

»Für viele vergossen« – Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des *pro multis* in den Wandlungsworten

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Das Anliegen einer getreuen Übersetzung der Wendung »*pro multis*«¹

Das »eucharistische Opfer« ist gemäß dem Zweiten Vaticanum die »Quelle« und der »Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens«². Im Zentrum des innigsten Lebensvollzuges der Kirche wiederum steht das eucharistische Hochgebet mit den Worten Jesu, welche die Wandlung bewirken: »Durch die Worte und Handlungen Christi wird das Opfer vollzogen, das Christus selbst beim Letzten Abendmahl einsetzte, als er seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein darbrachte, seinen Aposteln als Speise und Trank reichte und ihnen das Gebot hinterließ, eben dieses Geheimnis fortzusetzen.«³

Die zentrale Bedeutung der Einsetzungsworte Jesu im eucharistischen Hochgebet muss zur Geltung kommen in einer genauen Übersetzung der liturgischen Texte. Dieses Anliegen wurde eingemahnt bereits im Jahre 2001 durch die Instruktion *Liturgiam authenticam*: die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung regelte damit den Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Im Unterschied zu einer früheren Praxis, die häufig Übersetzung mit Interpretation verwechselte und sich dabei von fragwürdigen Modeströmungen nicht freihielt, betont die Instruktion die Treue zum Wortlaut des lateinischen Originals. Die Einsetzungsworte Jesu, die für die Wandlung unabdingbar sind, werden dabei besonders herausgestellt: »Der Höhepunkt des gesamten liturgischen Handelns ist die Feier der Messe, in der jeweils das Eucharistische Hochgebet (Anaphora) den vornehmsten Platz einnimmt. Deswegen sind die Übersetzungen der

¹ Der vorliegende Aufsatz integriert einen Teil meines Geleitwortes zum Werk von F. PROSINGER, *Das Bundesblut vergossen für viele? Zur Übersetzung und Interpretation des »hyper pollôn« in Mk 14,24* (Quaestiones non disputatae 12), Siegburg 2007 (in Vorbereitung).

² Lumen gentium 11.

³ Missale Romanum. Institutio Generalis, Città del Vaticano 2000 (= editio typica tertia, 2002), Nr. 79d: »Narratio institutionis et consecratio: verbis et actionibus Christi sacrificium peragitur, quod ipse Christus in Cena novissima instituit, cum suum Corpus et Sanguinem sub speciebus panis et vini obtulit, Apostolicisque manducandum et bibendum dedit et iis mandatum reliquit idem mysterium perpetuandi«. Vgl. KKK (= Katechismus der Katholischen Kirche) 1353; 1375.

approbierten Eucharistischen Hochgebete mit größter Sorgfalt zu erarbeiten vor allem hinsichtlich der sakramentalen Formeln ...«⁴

Trotz dieser an sich klaren theologischen Vorgabe war es eine Sensation, als Kardinal Arinze, der Präfekt der Sakramentenkongregation, am 17. Oktober 2006 an alle Präsidenten der nationalen Bischofskonferenzen ein Schreiben sandte, worin es um die genaue Übersetzung des Ausdrucks *pro multis* bei der Konsekration des Kostbaren Blutes geht⁵. Wie wenig eine solche Klärung zu erhoffen war, erfuhr ich etwa im Herbst 2005 bei einer liturgischen Tagung in den USA. Bei den einschlägigen Vorträgen ging es häufig um die Bedeutung einer genauen Übersetzung der lateinischen liturgischen Texte ins Englische. Als ich einen hochrangigen Verantwortlichen für die Revision der Übersetzungen auf die Frage des *pro multis* ansprach, bekam ich zur Antwort, dass es für die Durchsetzung einer genauen Übersetzung in diesem Punkt angesichts der Haltung der englischsprachigen Bischöfe wohl keinerlei Aussicht gäbe. In dieser, menschlich gesprochen, hoffnungslosen Situation hat nun der Petrusdienst eine unerwartete Wende gebracht.

Bereits im Juli 2005 hatte die Sakramentenkongregation, mit Zustimmung der Kongregation für die Glaubenslehre, sämtliche Präsidenten der Bischofskonferenzen angeschrieben, um deren Meinung zu dieser Frage einzuholen. Die beiden römischen Kongregationen erstellten dann einen Bericht für den Heiligen Vater, auf dessen Weisung sich das Schreiben von Kardinal Arinze bezieht.

Die zentralen Punkte des Briefes seien wörtlich wiedergegeben:

»1. Ein Text mit den Worten *pro multis* wurde von der Kirche überliefert und macht den Wortlaut aus, der auf Lateinisch im Römischen Ritus von den ersten Jahrhunderten an in Gebrauch war. In den vergangenen ungefähr dreißig Jahren haben manche approbierte landessprachliche Texte die interpretierende Übersetzung ›für alle‹, ›per tutti‹ oder gleichartige Entsprechungen eingeführt.

2. Es gibt keinen Zweifel bezüglich der Gültigkeit der Messen, die mit der Verwendung eines ordnungsgemäß approbierten Wortlauts gefeiert wurden, der die Formulierung enthält, die dem ›für alle‹ entspricht, wie die Glaubenskongregation bereits erklärt hat (Glaubenskongregation, *Declaratio de sensu tribuendo ad probationem versionum formularum sacramentalium*, 25. 1. 1974, AAS 66 [1974] 661). In der Tat würde die Formulierung ›für alle‹ zweifellos einer korrekten Deutung der Absicht des Herrn entsprechen, die im Text ausgedrückt wird. Es ist ein Dogma des Glau-

⁴ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Liturgiam authenticam* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 2001, Nr. 63 (S. 59). Im gleichen Sinne äußerte sich die Gottesdienstkongregation freilich bereits im Jahre 1975: »Die Konsekrationsformeln, die in allen eucharistischen Gebeten die gleichen sein müssen, sind getreu und wörtlich (*ac fideliter et litteraliter*) zu übersetzen« (Notitiae 11 [1/1975], zitiert in: Der Fels 10/1975, S. 326). Hätte man sich »getreu und wörtlich« an diese Weisung gehalten, wäre uns die gegenwärtige Auseinandersetzung erspart geblieben.

⁵ F. ARINZE, Brief an die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen, 17. 10. 2006, Prot.-Nr. 467/05/L. Die englische Version wurde zuerst bekannt: vgl. u.a. <http://catholicanada.com>. Eine private deutsche Übersetzung aus dem Englischen erschien bei www.kreuz.net, 19. 11. 2006, unter dem Titel »Sensation: Wandlungsworte zurückgewandelt«. Der im Folgenden zitierte Text ist eine eigene Übersetzung aus dem Englischen. Eine offizielle Übersetzung findet sich inzwischen in Notitiae 481–482 (2006) 453–455; vgl. www.liturgie.de

bens, dass Christus für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben ist (vgl. Joh 11,52; 2 Kor 5,14–15; Tit 2,11; 1 Joh 2,2).

3. Es gibt jedoch viele Argumente zugunsten einer genaueren Wiedergabe der überlieferten Formel *pro multis*:

a. Die synoptischen Evangelien (Mt 26,28; Mk 14,24) beziehen sich ausdrücklich auf ›viele‹, für die der Herr das Opfer darbringt. Diese Formulierung wurde von manchen Bibelwissenschaftlern in Verbindung gebracht mit den Worten des Propheten Jesaja (53,11–12) [›Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich ... Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein‹]. Es wäre in den Evangelientexten durchaus möglich gewesen, ›für alle‹ zu sagen (z.B. Lk 12,41) [›Da sagte Petrus: Herr, erzählst du nur für uns dieses Gleichnis oder auch für alle?‹]. Stattdessen lautet die Formel, die im Einsetzungsbericht vorliegt, ›für viele‹. Diese Worte wurden daher in den meisten modernen Bibelübersetzungen auch genau so übersetzt.

b. Der Römische Ritus in lateinischer Sprache hat bei der Konsekration des Kelches immer *pro multis* gelautet und nicht *pro omnibus*.

c. Die Hochgebete (Anaphoren) der verschiedenen orientalischen Riten – sei es auf Griechisch, Syrisch, Armenisch, in den slawischen Sprachen usw. – enthalten die wörtliche Entsprechung des lateinischen *pro multis*.

d. ›Für viele‹ ist die getreue Übersetzung von *pro multis*, während ›für alle‹ eher eine Erklärung solcher Art ist, die richtigerweise in die Katechese gehört.

e. Der Ausdruck ›für viele‹ ist für die Einbeziehung jedes Menschen offen und bezeugt auch die Tatsache, dass diese Erlösung nicht auf irgendeine mechanische Weise zustande kommt, ohne den Willen und die Teilhabe des je Einzelnen. Der Gläubige ist eingeladen, im Glauben die ihm angebotene Gabe anzunehmen und das übernatürliche Leben zu empfangen, das denen gegeben wird, die an diesem Geheimnis teilhaben, indem sie es in ihrem Leben bezeugen, damit sie zu den ›vielen‹ gezählt werden, auf die sich der Text bezieht.

f. Auf der Linie der Instruktion *Liturgiam authenticam* sollen Anstrengungen unternommen werden, um sich in den landessprachlichen Ausgaben genauer an die lateinischen Texte zu halten.

4. Die Bischofskonferenzen der Länder, in denen gegenwärtig die Formel ›für alle‹ oder ein Äquivalent dafür in Gebrauch sind, werden deshalb gebeten, in den nächsten ein bis zwei Jahren die notwendige Katechese der Gläubigen über diese Frage vorzunehmen, um sie für die Einführung einer genauen Übersetzung der Wendung *pro multis* in die Landessprachen vorzubereiten (z.B. ›for many‹, ›per molti‹, usw.) bei der nächsten Übersetzung des Römischen Messbuches, welche die Bischöfe und der Heilige Stuhl für den Gebrauch in den verschiedenen Ländern ausprobieren werden.«

2. Die Treue zur Offenbarung als Ausgangspunkt theologischer Erklärung

Der Brief Kardinal Arinzes bietet eine geraffte Übersicht einiger wichtiger Argumente. Besonders wichtig scheint dabei die Unterscheidung zwischen Heilsangebot

und Heilswirksamkeit aufgrund der Opferhingabe Jesu. Die Formel »für alle« ist eine *Deutung* der Wandlungsworte, während die Kennzeichnung »für viele« dem biblischen *Wortlaut* entspricht. Jesus ist »für alle« gestorben, insofern das Heil allen Menschen angeboten wird. Die tatsächliche Annahme des Heiles hängt aber vom freien Willen des Empfängers ab, der sich dem göttlichen Angebot auch verweigern kann. Diese Möglichkeit wird offen gelassen in der Formel »für viele«.

Der Brief Kardinal Arinzes wird manchmal so ausgelegt, als ob (gemäß Punkt 2) der Sinn der Herrenworte »für viele« im »für alle« bestünde⁶. Die Anweisung des Papstes vermittelt demnach »philologische Korrektheit gegen das eigentlich Gemeinte«⁷. Würde dies behauptet, dann hätte die Begründung keinen Sinn (Punkt 3e), dass »für viele« eine offene Formulierung darstellt und so ein mechanisches Erlösungsverständnis vermieden wird. Der Hinweis des Briefes, dass die Wendung »für alle« einer korrekten Absicht des Herrn entspricht, ist freilich missverständlich: zweifellos ist das Heil und die zureichende Gnade allen Menschen angeboten, aber es bleibt die Frage, ob dies wirklich der Sinn der Worte des Evangeliums ist. Nach dem Römischen Katechismus, der hiermit die älteste Auslegungstradition aufnimmt (wie in der Folge gezeigt wird), geht es in den Herrenworten nicht unmittelbar um das universale Heilsangebot, sondern um die auf die Glaubenden beschränkte Heilswirksamkeit⁸. Damit bezieht sich das »Blut des Bundes« unmittelbar auf diejenigen, die sich diesem Bund gegenüber im Glauben und in der Liebe öffnen, also auf die Glieder der Kirche bzw. die zum Heil Berufenen.

Wünschenswert ist also eine genauere Erklärung, die ansetzen muss bei der Deutung der Worte Jesu in der Heiligen Schrift. Die liturgische Übersetzung des griechischen »für viele« mit »für alle« beruht weitgehend auf einem Lexikonartikel des protestantischen Exegeten Joachim Jeremias (1900–1979). Danach wäre die Formulierung Jesu vom aramäischen Sprachgebrauch beeinflusst, der kein eigenes Wort für »alle« kenne. »Viele« sei inklusiv zu verstehen, d.h. als »alle«⁹. Diese Deutung wird noch vorausgesetzt in der offiziellen Antwort der Sakramentenkongregation im Januar 1970 auf eine Anfrage. Danach seien »die Exegeten« der Meinung, das dem lateinischen *pro multis* zugrunde liegende aramäische Wort meine »für alle«¹⁰. Etwas ausführlicher äußerte sich im gleichen Sinne einige Monate später, in der gleichen Zeitschrift der Kongregation, der in Rom lehrende Exeget Max Zerwick SJ¹¹. Diese

⁶ So etwa A. GERHARDS, *Wie viel sind viele? Die Diskussion um das »pro multis«*, in Herder Korrespondenz 61 (2007) 79–83 (83): »Das Schreiben der Kongregation räumt durchaus ein, dass die abweichenden Formulierungen mit dem Gemeinten übereinstimmen, also dessen Sinn treffen.«

⁷ A. GERHARDS (Anm. 6) 83.

⁸ Vgl. unten 4. 5.

⁹ J. JEREMIAS, *polloi*, in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 6 (1959) 536–545 (536); vgl. DERS., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 41967, 171–174. 218–221. Weiteres dazu bei F. PROSINGER (Anm. 1).

¹⁰ Notitiae 6, Nr. 50 (1970) 39–40 (39): »Secundum exegetas verbum aramaicum, quod lingua latina verbum est pro multis, significationem habet pro omnibus.«

¹¹ M. ZERWICK, *Pro multis et pro multis effundetur*, in: Notitiae 6, Nr. 53 (1970) 138–140. Die Texte von 1970 sind leicht zugänglich in englischer Übersetzung in dem Artikel von E. MCNAMARA, *Why »for all« in the Words of Consecration?* in: www.zenit.org, 7. 9. 2004, S. 1–4. Zur Intervention Zerwicks vgl. auch A. BUGNINI, *Die Liturgiereform*, Freiburg i. Br. 1988, 131, Anm. 26.

Deutung wurde schon 1972 in einem exegetischen Fachbeitrag von Wilfried Pigulla bestritten¹², aber der Einspruch hatte angesichts der bereits erfolgten liturgischen Änderungen keine Auswirkung mehr auf die gottesdienstliche Praxis.

Der bislang gründlichste exegetische Beitrag zum Thema ist die am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom erstellte Lizentiatsarbeit von Pater Franz Proisinger FSSP¹³. Die biblische Untersuchung wurde geschrieben unter der Leitung des flämischen Jesuiten P. Albert Vanhoye, dem langjährigen Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission; Papst Benedikt XVI. verlieh ihm wegen seiner wissenschaftlichen Verdienste die Kardinalswürde. P. Vanhoye ist der akademischen Öffentlichkeit besonders bekannt durch seine Beiträge zum Hebräerbrief, die eine sehr genaue Theologie des Bundes beinhalten, was gerade für die vorliegende Frage von hohem Interesse ist; immerhin geht es beim Kelchwort um das »Blut des Bundes«. Die 1991 erstellte und 1993–96 bereits in einer wenig bekannten Zeitschrift veröffentlichte Studie¹⁴ wurde auf den neuesten Stand gebracht und liegt nun in einer erweiterten Fassung vor¹⁵. Der Heilige Vater selbst kennt und schätzt diese Arbeit, wie aus folgendem Briefauszug hervorgeht:

»Vielleicht wissen Sie nicht, dass P. Proisinger von der Petrusbruderschaft bei dem weltberühmten Exegeten des Bibel-Instituts, P. Vanhoye S.I., eine Lizentiatsarbeit über diese Frage geschrieben und ganz klar bewiesen hat, dass die Übersetzung [der eucharistischen Einsetzungsworte Jesu in der lateinischen Wendung *pro multis*] ›für viele‹ heißen muss, was von den gestrengen Prüfern des Bibel-Instituts auch angenommen worden ist.«¹⁶

Franz Proisinger zeigt, dass Joachim Jeremias zahlreiche Fehler unterlaufen sind. Der aramäische Sprachgebrauch in der Differenzierung zwischen »viele« und »alle« unterscheidet sich nicht wesentlich von den indogermanischen Sprachen. »Viele« weist auf eine große Menge, die gegebenenfalls auch »alle« meinen kann, aber eben nicht formell »alle« bedeutet. Der Sinn des griechischen *polloí* ergibt sich aus dem jeweiligen Kontext, in diesem Fall aus dem Geschehen des Letzten Abendmahles. Proisinger lässt den genauen Gehalt des »für viele« offen, bringt aber bemerkenswerte Argumente für eine Deutung, die auf die gläubige Bundesgemeinde Bezug nimmt: »Der Blick öffnet sich mit dem in sich unbestimmten ›viele‹ in die große, aber nicht näher umgrenzte Menge derer, die sich entsprechend der Aufforderung an alle, zu

¹² W. PIGULLA, *Das für viele vergossene Blut*, in Münchener Theologische Zeitschrift 23 (1972) 72–82. Kritische Einlassungen zur inklusiven Deutung der »Vielen« bei Jeremias finden sich auch bei G. NEBE, *polús, pollé, polú*, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, Stuttgart ²1992. Siehe auch D. MARIN, »Per molti« e non »per tutti« (Matth. 26,27–28), in: AA. VV., *Studia Florentina A. Ronconi ... oblata*, Roma 1970, 221–231; J. COSTELLOE, *Pauca de »multis«*, in *Homiletic and Pastoral Review* 71 (1970–71) 417–425.

¹³ F. PROSINGER, *Hyper pollon – Mk 14,24. Übersetzung und Interpretation*, Päpstliches Bibelinstitut: Rom 1991.

¹⁴ F. PROSINGER, *Zur Übersetzung und Interpretation des hyper pollon in Mk 14,24*, in: Umkehr Nr. 1 (1993) 18–24; Nr. 2 (1993) 21–32; Nr. 3 (1994) 28–40; Nr. 4 (1995) 22–32; Nr. 5 (1996) 22–32.

¹⁵ F. PROSINGER, *Das Blut des Bundes* (Anm. 1).

¹⁶ J. RATZINGER, Brief an P. Michael Wildfeuer, 23. 7. 2004.

¹⁷ P. PROSINGER (Anm. 1) (C Konklusion, d).

trinken, in den Blut-Bund des neuen Gottesvolkes mit der erforderlichen Konsequenz einbinden lassen.«¹⁷

Das »für viele« bei Matthäus und Markus ist hier in Parallele zu sehen zu Lukas und Paulus, welche die Wendung »für euch« gebrauchten. Die Worte »für euch« meinen die an Christus Glaubenden, die an der Eucharistie teilnehmen. Bei den Einsetzungsworten geht es um die Vergegenwärtigung des neuen Bundes: zu diesem Bund wird niemand mit magischen Mitteln gezwungen, sondern Christus erwartet die Antwort des in der Liebe tätigen Glaubens.

Die Aufgabe der Übersetzung ist zu unterscheiden von der theologischen Deutung. Das lateinische *pro multis* der römischen Liturgie ist eindeutig mit »für viele« zu übersetzen und nicht mit »für alle«. »Eine Zunge, die *viele* und *alle* nicht unterscheiden könnte, würde in die Nähe von Kindergelalle rücken.«¹⁸ Die Problematik lässt sich auch nicht relativieren mit dem Hinweis, dass die Liturgie relativ frei mit den Texten der Evangelien umgehe¹⁹. An dieser Stelle wird Jesus Christus zitiert (»und sagte«); eine bewusste Veränderung der Herrenworte wäre darum eine Ungeheuerlichkeit. Es sei denn, die Herren Theologen fühlten sich ermächtigt, dem Sohn Gottes selbst aus pastoralen Gründen Nachhilfeunterricht zu erteilen. Da sich die Liturgie im Einsetzungsbericht auf die Worte Jesu selber bezieht, ist sie wiederum gehalten, das griechische *hyper pollon* korrekt wiederzugeben: »für viele«.

Auf der philologischen Ebene ist die Situation völlig klar²⁰. Dies würde auch dann gelten, wenn die (von Pigulla und Prosinger in Frage gestellte) Auslegung von Jeremias stimmen würde, wonach Jesus den Sinngehalt von »alle« mit dem semitischen Äquivalent für »viele« ausgedrückt hätte. Kardinal Joseph Ratzinger betont: »Die Auskunft, im Hebräischen würde der Ausdruck ›die Vielen‹ gleichbedeutend sein mit ›alle‹, geht insofern an der hier gestellten Frage vorbei, als in diesem Fall kein hebräischer Text zu übersetzen war, sondern ein lateinischer (die römische Liturgie), der als unmittelbaren Bezugspunkt einen griechischen Text hat (das Neue Testament). Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte sind keineswegs einfach Übersetzung (oder gar Falschübersetzung) von Jesaja, sondern eine selbständige Quelle.«²¹

¹⁸ M. WILDFEUER, *Treue zum Testament des Herrn: »für viele« oder »für alle«?* in *Una Voce Korrespondenz* 36 (2006) 17–40 (22).

¹⁹ So der Exeget T. SÖDING, *Für euch – für viele – für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? Zur Diskussion: aus bibelwissenschaftlicher Sicht*, in: *Christ in der Gegenwart* 59 (3/2007) (S. 2 der Internetausgabe in www.christ-in-der-gegenwart.de).

²⁰ Vgl. etwa den Beitrag der Altphilologin C. WICK, *Eine vatikanische Korrektur*, in: *Kirchliche Umschau* 9 (12/2006) 1. 8–9 (1). Diese Feststellung wird, soweit ich sehe, auch von keinem ernsthaften Wissenschaftler bestritten. Selbst ein Verteidiger der Übersetzung »für alle«, wie der Freiburger Dogmatiker Peter Walter, meint darum: »Die Übersetzung ›für viele‹ ist, rein philologisch betrachtet, korrekt, und sie kann auf eine lange Tradition zurückblicken« (P. WALTER, »Für alle« entspricht dem liturgischen Zeugnis, in: *Konradsblatt* Nr. 2, 14. 01. 2007).

²¹ J. RATZINGER, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Augsburg ²2002, 36, Anm. 10. Der zitierte Beitrag erschien zuerst in: DERS., *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, 9–20. 67f. Eine korrekte Übersetzung wird auch eingemahnt von J. BEUMER, »Mein Blut, das für euch und für viele (alle?) vergossen wird«, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 83 (1973) 136. 138; DERS., *Die eucharistischen Konsekrationsworte nach den Zeugnissen der Schrift und der Liturgie*, in: *Theologie und Glaube* 64 (1974) 222–229 (229).

Bereits in der zitierten Predigt stellt Kardinal Ratzinger die Frage, ob es bei der Übersetzung »für alle« »sinnvoll war, ... Übersetzung mit Auslegung zu vermengen ...«²² Der Exeget Tibor Gallus betont, dass dies sicherlich nicht richtig war: Das »für viele« »muss ... als inspiriertes Gotteswort angesehen und seine Verdrehung in das Menschenwort ›für alle‹ textkritisch betrachtet als eine Verfälschung des Bibelwortes abgelehnt werden«²³. Der Heilige Vater hat nun »Gottes Wort an die Stelle gesetzt, von der es niemals hätte verdrängt werden dürfen. Er beantwortet damit die Frage ›Was ist wichtiger?‹ in der einzig richtigen Art, nämlich in Demut vor dem geoffenbarten Wort«²⁴.

3. Die Hingabe Jesu für alle Menschen und für seine Kirche im Neuen Testament²⁵

In der Diskussion um die sinngetreue Wiedergabe der Wendung »pro multis« wird oft betont, nach den Zeugnissen der Heiligen Schrift sei Jesus Christus für alle Menschen gestorben. Demnach sei es unvorstellbar, dass die eucharistische Vergegenwärtigung des Kreuzestodes einen anderen Sinn haben könnte. Es sei schade, dass die wörtliche Wiedergabe der Worte Jesu in der Liturgie zur Annahme verleiten könnte, die Hingabe Christi am Kreuz richte sich nur auf einen Teil der Menschheit²⁶.

Dieses gängige Deutungsmuster ist zu hinterfragen. Die stellvertretende Hingabe Jesu »für« das Heil kann sich, je nach dem entsprechenden Kontext, sowohl auf die gesamte Menschheit wie auch auf seine Kirche richten bzw. auf die Auserwählten, die tatsächlich erlöst werden.

3.1 Das aussondernde Blut des Osterlammes

Die Einsetzungsberichte zur Eucharistie integrieren die alttestamentliche Vorbereitung, die mit zu bedenken ist. An erster Stelle steht hier der Bezug auf das Pascha, die

²² J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Anm. 21) 36.

²³ T. GALLUS, *Zur Streitfrage um die Konsekrationsworte »für viele«*, in: M. NEUMANN (Hrsg.), *VerstöÙe. Festschrift zum 70. Geburtstag des P. Tibor Gallus SJ*, Klagenfurt 1976, 94–96, nachgedruckt in: *Theologisches* 30 (2000) 294–296 (295). Noch schärfer äußert sich der ungarische Jesuit in seinem letzten Artikel: »Man legt Jesus ... eine Unwahrheit in den Mund und das ist Gotteslästerung!« (T. GALLUS, *Die Verfälschung der Konsekrationsworte*, in: *Timor Domini* 2/1983).

²⁴ C. WICK, *Es ist an der Zeit, Fehler einzusehen*, in: *Die Tagespost*, 28. 12. 2006, S. 12.

²⁵ In dem folgenden Abschnitt geht es nicht um eine umfassende Erschließung des exegetischen Befundes zur Deutung von Mk 14,24; Mt 26,28. Dazu sei auf die Studie von Prosinger verwiesen. Dargestellt werden einige »Prolegomena« zum Verständnis des biblischen Befundes, die für die systematische Einordnung unverzichtbar sind, aber mitunter übersehen werden.

²⁶ Vgl. T. SÖDING (Anm. 19) 4; M. STRIET, *Nur für viele oder doch für alle?*, in: *Christ in der Gegenwart* 59 (4/2007) 3f (zitiert nach der Internetausgabe www.christ-in-der-gegenwart.de); A. GERHARDS (Anm. 6) 81–83.

²⁷ Zu dieser offenkundigen Beziehung vgl. etwa J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG IV/4a), Freiburg i. Br. 1979, 8f; A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006, 52–62.

Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei²⁷. Für die jüdischen Zeitgenossen Jesu war das Paschamahl »das Gedächtnis der Schöpfung, der Nacht, in der Gott die Welt erschuf; das Gedächtnis des Ursprungs des Gottesvolkes gemäß der Verheißung an Abraham; das Gedächtnis der Befreiung aus Ägypten; schließlich die Ankündigung des letzten Tages, d.h. der vollkommenen und ewigen Befreiung«²⁸. Das Blut des Paschalammes wurde in Ägypten an die Türpfosten und den Türsturz gestrichen (Ex 12,7). »Das Blut an den Häusern, in denen ihr wohnt, soll ein Zeichen zu eurem Schutz sein. Wenn ich das Blut sehe, werde ich an euch vorübergehen, und das vernichtende Unheil wird euch nicht treffen, wenn ich in Ägypten dreinschlage« (Ex 12,13).

Das Blut des Lammes hat hier eine aussondernde Bedeutung, die sich auf die im Endergebnis Geretteten bezieht. Dieser partikuläre Sinn steht bei der neutestamentlichen Rezeption der Typologie vom Paschalamm im Vordergrund: »Ihr seid ... losgekauft worden ... mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel« (1 Petr 1,18f). – »Als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden« (1 Kor 5,7). – Die große Schar der Geretteten, die nach der Bildsprache der Geheimen Offenbarung in weißen Gewändern vor dem Throne Gottes stehen und Palmzweige als Zeichen des Sieges in den Händen tragen, »haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht« (Offb 7,14).

Ein Bezug auf das Paschalamm ist aber auch in dem Hinweis Johannes des Täufers auf den Sühnetod Jesu zu vermuten: »Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt« (Joh 1,29)²⁹. Hierbei geht es um »die ganze Sündenlast der Menschheit«³⁰, wie auch der Erste Johannesbrief betont: »Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt« (1 Joh 2,2). Christus ist der »Retter der Welt« (Joh 4,42).

3.2 Die stellvertretende Sühne des Gottesknechtes für »die vielen«

Die Typologie des Paschalammes verbindet sich im Hinweis Johannes des Täufers mit der Gestalt des Gottesknechtes, der sühnend die Strafe auf sich nimmt, die »wir« für unsere Sünden verdient haben (Jes 53,4–8). Hier ist auch die Rede von »den vielen« (*ha rabbim*) bzw. (in der Septuaginta) von »vielen« (hier ohne Artikel im Griechischen): »Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen ... Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein« (Jes 53,11–12). Diese Prophezeiung könnte die Formulierung bei Markus und Matthäus beeinflusst haben, wonach das Blut des Bundes »für viele« vergossen

²⁸ A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 58f, mit Hinweis auf den »Targum des Pentateuch« zu Ex 12,42 (»Gedicht der vier Nächte«).

²⁹ Vgl. J. DE FRAINE, *Lamm Gottes*, in: H. HAAG (Hrsg.), *Bibellexikon*, Einsiedeln u.a. ²1968, 1012f; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I* (HThK IV/1), Freiburg i. Br. ⁴1979, 285–289; J. BEUTLER, *Lamm Gottes*, in: LThK³ 6 (1997) 623f.

³⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I* (Anm. 29) 285.

wird³¹. Die »vielen« sind das auserwählte Volk, das als Adressat des Heiles bei Deutero-Jesaja im Vordergrund steht, aber wohl auch die »Völker in der Ferne« (Jes 49,1). Der Gottesknecht ist das »Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht« (Jes 49,6; vgl. 42,1. 4. 6–7)³². Die »vielen«, die tatsächlich gerecht gemacht werden (Jes 53,11), sind offenbar nicht unterschiedslos alle Menschen, sondern das die Treue bewahrende Gottesvolk, zu dem auch viele Angehörige aller Völker gehören³³. Das »Licht« des heilshaften Angebotes ist universal, die letzte Wirkung der Rettung jedoch partikulär.

3.3 Die Analogie zum bilateralen Bundesgeschehen am Sinai

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt aus dem Alten Testament, neben der Typologie des Paschalammes und des Gottesknechtes, ist die Rede vom Bund. In den Einsetzungsberichten der Eucharistie ist dabei der Einfluss des Bundesschlusses am Sinai anzusetzen (Ex 24,1–11) und die Verheißung Jeremias vom Neuen Bund (Jer 31,31–34). Die Formulierung »Blut des Bundes« (Mk 14,24; Mt 26,28) weist auf das Geschehen am Berge Sinai (Ex 24,8)³⁴. Dieser Bundesschluss setzt das Einverständnis der Israeliten voraus. Nachdem Mose dem Volk »alle Worte und Rechtsvorschriften des Herrn« übermittelt hat, antwortet ganz Israel: »Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun« (Ex 24,3). Nach der Darbringung der Opfer besprengt Mose mit dem Blut der Opfertiere den Altar und das Volk mit den Worten: »Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat« (Ex 24,8). In Anschluss daran dürfen »die Edlen der Israeliten« Gott »sehen« und halten ein heiliges Gastmahl (Ex 24,11).

Im Unterschied zum Bund Gottes mit Abraham, der das unbedingte Versprechen Gottes beinhaltet, in Abraham alle Völker der Erde zu segnen (Gen 12,1–3), geht es beim Sinaibund um ein wechselseitiges Geschehen. Das Besprengen mit Blut setzt das Einverständnis der Israeliten voraus. Der Bund am Sinai wird nicht mit der ganzen Menschheit geschlossen, sondern mit dem Gottesvolk Israel, auch wenn Israel von der Verheißung an Abraham her in einer Sendung steht, die allen Völkern den göttlichen Segen vermitteln soll.

Schon das Alte Testament selbst erhofft sich einen Neuen Bund. Nach der Verheißung Jeremias »werden Tage kommen«, da Gott »mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen« wird (Jer 31,31). Im Unterschied zum Sinaibund,

³¹ Ob es sich um einen direkten Einfluss handelt, sei dahingestellt. Kritisch dazu etwa U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)* (EKK I/4), Düsseldorf u.a. 2002, 115f. Bejahend z. B. P. STUHLMACHER, *Jes. 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte*, in: B. JANOWSKI – P. STUHLMACHER (Hrsg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (Forschungen zum Alten Testament 14), Tübingen 1996, 93–105 (97).

³² Vgl. R. M. CAJOT, *Salvation in Deutero-Isaiah*, Roma 1996, 168–176 (»The Recipient of Salvation«).

³³ Siehe dazu W. PIGULLA (Anm. 12) 74–77; F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 8.

³⁴ Siehe etwa J. BETZ (Anm. 27) 13; ausführlich F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 6. Zum Thema des Bundes vgl. unten 5. 3.

den die Israeliten gebrochen haben, legt Gott beim Neuen Bund sein Gesetz in sie hinein und schreibt es »auf ihr Herz« (Jer 31,32f). Auch hier ereignet sich der Bund nicht mit der ganzen Menschheit als solcher, sondern mit denen, die das Gesetz Gottes im Herzen tragen. Nach der Formulierung von Lukas und Paulus ist der eucharistische Kelch selbst »der Neue Bund« im Blute Jesu (Lk 22,20; 1 Kor 11,25).

Die Wechselseitigkeit des Bundesgeschehens, wie beim sinaitischen Bundeschluss, wird auch in der Bundestheologie des Hebräerbrieves vorausgesetzt. Das Blut Christi wird »unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen. Und darum ist er der Mittler eines neuen Bundes; sein Tod hat die Erlösung von den im ersten Bund begangenen Übertretungen bewirkt, damit die Berufenen (!) das verheißene ewige Erbe erhalten« (Hebr 9,14f). Christus wurde »ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen« (Hebr 9,28). Mit den »vielen« sind offenbar die Berufenen gemeint, die tatsächlich gerettet werden³⁵. Christus hat »für alle« den Tod erlitten (Hebr 2,9); kurz danach ist davon die Rede, dass Gott »viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte« (Hebr 2,10).

3.4 Der allgemeine Heilswille Gottes und die Auserwählung in den paulinischen Briefen

Die Beziehung zwischen allgemeinem Heilswillen und Auserwählung lässt sich im Neuen Testament besonders deutlich anhand der paulinischen Briefe und der johanneischen Schriften studieren. Die deutlichsten Aussagen zum allgemeinen Heilswillen Gottes im *Corpus Paulinum* stammen aus dem Ersten Timotheusbrief: Aufgefordert wird zur Fürbitte »für alle Menschen« (1 Tim 2,1), denn Gott »will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). »Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...« (1 Tim 2,5f). Weil hier vom »Lösegeld« die Rede ist, wird öfters auch das Herrenwort in Mk 10,45; Mt 26,28 im gleichen Sinne ausgelegt: »für viele« meine »für alle«³⁶. Auch wenn dies fraglich ist, so gilt doch für die paulinische Aussage: das Gebet für alle Menschen ist »grundgelegt im Glauben an den universalen Heilswillen Gottes und im Bekenntnis zur geschichtlichen Verwirklichung in der Selbsthingabe Jesu *für alle Menschen*«³⁷. Weniger sicher ist die universale Blickrichtung hingegen im Zweiten Korintherbrief: auch hier wird betont, dass Christus »für alle gestorben« ist (2 Kor 5,14f) und Gott in ihm »die Welt mit sich versöhnt hat« (2 Kor 5,19), aber das damit verbundene »Gestorbensein« aller (2 Kor 5,14) dürfte sich auf den Vollzug der Tau-

³⁵ Vgl. E. GRÄSSER, *An die Hebräer (Hebr 1–6)* (EKK XVII/1), Zürich u. a. 1990, 129 (s.u. Anm. 200). Zum Hebräerbrieft s.a. F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 10.

³⁶ So etwa (vorsichtig) J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)* (EKK II/2), Zürich u.a. 1979, 103f; M. THEOBALD, »Pro multis«. Ist Jesus nicht »für alle« gestorben? in *Orientierung* 71 (2007) 21–24 (23).

³⁷ L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe I. Kommentar zum Ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2,1), Freiburg i. Br. 1994, 68.

fe beziehen und damit auf diejenigen, die sich mit Gott versöhnen lassen (vgl. 2 Kor 5,20). Deutlicher ist hier der Christushymnus im Epheserbrief: Gott will in Christus alles vereinen, »alles, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1,9).

Paulus betont auf der einen Seite den allgemeinen Heilswillen Gottes, bietet aber andererseits auch die deutlichsten biblischen Zeugnisse für die Auserwählung³⁸. Nach seinem ewigen Plan hat Gott »alle, die er im voraus erkannt hat, ... auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben ... Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht« (Röm 8,28–30). Die Gerechtigkeit Gottes wird offenbar »für alle, die glauben« (Röm 3,22). Gott hat seinen Sohn hingegeben »für uns alle«, also für »die Auserwählten« (vgl. Röm 8,32f). Das Geheimnis der Auserwählung, die nicht auf unseren Verdiensten beruht, wird verdeutlicht mit den Gestalten Jakobs und Esaus (Röm 9,6–24). Durch das Blut Christi haben wir, die wir in Christus erwählt sind, die Vergebung der Sünden (Eph 1,4. 7). In diese Perspektive der Auserwählung rückt auch die Kirche als Ganze ein: Christus hat »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5,25). Auch hier wird das Objekt der Hingabe Jesu am Kreuz partikulär formuliert: Christus hat »uns geliebt und sich für uns hingegeben« (Eph 5,2).

3.5 Die Hingabe Jesu für die »Welt« und die Glaubenden im Johannesevangelium

Eine ähnliche Verbindung zwischen universalem Heilsangebot und partikulärer Auserwählung findet sich in den johanneischen Schriften³⁹. Auf der einen Seite nimmt Christus, das Lamm Gottes, die Sünde der Welt hinweg (Joh 1,29). Die Verwirklichung des Heiles ist freilich an den Glauben gebunden, so dass die Glaubenden allein als Objekt der Selbsthingabe Jesu erscheinen können: »Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). In diesem Sinne richtet sich das Opfer Christi an diejenigen, die bereit sind, ihm nachzufolgen: »Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe. ... ich gebe mein Leben für die Schafe« (Joh 10,11. 15).

Die partikuläre Zielrichtung der Hingabe Jesu wird besonders deutlich bei den Abschiedsreden, die sich auch als theologischer Kommentar zu den eucharistischen Einsetzungsworten lesen lassen (Joh 13–17). Schon bei der Fußwaschung wird zwischen der »Welt« (im negativen Sinn) und den Jüngern unterschieden: »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1). Im hohenpriesterlichen Gebet spricht Jesus über sich selbst: »Du hast ihm

³⁸ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilswerklichkeit in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 214–217.

³⁹ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (HThK IV/2), Freiburg i. Br. ³1980, 328–346.

Macht über alle Menschen gegeben, damit er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben schenkt« (Joh 17,2). »Für sie bitte ich: nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast; denn sie gehören dir« (Joh 17,9). Der Herr bittet nicht nur für seine Jünger im Abendmahlssaal, sondern »auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20). In dieser Perspektive gelesen, erscheinen die synoptischen Hinweise auf die eucharistische Hingabe Jesu (»für euch« bzw. »für viele«) ebenfalls als Ausdruck der Liebe Jesu für die Seinen, ja als deren höchster Erweis.

Johannes spricht bei der Schilderung des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern nicht ausdrücklich von der Eucharistie, wohl aber bei der Rede vom Brot des Lebens in der Synagoge von Kapharnaum. Jesus appelliert hier an den Glauben als Bedingung für das ewige Leben (Joh 6,47), betont aber gleichzeitig die universale Perspektive der eucharistischen Hingabe: »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« (Joh 6,51)⁴⁰. Dieser Hinweis ist meines Erachtens das wichtigste biblische Argument, das für eine universale Deutung der Wendung »für viele« in den eucharistischen Einsetzungsworten sprechen könnte⁴¹.

3.6 Universale oder partikuläre Deutung der Worte »für viele«?

Deutlich wird jedenfalls, dass im Kontext des Letzten Abendmahles sowohl eine universale als auch eine partikuläre Deutung der Worte »für viele« denkbar ist. Es gibt Argumente für beide Interpretationen. Für die universale Deutung sprechen vor allem die johanneische Rede vom Brot des Lebens und der Hinweis des Zweiten Timotheusbriefes auf die Hingabe Jesu als Lösepreis »für alle«. Zugunsten der partikulären Auslegung auf das gläubige Gottesvolk sprechen der Kontext des Paschamahles, die Parallele zum sinaitischen Bundesschluss und die Erfüllung der Prophetie des Jeremia, wonach der Neue Bund die Umwandlung des Herzens voraussetzt. Für die theologische Deutung sind auf jeden Fall beide Perspektiven zusammenzuhalten: die eucharistische Hingabe Jesu richtet sich als Heilsangebot an alle Menschen, verwirklicht sich als Bundesgeschehen aber nur in denen, die nach dem ewigen Plan Gottes auserwählt sind und im lebendigen Glauben zustimmen. Wenn die Worte Jesu vom »Blut des Bundes« sprechen, dürfte eher die letztgenannte Blickrichtung im Vordergrund stehen.

4. Das Zeugnis der Tradition

Für die Deutung des biblischen Zeugnisses ist nicht allein die gegenwärtige Exegese zu befragen, sondern auch die Auslegung der eucharistischen Einsetzungswor-

⁴⁰ Zur eucharistischen Prägung der Stelle vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (Anm. 39) 83f.

⁴¹ In diesem Sinne etwa J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (Anm. 9) 101f. 221; (1959) (Anm. 9) 544. F. PROSINGER (Anm. 1) Kap. B 5. gibt demgegenüber zu bedenken: »Wir befinden uns in der Synagoge von Kapharnaum und die Aussage über die Gabe des Brotes bzw. Fleisches steht im Futur, d.h. noch nicht in der aktualen Anteilgabe im geschlossenen Kreis nach dem Abschluss der Öffnung an die Welt.«

te durch die theologische Rezeption und die Überlieferung der Kirche. Die Interpretation darf nicht erst mit den Beiträgen protestantischer Gelehrter des 20. Jahrhunderts beginnen, sondern muss alle wichtigen Stellungnahmen in der Kirche berücksichtigen, die bereits in der Väterzeit einsetzen. Die genaue Erschließung der Tradition ist eine Aufgabe, die noch weitere Bemühungen erfordert⁴². Einige Grundlinien seien freilich skizziert.

4.1 Die Zeit der Kirchenväter

Für den Blick auf die Väterzeit gibt es mittlerweile einige wissenschaftliche Hilfsmittel, welche die Forschung erleichtern: die »Biblia patristica«, die für sämtliche Quellen der alten Kirche die Zitate und Anspielungen auf die Heilige Schrift sammelt⁴³, sowie Sammlungen der wichtigsten Texte zur Eucharistie⁴⁴. Ein besonderes Augenmerk verdient dabei die Zitation der eucharistischen Texte mit den Worten »für viele« (also Mk 14,24 und besonders Mt 26,28), aber auch der ähnlichen Stelle, wonach der Menschensohn sein Leben hingibt als Lösepreis »für viele« (Mk 10,45 und vor allem Mt 20,28)⁴⁵.

⁴² Die meines Wissens umfangreichste Untersuchung stammt von einem Dozenten der Philosophie und erschien in einer schwer zugänglichen Zeitschrift, welche die Positionen des Sedisvakantismus vertritt (wonach es seit Pius XII. keinen wirklichen Papst mehr gibt). Die philologischen Untersuchungen zu den Theologen der Väterzeit und des Mittelalters sind bemerkenswert, auch wenn die kirchenpolitische Auswertung in die Irre geht: F. BADER, *Die Verfälschung der Wandlungsworte im Novus Ordo Missae*, in: *Einsicht* Jg. 1, Nr. 2 (Mai 1971), S. 36–42; Nr. 3, S. 49–53; Nr. 5, S. 40–47; Nr. 6, S. 32–42; Nr. 7 (1971), S. 39–43; Nr. 11 (Februar 1972), S. 34–51; Jg. 2 (1972), Nr. 1, S. 27–35; Nr. 2, S. 12–16; Nr. 3, S. 5–12; Nr. 6, S. 15–18. Die Untersuchung reicht bis Thomas von Aquin; der am Ende der Artikelserie eingefügte Hinweis »Fortsetzung folgt« findet keine Entsprechung in den folgenden Nummern der Zeitschrift. Einige dieser Zeugnisse sind wiedergegeben bei M. WILDFEUER (Anm. 18) 32–39. Vgl. auch die davon unabhängigen Hinweise bei W. PIGULLA (Anm. 12) passim. Wünschenswert wäre eine umfassende Aufarbeitung a) der einschlägigen Kommentare zu Matthäus (und Markus), b) der liturgischen und systematischen Werke über die Eucharistie. Eine bemerkenswerte Auflistung der älteren Matthäuskommentare bis 1800 bietet U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1), Düsseldorf – Zürich ⁵2002, 2–6.

⁴³ J. ALLENBACH, *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 7 Bde., Paris 1975–2000 (Bd. I, 1975: Von den Anfängen bis zu Clemens Alexandrinus und Tertullian; II, 1977: 3. Jh. mit Ausnahme von Origenes; III, 1981: Origenes; IV, 1987: Eusebius von Caesarea, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius; V, 1991: Die Kappadozier: Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilocheus; VI, 1995: Hilarius, Ambrosius, Ambrosiaster; VII, 2000: Didymus). In der Liste fehlen bislang insbesondere Hieronymus und Augustinus. Exegetische Indices zu beiden Autoren finden sich u.a. in den einschlägigen Bänden der Reihen CSEL, CChr.SL sowie (für Augustinus) in der inzwischen vollständigen zweisprachigen Ausgabe »Nuova Biblioteca Agostiniana«.

⁴⁴ Insbesondere G. DI NOLA (Hrsg.), *Biblioteca Patristica eucharistica*, 4 Bde., Città del Vaticano 1997–2000 (Bd. I, 1997: Johannes Chrysostomus; II, 1997: Augustinus; III, 2000: 1.–4. Jh., von Clemens Romanus bis Athanasius; IV, 2000: 1.–4. Jh., von Afrahat bis Didymus). Zur patristischen Eucharistielehre vgl. besonders J. BETZ (Anm. 27).

⁴⁵ Zu den altkirchlichen und mittelalterlichen Kommentaren von Matthäus und Markus vgl. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium sec. Matthaum* I, Paris ³1922, 62–65; DERS., *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris ²1907, 20f; E. ROMERO POSE, *Matteo (vangelo)*, in: A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane* II, Genova 1984, 2190–92; C. CURTI – M. A. BARBARA, *Catene esegetiche greche*, in: A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Patrologia* V, Genova 2000, 611–655 (646–650); H. RIEDLINGER u.a., *Bibel*, in: *Lexikon des Mittelalters* 2 (1999) 41–75 (47–68); U. LUZ, *Mt 1–7* (Anm. 42) 2–6.

Aufschlussreich sind gelegentlich auch Kommentare zu Jes 53,11–12 (das Sühnopfer des Gottesknechtes »für viele«) und zu Hebr 9,28 (das Opfer Christi für die Sünden »vieler«).

4.1.1 Die griechische Kirche

Ein erster Blick gebührt den östlichen Vätern und Kirchenschriftstellern, die (im Unterschied zu den heutigen Exegeten) noch mit der alten griechischen Sprache aufgewachsen sind, in der das Neue Testament verfasst wurde. Während »die lexikographischen Ausführungen« von Jeremias nach der pointierten Aussage einer Altphilologin »als Fehlleistung einzustufen sind, die keinen methodischen Fehler auslassen«⁴⁶, nähern wir uns mit der Auslegung der Väterzeit der Quelle.

Die erste ausdrückliche Deutung, die sich über das »für viele« in den Herrenworten beim Letzten Abendmahl Gedanken macht, stammt von dem alexandrinischen Kirchenschriftsteller Origenes im 3. Jh.⁴⁷ Origenes ist der klassische Vertreter einer »Hoffnung auf die Rettung aller« und unterliegt darum keinem Verdacht, auf irgendeine Weise das universale Angebot des Heiles kraft des Opfers Christi einschränken zu wollen. Christus, »soweit es von ihm abhängt, hat niemanden ohne Teilhabe an seinen Mysterien gelassen«⁴⁸. Allerdings wusste er schon im Vorhinein, wer von den Heiden und Juden an ihn glauben würde⁴⁹. Die Stelle, wonach der Menschensohn sein Leben hingibt als Lösepreis für viele (Mt 20,28; vgl. Mk 10,45), deutet Origenes im Blick auf die Heilswirksamkeit für die Glaubenden: Jesus kam »zu dem Menschengeschlecht, um zu dienen und im Dienst für unser Heil so weit zu gehen, dass er *seine eigene Seele als Lösegeld für viele*, die an ihn glauben, *hingab*. Und wenn man annehmen dürfte, dass alle an ihn glaubten, dann hätte er *seine Seele als Lösepreis für alle* gegeben«⁵⁰. Aus dieser Perspektive liest der alexandrinische Theologe auch den Bericht des Matthäus vom Letzten Abendmahl: der »Bund Gottes (ist) im Blut des Leidens Christi für uns begründet, damit wir durch den Glauben an den Sohn Gottes, der im Fleisch geboren wurde und gelitten hat, gerettet werden«⁵¹. Die Wirksamkeit der eucharistischen Hingabe Jesu wird dabei verbunden mit der gläubigen Teilnahme an der Kommunion: »Wenn ... *das Blut des Bundes zur Vergebung unserer Sünden* in unsere Herzen eingegossen ist, weil das trinkbare Blut in unsere

⁴⁶ C. WICK, *Es ist an der Zeit, Fehler einzusehen* (Anm. 24); vgl. DIES., *Eine vatikanische Korrektur* (Anm. 20) 8f.

⁴⁷ Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 1, Nr. 6, S. 41f).

⁴⁸ Origenes, *Contra Celsum* VII,41 (SC 150, 110).

⁴⁹ Origenes, *In Mt. series* 92 (PG 13, 1743 B; vgl. GCS 38) (Kommentar zur Ölbergszene).

⁵⁰ Origenes, *Comm. in Mt. XVI,8* (PG 13, 1397 A; vgl. GCS 40) (der Text ist griechisch überliefert). Übersetzung nach H. J. Vogt: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus II*, Stuttgart 1990, 179.

⁵¹ Origenes, *In Mt. series* 85 (PG 13, 1735 A; vgl. GCS 38): »testamentum Dei in sanguine passionis Christi positum est ad nos, ut credentes filium Dei natum et passum secundum carnem salvi efficiamur ...«. Übersetzung nach H. J. Vogt: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus III*, Stuttgart 1993, 252.

Herzen gegossen wird, werden alle Sünden, die wir früher begangen haben, vergeben und getilgt.«⁵²

Während Origenes das eucharistische *pro multis* auf die Glaubenden bezieht, deuten es Apollinaris von Laodizea und Viktor von Antiochien im Sinne des universalen Heilsangebotes. Apollinaris von Laodizea (ca. 315–392) liest das »für viele« im Sinne eines »für alle« unter Berufung von Röm 5,18–19: die Gerechtsprechung »aller« wird anscheinend gelesen als universales Heilsangebot. Im gleichen Zusammenhang klingt die johanneische Formel an, wonach im eucharistischen Brot Christus sein Fleisch hingibt »für das Leben der Welt« (Joh 6,51)⁵³. Die apollinarische Deutung wird wörtlich aufgenommen in einer alten Katene zum Markusevangelium, die unter dem Namen des Viktor von Antiochia überliefert wird (4.–6. Jh.): »Indem er (Jesus) davon spricht, er vergieße sein Blut für viele, sagt er alle, denn alle sind viele, wie auch Paulus, der zeigt, dass durch einen die vielen gerechtfertigt werden.«⁵⁴

Wichtiger für die theologische Auswertung ist Johannes Chrysostomus, der in der griechischen Kirche die gehaltvollste Eucharistielehre aufweist und darum auch den Ehrentitel des »doctor eucharisticus« trägt⁵⁵. Der antiochenische Kirchenvater betont mit Nachdruck: der Leib Christi »wurde gleichmäßig für alle gebrochen und für alle ohne Unterschied dahingegeben«⁵⁶. Johannes Chrysostomus vergleicht das Blutvergießen am Kreuze, das mit den Einsetzungsworten nach Matthäus illustriert wird (Mt 26,28: »für viele«), mit dem Blut auf den Türpfosten zur Rettung der jüdischen Erstgeborenen in Ägypten: »Dort wurde das Blut vergossen zur Rettung der Erstgeburt, mein Blut aber wird vergossen zur Vergebung der Sünden der ganzen Welt.«⁵⁷ Für eine universale Deutung des »für viele« könnte auch die Meinung sprechen, wonach Judas noch beim Letzten Abendmahl mit anwesend war⁵⁸. Die Deu-

⁵² Origenes, In Mt. series 86 (PG 13, 1735 CD; vgl. GCS 38). Übersetzung nach H. J. Vogt: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus III*, Stuttgart 1993, 254. Beachtenswert ist die präsentische Deutung des Verbums auf das sakramentale »Ausgegossenwerden« des Blutes Christi beim heiligen Opfer.

⁵³ Vgl. Apollinaris von Laodizea, Fragment Nr. 134 zu Mt 26,26–28 (TU 61, 46): »Sagend, dass das Blut ausgegossen wird »für viele«, sagt er »für alle«, weil durch den einen die vielen gerechtfertigt werden [vgl. Röm 5,18f]« (= J. REUSS [Hrsg.], *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt* [TU 61], Berlin 1957, 46). Zur exegetischen Deutung von Röm 5 in diesem Zusammenhang vgl. F. PROSINGER (Anm. 1) Kap B 9.

⁵⁴ J. A. CRAMER (Hrsg.), *Catena in Evangelia S. Matthaei et S. Marci ad fidem. Codd. Ms.* (Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum I), Oxford 1840; Nachdr. Hildesheim 1967, 423. Zur Markuskatene und dessen Kompilator vgl. J. A. CRAMER, op. cit., XXVI–XXVIII; A. DI BERARDINO (Hrsg.), *Patrologia V*, Genova 2000, 224f (Victor von Antiochien: 5.–6. Jh.); 647–649 (zu den Markuskateten); T. FUHRER, *Victor von Antiochien*, in: S. DÖPP – W. GEERLINGS (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br. ³2002, 716 (= LACL).

⁵⁵ Vgl. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae*, Freiburg i. Br. 1900; J. BETZ (Anm. 27) 101–104; F. HOLBÖCK, *Das Allerheiligste und die Heiligen*, Stein am Rhein ²1986, 50–53; G. DI NOLA I (1997) (Anm. 44).

⁵⁶ Johannes Chrysostomus, Hom. 27,4 in 1 Cor. (zu 1 Kor 11,24) (PG 61, 229).

⁵⁷ Johannes Chrysostomus, Hom. in Mt. 82,1 (PG 58, 739). Weitere Texte bei A. NAEGLE (Anm. 55) 201.

⁵⁸ Vgl. Johannes Chrysostomus, Hom. in Mt. 82,1 (PG 58, 737) u.a.; G. DI NOLA (Anm. 44) 399 (Index). Das historische Zeugnis des Johannesevangeliums, das bei den geschichtlichen Angaben am genauesten ist, spricht gegen eine Judaskommunion: Judas verlässt den Abendmahlssaal bei der Vorkost (vgl. Joh 13,30). Zur Frage der »Judaskommunion« vgl. J. BLINZLER, *Judas Iskarioth*, in LThK² 5 (1960) 1152–54; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium III* (HThK IV/3), Freiburg i. Br. ³1979, 35.

tung des »für viele« in Mt 20,28; 26,28 wird freilich bei Chrysostomus nicht ausdrücklich zum Thema gemacht, obwohl Theophylakt, ein byzantinischer Autor des 11. Jahrhunderts, sich für die Deutung von Mt 20,28 (wonach »viele« hier »alle« bedeute) auf den antiochenischen Kirchenvater beruft⁵⁹. Vielleicht hat er Johannes Chrysostomus mit der Kommentierung des Apollinaris verwechselt.

Der Deutung des Chrysostomus bzw. des Apollinaris folgen im byzantinischen Mittelalter Theophylakt (11. Jh.)⁶⁰ und Euthymios Zigabenos (12. Jh.), der allerdings auch die alternative Deutung anbringt, wonach »für viele« sich auf diejenigen bezieht, »die von allen gerettet werden und deretwegen Christus gestorben ist«⁶¹. Nach Bader sind Johannes Chrysostomus, Theophylakt und Euthymios »die einzigen Interpreten«, die bei der »Durchsicht fast aller erhaltenen Kommentare zu den Einsetzungsberichten in der Väterzeit und im Mittelalter ... das »für viele« universalistisch« deuten⁶². Dieses Ergebnis ist insofern einzuschränken, als die universale Sinnbestimmung des »für viele« in Mt 26,28 auf Apollinaris von Laodizea zurückgeht, während Chrysostomus eine solche Deutung nur nahe legt, nicht aber expliziert.

Die Deutung des »für viele« im Sinne des universalen Heilsangebotes wird von Johannes Chrysostomus freilich nicht als allumfassende Heilswirksamkeit verstanden. Dies ergibt sich aus seiner Auslegung von Hebr 9,28, wonach Christus die Sünden »vieler« auf sich genommen hat: »Warum vieler und nicht aller? Weil nicht alle geglaubt haben. Er ist zwar für alle gestorben, damit er alle errette, soweit es ihn betrifft: sein Tod (für alle) entsprach dem Untergange aller. Nicht aber nimmt er hinweg und tilgt die Sünden aller, weil sie selbst es nicht gewollt haben.«⁶³

Das Zeugnis der griechischen Tradition ist also nicht eindeutig. Die einzigen Autoren, die sich in der alten griechischen Kirche ausdrücklich zur Deutung des »für viele« beim Letzten Abendmahl äußern, wenn auch recht knapp, sind Origenes und Apollinaris. Neben der origenischen Auslegung, die das »für viele« auf die Glaubenden bezieht, mit denen der Bund geschlossen wird, gibt es den apollinarisch-chrysostomischen Überlieferungsstrang, wonach das *pro multis* das universale Heilsangebot meint, das freilich nicht von allen Menschen angenommen wird.

4.1.2 Die lateinische Kirche

Während die Zeugnisse des Ostens eher fragmentarisch bleiben, kommt es im Westen zu einer systematischen Deutung, welche die Überlieferung des Origenes aufnimmt. Das einflussreichste Zeugnis dafür stammt von Hieronymus, dem besten

⁵⁹ Theophylakt, In Hebr. 9,28 (PG 125, 316 D).

⁶⁰ Theophylakt, In Mt. 20,28; 26,28 (PG 123, 365 B; 444 D). Danach meint das »für viele« alle.

⁶¹ Euthymios Zigabenos, In Mt. 26,28 (PG 129, 668 A); vgl. In Mt. 20,28 (PG 129, 544 D).

⁶² F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 1, Nr. 11, S. 49).

⁶³ Johannes Chrysostomus, In Hebr. 9,28 (PG 63, 129). M. WILDFEUER (Anm. 18) 34, zitiert diese Stelle als Traditionszeugnis für die Deutung der Einsetzungsworte »für viele«, vergisst aber die gegenläufigen Aussagen des Kirchenvaters bei der Deutung des Letzten Abendmahls. Der Deutung von Hebr 9,28 folgen Pseudo-Oecumenius, In Hebr. 9,24–28 (PG 119, 384 B); Theophylakt, In Hebr. 9,28 (PG 125, 316 D).

Bibelkenner unter den lateinischen Kirchenvätern. Die Aussage aus dem vierten Lied vom Gottesknecht aus dem Buch Jesaja, wonach der Knecht Gottes »die vielen« von der Schuld befreit und unsere Frevel auf sich nimmt (Jes 53,11), deutet Hieronymus auf die Heilswirksamkeit: der Gottesknecht »wird von der gesamten Erde viele, die glauben, rechtfertigen«⁶⁴. Dabei denkt er an die »Vielen«, die nach dem Matthäusevangelium von Ost und West kommen und am endzeitlichen Gastmahl des Reiches Gottes teilnehmen (vgl. Mt 8,11). Hieronymus dürfte damit auch sachlich richtig liegen: aller Wahrscheinlichkeit nach geht es in Jes 53,11f um »das tatsächlich gerettete Volk Gottes ... Wenn also Jesus mit seinen Worten über den Kelch auf die Prophezeiung vom Gottesknecht angespielt hat, darf man annehmen, dass er das Wort *viele* in demselben Sinne gebraucht hat«⁶⁵.

Der Matthäuskommentar ist »die letzte neutestamentliche Auslegungsschrift, die Hieronymus verfasst hat«⁶⁶. Das Vorwort bezeugt eine Kenntnis der vorausgehenden Kommentare, die heute zum Teil nicht mehr erhalten sind⁶⁷. Unter den genannten Vorgängern wird auch Apollinaris erwähnt, auf den Hieronymus durchaus Bezug nimmt⁶⁸. Zu unserem Thema übernimmt aber freilich nicht die Meinung des Apollinaris, sondern die des Origenes, den er ausgiebig benutzt, wenngleich nicht ohne kritische Reserven⁶⁹. Hieronymus geht nicht auf das *pro multis* im matthäischen Einsetzungsbericht ein (Mt 26,28), wohl aber auf die Stelle vom »Lösepreis für viele« (Mt 20,28): der Sohn Gottes »hat die Gestalt eines Knechtes angenommen, damit er für die Welt sein Blut vergieße. Nicht sagt er, dass er sein Leben als Lösepreis hingebte für alle, sondern für viele, das heißt für die, welche glauben wollen«⁷⁰. Auf die »Nationen, die geglaubt haben«, bezieht Hieronymus auch die Verheißung Jesu, wonach »viele« von Ost und West kommen und an der Freude des Himmelreiches teilhaben werden (Mt 8,11)⁷¹.

Ein überragender Einfluss auf die Folgezeit kommt Augustinus zu, auch wenn er zur Auslegung des *pro multis* in den Einsetzungsworten keine Stellung nimmt. Maßgeblich ist freilich seine Gnadenlehre, die auch die Deutung der Eucharistie beeinflusst. Der berühmteste Kirchenvater leugnet nicht, wie manchmal behauptet, den allgemeinen Heilswillen Gottes⁷². Das Blut Christi ist für die Vergebung der Sünden al-

⁶⁴ Hieronymus, In Is. 53,10–11 (PL 24, 511 D; CChr.SL 73A, 595).

⁶⁵ W. FIGULLA (Anm. 12) 77 (vgl. 75f zu Hieronymus).

⁶⁶ G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus II*, Leipzig 1908, 244.

⁶⁷ Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in Matheum, praefatio* (PL 26, 20 B; CChr.SL 77, 4–5).

⁶⁸ Zu Mt 26,38: vgl. G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus II* (Anm. 66) 246. Vgl. D. HURST – M. ADRIAEN, *Praefatio*, in: CChr.SL 77 (1969) V–IX (V).

⁶⁹ Vgl. G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus II* (Anm. 66) 247f.

⁷⁰ Hieronymus, In Mt. 20,28 (PL 26, 150 B–C; CChr.SL 77, 180).

⁷¹ Hieronymus, In Mt. 8,11 (PL 26, 52 A; CChr.SL 77, 50). Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 1, S. 29–30).

⁷² Dass Augustinus selbst nicht die Leugnung des allgemeinen Heilswillens Gottes zugeschrieben werden kann, betont u.a. A. TRAPÉ, *Introduzione generale*, in: Sant'Agostino, *Grazia e libertà* (Nuova Biblioteca Agostiniana XX), Roma 1987, IX–CCIII (CXXVI–CXCII). Der spätere Prädestinarianismus wurde freilich begünstigt durch bestimmte Aussagen des späten Augustinus selbst, insbesondere die einschränkende Auslegung von 1 Tim 2,6 (über die Hingabe Jesu als Lösegeld für alle). Die (fragwürdige) Exegese des späten Augustinus hebt freilich nicht die sonstigen klaren (und ebenfalls späten) Aussagen zum allgemeinen Heilswillen Gottes auf, beispielsweise in *Contra Julianum* VI,4,8, mit dem Hinweis auf 2 Kor 5,14: vgl. A. TRAPÉ, a.a.O. CLIII–CLIV.

ler Menschen vergossen worden⁷³. Der Bischof von Hippo betont freilich aufs Deutlichste die Bedeutung der Prädestination, in der sich das göttliche Vorauswissen und das göttliche Gnadenwirken miteinander verbinden⁷⁴. In diesem Sinne werden vor allem die johanneischen Abschiedsreden kommentiert. Augustinus hebt etwa (mit dem Johannesevangelium) heraus, dass der Herr beim Letzten Abendmahl für seine Apostel betet und für alle, die durch deren Zeugnis glauben werden⁷⁵. »Durch den Glauben an Christus, gegründet auf seinen Tod und seine Auferstehung, durch sein Blut, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird, werden tausende Gläubige von der Herrschaft des Teufels befreit ...«⁷⁶

Eine Leugnung des allgemeinen göttlichen Heilswillens geschieht Ende des 5. Jh.s in Gallien durch den Presbyter Lucidus. Die Meinung, Christus sei nur für die Menschen gekommen, die an ihn glauben würden, wird begründet mit drei biblischen Stellen, darunter den Einsetzungsworten nach Matthäus (Mt 20,28; 26,28; Hebr 9,28)⁷⁷. Bischof Faustus von Riez droht ihm die Exkommunikation an⁷⁸. Lucidus nimmt daraufhin seinen Irrtum zurück: soweit es von Christus selbst abhängt, hat er sein Leben für alle geopfert; er ist auch für die Verworfenen gekommen, die durch ihren eigenen Willen verloren gehen⁷⁹. Lucidus widerruft seine Auffassungen auf der zweiten Synode in Lyon (474)⁸⁰.

Für die Übermittlung des augustininischen Gedankengutes sind im 5. Jh. wichtig Prosper von Aquitanien (†nach 455)⁸¹ und Fulgentius von Ruspe. Prosper schreibt einen eigenen Traktat über die allgemeine Berufung der Menschen zum Heil⁸² und formuliert eine wichtige Unterscheidung: gemäß der Größe und Kraft des Lösepreises (*pretium*) ist das Blut Christi die Erlösung der ganzen Welt. Wer ohne Glaube und Taufe stirbt, ist freilich der Erlösung fremd. Der Trank der Unsterblichkeit hat in sich die Kraft, allen zu helfen; er heilt aber nur, wenn er getrunken wird⁸³. In diesem Sinne ist er »nur für die gekreuzigt worden, denen sein Tod genutzt hat«⁸⁴. Fulgentius von Ruspe (ca. 468–533) verbindet die Stelle vom Lösegeld »für viele« (Mt 20,28)

⁷³ Augustinus, In Joh. Tract. 92,1 (CChr.SL 36, 556): »Christi enim sanguis sic in remissionem peccatorum omnium fusus est, ut ipsum etiam peccatum posset delere quo fusus est«.

⁷⁴ Vgl. Augustinus, De dono perseverantiae 14,35: »Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei ...« (PL 45, 1014).

⁷⁵ Vgl. Augustinus, In Joh. Tract. 109,5 (CChr.SL 36, 621), zu Joh 17,20.

⁷⁶ Augustinus, In Joh. Tract. 52,6 (CChr.SL 36, 448).

⁷⁷ Vgl. Lucidus, Exemplar libelli pristinas errores revocantis (PL 53, 684 C).

⁷⁸ Faustus von Riez, Epistula ad Lucidum Praedestinatum, ut errores suos revocet (PG 53, 687 C): »Anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit«.

⁷⁹ Vgl. Lucidus, Exemplar libelli pristinas errores revocantis (PL 53, 684 B–C).

⁸⁰ Vgl. C. KASPER, *Lucidus*, in LACL (2002) (Anm. 54) 463f. Vgl. bereits die Synode von Arles 473: Verurteilt wird u. a. die These, »die besagt, dass Christus, unser Herr und Erlöser, nicht für das Heil aller den Tod auf sich genommen habe« (DH 332).

⁸¹ Vgl. W. GEERLINGS, *Prosper Tiro von Aquitanien*, in LACL (2002) (Anm. 54) 596f.

⁸² Prosper von Aquitanien, De vocatione gentium (PL 51, 647–722).

⁸³ Prosper von Aquitanien, Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianorum I (PL 51, 177 B – 179 A).

⁸⁴ Prosper von Aquitanien, Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium I,9 (PL 51, 165 B).

mit dem Hinweis auf die »heilige Familie« des Gottesvolkes, die »Schafe« der gläubigen »Herde«, die durch das kostbare Blut des Herrn erlöst wird⁸⁵.

Eine wichtige Rolle für die Vermittlung des Erbes der Väterzeit an das Mittelalter spielt Isidor von Sevilla (ca. 560–636). Er vergleicht das Blut des Bundes, mit dem Mose das Gottesvolk besprengte (Ex 24,8), mit dem Blut Jesu, das die Herzen aller Gläubigen reinigt entsprechend dem Herrenwort, wonach das Blut des Neuen Bundes »für viele« vergossen wird⁸⁶.

4.2 Das Zeugnis der ältesten Liturgien

Ein gewichtiger Teil der Überlieferung besteht in den liturgischen Texten. Das *hyper pollon* der Einsetzungsworte Jesu ist niemals mit »für alle«, sondern stets mit »für viele« übersetzt worden⁸⁷. »Auch liturgische Texte sollten richtig zitieren und dem Herrn kein ›alle‹ in den Mund legen, das Er nicht gesagt und nach Auffassung hervorragender Theologen *ibi et tunc* auch nicht gemeint hat.«⁸⁸

Bemerkenswert ist freilich, dass die johanneische Formulierung der Kreuzeshin-gabe Jesu »für das Leben der Welt« (vgl. Joh 6,51) und der Hinweis auf das Blut des Bundes »für viele« in einigen Hochgebeten nahe beieinander stehen können. In der ostsyrischen Theodoros-Anaphora heißt es etwa: »Das ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen wird zur Vergebung der Sünden«, und: »Das ist mein Blut des neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.«⁸⁹ Die Basilisliturgie bringt die Formulierung »für euch und für viele«, fügt aber nach der Epiklese über den Kelch hinzu: das kostbare Blut wurde »vergossen für das Leben der Welt«⁹⁰. Im Römischen Hochgebet, sowohl im Messbuch Pius' V. als auch in dem Pauls VI., wird an jedem Gründonnerstag unmittelbar vor der Wandlung betont, dass Christus, »bevor er für unser und aller Heil litt«, das eucharistische Opfer vollzog (»*Qui pridie, quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est hodie, accepit panem ...*«). Das Kreuzesopfer geschieht darum auch nach dem Messbuch Pius' V. »für uns und für alle«. Die genannte Erweiterung des *Qui pridie* gehört im Mailänder Ritus sogar zum alltäglichen Textbestand⁹¹. Vermutlich geht sie auf das 5. Jh. zurück, um den Prädestinarianismus zu bekämpfen (wonach Christus nur für die Auserwählten gelitten hat); später verschwand sie wieder bis auf die Messe am

⁸⁵ Vgl. Fulgentius von Ruspe, Sermo I,2 (CChr.SL 91A, 890).

⁸⁶ Isidor von Sevilla, Quaestiones in V. T. : In Exodum, 58,3 (PL 83, 318 C).

⁸⁷ Vgl. etwa, neben dem Brief von Kardinal Arinze, die Hinweise des Liturgiewissenschaftlers K. GAMBER, *Die Übersetzung »für euch und für alle« im neuen deutschen Missale*, in: DERS., *Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit*, Regensburg 1983, 63–67, 77f (64); ebenso J. BEUMER, *Die eucharistischen Konsekrationsworte* (Anm. 21) 228. Eine Anthologie der wichtigsten alten Quellen findet sich bei A. HÄNGGI – I. PAHL (Hrsg.), *Præx eucharistica – Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg³1998 (11968).

⁸⁸ W. FIGULLA (Anm. 12) 81.

⁸⁹ Vgl. A. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 383.

⁹⁰ Vgl. A. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 237. Vgl. auch die Hinweise bei W. FIGULLA (Anm. 12) 81, Anm. 25.

⁹¹ So schon in der »Missa canonica«: A. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 450. Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum solemnities II*, Wien⁵1962, 247.

Gründonnerstag⁹². Hinweisen könnte man außerdem, ebenfalls im Missale Romanum von 1570, auf das Gebet des Priesters bei der Darbringung des Kelches: »Wir opfern Dir, Herr, den Kelch des Heiles ... für unser Heil und das der ganzen Welt ... (*pro nostra et totius mundi salute*).«⁹³

Um die Verbindung zwischen allgemeinem Heilswillen und partikulärer Heilswirklichkeit näher zu beleuchten, seien nun einige Hochgebete exemplarisch untersucht⁹⁴. Begonnen sei mit einem der ältesten Texte, dem Eucharistiegebet in der *Traditio apostolica* des Hippolyt (Anfang des 3. Jh.s)⁹⁵. In der authentischen Präfation des Hippolyt heißt es: »Der deinen Willen erfüllen und dir ein heiliges Volk erwerben wollte, hat in seinem Leiden die Hände ausgebreitet, um die von Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben.«⁹⁶ Das Endziel des Leidens Christi, das im heiligen Opfer gegenwärtig wird, ist demnach die Erwerbung eines »heiligen Volkes«, dessen Zugehörigkeit durch den Glauben eingegrenzt ist. Bei der Kelchformel in den Einsetzungsworten wird die lukanisch-paulinische Version verwendet (»für euch vergossen«; parallel dazu: »mein Leib ... für euch zerbrochen«)⁹⁷. Deren partikulärer Sinn wird unterstrichen bei der Schilderung der Initiationsliturgie: der Bischof soll danksagen »über den Kelch mit gemischtem Wein als Abbild des Blutes, das für alle vergossen wird, die an ihn glauben« (!)⁹⁸. Würde das heutige Zweite Hochgebet in den hervorgehobenen Punkten dem hl. Hippolyt folgen, auf den seine Architekten sich berufen haben⁹⁹, wäre die Diskussion um den Sinn des *pro multis* vermutlich leichter.

Das wichtigste eucharistische Hochgebet im Westen ist zweifellos der Römische Kanon, der zwischen dem 4. und 7. Jh. entstand. Seit den Zeiten Papst Gregors des Großen (†604) hat er keine wesentlichen Veränderungen erfahren¹⁰⁰. Die erste Strophe des Kanons, *Te igitur*, betet »vor allem« »für deine heilige katholische Kirche«. Im Memento der Lebenden wird die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Heilsgüter eigens hervorgehoben. Die Oration *Hanc igitur* bittet darum, die Beter mögen eingereiht werden »in die Schar deiner Auserwählten«. Im Kelchwort (»*pro*

⁹² J. BRINKTRINE, *Die heilige Messe*, Paderborn³ 1950, 200f.

⁹³ An diesen in der einschlägigen Diskussion wenig beachteten Hinweis erinnert H.-L. BARTH, »Die Liebe Christi drängt uns« (2 Kor 5,14) – Aufsätze zur Kirchenkrise und zu ihrer Überwindung, Ruppertsberoth 2005, 57, Anm. 12.

⁹⁴ Zu den Hochgebeten in der alten Kirche vgl. F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (LQF 23), Münster 1928; H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 90–115. 130–182; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, 497–598; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 113–119. 136–150.

⁹⁵ Näheres dazu bei J. M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Roma 1970; H. B. MEYER (Anm. 94) 104–107; V. RAFFA (Anm. 94) 512–523; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 113–117. Siehe auch H.-L. BARTH, *Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos. Untersuchungen zur Liturgiereform*, Köln 1999 (zum Vergleich mit dem heutigen Zweiten Hochgebet).

⁹⁶ Hippolyt, *Traditio apostolica* 4 (Fontes christiani 1, 224f).

⁹⁷ *Ibid.* (FC 1, 226f).

⁹⁸ Hippolyt, *Traditio apostolica* 21 (FC 1, 226f).

⁹⁹ Vgl. H. B. MEYER (Anm. 94) 350.

¹⁰⁰ Zum Römischen Kanon vgl. J. BRINKTRINE (Anm. 92) 184–281; V. RAFFA (Anm. 94) 545–598; H.-B. MEYER (Anm. 94) 179–181; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 145–149.

vobis et pro multis effundetur«) werden die markinisch-matthäische (»für viele«) und die paulinisch-lukanische Überlieferung (»für euch«) miteinander verbunden. Die Kirche als Subjekt und (vorzügliches) Objekt des Gebetes zeigt sich auch im Gebet für die Verstorbenen, die »uns mit dem Zeichen des Glaubens vorangegangen sind«. Die universale Blickrichtung, die über die Kirche hinausgeht, zeigt sich in der Formulierung »vor allem« (*in primis*), aber auch (wie bereits erwähnt) bei der Darbringung des Kelches »für unser Heil und das der ganzen Welt«.

Die bis heute am Breitesten rezipierte Liturgie des christlichen Ostens trägt den Namen des hl. Johannes Chrysostomus. Sie gehört zur westsyrischen Liturgiefamilie; die Anaphora (das Hochgebet) geht in ihrem Grundbestand auf das 4.–5. Jh. zurück¹⁰¹. Die erste deutliche Aussage zu unserem Thema, zwischen Sanctus und Einsetzungsworten, ist johanneisch gefärbt: »So sehr hast Du Deine Welt geliebt, dass Du Deinen einziggeborenen Sohn dahingegeben hast, damit jeder, der an Ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe« (vgl. Joh 3,16). Erinnert wird bald danach an die Nacht, in der er »Sich Selbst für das Leben der Welt überlieferte« (vgl. Joh 6,51)¹⁰². Das Leiden Christi gilt also der ganzen Welt, während seine Wirkung durch den Glauben angeeignet wird. Bei den Einsetzungsworten über das Brot ist die Rede vom Leib Christi, »der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden«; über den Kelch heißt es, ähnlich wie im Römischen Kanon: »Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.« Nach der in der Epiklese formulierten Wandlungsbitte wird das Ziel der verwandelten Gaben bestimmt: »Damit sie denen, die daran teilhaben, zur Reinigung der Seele gereichen, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur Fülle des Reiches der Himmel, zum freimütigen Zutritt zu Dir, nicht aber zum Gericht oder zur Verdammnis.« Herausgehoben wird also die Wirkung der Eucharistie für diejenigen, die an der Göttlichen Liturgie teilnehmen. Auch auf die Gläubigen konzentriert sich das Gebet im Blick auf die Verstorbenen, »die im Glauben ruhen«. Das Opfer wird dargebracht »auch für den ganzen Erdkreis, für die heilige ... Kirche, für alle, die ein lauterer und rechtschaffenes Leben führen, für die, die im Staate Verantwortung tragen ...«. Im Zentrum stehen also die Gläubigen, aber gleichzeitig öffnet sich das Gebet für die ganze Welt. Das Verhältnis zwischen universaler und partikulärer Ausrichtung stellt sich also ähnlich dar wie im Römischen Kanon. Eine weitere Untersuchung der alten Hochgebete dürfte in die gleiche Richtung gehen¹⁰³.

Interessant scheint, dass des Öfteren kurz vor dem Einsetzungsbericht die universale Zielrichtung der Hingabe Jesu erwähnt wird: so wenigstens seit dem 4. Jh. in der

¹⁰¹ Vgl. H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 21980, besonders 26*–33*, 24–28; H. B. MEYER (Anm. 94) 139–141; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 141–143. Der Text der Anaphora findet sich u. a. in B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 224–229. Eine deutsche Übersetzung bietet S. HEITZ, *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, Köln 1986, 372–380.

¹⁰² Die Bestimmung »für das Leben der Welt« fehlt in dem bei B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 226 wiedergegebenen Manuskript. Sie findet sich aber in der älteren Basiliusanaphora: vgl. B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 234.

¹⁰³ Vgl. etwa die Hinweise bei F. HAMM (Anm. 94) 85 (die Adressaten der Herrenworte in den Hochgebeten).

alexandrinischen Markusanaphora, wonach Christus sich in jener Nacht »überlieferte für unsere Sünden und im Fleisch für alle den Tod auf sich nahm«¹⁰⁴; nach der Basiliius- und der (späteren) Chrysostomusliturgie überlieferte sich Christus »für das Leben der Welt«¹⁰⁵; im antiochenischen Bereich heißt es manchmal an gleicher Stelle »für das Leben und das Heil der Welt«¹⁰⁶. Letzterer Hinweis geht bei der ostsyrischen Anaphora des Theodor von Mopsuestia sogar in das Wort über das Brot ein: »Das ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.« Allerdings wagt anscheinend niemand, das Kelchwort Jesu zu verändern. So heißt es denn auch in der eben genannten ostsyrischen Anaphora: »Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.«¹⁰⁷ Im äthiopischen Bereich wird freilich gelegentlich das Kelchwort universalistisch erweitert, so in der (zeitlich schwer einzuordnenden) Anaphora des Cyrill von Alexandrien: »Dieser Kelch ist mein Blut des Neuen Testaments, das für viele vergossen wird zur Erlösung der ganzen Welt, durch das die Sünde vergeben wird.«¹⁰⁸ Ähnlich die westsyrische Anaphora des Ignatius von Antiochien: »Das ist mein Blut, das ich für das Leben der Welt gebe, (das) euch aber und viele vorbereitet für die Vergebung der Sünden und für das ewige Leben.«¹⁰⁹

Mitunter freilich wird die partikuläre Zielrichtung des Wortes »viele« verdeutlichend hervorgehoben. Nach der syrischen Anaphora unter dem Namen des Cyrill von Alexandrien (oder von Jerusalem) heißt es etwa: »Das ist mein Leib, der euch und viele Gläubige vorbereitet für das ewige Leben. – Dies ist mein Blut, welches das Vermächtnis meines Todes bezeichnet und bekräftigt, das euch und viele Gläubige vorbereitet für das ewige Leben.«¹¹⁰ Gedacht wird konkret an die Empfänger der Eucharistie, so etwa in der antiochenischen Eustathius-Anaphora: »Dies ist mein Blut, das euch und alle Gläubigen, die es empfangen, vorbereitet für das ewige Leben.«¹¹¹ Auch beim Wort über das Brot kann es heißen: »Das ist mein Leib, der für euch gebrochen und gegeben wird, zur Vergebung für alle Gläubigen ...«¹¹²

4.3 Die Karolingerzeit als Epoche der theologischen Abklärung

Ausführlichere Darlegungen finden sich schließlich in der Karolingerzeit. In dieser Epoche einer fruchtbaren Rezeption der Kirchenväter bahnt sich die theologische

¹⁰⁴ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 112. 120; H. B. MEYER (Anm. 94) 146.

¹⁰⁵ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 234.

¹⁰⁶ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 270 (Anaphora des Herrenbruders Jakobus); 278 (Anaphora des Timotheus von Alexandrien); 304 (Anaphora von Papst Iulius).

¹⁰⁷ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 383 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Hauke).

¹⁰⁸ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 197 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Hauke). Eine ähnliche Erweiterung gibt es für das Wort über das Brot in einer äthiopischen Marienanaphora: B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 166. Die ältesten einschlägigen Manuskripte reichen nur in das 15. Jh. zurück: vgl. H. B. MEYER (Anm. 94) 146f.

¹⁰⁹ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 289.

¹¹⁰ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 286 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Hauke).

¹¹¹ B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 307.

¹¹² B. HÄNGGI – I. PAHL (Anm. 87) 300 (westsyrische Anaphora des Clemens Romanus).

Klärung an, die eingehen wird in den Römischen Katechismus Papst Pius' V. aus dem Jahre 1566. Der entscheidende Katalysator für die einschlägige Unterscheidung sind die Auseinandersetzungen um die Prädestination.

Die exegetischen Darlegungen zu Mt 20,28 und 26,28 sind durchgängig abhängig von der Kommentierung des Hieronymus. Dies gilt bereits für den umfangreichen Matthäuskommentar des hl. Hrabanus Maurus (780–856), dem die Neuzeit den Titel *Praeceptor Germaniae* zulegte¹¹³. Er geht (wie Hieronymus selbst) zum Thema des *pro multis* nicht auf den Bericht vom Letzten Abendmahl ein, sondern nur auf das Wort vom Lösegeld (Mt 20,28)¹¹⁴. Im gleichen Sinne äußert sich der hl. Paschasius Radbertus (ca. 780–859): »Er sagte nicht ›für alle‹, sondern ›für viele‹. Obwohl er für alle gelitten hat, um allen Vergebung zu gewähren, haben ihn dennoch nicht alle vollkommen aufgenommen«, so wie Judas, der diese Worte mit anhörte¹¹⁵. Bei Paschasius Radbertus findet sich dann auch, in seiner wichtigen Schrift über die Eucharistie, die Verbindung der Exegese des Hieronymus über Mt 20,28 mit den Berichten der Evangelien vom Letzten Abendmahl. Er vergleicht die Formulierungen »für euch« und »für viele«: »Dort, wo Lukas ›für euch‹ sagte, hat Matthäus ›für viele‹ gesetzt. Daher ist zu glauben, dass Christus beides gesagt hat, weil dieses Blut sowohl für die Apostel wie auch für viele, die auf deren Wort hin glauben werden, vergossen worden ist.«¹¹⁶

Die Verbindung zwischen Mt 20,28 und 26,28 ist freilich nicht durchgängig. In einem anonymen Matthäuskommentar aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s (möglicherweise irischer Herkunft) wird die Hingabe Jesu »für viele« in Mt 20,28 auf das gesamte Menschengeschlecht bezogen¹¹⁷. Die Stelle vom Bundesblut wird hingegen auf die Prädestinierten bezogen: »Er sagte nicht ›für alle‹, sondern ›für viele‹, d. h. die an Christus Glaubenden, die vorherbestimmt sind, um zum Glauben zu gelangen.«¹¹⁸ Auch nach dem hl. Prudentius, Bischof von Troyes (ca. 846–861), bezieht sich das »für viele« (Mt 26,28) auf die durch die Vorherbestimmung Auserwählten¹¹⁹, eine Formulierung, die gut zum augustiniischen Erbe des Frühmittelalters passt. Wer kraft des in der Liebe wirksamen Glaubens gerettet wird, erweist sich als auserwählt.

Das Thema der Prädestination führt in der Karolingerzeit zu heftigen Auseinandersetzungen¹²⁰. Ausgelöst werden sie durch den Mönch Gottschalk von Orbais

¹¹³ Vgl. R. KOTTJE, *Hrabanus Maurus*, in: LThK³ 5 (1996) 292f; Lexikon des Mittelalters 5 (1999) 144–147.

¹¹⁴ Hrabanus Maurus, *Expositio in Matthaem* VI, 204 (zu Mt 20,28) (CChr.SM 174 A, 534): »Et non dixit ›dare animam suam redemptionem pro omnibus‹, sed ›pro multis‹, id est pro his, qui credere voluerunt«.

¹¹⁵ Paschasius Radbertus, *Expositio in Matheo* (CChr.SM 56 B, 1000f).

¹¹⁶ Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* 15 (CChr.SM 16, 95).

¹¹⁷ Anonymi in *Matthaem*, in Mt. 20,28 (CChr.SM 159, 164): »›pro multis‹ in pabulo, ubi semet ipsum optulit; ›pro multis dedit‹, hoc est per totum genus humanum«.

¹¹⁸ Anonymi in *Matthaem*, in Mt. 26,26–28 (CChr.SM 159, 199).

¹¹⁹ Prudentius von Troyes, *Epistula ad Hincmarum et Padulum* 3 (PL 115, 976 B – 977 B).

¹²⁰ Vgl. dazu J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* (Dogmengeschichte III), Freiburg i. Br. 1882, 428–447; R. SEEBERG, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters* (Lehrbuch der Dogmengeschichte III), Leipzig 1930, 65–71; E. AEGERTER, *Gottschalk et le problème de la prédestination au 9^e siècle*, in *Revue de l'histoire des religions* 116 (1937) 187–223; W. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte A 9), Paderborn u.a. 1989; G. R. EVANS, *Prädestination IV. Alte Kirche und Mittelalter*, in: TRE 27 (1997) 110–118; L. SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 38) 145f. 224–226. 430f; L. HÖDL – M. LAARMANN, *Prädestination/Reprobation A. Christentum*, in: Lexikon des Mittelalters 7 (1999) 142–145.

(ca. 806–870), der von einer »doppelten Prädestination« (*gemina praedestinatio*) spricht¹²¹. Dieser Begriff stammt von Isidor von Sevilla (†636): »Es gibt eine doppelte Vorherbestimmung, die der Auserwählten für das Reich und die der Verworfenen für den Tod. Beides geschieht immer mit göttlichem Rat: Gott bewirkt, dass die Erwählten dem Erhabenen und Inneren folgen, während er zulässt, dass die Verworfenen sich am Niederen und Äußeren erfreuen.«¹²² Die Sprachregelung Isidors ist an sich nicht häretisch, läuft aber Gefahr, Prädestination und Reprobation auf die gleiche Ebene zu stellen. Die spätere Theologie zieht es vor, schon terminologisch Prädestination und Reprobation voneinander abzusetzen: die Prädestination bezieht sich auf die Gnade und die himmlische Herrlichkeit, die Reprobation aber nur auf die Verdammnis. Gott duldet die Sünde, will sie aber nicht¹²³.

Gottschalk hingegen besteht auf der »doppelten Vorherbestimmung«, ohne gebührend zwischen Erwählung und Verwerfung zu unterscheiden: Gott bestimmt voraus entweder für den Himmel oder für die Hölle, obwohl es keine Vorherbestimmung zur Sünde gibt. Die Häresie Gottschalks zeigt sich in der Ablehnung des allgemeinen Heilswillens Gottes: Jesus Christus sei nicht für die Verdammten gestorben. Die karolingische Kontroverse erinnert an die bereits erwähnte Auseinandersetzung um den Prädestinarianismus des gallischen Presbyters Lucidus, der am Ende des 5. Jh.s einseitige Konsequenzen aus der spätaugustinischen Gnadenlehre gezogen und den allgemeinen Heilswillen Gottes geleugnet hatte. Gegen vergleichbare Auffassungen hatte sich bereits vorher Prosper von Aquitanien gewandt, ein Freund des Augustinus. Er nimmt Stellung zu dem Einwand der »Gallier«, »dass Christus nicht für das Heil der ganzen Welt gekreuzigt wurde«. Diese Intervention macht Hinkmar von Reims gegen Gottschalk geltend¹²⁴.

Die Lehre Gottschalks wird 848 von einer Mainzer Synode verurteilt auf Betreiben von Erzbischof Hrabanus Maurus, dem ehemaligen Abt des früheren Mönches in Fulda. 849 folgt dieser Entscheidung eine Synode in Quiercy, die von Erzbischof Hinkmar von Reims geleitet wurde. Andere Theologen hingegen verteidigen die Position von Gottschalk, unter anderem der hl. Remigius, Bischof von Lyon, und Ratramnus von Corbie. Für den Ausklang der Kontroverse sind kennzeichnend die Synoden von Quiercy 853, unter dem Vorsitz Hinkmars von Reims, und von Valence 855, unter dem Vorsitz des Remigius von Lyon. Während die Synode von Quiercy sich gegen Gottschalk ausspricht, ist ihm die von Valence wohlgesinnt. Nach der Synode von Valence ist Christus nur für die Prädestinierten gestorben (vgl. DH 630).

Beide Parteien versöhnen sich auf der Synode von Thouzey 860¹²⁵ und akzeptieren einen Synodalbrief Hinkmars, der betont: Christus ist für alle gestorben¹²⁶. Die gegen die Synode von Quiercy gerichteten Äußerungen der Synode von Valence

¹²¹ Vgl. L. HÖDL, *Gottschalk (Godescalc) von Orbais*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1999) 1611f.

¹²² Isidor von Sevilla, *Sententiae* II,6,1 (PL 83, 606 A).

¹²³ So später Petrus Lombardus, *Sent.* I d. 40 c. 2–5 (PL 192, 631f).

¹²⁴ Vgl. Prosper von Aquitanien, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionem Gallorum calumniantium* I,9 (PL 51, 164 C – 166 B); Hinkmar von Reims, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio dissertatio posterior* 27 (PL 125, 275 B).

¹²⁵ Vgl. DH, S. 286.

¹²⁶ Vgl. Hinkmar von Reims, *Ep.* 21 (PL 126, 122–132); *Mansi* 15, 563.

werden zurückgenommen. Angenommen werden die Synodenbeschlüsse von Quiercy und die verbleibenden Lehrtexte von Valence.

Unter der Leitung des Erzbischofs Hinkmar von Reims betont die Synode von Quiercy (855): »So wie es keinen Menschen gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in unserem Herrn Jesus Christus angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat; gleichwohl werden nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst. Dass aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, bezieht sich nicht auf die Größe und Fülle des Lösegeldes, sondern bezieht sich auf den Anteil der Ungläubigen und derer, die nicht mit dem Glauben glauben, »der durch die Liebe wirkt« (Gal 5,6); denn der Kelch des menschlichen Heiles, der durch unsere Schwachheit und die göttliche Kraft bereitet wurde, hat es zwar in sich, dass er allen nützt; wenn er aber nicht getrunken wird, heilt er nicht« (DH 624).

Hinkmar von Reims (ca. 806–882), in dessen Werk die zitierten Aussagen überliefert sind¹²⁷, betont mit aller Klarheit das Leiden Christi für alle Menschen, verschweigt aber ebenso wenig die Beschränkung der Heilswirksamkeit auf die Glaubenden, was in den eucharistischen Einsetzungsworten Jesu zur Geltung kommt. Matthäus, Markus und Lukas betonten, dass der Leib bzw. das Blut Christi »nicht für alle, sondern für viele und für euch« hingegeben wird. »Sie sagen, der Herr unser Erlöser habe bezeugt, dass, obwohl er für alle gelitten hat, dennoch nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens losgekauft sind; und dass nicht alle losgekauft sind, für die er gelitten hat, liegt an den Ungläubigen und nicht an der Kraft und dem Wert des Blutes, da der Wert des Blutes unseres Herrn Jesus Christus hinreichend ist für die ganze Welt.« Die Heilswirksamkeit »für viele« wird in Analogie zu ähnlichen biblischen Aussagen gesehen: das Lösegeld »für viele« (Mt 20,28). – »So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt [!], nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe« (Joh 3,16). – »Durch den Gehorsam des Einen sind viele zu Gerechten gemacht worden« (Röm 5,19). – »... dass er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern« (Röm 8,29). – »... der viele Söhne zur Gerechtigkeit führte« (Hebr 2,10). – »Christus ist einmal gestorben, um die Sünden vieler hinwegzunehmen« (Hebr 9,28). – »Christus hat seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« (Eph 5,25)¹²⁸. Beachtenswert scheint hier besonders die Verbindung zwischen dem Bundesgedanken und der Gemeinschaft der Kirche, in der Glauben und Auserwählung zur Geltung kommen. In der Folge betont Hinkmar gegen Gottschalk, dass Christus für alle gestorben ist¹²⁹.

Hinkmar betont also den allgemeinen Heilswillen Gottes, ohne dabei die überlieferte Auslegung der Wandlungsworte aufzugeben. Dabei unterscheidet er zwischen und Ziel des Leidens Christi und der (effektiven) Erlösung: »Christus hat für alle gelitten, auch nicht alle werden durch das Geheimnis seines Leidens erlöst«¹³⁰. Im glei-

¹²⁷ Vgl. Hinkmar von Reims, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio dissertatio posterior* 27 (PL 125, 282 B).

¹²⁸ Hinkmar von Reims, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio dissertatio posterior* 34 (PL 125, 363 D – 364 A).

¹²⁹ *Ibd.* (PL 125, 364 D – 365 A).

¹³⁰ Hinkmar von Reims, *De praedestinatione* ... 27 (PL 125, 383 C); vgl. cap. 34 (PL 125, 358 B).

chen Sinne deutet er vor allem das Wort Jesu vom Lösegeld (Mt 20,28)¹³¹ und die Aussage des Hebräerbriefes von der Hinwegnahme der Sünde »vieler« (Hebr 9,28)¹³². Mit Vorsicht sind hingegen die Theologen der Gegenseite zu behandeln, die zwar die partikuläre Deutung der »vielen« in den Wandlungsworten teilen, aber gleichzeitig den universalen Heilswillen Gottes in Frage stellen. Die Tendenz dieser Gruppe bildet das Gegenteil der gegenwärtigen Mode: während heute die Theologen dazu neigen, alle Aussagen über die Hingabe Jesu »für viele« auf den allgemeinen Heilswillen hin zu deuten, gibt es damals die Neigung, auch klare biblische Bezeugungen für den allumfassenden Heilswillen auf die Prädestinierten einzuschränken¹³³.

4.4 Die Präzisierung der Lehre im Laufe des Mittelalters

Auf der gleichen Linie wie Hinkmar von Reims und Paschasius Radbertus befinden sich die großen Theologen des Mittelalters¹³⁴. Eine systematische Schlüssel-funktion kommt hier bereits im 11. Jh. dem hl. Petrus Damiani zu durch seine Erklärung der Konsekrationsworte: » ›Das (Blut, das) für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden‹: allein für die Auserwählten ist es vergossen worden hinsichtlich seiner Wirksamkeit; für alle ist es vergossen worden hinsichtlich des Genügens (*pro solis destinatis effusus est quoad efficaciam; pro omnibus quoad sufficientiam*).«¹³⁵

Diese Erklärung wird in der Folge allgemein rezipiert, nicht zuletzt bei Thomas von Aquin¹³⁶. In der »Catena aurea« zitiert der Aquinate die oben angedeutete Aussage des Chrysostomus, kürzt sie aber unmittelbar vor der Formulierung, wonach das eucharistische Blut des Bundes vergossen wird »zur Vergebung der Sünden der ganzen Welt«. Stattdessen gibt er ein Zitat des Remigius wieder, das den Sinn des *pro multis* (auf der Linie des Hieronymus) einschränkend bestimmt¹³⁷.

¹³¹ Vgl. Hinkmar von Reims, *De praedestinatione* ... 27; 34 (PL 125, 275 B; 360 C).

¹³² Vgl. Hinkmar von Reims, *De praedestinatione* ... 28; 34 (PL 125, 286 C–D; 325 D – 326 A. 360 D).

¹³³ So beim hl. Remigius von Lyon (Bischof 852–875), der auch etwa die Aussage von 1 Tim 2,6 (die Hingabe Christi als Lösegeld für alle) auf die Glaubenswilligen beschränkt: *Liber de tribus epistolis* 16; 20; 27 (PL 121, 1013–15; 1021f; 1032f). Ähnlich Prudentius, *Epistula ad Hincmarum et Pardulum* 3 (PL 115, 976 C– 977 A). Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 2, S. 13–15), der die augustini-stische Gefährdung (Leugnung des allgemeinen Heilsangebotes) übersieht, ebenso wie M. WILD-FEUER (Anm. 18) 38. Die unter dem Namen des Remigius überlieferte Schrift ist wahrscheinlich von dessen Diakon Florus (†860) verfasst: vgl. R. SCHIEFFER, *Remigius von Lyon*, in: *LThK*³ 8 (1999) 109; J. PRELOG, *Florus von Lyon*, in *Lexikon des Mittelalters* 4 (1999) 577f.

¹³⁴ Vgl. bereits die Hinweise bei F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 3, S. 9–15; Petrus Lombardus, Balduin von Canterbury, Papst Innozenz III. u.a.); (Jg. 2, Nr. 6, S. 15–18; Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin).

¹³⁵ Petrus Damiani, *Expositio Canonis Missae* (PL 145, 884 B). Ähnliche Texte finden sich in weiteren Messerklärungen, beispielsweise bei Hildebert von Lavardin (1056–1134), Erzbischof von Le Mans und von Tours: *Liber de expositione Missae* (PL 171, 1166 A–B): »›Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum‹, utique pro electis, et pro illis qui fervore charitatis, vestigia passionis meae sequi voluerint«. Zu diesem literarischen Genus vgl. A. WILMART, *Expositio missae*, in: *DACL* 5 (1922) 1014–1027; W. KNOCH, *Messerklärung*, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1999) 561.

¹³⁶ *IV Sent.* d. 8 a. 2 art. 2 q 3 arg. 7 (Einwand und Antwort); *In 1 Cor.* 11 lect. 6.

¹³⁷ *Catena aurea*, in *Mt. cap. 26, lect. 8* (6. u. 7. Zitat). Vgl. F. BADER, *Wandlungsworte* (Anm. 42) (Jg. 2, Nr. 6, S. 16f).

Aus der Blütezeit der »mönchischen Theologie« vor Beginn der Scholastik sei auf das Hauptwerk des Bischofs Balduin von Canterbury (†1190) hingewiesen, das die Eucharistie in den Bereich der Heilsgeschichte hineinstellt¹³⁸. Nach Balduin kann die Aussage des Matthäus, wonach das Blut Christi »für viele« vergossen wird (Mt 20,28), nicht dem Wort Pauli widersprechen, wonach Christus »für alle« gestorben ist (1 Tim 2,6): bei Paulus geht es um die unbegrenzte Erlösungskraft (*sufficienciam infinitae virtutis*), bei Matthäus um den Erfolg des begrenzten Nutzens (*eventum definitae utilitatis*). Das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut nützt nicht allen, sondern nur vielen. Der Hinweis auf die Auserwählung dürfe nicht betrüben, denn immerhin werden »viele« mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen (vgl. Mt 8,11)¹³⁹.

Eine noch größere Bedeutung kommt dem Werk des späteren Papstes Innozenz III. (ca. 1160–1216) über das Altarsakrament zu, das wichtige Aussagen über Realpräsenz und Transsubstantiation enthält¹⁴⁰. Bemerkenswert ist hier die Verbindung zwischen der Wendung »für viele« mit den Aussagen Jesu zur Erwählung in den Abschiedsreden bei Johannes: Von den beim Abendmahl vom Kelche Trinkenden nimmt Jesus »niemanden aus, als er sagt: ›das für euch vergossen wird‹; aber viele der anderen nahm er aus bei den Worten: ›für viele vergossen zur Vergebung der Sünden‹. Als Christus nach Johannes zu den Aposteln gesagt hatte: ›Selig seid ihr, wenn ihr das tut‹, schloss er zugleich [den Judas] aus: ›Nicht von allen spreche ich, denn ich weiß, welche ich erwählt habe‹ (Joh 13,18). Und wiederum: ›Ihr seid rein, aber nicht alle‹ (Joh 13,10).«¹⁴¹

Die Verbindung zwischen dem Kelchwort und der Auserwählung setzt nach diesen Aussagen ein persönliches Wissen Jesu um die Erwählten voraus. Diese Glaubensüberzeugung, die dem johanneischen Zeugnis entspricht¹⁴², ist der heutigen Theologie weithin abhanden gekommen, spielt aber eine nicht unwichtige Rolle bei der traditionellen Erklärung des *pro multis*. Wie schon Petrus Damiani betont auch Innozenz III.: das Blut Christi ist vergossen worden hinsichtlich der Wirksamkeit nur für die Vorherbestimmten, aber hinsichtlich der zureichenden Kraft für alle Menschen¹⁴³.

Ein wichtiger geschichtlicher Ausgangspunkt für die systematische Theologie des Hochmittelalters ist der Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (1095–1160).

¹³⁸ Vgl. K. SCHNITH, *Balduin von Canterbury*, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1999) 1371f.

¹³⁹ Balduin von Canterbury, *Liber de sacramento altaris* (PL 204, 667f).

¹⁴⁰ Vgl. G. SCHWAIGER, *Innozenz III.*, in: *TRE* 16 (1987) 175–182 (176).

¹⁴¹ Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* IV,13 (PL 217, 865 A).

¹⁴² Das Johannesevangelium betont mehrfach, dass Jesus (auch auf seinem irdischen Pilgerweg) den Vater schaut (Joh 1,18; 8,38 etc.). Für das »Schauen« werden perfektische Formulierungen benutzt, die einen Zustand bezeichnen, der in der Vergangenheit begonnen hat und in der Gegenwart anhält. Zur Gottesschau Jesu, die ein menschliches Wissen um jeden Erlösten einschließt, vgl. u.a. A. FEUILLET, *La science de vision de Jésus et les évangiles*, in: *Doctor communis* 37 (1983) 158–179 (159–171); A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 420–442; M. HAUKE, *La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea*, in *Annales theologici* 21 (2007) (in Vorbereitung).

¹⁴³ Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* IV,41 (PL 217, 882 B): »Pro solis praedestinitis effusus est, quantum ad efficientiam. Sed pro cunctis hominibus est effusus quantum ad sufficientiam«.

Durch das Blutvergießen Christi am Kreuz sind die Schuldscheine aller derer vernichtet worden, »die an ihn glauben«. »Deshalb heißt es: ›das für viele vergossen wird‹«¹⁴⁴. Die »vielen« sind »das Volk Gottes, d. h. die Auserwählten, die geistig durch das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut gereinigt werden«¹⁴⁵.

Für die scholastische Theologie des Hochmittelalters seien Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura besonders berücksichtigt. Bei Albertus Magnus (ca. 1200–1280) ist beachtlich der Hinweis auf die allgemein vertretene katholische Lehre:

»Zur Frage aber, warum er nicht sagt ›für alle‹, bemerken einige, dass das Blut Christi in Wahrheit für alle hinreicht (*pro omnibus sufficit*). Aber weil er nicht alle wirksam erlöst (*quia non efficienter salvat omnes*), sondern viele, deshalb – so sagen sie – sagt er ›für viele‹ statt ›für alle‹. Und diese Begründung ist gut und katholisch (*Et haec ratio est bona et catholica*).«¹⁴⁶

Das »für viele« meint das Endziel des Heilswirkens Christi¹⁴⁷, die Guten unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit¹⁴⁸.

Für Thomas von Aquin wurde bereits erwähnt, dass er sich in der *Catena aurea* von der chrysostomischen Tradition zur Deutung des *pro multis* absetzt, um der von Hieronymus kommenden Erklärung zu folgen. Die *Catena aurea* oder *Glossa continua super Evangelia*, die der Aquinate 1264 Papst Urban IV. überreicht, ist »eine umfassende Sammlung von exegetischen Zitaten der Kirchenväter und versteht sich als eine fortlaufende Auslegung der vier Evangelien. Das Werk ist mehr als eine bloße Kompilation, es zeugt nicht nur vom kritischen Geist des Thomas, sondern vor allem von seiner erstaunlichen Kenntnis der patristischen Tradition.«¹⁴⁹

In der zeitlichen Reihenfolge der Schriftkommentierung folgt der Kommentar zum Ersten Korintherbrief, in dem sich eine systematische Auslegung andeutet. Es wird nämlich betont, dass die Worte des Paulus (»Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut«, 1 Kor 11,25) gleichsam bedeuten, als ob er sage: »durch das, was im Kelch enthalten ist, wird der Neue Bund im Gedächtnis begangen (*commemoratur*), der durch das Blut Christi bekräftigt worden ist. Hinzuweisen ist aber darauf, dass dieselben Worte, die der Apostel hier formuliert, auch in Lk 22,20 stehen, mit Ausnahme des hinzugefügten: ›das für viele vergossen wird‹. Lukas war nämlich ein Schüler des Paulus und ist ihm bei der Verfassung des Evangeliums gefolgt.«¹⁵⁰

Was hier nur angedeutet wird (das Messopfer als wirksames Gedächtnis des Kreuzesopfers), kommt deutlicher zum Zuge im Matthäuskommentar¹⁵¹:

¹⁴⁴ Petrus Lombardus, Libri sententiarum III d. 19 n. 1 (PL 192, 796).

¹⁴⁵ Petrus Lombardus, In Hebr. 9,22 (PL 192, 476 B); vgl. In Hebr. 9,28 (PL 192, 478 A).

¹⁴⁶ Albertus Magnus, Liber de sacramento Eucharistiae, d. VI, tr. II, cap. 3. (Opera omnia 38, Paris 1899, 402).

¹⁴⁷ Albertus Magnus, In Mt. 26,27f: »Qui pro multis effundetur, ... est finis. Et dicit: *pro multis* effective, licet *pro omnibus* sufficienter effusus est«. (Opera omnia 21/2, Münster 1987, 618). Vgl. In Mt. 20, 28 (Opera omnia 21/2, 505): »... *pro multis* efficienter, *pro omnibus* autem sufficienter«.

¹⁴⁸ Albertus Magnus, Liber de sacrificio Missae III,12: »... *et pro multis*, bonis scilicet efficaciter, *pro omnibus* tamen effusus est sufficienter«. (Opera omnia 38, Paris 1899, 122).

¹⁴⁹ J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995, 353.

¹⁵⁰ Thomas von Aquin, In 1 Cor lect. 6.

¹⁵¹ Verfasst wurde er wahrscheinlich 1269–70: vgl. J.-P. TORRELL (Anm. 149) 353.

»Zwar wurde das Blut zur Vergebung der Sünden vergossen nicht nur für viele, sondern auch für alle, gemäß 1 Joh 2,2: ›Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt.‹ Weil aber manche sich unwürdig machen, eine solche Wirkung zu empfangen (*se reddunt indignos ad recipiendum talem effectum*), wird bezüglich der Wirksamkeit gesagt (*quantum ad efficaciam*), dass es für viele vergossen wird, in denen das Leiden Christi seine Wirkung hat (*effectum*). Er sagt aber bezeichnenderweise ›für euch und für viele‹, weil dieses Sakrament die Vergebung der Sünden bewirkt für diejenigen, die es empfangen, auf dem Weg des Sakramentes. Dies wird ausgedrückt durch die Worte ›für euch‹, zu denen er gesagt hatte: ›Nehmet hin‹. Auf die Weise des Opfers bewirkt es (die Sündenvergebung) bei denen, die es nicht empfangen, für die es dargebracht wird. Dies wird mit den Worten ›für viele‹ bezeichnet.«¹⁵²

Die Hingabe Christi am Kreuz, die auf alle Menschen zielt, ist demnach zu unterscheiden von deren Vergegenwärtigung in der Eucharistie: wer an ihr teilnimmt, erlangt die Vergebung der (lässlichen) Sünden (durch die Entfaltung der göttlichen Tugend der Liebe)¹⁵³; für wen sie als Opfer dargebracht wird, erlangt gleichfalls Anteil am Sühnopfer Christi.

Im Sentenzenkommentar des Thomas finden wir die bereits klassische Unterscheidung zwischen *sufficiencia* und *efficacia*: »Das Blut Christi ist für alle vergossen bezüglich der hinreichenden Kraft (*quo ad sufficientiam*), aber nur für die Auserwählten bezüglich der Wirksamkeit (*quo ad efficaciam*); und damit nicht gemeint würde, es sei bloß für die jüdischen Auserwählten vergossen, denen die Verheißung gegeben war, deshalb sagt er ›für euch‹, nämlich aus den Juden, und ›für viele‹, d. h. aus der Vielheit der Völker. Oder er bezeichnet die Apostel als Priester, durch die die Wirkung des Leidens durch die Ausspendung der Sakramente zu den anderen gelangt und die auch für sich und für andere beten.«¹⁵⁴

Sehr ähnlich formulierte Gedanken finden wir auch im Sentenzenkommentar des Bonaventura, der noch den Satz anhängt: »Daher sagt er: für euch Priester und für viele euch Untergebene, die durch euch zu bekehren sind (*et pro multis subditis per vos convertendis*).«¹⁵⁵ Bei der Feier des Messopfers geht es also um die konkrete Anwendung des Kreuzesopfers, durch die im Laufe der Zeiten die Menschen zur Umkehr und zum Heil zu führen sind.

4.5 Die lehramtliche Rezeption der klassischen Erklärung im Römischen Katechismus

Die gängige Unterscheidung, wonach sich das Kelchwort auf die Auserwählten bezieht, auch wenn das Blut Christi dem Genügen nach für alle Menschen vergossen wurde, geht später auch in den Römischen Katechismus ein. Dessen Stellungnahme

¹⁵² Thomas von Aquin, In Mt. 26,28.

¹⁵³ Vgl. Thomas von Aquin, STh III q. 79 a. 4.

¹⁵⁴ Thomas von Aquin, IV Sent. d. 8 q. 2 art. 2 qa 3 arg. 7 (Antwort).

¹⁵⁵ Bonaventura, IV Sent. d. 8 pars II art. 1 q. 2 ad 11–12 (Opera omnia 4, 194f).

bildet die höchstrangige Äußerung des ordentlichen Lehramtes zu unserer Frage: Die Worte »für euch und für viele«, sind »von der heiligen Kirche ... verbunden worden und dienen dazu, um die Frucht und den Nutzen des Leidens (*passionis fructum atque utilitatem*) zu verdeutlichen. Denn wenn wir die Kraft desselben (*eius virtutem*) betrachten, so muss man sagen, dass der Heiland sein Blut für das Heil aller vergossen hat; wenn wir aber die Frucht, welche die Menschen daraus ziehen, im Auge haben, werden wir leicht einsehen, dass dessen Nutzen nicht allen, sondern nur vielen zuteil werde. Indem er also »für euch« sagte, meinte er damit entweder die Anwesenden oder die Auserkorenen des Judenvolkes, wie die Jünger waren, mit Ausnahme des Judas, mit welchen er redete. Wenn er aber beifügte: »für viele«, so wollte er darunter die übrigen Auserwählten aus den Juden und Heiden verstanden wissen. Es ist also mit Recht geschehen, dass nicht gesagt wurde »für alle«, da hier bloß von den Früchten des Leidens die Rede war, welches doch nur den Auserwählten die Frucht des Heiles gebracht hat. Und hierauf beziehen sich die Worte des Apostels: »Christus ist einmal geopfert worden, um die Sünden vieler wegzunehmen« (Hebr 9,28), und dass der Herr bei Johannes sagt: »Ich bitte für sie, nicht für die Welt bitte ich, sondern für diese, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind« (Joh 17,9).«¹⁵⁶

4.6 Die Abgrenzung zum Calvinismus und Jansenismus

Die Gefährdung des Präexistentialismus kehrt verschärft zurück bei den Reformatoren, welche die Bedeutung der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung ablehnen. Besonders kräftige Formulierungen einer doppelten Prädestination finden sich bei Calvin¹⁵⁷, so dass die katholischen Apologeten betonen: Christus ist für alle Menschen gestorben¹⁵⁸. Auch Calvin betont, wie der Catechismus Romanus: Christus hat dem Genügen nach (*sufficienter*) für alle gelitten, wirksam (*efficaciter*) aber nur für die Erwählten¹⁵⁹. Die Gleichheit der theologischen Formel bedeutet aber noch keine Gleichheit des Gehaltes: für Calvin ist ein Teil der Menschheit von vornherein nicht zur Gnade berufen; der allgemeine Heilswille Gottes wird geleugnet¹⁶⁰. Seltsamerweise deutet Calvin die Wendung »für viele« bei den Abendmahlsworten (Mt 26,28) im Sinne von »die ganze Menschheit«,¹⁶¹; mit den Verheißungen in den Einsetzungsworten sind freilich nur die gemeint, welche die eucharistischen Elemente empfangen¹⁶².

¹⁵⁶ Catechismus Romanus II,4,24 (*Catechismus Romanus*, hrsg. v. A. RODRIGUEZ u. a., Città del Vaticano – Pamplona 1989, 250). Deutsche Übersetzung in: *Katechismus nach dem Beschluss des Konzils von Trient für die Pfarrer*, Kirchen 1970, 170.

¹⁵⁷ Vgl. T. MAHLMANN, *Prädestination V. Reformation und Neuzeit*, in TRE 27 (1997) 118–156 (122f).

¹⁵⁸ Vgl. etwa CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam Sacram VIII. Complectens expositionem literalem et moralem in quatuor evangelia*, Lyon 1839, 391.

¹⁵⁹ Calvin, CR 36, 366, zitiert in: T. MAHLMANN (Anm. 157) 122.

¹⁶⁰ Calvin, Institutio III,23–24; vgl. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/2*, Erlangen – Leipzig 2–3 1920, 579f.

¹⁶¹ Vgl. J. CALVIN, *Auslegung der Evangelienharmonie II*, Neukirchen-Vluyn 1974, zu Mt 20,28; 26,28 (Mk 10,45; 14,24); J.-P. MIGNE, *Scripturae Sacrae cursus completus XXI*, Paris 1866, 1161 (im Anschluss an die byzantinische Exegese eines Euthymius und Theophylakt).

¹⁶² Calvin, Institutio IV,17,19; vgl. U. KÜHN, *Sakramente*, Gütersloh 21990, 117.

Auch im Jansenismus, der die augustinische Gnadenlehre auf fragwürdige Weise systematisiert, findet sich eine Einschränkung des göttlichen Heilswillens. Nach den Jansenisten ist Jesus Christus nicht für alle Menschen am Kreuz gestorben, sondern nur für eine Minderheit. Das Heilige Offizium verurteilte 1690 folgenden Irrtum der Jansenisten: »Christus gab sich selbst für uns als Opfergabe Gott hin, nicht nur für die Erwählten, sondern für alle Gläubigen und nur für sie« (DH 2304). Dieser Irrtum entspricht der Auffassung, dass die göttliche Gnade immer wirksam sei: es gäbe keinen Unterschied zwischen der hinreichenden Gnade (*gratia sufficiens*), die Gott den Menschen anbietet, und der wirksamen Gnade (*gratia efficax*), die den freien Willen zum Glauben bzw. (mit der göttlichen Tugend der Liebe) zum Heil führt. Die hinreichende Gnade, die an den freien Willen des Menschen appelliert, wird hier abgelehnt (vgl. DH 2306). Nach dem Jansenisten Quesnel ist die »Gnade das Wirken der allmächtigen Hand Gottes, das nichts hindern oder aufhalten kann« (DH 2410). Im jansenistischen Gedankensystem wird das *pro multis* zum Argument, das universale Heilsangebot abzulehnen.

4.7 Die katholische Exegese der Neuzeit

Nach dem Römischen Katechismus (1566) bezieht sich die Wendung »für viele«, wie oben erwähnt, auf die Heilswirksamkeit des Todes Christi für die Auserwählten. Diese Auslegung wird freilich von den katholischen Exegeten der nachtridentinischen Zeit nicht allgemein übernommen. Als Beispiel sei auf den Matthäuskommentar des Jesuiten Cornelius a Lapide (1567–1637) verwiesen, einem »der größten Exegeten der nachtridentinischen Ära. Kein Theologe war in dieser Phase der Kirchengeschichte produktiver als er mit seinen Kommentaren zu fast allen Büchern der Heiligen Schrift«¹⁶³. Nach ihm sind die »Vielen« in den Einsetzungsworten »alle«, denn »alle sind sehr viele«¹⁶⁴. Bei der ausführlicheren Kommentierung des »für viele« im Wort Jesu vom Lösegeld (Mt 20,28) bringt er beide mögliche Deutungen ins Spiel: »Nicht als ob Christus nur für die Vorherbestimmten gestorben sei, wie es die Häretiker wollten, einst die so genannten Prädestinarianer und seit neuerem Calvin: Christus hat ganz und gar für alle Menschen gelitten und ist für sie gestorben ...« (genannt werden dann 2 Kor 5,14; 1 Joh 2,2). Nach Euthymius meinen die Worte »für viele« darum »für alle«; dies sei der Sinn von »viele« auch u. a. Mt 26,28 und Röm 5,19. Oder aber »für viele« bedeute die Ankunft des vollkommenen Heiles, die Früchte seines Todes bei den Gerechten, obwohl er allen die zum Heil genügenden

¹⁶³ R. NOLL, *Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide SJ (1567–1637)* (Mariologische Studien 16), Regensburg 2003, 11.

¹⁶⁴ CORNELIUS A LAPIDE (Anm. 158) 483: »QUI PRO MULTIS. Id est pro omnibus hominibus; hi enim omnes sunt valde multi; Lucas habet *pro vobis*«.

Gnadenmittel erlangt hat. In diesem Sinne äußerten sich Hieronymus, Jansenius¹⁶⁵, Maldonatus¹⁶⁶ und andere¹⁶⁷.

Beide Auslegungen des »für viele« sind auch in den gründlichen und in der Überlieferung bewanderten Kommentaren des Jesuiten Joseph Knabenbauer (1839–1911) zu finden¹⁶⁸. Beim »für viele« der Einsetzungsworte geht es um die Frucht des Kreuzestodes Jesu, wodurch tatsächlich Sündenvergebung geschieht; dazu gehört bei den Erwachsenen die freie Mitwirkung, die sich nicht bei allen Menschen findet¹⁶⁹. Beim Wort Jesu über das Lösegeld werde nicht, wie im Römerbrief, der Artikel gebraucht¹⁷⁰; Christus sage hier »das gleiche wie in Joh 17,20 und 10,15: ›Ich gebe mein Leben für meine Schafe‹, d. h. er wollte diejenigen bezeichnen, welche die Frucht seines Todes für sich für immer empfangen, für die er also sein Leben wirksam (*cum effectu*) hingab«¹⁷¹.

Die beispielhaft referierten Stellungnahmen zeigen, dass die katholischen Exegeten der nachtridentinischen Zeit sich nicht an eine bestimmte Interpretation des »für viele« gebunden fühlten. Dargestellt werden beide Auslegungsströmungen, auch wenn ein stärkerer Akzent insgesamt wohl auf der Deutung liegt, die auf Hieronymus (und Origenes) zurückgeht. Selbst die Vertreter der von Apollinaris (und Chrysostomus) herrührenden Interpretation haben es freilich niemals gewagt, das »für viele« des Neuen Testaments mit »für alle« zu übersetzen. Auch die Anhänger der Liturgischen Erneuerung haben vor dem Zweiten Vatikanum in den Volksmessbüchern die Wendung *pro multis* mit »für viele« wiedergegeben¹⁷².

4.8 Die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum. Das Schicksalsjahr 1968

Während in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, beispielhaft in den Kommentaren von Knabenbauer, in unserer Frage die exegetische Pluralität sichtbar

¹⁶⁵ Gemeint ist Cornelius Jansenius d. Ä., Bischof von Gent (1510–1576): *Concordia evangelica, Commentarii*, Löwen 1549; ²1571. Er ist zu unterscheiden von Cornelius Jansenius d. J. (1585–1638), dem Urheber des Jansenismus.

¹⁶⁶ Juan de Maldonado SJ (ca. 1533–1583): *Commentarii in quattuor Evangelistas* I, Pont-à-Mousson 1596 u.ö.

¹⁶⁷ CORNELIUS A LAPIDE (Anm. 158) 391. Das Werk von Maldonatus und das des J. B. Du Hamel (1624–1706) geht ein in den Bibelkommentar von J.-P. MIGNÉ (Anm. 161) 947f (zu Mt 20,28). 1160f (zu Mt 26,28). Auch hier werden beide Auffassungen angeführt: im ausführlicheren Kommentar zu Mt 20,28 wird die Exegese des Hieronymus bevorzugt und erklärt, dass Christus manchmal nur für die Auserwählten bete (Joh 17,9).

¹⁶⁸ Zu dessen Bedeutung vgl. W. KOESTER, *Knabenbauer*, in: LThK² 6 (1961) 355.

¹⁶⁹ J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris ²1907; Nachdr. 1928, 377 (zu Mk 14,24; vgl. 285f, zu Mk 10,45); DERS., *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* II, Paris ³1922, 443 (zu Mt 26,28; vgl. 196, zu Mt 20,28).

¹⁷⁰ Röm 5,15.19, verglichen mit »allen« in Röm 5,12.18: *hoi polloi*.

¹⁷¹ J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* II (Anm. 169) 196; vgl. DERS., *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* (Anm. 169) 286.

¹⁷² Vgl. H. HAUG, *Die Übersetzung des »pro multis« im neuen Deutschen Messbuch*, 10.9.1976, S. 1. Heinrich Haug, vom Liturgischen Institut von Trier, erstellte das zitierte Statement im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz als Sekretär der Liturgiekommission. Für die Übermittlung dieses (wie es scheint) nicht veröffentlichten Textes danke ich Herrn Heinz Froitzheim, dem Verantwortlichen für das Archiv der Zeitschrift »Der Fels«.

ist, gibt es in der zweiten Hälfte, nach den einschlägigen Äußerungen des evangelischen Exegeten Joachim Jeremias, vor allem im katholischen Bereich eine interpretatorische Monokultur: meistens in souveräner Unkenntnis der Auslegungstradition wird fast durchgehend behauptet, dass die Wendung »für viele« beim Letzten Abendmahl alle Menschen meine. Allgemein durchsetzen konnte sich die Auslegung von Jeremias freilich nicht. Als Beispiel sei genannt der neuere Kommentar des evangelischen Neutestamentlers Ulrich Luz zu Mt 26,28, der sich von Jeremias absetzt:

»*Polloi* ist ... zunächst aus dem unmittelbaren Kontext zu deuten: Der eine Becher kreist unter den vielen zu Tische liegenden Jüngern, und so kommt die sühnende Kraft des Opfertodes des einen Christus vielen zugute: Mit den aus dem einen Becher trinkenden Jüngern identifiziert sich die das Herrenmahl feiernde Gemeinde, die bei *peri pollon* in erster Linie an sich selbst denken wird. Der Sinn von *peri/hyper pollon* (Mt/Mk) ist also wohl kein grundsätzlich anderer als der von *hyper humon* (Lk/Pls).«¹⁷³

»Bei der offiziellen Übersetzung des Römischen Kanons für den liturgischen Gebrauch entschied sich die Internationale Übersetzergruppe der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachraums für die Wiedergabe »für die Vielen«, katechetisch zu interpretieren »für alle«. Diese Übersetzung wurde von den Bischofskonferenzen des Deutschen Sprachgebiets unter dem 4. Oktober approbiert und vom Römischen Liturgierat am 14. November konfirmiert.«¹⁷⁴ Hätte diese Entscheidung Bestand gehabt, so hätten wir für das deutsche Sprachgebiet eine ähnliche Situation wie im französischen Sprachraum, wo *pro multis* wiedergegeben wird mit »pour la multitude«.

»Kurze Zeit darauf verbreitete sich eine Bewegung in fast allen Ländern, ausgehend von Italien, von der gesagt wird, dass sie den Papst [Paul VI.] persönlich für sich gewonnen hatte, doch gleich das »pro multis« mit »für alle« wiederzugeben.«¹⁷⁵ »Als darum 1968 bei der Übersetzung der von der Ritenkongregation herausgegebenen drei neuen Eucharistischen Hochgebete die Übersetzung des »pro multis« erneut aktuell wurde, entschied sich die Internationale Übersetzergruppe nach gründlichem Studium der Frage für die Übersetzung »für alle.«¹⁷⁶ Dieser Vorschlag wurde von der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz akzeptiert mit folgender Begründung: »Die bisherige Übersetzung »die Vielen« wird von der Kritik als Hebraismus gerügt. »Für viele« kann nicht gesagt werden, weil es für den Hörer als eine Begrenzung des göttlichen Heilswillens missverstanden werden könnte.«¹⁷⁷ Die Deutsche Bischofskonferenz approbierte dann auf ihrer Sitzung vom 23.–26. Sep-

¹⁷³ U. LUZ, *Mt 26–28* (Anm. 31) 115f. Auf die »Gemeinde« bezieht sich nach diesem Exegeten auch Mt 20,28: U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKK I/3), Düsseldorf u.a. 1997, 166, Anm. 42.

¹⁷⁴ H. HAUG (Anm. 172) 1.

¹⁷⁵ IAG, *Kommentar für die Salzburger Bischofsversammlung 1974: Das Messbuch*, 4. Bemerkungen zu den Hochgebeten, S. 4, zitiert in: H. HAUG (Anm. 172) 1.

¹⁷⁶ H. HAUG (Anm. 172) 1.

¹⁷⁷ *Akten der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda*, September 1968, Vorlage der Liturgischen Kommission, S. 5, zitiert in: H. HAUG (Anm. 172) 1.

tember 1968 mit 48:1 Stimmen die Neuübersetzung »für alle«. Die übrigen Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder folgten nach¹⁷⁸.

Einbezogen wurde auch die Glaubenskongregation, die für die liturgischen Texte ihr »Nihil obstat« erteilen musste. »Kardinal Seper beauftragte eine eigene Kommission mit der Prüfung der Übersetzung ›für alle‹, die einstimmig votierte. Daraufhin erfolgte die Konfirmierung der Übersetzungen der neuen Hochgebete und der entsprechenden Anpassungen im Römischen Kanon am 6. 12. 1968.«¹⁷⁹ Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation hat später freilich seine Meinung geändert. In einem Brief an den Exegeten P. Tibor Gallus SJ von Ostern 1980 schreibt er: »Auch ich bin überzeugt, dass man mit der Übersetzung *für alle* ebenfalls [wie mit der Handkommunion] einen Fehler getan hat ...«¹⁸⁰

Da die römische Kurie mit zwei Kongregationen in die Fehlübersetzung verwickelt war, »hatten Schritte, die von 1969 an aus dem deutschen Raum gegen die Übersetzung ›für alle‹ in Rom unternommen wurden, keinen Erfolg«¹⁸¹. Die Gottesdienstkongregation veröffentlichte 1970 eine offizielle Stellungnahme, welche die einschlägigen Erlaubnisse gegen die lauter werdende Kritik verteidigte¹⁸². Die Kongregation antwortet vor allem auf zwei Anfragen: ob die einschlägige Übersetzung in manchen Sprachen hinreichend begründet sei; ob die überlieferte Lehre des Römischen Katechismus zur Frage damit überholt sei. Für die Frage nach der Legitimität wird auf die Meinung der »Exegeten« verwiesen, wonach die aramäische Grundlage der lateinischen Worte »für viele« »für alle« bedeute. Christus sei für alle gestorben, wie auch Augustinus betone¹⁸³. Ausdrücklich akzeptiert wird dann die Unterscheidung zwischen der Kraft des Leidens Christi (für alle) und dessen Frucht (für viele): »Die Lehre des Römischen Katechismus ist keineswegs überholt: die Unterscheidung, dass der Tod Christi für alle hinreichte, aber sich nur für viele auswirkte, behält ihren Wert.«¹⁸⁴ Verschwiegen wurde dagegen der deutliche Hinweis des Katechismus, wonach die Einsetzungsworte Jesu sich auf die Frucht des Bundes für die Auserwählten beziehen, die durch ihren Glauben zur himmlischen Herrlichkeit gelangen.

Da die Kritik nicht verstummen wollte, veröffentlichte die Zeitschrift der Kongregation einige Monate später eine ausführlichere Rechtfertigung durch den römischen Exegeten P. Max Zerwick SJ¹⁸⁵. Zerwick meint, die Behauptung, wonach »viele« »alle« bedeute, müsste wohl etwas vorsichtiger (*paulo cautius*) ausgedrückt werden. »Das Wort ›viele‹ ... bedeutet im strikten Sinne nicht ›alle‹.« Da dieses Wort aber die Ganzheit nicht ausschließe, könne es sie bedeuten und meine sie dort, wo der Kon-

¹⁷⁸ Vgl. H. HAUG (Anm. 172) 1f.

¹⁷⁹ H. HAUG (Anm. 172) 2.

¹⁸⁰ Zitiert bei M. WILDFEUER (Anm. 18) 39.

¹⁸¹ H. HAUG (Anm. 172) 2.

¹⁸² Notitiae 6, Nr. 50 (1970) 39f.

¹⁸³ Das Zitat aus Augustinus, Enarrationes in Psalmos 95, n. 5, weist auf den Wert des Blutes Christi als Lösepreis, das die Kraft hat, die gesamte Menschheit zu erlösen (»... *Sanguis Christi pretium est. Tanti quid valet? Quid, nisi totus orbis? Quid, nisi omnes gentes? ...*«). Hierbei geht es freilich nicht um den Sinn der eucharistischen Einsetzungsworte.

¹⁸⁴ Notitiae 6, Nr. 50 (1970) 39f.

¹⁸⁵ M. ZERWICK (Anm. 11).

text es verlangt. Das Ziel der Ankunft Jesu sei die Welt, also die Menschheit als Ganze. Für eine moderne Sprache, im Unterschied zur semitischen Ausdrucksweise, würde die wörtliche Übersetzung der Herrenworte die Universalität des Erlösungswerkes Jesu ausschließen. Auf der anderen Seite habe aber auch die Übersetzung mit »für alle« ihre Schwierigkeiten, weil sie die irrije Meinung nahe legen könnte, alle Menschen würden tatsächlich gerettet. »Die Gefahr eines solchen Irrtums dürfte bei Katholiken kaum existieren.«¹⁸⁶

Das Problem stellte sich noch einmal einige Jahre später, als es um die Approbation des gesamten volkssprachlichen Missales ging. Als 1974 der damalige Weihbischof und promovierte Exeget, der spätere Erzbischof von Paderborn und Kardinal Johannes Joachim Degenhardt bei der deutschsprachigen Bischofskonferenz in Salzburg »den Antrag stellte, die Worte *für alle* bei der hl. Wandlung durch die ursprünglichen *für viele* zu ersetzen, lehnte die Mehrheit den Antrag mit dem Bemerkten ab, man könne nicht schon wieder etwas ändern«¹⁸⁷. Am 10. Dezember 1974 bestätigte der Präfekt der Gottesdienstkongregation definitiv die gesamte deutsche Fassung des Römischen Messbuches. Bereits am 4. Februar des gleichen Jahres war das englische Messbuch mit seiner Übersetzung des *pro multis* durch »for all men« approbiert worden. Vorausgegangen war schon am 29. November 1972 die Konfirmierung des italienischen Missales (»per tutti«)¹⁸⁸.

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« kommentiert das *pro multis* in den Einsetzungsworten Jesu nicht, gibt aber eine kurze Deutung der Matthäus-Stelle, wonach Jesus sein Leben als »Lösegeld für viele« hingibt (Mt 20,28): »Der Ausdruck ›für viele‹ ist nicht einengend, sondern stellt die ganze Menschheit der einzigen Person des Erlösers gegenüber, der sich hingibt, um sie zu retten« (KKK 605)¹⁸⁹. Diese Deutung widerspricht freilich der traditionellen Auslegung, die das Wort vom »Lösegeld« im Kontext des Matthäusevangeliums mit der Hingabe »für viele« beim Letzten Abendmahl parallel setzt. Das *pro multis* wird immerhin korrekt mit »für viele« übersetzt (vgl. KKK 1365). Die vom Römischen Katechismus gekennzeichnete Unterscheidung wird (leider) nicht thematisiert, wenngleich auch nicht gelegnet.

Ein gewisses Durcheinander zeigt sich bei der Wiedergabe der liturgischen Einsetzungsworte in der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* im Jahre 2003. In der ersten lateinischen (!) Version, die auch als Grundlage für die Übersetzungen in die modernen Sprachen diente, heißt es zunächst »für alle« (*pro omnibus*) und dann »für viele« (*pro multis*)¹⁹⁰. In der offiziellen lateinischen Fassung der *Actae Apostolicae Sedis* wurde der Irrtum bereinigt: beide Male heißt es nun *pro multis*.

In seinem letzten Gründonnerstagsbrief legte Papst Johannes Paul II. eine Deutung der Einsetzungsworte vor, welche die von Apollinaris und Johannes Chrysostomus kommende Auslegungslinie bevorzugt:

» *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur*«. Der Leib und das Blut Christi sind hingegeben für das Heil des Menschen, des *ganzen* Menschen und *aller*

¹⁸⁶ Zur Auseinandersetzung mit den beigebrachten Schriftargumenten siehe F. PROSINGER (Anm. 1).

¹⁸⁷ M. WILDFEUER (Anm. 18) 17; vgl. H. HAUG (Anm. 172) 3 (23. 9. 1974).

¹⁸⁸ vgl. H. HAUG (Anm. 172) 2f.

¹⁸⁹ Ähnlich bereits Vaticanum II, Ad gentes 3.

¹⁹⁰ Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia* 2. 16.

Menschen. Dieses Heil ist *integral* und gleichzeitig *universal*, damit es keinen Menschen gibt, der – wenn nicht durch einen freien Akt der Ablehnung – von der Heilsmacht des Blutes Christi ausgeschlossen bliebe: ›*qui pro vobis et pro multis effundetur*‹. Es handelt sich um ein Opfer, das für ›viele‹ hingegeben wird, wie der biblische Text (*Mk* 14, 24; *Mt* 26, 28; vgl. *Jes* 53, 11–12) in einer typisch semitischen Ausdrucksweise sagt. Während diese die große Schar bezeichnet, zu der das Heil gelangt, das der eine Christus gewirkt hat, schließt sie zugleich *die Gesamtheit der Menschen* ein, der es dargeboten wird: Es ist das Blut, ›*das für euch und für alle vergossen wird*‹, wie einige Übersetzungen legitim deutlich machen. Das Fleisch Christi ist in der Tat hingegeben ›für das Leben der Welt‹ (*Joh* 6, 51; vgl. *1 Joh* 2, 2).¹⁹¹

Der Hinweis auf die »typisch semitische Ausdrucksweise« entspricht den Forschungen des Joachim Jeremias, die inzwischen durch die von Kardinal Vanhoye betreute wissenschaftliche Arbeit von Franz Prosinger in Frage gestellt sind. Auch die Arbeit von Prosinger lässt freilich offen, ob »viele« den allgemeinen Heilswillen ausdrückt und damit »alle« meint oder aber sich auf die tatsächlich geretteten Mitglieder des Bundesvolkes der Kirche bezieht. Es werden freilich Argumente ange-deutet, die das »Blut des Bundes« mit den effektiv erlösten »Schafen« der Herde Christi verbinden, die »viele« sind, aber nicht »alle«. Dass die philologischen Argumente von Joachim Jeremias fragwürdig sind, hat sich inzwischen auch bei Parteigängern der Übersetzung »für alle« herumgesprochen¹⁹².

Papst Benedikt XVI. kennt den neuesten Stand der wissenschaftlichen Diskussion und hat angeordnet, dass die Übersetzungen der biblischen und liturgischen Grundlage zu entsprechen haben. Für die deutsche Sprache ist damit die Wiedergabe des *pro multis* mit »für viele« zu erwarten.

Es bleibt freilich die Frage nach der korrekten Erklärung der Wandlungsworte. Die Untersuchung der Traditionszeugnisse führt hier zu keinem eindeutigen Ergebnis. Die von Apollinaris und Chrysostomus herkommende Auslegungslinie deutet das »für viele« im Sinne des universalen Heilswillens Gottes, während die von Origenes und Hieronymus stammende Interpretation die Worte auf die Glaubenden bezieht bzw. auf die Auserwählten. Für eine Lösung des Problems reicht nicht ein Blick auf die Philologie und die Rezeptionsgeschichte. Gefordert ist hier die Systematik, welche die Einsetzungsworte in das Geheimnis des Bundes zwischen Christus und der Kirche hineinstellt.

5. Systematische Gesichtspunkte

5.1 Die Ergebnisse des historischen Befundes

Aus dem bisher Dargelegten ergeben sich einige Beobachtungen, die unter katholischen Theologen konsensfähig sein sollten:

¹⁹¹ Johannes Paul II., Gründonnerstagsbrief vom 13. März 2005, Nr. 4.

¹⁹² So etwa T. SÖDING (Anm. 10) 3f; A. GERHARDS (Anm. 6) 81.

- Das Leiden Christi richtet sich als heilshaftes Angebot an alle, aber seine Wirksamkeit betrifft wegen des menschlichen Widerstandes nicht alle, sondern viele. Ob »die eine oder andere Formel steht [›für alle‹ oder ›für viele‹], in jedem Fall müssen wir das Ganze der Botschaft hören: dass der Herr wahrhaft alle liebt und für alle gestorben ist. Und das andere: dass er unsere Freiheit nicht in einer spielerischen Zauberei beiseite schiebt, sondern uns Ja sagen lässt in sein großes Erbarmen hinein«¹⁹³.
- Für die Übersetzung der Worte Jesu braucht es größtmögliche Treue zum genauen Wortlaut. Deutung und Übersetzung dürfen nicht miteinander vermengt werden, wenn sich die Liturgie unmittelbar darauf bezieht, was der Herr selbst gesagt hat.
- Die Übersetzung des griechischen *hyper pollon* und des lateinischen *pro multis* mit »für alle« ist falsch.
- Die liturgische Überlieferung hat von Anbeginn bis zum lateinischen Missale Romanum von 2002 einschließlich das griechische »für viele« getreu übersetzt.
- Die theologische Auslegung von beinahe 2000 Jahren deutet mit Vorzug die eucharistischen Worte »für viele« nicht auf das universale Heilsangebot, sondern auf die Heilswirksamkeit, die auf die Annahme des Bundes zielt.
- Im ordentlichen Lehramt findet diese Deutung einen hervorragenden Niederschlag im Römischen Katechismus, auch wenn damit noch keine definitive dogmatische Festlegung geschieht.

Die bisher dargelegten Gesichtspunkte reichen aus, um die Korrektur der liturgischen Fehlübersetzung des *pro multis* mit »für alle« zu begründen. Die Frage ist nur, ob sich für die Formulierung »für viele« auch systematische Gründe anführen lassen, die mit dem eucharistischen Geschehen selbst verbunden sind. Wäre die Wahl der Wendung »für viele« oder »für alle« nur eine Frage der Blickrichtung, wonach eine jede Formulierung ihre Berechtigung hätte, dann könnte man sich fragen, ob die mit der Korrektur verbundene Aufregung sich lohnt.

5.2 Das Messopfer als sakramentale Zuwendung (*applicatio*) des Kreuzesopfers

Das Messopfer stellt nach der klassischen Bestimmung des Tridentinums das Kreuzesopfer dar und wendet dessen Frucht zu: Christus hat beim Letzten Abendmahl »seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die Natur des Menschen erfordert«; dadurch sollte »jenes blutige (Opfer), das einmal am Kreuz dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeit fort dauern und dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden« (DH 1740; vgl. KKK 1366). Die Heilige Messe ist demnach Gedächtnis (*memoria*), Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) und Zuwendung (*applicatio*) des Kreuzesopfers. Wenn es um das Kreuzesopfer geht, finden sich eindeutige Formulierungen im Neuen Testament,

¹⁹³ J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Anm. 21) 36.

welche das Heilsangebot »für alle« betonen (insbesondere Joh 1,29; 6,51; 1 Joh 2,2; 1 Tim 2,6; Hebr 2,9). Insofern das Messopfer das Kreuzesopfer gegenwärtig setzt, ist nicht einzusehen, wieso das Kelchwort nicht auch die Formulierung »für alle« benutzen könnte. Immerhin sind das Opfer Christi und das eucharistische Opfer ein einziges Opfer: Christus selbst ist die Opfergabe, nur die Weise des Opfern ist verschieden (blutig oder unblutig) (vgl. DH 1743; KKK 1367). Einige Autoren versuchen darum, die genaue Übersetzung zu relativieren, indem sie auf den bereits genannten Einschub in den Römischen Kanon am Gründonnerstag verweisen: Christus hat das Leiden auf sich genommen »für unser Heil und das aller Menschen«¹⁹⁴.

Das Messopfer ist Vergegenwärtigung des heilbringenden Leidens Christi. Andererseits ist es aber auch Zuwendung (*applicatio*) der Früchte des Kreuzesopfers. Diese Zuwendung geschieht für diejenigen, die an der liturgischen Feier teilnehmen oder die Gnaden empfangen, die durch das sakramentale Geschehen aktiviert werden. Die Messfeier ist ein wirksames Mittel, wodurch die »für alle« bestimmten Früchte von den Adressaten angenommen werden. Die Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers geschieht nach und nach, in Raum und Zeit, auch wenn seine Kraft die Zeiten der menschlichen Geschichte überspannt. Die Früchte des sakramentalen Aktes sind durch die Aufnahmebereitschaft der Empfänger begrenzt und geschehen insofern »für viele«. Die biblischen Formulierungen »für euch« und »für viele« intendieren »nicht eine Einschränkung der Reichweite des Heilstodes Jesu, sondern die Zueignung an die Mahlteilnehmer«¹⁹⁵. Thomas von Aquin hat den Unterschied zwischen Heilsangebot und Heilswirksamkeit einmal mit dem Bild der Medizin veranschaulicht: damit die Medizin, die für alle bestimmt ist, wirksam werden kann, muss sie auch eingenommen werden¹⁹⁶.

Verifizieren lässt sich der tridentinische Hinweis auf die Messfeier als »Zuwendung« des Kreuzesopfers bereits im Geschehen des Letzten Abendmahls, wie der Freiburger Dogmatiker Helmut Hoping zu Recht betont:

»Wenn Jesus den zwölf Jüngern den Kelch reicht, repräsentieren diese Israel und die zukünftige Kirche. In der Diskussion um das »pro multis« wird zumeist übersehen, dass das Kelchwort Teil eines liturgischen Kontextes ist: zum einen des Letzten Abendmahls (...), zum anderen der Eucharistie als sakramentaler Feier des Neuen Bundes. Der liturgische Kontext der Eucharistie ist auch 1 Kor 10,17f vorausgesetzt. Der Text spricht nicht von allen Menschen, sondern von allen, die mit Christus in dem einen Leib verbunden sind. Zwar sind alle Menschen in den Neuen Bund berufen, den Gott in seinem Messias gestiftet hat. Doch haben nicht schon alle am messianischen Bund sichtbar Anteil.«¹⁹⁷

¹⁹⁴ Vgl. A. GERHARDS (Anm. 6) 82f: »Es handelt sich hier um eine authentische Interpretation aus dem Inneren der Liturgie selbst, die prägnanter ist als katechetische Erklärungen im Vorfeld der Liturgie oder im Nachhinein.«

¹⁹⁵ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17–14,40)* (EKK VII/3), Zürich u.a. 1999, 35.

¹⁹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, STh III q. 48 a. 1 ad 3.

¹⁹⁷ H. HOPING, »Für viele« ist präziser und offener, in Konradsblatt Nr. 2, 14.01.2007.

5.3 Die Wechselseitigkeit des Bundesgeschehens in der Eucharistie

Die Kennzeichnung der Messfeier als Zuwendung der Gnaden des Kreuzesopfers passt auch zur Beschreibung des kostbaren Blutes, dessen Vergießen den neuen Bund begründet. Für eine Theologie des Bundes ist die Unterscheidung wichtig zwischen einem einseitigen Sich-Verpflichten von Seiten Gottes und einer göttlichen Verfügung, deren Wirksamkeit die positive Antwort des Menschen voraussetzt. Der Bund Gottes mit Abraham etwa bedeutet eine göttliche Verheißung, die unabhängig vom Verhalten der menschlichen Bundespartner gilt: in Abraham werden alle Geschlechter der Erde gesegnet sein (vgl. Gen 12,3). Der Bund mit dem Volke Israel, der am Berge Sinai geschlossen und von Mose mit Blut besiegelt wurde (Ex 24,8), ist eine wechselseitige Verpflichtung. Er wird darum hinfällig durch die Untreue des alten Gottesvolkes. Der mit dem Blute Christi geschlossene Neue Bund erscheint als Antithese zum Sinaibund: »Indem er von einem neuen Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt« (Hebr 8,13)¹⁹⁸. Auch der von Jeremia verheißene Neue Bund (Jer 31,31–34) setzt die Vergänglichkeit des Alten Bundes voraus, der am Sinai geschlossen wurde. Wie der Sinaibund mit dem alten Gottesvolk geschlossen wurde, so wird der Neue Bund begründet zwischen Christus und der Kirche. Die Stichworte »Bund«, »Auserwählung« und »Gottesvolk« gehören zusammen¹⁹⁹.

Zwar sind alle Menschen zu diesem Bund eingeladen, aber es wird niemand hineingezwungen. Für die Annahme des Bundes ist die freie Entscheidung des Glaubens notwendig, der in der Liebe wirksam ist. Wenn in den biblischen Berichten über das Letzte Abendmahl vom »Blut des Bundes« die Rede ist (Mk 14,24; Mt 26,28) bzw. vom Neuen Bund in Christi Blut (Lk 22,20; 1 Kor 11,25), dann sind die unmittelbaren Adressaten des Bundesschlusses nicht die Menschen im Allgemeinen, sondern die an Christus glaubenden Jünger: das Blut des Herrn wird vergossen »für euch« (Lk 22,20) bzw. »für viele« (Mk 14,24; Mt 26,28). Der Bund wird gewissermaßen allen Menschen angeboten, aber nur von vielen angenommen. Diese Beziehung zwischen Heilsangebot und Heilswirksamkeit zeigt sich etwa im Hebräerbrief: »Es war ... Gottes gnädiger Wille, dass er [Christus] für *alle* den Tod erlitt. Denn es war angemessen, dass Gott, ... der *viele* Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollendete« (Hebr 2,9–10)²⁰⁰.

Die Wechselseitigkeit des Bundesgeschehens wurde von sedisvakantistischer Seite als Argument dafür angeführt, dass eine Messfeier mit den Worten »für alle« an-

¹⁹⁸ Näheres dazu bei A. VANHOYE, *Discussioni sulla Nuova Alleanza*, in: Rivista teologica di Lugano 1 (2/1996) 163–178; DERS., *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (Jésus et Jésus-Christ 84), Paris 2002, 127–129.

¹⁹⁹ Vgl. etwa die Zusammenschau alttestamentlicher und neutestamentlicher Perspektiven in B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, 413–451; dt. Übers. *Die Theologie der einen Bibel*, Freiburg i. Br. 2003.

²⁰⁰ Vgl. E. GRÄSSER (Anm. 35) 129: »*Polloi* hat einschränkenden Sinn, was durch 4,6 ausdrücklich gesichert ist: Es steht zu erwarten, dass *einige* (...) in die Ruhe eingehen. Zugunsten jedermanns ist Christus gestorben (2,9d). Aber nicht jedermann macht von der Gunst Gebrauch (vgl. 2,3; 3,11f; 12,25) oder hält die Bedingung für die Gemeinschaft mit Christus (3,14), sondern manche verscherzen die Gnade Gottes (12,25), und so erreichen nicht alle das Ziel (4,1; 6,6; 10,26; 12,12).« S.a. A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1–2* (Lectio divina 58), Paris 1969, 310f.

stelle des *pro multis* nicht gültig sei²⁰¹. Nach dem Transzendentalphilosophen Franz Bader gehört die menschliche Antwort auf die Hingabe Christi *konstitutiv* zum Bundesgeschehen²⁰². Demnach wäre die Formulierung »für alle« in sich widersinnig: »Judas wird an den Altar, von dem ihn Jesus ausgeschlossen hat (>Ihr seid rein, aber *nicht alle!*<), zurückgebeten, ja gegen seinen Willen zurückgeschleppt ... Dort, wo Judas ist, kann Jesus nicht sein. Dort, wo die Judasmesse >zelebriert< wird, handelt, opfert und verwandelt Jesus nicht.«²⁰³

Diese Argumentation missachtet die Nuancen der biblischen Bundestheologie. Das griechische Wort *diatheke* und das hebräische *berit* meinen nicht einfachhin (wie »Bund« in der deutschen Umgangssprache) einen Vertrag zweier Bündnispartner, sondern eine Heilssetzung von Seiten Gottes. Erst vom jeweiligen sprachlichen Kontext aus kann das Element der Wechselseitigkeit eingeschlossen werden, insbesondere beim Sinaibund²⁰⁴. Das aus stührender Liebe vergossene Blut Christi begründet den Neuen Bund, so dass vor allem protestantische Exegeten den Bund als unilaterales Geschehen deuten²⁰⁵. Auch bei einer solchen Interpretation zielt freilich die Verfügung Gottes beim Letzten Abendmahl auf den Gehorsam des Glaubens und bezieht sich so auf ein wechselseitiges Verhältnis²⁰⁶. Meines Erachtens lässt sich die menschliche Antwort der Kirche beim Bundesgedanken nicht formell als Konstitution des Bundes verstehen, sondern als dessen *integrierender Bestandteil*. Jesus spricht vom Bund in *seinem* Blut, nicht in dem der Apostel und der Christen²⁰⁷. Der Bund »wird *realisiert* im Tod Jesu, *antizipiert* im Mahl Jesu mit seiner Nachfolgegemeinschaft und *aktualisiert* im Gedächtnisvollzug dieses Mahls«²⁰⁸. In dieser Perspektive wäre die Formulierung »für alle« im Kontext des Letzten Abendmahles zwar nicht schlechthin unsinnig (so Bader), erscheint aber weniger angemessen: es geht nicht zunächst um das universale Angebot des Heiles, sondern um die Aktualisierung des Bundes im sakramentalen Geschehen, das mit Glauben und Nachfolge verbunden ist.

Besonders deutlich wird die Annahme des Bundes und damit die eingeschränkte Heilswirksamkeit in der lukanischen Formulierung, wonach der Leib Christi »für euch« hingegeben wird. Dieser Nebensatz »findet sich nicht im alten Missale, sondern wird im *Novus Ordo Missae* eigens hinzugefügt. Dadurch wird die einge-

²⁰¹ Dazu unten 6.

²⁰² F. BADER, *Das Blut des Bundes für euch und für viele*, in: *Einsicht* Jg. 1, Nr. 5 (August 1971) 1–8; Jg. 1, Nr. 8 (November 1971) 35–41; Jg. 2, Nr. 8 (November 1972) 4–10; Jg. 4, Nr. 10–11 (1975) 296–304, z. B. Jg. 1, Nr. 8 (1971) 38: »Im Begriff *Bundesblut* ist denknotwendig impliziert, dass es durch die positive Stellungnahme der Menschen mitkonstituiert ist, die das Heil des Kreuzestodes sich auch zuteilen lassen wollen.«

²⁰³ F. BADER, *Das Blut des Bundes* (Anm. 202), Jg. 1, Nr. 5 (1971) 8.

²⁰⁴ Vgl. A. VANHOYE (2002) (Anm. 198) 126–128; W. KIRCHSCHLÄGER, »*Bund*« in der *Herrenmahltradition*, in H. FRANKEMÖLLE (Hrsg.), *Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments* (QD 172), Freiburg i. Br. 1998, 117–134 (118).

²⁰⁵ Siehe etwa J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte* (Anm. 9) 218; E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen*, Tübingen 1985, Kap. 6.

²⁰⁶ E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen* (Anm. 205) 118f.

²⁰⁷ Vgl. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* II, Paris 1953, 285.

²⁰⁸ W. KIRCHSCHLÄGER (Anm. 204) 126.

schränkte Heilswirksamkeit und nicht das universale Heilsangebot zur Sprache gebracht. Ist es denn sinnvoll, bei der Gegenwärtigsetzung des Leibes Christi von der Effizienz, bei der des Blutes jedoch vom Angebot zu sprechen?²⁰⁹

Die finale Aussage über die Hingabe Jesu »für viele« weist also allem Anschein nach auf den Endeffekt des Leidens Jesu. Der Erlöser gibt sein Leben hin »für die Schafe«, für die Seinigen, die an ihn glauben (Joh 10,15. 26–28). »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). Im Abendmahlssaal betet Jesus für seine Jünger und »für alle, die durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20). Diese Zielsetzung passt gut in den Zusammenhang des Letzten Abendmahles: »Jeder Mensch, der ein schweres Opfer bringen soll, denkt immer wieder an den voraussichtlichen Erfolg. Nicht zuletzt aus diesem Gedanken schöpft ja der Mensch die Kraft, sein Opfer zu bringen. Wir dürfen annehmen, dass auch der *Gottmensch* vor seinem Leiden daran dachte, dass sehr viele durch sein Sterben gerettet würden. Vielleicht hat er deshalb prophetisch gesagt, sein Blut werde für viele vergossen zur Vergebung der Sünden.«²¹⁰

6. Die Frage der Gültigkeit

Der Brief von Kardinal Arinze betont, es gebe keinen Zweifel bezüglich der Gültigkeit der Messfeiern, in denen beim Kelchwort ein approbierter Text verwandt wird, der ein Äquivalent der Wendung »für alle« enthält. Dieser Hinweis ist wichtig angesichts der Stimmen, die seit der Übernahme der einschlägigen Fehlübersetzungen die Gültigkeit der landessprachlichen Eucharistiefiern in Frage stellen.

Nach dem ordentlichen Lehramt der Kirche, exemplarisch ausgedrückt im Weltkatechismus, hängt die Gültigkeit der eucharistischen Wandlung vom Einsetzungsbericht ab: »Im *Einsetzungsbericht* machen die Kraft der Worte und das Handeln Christi und die Macht des Heiligen Geistes den Leib und das Blut Christi, sein am Kreuz ein für allemal dargebrachtes Opfer, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig« (KKK 1353; vgl. 1412f). Die Gegenwart der Herrenworte unterliegt mannigfachen Variationen in den verschiedenen Liturgien, bis hin zur ostsyrischen Anaphora »Addai und Mari«, wonach (zumindest nach der offiziellen Deutung des Einheitssekretariats) die Einsetzungsworte »tatsächlich vorhanden (sind), zwar nicht als fortlaufender Bericht und ›ad litteram‹, aber an verschiedenen Stellen, d. h. sie sind in die nachfolgenden Gebete der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte eingeflochten«²¹¹. Nach gängiger Auffassung der traditionellen Dogmatik sind we-

²⁰⁹ M. WILDFEUER (Anm. 18) 28f. Ähnlich T. GALLUS, *Streitfrage* (Anm. 23) 296.

²¹⁰ W. PIGULLA (Anm. 12) 80.

²¹¹ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE EINHEIT DER CHRISTEN, *Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens*, 20.07.2001, in www.vatican.va ... (s.a. Theologisch-praktische Quartalschrift 150 [2002] 191–192). Auf die damit verbundenen Kontroversen kann hier nicht eingegangen werden. Der *status quaestionis* wird gut dargestellt bei B. GHERARDINI (Hrsg.), *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari* (Numero speciale di Divinitas), Città del Vaticano 2004; siehe die Rezension von D. BERGER in: Theologisches 34 (2004) 692–694.

sentlich für die Gültigkeit der sakramentalen Form die Worte »Das ist mein Leib« und »Das ist mein Blut« bzw. »Das ist der Kelch meines Blutes«²¹². Dies ist angesichts der liturgischen Vielgestaltigkeit zumal in den östlichen Riten die plausibelste Deutung.

Da es freilich auch andere Lösungsvorschläge gibt, lässt sich argumentieren, Plausibilität bedeute nicht die Sicherheit, die für den gültigen Vollzug der Eucharistie notwendig sei²¹³. Manche Autoren beriefen sich auf Thomas von Aquin, wonach die Meinung vorzuziehen sei, auch die der Wendung *Hic est enim calix sanguinis mei* folgenden Worte gehörten zum Wesen der Form; in ihnen werde die Kraft des im Leiden vergossenen Blutes angezeigt (die Erlangung des ewigen Lebens, die Gerechtigkeit der Gnade aus dem Glauben und die Vergebung der Sünden)²¹⁴. Angeführt wird auch eine Regel aus dem Messbuch Pius' V., wonach eine Sinnveränderung der sakramentalen Form zur Ungültigkeit des Vollzuges führe: »Wenn einer aber etwas verminderte oder veränderte an der Form der Konsekration von Leib und Blut, und in der Veränderung die Worte nicht mehr dasselbe bedeuteten, so würde er das Sakrament nicht mehr vollziehen.«²¹⁵ Eine sinnveränderte Hinzufügung zur wesentlichen Form macht nach Thomas von Aquin den sakramentalen Vollzug ungültig²¹⁶. Nach Auffassung sedisvakantistischer Kreise führt darum die Fehlübersetzung des *pro multis* zur Ungültigkeit der Messfeier²¹⁷, während sich eine gemäßigte Position auf das Prinzip des Tutorismus beruft: wenn es um die Gültigkeit der Sakramente geht, darf nicht (wie sonst im moralischen Bereich) einer probablen Meinung gefolgt werden, sondern es ist die *via tutior* einzuhalten (der sicherere Weg)²¹⁸. Hier eröffnen sich Probleme und Gewissenszweifel, die viele Gläubige, zumal Seminaristen und Priester, bedrängt haben²¹⁹. Diese Probleme sind nicht immer in argumenta-

²¹² Siehe etwa F. DIEKAMP – K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, Münster 1962, 129f; J. POHLE – J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn 1937; Nachdr. 1960, 277–282. Unter den neueren Stellungnahmen vgl. J. AUER, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie* (Kleine Kath. Dogmatik VI), Regensburg 1974, 162–165; A. ZIEGENHAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre* (Kath. Dogmatik VII), Aachen 2003, 324–327; A. GARCÍA IBÁÑEZ (Anm. 27) 503–510.

²¹³ So G. HERMES, *Die Aussage der Theologie. Zur Frage der Gültigkeit der Konsekration*, in: *Der Fels 7* (1976) 136–139 (136): Die Auffassung, dass die Worte nach »sanguis mei« »nicht zur wesentlichen Form des Sakramentes gehören, ... ist nur wahrscheinlich, keineswegs aber sicher«.

²¹⁴ Thomas von Aquin, *STh III q. 78 a. 3 resp.* Vgl. *In 1 Cor. 11, lect. 6*.

²¹⁵ *De defectibus in celebratione missarum occurrentibus V,1*. Darauf berufen sich etwa G. HERMES (Anm. 213) 138 und A. HOLZER, *Novus Ordo Missae oder Die Zerstörung der heiligen Messe*, Stegen über Freiburg 1975, 46–48.

²¹⁶ Thomas von Aquin, *STh III q. 60 a. 8*.

²¹⁷ Vgl. A. HOLZER (Anm. 215) 29–74; W. SIEBEL, *Katholisch oder konziliar. Die Krise der Kirche heute*, München-Wien 1978, 323–336.

²¹⁸ G. HERMES (Anm. 213) 138f unter Berufung auf die Verurteilung des Laxismus durch Papst Innozenz XI. (1679). Der Papst hatte folgende Meinung verurteilt: »Es ist nicht unerlaubt, bei der Spendung der Sakramente der wahrscheinlicheren Meinung von der Gültigkeit des Sakramentes zu folgen und die sicherere außer Acht zu lassen ...« (DH 2101).

²¹⁹ Vgl. etwa M. WILDFEUER (Anm. 18) 40.

tiver Offenheit, sondern häufig mit dem behördlichen »Holzhammer« »gelöst« worden²²⁰. Verdrängte Probleme kehren freilich wieder, was für unser Thema seit dem Brief Kardinal Arinzes offenkundig geworden ist.

In der Kritik an der Fehlübersetzung darf freilich nicht die Zugehörigkeit zur Kirche vergessen werden, die auch in der Theologie zur Ausgewogenheit hinzugehört. Thomas von Aquin, nach dem eine sinnstörende Hinzufügung zur sakramentalen Form ein Sakrament verungültigt, geht selbstverständlich davon aus, dass ein von der Kirche angenommener Ritus niemals ungültig sein kann, der mit der Absicht vollzogen wird, das zu tun, was die Kirche tut²²¹. Dass das für die Gültigkeit erforderliche Minimum in den Worten »Das ist mein Leib – Das ist mein Blut« besteht, erscheint als so gut begründete theologische Meinung, dass sich darüber eine moralische Gewissheit ergeben sollte. In der angeführten Thomasstelle spricht der Aquinat von der Integrität der Aussage (*integritas locutionis*), die aber unterschieden werden kann vom Wesen der Form²²². »Zur ›Form‹ eines sakramentalen Zeichens gehört immer nur das, was die vorliegende Materie bezeichnet und zum heilserfüllten Zeichen macht, nicht aber die Angabe von Wesenseigentümlichkeiten oder Wirkungen des Sakramentes, die zudem nie vollständig sein könnten.«²²³ An anderer Stelle gibt auch Thomas zu: »Wenn der Priester nur jene Worte aussprache [›Dies ist mein Leib‹ – ›Dies ist der Kelch meines Blutes‹] mit der Absicht, dieses Sakrament zu vollziehen, wäre dieses Sakrament vollzogen.«²²⁴

Ist die Einfügung der Formel »für alle« in die Einsetzungsworte eine Hinzufügung, die den Sinn der Herrenworte verdirbt? Leo Scheffczyk war nicht glücklich über die Fehlübersetzung, meint aber: »Das in der Eucharistie vergegenwärtigte Opfer Christi ist der Absicht Christi und der Wirkmächtigkeit nach ›für alle‹ da, aber die

²²⁰ Ein typisches Beispiel dafür ist der Umgang der von Kardinal Döpfner geführten Deutschen Bischofskonferenz im Jahre 1976 mit den Argumenten, die in der Zeitschrift »Der Fels« vorgetragen wurden: dem Redakteur der Zeitschrift, P. Georg Hermes SAC, wurde die Suspension angedroht, ohne seine Position verteidigen zu können. Der auslösende Anlass war der von den Redakteuren des »Fels« gemeinsam verantwortete Artikel *Weg im Zwielicht*, in: *Der Fels* 7 (3/1976) S. 67–70. Der im Folgenden zitierte Beitrag von Leo Scheffczyk war ein von Kardinal Höffner (dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Kardinal Döpfner als Vorsitzender der Bischofskonferenz) ermöglichter Kompromiss, mit dem die Diskussion um die Gültigkeit im »Fels« abgeschlossen wurde. Vgl. W. SIEBEL, *Katholisch oder konziliar* (Anm. 217) 402–406. Eine genauere Dokumentation, dir mir vorliegt, befindet sich im Archiv des »Fels«.

²²¹ STh III q. 60 a. 8 resp.: Hat der die Worte Aussprechende »die Absicht, durch derlei Zusatz oder Kürzung einen anderen Ritus einzuführen, der nicht von der Kirche angenommen ist (*qui non sit ab Ecclesia receptus*), so scheint das Sakrament nicht zustande zu kommen, weil es nicht klar ist, ob er beabsichtigt, das zu tun, was die Kirche tut.«

²²² Vgl. J. POHLE – J. GUMMERSBACH (Anm. 212) 281f.

²²³ L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach der Gültigkeit. Die Konsekrationsformel in der neuen Liturgie*, in: *Der Fels* 8 (1977) 179–183 (180).

²²⁴ STh III q. 78 a. 1 ad 4. Über die Interpretation der Texte – hier ist auch zu berücksichtigen In 1 Cor. 11, lect. 6 – gibt es unterschiedliche Auslegungen in der Thomistenschule. Während Billuart (1685–1757) zwischen Integrität und Wesen der Form unterscheidet, setzen Gonet (ca. 1616–1681) und ältere Thomisten beides miteinander gleich. Vgl. J. POHLE – J. GUMMERSBACH (Anm. 212) 281f.; A. HOLZER (Anm. 215) 61–69. Die Auffassung Gonets mag als Thomasexegese vorzuziehen sein; mit dem liturgiehistorischen Befund ist sie jedenfalls nicht vereinbar. Thomas geht bei seinen Ausführungen, gerade in In 1 Cor. 11, lect. 6, von der irrigen Überzeugung aus, die einschlägigen Äußerungen des für einen Paulusschüler gehaltenen Pseudo-Dionysius entsprächen der geschichtlichen Wahrheit.

tatsächliche Wirkung kommt doch nur (aufgrund mangelnden menschlichen Mittuns und des Geheimnisses der göttlichen Gnadenwahl) ›vielen‹ zugute. Da diese beiden Aussagen dogmatisch miteinander zusammenhängen und eine zur anderen eine notwendige Affinität besitzt, da also im Grunde von einem bewussten theologischen Glauben beide Wahrheiten immer *zusammengedacht* werden (aber doch nicht immer zusammen *ausgesprochen* werden müssen), ist eine Aussage, in der *nur das eine* Moment erwähnt wird, dogmatisch nicht unrichtig oder gegen den Sinn des Eucharistiegeheimnisses gerichtet, selbst wenn sie als *Übersetzung* eines vorliegenden Textes, der in sich *das andere* Moment ausdrückt, kritisiert werden darf.«²²⁵

Die Gültigkeit der Wandlung steht also durch die Fehlübersetzung nicht in Frage. »Da die Gründe für eine solche Übersetzung nicht durchschlagend sind, ist die Frage tatsächlich kaum zu unterdrücken, warum die Experten eine solche ›wenig glückliche‹ Änderung vorgeschlagen und schließlich wohl auch durchgesetzt haben. Man wird darum nicht erstaunt sein dürfen, wenn sich angesichts einer solchen Konstellation der Vorwurf mangelnder Sorgfalt, fehlender Pietät und reformerischen Eigenwillens erhebt, der durch manch andere Neuübersetzung bestätigt wird, hier aber mit Recht als besonders schwerwiegend empfunden wird.«²²⁶

7. Ökumenische Gesichtspunkte

Dass die Treue zur Heiligen Schrift auch ökumenisch bedeutsam ist, sei eigens hervorgehoben. Die lexikographischen Ausführungen von Joachim Jeremias haben, soweit dem Verfasser bekannt ist, keineswegs zu Änderungen der Einsetzungsworte in der evangelischen Abendmahlsliturgie geführt. Eine unmittelbar auf die Glaubenden bezogene Deutung der Einsetzungsworte findet sich insbesondere bei den Lutheranern. Während Martin Luthers Messformular von 1523 in den Einsetzungsworten die Wendung »für viele« bringt, ist in der deutschen Messordnung von 1526 das Kelchwort auf die Abendmahl feiernde Gemeinde bezogen mit den an Lukas und Paulus orientierten Worten »für euch«. Dies hängt mit der lutherischen Eucharistielehre zusammen, »denn eine Wirksamkeit über den Kreis der Kommunikanten hinaus zu behaupten, wäre für Lutheraner zumindest missverständlich«²²⁷. Diese Konzentration auf die Eucharistie feiernde Gemeinde kommt in gewisser Weise mit der tridentinischen Lehre überein, wonach es beim Messopfer um die Zuwendung des Kreuzesopfers geht. Allerdings geht die Wirkung der Messfeier, als wirksame Vergegenwärtigung des Sühnopfers Christi, über den Kreis der Kommunizierenden hin-

²²⁵ L. SCHEFFCZYK, *Gültigkeit* (Anm. 223) 182.

²²⁶ L. SCHEFFCZYK, *Gültigkeit* (Anm. 223) 180. Ähnlich J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Anm. 21) 36: »Keine der beiden Formeln [›für alle‹ und ›für viele‹] kann das Ganze sagen; jede bedarf der Auslegung aufs Ganze der Botschaft. Ich lasse die Frage offen, ob es sinnvoll war, hier die Übersetzung ›für alle‹ zu wählen und damit Übersetzung mit Auslegung zu vermengen, wo doch Auslegung in jedem Fall unerlässlich bleibt.«

²²⁷ F. LURZ, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*, Stuttgart 1998, 154, zitiert bei A. GERHARDS (Anm. 6) 82.

aus und richtet sich auf alle, die für den Empfang dieser Wirkung bereit sind: »für euch und für viele«.

Auch das anglikanische »Book of Common Prayer« übersetzt die Herrenworte korrekt mit »für viele«. Erst recht gilt dies für die Christen der altorientalischen und orthodoxen Kirchen, die sich auf die Heilige Schrift und die Überlieferung der Väter verpflichtet wissen. »Den Entscheid Roms, zur Übersetzung des Kelchwortes mit, für viele ›zurückzukehren‹, kann man aus ökumenischen Gründen nur begrüßen«²²⁸.

8. Pastorale Motive

Die genaue Übersetzung des *pro multis* hat, sofern eine entsprechende Erklärung erfolgt, auch praktische Auswirkungen. Als Max Zerwick 1970 auf der Linie von Joachim Jeremias die Fehlübersetzung rechtfertigte, meinte er noch, dass auch die Wendung »für alle« ihre eigene Problematik habe, »denn für manche könnte sie bedeuten, dass tatsächlich alle gerettet werden, aber es ist anzunehmen, dass die Gefahr einer solchen irrtümlichen Deutung unter Katholiken kaum existieren dürfte«²²⁹. Was der biedere Jesuitentheologe noch 1970 für unwahrscheinlich hielt, ist heute freilich in vielen Kreisen schon zur *opinio communis* geworden: dass es nach den Worten Jesu viele Menschen geben wird, die (durch eigene Schuld) nicht die ewige Seligkeit erlangen (z.B. Lk 13,22–24), wurde selbst von einem verdienten Theologen als »Infernalismus« bezeichnet, der sich an der Spitze der Kirche höchster Sympathien erfreut²³⁰. Selbst die Worte des Herrn werden hier ideologisch umgebogen: wer sie ernst nimmt, gilt als »Fundamentalist«²³¹. In der gegenwärtigen Situation gibt es sicherlich keine nennenswerte Gefahr, der jansenistischen Irrlehre zu verfallen, wonach Jesus nur für die Auserwählten gestorben wäre²³². Dass »manche Kreise«, die auf einer korrekten Übersetzung des *pro multis* bestehen, den Heilswillen Gottes begrenzen wollen²³³, ist durch keinerlei Zeugnisse belegbar²³⁴. Sehr häufig finden wir aber einen vermessenen Heilsoptimismus, wonach am Ende alle Menschen gerettet werden. Manche Beobachter sehen darin den entscheidenden Grund

²²⁸ M. THEOBALD (Anm. 36) 24.

²²⁹ M. ZERWICK (Anm. 11) 140.

²³⁰ Siehe dazu, mit weiterer Literatur, M. HAUKE, *Auf den Spuren des Origenes: Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, in: Theologisches 35 (2005) 554–562.

²³¹ So bei dem Rahnerschüler H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993, 440f. Zum biographischen Hintergrund dieser Polemik vgl. D. BERGER, »Man könnte meinen, man sei im Irrenhaus«. *Herbert Vorgrimlers Lebenserinnerungen*, in: Theologisches 36 (2006) 353–362.

²³² Dies befürchtet etwa A. GERHARDS (Anm. 6) 80: »... nach über dreißig Jahren hat man sich so an die offene Formulierung [sic] ›für alle‹ gewöhnt, dass das einschränkende ›für viele‹ exklusiv verstanden werden muss, als habe Jesus nicht für alle Menschen sein Blut vergossen.«

²³³ So A. GERHARDS (Anm. 6) 81: »... die Interpretation des ›pro multis‹ im Sinne einer Begrenzung des Heilswillens Gottes auszuschließen ist ... So aber möchten manche Kreise, die gegen die offene Interpretation ›für alle‹ opponieren, das ›pro multis‹ verstanden wissen.«

²³⁴ Mir sind jedenfalls keine bekannt. Auch Gerhards nennt keine Belege.

für die Durchsetzung der Übersetzung »für alle«²³⁵. Die Übersetzung »für viele« unterstreicht dagegen die Bedeutung des Glaubens und der Liebe für das ewige Heil.

Dass mit dieser Änderung eine positive Klimaänderung für die Kirche beginnen kann, wurde auf sehr pointierte Weise von Christian Geyer in einem Beitrag für die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« beschrieben:

Der Katholizismus »schien sich ... selbst um ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gebracht zu haben, als er die Kategorie des Seelenheils ... systematisch in den Hintergrund treten ließ, ja ausrangierte. Wir kommen alle in den Himmel – das ist die populäre Version der Heilsgewissheit, die Wortführer des Katholizismus vertraten, ihre Kirche könne im Handumdrehen eine Religion für alle werden – für Andersgläubige ebenso wie für Ungläubige.

Doch schien die Vereinnahmungsstrategie nicht aufgehen zu wollen: Die Heiden wollten lieber Heiden bleiben, denn in der vatikanischen Statistik als anonyme Christen geführt zu werden. Und die Christen selbst, entlastet vom Druck des Seelenheils, rückten in die Rolle der eifrigen Religionsmoderatoren, die den einen Gott für alle propagierten, auf welchem Wege auch immer man ihm folge: auf christlichem, islamischem oder atheistischem.

Doch mit dieser harmonischen Formel wurde das Christentum keine Religion für alle, sondern blieb statistisch eine Religion für viele und eigentlich für immer weniger. Jetzt zieht die katholische Kirche ihre Konsequenz und will ihre Messbücher ändern ... Das Seelenheil dürfe man sich nicht als eine mechanistische Angelegenheit vorstellen ... Was Christus allen verdient habe, müsse gleichwohl einzeln gewollt werden. So begegnet man dem geschäftsschädigenden Image, im Vergleich zu anderen Religionen eine harmlose Religion zu sein und noch dem Atheismus zuzublinzeln. Der Katholizismus ist, wie es scheint, nicht so ungefährlich, wie er oft tut. Ihm geht es wieder um etwas.«²³⁶

Die genaue Übersetzung der Wandlungsworte unterstreicht jedenfalls die Ernsthaftigkeit des christlichen Lebens. Um zu denen zu gehören, die Christus erwählt hat, braucht es die tätige Sorge um das persönliche Heil. In einer Zeit, da der biblische Begriff der Auserwählung in einen Limbus des Vergessens geworfen wurde, ist ein solcher Weckruf überaus angemessen.

Ein weiteres pastorales Motiv ist die intellektuelle Kohärenz zwischen Heiliger Schrift und Liturgie. Nehmen wir als Beispiel etwa den Palmsonntag: bei der Verlesung der Leidensgeschichte nach Matthäus oder Markus richtet sich der Bund Christi auf »viele«, während das gleiche Wort beim Kern der Messfeier mit »alle« wiedergegeben wird. Eine kritische Beobachterin meint: »Wie ich aus eigener Erfahrung weiß, reagieren diejenigen, die auf diese Diskrepanz aufmerksam gemacht werden, tatsächlich mit erheblicher Verwirrung, allerdings immer nur darüber, dass man bei der Liturgie falsch übersetzt und Christi Wort manipuliert.«²³⁷

²³⁵ Beispielsweise K. GAMBER (Anm. 87) 67; P. HACKER, »Für viele vergossen«, in: Una Voce Korrespondenz 6 (1976) 47–52 (52): »Der falsche Heilsoptimismus ist, neben der Verschweigung der unsterblichen Seele (...), das unauffälligste und daher wirkungsvollste Einbruchstor des Unglaubens in der Kirche ...«

²³⁶ C. GEYER, *Für viele*, in: FAZ, 22. 12. 2006, Nr. 298, S. 33.

²³⁷ C. WICK, *Es ist an der Zeit, Fehler einzusehen* (Anm. 24).

Keine Hilfe wäre ein fauler Kompromiss, der dahin gehen würde, *pro multis* mit »für die Vielen« wiederzugeben²³⁸. So lautete bereits die vorläufige Übersetzung des deutschen Missale, bevor sie vom »für alle« abgelöst wurde²³⁸. Vom Lateinischen her wäre eine solche Übertragung zwar rein philologisch möglich, weil durch das Fehlen des Artikels nicht zwischen »viele« und »die Vielen« unterschieden werden kann. Dies gilt aber nicht von der biblischen Grundlage, die griechisch ist: das Griechische setzt hier den Artikel, den es auch fortlassen könnte: »für viele« (*hyper pollon*) und nicht »für die Vielen« (*hyper ton pollon*).

Dem Heiligen Vater ist zu danken, dass er mutig die Reinheit der Liturgie wiederherstellt. Möge der Nachfolger des hl. Petrus auch die geistige Aufnahme finden, die seine beherzte Entscheidung verdient.

²³⁸ So etwa die Vorschläge von A. WEISS, *Damit wäre beiden Seiten geholfen*, in: Die Tagespost, 21. 12. 2006, S. 12 (Leserbrief); P. LERCH, *Offen für die Tiefendimension*, in: Die Tagespost, 20. 01. 2007, S. 19 (Leserbrief).

²³⁹ Vgl. H. HAUG (Anm. 172) 1.