

Matthias Reményi

# Christologische Grundlagen eines sakramentalen Denkens

## Ein Nachtrag zur „pro multis“-Debatte

### 1 Der Stand der Debatte

Zunächst einmal will ich mich bedanken – bei Paul Weß, der meinen ersten Beitrag in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> zur „pro multis“-Thematik zum Anlass nimmt, weiterführende Überlegungen daran anzuschließen, und bei der Redaktion, die mir an dieser Stelle die Möglichkeit einer Replik einräumt. So kommt ein Gespräch in Gang, das mir hilft, einige Dinge, die mir wichtig erscheinen, noch klarer zu formulieren. Denn in der Tat wird die Debatte um die angemessene landessprachliche Wiedergabe des lateinischen *pro multis* im Kelchwort, die nach dem entsprechenden Entscheid Benedikts XVI. vom April vergangenen Jahres erneut hochgekocht ist, nicht zuletzt deshalb so engagiert geführt, weil christologische und soteriologische, aber auch ekklesiologische

Fragen von ganz erheblichem Gewicht damit in Verbindung gebracht werden. Mancher wird den Umstand, dass an einer Übersetzungsfrage derartige theologische Grundsatzfragen festgemacht werden, eher etwas erstaunt zur Kenntnis nehmen.<sup>2</sup> Von einer großen Sensibilität gegenüber der sprachpragmatischen Dimension und der damit verbundenen Denkformrelevanz liturgischen Betens zeugt dieser Vorgang allemal. Es gilt eben doch: *lex orandi, lex credendi*. Das liturgische Gebet ist nicht nur Ausdruck und Resultat des Glaubens der Kirche, sondern prägt und durchformt ihn seinerseits – und mit ihm natürlich auch die ihm nach-denkende theologische Reflexion.<sup>3</sup>

Die Kernargumente der Debatte sind längst ausgetauscht und müssen nicht noch einmal ausführlich diskutiert werden: Die

<sup>1</sup> Vgl. Matthias Reményi, Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis“-Entscheid Papst Benedikts XVI., in: ThPQ 161 (2013), 175–183.

<sup>2</sup> Thomas Marschler, Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes, Bonn 2013, 161, zeigt sich angesichts des zwar disparaten, aber doch weitgehend konfliktfreien Umgangs mit dem Kelchwort in der Tradition erstaunt über die „zuweilen scharfe Ideologisierung der Debatte nach dem Zweiten Vatikanum“. Dies sei darauf zurückzuführen, dass die Frage nach der angemessenen Interpretation des Kelchwortes neu kontextualisiert und „mit dem Ringen um Subtexte verbunden worden“ sei (ebd., 162). Eine „Prämissenverschiebung“ (ebd., 174) habe stattgefunden, bei der die Frage nach dem Kelchwort mit der Apokatasasis-Debatte verkoppelt worden sei. Das aber, so Marschler, ebd., 175, führe zu einem „Grundsatzstreit um die Legitimität von ‚Universalismen neuen Typs‘ auf dem Feld eines partikulären Auslegungs- und Übersetzungsproblems, das dadurch heillos überfordert, teilweise sogar in unerträglicher Weise ideologisiert wird.“

<sup>3</sup> Insofern haben Andreas Odenthal/ Wolfgang Reuter, Vergiftung des Heiligtums? Überlegungen anlässlich der Neuübersetzung der Kelchworte, in: HK 67 (2013), 183–187 durchaus Recht, wenn sie sich gegen eine Marginalisierung der „pro multis“-Frage wenden. Das entbindet freilich nicht von der Aufgabe, bei der theologischen Urteilsbildung die unterschiedlichen Ebenen

Befürworter der päpstlichen Entscheidung zugunsten einer wörtlichen Übersetzung verweisen auf die Treue zum liturgischen und biblischen Ursprungstext und fordern eine Differenzierung zwischen Übersetzung und Interpretation ein (philologisches Argument). Die synchrone wie diachrone Einheitlichkeit des gemeinsamen liturgischen Betens wird hier ebenso als Argument angeführt wie der ökumenische Aspekt, dass eine Übersetzung des Kelchwortes mit „für alle“ einen katholischen Sonderweg darstellt. Außerdem wird vor dem Missverständnis einer die menschliche Freiheit ausblendenden, universalen Heilssicherheit gewarnt (systematisches Argument). Wer die im deutschen Sprachraum seit 1975 übliche Formulierung mit „für alle“ beibehalten will, wird dagegen einwenden, dass das Kelchwort nicht Ausdruck einer Apokatastasis-Lehre, sondern der universalen Heilsintention Gottes ist. Es ist festes Glaubensgut der Kirche, dass Jesus Christus am Kreuz sein Blut für alle Menschen vergossen hat. Eine Neuübersetzung führe daher, so lässt sich dieses Argument dann weiter ausziehen, zu ganz erheblichen praktisch-pastoralen Schwierigkeiten, nicht nur wegen der zu erwartenden innergemeindlichen Verwerfungen, sondern mehr noch, weil eine im

Deutschen eher exkludierend gebrauchte Sprachformel – „nur“ für viele – Gefahr laufe, nun ihrerseits heilspartikularistisch missverstanden zu werden. Eine wortgetreue Übersetzung kollidiere insofern mit dem damit eigentlich gemeinten umfassenderen Aussagesinn, die Wiedergabe mit „für alle“ sei zwar semantisch fernstehender, sachlich und sprachpragmatisch aber angemessener.

Insbesondere der Verweis auf einen bei Mt 26,28 (*peri pollón*) bzw. Mk 14,24 (*hyper pollón*) aller Wahrscheinlichkeit nach vorliegenden Semitismus ist ein äußerst starkes, wenn nicht gar das „entscheidende Argument für eine universalistische Übersetzung [...] gegen die normalen Regeln der griechischen und lateinischen Philologie“<sup>4</sup>. Auch wenn das hebräische Wortäquivalent in Jes 53,11f. (der Gottesknecht, der „die Vielen“ / *ha-rabbim* gerecht macht) nicht einfachhin alle Völker, sondern eher ganz Israel bezeichnet, so ist damit doch eine unübersehbar große Menge bzw. die „Gesamtheit einer Gemeinschaft“<sup>5</sup> gemeint, die nicht – wie im Deutschen – mit einer All-Aussage kontrastiert, sondern mit dem Einen, eben dem Gottesknecht, der stellvertretend für diese die Schuld trägt und sie gerecht macht. Freilich finden sich auch Stimmen, die diesen exegetischen Befund

einer angemessenen Übersetzung einerseits und des dahinter liegenden theologischen Rahmenkonzepts andererseits angemessen zu differenzieren. Davon unbenommen bleibt die Frage, ob Polemisierungen wie das Operieren mit der Vergiftungsmetapher wirklich zielführend sind. Vgl. hierzu *Jan-Heiner Tück*, Viele für alle. Zur *pro multis* Entscheidung des Papstes, in: *ders.* (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. 2013, 446–463, hier 454. Der momentan (20. August 2013) noch im Druck befindliche Beitrag Tücks ist eine überarbeitete Version seines Essays: Für viele – für alle. Marginalien zur *pro multis* Entscheidung des Papstes, in: *IKaZ* 41 (2012), 348–356.

<sup>4</sup> So *Thomas Marschler*, Für viele (s. Anm. 2), 165, der insgesamt freilich für „für viele“ votiert.

<sup>5</sup> *Bernd Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 80f.; *Michael Theobald*, „Pro multis“ – Ist Jesus nicht „für alle“ gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid, in: *Magnus Striet* (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“*, Freiburg i. Br. 2007, 29–54, hier 40f. spricht im Anschluss an u. a. Janowski von einem „Ganzheits-Terminus“.

umgekehrt als ein gewichtiges Argument zugunsten einer wörtlichen Übersetzung mit „für viele“ werten, weil „in der Treue zum Urtext jetzt wieder die innerbiblische Anspielung des Kelchwortes auf Jes 53 sichtbar wird“; ein Umstand, der „für eine bibeltheologisch begründete christliche Israel-Theologie fundamental“ sei.<sup>6</sup>

Inzwischen liegt eine umfassende Studie vor, die nicht nur die aktuelle theologische und exegetische Debatte um das Kelchwort nachzeichnet, sondern die auch in aller nur wünschenswerten Akribie den manchmal verschlungenen Wegen der Tradition in dieser Frage nachgeht.<sup>7</sup> Mein eigener Beitrag in der ThPQ, auf den Paul Weß Bezug nimmt, ist im Frühsommer 2012 auf eine entsprechende Anfrage der Herausgeber für das Jahrbuch des Erzbistums Berlin hin entstanden und wurde in einer gekürzten Fassung ebendort auch publiziert.<sup>8</sup> Ich habe das Schreiben Benedikts vom April 2012 als verbindlichen Entscheid gelesen und mich bemüht, möglichst sachlich das Für und Wider der beiden Übersetzungsvarianten darzustellen sowie hermeneutische Brücken hin zu einer Plausibilisierung der eingeforderten Neuübersetzung zu schlagen. Dieser Versuch kulminierte in Überlegungen zu einem sakramentalen Denken. Ehe ich mich mit den Anfragen auseinandersetze, die Paul Weß diesbezüglich formuliert, möchte ich auf zwei weitere Punkte eingehen, die mir bei der Lektüre seines Beitrags aufgefallen sind.

## 2 Semitismen und All-Quantoren in Röm 5

Für Weß bleibt „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 [...] Deuteworte im Einsetzungsbericht auf diese Erweiterung des Horizonts Rücksicht nehmen müssten.“ Dieses Argument zugunsten einer inklusiv-universalen Formulierung (für die Vielen, für alle) hebt im Kern auf die Forderung ab, der in Botschaft, Person und Geschick des Jesus von Nazaret sich ausdrückende universale Heilswille Gottes müsse sich auch am Kelchwort ablesen lassen. Selbst wenn es erst nachösterlich erkannt worden sei: Jesus ist für alle gestorben, und diese universale, alle Menschen tangierende Bedeutsamkeit des Heilstodes Christi müsse das leitende Kriterium zum Entscheid der Übersetzungsfrage abgeben. Das scheint mir das zentrale systematische Argument von Weß zu sein, und das leuchtet mir natürlich sehr ein. Mir bleibt hier nur der Hinweis, dass ich aus eben diesem Grund in enger Anlehnung an Michael Theobald nicht nur diese nachösterliche Universalisierung im Verständnis der Sendung Jesu und seines heilsmittlerischen Sterbens nachgezeichnet, sondern neben dem Becherwort auch einige weitere diesbezügliche ntl. Belegstellen referiert habe (Joh

<sup>6</sup> Michael Theobald, „Pro multis“ (s. Anm. 5), 43.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas Marschler, Für viele (s. Anm. 2). Die Arbeit Marschlers zeichnet sich nicht nur durch profunde Quellenkenntnis, sondern auch durch eine ausgewogene Darstellung und transparente Bewertung des historischen Materials aus.

<sup>8</sup> Vgl. Matthias Reményi, Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis“-Entscheid des Heiligen Vaters, in: Jahrbuch für das Erzbistum Berlin 2013, Köln o.J. (2012), 42–49.

6,51; Mk 10,45; 1 Tim 2,5f.; Röm 5,18f.).<sup>9</sup> Es ist mir auch keine Stimme in der aktuellen Debatte bekannt, die an dieser spätestens nachösterlich offenbaren universalen Heilsabsicht Gottes irgendeinen Zweifel hegte. Die Meinungen gehen nur in der kriteriologischen Frage auseinander, ob dieser Aspekt eine gegenüber der biblisch und liturgisch ursprünglichen Sprachwahl zum Kelchwort abweichende Übersetzung erforderlich macht.

Weniger nachvollziehbar ist für mich allerdings die in diesem Zusammenhang stehende Relativierung meiner These, dass die Quantoren in Röm 5,18f. streng symmetrisch zu lesen sind. Zwar seien die *eis pantas* (= alle) in Röm 5,18 auf jeden Fall „viele“, aber „die Vielen“ in Röm 5,19 (= *hoi polloi*) müssten, so Weß, deshalb noch lange nicht mit „allen“ aus V. 18 gleichgesetzt werden. „Viele“ und „alle“ in Röm 5,18f. müssten nicht zwangsläufig sinnidentisch gelesen werden. Das scheint mir eine sehr unwahrscheinliche Annahme zu sein: Nicht nur die ganz parallele Konstruktion der Verse 5,18f. spricht dagegen, sondern

die gesamte Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21 zieht ihre theologische Kraft nicht aus einer Differenzierung zwischen „allen“ und „vielen“, sondern zwischen dem *einen* Adam, durch dessen Sünde *alle* verurteilt und dem Tod unterworfen sind, und dem *einen* Christus, durch den für *alle* die Rechtfertigung und das Leben kommen. Es ist ganz offensichtlich: Paulus gebraucht in Röm 5,19 *hoi polloi* im Sinne von *eis pantas* in V. 18, es handelt sich auch bei den „Vielen“ in V. 19 um einen All-Quantor mit universaler Reichweite.<sup>10</sup> Ich erwähne das deshalb, weil gerade Röm 5,18f. seit alters her als Paradebeispiel für das Vorkommen derartiger Semitismen im NT herangezogen wurde.<sup>11</sup> Marschler bilanziert im systematischen Resümee seiner theologiegeschichtlichen Durchsicht sogar, dass „der Verweis auf einen Hebraismus in Röm 5 historisch an der Wurzel der inklu- sivistischen Übersetzungsoption der *pro multis*-Stellen stand“<sup>12</sup>. Wer wie Weß an einer Beibehaltung der bisherigen Sprachregelung in der deutschsprachigen Liturgie interessiert ist, müsste folglich gerade mit

<sup>9</sup> Auch das päpstliche Schreiben listet ja samt und sonders alle relevanten heilsuniversalen Stellen auf und zitiert sie im Wortlaut (Röm 8,32; 2 Kor 5,14; 1 Tim 2,6; Joh 11,52).

<sup>10</sup> Selbst wer Paulus unterstellen wollte, dass er bei den auf Jesus Christus bezogenen All-Aussagen nicht schlechthin alle Menschen, sondern nur die glaubende Gemeinde im Blick hat (was ich nicht für wahrscheinlich halte, weil es die gesamte Logik der Adam-Christus-Parallele konterkarierten würde), der wird doch kaum so weit gehen, dass Paulus mit der Verwendung von *hoi polloi* statt *eis pantas* in Röm 5,19a die Universalität der Sünde hätte in Frage stellen wollen. Eben das ist aber die mögliche Konsequenz des Einwands von Weß. Gleiches gilt für Röm 5,15, wo *hoi polloi* nicht nur mit dem Übermaß der Gnade, sondern auch mit der Universalität des Todes in Verbindung gebracht wird. Vgl. Michael Theobald, „Pro multis“ (s. Anm. 5), 40: In Röm 5,18f. „alternieren [...] die beiden jeweils eine Ganzheit bezeichnenden Ausdrücke ‚alle‘ und ‚die vielen‘, ohne dass eine semantische Verschiebung zu erkennen wäre“. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer. 1. Teilband: Röm 1–5 (EKK VI/1), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1978, 327, formuliert bei der Interpretation von V. 19 völlig selbstverständlich, dass beide, Adam wie Christus, „der Gesamtheit der Menschen gegenüber als jeweils der Eine“ stehen, von dem her „das Geschick der ‚Vielen‘ umfassend bestimmt“ ist. Für Heinrich Schlier, Der Römerbrief (HThK.NT VI), Freiburg 1977, 173, zeigen die Sätze in V. 18,19 „eine genaue Parallelität bei höchster sachlicher Antithetik.“ Es handelt sich in beiden Versen um „ein universales Geschehen“.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas Marschler, Für viele (s. Anm. 2), 98–104.

<sup>12</sup> Ebd., 165f.

besonderem Nachdruck auf die formale wie inhaltliche Parallelität der Verse in Röm 5,18f. verweisen: Weil hier der Semitismus so klar nachweisbar ist, spricht nichts dagegen, einen solchen auch in Mt 26,28 und Mk 14,24 anzunehmen und entsprechend inkludierend ins Deutsche zu übertragen.<sup>13</sup>

### 3 Christologische Grundsatzfragen

Der zweite Punkt, der mir aufgefallen ist: Ein gewichtiges Anliegen für Paul Weß ist offensichtlich die Frage nach dem Wissen des historischen Jesus im Abendmahlssaal über die Reichweite seiner Sendung bzw. über die Heilsbedeutsamkeit seines bevorstehenden Sterbens. Weß bezieht sich zunächst auf die klassische Christologie mit ihren Lehrsätzen über die Wesensgleichheit von Vater und Sohn, die Zwei-Naturen-Lehre und die Idiomenkommunikation. Wenn all das gelte, so Weß, müsste dann nicht schon der historische Jesus in seiner Gottgleichheit und Allwissenheit von der nachösterlichen Universalisierung seines Sendungsauftrags gewusst haben? Hätte er dann nicht „jedenfalls bereits beim Abendmahl von der Heilsbedeutung seines Todes über die Grenzen von Israel hinaus wissen müssen“? Und wäre es dann „nicht nur legitim, sondern sogar gefor-

dert, mit „für alle“ zu übersetzen“? Oder folge daraus etwa, so Weß weiter, dass die Hingabeformel Jesu im Abendmahlssaal in jedem Fall einen Heilsautomatismus nach sich ziehe – sei es für ganz Israel, wenn er „für die Vielen“ im ursprünglichen Sinn von Jes 53,11f. verstanden hätte, oder sei es sogar für alle Menschen, wenn nämlich die jesajanische Formel vom historisch-allwissenden Jesus bereits im nachösterlich-universalen Sinn gemeint gewesen wäre?

Nun lässt sich bereits an diesem Punkt des Gedankenexperiments von Weß auf die gewiss bleibende Unsicherheit der Exegese darüber verweisen, was der historische Jesus im Abendmahlssaal genau gesprochen hat. Diese Unsicherheit potenziert sich natürlich noch bei Spekulationen darüber, was er sich bei seinen Worten (die wir – wie gesagt – gar nicht genau kennen) wohl gedacht haben bzw. in welchem Bewusstsein er sie gesprochen haben könnte. Wer hier tatsächlich auf eine reale Kenntnis des historischen Jesus von Nazaret nicht nur von allen vergangenen und gegenwärtigen, sondern auch von allen zukünftigen contingent-futurischen Gehalten (und damit auf ein Wissen des irdischen Jesus über die tatsächliche Zahl der eschatologisch Geretteten) rekurriren wollte, der betritt nicht nur systematisch-theologisch ein wahres Minenfeld,<sup>14</sup> sondern der wird auch erhebliche Schwierigkeiten haben, dies mit

<sup>13</sup> Sachlich daher zutreffend, im Duktus seines Textes aber nach dem Vorangegangenen eher überraschend, führt Weß selbst im fünften Abschnitt die „Parallelsetzung von ‚allen‘ mit ‚den Vielen‘ in Röm 5,18f.“ als Argument für eine interpretierende Übersetzung des Kelchwortes (für alle, für die Vielen) an.

<sup>14</sup> Die theologische Debatte um die entsprechenden Gottesprädikate (Allwissenheit, Allmacht) ist genauso ausufernd wie die Frage nach der göttlichen Vorsehung im Verhältnis zur menschlichen Freiheit oder einer angemessenen Zeit-Ewigkeits-Relationierung im Weltbezug Gottes. Schon das Problem, ob denn überhaupt contingent-futurischen Sätzen irgendein angebbarer Wahrheitsgehalt entsprechen kann, wird äußerst kontrovers diskutiert. Mit anderen Worten: Es ist systematisch noch nicht einmal geklärt, ob eine auch futurische Gehalte einbeziehende, maximale Allwissenheit Gottes logisch überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann. Von

den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zu vereinbaren.<sup>15</sup> Es stünde des Weiteren quer zum Traditionsbefund, von der Annahme eines solchen maximalen Allwissens Jesu auf die Formulierung „für alle“ in der Übersetzung des Kelchwortes oder gar auf einen Heilsautomatismus schließen zu wollen. Theologiegeschichtlich ist das glatte Gegenteil der Fall: Gerade eine maximale Füllung der Allwissenheits-These diente vielmehr als logische Voraussetzung einer partikularistischen Deutung des Kelchwortes. Jesus habe, so der dergestalt heilsexklusivistisch argumentierende Traditionstrang, das *pro multis* in einem exkludierenden Sinn über den Becher gesprochen, weil er mit sicherem Wissen das Verlorengehen des Judas und anderer Verworfener vorausgesehen habe.<sup>16</sup>

Die Pointe dieses Gedankenexperiments geht aber in eine ganz andere Richtung. Weiß nutzt dessen Sperrigkeit nämlich, um für eine Revision weiter Bereiche der herkömmlichen dogmatischen Christologie zu plädieren: „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 [...] es [...] nötig wäre, die dogmatische Lehre von Jesus Christus zu hinterfragen.“ Zieht man jene Aufsätze von Weiß zurate, auf die er in diesem Zusammenhang erklärend verweist, so wird deutlich, was damit gemeint ist: Die Christologie von Nizäa (*homoousios*) wird ebenso kritisch hinterfragt wie die Definition von Chalcedon. Jesus Christus sei weder wesensgleich dem Vater, noch könne man bei ihm von zwei NATUREN sprechen. Die Hypostasierung des göttlichen Logos zur zweiten Person der Trinität sei ebenso eine Fehlentwicklung der Theologiegeschichte wie dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus in den christologischen Dogmen. All das sei das korrekturbedürftige Resultat eines Hellenisierungsprozesses, der die ursprüngliche judenchristliche und bibelgemäße Glaubensüberzeugung von Jesus als dem von Gott auserwählten Messias überformt habe. Statt: „wahrer Gott aus wahrem Gott“ im Sinn des Nicaeno-Constantinopolitanum oder: „wahrer Gott und wahrer Mensch“ im Sinn des Horos von Chalcedon sagte man folglich besser im Sinn einer dergestalt „revidierten Christologie: *Wahrer Mensch vom wahren Gott*“<sup>17</sup>.

Es ist mir an dieser Stelle nicht möglich, mich ausführlich mit dieser Form

den Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn all das via Idiomenkommunikation dem Bewusstsein des historischen Jesus attribuiert wird, ist dann noch gar nicht die Rede.

<sup>15</sup> Thomas Marschler, Für viele (s. Anm. 2), 177, bilanziert: „Dass die Tradition im Licht bestimmter (vor allem johanneischer) Schriftstellen vielfach diese christologische Prämisse [eines klaren Wissens Jesu über das ewige Schicksal aller gegenwärtigen und zukünftigen Menschen, M. R.] bejaht haben dürfte, ist nicht zu bezweifeln; unter den Vorgaben historisch-kritischer Schriftauslegung gerät eine solche maximalistische Annahme allerdings in Probleme.“

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 113.177.

<sup>17</sup> Paul Weiß, *Wahrer Mensch vom wahren Gott*. Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: SaThZ 14 (2010), 268–296, hier 296. Hervorhebung im Original. Ähnlich auch in: ders., *Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort auf das Buch „Jesus von Nazareth“ Papst Benedikts XVI.*, sowie: ders., *War Jesus „wirklich als Mensch Gott“? Für eine Revision der dogmatischen Christologie*; beide Aufsätze sind veröffentlicht in dem Sammelband von Paul Weiß, *Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus*, Salzburg 2010, 51–73 bzw. 75–98.

eines – wenn ich so sagen darf – christologischen Monophysitismus' von unten auseinanderzusetzen. Abgesehen von der Frage, ob ein derart pejorativer Gebrauch der Hellenisierungsthese tatsächlich historisch angemessen ist, wäre z. B. zu diskutieren, ob nicht das hier durchscheinende, in meinen Augen letztlich statische Verständnis von Tradition umgekehrt Gefahr läuft, einen hermeneutisch allzu naiven Biblizismus zu befördern, der nur das als Glaubensgut zulassen will, was vermutungsweise im Horizont der ersten Generation der Jesusschar lag. Auch wenn man gegenüber Weß gerne konzedieren mag, dass weder in den Philipperhymnus noch in den Johannesprolog – zwei von ihm besonders intensiv diskutierte Beispiele – die volle Christologie der großen ökumenischen Konzilien eingetragen werden sollte, so bedeutet das noch lange nicht, dass man die christologische Dogmenentwicklung als unbiblisch verwerfen muss. Mit guten Gründen lässt sie sich auch als legitimate Interpretation des biblischen Zeugnisses verstehen.

Um das Gesagte mit Blick auf die „*pro multis*“-Debatte zu konkretisieren: Es ist mir unklar geblieben, weshalb Paul Weß anzunehmen scheint, dass das theologische Bekenntnis zur Zwei-Naturen-Lehre und zur hypostatischen Union zwangsläufig zu maximalistischen Annahmen über die Allwissenheit des historischen Jesus von Nazaret führen muss, wie sie etwa in den scholastischen Traktaten *de scientia Christi* vertreten wurden. Die gegenwärtigen dogmatischen wie fundamentaltheologischen Christologien sprechen hier eine

deutlich andere Sprache. Es führt ein weiter Weg von der aufmerksamen Rezeption historisch-kritischer Exegese in der systematischen Theologie bis zur Absage an die klassischen christologischen Dogmen!

Vor allem aber frage ich mich, wie die universale Heilsbedeutsamkeit des Sterbens dieses Einen für alle Menschen weiterhin denkerisch aufrechterhalten werden kann, wenn zugleich die Inkarnation im herkömmlichen Sinn verworfen wird. Ist es argumentationslogisch möglich, an der universalen Heilsrelevanz des Sterbens Jesu Christi festzuhalten und zugleich zu bezweifeln, dass sich im Leben, Sterben und Auferstehen dieses Menschen Gott selbst in seinem ewigen Sein und Wesen ein für allemal, unüberbietbar und endgültig als für uns Menschen unbedingt entschiedene Liebe mitgeteilt hat?<sup>18</sup> Das ist ja der bleibende Sinn der von Weß inkriminierten Theosis-Formel,<sup>19</sup> der zufolge Gott Mensch wurde, damit der Mensch vergöttlicht werde: Nicht, dass wir zu kleinen Göttern würden, sondern dass dieser wunderbare Tausch die Bedingung der Möglichkeit einer Hoffnung für die ganze Welt bedeutet. Ohne ein Festhalten am vollen Gehalt der Inkarnation ist die These eines heilsmittlerischen Sterbens, ist eine christliche Soteriologie insgesamt m. E. nicht logisch konsistent ausformulierbar. Soll das Sakrament der Eucharistie mehr sein als Gedächtnismahl oder Gemeinschaftsfeier, wird man folglich um die christologischen Dogmen kaum herumkommen; ganz gleich, ob man nun als Deutewort über den Kelch „für viele“ oder „für alle“ bevor-

<sup>18</sup> Ich greife hier auf eine Formulierung zurück, die Thomas Pröpper gerne gebraucht. Das Gemeinte hängt aber nicht an einer bestimmten Formel. Es ließe sich z. B. genauso mit der von Hansjürgen Verwegen präferierten Bildmetaphorik durchbuchstabieren.

<sup>19</sup> Vgl. Paul Weß, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Revision (s. Anm. 17), 286–288; oder ders., Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort (s. Anm. 17), 71–73.

zugt. Denn das Gewicht des sakramentalen Gedankens liegt nicht auf dem „alle“ oder „viele“, sondern auf dem „für“. Damit bin ich bei meinem letzten Punkt.

#### 4 Sakmentales Denken

Im Schlussteil seines Schreibens kommt Benedikt XVI. auf eine Hermeneutik des Kelchwortes zu sprechen, die Jan-Heiner Tück treffend als „biblische Logik der Stellvertretung“<sup>20</sup> beschreibt, und die ich in meinem Beitrag als eine sakmentale Denkform zu charakterisieren versucht habe: Die Vielen des Kelchwortes, sie stehen für alle.<sup>21</sup> Paul Weß meint dagegen, es genüge keineswegs, in besagter Weise „auf die Sakumentalität der Kirche zu verweisen“. Was wäre mit jenen, die Jesus selbst oder der Kirche nie begegnet wären? Deshalb lautet sein Votum: „Mit einem Verweis auf das Wirken der Kirche lässt sich die Frage nach den Heilschancen für alle nicht so einfach beantworten.“

Nun scheint es mir so zu sein, dass sich hinter dieser These eine begriffliche Unklarheit verbirgt, die nicht hinreichend zwischen der sichtbar verfassten und hierarchisch geordneten römisch-katholischen Kirche einerseits und der einzigen Kirche Christi andererseits unterscheidet. Diese subsistiert zwar in der katholischen Kirche, ist mit ihr aber nicht in jeder Hinsicht deckungsgleich (vgl. das berühmte *subsistit*

*in* in LG 8,2,<sup>22</sup> das dort anstelle eines bei den Größen identifizierenden *est* zu lesen steht). Nicht einfachhin die sichtbare Sozialform der römisch-katholischen Kirche, sondern diese „einzige Kirche Christi“ ist es, „die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen“ (LG 8,2). Ihre – wenn man so sagen darf – soteriologische Reichweite reicht daher weiter als die Innen-Außen-Grenzziehungen des gesellschaftlich verfassten und juridisch strukturierten Römisch-Katholischen. Deshalb steht der von mir gebrauchte sakmentale Kirchenbegriff in keiner Weise, wie Weß zu befürchten scheint, gegen „die Heilsunmittelbarkeit Gottes zu jedem Menschen“. Wird freilich diese ekklesiologische Differenzierung nicht genügend beachtet, so läuft der Begriff des Sakumentalen in der Tat Gefahr, in einen theologisch inakzeptablen, exklusivistischen Sakumentalismus abzugleiten, der nur jenen eine Heilschance zubilligen will, die römisch-katholisch getauft sind oder in rechter Disposition kommunizieren. Ich habe in meinem Beitrag deutlich zu machen versucht, dass mir nichts ferner liegt als ein solcher ekklesiologischer Exklusivismus, und ich bin dankbar, es an dieser Stelle nochmals betonen zu dürfen.

Mit anderen Worten: Es geht nicht um eine Ekklesiologie, die – um ein bekanntes kontroverstheologisches Zerrbild zu bemühen – in der katholischen Kirche

<sup>20</sup> Jan-Heiner Tück, Viele für alle (s. Anm. 3), 460.

<sup>21</sup> Vgl. Matthias Reményi, Viele, die für alle stehen (s. Anm. 1), 181–183.

<sup>22</sup> Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg (1966) <sup>24</sup>1993, 131 übersetzen das *subsistit in* wie folgt: Die einzige Kirche Christi „ist verwirklicht in“ der katholischen Kirche. Die von Peter Hünermann herausgegebene Neuübersetzung schreibt dagegen: „existiert in“ – vgl. Peter Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (= Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1), Freiburg i. Br. 2004, 84.

nur die Hüterin der vielerlei Gnaden erkennen kann, die sie in amtlicher Vermittlung durch ihre Priester und nach eigenem Regelwerk zu verwalten hätte. Es geht vielmehr um den Umstand, dass der Kirche selbst sakramentale Struktur eignet, was etwas signifikant anderes ist. Im Hintergrund steht hier – und Weß spielt ja bewusst darauf an – selbstverständlich die sakramentale Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, welche die Kirche „in Christus“ als das „Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1,1) charakterisiert.<sup>23</sup> Wenn Kirche nämlich solcherart als ein „allgemeines Sakrament des Heiles“ (LG 48,2; von den Konzilsvätern selbst in GS 45,1 und in AG 1,1 nochmals wörtlich zitiert) verstanden werden darf, dann folgt daraus unmittelbar ihre universale Dimension: „Deshalb ist dieses messianische Volk, auch wenn es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und nicht nur einmal als kleine Herde erscheint, dennoch für das ganze Menschengeschlecht die stärkste Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus zu einer Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit bestellt, wird es von Ihm auch als Werkzeug der Erlösung aller [sic!] in Anspruch genommen“ (LG 9,2). Nimmt man hinzu, mit welcher Deutlichkeit das Konzil an anderer Stelle den universalen Heilswillen Gottes betont (vgl. SC 5,1; 53,1; 83,2; NA 1,2; AG 3,1; LG 13,1) und mit Verweis auf die je größeren Möglichkeiten Gottes auch jenen eine Heilsmöglichkeit einräumt, die das Evangelium nicht kennen oder es ohne eigenes Verschulden nicht

annehmen können (vgl. LG 16,1; GS 22,5; AG 7), so wird deutlich, wie hermeneutisch unzureichend es wäre, die Werkzeuglichkeit der einzigen Kirche Christi, von der in LG 1,1 und LG 9,2 die Rede ist, nur auf jene einzuengen, die in einer positiv-reflexen Beziehung zur sichtbaren, gesellschaftlich verfassten römisch-katholischen Kirche stehen. Vielmehr ist es ja so, dass die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils den universalen Heilswillen Gottes, der in Christus schlechthin alle Menschen umfasst, aufs Engste an die ekklesiologische Dynamik anbinden und damit diese selbst entgrenzen (vgl. AA 2,1; AG 1,2; 4,1; 5–7; GS 45,1; LG 54,1).

An folgender Aussage von Paul Weß ist m. E. also nur der erste Satzteil zutreffend: „Die Gemeinschaft der Gläubigen ist kein zweiter Heilsweg neben jenem, den Gott durch Christus für alle erschlossen hat, sondern nur dessen Zeichen und als solches auch Werkzeug, das aber nicht alle erreicht“. Selbstverständlich redet auch eine sakramentale Ekklesiologie keinem vom Christusereignis losgelösten, zweiten Heilsweg das Wort. Das wäre absurd. Aber als ein universales Heilssakrament ist die Kirche dennoch nicht „nur“ ein verweisendes Zeichen auf Gottes in Christus allen Menschen zugeeigneten Heilschluss, sondern dessen realsymbolische Vergegenwärtigung; dies aber gerade in der Weise, dass sie in solcher Vergegenwärtigung wesentlich über sich selbst hinaus auf die universale Dimension des durch sie Vergegenwärtigten verweist. Deshalb steht es ihr auch nicht zu, den Begriff der Werkzeuglichkeit in einer Weise engzuführen, dass er an ihrer eigenen

<sup>23</sup> Nicht nur in dogmengeschichtlicher, sondern auch in systematischer Hinsicht ist hierzu nach wie vor überaus ergiebig: Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59), Innsbruck 2001.

historischen Partikularität seine Grenze fände.<sup>24</sup>

Jesus Christus als das einzigartige Ursakrament des Vaters und die Kirche als das daraus erwachsende Grund- oder Wurzelsakrament sind selbstverständlich auch im Rahmen einer sakramentalen Ekklesiologie streng zu unterscheiden. Die Kirche ist nicht das Reich Gottes, und die Kirche ist auch nicht die fortgesetzte, andauernde Inkarnation, wie man bisweilen gesagt hat. Vielmehr hat sie sich in jeder ihrer Lebensäußerungen hineinnehmen zu lassen in die Pro-Existenz, in das nichts und niemanden ausschließende *Sein-Für* Jesu Christi. Eben das macht ihre sakramentale Dynamik aus.

Darum wäre es abwegig, diese universal ausgerichtete sakramentale Ekklesiologie mit einer Auslegungstradition in Verbindung bringen zu wollen, die das Kelchwort lediglich als eine „Aussage über die sakramentale Bundesgemeinschaft der Eucharistie (und ihre speziellen Heilskonsequenzen)“<sup>25</sup> verstehen will. Denn das wäre dann eine Interpretation des *pro multis*, die sich ausschließlich auf das in der Eucharistiefeier dargereichte „Blut

des Bundes“ bezieht und eine unmittelbare Bezugnahme des Kelchworts auf die allen Menschen geltende Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz bewusst ausschließt. Letztlich läuft das auf eine partikularisierende Engführung zu, die sowohl das *pro vobis* als auch das *pro multis* ausschließlich auf gegenwärtige oder zukünftige Teilnehmer der Eucharistiefeier bezieht. „Der Strom des kostbaren Blutes Christi“, so Alex Stock in einer pointierten Zuspitzung dieses Ansatzes, „wird binnenkirchlich gestaut“<sup>26</sup>. Eine solche Deutung des Kelchwortes vermag letztlich aber weder exegetisch noch systematisch zu überzeugen, noch ist sie liturgietheologisch plausibel.<sup>27</sup> Ob das päpstliche Schreiben tatsächlich, wie Stock behauptet, eine solche vertritt, sei dahingestellt.<sup>28</sup> Ein sakramentales Denken jedenfalls, wie es die vorangehenden Überlegungen wenigstens andeutungsweise zu skizzieren versuchten, wird wie das Geheimnis der Eucharistie insgesamt, so auch das Wort über den Kelch verstehen wollen als „eine sakramentale Soteriologie, die im Namen Jesu dem Heil der Welt zugeneigt ist, eine im Kultvollzug selbst alle Kultvereinsenge sprengende.“<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Thomas Marschler, Für viele (s. Anm. 2), 182–185.

<sup>25</sup> So ders., ebd., 179, in der Beschreibung dieses (in einem engen Sinn verstandenen) eucharistisch-sakramentalen Auslegungsparadigmas.

<sup>26</sup> Alex Stock, Für wieviele? Der Papst und das neue Meßbuch, in: StdZ 230 (2012), 807–815. Der Aufsatz ist online greifbar, ich zitiere daraus und daher ohne Seitenzahlangaben: [http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k\\_beitrag=3563870&query\\_start=1](http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=3563870&query_start=1).

<sup>27</sup> Aus Platzgründen muss es mit dieser Pauschalaussage sein Bewenden haben. Aber zumindest zu verweisen wäre an dieser Stelle doch noch auf den jüngsten Aufsatz zum Thema aus der Feder von Michael Theobald, Vom Sinai über den Berg der Verklärung zum Abendmahlssaal. Zur kontextuellen Einbindung des markinischen Becherworts (Mk 14,24), in: Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS Wohlmuth), Paderborn 2013, 463–494, bes. ebd., 484f.: „Mk 14,22–25 dient vornehmlich der Deutung des Todes Jesu. Die Absicht, das letzte Mahl Jesu als Einsetzung der Eucharistie zu erzählen, steht nicht im Vordergrund.“

<sup>28</sup> Thomas Marschler, Für viele (s. Anm. 2), 183.192–197 bietet auch hierzu eine differenzierte Darstellung. Vgl. zudem Jan-Heiner Tück, Viele für alle (s. Anm. 3), 459–462.

<sup>29</sup> Alex Stock, Für wieviele? Der Papst und das neue Meßbuch (s. Anm. 26).

**Der Autor:** Matthias Reményi, Dr. theol., Dipl. Päd., war zunächst Bildungsreferent in der schulnahen kirchlichen Jugendbildungsarbeit. Nach der Promotionsphase folgten dann einige Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der RWTH Aachen. Seit März 2010 ist er Juniorprofessor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Er ist verheiratet und hat zwei Töchter. Wichtige Publikationen: *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Regensburg

2005; *Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie*, in: Thomas Herkert, Matthias Reményi (Hg.), *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*, Darmstadt 2009, 174–222; *Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber*, in: Edmund Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg 2010, 58–77; *Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes*, in: Matthias Reményi (Hg.), *Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne*, Paderborn 2012, 159–181.