

# Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sämann

## Markus 4 10-12

von Peter Lampe

(493 Detmold, Am Südhang 16)

### I

*Mk 4 10-12 spricht nicht von der Funktion oder Wirkung der Parabelrede Jesu im allgemeinen, sondern vom Inhalt des einen Gleichnisses Mk 4 3-9.*

In fast allen Erklärungen des Textes ist  $\text{ἵνα}$  in v. 12 bisher final aufgefaßt und so einer angeblichen Parabel- oder Verstockungstheorie des Markus das Wort geredet worden. Dieses — grammatische — Mißverständnis konnte leicht entstehen, da der Blick auf ein  $\text{ἵνα}$  mit Konjunktiv und die Erinnerung an hebr. Jes 69.10, wo tatsächlich ein Finalsatz steht ( $\text{וְיִשְׁכַּח}$ ), schnell dazu verführten,  $\text{ἵνα}$  final zu verstehen.

Wenngleich sprachlich gegen diese Version nichts einzuwenden ist, so doch inhaltlich<sup>1</sup>. »Verstockungstheorie« heißt doch, daß die Gleichnisrede Jesu eine Unverständigkeit der Hörer herbeiführen soll, die in Wahrheit schon da ist und die — den Versen 13-20 zufolge — das Saatgleichnis selbst als bereits vorhandene Tatsache konstatiert, indem es das Bild des Weges, des Felsens und der Dornen beschreibt. Schon die Verse 2 und 33 im Kapitel selbst widersprechen dieser merkwürdigen Theorie. Mögen sie vormarkinische Bildungen sein oder nicht, — der Hinweis, daß Markus diesen Widerspruch in seinem Kapitel nicht bemerkt oder aus Gedankenlosigkeit stehengelassen habe, wäre eine schlechte und allzu einfache Erklärung.

Im folgenden wird versucht, eine Lösung zu zeigen, die einerseits diese inhaltlichen Widersprüche auflöst, andererseits aber auf eine sprachliche Begründung nicht zu verzichten braucht.

Dem herkömmlichen Verständnis des  $\text{ἵνα}$  folgt unweigerlich die Auffassung, daß das Zitat v. 12 über Zweck, Ziel (final) oder Wirkung (konsekutiv) der Redeform »Gleichnis« Auskunft geben will. Die Deutung des  $\text{ἵνα}$  als konsekutive Konjunktion<sup>2</sup> räumt zwar das Moment der von Gott gewollten Verstockung aus dem Weg, löst aber keineswegs den Widerspruch zu v. 2 und v. 33, denn das Zitat v. 12 spricht auch bei dieser Deutung noch von der Wirkung der Gleichnisrede<sup>3</sup>.

Von Jesu Gleichnisrede im allgemeinen ist jedoch in unserem Text gar nicht die Rede; das Zitat v. 12 will das Saatgleichnis auslegen und über den Inhalt

<sup>1</sup> Vgl. z. B. W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, 1956<sup>3</sup>, 13f.

<sup>2</sup> Z. B. A. Suhl, Die Funktion der atl. Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, 1965, 149.

<sup>3</sup> J. Jeremias (Die Gleichnisse Jesu, 1965<sup>7</sup>, 14) umgeht diesen Widerspruch mit der Feststellung, daß das Logion »gar nicht von den Gleichnissen Jesu, sondern von seiner Predigt überhaupt« redet. Daß das Reden  $\text{ἐν παραβολαῖς}$  jedoch wie die Predigt  $\text{ἐν προομιαῖς}$  von Joh 16 25a Jesu gesamte Verkündigung bezeichnet, bleibt zumindest ein fraglicher Analogieschluß.

eines Gleichnisses berichten. In der Tat ist bisher noch nicht konsequent durchdacht worden, daß v. 3-9 und v. 11, 12 sich inhaltlich entsprechen<sup>4</sup>. In v. 12 wird nicht Intention oder Wirkung der Parabelrede schlechthin, sondern der Gleichnisinhalt von v. 3-9 im »Klartext« wiedergegeben<sup>5</sup>.

v. 11b, 12 müssen so umschrieben werden: In Bildworten wird ihnen das alles zuteil<sup>6</sup>, (nämlich) daß sie sehen (im Bilde des Gleichnisses: die ausgestreute Saat empfangen), aber nicht verstehen (im Gleichnis: schlechter Ackerboden sind, auf dem keine Frucht wachsen kann); vielleicht bekehren sie sich und erlangen Vergebung (im Gleichnis: werden dem fruchtbaren Acker gleich).

II

Bevor wir dies weiterverfolgen, ist im Hinblick auf ἴνα und μήποτε eine sprachliche Erörterung, die dieses Verständnis rechtfertigt, unumgänglich.

Wie die Paraphrase zeigte, ist der ἴνα-Satz explikativ oder exegetisch<sup>7</sup> zu πάντα zu verstehen. Er vertritt eine klassische exegetische Infinitivkonstruktion und füllt τὰ πάντα inhaltlich.

<sup>4</sup> Nur bei A. Schlatter zwei Anspielungen auf die inhaltliche Entsprechung von v. 3-9 und v. 12; Schlatter zieht jedoch keine Konsequenz daraus. Vgl. Markus, das Evangelium für die Griechen, 1935, 98: »Das Volk sah nicht und hörte nicht und bereitete seinem Wort das Schicksal der Saat auf dem Weg«. — 95: »Nur wenn es dem Hörer unverständlich bleibt, nimmt es der Satan weg. Wird es dagegen verstanden, so ist damit die Bedingung gegeben, die aus der Saat die Ernte entstehen läßt.« —

Die inhaltliche Verwandtschaft von Saatgleichnis und Jes 6 9f. wird Mt 13 besonders deutlich: Mt 13 19 nimmt zur Deutung des Saatgleichnisses Vokabeln des Jesajazitates in Mt 13 14 auf (ἀκούειν, συνιέναι) — ein Anzeichen dafür, daß das Jesajazitat genau das beim Namen nennt, was in den Augen der Synoptiker das Saatgleichnis im Bilde darstellt: das Nichtverstehen des Volkes (vgl. Anm. 40).

<sup>5</sup> Natürlich läßt ἔρωτᾶν τὰς παραβολὰς offen, ob nach Intention/Wirkung der Gleichnisrede oder nach ihrem Inhalt gefragt wird. (Jeremias geht a. a. O., 10, noch weiter: »Nichts deutet in v. 10 darauf hin, daß Jesus nach dem Grund gefragt wird, weshalb er überhaupt in Gleichnissen rede.« So auch W. Marxsen, Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sog. Parabeltheorie des Markus, ZThK 1955, 260: Die Frage zielt auf die Gleichnisdeutung, was durch die Verwunderung über das Unverständnis (v. 13) bestätigt wird.)

Schon DΘ it haben das Bestreben, diese offene Frage in der richtigen Richtung zu lösen, indem sie von Lk 8 9 die Veränderung τῆς ἡ — λη αὐτῆ übernehmen, die ja keinen Zweifel läßt, daß nach dem Gleichnisinhalt gefragt ist.

<sup>6</sup> γίνεσθαι mit Dativ der Person und Nominativ der Sache ist ein Semitismus (לָהּ הָיָה) und mit »jemandem widerfahren, jemandem zuteil werden, an jemanden ergehen« wiederzugeben (גָּ = ἐν; vgl. z. B. Gen 15 1. Vgl. Jeremias, 12f.; Bauer, WB 1971<sup>5</sup>, Sp. 315).

Weil DΘ it γίνεται so verstanden, konnten sie ruhig den Semitismus durch λέγεται ersetzen, ohne den Sinn zu verändern. γίνεται kommt hier der Bedeutung von λέγεται gleich, und wir können genauso gut übersetzen: »In Gleichnissen wird ihnen das alles gesagt, nämlich daß sie . . .«.

<sup>7</sup> Vgl. Mk 9 12 (auch hier steht im ἴνα-Satz ein alttestamentliches Zitat!). Weitere Beispiele sind: Lk 1 43 τοῦτο ἴνα / 1 Kor 9 18 ὁ μισθός, ἴνα / Eph 3 8 ist Beispiel für

Epexegetische Infinitive oder ἵνα-Sätze stehen oft nach einem Demonstrativum<sup>8</sup>; das bestätigt sich, da τὰ πάντα hier demonstrativen Charakter hat.

Der Wechsel vom normalen epexegetischen Infinitiv zum ἵνα-Satz mit Konjunktiv ist keine Seltenheit, sondern charakteristisch für vulgäre Rede. »Auch freiere Beifügungen« — mit einer solchen haben wir es hier zu tun, zumal v. 12 ein Zitat ist — »unterliegen der allgemeinen Sprachentwicklung. So kommt es, daß hinzugesetzte Erklärungen an Stelle des Infinitivs mit ἵνα angeschlossen werden können<sup>9</sup>. Nach Radermacher ist die Anwendung des ἵνα für eine Infinitivkonstruktion ein stilritisches Charakteristikum des Markusevangeliums.

Meistens beinhalten epexegetische Konstruktionen noch zu verwirklichende Handlungen, ἵνα kann aber auch solche explikativen Sätze einführen, die ein Ereignis enthalten, das bereits Wirklichkeit ist und als Tatsache konstatiert wird. So unsere Stelle<sup>10</sup>, sowie z. B. Lk 1 43: τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ und Epiktet II 5, 16 und 19, 21: ποῦ γάρ (ἔστιν), ἵν' ὑμεῖς τὴν ἀρετὴν πᾶσιν τοῖς ἄλλοις ἴσην ἢ καὶ κρείττωα ἔργω ὑπολάβητε<sup>11</sup>.

Exkurs zu ἵνα bei Markus: (1.) rein finales (oder konsekutives) ἵνα ist bei Mk kaum häufiger (32mal) als die ἵνα-Sätze, die explikative Infinitivkonstruktionen vertreten: (2.) 28mal findet sich das ἵνα der Sätze, in denen der finale Sinn zwar noch erhalten, die rein explikative Bedeutung aber schon vorbereitet ist. Die von diesem explikativen ἵνα mit finalem Sinn eingeführten Sätze folgen auf die Verben θέλειν 6 25/9 31 10 36; θέλειν ausgefallen 10 51/5 23/12 19 (statt eines Imperatives); προσεῦχεσθαι 13 18/14 35/14 38; παραγγέλλειν 6 8; παρακαλεῖν 5 10/5 18/6 56/7 32/8 22; κηρύσσειν 6 12; λέγειν 3 9/9 18; ἐντέλλειν 13 34; διαστέλλειν 9 9/7 36/5 43; ἔρωτᾶν 7 26; ἐπιτιμᾶν 3 12/8 30/10 48; διδόναι τινί 10 37; (διδόναι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα 11 28). — Wie beim rein finalen ἵνα gibt hier der ἵνα-Satz

---

eine epexegetische Infinitivkonstruktion ἢ χάρις αὕτη + Inf. / Joh 6 39f. τὸ θέλημα ἵνα / Joh 15 8 ἐν τοῦτω ἵνα / Joh 15 13 αὕτη ἀγάπη, ἵνα / Joh 17 3 αὕτη ἡ ζωὴ, ἵνα / Act 27 42 βουλή ἐγένετο ἵνα / Herm sim IX 28, 4 ἡ βουλή αὕτη, ἵνα. Vgl. Bl-Debr 1970<sup>13</sup>, § 394.

<sup>8</sup> Bl-Debr § 394.

<sup>9</sup> L. Radermacher, Das Griechisch des NT im Zusammenhang mit der Volkssprache, 1925<sup>2</sup>, 192, vgl. 190—193!

<sup>10</sup> Das Nichtverstehen ist ja bereits Tatsache, die konstatiert wird (vgl. Marxsen, a. a. O., 269). Vgl. Mk 6 52 und Mk 8 17.

<sup>11</sup> Andere sprachliche Möglichkeiten für ἵνα seien noch kurz diskutiert:

a) (vgl. T. W. Manson, The Teaching of Jesus, 1948<sup>2</sup>, 76ff.). ἵνα dem als Relativpronomen gedeuteten aramäischen ܝܢ in der Bedeutung gleichzusetzen, wäre viel zu unsicher und ohnehin eine Mißachtung des griechischen Textes.

b) Ein ἵνα recitativum (vgl. Apk 14 13/Eph 1 17) ist hier nicht möglich, da der von ἵνα eingeführte Satz ein für sich selbständiger Satz sein müßte. Wie wären aber die Konjunktive βλέπωσιν etc. zu erklären, wenn man unseren Text so verstehen wollte?

c) Dieselbe Frage müssen sich Jeremias und Marxsen, der Jeremias' Version übernimmt, stellen, wenn sie willkürlich hinter ἵνα πληρωθῆ ἑργάζεσθαι ergänzen (Jeremias a. a. O., 13, Marxsen a. a. O., 269). Jeremias versucht sie mit dem Hinweis zu beantworten, daß die auf ἵνα folgenden Worte »als freies Zitat von Jes 6 9f. in Anführungszeichen zu denken sind«. Diese Erklärung ist unzureichend.

den Zweck der Handlung des Hauptsatzes an. Darüber hinaus jedoch nennt er jetzt nicht nur den Zweck, sondern zugleich auch den Inhalt dessen, was befohlen, verboten, gebeten, gewollt . . . wird. Im Gegensatz zu reinen Finalsätzen ist die Handlung des Hauptsatzes nicht mehr für sich allein verständlich, der ἵνα-Satz muß sie erst explizieren; er ist zugleich Objekt des Hauptsatzprädikates — nicht nur Angabe des Zweckes. — (3.) Bei Mk 4 12, 9 12 und 11 16 schwindet der finale Charakter, ἵνα ist rein explikativ, allenfalls bei 11 16: οὐκ ἀφιέναι ἵνα läßt sich neben der explikativen Bedeutung noch ein konsekutiver Sinn erahnen.

(Die mit ἵνα angeschlossenen alttestamentlichen Zitate 9 12 und 4 12 sind darüber hinaus nicht mehr Objekt des Hauptsatzprädikates wie die ἵνα-Sätze bei (2.): in Mk 4 bildet τὰ πάντα zusammen mit dem ἵνα-Satz das Subjekt des Hauptsatzprädikates in v. 11; ähnlich die genannten Stellen Lk 1 43 und Epiktet II 19; dem ἵνα-Satz Mk 9 12 fehlt das Beziehungswort im Hauptsatz, er ist Subjektsatz.)

Nach der Erläuterung des explikativen ἵνα ist auch μήποτε schwerlich final zu fassen.

Funktion des μήποτε: μήποτε ist hier das dubitative μή (durch ποτε verstärkt<sup>12</sup>), das eine indirekte Frage einleitet<sup>13</sup>. Ursprünglich folgt dieses μή(ποτε) auf ein Verbum der Furcht und Besorgnis, kommt so jedoch nur literarisch vor (bei Lukas und Paulus / vgl. Radermacher, a. a. O., 171). In der Koine leitet es an irgendein Verbum lose angehängte Sätze ein, die Abwehr, Besorgnis und Zweifel gegenüber Vermutetem ausdrücken<sup>14</sup>. Oft jedoch tritt das Moment der Furcht und Abwehr ganz zurück, der letzte Rest des ursprünglich Prohibitiven verschwindet. μήποτε führt dann zweifelnde Fragen ein, die nur noch etwas Vermutetes, noch Ungewisses beinhalten<sup>15</sup>. Besonders Lk 3 15 zeigt, daß der Gedanke der Abwehr verschwunden ist, ja hoffnungsvolle Erwartung an seine Stelle getreten ist. (Ähnlich könnte man von Mk 4 sagen: Jesus hat die hoffnungsvolle Erwartung, daß seine Hörer umkehren und Vergebung erlangen. Deshalb redet er in Parabeln; nicht, um zu verstocken.)

Der Modus des μήποτε-Satzes: Der Konjunktiv ist schnell geklärt<sup>16</sup>. Er steht in der zweifelnden Frage, die auf Zukünftiges geht. Der Konjunktiv im μήποτε-Satz drückt aus, daß Umkehr und Vergebung als in der Zukunft gedachte Vorgänge noch ausstehen.

<sup>12</sup> Radermacher, a. a. O., 195: »In der Regel wird ποτέ oder πώς zu dubitativem μή gesetzt, sowohl in der Einleitung eines Furchtsatzes als in freierem Anschluß, um es von finalelem μή zu unterscheiden«!

<sup>13</sup> B1-Debr § 370, Radermacher, a. a. O., 171f., 178, 203.

<sup>14</sup> Vgl. 1 Thess 3 5! / Gal 2 2 / Act 5 39 / (Lk 11 35) / (Lk 14 8) / (Kol 2 8) / (Hebr 12 15) — Dieser besondere Satztyp ist formal gesehen eine Mischung von Befürchtung und zweifelnder Frage: Die einleitende Partikel μή(ποτε) wird von Furchtsätzen übernommen, von Fragesätzen die Eigenart, sich an irgendein Verb frei anknüpfen zu können. »Jenes μή, das . . . einen Finalsatz einleitet, ist davon zu scheiden! (Radermacher, a. a. O., 172; vgl. 203f., und B1-Debr § 370, 2).

<sup>15</sup> B1-Debr § 370, 3 / Radermacher, a. a. O., 203. Vgl. 2 Tim 2 25! und beachte die Parallelität des Inhalts! / Lk 3 15.

<sup>16</sup> Radermacher, a. a. O., 171 / B1-Debr § 370.

Die Abhängigkeit des μήποτε-Satzes: Schon die Befürchtungssätze brauchen nicht mehr auf ein Verb der Furcht zu folgen (s. o.). Oft hängt der μήποτε-Satz von Ausdrücken des Überlegens, Sehens und dgl. ab<sup>17</sup>. Aber selbst diese Verben des Überlegens können ausfallen, der μή-Satz wird in volkstümlicher Sprache ganz frei an irgendein Verbum angeknüpft, ja sogar ohne jede äußere Abhängigkeit frei konstruiert<sup>18</sup>. So unser frei angefügter μήποτε-Satz: er steht ohne jede äußere Abhängigkeit (μήποτε nimmt nicht das ἴνα auf!) und kommt äußerlich nahezu einem Hauptsatz gleich<sup>19</sup>. Innerlich abhängig ist der Satz weiterhin von einem in Gedanken zu ergänzenden Ausdruck des Überlegens; gemeint ist die Überlegung Jesu als des Sprechers: Für Markus verkörpert der μήποτε-Satz Jesu Überlegung und zweifelnde Frage, ob seine Hörer umkehren werden. —

Ausführend und erklärend müßte man v. 11b. 12 so wiedergeben:

»Mit der Überlegung und Frage, ob sie etwa umkehren und Vergebung erlangen, wird jenen draußen das alles in Bildworten zuteil, (nämlich) daß sie sehend sehen und nicht erkennen, . . .« —

Läßt man die äußere Unabhängigkeit stehen, so ergibt sich:

»Jenen draußen wird das alles in Bildworten zuteil,  
daß sie sehend sehen und nicht erkennen,  
hörend hören und nicht verstehen, —

vielleicht<sup>19</sup>! werden sie umkehren und Vergebung erlangen.« —

Exkurs: (1.) Jeremias nimmt für das Verständnis von μήποτε das aramäische אַמַּלְדָּא zu Hilfe, übersetzt μήποτε mit »es sei denn, daß« und setzt sich so über die griechische Bedeutung des μήποτε hinweg. Er begründet diesen methodischen Schritt mit dem Hinweis, daß v. 12 weder aus dem hebräischen Text übersetzt noch aus LXX übernommen wurde, sondern bis in die Einzelheiten mit dem Targum übereinstimmt<sup>20</sup>. Diese Feststellung ist richtig, sie erlaubt uns aber nicht, den griechischen Markustext so zu behandeln, als stünde statt seiner in v. 12 die aramäische Targumfassung von Jes 6 9f. Für unser Verständnis des μήποτε als dubit. »Vielleicht« ist der Umweg über das Aramäische nicht nötig. Wir kommen zwar wie Jeremias zu dem Ergebnis, daß bei Markus wie Tg Jes 6 die Möglichkeit der Umkehr offengehalten ist, brauchen in μήποτε aber nicht einen Semitismus zu sehen.

Wenn man schon den griechisch gefaßten v. 12 mit seiner aramäischen Urfassung in Verbindung bringen will, dann nicht so, daß man das Verständnis der Targumstelle auch bei Markus von vornherein voraussetzt und Markus mit dem Targum erklärt. Solange der Markustext aus sich selbst heraus verständlich

<sup>17</sup> R. Kuehner—B. Gerth, Grammatik II 2, 1904, 395, nennen bei Euripides ein schönes Beispiel: Ph. 92f. ἐπίσχες, ὡς ἂν προυξερευνήσω στίβον, μή τις πολιτῶν ἐν τριβῶ φαντάζεται, κάμοι μὲν ἔλθη φαῦλος ὡς δούλω ψόγος = »ob nicht sich . . . zeigt, und daß nicht mir . . . daraus Tadel erwachse.«

<sup>18</sup> Radermacher, a. a. O., 171; äußerlich unabhängige μή-Sätze sind sicherlich Mk 13 36 und Mt 25 9! evtl. auch 2 Tim 2 25.

<sup>19</sup> Vgl. Bl-Debr § 370, 3.

<sup>20</sup> Die einzelnen Argumente bei Jeremias, a. a. O., 11f., vgl. weiter E. Lohse, Umwelt des NT, NTD 1971, 120. — Jeremias, 12: »Mk 4 12 folgt der in Palästina im synagogalen Gebrauch üblichen Paraphrase von Jes 6 9f., wie sie uns durch die Peshitta und das geschriebene Targum bezeugt wird.«

ist, ist dies unnötig. Wir können höchstens fragen, wie es zu der Übersetzung des **אִלְמָא** durch  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  kam: **אִלְמָא** ist nicht nur konditionale<sup>21</sup> («es sei denn, daß») oder finale Konjunktion, sondern auch Adverb der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit<sup>22</sup>. In dieser letzten Eigenschaft kommt es dem griechischen dubitativen  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  («vielleicht») bedeutungsmäßig am nächsten<sup>23</sup>. Geradezu zwangsläufig ergibt sich, daß der Übersetzer, der die Targumversion von Jes 6 9f. ins Griechische übertragen hat, **אִלְמָא** nicht — wie Jeremias voraussetzt — als Konjunktion der Bedingung, sondern als Adverb der Möglichkeit verstanden hat. Final konnte er es nicht deuten, da Tg Jes 6 10 stets als Verheißung der Vergebung interpretiert wurde. Die zeitgenössische rabbinische Exegese beweist dies<sup>24</sup>. Als konditionale Konjunktion hingegen hätte er **אִלְמָא** kaum mit  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  übersetzen dürfen, da eine konditionale Bedeutung  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  fremd ist. Weil Jeremias davon ausgeht, daß **אִלְמָא** stets in Tg Jes 6 als Konjunktion der Bedingung verstanden wurde, muß er auf  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  den konditionalen Charakter übertragen und so  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  zu einem Semitismus erklären.

Es bleibt die dritte Möglichkeit: Der Übersetzer sieht in der Targumversion von Jes 6 9f. zwar auch die Möglichkeit der Umkehr offengehalten, er bestimmt **אִלְמָא** dabei aber nicht als konditionale Konjunktion, sondern als ein bloßes Adverb der Möglichkeit, das er im Griechischen mit dem dubitativen  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  wiedergibt.

Auch in syntaktischer Hinsicht erscheint diese Lösung am sichersten: Beide, sowohl das Adverb **אִלְמָא** in der Targumparaphrase von Jes 6 als auch das dubitative  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  im Markustext, leiten selbständige Sätze ein, die an das Vorausgehende frei angefügt sind. Wird **אִלְמָא** dagegen als konditionale Konjunktion gekennzeichnet, die in der Targumparaphrase den **אִלְמָא**-Satz als einen untergeordneten Nebensatz auftreten läßt, so bleibt unverständlich, wie diese Konstruktion im Griechischen mit dem uns vorliegenden  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$ -Satz wiedergegeben werden konnte. Der  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$ -Satz ist — vom Griechischen her gesehen — kein Nebensatz, der sich dem  $\iota\nu\alpha$ -Satz als einschränkende Bedingung unterordnet. Dies ergibt sich erst, wenn  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  als vermeintlicher Semitismus mit «es sei denn, daß» übersetzt und eine konditionale Konstruktion aus dem Aramäischen ans Griechische herangetragen wird.

Mit dieser Argumentation sind wir Jeremias' methodischen Weg in umgekehrter Richtung gegangen: Bei Jeremias trägt **אִלְמָא** aus Tg Jes 6 zum Verständnis des  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  bei Markus bei. Wir haben hingegen gefragt, wie **אִלְמָא** mit dem — ohne Hilfe des Aramäischen verstehbaren —  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  übersetzt werden konnte und sind zu dem Schluß gekommen, daß der Übersetzer **אִלְמָא** als Adverb verstand. Wir sind vom Griechischen her gekommen und haben umgekehrt  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  für das Verständnis von **אִלְמָא** zu Hilfe genommen.

<sup>21</sup> G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, 1960, § 52.

<sup>22</sup> Dalman, a. a. O., 223.

<sup>23</sup> Gegen E. Schweizer, der eine bedeutungsmäßige Verwandtschaft zwischen **אִלְמָא** und  $\mu\eta\pi\omicron\tau\epsilon$  bestreitet (*Das Evangelium nach Markus*, NTD 1967<sup>11</sup>, 51.) — Radermacher, a. a. O., 179, nennt einen ähnlichen Fall, wo sich Griechisches und Aramäisches bedeutungsmäßig nahezu auf der Mitte treffen.

<sup>24</sup> Vgl. Jeremias, a. a. O., 13 Anm. 4. Bei Bill I, 662f., Belege für die rabbinische Exegese von Jes 6 10: Verheißung, nicht Androhung der endgültigen Verstockung.

(2.) Welchen Sinn hat diese Argumentation? Wir zeigen, daß **אמלל** in TgJes 6 durch dubitatives μήποτε übersetzt wurde, ohne daß dabei Mißverständnisse des Übersetzers oder Semitismen eine Rolle spielten. Und dies gibt unserer Deutung des dubitativen μήποτε in der Tat einen Vorzug gegenüber dem finalen Verständnis: Sobald wir μήποτε final fassen, unterstellen wir Mißverständnisse. Bei finalen μήποτε muß davon ausgegangen werden, daß die Targumstelle vor Markus ins Griechische übersetzt wurde, das dubitative μήποτε in der griech. Übersetzung später von Markus nicht mehr verstanden und darum final von ihm gedeutet wurde. Denn daß μήποτε ursprünglich in der griech. Übersetzung dubitativ war, ist nicht von der Hand zu weisen: **אמלל** wurde in TgJes 6 niemals final aufgefaßt (s. o.), es konnte deshalb auch nicht final übersetzt werden — es sei denn, daß der Übersetzer die Targumparaphrase mißverstanden hat. Wer μήποτε final faßt, kommt — so oder so — um die Annahme eines Mißverständnisses nicht herum!

(3.) Wie ist zu erklären, daß Mk 4 12 der Targumversion von Jes 6 9f. entspricht? Die Übereinstimmung von v. 12 mit TgJes 6 9f. kann nicht mehr als dies beweisen, daß irgendein Jude zwischen Jesus und Markus diese Formulierung aus dem Synagogengottesdienst kannte, sie der christlichen Tradition vermittelte und evtl. auch selbst ins Griechische übersetzte. — Unsere Frage muß lauten: Woher nimmt Markus das Targumzitat? Denkbar sind drei Möglichkeiten:

a) Wenn man Marxsen glauben will, der wegen des typisch jüdischen Zeitdenkens im Markusevangelium vermutet, daß Markus Jude war (Markus, 75 Anm. 1), könnte Markus selbst die Targumversion als das ihm geläufige Jesajazitat aufgegriffen und ins Griechische übersetzt haben. Daß ihm das Semitische zumindest vertraut war, zeigen seine einzelnen Übersetzungen (z. B. Mk 5 41). Die Beobachtung, daß Mk 1 2 von der LXX abweicht und Mk 12 11 das griechische αἴτη entsprechend dem zugrunde liegenden תי as Neutrum versteht, weist in dieselbe Richtung (vgl. Suhl, a. a. O., 151 Anm. 306).

b) Markus lag die Targumversion bereits auf Griechisch vor — dies ist freilich nirgends zu belegen.

c) Markus wurde TgJes 6 9f. nicht wie bei Möglichkeit a) und b) selbständig überliefert, sondern schon in Verbindung mit dem Logion Mk 4 11. — Eine Entscheidung ist uns erst später möglich.

### III

#### *Die markinische und die urgemeindliche Gleichnisdeutung.*

Die sprachliche Erörterung zeigt, daß v. 11. 12 die Aussagen des Saatgleichnisses wiedergeben wollen. Damit stehen im Textabschnitt v. 10-20 zwei Gleichnisdeutungen nebeneinander; wie Lk 16 zeigt, ist dies keine Besonderheit.

Das Nebeneinander der beiden Deutungen läßt vermuten, daß v. (10). 11f. und v. (10). 13-20 nicht derselben Schicht zugehören. Beide Auslegungen haben verschiedene Anreihungsformeln: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς und καὶ λέγει αὐτοῖς. — καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς als eine typisch markinische Anreihungsformel<sup>25</sup> weist v. 11f. als einen Einschub des Markus aus. Daß Markus ein Logion in die vormarkinische Komposition

<sup>25</sup> Mk 2 27 / Mk 4 2. 21. 24 / Mk 6 10 / Mk 7 9 / Mk 8 21 / Mk 9 1. Vgl. weiter Jeremias, a. a. O., 10 und Marxsen, a. a. O., 259 u. 262.

v. 3-9. 10b. 13-20 (s. u.) eingearbeitet hat, heißt aber nicht, daß er es selbst formuliert hätte. Jeremias weist überzeugend nach, daß der Wortlaut von v. 11 älter als Markus ist<sup>26</sup>. Überdies gibt sich der Inhalt von v. 11 (und von 10a) als vormarkinisches Gedankengut zu erkennen: v. 11 trennt Volk und Jünger und stellt sie antithetisch gegenüber, die Szenenangabe v. 10a ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνος paßt inhaltlich gut dazu. Diese sprachlichen und inhaltlichen Erwägungen versichern, daß Markus ein festgefügtes Logion vorlag, das sich aus evtl. v. 10a<sup>27</sup> und v. 11 zusammensetzte. Daß auch das Zitat v. 12 dazugehörte, ist hingegen nicht zu beweisen. M. E. hat erst Markus das Jesajazitat an das Logion angeknüpft<sup>28</sup> und so zugleich den Sinn des Logions verändert<sup>29</sup>. Daß er dabei die Version des Targums aufgreift, ist mit den Überlegungen, die wir im Exkurs zu μήποτε (3. Teil) angestellt haben, nicht undenkbar.

Das vormarkinisch festgefügte Logion wird rekonstruiert aus v. 10a und v. 11 so gelaute haben: ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνος ἔλεγεν. ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. In diesem ursprünglichen Spruch hatte παραβολαῖς als Parallelaussage zu μυστήριον ohne Zweifel die Bedeutung »Rätselworte« (**לשׁוֹנֵי**)<sup>30</sup>. Das Logion trennt zwischen Volk und Jüngern und formuliert eine Geheimnistheorie, die nicht zur ursprünglichen Lehre Jesu gehört, sondern aus dem esoterischen Sektendenken stammt<sup>31</sup>. Nirgends finden wir sonst bei den Synoptikern die Terminologie der Esoterik<sup>32</sup>. Markus greift dieses Logion auf, nicht weil er dem Sektendenken verhaftet wäre oder gar dieses

<sup>26</sup> Singulär bei Markus: μυστήριον, δέδοται für das Handeln Gottes, οἱ ἔξω, τὰ πάντα (ἐπιστρέφειν für »sich bekehren« ist kein Argument, da es in einem Zitat steht.) — Ob das Logion sich wirklich als typische palästinensische Überlieferung auszeichnet, was Jeremias behauptet (a. a. O., 11) und Suhl bestreitet (a. a. O., 146), mag dahingestellt bleiben.

<sup>27</sup> Den v. 10a dem ursprünglichen Logion zuzurechnen, ist freilich problematisch, da wir nur ein inhaltliches Kriterium haben. Stammt die hier ausgedrückte Situationsänderung gegenüber v. 1 von Mk selbst, oder übernimmt er sie einfach in Verbindung mit dem Logion aus der Tradition? Für ersteres sprechen die markinischen Jüngerbelehrungen 7 17-23 / 10 10-12 / 13 3ff. Die Frage ist m. E. nicht zwingend zu klären; auf jeden Fall ist v. 10a erst von Markus in den Textzusammenhang eingefügt worden: die vormarkinische Tradition dachte nicht an eine Jüngerbelehrung; lediglich οἱ περὶ αὐτὸν fragen in der vormarkinischen Komposition 3-9. 10b. 13-20 (s. u.) nach den Bildworten.

<sup>28</sup> Vgl. oben: Als charakteristisches stilkritisches Zeichen wertet Radermacher (a. a. O., 193) die Anwendung von ἴνα-Konstruktionen bei Markus! — (Bei der sprachlichen Erörterung des ἴνα haben wir erkannt, daß v. 12 eine Explikation ist, die sich — sprachlich gesehen — nur lose an v. 11 anschließt. Vielleicht kann man diese sprachliche Beobachtung mit aller Vorsicht in literarkritische Erwägungen mit einbeziehen.)

<sup>29</sup> Nach Suhl ist es sogar eine Vorliebe des Mk, alttestamentliche Worte zu benutzen, um eine eigene Auffassung auszudrücken (a. a. O., 149f., 151! Andere Stellen ebd.)

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Jeremias, a. a. O., 12 und Marxsen, a. a. O., 264.

<sup>31</sup> Näheres bei H. Braun, Spätjüdischer-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, II, 1957, 21f.

<sup>32</sup> μυστήριον nur hier Mk 4, ebenso οἱ ἔξω. Andere Ausdrücke der Esoterik als Seltenheiten bei den Synoptikern, s. Braun, a. a. O., 22! Vgl. oben Anm. 26.



durch eine Verstockungstheorie verschärfen wollte, sondern weil er der Meinung ist, daß das Logion mit seiner Gegenüberstellung der erkennenden Gemeinde und der Unverständigen draußen genau das aussagt, was das Saatgleichnis in Bildern beschreibt, indem es ertragreiche und unfruchtbare Saat (bzw. Acker<sup>33</sup>) miteinander vergleicht. In dem Bild des ertragreichen Ackers erkennt Markus die Jüngergemeinde, der das Geheimnis des Gottesreiches offenbar ist; »die draußen« setzt er mit dem kargen Acker gleich (Weg, Felsen, Dornen), auf den dieselbe Saat fällt, der aber keine Frucht bringt. Nicht erst v. 12 will über den Inhalt des Saatgleichnisses aussagen, schon mit dem Logion v. 11 macht Markus deutlich, wie er das Saatgleichnis versteht<sup>34</sup>.

An entscheidender Stelle hingegen wird die Antithese des ursprünglichen Logions abgewandelt. Weil Markus an den Spruch des Jesajazitat anfügt, heißt der Gegensatz nicht mehr: Euch ist das Geheimnis offenbar — denen draußen alles rätselhaft. παραβολαί verliert in seinem jetzigen Kontext den Sinn »Rätselworte«<sup>35</sup>, — Markus kann man diesen Gebrauch des Begriffes παραβολή ohnehin nirgends zwingend nachweisen. Wir übersetzen deshalb »Bildworte«.

Mit »Bildworten« (Plural!) bezeichnet Markus in v. 10 und v. 11 die einzelnen Bilder des Saatgleichnisses (Weg, Felsen . . . fruchtbarer Acker), — und dies ist bei einer allegorischen Auslegung nur folgerichtig. Für Markus ist das Saatgleichnis nicht allein eine geschlossene Bildrede, die man als Ganzes παραβολή nennen kann (v. 13), sondern auch eine Predigt, die sich in mehrere verschiedene Bilder aufgliedert und deren diverse Bilder (eben παραβολαί) einzeln gedeutet werden. Markus belegt sowohl die ganze Bildrede v. 3-9 als auch ihre Einzelbilder mit dem Begriff παραβολή. (Dies verwundert nicht, denn auch die Logien Mk 3 23 ff. und 4 21-25 können von Markus παραβολαί genannt werden. Der Begriff ist für ihn dehnbar.)

Markus behält also in v. 11 den Plural, wie er im Logion der Esoterik stand, bei. Offenbar um anzugleichen, verwandelt er auch den ursprünglichen Singular in v. 10b<sup>36</sup>. Nur in v. 13a muß der Singular unverändert bleiben, weil sonst der Kontrast zu πάσας τὰς παραβολάς (allen anderen Gleichnissen Jesu) verwischt würde. (In Mk 12 macht Mk in gleicher Weise hier vom Plural (v. 1) und dort vom Singular (v. 12) Gebrauch, obgleich sowohl παραβολαί in v. 1 als auch παραβολή in v. 12 dasselbe bezeichnen, — vorausgesetzt, daß der v. 1

<sup>33</sup> Der orientalischen Erzählweise entspricht es, daß nicht alles ganz klar abgegrenzt ist. Auch in der Deutung v. 13 ff. wird die Saat mit dem Wort, dann wieder mit den Menschen verglichen. vgl. 4 Esra 9 31 und 8 41, s. auch Jeremias, a. a. O., 77.

<sup>34</sup> Ähnliches erkennt Marxsen, wenn er a. a. O., 268, beiläufig bemerkt: »Wo sie auf guten Boden fällt, ist die Ernte riesengroß, wo sie auf den Weg . . . fällt (d. h. nach v. 11f.: wo sie »nach außen« fällt), bringt sie keine Frucht.« — Markus greift das Logion nicht einfach »ad vocem παραβολή« auf, wie Jeremias (a. a. O., 10) behauptet!

<sup>35</sup> Ob Markus das ursprüngliche Logion mit der Bedeutung »Rätselwort« nun mißverstanden hat oder nicht (vgl. die Differenz zwischen Marxsen, a. a. O., 264 und Jeremias, a. a. O., 14), spielt hier keine Rolle. M. E. hat Markus die Bedeutung des Logions mit dem Jesajazitat bewußt abgewandelt.

<sup>36</sup> Daß im vormarkinischen Text der Singular stand, wird durch Mk 7 17 deutlich!

nicht vorschnell im Sinne der von uns bestrittenen Parabeltheorie gedeutet wird. Beide zielen auf die Bildrede v. 1-11 ab: der Begriff παραβολή hat die Bildrede als Ganzes im Auge, παραβολαί die Einzelbilder von Weinberg und Eckstein.)

Markus will mit seinem Einschub v. 10a. 11f. eine Auslegung des Saatgleichnisses geben, er greift darum ein Logion auf, das in v. 11 genau das formuliert, was in seinen Augen das Saatgleichnis mit Bildern beschreibt. Indem er aber an das Logion ein Zitat anfügt, wandelt er die Antithese des ursprünglichen Spruches ab. Wir paraphrasieren ein letztes Mal: »Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, ihr seid — im Bilde gesprochen — ertragreicher Acker; denen draußen aber muß in Bildern (die noch leichter verständlich sind als ein »Klartext«) gesagt werden, daß sie zwar hören, aber nichts verstehen, daß sie wie ein unfruchtbarer Acker sind (Weg, Dornen etc.). Wenn sie das erkannt haben, werden sie vielleicht umkehren und Vergebung erlangen.« — Für Markus ist das allegorisch ausgedeutete Saatgleichnis eine Ermahnung zur Umkehr. Wie bei anderen synoptischen Gleichnisdeutungen wird auch hier der Zug zur Paränese sichtbar.

Die zweite Deutung v. 13-20 ist ebenfalls paränetisch. V. 10a. 11f. haben wir als redaktionellen Einschub in die vormarkinische Komposition v. 3-9. 10b. 13ff. ausgewiesen. V. 10b. 13ff. zeichnen sich durch ihren vormarkinischen Sprachgebrauch aus. οἱ περὶ αὐτὸν (nur noch Mk 3 34) ist eine vormarkinische Wendung; die einzige redaktionelle Überarbeitung in v. 10b ist σὺν τοῖς δώδεκα<sup>37</sup>. Markus fügt σὺν τοῖς δώδεκα an οἱ περὶ αὐτὸν an, weil in seinem eingeschobenen Logion die Wendung ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται eindeutig nach einer vorausgehenden Erwähnung der Jünger verlangt. Das vormarkinische Scharnier zwischen Gleichnis v. 3-9 und Deutung v. 13ff. wird so gelautet haben (vgl. Anm. 5): καὶ ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν τὴν παραβολήν (s. Anm. 36). καὶ λέγει αὐτοῖς . . . —

Auch von v. 13ff. ist der vormarkinische Sprachgebrauch schnell nachgewiesen<sup>38</sup>: ὁ λόγος ist der von der Urkirche geprägte Terminus für τὸ εὐαγγέλιον und wird Jesus nur an unserer Stelle in den Mund gelegt; die Deutung kann darum nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Daneben machen v. 13ff. viele Aussagen über »das Wort«, die der sonstigen Jesuspredigt fremd, dagegen der apostolischen Zeit geläufig sind. Überhaupt zeichnen sich v. 13-20 nicht durch den Wortschatz der Synoptiker, sondern durch den der übrigen ntl. Literatur (bes. Paulus) aus. Auch die Anreihungsformel καὶ λέγει αὐτοῖς in v. 13 ist hier vormarkinisch<sup>39</sup>.

Gehört aber der ganze v. 13 zur vormarkinischen Deutung? Ich denke ja, denn er reibt sich mit dem markinischen Einschub ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται. Wie wir oben gesehen haben, erging ursprünglich die Frage in v. 13 an οἱ περὶ αὐτὸν, die mehr als nur den engen Jüngerkreis darstellen (vgl. Mk 3 34). Markus setzt jedoch aus oben genanntem Grunde σὺν τοῖς δώδεκα in v. 11 und ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας in v. 10 hinzu und nimmt dabei in Kauf, daß die ganze Szene zu einer Jüngerbelehrung wird, die auch den Unverstand der Jünger in v. 13 nicht verhehlt.

<sup>37</sup> Vgl. H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, 1971, 137, und R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1970<sup>3</sup>, 351 Anm. 1; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, 1961, 180 Anm. 1, vgl. weiter die synoptischen Parallelen.

<sup>38</sup> Vgl. Jeremias, a. a. O., 75f.

<sup>39</sup> Vgl. Kuhn, a. a. O., 131.

Während in der markinischen Deutung indirekt durch ἀκούειν, συσιέναι zum Ausdruck kommt, daß das Säen als Verkündigung des Wortes gedeutet wird, wird hier direkt vom τὸν λόγον σπείρειν gesprochen.

Die Auslegung ist wie die markinische allegorisch. Sie erklärt mit σατανᾶς, θλίψις, διωγμός, μέριμνα etc. die verschiedenen Bilder des Gleichnisses sorgfältig Zug für Zug, geht aber nicht vollends in die Sachhälfte über, sondern bleibt der Bildhälfte stark verhaftet. Ihr Charakter ist paränetisch: Die dargestellte Einsicht der Gemeinde, daß nicht alles Frucht bringt und nur wenige der Botschaft Glauben schenken<sup>40</sup>, »wird zum bangen Wissen darum, daß der Mensch sein Leben verfehlen kann, und führt zur Frage des Menschen nach sich selbst: wie steht es mit mir selbst?«<sup>41</sup> Der Deutung v. 13 ff. zufolge soll das Saatgleichnis den Hörer ermahnen, sich zu prüfen, ob die Verkündigung des Wortes bei ihm Frucht bringen kann, d. h. ob es ihm mit seiner Bekehrung (v. 12!) ernst ist. Das gilt sowohl für das Gemeindeglied wie für den Außenstehenden.

Zum Schluß stellt sich die Frage, ob die beiden Deutungen mit ihrem paränetischen Charakter tatsächlich den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses v. 3-9 treffen. Sie soll nur aufgeworfen werden, denn ihre Beantwortung setzt voraus, daß wir den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses rekonstruieren können. Das ist jedoch schwer möglich, weil das Gleichnis mit der Deutung v. 13 ff. schon vor Markus verbunden war<sup>42</sup>. Jeremias (a. a. O., 149 ff.) vermutet, daß das Gleichnis sich ursprünglich gegen die Zweifel an der Sendung Jesu wandte. Es wollte die Zuversicht stärken, daß Gottes Stunde kommt, ja daß sie bereits angebrochen ist.

Ebenso einleuchtend erscheint die Erklärung Linnemanns, daß dies Gleichnis zusammen mit den Gleichnissen vom Senfkorn und der selbstwachsenden Saat, die — wie allgemein angenommen — alle drei der ältesten Überlieferungsschicht angehören, den Predigern des Wortes zurufen wollte: Laßt euch nicht durch Mißerfolg entmutigen, die reichliche Ernte kommt dennoch. —

Wie dem auch sei: Die paränetische Auslegung entsteht erst in der Urgemeinde; Markus schließt sich ihr an, wie seine eigene Gleichnisdeutung v. 11f. bezeugt. Von einer Verstockungstheorie oder Reflexion über die Funktion der Parabelrede im allgemeinen ist in unserem Text keine Rede.

<sup>40</sup> An der detaillierten Ausführung der negativen Züge wird deutlich, daß die Deutung den Akzent auf den Mißerfolg legt.

<sup>41</sup> Linnemann, a. a. O., 124.

<sup>42</sup> Vgl. Mk 7 15-19; Marxsen, a. a. O., 260; Kuhn, a. a. O., 114; Linnemann, a. a. O., 184.