

Heilsnotwendigkeit der Kirche ↗ *Allgemeiner Heilswille Gottes*, ↗ *Heiligkeit der Kirche*, ↗ *Kirche*, ↗ *Kirche und Kirchen*, ↗ *Sakramentalität der Kirche*. – Die Frage nach der H.K. bricht traditionell an der Frage nach der Vereinbarkeit zweier Glaubensüberzeugungen auf: »Extra ecclesiam nulla salus« (außerhalb der Kirche kein Heil: Cyprian v. Karthago [† 258] ep. 73; unit. eccl. 6.14.17) sowie: »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden« (1 Tim 2,4). – (1) Das Bekenntnis zur alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi teilen alle ntl. Autoren (Joh 3,3–5; 14,6; Mk

16,16; Apg 4,12; 1 Tim 2,4–7). Ebenso ist aber der Grundgedanke präsent, dass das Heilshandeln Gottes universale Dimensionen hat (Joh 1,3–5; 3,16; Röm 5,12 ff; 1 Kor 8,6; 1 Tim 2,4; ferner Kol 1,15–20; Hebr 1,3). – (2) Die frühen Väter sind einerseits von einer heilsoptimistischen Grundüberzeugung geprägt, wonach die »Samen des Logos« (griech. *logoi spermatikoi*) überall zu finden seien (Iustin d. Märtyrer [† um 165]; Irenäus v. Lyon [† um 200] haer. 3,24,1) und die Kirche schon »ab Abel« existiert habe als Gemeinschaft aller Gerechten (Hirt des Hermas; Klemens v. Alexandrien [† 215]). Zugleich wird eine eher schroffe Exklusivität behauptet: Kirche als »Arche des Heils«, die vor der Sintflut in der Welt rettet (Ignatius v. Antiochien, Philad. 3,2; Irenäus, haer. 3,4,1). Das Axiom »Extra ecclesiam nulla salus« findet sich ausdrücklich nahezu zeitgleich bei griech. und lat. Theologen: Origenes ([† 253/54] hom. in Lib. Jesu nave 3,5; Cyprian s. o.). Während Origenes mit ihm die Universalität der bereits geschenkten Heilsvermittlung in Christus unterstreicht, gewinnt es bei Cyprian – auf dem Hintergrund einer durch Spaltungen erschütterten jungen Kirche und des Ketzertaufstreits – paränetischen Charakter; es richtet sich an die Gläubigen selbst *ad intra*. Verhängnisvoll für die Frage nach Heil oder Unheil Nichtgläubender wirkt sich die Lehre des späten Augustinus von der Prädestination aus, die der Augustinusschüler Fulgentius v. Ruspe ([† 532] fid. 3f) zu einer (abstrakten) Theorie über das ewige Schicksal aller Nichtgläubenden bzw. Nichtgetauften ausbaut. – (3) In diesem Sinne verwendet das Vierte Laterankonzil 1215 den Satz (DH 802), und Papst Bonifaz VIII. weitet ihn auf alle aus, »die sich nicht dem römischen Papst unterwerfen« (Bulle *Unam sanctam* 1302: DH 875). Das Konzil v. Florenz (1442) definiert in barscher Konsequenz: »Niemand der außerhalb der katholischen Kirche lebt – also nicht bloß Heiden, sondern auch Juden, Häretiker und Schismatiker – kann des ewigen Lebens teilhaftig werden; sie werden [vielmehr] in das ewige Feuer kommen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist« [Mt 25,41], wenn sie sich nicht ebendieser Kirche vor dem Ende ihres Lebens noch eingliedern lassen« (DH 1351). Allerdings setzen diese Aussagen die ma. Überzeugung voraus, dass die Welt als ganze bereits christlich sei und nur die schuldhaft, bewusste Ablehnung der Kirche kenne. Insofern ist später in anderen Kontexten auch eine umgekehrte Stoßrichtung zu beachten. So weist das Lehramt den rigoristischen Ultra-Augustinismus eines C. Jansen († 1638) mit dem Verweis zurück, dass Christus für alle Menschen gestorben sei (DH 2005; 2305) und verwirft den Satz P. Quesnels († 1719), außerhalb der Kirche gäbe es keinerlei Gnade (DH 2429). Zur Begründung dient die von Ambrosius v. Mailand († 397) entwickelte Idee der sog. Begierdetaufe und die Anmerkung des Thomas v. Aquin († 1274), dass Unkenntnis nicht vom Heil ausschließe (De ver. 14,11 ad 1) – was vom Trienter Konzil übernommen wird (DH 1524). An die Lehre dieses Konzils über das »votum baptismi« (Taufwunsch) und dem »votum esse in Ecclesia« (Wunsch nach Kirchenzugehörigkeit) anknüpfend, wird in der nachtridentinischen Kontroverstheologie (vgl. R. Bellarmin [† 1621] über die »Sichtbarkeit der Kirche«) die Denkfigur des »votum Ecclesiae« (Kirche ersennendes Denken) etabliert, das auch dann gegeben und wirksam sei, wenn eine unüberwindliche Unwissenheit über Glaube und Kirche vorliegt. Die Enzyklika »Mystici corporis«

Papst Pius' XII. (1943) bildet in dieser Hinsicht einen Höhepunkt und Abschluss, da von einer »inneren Hinordnung« und einem »unbewussten Verlangen« (*inscio quodam desiderio ac voto* [DH 3821]) nach dem »mystischen Christusleib« die Rede ist, welcher die konkrete röm.-kath. Kirche sei. Faktisch hat diese Lehre zu einer gewissen Widersprüchlichkeit geführt, denn: Reicht es zu, nur von einer unbestimmten, unbewussten Innerlichkeit her zu argumentieren, was sich vielleicht sogar als semipelagianischer Subjektivismus interpretieren ließe? Jedenfalls musste sich das Lehramt gegen strengere, aber für damalige Verhältnisse nicht minder rechthgläubig-kath. Interpretationen absetzen (vgl. den »Boston-Heresy-Case« 1949 und die Antwort des Hl. Offiziums: DH 3866–70). Die syst., auch kanonistische Diskussion des Problems wurde dadurch allerdings angeregt, weshalb das Vat II die relativ großzügige Position des Lehramts in der Zeit kurz zuvor weiterführen konnte: »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttl. Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttl. Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen« (LG 16, dazu AG 9; 11; 19; NA 2 u. ö.). Vom universalen Heilswillen Gottes und seinem Versöhnungshandeln in Christus aus argumentierend, greift das Konzil sowohl die patristischen Gedanken von den *logoi spermatikoi* wie von der *Ecclesia ab Abel* auf und spricht von der österlichen Berufung aller Menschen zur Vollendung in Gott (GS 22; dazu GS 10; GS 45). Von daher wird, wiederum patristisch inspiriert, eine »Schule zum Evangelium« (*praeparatio Evangelii*) anerkannt: »Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen [den Nichtchristen] findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe« (LG 16; dazu AG 7). Auch die Lehre des Thomas v. Aquin († 1274) spielt eine Rolle, wonach Christus nicht nur das Haupt der Kirche, sondern jenes aller Menschen sei (STh III q8 a3) und deshalb die Wirksamkeit der göttl. Gnade nicht unter allen Umständen an das kirchl. sakramentale Handeln gebunden bleibe (STh III q68 a2). In diesem Sinne ist die Lehre des Konzils als »christologisch und pneumatologisch begründete universalgeschichtliche Interpretation« (W. Kasper, Kirche, 178) des überlieferten kath. Gedankenguts zu verstehen. – (4) Während die orth. Tradition mit dem Väterzeugnis kontinuierlich auf die konkrete Kirche als Forum göttl. Heilshandelns verwiesen hat und sich auch heute anderweitige Spekulationen versagt, war im Westen durch die Reformation das Thema »wahre« Kirche virulent geworden und damit auch die Differenzierung zwischen den Größen »Glaube« und »Kirche«. So wehrt sich M. Luther († 1546) gegen die Bannandrohung mit der im Anschluss an Augustinus getroffenen Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Kirchengemeinschaft (*Sermo de virtute excommunicationis*: WA 1,639,2–6): Die *communio spiritualis* schenkt allein Gott; der Mensch kann sich aus ihr nur selbst ausschließen, und zwar durch die Sünde. Demgegenüber berührt der Kirchenausschluss durch die hierarchische Autorität lediglich Äußer-

lichkeiten (*externae privatio communionis*). Zum Heil notwendig ist allein der Glaube (*sola fide*), nicht die Kirche (ApolCA: BSLK 189,32–36). Zwar gibt es auch für Luther geistliche Gemeinschaft nicht ohne leiblich-sichtbare Dimensionen, doch diese sind nur dann dem Heil dienlich, wenn sie geistliche Gemeinschaft wahrhaft ermöglichen, also spirituell, sakramental und in diesem Sinne funktional verstanden werden. Bei Ph. Melanchthon ([† 1560] – und mit ihm in der luth. Bekenntnistradition) verlagert sich der Akzent wieder stärker auf das institutionelle Moment, auf den *coetus vocatorum, qui est Ecclesia visibilis* (Stud. Ausg. II/2, 474). Drei klare Merkmale hebt er hervor: reines Evangelium als Verkündigungsinhalt (*doctrinae Evangelii incorrupta professio*); Sakramentspendung gemäß göttl. Geheiß (*usus sacramentorum conveniens divinae institutioni*); Amtsakzeptanz im Blick auf das Evangelium (*oboedientia debita ministerio Evangelii*: Stud. Ausg. VI, 212.286). Melanchthon nähert sich damit wieder dem röm.-kath. Verständnis im Sinne R. Bellarmins, wie es im Übrigen auch die Luth. Orthodoxie tun wird. Für die Frage nach der H.K. bleibt ref. aber entscheidend, dass die von Gott gegebenen sichtbaren Wesensmerkmale »Evangelium« und »Sakrament« geistlich fruchtbar und entsprechend überprüfbar sein müssen gemäß dem Grundsatz: »Ubi et quando visum est Deo« (CA 5). – (5) Für eine heute angemessene Antwort auf die Frage nach der H.K. im Gefolge des Vat II ist auf die Theologie K. Rahners († 1984) zu verweisen, insbes. auf den von ihm geprägten Begriff des *übernatürlichen Existenzials*. Damit ist – durchaus scholastisch gedacht – die Gnade zuallererst als ein unverdientes Geschenk Gottes qualifiziert, als ein Datum »von oben«. Zugleich aber kommt eine »Anthropologie des begnadeten Menschen« ins Spiel, so dass die Gnade zugleich als je persönliche Begabung (und insofern als Existenzial) verstanden werden darf. So lässt sich sagen: Wenn Gnade grundlegend am Menschen *als Menschen* haftet, sind auch Persönlichkeiten außerhalb der Kirche wahrhaft »begnadet«. Sie sind, solange ihnen die explizite Wahrheit Christi verschlossen bleibt, gewissermaßen »anonyme Christen« und gerade als Anhänger anderer Religionen oder Weltanschauungen zur Gemeinde Christi in ein kommunionales Verhältnis gesetzt. Die Institution Kirche wird von daher aber nicht belanglos, ganz im Gegenteil: Als konkreter Ausdruck für die »innigste Vereinigung [der Menschen] mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) bleibt sie äußeres und untrügliches Zeichen dafür, dass Gnade tatsächlich vergeben, tatsächlich am Werk und als wahrhaft menschengemäße Wirklichkeit immer auch sozial-kommunikativ verfasst ist.

Lit.: Y. Congar, Außer der Kirche kein Heil?, Eichstätt 1961; W. Kasper, Katholische Kirche, Freiburg – Basel – Wien 2011; W. Kern, Kein Heil außerhalb der Kirche?, Freiburg – Basel – Wien 1979; H. Rahner, Symbole der Kirche, Salzburg 1964; J. Ratzinger (*Benedikt XVI.*), Kirche (JRGS 8,1), Freiburg – Basel – Wien 2010; M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg – Basel – Wien 1988.

JOHANNA RAHNER