

RECHTFERTIGUNG

FESTSCHRIFT FÜR ERNST KASEMANN
ZUM 70. GEBURTSTAG

herausgegeben
von

JOHANNES FRIEDRICH, WOLFGANG PÖHLMANN
und
PETER STUHLMACHER

1 9 7 6

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) · TÜBINGEN
VANDENHOECK & RUPRECHT · GÖTTINGEN

SOLA GRATIA IM MARKUSEVANGELIUM

Die Soteriologie des Markus nach 9,14–29 und 10,17–31

FRIEDRICH GUSTAV LANG

Markus kennt keine Rechtfertigungsterminologie. Aber daß das Thema seines Evangeliums die Christologie ist, schließt nicht aus, vielmehr ein, daß darin auch die Soteriologie zur Sprache kommt. Im folgenden sollen zwei explizit soteriologische Texte auf ihre kompositorische Konsistenz und theologische Konsequenz hin befragt werden. Es wird sich zeigen, daß sie nicht zufällig ausgewählt wurden¹.

¹ Häufiger zitierte Literatur. Kommentare: W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus, ThHK 2, ⁸1972; E. Haenchen, Der Weg Jesu, ²1968; E. Klostermann, Das Markusevangelium, HNT 3, ⁵1971; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, MeyerK I/2, ¹⁷1967; J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, ⁹1960; E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, ¹³1973.

Außerdem: A. M. Ambrozic, The Hidden Kingdom, CBQ Mon.Ser. 2, Washington 1972; K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu I, WMANT 40, 1972; G. Bornkamm, Πνεῦμα ἄλαλον, in: ders., Geschichte und Glaube II. Ges. Aufs. IV, BEvTh 53, 1971, 21–36; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, ⁵1961; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, ⁶1971; W. Harnisch, Die Berufung des Reichen. Zur Analyse von Markus 10, 17–27, in: Festschr. für Ernst Fuchs, hg. v. G. Ebeling, E. Jünger, G. Schunack, 1973, 161–176; K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, StANT 23, 1970; P. S. Minear, The Needle's Eye, JBL 61, 1942, 157–169; K.-G. Reploh, Markus – Lehrer der Gemeinde, SBM 9, 1969; J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, ATHANT 30, 1956; J. Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus, ²1973; J. Schreiber, Theologie des Vertrauens, 1967; N. Walter, Zur Analyse von Mc 10,17–31, ZNW 53, 1962, 206–218; W. Zimmerli, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben, EvTh 19, 1959, 90–97.

1. Markus 9,14–29: Die Heilung des Knaben

Problemstellung. Orientiert man sich an den Personen, die jeweils neben Jesus im Vordergrund stehen, so läßt sich die Geschichte in fünf Szenen unterteilen:

- V. 14–18 Jünger und Schriftgelehrte, Volk und Vater
- V. 19–20 Knabe und Leute, die ihn bringen
- V. 21–24 Vater
- V. 25–27 Knabe, herandrängendes Volk
- V. 28–29 Jünger (allein im Haus)

Dabei ist eine schöne Ringkomposition erkennbar: Die Jünger tauchen nur im Rahmen auf, beidemale geht es auch inhaltlich um ihr Unvermögen dem bösen Geist gegenüber (V. 18 und 28); ebenso entsprechen sich in der eigentlichen Heilungsgeschichte achsensymmetrisch der Anfall des Knaben (V. 20) und der Exorzismus (V. 25ff). Der sachlich zentrale Dialog zwischen Jesus und dem Vater (V. 21–24) steht also auch formal im Zentrum der Geschichte.

Allerdings scheint die Komposition wegen einiger Unebenheiten doch nicht ganz durchsichtig: Die Schriftgelehrten sind funktionslos (V. 14); zweimal läuft das Volk herbei (V. 15 und 25), ebenso sind die Jünger zwischendurch wie abwesend; zweimal wird der Knabe gebracht und seine Krankheit geschildert (V. 17f.20–22); und der Klageruf V. 19 wirkt wie ein Fremdkörper. Aufgrund solcher Beobachtungen kommt Bultmann zur These, es seien hier schon vormarkinisch „zwei Wundergeschichten verbunden“; die eine habe „zur Pointe die Gegenüberstellung des Meisters und der Zauberlehrlinge“ (etwa V. 14–20), die andere beschreibe „die Paradoxie des ungläubigen Glaubens“ (etwa V. 21–27); eine reinliche Scheidung sei freilich nicht mehr möglich². Andere halten nur V. 20–27 für vormarkinische Tradition und führen die Verdoppelung der Motive auf die Redaktion des Markus zurück³.

Das entscheidende Sachproblem ist durch solche traditionsgeschichtliche Analysen aber nicht gelöst. Es besteht in der These πάντα δυνατά τῷ πιστεύοντι (V. 23). Der Glaubende, der alles vermag, ist nach V. 24 der hilfeschende Vater, also der Empfänger des Wunders, während im Rahmen der Geschichte das Vermögen der Jünger zur Debatte steht, von

² Bultmann 225f; vgl. Bornkamm 24; Schweizer 106 (Verknüpfung erst durch Mk).

³ Etwa Kertelge 175; umgekehrt Roloff 148.

denen Hilfe erbeten wurde, also das Vermögen der Wundertäter⁴. Dieselbe Spannung enthält schon V. 23 allein, wo einerseits δύνη auf Jesus als Wundertäter und andererseits δυνατά auf den Glaubenden als Wunderempfänger bezogen ist⁵.

Die herkömmliche Exegese ist von V. 18 und 28 her auf die Frage nach dem Wunderwirkenkönnen fixiert. Die Kommentatoren sehen sich dann genötigt, zu V. 23 auf den Glauben Jesu zu rekurrieren. Entweder heißt es, „eigentlich“ erwarte man die Aussage: „dem rechten Wundertäter (Jesus) ist alles möglich, weil er den nötigen Glauben hat.“⁶ Die Spannung zur tatsächlichen Aussage wird gelöst, indem man „die Kraft des Heilandes“ zum Objekt des wunderwirkenden Glaubens erklärt oder Gott „letztlich“ zum „Subjekt solchen Glaubens“⁷. Oder es heißt direkt: „Jesus (ist) hier als der einzig und rein Glaubende auch der einzig mächtige Helfer.“⁸

Derlei Formulierungen sind Kennzeichen von Verlegenheitslösungen und markieren jedenfalls scharf das Problem. Die Lösung, die im folgenden vorgelegt wird, bezieht demgegenüber den Glauben in V. 23f strikt auf den Wunderempfänger und versucht, diese Beziehung in der ganzen Perikope durchzuführen. Recht und Konsequenz dieses Verständnisses ergeben sich aus einer Analyse des Wortfelds Glaube/Gebet und der Darstellung von Krankheit und Heilung des Knaben.

Glaube und Gebet. Auszugehen ist von der Wortgruppe πίστις καὶ im MkEv. Von den 18 Belegen beziehen sich nicht weniger als 12 auf den Glauben als Voraussetzung des Wunders⁹. In Wunderheilungen außerhalb c.9 ist dabei eindeutig der Wunderempfänger im Blick (5,34; 10,52: „Dein Glaube hat dir geholfen“) oder wenigstens dessen Nächste (2,5; 5,36). Dem entspricht, wenn Jesus durch den Unglauben in seiner Vaterstadt am Wundertun gehindert ist (6,6). Schwieriger ist das Logion vom

⁴ Roloff gründet auf diese Spannung seine traditionsgeschichtliche Analyse (149 bis 152).

⁵ Die Schwierigkeiten von V. 23 haben die alten Abschreiber durch allerlei Varianten zu lösen versucht; meist wird durch eingefügtes πιστεύσαι der Vater schon zum Subjekt von δύνη: „Wenn du glauben kannst.“ – Mt und Lk lassen den Dialog Jesus/Vater gleich ganz aus.

⁶ Klostermann 91; vgl. Haenchen 320; Schweizer 106.

⁷ Haenchen 320 (ähnlich Klostermann 91) bzw. Schweizer 107.

⁸ Lohmeyer 189; vgl. Schniewind 92; Grundmann 190; Schreiber 240f.

⁹ Die restlichen 6 Belege sind mehr oder weniger christologisch orientiert: bezogen auf das Evangelium 1,15; auch 9,42; auf Jesu Messianität als Folge des Wunders 4,40; auch 15,32; auf Johannes den Täufer 11,31 und Pseudochristusse 13,21.

bergeversetzenden Glauben 11,23: „Wer zu diesem Berg sagt: Hebe dich und wirf dich ins Meer! und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß geschieht, was er sagt, dem wird's zuteil.“ Muß der „Gottesglaube“ (πίστις θεοῦ), den Jesus hier von seinen Jüngern verlangt (11,22), nicht als wunderwirkender Glaube verstanden werden? Überraschend gibt Mk dem aus der Logientradition stammenden Spruch in 11,24 eine andere Zuspitzung: „Von allem, was ihr betet (προσεύχεσθε) und bittet, glaubt, daß ihr's empfangen habt (ἐλάβετε), und es wird euch zuteil.“ Ausdrücklich ist hier der Glaubende als Wunder-„Empfänger“ bezeichnet! Dh alle einschlägigen Belege außerhalb c.9 sind bei Mk in diesem Sinn zu verstehen. Läßt sich dieses Verständnis auch in 9,14ff durchführen?

Die Jüngerbelehrung V. 28f scheint ein schlagender Beweis dagegen, jedenfalls wenn man sie von der Mt-Parallele her liest. Nach Mt 17,20 ist der „Kleinglaube“ der Jünger schuld an ihrem Unvermögen; zur Begründung dient die Q-Version des Logions vom bergeversetzenden Glauben: Wenn ihr solchen Glauben habt, „wird euch nichts unmöglich sein“. Kein Zweifel, bei Mt ist vom Glauben der Wundertäter die Rede¹⁰. Bei Mk dagegen findet sich zur Erklärung des Jüngerunvermögens nur der Satz: „Diese Art kann durch nichts ausfahren außer durch Gebet“ (V. 29). Die Exegeten, die ausnahmslos an das Gebet des Wundertäters denken, haben hier viel herumgerätselt. Als eine Art „Wunderrezept“ für urchristliche Exorzisten scheint bloßes Gebet zu alltäglich, zumal angesichts des besonders bössartigen Geists des Knaben¹¹. Auch hätte sich der Wundertäter Jesus in V. 23ff gerade nicht an seine Heilungsregel von V. 29 gehalten¹². Das Rätsel löst sich, wenn in V. 29 vom Gebet des Hilfesuchenden, des Wunderempfängers, die Rede ist. Dafür spricht erstens die präzise Formulierung in V. 29, wo anstelle des transitiven „Austreibenkönnens“ (V. 28) das intransitive „Ausfahrenkönnen“ getreten ist und die Jünger nicht mehr erwähnt sind. Zweitens weist das Stichwort προσευχή auf die zitierte Parallele 11,24, wo Beter und Wunderempfänger identisch sind. Schließlich ist für die vorangegangene Heilung des Knaben entscheidend der Schrei des Vaters V. 24: „Ich glaube,

¹⁰ In Mt 21,21 (der Parallele zu Mk 11,22f) ist den Jüngern ausdrücklich das „Tun“ (ποιήσατε) von Wundern verheißen.

¹¹ *Klostermann* 89.92; vgl. *Lohmeyer* 190 („orakelhafte Antwort“); *Kertelge* 177. – Das Fasten, das bald zur Verstärkung des Gebets in den Text eingedrungen ist, macht die Sache kaum besser.

¹² *Reploh* 213.218; vgl. *Roloff* 152; auch *Schweizer* 107.

helf meinem Unglauben“, der formal nichts anderes als ein Gebetsschrei ist. So verstanden ist V.29 eine präzise Zusammenfassung dessen, was die Jünger aus der ganzen Geschichte lernen können.

Entsprechend liegt der Fall in V. 19. Zwar läßt sich Jesu Klage über das „ungläubige Geschlecht“ auch auf die Jünger beziehen; wie in Mt 17,20 wäre dann ihr Unglaube für ihr Unvermögen verantwortlich gemacht¹³. Jedoch – obwohl der markinische Jesus die Jünger öfters wegen mangelnder Erkenntnis tadelt (4,40; 8,17f), ist der Ausdruck γενεά sonst auf die explizite Gegnerschaft gegen Jesus gemünzt, in 8,38 mit dem harten Etikett „ehbrecherisch und sündig“ (vgl. auch 8,12), so daß er in 9,19 eher auf die Umstehenden „allgemein“ zu beziehen ist¹⁴, wemöglich unter Ausschluß der Jünger, die dann geradezu entschuldigt wären. Jedenfalls ist es nach der bisherigen Erörterung konsequent, das Unvermögen der Jünger im Unglauben des Vaters, der ja V. 24 eingestanden ist, begründet zu sehen. Und dafür kann man die Jünger ebenso wenig verantwortlich machen wie Jesus für den Unglauben in seiner Vaterstadt (6,6). Dann schon eher die Schriftgelehrten, die Mk in V. 14 mit den Jüngern konfrontiert und die, wenn je, dann als Repräsentanten von Jesu Gegnerschaft eine Funktion haben¹⁵.

Auch die schwierige Fortsetzung von V. 19 läßt sich im Sinn der eschatologischen Konfrontation lösen: „Wie lange soll ich bei euch sein? Wie lange soll ich euch ertragen?“ Dieses Ich-Wort stellt im Kontext einen Fremdkörper dar; außerdem ist es christologisch problematisch, weil von Jesus die Erlösungsbedürftigkeit ausgesagt scheint. Seit Dibelius sieht man in dem Vers die mythische Vorstellung belegt, daß sich im Heilungswunder die Epiphanie des Gottes ereignet, der sich dem ungläubigen Geschlecht „kämpfend und helfend zuwendet“¹⁶. Dazu ist aber eine doppelte Präzisierung nötig: V. 19 spricht (1) eher von Jesu Abscheiden als von seinem „Erscheinen“ und ist (2) formgeschichtlich der alttestamentlichen „Gerichtsklage und -anklage Jahwes“ zuzuordnen¹⁷, also eher drohend als „helfend“. Das heißt: V. 19 ist Ausdruck der eschatologischen Scheidung zwischen Jesus und dem „ungläubigen

¹³ *Kertelge* 178; vorsichtiger *Grundmann* 189f; *Schweizer* 106.

¹⁴ *Lohmeyer* 186; vgl. *Klostermann* 91; *Haenchen* 320.

¹⁵ Die Schriftgelehrten, Jesu Hauptgegner bei Mk, sind auch 1,22; 2,6; 3,22 im Zusammenhang mit Jesu Wundervollmacht genannt.

¹⁶ So *Bornkamm* 27; vgl. *Dibelius* 92.278.

¹⁷ *Bornkamm* 27. – Ein direktes AT-Vorbild für V. 19 fehlt. Doch vgl. Dtn 32,20; Ps 78,8 (Israel als Geschlecht ohne πίστις); Num 14,11 („Wie lange wollen sie mir nicht glauben trotz all der Zeichen, die ich unter ihnen getan habe?“).

Geschlecht“. Der Ruf, womit Jesus die Scheidung vollzieht, ist implizit schon Antwort¹⁸ auf das Problem des Vaters von V. 18, wie V. 23 expliziert. Der Vater vollzieht nämlich in V. 24 an sich selber dieselbe Scheidung: Indem er seinen Glauben bekennt, distanziert er sich von seinem eigenen Unglauben. Daß dies in der Form der Bitte geschieht, deutet die Bewegung vom Unglauben zum Glauben an; an ein statisches Zugleich von Glaube und Unglaube ist also nicht zu denken¹⁹. Außerdem kommt zum Ausdruck, daß der Bittende seinen Glauben nicht sich selbst, sondern Jesus verdankt. Nur unter diesem Vorbehalt ergibt V. 23 einen Sinn: Der Glaubende, der alles vermag, „vermag alles durch den, der ihn mächtig macht“ – wie Paulus denselben Gedanken Phil 4,13 ausdrückt.

Krankheit und Heilung. Die Geschichte gehört in die Linie der exorzistischen Heilungen, die das MkEv seit Jesu erstem öffentlichen Auftreten durchziehen²⁰ und in 3,22ff – ebenfalls mit den Schriftgelehrten – zu einem Disput über Jesu Vollmacht Anlaß geben. Die Charakterisierung des Dämons in V. 18 und 20 entspricht zweifellos dem Phänotyp eines Epileptikers²¹. Doch hat Bornkamm darauf aufmerksam gemacht, daß der Knabe außerdem als Taubstummer eingeführt wird, genauer als besessen von einem „stummen (und tauben) Geist“ (V. 17.25)²². Das erinnert an die Taubstummenheilung 7,32–37 sowie an die Blindenheilungen 8,22–26 und 10,46–52 – Wundergeschichten, die bei Mk symbolisch auf das Verstehen der Offenbarung zu deuten sind²³. Nimmt man hinzu, daß der „Geist“ nachdrücklich als todbringend (V. 22 und 26) und schließlich mit dem Gattungsbegriff „ unreiner Geist“ bezeichnet ist (V. 25), so muß man schließen, daß wir es bei dem Knaben mit dem Prototyp des Bösen schlechthin zu tun haben. Die Heilung betrifft also nicht nur den Einzelfall einer besonders hartnäckigen Krankheit, vielmehr geht es um den Sieg in der kosmischen Konfrontation zwischen den „ unreinen Geistern“ und dem „ Heiligen Geist“, den Jesus als der „ Heilige

¹⁸ Der Vers gehört deshalb zu V. 19–27, nicht mehr zur Exposition.

¹⁹ Gegen *Klostermann* 92; *Lohmeyer* 188f.

²⁰ 1,23ff; 5,1ff; 7,24ff; summarisch 1,34.39; 3,11; vgl. 3,15; 6,7.13; (9,38).

²¹ Die Epilepsie nimmt für die Alten unter den verschiedenen Arten von Dämonenbesessenheit eine herausragende Stellung ein. Vgl. *E. Lesky*: Art. Epilepsie A, RAC V 1962, 819–830: Bezeichnung „heilige Krankheit“, auch παιδειον πάθος wegen häufigen Vorkommens im frühen Kindesalter (819f); magische Therapie durch Entzug bestimmter Speisen (821.827f); „im allgemeinen . . . nicht lebensgefährlich“ (826).

²² *Bornkamm* 24.29.

²³ *Schweizer* 87; *Kertelge* 166. – Man vgl. den Chorschluß 7,37 mit dem Jüngertadel 8,18.

Gottes“ vertritt (1,10.24). Diese Konfrontation bestimmt nach Mk die ganze Geschichte und damit jeden Menschen, nicht nur den medizinisch Kranken²⁴. Deshalb hat die Heilung des Knaben exemplarische Bedeutung: Die ganze Teufelsgattung (τοῦτο τὸ γένος) fährt auf dieselbe Weise aus – durch Gebet!

Wenn die Konklusion in V. 29 solch allgemeine Bedeutung hat, dann kann man dasselbe auch für die Exposition vermuten. Die Exegeten rätseln darüber, was denn in V. 14 der Streitpunkt zwischen Jüngern und Schriftgelehrten gewesen sei²⁵. Nun, Jesus fragt ausdrücklich danach (V. 16) und erhält als „Antwort“ einen Fall vorgetragen (V. 17f): ein Knabe mit einem πνεῦμα ἄλαλον, das die Jünger nicht austreiben konnten. In die nachösterliche Gemeinde übertragen und zum soteriologischen Problem verallgemeinert heißt das: Wie²⁶ werden wir der bösen Geister Herr? Wie gibt es Heil angesichts der Bedrohung durch unheilvolle Mächte?

Daß in Mk 9,14–29 wirklich solch grundsätzliche theologische Reflexion am Werk ist, kann aus einem Einzelzug der Erzählung erhellen. In der Darstellung des Anfalls (V. 17 und 20) ist konsequent zwischen dem Subjekt des „Geistes“ und dem Subjekt des Knaben unterschieden: Der Geist reißt – der Knabe fällt und schäumt. Das allein müßte nicht weiter auffallen, denn ein Besessener ist gewiß nicht Herr seiner selbst. Auffallend ist aber die Darstellung der Heilung (V. 26f), weil sich dort der Subjektwechsel doppelt vollzieht: Der Geist reißt und fährt aus – der Knabe wird wie tot; und dann: Jesus erweckt ihn – der Knabe steht auf. Weil hier ein Exorzismus auf ungewöhnliche Weise als Totenerweckung gezeichnet ist (vgl. 5,35.41f), haben wir mit sehr bewußter Gestaltung zu rechnen. Es ist sicher nicht zufällig, wenn jeweils das letzte Wort in V. 26 und 27 zusammen das christologische Schema ἀπέθανεν/ἀνέστη ergibt²⁷, das hier auf einen Heilungsprozeß, also soteriologisch appliziert ist. Das scheint in den Bereich urchristlicher Taufsprache zu weisen (vgl.

²⁴ Vgl. *Robinson* 43.103; bzw. *Bornkamm* 29: „Menschliche Not und Ohnmacht (werden) göttlicher Vollmacht in stärkstem Kontrast gegenübergestellt.“

²⁵ Entweder man hält die Schriftgelehrten für störende redaktionelle Zutat (*Bultmann* 225) und den Streitpunkt für unerheblich (*Klostermann* 90; *Schweizer* 106; *Kertelge* 176), oder man läßt den Streit unausgesprochen um Jesu Person gehen (*Lohmeyer* 185; *Grundmann* 189).

²⁶ In V. 28 fragen die Jünger bei Mk (im Unterschied zu Mt) nicht nach dem „Warum“ ihres Unvermögens, sondern sie geben mit der Feststellung ihres Unvermögens einen Impuls, auf den Jesus im Sinn einer „Wie“-Frage antwortet.

²⁷ Vgl. *Robinson* 50; *Schreiber* 196.

Kol 2,12), und so wird man auch den Subjektwechsel als erzählerischen Ausdruck der theologischen Erkenntnis werten dürfen, daß Heil im Sinn von Kol 1,13 Herrschaftswechsel ist.

Ergebnis. Mk 9,14–29 läßt sich nicht nur formal, sondern auch inhaltlich als eine einheitliche Komposition verstehen unter der Voraussetzung, daß hier von Glaube und Gebet des Wunderempfängers, nicht des Wundertäters die Rede ist. Das Problem, das in der Exposition gestellt ist (V. 14–18), heißt dann nicht: Wie können die Jünger Wunder vollbringen? sondern: Wie kann die Gemeinde die bösen Geister aller Art loswerden? Am Beispiel eines besonders schlimm betroffenen Knaben wird dieses Problem illustriert und diskutiert; zunächst durch die Konfrontation Jesu mit dem bösen Geist (V. 19f), sodann durch die Belehrung des Vaters über die Macht des Glaubens (V. 21–24) und schließlich, aufgrund der Glaubensbitte des Vaters, durch die zur Totenerweckung vergrößerte Heilung (V. 25–27). Entscheidend sind die parallel laufenden Antithesen: Jesus scheidet zwischen sich und dem ungläubigen Geschlecht (V. 19), der Vater wendet sich vom Unglauben zum Glauben (V. 24) und sein Sohn kommt aus der Macht des Teufels an die Hand Jesu und damit vom Tod zum Leben (V. 26f). Die abschließende Jüngerbelehrung (V. 28f) zieht aus diesem Beispiel das allgemeingültige Fazit: Die bösen Geister aller Art wird man auf keine andre Weise los als durch Gebet. Diese Konklusion ist exklusiv formuliert (ἐν οὐδενὶ . . . εἰ μὴ): Heil als Befreiung von der Macht des Bösen gibt es für Mk allein durch Gebet – oder, weil Gebet nach V. 24 Ausdruck des Glaubens ist: *sola fide*²⁸.

²⁸ Vgl. *Schreiber* (240) mit Berufung auf 5,36: μόνον πίστευε – sprachlich ein nicht ebenso eindeutiger Beleg. Doch die Nähe zu 5,21–43 ist unleugbar (Totenerweckung mit bittendem Vater und Glaubensforderung). Von solchen Motivparallelen her läßt sich die traditionsgeschichtliche Frage angehen. Es scheint, daß der reflektierende Theologe Mk, der hier eine soteriologische Grundfrage um des didaktischen Zwecks willen in Form einer Erzählung erörtert, einzelne Motive selbständig zur Gesamtkomposition verarbeitet hat. Das Krankheitsbild des Epileptikers etwa könnte aus Erfahrung oder aus medizinischer Literatur stammen. Zum Ausdruck „stumme (und taube) Geist“ vgl. die Q-Parallele zu Mk 3,22ff: Mt 12,22 (δαίμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός) par Lk 11,14 (δαίμονιον κωφόν); auch Mk 3,22 fragen die Schriftgelehrten nach dem Vermögen zu Dämonenaustreibung – Zufall oder gemeinsamer Traditionshintergrund?

2. Markus 10,17–31: Die Frage des Reichen

Problemstellung. Die Perikope zerfällt deutlich in drei Szenen mit je verschiedenen Dialogpartnern:

- V. 17–22 Der Reiche und Jesus
- V. 23–27 Jesus und die Jünger
- V. 28–31 Petrus und Jesus

Die erste und dritte Szene enthalten am Anfang und am Ende in chiastischer Entsprechung dieselben Schlüsselwörter „ewiges Leben“ (V. 17 und 30) und „nachfolgen“ (V. 21 und 28), was eigentlich auf eine sorgfältige Komposition hindeutet.

Die traditionsgeschichtliche Analyse scheint dem zu widersprechen. Formgeschichtlich besteht die Schwierigkeit darin, daß der Reiche die Nachfolge verweigert, seine Geschichte also gerade nicht „paradigmatisch“ ist. Das Ende der ursprünglichen Überlieferung wird deshalb verschieden angesetzt²⁹. Dazu kommt in V. 23–27 der Wechsel von Aussagen, die speziell auf den Reichtum gemünzt (V. 23 und 25), und solchen, die generell formuliert sind (V. 24 und 26f). Je nachdem welches Thema man für ursprünglicher hält und wie viele vormarkinische Stücke und Stufen man annimmt, ergibt sich eine Vielzahl von Rekonstruktionen, die am Sinn einer als Versspalterei betriebenen Traditionsgeschichte zweifeln lassen³⁰.

Immerhin ist damit das exegetische Hauptproblem anvisiert: Ist das Thema der ganzen Perikope der Reichtum im besonderen oder das Heil im allgemeinen? Liegt in der Einstiegsfrage V. 17 der Akzent auf dem „Tun“ oder auf dem „ewigen Leben“? Intendiert Mk eine ethische oder eine soteriologische Aussage? An dieser Alternative scheiden sich die Ausleger.

²⁹ Nach V. 21a: *Berger* 397; nach V. 21: *Harnisch* 168; nach V. 22a: *Walter* 213; *Ambrozic* 164; nach V. 22: *Bultmann* 20f; *Schweizer* 119; *Replöh* 191; nach V. 23: *Miner* 160; nach V. 24a: *Walter* 209 (2. Traditionsstufe); nach V. 25: *Dibelius* 48.

³⁰ Zwei Grundmöglichkeiten zeichnen sich ab: 1. Ein ursprünglich selbständiges Stück mit Thema Reichtum (*Bultmann*: V. 23.25; *Schweizer*: V. 23b.25.27bc), schon vor Mk mit V. 17–22 verbunden, von Mk verallgemeinert. 2. Ein Stück mit allgemeinem Tenor, nämlich ohne πλούσιον in V. 25 (*Walter* 209f: V. 24b–27; *Berger* 403f: V. 24c–27; *Harnisch* 167: V. 24c.25.27b) oder überhaupt ohne V. 25 (*Ambrozic* 164: V. 24bc.26f), dem erst von Mk das Thema Reichtum aufgesetzt wurde, in V. 25 und durch V. 22–24a.

Für die einen ist der Text Beleg für ein „asketisches Judenchristentum“³¹. Durch Verkauf aller Güter gewinnt man einen „Schatz im Himmel“ (V. 21), der Reiche wird vom Gottesreich ausgeschlossen (V. 25), und denen, die alles verlassen haben, ist ewiges Leben zugesagt (V. 28ff). Demnach sei der Besitzverzicht Heilsbedingung und „die unbeschränkte, freiwillige Armut . . . ein besonders verdienstliches Werk“ – Schulz kritisiert solchen „Rigorismus des Markus“ ausdrücklich mit Berufung auf die Rechtfertigung der Gottlosen³².

Für die anderen Ausleger ist V. 26f der Schlüssel zum Verständnis. Die Frage der Jünger: „Wer kann dann gerettet werden?“ betreffe alle, nicht nur die Reichen. Jesu Antwort verweise auf das „Wunder der Gottesgnade“, die gegen alle menschliche Möglichkeit das Heil ermögliche – Schweizer konstatiert deshalb ausdrücklich die Übereinstimmung mit der paulinischen Rechtfertigungslehre von Röm 3,23f³³.

Wer hat recht? Diese Frage wird sich daran entscheiden, von welchem Ansatz her es leichter ist, die Belege der jeweils anderen Position sinnvoll einzubeziehen. Den Vertretern der ethisch-asketischen Auslegung ist das bisher nicht gelungen³⁴. Darum wird im folgenden versucht, die soteriologische Auslegung konsequent durchzuführen. Sie muß ihr Recht besonders an V. 21, V. 25 und V. 28–30 erweisen.

Gebotserfüllung und Besitzverzicht (V. 17–22). Die fünfteilige Szene beginnt damit, daß einer, der sehr allgemein als εἷς eingeführt ist, die sehr grundsätzliche³⁵ Frage stellt: „Was soll ich tun, um ewiges Leben zu ererben?“ (V. 17). Jesu erste Antwort, der Verweis auf die „bekannt“ Gebote (V. 18f), genügt dem Frager nicht (V. 20); Jesu zweite Antwort, die ihm den Verkauf seiner Güter zumutet (V. 21), behagt ihm nicht (V. 22). Unklar ist einmal, warum sich Jesus in V. 18 an der Anrede

³¹ Haenchen 355; vgl. Lohmeyer 212. Reichtum als Thema auch bei Replob 191ff; H. Braun Jesus, ThTh 1, 1969, 106–109.

³² S. Schulz Die Stunde der Botschaft, 1970, 148.

³³ Schweizer 122; vgl. Klostermann 103f; Schniewind 104f.

³⁴ Schulz aaO (Anm. 32), ignoriert das Problem. Replob bezieht die Frage V. 26 „ausschließlich“ auf die „Rettung der Reichen“ (194; vgl. Haenchen 354), aber kann dann das Entsetzen der Jünger nicht recht erklären und muß die Bedeutung von V. 27 herunterspielen: die Antwort Jesu „fällt . . . ab“ (196). Nach Lohmeyer bleibt in V. 27 noch offen, ob der allmächtige Gott am letzten Tag das Heil „schenkt oder versagt“ (215), so daß selbst der Weg der Askese noch „ungesichert“ ist (218); aber damit ist die Möglichkeit der Verdammung akzentuiert, wo eigentlich (V. 26) nach der Rettungsmöglichkeit gefragt war.

³⁵ Zum Schulmäßigen der Frage in der jüdischen Tradition vgl. Zimmerli 91.93ff. Vgl. auch Lk 10,25; 1Kor 6,9f; Gal 5,21.

„guter Meister“ aufhält; der Hinweis auf Gott den einzig Guten scheint im Kontext keine erkennbare Funktion zu haben. Das Hauptproblem ergibt sich jedoch aus dem Nebeneinander der beiden Antworten: In welchem Verhältnis stehen sie zueinander³⁶?

Die Aufreihung der Gebote in V. 19 folgt zunächst der 2. Tafel des Dekalogs (6.–9. Gebot der ursprünglichen Zählung)³⁷. An die Stelle des 10. Gebots³⁸ tritt μὴ ἀποστερήσης, eine Mahnung, die sich in der LXX an den sozial Höhergestellten richtet: er soll dem Tagelöhner nicht den Lohn und dem Armen nicht das Almosen vorenthalten³⁹; während das eigentliche 10. Gebot eher auf den Neid der Besitzlosen abzielt, ist also die Versuchung speziell des Begüterten bezeichnet. Auffallend plaziert ist das Gebot der Elternliebe. Das mag mit seiner traditionellen Zwischenstellung zwischen den Geboten der 1. und der 2. Tafel zusammenhängen⁴⁰. Möglicherweise liegt der Grund aber in der Lebensverheißung, die dieses Gebot im Dekalog hat⁴¹. Jedenfalls ist es auch Mk 7,10 zitiert, und dort explizit zusammen mit der zugehörigen Todesdrohung Ex 21, 17. So könnte es hier betont am Ende stehen als exakte, wengleich implizite Antwort auf die Frage von V. 17 – eine Antwort, die sich der Frager aufgrund seiner Gebots-„Kenntnis“ auch selber hätte geben können.

Jesu zweite Antwort (V. 21) hat eine gewisse Parallele in Q: Mt 6,20/Lk 12,33. Zwar beschränkt sich die wörtliche Übereinstimmung mit der – ursprünglicheren⁴² – Mt-Parallele auf θησαυρο(ὸν) ἐν οὐρανῶ. Inhaltlich bildet sie aber den Schlüssel zum Verständnis. Denn fragt man, wo-

³⁶ Die beiden genannten Schwierigkeiten sind auch von Mt gesehen; an V. 18 hat er herumgebessert und V. 21 versteht er im Verhältnis zu V. 19 als höhere Stufe der Vollkommenheit.

³⁷ Die alexandrinische Textform (= Nestle) hat die Reihenfolge von MT und LXX-Lesart Cod AFM (vgl. LXX ed. Brooke-McLean), der Koine-Text die von Dtn 5,17 bis 20 LXX. Die grammatische Form (Konj Aor mit μὴ) ist gegenüber LXX (Ind Fut mit οὐ) gräzisiert (vgl. Berger 419f). – Zur Aufteilung der Tafeln vgl. Bill. III 507 Anm. o.

³⁸ Vgl. Schniewind 103; Berger 419. – Mt, Lk und viele Abschreiber haben diese Beziehung nicht verstanden und das Gebot getilgt.

³⁹ Belege für Lohn: fast wörtlich Dtn 24,14 (Cod AFMN); vgl. Lev 19,13 (Cod M); Sir 34,22; Mal 3,5; für Almosen: wörtlich Sir 4,1; vgl. 34,21; außerdem: Ex 21,10; Sir 29,6f. Vgl. Berger 382–385 (präzisiert hinsichtlich Textkritik und Almosen).

⁴⁰ Vgl. Berger 418f.

⁴¹ Vgl. Eph 6,3; Bill. III 614f; Berger 289f.

⁴² S. Schulz Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 142. – Lk 12,33a ist wohl Mk 10,21 nachgebildet (H.-J. Degenhardt, Lk – Evangelist der Armen, 1965, 87).

durch die Forderung des Besitzverzichts motiviert ist, so genügt noch nicht der Verweis auf die jüdische Anschauung, wonach sich Almosengeben himmlisch auszahlt⁴³. Die Totalität der Forderung Jesu ist jüdisch nicht ableitbar; sie wird begründet durch Mt 6,21: „Denn wo dein Schatz, da ist auch dein Herz“, und 6,24: „... ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Die Forderung von V. 21 konkretisiert also in aller Schärfe das 1. Gebot und interpretiert insofern den Ruf zur Nachfolge⁴⁴.

Damit liegt das Verhältnis der beiden Antworten zutage. Die Gebote, die der Frager von Jugend an erfüllt hat, betreffen den mitmenschlichen Bereich; das Gebot, an dem er scheitert, ist die Konkretion des ersten. Bestätigt wird diese Auslegung durch Mk 12,31, wo – anders als Mt 22,39 – das Gebot der Nächstenliebe als „zweites“ dem ersten der Gottesliebe nicht ausdrücklich „gleich“-gesetzt ist. Auch die unvermittelte Betonung der Einzigkeit Gottes in V. 18 scheint dieses Verständnis schon vorzubereiten.

Bleibt die Frage, warum der Reiche scheitert. Er ist äußerst „liebens“-würdig gezeichnet (V. 17.21a); es wird ihm kein Vorwurf gemacht, er „betrauert“ vielmehr selber sein Versagen (V. 22). Offenbar soll er überführt werden, das Vertrauen auf sein „Tun“ (V. 17), das sich an den sozialen Geboten bewährt hat, soll am 1. Gebot zerbrechen: „Keiner ist gut“ (V. 18)⁴⁵. So ist die Forderung des Besitzverzichts theologisch gesprochen „Gesetz“ im Sinn von Röm 3,20, im Sinn des *usus elenchticus*.

Kamel und Nadelöhr (V. 23–27). Auch die 2. Szene ist fünfteilig: Drei Jesusworte, jeweils eingeführt durch präsentisches λέγει (V. 23/24bf/27); dazwischen zweimal die Jünger. Die Aussage V. 23 (Wie schwer für die Besitzenden) wird in V. 24b wiederholt (πάλι) und zugleich verallgemeinert: Wie schwer überhaupt! Entsprechend steigert sich die Betroffenheit der Jünger vom „Staunen“ (V. 24a) zum „Entsetzen“: „Wer kann dann gerettet werden?“ (V. 26). Nach solcher Zuspitzung des Problems bringt V. 27 die Lösung⁴⁶.

⁴³ Vgl. die Belege Bill. I 429–431.

⁴⁴ *Schniewind* 103f; vgl. auch *Grundmann* 212; *R. Bultmann* Jesus, 1961, 85f. – Umgekehrt interpretieren (und relativieren) den Besitzverzicht V. 21a durch die Nachfolge V. 21b: *Zimmerli* 97; *Schweizer* 120f; *Replöb* 200; *Harnisch* 172–174.

⁴⁵ Trotz V. 18a ist V. 18b keine christologische, sondern zunächst eine anthropologische Aussage – vgl. ψ 52,4: οὐκ ἔστιν ποιῶν ἀγαθόν, οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (vgl. Röm 3,12 = ψ 13,3). Die Diskussion um die Sündlosigkeit Jesu erübrigt sich von daher.

⁴⁶ Die Idee dieses Aufbaus wurde schon von den Alten meist zerstört: durch Kür-

In der Mitte steht das Logion V. 25, das in Form (paradoxe Vergleich) wie Inhalt (Reicher und Gottesreich) alle Anzeichen des Authentischen trägt⁴⁷. Alles übrige läßt sich als Auslegung davon ableiten⁴⁸. Denn V. 23b sagt dasselbe, nur ohne Bild, und zieht so das Fazit aus V. 17–22⁴⁹. Und die Generalisierung V. 24b ergibt sich aus einem wörtlichen Verständnis des Bildes vom Kamel und Nadelöhr: Auch wesentlich kleinere Tiere dürften schwerlich hindurchkommen! Die erschrockene Frage V. 26 und das Urteil, es sei unmöglich (V. 27a), folgen mit innerer Konsequenz aus V. 25. So deduziert Mk aus dem vorgegebenen Logion in soteriologischer Grundsätzlichkeit (σωθηται!), was er schon am Reichen (V. 17–22) exemplifiziert hat: Niemand erlangt von sich aus das Heil.

Entsprechend V. 27b: der Verweis auf Gott, bei dem das menschlich Unmögliche doch nicht unmöglich ist. Wie kommt Mk zu dieser Aussage? Einmal durch die scharfe Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, die ja schon in V. 18 plakativ vorangestellt war. Sodann durch Berufung auf die Schrift: „Denn alles ist möglich bei Gott.“ Auch wenn kein wörtliches Zitat vorliegt, erhellt aus den drei Stellen, die mehr oder weniger deutlich anklingen, daß nicht an eine *potentia Dei absoluta* zu denken ist⁵⁰, sondern an die Allmacht, die zum Heil wirksam wird, also an die Macht der Gnade⁵¹.

Lohn der Nachfolge (V. 28–31). Die dritte Szene ist nur zweiteilig. In V. 28 verweist Petrus auf die Tatsache, daß die Jünger alles verlassen haben und nachgefolgt sind. Bei Mt ist das ausdrücklich als Frage nach dem himmlischen Lohn verstanden, der den Zwölfen denn auch exklusiv zugesagt wird (vgl. Mt 19,27f). Solches Verständnis der Nachfolge als erfüllbarer Bedingung für den Heilsempfang würde die bisherige Aus-

zungen bei Mt und Lk, durch Umstellung von V. 25 und/oder Erweiterung von V. 24b im westlichen bzw. im Koine-Text. Stets rückte so das Thema Reichtum in den Vordergrund.

⁴⁷ Vgl. *Bultmann* 110.180.

⁴⁸ So auch *Miner* 167.

⁴⁹ Die Wendung οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες (V. 23) für πλούσιος (V. 25) ist Anlehnung an ἔχων κτήματα πολλά (V. 22), und zwar schon mit generalisierender Tendenz: κτήματα meint eher Grund-, χρήματα eher Geldbesitz (vgl. *Bauer* WB⁶), und πολλά fehlt.

⁵⁰ Gegen *Lohmeyer* 215: „verborgene ‚Möglichkeit‘ Gottes“. – *Klostermann* 104; *Replöb* 196: Allmacht „allgemein“.

⁵¹ Vgl. Gen 18,14 (Sohnesverheißung an Abraham – vgl. Lk 1,37; Röm 4,21); Hi 42,2 (Hiobs Reue); Sach 8,6 (eschatologische Verheißung für Jerusalem).

legung des Mk-Textes gefährden. Aber bei Mk liegt der Fall nicht so eindeutig.

Jesu Antwort in V. 29f besteht in einem unförmigen Satzgebilde, das sich in mehrfacher Hinsicht gegen ein gesetzliches Verständnis der Nachfolge sperrt: (1) Die syntaktische Struktur „Niemand ist, der verläßt . . ., außer er empfängt . . .“: die doppelte Verneinung versichert zwar jeden Nachfolger des Lohns, spricht ihn aber niemand im Sinn eines „Wer nicht verläßt, der nicht empfängt“ ausdrücklich ab. (2) Die Aufzählung dessen, was verlassen wird, mit „oder-oder“: offenbar gibt hier anders als V. 21.28 nicht jeder alles⁵² auf, sondern der eine dies, der andre jenes. (3) Die Zweckbestimmung „um meinet- und um des Evangeliums willen“: nicht Askese um ihrer selbst oder um des himmlischen Heils willen ist gemeint, sondern mögliche Konsequenz des Bekenntnisses zu Jesus und des missionarischen Dienstes. (4) Die ausführliche Aufzählung dessen, was als innerkirchliche Kompensation „hundertfältig jetzt in dieser Zeit“ zu erwarten ist⁵³: als ob gar nicht nach himmlischem Lohn gefragt wäre! (5) Das alles „unter Verfolgungen“: statt der Krone (vgl. Mt 19, 28) also paradoxerweise das Kreuz! Wenn nach diesem Anlauf schließlich doch noch „in der künftigen Welt ewiges Leben“ verheißen wird, dann gewiß nicht als etwas, das man sich durch Askese verdient, sondern – analog zur unter Verfolgungen erfahrenen Gemeinschaft der *familia Dei* – als ein unverfügbares Geschenk, das man „empfängt“⁵⁴.

Mit dem Stichwort „ewiges Leben“ ist auf die Einstiegsfrage V. 17 zurückgelenkt, die Geschichte also abgerundet. Deshalb gilt V. 31 meist

⁵² Gegen W. H. Kelber *The Kingdom in Mark*, Philadelphia 1974, 89.

⁵³ Die Anordnung der Verlust- und Gewinnobjekte scheint „wahllos“ (*Replob* 203). Doch dürften „Häuser“ und „Äcker“ die Randpositionen einnehmen, weil sie die Brücke zum Thema Reichtum bilden; die Verwandtschaftsgrade dazwischen sind möglicherweise von V. 30, also von der Gemeindestruktur her aufgereiht: zuerst „Brüder und Schwestern“ als die allgemeine, dann „Mütter und Kinder“ als die besondere innerkirchliche Relation. „Vater“ muß in V. 30 gemäß Mt 23,8–11 (vgl. Mk 10,43) fehlen und ist in V. 29 entsprechend nachgestellt (anders *Replob* 204).

⁵⁴ Traditionsgeschichtlich gilt V. 29f bis „hundertfältig“ seit *Bultmann* (115f) meist als vormarkinisch. Aber der Witz des Spruchs besteht in der Entsprechung von Verlust und Gewinn (vgl. die nächste Parallele Mk 8,35b), auch ist nach unsrer Auslegung der Anteil des Mk an der Formulierung höher zu veranschlagen. Nun ist Mk 8,34f parallel Mt 10,38f (Q), und aus Mk 10,29f findet sich ebenfalls in Mt 10 das Motiv der Entsprechung (V. 39), des Familienkonflikts (V. 34–37) um Jesu willen (V. 37) und des Kreuzes (V. 38). Möglicherweise hat Mk dieselbe Logientradition in 8,34f zitiert und in 10,29f frei adaptiert.

als angehängtes „Wanderwort“ ohne rechten Zusammenhang⁵⁵. Immerhin dürfte die Verheißung, daß „die Letzten Erste sein werden“, auf die Jünger von V. 28–30 zielen⁵⁶. Dann aber hindert nichts, die „vielen Ersten“, die „Letzte“ werden sollen, entsprechend im Reichen von V. 17 bis 22 repräsentiert zu sehen. So wäre in V. 31 die ganze Perikope mit negativem und positivem Beispiel zusammengefaßt und zugleich durch das einschränkende „viele“ angedeutet, daß selbst „Erste“ unter dem Gnadenvorbehalt von V. 27 stehen.

Ergebnis. Mk 10,17–31 läßt sich in der Tat bis in alle Einzelzüge hinein von V. 26f her verstehen, als eine formal wie inhaltlich einheitliche Komposition. Die allgemein soteriologische Frage nach der Möglichkeit des σωθήναι (V. 26), die die Katechismusfrage von V. 17 präzisiert, erhält in V. 27 die grundsätzlich gemeinte Doppelantwort: „Bei Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott“; deren erster Teil wird am Reichen (V. 17–22), der zweite an den Jüngern entfaltet (V. 28–31). In ihrer theologischen Schärfe ist diese Aussage nur aus paulinischer Tradition zu erklären. Gestaltet ist sie aber äußerst selbständig mit Hilfe von Schriftziten (V. 19.27b) und gekonnt applizierten Jesuslogien (V. 21.25.29f). Eine letzte Bestätigung für dieses Verständnis liegt in V. 18: „Keiner ist gut außer einem, Gott.“ Der scheinbar funktionslose Satz enthält tatsächlich die ganze Antwort des Mk. Denn „gut“ ist alttestamentliches Gottesprädikat im Sinn von „Güte“⁵⁷. Und davon ist exklusiv die Rede (οὐδεὶς . . . εἰ μὴ εἷς): Heil als ewiges Leben erlangt der Mensch nicht durch eigenes „Tun“, sondern allein durch Gottes „Güte“ – oder expressis verbis: *sola gratia*⁵⁸.

3. Beide Texte im Zusammenhang

Nach vorstehender Analyse gehören die beiden Texte in Thema und These eng zusammen. Dasselbe gilt für die Form. Beidemale steht die grundsätzliche Erörterung des soteriologischen Problems im Zentrum der Geschichte, und zwar mit fast gleichlautender Lösung: πάντα δυνατὰ τῷ

⁵⁵ *Haenchen* 360; vgl. *Bultmann* 20; u. a.

⁵⁶ *Replob* 209.

⁵⁷ Vgl. ψ 117,1–4.29: fünfmal ἀγαθός im *parallelismus membrorum* mit ἔλεος. Mit dem Begriff wird V. 17f gespielt: als Aussage über den Menschen meint „gut“ die sittliche Qualifikation.

⁵⁸ Zum selben Ergebnis kommt *Harnisch* (176) schon für die postulierte vormarkinische Tradition, aber ohne Berufung auf V. 18.

πιστεύοντι (9,21–24) bzw. πάντα δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ (10,23–27). Beidemal bildet ein zugehöriges Beispiel den Rahmen, erst negativ, dann positiv: Krankheit bzw. Heilung des Knaben einerseits (9,19f.25–27), verweigerte bzw. vollzogene Nachfolge andererseits (10,17–22.28–31). Beidemal ist die mit gleicher Ausschließlichkeit formulierte These pointiert plaziert: am Ende (9,29) oder am Anfang (10,18)⁵⁹.

Derartige Entsprechungen in solcher Häufung können nicht Zufall sein, sondern verraten die gestaltende Hand des Evangelisten, der beide Perikopen mit Fleiß einander zuordnen wollte. Dies ergibt sich auch aus einem Blick auf die Gesamtkomposition des Evangeliums, in der 8,27 bis 10,45 die zentrale Sektion bildet, eingeschaltet zwischen die Wirksamkeit in Galiläa (1,14–8,21) und das Ende in Jerusalem (11,1–16,8) und eingerahmt von zwei Blindenheilungen (8,22–26; 10,46–52). Aufgrund der geographischen und chronologischen Angaben lassen sich fünf Unterabschnitte erkennen⁶⁰:

1. 8,27–9,1 Cäsarea Philippi
2. 9,2–29 Sechs Tage später
3. 9,30–50 Galiläa mit Kapernaum
4. 10,1–31 Judäa und jenseits des Jordan
5. 10,32–45 Weg nach Jerusalem

Inhaltlich ist diese Sektion gewichtig, weil sie vor den Jüngern Identität (8,29; 9,7) und Geschick Jesu offenbart, letzteres in dreimaliger Ankündigung, die den 1., 3. und 5. Unterabschnitt einleitet (8,31; 9,31; 10,33f) und der sich jeweils eine ekklesiologische Belehrung über die Nachfolge anschließt. Auch der 2. und der 4. Unterabschnitt entsprechen sich, schon darin, daß die Gegner auftauchen: die Schriftgelehrten (9,14), wo es – wie 3,22ff – um Jesu Wundervollmacht, die Pharisäer (10,2), wo es – wie 7,1ff – um seine Gesetzesauslegung geht. Im einen Fall ist Jesus als Gottessohn neben „Elia mit Mose“ gestellt (9,2–13), im anderen kritisiert er das Gesetz des Mose vom ursprünglichen Gotteswillen her (10,1–12). In solch kunstvollem Aufbau, der hier nur anzudeuten ist, folgt jeweils ein explizit soteriologischer Abschnitt (9,14–29; 10,17 bis 31).

⁵⁹ Vgl. außerdem 9,19 und 10,18: beide Sätze sind zunächst rätselhaft und christologisch mißverständlich (Jesus scheint erlösungsbedürftig und nicht sündlos), enthalten aber in nuce die Lösung; vgl. auch ἐκ παιδιόθεν (9,21) und ἐκ νεότητός μου (10,20).

⁶⁰ Vgl. N. Perrin, Towards an Interpretation of the Gospel of Mark, in: Christology and a Modern Pilgrimage, ed. H. D. Betz, Claremont, Cal. 1971 (1–70) 11f.

Bultmann hat seinerzeit gemeint, Mk sei „noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte.“⁶¹ Das wird heute nicht mehr behauptet. Wenn unsre Auslegung stimmt, dann erweist sich der Schriftsteller Mk durchaus als Meister seines Materials und, weil die literarische Komposition von der theologischen Konzeption geleitet ist, zugleich als scharfsinniger Theologe. Was seine theologische Eigenart betrifft, so mag es manche befremden, daß sich bei der Exegese beider Texte paulinische Parallelen und lutherische *sola*-Formeln aufgedrängt haben⁶². Aber das ist so überraschend eigentlich nicht. Denn Mk beantwortet die beiden soteriologischen Grundfragen nach der Befreiung vom Bösen und nach der Verwirklichung wahren Lebens beidemal dadurch, daß er eine Unterscheidung proklamiert: die Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube (9,24) und zwischen Gottes- und Menschenvermögen (10,27a). Und damit bringt er – wie immer die traditionsgeschichtliche Frage zu beurteilen ist – prägnant zum Ausdruck, was eine notwendige Aussage und geradezu Kriterium jeder rechten Theologie ist. Luther hat ebendies im Auge, wenn er das *subjectum Theologiae* definiert als *homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*⁶³.

Inwiefern solche Unterscheidung in der Christologie verankert ist, müßte noch ausgeführt werden. Hier sei wenigstens daran erinnert, daß sie sich bei Mk gerade dort findet, wo es um die Übernahme des Kreuzes durch Jesus geht: in der Zurechtweisung des Petrus 8,33 (Gottes- gegen Menschengedanken) und ähnlich in der Gethsemane-Szene 14,38 (Geist gegen Fleisch). In letzterem Zusammenhang klingt auch wörtlich 9,23 und 10,27 an, wenn Jesus im Gebet an Gottes Allmacht appelliert: ἀββὰ ὁ πατήρ, πάντα δυνατὰ σοι; und im gleichen Atemzug unterscheidet er seinen eigenen Gebetswunsch vom Willen des Vaters, dem er sein Geschick anheimstellt: „nicht was ich, sondern was du willst“ (14,36). Schon diese Andeutungen erlauben den Schluß, daß Mk in 9,14ff und 10,17ff die soteriologische Konsequenz zieht aus seiner *theologia crucis*.

⁶¹ Bultmann 375.

⁶² Vgl. zB G. Schille, Offen für alle Menschen, AVTRW 61, 1973 (= AzTh I 55, 1974): Mk übe „ökumenische Zurückhaltung im eigenen theologischen Urteil“ (39) und sei „kein Pauliner“ gewesen (91); oder E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums I, 1941, 101: Der „Tiefsinn“, den das „lutherische Christentum“ in 9,24 hineingelegt habe, sei „im Munde eines einfachen Mannes aus dem Volke“ undenkbar.

⁶³ WA 40 II 328,1f – vgl. dazu G. Ebeling, Wort und Glaube III, 1975, 174–179.