

Figuration und die Klarheit der Schrift

Überlegungen zu einem hermeneutischen Modell der Metafigur im Anschluss an Mk 10,46–16,8

1. Die doppelte »Klarheit« des Textes

Als grundlegendes Element der Hermeneutik Martin Luthers lässt sich die von ihm vorausgesetzte Klarheit der biblischen Texte – genauerhin die Klarheit der *Schrift* – festhalten.¹ Für dieses hermeneutische Prinzip sind insbesondere zwei Texte Luthers, die dazu Ausführungen bieten, wesentlich: die *Assertio omnium articulorum* von 1520 und *De servo arbitrio* von 1525. In beiden Fällen richtet sich Luther mit seiner Behauptung der Klarheit der Schrift gegen die Annahme, die Schrift ließe sich nur mit Hilfe externer Deutungen, speziell kirchlicher Auslegungstradition verstehen² und betont demgegen-

¹ Vgl. ULRICH H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 78: »Das dreifache ›allein‹ (solus) Luthers hat zur Voraussetzung, daß die Schrift in sich klar und für jedermann verständlich ist.« Vgl. auch DERS., *Art. Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch*, TRE 30 (1999), 489–495, hier: 489, sowie ODA WISCHMEYER, *Sola scriptura, claritas scripturae und sacra scriptura sui ipsius interpres. Kritische Überlegungen aus exegetischer und hermeneutischer Sicht*, ZNT 39/40 (2017), 229–242, hier: 241 f.

² Vgl. WA 7, 96 f. und WA 18, 655 f. Entsprechend hebt ECKART REINMUTH, *Sola scriptura. Eine neutestamentliche Anmerkung*, ZNT 39/40 (2017), 159–172, hier: 162, hervor, »dass keine Autorität die Interpretation der Bibel dominieren darf außer sie selbst«.

über, dass die Schrift aus sich selbst heraus verständlich und insofern auch aus sich selbst heraus auszulegen sei.³

In der *Assertio* wird jener Gedanke als Selbstausslegung der Schrift gefasst: Sie ist nach Luther »per sese certissima, facilima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans«⁴. In *De servo arbitrio* konkretisiert Luther diese Einsicht⁵ in Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam als doppelte Klarheit, die er einer doppelten Dunkelheit entgegensetzt.⁶ Für die *äußere* Klarheit scheint Luther davon auszugehen, dass sich die biblischen Texte in Bezug auf Grammatik und Wortgebrauch grundsätzlich erschließen lassen, auch wenn solch philologische Erschließung noch nicht überall geschehen ist und es entsprechend noch dunkle Stellen gibt.⁷ Ausgangspunkt je-

3 Demgemäß ist die Schrift selbst als Richterin zu verstehen, anhand derer die Auslegungen und Geister zu prüfen und der der Schrift eigene Geist zu gewinnen ist (vgl. WA 7, 96 f. und WA 18, 653). Gegenüber der Vorrangstellung von an die Schrift herangetragenen Interpretationen soll so allein die Schrift regieren und durch sich selbst verstanden werden (WA 7, 98 f.).

4 WA 7, 97. ALBRECHT BEUTEL, Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte, in: FRIEDERIKE NÜSSEL (Hrsg.), Schriftauslegung, UTB 3991, Tübingen 2014, 141–177, 156 urteilt diesbezüglich: »Prinzip und Struktur von Luthers Denken könnten nicht knapper zusammengefasst werden.« – Ähnlich vehement bestimmt Luther die Klarheit der Schrift trotz manch dunkler Stellen in *De servo arbitrio* (vgl. WA 18, 606).

5 Vgl. dazu EILERT HERMS, Äußere und innere Klarheit des Wortes Gottes bei Paulus, Luther und Schleiermacher, in: DERS., Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 2006, 1–55, hier: 3.

6 Vgl. WA 18, 609.

7 Vgl. WA 18, 606. Nach ROCHUS LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie, HUTH 44, Tübingen 2003, 153, ist es so »konsequent, dass Luther dort, wo Erasmus schon auf die dem Menschen in der

ner Klarheit ist insofern der Text selbst in seiner sprachlich-strukturellen Verfasstheit, der – befreit von jeglicher Auslegungsautorität – prinzipiell für alle Menschen zugänglich ist. Diese hermeneutische Vorrangstellung der Schrift, die sich auch im reformatorischen Schlagwort *sola scriptura* niederschlägt, verweist so »auf die unhintergehbare Notwendigkeit und ebenso auf die Möglichkeit der Auslegung der Heiligen Schrift durch jeden wohlwollenden Rezipienten«⁸. Darüber hinaus setzt das Prinzip der äußeren Klarheit gerade die Schriftlichkeit der Texte voraus und damit zunächst deren eidetisch-materielles Gegebensein,⁹ auf das je zurückgekommen werden kann. Dies bedeutet einerseits, dass die Texte grundsätzlich über ihre Struktur, ihre Komposition und die textimmanenten syntaktischen und semantischen Bezie-

Tat unzugängliche Majestät Gottes verweist, lediglich mangelnde Kenntnis der Wörter und der grammatischen Zusammenhänge sieht und dieses kognitive Defizit für durchaus überwindbar erklärt«.

- ⁸ STEFAN ALKIER, Die Zumutung der Schriftauslegung. *Sola scriptura* als ihr Grund legendes hermeneutisches und methodisches Prinzip, ZNT 39/40 (2017), 7–24, hier: 14. Vgl. DERS., *Sola scriptura* als epistemologisches, hermeneutisches, methodologisches und theologisches Konzept der Schriftauslegung. 20 Thesen und ihre Erläuterungen, in: DERS. (Hrsg.), *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen*, unter Mitarbeit von Dominic Blauth und Max Botner, *Colloquia historica et theologica* 7, Tübingen, 2019, 429–477, hier: 441, sowie HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 16. Mit LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus (s. Anm. 7), 305, ließe sich diese prinzipielle Zugänglichkeit für alle Menschen auch als Freigabe der Texte fassen, mit der ihre Freiheit von kirchlicher (und jeglicher anderer) Deutungshoheit sowie – unter Einbezug der inneren Klarheit – das Vertrauen auf Gott als Garant angemessener Deutungen ausgesagt ist.
- ⁹ KÖRTNER, Der inspirierte Leser (s. Anm. 1), 116, setzt den »Text als materielles Artefakt« mit dessen schriftlicher Fixierung gleich.

hungen zu erschließen sind,¹⁰ andererseits, dass sich jede Interpretation hieran orientieren und messen lassen muss.¹¹ Von einer solch philologischen Erfassung der biblischen Texte unterscheidet Luther sodann die Erfassung der Texte im Sinne der *inneren* Klarheit. Sie lässt sich im Gegensatz zur äußeren Klarheit nicht methodisch spezifizieren, sondern gründet in einem Wirken des Heiligen Geistes,¹² der die soteriologische Dimension der Inhalte der Texte als den Leser betreffend und ihn unbedingt angehend diesem erschließt.

Äußere und innere Klarheit der Schrift bezeichnen für Luther dergestalt zwei Weisen der Erfassung biblischer Texte: einerseits eine syntaktisch-semantische, schöpfungstheologisch begründete, insofern Grammatik und Sprachgebrauch allen als Schöpfungsgabe verliehen sind,¹³ andererseits eine pneumatologisch fundierte. Beide scheinen freilich in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander zu stehen, als Luther je nach Kontext die Bedeutung des Geistes für die Erkenntnis der Schrift hervorhebt,¹⁴ umgekehrt aber die

¹⁰ Nach HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 16, ist die äußere Klarheit und mit ihr der Rezipient der Schrift bei Luther gebunden an »die Bedingungen und Regeln der Textkonstruktion«.

¹¹ Vgl. WA 7, 98: »Sint ergo Christianorum prima principia non nisi verba divina, omnium autem hominum verba conclusiones hinc eductae et rursus illuc reducendae et probandae«. Vgl. ferner ALKIER, Schriftauslegung (s. Anm. 8), 18. Ebenso wertet EVE-MARIE BECKER, Sola scriptura als bibelwissenschaftliches Prinzip, ZNT 39/40 (2017), 25–33, hier: 27, die »Skripturalität« der Schrift als »kritisches Korrektiv zur (kirchlichen) Traditionsbildung«.

¹² Vgl. WA 18, 609.

¹³ Vgl. WA 18, 700: »[...] grammatica et usus loquendi [...], quem Deus creavit in hominibus.« Vgl. ferner HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 16. Zur Begrifflichkeit vgl. auch LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus (s. Anm. 7), 171.

geistgewirkte innere Klarheit nicht anders denn über die philologische Erschließung der Texte zugänglich wird.¹⁵ Sie können folglich kaum als zwei voneinander unabhängige Möglichkeiten der Texterfassung verstanden werden, sondern sind als aufeinander bezogene Pole eines hermeneutischen Bogens zu bestimmen, in dem erst beide Weisen zusammen hinreichend sind für die angemessene Erschließung der Schrift.¹⁶ Einen solchen Bogen vorausgesetzt, lassen sich die Überlegungen Luthers dann aber in eine Hermeneutik übertragen, »die von dem durch den Text gestellten Problem ausgeht«¹⁷. In dieser Weise wäre der hermeneutische Zirkel nicht als Defizit, sondern im Gegenteil positiv als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von Texten überhaupt zu werten.¹⁸

¹⁴ Vgl. z. B. WA 18, 609: »Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam.«

¹⁵ Vgl. z. B. WA 18, 695: »Sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum.« Vgl. zudem HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 7, der betont, dass »die äußerliche Existenz der Klarheit des Schriftworts eine notwendige, jedoch in sich selbst noch nicht hinreichende Bedingung für das auch innerliche Existieren seiner Klarheit« ist. Zum sich in dieser Weise ergebenden »Zirkel« vgl. LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus (s. Anm. 7), 168–171.

¹⁶ Vgl. dazu auch HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 7–9.

¹⁷ PAUL RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./ EBERHARD JÜNGEL (Hrsg.), Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, EvTh.S, München 1974, 24–45, hier: 27.

¹⁸ Wenn KÖRTNER, Der inspirierte Leser (s. Anm. 1), 51, von einer Hermeneutik des Unverständnisses ausgeht, so meint dies in der Terminologie Luthers die *obscuritas interna* der Schrift, deren Überwindung neben der für alle zugänglichen äußeren Klarheit als zweite Bedingung notwendig für das Verstehen der biblischen Texte ist. Im Sinne der im Folgenden explizierten Hermeneutik im Anschluss an Paul Ricœur wäre entsprechend ein Text nicht verstanden, wenn er lediglich erklärt (d. h. methodisch analysiert), aber nicht angeeignet, zu eigen gemacht wird.

Wie die äußere Klarheit bei Luther die Fixierung und damit die Überprüfbarkeit der Schrift zur Bedingung hat, gründet auch eine vom Text ausgehende Hermeneutik, die hier im Anschluss an Paul Ricœur vertreten werden soll, in der Schriftlichkeit des Textes, die ihn als spezifische Weise der Diskursrealisation erscheinen lässt und ihn – wiederum in Analogie zur *claritas* bei Luther – freigibt für potentiell unendliche Interpreten. Nach Ricœur ermöglicht diese Schriftlichkeit einerseits die erklärende Erschließung des Textsinnes, andererseits die verstehende Aneignung der Textbedeutung aufgrund der vom Text her sich eröffnenden Möglichkeiten des In-der-Welt-seins. Näherhin ist ein Text – speziell ein narrativer Text – zu verstehen als durch eine spezifische Konfiguration erzeugte Darstellung des in ihm Repräsentierten. Er ist damit eine Mimesis, die nach Ricœur als Synthesis des Heterogenen im Akt der Interpretation zwischen der vorausgehenden Präfiguration der zunächst formlosen Erfahrung und der Refiguration der Welt des Interpreten durch das interpretativ Erschlossene vermittelt.¹⁹

Dieser dreifach mimetischen Struktur der Präfiguration, Konfiguration und Refiguration entspricht ein dreigliedriger hermeneutischer Bogen: Ausgehend vom Vorverständnis mündet er – über den methodischen Rückbezug auf den Text in seinem strukturellen Gegebensein und der hieraus resultierenden Sinnkonstruktion – im aneignenden Verstehen.²⁰

¹⁹ Den Begriff der Synthesis des Heterogenen führt Ricœur ein in DERS., *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*, aus dem Franz. von Rainer Rochlitz, *Übergänge* 18,1, München 2007, 106. Zur dreifachen Mimesis vgl. einleitend a. a. O., 78. – Zum Folgenden vgl. insgesamt auch die ausführliche Darstellung der Hermeneutik Ricœurs bei JOHANNES U. BECK, *Verstehen als Aneignung. Hermeneutik im Markusevangelium*, ABIG 53, Leipzig 2016, 106–113.

Jeder Interpretationsakt setzt folglich beim Vorverständnis des im Text Repräsentierten ein, im Rahmen dessen der Text in seiner Bedeutung zunächst vermutungsweise erfasst, das heißt, als geordnet-gegliederte Ganzheit unter Einbezug der einzelnen Textteile konstruiert wird.²¹ Bei biblischen Texten ist dieses Vorverständnis dabei stets auch abhängig von der Interpretationstradition, der bereits jene Texte – da sie selbst Interpretationen der für die tradierende Gemeinschaft wesentlichen Geschichtsmomente sind – zugehören, und die sich in jeder neuen Interpretation fortsetzt. Die Interpretation wird also einerseits von der Interpretationstradition beeinflusst, bestimmt sie umgekehrt aber durch die je neue Lektüre des Textes und die damit verbundene Refiguration des Vorverständnisses ebenfalls mit.²²

²⁰ Vgl. zu diesem hermeneutischen Bogen z. B. PAUL RICŒUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, 71–88, bes. 74 f. Der hierin enthaltene interpretatorische Zirkel ist dabei nicht als *circulus vitiosus* zu verstehen, sondern eher als »Spirale [...], bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage« (DERS., *Zeit und Erzählung* 1 [s. Anm. 19], 115).

²¹ Vgl. dazu PAUL RICŒUR, *Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden*, in: XAVIER LÉON-DUFOUR (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München 1973, 19–39, hier: 35, der ebd. festhält: »Jede Interpretation beginnt mit einer Art »Wette«. Vgl. ferner auch KÖRTNER, *Der inspirierte Leser* (s. Anm. 1), 83.

²² So ist nach ECKART REINMUTH, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, UTB 2310, Göttingen 2002, 110, »zu berücksichtigen, dass stets konkrete Interpretationsgemeinschaften Lesarten ausbilden, die zum Verständnisrahmen der Lektüre werden.« Zugleich soll »jede konkrete Rezeption [...] in Auseinandersetzung mit anderen Lesarten der Interpretationsgemeinschaft stattfinden. Sie geht in diese ein und trägt zu ihrer stetigen Veränderung bei« (a. a. O., 111).

Geht diese Refiguration stets vom Text selbst aus, deutet sich hierin schon der zweite Pol des hermeneutischen Bogens, nämlich die *Validierung* jenes ersten Verstehens an. An der Instanz des Textes lässt sich über den Schritt des Erklärens das Verstandene überprüfen, indem es nach den Bedingungen des Kohärenz- und Kontextprinzips, der Ökonomie der Auslegung sowie ihrer Plausibilität im Hinblick auf andere Interpretationen auf seine Textangemessenheit hin befragt wird.²³ Dergestalt ist jede Interpretation in Bezug auf ihre Adäquanz an die spezifische Konfiguration des Textes gebunden. Sie ist in dieser Gebundenheit als *reziprokes Verhältnis von Vorverständnis und Verstehen* zu fassen, wobei Letzteres im methodischen Rückbezug auf den Text in dessen struktureller Gegebenheit je neu zu verantworten ist.

Gleichwohl kann das am Text validierte Verstehen als dritter Pol des Interpretationsakts nicht einzig auf das Verstehen des Dargestellten unabhängig von der Existenz des Interpreten beschränkt werden, sondern kulminiert als aneignendes Verstehen je im Selbstverständnis.²⁴ Textverstehen, eingeordnet in den dreigliedrigen Bogen der Interpretation, zielt, insofern sich nur so tatsächlich Verstehen einstellt, jeweils auf das Dasein als Seinkönnen. Es versteht, indem es die

²³ Vgl. dazu auch BECK, Verstehen als Aneignung (s. Anm. 19), 118–119 mit Anm. 140.

²⁴ So hebt PAUL RICŒUR, Was ist ein Text?, in: DERS., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. und hrsg. von Peter Welsen, PhB 570, Hamburg 2005, 79–108, hier: 99, hervor, »daß die Interpretation eines Textes sich in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet, das sich von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt.« So »ist das Verständnis des Textes kein Selbstzweck, es vermittelt seine Beziehung zu einem Subjekt, das nicht im Kurzschluß einer unmittelbaren Reflexion den Sinn seines eigenen Lebens findet« (ebd.).

Möglichkeiten des Selbst- und Weltverständnisses, die durch das vom Text her Erschlossene zugänglich werden, aneignend aufnimmt oder verwirft und sich so von diesen Möglichkeiten als eigenen Möglichkeiten her versteht.²⁵ Wie die äußere Klarheit der Schrift erst über die innere Klarheit zum existentiellen Verstehen der biblischen Texte führt, das sich je individuell vollzieht,²⁶ mündet der dreigliedrige Bogen der Interpretation in der in jeder neuen Situation neu zu vollziehenden Aneignung des konkreten Rezipienten. Aufgrund der jeweils neu vom Text her vermittelten Möglichkeiten, die stets eine Neubewertung des Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses implizieren, hat jene Aneignung zugleich eine kathartische Wirkung und lässt sich so in gewisser Weise als »Klärung« des Selbstverständnisses fassen, die zu dessen Klarheit angesichts des Textes beiträgt. Als solche bleibt sie an den Text gebunden,²⁷ ist sie in ihrer Textangemessenheit doch stets hinterfragbar und folglich je neu zu gewinnen. Damit wird das im Interpretationsakt Verstandene zum jeweils neuen Vorverständnis jedes weiteren Interpretationsaktes. Textverstehen vollzieht sich demgemäß in der Reziprozität der mit der Schriftlichkeit ermöglichten, äußeren Klarheit des Textes und der jeweils neuen, individuellen Aneignung der vom Text her erschlossenen Möglichkeiten.

²⁵ Nach RICŒUR, *Zeit und Erzählung* 1 (s. Anm. 19), 127, ist »das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt [...], in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte«.

²⁶ Der die innere Klarheit wirkende Heilige Geist ist nach WA 18, 653, als »donum Dei singulare« zu verstehen. Vgl. auch HERMS, *Äußere und innere Klarheit* (s. Anm. 5), 7.34.

²⁷ Dies hält EKKEHARD MÜHLENBERG, *Art. Schriftauslegung III. Kirchengeschichtlich*, TRE 30 (1999), 472-488, hier: 482, auch für die reformatorische Hermeneutik fest: »Der Geistabhängigkeit für das Vernehmen des Wortes Gottes in der Bibel entspricht die Textgebundenheit des Auslegers.«

Die hier skizzierte, am Text orientierte Hermeneutik entspricht insoweit der doppelten Klarheit Luthers, als sie a) vom Text ausgeht, b) dieser Text prinzipiell für jeden Lesenden erschließbar ist,²⁸ c) das Verstehen des Textes sich jedoch über die syntaktisch-semantische Analyse desselben hinaus erst in der Aneignung einstellt,²⁹ d) das im Text Erschlossene zugleich zu einer Refiguration und das heißt kritischen Infragestellung des interpretierenden Subjekts führt³⁰ und e) der

²⁸ Die prinzipiell allen zugängliche *claritas externa* kann dabei selbst noch weiter differenziert werden. So ließe sich Klarheit anstreben etwa im Blick auf die Strukturen des Textes, die sowohl Syntax als auch Semantik betreffen. Davon abhängig ist dann wiederum – ist jeder Text doch als spezifische Weise der Diskursrealisation zu verstehen – die Erschließung des Diskursinhaltes (Erzählebene) sowie die Erschließung der mit der Konfiguration des Diskurses vermittelten Bedeutung oder Theologie (Diskursebene). Erst die bejahende oder verneinende Aneignung des diskursiv Vermittelten im Sinne der Refiguration eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses freilich führt dann auch zur *claritas* bzw. *obscuritas interna*.

²⁹ »Das von Luther verfochtene Schriftprinzip intendiert nicht einen mechanischen, sondern einen hermeneutischen Bibelgebrauch; es schließt die verständige, kritische, urteilssichere Beteiligung des Subjekts keinesfalls aus, sondern setzt sie schlechterdings zwingend voraus« (ALBRECHT BEUTEL, »Sola scriptura mus sein«. Begründung und Gebrauch des Schriftprinzips bei Martin Luther, in: ALKIER [Hrsg.], *Sola Scriptura 1517–2017* [s. Anm. 8], 29–58, hier: 57). Vgl. ferner HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 7, sowie LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus (s. Anm. 7), 166, der resümiert, »[d]aß Luther allein die Geistbegabung, also das innerliche Ergriffensein von der soteriologischen Dimension des Christusgeschehens, als hinreichende Bedingung sachgemäßer Schriftauslegung namhaft gemacht hat«.

³⁰ Nach HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 10, besteht die innere Klarheit bzw. Dunkelheit gerade in der »Fähigkeit (bzw. Unfähigkeit) zur Selbsterkenntnis, die ihrerseits begründet ist in der jeweiligen Art und Weise, wie der Mensch sich selbst zugänglich (oder eben unzugänglich) ist kraft der jeweiligen Weise seines unmittelbaren, jedem eigenen Akt des

Text selbst Instanz der Kritik solch aneignender Interpretation ist und so je auf ihn zurückgekommen werden muss.³¹ Im Horizont solcher Übertragung ließe sich die Klarheit der Schrift im Rahmen einer am Text orientierten Hermeneutik als doppelte Klarheit *des Textes* fassen, dessen äußere Klarheit in seiner erklärend erschließbaren Konfiguration besteht, dessen innere Klarheit sich jedoch erst dann einstellt, wenn das so Erschlossene angeeignet, zu eigen gemacht, also das eigene Selbst-, Welt- und Gottesverständnis im Vollzug der Interpretation refiguriert wird.

Im Gegensatz zur singularisierenden Exegese Luthers, für den die biblischen Texte stets dasselbe zu verstehen geben,³² ist gleichwohl nicht von einer Eindeutigkeit des Textsinnes auszugehen. Vielmehr erschließt sich Sinn erst im Akt der Lektüre, so dass der »inspirierte Leser« teil hat an der Sinnpro-

sich auf sich selbst Beziehens schlechthin vorausliegenden und es ermöglichenden Erschlosseneins (bzw. Verschlosseneins) für sich selbst im »Grund« seines Herzens und Gewissens.«

³¹ Vgl. WA 7, 98. Nach KÖRTNER, Art. Schriftauslegung (s. Anm. 1), 491, ist »[i]n diesem Sinne [...] am reformatorischen Grundsatz der äußeren Klarheit der Schrift festzuhalten.« Zur notwendigen Bindung der inneren an die äußere Klarheit vgl. auch DERS., Harmonisierung oder Diversifizierung in Luthers Evangelienauslegung?, in: ALKIER (Hrsg.), *Sola Scriptura 1517–2017* (s. Anm. 8), 119–137, hier: 119, sowie HERMS, Äußere und innere Klarheit (s. Anm. 5), 6 f.

³² Vgl. u. a. WA 18, 608: »Scriptura simpliciter confitetur trinitatem Dei et humanitatem Christi et peccatum irremissibile. Nihil hic obscuritatis aut ambiguitatis.« Entsprechend beurteilt LEONHARDT, Skeptizismus und Protestantismus (s. Anm. 7), 309, die Hermeneutik Luthers: »[D]as kirchliche Dogma in seiner rechtfertigungstheologischen Zuspitzung erschien ihm ganz offensichtlich nicht als *eine mögliche* Interpretation, sondern als die *einzig angemessene* Deutung des gesamtbiblischen Zeugnisses.« Vgl. ferner auch KÖRTNER, Harmonisierung oder Diversifizierung (s. Anm. 31), 120 f.

duktion und somit auch an der Klarheit, nämlich der inneren Klarheit des Textes.³³ Es gibt nicht die eine, sondern potentiell unendlich viele gültige Interpretationen, wobei umgekehrt dadurch, dass sich Interpretationen am Text ausweisen müssen, ungültige Interpretationen ausgeschlossen werden können.³⁴ Haben nach Luther die biblischen Texte eine unbedingte Vorrangstellung gegenüber jeglicher Auslegung, so dass ihnen durch sich selbst Klarheit zukommt, kann eine solche »Autonomie« des Textes, als gerade sie den dreigliedrigen Bogen der Interpretation ermöglicht, geistgewirktes Erschlossensein im Sinne der bejahenden oder verneinenden Aneignung integrieren. Mittels der Instanz des Erklärens wird zugleich einer Auslegungswillkür vorgebeugt, trägt solche Validierung der Interpretation doch der Autonomie des Textes und seinem steten »Vorsprung« gegenüber jeder Interpretation Rechnung.³⁵

³³ Vgl. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser* (s. Anm. 1), 86, der a. a. O., 112, den Leser so »zwar keinesfalls als *causa principalis*, wohl aber als *causa instrumentalis*« verstehen will. Vgl. auch a. a. O., 72: »Einzig mit Hilfe des Geistes Gottes, der [...] auch die Leser der Bibel inspiriert, ist es möglich, den Vollsinn der biblischen Texte zu erfassen.« S. darüber hinaus den Beitrag von Kinga Zeller in diesem Band.

³⁴ Dies wird auch in der Exegese wahrgenommen. So betont ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *Text and Contexts. Interpreting the Disciples in Mark*, in: DIES., *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville u. a. 2000, 100–130, hier: 128: »Still, *the* interpretation does not exist.« Ebenfalls hält sie ebd. fest, dass damit der Interpretationsvorgang dennoch nicht beliebig wird: »We are not free to assume that the text can mean anything just because it can mean many things.« Vgl. zudem MATTHIAS KONRADT, *Die historisch-kritische Exegese und das reformatorische Schriftprinzip. Eine Reflexion über die Bedeutung der Exegese des Neuen Testaments in der Theologie*, ZNT 39/40 (2017), 105–125, hier: 115 f.

³⁵ Vgl. ALKIER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 8), 21: »Keine Interpretation darf sich an die Stelle der zu interpretierenden Schrift setzen. Die Schrift ist

Der doppelten »Klarheit« des Textes korrespondiert dergestalt eine doppelte »Adäquanz« der Interpretation: Sie ist dann angemessen, wenn sie äußerlich der Struktur, Komposition, Kohärenz und Ganzheit des Textes angemessen ist und innerlich dem vom Text vermittelten Anspruch des in ihm Repräsentierten, der aber als solcher entsprechend der inneren Klarheit Luthers nicht oder nur über den Umweg der äußeren Klarheit intersubjektiv kommunikabel ist.³⁶ Die Spannung zwischen beiden lässt sich nicht zugunsten einer Seite auflösen. Vielmehr ist jeder Interpretationsakt und mit ihm das Ausgelegtsein des Interpretierten als jeweils geschichtliches Phänomen in jeder Situation neu zu vollziehen und dergestalt nie abgeschlossen.³⁷ Zugleich ist jede Interpretation biblischer

immer reicher, offener, lebendiger als eine ihrer Interpretationen.« – Diese durch die *claritas externa* bedingte Autonomie des Textes gilt nicht nur im Blick auf die Rezeption, sondern ebenfalls im Blick auf die Intention des (realen) Autors, wie auch DERS., *Sola scriptura* (s. Anm. 8), 432 f., Anm. 16, erkennt. Der Autor als Produzent des Textes hat »über seine Äußerung [...], das nach Außen gebrachte« (ebd.) keine Deutungshoheit, sondern stellt rezeptionshermeneutisch eine Funktion des Textes dar. Eine derartige Auflösung der Deutungshoheit des Autors für seinen Text ist freilich unabhängig davon, dass der Autor aus ethischer Sicht für seinen Text verantwortlich ist und bleibt.

³⁶ Vgl. WA 18, 653: Hiernach nütze das Urteil nach der inneren Klarheit niemand anderem etwas, da es individuell-subjektiv, gleichwohl grundlegend und notwendig ist. Demgegenüber ist die intersubjektive Kommunikabilität Kennzeichen des Urteils nach der äußeren Klarheit, das Luther dem öffentlichen Wortdienst und dem äußeren Amt zuschreibt. Vgl. dazu auch LEONHARDT, *Skeptizismus und Protestantismus* (s. Anm. 7), 169 f.

³⁷ »Es ist nicht zuletzt diese Einsicht in die radikale Geschichtlichkeit der Interpretation, die zur hermeneutischen Einsicht in die Unverfügbarkeit des Auslegungsgegenstandes führt« (ALKIER, *Sola scriptura* [s. Anm. 8], 441). Vgl. auch a. a. O., 442: »Jede Interpretation ist unhintergebar eklektisch und perspektivisch durch die notwendige Wahl von Themen und

Texte zu verstehen als Teil einer vom Text selbst her ermöglichten Auslegungstradition, von der sie abhängig ist, aber zu der sie ebenfalls beiträgt³⁸ und der gegenüber ihre Plausibilität auszuweisen ist. Hierdurch freilich erscheint die Interpretation als doppelt geschichtliches Phänomen: Neben die Unabgeschlossenheit individueller Auslegung tritt damit auch die geschichtlich offene Rezeptionsgeschichte als stetig sich erweiternder Bestandteil der vom Text evozierten Sinnkonstitution.

2. Komposition, Figuration und Identifikation

Wird Interpretation im Sinne des beschriebenen, dreigliedrigen hermeneutischen Bogens verstanden, führt sie mittels der im Text zur Sprache kommenden Möglichkeiten, in der Welt zu sein, je neu zur Erschließung des Selbst in seinen personalen, interpersonalen und kontextuellen Bezügen. Die Textinterpretation erweist sich dergestalt als Vermittlung eines Selbstverständnisses aufgrund der Vermittlung von im Text konfiguratив aufgezeigten Möglichkeiten, die in narrati-

Methoden der Lesenden und durch die geschichtlich diversen gesellschaftlichen und individuellen Konstellationen, in denen die Auslegung jeweils praktiziert wird.«

³⁸ Bündig formuliert diesen Sachverhalt PAUL RICCEUR, Skizze einer abschließenden Zusammenfassung, in: LÉON-DUFOUR (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt* (s. Anm. 21), 188–199, hier: 194: »Die Auslegung meint eine Tradition und schafft selber Tradition.« Vgl. a. a. O., 194 f., und ferner REINMUTH, *Sola scriptura* (s. Anm. 2), 167.171. Zur positiven Deutung der Auslegungsgemeinschaft im Sinne gemeinschaftlicher Auslegung vgl. zudem KRISTINA DRONSC, *Vom bedeutungsgenerierenden Grund des reformatorischen Schriftprinzips nicht nur für die neutestamentliche Wissenschaft*, ZNT 39/40 (2017), 77–86, hier: 86.

ven Texten nun – positiv oder negativ – insbesondere von den *Erzählfiguren* vorgezeichnet werden. Insofern sich die Textrezipienten mit ihnen identifizieren oder von ihnen dissoziieren, werden sie zur *Reflexion* eigenen Verhaltens und Verstehens angesichts des im Text Repräsentierten herausgefordert.³⁹ Eine solche Reflexion oder Refiguration wiederum ist zu fassen als Erschließung der eigenen Identität unter Aufnahme oder Ablehnung der vom Text her sich eröffnenden Seinsweisen. Mit Hilfe der über die Erzählfiguren verstehend erschlossenen Möglichkeiten wird die Lebensgeschichte je neu als narrative Konfiguration der Eigengeschichten ausgebildet, in deren anhaltender Variierung und Revidierung sich die Lesenden selbst zugänglich werden.⁴⁰

Vor diesem Hintergrund scheint freilich zumindest in narrativen Texten die doppelte »Klarheit« des Textes in spezifischer Weise an die Figuration der Erzählfiguren gebunden zu sein. Gemäß der von Aristoteles in der *Poetik* vorgenom-

³⁹ Zumindest für die Funktion der Nebenfiguren im Markusevangelium nimmt dies auch JOEL F. WILLIAMS, *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, JSNTS 102, Sheffield 1994, 81, an, wenn er festhält: »A careful examination of Mark's order of presenting minor characters shows that he is encouraging a proper response to Jesus while causing the reader to reflect on improper responses to Jesus.«

⁴⁰ HILLE HAKER, *Narrative und moralische Identität*, in: DIETMAR MIETH (Hrsg.), *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, unter Mitarbeit von Dominik Pfaff, Tübingen 2000, 37–65, hier: 60, betont entsprechend: »Eine Person, die sich reflexiv und damit interpretierend auf sich selbst bezieht, tut dies in der Form der Erzählung und, sofern das ganze Leben der Referenzpunkt ist, in der Form der Lebensgeschichte.« Vgl. auch a. a. O., 42, und zum »Zirkel« zwischen Identität und den diese Identität ausdrückenden und formenden Erzählungen ferner PAUL RICŒUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: *Die erzählte Zeit*, aus dem Franz. von Andreas Knop, *Übergänge* 18,3, München ²2007, 398.

menen Unterordnung der Erzählfigur unter die Erzählung⁴¹ hängt jene Figuration zunächst nämlich von der Konfiguration der Erzählung und damit von ihrer äußeren Klarheit ab. Wird diese Unterordnung ernstgenommen, dann erhalten die Erzählfiguren allererst durch und über die Erzählung und deren Komposition eine Identität. Aufgrund dieser Korrelation von Erzählung und Figur hat die Struktur des Erzähltextes und mit ihr die Synthesis des Heterogenen der Erzählkonfiguration⁴² ebenfalls für die Erzählfigur Gültigkeit, die nur auf Grundlage dessen, was über sie erzählt wird, narrativ zur Geltung kommt: Einzig durch die mit dem Text verwirklichte Zusammenstellung und Verbindung kontingenter

⁴¹ Vgl. ARISTOTELES, *Poetik*, 1450a 7–25, und zudem PAUL RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Franz. von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, *Übergänge* 26, München ²2005, 181 f., der ebd. festhält: »Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt.«

⁴² S. dazu o., Anm. 19. Für das Konzept der Synthesis des Heterogenen greift Ricœur auf die Funktion des *μῦθος* bei Aristoteles zurück, wie sie dieser etwa in DERS., *Poetik*, 1450a 3–5 bestimmt: »ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων«. Vgl. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer* (s. Anm. 41), 174 f., und zur Synthesis des Heterogenen durch den *μῦθος* ferner auch DERS., *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, *ZThK* 84 (1987), 232–253, hier: 235: »Die Fabel ist die Gesamtheit der Verkettungen, durch die bestimmte Ereignisse *in* eine Geschichte umgewandelt werden oder – entsprechend – *aus* Ereignissen eine Geschichte gemacht wird. Die Fabel ist der Vermittler zwischen dem Ereignis und der Geschichte.« Eine gewisse Ähnlichkeit zum Begriff der Synthesis des Heterogenen hat der von KARL-WILHELM NIEBUHR, *Sola Scriptura und Communio Sanctorum. Zum Verhältnis von Schriftgemäßheit und Kirchengemeinschaft*, *ZNT* 39/40 (2017), 127–141, hier: 128, gebrauchte Begriff der Spannungseinheit.

Einzelereignisse wird die Identität der Figur gebildet. Neben dieser Partizipation an der *äußeren* Klarheit stellen die Erzählfiguren darüber hinaus aber auch ein wesentliches Mittel zur Ermöglichung *innerer* Klarheit dar. Denn gerade durch sie werden angemessene und unangemessene Weisen personhaften Daseins – bei biblischen Texten glaubenden Daseins – abgebildet, die im Rahmen der Aneignung zu einem refigurierten Selbst-, Welt- und Gottesverständnis führen.

Eine Erzählfigur erhält dabei nicht nur über ihre Handlungen als Teil des Erzählduktes eine Charakterisierung, sondern auch über bestimmte Zuschreibungen, Wertungen und Äußerungen anderer. So lässt sich von einer Figur auszeichnenden Charakterzügen sprechen, die je unterschiedlich ausgestaltet sind. Prinzipiell kann zwischen direkter und indirekter Zuschreibung solcher Charakterzüge differenziert werden.⁴³ Direkt ist eine Zuschreibung dabei, wenn sie durch den Erzähler selbst vorgenommen wird, während indirekte Charakterisierungen etwa über die Bewertung durch andere Erzählfiguren oder über die Parallelisierung oder Kontrastierung mit in der Erzählung entwickelten Standards, Figuren oder Figurengruppen erfolgen. Geht man davon aus, dass die neutestamentlichen Narrationen dem antiken Konzept der Darstellung von Charakteren als »Typen«⁴⁴ entsprechen, dann

⁴³ Vgl. etwa SHLOMITH RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*, London/New York 2002, 61 f., und – im Blick auf das Markusevangelium – differenzierter WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 60–67.

⁴⁴ »We know that characterization by ›types‹ was conventional in ancient literature, including history writing as well as epic, drama, and other forms« (ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *The Jewish Leaders in the Gospel of Mark. A Literary Study of Markan Characterization*, in: DIES., *Company of Jesus* [s. Anm. 34], 131–165, hier: 160). Dies nimmt Malbon a. a. O., 163, auch im Markusevangelium wahr.

tragen hier gerade solche Verhältnissetzungen von Figuren und Figurengruppen zu deren narrativer Figuration bei.

Da nicht jede Erzählfigur in gleichem Maße entwickelt wird, ist es hilfreich, weitere Unterscheidungen in der Darstellung von Figuren einzuführen. Diese Differenzierungen, die jeweils in Kombination zutreffen können, beziehen sich u. a. auf die Häufigkeit der Erwähnung. So lässt sich allgemein zwischen Haupt- und Nebenfiguren unterscheiden. Als Hauptfiguren gelten Figuren oder Figurengruppen, von denen im Rahmen der Erzählung an verschiedenen Stellen berichtet wird und deren Handlungen maßgeblich für den Fortgang der Erzählung sind. Nebenfiguren hingegen sind Figuren, die jeweils nur in einem sehr beschränkten Erzählabschnitt vorkommen, aber etwa durch Namensnennung, Fokussierung, Perspektive, direkter oder indirekter Bewertung hervorgehoben werden. Davon zu unterscheiden sind »Statisten«, die nur am Rande Erwähnung finden und so eher als »Requisiten« dienen.⁴⁵ Weiterhin lassen sich auch in Bezug auf die Komplexität der zugeschriebenen Charakterzüge Differenzierungen treffen. Figuren erscheinen demnach als »flat« oder »round«,⁴⁶ als ein- oder mehrdimensional, je nachdem, ob sie verschiedene, auch in sich widersprüchliche oder nur ähnliche, erwartbare Charakterzüge zeigen. Schließlich können die Erzählfiguren noch hinsichtlich ihrer erzählimmanenten Bewertung unterschieden werden, dahingehend

⁴⁵ Vgl. zu diesem Terminus KARL MATTHIAS SCHMIDT, *Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums*, SUNT 74, Göttingen 2010, 59, Anm. 115.

⁴⁶ Diese Einteilung prägte EDWARD M. FORSTER, *Aspects of the Novel*, HBMC, New York 1927, 103–125.

also, ob sie – gemessen an bestimmten, vorgestellten Standards⁴⁷ – positiv oder negativ dargestellt sind.

Sollen die in der Erzählung präsentierten Figuren im Sinne ihrer Identifikation als Personen und so auch im Sinne ihrer Funktion, personale Existenz nachzuahmen und vorzuzeichnen, nun – den schon von Aristoteles erhobenen Anforderungen entsprechend⁴⁸ – möglich und wahrscheinlich sein, müssen sie gleichsam Aspekte personaler Identität bestätigen. Sie sind insofern ebenfalls mit physischen und psychischen Prädikaten und mit der Fähigkeit zur Selbstbezeichnung ausgestattet.⁴⁹ Darüber hinaus unterliegen sie »dem Zwang zur leiblichen und erdhaften Verfaßtheit«⁵⁰, sind sie doch selbst Körper, die je schon in Interaktion mit ihrer Umwelt stehen und dergestalt in den Ablauf der erzählten Welt eingreifen und diesen verändern können.

Die damit einhergehende Parallelität zwischen Erzählfiguren oder Figurengruppen und menschlicher Existenz in ihren innerweltlichen Bezügen lässt es dann aber zu, dass dem Textrezipienten über die Darstellung der Erzählfiguren auch für ihn relevante Seins- und Verstehensmöglichkeiten

⁴⁷ Im Markusevangelium wie in den Evangelien insgesamt ergeben sich diese Standards vor allem aus den Worten und Taten Jesu sowie den daraus resultierenden Ansprüchen. So hält WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 87, fest: »Mark presents people in such a way that he also expresses his evaluation of them. Most often, Mark expresses this evaluation by showing how people measure up to the teaching and example of Jesus.«

⁴⁸ Vgl. dazu ARISTOTELES, *Poetik*, 1451b 15–32.

⁴⁹ Darauf macht Paul Ricœur wiederholt aufmerksam. Vgl. u. a. DERS., *Narrative Identität*, in: DERS., *Vom Text zur Person* (s. Anm. 24), 209–225, hier: 219, sowie DERS., *Annäherungen an die Person*, in: DERS., *Vom Text zur Person* (s. Anm. 24), 227–249, hier: 236.

⁵⁰ RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer* (s. Anm. 41), 185. Vgl. insgesamt a. a. O., 184 f., sowie DERS., *Narrative Identität* (s. Anm. 49), 218 f.

aufgezeigt werden. Indem sich der Rezipient mit den Figuren identifiziert oder sich von ihnen dissoziiert, setzt er sich auch selbst den literarisch erzeugten, imaginativen Variationen der narrativen Figurenidentität aus.⁵¹ Eine solche *Identifikation-mit* vollzieht sich jedoch nie als absolute, vollständige Identifikation, sondern als Integration der in der Welt des Textes vorgezeichneten Möglichkeiten in die Lebenswelt der Lesenden. Durch die fiktionalen Geschichten narrativer Figuren hindurch erkennen sie sich selbst und gewinnen in deren Applizierung oder Negierung ein besseres, *kathartisches* Selbstverständnis.⁵² Denn die Figuration hat nicht nur Auswirkungen auf die Bewertungen der Erzählfiguren. Kann die der Narration inhärente »Strategie der Überzeugung [...] dem Leser eine Sicht von Welt aufzwingen, die niemals ethisch neutral ist, sondern vielmehr implizit oder explizit eine neue Bewertung der Welt und des Lesers selbst induziert«⁵³, so beeinflusst die positive oder negative Darstellung einer Figur ebenso die Urteilsbildung und darüber hinaus die Selbstbewertung der Textrezipienten. Auch das eigene Verhalten – dem aufgenommenen oder abgelehnten Verhalten

⁵¹ »In dieser Hinsicht ist die Fiktion ein weites Experimentierfeld für die endlose Arbeit der Identifikation, die wir bei uns selbst durchführen« (RICŒUR, *Annäherungen* [s. Anm. 49], 248). Vgl. auch DERS., *Narrative Identität* (s. Anm. 49), 222 f.

⁵² Unter Bezug auf die von Aristoteles für die Tragödie festgehaltene *κάθαρσις* (vgl. DERS., *Poetik*, 1449b 24–28) ist nach RICŒUR, *Zeit und Erzählung* 3 (s. Anm. 40), 396, die Frucht des über die Identifikation-mit refigurierten Selbstverständnisses »ein gereinigtes und geklärtes Leben – gereinigt durch die kathartischen Wirkungen, die von den historischen und fiktiven Erzählungen unserer Kultur ausgehen.«

⁵³ A. a. O., 400. – Zu der jeder Narration inhärenten Leserlenkung, die sich auch mittels der Kommunikation bestimmter Wertvorstellungen vollzieht, vgl. ferner WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 78 f.

der Erzählfiguren ähnlich – wird im Zuge der Identifikation oder Dissoziation einer Bewertung unterzogen.⁵⁴ Die Gestaltung von Erzählfiguren, die dementsprechend eine leserlenkende Funktion hat, ist insofern wesentlich für die Vermittlung bestimmter Wertungen und Wahrheiten⁵⁵ oder – im Blick auf biblische Texte – theologischer Einsichten. In dieser Weise aber lässt sie sich verstehen als *Ermöglichung* der Klärung des Selbst und damit auch als *Ermöglichung* innerer Klarheit, die – solchermaßen ermöglicht – gleichwohl erst im Vollzug des jeweiligen Interpretationsakts je neu entsteht oder ausbleibt.

3. Figuration und Konfiguration am Beispiel der Nebenfiguren in Mk 10,46–16,8

Die Figuration von Erzählfiguren über die Konfiguration der Erzählung und insofern über die Beziehungen der mitunter heterogenen Textelemente zueinander und zum Gesamt des Textes, die sich als dessen äußere »Klarheit« aufzeigen lassen, soll im Folgenden exemplarisch an den Nebenfiguren in Mk 10,46–16,8 veranschaulicht werden.⁵⁶ Dabei wird einer-

⁵⁴ Am Beispiel der Figuration im Markusevangelium hebt dies auch Williams a. a. O., 87 f., hervor und resümiert ebd.: »The tension between identification and dissociation should lead the reader to self-evaluation.«

⁵⁵ SÖNKE FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Mt 28*, WUNT 285, Tübingen 2010, 227 f., unterscheidet für die Rezeptionswirkung eines narrativen Textes zwischen alethischen und axiologischen Standpunkten, die über den Text vermittelt werden sollen.

⁵⁶ Vgl. dazu ausführlich auch BECK, *Verstehen als Aneignung* (s. Anm. 19), 433–479.

seits davon ausgegangen, dass im Sinne der *claritas textus externa* die Berücksichtigung der strukturellen Beziehungen des Textes und mit ihnen der wechselseitigen Auslegung einzelner Teiltex-te zur Erhellung der diskursiven Funktion der Nebenfiguren beiträgt. Andererseits ist es gerade jene diskursive Funktion, die mit Hilfe der durch die Figuration evozierten Vorzeichnung von Verstehensmöglichkeiten im Blick auf das im Markusevangelium zur Darstellung gebrachte Christusgeschehen auch eine innere Klarheit angesichts des im Text Repräsentierten ermöglicht.

Ist die Behauptung aufrecht zu erhalten, dass sich die markinische Darstellung der Erzählfiguren tatsächlich an den antiken Konventionen der Präsentation bestimmter Personentypen orientiert,⁵⁷ so ist für die Figuration der Nebenfiguren ab Mk 10,46 zunächst auffällig, dass sie wesentlich auch durch die Korrelation zu der sonst im Evangelium am meisten mit Jesus in Interaktion stehenden Figurengruppe der Jünger bestimmt ist. Im Horizont der Komplexität der Darstellung der Jünger ist diese Korrelation allerdings nicht statisch, sondern *dynamisch* zu denken.⁵⁸ Gleichwohl werden

⁵⁷ S. o., Anm. 44.

⁵⁸ Vgl. zu den Erzählfiguren der Jünger ROBERT TANNEHILL, *The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role*, JR 57 (1977), 386–406, zur komplexen Charakterisierung derselben a. a. O., 393. Vgl. zudem BECK, *Verstehen als Aneignung* (s. Anm. 19), 297–304, sowie DAVID RHOADS/JOANNA DEWEY/DONALD MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis 32012, 123–130, die a. a. O., 133, im Blick auf die diskursive Beziehung zwischen Jüngern und Nebenfiguren festhalten: »The minor characters serve as foils for the disciples«. Dies gilt jedoch nur teilweise. Denn Jünger und Nebenfiguren werden im Markusevangelium positiv *und* negativ dargestellt. So lassen sich Parallelen zwischen positivem und negativem Verhalten von Nebenfiguren und Jüngern entdecken, aber auch Kontraste zwischen Negativverhalten der Jünger und Positivver-

jene Nebenfiguren vor allem in einem gewissen Kontrast zur negativen Charakterisierung der Jünger dargestellt, wodurch sie nicht nur miteinander verbunden werden, sondern – so scheint es – auch im Gegensatz zu den Jüngern ein Jesus angemessenes Verhalten exemplifizieren. Und es ist kein Zufall, dass diese Figuren im Kontext des in Jerusalem lokalisierten Teils des Evangeliums Erwähnung finden, in dem Teil also, in dem Leiden und Sterben Jesu thematisiert werden.

Verdeutlichen lässt sich jene dynamische Kontrastierung etwa an dem für das Evangelium zentralen Motiv der Nachfolge,⁵⁹ das kompositorisch im Mittelteil des Evangeliums Mk 8,27–10,52 entfaltet wird.⁶⁰ Ist dieser Mittelteil topolo-

halten von Nebenfiguren sowie zwischen Positivverhalten der Jünger und Negativverhalten von Nebenfiguren. Die Korrelation zwischen beiden ist dergestalt *dynamisch* zu denken. Dies stellt auch WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 32, heraus: »A careful examination between the minor characters from the crowd and the disciples is important for an accurate understanding of both groups of characters. At times, minor characters serve as contrasts to the disciples. However, the relationship between minor characters and disciples is more complex [...]. This may be seen in the fact that the portrayal of the disciples is not always entirely negative and the portrayal of minor characters from the crowd is not always entirely positive.« Vgl. dazu ebenfalls ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *The Major Importance of the Minor Characters in Mark*, in: DIES., *Company of Jesus* (s. Anm. 34), 189–225, hier: 223.

⁵⁹ Dass dem Verb im Markusevangelium durch die diskursive Verbindung mit anderen Verben und Motiven eine theologische Bedeutung zukommt, deutet schon die folgende Analyse an. Gleichwohl ist die jeweilige Bedeutung – wie für jedes Wort – stets über den konkreten Kontext zu bestimmen, weshalb ἀκολουθέω auch nicht an jeder Stelle im Markusevangelium theologisch gefüllt ist. In Mk 11,9 etwa bezeichnet das Verb kaum mehr als die Bewegung des Hinterherlaufens im Gegensatz zum προάγειν anderer.

⁶⁰ Vgl. zu der hier zugrunde liegenden Gliederung des Markusevangeliums etwa BAS VAN IERSEL, *Markus – Geographie und Bedeutung*, in: DERS.,

gisch bestimmt durch den Weg, auf dem Jesus mit den Seinen unterwegs ist, so wird die Verbindung von ὁδός und ἀκολουθεῖν in Mk 10,32 ausdrücklich gemacht. Dabei ist nicht nur der Weg näher spezifiziert als Weg nach Jerusalem und damit ins Leiden, zugleich wird die Qualität der Nachfolge hinter Jesus her in dieses Leiden, der selbst »ἦν προάγων αὐτούς«, mit »ἐφοβοῦντο« abgeschwächt.⁶¹ Das Element der *Aneignung* des Jesusgeschehens unter dem notwendigen Einbezug des Leidens und Sterbens Jesu – wie die drei den Mittelteil kennzeichnenden Leidensweissagungen Mk 8,31; 9,31; 10,32–34 zeigen – scheint demnach hier von den Nachfolgern Jesu noch nicht realisiert worden zu sein. Demgegenüber wurde das für eine angemessene Nachfolge ebenfalls notwendige Element der *Enteignung* unmittelbar zuvor eindrücklich *ex negativo* an der Figur des reichen Mannes Mk 10,17–22 expliziert. Denn der reiche Mann kann Jesus deshalb nicht nachfolgen, weil er nicht bereit ist, seine bisherigen Lebenssicherungen restlos (»ὅσα ἔχεις« Mk 10,21) für das Reich Gottes (vgl. Mk 10,23) aufzugeben, während Mk 10,29–31 Jesus den Jüngern die mit ihrer Nachfolge verbundene, absolute Enteignung (»ἀφήκαμεν πάντα« Mk 10,28) als Gewinn auslegt.

Vor diesem Hintergrund hat die Darstellung des Bartimäus eine besondere Relevanz, wird doch einzig von ihm erzählt, dass er Jesus ἐν τῇ ὁδῷ nachfolge. Im Kontext der sonst im Markusevangelium erwähnten Nebenfiguren ist Bartimäus damit durch eine doppelte Typologie charakterisiert

Markus. Kommentar, übers. von Alfred Suhl, Düsseldorf 1993, 272–300, dem sich in der Forschung vielfach angeschlossen wurde.

⁶¹ Neben der vorangehenden Näherbestimmung des Weges als Weg nach Jerusalem wird auch an der folgenden Leidensankündigung deutlich, dass sich das Fürchten auf den bevorstehenden Leidensweg bezieht.

und fungiert in dieser Weise als »transitional figure«⁶². Einerseits nämlich bittet er – wie die zuvor positiv erwähnten Randfiguren – Jesus um Hilfe, kommt zu ihm und wird geheilt, andererseits aber exemplifiziert er – wie die nach ihm erwähnten Randfiguren – angemessenes Verhalten gegenüber Jesus.⁶³ So entspricht Bartimäus etwa dem Element der *Enteignung*, dem der reiche Mann Mk 10,17–22 nicht gerecht werden konnte, durch das Zurücklassen des Mantels (»ἄποβελών« Mk 10,50) in adäquater Weise. Denn ist nach Ex 22, 25 f. und Dtn 24,12 f. der wesentliche Besitz einer armen Person, eines Bettlers, sein Mantel, der, wenn er als Pfand genommen wurde, bis zum Abend zurückgegeben werden soll,⁶⁴ so darf der Mantel des Bartimäus als wenn nicht einzi-

⁶² WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 42.

⁶³ Vgl. ebd. Nach MALBON, *Major Importance* (s. Anm. 58), 200–202, wechseln die Nebenfiguren im Markusevangelium aufgrund ihres Verhaltens gegenüber Jesus mit Bartimäus von »suppliants« zu »exemplars«. Diese Differenzierung, die auf DIES., *Jewish Leaders* (s. Anm. 44), 159, zurückgeht, wird von Williams a. a. O., 11 aufgegriffen. Vgl. ferner auch RHOADS/DEWEY/MICHIE, *Mark as Story* (s. Anm. 58), 132, die jenen Wandel in der Charakterisierung der Nebenfiguren mit der Passion in Verbindung bringen: »Throughout the story, Jesus serves others in their need. So, in Jesus' time of need, others serve him«. Eine solch verallgemeinernde Einteilung ist freilich nicht als absolute Festsetzung zu verstehen. So lassen sich schon kaum alle Nebenfiguren bis Mk 10,45 einzig auf die Funktion als »suppliants« reduzieren. Eine darüber hinausgehende diskursive Funktion ist etwa für den Besessenen aus der Gegend von Gerasa Mk 5,1–20 innerhalb des nichtjüdischen narrativen Raums anzunehmen. Vgl. dazu JOHANNES U. BECK, *Freiheit zum Leben. Wirkungen des Wirkens Jesu nach Mk 5,1–20*, in: MARTIN BAUSPIESS/DERS./FRIEDERIKE PORTENHAUSER (Hrsg.), *Bestimmte Freiheit. Festschrift für Christof Landmesser zum 60. Geburtstag*, ABIG 64, Leipzig 2020, 121–141.

⁶⁴ Auf diesen Hintergrund weist MAARTEN J. J. MENKEN, *The call of blind Bartimaeus* (Mark 10:46–52), HTS 61 (2005), 273–290, hier: 277 f., hin.

ger, so doch für sein Überleben nötigster Besitz gewertet werden. Der Mantel also »signifies that the one called may be required to leave something behind«⁶⁵, wobei Bartimäus präziser nicht schlicht irgendetwas, sondern das Lebensnotwendige für Jesus zurücklässt.

Über die Charakterisierung der Jünger hinaus enthält die Charakterisierung des Bartimäus und die Beschreibung seiner Nachfolge zudem auch das Element angemessener, Jesu Leiden berücksichtigender *Aneignung*, wie der narrative Kontext zeigt. Gerade der Kontext sowie die Beziehungen zu anderen Textteilen tragen auf der Ebene von Komposition und Struktur als dem *Wie* der Erzählung, das vom *Was* der Erzählung, der entfalteten narrativen Welt zu differenzieren ist,⁶⁶ zur theologisch-diskursiven Funktion eines Textabschnitts im Textganzen bei. Indem nun unmittelbar im Anschluss der Einzug Jesu nach Jerusalem folgt und damit der Beginn der Zeit des Leidens, wird die Nachfolge des Bartimäus ἐν τῇ ὁδῷ – mit Imperfekt konstruiert – als angemessene Nachfolge nach Jerusalem und damit ins Leiden herausgestellt.⁶⁷ Zudem korreliert in Mk 10,51 f. das Verb »ἠκολούθει«

⁶⁵ ADELA YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, ed. by Harold W. Attridge, Hermeneia, Minneapolis 2007, 510 f.

⁶⁶ Vgl. zu dieser Unterscheidung grundlegend SEYMOUR CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca 1989. Das bei Chatman mit »story« bezeichnete *Was* der Erzählung ließe sich auch als deren Erzählebene, das mit »discourse« bezeichnete *Wie* der Erzählung als deren Diskursebene fassen.

⁶⁷ Das Verb der Nachfolge steht bei den reinen Nachfolgeperikopen im Aorist (Mk 1,18.20; 2,14). Das in Mk 10,52 abweichend verwendete Imperfekt hebt demgegenüber die anhaltende Nachfolge des Bartimäus auf dem Weg ins Leiden hervor. Die Angemessenheit jener Nachfolge ergibt sich aus der *Konfiguration* der Erzählung, selbst wenn Bartimäus auf der *Erzählebene* mitnichten der Einzige ist, der Jesus nach Jerusalem folgt. Mk 10,52 unter-

mit dem Verb »ἀνέβλεψεν« sowie dem Urteil Jesu »ἡ πίστις σου σέσωκέν σε«, wie sich auch im Kontrast zur Ausgangssituation Mk 10,46, insbesondere zu »ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν« und »τυφλός«, zeigt. Die Verbindung des Gerettetseins mit den Semen Glauben, Sehen und Nachfolgen verstärkt dabei nicht nur die Bedeutung der Nachfolge des Bartimäus, sondern auch den die Perikope kennzeichnenden Kontrast zwischen ihm und den Jüngern, die Mk 4,40 eben nicht glauben und Mk 8,17.18.21 laut des Urteils Jesu nicht sehen, nicht hören und nicht verstehen.

Nach der Darstellung des Markusevangeliums folgt in Mk 11,1–10 unmittelbar auf die Begegnung zwischen Jesus und Bartimäus der Einzug Jesu nach Jerusalem, in die Stadt seiner Gegner,⁶⁸ womit der Beginn der Passion Jesu im weiteren Sinne markiert wird. Dies zeigt sich auch darin, dass Jesus ab jetzt keine Heilungen oder Exorzismen, auch keine seine Göttlichkeit hervorhebenden Machttaten mehr vollbringt, sich vielmehr gerade hier die einzig schädigende Tat, nämlich die Verfluchung des Feigenbaums Mk 11,12–14 ereignet. Im Kontext dieses die Passion thematisierenden Abschnitts finden sich weitere Nebenfiguren, die Elemente angemessenen Verhaltens gegenüber Jesus oder angesichts des Reiches Gottes verdeutlichen.

scheidet sich aber ebenfalls darin von Mk 1,16–20 und Mk 2,13 f., dass der Nachfolge des Bartimäus kein Imperativ Jesu, der dies veranlassen könnte, vorausgeht. Vielmehr fordert Jesus Bartimäus auf: »ὑπάγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.« Entgegen dieser Aufforderung geht Bartimäus nicht (weg), sondern folgt Jesus auf dem Weg in dessen – ab 11,1 beginnende – Passion nach, womit diskursiv auch der transitorische Charakter des Abschnitts deutlich wird.

⁶⁸ Vgl. dazu etwa Mk 3,22 u. ö.

In Mk 12,41–44 und Mk 14,3–9 hängt die Positivität der Figuren unmittelbar mit ihrer kontrastierenden Funktion zusammen, als die jeweilige Erzählfigur hier von Jesus gegenüber anderen und speziell den Jüngern hervorgehoben wird. In Mk 12,41–44 wird das Handeln der Witwe Mk 12,42 sogar erst durch die folgende Belehrung der Jünger Mk 12,43 f. in seiner theologischen Bedeutung einsichtig, so dass die Witwe zum lehrhaften Vorbild für die Jünger wird. Bemerkenswerterweise gibt nun auch die Witwe – wie ähnlich zuvor schon Bartimäus und die Jünger – ihre gesamte Lebensgrundlage, ὄλον τὸν βίον αὐτῆς für die »Liebe zu Gott«⁶⁹ auf. Denn sie wirft ihren ganzen Besitz in das γαζοφυλάκιον ein, das – für die freiwilligen Einnahmen bestimmt – der »Entrichtung der Brandopfer, die als Ganzopfer nahezu ausschließlich Gott zugutekommen sollten«⁷⁰, diente. Zugleich ist dieses Enteignungsgeschehen jedoch ins Dramatische gesteigert: Während für die Jünger und Bartimäus, Jesus nachfolgend, innerhalb der erzählten Welt ihr Überleben mutmaßlich durch den Wechsel in die um Jesus als dessen »Familie« versammelte Gemeinschaft⁷¹ gesichert wird, ist Vergleichbares für die Witwe nicht erzählt. Ihr Geben ἐκ τῆς ὑστερήσεως ist im Kontrast zum Geben der πάντες ἐκ τοῦ περισσεύοντος – wie sich in der dichten klimaktischen Beschreibung des Gegebenen mit »πάντα«, mit »ὅσα εἶχεν«, mit »ὄλον τὸν βίον αὐτῆς« in Mk 12,44 zeigt – zu verstehen als *Selbstpreisgabe*.⁷² Dem entspricht es, dass angemessener Nachfolge, an das Leidens-

⁶⁹ JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus, EKK 2, Teilbd. 2: Mk 8,27–16,20, Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern ²2015, 177.

⁷⁰ A. a. O., 176.

⁷¹ Zu dieser »Familie« Jesu, die nicht durch biologische Abstammung bestimmt ist, sondern zu der diejenigen gehören, die den Willen Gottes tun, vgl. insbesondere Mk 3,31–35.

geschick Jesu rückgebunden, nicht primär eine soziale, lebenssichernde Funktion zukommt, es vielmehr stets die Gefahr des eigenen Lebensverlustes inkludiert: Einen Rückverweis auf die genau dies herausstellende, sein eigenes Sterben thematisierende Belehrung Jesu bietet das Wort »προσκαλεσόμενος« in Mk 12,43, das an die parallelen Unterweisungen der Jünger in Mk 8,34–38, Mk 10,42–45 und ähnlich in Mk 9,35 (hier »ἐφώνησεν«) erinnert.

In Mk 14,3–9 hebt Jesus ebenfalls eine Nebenfigur gegenüber anderen hervor. Werden hier die Jünger auch nicht explizit genannt, legt die Art der Darstellung gleichwohl nahe, die Gesprächspartner Jesu erneut teilweise oder vollständig mit den Jüngern zumindest im Sinne derjenigen, die Jesus nachfolgen oder mit ihm Gemeinschaft haben, zu identifizieren.⁷³ In jedem Fall kann für die Frau mit dem kostbaren Nardenöl zunächst wiederum das Element der Enteignung geltend gemacht werden, obwohl nicht erwähnt wird, dass sie, indem sie das Alabastergefäß zerbricht und das kostbare Öl ausgießt, damit ihre *ganze* Habe aufgeben würde. Zumindest

⁷² Nach ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers*, in: DIES., *Company of Jesus* (s. Anm. 34), 166–188, hier: 178 f., deutet diese Selbstpreisgabe dabei auch auf die Selbstpreisgabe Jesu hin, die wiederum mit dem in Mk 13 dargestellten Leiden der Jesusanhänger korreliert: »[T]he widow's gift of her whole life alludes to Jesus' gift of his life, which is enacted in chapters 14–15.«

⁷³ Dafür spricht etwa die Anwesenheit der τινας bei Tisch, wobei über die jeweilige Verwendung einer Form des Verbs εἶμι in Mk 14,3–4 zugleich eine Verbindung zwischen Jesus und den ἀνανακτοῦντες hergestellt wird, die sich in der ähnlichen, die Gegner explizit ausweisenden Perikope Mk 2,15–17 nicht findet. Durch das Jesuswort »ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε« Mk 14,7 wird diese Verbindung noch verstärkt. Darüber hinaus lässt der dem Handlungsablauf nach analoge Abschnitt Mk 10,13–16 (Ereignis, Abwehr der Jünger, Intervention Jesu) auch in Mk 14,3–9 an die Jünger denken.

die *Kontinuität* des Habens aber wird aufgegeben, wie indirekt die unterschiedlichen Zeitformen der drei der Frau zugeordneten Verbformen zeigen: Insofern das im Präsens stehende Partizip »ἔχουσα«, den bisher andauernden Zustand des Habens ausdrückend, durch die beiden nachfolgenden situationsbezogenen Aoriste »συντρίψασα« und »κατέχεεν« kontrastiert wird, wird gleichsam der Zustand des Habens mit der Handlung des Zerbrechens und Ausgießens durchbrochen.⁷⁴ Gleichzeitig handelt die Frau auf die Gefahr ihrer eigenen Diffamierung hin, die unmittelbar anschließend Mk 14,4 f., durch »ἐνεβριμῶντο« verdeutlicht, tatsächlich erfolgt.⁷⁵

Entscheidender freilich ist, dass die Handlung erneut – diesmal explizit – in den Kontext des bevorstehenden Todes Jesu gerückt wird. Jesus selbst beantwortet das »εἰς τί« der Salbung Mk 14,4 mit »εἰς τὸν ἑνταφιασμόν« Mk 14,8, betont mit dem Hinweis »ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε« Mk 14,7 die Notwendigkeit der Salbung und stellt diese dergestalt als angemessenes Verhalten angesichts des bevorstehenden Geschicks Jesu heraus.⁷⁶ Indem in Mk 14,9 die Handlung der Frau mit der Evangeliumsverkündigung verbunden wird, verstärkt dies im Horizont von Mk 10,29 die Dimension der Enteignung noch. Durch das einleitende »ἀμήν« wird ihr Handeln zudem mit dem Handeln der Jünger während der Passion kontrastiert, das von Jesus Mk 14,18.30 – ebenfalls mit »ἀμήν« einge-

⁷⁴ Vgl. insgesamt STEFAN LÜCKING, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11*, SBS 152, Stuttgart 1993, 72 f.

⁷⁵ Das Enteignungsgeschehen betrifft hier also ebenfalls die soziale Anerkennung. Dies intensiviert sich noch, wenn davon ausgegangen wird, dass es sich bei der Frau, eben weil sie solch wertvolles Öl besaß, um eine wohlhabende und damit wohl angesehene Frau handelte.

⁷⁶ Entsprechend resümiert GNILKA, *Evangelium nach Markus 2* (s. Anm. 69), 226: »Nur der begreift ihn recht, der sich in dieser Stunde zu ihm bekennt.«

leitet – aufgezeigt wird.⁷⁷ Die Differenz zu Judas freilich ergibt sich schon aus den die Perikope rahmenden, durch Parallelbegriffe verbundenen Versen Mk 14,1–2.10 f.: Während sich die Frau einer großen Geldsumme – wie die Schätzung des Öls Mk 14,5 zeigt – für Jesus entledigt, wird Judas Geld geboten, um eine Gelegenheit aufzuzeigen, bei der die Gegner Jesu sich seiner entledigen könnten.⁷⁸

Wie sich gezeigt hat, scheinen die beiden jeweils eine Frau betreffenden Perikopen in einer gewissen Korrelation zueinander zu stehen. Nicht nur kommt ihnen, jeweils verbunden mit einer Belehrung Jesu, innerhalb der Passionserzählung eine spezifische Funktion zu, auch rahmen sie die eschatologische, das Leiden der Gemeinde thematisierende Rede Mk 13. Der Abschnitt Mk 14,3–9 weist gleichwohl nicht nur zurück, sondern – da der Tod Jesu durch die Salbung bereits in den Blick rückt und so die Passion im engeren Sinne eingeleitet wird – auch voraus auf die Frauen Mk 15,40 f.,⁷⁹ von denen zwei ebenfalls Mk 15,47 und damit als Letztes im Kontext des Kreuzigungsgeschehens erwähnt werden. Gerade sie – und nicht die Jünger – sind dabei offensichtlich die einzigen Nachfolger Jesu aus Galiläa,⁸⁰ deren Nachfolge sich nicht nur bis nach Jerusalem (Mk 15,41), sondern bis zum Kreuz, bis zum Tod Jesu erstreckt, selbst wenn sie die Szene nur von ferne, ἀπὸ μακρόθεν, verfolgen (Mk 15,40). Die Positivität ihrer Charakterisierung, die wegen des summarischen »ἄλλαι πολλαί« Mk 15,41 auch für andere Nachfolgerinnen außer

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ Vgl. ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *Fallible Followers. Women and Men in the Gospel of Mark*, in: DIES., *Company of Jesus* (s. Anm. 34), 41–69, hier: 57.

⁷⁹ Vgl. dazu auch a. a. O., 55–60.

⁸⁰ Vgl. Mk 15,41: »[...] αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν«.

den namentlich Genannten gilt, ergibt sich neben dem Imperfekt »ἠκολούθουν« insbesondere aus dem Imperfekt »διηκόνουν«. Hiermit wird nicht nur an das Dienen der Schwiegermutter des Petrus Mk 1,31 erinnert, sondern auch an die Jesus als dem Menschensohn zukommende Aufgabe der Selbstaufgabe Mk 10,45, der nicht gekommen sei, um sich dienen zu lassen (»διακονηθῆναι«), »ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν«. Beides, die Verbindung des Dienens mit weiblichen Personen in Mk 1,31 und Mk 15,41 sowie die Verbindung des Dienens mit der Hingabe des Lebens in Mk 10,45 trägt dabei auch zur Bedeutung der weiblichen Nebenfiguren in Mk 12,41–44 und Mk 14,3–9 bei.

Ergänzt wird das sich hier diskursiv abzeichnende Bild angemessener Existenz angesichts des Reiches Gottes auch durch die anderen im Jerusalemer Teil positiv erwähnten Nebenfiguren, denen innerhalb dieses Bildes jeweils eine spezifische Funktion zukommt. So wird etwa durch das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten in Mk 12,28–34 die Ausrichtung des *ganzen* Lebens auf Gott als zentral herausgestellt⁸¹ und das Aneignungsgeschehen als auch den Nächsten umfassende Liebe zu Gott konkretisiert. Gleichzeitig weist die positive Würdigung des Schriftgelehrten durch Jesus Mk 12,34 »οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ« explizit auf das Reich Gottes hin und so auf Mk 1,15 zurück, wodurch die Aussagen des Schriftgelehrten als angemessenes Verstehen des Evangeliums erscheinen.⁸² Die hier hervorgehobene Ausrichtung auf das Reich Gottes charakterisiert in ähnlicher

⁸¹ Vgl. Mk 12,30: »[...] ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, ἐξ ὅλης τῆς διανοίας, ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος« und ähnlich Mk 12,33.

⁸² Vgl. zudem die Charakterisierung der Aussage des Schriftgelehrten als *vouνεχῶς* in Mk 12,34.

Weise auch Joseph von Arimathäa Mk 15,43–46. Dieser kann als εὐσχήμων βουλευτής ebenfalls dem frommen Judentum zugerechnet werden, erweist sich jedoch wie der Schriftgelehrte gerade nicht als Gegner Jesu. Vielmehr tritt er, expliziert durch »τολμήσας«, für Jesus ein und drückt seine Verbundenheit mit ihm dadurch aus, dass er ihn beerdigt, eine Tat, die nach Mk 6,29 grundsätzlich den Jüngern zugekommen wäre.⁸³

Diese zuvor schon begegnete, dynamische Kontrastierung mit den Jüngern findet sich auch bei den beiden ande-

⁸³ Auf diesen Kontrast zu den Jüngern weisen u. a. auch MARTIN EBNER, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, BZ 44 (2000), 56–76, hier: 66 sowie WILLIAMS, Other Followers (s. Anm. 39), 190 f. mit Anm. 1, hin. – »Die Geste Josefs von Arimathäa in sich als positiven Beitrag gegenüber der Person Jesu aufzufassen«, ist demgegenüber nach STEFAN SCHAPDICK, Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Funktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium, BZ 59 (2015), 179–207, hier: 207, »keine im MkEv vermittelte Perspektive.« Zwar gesteht er zu, dass Joseph von Arimathäa »die persönliche Gefahr auf sich [nimmt], die römische Behörde um die Herausgabe des Leichnams Jesu zu bitten« (a. a. O., 198) und es zudem »eine gewisse theologische Gleichgestimmtheit mit Jesu Verkündigung« (a. a. O., 187) gibt. Dennoch sei er, da eine Distanzierung vom gewaltsamen Tod Jesu nicht zu erkennen ist, als zwiespältige Erzählfigur wahrzunehmen, die demzufolge nicht zur »Gestaltung einer Jesusnachfolge i. S. des Evangelisten« (a. a. O., 203) beitragen könne. Während Schapdick versucht, der Erzählfigur durch historische Analyse näherzukommen, übersieht er mit Ausnahme der Relation zum Hauptmann Mk 15,39–44 f. unterdessen die über die Konfiguration der Narration sich ergebenden Beziehungen, die im Sinne der *claritas textus externa* zu einer wechselseitigen Interpretation der Textabschnitte in Mk 10,46–16,8 führen, in denen positiv bewertete Nebenfiguren vorkommen. Gerade diese Reziprozität, die auf der Diskursebene zu verorten ist, erlaubt es, dass auch Personen, die auf der Erzählebene keine Nachfolger Jesu sind, Jesus und dem Reich Gottes angemessene Möglichkeiten vermitteln, wie etwa Mk 12,41–44 zeigt.

ren im Kontext der Kreuzigung genannten Nebenfiguren, die aufgrund ihrer jeweils nur kurzen Erwähnung allerdings schon fast zu Statisten reduziert sind: Der zum Tragen des Kreuzes Jesu gezwungene Simon von Kyrene Mk 15,21 erinnert an das Jesuswort Mk 8,34, das angemessene Nachfolge gerade im Hinblick auf das Leiden thematisiert.⁸⁴ Und die Aussage des Hauptmanns »ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν« Mk 15,39 angesichts des Versterbens Jesu am Kreuz steht in Differenz zum Bekenntnis des Petrus »σὺ εἶ ὁ χριστός« Mk 8,30, das gerade an dieser Berücksichtigung des Leidens und Sterbens Jesu scheitert (Mk 8,31–33).⁸⁵

Ähnlich kurz wird der nackte Jüngling Mk 14,51 f. erwähnt, dessen Nachfolge im Kontrast zur Flucht aller anderen (Mk 14,50 f.) betont ist. Mit dem Motiv des Zurücklassens des Gewands und der daraus resultierenden Nacktheit zeigt sich hier abermals die Absolutheit der Enteignung auch im Horizont eigener Bedrängnis.⁸⁶ Dass der Jüngling in An-

⁸⁴ Vgl. zum darin implizierten Kontrast zu den Jüngern WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 183: »Simon's act of service, even though it is done under compulsion, highlights the failure of the disciples. The disciples have not taken up their own cross, nor are they available to carry the cross of Jesus.«

⁸⁵ Zudem weist die explizite Verbindung von Mensch und Gott Mk 15,39 auch auf die Frage der Jünger Mk 4,41 zurück, die deutlich macht, dass sie gerade nicht verstehen, wie die göttliche Macht über die Schöpfungsmächte mit diesem, dem Menschen Jesus von Nazareth, zusammenpasst. – Gleichwohl sollte die Aussage des Hauptmanns innerhalb der Erzählebene nicht als Bekenntnis überstilisiert werden. Er erweist sich, wie Mk 15,44 f. zeigt, eher als »neutraler«, außenstehender Zeuge des Geschehens, eine Funktion, die in ähnlicher Weise dem ἀρχιτρίκλινος Joh 2,9 f. zukommt. Vgl. auch SCHAPODICK, Feindschaft und Ehrenrettung (s. Anm. 83), 193–195.

⁸⁶ Darauf, dass diese Enteignung die Gefahr des eigenen Todes einschließt, könnte die Beschreibung des Gewands des Jünglings als σινδών hinweisen, wird dieser Begriff doch sonst im Neuen Testament, etwa Mk 15,46,

betrachtet der Gefahrensituation dennoch letzten Endes flieht, führt zugleich aber auch zu einer negativen Einfärbung der Nebenfiguren im Kontext der Passion Jesu. Sie lässt sich ebenfalls in der diesen Kontext abschließenden und damit hervorgehobenen Perikope Mk 16,1–8 erkennen, die über die Begriffe *νεανίσκος* und *φεύγειν* an Mk 14,51 f. rückgebunden ist.

Auf den ersten Blick gliedert sich die Erzählung von den drei Frauen in Mk 16,1–8, die mit den in Mk 15,40 f. namentlich genannten Frauen identisch sind,⁸⁷ in die diskursive Tendenz der anderen Erzählungen der positiv gewerteten Randfiguren seit Mk 10,46 ein. Denn die Nachfolge der Frauen bis zum Kreuz wird hier ausgeweitet bis zum Grab, in dem sie Jesus den Dienst der Totensalbung erweisen wollen. Innerhalb der spezifischen Konfiguration des Evangeliums steht der Abschnitt damit nicht nur mit Mk 10,46–52 in Beziehung, wurde dort doch erstmals im Rahmen einer Nebenfigurenerzäh-

nur noch für das Totengewand Jesu verwendet (vgl. TANNEHILL, *Disciples in Mark* [s. Anm. 58], 403 mit Anm. 38, für den der Jüngling allerdings ausschließlich negativ charakterisiert ist).

⁸⁷ Aufgrund dieser Identität beurteilt EBNER, *Im Schatten der Großen* (s. Anm. 83), 64, Anm. 24 die Frauen nicht als Nebenfiguren, weil sie ab der Kreuzigung kontinuierlich erwähnt seien und zudem ihre Mk 15,41 beschriebene Nachfolge ihre Anwesenheit bereits in Galiläa voraussetze. Die Kategorie der Nebenfigur bezieht sich – der Korrelation von Erzählung und Figur entsprechend – freilich auf das Vorkommen der Figur innerhalb der Erzählung, nicht auf ihre Präsenz innerhalb der erzählten Welt. Auch dann, wenn eine Figur in der erzählten Welt kontinuierlich Teil des erzählten Geschehens ist, kann sie als Nebenfigur dargestellt werden, indem ihr Handeln nur punktuell, nicht ausführlich oder zusammenfassend erzählt wird. Entsprechend hat nach MALBON, *Major Importance* (s. Anm. 58), 192 eine Nebenfigur keine kontinuierliche Präsenz »in the story as narrated«. Im Blick auf die Frauen am Kreuz und im Grab urteilt sie so a. a. O., 204: »They were really major characters in the story behind the narration, although minor characters in the narrative itself.« Vgl. auch a. a. O., 193.

lung die Nachfolge als Nachfolge auf dem Leidens- und Sterbensweg Jesu thematisiert. Auch ist er auf Mk 14,3–9 bezogen, wobei dadurch, dass Jesus die Salbung als vorweggenommene Totensalbung expliziert, das Vorhaben der drei Frauen in Mk 16,1–8 zumindest als prinzipiell positiver Bezug auf Jesus zu werten ist. Dass die Frauen allerdings nicht dem Auftrag des Jünglings »ὐπάγετε εἰπατε« Mk 16,7 Folge leisten, sondern stattdessen aus Furcht das Geschehene für sich behalten (Mk 16,8), parallelisiert das Verhalten der Frauen mit dem die Jünger charakterisierenden bleibenden Unverstand, der in Mk 4,41 und Mk 6,50–52 mit dem Motiv der Furcht zum Ausdruck gebracht ist.⁸⁸ Wird dabei in beiden Fällen die Herrschaft Jesu über die Schöpfungsmächte und damit dessen göttliches Sein sichtbar, erweist sich die Furcht der Jünger näherhin als *Epiphaniiefurcht* angesichts des Einbruchs des Göttlichen in die Sphäre des Menschen, den sie nicht als heilvolles Geschehen zu begreifen imstande sind. Analog dazu bezieht sich in Mk 16,5–8 die ebenfalls negativ zu bewertende Furcht und Flucht der Frauen, nachdem sie die Erscheinung gesehen und gehört haben, auf die innerweltliche Erfahrung des Göttlichen in der Auferstehung Jesu,⁸⁹ und nicht schon – wie bei den Jüngern im Kontext der Passion – auf das Leiden

⁸⁸ In Mk 4,41, nach der Sturmstillung, folgt auf »φοβήθησαν φόβον μέγαν« unmittelbar die Frage der Jünger: »τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;« Und nach dem Seewandel Jesu folgt auf dessen Zuspruch »μη φοβεῖσθε« Mk 6,50 in Mk 6,52 die Feststellung, dass die Jünger trotz der vorausgegangenen Brotvermehrung nicht verständig geworden sind.

⁸⁹ »Thus the women's fear and silence are as much signs of the limits of humanity in the presence of divinity as signs of fallibility as followers in the usual sense. Yet the fear and silence are sure signs of distinction between the silent followers and the one they follow, and all followers are fallible in this sense« (MALBON, *Fallible Followers* [s. Anm. 78], 64).

und Sterben Jesu und darüber hinaus auf die Gefahr des Verlusts des eigenen Lebens.

In dieser Weise wird die ab Mk 10,46 diskursiv erzeugte Exemplifikation angemessenen Verhaltens gegenüber Jesus als angemessenes Verhalten angesichts des Leidens und des Todes Jesu, die in der Nachfolge der Frauen bis zu seinem Grab kulminiert, mit Mk 16,5–8 *ex negativo* um das Moment angemessenen Verhaltens angesichts der *Auferstehung* Jesu erweitert. Als Konkretisierung der Überschneidung des Göttlichen und Menschlichen in der Person »Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ« (Mk 1,1) transzendiert diese jedoch notwendig innerweltliche Seinsmöglichkeiten, wodurch sie sich anders als der Aspekt des Leidens innerweltlich nicht mehr umfassend einholen lässt und so je nur in einer bleibenden hermeneutischen Offenheit zugänglich ist. Jene Offenheit wird diskursiv vermittelt über die Motive der Flucht und der Furcht, die die exemplifizierende Funktion der seit Mk 10,46 eingeführten und positiv bewerteten Nebenfiguren insgesamt immanent relativieren. Denn konnte die vorausgehende Analyse die diskursive Zusammengehörigkeit dieser Nebenfiguren aufzeigen, so ist deren narrative Funktion jeweils vor dem Hintergrund der narrativen Funktion der anderen im Kontext der Passion genannten Figuren zu erschließen. Über die Darstellung voneinander unabhängiger, aber mit strukturell ähnlichen Verhaltensweisen versehener Nebenfiguren, die im Kontrast zur negativen Charakterisierung der Jünger entwickelt werden, entsteht dergestalt ein Interpretationszusammenhang wechselseitiger Bezüge. Er erlaubt es, die genannten Nebenfiguren in Mk 10,46–16,8 *auf der Diskursebene* selbst als Figurengruppe zu verstehen,⁹⁰ die über das mit ihr

⁹⁰ Dass dies nur für die Diskursebene, nicht aber für die Erzählebene gilt,

vermittelte positive und negative Verhalten zur Refiguration des Selbstverständnisses der Rezipienten herausfordert.

4. Das hermeneutische Modell einer Metafigur als Aspekt der Klarheit des Textes

Die Erfassung der konfigurativen Zusammenhänge eines Erzähltextes für die Konstruktion einer Erzählfigur bezieht sich zunächst auf die Konstruktion individueller Figuren oder Figurengruppen, die durch die Synthesis mehrerer sie betreffender Erzählereignisse eine Figurenidentität erhalten. Gleichwohl sind, wie sich gezeigt hat, die einzelnen Darstellungen von Nebenfiguren ab Mk 10,46 aufgrund der Analogien untereinander ebenfalls miteinander verbunden. Jeweils werden individuelle Personen präsentiert, die im Kontext der Passionserzählung durch einen positiven Bezug zu Jesus charakterisiert sind und deren Charakterisierung mit der negativen Charakterisierung der Jünger, nicht jedoch mit der Charakterisierung der Jünger insgesamt kontrastiert. Dabei hebt die Wiederholung solcher Erzählabschnitte, die auch im Rah-

macht MALBON, *Major Importance* (s. Anm. 58), 205, dadurch deutlich, dass sie zwischen »group« und »collection« unterscheidet, wenn sie formuliert: »[T]he minor characters are not in themselves a group, but simply a collection of characters.« Ähnlich urteilen auch RHOADS/DEWEY/MICHIE, *Mark as Story* (s. Anm. 58), 130.

⁹¹ Zur narrativen Funktion der Wiederholung vgl. a. a. O., 47 f. 51, sowie WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 52: »Through repetition, Mark is able to underline the ideas that he regards as important.« – Gerade aufgrund der Wiederholung ähnlicher Charakterisierungsmuster lassen sich die Abschnitte ab Mk 10,46, in denen Nebenfiguren vorkommen, als »narrative analogies« (a. a. O., 41) fassen, weshalb die Figuration dieser Figuren über deren einmaliges Erscheinen hinaus diskursiv Bedeutung erhält.

men der Diskursebene ähnliche Aussagen vermitteln, nicht nur die Bedeutung des Vermittelten hervor.⁹¹ Auch wird dadurch selbst bei Variation der jeweiligen Art der Darstellung im Blick auf Schwerpunkt und Figuration die mit den Erzählabschnitten transportierte Theologie in Bezug zueinander gesetzt und als Ganze entfaltet. Indem so über die Darstellung ähnlicher Erzählfiguren mit strukturell ähnlichen Verhaltensweisen ein diskursiver Zusammenhang dieser Figuren untereinander entsteht, bilden auch sie eine Gruppe von Figuren. In ihr tragen – wie die einzelnen Szenen einer mehrfach genannten Figur in ihren Beziehungen untereinander die Identität dieser Figur ergeben⁹² – die einzelnen Figuren in ihrer Charakterisierung im Verhältnis zu den anderen Figuren der Gruppe zur Charakterisierung dieser Gruppe als Ganzer bei.⁹³ Da die positiv dargestellten Erzählfiguren ab Mk 10,46 innerhalb der Erzählebene jedoch keine Relation zueinander aufweisen, sich ihre Beziehungen vielmehr erst über die der Narration eignende Synthesis des Heterogenen ergeben, sind sie als *Metafigur* zu beschreiben. Sie setzt sich aus mehreren unabhängigen, aber mit ähnlichen Merkmalen versehenen Nebenfiguren zusammen und wird etwa über die dynamische Kontrastierung mit den Jüngern entwickelt. Zu-

⁹² »The reader reconstructs a character from the information provided to him in the discourse: he is told by the statements and evaluations of the narrator and other characters, and he infers from the speech and action of the character himself« (ADELE BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives*, Reprint, Winona Lake 2005, 34). Vgl. zudem auch TANNEHILL, *Disciples in Mark* (s. Anm. 58), 388 f.

⁹³ Zumindest die Möglichkeit solcher Beziehungen zwischen verschiedenen, innerhalb der Erzählebene voneinander unabhängigen Nebenfiguren aufgrund der Ähnlichkeit der ihnen zukommenden, narrativen Funktionen erwägt Tannehill a. a. O., 388, Anm. 7.

gleich ergibt sich die Charakterisierung der Metafigur über die Charakterisierung der einzelnen Erzählfiguren, ohne dass diese die Metafigur auszeichnenden Charakterzüge umgekehrt für alle ihr zugrundeliegenden Figuren in gleicher Weise Gültigkeit haben müssten.

Über die konfiguratив erzeugten Beziehungen zwischen den Darstellungen der Nebenfiguren ab Mk 10,46 entsteht dergestalt ein Verhältnis wechselseitiger Interpretation dieser Teiltex-te,⁹⁴ die als Ausdruck der für die äußere Klarheit geltend zu machenden Selbstausslegung der Schrift gewertet werden kann. Denn nicht nur sind die für diese Klarheit der Schrift von Luther in Anspruch genommenen grammatischen Strukturen⁹⁵ auf die Einheiten unterhalb und oberhalb des Satzes zu beziehen. Ebenso kann das »sui ipsius interpret« der Schrift sowohl auf die Beziehungen zwischen biblischen Büchern als auch auf diejenigen zwischen kleineren Texteinheiten innerhalb eines Buchs übertragen werden.⁹⁶ In jedem Fall besteht der »Sinn der Erzählung [...] in der Kraft des Ganzen, die Untereinheiten zu integrieren. Umgekehrt ist der Sinn eines Elements seine Fähigkeit, zu den anderen Elementen und zum Ganzen des Werks in Beziehung zu treten.«⁹⁷ In dem das hermeneutische Modell der Metafigur an dieser rezi-

⁹⁴ Vgl. dazu auch die Hinweise zur Funktion narrativer Analogien bei WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 40 f.; BERLIN, *Poetics* (s. Anm. 92), 136, resümiert entsprechend: »Biblical narrative sets up [...] relationships in a number of ways. One is by narrative analogy, which invites the reader to read one story in terms of another.«

⁹⁵ Vgl. WA 18, 606, sowie ferner HERMS, *Äußere und innere Klarheit* (s. Anm. 5), 16.

⁹⁶ In diese Richtung weisen auch die Thesen 12 und 13 bei ALKIER, *Sola scriptura* (s. Anm. 8), 455-458.

⁹⁷ RICŒUR, *Was ist ein Text?* (s. Anm. 24), 95. - Nach ALKIER, *Sola scriptura* (s. Anm. 8), 459, drücke sich »[d]iese hermeneutische Überzeugung von der

proken Selbsterschließung partizipiert, lässt es sich als Explikation der *claritas textus externa* und insofern auch der *claritas scriptura externa* verstehen.

Die narrative Funktion der Metafigur in Mk 10,46–16,8 besteht zunächst in der Herausstellung der Bedeutung der *Enteignung* für den Vollzug angemessener Existenz angesichts des mit Jesu Auftreten anbrechenden Reiches Gottes, die schon in den Nachfolgegeschichten der Jünger Mk 1,16–20 und des Levi Mk 2,13 f. erkennbar wird. Dabei zeigen neben jenen Nachfolgegeschichten vor allem die Darstellungen des blinden Bartimäus und der Witwe im Tempel, dass diese Enteignung eine grundsätzliche Aufgabe der Sicherung des Lebens aus eigenen Möglichkeiten heraus meint. Solchem Enteignungsgeschehen entsprechend, verdeutlicht sich mit der Metafigur dann auch die Notwendigkeit der *Aneignung* des Jesusgeschehens als eines Geschehens, das ohne Leiden und Tod Jesu nicht adäquat verstehbar ist. Darauf weist nicht nur die Positionierung der der Metafigur zuzurechnenden Nebenfiguren innerhalb der Passionserzählung hin, sondern insbesondere die dezidiert hervorgehobene Ausrichtung des Handelns einiger dieser Nebenfiguren auf Leiden und Tod Jesu.

Über die Metafigur werden demnach den Rezipienten des Markusevangeliums erzählerisch Möglichkeiten adäquaten Verstehens des Jesusgeschehens vermittelt, die diese im Rahmen der Identifikation-mit als Möglichkeiten der eigenen Existenz übernehmen können und sollen.⁹⁸ Gleichwohl

Übersummativität der Teile« gerade »in der viel zitierten [...] Formulierung der Selbstaussage der Schrift aus«.

⁹⁸ Die damit einhergehende Refiguration des Selbstverständnisses aufgrund der über die Narration erschlossenen Möglichkeiten halten RHOADS/

wird innerhalb der Metafigur selbst jene diskursiv erzeugte Exemplifikation durch die Flucht des nackten Jünglings und die Furcht und Flucht der Frauen im Grab auch begrenzt. Mit beidem wird die Angemessenheit des Verhaltens der Nebenfiguren insgesamt offen gehalten. Diese Offenheit ist in Mk 16,5–8 dezidiert auf die Auferstehungserscheinung bezogen, die als göttliches Geschehen innerhalb menschlicher Erkenntnismöglichkeiten grundsätzlich hermeneutisch offen bleibt. Demzufolge hat sie ihren Grund augenscheinlich gerade darin, dass das Verstehen Jesu als Sohn Gottes aufgrund der in seiner Person liegenden Verbindung von Göttlichem und Menschlichem innerweltliche Seinsmöglichkeiten überhaupt transzendiert. Es bleibt je neu angewiesen auf einen erschließenden Akt Gottes, dessen jeweiliger Inhalt in selbstkritischer Offenheit je neu angeeignet, zu eigen gemacht werden muss.⁹⁹

Weder wird mit dem hermeneutischen Modell der Metafigur der Nebenfiguren in Mk 10,46–16,8 vor diesem Hintergrund eine grundsätzliche *obscuritas* des Textes und des in ihm repräsentierten Christusgeschehens noch die Unmöglichkeit des Verstehens von beidem behauptet.¹⁰⁰ Im Ge-

DEWEY/MICHIE, *Mark as Story* (s. Anm. 58), XIV explizit fest: »Next to the basic needs for physical survival, story is essential to life. It is how we make sense of our lives. [...] Reading the stories of others makes us aware of our own stories, enables us to question them, and gives us an opportunity to embrace new stories, even to undergo transformation and renewal.«

⁹⁹ In eindrücklicher Weise zeigt sich dieses Angewiesensein etwa im Ruf des Bartimäus »υιὲ Δαυὶδ (Ἰησοῦ), ἐλέησόν με« Mk 10,47.48. – Die narrative Funktion, über die Dissoziation mit einer Erzählfigur bei vorausgehender Identifikation die Rezipienten zur Selbstkritik herauszufordern, hält auch WILLIAMS, *Other Followers* (s. Anm. 39), 203–205, für die Frauen im Grab Mk 16,1–8 fest. TANNEHILL, *Disciples in Mark* (s. Anm. 58), 392–395, stellt dieselbe Funktion für die Figurengruppe der Jünger heraus.

genteil lässt sich jene Metafigur als eine kontextbegrenzte Selbstausslegung der Schrift verstehen, mit der zugleich die Bedingungen des Verstehens des Textes und des in ihm Dargestellten deutlich werden. Solches Verstehen wird über die Konfiguration des Textes selbst an einen Akt Gottes gebunden und dergestalt in seiner Unabgeschlossenheit und Offenheit im Rahmen menschlichen Daseins kenntlich gemacht. Verstehender Glauben im Sinne der *claritas scripturae interna* ist in dieser Weise – mit Luther gesprochen – geistgewirkte Gabe,¹⁰¹ die nicht unabhängig von der äußeren Klarheit und also der stets neu zu vollziehenden Aufgabe der Texterschließung zu denken ist, sondern jeweils aus ihr hervorgeht und in sie hineinführt. Es würde der doppelten Klarheit des Textes gerade widersprechen, wenn die hermeneutische Reflexion der *claritas scripturae* bei Luther gegenwärtige Textauslegung dogmatisch begründen sollte. Vielmehr kann die Rückfrage nach der reformatorischen Überzeugung von der Klarheit der Schrift Inspiration dafür sein, das erschließende Potential der biblischen Texte im Kontext exegetischer Schriftauslegung zurückzugewinnen und mit ihm die Dynamik des in diesen Texten repräsentierten Christusgeschehens.

¹⁰⁰ Gerade gegen die Behauptung einer solch prinzipiellen *obscuritas* der Schrift führt Luther seine These der doppelten Klarheit der Schrift an (vgl. etwa WA 18, 606 f.653).

¹⁰¹ Vgl. WA 18, 609: »Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet«. – Nach WA 18, 653 ist solches der *claritas scripturae interna* entsprechende Verstehen insofern ein geschichtlich gebundenes und also je neu sich ereignendes, individuelles Erschließungsgeschehen, dessen Adäquanz gleichwohl an die intersubjektiv kommunikable *claritas textus externa* gebunden bleibt.