

Wolfgang Beinert

Die alleinseligmachende Kirche

Oder: Wer kann gerettet werden?

Auch wer nicht sehr viel Ahnung von der römisch-katholischen Kirche hat, weiß doch normalerweise, daß sie behaupte, die alleinseligmachende zu sein. In der Theologie wird dieser Anspruch gewöhnlich negativ mit dem altchristlichen Axiom angemeldet, daß außerhalb ihrer kein Heil sei: „Extra Ecclesiam nulla salus“.

Es ist sehr alt; es hat das Ansehen eines dogmatischen Satzes. Für viele Zeitgenossen freilich ist es ohne Geltung. Katholizismus und Christentum erscheinen ihnen bestenfalls als ein Angebot aus vielen im Supermarkt der Weltanschauungen. So tragen sie kaum Bedenken, auch wenn sie durch die Kindertaufe christlich organisiert worden sind, die Maximen ihrer Glaubensgemeinschaft im Prozeß der Lebensreifeung nicht oder nur in Auswahl zu befolgen.

Nicht alle denken so. Es gibt innerhalb der römisch-katholischen Kirche traditionalistische und integralistische Kreise, die solche Aufweichung des Denkens gerade in der Vergessenheit oder in der Abmilderung des alten Extra-Satzes grundgelegt sehen. An die Stelle der ihn bestimmenden Ideale der Französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die unter den Leitworten Religionsfreiheit, Kollegialität und Ökumenismus vom Zweiten Vatikanum als „Zeitbomben“ in die Kirche gelegt worden sind, meint *Marcel Lefebvre*¹, muß dem Christen wieder bewußt werden: „Niemand, sei er Mohammedaner, sei er Protestant, sei er Animist, kann zum Heil gelangen ohne die Gnade der katholischen Kirche, ohne die Gnade vom Kreuze unseres Herrn Jesus Christus. Es gibt nur ein Kreuz, durch das man gerettet werden kann, und dieses Kreuz ist der katholischen Kirche anvertraut, niemand anderem.“² Im innerkatholischen Raum hat, laut Presseberichten, der Wiener Hilfsbischof *Kurt Krenn* dezidiert hervorgehoben, daß die „eine Kirche mit der besonderen Stellung des Papstes ‚das Instrument des Heiles, das Gott erwählt hat‘“ sei, und damit die Ansicht verbunden, das sei nicht anders zu verstehen als es im Mittelalter Papst Bonifaz VIII. verstanden habe³. Damit sind sehr konkrete Folgen verwoben. In einem Interview äußerte der gleiche Bischof im Zusammenhang mit der Frage eines Kirchenaustritts wegen der Verweigerung des Kirchenbeitrags (Kirchensteuer): „Wer die Kirche aufgibt, gibt seinen Heilsweg auf. Beim Kirchenaustritt spielt der Kirchenbeitrag leider eine zu große Rolle.“⁴

Spätestens an diesem Punkt wird freilich der gutwillige Katholik sehr nachdenklich werden. Folgt daraus nicht bei simpler Reaktion der Verdacht: Wer also Kirchensteuer zahlt, braucht um sein Heil nicht mehr besorgt zu sein? So wird es der Bischof nicht gemeint haben.

Wie auch immer – die Rede von der alleinseligmachenden Kirche erscheint heute sehr fragwürdig. Sollte man sie nicht, wo nicht aufgeben, so doch auf sich beruhen lassen? Dieser Ausweg ist spätestens dann verbaut, wenn das Problem von der objektiven in die subjektive Terminologie übersetzt wird. Es lautet dann: Wer kann gerettet werden? Nun mag auch das viele Zeitgenossen, die christlichen inklusive, nicht sonderlich aufregen. Sie fühlen sich nicht sehr erlösungsbedürftig oder meinen, wo sie sich in Zwangslagen befänden, könne die Kirche ihnen nicht nur nicht helfen, sondern würde sie gelegentlich noch verschärfen: Gibt es nicht das Phänomen der „ekklesiogenen Neurosen“? Aber möglicherweise muß man noch einmal übersetzen, diesmal von der theologischen in die anthropologische Sprache.

Errettung und Erlösung sind in der religiösen Terminologie negative Bezeichnungen für das Positivum, das als *Heil* angesprochen wird. Dieses meint, schon von der Etymologie her, die abstrichlose und restlose Erfüllung aller Mangelzustände, eine Ganzheit und Fülle, der nichts abgeht. Daß aber der Mensch in jeder Hinsicht ein Mängelwesen ist, gehört zu den Grunderfahrungen jeder Anthropologie. Daß er in jeder Hinsicht diesen Mangel zu beheben strebt, ist ihr ebenso bewußt. Heil ist also das, was jeder Mensch schon je und immer anzielt, was ihn erst ganz und gar zum Menschen macht. Das „objektive“ Wort Heil, so kann man dann sagen, ist „subjektiv“ gewendet identisch mit dem Begriff Sinn. Das Problem des Heils stellt sich nun so dar: Wo findet der Mensch, wo finde ich den absoluten Sinn des Lebens? Unter diesem Blickwinkel kann es niemanden mehr gleichgültig lassen, zumal in einer Situation wie der gegenwärtigen, da für viele Menschen aus vielerlei Ursache und Anlaß der totale Sinnlosigkeitsverdacht enorme Dimensionen annimmt.

Religion und Absolutheitsanspruch

Der Ort der möglichen Sinneinlösung ist die Religion. Denn bei dem uns beschäftigenden Problem geht es nicht darum, ob dieses oder jenes Geschehnis oder Widerfahrnis in unserem Leben Sinn hat, sondern ob dieses in seiner Totalität „heil“ ist. Heil erscheint damit als ein Transzendental, das in, hinter und mit allen Lebensbezügen und Lebensdimensionen gegeben sein muß. Die gemeinmenschliche Erfahrung, artikuliert beispielsweise in der Faust-Sage, geht dahin, daß es zwar ständig angezielt, aber immanent nie erreicht wird. Gleichwohl kann man nicht davon absehen, es als real zu postulieren, weil eben sonst – partielle Sinn-

haftigkeit hin oder her – der Lebenssinn nicht wirklich gegeben ist. Wo aber ist das Heil und damit der Sinn des Lebens zu finden?

Genau darauf antwortet grundsätzlich jede Religion. Ihre Antwort lautet prinzipiell: Beim transzendenten Urgrund allen Seins und Lebens – aber du gelangst nur über mich dorthin! Kurz gesagt: Religion versteht sich als Weg zu Gott. Weil aber dieser Gott transzendent ist, ist er das Absolutum schlechthin, das innerweltlichen Relationen prinzipiell enthoben ist. Wenn überhaupt, dann kann vom Menschen nur die Relation der Hoffnung versucht werden; das Heil selbst ist unverfügbare Gabe Gottes, Geschenk oder Gnade. Die Religion aber, als der Weg dorthin, partizipiert notwendig an der Absolutheit Gottes: Sie begreift sich ja nicht als irgendeine, sondern als *die* Möglichkeit der Heilsbegabung für den Menschen. Zum Geschenk des Heils und dem Akt der Heilsbegabung gibt es keine Alternative.

So erklärt sich die Tatsache, daß jeder Religion der Absolutheitsanspruch mehr oder weniger inhärent⁵. In besonders ausdrücklicher Weise gilt das für die *Offenbarungsreligionen*. Sie begreifen sich als Vermittler einer Selbstkundgabe Gottes, die als solche per definitionem dem Menschen keine sinnvolle Wahl läßt: Was Gott selbst sagt, kann weder belanglos noch falsch sein; falsch oder belanglos kann dann auch nicht dessen Weitergabe durch die Religion sein. Spätestens hier verbindet sich mit dem Heilsanspruch auch der Wahrheitsanspruch: Es geht um das, was Gott selbst gesagt hat; und damit um die Wahrheit, die über Tod und Leben entscheidet. Dogmatische Intoleranz scheint dann unausweichlich⁶.

Das *Christentum* versteht sich als Zusammenschluß der Menschen, die überzeugt sind: Gott hat kundgetan, daß nur in seinem Sohn Jesus Christus das Heil geschenkt wird und daß es in seiner Kirche durch Wort, Sakramente und Dienst in der Geschichte den Menschen weitergegeben wird. So konnten gerade die Christen dezidiert für ihre Religion den Anspruch erheben, daß nur in und durch Kirche des Menschen Seligkeit gewonnen werde. Das ist gemeinchristlicher Glaube⁷.

Die Implikationen des christlichen Absolutheitsanspruchs

Dieser Glaube ist freilich nicht leicht durchzuhalten. Von der Sache her kann es nur numerisch *einen* Heilsweg, somit nur numerisch *eine* Religion und Kirche geben. In der Praxis aber gibt es deren viele; also steht Absolutheitsanspruch gegen Absolutheitsanspruch. Mit dem Extra-Satz verbindet sich damit konkret für die konkrete römisch-katholische Glaubensgemeinschaft heute die Frage nach ihrem Verhältnis zu den anderen Menschen generell, zu den anderen Religionen und Konfessionen speziell, mithin nach Mission und Ökumenismus, nach der Legitimität von Religions- und Meinungsfreiheit sowie von Menschenrechten über-

haupt. Beantwortet man sie negativ im Sinn einer Distanzierung von den „anderen“, wird die Absolutheit gewahrt, aber die historische Entwicklung als Verrat gebrandmarkt. Beantwortet man sie positiv, entspricht das der historischen Entwicklung, doch schließt das offenbar den Verzicht auf den Absolutheitsanspruch ein. Im ersten Fall erklärt man sich für einen strikten Exklusivismus der römischen Kirche, im zweiten für einen indifferentistischen Pluralismus der Heilsvermittlungen.

Die erforderliche Wahl ist aber die Wahl zwischen Skylla und Charybdis. Die erste Alternative führt zu einem unerträglichen Rigorismus, gepaart mit lebensbedrohlicher Intoleranz. Er hat sich oft und oft unter der Devise des „Extra Ecclesiam“ in der Geschichte des Christentums erschreckend gezeigt. Seit *Augustinus*, der große Lehrer der folgenden Jahrhunderte, der Meinung gewesen war, daß die Wahrheit nach Zwang verlange, damit möglichst viele das Heil erlangen⁸, galt es als gottgefälliges Werk, auch die Ketzer und Hexen zu verbrennen⁹ oder die Heiden zu versklaven¹⁰. Welche Konsequenzen noch heute damit verbunden werden, kann ein Blick auf die Apartheid-Politik zeigen, die ideologisch mit christlichen Maximen begründet wird¹¹. Berührt wird schließlich auch die Frage der Effektivität der christlichen Verkündigung selber. Wir wissen heute, daß diese – etwa in den „Missionsländern“ – oft daran scheitert, daß mit der Kirchengliedschaft Bedingungen dogmatischer oder (vor allem) ethischer Natur verknüpft wurden, die nicht unbedingt evangeliumskonsequent, sondern nur kulturgegeben sind¹².

So böse Dinge sind von der Alternative nicht zu befürchten. Aber auch sie hat lebensbedrohliche Konsequenzen. Sie führt unweigerlich zur Frage, warum man eigentlich noch Christ sein solle, wenn es doch andere (meist leichtere) Heilspfade gibt, warum Mission betrieben werden solle, wenn doch die Heiden oft edler als die Christen sind; warum um alle Welt Christus wichtig sei, wenn doch auch ohne das ausdrückliche Bekenntnis zu ihm Gott gefunden werden kann.

Die Methode des Entweder-Oder führt also ganz augenscheinlich nicht sehr weit. Eine Lösung kann darum nicht in der schlichten Akzeptanz oder Ablehnung des Extra-Axioms bestehen, sondern in der richtigen Interpretation dessen, was es besagt. Das hermeneutische Prinzip muß vom Kern der Offenbarung selbst gewonnen werden. Die Antwort muß, anders formuliert, aus dem Wesen des Christentums erfolgen. Es erschließt sich nicht ohne Blick auf dessen Geschichte.

Das Verständnis des christlichen Absolutheitsanspruchs in der Geschichte

1. *Biblische Basis*

Im ersten Evangelium wird Jesu Wort tradiert: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12, 30). Im Licht des

Osterereignisses erkennt Petrus: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12). Der Verfasser des Hebräerbriefts erklärt in theologischer Terminologie: „Er ist der Mittler eines neuen Bundes; sein Tod hat die Erlösung von den im ersten Bund begangenen Übertretungen bewirkt, damit die Berufenen das verheißene Erbe erhalten“ (Hebr 9, 15).

Der Grund jeden christlichen Absolutheitsanspruchs ist also Jesus Christus. Aber den Christen ist es von Anfang an klar, daß er nicht als erratischer Block in der Geschichte steht, sondern im Gefüge der Bundesschlüsse Gottes – der Hebräerbrieft weist ausdrücklich darauf hin – und somit auch innerhalb eines Volkes, einer Gemeinschaft. Die neutestamentliche Ekklesiologie wird nicht müde, die enge Verbindung zwischen Christus und Christengemeinschaft hervorzuheben: Die Kirche ist sein Leib, die Glaubenden sind mit ihm verbunden wie die Reben mit dem Weinstock, Christus und Kirche verhalten sich wie Bräutigam und Braut. So ergibt sich mit innerer Logik, daß auch die Kirche in irgendeiner Weise am Absolutheitsanspruch Christi Anteil hat. Im Neuen Testament selber wird das angedeutet, aber nicht ausdrücklich reflektiert¹³.

Es kennt allerdings noch eine andere Verständnislinie. So sehr die Autoren die Heilsmittlerschaft Christi betonen, vergessen sie doch nicht die alttestamentliche Überlieferung von den „heiligen Heiden“, wie Abel, Henoch, Noach, Rut, Bileam oder Ijob¹⁴. Jesus selber, der sich zunächst nur an das auserwählte Volk gesandt weiß, lobt gute Heiden wie die Niniviten (Lk 11, 32) oder die Bewohner von Tyrus und Sidon (Mt 11, 22). Für ihn sind letztlich nicht die äußeren Verbindungen eines Menschen mit dem Bundesvolk entscheidend, sondern dessen „Bundesgesinnung“. Als Kontrapunkt zum zitierten Matthäus-Logion steht Mk 9, 40 f.: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns. Wer euch auch nur einen Becher Wasser zu trinken gibt, weil ihr zu Christus gehört – amen, ich sage euch: er wird nicht um seinen Lohn kommen.“ Worin dieser besteht, wird bereits in der Gerichtsparabel entfaltet (Mt 25, 31–46). Das ewige Heil eines Individuums ist dort von nichts anderem abhängig als von seiner Liebe zu den Menschen. Mit ihr liebt man immer Christus. Der eigentliche Heilsweg ist also die Nächstenliebe. Denn, so im gleichen Evangelium, nicht das „Herr, Herr“-Sagen führt ins Himmelreich, sondern dorthin gelangt „nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7, 21). Gottes Wille aber ist das Heil der Menschen durch Jesus (Lk 9, 56; Joh 3, 17 u. ö.).

Ein biblischer Absolutheitsanspruch existiert also nur für Jesus Christus. Er ist das Heil. Aber dieses Heil ergeht nicht weltlos und geschichtslos, sondern in einem Bund und also, nach biblischem Verständnis, innerhalb der Gemeinschaft des Bundesvolks. Das eigentliche Problem ist dann, in welcher Weise das Volk, also im Neuen Bund die Kirche, in das Heilsgeschehen notwendig einbezogen ist.

Es wird mit zwei Interpretationsmodellen gelöst. Der (auf jeden Fall nachran-

gige) Absolutheitsanspruch der Kirche kann *exklusiv* oder *komprehensiv* verstanden werden. Im ersten Fall ist er ein *Personprinzip*, das angibt, *welche Menschen* heilsfähig sind. Die Antwort: nur jene, die Glieder der Kirche sind. Im anderen Fall ist er ein *Sachprinzip*, das Auskunft gibt, *auf welche Weise* Menschen das Heil finden. Die Antwort lautet nun: nur durch die Tätigkeit der Kirche. Beide Modelle sind in der Folge ausgearbeitet worden.

2. Die exklusive Interpretation

Die exklusive Interpretation zeichnet sich schon bei den Apostolischen Vätern ab. Sie hält sich mehr oder weniger ungebrochen bis ins 17. Jahrhundert durch. Zu den Quellen gehört neben den oben zitierten neutestamentlichen Stellen übrigens auch die frühjüdische Symbolik von der Arche Noach als Typus der endzeitlichen Heilsgemeinde – eine Bestätigung dafür, wie stark mit der Religion überhaupt der Absolutheitsanspruch verbunden wird¹⁵. Nach einigen vorbereitenden Ansätzen bei *Ignatius von Antiochien*¹⁶, *Irenäus von Lyon*¹⁷ und *Clemens von Alexandrien*¹⁸ tritt uns diese Deutung erstmals in aller Klarheit Mitte des 3. Jahrhunderts bei *Origenes* entgegen: „Extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur“, „Außerhalb dieses Hauses, das heißt außerhalb der Kirche, wird niemand gerettet.“¹⁹ Das ist die früheste ausdrückliche Bezeugung unseres Axioms. Origenes verbindet damit die Warnung, aus der Kirche hinauszugehen. Der Satz steht also in einem paränetischen Zusammenhang und ist an Menschen adressiert, die bereits der Kirchengemeinschaft zugehören.

Der heutigen Form des Axioms näher steht die Formulierung des Bischofs *Cyprian*, um die gleiche Zeit niedergeschrieben. Im Zusammenhang mit seiner Meinung, daß die Taufe der Ketzer ungültig sei, erklärt er seinem mauretanischen Amtskollegen Jubaian: „Wenn nun schon dem Häretiker weder die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses noch die des Blutes zum Heil sein kann, weil es außerhalb der Kirche kein Heil gibt (quia salus extra ecclesiam non est), um wieviel weniger wird es ihm dann nutzen, wenn er im Schlupfwinkel in der Räuberhöhle mit ehebrecherischem Wasser benetzt wird und die alten Sünden nicht nur nicht bekannt, sondern sich vielmehr neue und größere aufgelastet hat.“²⁰ Auch hier liegt eine Mahnung vor, die wiederum Leute betrifft, die einmal zur Kirche gehört haben. Bemerkenswert ist, daß entsprechend der cyprianischen Kirchenauffassung die *Ecclesia* wesentlich vom Bischof her gesehen wird²¹. Diese hierarchologische Konzeption wird später gerade auch im Zusammenhang mit dem Axiom ausgebaut werden. Bemerkenswert ist zum anderen, daß es jetzt die Stütze für einen Rigorismus bietet, der von der Großkirche nicht geteilt wird: Sie hat bekanntlich gegen Cyprian die Taufe der Häretiker anerkannt. Auch diese rigoristische Komponente bleibt virulent.

Das ist vor allem dem überragenden Einfluß *Augustins* und seiner Schule zu verdanken. Kirche wird mehr und mehr als äußeres Gefüge, als Institution ver-

standen. So erklärt der Bischof von Hippo den Gemeindemitgliedern von Caesarea: „Man kann außerhalb der katholischen Kirche alles haben, bloß nicht das Heil: Man kann Ehre haben, man kann die Sakramente haben, man kann das Alleluja singen, man kann Amen antworten, man kann das Evangelium festhalten, man kann den Glauben im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes haben und verkünden, aber nirgends kann man außer in der katholischen Kirche das Heil finden.“²² Nun ist es nur noch ein ganz kleiner Schritt zur These seines Schülers *Fulgentius von Ruspe*, die endgültig aus der Formel ein dogmatisches Axiom macht: „Halte ganz fest und hege keinerlei Zweifel: Nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige Feuer gehen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“²³

Das Mittelalter übernimmt diesen rigorosen Exklusivismus. Er wird ekklesiologisch noch einmal durch *Bonifaz VIII.* zugespitzt. Weil bei ihm Kirche und Papst in eins fallen, hängt schlußendlich das Heil einzig und allein von der Beziehung zum Bischof von Rom ab. In der Bulle „*Unam sanctam*“ vom 18. November 1302 erklärt er, wieder unter Inanspruchnahme der Arche-Symbolik: „Daß es nur eine heilige katholische und apostolische Kirche gebe, zwingt uns der Glaube anzunehmen und festzuhalten. Und mit Standhaftigkeit glauben wir an sie und bekennen sie in Einfalt, sie, außer der wir kein Heil noch Verzeihung der Sünden finden.“²⁴ Diese Kirche aber ist dem Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut. So folgt aus der Heilsnotwendigkeit der dergestalt konstituierten Kirche: „Dem römischen Papst sich zu unterwerfen, ist für alle Menschen unbedingt zum Heil notwendig: Das erklären, behaupten, bestimmen und verkünden wir.“²⁵

Uns kann hier nicht die Kontroverse beschäftigen, ob dieser Satz eine Ex-cathedra-Definition im Sinn des Ersten Vatikanums ist²⁶; es ist dies für uns schon deswegen nicht wichtig, weil das Axiom später von Konzilien ganz sicher in definitorischer Intention verwendet wird. Am entschiedensten geschieht das im Dekret der *Florentiner Kirchenversammlung* für die Jakobiten. Unter Zitierung des Fulgentius-Textes wird im Kernsatz festgehalten: Die Kirche „glaubt fest, bekennt und verkündet, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude, noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr anschließt.“²⁷

Die exklusive Interpretation, die hier in aller Klarheit zu Protokoll gegeben ist, wurde bis zur Vigil des Zweiten Vatikanums immer wieder verteidigt²⁸. Nach dem Willen der Theologischen Vorbereitungskommission hätte das Lehramt da noch verkünden sollen, daß alle ungetauft gestorbenen Kinder vom ewigen Heil ausgeschlossen seien²⁹. Und daß es auch zur Stunde noch unerbitliche Vertreter dieser Strenge gibt, haben wir gezeigt. Den meisten Christen ist sie allerdings

wohl unverständlich, wo nicht unheimlich. Wie kann eine Religion, in der die Liebe das oberste Gebot ist, so rigoros sein und denken?

Man wird wohl zwei Begründungskomplexe sehen müssen. Der eine ist empirischer Natur. Bis in die Zeit der großen Entdeckungen des 15. Jahrhunderts stellte man sich die Welt nach Raum und Zeit ziemlich klein vor; zudem war das Interesse weitgehend auf die eigene Umwelt beschränkt, deren Grenzen sich mit denen der Institution Kirche praktisch deckten. Die „Ökumene“, die bekannte und bewohnte Welt, erstreckte sich gerade von Gibraltar bis zum Schwarzen Meer, von den Nordrändern der Sahara bis nach Skandinavien. Sie bestand auch, glaubte man, noch nicht sehr lange, maximal vielleicht 6000 Jahre. So war die exklusive Interpretation des Extra-Satzes nicht sehr aufregend: Sie betraf im Grund nur ganz wenige Menschen, zumal man für die Zeit vor Ostern immer ziemlich großzügig war. Obschon man wußte, daß es Heiden gab, unternahm die Kirche denn bis ins 15. Jahrhundert hinein kaum missionarische Anstrengungen zu deren Christianisierung. Im übrigen fand man sich im Schatten der augustinischen Lehre von der „*massa damnata*“ wohl auch einfach damit ab, daß viele Menschen in die Hölle kommen mußten³⁰.

Der andere Begründungskomplex wird durch den historischen Ursprung des Extra-Axioms beleuchtet: Es galt anfangs nicht als dogmatisches Prinzip, wie wir gesehen haben, sondern war eine pastorale Mahnung, war also vornehmlich an die Glieder der Kirche selber gerichtet. Es ging um die Einheit und Wahrheit, um den Erhalt von Tradition und auch von Macht. Das sind an sich wichtige Motive. Nicht nur im Christentum haben sie dort zu Intoleranz geführt, wo sie sich verabsolutierten³¹.

3. Die *komprehensive Interpretation*

Am Ende des Mittelalters erwies sich dies zusehends als unmöglich. Den Theologen wird mehr und mehr bewußt, wie gewaltig alt die Menschheit und wie groß die Erde ist. Waren für den mittelalterlichen Menschen die Christen die Majorität und die Nichtchristen Randexistenzen, sieht es nun genau umgekehrt aus: Millionen und Abermillionen Erdenbürger hatten und haben nie Gelegenheit, die Botschaft Christi zu vernehmen. Sollten sie tatsächlich alle verdammt sein? Im übrigen erzählten die Missionare erstaunliche Geschichten vom „edlen Wilden“ – sollten seine Tugenden wirklich nur, gut augustinisch, glänzende Laster sein?³²

Auch die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts gab zu denken – was die des 11. Jahrhunderts übrigens nicht getan hatte. Denkende Menschen mußten skeptisch werden, wenn sich nun die Religionsparteien gegenseitig als Teufelsbrut und Teufelsbraten betrachteten – waren wirklich die Anhänger der einen oder gar beider schlankweg verdammt? Noch problematischer wird es für die nachfolgenden Generationen: Sie hatten sich ja normalerweise nicht für diese oder jene Konfession entschieden, sondern waren schuldlos in sie hineingeboren. Endlich darf der

Einfluß der Kirchenkritik der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts nicht geringgeschätzt werden: Sie prangerte die Intoleranz und Verletzung der Menschenrechte an, deren sich namens ihres Absolutheitsanspruchs die Kirchen schuldig gemacht hatten und machten. Neue Nachdenklichkeit weckte der Massenauszug der Getauften aus der Kirche, der seit dem 19. Jahrhundert einsetzte und noch nicht gestoppt ist.

In dieser Lage besannen sich die Theologen zunehmend der *komprehensiven* Texte in den Quellen. Im Lauf der Zeit waren sie noch entfaltet worden. Da erinnerte man sich, daß die Väter von den „Samenkörnern der Wahrheit“ bei den Heiden gesprochen hatten³³. Da war schon beim strengen *Augustinus* der Gedanke zu finden, daß die Kirchengliedschaft keine Heilsgarantie in sich bedeute: Einer kann „drinnen“ sein und doch wegen der Verfallenheit an die Sünde „draußen“ bleiben und also das Heil verspielen³⁴. Da gedachte man der thomanischen Lehre von der *Fundamentaloption*, wonach der Mensch bei Erreichung des Vernunftgebrauchs eine Grundentscheidung für oder gegen das wahre Lebensziel trifft; ist sie positiv, ist er bereits im Stand der Gnade³⁵. Umgekehrt hatte das *Konzil von Trient* erklärt, daß kein Mensch, also auch nicht das Mitglied der Kirche, seines Heils je gewiß sein könne. Die Theologen vertraten die Überzeugung, daß man bei schuldlos irrendem Gewissen mit Gott verbunden bleibe und daß es auch einen einschlußweisen Glauben (*fides implicita*) gebe. Vor allem aber nahm man jene biblischen Texte ernst, die klar davon sprechen, daß Gottes Heilswille universal sei, er also ernstlich aller Menschen Seligkeit erstrebe (1 Tim 2, 4; Joh 1, 9)³⁶. Alle diese Theologumena lassen sich mit der exklusiven Interpretation des Extra-Axioms nur schlecht zusammenreimen. So verlor sie an Plausibilität und Geltung.

Für das Lehramt war der erste Anlaß, sie abzumildern, die jansenistische Überzeugung von der Unerlöstheit der Heiden. 1690 weist das *Hl. Offizium* den Satz zurück: „Heiden, Juden, Häretiker und andere Leute dieser Art unterliegen gar keinem Einfluß durch Jesus Christus.“³⁷ Noch dezidierter ist die Stellungnahme gegen Paschasius Quesnel. *Clemens XI.* verwirft 1730 die These: „Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt.“³⁸ Damit war aber die rigoristische Interpretation auch des Extra-Axioms erschüttert: Gnade und Heil sind streng aufeinander bezogene Begriffe³⁹; gibt es außerhalb der römisch-katholischen Kirche also Gnade, gibt es auch Heil. Noch aber werden die Konsequenzen nicht gezogen.

Erst 1854 erscheint die Problemanzeige deutlich in einer lehramtlichen Äußerung. Papst *Pius IX.* kommt auf das Axiom in einer Ansprache gegen den Indifferentismus zu sprechen, also die Meinung, wonach jeder nach seiner Fassung selig werden könne. „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen

des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion.“⁴⁰ Wenige Jahre später erklärt er in etwas abundanterer Weise in der Enzyklika „*Quanto conficiamur moerore*“, wieder gegen den Indifferentismus gerichtet: „Es ist Uns und Euch bekannt: Wer in unüberwindlichem Irrtum über unsere hochheilige Religion befangen ist und wer ein ehrenhaftes und rechtschaffenes Leben führt, indem er eifrig das natürliche Gesetz und seine Gebote hält, die von Gott in jedes Herz eingeschrieben sind, und bereit ist, Gott zu gehorchen, kann das ewige Leben erlangen. Denn Gott ... läßt in seiner höchsten Güte und Milde nicht zu, daß mit der ewigen Verdammnis bestraft wird, wer nicht willentlich schuldig geworden ist. Doch allbekannt ist auch der katholische Glaubenssatz (Dogma): Niemand kann außerhalb der katholischen Kirche gerettet werden und das ewige Heil können die nicht erlangen, die verstockt sind gegen die Autorität, die Definitionen dieser Kirche und die beharrlich getrennt bleiben von der Einheit dieser Kirche und dem römischen Papst, dem Nachfolger Petri.“⁴¹

Spätestens seit diesen Äußerungen kann man nicht mehr behaupten, der alte Satz von der alleinseligmachenden Kirche werde gleicherweise verstanden wie seinerzeit von Bonifaz VIII. Aber wie ist er dann genau zu interpretieren? Das ist die Frage, um deren Lösung seitdem gerungen wird. Über sie soll in einem eigenen Beitrag nachgedacht werden.

ANMERKUNGEN

¹ M. Lefebvre, zit. nach A. Schifferle, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche (Kevelaer 1983) 265.

² Ders., zit. ebd. 167.

³ Regensburger Bistumsblatt 27/1989, 2. 7. 1989, 11.

⁴ Die ganze Woche Nr. 26/1989, 29. 6. 1989, 6.

⁵ G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion (Heidelberg 1955) 139.

⁶ So schon Augustinus: „Die Wahrheit verlangt nach Zwang, denn würde man sie den Häretikern ersparen, gäbe man ihnen nicht die heilsame Arznei“ (ep. 93, 1, 2: CSEL 34, 44).

⁷ Vgl. z. B. M. Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520) (WA7, 219, 6–10); J. Calvin, Institutio (1559) 4, 1, 4 (op. sel., vol. 5, München 1962, 2). Zu Luther vgl. auch E. E. Günther, Die Anschauung Luthers von Seligkeit, Heil und Kirche in den reformatorischen Schriften v. 1517–1522 und in seinem Septembertestament (Halle 1935). Nach J. R. Nelson, Art. Kirche III: EKL II, 638 (1962) ist das Extra-Axiom „nach Abstrich der päpstlichen Ansprüche ein theologisch gültiger Grundsatz für die Protestanten geworden“.

⁸ Vgl. Anm. 6. Zur augustiniischen Lehre: W. Geerlings, *Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas*. Augustinus Rechtfertigung des Zwangs, in: Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens, hrsg. v. N. Klimek (Essen 1989) 41–47.

⁹ Zur Begründung der Ketzerverbrennung: Thomas v. Aquin, ScG III, 146. Leo X. verurteilte in der Bulle „*Exsurge Domine*“ (1520) als Irrtum Luthers den Satz: „Die Häretiker zu verbrennen ist wider den Willen des Geistes“ (DS 1483). Zur Hexenverfolgung vgl. H.-J. Nesner, „Hexenbulle“ (1484) und „Hexenhammer“ (1487), in: Teufelsglaube und Hexenprozesse, hrsg. v. G. Schwaiger (München 1987) 85–102.

- ¹⁰ Belege bei W. Kern, „Außerhalb der Kirche kein Heil“, in: ders., Disput um Jesus und die Kirche (Innsbruck 1980) 89f.
- ¹¹ F. J. Stegmann, Auserwählungsbewußtsein als Wurzel der Apartheid, in: Universalität und Toleranz (Anm. 8) 237–247. Zum Ganzen auch R. Aubert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. v. H. Lutz (Darmstadt 1977) 422–454.
- ¹² Interessant sind hierzu die Ausführungen von B. Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken, in dieser Zschr. 207 (1989) 591–606; u. a. wird auf die Kulturbedingtheit des westlichen Naturrechtsdenkens und mancher Bestandteile der christlichen Ehelehre aufmerksam gemacht, die nicht als Bestandteil evangeliumskonformer Ethik gelten können.
- ¹³ Die wichtigsten Texte: Mk 16, 16; Joh 3, 5. Der Zusammenhang von Glaube und Taufe wird schroff herausgestellt, doch ist ausdrücklich von der Kirche nicht die Rede. Was ist, so läßt sich an den Text die Frage stellen, mit den nichtgetauften Glaubenden? (Vgl. W. Kern. a. a. O. 88).
- ¹⁴ J. Daniélou, Die heiligen Heiden des Alten Testaments (Stuttgart 1965).
- ¹⁵ H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 504–547, bes. 507–516.
- ¹⁶ Philad. 3, 2 (Funk I, 172; BKV, Die Ap. Väter 143).
- ¹⁷ Adv. haer. 3, 24, 2 (Harvey II, 131f.; BKV, Irenäus I, 316f.).
- ¹⁸ Paidag. 1, 27, 2 (GCS Clem. I, 106; BKV, Clemens v. Alexandrien I, 228).
- ¹⁹ In Jesu nave 3, 5 (GCS, Origenes 7, 306f.).
- ²⁰ Ep. 73, 21 (CSEL 3/2, 795).
- ²¹ Vgl. vor allem De unit. eccl. 6 (PL 4, 502).
- ²² Sermo ad Caesar. eccl. plebem 6 (CSEL 53, 174f.).
- ²³ De fide ad Petrum 78, reg. 35 (CC SL 91 A, 756).
- ²⁴ DS 870 – NR 736.
- ²⁵ DS 875 – NR 430.
- ²⁶ Vgl. DS, introductio ad 870–875; dazu M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: ThPh 59 (1984) 565 mit Verweis auf K. A. Fink.
- ²⁷ DS 1351 – NR 381. Vgl. auch Lateranense IV (DS 802 – NR 375).
- ²⁸ Vgl. DS, Index systematicus G 6a. Die wichtigsten Stellen kommentiert C. Fenton, The Catholic Church and Salvation (Westminster, Maryland 1958). Zum institutionalistischen Verständnis vgl. Y. Congar, „Außerhalb der Kirche kein Heil“, in: ders., Heilige Kirche (Stuttgart 1966) 438f.
- ²⁹ Schema „De deposito fidei pure custodiendo“, cap. 8, nr. 45 (Acta et Documenta Conc. Oec. Vaticani II apparando, II/II, IL, Città del Vaticano 1967, 367): Die Erbsünde wird definiert als „mere et proprie peccatum, quod homines . . . nisi per regenerationem deleatur quod generatione contractum est, in perditionem trahit“.
- ³⁰ Vgl. De civ. Dei 21, 12 (CC SL 48, 778).
- ³¹ G. Mensching, a. a. O. (Anm. 5) 114–145.
- ³² Augustinus, De spir. et litt. 3, 5 (CSEL 60, 157); En. in ps. 31, II, 4 CC SL 38, 227). Zum Topos vom „edlen Wilden“ vgl. U. Bitterli, Der „Edle“ Wilde, in: Wir und die Wilden, hrsg. v. Th. Heye (Reinbek 1985) 270–287 (Lit.).
- ³³ Justin, Apol. II, 13 (PG 6, 465); Klemens v. Alexandrien, Strom. I, 5, 29 (ed. Stählin 15, 18).
- ³⁴ Vgl. z. B. In Jo. ev. tr. XLV (CC SL 36, 395); En. in ps. 47, 11 (CC SL 38, 547f.). Zum Ganzen auch J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) 136–158. In diesem Kontext ist die alte, auch von Augustinus vertretene Lehre von der „Ecclesia ab Abel“ zu erwähnen, die alle Gerechten umfaßt: Y. Congar, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam), hrsg. v. M. Reding u. a. (Düsseldorf 1952) 79–108; J. Beumer, Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, in: MThZ 3 (1952) 161–175.
- ³⁵ STh II, II, 89, 6. Dazu M. Seckler, Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht, in: ThQ 140 (1960) 38–69.
- ³⁶ Zur Lehre des Tridentinums über die Heilsgewißheit: DS 1534; 1540 – NR 804; 809. Zum allgemeinen Heilswillen Gottes vor allem 1 Tim 2, 4; Joh 1, 9. Vgl. auch Thomas v. Aquin, STh III, 64, 7c, wonach das Heil nicht an die kirchlichen Sakramente gebunden ist.
- ³⁷ DS 2305.
- ³⁸ DS 2429.
- ³⁹ W. Kern, a. a. O. (Anm. 10) 99.
- ⁴⁰ Ansprache „Singulari quadam“ (1854): NR 367.
- ⁴¹ Enzyklika „Quanto conficiamur moerore“ (1864): DS 2866f.