



This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29) im Licht neuerer exegetischer Ansätze

Dettwiler, Andreas

How to cite

DETTWILER, Andreas. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29) im Licht neuerer exegetischer Ansätze. In: Gleichnisse verstehen. Ein Gespräch mit Hans Weder. Frey, F. & Joas, E. M. (Ed.). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2018. p. 67–96. (Biblisch-theologische Studien)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:112889>

Andreas Dettwiler

Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) im Licht neuerer exegetischer Ansätze¹

Zum Einstieg – Polyphonie der Interpretationen

Auf den ersten Blick scheint alles ganz einfach zu sein: Wir haben ein Gleichnis *en miniature* vor uns, das, einer japanischen Tuschzeichnung gleich, auf ganz wenige erzählerische Elemente reduziert ist. Es „erzählt die selbstverständlichste Sache aus der ländlichen Welt“.² Es spricht von der Saat, die gesät wird, die wächst und schließlich geerntet wird.

¹ Ich möchte mit diesem Beitrag meinen großen Dank an Hans Weder aussprechen. Sein Nachdenken im Bereich der neutestamentlichen Exegese und der Hermeneutik wie auch sein Bemühen, die exegetische Arbeit im Gespräch mit den Human- und Naturwissenschaften auch theologisch zu verantworten, haben mich bis heute nachhaltig geprägt. Was meine Auslegung von Mk 4,26–29 betrifft, so möchte ich neben seiner grundlegenden Arbeit zu den Gleichnissen Jesu (*Hans Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, FRLANT 120, Göttingen 1978, 41990; ich zitiere im Folgenden nach 31984*) und seiner Hermeneutik zum NT (*Hans Weder, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986*) insbesondere auf seinen Artikel „Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache“, *ZThK* 90 (1993), 382–408, hinweisen, der eine anregende Interpretation des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat enthält. Diejenigen, die mit dem akademischen Werk von Hans Weder vertraut sind, werden feststellen, dass sich meine Auslegung in vielen Punkten mit dem hermeneutischen Anliegen des Jubilars berührt.

² *Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26), EKK 2/1, Zürich etc. 1978, 184.*

Kinderleicht scheint dessen Verständnis zu sein! Spezifische kulturelle oder agrarische Kenntnisse scheint es nicht vorauszusetzen, und noch viel weniger irgendein religiöses Geheimwissen oder tiefeschürfende theologische Gedankengänge. So einfach und zugleich eindringlich scheint die Gottesreichverkündigung des „Welt- und Menschenkenners“ zu sein – so jedenfalls hatte der Altmeister der modernen Gleichnisauslegung, Adolf Jülicher, den Menschensohn aus Nazareth bezeichnet.³ Warum sollen wir uns darum bemühen, diesen auf den ersten Blick so federleicht daherkommenden Text nochmals näher zu betrachten?

Und dennoch: das Gleichnis von Mk 4 hat bis heute derart unterschiedliche, ja kontroverse Auslegungen in Gang gesetzt, dass dem Betrachter beinahe schwindlig wird. Gewiss hat die „auffällige Verschiedenheit der Interpretationen, die dieses Gleichnis in der neueren Literatur erfahren hat“,⁴ auch etwas mit unserer gegenwärtigen Situation in der neutestamentlichen Exegese zu tun. Böse Zungen behaupten, dass auch noch die bizarrsten Auslegungen aufs Papier gebracht werden wollen, um der Literaturliste der Forschenden noch eine weitere Publikation hinzuzufügen. Aber es gibt auch vornehmere Lesarten, um die erstaunliche Polyphonie der Auslegungen unseres Textes zu erklären. Zum Beispiel die folgenden.

Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat ist einer der ganz wenigen Texte, die sich nur im Markusevangelium finden. Außer einem kleinen Fragment im Thomasevangelium (EvThom 21,9–10), das uns allerdings nicht viel weiterhilft, liegen uns keine direkten Vergleichstexte in der frühchristlichen Literatur vor, die uns zumindest rückblickend, d.h. in Rezeptionsästhetischer Sicht, Hinweise geben könnten, wie unser Markustext im ersten Jh. n. Chr. verstanden wurde. Weiter gibt uns das Markusevangelium,

³ Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. Erster Teil: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen. Zweiter Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, Tübingen 1910 (Bd. 1: 1886; Bd. 2: 1899), II 546, im Zusammenhang seiner prägnanten Auslegung von Mk 4,26–29.

⁴ Weder, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 1), 117.

anders als beim vorausgehenden Gleichnis vom Sämann, keine direkten Lesehinweise an die Hand, die uns beim Verstehen des Textes helfen könnten. Gewiss ist eingangs vom Gottesreich die Rede, die der Lesergemeinde zu verstehen gibt, dass Mk 4,26–29 als Gleichnis zu verstehen ist. Aber die theologische Zentralmetapher der *Basileia* Gottes stellt ja zunächst nur den Horizont dar, in dem sich der Verstehensprozess unseres Textes vollziehen soll. Wie vielfach unterstrichen wurde, bezeichnet die *Basileia* Gottes in der Evangelienliteratur nicht einen im Voraus feststehenden Aussagezusammenhang – nirgends wird der Ausdruck „theoretisch oder begrifflich expliziert“⁵ –, sondern soll durch verschiedene Sprachformen, im speziellen derjenigen des Gleichnisses, erst erschlossen werden. Was unser Gleichnis zur *Basileia* zu verstehen gibt, kann sich also nur aus der sorgfältigen Wahrnehmung der Sprachgestalt unseres Textes selbst ergeben. Dabei stellt sich die Frage, worin denn genau der spezifische Akzent des Gleichnisses besteht, der uns helfen würde, Näheres über diese *Basileia* zu erfahren.

Ein Blick auf die von den Auslegern gewählten Titelbezeichnungen ist erhellend, um die Vielfalt der vorgeschlagenen Interpretationen zu ermessen. Die Mehrheit der deutschen, französischen und englischsprachigen Bibelübersetzungen betonen, dass die Saat von selbst wächst (Neue Zürcher Bibel 2007: „Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat“; Nouvelle Bible Segond 2002: „La parabole de la semence qui pousse toute seule“; Bible de Jérusalem 1998: „Parabole du grain qui pousse tout seul“; etc.). Auch viele Ausleger wählen seit Adolf Jülicher⁶ dieselbe Titelformulierung.⁷ Der französische Exeget Marie-

⁵ Hans Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum, BThSt 20, Neukirchen-Vluyn 1993, 21.

⁶ Jülicher, Gleichnisreden (s. Anm. 3), II 538.

⁷ Jacques Dupont, La parabole de la semence qui pousse toute seule (Mc 4,26–29), in: Frans Neirynck (Hg.), Études sur les évangiles synoptiques. Tome 1, BETHL 60-A, Leuven 1985, 295–320 (Erstpublikation: RSR 55 [1967], 367–392); ders., Encore la parabole de la semence qui pousse

Joseph Lagrange sieht die Dinge auch so, auch wenn er eine Spur poetischer formuliert: „Parabole du grain qui pousse sans qu'on y mette la main“.⁸ Andere Ausleger und Bibelübersetzungen, wie z.B. die ältere Zürcher Bibel oder die Einheitsübersetzung, sprechen allgemeiner vom „Gleichnis vom Aufwachsen der Saat“ (Zürcher Bibel 1955), vom „Gleichnis vom Wachsen der Saat“ (Einheitsübersetzung 1980) oder von „The parable of the growing seed“.⁹ Nach Arland Hultgren und M. Eugene Boring soll betont werden, dass die Saat im Verborgenen wächst („The seed growing secretly“).¹⁰ Der belgische Exeget Camille Focant schlägt vor, die Pointe des Gleichnisses nicht im Wachsen der Saat, sondern in der Eigenproduktivität der Erde zu sehen: „La parabole de la terre qui d'elle-même produit du fruit“.¹¹ Nochmals anders gewichtet Joachim Jeremias, wenn er vom „Gleichnis vom geduligen Landmann“¹² spricht und so nicht nur die Untätigkeit des ‚Landmannes‘ mit der Eigendynamik des Wachstums der Saat kontrastiert, sondern auch einen ethischen Aspekt wahrnehmen will. Schließlich legt Gerd Theißen den Akzent auf den „naiven Synergismus“¹³ von Bauer und Ernte, wenn er

toute seule (Mc 4,26–29), in: *Neiryck* (Hg.), *Études*, 321–333 (Erstpublikation: *Edward Earle Ellis / Erich Grässer* [Hg.], *Jesus und Paulus*. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag, Göttingen 1975, 96–108); *Hans-Josef Klauck*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen, NTA.NF 13, Münster 1978, ²1986; etc.

⁸ *Marie-Joseph Lagrange*, *Évangile selon Saint Marc*, LtB, Paris ⁶1942, 115.

⁹ *Klyne R. Snodgrass*, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids 2008, 179.

¹⁰ *Arland J. Hultgren*, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Grand Rapids 2000, 385; *M. Eugene Boring*, *Mark. A Commentary*, NTL, Louisville/London 2006, 136.

¹¹ *Camille Focant*, *L'évangile selon Marc*, Commentaire biblique; NT 2, Paris 2004, 179.

¹² *Joachim Jeremias*, *Die Gleichnisse Jesu*. Kurzausgabe, Göttingen 1962, ¹⁰1988, 102.

¹³ *Gerd Theißen*, Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4,26–29?, ZNW 85 (1994), 167–182, hier 181, in Anführungszeichen gesetzt.

zusammenfassend wie folgt formuliert: „Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde“.¹⁴

Man könnte den Fragekatalog zuhanden von Mk 4,26–29 noch weiter ausbauen. Es ließe sich z.B. fragen, welche Funktion unsere Erzählung im Rahmen der Makroerzählung des Markusevangeliums einnimmt; oder wie die möglichen intertextuellen Beziehungen des Gleichnisses zu anderen Texten, insbesondere zu alttestamentlich-jüdischen Traditionen, zu bewerten sind; oder wie sich unsere Erzählung zu seinem Erzähler, das heißt Jesus von Nazareth, verhält, und zwar sowohl in literarischer (Mk als primärer Auslegungshorizont) wie auch in historischer Hinsicht (Stichwort historischer Jesus).

Unversehens also Fragen über Fragen! Thomas Söding hat in seinem Jesusbuch zu Recht festgehalten, die Gleichnisse Jesu seien alles andere als „kinderleicht und sonnenklar“.¹⁵ Auch dem Urteil von Ulrich Mell stimme ich gerne zu, wonach die Auslegung der urchristlichen Gleichnisse „methodisch und hermeneutisch zu den anspruchsvollsten Unternehmungen [gehört], die die ntl. Exegese zu bieten“ hat.¹⁶ Im Folgenden möchte ich mein Verständnis des Gleichnisses zur Diskussion vorlegen. Was ich von neueren Ansätzen gelernt habe, werde ich nicht gesondert behandeln, sondern diese direkt in meinen exegetischen Durchgang einbauen. Allerdings wird deutlich werden, dass ich der deutschsprachigen – aber auch englisch- und französischsprachigen – hermeneutischen Auslegungstradition, die seinerzeit nicht nur neuere Ergebnisse der Literaturwissenschaft eingearbeitet hat, sondern immer auch der theologischen Fragestellung treu blieb, nach wie vor großen Respekt schulde. Ich halte sie, trotz neuerer Perspektiven, die hauptsächlich aus der Erzählforschung, der Kulturanthropologie sowie der Wirtschaftsgeschichte der römischen

¹⁴ *Theißen*, Bauer (s. Anm. 13), 167.

¹⁵ *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i.B. etc. 2012, 373, mit Blick auf Mk 4,10ff.

¹⁶ *Ulrich Mell*, Die neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher. Teil II, ThR 78/4 (2013), 431–461, hier 459.

Kaiserzeit, der Intertextualitätsforschung und, weniger ausgeprägt, der Kognitionspsychologie stammen, nach wie vor für hilfreich, ja unverzichtbar. Immerhin holt auch der Hausherr am Ende der matthäischen Gleichnisrede „Neues und Altes aus seiner Schatzkammer hervor“ (Mt 13,52).

Zum Text von Mk 4,26–29

Der griechische Text „gibt einige sprachliche Rätsel auf“.¹⁷ Die relativ breite textkritische Überlieferung des Textes widerspiegelt diesen Befund. In der nachfolgenden Auslegung werde ich nur die wichtigsten grammatischen Probleme berücksichtigen können. Ich schlage folgende Übersetzung vor:

- 26a Und er sagte:
 b Das Reich Gottes ist so,
 c wie wenn ein Mensch den Samen auf die Erde wirft,
 27a und er schläft und steht auf, Nacht und Tag,
 b und der Same sprosst und wächst empor
 c – wie, er selbst weiß (es) nicht.
 28a Von selbst bringt die Erde Frucht,
 b zuerst den (grünen) Halm,
 c dann die Ähre,
 d dann das volle Korn in der Ähre.
 29a Wenn aber die Frucht (das Abernten) zulässt,
 b schickt er sogleich die Sichel,
 c denn die Ernte ist da.

Zur Struktur und narrativen Dynamik von Mk 4,26–29

Handelt es sich überhaupt um eine Erzählung? Ich meine ja. Der Text beinhaltet die drei unverzichtbaren Elemente einer jeden Erzählung. Wir haben eine *handelnde Figur*, den „Menschen“; wir haben eine *Handlungsabfolge*, die durch die Erwähnung des Säens eingeleitet und durch die Erwähnung der Ernte abgerundet wird; und wir haben ein

¹⁷ Klauck, Allegorie (s. Anm. 7), 218.

raum-zeitliches Kontinuum, das allerdings auf das Äußerste reduziert und im Wesentlichen vom kulturellen Vorwissen getragen wird, das der Text bei den Erstrezipienten voraussetzt: weder Ort noch Zeitpunkt von Säen und Ernten – handelt es sich um Winter- oder Sommersaat?¹⁸ – noch die verwendete Getreideart noch die Dauer des Wachstumsvorgangs werden genannt. Konfiguriert wird die erzählte Zeit einerseits durch direkte Zeitindikatoren („Nacht und Tag“; „wenn [ὅταν]“; „sogleich [εὐθύς]“) und andererseits durch die griechischen Verbaltempora, die in der abwechselnden Verwendung von Aorist und Präsens den Rhythmus der Erzählung bestimmen: Das eingangs erwähnte Werfen der Saat auf die Erde wird durch einen Aorist formuliert (βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς), der die einmalige, punktuelle Handlung des Säens beschreibt, während alle nachfolgenden Verben in V. 27–28 (vgl. auch V. 29b) im durativen Präsens formuliert sind und also ein ausgedehntes Zeitkontinuum beschreiben (καθεύδῃ, ἐγείρεται, βλαστᾷ, μῃκύνεται, οἶδεν [in präsensischer Bedeutung], καρποφορεῖ, schließlich in V. 29b ἀποστέλλει). Am Schluss greift die Erzählung wieder eine Formulierung im Aorist auf, um den Zeitpunkt der Ernte zu markieren (ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός κτλ.). Die durch die Verben vorgegebene Zeitstruktur der Erzählung ist also bestimmt durch eine punktuelle Eingangs- und Schlussphase, die rhythmisch ausbalanciert wird durch eine mittlere Zeitspanne, die stark ausgedehnt ist. Die Dehnung der Zeit im Mittelteil wird zusätzlich unterstrichen durch die Zeitindikatoren „Nacht und Tag“ in V. 27a, deren Formulierung im griechischen Akkusativ (νύκτα καὶ ἡμέραν) die Zeitdauer und nicht den Zeitpunkt unterstreicht.¹⁹

Diese erste knappe Betrachtung zum Zeitverständnis ermöglicht es uns, die in V. 26c einsetzende Erzählung unge-

¹⁸ Vgl. Gustaf Dalmann, Arbeit und Sitte in Palästina. Band II: Der Ackerbau, SDPI 5; BFChTh.M 27, Gütersloh 1932, 130–139.174–215.

¹⁹ Friedrich Blass, Albert Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von Friedrich Rehkopf, Göttingen 1979, § 161.

zwungen in die drei folgenden Zeit- und Handlungsphasen zu untergliedern.²⁰

- der Zeitpunkt der Aussaat (V. 26c);
- die ausgedehnte Zeitphase des Wachstums (V. 27–28);
- die Zeit der Ernte (V. 29).

Wie verhält es sich mit der einzigen explizit erwähnten handelnden Person der Erzählung, dem ‚Menschen‘? Die Beschreibung seiner Identität ist aufs Äußerste reduziert: Weder kennen wir seinen Namen, noch sein Geschlecht – der griechische Ausdruck *ἄνθρωπος* ist generisch und steht für „jemand“ –, noch seine Herkunft, noch seinen sozialen Status. Gewiss können sozialgeschichtlich orientierte Fragestellungen an den Text angelegt werden; so kann beispielsweise aufgrund allgemeiner Annahmen der damaligen Arbeitsaufteilung in einem agrarischen Umfeld wie auch unter Berücksichtigung des literarischen Kontextes (Mk 4,3 spricht von einem „Sämann“, *ὁ σπείρων*) vermutet werden, dass es sich eher um einen Bauer als eine Bäuerin handelt.²¹ Sie scheinen mir aber für die Auslegung dieses Tex-

²⁰ So z.B. auch *Focant*, Marc (s. Anm. 11), 180.

²¹ Jüngere sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen zu jüdischen Haushalten in Palästina in römischer Zeit mahnen allerdings zur Vorsicht, weil die gängige Vorstellung, wonach der Handlungsspielraum der Frau streng auf den Innenbereich des Hauses begrenzt gewesen sei, der historischen Realität nicht gerecht wird. Siehe z.B. *Alexei Sivertsev*, *The Household Economy*, in: *Catherine Hezser* (Hg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 229–245, hier 235–236: „There is no indication that women were exclusively responsible for the ‚indoors‘ parts of this production cycle [...] The public/private distinction clearly does not work [...]. It appears that the very architecture of Jewish houses in Roman Palestine often undermines any distinction between private and public space within the household and the household's economic activities.“ Vgl. ebenso *Zeev Safrai*, *Agriculture and Farming*, in: *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, 246–263, kommt aufgrund der rabbinischen Literatur zu folgendem Urteil: „Rabbinic sources give the impression that the cottage industry was (...) mainly the domain of women. By contrast, all the agricultural work outside of the household is connected with men. For people who lived in nuclear villages the fields

tes nicht entscheidend zu sein. Wichtig hingegen ist festzuhalten, dass es sich am Anfang und am Schluss um dieselbe Person handelt; der Mensch, der sät, ist auch derjenige, der zum Zeitpunkt der Ernte „die Sichel schickt“. Vermutungen, wonach es sich um zwei unterschiedliche Personen handeln könnte, haben keinen Anhalt am Text und verkomplizieren in unnötiger Weise das Verständnis der Erzählung, ja sprengen ihre narrative Kohärenz. Sie sind durch einen allegorischen Interpretationsansatz motiviert,²² was sie aber nicht plausibler macht, auch wenn allegoriefreundliche Auslegungen wieder im Trend sind. Ein anderer Ansatz, das narrative Personeninventar von Mk 4,26–29 leicht auszubauen, geht von der Formulierung „die Sichel schicken“ (*ἀποστέλλειν τὸ δρέπανον*) in V. 29b aus. Sie ist im Griechischen in der Tat ungewohnt. So vermuten einige Exegeten,²³ die Formulierung verweise indirekt auf Arbeiter, die der Bauer zur Ernte ausschickt. Eine solche Lesart, die einer ekklesiologischen Interpretati-

were rather distant (approximately 1.5–2 km away from the villages on average), and women are mostly associated with the private sphere of the house. Women would probably participate in major agricultural tasks such as the grain or olive harvests, however“ (258). Kritischer gegenüber der rabbinischen Literatur in dieser Frage ist *Tal Ilan*, *Gender Issues and the Daily Life*, in: *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, 48–68, insb. 53–54.

²² Verschiedentlich wurde und wird die V. 29b auftretende Person mit Gott als dem kommenden Weltenrichter identifiziert. So etwa *Julius Wellhausen*, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1904, 36, in prägnanter Formulierung: „Der Schluss 4,29 schießt über. Durch den Bauer guckt der Weltenrichter hervor, der hier nichts zu tun hat“ – und somit nach Wellhausen als sekundärer allegorisierender Zusatz ausgeschieden werden sollte. In jüngerer Zeit auch *Theissen*, *Bauer* (s. Anm. 13), 179, Anm. 36. Eine solche metaphorische Identifizierung steht allerdings in unüberbrückbarer Spannung zum Verhalten des säenden Bauers von V. 26–27, das von Sorglosigkeit und Unwissenheit geprägt ist. Die Annahme zweier verschiedener Erzählfiguren hebt diese Spannung auf.

²³ Z.B. *Theissen*, *Bauer*, 180; *Detlev Dormeyer*, *Mut zur Selbst-Entlastung (Von der selbständig wachsenden Saat)* Mk 4,26–29 (EvThom 21,9f.), in: *Ruben Zimmermann* (Hg.), *Kompodium der Gleichnisse Jesu*, in Zusammenarbeit mit Detlev Dormeyer, Gabi Kern, Annette Merz, Christian Münch, Enno E. Popkes, Gütersloh 2007, 318–326, hier 319.

on des Erntebildes das Tor öffnet,²⁴ ist im literarischen Rahmen des Markusevangeliums durchaus nicht ausgeschlossen (vgl. ἀποστέλλειν in Mk 3,14 und 6,7). Sie scheint mir aber eher rezeptionsgeschichtlich interessant zu sein. Der Ausdruck „die Sichel schicken“ ist vielleicht durch die in V. 29 vorliegende Anspielung auf Joel 4,13 bedingt. Die alttestamentliche Parallele macht überdies deutlich, dass der griechische Ausdruck wahrscheinlich auch einfach heißen kann: „die Sichel anlegen“, ohne dass an Zweitpersonen zu denken ist.²⁵ Ich komme auf diese intertextuelle Beziehung unten zurück. Ich bin also auch gegenüber diesem Versuch, das Personeninventar auszuweiten, sehr zurückhaltend.²⁶ Gewiss ist Exegese ständig auf historische und literarische Einbildungskraft angewiesen.

²⁴ Vgl. *Theissen*, Bauer (s. Anm. 13), 180: „Am Schluss des Gleichnisses wird eine Differenzierung angedeutet: Der Bauer sendet die Sichel, d.h. er kommt nicht selbst, sondern lässt andere seine Arbeit ausführen. Sein Wille wird durch die ‚Arbeiter‘ ausgeführt, die er in die Ernte schickt (vgl. Mt 9,37f.). Diese Differenzierung könnte in der Realität auf Prediger und Missionare deuten“.

²⁵ Joel 4,13 (MT) wird von der NZB wie folgt übersetzt: „Legt die Sichel an, denn die Ernte ist da“. Die LXX gibt das hebräische Verb *shlh* („ausstrecken“, „loslassen“, „senden“, vgl. *Wilhelm Gesenius*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg 171962, 831–832) mit dem Bikompositum ἐξαποστέλλειν wieder (ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν τρύγητος). Ein Bedeutungsunterschied zwischen ἀποστέλλειν und ἐξαποστέλλειν ist, vielleicht mit Ausnahme der Verwendung im lukianischen Doppelwerk, in der Koine kaum zu erkennen (vgl. *J. Lambrecht*, ἐξαποστέλλω, EWNT 2 [1992], 5). Siehe auch die sprachlichen Variationen in Apk 14,15–16, formuliert mit πέμπειν („senden“) und βάλλειν (wörtlich „werfen“, hier wahrscheinlich mit „anlegen“ wiederzugeben): In V. 15 wird der Menschensohn, vorgestellt als himmlische Richterfigur, von einem Engel aufgefordert, „die Sichel zu schicken und die Ernte einzubringen“ (πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον; *Pierre Prigent*, L'apocalypse de Saint Jean, CNT 14, Genève 2000, 346, übersetzt m.E. zutreffend mit: „lance ta faucille et moissonne“); in V. 16 wird die Ausführung des Gerichts durch den Menschensohn geschildert: „Da legte er [...] seine Sichel an die Erde, und abgeerntet wurde die Ernte.“ (Übers. NZB, καὶ ἔβαλεν ... τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ).

²⁶ Ebenso *Focant*, Marc (s. Anm. 11), 182.

Sie sollte aber dabei die Tugend der Enthaltsamkeit nicht verschmähen. Konkreter: Falls es dem Erzähler ein Anliegen gewesen wäre, auf der Bühne seiner Erzählung neben dem Bauer noch seine Arbeiter auftreten zu lassen, hätte er das ohne große Anstrengungen tun können, wie etwa Mt 9,37–38 vor Augen führt. Er hat dies aber nicht getan.

Ich kehre zur literarischen Beschreibung des säenden und erntenden ‚Menschen‘ zurück. Es fällt sofort auf, dass der Bauer (oder die Bäuerin) nur am Anfang und am Schluss als aktiv handelnde Person beschrieben wird, und auch da nur in lakonischer Kürze: Er wirft den Samen auf die Erde,²⁷ um am Ende „sogleich die Sichel zu schicken (oder besser: anzulegen)“. Hingegen spielt der Bauer im erzählerisch stark ausgebauten Mittelteil, der die Wachstumsphase beschreibt (V. 27–28), keine aktive Rolle mehr, im Gegenteil. Seine Inaktivität hinsichtlich des Wachstumsprozesses kontrastiert mit der Selbstproduktivität der Erde, die den eigentlichen Akteur in dieser Mittelphase darstellt. Camille Focant schreibt zutreffend: „La phase de l'ensemencement n'est qu'un préliminaire et celle de la moisson est très peu développée, alors que toutes les étapes de la croissance sont développées en détail.“²⁸ Oder mit Jürgen Becker formuliert: „Der Bauer ist eingangs bei der Saat und ausgangs bei der Ernte aktiv. In der Mitte ist der menschenunabhängige Wachstumsprozess erzählerisch stark ausgearbeitet.“²⁹ Verstärkt wird dieser Zug der Selbstproduktivität der Erde

²⁷ Der Ausdruck „den Samen (oder: die Saat) auf die Erde werfen“ (βάλλειν τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς) ist auffällig (vgl. *Petra von Gemünden*, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung, NTOA 18, Freiburg/Göttingen 1993, 190 Anm. 52), man erwartete die einfache Verbalform σπείρειν für „den Samen ausstreuen“ (vgl. *G. Quell*, σπέρμα κτλ., ThWNT 7 [1964], 537–543, hier 538,4ff.). *Ernst Lohmeyer*, Das Evangelium des Markus, KEK 2, Göttingen 1937, 86, will in der Geste des Bauern Nonchalance wahrnehmen – reizvoll, wenn auch vielleicht eine Spur zu spekulativ: „Was er zu Beginn tut, scheint fast wie mit einem leicht abwertenden Ausdruck gesagt: Er senkt den Samen nicht in die Furchen des Ackers, sondern er ‚wirft ihn‘ wie achtlos ‚auf das Land“.

²⁸ *Focant*, Marc (s. Anm. 11), 180.

²⁹ *Jürgen Becker*, Jesus von Nazaret, Berlin / New York 1996, 153.

durch die Art und Weise, wie der Bauer im Mittelteil erwähnt wird. Zum einen durch die Erwähnung seines Lebensrhythmus: „Und er schläft und steht auf, Nacht und Tag“ (V. 27a).³⁰ Sie unterstreicht nicht nur die für den Wachstumsprozess unabdingbare Zeitspanne; sie schafft auch eine Distanz zwischen Bauer und Wachstumsprozess; der ‚Mensch‘ scheint davon völlig abgekoppelt zu sein.³¹ Zum anderen durch die betonte Erwähnung des menschlichen Nichtwissens: „Und der Same sprosst und wächst – wie, er selbst weiß (es) nicht. Von selbst bringt die Erde Frucht“ (V. 27b.c; 28a). Die Aussage vom Nichtwissen des Menschen steht in prägnantem Kontrast zum Sprossen der Saat und, verstärkt, zur Erwähnung der Selbstproduktivität der Erde. Die Formulierung im Griechischen unterstützt diesen Befund: Ich verstehe die vorangestellte und also betonte Partikel ὥς („wie“) als Einleitung zu einem indirekten Fragesatz, der aber elliptisch bleibt. Wir können wie folgt paraphrasieren: „Wie (der Same sprosst und emporwächst), weiß er selbst nicht.“³² Die nachfolgende asyndetische Konstruktion³³ fügt sich nahtlos daran an, indem sie das Nichtwissen des Menschen verstärkt und positiv die Selbstproduktivität der Erde akzentuiert. Das prädikativ vorangestellte Adjektiv „von selbst“ (αὐτομάτη) trägt den Ton und nimmt in einem Wortspiel die vorausgehende Erwähnung des Menschen „selbst“ (αὐτός) auf.³⁴

³⁰ Jüdische bzw. allgemein orientalische Tageseinteilung: Der neue Tag beginnt traditionellerweise mit Einbruch der Dämmerung.

³¹ Zutreffend Robert H. Gundry, Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids 1993, 220: „The daily round of sleeping and rising at day not only provides the passage of time necessary to growth, but also distances the man from the growth“.

³² So auch Gundry, Mark (s. Anm. 31), 220–221

³³ Textkritische Lesarten (αὐτομάτη γάρ [K 017, W 032, Δ 037, Θ 038, etc.] und ὅτι αὐτομάτη [D 05, 565, 700, bo^{ms}]) interpretieren die Beziehung von V. 28a zu V. 27c als ein Kausalverhältnis – zutreffend, aber sekundär!

³⁴ Zum Schlüsselbegriff αὐτόματος siehe z.B. Walter Bauer (= Bauer-Aland), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, K. Aland, B. Aland (Hg.), Berlin / New York 1988⁶, 245; detaillierter Ceslas Spicq O.P.,

Ich breche hier mit meiner Analyse der Erzählkonfiguration und Erzähldynamik von Mk 4,26–29 ab. Gegenüber der These von Gerd Theißen vom „naiven Synergismus“ von bäuerlicher Aktivität und Selbstwirksamkeit der Erde, scheint es mir offensichtlich zu sein, dass der Hauptakzent unserer Kleinstzerzählung gerade nicht auf der Aktivität des Menschen, sondern ganz und gar auf der Selbstproduktivität der Erde liegt. Die Erzählung scheint fast schon systematisch darum bemüht zu sein, die Aktivität des Bauern so niederschwellig wie möglich zu halten. Robert Gundry schreibt zutreffend: „As much as possible, the diction deemphasizes the man's contribution.“³⁵ Sogar die ganz eigentümliche Formulierung in V. 29a, die dem ersten Satzsubjekt – der „Frucht“ (ὁ καρπός) – einen quasipersonalen Status zuspricht, zielt in dieselbe Richtung: Der Zeitpunkt des Aberntens wird nicht vom Bauer bestimmt; es ist vielmehr die der Erde entsprungene Frucht, die den Moment dieser abschließenden Handlung festlegt: „Wenn aber die Frucht (es, d.h. das Abernten) zulässt (ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός)³⁶, legt er sogleich die Sichel an.“³⁷ Die

Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire [1978], Fribourg/Paris 1991, 238–241, der zu Recht betont: „La position emphatique d'*automatè* [...] au début de la proposition semble indiquer que c'est le mot principal et que de sa traduction dépend l'intelligence de cet enseignement“ (239).

³⁵ Gundry, Mark (s. Anm. 31), 220.

³⁶ Παραδίδοναι muss hier mit „erlauben“, „ermöglichen“ oder „zulassen“ wiedergegeben werden, so Bauer-Aland (s. Anm. 34), 1244 (§ 4) und Henry George Liddell, Robert Scott (= LSJ), A Greek-English Lexicon, rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford 1940, 1308 (§ II): *to grant, bestow*. Implizites Verbalobjekt ist der Erntevorgang, also z.B. zu ergänzen: „das Abernten“, so schon Jülicher, Gleichnisreden (s. Anm. 3), II 541, der auch darauf hinweist, dass die eigentümliche griechische Formulierung „von den alten Lateinern gar nicht verstanden worden [ist]; mit fructum fecerit, ediderit, mutaverit, produxerit raten sie herum“.

³⁷ Richtig einmal mehr Gundry, Mark, 220: „The time of harvest is determined by the readiness of the fruit rather than attributed to the decision of the man“. Gundry verdankt seine Überlegung Lohmeyer, der in seinem Markuskommentar von 1937 schrieb: „Vielleicht die Frucht

Erzählung will die Wahrnehmung für diesen ganz und gar erstaunlichen Vorgang der von selbst fruchtbringenden Erde wecken. Hans Weder betont zutreffend:

„Keine Rede ist von der Geduld des Bauern, zu Unrecht bezeichnet man das Gleichnis als Gleichnis vom geduldigen Landmann. Keine Rede ist auch von der Pracht der Ernte; zu Unrecht sieht man in diesem Gleichnis den Kontrast zwischen dem kümmerlichen Anfang des Säens und der prachtvollen Ernte. Das Gleichnis richtet unsere Aufmerksamkeit vielmehr auf das Wunder, dass der Aussaat eine Ernte folgt. Und zwar eine Ernte, zu der der Sämann gar nichts beiträgt, denn von selbst bringt die Erde Frucht hervor. Die Erde ist die Produzentin der Frucht. Sie sorgt für die Ernte.“³⁸

Anzufügen wäre in dieser Perspektive noch: Das Bild der Ernte ist in unserem Gleichnis rundum positiv besetzt. Sie stellt den natürlichen Abschluss dieses wunderhaften Vorgangs der Selbstproduktivität der Erde dar, zu dem sich der ‚Mensch‘ nur rezeptiv verhalten kann. Von einem erzähl-immanenten Gesichtspunkt aus betrachtet gibt es also keinen Anlass, beim Bild der Ernte an ein ultimatives Gerichtshandeln zu denken, wie das allerdings sehr oft vorgeschlagen wurde und immer noch wird.

Zum fiktionalen bzw. poetischen Moment von Mk 4,26–29

Eine solche Interpretation provoziert allerdings die Frage, inwieweit die vom Gleichnis entworfene Erzählwelt mit der außertextlichen ‚Wirklichkeit‘ übereinstimmt. Die Antwort lautet: nur zum Teil.

Einerseits gilt für unser Gleichnis, was auch für alle anderen Jesusgleichnisse gilt, nämlich dass sie menschlicher Erfahrungswelt prinzipiell zugänglich sind. Ich vermag auf der großen Spielwiese der jesuanischen Gleichniserzählungen praktisch keinen einzigen narrativen Zug zu identifizie-

ist es, die alles bestimmt, oder die Ernte, die reif zum Schnitt ist; auch das Sicheln des Kornes, gerade wenn es vom Bauern vollführt wird, gehorcht doch nur der Regel, die das Land vorschreibt“ (87).

³⁸ Weder, Metapher und Gleichnis (s. Anm. 1), 394.

ren, der die menschliche Erfahrungswirklichkeit in Richtung einer dem Menschen unzugänglichen metaphysischen Hinter- oder Überwelt transzendierte. Dieser Erfahrungsbezug stellt ja gegenüber anderen Sprachformen wie etwa derjenigen des Mythos oder der Fabel ein Grundelement der jesuanischen Gleichnissprache dar, das sowohl hermeneutisch wie theologisch von höchster Relevanz ist. Mit Hans Weder formuliert: In der Gleichnissprache Jesu wird „die Weltlichkeit der Welt nicht partiell unterlaufen“,³⁹ sondern respektiert.

Dies gilt im Übrigen unabhängig von der Frage, ob wir an der klassischen Unterscheidung zwischen Gleichnis (im engeren Sinn) und Parabel weiterhin festhalten wollen oder ob wir sie, dem Plädoyer von Ruben Zimmermann folgend,⁴⁰ aufgeben sollen. Auch unser Gottesreichgleichnis führt die Hörschaft nicht in eine ihr unerreichbare Fabelwelt, sondern hat ‚nur‘ die Funktion, sie wieder in diejenige Wirklichkeit zurückzuführen, die ihr schon vertraut war: also in das Alltagsmilieu der agrarischen Welt, mit dem Ziel, die eigentlich ganz natürliche und doch wunderhafte Produktivität der Erde wieder neu wahrzunehmen. Es ist gerade diese Staunen erregende Weltlichkeit des Gleichnisses, die für das Verständnis Gottes und seiner Gegenwart in der Welt – seiner ‚Gottesherrschaft‘ – bedeutsam sein will. Oder anders gesagt: Gleichnisse wollen nicht zu Auswanderungen⁴¹ in eine religiös-exotische Überwelt einladen, sondern sie wollen die Einwanderungen Gottes in die menschliche Erfahrungswelt zur Sprache bringen und also Gott und Welt in eine fruchtbare Beziehung und Nähe bringen.

Andererseits schafft unser Gleichnis im Rahmen dieses Erfahrungsbezugs einen Verfremdungseffekt. Dieser Effekt der Verfremdung kommt allerdings ganz unscheinbar daher, weil er nur mittels *Auslassungen* arbeitet. Alles, was die

³⁹ Weder, Metapher und Gleichnis (s. Anm. 1), 401.

⁴⁰ Ruben Zimmermann, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: ders. (Hg.), Kompendium (s. Anm. 23), 17–28.

⁴¹ Zum Bild vgl. Weder, Metapher und Gleichnis, 383.

Kulturarbeit eines Bauernbetriebs zwischen Saat und Ernte auszeichnet, fällt weg: jäten, Vogelscheuchen aufstellen, eventuell düngen, bewässern und anderes mehr. Auch alle negativen Natureinflüsse wie schwierige Witterungsbedingungen – Regenmangel, Hagel, heißer Südostwind, kalter Nordwind, der der Saat im Frühstadium arg zusetzt, etc. –, Feuersbrünste, Getreideschaden durch Käfer, Feldmäuse, Wanderheuschrecken und andere Insektenarten, und anderes mehr werden ausgeblendet.⁴² Anders als noch im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9) fallen alle Widrigkeiten weg, und es entsteht der Eindruck eines völlig einseitigen Wirklichkeitsbezugs. Die Erzählung scheint eine ideale Welt darstellen, in der die tägliche Sorge um eine gelingende Ernte keinen Platz mehr hat.⁴³ Wem dies zu modern daherkommt, den möchte ich bitten, die zahlreichen antiken Parallelen anzusehen, die von der Mühe der agrarischen Arbeit nach der Aussaat handeln und in denen die Sorge um gelingende Ernte allgegenwärtig ist. So ist es nicht verwunderlich, dass nach antiken Texten „unangefochtenes selbständiges Wachstum nur in einem paradiesischen Idealzustand denkbar“ ist.⁴⁴ Arbeit, Mühe und Sorge um die Ernte fallen im goldenen Zeitalter weg.⁴⁵

⁴² Dazu detailliert *Dalmann*, Arbeit und Sitte in Palästina II (s. Anm. 18), 331–348.

⁴³ Jürgen Becker und Hans Weder haben diese Dimension zu Recht stark herausgestrichen. *Becker*, Jesus (s. Anm. 29), 153, spricht davon, dass der „Wirklichkeitsbezug [...] bewusst verengt“ wird. *Weder*, Metapher und Gleichnis (s. Anm. 1), 394, schreibt: „Ein wirklicher Bauer kann niemals so verfahren mit seiner Ernte. Er muss zu ihr sehen, er muss im Schweisse seines Angesichts das Land bebauen, damit es eine Ernte geben wird. Er muss alle möglichen Schädlinge bekämpfen, damit sie die Saat nicht vernichten. Er muss sich fürchten vor dem Unwetter, das seine Saat mit einem Schlage auf einen Bruchteil reduzieren könnte“.

⁴⁴ *Von Gemüden*, Vegetationsmetaphorik (s. Anm. 27), 190.

⁴⁵ *Von Gemüden*, Vegetationsmetaphorik, 190, Anm. 52, mit zahlreichen Belegen; bereits *Spicq*, Lexique théologique (s. Anm. 34), 240, verwies auf den präzivilisatorischen Mythos der griechischen Antike: „Rappelons d'abord la croyance qu'à l'âge d'or 'le sol fécond produisait de lui-même (αὐτομάτη) une abondante et généreuse récolte' [Hesiod, *Werke und Tage* 118], puis l'usage constant d'*automatos* pour exprimer la

Gleiches gilt nicht nur für die gemeinantike Tradition des goldenen Zeitalters, sondern auch für apokalyptische Endzeitvorstellungen innerhalb des jüdischen Traditionshorizontes.⁴⁶

Wem schließlich kulturanthropologische und sozialgeschichtliche Fragestellungen ein großes Anliegen sind – ein unverzichtbarer Ansatz in der gegenwärtigen Gleichnisauslegung⁴⁷ –, der kann noch darauf verweisen, dass die tägliche Sorge um eine gute Ernte nur allzu verständlich war, konnte doch Ernteverlust oder gar totaler Ernteausschlag einen galiläischen Kleinbauern oder einen von Großgrundbesitzern abhängigen Pächter schnell in eine existenzbedrohende Situation bringen.

Meine Überlegung macht deutlich, dass auch die sogenannten Gleichnisse im engeren Sinn nicht einfach nur ‚Wirklichkeit‘ abbilden, sondern durch ihre narrative Konfiguration eine kreative Wahrnehmung der Wirklichkeit eröffnen. Es ist genau dieser bewusst eingesetzte, aber auch begrenzte Fiktionalitätscharakter, der es den Rezipienten von Gleichnissen wie dem unsrigen erlaubt, die ihnen vertraute Wirklichkeit nochmals in einer neuen Perspektive zu sehen. Hans Weder hat dies als *poetische* Einstellung zur Wirklichkeit benannt: „In der poetischen Verdichtung der Wirklichkeit wird alles ausgeblendet, was als Gemenge von Kreativität und Destruktivität vor Augen ist. In großer Einfachheit wird von der bestimmenden Wirksamkeit der Lebensordnung des Wachstums erzählt und von dem darauf eingestellten Verhalten des Menschen.“⁴⁸

production spontanée d'une terre non cultivée, la croissance naturelle d'une semence, son énergie propre.“

⁴⁶ Z.B. 2 Bar 74,1–2; vgl. auch *Klauck*, Allegorie (s. Anm. 7), 221–224.

⁴⁷ Z.B. *Ernest Van Eck*, Interpreting the Parables of the Galilean Jesus. A Social-Scientific Approach, HTS 65 (2009), 310–321; *ders.*, The Parables of Jesus the Galilean. Stories of a Social Prophet, foreword by John S. Kloppenborg, MATRIX The Bible in Mediterranean Context, Eugene 2016.

⁴⁸ *Weder*, Metapher und Gleichnis (s. Anm. 1), 402; auch 394–396.

Zu möglichen intertextuellen Bezügen und traditionellen Bildfeldern von Mk 4,26–29

Ich habe mich bei der Auslegung des Gleichnisses bisher im Wesentlichen bemüht, die Erzähldynamik des griechischen Textes so genau wie möglich wahrzunehmen. Die Analyse hat, so hoffe ich, gezeigt, dass es sich um einen in sich kohärenten, verstehbaren und sorgfältig strukturierten Text handelt. Der Rekurs auf die außertextliche Wirklichkeit hat uns zudem ermöglicht, den Grad der Fiktionalität und also die poetische Qualität sowie im Ansatz die pragmatische Ausrichtung der Erzählung näher zu beschreiben.

Nun ist es offensichtlich, dass unser Text, wie jeder andere Text, nicht nur eine sogenannte referentielle Dimension aufweist – wie komplex auch immer dieser Bezug zur außertextlichen Wirklichkeit sein mag –, sondern auch eine Vielzahl von intertextuellen Beziehungen generiert, die es bei jeder Auslegung zu betrachten gilt. Die intertextuellen Beziehungen können sehr unterschiedlicher Natur sein. Im weitesten Sinn können auch traditionelle Motive beziehungsweise – seit den metaphortheoretischen Überlegungen von Harald Weinrich – sogenannte Bildfelder unter einem intertextuellen Gesichtspunkt betrachtet werden. Ich möchte hier nur ein Problem näher betrachten, das in der Analyse unseres Gleichnisses große Aufmerksamkeit gefunden hat, das aber ganz unterschiedlich interpretiert wurde. Es handelt sich um den Vers 29, der, wie ich schon erwähnt habe, möglicherweise in Teilen auf Joel 4,13 anspielt. Was steht hier auf dem Spiel?

Zunächst: Der Textbefund ist nicht so eindeutig, wie vielfach postuliert wird.⁴⁹ Die griechische Formulierung von Mk 4,29 stimmt weder mit dem hebräischen Text noch mit dem uns bekannten Septuaginta-Text von Joel 4,13 völlig überein.⁵⁰ Dennoch ist es möglich, dass der Markus-

⁴⁹ Detailanalyse bei Dupont, *Encore la parabole de la semence* (s. Anm. 7), 326–329; Klauck, *Allegorie* (s. Anm. 7), 219–220.

⁵⁰ Mk 4,29bc: εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός. Joel 4,13 LXX: ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν

text in Anlehnung an einen griechischen Text von Joel 4,13 formuliert wurde, der leicht von unserer Septuaginta-Fassung abweicht. Zu betonen ist, dass es sich im besten Fall bei der markinischen Formulierung um eine Anspielung und nicht um ein Zitat handelt, denn es findet sich keine typische Einleitungsformel, die die Mk-Passage als Zitat ausweisen würde. Wir haben also eine Intertextualitätsbeziehung vor uns, die eine hohe Interpretationskompetenz von Seiten des Lesers voraussetzt. Es ist fraglich, ob die Erstrezipienten die Anspielung auf Joel 4,13 überhaupt erkannt hätten. Gehen wir trotzdem einen Schritt weiter und fragen uns, was dies für die Interpretation des Markustexts bedeutet. Joel 4 spricht vom Strafgericht Jahwes über die Völker und vom Heil für Juda und Jerusalem. In ironischer Umkehrung wird das „große Wort von der Völkerwallfahrt, bei der die Völker in Jerusalem Heil und Frieden finden, [...] in einen kriegerischen Aufmarsch umgedichtet, an dessen Ende der Untergang steht“.⁵¹ Ich zitiere aus Joel 4, um die bedrohliche, militärisch aufgeladene Atmosphäre dieses prophetischen Textes vor Augen zu führen:

„(10) Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern und eure Winzermesser (LXX: δρέπανα) zu Speeren! Der Schwächling sage: Ich bin ein Held! (11) Beeilt euch und kommt, all ihr Nationen ringsumher! Dann werden sie sich versammeln. Dorthin, Herr, führe deine Helden hinab. (12) Die

τρύγητος (τρύγητος bedeutet „Weinlese“, allgemeiner „Ernte“, vgl. LSJ [s. Anm. 36], 1829). Joel 4,13 MT in der Übersetzung der Neuen Zürcherbibel: „Legt die Sichel an, denn die Ernte ist reif“. Der aramäische Targum der Joel-Stelle hilft nicht weiter, „da er die Bilder auflöst“ (Klauck, *Allegorie* [s. Anm. 7], 220, Anm. 169). Dupont und Klauck gehen trotz Abweichungen von LXX-Einfluss auf Mk 4,29 aus, vor allem wegen der Verwendung des Verbs παριστάναι. Nuanciertes Fazit von Dupont, *Encore la parabole de la semence* (s. Anm. 7), 328: „Reconnaissons que les données sont complexes et qu’il n’est pas facile de rendre compte de tout à la fois. Il y a en tout cas un contact caractéristique entre Mc 4,29 et la LXX: l’emploi de παρέστηκεν. Ce contact paraît suffisant pour permettre de penser que l’allusion de Marc se réfère à un texte grec qui, s’il n’est pas celui de la LXX, a du moins été influencé par cette version grecque“.

⁵¹ Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten* 2. Joel und Amos, BK 14/2, Neukirchen-Vluyn 1975, 96, zu Joel 4,10.

Nationen werden in Bewegung gesetzt, damit sie hinaufziehen ins Tal Jehoschafat. Denn dort werde ich Platz nehmen, um zu richten all die Nationen von ringsum. (13) Legt die Sichel (LXX: δρέπανα, Pl.) an, denn die Ernte ist reif, kommt, steigt herab, denn die Kelter ist gefüllt. Die Becken fließen über, denn ihre Bosheit ist gross. (14) Menschenmenge an Menschenmenge im Tal der Entscheidung, denn nahe ist der Tag des Herrn im Tal der Entscheidung. [...] (16b) Der Herr aber ist Zuflucht für sein Volk und eine Burg für die Israeliten. (17) Und ihr werdet erkennen, dass ich der Herr bin, euer Gott, der auf dem Zion wohnt, auf meinem heiligen Berg“ (Übers. Neue Zürcher Bibel).

Sichel und Ernte sind hier also Metaphern für das endzeitliche Gericht Gottes über die feindlichen Nationen, ein Vernichtungsgericht, das gleichzeitig „Befreiung und Erlösung“⁵² für Jerusalem und Juda bedeutet. Ausgehend von dieser Betrachtung kann man auf der Klaviatur der möglichen Intertextualitätsbeziehungen noch weiterspielen und erwähnen, dass das Bild der Ernte in alttestamentlichen, dann aber vor allem in apokalyptischen und frühchristlichen Traditionen (Apk 14,15–19!) zu einer stehenden Metapher „für das Endzeitgeschehen“⁵³ wird, und zwar mehrheitlich in negativer Konnotation.

Kehren wir zu Mk 4,29 zurück. Das Problem liegt auf der Hand: Welches ist der bestimmende Interpretationshorizont für unser Gleichnis der fruchtbringenden Erde? Wenn wir unser Gleichnis im Horizont der dargestellten intertextuellen Beziehungen lesen, dann entdecken wir nicht nur einen endzeitlichen Horizont, sondern einen Horizont, in dem die Metapher der Ernte für ein ultimatives göttliches Gerichtshandeln steht. Wenn wir allerdings eine erzählimmanente Perspektive bevorzugen, dann sind wir sehr zurückhaltend gegenüber der Tendenz, den Erzählzug der Ernte gerichtstheologisch ‚aufzuladen‘. Im konkreten Fall möchte ich für die zweite Lesart plädieren, und zwar nicht, weil ich gegenüber Fragen der Intertextualität kein Musikgehör mitbringe oder den historischen Jesus so weit wie möglich vom Gerichtsgedanken wegbringen möchte! Meine Argumente sind einfacher: Erstens ist die Figur der Ern-

⁵² Klauck, Allegorie (s. Anm. 7), 224.

⁵³ Klauck, Allegorie, 223.

te erzählimmanent gesehen positiv besetzt; zweitens ist der intertextuelle Bezug zu Joel 4,13 relativ schwach ausgeprägt und würde von einem Erstrezipienten eine hohe schriftgelehrte Kompetenz voraussetzen; drittens schließlich ergibt sich die Bedeutung eines Bildes zunächst aus seiner spezifischen Verwendung in einem präzise bestimmbaren Aussagezusammenhang.⁵⁴

Zur Frage nach dem historischen Jesus und seinem Zeitverständnis im Horizont der ankommenden Gottesherrschaft – zugleich zur Allegoriesistenz von Mk 4,26–29

Geht das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat auf den historischen Jesus zurück? Und wenn ja, was sagt dies über seine Gottesreichverkündigung und sein Zeitverständnis aus? Die große Mehrheit der Ausleger führt das Gleichnis in der Tat auf den historischen Jesus zurück. John P. Meier möchte zwar in seinem 2016 erschienenen fünften Band zum historischen Jesus am bisherigen Forschungskonsens rütteln, indem er den Großteil der Gleichnisse und Parabeln der synoptischen Jesustradition dem historischen Jesus abspricht.⁵⁵ Dem Rasiermesser seiner kritischen Analyse

⁵⁴ Zurückhaltend ebenfalls Snodgrass, Stories with Intent (s. Anm. 9), 186: „Several argue legitimately that the allusion to Joel may be only an evocative use of harvest language without any intention to make the same point“; ebenso Gundry, Mark (s. Anm. 31), 222. Es gibt noch eine dritte Option. Sie setzt die intertextuelle Beziehung mit Joel 4,13 voraus, interpretiert sie aber in einem subversiven, oder vielleicht besser gesagt kreativen Sinn. Vorgeschlagen wird diese Lesart zumindest in Frageform von Joel Marcus, Mark 1–8. A New Translation, with Introduction and Commentary, AncB 27, New York etc. 2000, 323: „The context [von Joel 4,13] speaks of Gods’ destruction of the surrounding nations who gather together against Israel, so that foreigners will never again pass through Jerusalem [...]. The Markan context, on the other hand, seems to point toward the opposite attitude, namely solicitude for Gentiles [der Autor bezieht sich hier auch auf Mk 4,32]. Is this a deliberate intertextual reversal of the text from Joel?“

⁵⁵ Die „happy few“ – wie der Autor selbst sagt (John P. Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 5: Probing the Authenticity of the Parables, AYBRL, New Haven / London 2016, 230ff, §40) – sind

fällt auch unser Gleichnis zum Opfer, vor allem wegen seiner fehlenden Mehrfachbezeugung.⁵⁶ Seine Position überzeugt mich nicht, auch deshalb nicht, weil John P. Meier sich nicht die Mühe gegeben hat, überhaupt in eine konstruktive Argumentation zur konkreten Sprachgestalt und zur historischen Plausibilität von Mk 4,26–29 einzutreten.⁵⁷

Vormarkinische Überlieferungsstufen kann ich bei unserem Gleichnis nicht ausmachen. Auch den Vers 29 würde ich nicht als spätere Überarbeitung ansehen, wie das ab und zu vorgeschlagen wurde;⁵⁸ das Bild der Ernte bildet den harmonischen Abschluss der Erzählung.⁵⁹ Zudem sollte der Bezug zu Joel 4,13 nicht überbetont werden. Hans-Josef Klauck hat knapp und prägnant die wichtigsten Argumente genannt, die dafür plädieren, das Gleichnis dem historischen Jesus nicht abzusprechen: „Das semitisierende Gleichnis kann ohne Schwierigkeiten in den Kontext der eschatologischen Botschaft Jesu eingeordnet werden. Die künftige Ernte wird in der Aussaat grundgelegt und steht mit ihr in kausalem Zusammenhang. Ebenso hat im gegenwärtigen Wirken Jesu die erwartete Basileia schon begonnen. Die breite Schilderung des problemlosen Wachstums ist in ihrer erzählerischen Funktion mit der Ausmalung des Misserfolgs und dem hyperbolischen Schluss in der Sämannsparabel zu vergleichen. Jesus räumt die Bedenken seiner Hörer aus dem Weg. Mögliche Widerstände

die folgenden vier: das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32; Mt 13,31–32; Lk 13,18–19), das Gleichnis von den bösen Weinbauern (Mk 12,1–11; Mt 21,33–43; Lk 20,9–18), das Gleichnis vom großen Gastmahl (Mt 22,2–14; Lk 14,16–24; EvThom 64) und das Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14–30; Lk 19,11–27).

⁵⁶ Vgl. Meier, A Marginal Jew, Vol 5, 192.

⁵⁷ Zur Kritik am Ansatz von John P. Meier siehe auch die Ausführungen von Ruben Zimmermann, „Die Wahrheit Gottes ist konkret.“ Hans Weder und die neueste Gleichnisforschung (2014–2017), in diesem Band 19–64 (33–39).

⁵⁸ In diesem Punkt komme ich zu einem anderen Schluss als Weder, Gleichnisse Jesu (s. Anm. 1), 104.117–120, und ders., Neutestamentliche Hermeneutik (s. Anm. 1), 191.

⁵⁹ Richtig Focant, Marc (s. Anm. 11), 182.

werden einfach ausgeblendet. Es gibt nichts, was den machtvollen Einbruch der Basileia hindern kann.“⁶⁰

Für einen jesuanischen Ursprung spricht auch die erstaunliche *Allegorieresistenz* unseres Gleichnisses. Christologische oder ekklesiologische Züge, die auf eine nachösterliche Überarbeitung hinweisen könnten, finden sich nicht. Ja, die Erzählung widersetzt sich solchen Ausdeutungen, wie schon aus meiner Analyse der Erzähldynamik des Gleichnisses hervorging. Insbesondere die narrative Figur des Bauern widersetzt sich einer allegorisierenden Ausdeutung auf Gott, Christus oder die nachösterliche Jüngergemeinde hin. Der amerikanische Exeget Klyne Snodgrass, der nun wirklich kein militanter Allegorieskeptiker ist, hat lapidar formuliert: „The man in this parable stands for no one;“⁶¹ eine allegorische Identifikation des ‚Menschen‘ von Mk 4,26–29 sei ebenso wenig nötig wie eine allegorische Ausdeutung der Frau im Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20–21). Geben wir nochmals das Wort an Hans-Josef Klauck:

„Das Gleichnis widersetzt sich einer punktuellen christologischen Deutung. Konnte man καθεδῇ καὶ ἐγείρωται [„er schläft und steht auf“] zur Not noch auf Tod und Auferstehung deuten, so war doch die Sorglosigkeit und Unbekümmertheit des Landmanns kein passendes Bild mehr für den erhöhten Herrn, der seiner Gemeinde in sorgender Liebe naheblieb. Die [allegorische] Interpretation setzt deshalb beim Schluss ein. Die Ernte wird zum Endgericht, das Parusie, Strafe – man beachte die Konnotation von Joel 4,13 – und Vollendung einschliesst. Eingetragen wird ferner der Gedanke des apokalyptischen Masses.“⁶²

⁶⁰ Klauck, Allegorie (s. Anm. 7), 224. Zutreffend ebenso die historische Beurteilung des Gleichnisses nach Gnllka, Markus (s. Anm. 2), 186: „Das Gleichnis ist Jesus nicht abzusprechen. Gerade die vielleicht provozierende Sorglosigkeit, die aus der Geschichte spricht und in anderen Jesusworten ihre Analogien besitzt (Mt 6,25ff), bestätigt dies. Die Heilzusage war in der Botschaft Jesu nicht bloss eine endzeitlich-zukünftige, sondern auch eine in die Gegenwart hineinwirkende. Von kühnen Konkretisierungen einer Situation für das Gleichnis im Leben Jesu sollte man lieber absehen. Der Evangelist Markus konnte die Geschichte unverändert übernehmen“.

⁶¹ Snodgrass, Stories with Intent (s. Anm. 9), 188.

⁶² Klauck, Allegorie (s. Anm. 7), 225.

Wie ist, so möchte ich hier abschließend fragen, das *Zeitverständnis Jesu* auf dem Hintergrund unseres Gottesreichgleichnisses zu verstehen? Wie schon Klauck angedeutet hat, fügt sich das Gleichnis gut in die Überzeugung Jesu ein, wonach in seinem Handeln und seiner Verkündigung der hereinbrechenden Gottesherrschaft die *Gegenwart* als „Zeit der Heilswende“⁶³ erfahrbar wird. Jürgen Becker bespricht in seinem Jesusbuch das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat zusammen mit denjenigen Stellen, die aufgrund der Überzeugung von der anbrechenden Gottesherrschaft der Gegenwart eine spezifische Heilsqualität zusprechen.⁶⁴ Wie Hans Weder in seiner Untersuchung zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum gezeigt hat, geht es hier nicht um eine theoretische Abhandlung zur Vorstellung *über* die Gottesherrschaft, sondern um die Frage der *Einstellung* zum Ereignis der kommenden Gottesherrschaft,⁶⁵ und also um die Entdeckung der spezifischen Heilsqualität der Gegenwart. Es ist gerade die Leistung auch unseres Gleichnisses, dass es den Zuhörern und Zuhörern ermöglicht, die Gegenwart nicht bloß als Warteraum einer zukünftig geschehenden Vollendung der Zeiten zu verstehen, sondern als Kairos, in dem sich das heilvolle Kommen Gottes ereignet. Konkreter geht es um die *unbedingte Zuversicht*, dass im Auftreten Jesu dieses Kommen Gottes bereits Ereignis wird und zu seiner Vollendung geführt werden wird. Jürgen Becker formuliert den Sachverhalt wie folgt:

„Satanssturz und Jesu Wirken [...] markieren den Anfang. Damit beginnt der Prozess der sich unaufhaltsam ausbreitenden Gottesherrschaft. Mit uneingeschränkter Zuversicht erwartet Jesus das zeitlich befristete, aber nicht im objektiven Zeitmass angegebene Ende. Da [...] die Gegenwart Heilswende ist und diese unumkehrbar gemacht ist, können der

⁶³ Becker, Jesus (s. Anm. 29), 154.

⁶⁴ Lk 10,18; Q 11,20; Q 10,23–24; Q 7,22–23; Q 7,28; Q 16,16; Q 9,59–60; Mk 2,21–22//; Mk 1,14–15//; Lk 17,20–21; Mk 4,30–32//; Q 13,20–21; Mk 4,26–29; vgl. Becker, Jesus (s. Anm. 29), 124–154 (überschrieben mit „Die in die kommende Gottesherrschaft integrierte Gegenwart“).

⁶⁵ Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft (s. Anm. 5), 21.

Anfang und die Vollendung unmittelbar zusammengesehen werden. Zwischen Anfang und Ende liegt eine kurze Zeitstrecke. Aber nicht sie in einer Masseinheit anzugeben, hat für Jesus Bedeutung, sondern einzuschärfen, dass sein Wirken die Endvollendung mit Gewissheit und alsbald nach sich zieht.“⁶⁶

Der Gegenwartsaspekt unseres Gleichnisses wird vielfach unterstrichen, bereits von Adolf Jülicher, der in seiner abschliessenden Bilanz zu Mk 4,26–29 trotz idealistischem Pathos des ausgehenden 19. Jh. Richtiges sieht:

„Ueber Jesu Anschauung vom Gottesreich lernen wir auch hier nichts Ueberraschendes, die modernen Ideen von der Ablehnung aller messianischen Machthaten, von der selbsteigenen sittlichen Thätigkeit der Reichsgenossen behufs der Verwirklichung des Reichs u. dgl. sind lediglich eingetragen. [...] Aber sicher ist nach dieser Parabel, dass für Jesus das Reich Gottes nicht bloss eine zukünftige Grösse bedeutet, sondern schon da ist, schon hier auf Erden – denn im Himmel giebt es kein Wachsen und Sichdehnen –, dass Jesus es fortwährend zunehmen und seine Kreise weiter ziehen fühlt, und dass keine Trägheit oder Feindschaft seine erhabene sichere Vollendung hindern kann. [...] in der Parabel Mc 4,26ff. [tritt uns] das felsenfeste Vertrauen des Gottesreichspropheten zu seinem Ideal entgegen: gegenüber der Gleichgiltigkeit, der Werkeltagsgesinnung, der erklärten Feindschaft der Majoritäten ein sieghaft sicheres: das Reich muss uns doch bleiben.“⁶⁷

Insofern kann man in aller Vorsicht hier von einer implizit christologischen Dimension unseres Gleichnisses sprechen. Diese Dimension wird dann später in die Erinnerungsliteratur der Evangelien eingeschrieben und erzählerisch entfaltet werden.

Zur Frage nach der Funktion von Mk 4,26–29 im Rahmen der markinischen Jesuserzählung

Ich möchte meinen exegetischen Durchgang mit einer knappen Überlegung zur Frage nach der Funktion von Mk

⁶⁶ Becker, Jesus (s. Anm. 29), 154.

⁶⁷ Jülicher, Gleichnisreden (s. Anm. 3), II 545–546.

4,26–29 im Rahmen der markinischen Jesuserzählung abschließen. Ich verdanke sie dem Markuskommentar von Joel Marcus. Es geht, stichwortartig gesagt, um kognitive Differenzierung und ihre markinische Bearbeitung. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat ist Bestandteil des Gleichniskapitels Mk 4, das der Lesergemeinde nach den drei ersten hektischen Kapiteln eine erste Entschleunigung im Erzählduktus des zweiten Evangeliums verschafft und ihr also Zeit zum Nachdenken ermöglicht.⁶⁸ Mk 1–3 war geprägt von der doppelten Erfahrung des Nahekommens der Gottesherrschaft (programmatisch 1,14–15) in erhellendem Wort und heilender Tat (1,16–45), aber auch in der wachsenden Feindschaft gegenüber dem Protagonisten der nahenden Gottesherrschaft (Mk 2,1–3,6; 3,20–30) – einer Feindschaft, die in mythischer Überhöhung als Antagonismus zwischen Jesus als dem Repräsentanten Gottes und Satan, seinem mythischen Gegenspieler, interpretiert wurde. Angesichts dieses Konflikts schlägt das Gleichniskapitel in Mk 4 vor, die gegenwärtige Zeit als eine Zeit der *simultanen Präsenz* zweier sich bekämpfenden Reiche bzw. Herrschaftsansprüche zu verstehen, was durch den komprimierten Ausdruck „Geheimnis des Gottesreiches“ (τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, 4,11) konzeptualisiert wird. Trotz aller Erfahrungen von Negativität und Feindschaft gegenüber Jesus und seinem Projekt der anbrechenden Gottesherrschaft geht es darum zu zeigen, dass die *Basileia* Gottes nicht nur in geheimnisvoller Weise in der Welt schon präsent ist, sondern dass ihr sogar eine unwiderstehliche Kraft des Wachstums eigen ist. Solches ist aber nur wahrnehmbar für diejenigen, der „Ohren hat zu hören“ (Mk 4,9). Nach Joel Marcus ist also die entscheidende Frage, die in Mk 4 bearbeitet wird, diejenige der Qualität

⁶⁸ Vgl. Marcus, Mark 1–8 (s. Anm. 54), 290: „Parables create a break in a story, and a collection of parables can clarify a narrative’s overall thrust from a standpoint outside the narrative [...] Offering relief from the hectic pace of the overall Markan Gospel and from the increasing tension that has characterized it since [Mk] 2:1, this section [i.e. Mk 4] slows the tale down, filling the enlarged narrative space with a solemn commentary on what has happened so far and what is still to come“.

der jesuanischen Gegenwart angesichts der Erfahrung von Negativität, von Feindschaft – oder auf der nachösterlichen Ebene gelesen: die Erfahrung der Abwesenheit des erhöhten Christus. Joel Marcus formuliert noch griffiger: «Has Satan really been disarmed? If so, why are there still so many realities in the world that seem to suggest the contrary? [...] What time is it in the world? Is it the time of Satan’s dominion or the time of God’s dominion? Is it the time of Jesus’ absence from the Markan community, and therefore an epoch of mourning and steadfast endurance in the face of demonic assault (2:20; vgl. 16:6)? Or is it the time of Jesus’ presence with the community, and therefore an epoch of joy and celebration that God has extended his graceful rule into the earthly sphere [...]? Or is it, in some mysterious way, both [...]?»⁶⁹ Die Frage so zu stellen, heißt, sie zu beantworten.

Zum Schluss – die Sprache der Gleichnisse als Paradigma nichtreligiöser Rede von Gott

In seinem Artikel „Metapher und Gleichnis“ von 1993 hat Hans Weder ein Grundproblem von Theologie und Religion im Rahmen des neuzeitlichen methodischen und praktischen Atheismus wie folgt benannt:

„Zwar kann man nicht sagen, die religiöse Dimension sei aus der Gegenwartskultur verschwunden. Aber das Religiöse ist auf eine merkwürdige Weise exotisch geworden. Religiöse Aktivitäten gestalten sich als eine Art Auswanderung aus der Alltagswelt in eine Welt der Esoterik, der weltfremden Ganzheit oder exaltierten Beschwingtheit. Der ekstatische Charakter religiöser Aktivitäten hat wohl damit zu tun, dass das Zusammendenken von Gott und Welt, von Glaube und Erfahrung [...] unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet.“⁷⁰

Mehr als zwanzig Jahre später hat seine Analyse nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. In unserer Situation, in der die

⁶⁹ Marcus, Mark 1–8 (s. Anm. 54), 288.

⁷⁰ Weder, Metapher und Gleichnis (s. Anm. 1), 383.

Rede von Gott ihre kulturelle Selbstverständlichkeit verloren hat und nur noch einer religiös sozialisierten Minderheit zugänglich ist, erinnert uns die Sprache der Gleichnisse Jesu einmal mehr an den elementaren Sachverhalt, wonach von Gott nur in der Art eines metaphorischen Entsprechungsverhältnisses geredet werden kann. „Mit dem Reich Gottes ist es so, *wie wenn* ein Mensch...“ (Mk 4,26). Die Sprachgestalt der metaphorischen Identifikation des „als ob“, die für die Gleichnisrede grundlegend ist, bewahrt die Rede von Gott vor aller Objektivation und respektiert, wie etwa Eberhard Jüngel unterstrichen hat,⁷¹ die Unterscheidung von Gott und Welt. Es ist gerade diese für den Glauben Israels und das frühe Christentum so elementare Unterscheidung, die die Weltlichkeit der Welt nicht nur notgedrungen toleriert, sondern respektiert und sie in das Glaubensverständnis Israels und der Kirche integriert. Der von mir bereits erwähnte Sachverhalt der ‚Weltförmigkeit‘ der Gleichnisse Jesu unterstreicht diesen Aspekt.⁷² Nochmals: Die Gleichnisse wollen die Lesergemeinde nicht zu Auswanderungen in eine metaphysische Über- oder Hinterwelt verleiten, sondern ihr ermöglichen, *inmitten ihres Lebens- und Erfahrungshorizontes* das Geheimnis der Gegenwart Gottes neu zu erahnen.⁷³ Dies eröffnet, falls die

⁷¹ Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, HUT 2, Tübingen 1964, 1979, 138: „Indem die Gottesherrschaft aber als *Gleichnis* da ist, wahrt sie die *Differenz* zwischen Gott und Welt, so dass man [...] in diesem Sinne alle Gleichnisse Jesu als ‚Kontrastgleichnisse‘ verstehen kann. Gerade so aber macht die im Gleichnis zur Sprache kommende Gottesherrschaft für die Gleichnisrede Jesus *alles* themafähig, Natur und Geschichte, wenn man hier überhaupt zwischen beiden unterscheiden darf. Dadurch erscheint die Schöpfung in einem neuen Licht.“

⁷² Vgl. Weder, Metapher und Gleichnis, 401: „Deshalb scheint die Metapher eine ausgezeichnete Grundform theologischer und religiöser Rede in der Neuzeit zu sein, eine Form nämlich, mit welcher kein Verrat an der Wahrheit des Glaubens und auch kein *sacrificium intellectus* auf dem Altar der Religion begangen werden muss.“

⁷³ Ähnlich auch Becker, Jesus (s. Anm. 29), 183–184, auf den historischen Jesus bezogen: „Jesus will offenkundig nicht die Welt Galiläas initial benutzen, um sie dann zu verfremden und für eine andere Aussagewelt zu verwenden. Er will vielmehr gerade die Welt seiner Zeitgenos-

Gleichnisse ihre Hörer finden, Einstellungen, die zu einer neuen Lebensfreundlichkeit führen. Im konkreten Fall des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat ließe sich von einer Einübung in evangelische Sorglosigkeit sprechen (vgl. auch Mt 6,25–33 // Lk 12,22–32).

Es wäre allerdings geradezu sorglos, wenn ich mit der Formulierung der evangelischen Sorglosigkeit meine Überlegungen beschließen würde – in der Überzeugung, eine griffige Wendung gefunden zu haben, die unser Gleichnis endlich auf den Punkt bringen würde! Exegetisches Bemühen würde sich so nur allzu schnell in hermeneutische Hybris verkehren. Spätestens mit der Einführung metaphorischer Aspekte in die neutestamentliche Gleichnisauslegung sind wir auf die unaufhebbare Unterscheidung zwischen der poetischen Sprache des Gleichnisses und seiner Auslegung aufmerksam geworden. So möchte ich mit der Ermahnung des französischen Exegeten und Semiotikers Jean Delorme (1920–2005) schließen, dessen Arbeiten von einer großen Sensibilität für die poetische Sprachform der jesuanischen Gleichnisse zeugen. Er schrieb in einem höchst lesenswerten Artikel von 1989, überschrieben mit „*Récit, parole et parabole*“⁷⁴: „Plutôt que de tirer du récit-parabole une ‚leçon‘ qui dispense de la relire, il convient de lui laisser le pouvoir et le temps d’interroger et

sen mit der Gottesherrschaft ‚kurzschließen‘ (vgl. Lk 11,20). Er will also beides zusammenbringen [...]. Jesus sagt seinen Hörern nicht: Sucht in eurer Erfahrungswelt Startlöcher, um in die Welt Gottes vorzudringen, und verlasst dann eure Welt! Er will vielmehr den Blick dafür öffnen, dass sich die Heilswende genau jetzt und exakt in dieser Welt vollzieht.“

⁷⁴ Zu den theoretischen Überlegungen von Delorme zur Sprache der Gleichnisse wie auch seine exegetischen Ausführungen siehe neben Jean Delorme, *Récit, parole et parabole*, in: *ders.* (Hg.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*. XII^e congrès de l’ACFEB, Lyon (1987) (LeDiv 135), Paris 1989, 123–150, auch *ders.* / Jean-Yves Thériault, *Pour lire les paraboles* (LeDiv 254). Ateliers proposés par Jean Delorme en 2002–2003, reformulés et édités par Jean-Yves Thériault, avec la collaboration d’Anne Pénicaud, Montréal/Paris 2012, aber auch seinen Markuskommentar, der posthum von Jean-Yves Thériault publiziert wurde: *ders.*, *L’heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e évangile* (LeDiv 219, 223); 2 Bd., Montréal/Paris 2008.

d'éveiller l'auditeur ou le lecteur.⁷⁵ Und ein paar Seiten weiter: Das Gleichnis „entretient toujours quelque inadéquation entre ce qu'elle raconte et ce qu'on lui fait dire en l'interprétant. Elle maintient sa capacité de faire sens autrement, même dans le cadre que les rédactions évangéliques lui donnent ou que les restitutions historico-littéraires lui prêtent.“⁷⁶

⁷⁵ Delorme, *Récit* (s. Anm. 74), 139: „Anstatt eine 'Lehre' aus der Gleichniserzählung zu ziehen, die uns davon abhielte, sie wieder zu lesen, sollten wir ihr die Kraft und die Zeit zugestehen, den Hörer oder den Leser zu befragen und ihn aufzuwecken“ (Übers. von mir).

⁷⁶ Delorme, *Récit*, 150: „Das Gleichnis enthält immer eine gewisse Unangemessenheit zwischen dem, was es erzählt und dem, was wir ihm in den Mund legen, indem wir es interpretieren. Es behält seine Fähigkeit, in anderer Weise Bedeutung zu erzeugen, auch im Rahmen, den die Redaktionen der Evangelien ihm zusprechen oder den die historisch-literarischen Rekonstitutionen ihm verleihen“ (Übers. von mir).

Moisés Mayordomo

Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als „Ereignis der Güte Gottes“

Überlegungen zu Mt 20,1–16 im Dialog mit Hans Weder¹

I. Hinführung

Es ist gewiss kein Zufall, dass die Gleichnisforschung in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts mit der linguistischen und hermeneutischen Wende besonders starken Auftrieb erhielt. Nachdem Adolf Jülicher die Allegorie aus der Gleichnisdeutung ausgetrieben hatte, wurden aus Jesu Gleichnissen häufig relativ einfache Alltagsgeschichten zur Veranschaulichung von allgemeinen Lebensweisheiten und religiösen Grundlehren.² Dieser volksnahe Jesus bediente nicht nur ein Klischee romantischer Vorstellungswelten, er bildete zugleich einen Gegenentwurf zur theologischen Übercodierung der Gleichnisse durch die schweren Geschütze kirchlicher Allegorien. Die damit einhergehende

¹ Der Titel nimmt eine zentrale Wendung in der Auslegung von Hans Weder auf: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, FRLANT 120, Göttingen ³1984, 227: „So wird die *Parabel selbst zum Ereignis der Güte Gottes*“ (Kursiv im Original).

² Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1888/1899 (2 Bde.). Die überragende Bedeutung dieses Werkes ist häufig dokumentiert worden; vgl. die Beiträge in *Ulrich Mel* (Hg.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher*, BZNW 103, Berlin/New York, 1999.

Jörg Frey / Esther Marie Joas (Hg.)

Gleichnisse verstehen

Ein Gespräch mit Hans Weder

Mit Beiträgen von
Andreas Dettwiler, Jörg Frey,
Christina Hoegen-Rohls, Moisés
Mayordomo, Hans Weder
und Ruben Zimmermann

2018

Vandenhoeck & Ruprecht

Biblisch-Theologische Studien 175

Herausgegeben von
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski
und Matthias Konradt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3244-8

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D – 37073 Göttingen
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter,
www.sonnhueter.com

DTP: Esther Marie Joas

Druck und Bindung: Hubert & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D – 37079 Göttingen

Printed in the EU

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert ein kleines Symposium, das an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich am 27. und 28. Januar 2017 anlässlich des 70. Geburtstags von Hans Weder abgehalten wurde. Als Thema der Tagung bot sich die Diskussion über das Verständnis der Gleichnisse Jesu an, zu dem Hans Weder besonders mit seiner Zürcher Dissertation vor 40 Jahren wegweisend beigetragen hat.

Auch wenn die fachwissenschaftliche Arbeit Weders in seinen letzten fünfzehn Berufsjahren den vielfältigen Aufgaben als Rektor der Universität Zürich weichen musste, entfaltet seine hermeneutisch reflektierte neutestamentliche Theologie bis heute ihre Wirkung.

Dies zeigten insbesondere die Tagungsbeiträge aus dem Kreis von Forschenden der nächsten Generation, die der Frage nachgingen, was sich im Blick auf das Verständnis neutestamentlicher Gleichnisse seit den Anfängen der Arbeit Weders geändert hat und inwiefern seine Einsichten nach wie vor erhellend und wegweisend sind. Dass dies trotz aller neueren Wege der Forschung der Fall ist, wird durch die hier versammelten Beiträge, für deren Ausarbeitung wir der Autorin und den Autoren sehr herzlich danken, eindrücklich dokumentiert. Die Aktualität der Theologie Weders zeigte sich nicht zuletzt in der lebhaften und dichten Diskussion unter den Gästen des Symposiums und schließlich in der eindrücklichen Replik des Jubilars, der