketische Radikalisierung (Anm. 6) 20.

²² Gager, Kingdom, 67f.

²³ Pesch, Markusevangelium, 2, 146.

²⁴ Berger, Gesetzesauslegung, 421–439; Pesch, Markusevangelium, 2, 146.

²⁵ Daß in unserem Text „Nachfolge“ im Sinn des Wanderradikalismus zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß in diesem Text das semantische Merkmal „Wanderradikalismus als Lebensform“ über den ganzen Text verstreut ist. Diese (durch den Kontext gegebene) Isotopie ist an anderen Stellen, die von der Nachfolge aller Christen sprechen, etwa Mk 8,34, nicht gegeben. Traditionsgeschichtlich verlief die Entwicklung so, daß im Lauf der Entwicklung in den wandernden Anhängern Jesu das Urbild des Christen schlechthin gesehen wurde.

Anstoß zu charismatischer Erneuerung (Der Text im Licht der Wirkungsgeschichte)

Ereignisse und Texte enthalten ihre Sinndimensionen vielfach erst im Lauf der Zeit. Deshalb berücksichtigen Hermeneutik und Exegese in zunehmendem Maße die Wirkungsgeschichte eines Textes.

Inwieweit die Wirkungsgeschichte eines Textes nicht nur zeigt, wie die Kirche unter dem Wort Gottes steht, sondern auch einen Zugang zum Verständnis des gewählten Textes eröffnet, sei am Beispiel des hl. Franz von Assisi aufgezeigt. Dieser empfängt einen grundlegenden Impuls für seine Lebensform aus der Erzählung über den reichen Mann. Er identifiziert sich mit dem von Jesus angesprochenen Mann und versteht den Ruf in die Nachfolge als an sich selbst gerichtet. Er liest den Text in existentiell verbindlicher Weise (wie ja für Franziskus überhaupt die Schriftlesung nur dann echt ist, wenn sie zu einem Tun führt). Von den etwa 10 Zitaten aus Mk 10,17–31 par, die sich in den Schriften des Heiligen finden, kann hier nur das Wort Jesu über Besitzverzicht und Nachfolge (Mk 10,21 par) berücksichtigt werden²⁶.

Franziskus beginnt sein Leben nach der Form des Evangeliums, in der er dieses Jesuswort wortwörtlich ausführt. Dieses Jesuswort steht auch an erster Stelle in einer Reihe von Jesusworten, die Franziskus als kurze Regel für die ersten Brüder zusammenstellt²⁷. Wer die franziskanische Lebensweise annehmen will, wird von Franziskus zur Erfüllung dieser Weisung angehalten²⁸. In seinem Testament erinnert er die Brüder noch einmal, daß er mit diesem Wort sein „Leben in Buße“ angefangen hat²⁹.

Dem Wanderradikalismus der Nachfolge, den Franziskus wählt, entspricht auch, daß für ihn jene Evangelienstellen, die Weisungen für die Wandercharismatiker enthalten (die Sendungsrede Lk 9–10 und die Bergpredigt), besonders wichtig sind. Franziskus führt die Weisung Jesu über Armut der Boten, Friedens verkündigung, Gewaltlosigkeit wortwörtlich – buchstabengetreu durch. Und dabei erfaßt er treffsicher wesentliche Züge der ursprünglichen Intention Jesu. Die Parallelen zwischen der franziskanischen Lebensweise und der in den Evangelien geschilderten Jüngerexistenz betreffen: Wanderradikalismus, afamiliäre Haltung, Heimat- und Besitzlosigkeit, Gewaltlosigkeit, Ankündigung des Friedens³⁰.

Durch die Auswahl und Befolgung der genannten Stellen wird die franziskanische Bewegung zu einer charismatisch-prophetischen Missionsbewegung. Das Überraschende ist, daß diese unreflektierte Übernahme der biblischen Weisung den ursprünglichen Sinn des Textes trifft. In Franz v. A. entfaltet somit Mk 10,17–31, der von einem charismatischen Beginn berichtet und die Funktion hat, die charismatische Erneuerung zu bewirken, die der Überlieferung solcher Texte zugesetzte Aufgabe: eine Bewegung findet zurück zum charismatischen Beginn.

Diese Wirkgeschichte trägt mehrfach zum Verständnis des biblischen Textes selbst bei: zunächst lassen sich aufgrund der breiteren Quellenlage an der franziskanischen Bewegung der Sitz im Leben und die soziologischen Bedingtheiten des Wanderradikalismus gut ablesen, so daß von hier aus Licht auf die diesbezüglichen Evangelientexte fällt. Sodann zeigt sich, daß der Text nicht nur Kritik am Reichtum äußert, sondern auch die Funktion hat, eine charismatische Erneuerung zu bewirken und eine neue Lebensform anzuregen, und daß er diese Funktion auch tatsächlich im Lauf der Kirchengeschichte wiedergewonnen hat. Die Formbestimmung des Textes als Anstoß zu einer charismatischen Erneuerung

²⁶ Die kritische Textausgabe besorgte K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata 1976.

²⁷ Regula non bullata (Nicht durch eine Bulle bestätigte Regel von 1221), Kap. 1.

²⁸ Regula bullata (1223), Kap. 2

²⁹ Testament 16.

³⁰ In Kap. 14 der Regula non bullata (ein Kapitel, das wie auch Kap. 1 auf die erste Zeit der franziskanischen Bewegung zurückgeht) stellt Franziskus diesbezügliche Bibelstellen zusammen.

wird von daher bestätigt. Darüber hinaus zeigt die Wirkgeschichte dieses Textes, daß auch eine vorwissenschaftliche, jedoch existentiell verbindliche Lesung den Sinn des Textes genau treffen kann.

Eine kurze Auslegung des Textes im Licht der neueren Methoden

Die bisherigen Ausführungen sind Vorarbeiten zur eigentlichen Aufgabe der Exegese: die Auslegung des Textes. In der folgenden Auslegung kann nur auf jene Gesichtspunkte eingegangen werden, die sich aufgrund neuerer Methoden ergeben. Dabei sind viele Ergebnisse, zu denen die historisch-kritische Methode gekommen ist³¹, zum Teil präzisierend, aufgenommen. Aufgrund der hier vorgelegten synchronen Analyse des Textes ergeben sich allerdings auch mehrere Modifizierungen hinsichtlich der diachronen Analyse. Dies kann im einzelnen hier nicht dargelegt werden³².

Der Text des Mk antwortet auf die Frage der Gemeinde, wieweit Nachfolge als Lebensform in Besitz- und Heimatlosigkeit sinnvoll und möglich ist. Als Antwort erzählt Mk den individuellen Vorfall einer am Reichtum gescheiterten Berufung und bietet dazu den Kommentar Jesu. In diesem Kommentar wird das Thema Nachfolge zu einer Theologie der Nachfolge entfaltet, indem das Thema Nachfolge in den Zusammenhang von Tun, Gewinnen, Fähigsein gestellt wird.

Im einzelnen: Zunächst erzählt Mk den Vorfall einer mißglückten Berufung (Vv. 17–22). Ein Mann, der im Verlauf der Erzählung als reich und gesetzestreu geschildert wird, fragt Jesus, durch welches Tun er ewiges Leben gewinnen könne. Mit dieser Frage ist das Thema des Textes vorgelegt. Der Text entfaltet in vielfältiger und differenzierter Weise den Zusammenhang von Tun und Gewinn des Lebens. Die Elemente der Wortkette „tun, um ewiges Leben zu erben“ werden der Reihe nach ersetzt, so daß am Ende anstelle der Auffassung, man müsse etwas Bestimmtes tun, um Leben zu gewinnen, eine Verheißung Jesu steht. Der Text geht sogar so weit, zu sagen, daß die Möglichkeit des Gerettetwerdens nur von Gott kommt.

Die Erwiderung Jesu: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott. Du kennst die Gebote . . .“ hat aufgrund der Gesprächssituation einen ganz bestimmten Sinn: Jesus erinnert den Fragesteller an die einem frommen Juden geläufige Formel des „Höre, Israel“ und des Dekalogs. Angesichts des Glaubensbekenntnisses vom alleinigen Gott soll der Mann noch einmal seine Auffassung über Jesus als guten Lehrer überdenken, und angesichts des Dekalogs – für Israel sind die Gebote Weisung zum Leben – soll er über die Notwendigkeit einer Frage nach dem Tun, das zum Leben führt, nachdenken. Die Erwiderung Jesu dient damit der Klärung der Gesprächssituation. Mit der Antwort des reichen Mannes, daß er das alles von Jugend an gehalten hat, ist die Gesprächssituation geklärt. Durch den Hoheitsakt des erwählenden und liebenden Anschauens will Jesus den Mann in seinen Dienst nehmen. Er beruft einen Mann, den er als gesetzestreu erkannt hat, zur Teilnahme an seiner Lebensform. Für den reichen Mann führt der Weg zum Leben über den Verkauf und das Austeiln der Güter. Der Ruf Jesu überbietet die jüdische Forderung, das Joch der Gottesherrschaft auf sich zu nehmen (für den frommen Juden geschieht dies durch das

³¹ Siehe S. Légasse, *L'appel du riche* (Marc 10, 17–31 et parallèles), Contribution à l'étude des fondements de l'état religieux, Paris 1966; Berger, Gesetzesauslegung Jesu (Anm. 11).

³² Auch hier ist auf meine in Anm. 3 genannte Arbeit zu verweisen.

Bekenntnis zum alleinigen Gott im „Höre, Israel“ und durch das Halten der Gebote).

Das Austeilen der Güter ist weder als eine Form von Nächstenliebe zu interpretieren, noch als Einschärfung des ersten Gebotes, sondern als die für die Nachfolge notwendige Voraussetzung: die Nachfolge geschieht in der auch soziologisch feststellbaren Form der Besitz- und Heimatlosigkeit (Vv. 21.28.29f.): der reiche Mann soll zu jenem engeren Kreis gehören, der das Wanderleben Jesu teilt. Für die Gruppe der Wandercharismatiker gelten bestimmte Forderungen. Für den reichen Mann tut sich durch die Forderung Jesu eine neue Möglichkeit auf: so muß er nun wählen zwischen seinem Besitz und dem himmlischen Schatz; er kann in irdischen familiären Bedingungen leben oder in der Bindung an die Person Jesu durch die Nachfolge. Voraussetzung für den himmlischen Besitz und für die Nachfolge ist jeweils das „Verlassen“. Aus den vielen Möglichkeiten menschlichen Lebens berücksichtigt dieser Text nur die beiden Lebensformen der Bindung an Reichtum und Familie und der Bindung an Jesus. Zwischen ihnen bleibt ihm die Wahl. Der Reichtum hindert den Mann, Jesus nachzufolgen. Aus der Erkenntnis der Möglichkeiten, die ihm offenstehen und für die er sich nicht entscheiden kann, entsteht die Trauer.

Nachdem Mk den Vorfall erzählt hat, führt er den Kommentar an, den Jesus zu diesem Vorfall gibt: Wie schwer ist es für Leute, die viel besitzen, in die Gottesherrschaft einzugehen. Dieses Wort Jesu über die Leute, die viel besitzen, ist nicht als allgemein gültiger Satz aufzufassen, sondern als situationsgemäßer verallgemeinernder Kommentar, der sich aufgrund der Erfahrung Jesu mit dem Reichen, der nicht nachfolgt, ergibt. Die Worte über die Reichen sind also nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der vorausgehenden Geschichte Vv. 17–22 zu lesen, sie handeln also nicht vom Problem Reichtum – Christsein, sondern vom Problem Reichtum – Nachfolge.

Trotz des Schreckens der Jünger wiederholt und verschärft Jesus seinen Kommentar. Das Wort vom Kamel und Nadelöhr kommentiert zugespitzt die Situation: für Reiche ist es unmöglich, in die Gottesherrschaft einzugehen, denn für sie ist es typisch, daß sie sich nicht für die Nachfolge gewinnen lassen; sie erfüllen die Einlaßbedingungen, zu denen das „Verlassen“ gehört, nicht. Warum Reiche so schwer in die Gottesherrschaft eingehen, ist durch dieses Wort nicht erklärt; es stellt nur generalisierend fest, daß es für sie nahezu unmöglich ist.

Dem Kommentar Jesu entnehmen die Jünger, daß das Eintreten in die Gottesherrschaft überaus schwierig ist. Die Frage der Jünger „Wer kann gerettet werden?“ ist kontextentsprechend zu paraphrasieren: „Wenn es so schwierig ist, in die Gottesherrschaft einzugehen, daß ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr geht als ein Reicher in die Gottesherrschaft kommt – wer kann dann gerettet werden?“ Während bisher nur die Rede davon war, daß Reiche nicht in die Gottesherrschaft eingehen können, wird nun geklärt, wie es sich überhaupt mit dem „Fähig sein/können“ verhält. Nun wird die dem Text zugrundeliegende Handlungsfolge von Tun und Ergehen ergänzt (Vv. 26f.): Nur Gott kann retten, menschliches Tun reicht nicht aus zum Gewinn des Heiles. Damit liest Mk die Einlaßbedingungen unter einem soteriologischen Gesichtspunkt. Mk interpretiert damit die Einlaßbedingungen im Sinn der Urkirche: das Tun ist nicht nebenschließlich, doch ist das Tun, und wie Mk sagt, auch das Nicht-Tun umfangen von der Gnade. Mk begründet diese Auffassung von der Macht der Gnade im Gegensatz

Gott/Mensch und in dem aus der Schrift stammenden Satz: Für Gott ist alles möglich (Gen 18,14).

Die Worte Jesu, durch die die Rettung Gott allein zugeschrieben und menschliches Tun als im letzten wirkungslos hingestellt wird, veranlassen Petrus zu einer Feststellung, die als Frage gemeint ist: „Was gilt für jene, die alles verlassen haben und Jesus nachgefolgt sind?“ Damit kehrt Mk wieder zum Thema der Nachfolge zurück. Jesus versichert, daß den Jüngern der Gewinn nicht genommen wird. Der Gewinn übersteigt jedes Verhältnis zum Tun und zu den verlassenen Gütern, denn das Verlassen betrifft nur das eine oder andere: „Haus oder Brüder oder . . .“; der Gewinn ist kumulativ: „Wer verlassen hat, gewinnt Haus und Brüder und . . .“. Der Gewinn ist nicht nur für das Jenseits verheißen, sondern ganz im Sinn der Botschaft Jesu (nach der bereits im Wirken und Wort Jesu die neue Welt anbricht) schon für die gegenwärtige Weltzeit. Allerdings kommt der Gewinn den Jüngern nicht durch „Erben“, sondern durch „Erlangen“ zu.

Die Gegenwart ist für den, der alles verlassen hat, bestimmt durch neuen Besitz und eine neue Gemeinschaft: ein solcher Mensch ist an vielen Orten daheim („Häuser“ in der Mehrzahl); hat viele Angehörige (Brüder, Schwestern, selbst Mütter – in der Mehrzahl); ein Vater ist nicht erwähnt, was angesichts der differenzierenden Formulierung kaum auf ein Übersehen zurückzuführen ist; vielleicht steht im Hintergrund eine Auffassung wie die in Mt 23,9, daß in dieser neuen Gemeinschaft nur Gott als Vater anerkannt wird. Für die Gemeinde des Mk entfaltet sich damit das Bild einer brüderlichen Gemeinde.

Als Motivierung für das Verlassen ist nicht bloße Entzagung angeführt, sondern Bindung an Jesus und das Evangelium. Die Bindung an das Evangelium ist im Sinn des Mk als Bindung an den im Evangelium verkündigten Gekreuzigten und Auferstandenen aufzufassen. Da „Evangelium“ bei Mk ein dynamischer Begriff ist (das Evangelium wird überall hingebracht), könnte die Bindung an das Evangelium auch Bindung und Einsatz für die Dynamik des Evangeliums sein. Unter dieser Voraussetzung interpretiert Mk Nachfolge auch als Dienst am Evangelium in bedrängter Zeit.

Durch die Ankündigung, daß in dieser Weltzeit Verfolgungen über die Jünger kommen, ist ein weiteres Kennzeichen der Jüngerexistenz gegeben. Damit ist die Jüngerexistenz dreifach umschrieben: durch hundertfältigen Gewinn, Bindung an Jesus und das Evangelium, Verfolgung.

Zusammenfassend gilt: Mk erzählt eine werbende Berufungsgeschichte: Jesus, der Lehrer, beruft zu einer Lebensform Menschen, die in der Bindung an seine Person den Wanderradikalismus teilen. Durch diese Erzählung wirbt Mk für den Wanderradikalismus und ermutigt alle Christen zum christlichen Leben. Auf diese Dimensionen des Textes macht vor allem die soziologische Betrachtungsweise und die Wirkgeschichte aufmerksam. Mk erzählt diese Geschichte (durch Abwandlung des Basis-Satzes „Tun, um Leben zu erben“) in einer Weise, daß die Dimensionen der Nachfolge theologisch entfaltet werden. An einem negativen Beispiel, der Ablehnung der Berufung durch den reichen Mann, wird gezeigt, wie schwierig Nachfolge in Armut ist; am positiven Beispiel, der Nachfolge der Jünger, wird gezeigt, wie sinnvoll die Nachfolge ist, da sie zu einer neuen Gemeinschaft und zu neuem Besitz führt: Jenen, die alles verlassen haben, ist Hundertfältiges verheißen, wie auch dem Reichen die Verheißung gilt, daß für Gott alles möglich ist, Nachfolge und selbst Nicht-Nachfolge stehen im Zeichen der Gnade.