

# Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien

Von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg

Der Ausdruck „vollkommen“ begegnet uns in den Evangelien nur zweimal, und zwar bei Matthäus, zuerst in der Bergpredigt in der zusammenfassenden Mahnung: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“ (5, 48), sodann in der Antwort Jesu an den reichen Mann: „Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkaufe alles, was du hast . . .“ (19, 21). Wir dürfen dahinter eine besondere Anschauung des ersten Evangelisten vermuten; da gerade er aber auch ein starkes Interesse an der sittlichen Unterweisung Jesu verrät, nehmen wir ihn als kompetenten urchristlichen Interpreten der Jesuspredigt. Darum wollen wir uns bemühen, seinem Verständnis von „vollkommen“ näherzukommen.

Der biblische Gedanke der Vollkommenheit erwächst aus anderem Mutterboden als der griechisch-philosophische, der sich im Streben nach dem Sittlichkeitsideal erhebt und in der Tugendlehre seine Heimat findet. Wahrscheinlich stammt der hebräische Begriff *tamim* aus der Opfersprache; in den kultischen Vorschriften des Buches Leviticus, aber auch sonst<sup>1</sup> werden fehlerlose Opfertiere verlangt, und genau dies ist es, was der Hebräer mit jenem Begriff sagen will: daß etwas unversehrt, vollständig, ungeschmälert in seinem Bestand und Wert sei. Wenn der Grieche das „Vollkommene“ dem Ideal zuordnet, dem sich die Wirklichkeit immer nur annähern kann, so geht der Hebräer umgekehrt von der Wirklichkeit aus, die in ihrer ursprünglichen Integrität gesehen wird und nur dann nicht „*tamim*“ genannt werden kann, wenn sie auf irgendeine Weise verletzt oder verdorben wurde (vgl. Jos 10, 13; Ez 15, 5). Auch hier bewährt sich das hebräische Ganzheitsdenken, für das sich das Wesen in einer realen Ganzheit birgt; die Einzeldinge sind Teile des Ganzen, und wenn sie aus ihm herausfallen, so bedeutet das Zerstörung der Ordnung und Zerfall<sup>2</sup>. Für dieses integrale Denken stellt sich das Streben nach der Vollkommenheit anders dar als für das idealistische griechische Denken: Festhalten oder Zurückgewinnen einer ursprünglich gegebenen Einheit und Wirklichkeit, nicht stufenweises Sich-Annähern an ein ideales Ziel. In solchem Denken wurzelt sicher auch der judenchristliche erste Evangelist, und darum wollen wir zunächst dem alttestamentlich-jüdischen Begriff noch etwas nachgehen.

## 1. Die alttestamentlich-jüdische Grundlage des Vollkommenheitsbegriffs

Prüfen wir noch näher den Begriff *tamim*, sofern er in den religiös-sittlichen Bereich aufgenommen wird! Gott „vollkommen“ anhangen (Dt 18, 13), heißt ihm mit ungeteiltem Herzen gehören, nicht gleichzeitig noch Götzendienst, Zauberei und andere Greuel treiben (vgl. 18, 9—12). Solche Ganzhingabe muß beständig sein:

<sup>1</sup> Ex 12, 5; 29, 1; Lv 1, 3. 10; 3, 1. 6. 9; 4, 3. 23. 28. 32 u. ö.; Nm 6, 14; 19, 2 u. ö.; Ez 43, 22. 25; 45, 18. 23; 46, 4. 6. 13. — Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* III, Berlin <sup>2</sup>1948, 90.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen <sup>2</sup>1954, 56f.

„So fürchtet den Herrn, dient ihm vollkommen und treu . . . Verehrt den Herrn allein!“ (Jos 24, 14). Das ganze, lautere, von fremden Gedanken und Neigungen nicht befleckte Herz Gott schenken: Das ist in dem Substantiv *tom* ausgedrückt, das wir etwa mit „Unschuld, Einfalt, Lauterkeit“ übersetzen können. So spricht der Herr zu Salomon: „Wenn du vor mir wandelst, wie dein Vater David gewandelt ist, in Herzenseinfalt (*betom-lebab*) und Redlichkeit (*bejoscher*), so daß du alles tust, was ich dir befohlen habe . . .“ (1 Kg 9, 4). Darum wird auch argloses, aufrichtiges Reden mit diesem Wort charakterisiert (vgl. Gn 20, 5 f; 2 Sm 15, 11; 1 Kg 22, 34; 2 Chr 18, 33). Einfalt (= *tom*) und Aufrichtigkeit (*joscher*) sollen nach Ps 25, 21 den Beter schützen, der auf den Herrn harret. Auch mit dem atl. Führungsbegriff gerecht“ (*šaddik*) verbindet sich die ausschließliche und vollständige Hingabe des *tamim* an Gott. Von Noe wird gesagt: „Er war ein gerechter und vollkommener Mann unter seinen Zeitgenossen und wandelte mit Gott“ (Gn 6, 9; vgl. Sir 44, 17). Rechtschaffen vor Gott und verbunden mit Gott wandeln, so könnte man jenes beispielhafte Verhalten umschreiben. Die eben genannte Stelle zeigt zugleich, daß dieses — griechisch gesprochen — Frömmigkeits- und Tugendideal dem Israeliten als realisierbar galt. Abraham wird zwar von Gott gemahnt: „Wandle vor mir und sei vollkommen!“ (Gn 17, 1); aber der Stammvater Israels entsprach auch dieser Forderung. Die Rabbinen legten die Stelle vielfach so aus, daß sich an Abraham nichts Verwerfliches fand außer der Vorhaut, und wegen der Beschneidung wurde er dann „vollkommen“ genannt<sup>3</sup>. Also auch hier: Wenn der Mensch ganz so ist, wie Gott ihn wünscht, wenn der ganze Mensch ohne Fehl ist, dann ist er „vollkommen“. Auch David darf von sich sagen: „Ich war vollkommen (= tadellos) vor ihm“ (2 Sm 22, 24). Maßgebend dafür ist stets der Wille und das Urteil Gottes; der Mensch muß dem Bild entsprechen, das sich Gott von ihm macht. „Vollkommen wandeln“ und „Gerechtes vollbringen“ ist das gleiche (Ps 15, 2; vgl. Spr 2, 21). Job nennt sich den Gerechten, den Vollkommenen (Job 12, 4). Ebenso stehen die Substantive „Gerechtigkeit“ und „Vollkommenheit“ parallel (Ps 7, 9; vgl. Spr 20, 7).

Je mehr die Tora Ausdruck des göttlichen Willens und Norm des frommen Handelns wird, um so mehr bestimmt sich die „Vollkommenheit“ nach der untadeligen Gesetzeserfüllung. In Ps 119, jenem einzigartigen Preislied auf die Tora, heißt es: „Mein Herz sei vollkommen in deinen Satzungen!“ (V. 20). „Vollkommen wandeln“ ist gleichbedeutend mit „im Gesetz des Herrn einhergehen“ (Ps 119, 1). „Wandeln“ und „Weg“ sind im Alten Testament das gebräuchlichste Bild für die Lebensführung, und so treffen wir auf Wendungen wie „die Vollkommenen des Weges“ (Spr 11, 20), „vollkommen wandelnd“ (Spr 28, 18), „in (seiner) Vollkommenheit (= Unschuld) wandelnd“ (Spr 20, 7), „vollkommener Weg“ (Ps 101, 2. 6)<sup>4</sup>. Im Rabbinismus gilt als „vollkommener Gerechter“, wer die ganze Tora gehalten hat; solches glaubte man besonders von den Patriarchen<sup>5</sup>. Recht häufig sprechen auch die Qumran-Texte von „Vollkommenen“ und „Vollkommenheit“, wieder in Verbin-

<sup>3</sup> Siehe die Belege bei P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, München 1922, 386.

<sup>4</sup> Vgl. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*. Bonn 1958, besonders 50—52.

<sup>5</sup> Rosch ha-schana 16b Bar. (Billerbeck I, 50f.); Schabbath 55a und weitere Belege bei Billerbeck I, 814f.

dung mit dem Bild vom Weg und Wandeln. Auch hier, fast formelhaft, die Wendung „Vollkommene des Weges“ (1QS IV, 22; 1QSa I, 28; 1QM XIV, 7; 1QH I, 36), oder „die vollkommen Wandelnden“ (1 QS I, 8; II, 2; III, 9; IX, 19; 1 Qsb I, 2; V, 22), „in (der) Vollkommenheit (des Weges)“ (1 QS V, 24; VIII, 18. 21; IX, 6. 8. 9). Diese auszeichnende Sprechweise betrifft in Qumran nur die Mitglieder des Bundes Gottes; die Gemeinde ist ein „Haus der Vollkommenheit und Wahrheit in Israel“ (1QS VIII, 9). Wie eine Selbstbezeichnung klingt es, wenn in Dam XX, 2. 5. 7 von den „vollkommenen Männern der Heiligkeit“ (vgl. VII, 4 f. „in heiliger Vollkommenheit“<sup>6</sup>) die Rede ist; ähnlich 1QS VIII, 20: „Die Männer der Vollkommenheit sollen in Heiligkeit wandeln“<sup>7</sup>. Solcher vollkommener Wandel ist nur dadurch möglich, daß diese Auserwählten den Weg Gottes kennen, das rechte Gesetzesverständnis besitzen; aber solche wahre Erkenntnis ist ihnen von Gott geoffenbart worden<sup>8</sup>. Noch bedeutsamer ist es, daß die Mitglieder der Gemeinde von Qumran trotz ihrer heroischen Anstrengungen überzeugt sind, daß der Mensch von sich aus zu einem vollkommenen Wandel nicht fähig ist; Gott muß ihn rechtfertigen und ihm die Gnade schenken. So heißt es im Schlußpsalm der Gemeinde-regel: „Meine eigene Rechtfertigung steht Gott zu, und in seiner Hand ist die Vollkommenheit meines Weges“ (1 QS IX, 2); „aus seiner Hand kommt die Vollkommenheit des Weges“ (ebd. 10 f); ähnlich auch an einer schönen Stelle der Hodajoth: „Und ich, ich habe erkannt, daß der Mensch keine Gerechtigkeit hat noch ein Menschenkind vollkommen wandelt. Der höchste Gott hat alle Werke der Gerechtigkeit, aber der Wandel eines Menschen steht nicht fest, außer daß durch den Geist Gott ihm verlieh, unsträflichen Wandel zu führen für Menschenkinder, damit alle seine Werke durch die Macht seiner Krafttat erkennen sollten und die Fülle seines Erbarmens auf allen Söhnen seines Wohlgefallens sein sollte“ (1 QH IV, 30—33)<sup>9</sup>. Hier wird die Tora-Sittlichkeit mit einem tiefreligiösen Gedanken bereichert, der so stark im Alten Testament noch nicht hervortritt. Wie die wahre Erkenntnis nur durch gnadenhafte Offenbarung möglich wird, so auch der vollkommene Weg nur durch das Erbarmen und die Hilfe Gottes<sup>10</sup>.

Noch eins wollen wir fragen: Sprechen das Alte Testament und die spätjüdischen Texte auch von der Vollkommenheit Gottes? Gott selbst erhält nie unmittelbar dieses Attribut, und das dürfte einen inneren Grund haben: Bei Gott ist eine Beeinträchtigung seines Wesens gar nicht möglich, das Prädikat „vollkommen“ darum auch überflüssig und wenig sinnvoll. Aber für das Handeln Gottes nach außen kann die Vollkommenheit seines Tuns hervorgehoben werden (Dt 32, 4). Des Herrn Ge-

<sup>6</sup> Vgl. Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954, zu Dam VII, 5 (p. 26f., note 2).

<sup>7</sup> P. Wernberg-Möller, *The Manual of Discipline*, Leiden 1957, will den Text nach Dam XX, 2. 7 emendieren (34; 42; 131, note 57). — Vgl. zur Ausdrucksweise auch Nötscher, a.a.O. 80.

<sup>8</sup> Vgl. B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament*: New Test. Studies 4 (1957/58) 237—262.

<sup>9</sup> Übs. nach H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (II:) *Die Sekte von Qumran*, Berlin 1958, 239.

<sup>10</sup> Rigaux (a.a.O. 240f.) bezeichnet drei Elemente als konstitutiv für die qumranische „Vollkommenheit“: ein moralisches, nämlich den Gehorsam und Wandel auf dem Wege, ein mystisches, aus der Reinigung und Gabe des Heiligen Geistes erwachsendes, und ein „gnostisches“, nämlich die Erkenntnis des göttlichen Planes.

setz ist vollkommen (Ps 19, 8), und dem Frommen und Gerechten erschließt sich die Fehlerlosigkeit des göttlichen Verhaltens. In dem schönen Psalm 18, mit dem nach 2 Sm 22 David auf sein Leben zurückschaut, spricht der Beter: „Dem Frommen zeigst du dich fromm, dem Vollkommenen (= Untadeligen) vollkommen“ (V. 26). Nach dem Zusammenhang denkt er an Gottes treue, verlässliche Hilfe. „Ja, Gott: Sein Weg ist vollkommen, das Wort des Herrn ist lauter. Er ist ein Schild für alle, die bei ihm Zuflucht nehmen“ (V. 31). Hier klingt auch schon der Gedanke der Qumran-Texte an: „Gott ist es, der mit Kraft mich gürtet und meinen Weg vollkommen (= untadelig) macht“ (V. 33). Auch in der Gemeinderegeln von Qumran ist von der Vollkommenheit der Wege Gottes die Rede (1 QS I, 13). Bedeutsam ist ferner, daß ein anderes, spezifisch göttliches Attribut, nämlich die Heiligkeit, an manchen Stellen mit „vollkommen“ nah verbunden ist (1 QS VIII, 20; Dam VII, 4 f.; XX, 2. 5. 7). Vielleicht dachten die „Männer von vollkommener Heiligkeit“ dabei an die Heiligkeitsregel von Lv 19, 2: „Heilig sollt ihr sein, wie ich, der Herr, euer Gott, heilig bin“.

Nach dieser Voruntersuchung gehen wir an die beiden Stellen des Matthäusevangeliums.

## 2. Die Vollkommenheit nach der Bergpredigt

Außerlich gesehen, bildet die Mahnung, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt 5, 48), den Abschluß der Ausführungen über die Feindesliebe. Dabei diene der Blick auf Gottes Verhalten (V. 45) dazu, die dem natürlichen Menschen unverständliche und harte Forderung zu motivieren. Weil Gott seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und weil er regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, sollen auch wir unsere Feinde lieben und für unsere Verfolger beten, um so Söhne unseres himmlischen Vaters zu werden. Die Schlußmahnung von V. 48 gehört sinnvoll dazu; sie hebt noch stärker das Motiv der Nachahmung Gottes<sup>11</sup> hervor. In der lukanischen Fassung der Bergpredigt ist diese Verbindung enger und deutlicher (6, 35f.). Bei Matthäus stehen noch die Sätze über das Verhalten der Menschen dazwischen (5, 46f.): Diejenigen lieben, die uns lieben, das tun auch die Zöllner, und den Nahestehenden („Brüdern“) freundlich begegnen, das tun auch die Heiden — die Jünger Jesu aber sollen *mehr* tun. Bei Lukas ist die Spruchfolge vertauscht: Dem Blick auf Gottes Verhalten schließt sich unmittelbar die letzte Mahnung an; das dürfte auch das Ursprüngliche sein<sup>12</sup>.

Nun lautet aber diese Mahnung bei Lukas anders: „Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!“ (6, 36). Darin werden wir den ursprünglichen Wortlaut erkennen müssen, obwohl die Exegeten darüber nicht einig sind. Wie J. Dupont richtig bemerkt, ist das von Lukas gebrauchte „barmherzig“ viel mehr konform mit der Sprache der Bibel, insofern *dieses* Attribut im Alten Testament nicht selten Gott selbst beigelegt wird<sup>13</sup>. Es paßt auch gut als Folgerung aus dem vorher geschilderten (bei Lukas allerdings verkürzt wiedergegebenen) Verhalten Got-

<sup>11</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, 108—112.

<sup>12</sup> So auch J. Dupont, *Les Béatitudes*<sup>21</sup>, Brügge-Löwen 1958, 154.

<sup>13</sup> J. Dupont, a.a.O. 153, Anm. 2 mit vielen Stellen aus dem Alten Testament.

tes und steht im Einklang mit dem von Jesus sonst entworfenen Gottesbild (vgl. die Parabeln vom verlorenen Sohn, vom unbarmherzigen Knecht, von den Arbeitern im Weinberg). Matthäus hat „barmherzig“ absichtlich in „vollkommen“ geändert. Welche Gründe mögen ihn dazu bewogen haben? Zunächst wohl die Absicht, stärker paränetisch die vom *Jünger* geforderte Haltung herauszustellen; denn „vollkommen“ ist, wie wir sahen, eine Eigenschaft, um die sich gerade der Mensch bemühen soll, während sie von Gott kaum ausgesagt wird.

Nun kommt aber noch eine wichtige Beobachtung hinzu: Nicht ohne Grund wird Matthäus die Sätze über die Liebe und Freundlichkeit, die die Menschen, auch die Zöllner und Heiden, ihresgleichen erweisen, zwischen jene über das Verhalten Gottes und die Mahnung zur Vollkommenheit hineingestellt haben. „Was tut ihr da Besonderes?“ Diese so nur bei Matthäus begegnende Wendung (τί περισσὸν ποιεῖτε;) erinnert an den programmatischen Satz, der sämtliche Antithesen, wieder nur bei Matthäus, einleitet: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer wird (περισσεύσῃ . . . πλεῖον) als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr wahrlich nicht ins Himmelreich eingehen“ (5, 20). Der matthäische Bergprediger fordert eine größere, das damalige jüdische — an sich nicht gering zu achtende — Streben übertreffende, ja unvergleichlich überragende Gerechtigkeit, und diese an Gottes Heiligkeit selbst orientierte Haltung faßt Matthäus am Ende und Höhepunkt der Antithesen in den Begriff „Vollkommenheit“. Damit dürfte sichergestellt sein, daß Matthäus die Vollkommenheit nicht nur in der Feindesliebe verkörpert sehen will, sondern diese als einen extremen Fall der dem Reich-Gottes-Anwärter abverlangten Sittlichkeit nur zum Anlaß nimmt, um abschließend und die ganze neue Haltung zusammenfassend die Forderung aufzustellen: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“ Sämtliche Antithesen sind für ihn letztlich nur eine Illustration der neuen, von Jesus verkündigten Basileia-Ethik, die ihrerseits wieder nur aus der gesamten Reich-Gottes-Verkündigung Jesu verstanden werden kann. „Vollkommen“ ist der Mensch, der ausschließlich und mit seiner ganzen Person Gott gehört und nichts anderes als Gottes Willen radikal erfüllen will, um in das als nahe verkündete Reich Gottes einzugehen.

Ehe wir diese durch die gesamte Bergpredigt erläuterte Haltung des Jesusjüngers näher ins Auge fassen, wollen wir noch einen weiteren Grund für die matthäische Formulierung unseres Satzes aufdecken. Schon häufig wurde darauf aufmerksam gemacht, daß der judenchristliche erste Evangelist durch Lv 19, 2 beeinflusst sein dürfte: „Seid heilig, wie ich, der Herr, euer Gott, heilig bin!“ Es läßt sich zeigen, daß Matthäus (wohl schon nach jüdischer Tradition) den Dekalog und das Heiligkeitsgesetz verbindet und in seine für den urchristlichen Unterricht geformte Paränese verwebt<sup>14</sup>. Auch in Mt 19, 18f. schließt sich an Vorschriften aus dem Dekalog das Gebot der Nächstenliebe nach Lv 19, 18 an. In den Antithesen der Bergpredigt werden nicht nur Sätze aus den Zehn Geboten aufgenommen (vgl. Mt 5, 21, 27), sondern auch andere Anweisungen des Pentateuchs (aus Lv und Dt) besprochen (5, 31, 33, 38), zuletzt wieder die Nächstenliebe nach Lv 19, 18 (5, 43). So dürfte der Evangelist in der Schlußmahnung (5, 48) auch jene grundlegende Heiligkeitsforderung von Lv 19, 2 im Sinne gehabt haben, wieder nicht einfach, um sie ein-

<sup>14</sup> Vgl. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954, 136—138.

zuschärfen, sondern um sie für die neue, von Jesus aufgestellte Ordnung zu überbieten: Die im Alten Testament verlangte Heiligkeit, wie der Herr, der Gott Israels, heilig ist, soll sich jetzt als Vollkommenheit, wie der himmlische Vater vollkommen ist, erweisen. Vielleicht nur eine sprachliche Nuance, dem Evangelisten aber nicht unwichtig, da er durchweg das Neue, Unüberbietbare, Endgültige der Botschaft und Forderung Jesu betonen will!

Damit sind wir der inhaltlichen Bestimmung der neutestamentlichen Vollkommenheit schon näher gekommen. Sie ist ein Gesamtausdruck für die aus der Reich-Gottes-Botschaft Jesu fließende Verpflichtung, sich des angebotenen, zum Teil schon geschenkten Heiles würdig zu zeigen, mit ganzem Herzen Gott zu lieben und vor allem anderen „sein Reich zu suchen“ (vgl. Mt 6, 33). Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die gesamte Basileia-Ethik Jesu zu entfalten<sup>15</sup>; aber wir wollen einige Gesichtspunkte herausstellen, die die Eigentümlichkeit der vom Christen geforderten Vollkommenheit nach der Bergpredigt beleuchten.

Man muß sich zunächst vergegenwärtigen, daß Jesu Botschaft eine *eschatologische* ist. Weil er die Gottesherrschaft als nahe bevorstehend, ja in seiner Person und seinem Wirken gegenwärtig, spürbar und wirksam ausruft, darum fordert er auch eine neue Sittlichkeit, die der heilsgeschichtlichen Gnadenstunde (vgl. Lk 4, 19) entspricht. Das ist zwar noch nicht jene Unsündlichkeit, jene ungetrübte und untrübbar Gottverbundenheit, wie sie die Heilsgenossen im vollendeten Gottesreich besitzen werden, jenes durch den Geist Gottes umgewandelte Herz, von dem schon die Propheten sprachen (vgl. Jer 31, 33; 32, 38—41; Ez 36, 25—29; 37, 27f.); aber es ist die an jenem Bild orientierte, von daher motivierte und durch die schon verliehenen Heilskräfte ermöglichte Gottgehörigkeit und Brüderlichkeit, soweit sie sich nur immer auf dieser Erde, in diesem Aon verwirklichen läßt — und Jesus erwartet und verlangt, daß ein solches auf die eschatologische Vollendungweisendes Verhalten verwirklicht werde, in Gesinnung und Tat. Darum kann man die christliche „Vollkommenheit“ als „die Lebensform der endzeitlichen Heilswirklichkeit“ bestimmen<sup>16</sup>. Es ist sicher auch berechtigt, die durch die „Evangelischen Räte“ angeregten konkreten Lebensformen, besonders die Jungfräulichkeit, als Zeugnis der künftigen Heilsvollendung zu betrachten, als „Darstellung und sinnenfällige Verkörperung für die jetzt schon wirksame endzeitlich vollendete Heilswirklichkeit“<sup>17</sup>. Aber es muß betont werden, daß die Mahnung zur „Vollkommenheit“ jeden Christen betrifft, daß also jeder in seiner individuellen und sozialen Lebensform etwas vom Glanz der eschatologischen Gottesgemeinschaft aufleuchten lassen soll. Die Forderungen der Bergpredigt beziehen sich ja auf das Leben in dieser Welt; die Verheirateten sind angesprochen, wenn Jesus eheliche Treue bis in die Herzensgesinnung hinein verlangt (Mt 5, 28) oder die bis dahin erlaubte Scheidung verbietet (5, 32). Nach Jesu Absicht soll die erwartete eschatologische Vollendung eine Strahlungskraft in die Verhältnisse dieser Weltzeit hinein ausüben. Bruderzwist, Rache und Feindschaft unter den Menschen sollen jetzt schon ausgelöscht, die lähmenden

<sup>15</sup> Vgl. das in Anm. 11 genannte Werk; ferner J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Paris 1957, 80—151.

<sup>16</sup> W. Hillmann, *Perfectio Evangelica: Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956) 161 bis 172, hier 165.

<sup>17</sup> Ebd. 167.

irdischen Sorgen bezwungen, die von Gott trennende Anhänglichkeit an den Reichtum überwunden werden.

Jesu Botschaft läßt sich aber auch als eine Wiederherstellung der *ursprünglichen Ordnung* betrachten. Das steht mit dem eschatologischen Gesichtspunkt nicht in Widerspruch, da das eschatologische Geschehen ja auch eine *restitutio in integrum* (vgl. Apg 3, 21 Apokatastasis) ist. Die Antithesen der Bergpredigt sind zwar sämtlich durch den Einleitungsspruch (Mt 5, 20) eschatologisch motiviert: Um in das Reich Gottes einzugehen, bedarf es der „größeren Gerechtigkeit“; aber die einzelnen Sätze werden als neue Auslegung des göttlichen Willens, als autoritative Proklamation Jesu aufgestellt („Ich aber sage euch . . .“), und das setzt seine Kenntnis des ursprünglichen, unverkürzten, reinen und heiligen Willens Gottes voraus. Wie Jesus seine neue Interpretation des alten Gottesgesetzes versteht und begründet, dafür haben wir ein bezeichnendes Beispiel in dem Gespräch über die Ehescheidung, das außerhalb der Bergpredigt überliefert ist (Mk 10, 2—9; Mt 19, 3—9). Entgegen der durch Moses gewährten Erlaubnis, einen Scheidebrief auszustellen, greift Jesus auf das Buch Genesis zurück (1, 27; 2, 24) und fordert, die von Gott im Anfang geschaffene Einheit von Mann und Frau in der Ehe nicht aufzulösen. Damit relativiert er die von Moses — doch auch im Auftrag Gottes! — gegebene Weisung zu einer zeitlich begrenzten Konzession „um eurer Herzenshärte willen“, verlangt nun aber die volle Beobachtung des ursprünglichen Gotteswillens. Die Motivation für die Feindesliebe geht in etwas anderer Richtung, kommt aber auf das gleiche hinaus: Weil Gott so gütig und barmherzig gegen alle Menschen ohne Ausnahme ist, auch gegen die Bösen und Ungerechten, darum sollen sich die Jesusjünger Gott zum Vorbild nehmen und sein absolutes heiliges Wesen nachahmen, ohne Rücksicht auf ihr menschliches Empfinden und Widerstreben. Das eschatologische Motiv ist damit verbunden: Auf diese Weise sollen sie Söhne des himmlischen Vaters werden (Mt 5, 45a; Lk 6, 35c). Das ist nicht im Sinne einer jetzt schon erfolgenden Verähnlichung gemeint; vielmehr erscheint die Gotteskindschaft nach Mt 5, 9 als eschatologisches, im künftigen Gottesreich verliehenes Heilsgut, und in der Lukas-Fassung steht noch dabei: „Euer Lohn wird groß sein“ (Lk 6, 35b). Aber das erste und nähere Motiv für die Feindesliebe ist doch der Blick auf den himmlischen Vater, der genauso handelt und damit dem Jünger die Richtung weist. Wir können auch sagen: Jesus führt die Menschen wieder in ein unmittelbares Gottesverhältnis zurück, in dem sie Gottes Willen rein und ganz erfahren und, ihn erfüllend, „vollkommen“ werden sollen. (Das macht freilich seine eigene autoritative Interpretation nicht überflüssig.) H. Schürmann hat jüngst für den von Jesus geforderten brüderlichen Liebesdienst gezeigt, daß auch dabei die Motivation nicht ausschließlich eschatologisch ist, sondern sich genauso auf das Gottesverhältnis des Jüngers Jesu gründet<sup>18</sup>. „Vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“, heißt auch: „weil euer himmlischer Vater vollkommen ist“ und eine solche Haltung von euch fordert.

Damit kommen wir zu einem weiteren Punkt. In der gesetzlich oder doch rein moralisch klingenden Bergpredigt kann leicht ein Moment übersehen werden, das in der gesamten Heilsverkündigung Jesu angelegt ist und letztlich auch den For-

<sup>18</sup> H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu*, in: *Kaufet die Zeit aus!, Festgabe für Th. Kampmann*, Paderborn 1959, 39—71.

derungen der Bergpredigt zugrundeliegt: Die neue eschatologische und doch ursprünglich reine Frömmigkeit und Sittlichkeit des Jesusjüngers, die ungeteilte Hingabe an Gott und schrankenlose Liebe zum menschlichen Bruder, wird nur möglich durch Gottes zuvorkommende Liebe und gegenwärtiges Heilshandeln. Wir könnten das den *gnadenhaften Charakter* der Vollkommenheit nennen. Die zuvorkommende Liebe Gottes wird am besten durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht veranschaulicht (Mt 18, 23—35). Der Knecht, von dem sein Herr den Schulderlaß gegenüber dem Mitknecht erwartet, hat zuvor die unvergleichlich größere Nachsicht seines Herrn erfahren und muß darum mit Recht den Vorwurf hören: „Mußtest nicht auch du dich deines Mitknechtes erbarmen, so wie ich mich deiner erbarmt habe?“ (V. 33). Von Gottes Liebe überwältigt, sollen wir das Höchste an Liebe vollbringen. Er fordert nichts, was er uns nicht selbst vorher — unvergleichlich reicher — geschenkt hätte. Er schenkt, verzeiht und liebt in wahrhaft göttlicher Weise, unbegrenzt und unerschöpflich; darum wird auch von uns das Vollmaß dessen verlangt, wozu ein Mensch fähig ist, oder besser: wozu wir eben durch die Liebe Gottes fähig werden. Diese ist nicht nur Motiv, sondern wird auch zur Quelle gnadenhafter Hilfe. Das übernatürliche Moment der *Befähigung* zur Vollkommenheit liegt in der Bergpredigt nicht an der Oberfläche, aber ist doch mitgegeben, mitverkündigt — einfach durch die Weise, wie Jesus den Jüngern vom Vater spricht. Im „Vaterunser“ (Mt 6, 9—13) lehrt er sie die kindliche Anrede an Gott<sup>19</sup>, im Spruch vom unnötigen Sorgen (6, 25—32) eine kindlich-vertrauensvolle Nähe zu ihm. In der wichtigen Mahnung zum Bittgebet aber (7, 7—11) ermutigt er sie, Gott ihre Anliegen (doch wohl vor allem die, die mit ihrem Jüngersein, ihren Anstrengungen und Aufgaben für das Reich Gottes zusammenhängen!) vorzutragen: Gott ist aus der Liebe und Macht seines Wesens noch viel eher und mehr als irdische Väter bereit und fähig, den Bittenden „Gutes“ (Lukas interpretiert: „heiligen Geist“, 11, 13) zu geben. So darf er sicher auch als Helfer in der Not sittlichen Strebens, im Sichmühen um Vollkommenheit gelten.

Heben wir das Wesen der in der Bergpredigt geforderten „Vollkommenheit“ schließlich noch von jenem Vollkommenheitsgedanken ab, der uns alle, wohl auf Grund des griechischen Einflusses, mehr oder weniger beherrscht! Sie ist kein „Ideal“, dem wir uns schrittweise nähern sollen, ohne es jedoch je gänzlich zu erreichen; vielmehr ist sie gerade eine Ganzhingabe an Gott, die wir einmal als Jünger Christi vollziehen müssen und aus der heraus wir unser Leben in dieser Welt, jeder nach seiner Berufung, gestalten sollen. Sie ist die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und aus allen Kräften, aus der auch die Liebe zu den Nächsten und Fernsten, zu Freunden und Feinden erwächst nach dem Vorbild Gottes. Die christliche Vollkommenheit ist ferner kein menschlicher Perfektionismus, der ein in sich gerundetes, alle Wesensanlagen bis zur Vollendung entfaltendes Menschenbild erstrebt, vielmehr ein Wandeln vor Gott und mit Gott, um in seinen Augen zu bestehen, wie armselig auch unser Menschentum bleibe. Sie ist letztlich überhaupt kein ethischer Entwurf,

<sup>19</sup> Zum „Abba“ vgl. G. Kittel im *Theol. Wörterbuch zum NT* I, 4—6; J. Jeremias in: *Synoptische Studien* (Festschr. für A. Wikenhauser), München 1954, 86—89; G. Schrenk im *ThW* V, 984f. Vgl. auch R. Schnackenburg, Art. *Gottesbild im NT: Bibeltheol. Wörterbuch*, hgg. von J. Bauer, Graz 1959, 372f.



sondern eine religiöse Forderung: sich Gott, dem allzeit Größeren, zu unterwerfen und auszuliefern, im Gehorsam gegen seinen Ruf, im Willen zur Lauterkeit des Herzens und zum Radikalismus der Tat, aber auch im Vertrauen auf seine Gnade, Hilfe und Rettung.

Matthäus hat diese Haltung in bewußter Antithese gegen jene von Jesus gegebene pharisäische und schriftgelehrte Frömmigkeit und Gesetzmäßigkeit gezeichnet, die den Willen Gottes verfehlte und das Reich Gottes vor den Menschen eher verschloß als öffnete (vgl. Mt 23, 13). Er hat sich dabei der jüdischen, schon alttestamentlichen Terminologie bedient und aufzeigen wollen, welches die wahre, von Jesus und seiner Basileia-Botschaft geforderte „Gerechtigkeit“ und „Vollkommenheit“ ist. In anderer Weise interpretiert Lukas für seine heidenchristlichen Leser die eschatologische Botschaft und Forderung Jesu und lehrt sie doch das gleiche. Er stellt nach den Heil- und Weherufen das herausfordernde Gebot der Feindesliebe gleich an die Spitze und läßt seine Leser aus diesem Griff Gottes nach dem ganzen Menschen nicht mehr frei. Vielleicht vermeidet er absichtlich den Ausdruck „vollkommen“; aber was die Bibel damit meint, tritt auch bei ihm klar hervor: Gott will den ganzen Menschen, und er will ihn ganz in seinem Dienst, weil er ihn mit ganzer göttlicher Liebe in dieser eschatologischen Stunde des Heils umfängt.

### 3. Vollkommenheit und Nachfolge Jesu (Die Frage der „Evangelischen Räte“)

Die zweite Stelle, an der Matthäus (wieder er allein) den Ausdruck „vollkommen“ verwendet, führt uns noch ein Stück tiefer in unseren Fragenkreis hinein. Im Unterschied zur Bergpredigt richtet sich die Forderung Jesu diesmal nicht an alle, sondern nur an den „reichen Jüngling“ (19, 21). Ferner scheint durch die zweifache Antwort Jesu auch eine Zweistufigkeit seiner Forderung ausgedrückt zu sein, bei der das Gebote-Halten nur wie die Vorstufe und die Aufgabe des Besitzes dann wie die wirkliche Vollkommenheit ausschaut (aber nur scheinbar!). Schließlich, und das dürfte das Wichtigste sein, wird die Vollkommenheit in enge Beziehung zur Nachfolge Jesu gebracht. Die Frage der „Evangelischen Räte“, die die Behandlung der Perikope wie eine Hypothek seit langem belastet, wollen wir zunächst zurückstellen.

Versuchen wir wieder zuerst, Verfahren und Absicht des ersten Evangelisten bei seiner besonderen Gestaltung und sprachlichen Formulierung im Vergleich mit Markus (dem Lukas hier sehr eng folgt), zu erhellen! Nach Mk 10, 17–22 antwortet Jesus auf die Frage des Mannes: „Was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben?“ mit dem Hinweis („du kennst . . .“) auf die Zehn Gebote, von denen er die der zweiten Tafel — in eigentümlicher Reihenfolge<sup>20</sup> — aufzählt. Auf die Entgegnung des Mannes: „Meister, das alles habe ich gehalten von Jugend auf!“ sagt ihm Jesus: „Eins fehlt dir (noch). Geh hin, verkaufe alles, was du hast . . . dann komm und folge mir!“ Matthäus hat den Mk-Bericht vor sich gehabt und bewußt geändert, wie viele Beobachtungen beweisen<sup>21</sup>. Die für uns beachtlichen Abweichungen sind folgende:

<sup>20</sup> Wahrscheinlich sollen zuerst die Verbote, danach das positive Gebot der Sorge für die Eltern aufgeführt werden. Zu „du sollst nicht berauben!“ vgl. weiter oben im Text!

<sup>21</sup> Vgl. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1956, 281f.; J. Le vie in: *La formation des Évangiles*, Löwen 1957, 45.

1.) Jesu erste Antwort ist erweitert: „Wenn du zum Leben eingehen willst, halte die Gebote!“ Erst auf die Gegenfrage des Mannes: „Welche?“ zählt Jesus die Gebote auf. 2.) An den Dekalog (in Auswahl) ist das Gebot der Nächstenliebe nach Lv 19, 18 angefügt. 3.) Der „Jüngling“ (erschlossen aus Mk „von Jugend auf“) fragt von sich aus: „Was fehlt mir noch?“ 4.) Jesu weitere Antwort lautet: „Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkaufe alles . . .“

Gerade wenn wir von der Bergpredigt herkommen, verstehen wir die Intention des ersten Evangelisten bei dieser Perikope leichter. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß hier wie dort auf Beispiele aus dem Dekalog das Gebot der Nächstenliebe folgt (vgl. die 2. Änderung). Nun wollte Matthäus auch nach der Bergpredigt das alttestamentliche Gesetz durchaus nicht aufgehoben wissen, betonte vielmehr seine Gültigkeit und Verbindlichkeit (vgl. 5, 17—19!) — darum akzentuiert er jetzt auch Jesu erste Antwort an den Jüngling: „Halte die Gebote!“ (vgl. die 1. Änderung). Aber er interpretierte Jesus in der Bergpredigt auch dahin, daß das Gesetz in einer neuen Weise erfüllt und überboten werden müsse, und formulierte darum, die Antithesen abschließend: „Seid also vollkommen . . .!“ — darum bringt er nun in der weiteren Antwort Jesu an den Jüngling die gleiche Mahnung zur Vollkommenheit (vgl. die 4. Änderung).

Um noch tiefer zu schauen, vergegenwärtigen wir uns, welchen praktischen katechetischen Zweck Matthäus mit der Perikope vom reichen Jüngling verfolgte. Wir werden nicht fehlgehen in der Annahme, daß er Judenchristen (oder Katechumenen aus dem Judentum) am Beispiel des Jünglings zeigen wollte, was Christus von ihnen über ihre bisherige jüdische Gesetzmäßigkeit hinaus verlangt. Daß der Jüngling als Typ des jüdischen Taufbewerbers gelten soll, verrät uns vielleicht die 3. Änderung: Er *selbst* fragt: „Was fehlt mir noch?“ Jesus stellt, ohne die erste Auskunft, er solle die Gebote halten, aufzuheben, noch eine weitere Forderung: In vollständiger Selbstentäußerung, in Ganzhingabe an Gott (hier konkret angewendet und veranschaulicht in der Hingabe seines Vermögens) soll er in die *Nachfolge Jesu* eintreten. Das erklärt die eigentümliche Parallelität und Dialektik der zwei Antworten Jesu (1. und 4. Änderung): Um in das Leben einzugehen, ist es erforderlich, die Gebote Gottes zu erfüllen — nämlich in der Weise, wie Jesus das versteht (vgl. Bergpredigt!); und doch ist das, anders betrachtet, noch nicht genug, da es rein legalistisch geschehen könnte (wie es der Jüngling vielleicht bisher getan hat!). Wenn er „vollkommen“ sein will, d. h. untadelig vor Gott, ganz nach dem Willen Gottes, muß er radikal handeln, in seinem Fall sich vom Reichtum trennen, und in die Nachfolge Jesu eintreten.

Um diese Auslegung zu rechtfertigen, müssen wir einige Punkte verdeutlichen. Es kann sich bei der zweifachen Antwort Jesu nicht um zwei Stufen der sittlichen Bemühung handeln, die zu erklimmen in das Belieben des Fragenden gestellt wäre, schon gar nicht um zwei verschiedene Grade der Seligkeit, die er dadurch erringen könnte. Das hat schon J. Herkenrath klar erkannt<sup>22</sup>. „In das ewige Leben eingehen“ ist eine gleichbedeutende Ausdrucksweise für „in das Reich Gottes eingehen“, und das ist die einzige und zugleich höchste Verheißung, die Jesus zu geben hat. „Schatz

<sup>22</sup> J. Herkenrath, *Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen*, Düsseldorf 1926, 164f.

im Himmel' (ist) hier ebensowenig wie bei Markus als *besonderer* Lohn gedacht, sondern als Gegenwert zu der Hingabe der Schätze auf Erden, fällt also mit dem Begriff 'ewiges Leben' zusammen wie Mt 6, 20<sup>23</sup>. Die Wendung: „*Willst du vollkommen sein*“ stellt es dem Jüngling nicht anheim, sich dafür zu entschließen oder auf diesen „höheren“ Entschluß zu verzichten; denn auch die erste Antwort Jesu ist genauso formuliert: „*Willst du ins Leben eingehen*“ und rückt ihm, wie allgemein anerkannt, eine dringliche Notwendigkeit vor Augen. Bei Markus ist jeder Zweifel durch die Antwort Jesu ausgeschlossen: „Eins fehlt dir noch!“, die bei Matthäus als Frage im Munde des Jünglings auftaucht. J. Schmid hat also recht, „daß der Gedanke bei Matthäus kein anderer ist als bei Markus. Als bloßer Rat kann auch bei ihm die Aufforderung Jesu zur ‚Vollkommenheit‘ nicht verstanden werden, weil die Hingabe des Besitzes an die Armen mit zur Nachfolge Jesu gehört (vgl. Lk 14, 33), also nicht dem Belieben des Jüngers überlassen ist“<sup>24</sup>. Daraus können wir schließen: Die Hingabe des Besitzes interpretiert Jesus *für diesen Mann* als die Erfüllung der Gebote Gottes, wie er sie versteht, als Ausdruck der Hingabe an Gott, der Radikalität des Gehorsams, ganz im Sinne der Bergpredigt (vgl. Mt 6, 24!). Das ist vielleicht schon durch die Weise nahegelegt, wie Jesus gleich zu Beginn dem Mann die Gebote Gottes vorsagt. Bei Markus fügt Jesus nach „du sollst kein falsches Zeugnis geben!“ noch an: „Du sollst nicht berauben!“ Das kann nach jüdischen Parallelen auch heißen: „Du sollst nicht (den gerechten Lohn) vorenthalten!“<sup>25</sup>. Viele Exegeten erblicken darin eine besondere und abgekürzte Formulierung für das 9. und 10. Gebot („Du sollst nicht begehren . . .“). „Es schützt das Gut des Nächsten, vor allem des Armen, vor der ‚Begierde‘ des anderen“<sup>26</sup>. Jesus könnte also diese so gewendete Forderung im Hinblick auf den Reichtum des Fragestellers erheben. Matthäus läßt diese Wendung fort, fügt aber nach dem Dekalog das Gebot der Nächstenliebe an, und auch das könnte hier den Sinn haben, den Mann an seine besondere Verpflichtung zu erinnern, die ihm aus seinem Besitz erwächst. Mag es immerhin zweifelhaft bleiben, ob die Intention Jesu schon aus der ersten Antwort ersichtlich ist, so wird doch aus seinem zweiten Bescheid klar, daß er für diesen Mann den unumgänglichen Ruf Gottes darin erblickt, sich vollständig von seinem Besitz zu trennen und Jesus in Armut nachzufolgen. Jesu Mahnung und Forderung ist eine einheitliche und wird nur stufenweise *aufgedeckt*. Wer ins Leben eingehen will, muß „vollkommen“ sein. Er muß die Gebote Gottes halten, aber so, wie Jesus das auslegt; im Falle des reichen Jünglings bedeutet das, auf seine irdischen Besitztümer zu verzichten und in die Nachfolge Jesu einzutreten.

Fragen wir nun, in welchem Verhältnis *Nachfolge Jesu und Vollkommenheit* stehen! Dafür müssen wir beachten, daß „Nachfolge“ und „Jüngertum“ Jesu einen Bedeutungswandel durchgemacht haben. Ursprünglich heißt „Jesus nachfolgen“ seinem Ruf zu persönlichem Jüngertum folgen, und zwar in einer engen Lebensgemeinschaft mit ihm, als Gefährte seiner Wege, als Schüler seiner Lehre, als Helfer seiner Verkündigung (vgl. Mk 1, 16—20; 2, 18. 23 u. ö.). Solche Menschen rief Jesus

<sup>23</sup> Ebd. 164.

<sup>24</sup> a.a.O. 282.

<sup>25</sup> Vgl. Dt 24, 14 (A); Mal 3, 5; Sir 31, 22 nach der LXX; Jak 5, 4 v. l. Ferner V. T a y - l o r, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, 428.

<sup>26</sup> E. L o h m e y e r, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937, 210.

aus Heim und Familie, Beruf und Bürgerlichkeit fort (vgl. Mk 2, 14; Lk 9, 57—62; 14, 26f. 33). Es scheint, daß er auf diese Weise von Anfang an einen engeren Kreis von Männern um sich sammelte, die sein Leben teilen und an seiner Mission mitwirken sollten. Die Grenzen mögen fließend gewesen sein, da sich zunächst wohl viele an ihn drängten und seine „Jünger“ sein wollten<sup>27</sup>; aber das Kriterium blieb doch die Annahme durch Jesus und die Aufnahme in den engeren Kreis der ihm „Nachfolgenden“. Nicht alle, die an seine Botschaft glaubten, waren damit schon seine „Jünger“. In der Urkirche aber hat der Begriff „Jünger“ eine weitere Bedeutung angenommen, klar ausgeprägt in der Apostelgeschichte, angebahnt vielleicht schon im Johannesevangelium: „Jünger“ sind alle, die sich ihm im Glauben anschließen (vgl. Joh 8, 31; Apg 6, 7). Diese Entwicklung ist auch nur zu verständlich, da eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Jesus nicht mehr möglich war, die Gläubigen aber eine ähnliche Bindung an ihren Herrn, sein Wort und seine Weisung erstrebten. So sind in den Rahmenbemerkungen der Evangelisten die Grenzen zwischen Worten Jesu an seine „Jünger“ im engeren Sinn und an das Volk gerade dort oft verwischt, wo es sich um sittliche Forderungen handelt (vgl. zu Beginn der Bergpredigt Mt 5, 1f. par.; Lk 6, 20; vor den Sprüchen Mk 8, 34—38 par.; Lk 14, 25—35). Entsprechend verschiebt sich der Gedanke der „Nachfolge“ (vgl. Mk 8, 34 par.; Joh 8, 12)<sup>28</sup>. Es kann kein Zweifel sein, daß Jesus die Ansprüche, die sich aus seiner Reich-Gottes-Botschaft ergaben, an *alle* richtete, ebenso aber auch, daß er in die besondere Jüngernachfolge mit Aufgabe von Heim, Familie und bisherigem Beruf nur eine begrenzte Schar rief.

Bleibt nun der Gedanke der Vollkommenheit etwa auf jene engere Jüngernachfolge beschränkt? Das ist entschieden zu verneinen, da Matthäus in der Bergpredigt deutlich genug zu erkennen gibt, daß jeder Reich-Gottes-Anwärter „vollkommen“ sein soll (5, 48). Wir werden die zweite Stelle in der Perikope vom reichen Jüngling also auch nicht so verstehen dürfen, daß „Vollkommenheit“ ganz allgemein Aufgabe des irdischen Besitzes bedeutet. Es handelt sich bei Jesu letzten Worten an den Mann gewiß um die Aufforderung, sich ihm als „Jünger“ im Vollsinn anzuschließen; aber wir müssen das so interpretieren, daß sich *für diesen Mann* die von allen verlangte „Vollkommenheit“, nämlich die vollständige Hingabe an Gott, in der besonderen Lebensform der Armut erweisen sollte, wie sie in der Gemeinschaft der ständigen Jesusnachfolger verwirklicht war. So finden wir unsere obige Auslegung auch von daher bestätigt. Aber wir müssen nun weiter fragen: Wie hat die Urkirche, die die „Nachfolge Jesu“ auch in einem weiteren, für alle gültigen Sinn faßte, die Aufforderung Jesu verstanden? Doch wohl so, daß sich für jeden Christusjünger die Forderung der Vollkommenheit in der Nachfolge und durch die Nachfolge des Herrn konkretisiert! Wenn damals, in der Gegenwart Jesu und durch seine Entscheidung, der Ruf Gottes für jeden einzelnen eine konkrete Gestalt bekam, sollte das in ähnlicher Weise nicht auch für die späteren Gläubigen gelten? Vielleicht muß man auch unter diesem Aspekt einmal das Armutsideal in der Jerusalemer Urgemeinde betrachten. Immer vorausgesetzt, daß die späteren Christugläubigen den

<sup>27</sup> Vgl. K. H. Rengstorff im *ThW* IV, 447f., überhaupt den ganzen Artikel (417 bis 465). — Zum „Jüngertum Jesu“ für weitere Kreise: O. Dibelius, *Die Jünger*, Hamburg 1953; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg i. Br. 1957.

<sup>28</sup> Vgl. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 22—29.

Gedanken der „Nachfolge“ auf ihre Situation übertrugen, in ihre Lebensverhältnisse übersetzten — mußten sie sich dann nicht fragen, welche konkreten Forderungen der Herr an alle, an jeden einzelnen stellte?

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen die sog. „*Evangelischen Räte*“ ein neues Ansehen. Sie haben eine biblische Grundlage, auch wenn sie später vielleicht nicht immer in der richtigen Weise „biblisch“ begründet wurden. Sie sind der Ruf Gottes an einzelne Menschen, stärker in den Dienst Christi zu treten als andere, die diesen Ruf nicht vernehmen, sich gleichsam unmittelbar und ausschließlich ihm und seinem Werk zur Verfügung zu stellen. Wir wollen hier nicht die drei klassischen Räte ausführlich behandeln, sondern nur kurz zeigen, wie sich Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam in diese Sicht einordnen. Den Entschluß einzelner Männer, sich um des Gottesreiches willen „zur Ehe untauglich“ zu machen<sup>29</sup>, hat Jesus in Mt 19, 11f. anerkannt und offenbar gegenüber gehässigen Kritikern verteidigt. Es handelt sich sicherlich um Nachfolger, die, angerührt von der Reich-Gottes-Predigt Jesu, freiwillig auf die Ehe verzichteten, entweder von vornherein oder unter Aufgabe ihrer bisherigen Ehe, weil sie sich von Gott dazu gerufen fühlten, weil sie als erstes und einziges „das Gottesreich suchen“ wollten (vgl. Mt 6, 33). Den Charakter des Rates erkennt man daraus, daß Jesus das nicht von allen, wohl nicht einmal von allen Jüngern im engeren Sinne verlangt hat (vgl. 1 Kor 9, 5<sup>30</sup>); aber er billigte es, so wie er selbst ja auch jungfräulich lebte, er sieht es als eine Form der Ganzhingabe an Gott an, zu der diese Menschen entflammt wurden, ja er erblickt darin eine besondere Gnade Gottes (vgl. V. 11). Die Aufgabe des Besitzes scheint er von allen, die sein Wanderleben beständig teilen wollten, gefordert zu haben (vgl. Mk 10, 28—30 par.; Lk 14, 33). Insofern ist der Rat der Armut ein viel dringlicherer. Am wenigsten deutlich ist der Rat des Gehorsams in den Evangelien ausgesprochen, der später hinzugenommen wurde und eine Hauptstütze des monastischen Lebens ist. Eine biblische Grundlage dürfte die wiederholte Mahnung Jesu zum Dienen sein. „Wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, sei der Knecht aller!“ (Mk 10, 43f.). Lukas hat bei der Verlegung des Jüngerrangstreites in den Abendmahlssaal und bei der Betonung des Tischdienstes Jesu (22, 26f.) sicher auch die späteren Gemeindeverhältnisse im Sinn. Johannes hebt durch die Fußwaschungsszene noch stärker das Vorbild Jesu hervor (13, 1—15). Der Gehorsam des Jüngers gegenüber Jesus und Gott liegt an sich auf einer anderen Ebene. Wenn man aber bedenkt, daß die Jüngerschar um Jesus mit ihrer ausgeprägten besonderen Lebensform für die späteren Gläubigen überhaupt paradigmatischen Charakter annehmen konnte, dann läßt sich auch der Gedanke des hl. Benedikt, daß der Abt in der Mönchsfamilie Christus selbst repräsentiert und der ihm erwiesene Gehorsam so gut wie der Gehorsam gegenüber Christus selbst ist<sup>31</sup>, als Anwendung biblischer Grundgedanken begreifen.

Aus der Erkenntnis, daß jeder Christ zur Vollkommenheit verpflichtet und nach ihrer konkreten Verwirklichung in der Nachfolge Jesu gefragt ist, ergibt sich aber

<sup>29</sup> Dazu vgl. J. Blinzler, Εὐαγγέλιον: Zeitschr. für die neuest. Wissensch. 48 (1957) 254—270, näherhin 257—259.

<sup>30</sup> Vgl. J. B. Bauer, *Uxores circumducere* (1 Kor 9, 5): Bibl. Zeitschr. NF 3 (1959) 94—102.

<sup>31</sup> Vgl. E. M. Heufelder, *Die evangelischen Räte*, Wien 1953, 31—42.

auch eine wichtige Folgerung für die Gläubigen, die in der Welt leben. Sie haben zwar nicht den Ruf zu einer besonderen, nach dem Ur-Jünger-Verhältnis geprägten Lebensform vernommen, sind aber ebenfalls angerufen, nach konkreten Weisen zu suchen, die Vollkommenheit zu verwirklichen. Auch ihnen darf Jesu Mahnung in der Bergpredigt nicht als ein fernes, unerreichbares Ideal oder gar — höchst verkehrt — als eine nur an Priester und Ordensleute gerichtete Forderung gelten. Sie sind genau so angesprochen, in ihrem Stand und irdischen Beruf gangbare Wege zu betreten, um die Totalität der Hingabe an Gott und die Radikalität der Reich-Gottes-Stürmer zu vollziehen. Da heben sich aus der Predigt Jesu besonders die Mahnungen heraus, der von Gott trennenden Knechtschaft des Mammons und der Dämonie der Macht zu widerstehen. Letztlich aber sind es nicht diese negativen Mahnungen, die dem praktischen Bemühen die Richtung weisen, sondern ist es positiv das Hauptgebot der Liebe, konkret angewendet auf die Bruder-, Nächsten- und Feindesliebe, in dem sich Jesu Forderung der Vollkommenheit verdichtet: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“

## Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laien

Von René Carpentier SJ, Löwen

In einer bemerkenswerten Rezension meines Buches „Zeugen des Gottesreiches“<sup>1</sup> stellt W. Kern<sup>2</sup> eine wichtige, ja grundlegende Frage, die das Verhältnis des Ordenschristen zu den Christen in der Welt betrifft. Das Problem stellt sich folgendermaßen: Wird nicht der Ordenschrist als „Zeuge des Gottesreiches“ zu einseitig in eschatologischer Sicht gesehen, nämlich als Repräsentant der „künftigen seligen Vollendung der Kirche“ (60)? Ist er dadurch nicht ein unbedingt Bevorrechtigter des paradiesischen Gottesreiches, der einfach alle Christen zu tun heißt wie er selbst? „Es scheint“, meint Kern, „daß so die Lebensstände der Christen in der Welt nur auf eine negative Weise vom Ordensstand abgegrenzt sind“ (58). Und wie die Tatsache erklären, „daß die Mehrzahl der Menschen von Natur aus nicht für den Stand der Vollkommenheit bestimmt ist“ (58)?

Es ist hier nicht der Ort, auf die Lösung einzugehen, die Kern für das Problem der positiven Zuordnung der beiden kirchlichen Stände vorschlägt; darin sind wir mit dem Rezensenten grundsätzlich einverstanden. Wir möchten hier nur noch einmal die Grundschwierigkeit aufgreifen, die Kern sehr klar gesehen und folgendermaßen formuliert hat: Im Weltstand als Stand „verleibt sich nicht in unmittelbarer spezifisch christlicher Sichtbarkeit der Geist, aus dem der einzelne Weltchrist han-

<sup>1</sup> *Zeugen des Gottesreiches*. Einführung in das Ordensleben. Herold-Verlag, Wien-München (1958).

<sup>2</sup> *Zur Theologie des Ordensstandes*, in: „Geist und Leben“ 32 (1959) 57ff.; die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf diese Rezension.