

Exegese

Franz Proisinger, *Das Blut des Bundes – vergossen für viele? Zur Übersetzung und Interpretation des hyper pollôn in Mk 14,24 (Quaestiones non disputatae XII)*, Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2007, 133 S., ISBN-10 3-87710-285-9 (ISBN-13 978-3-87710-285-5, ISSN 0943-478 X), 10 Euro.

Die von F. Proisinger vorgelegte Untersuchung mit einem umfassenden Geleitwort von Prof. Dr. M. Hauke (S. 7–32) beschränkt sich auf die Frage, was mit dem *hyper pollon* in Mk 14,24 (par Mt 26,28 *peri pollon*) gemeint sein könnte – auf Grund des philologischen Befundes und des Kontextes, wobei als Kontext hier zunächst die auf Grund der literarischen Struktur ausgewiesene Einheit des sog. »Abendmahlsberichtes« innerhalb des Markusevangeliums gilt. Nur insofern dieser Kontext die Frage offen lässt, soll das mögliche Anklingen hierzu relevanter Aussagen in den Schriften des Neuen und Alten Bundes erwogen werden. Die Zusammenschau dieser Aussagen soll schließlich den wahrscheinlichen Horizont des Gemeinten beschreiben, darf aber nicht als Beweis missverstanden werden.

Da allgemein angenommen wird, dass die von Proisinger erneut aufgegriffene Frage durch den Artikel von J. Jeremias im ThWNT VI, 536–545 beantwortet ist, macht es sich der Autor zur Aufgabe zu zeigen, dass bei keiner Stelle *rabim* anders als mit *polloí* oder »viele«, *ha rabim* anders als *hoi polloí* oder »die Vielen«, und *kol* mit dem entsprechenden Zusatz für pluralische Bedeutung anders als mit *pántoi* oder »alle« übersetzt werden dürfte. Dabei nimmt er die Beispiele von Jeremias auf, um dessen Folgerung, d. h. eine inklusive (»viele«, daher auch »alle«) Deutung zu widerlegen: 1 Esdr 4,14; 4 Esdr 8,3; 7,20; c. 5; 4,34; Est 4,3; Ps 109,30; Ps 22; 35,18; 107,32; 26,12; Neh 7,2; Num 12,3; Ps 71 (70),7. Er schließt daraus: »Die aus dem Alten Testament und dem altjüdischen Schrifttum angeführten Stellen zeigen keinerlei Eigenart des *rabim* oder Semitismus des *polloí*, vielmehr entspricht der Sprachgebrauch vollkommen dem deutschen »viele« und seinen Äquivalenten in den indoeuropäischen Sprachen. Die sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten des hebräischen *lk* entsprechen dem englischen »all« und können im griechischen *pas* als Semitismus auftauchen.« (S. 48) Der Exeget begibt sich nach Proisinger in ein wahres Dilemma, wenn er das »viele« immer entweder einschließend oder ausschließend deuten will.

Der Autor wendet sich dann den neutestamentlichen Stellen von *polloí* zu (S. 48–53). Die philologische Untersuchung des biblischen *polloí* im entsprechenden Artikel von J. Jeremias im ThWNT ist – so Proisinger – nicht sorgfältig erarbeitet. Im Hinblick auf eine ganz bestimmte Aussage, nämlich dass Jesus für viele stirbt, will Jeremias offensichtlich ein biblisches inkludierendes »viele = alle« nachweisen. Aber die Überprüfung der dafür angegebenen Belegstellen ergibt, dass gerade dadurch der Text oft einseitig fixiert oder gar missverstanden wird. Der nicht determinierende Charakter des »viele« als »nicht nur eines« und die Offenheit auf die jeweilige Applikation im Kontext – eine relativ große Anzahl, die große Zahl aller Gemeinten oder aller überhaupt – muss beibehalten werden.

Die Kontextanalyse von Mk 14,24 (S. 54–118) behandelt zuerst den Pascharahmen in Mk 14. Damit ist ein Horizont eröffnet, der berücksichtigt werden muss: die Befreiung der Israeliten aus Ägypten durch die Schlachtung des Paschalammes, die Gabe des Gesetzes am Sinai, verbunden mit der feierlichen Besiegelung des Bundes Gottes mit seinem Volk durch die Besprengung mit Blut und einem anschließenden Essen und Trinken. Die Deutung der Worte über den Kelch darf nicht einseitig auf eine Vorausdeutung künftiger Ereignisse fixiert werden. Vorprogrammiert wird die ganze Untersuchung Jeremias' im ThWNT durch die Frage »Was bedeutet die Aussage, dass Jesus für viele stirbt?«; nach P. lautet aber die Frage: Was bedeutet die Aussage »mein Blut des Bundes, ausgegossen für viele« im Kontext des Hinreichens zum Trinken? Dabei lässt der Autor durch eine wörtliche Übersetzung dieselben Möglichkeiten offen, die auch im Griechischen und seinem semitischen Äquivalent enthalten sind. Durch eine wörtliche Übersetzung der in sich unbestimmten *polloí* sollten wir dem Text das ganze Spektrum der Applizierbarkeit belassen, von einer relativ großen Zahl bis hin zu den vielen, die alle sein können.

Dazu untersucht P. den Kontext in den synoptischen Evangelien, im 1 Korintherbrief (1 Kor 11,25), im Johannesevangelium (Joh 6), Ex 24,8; Jer 31,31–34; Ez 36; Is 52–53; Röm 5; 2 Kor 5; 1 Tim 2,5f; im Hebräerbrief.

Das Essen und Trinken von den Opfergaben des Altars bedeutet ein Eingehen in die Opferhingabe und seine Frucht, wie dies in 1 Kor 10,18 ganz selbstverständlich übernommen und in 1 Kor 10,16 angewandt wird. Der Kontakt mit dem Heil erfordert eine aktive Antwort. Christus gibt seinen Jüngern schon jetzt im Essen und Trinken Anteil

an der Sühnekraft seines Todes und nimmt sie hinein in den Sieg der Herrschaft Gottes. Es handelt sich um den Eintritt in das Heiligtum. In Jesu Blut, das er zum Trinken reicht, wird uns der wahre Exodus aus der Sklaverei dieser Welt immer wieder neu eröffnet und wir werden so hineingeführt in den Bund, der uns zum wahren Gottesdienst befähigt. Die Unterscheidung, dass einerseits die menschliche Natur als solche partizipiert an dem, was sich in dem durch Leiden vollendeten Leib Christi eröffnet, dass aber das Eingehen des je Einzelnen in diese Konsekration noch aussteht, ist unseres Erachtens richtig bemerkt. Es geht um eine »ganz persönliche Einbindung«.

P. fasst zusammen, indem er schreibt: »Das Anliegen von 1 Kor 11,27–34 und des gesamten Hebräerbriefes, das ›Sakrament‹ der den Gläubigen eröffneten *koinonía* vor einem leichtfertigen Zutritt zu schützen, darf jedenfalls vom biblischen Standpunkt aus gesehen nicht abgeschwächt werden. Gerade dort, wo in missionarischer Weise besonders die allgemeine Einladung betont wird (im Johannesevangelium), finden wir zugleich und umso strenger die Forderung einer konsequenten Glaubensentscheidung. Selbst innerhalb der Gemeinschaft der getauften und glaubenden Christen ist den biblischen Texten nicht jener Heilsoptimismus zu entnehmen, der sich oft in der neueren Sekundärliteratur findet.« (S. 124)

In dieser, jedoch von der Glaubenslehre unterstützten Affirmation, nach der Christus *sufficienter pro omnibus* sein Blut vergossen hat, also allen Menschen wirklich und wirksam zukommen lassen wollte und konnte, aber *efficaciter pro multis*, d. h. für die Menge derer, die es entschieden annehmen wollen, wird die Einschränkung der Heilswirksamkeit des Erlösungswerkes (vielleicht zu stark betont (in dieser Beobachtung schließen wir uns dem Urteil von A. Vanhoye an).

Die durchaus korrekte und mit vielen Beispielen bereicherte Argumentation schließt mit dem Ergebnis: »Sowohl im Hinblick auf die Übersetzung (...), als auch im Hinblick auf die Interpretation des *hypèr pollon* in Mk 14,24 mit einem artikellosen ›für viele‹ wiederzugeben ist. Die verschiedenen Aspekte – es sind nicht wenige, es ist niemand ausgeschlossen, es könnten eventuell auch alle sein – sind darin möglicherweise enthalten, ohne sich auf einen derselben festzulegen, wozu wir auf Grund der überlieferten Worte keine Berechtigung haben.« (S. 128)

Regina Willi, Lugano

Exegese

Stephan Gröne: *Kontra Frauenordination. Warum Jesus die Gemeindeleitung durch Frauen verbietet*, Hamburg: Mein Buch 2006, 128 S., ISBN 3-86516-727-6, 12,80 Euro.

In den protestantischen Gemeinschaften des deutschen Sprachraumes ist die Frauenordination inzwischen so gut wie »flächendeckend« eingeführt. Angesichts dieser Situation, die sich manche Kreise auch für den katholischen Bereich mit Sehnsucht herbeiwünschen, lässt das vorliegende Werk aufhorchen: ein evangelischer Theologe aus Berlin nimmt Stellung gegen die Gemeindeleitung durch Frauen. Bemerkenswert ist die biblische Begründung: das kleine Werk besteht fast ganz aus einer Auslegung von 1 Kor 14, 33b–38 (S. 37–102), wonach das amtliche Lehren der Frau im Gemeindegottesdienst durch ein »Gebot des Herrn« (1 Kor 14, 37) untersagt ist. Die wichtigsten Elemente dieser biblischen Begründung finden sich schon seit den 60er Jahren bei lutherischen Exegeten aus Schweden und wurden ausführlicher dargestellt in der Doktorarbeit des Rezensenten (Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ¹1982; ⁴1995, 358–392. 511f). Die Zusammengehörigkeit der Verse 33b–38 in 1 Kor 14 wurde auch, unabhängig von den schwedischen Exegeten, durch eine Untersuchung von Gerhard Dautzenberg bestätigt, der allerdings die gesamte Stelle als nachpaulinische Interpolation erklärte (Urchristliche Prophetie, Stuttgart 1975, 253–273. 291–298). Dem Rezensenten sind keine Versuche bekannt, die Auslegung zu widerlegen, obwohl mitunter das gesamte Problem umgangen wird. Der Jesuitenexeget Norbert Baumert, der sich im deutschen Sprachraum am Ausführlichsten mit den paulinischen Stellen zum Thema »Frau« befasst hat, geht zwar kurz auf das »Gebot des Herrn« ein (und auch auf die Arbeit von Rezensenten), meint jedoch, damit würde das ganze Kapitel gemeint, nicht aber speziell das Lehrverbot (Frau und Mann bei Paulus, Würzburg 1992, 178–181; 315, Anm. 589). Die bleibende Bedeutung des »Gebotes des Herrn« würde sich dadurch relativieren. Zur näheren Begründung verweist Baumert auf eine parallele Publikation aus seiner Feder (Antifeminismus bei Paulus? Würzburg 1992, 129–141, hier 134. 138f), die aber die Arbeit des Unterzeichneten (und der schwedischen Exegeten) noch nicht berücksichtigt, insbesondere nicht den wichtigen Hinweis auf die gleiche Argumentationsstruktur in 1 Kor 9,1–14 und 14, 33b–38 (die Weisung Jesu als Höhepunkt