

Paul Weiß

Weiterführende Fragen zur „pro multis“-Debatte

Überlegungen im Anschluss an den Beitrag
„Viele, die für alle stehen“ von Matthias Reményi¹

1 Gibt es ein Heil für alle, wenn Jesus sein Leben nur für ganz Israel hingab?

Im zweiten Teil seines Buches „Jesus von Nazareth“ schreibt Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Abschnitt „Die Theologie der Einsetzungsworte“ des Kapitels „Das letzte Abendmahl“:

„In seinem grundlegenden Werk *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935) hat Joachim Jeremias zu zeigen versucht, dass das Wort ‚viele‘ in den Einsetzungsberichten ein Semitismus sei und daher nicht von der griechischen Wortbedeutung her, sondern von den entsprechenden alttestamentlichen Texten aus gelesen werden müsse. Er versucht zu beweisen, dass das Wort ‚viele‘ im Alten Testament ‚die Gesamtheit‘ bedeute, also in Wirklichkeit mit ‚alle‘ zu übersetzen sei. Diese These hat sich damals schnell durchgesetzt und wurde zum theologischen Allgemeingut. [...]

Inzwischen ist aber dieser Konsens unter den Exegeten wieder zerbröckelt. Die überwiegende Meinung geht heute dahin, dass ‚viele‘ in Jes 53 und auch an anderen Stellen zwar eine Gesamtheit bezeichne, aber nicht einfach mit ‚alle‘ gleichgesetzt werden könne. Im Anschluss an den qumranischen Sprachgebrauch geht man jetzt überwiegend davon aus, dass ‚viele‘ bei Jesaja und bei Jesus die ‚Gesamtheit‘ Israels bedeute [...] Erst mit dem Übergang des Evangeliums zu den Heiden sei der universalistische Horizont von Jesu Sterben und seiner Sühne sichtbar geworden, die Juden und Heiden gleichermaßen umfasst.“²

In seinem Brief an die deutschsprachigen Bischöfe vom 14. April 2012 zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes verlangte Benedikt XVI., die „interpretative Auslegung ‚für alle‘“ durch die „einfache Übertragung ‚für viele‘“ zu ersetzen.³ Auch hier wies der inzwischen von seinem Amt zurückgetretene Papst zur Begrün-

¹ Matthias Reményi, Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis“-Entscheid Papst Benedikts XVI., in: ThPQ 161 (2013), 175–183. Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf diesen Beitrag.

² Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 155.

³ Brief von Papst Benedikt XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes. Im Internet unter: <http://www.dbk.de/nc/presse/details/?pres-seid=2091> (aufgerufen am 1.7.2013).

dung auf die in seinem Buch dargelegte Meinungsänderung der Exegeten hin. Er zog aber keine Konsequenzen aus seinen oben zitierten Aussagen, „dass ‚viele‘ bei Jesaja und bei Jesus die ‚Gesamtheit‘ Israels bedeute“ und „erst mit dem Übergang des Evangeliums zu den Heiden [...] der universalistische Horizont von Jesu Sterben und seiner Sühne sichtbar geworden“ sei. Genau darin dürfte aber das tiefere Problem liegen: Offensichtlich sind die Einsetzungsworte – originale Worte Jesu lassen sich schon wegen der Unterschiede zwischen den tradierten Texten nicht eruieren – in einer Zeit formuliert und festgehalten worden, in der die Kirche sich noch nicht für die Heiden geöffnet hatte, sondern sich so wie Jesus selbst „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ wusste (Mt 15,24; dass Jesus die Tochter der kananäischen Frau heilte, war eben eine Ausnahme, auch seine Jünger sandte er nur zu den Israeliten: Mt 10,6).

Demgemäß wurde von der noch ganz im jüdischen Kontext denkenden frühen Kirche im Wort über den Kelch das Sterben Jesu im Sinn des vierten Lieds vom Gottesknecht in Jes 52,13–53,12 als Hingabe für „die Schuld von uns allen“ (53,6) verstanden, also zwar durchaus für „alle“, aber eben nur für „uns alle“, das heißt für das gesamte Israel, nicht auch für die Heiden. Wo dieses das „alle“ einschränkende „uns“ nicht steht, ist schon bei Jesaja von

„den Vielen (53,11)“ oder von „vielen (53,12)“ die Rede, wonach sich das lateinische „pro multis“ richtet. Demnach hätte auch Jesus im Abendmahl mit dem „für viele“ nur die Söhne und Töchter Israels gemeint. Daraus ergibt sich eine erste tiefer gehende Frage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann: Wie ist dieser biblische Befund mit dem universalen Heilswillen Gottes in Einklang zu bringen, von dem an anderen Stellen der Bibel sowie seit dem letzten Konzil auch in der kirchlichen Lehre ausdrücklich die Rede ist und an dem auch der Papst in seinem Schreiben festhält? Gibt es diesbezüglich bereits im Neuen Testament Unstimmigkeiten, und wie wäre mit diesen umzugehen?⁴ Jedenfalls hätte Jesus demnach auf Erden von seiner Sendung zum Heil aller Menschen noch nicht gewusst und sie auch nicht verkündet.

2 Ist solches Nichtwissen Jesu mit der kirchlichen Lehre über ihn vereinbar?

Das führt zu einer weiteren in der bisherigen Debatte übersehenen tieferen Frage: Wie lässt sich die damit vorausgesetzte Unkenntnis des irdischen Jesus von der universalen Reichweite und Bedeutung seiner Sendung und seiner Hingabe mit der kirchlichen Lehre vereinbaren, nach der

⁴ Es handelt sich hier um Inhalte, die das Heil der Menschen betreffen, sodass diese Unstimmigkeiten jedenfalls zu den Aussagen der Bibel gehören, von denen es im Zweiten Vatikanischen Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ über die Offenbarung, Artikel 11, heißt, dass die Bücher der Schrift „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DH 4216). Im Übrigen müsste nach dem einleitenden Nebensatz dieser Konzilsaussage: „Da also all das, was die inspirierten Verfasser bzw. Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt gelten muss“ ohnehin überhaupt alles in der Bibel wahr und heilsnotwendig sein (andernfalls stünde auch alles unter dem Verdacht, nicht um unseres Heiles willen wichtig und demnach nicht unbedingt wahr zu sein; es müsste dann jeweils genau angegeben sein, was heilsnotwendig und daher sicher wahr ist).

er als menschengewordener Gott schon in seinem Erdenleben an der göttlichen Allwissenheit teilhatte? Im Katechismus der Katholischen Kirche heißt es dazu: „Weil Christus in der Person des menschengewordenen Wortes mit der göttlichen Weisheit vereint war, wusste seine menschliche Erkenntnis voll und ganz um die ewigen Ratschlüsse, die zu enthüllen er gekommen war.“⁵ Und kurz darauf: „Jesus hat während seines Lebens, seiner Todesangst am Ölberg und seines Leidens uns alle und jeden Einzelnen gekannt und geliebt und sich für jeden von uns hingegeben.“⁶ Demnach müsste Jesus im Abendmahlsaal mit „und für viele“ – das jedenfalls den Kreis des „für euch“ erweitert – bereits alle Menschen gemeint haben, auch wenn er dem Wortlaut nach an Jesaja anschließt, wo sich „viele“ oder „die Vielen“ nur auf die Kinder Israels bezieht. Dann wäre es nicht nur legitim, sondern sogar gefordert, mit „für alle“ zu übersetzen.

Wer diese Konsequenz aus der amtlichen Lehre der Kirche über Jesus Christus zieht, nimmt damit keineswegs in ihm eine monophysitische Identität von Gott und Mensch an, sondern hält sich nur an die Definition des Konzils von Chalkedon, nach der Jesus Christus als „derselbe [...]

wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“⁷ ist, und an die darauf beruhende Idiomenkommunikation. Letztere wurde von der römischen Glaubenskongregation in einer zur Lehre des Befreiungstheologen Jon Sobrino, der sie kritisiert hatte, erlassenen Notifikation vom 26. November 2006 so erklärt und begründet: „In Wirklichkeit jedoch folgt aus der durch das vom Konzil von Chalkedon verkündeten Einheit der Person Christi ‚in zwei Naturen‘ die sogenannte ‚*communicatio idiomatum*‘, also die Fähigkeit, die Eigenschaften der Gottheit auf die Menschheit zu beziehen und umgekehrt. [...] So kann man dem christlichen Sprachgebrauch nach beispielsweise sagen, und man sagt es auch, dass Jesus Gott ist und dass er Schöpfer und allmächtig ist.“⁸ Nach der dogmatischen Christologie kann man daher aus dem gleichen Grund sagen, dass Jesus allwissend ist, wie es der Katechismus der Katholischen Kirche lehrt. Wie kann er dann im Abendmahlsaal nicht gewusst haben, dass er nicht nur zu den Vielen in Israel, sondern zu allen Menschen gesandt ist und seine Hingabe im Tod allen zugutekommt? Auch diese Frage muss hier unbeantwortet stehen bleiben, wir werden aber nochmals auf sie zurückkommen.⁹

⁵ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 474. Das dort angedeutete Gegenargument, dass auch Jesus nach Mk 13,32 nicht weiß, wann das Ende der Welt kommt, wird nicht beantwortet.

⁶ Ebd., Nr. 478.

⁷ Definition im Glaubensbekenntnis von Chalkedon (DH 301).

⁸ Zur Theologie von Jon Sobrino und zu der gegen diese gerichteten römischen Notifikation vgl. Paul Weiß, Gott, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie (Edition ITP-Kompass), Münster 2011 (im Internet abrufbar: <http://www.itpol.de/?p=333>), 37–48.

⁹ Diese Frage kann auch nicht damit beantwortet werden, dass Jesus sich nach dem Philipperhymnus seines Gottseins entäußert hätte (Phil 2,6–8). Denn niemand kann sich seines Wesens entäußern, er würde nicht mehr existieren. Man kann erworbene Fähigkeiten wieder verlernen und erhaltene Gaben abgeben oder verlieren (auch dies wäre bei Gott nicht möglich), aber nicht die eigene Natur aufgeben und alles, was notwendig mit ihr verbunden ist. Wenn Jesus im Sinn der dogmatischen Christologie Mensch und Gott ist, dann hätte er zwar in seinem Wirken nach außen auf den Gebrauch seiner göttlichen Fähigkeiten verzichtet, also auch sein Wissen für

3 Sind nach der Öffnung für die Heiden Änderungen des Bibeltextes möglich?

Außer den eben skizzierten Problemen mit der Christologie bei einem ursprünglich nur auf die Gesamtheit Israels bezogenen „für viele“ im Kelchwort Jesu ergibt sich eine praktische Frage: Darf die Kirche nach Ostern und nach ihrer Öffnung für die Heiden, mit der sie auch das in der Bibel vorausgesetzte Verständnis Jesu von seiner und seiner Jünger Sendung erweitert und damit korrigiert hat, nicht auch den Text der Einsetzungsworte so interpretieren, dass unter dem „für viele“ im Sinn von „für alle in Israel“ doch „für viele“ im Sinn von „für alle Menschen“ verstanden wird? Darf sie dann diese nachösterliche Auslegung nicht auch in die liturgische Feier einbringen, indem sie das Kelchwort mit „für alle“ übersetzt oder entsprechend ergänzt?

Die Antwort von Papst Benedikt ist klar: Der „Heilige Stuhl“ hat sich dagegen entschieden, „pro multis“ ist nach dem Wortlaut mit „für viele“ zu übersetzen, also ohne es im Sinn eines universalen Heilsangebots zu verändern. Er weist in seinem Schreiben sogar darauf hin, „dass sowohl bei Matthäus wie bei Markus kein Artikel steht, also nicht ‚für die vielen‘, sondern ‚für viele‘“ (vgl. Mt 26,28; Mk 14,24). Andererseits erklärt Benedikt XVI. es zu einer Aufgabe der Katechese, den

Gläubigen deutlich zu machen, dass aufgrund des universalen Heilswillens Gottes, weil also alle Menschen guten Willens „der Auferstehung entgegengehen“¹⁰, mit dem „für viele“ doch „für alle“ gemeint ist. Genügt es aber und ist es praktisch möglich, dass die Gläubigen in Zukunft die vom gesprochenen Text abweichende Auslegung „für alle“ nur im reflexiven Bewusstsein haben sollen und sie jedes Mal mitdenken müssen, zumal ihnen das „für alle“ jetzt schon vertraut war? Wird nicht gerade dadurch eine „Spaltung im innersten Raum unseres Betens“ (176) erzeugt, die der Papst vermeiden wollte, und zwar nicht nur in der Kirche generell, sondern in den Einzelnen persönlich? Wenn sich die Originalworte Jesu ohnehin nicht rekonstruieren lassen und auch jetzt schon für die liturgische Fassung des Kelchwortes Ergänzungen („[...] und ewigen [...]“) vorgenommen wurden, müsste es doch möglich sein, eine Formulierung zu finden, die diese Erweiterung vom judenchristlichen „für viele“ zum universalkirchlichen „für alle“ schon im Hochgebet zum Ausdruck bringt. Nachdem auch bei Jesaja, auf den das Wort über den Kelch Bezug nimmt, „viele“ mit „die Vielen“ gleichgesetzt wird, könnte man zumindest die dem Wortlaut nach für alle offene Übersetzung „für die Vielen“ wählen, die in einigen Ländern üblich ist und dort von Benedikt XVI. nicht beanstandet wurde.¹¹

sich behalten können, aber er hätte sich aufgrund seiner Allwissenheit nicht selbst geirrt und keinen Irrtum vertreten. Zur Exegese des Philipperhymnus vgl. *Paul Weß*, Gott, Christus und die Armen (s. Anm. 8), 56–60.

¹⁰ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Artikel 22 (DH 4322); vgl. ebd., Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Artikel 13 und 16 (DH 4132 und 4140).

¹¹ Vgl. die Hinweise bei *Matthias Reményi* (176, Anm. 5). – Auch wenn nicht zu erwarten ist, dass sich viele Menschen außer jenen Christen, die regelmäßig miteinander Eucharistie feiern, für die Frage der richtigen Übersetzung des Kelchwortes interessieren, ist es für die Beziehung der Kirche zu den Fernstehenden sowie zu den Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen, besonders aber zu allen (auch in den eigenen Reihen), die schuldig geworden sind, von

Matthias Reményi nennt in seinem Beitrag in aller Deutlichkeit den Ausgangspunkt dieses Problems: „Jesus selbst, darauf deutet nicht zuletzt die Bildung des Zwölfer-Kreises hin, verstand seine Sendung wohl als Aufruf zur Sammlung ganz Israels. Nach Ostern allerdings wird dieser Bezug von den sich zur Heidenmission öffnenden Christen schon bald universal gedeutet: Der Auferstandene sitzt zur Rechten Gottes, er ist der Herr über alle Völker. Entsprechend kommt seinem Tod auch eine heilsuniversale Bedeutung zu“ (179). Diese nachösterliche Sicht zeigt Reményi an einigen Bibeltexten auf und weist zudem darauf hin, „dass im NT auch das griechische *polloi* (= viele) im Sinne von ‚alle‘ gebraucht werden kann“ (ebd.). Als Beleg dafür führt er an, dass „alle Menschen“, von denen in Röm 5,18 die Rede ist, im folgenden Vers als „die Vielen“ bezeichnet werden. Allerdings sind „viele“ und das für alle offenere „die Vielen“ nicht gleichzusetzen. Außerdem folgt aus dieser Bibelstelle nicht, dass umgekehrt „viele“ oder „die Vielen“ dasselbe wie „alle“ bedeuten muss; denn „alle“, von denen im Vers 18 die Rede ist, sind auf jeden Fall „viele“, aber „viele“ oder „die Vielen“ (so im Vers 19) müssen nicht „alle“ sein. Aber unabhängig davon bleibt es unverständlich, warum Reményi aus seiner klaren Unterscheidung zwischen der vorösterlichen auf Israel bezogenen Sicht des Heilstodes Jesu und dem nachösterlichen universalen Verständnis desselben nicht die Konsequenz zieht, dass die Feier der Eucharistie und damit auch die Formulierung der Deuteworte im Ein-

setzungsbericht auf diese Erweiterung des Horizonts Rücksicht nehmen müssten. Wir feiern das Abendmahl Jesu in einer Kirche, die das Heilsangebot Jesu universal versteht, die daher auch in ihrer Liturgie diese universale Offenheit zu beachten hat.

4 Bedeutet „für alle“ nach christologischem Dogma nicht eine Heilsgarantie?

Anschließend geht Reményi auf das dahinter liegende Sachproblem ein, das „in der theologischen Unterscheidung zwischen der objektiven Gegebenheit der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu für alle Menschen einerseits und der Notwendigkeit der subjektiven Annahme dieses Heilsangebots auf Seiten jedes einzelnen Menschen andererseits“ besteht (180). Denn „der universale Heilswille Gottes bedeutet nicht einfach einen die menschliche Freiheit ausschließenden Heilsautomatismus“ (181). Er beschreibt die historische Entwicklung, die – wohl auch aufgrund der Auserwählungslehre Augustins – „zu einem zunehmend heilsexklusiven Verständnis“ der Lebenshingabe Jesu führte, wonach „die Frucht und der Nutzen dieses Leidens und Sterbens [...] nicht allen, sondern nur vielen zuteilwerden“ (ebd.). Als Antwort auf diese Engführung müsste allerdings noch viel stärker betont werden, dass ein universaler Heilswille Gottes auch in jenen wirksam sein muss, die dieses Angebot dann doch nicht annehmen, weil diese sonst nicht einmal die Chance gehabt

grundlegender Bedeutung, wie die Gläubigen die Wirksamkeit und die Reichweite der Hingabe Jesu verstehen. Denn sie ist der Maßstab für ihr Verhalten zu den Sündern (auch zum je eigenen Sünder-Sein) sowie zu den Außenstehenden und den Ungläubigen, und diese würden sich mit Recht abgestoßen fühlen, wenn sie den Eindruck erhielten, dass die Liebe Jesu und seiner Jüngerinnen und Jünger nicht auch ihnen gilt.

hätten, das Heil zu erlangen.¹² Es genügt daher keineswegs, mit den Worten von Benedikt XVI. zu sagen: „Die vielen tragen Verantwortung für alle“ (182) und auf die Sakramentalität der Kirche zu verweisen. Denn was wäre dann mit jenen, die Jesus und seiner Kirche nie begegnen konnten oder durch das Fehlverhalten von Christen eher vom Glauben abgehalten werden? Jesus ist als Zeuge für die Heilsunmittelbarkeit Gottes zu jedem Menschen gestorben und auferweckt worden, und nur unter dieser Voraussetzung kann gesagt werden, dass „der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, sich mit diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise zu verbinden“¹³, also nicht nur jenen, die einer glaubwürdigen Kirche begegnen und durch sie zum Heil finden. Mit einem Verweis auf das Wirken der Kirche lässt sich die Frage nach den Heilchancen für alle nicht so einfach beantworten. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist kein zweiter Heilsweg neben jenem, den Gott durch Christus für alle Menschen erschlossen hat, sondern nur dessen Zeichen und als solches auch Werkzeug, das aber nicht alle erreicht.

Doch auch im Hinblick auf das Heilswirken Gottes durch Jesus Christus gibt es noch tiefer gehende Fragen, die bisher, soweit mir bekannt ist, in der Diskussion nicht einmal genannt wurden. Auf eine sind wir im Zusammenhang mit dem Wissen Jesu über die Reichweite seiner Sendung bereits gestoßen: Wenn man im Sinn der dogmatischen Christologie davon ausgeht, dass ein und derselbe Jesus Christus Mensch und Gott ist, dann hatte er schon auf Erden teil an der göttlichen Allmacht und Allwissenheit und hätte jedenfalls bereits beim Abendmahl von der Heilsbedeutung seines Todes über die Grenzen von Israel hinaus wissen müssen. Doch es ergeben sich weitere Probleme: Aus der Allmacht Gottes folgt „nach der Theologie der klassischen Schulen über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit [...], dass Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, dass sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne“¹⁴. Wenn also mit den „vielen“, für die Jesus nach seinen Worten

¹² Genau darin liegt der Denkfehler der Pius-Priesterbruderschaft, die sich dabei auf den Römischen Katechismus beruft, dass sie das übersieht und meint, Jesus sei nur für jene gestorben, die das durch ihn ermöglichte Heil auch tatsächlich annehmen. Daher verlangte sie die Übersetzung des Kelchwortes mit „für viele“, und der Papst wollte ihnen diesbezüglich soweit wie möglich entgegenkommen, ohne aber die Lehre vom allgemeinen Heilswillen aufzugeben. Vgl. die Antwort der Priesterbruderschaft im Internet am 27. April 2012 auf das Papstschreiben unter <http://pius.info/streitende-kirche/952-modernismus/6671-was-im-papstbrief-fehlt> (aufgerufen am 29.6.2013), in der sie dem Papst vorwirft, dass er in seinem Brief „die eigentliche Begründung, warum es ‚für viele‘ und nicht ‚für alle‘ heißt, nicht erwähnt: In der Messe geht es nicht um das Heilsangebot, sondern um die wirksame Heilswirksamkeit.“ – Wenn das Heil durch die Hingabe Christi nicht allen, also auch jenen, die es dann nicht annehmen, real und damit für alle gleich wirksam ermöglicht – nicht nur von außen angekündigt – wird oder wurde, dann hätten sie keine Gelegenheit oder keine gehabt, es zu erlangen. Daher muss Jesus als Mittler dieses Heils, wenn Gott es allen geben will, in gleicher Weise „für alle“ gestorben sein, ohne dass damit das Heil aller garantiert wäre.

¹³ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Artikel 22 (DH 4322).

¹⁴ Karl Rahner, Warum lässt uns Gott leiden?, in: *ders.*, Schriften zur Theologie 14, Zürich 1980, 440–466; hier 451.

beim Abendmahl sein Blut vergossen hat, in nachösterlicher Auslegung „alle (Menschen)“ gemeint waren, dann könnte das unter der genannten Voraussetzung, dass Gott, ohne die Freiheit der Menschen anzutasten, jede Sünde vereiteln könnte, durchaus so verstanden werden, dass Christus in göttlicher Allmacht durch seine Hingabe jedes endgültige Nein von Menschen gegenüber Gott verhindert, auch ohne deren Freiheit aufzuheben; und als liebender Gott und Mensch – so könnte man noch folgern – würde er das auch tun. Dann wäre die Aussage Jesu, dass er sein Leben für alle hingibt, bereits die Zusage, dass tatsächlich alle das Heil erreichen. Allerdings ergibt sich diese Konsequenz nicht zwingend aus der Annahme einer göttlichen Allmacht Christi. Denn er muss es nicht tun und kann es aus uns unbekannten Gründen unterlassen (was sich allerdings schwer mit dem Glauben an einen liebenden Gott vereinbaren ließe). Außerdem kann man die dieser Vorstellung zugrunde liegende Lehre, dass Gott oder Jesus Christus in ihrer Allmacht jede Sünde unter Wahrung der menschlichen Freiheit unterbinden könnten, als in sich widersprüchlich zurückweisen.

Aber unabhängig davon könnte bereits aus den Worten eines mit göttlicher Allwissenheit ausgestatteten Jesus Christus, dass sein Tod eine universale Heilsbedeutung „für alle“ hat, gefolgert werden, er sage damit voraus, dass tatsächlich alle Menschen das durch ihn angebotene Heil erreichen werden. Auch wenn diese Aus-

legung nicht zwingend ist, ist sie doch die nächstliegende, weil mit den Worten „zur Vergebung der Sünden“ nicht ausdrücklich gesagt wird, dass der Sinn der Hingabe Jesu das Angebot des Heils für alle ist, ohne dass tatsächlich alle dieses Heil im Glauben oder als Menschen guten Willens annehmen. Wenn das Kelchwort Jesu von seiner Hingabe „für alle“ als solche Voraussage der tatsächlichen Annahme des Heils durch alle verstanden wird, dann ist es eine universale Heilsankündigung und -zusage und kann zur Annahme einer Heilssicherheit verleiten. Dieselbe Problematik ergibt sich übrigens auch dann, wenn im Sinn des ursprünglichen Textes, also nach dem Gottesknechtlied in Jes 53, mit den „vielen“ alle Israeliten gemeint sind; dann wäre dieses biblische Wort Gottes für diese alle ein Heilsversprechen. Eine solche Konsequenz wollen die Gegner des „für alle“ durchaus mit Recht vermeiden, weshalb sie sich für die Übersetzung mit „für viele“ einsetzen, ohne zu bemerken, dass das eigentliche Problem in den christologischen Voraussetzungen liegt.¹⁵ Wenn hingegen Jesus weder allmächtig noch allwissend war, besteht nicht einmal die Gefahr solcher Fehlinterpretationen der Hingabe Jesu „für alle“ im Sinn einer Heilsgarantie oder eines Heilsautomatismus. Auch hier zeigt sich, dass sich Soteriologie und Christologie nicht trennen lassen und es aus der Sicht der Erlösungslehre – sowie aus weiteren, auch bibeltheologischen

¹⁵ Vgl. die in Anm. 12 erwähnte Antwort der Pius-Priesterbruderschaft auf das Schreiben des Papstes, in der ein Brief des Präfekten der Gottesdienstkongregation, Kardinal Francis Arinzes, vom 17. Oktober 2006 zitiert wird, in dem es heißt: „Der Ausdruck ‚für viele‘ [...] bringt deutlicher die Tatsache zum Ausdruck, dass das Heil nicht automatisch geschenkt wird.“ Kardinal Arinze beachtet hier ebenfalls nicht, dass die Hingabe Jesu allen das Heil erschließen soll, auch jenen, die es aus eigener Schuld nicht annehmen. Andernfalls hätten diese keine Chance gehabt, es zu erreichen.

Gründen¹⁶ – nötig wäre, die dogmatische Lehre von Jesus Christus zu hinterfragen.¹⁷

5 Was wäre nun zu tun und wie könnte darüber kollegial entschieden werden?

Die bisherigen Ausführungen sollten die tieferen Probleme aufzeigen, die sich aus einer auf den Grund gehenden und damit zu Ende geführten Debatte um die richtige Übersetzung des „pro multis“ ergeben und die weit über das hinausreichen, worüber derzeit in diesem Zusammenhang diskutiert wird. Zumindest müsste geklärt sein, dass die Kirche nach Ostern das „für viele“ im Kelchwort gerade nicht mehr nur auf das gesamte Israel hin auslegen kann (wie es auch nach den Worten von Papst Benedikt ursprünglich gemeint war), sondern auf die Gesamtheit aller zum Heil berufenen und damit auf alle Menschen beziehen muss, und zwar noch unabhängig davon, ob sie dieses annehmen oder nicht. Diese nachösterliche Sicht müsste in der Liturgie, die wir heute feiern, wenigstens in einer „für alle“ offenen Version des Kelchwortes zum Ausdruck kommen, etwa durch die

Worte „für die Vielen“. Eine solche Übersetzung in Form einer Interpretation – für die es in der Parallelsetzung von „allen“ mit „den Vielen“ in Röm 5,18f. auch ein Beispiel gibt – ist, wie gesagt, in einigen Ländern üblich und wurde dort vom „Heiligen Stuhl“ nicht beanstandet. Sie ist geradezu erforderlich aufgrund der nachösterlichen Öffnung der Kirche für die Heidenwelt; es sei denn, man sagt deutlich und klar, dass die Kirche sich im Hochgebet der Messliturgie aus Ehrfurcht gegenüber der noch auf die Gesamtheit Israels bezogenen Sicht Jesu an eine inhaltlich eigentlich überholte Form der Deuteworte über den Kelch hält.

Eine „Vergegenwärtigung“ der Einsetzungsworte Jesu, deren ursprüngliche Fassung schon wegen der unterschiedlichen Überlieferungen ohnehin nicht zu eruieren ist, verlangt und erlaubt hingegen eine neue Interpretation zumindest in Form von „für die Vielen“. Aber auch eine ausdrückliche sachliche Erweiterung wäre durchaus möglich. Denn eine solche liegt bereits innerhalb des Neuen Testaments vor, wenn bei Lukas im Kelchwort nur von „für euch“ die Rede ist, was sich auf die damals und – als Konsequenz des Auftrags Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ – auch auf die später an dem Mahl Teilnehmenden

¹⁶ Vgl. Paul Weß, *Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus*, Salzburg 2010, 51–73.

¹⁷ Vgl. Rainer Schwindt, *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus*, in: SNTU 31 (2006), 1–60; hier 53 f.: „Wenn schon dem Präexistenten in seiner Thronratsgemeinschaft mit Gott eine hervorgehobene Stellung zukommt, so ist es nur folgerichtig, dass ihn die ‚Übererhöhung‘, die ihm Gott für seine selbstlos gehorsame Erniedrigung und Todeshingabe zuteil werden lässt, in die höchste denkbare Stellung führt – und dies kann im Hinblick auf die genannten Vorbilder nur die Inthronisation und Einsetzung zum Weltherrscher sein. Eine ‚Gottwerdung‘ ist dies freilich ebenso wenig wie die ‚Menschwerdung‘ des Präexistenten in 2,6–8 eine ‚Menschwerdung Gottes‘. *Theós* und *kýrios* sind im Philipperhymnus klar unterschieden.“ Wobei noch zu ergänzen wäre, dass nach 1 Kor 15,28 dieser von Gott eingesetzte Weltherrscher, wenn ihm von Gott alles unterworfen ist, selbst auch Gott unterworfen sein wird. Zur Exegese des Johannesprologs und zur Kritik der Dogmenentwicklung in der Christologie vgl. Paul Weß, *Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie*, in: SaThZ 14 (2010), 268–296.

bezieht, während bei Matthäus und Markus bereits „für viele“ steht und damit die Gesamtheit Israels gemeint ist (in 1 Kor 11,25 heißt es weder „für euch“ noch „für viele“). In der liturgischen Fassung wurden beide Versionen kombiniert, also die erstgenannte erweitert. Warum kann dann nicht auch eine Ergänzung aus nachösterlicher Sicht erfolgen? Die Formulierung „für euch und für alle“ im Kelchwort war und bleibt eine sachgemäße Öffnung desselben im Hinblick auf die universale Bedeutung des Erlösungswirkens Jesu für die ganze Menschheit. Um die aufgezeigten Probleme und die verschiedenen möglichen Lösungen gründlich überdenken zu können, wäre es angebracht, die Durchführung der päpstlichen Entscheidung in der „pro multis“-Debatte zu sistieren, bis auch die offenen tieferen Fragen ausdiskutiert und einigermaßen gelöst sind. Die zu erwartende Verzögerung im Erscheinen des neuen Messbuches könnte dazu eine Gelegenheit bieten.

Die diesbezüglich anstehenden Maßnahmen stellen auch hohe Anforderungen an die zuständigen Entscheidungsträger: In seinem Brief an die deutschsprachigen Bischöfe nannte Papst Benedikt XVI. als Grund für sein Eingreifen, von Erzbischof Robert Zollitsch, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, erfahren zu haben, „dass bezüglich der Übersetzung der Worte ‚pro multis‘ in den Kanongebeaten der heiligen Messe nach wie vor keine Einigkeit unter den Bischöfen des deutschen Sprachraums besteht“. Diese haben also die Entscheidung dem Papst überlas-

sen, sie gleichsam auf ihn abgeschoben, weil sie sich selbst nicht einigen konnten. Wie soll es aber jemals zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Vision angestrebten, jedoch nicht realisierten Kollegialität zwischen dem Papst und den Bischöfen kommen, wenn schon die Bischöfe eines Landes oder eines Sprachraums untereinander keine kollegiale Einigung zustande bringen, sich nicht einmal unter den Anspruch stellen, eine solche zu erreichen? Sie könnte dann ein Modell sein für eine anschließende kollegiale Einigung mit der Gesamtkirche, die im Einvernehmen mit dem Bischof von Rom erfolgen müsste, der diese vertritt.

Konkret bedeutet das: Wenn und sobald die Bischöfe die tiefere inhaltliche Problematik der durch die Entscheidung Papst Benedikts aufgeworfenen Fragen und die Gefahr einer Spaltung innerhalb des Kirchengvolkes erkennen, sollten sie sich auf einen spirituellen Prozess (unter entsprechender Begleitung) einlassen, um in einer „gemeinsamen Unterscheidung der Geister“¹⁸ zu einer einmütigen Lösung zu gelangen. Konkret kann das nur im Rahmen eines überschaubaren Gremiums gelingen, in dem persönliche Kommunikation zwischen allen möglich ist und dem Vertreter der verschiedenen Positionen angehören.¹⁹ Erst danach und mit diesem Erfahrungshintergrund wäre es sinnvoll, dass die Bischöfe gleichfalls in kollegialer Weise auf einer inhaltlich besser geklärten Ebene eine Einigung mit Papst Franziskus suchen; nur aufgrund guter theologischer Argumente wird es diesem möglich sein,

¹⁸ Vgl. dazu *Karl Rahner*, *Moderne Frömmigkeit und Exerzitien Erfahrung*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie* 12, Zürich 1975, 173–197, wo dieser von „Exerzitien als möglichem Selbstvollzug von Kirche“ (191) und von einer „kollektiven Unterscheidung der Geister in einer kirchlichen Gruppe“ (195) spricht.

¹⁹ Vgl. *Paul Weiß*, *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*, Thaur 1998.

die Entscheidung seines Vorgängers zu revidieren. Das wäre eine Gelegenheit, ein neues Verständnis des Papstamtes, wie es dem Anliegen der Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Johannes Paul II. entspricht, zu entwickeln und zu realisieren.²⁰ Im Zusammenhang mit der „pro multis“-Debatte stellt sich somit auch die grundsätzliche Frage nach den Prinzipien einer gemeinsamen Entscheidungsfindung in der Kirche.

Der Autor: Geboren 1936 in Wien, ab 1954 Studium der Philosophie (Doktorat 1961) und der Theologie (Doktorat 1968) in Innsbruck, 1962 Priesterweihe in Wien, dann als Kaplan und von 1966 bis 1996 in der Pfarrgemeinde Machstraße in Wien als

Pfarrseelsorger tätig, 1989 Habilitation für Pastoraltheologie in Innsbruck (Thema: „Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie“), Gastprofessuren in Graz und in Würzburg, jetzt Dozent für Pastoraltheologie in Innsbruck; Neuere Publikationen: Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum, Wien ²2008; Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010; GOTT, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie. Münster ²2011 (im Internet: <http://www.itpol.de/?p=333>).

²⁰ Vgl. als einen Versuch einer solchen Neukonzeption des Papstamtes *Paul Weiß*, Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von Ulrich H. J. Körtner und Grigorios Larentzakis, Wien–Berlin ³2013.