

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 15 (1959)  
**Heft:** 2

**Rubrik:** Miszellen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 21.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Miszellen.

### Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mark. 4, 30.

Die das Gleichnis vom Senfkorn einleitende Doppelfrage, Mark. 4, 30: *πῶς δμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολὴ θῶμεν;* wird von den Kommentatoren zumeist als eine von Markus dem Gleichnis vorangestellte Einleitung verstanden, deren semitischer Charakter unter Verweis auf Jes. 40, 18 festgestellt wird: *τίνι ὑμοιώσατε κύριον καὶ τίνι δμοιώματι ὑμοιώσατε αὐτόν.* Für die sprachliche Form lassen sich jedoch die Beispiele aus der LXX vor allem aus den Psalmen häufen, Ps. 8, 5; 14, 1 u. ö. Mit Recht hat Lohmeyer das innere Recht dieser Form semitischer Poesie für eine einleitende Formel in Frage gestellt. Sieht man in der Doppelfrage lediglich eine Einleitung des Evangelisten, so ist die gehobene poetische Sprache kaum begründet.<sup>1</sup>

Die Zusammenstellung dieses Gleichnisses mit dem Gleichnis vom Sauerteig bei Matthäus und Lukas sowie mit dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen bei Matthäus hat übersehen lassen, daß das bei Markus vorangehende Gleichnis von der selbstwachsenden Saat nicht mit unserem Gleichnis verbunden ist, sondern durch die Doppelfrage von diesem Gleichnis trotz aller sachlichen Parallelität abgehoben ist. Wir werden dadurch darauf verwiesen, daß es sich bei der Doppelfrage nicht um das Eigentum des Evangelisten handelt, sondern, wie auch die Parallele zu Luk. 13, 18 ausweist, um einen genuinen Bestandteil des Gleichnisses selbst.<sup>2</sup> Dann ist aber Mark. 4, 33 f. ebenfalls nicht als vom Evangelisten gebildeter Abschluß der Gleichnisrede zu verstehen, sondern gehört ebenfalls zum Gleichnis selbst. Mark. 4, 30—34 bilden eine Einheit. Matthäus bestätigt dies dadurch, daß er diesen «Abschluß der Gleichnisrede» an das von ihm mit unserem Gleichnis verbundene Gleichnis vom Sauerteig anschließt, in 13, 51 f. jedoch einen eigenen Abschluß des Gleichniskapitels bringt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1937), S. 88. Die bei E. Klostermann, Das Markusevangelium (1950), S. 44, angeführte Parallele Pirqe Aboth III, 18: «Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem gleicht er? Einem Baum», ist gerade keine Parallele zu der Einleitung unseres Gleichnisses, da die heraushebende Wirkung der Doppelfrage fehlt. Diese einfache Form der einleitenden Frage finden wir etwa in Matth. 11, 16: *τίνι δμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην;* und Luk. 13, 20. Vgl. zur Form der Gleichnisse Theol. Wört. z. N.T., 5, Art. *παραβολή*, besonders S. 748 ff.

<sup>2</sup> So A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 2 (1910), S. 570. Er schließt daraus, «daß die Senfkornparabel in den Zusammenhang mit sonstigen Saatgleichnissen bei Mc und Mt erst durch die Evangelisten gebracht worden ist».

<sup>3</sup> Die gekürzte, abgeschliffene Form bei Matthäus weist ebenso wie die Bezugnahme auf alles Vorhergehende in *ταῦτα πάντα* gegenüber der allgemeineren Form bei Markus auf die Priorität von Mark. 4, 33 f. gegenüber Matth. 13, 34. Während Matth. 13, 34 eindeutig auf eine vorhergehende Mehr-

Es erweist sich dadurch das Gleichnis vom Sauerteig als ein in besonderer Weise hervorgehobenes Beispiel der Gleichnisrede Jesu, das auf jeden Fall selbständig überliefert worden ist. Damit ist aber auch die gehobene Form der Einleitung, die Doppelfrage als zu recht bestehend erklärt. Wie dem einzelnen Gleichnis in der selbständigen Überlieferung eine besondere beispielhafte Bedeutung zukommt, so hebt die einleitende Doppelfrage durch ihre poetische Form die Bedeutung der gesamten Gleichnisrede Jesu hervor. Mark. 4, 30 tritt also in sachliche Parallele zu 4, 10—12. Während jedoch 4, 10—12 ein besonderer Abschnitt ist, der nur im Zusammenhang der ganzen Gleichnisrede seine Bedeutung hat, ist 4, 30 allein auf das eine Gleichnis als auf den Typus der Gleichnisrede Jesu bezogen und dürfte damit als früher gegenüber 4, 10—12 anzusprechen sein.

Daß Mark. 4, 30 ein solches Gewicht hat, daß hier vom Sinn der Gleichnisrede grundsätzlich die Rede ist, wird nur verständlich, wenn wir die Bedeutung der Parallelität zu Jes. 40, 18 erkennen, daß es sich hier nicht nur um eine zufällige formale Parallelität handelt, neben die sich eine ganze Reihe anderer Parallelen dieser poetischen Form der Doppelfrage stellen lassen. Es gilt zu erkennen, daß der Evangelist, bzw. die ihm vorliegende Überlieferung, bewußt den LXX-Text von Jes. 40, 18 zitiert. Daß dies der Fall ist, daß dies zumindest von seiten der ersten Leser und Abschreiber des Evangeliums derart verstanden wurde, erweist die Variante, die von der Minuskelgruppe «Familie 1», die K. Lake untersucht hat, geboten wird. Diese Handschriftengruppe liest unseren Vers: *πῶς δομοιώσαμεν τὴν βασειλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι δομοιώματι παραβάλωμεν αὐτήν;* daß diese Zeugen unseren Vers als Zitat verstanden und gelesen haben, dürfte augenscheinlich sein. Die Veränderung von *τίνι* zu *πῶς* ist durch den Zusammenhang mit dem Gleichnis erfolgt, das mit *ῶς* beginnt, wie die Gleichnisse gern beginnen (Mark. 4, 26; 13, 34; Matth. 12, 40; 25, 14).<sup>4</sup> Die Umwandlung von *δομοιώσατε* in *παραβάλωμεν* ist durch die Beziehung auf die folgende *παραβολή* verständlich, und die Veränderung von *κύριον* in *βασειλείαν τοῦ θεοῦ* geht auf die Scheu der Nennung des Gottesnamens zurück.

Keineswegs ist damit nun etwa diese singuläre Lesart als ursprünglich erwiesen, aber es zeigt sich an der sekundären Lesart, wie der ursprüngliche Text gelesen und verstanden wurde: Jes. 40, 18 war beim Lesen gegenwärtig. Und daraus ist zu schließen, daß eben diese Stelle auch bei der Fassung von Mark. 4, 30 nicht nur die Form des Spruches bestimmte, sondern inhaltlich den Sinn des die Gleichnisrede deutenden Wortes bestimmte. Es handelt sich um ein Zitat, daß als solches den Sinn der Gleichnisrede erklärt.

---

zahl von Gleichnis bezogen ist, ist Mark. 4, 33 f. auf ein Gleichnis bezogen, das als Typus für die Gleichnisrede Jesu genannt wird.

<sup>4</sup> Dies ist der ursprüngliche Beginn der Gleichnisse entsprechend dem die jüdischen Gleichnisse einführenden *τι*. Vgl. Beispiele bei P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, 1 (1912), S. 36, 43 u. ö. Auf diese Einführung geht auch die häufigere *δομοίος ἔστιν* mit anschließendem Dativ zurück. Vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition<sup>3</sup> (1958), S. 194 f.

Der Sinn von Jes. 40, 18 ist eindeutig die Feststellung, daß es unmöglich ist, auch nur ein Gleichnis (δημοίωμα) für Gott zu bilden. Nach dem Hinweis auf den Handwerker, der die Götzenbilder fertigt, folgt noch einmal abschließend die rhetorische Frage, Jes. 40, 25: νῦν οὐν τίνι με ὑμουράσατε, καὶ ὑψωθήσομαι; εἶπεν δὲ ἄγιος. Jes. 40, 18 spricht also eindeutig aus, daß es unmöglich ist, auch nur ein Gleichnis von Gott zu bilden.

Die gleiche Frage, die bei Jes. 40, 18 in *dem* Sinne als rhetorische Frage zu verstehen ist, daß die Antwort «Nein» lauten muß, wird nun aber in Mark. 4, 30 nicht mehr als rhetorische Frage gestellt, sondern als beantwortet durch das folgende Gleichnis, und sinngemäß beantwortet durch alle Gleichnisse Jesu. Damit sagt diese Einleitung zum Gleichnis vom Senfkorn, daß heute, in den Gleichnissen Jesu das möglich ist, was der Prophet als unmöglich zurückweist, im δημοίωμα von Gott zu reden. Es bleibt jedoch ein Reden ἐν δημοίωματι<sup>5</sup>, d. h. kein direktes, sondern ein verhülltes Reden. Damit stimmt diese Deutung der Gleichnisrede mit der in Mark. 4, 10—13 gegebenen überein. Erst dort wird das Gleichnis wirklich zum Reden von Gott, wo es dem Hörer gegeben ist, das Geheimnis des Reichen Gottes zu erfahren, d. h. wo Gott selbst es ihm gibt.

Die Erkenntnis, daß wir es in Mark. 4, 30 mit einem direkten LXX-Zitat zu tun haben, macht einerseits gewiß, daß Mark. 4, 30—34 eine ursprünglich geschlossene Einheit sind, die selbstständig überliefert wurde und von den übrigen parallelen Gleichnissen, mit denen die Evangelisten sie verbunden haben, getrennt war. Andererseits wird dadurch die Einleitung zum Gleichnis selbst in ihrer Bedeutung erhöht. Es handelt sich nicht um eine einfache einleitende Frage, die nur Einleitung für dieses Gleichnis ist, sondern die gehobene poetische Form und die Zitierung der Heiligen Schrift will den paradigmatischen Charakter dieses Gleichnisses betonen und damit vom Sinn der Gleichnisrede überhaupt das aussagen, was das Zitat beinhaltet.

Krumbach bei Gießen.

Hans-Werner Bartsch.

### Dinge, die am Himmel gesehen werden.

C. G. Jungs Schriften sind dem Theologen nützlich zu lesen. Der Theologe, der mit einer «nicht-religiösen», einer «mündig gewordenen Welt» rechnen zu müssen meint, wird sich, auch wenn er dem großen Psychologen in manchen Verallgemeinerungen nicht folgen wird, von ihm darauf aufmerksam machen lassen müssen, daß sich hinter der angeblichen Mündigkeit und Religionslosigkeit sehr wohl ein mächtiges Ungenügen, ein inten-

---

<sup>5</sup> Die Bedeutung dieser Wendung wird erst aus dem Vorkommen des Begriffes im ganzen N.T. und in der LXX deutlich. Der entsprechende Art. im Theol. Wört. z. N.T. kommt für die entscheidenden Stellen zu keinem eindeutigen Ergebnis. Von dem Vorkommen in der LXX her wird deutlich, daß ein Reden ἐν δημοίωματι stets das uneigentliche, nicht direkte, verhüllte Reden bedeutet, dessen Wahrheit allein im Glauben erkannt wird.

sives religiöses Bemühen verbergen kann. Der andere Theologe aber, der auf die (existentialistisch oder tiefenpsychologisch oder traditionell idealistisch oder noch anders zu interpretierende) neue religiöse Bewegtheit setzt und ihren Niederschlag in Philosophie, Psychologie und Literatur als «Anknüpfungspunkt» für die Verkündigung verwerten möchte, wird bei Jung des innewerden, daß angesichts der nicht zu leugnenden Gemeinsamkeit der Gegensatz nur um so schroffer hervortritt. Der Eingeweihte der Jung'schen Mysterien weiß ja alles schon viel besser, als es das Evangelium zu sagen vermag; er weiß über die Trinität und die Inkarnation nicht weniger Bescheid als über die Mysterien von Tod und Auferstehung, von Leben aus dem Geist und seiner sakralen Vergewisserung; wobei immerhin nicht zu übersehen ist, daß sich der Meister Jung selber über die letzte Ohnmacht dieses Wissens weniger Illusionen macht als manche seiner Schüler. Derjenige Theologe endlich, der weder auf den nicht-religiösen noch auf den religiösen Menschen abstellt, dem überhaupt der so oder so verstandene «moderne Mensch» als allgemeine Voraussetzung zweifelhaft ist, wird aus dem psychologischen und historischen Vergleichsmaterial, das Jung so reichlich ausbreitet, mannigfache Belehrung schöpfen.

Eine neue Schrift von Jung<sup>1</sup> gilt dem Phänomen der «fliegenden Teller» oder, wie Jung sie mit amerikanischem Ausdruck nennt, der «Ufos» (Unidentified Flying Objects). Wie immer, so entfaltet Jung auch hier am konkreten Vorwurf das ganze System seiner Psychologie. Die Methode ist dabei anscheinend streng empirisch; nur daß eben die Empirie sich über so ungeheure Dimensionen erstreckt, daß der leitende Faden, an dem sich die zeitlich und sachlich so weit voneinander abliegenden Phänomene zu einem Ganzen aufreihen, sehr fest geknüpft und dem Empiriker apodiktisch gewiß sein muß, womit dieser eo ipso zum Systematiker wird.

Das Ufo-Phänomen stellt sich im Licht des ausgebreiteten psychologisch-historischen Wissens, in das Jung es rückt, als ein wesenhaft *psychisches* Phänomen dar. Es handelt sich um eine «Projektion», d. h. um «Hinausverlegen in ein Objekt, an dem dann das erscheint, was zuvor das Geheimnis des Unbewußten war» (S. 16). Von daher bekommen die Ufos jene «numinose» Qualität, die sich in all den Sagen und Legenden ausdrückt, die von ihnen umgehen und die alle darauf hinauslaufen, daß die Erde von unbekannten kosmischen Räumen her im Sinn der Beobachtung oder auch der Bedrohung oder endlich der Rettung angegangen werde. Diese Sagen stellen darum schon einen echten «modernen Mythus» dar: mythisch sind sie um ihres sinnlich erscheinenden numinosen Gehaltes willen, modern um der technischen Gestalt willen, in der dieser Gehalt erscheint. Die runde oder ovale Form, die den Ufos allgemein eigen ist, haben sie gemeinsam mit manchen numinos qualifizierten Gebilden in zeitgenössischen Träumen, gemeinsam auch mit manchen visionären Himmelserscheinungen aus früheren Jahrhunderten. Jung will darin das «Mandala» (Sanskrit = Kreis) wiedererkennen, das sich «im Laufe der letzten Jahrhunderte allmählich und in

<sup>1</sup> C. G. Jung, Ein moderner Mythus. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. Zürich, Rascher-Verlag, 1958. 122 S.

zunehmendem Maße zu einem psychologischen Ganzheitssymbol entwickelt» habe (S. 22), jenes «rotundum, das die Ganzheit des Selbst ausdrückt und nur begrifflich von der Gottheit unterschieden werden kann» (S. 117). So folgert er: Die Ufos gehören zu den «eindrucksvollen Ganzheitserscheinungen, deren einfache Rundheit gerade jenen Archetypus darstellt, der erfahrungsgemäß in der Vereinigung anscheinend unvereinbarer Gegensätze die Hauptrolle spielt und darum auch der Gespaltenheit unserer Zeit als Kompensation am besten entspricht. Er spielt dazu noch unter den andern Archetypen insofern eine besonders bedeutungsvolle Rolle, als er vor allem der Ordner chaotischer Zustände ist und der Persönlichkeit größtmögliche Einheit und Ganzheit verleiht. Er erschafft das Bild der großen gottmenschlichen Persönlichkeit, des Urmenschen oder Anthropos... der dogmatisch ausgestalteten Figur Christi... des islamischen Chadir... Die heutige Weltsituation ist wie nur je geeignet, die Erwartung eines lösenden, überirdischen Ereignisses wachzurufen. Wenn sich eine solche Erwartung nicht allzu deutlich hervorwagt, so geschieht dies wohl lediglich aus dem Grunde, daß niemand mehr so fest in der Weltanschauung früherer Jahrhunderte verwurzelt ist, um einen Eingriff des Himmels als selbstverständlich betrachten zu können...» (S. 23 f.).

Am Schluß seiner Untersuchung kommt Jung auf den *physikalischen* Aspekt der Sache zu sprechen. Die Ufos haben ja ihre physikalische Tatsächlichkeit immer wieder damit bewiesen, daß sie nicht nur gesehen (das ließe sich als Halluzination erklären), sondern auch vom Radarschirm, ja, wenn auch seltener, von der photographischen Platte wahrgenommen wurden. Denkbar wäre die parapsychologische Erklärung als «Materialisation»; doch finden alle Materialisationen, die wir bisher kennen, in der nächsten Umgebung der sie erzeugenden Medien statt; so läßt uns hier unser parapsychologisches Wissen im Stich. Jung bevorzugt eine andere Möglichkeit: Die Ufos sind reale stoffliche Erscheinungen unbekannter kosmischer Herkunft und Art, die, obgleich schon früher vorgekommen, erst in dem Moment ernstlich beachtet wurden, als sie jene Projektion veranlaßten. «Da ihr Auftreten seit dem zweiten Weltkrieg häufiger zu sein scheint als je zuvor, kann es sich um ein synchronistisches Phänomen handeln, d. h. um eine sinnentsprechende Koinzidenz. Die psychische Lage der Menschheit einerseits und das Ufophänomen als physische Realität anderseits stehen in keinem erkennbaren Kausalverhältnis zueinander, sondern sie scheinen sinnvollerweise zu koinzidieren. Ihre Sinnverknüpfung ergibt sich auf der einen Seite durch die Projektion, auf der andern Seite durch die dem projizierten Sinn entsprechenden, runden und zylindrischen Formen, welche seit Menschengedenken die Vereinigung der Gegensätze darstellen...» (S. 109). —

Jung ist sich bewußt, mit seiner Erklärung ein «Wagnis» zu unternehmen, mit dem er seinen «mühsam erkämpften Ruf der Wahrhaftigkeit, der Vertrauenswürdigkeit und der wissenschaftlichen Urteilsfähigkeit aufs Spiel setzt» (S. 7).

Nun, wir haben keinen Anlaß, eine Erklärung einfach darum abzuweisen, weil sie dem common sense unserer Zeit als «verrückt» erscheint. Wir

können als Theologen wohl darum wissen, daß sich die Wirklichkeit nicht nach der Bequemlichkeit unserer Auffassung von ihr richtet, sondern u. U. gar sehr den Mut zur «Phantasie», zu einer völlig neuen Perspektive fordert. Neu ist Jungs Perspektive darin, daß sie einem vornehmlich von Technikern (Fliegerpiloten) auf technische Weise (Radar!) wahrgenommenen, von technisch-militärischen Stellen (in Amerika existiert ein ausschließlich mit der Beobachtung der Ufos-Phänomene beschäftigtes militärisches Büro) kontrollierten Phänomen als solchem mythische Qualität im vollen Sinn des Wortes zuschreibt. Wir haben keinen Grund, diese Erklärung zum vorneherein abzuweisen. Immerhin scheint uns hier die Verwandtschaft mit den großen mythischen Urbildern weniger schlagend zu sein als bei den Traumgebilden, für die Jung sie bisher vor allem nachzuweisen suchte. Wird Jung hier durch seinen Hang, auf Grund rein formaler Analogien gleich eine inhaltliche Verwandtschaft, ja Identität zu statuieren, nicht zu Schlüssen geführt, die phantasievoll im fragwürdigen Sinn des Wortes sind?

Aber nun greift ja seine psychologische Erklärung unmittelbar ins theologische Gebiet hinüber. Nicht nur daß er die Ufos in biblischer Sprache «Zeichen am Himmel» nennt, er setzt, wie wir sahen, voraus, daß ihnen der Archetypus der Ganzheit zugrunde liege, den die Kirche als «Christus» verehrt. Er kann sich dafür auf gewisse Ufo-Visionäre berufen, denen in den Ufos eine von Christus ausgehende und ihn vertretende Stimme und Gestalt begegnete (S. 110—114). So können wir uns durch die Ufos und ihre Jung'sche Deutung freilich an apokalyptische Stellen der Bibel erinnert sehen, aber weniger an die Stellen, die von «Zeichen am Himmel» sprechen, als an die andern von den «großen Zeichen», durch die falsche Propheten viele verführen (Matth. 24, 24 par.). Das soll nicht heißen, daß Jung selber ein «falscher Prophet» sei. Zwar könnte die Art, wie er, auf diese oder jene alte oder neue psychische Größe hinweisend, behauptet: «Hier ist Christus», hier ist ganzmachende, heilende Macht! in dieser Richtung weisen. Aber nun gibt er sich selber doch zu sehr als bloßen wissenschaftlichen Beobachter und betont die Vorläufigkeit, Fragwürdigkeit und hypothetische Natur seiner Erkenntnisse persönlich zu nachdrücklich, als daß er ohne weiteres als «Prophet» und nun also als «falscher Prophet» verstanden werden dürfte. Ähnlich schwach scheint es mit dem prophetisch-pseudoprophetischen Charakter auch der amerikanischen Ufo-Visionäre bestellt zu sein — die Vollmacht, «wo es möglich wäre, auch die Auserwählten zu verführen», scheint auch ihnen nicht verliehen. So scheint es, daß das amerikanische Ufo-Erlebnis wie seine Jung'sche Deutung theologisch gesehen nur in einem sehr fernen und gebrochenen Sinn als «Zeichen» gewertet werden kann.

*Benken, Kt. Baselland.*

*Eduard Buess.*