

# „Ecclesia . . . universale salutis sacramentum“

Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution  
„De Ecclesia“ über die Kirchenzugehörigkeit

Von Friedo Ricken S. J.

Die Kirche denkt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach über ihre Stellung in der heutigen Welt. Freimütiger als je zuvor bekennt sie die Tatsache, daß der weitaus größere Teil der Menschheit nicht zu ihrem sichtbaren Gefüge gehört, und sie stellt sich der Frage, wie sie sich zu all den Menschen außerhalb ihres Verbandes verhält: einer Frage, die letztlich nicht dem theoretischen Selbstverständnis der Kirche gilt, sondern dem Heil ungezählter Menschen. Was sagt das zentrale Dokument des Konzils, die Dogmatische Konstitution „De Ecclesia“, über diese kirchliche Selbstbesinnung?

Wir beginnen mit einer kurzen Darlegung dessen, was Lehramt und Theologen vor dem Zweiten Vaticanum über die Kirchenzugehörigkeit gesagt haben (I). Dieser freilich unvollständige Überblick<sup>1</sup> soll die Fragen herausarbeiten, auf die das Konzil in seiner Lehre von der Kirchenzugehörigkeit eine Antwort finden mußte, und zugleich auf Traditionselemente hinweisen, die in der Lösung der Konstitution zu einem Ganzen verbunden sind. Von diesem Hintergrund her legen wir dann die Lehre der Konstitution in ihren theologischen Grundlagen dar (II A) und wenden uns schließlich den Aussagen zu, die sich unmittelbar mit der Kirchenzugehörigkeit befassen (II B).

## I

### Fragestellung und Lösungsansätze vor dem Vaticanum II

Die Frage, wer denn zur Kirche gehöre, stellt sich anhand des scheinbaren Widerspruchs zweier Glaubenswahrheiten, die seit den Anfängen im Bewußtsein der Kirche lebendig sind und in der Lehre vom allumfassenden Heilswillen Gottes<sup>2</sup> und in dem Satz: Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil<sup>3</sup>, ihren Ausdruck finden.

<sup>1</sup> Wir verweisen auf die ausführliche ekklesiologische Bibliographie bei U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (München 1962); vgl. ferner die Literaturangaben bei W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre* (Forsch. z. systemat. u. ökumen. Theol., 10) (Göttingen 1962); M. Schmaus, *Katholische Dogmatik III*, 1 (München 1958); B. A. Willems, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, in: *Concilium* 1 (1965) 52–59 (Literaturbericht).

<sup>2</sup> Siehe etwa 1 Tim 2,1–5; 4,10; Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (1965 = DS [vor 1963 = D]) 340–341; 1522.

<sup>3</sup> Siehe DS 468; 792; 802; 870; 1051; 1191; 1351; 2730; 2785; 2865–67;

## A. Patristik und Thomas

Die Väter ziehen einen scharfen Trennungsstrich zwischen der Zeit vor und nach Christus. Während sie für die Menschen, die vor Christus gelebt haben, einen gewissen Heilsuniversalismus walten lassen<sup>4</sup>, den einige von ihnen mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche vereinen durch die Lehre von der ecclesia ab Abel oder ecclesia universalis, die alle Gerechten umfaßt<sup>5</sup>, scheinen sie für die Zeit nach dem Taufbefehl keine Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche zu kennen<sup>6</sup>. Den wenigen eindeutigen Zeugnissen für die Begierdetaufe<sup>7</sup> stehen andere entgegen, die an der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe festhalten und allenfalls die Bluttaufgabe als Ersatz gelten lassen<sup>8</sup>.

Aber diese auf den ersten Blick rigoristisch erscheinende Auffassung geht von zwei Voraussetzungen aus: Die Väter nehmen an, das

2917; 3304; 3866—73; zu den Grundlagen im NT vgl. etwa: Mk 16,16; Jo 3,36; 3,5; 6,53; 14,6; 15,5; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (Quaest. disp. 14) (Herder 1961) 166—172; H. Schlier, *kephale, anakephalaioomai*, in: ThWNT III (1938) 672—682; 679: „Man hat das Haupt nicht ohne und außerhalb des Leibes, und man hat den Leib nicht ohne und abseits vom Haupt.“ — Zur Geschichte des Prinzips s. J. Beumer, *Extra ecclesiam nulla salus*, in: LThK<sup>2</sup> III (1959) 1320.

<sup>4</sup> Vgl. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles I* (Toulouse 1934) 33 bis 132; J. Korbacher, *Außerhalb der Kirche kein Heil. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* (Münch. Theol. Stud. II 27), (München 1963) 100—116; 200 f.; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (München 1933) 212—221. Vgl. auch A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus* (Freiburg i. B. 1903) 279—340. Seitz hat jedoch die (wie Hofmann und Korbacher gezeigt haben) wesentliche Unterscheidung übersehen, die die Väter für die Zeit vor und nach Christus machen.

<sup>5</sup> Siehe Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, hrsg. von M. Reding, H. Elfers und F. Hofmann (Düsseldorf 1952) 79—108; J. Beumer, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, in: MThZ 3 (1952) 161—175; F. Malmberg, *Ein Leib — ein Geist* (Freiburg-Basel-Wien 1960) 89—102 (eine Auseinandersetzung mit Congar).

<sup>6</sup> Siehe Korbacher (Anm. 4) 166—190; Hofmann (Anm. 4) 221—232; vgl. auch Seitz (Anm. 4) 351—376.

<sup>7</sup> Etwa: Ps.-Cyprian, *De rebaptismate* 5, CSEL III 3, 75 Hartel: *atque hoc non erit dubium in spiritu sancto homines posse sine aqua baptizari*; Ambrosius, *De obitu Valentiniani* 51, CSEL LXXIII, 354 Faller: *Non habet ergo gratiam, quam desideravit, non habet, quam poposcit? Et quia poposcit, accepit*; Augustinus, *De baptismo* IV 22, 29, CSEL LI, 257 Petschenig: *etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest*; vgl. Hofmann (Anm. 4) 382 f.

<sup>8</sup> Siehe Korbacher (Anm. 4) 170—172; 183—186; 205—214; auch Augustinus lehrt in seiner späten, antipelagianischen Zeit die unumgängliche Heilsnotwendigkeit von Taufe und Eucharistie; s. Hofmann (Anm. 4) 464—467. Während sich bei Chrysostomus keine Stelle für die Bluttaufgabe findet (Korbacher 171 f.), ist sie bei den drei großen Kappodokiern (Korbacher 204 f.) und Augustinus (Hofmann 382 Anm. 141) klar bezeugt.

Evangelium sei schon überall verkündet<sup>9</sup>, und sie haben bei Häresie und Schisma fast immer eine verschuldete Trennung von der Kirche vor Augen<sup>10</sup>. In dem Maß, als man diese Voraussetzungen als nicht gegeben erweisen kann, bleibt die patristische Lehre offen für eine weitere Deutung. Man kann aber fragen, ob allen Menschen das Evangelium bereits so verkündet sei, daß sie zu einer im Gewissen verpflichtenden Erkenntnis der Heilsnotwendigkeit von der Taufe und Kirche kommen konnten. Es dürfte der Lehre der Väter nicht widersprechen, für alle, bei denen das nicht zutrifft, die Heilmöglichkeiten anzunehmen, die die Patristik der Zeit vor dem Taufbefehl zugesprochen hat<sup>11</sup>. Ebenso wenig schließen die Väter eine Unterscheidung zwischen verschuldeter und unverschuldeter Trennung von der Kirche mit den aus ihr sich ergebenden Folgerungen aus.

Um das Heil zu erlangen, genügt nach patristischer Lehre eine nur äußere Zugehörigkeit zur Kirche nicht. Die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen ist nach Augustinus Zeichen der *caritas*, der Gnade. Nur in der sichtbaren Kirche kann der Mensch an der *caritas* teilhaben, aber nicht jeder, der in der sichtbaren Gemeinschaft steht, besitzt darum schon die von ihr bezeichnete Gnade, durch die allein er das Heil erlangt. Denn die sichtbare Kirche umschließt Heilige und Sünder. Aber nur jene, die die *caritas* besitzen, die Heiligen, bilden die Kirche in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit. Die Gliedschaft der Sünder ist nur äußerlich. In der sichtbaren Kirche ist die wahre und

<sup>9</sup> Siehe Seitz (Anm. 4) 311 f.; Korbacher (Anm. 4) 173 f.; Capéran (Anm. 4) 33—35; Beumer, *Die Idee* (Anm. 5) 172.

<sup>10</sup> Siehe Seitz (Anm. 4) 365 f.; 374—376; Korbacher (Anm. 4) 157; nach Hofmann (Anm. 4) 226 werden bei Augustinus „ausdrücklich ... auch die materiellen Häretiker vom Heile ausgeschlossen, so sie nicht vor ihrem Tode zur katholischen Kirche kommen“. Aber schließlich schien Augustinus „vom psychologischen Gesichtspunkt aus die Annahme einer dauernden Gutgläubigkeit eines Häretikers wohl stets unmöglich“ (ebd. 232). — Wie lange die Unterscheidung zwischen dem formellen und materiellen Häretiker der Theologie unbekannt blieb, sieht man daran, daß noch für Tournely (1658—1729) der Häretiker im allgemeinen böseartig ist. Siehe M. Schmaus, *Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely*, in: *Reformation Schicksal und Auftrag*, Festgabe Joseph Lortz, hrsg. von E. Iserloh u. P. Manns, Bd. I (Baden-Baden 1958) 447—468; 459. Ende des 17. Jhdts. verteidigt der Bischof Spinola die Auffassung, die Protestanten seien im allgemeinen als materielle Häretiker zu betrachten, weil sie vorwiegend schuldlos unwissend seien. Siehe F. van der Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 7) (Paderborn 1963) 227.

<sup>11</sup> Es ist bekanntlich eine vertretbare theologische Ansicht, der Zeitpunkt der Promulgation des Evangeliums (vgl. Conc. Trid. sess. VI cap. 4 DS 1524) sei nicht für alle Länder und Völker ein und derselbe (etwa der Himmelfahrtstag), sondern nach den Verhältnissen verschieden. Vgl. etwa Pohle-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik III*<sup>9</sup> (Paderborn 1960) 141; K. Rahner, *Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen*, in: *Schriften z. Theologie V* (1962) 136—158; 140—142. — Auch Beumer, *Die Idee* (Anm. 5) 172 f. ist der Ansicht, daß diese weitere Deutung der Heilmöglichkeiten Augustins Lehre nicht widerspricht.

heilige Kirche, in der allein der Mensch gerettet wird, als unsichtbarer Kern verborgen<sup>12</sup>.

Augustinus läßt in dieser Lehre von den Schichten der Kirche deren zweifache Wirklichkeit, ihre institutionell-sichtbare und ihre gnadenhaft-unsichtbare Seite, klar hervortreten. Aber sein Kirchenbegriff birgt wegen der Bindung an die platonische Ontologie, nach der dem Sichtbaren nur eine Scheinexistenz zukommt, die Gefahr in sich, das sichtbare Element zugunsten des unsichtbaren zurückzusetzen. Augustinus selbst ist dieser Gefahr nicht erlegen, aber bei Thomas von Aquin, der in seiner Lehre vom mystischen Leib von Augustinus abhängt, tritt sie deutlich hervor.

Thomas sieht die Kirche vorwiegend von ihrer inneren Wirklichkeit her. Durch die Verbundenheit mit Christus, dem Haupt seines mystischen Leibes<sup>13</sup>, ist ein Mensch Glied der Kirche. Diese Verbundenheit besteht nicht in einer sichtbaren Zuordnung, sondern in der Teilhabe an der Gnade Christi. Denn Christus ist nach Thomas Haupt des mystischen Leibes, insofern er Ursache aller Gnade ist<sup>14</sup>. Die Menschen können in verschiedener Weise auf Christus und seine Gnade bezogen sein. Thomas unterscheidet eine wirkliche (*actu*) Verbundenheit mit Christus, die gegeben ist in der seligen Gottesschau, der heiligmachenden Gnade und im Glauben, von einer nur möglichen (*in potentia*) Verbundenheit, die alle anderen Menschen besitzen<sup>15</sup>. Der verschiedenen Zuordnung zum Haupt entspricht eine ebenso unterschiedliche Verbindung mit dem mystischen Leib, der Kirche, die daher vielschichtig ist. Die Ungläubigen gehören ihr nur der Möglichkeit nach zu. Durch das Band des Glaubens sind die Sünder tote, uneigentliche Glieder. Nur die von Gnade und Liebe belebten Gläubigen haben als lebendige Glieder teil an der vollen Einheit des Leibes<sup>16</sup>. Während aber bei Augustinus niemand die *caritas* besitzen kann, der nicht zur äußeren Gemeinschaft der Kirche gehört, scheinen sich bei Thomas

<sup>12</sup> Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münch.Theol.Stud. II 7) (München 1954) 136—158; Hofmann (Anm. 4) 234—243, der von einer dreifachen Schichtung (äußere Zugehörigkeit — Zugehörigkeit in der Gnade — Zugehörigkeit der Prädestinierten) spricht.

<sup>13</sup> STh III q. 8 a. 1c; Verit. q. 29 a. 5c; zum Folgenden vgl. M. Nothomb, L'Église et le Corps Mystique du Christ, in: Irénikon 25 (1952) 226—248; A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. (Wien 1950); Malmberg (Anm. 5) 199—219.

<sup>14</sup> Verit. q. 29 a. 5c: Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere; et per hoc habet capitis rationem. III Sent. D. 13 q. 2 a. 1 resp.

<sup>15</sup> STh III q. 8 a. 3c.

<sup>16</sup> III Sent. D. 13 q. 2 a. 2 sol. 2.

Wege anzudeuten, auch außerhalb der sichtbaren Kirche die rechtfertigende Gnade zu erlangen und so dem mystischen Leib wirklich eingegliedert zu werden<sup>17</sup>. Nicht nur in diesem Punkt zeigt sich, daß bei Thomas die sichtbare Seite der Kirche, die das Neue Testament<sup>18</sup> und die Patristik deutlich lehren, zurücktritt hinter ihrer gnadenhaften Wirklichkeit<sup>19</sup>. Darum konnte die Ekklesiologie nicht bei seinem Kirchenbegriff stehenbleiben, trotz aller fruchtbaren Ansätze, die vor allem seine Lehre von der potentiellen Zugehörigkeit aller Menschen zur Kirche in sich schließt.

## B. Von Bellarmin zur Enzyklika „Mystici Corporis“

1. *Bellarmin*: Der thomasische Kirchenbegriff verlangte um so dringender nach einer Ergänzung, als die Auseinandersetzung mit den reformatorischen Lehren von der Kirche der Prädestinierten und der Verborgtheit der Kirche<sup>20</sup> die katholischen Theologen der nachtridentinischen Zeit zwang, das greifbare, institutionelle Element der Kirche hervorzuheben. Die Akzentverschiebung zeigt sich deutlich bei Robert Bellarmin, dessen Lehre von der Kirchenzugehörigkeit die Entwicklung bis zur Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis“ bestimmt hat<sup>21</sup>. Für Bellarmin ist die Kirche „die Vereinigung der Menschen, die durch das Band des Bekenntnisses desselben Glaubens und die Teilnahme an denselben Sakramenten unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten und besonders des einen Statthalters Christi auf Erden, des römischen Papstes, verbunden sind“. Sie ist „so sichtbar

<sup>17</sup> Wir denken an die Lehre von der *optio fundamentalis* STh I II q. 89 a. 6c und ihre Implikationen. Siehe M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille* (Mainz 1961) 253—258, der sich für seine Deutung von STh I II q. 89 a. 6 auf J. Maritain beruft. — Vgl. auch J. Riedl, *Röm.* 2,14 ff. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas, in: *Schol* 40 (1965) 189—213.

<sup>18</sup> Vgl. etwa Schnackenburg (Anm. 3) 21—33; 146—156 und die dort 148 zum paulinischen Leib-Christi-Begriff angeführte Literatur.

<sup>19</sup> Wenn Thomas von *corpus mysticum* spricht, dann ist der Vergleichspunkt für ihn nicht Sichtbarkeit und Greifbarkeit, sondern geordnete Vielheit. STh III p. 8 a. 1 ad 2: ... in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia ... corpus similitudinariae dicitur, id est aliqua *multitudo ordinata* ... Hinzu kommt, daß für Thomas das Urbild der Kirche die unsichtbare Kirche der Verklärten ist. In Eph. cap. III lect. III: *Ecclesiam ... coelestem, quia ibi est vera Ecclesia, quae est mater nostra, et ad quam tendimus et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata*. Es ist ferner bezeichnend, daß Thomas im Zusammenhang der Gnadenlehre auf die Kirche als mystischen Leib zu sprechen kommt. Thomas kennt jedoch außer dem dargestellten Begriff des mystischen Leibes seiner systematischen Werke in seinen exegetischen Schriften einen anderen Begriff des mystischen Leibes, der die katholische Kirche meint. Dieser zweite Begriff legt sich ihm wohl von dem zu deutenden Text her nahe. Vgl. In I Cor XII lect. III; *Mitterer* (Anm. 13) 11—15.

<sup>20</sup> Siehe Valeske (Anm. 1) 60—65 und XVI/2 seiner Bibliographie.

<sup>21</sup> Zum Folgenden vgl. J. Beumer, *Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin*, in: *ThGl.* 37—38 (1947/48) 243—257; zur Nachwirkung des bellarminischen Kirchenbegriffs vgl. F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der*

und greifbar wie die Vereinigung des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“<sup>22</sup>. Es wäre aber ein Irrtum, wollte man aus den zitierten Sätzen schließen, für Bellarmin erschöpfe sich das Geheimnis der Kirche in der von ihm betonten äußeren Wirklichkeit. Er selbst sagt im Anschluß an Augustinus, die Kirche sei ein lebendiges Ganzes, dessen Seele die inneren Gaben des Heiligen Geistes, Glaube, Hoffnung und Liebe, und dessen sichtbarer Leib das äußere Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft der Sakramente seien. Seine Definition erstrecke sich nur auf die Zugehörigkeit zum Leib der Kirche, weil diese als Mindestmaß erforderlich sei. Vollkommen in der Kirche seien aber nur jene, die am Leib und an der Seele der Kirche teilhaben<sup>23</sup>.

Außer der in der zitierten Definition bestimmten „wirklichen“ (re ipsa) Zugehörigkeit kennt Bellarmin eine Kirchenzugehörigkeit „dem Verlangen nach“ (desiderio)<sup>24</sup>. Damit deutet er einen Weg an, auf dem die Theologie nach ihm die Frage nach dem Heil der Ungetauften löst; eine Frage, die sich mit dem Zeitalter der großen Entdeckungen immer dringlicher stellte. Bellarmin begründet seine Lehre vom Verlangen nach der Kirchenzugehörigkeit dadurch, daß er die Heilsnotwendigkeit der Kirche in Analogie zur Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe setzt, die durch die Begierdetaufe ersetzt werden kann, wie die Kirche seit Innozenz II. im Anschluß an Ambrosius und Augustinus lehrt<sup>25</sup>.

Bei Bellarmin selbst scheint der Kreis derer, die durch das Verlangen nach der Kirche gerettet werden, noch eng gezogen zu sein,

---

Seelsorge in pastoraleschichtlicher Entfaltung, in: ThQschr. 124 (1943) 99—133; 118—121; Schmaus, Tournely (Anm. 10); Beumer, Die kirchliche Gliedschaft 245.

<sup>22</sup> Bellarmin, *De Conciliis III* (= *De Ecclesia militante*) cap. II: *Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione, et eorundorum sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis . . . Ecclesia . . . est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum.*

<sup>23</sup> Ebd.: *Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis, coll. 3. Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, fides, spes, caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exteriori; et tales sunt perfectissime de Ecclesia . . . Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia (d. h. den modus derjenigen, die de corpore, et non de anima Ecclesiae sind), quia hic requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae.*

<sup>24</sup> Ebd., cap. III: *Respondet igitur, quod dicitur, extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa, nec desiderio sunt de Ecclesia, sicut de baptismo communiter loquuntur theologi. Quoniam autem catechumeni si non re, saltem voto sunt in Ecclesia, ideo salvari possunt.*

<sup>25</sup> Innozenz II., DS 741; Innozenz III., DS 788; Conc. Trid. sess. VI cap. 4, DS 1524; sess. VII can. 4 de sacram., DS 1604.

denn er fordert den ausdrücklichen Wunsch des Katechumenen, in die Kirche aufgenommen zu werden. Daß aber sein Ansatz entschieden weiter gedeutet werden konnte, zeigt Pius IX. Nach seiner Lehre können die Menschen, die in unüberwindlichem Irrtum über die Sendung der Kirche befangen sind, das ewige Leben erlangen, wenn sie nach dem Naturgesetz leben und Gottes Willen zu erfüllen trachten<sup>26</sup>. Aber der Papst läßt die Frage offen, wie dieser Heilsweg sich zur heilsnotwendigen Kirche verhalte.

2. *Das Kirchenschema des Vaticanum I*: Der erste Entwurf der Konstitution „Über die Kirche Christi“, der den Vätern des Vaticanum I vorlag<sup>27</sup>, geht nicht nur ein auf die Sichtbarkeit der Kirche, ihre Heilsnotwendigkeit und das Heil außerhalb der Kirche, sondern auch auf das Verhältnis der getrennten christlichen Gemeinschaften zur katholischen Kirche. Das dreifache Band Bellarmins tritt uns hier entgegen als sichtbares Lehramt, sichtbares Priesteramt und sichtbares Hirtenamt. Dem Leib der Kirche gehören auch die Sünder an, die durch das Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft mit ihm verbunden sind<sup>28</sup>.

Die sichtbare Kirche ist heilsnotwendig nicht nur infolge des Gebotes Christi, sondern als in sich unerlässliches Mittel, weil in unserer konkreten Heilsordnung „die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, die Teilnahme an Wahrheit und Leben nicht erreicht werden kann außer in der Kirche und durch die Kirche, deren Haupt Christus ist“<sup>29</sup>. Wie steht es dann um das Heil außerhalb der Kirche? Der

<sup>26</sup> Enzykl. „Quanto conficiamur moerore“ 10. 8. 1863; DS 2865—67; vgl. auch D 1647.

<sup>27</sup> Mansi 51, 539—636 (mit den Adnotationes); Neuner-Roos 358—369. Die hauptsächlichsten Mitarbeiter des Entwurfes sind J. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin. Es ist bekannt, daß dem Entwurf, den das Konzil wegen des vorzeitigen Endes nicht mehr verabschieden konnte, nur der Wert einer Theologenarbeit zukommt. — Vgl. zum Folgenden: J. Beumer, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: ThGl. 37—38 (1947/48) 76—86; ders., Ekklesiologische Fragen auf dem Vatikanischen Konzil, in: MThZ 5 (1954) 236—245; L. Boisvert, Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta Magisterii recentiora a Concilio Vaticano Primo ad Encyclicam „Mystici Corporis“ (Montréal 1961); van der Horst (Anm. 10).

<sup>28</sup> Cap. IV: Ecclesiam esse societatem visibilem; Mansi 51, 540 f.; Neuner-Roos 362. Die Adnotatio 6 (Mansi 51, 562) führt aus: At vero, cum societas contineatur potestate et auctoritate, si haec invisibilis sit, conspicua esse illa nequit. Quare statuitur, in ecclesia esse *visibile magisterium, visibile ministerium, visibile regimen*, a Christo Domino institutum, per quam triplicem potestatem externam ac conspicuam vera ecclesia Christi cohaeret triplici externo nexu, qui nexus externi internis respondent, eorundem partialis causa existunt, totumque ecclesiae corpus visibile et conspicuum reddunt ita ut, quicumque triplici illo visibili nexu cum ecclesiae corpore cohaeret, uti membrum verae Christi ecclesiae deprehendatur: (es folgt ein Zitat aus Bellarmin, De ecclesia militante cap. II, das die drei bellarminischen Bedingungen enthält) (Hervorhebungen des Originals).

<sup>29</sup> Cap. VI: Ecclesiam esse societatem ad salutem consequendam omnino necessariam; Mansi 51, 541; Neuner-Roos 364.

Entwurf unterscheidet zwischen schuldhafter und unverschuldeter Nichtzugehörigkeit. Nicht alle, die in unverschuldeter Unwissenheit um Christus und seine Kirche leben, sind „schon aufgrund dieser Unwissenheit ewig zu verdammen. Denn vor den Augen des Herrn trifft sie keine Schuld. Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gott schenkt auch jedem seine Gnade, der sich nach Kräften müht, so daß er die Rechtfertigung und das ewige Leben erreichen kann.“<sup>30</sup> Um zu lehren, daß auch die Menschen, die außerhalb der sichtbaren Kirche gerettet werden, nicht ohne die Kirche ihr Heil erlangen, unterschied eine andere Form des Schemas im Anschluß an Bellarmin zwischen der wirklichen Zugehörigkeit zur Kirche und der Zugehörigkeit durch das Verlangen. Diese Unterscheidung gelangte nicht in den endgültigen Text. Aber mit der ausdrücklichen Erklärung: „Diese Gnade aber erhält keiner, der von der Einheit des Glaubens oder der Gemeinschaft der Kirche aus eigener Schuld getrennt ist und so aus diesem Leben scheidet“<sup>31</sup> (sie folgt unmittelbar dem oben zitierten Text), wollten die Konzilstheologen zugleich einschlufweise sagen, daß jeder, der das Heil erlange, nicht ganz und gar außerhalb der Kirche sein könne<sup>32</sup>.

Über das Verhältnis der getrennten christlichen Gemeinschaften zur katholischen Kirche finden wir nur eine negative Aussage. Das fünfte Kapitel wendet sich unter der Überschrift „Die sichtbare Einheit der Kirche“ gegen die Lehre der *Confessio Augustana* von der Unsichtbarkeit der wahren Kirche Christi, gegen die anglikanische Theorie, die eine Gesamtkirche setze sich zusammen aus mehreren getrennten Teilkirchen, und gegen die Auffassung Jurieus, die universale katholische Kirche sei durch alle christlichen Gemeinschaften hin ausgebreitet und umfasse alle, die in ihnen die Grundwahrheiten des Christentums beibehalten hätten. Dem stellt das Schema entgegen: Keine Gemeinschaft, die von der Einheit des Glaubens oder von der Gemeinschaft des Leibes getrennt sei, könne Teil oder Glied der

<sup>30</sup> Cap. VII: *Extra ecclesiam salvari neminem posse*; Mansi 51, 541 f.; Neuner-Roos 365. — Die im Schema genannte Unwissenheit ist allgemein zu verstehen, d. h., sie geht nicht nur auf Heiden, sondern auch auf Häretiker und Schismatiker. Siehe Mansi 49, 683.

<sup>31</sup> Ebd.; Mansi 51, 542: *sed hanc (sc. gratiam) nullus consequitur, qui a fidei unitate vel ab ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita decedit.*

<sup>32</sup> Adnotatio 11; Mansi 51, 570: *Ne tamen inde videretur consequi, extra ecclesiam salvum fieri aliquem posse, in alia forma schematis dicebatur: Quam (iustificationem et vitam aeternam) si consequuntur, non ideo extra ecclesiam salvantur; omnes enim iustificati ad ecclesiam sive re sive voto pertinent. Verum quoniam formula, sive re sive voto, pluribus consultoribus non arridebat, visum est sufficere, si declaratur explicitè, nullum fieri salvum, qui ob propriam culpam ab ecclesia seiunctus ex hac vita decedit, dum implicitè significatum intelligatur, non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra ecclesiam esse, quicumque salvus fiat. Ebd. Mansi 51, 571 wird Bellarmin, *De Ecclesia militante* cap. III zitiert (s. oben Anm. 24). — Vgl. van der Horst (Anm. 10) 232—237.*



Kirche genannt werden. Die Kirche sei nicht durch die verschiedenen Gesellschaften, die sich christlich nennen, zerstreut und zerteilt<sup>33</sup>.

Aus der Kritik der Konzilsväter am Entwurf sind in unserem Zusammenhang drei Punkte von Interesse. a) In der Diskussion über das vierte Kapitel („Die Kirche ist eine sichtbare Gemeinschaft“) wurde die Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche gefordert, um darauf hinzuweisen, daß die Menschen in der Gnade in höherem Grade zur Kirche gehören als die Sünder<sup>34</sup>. Das neue Schema, das Kleutgen aufgrund der Väterkritik verfaßt hat, sagt dann auch, daß die Gerechten „auf vollkommener Weise zur Kirche gehörig genannt werden, weil sie nicht nur als Glieder ihrem Leib anhängen, sondern auch vom Geist beseelt werden“<sup>35</sup>. b) Viele Väter wenden sich dagegen, daß der Entwurf die Heilsnotwendigkeit der Kirche als *necessitas medii* bezeichnet. Man begründet die Ablehnung unter anderem mit dem Widerspruch, den man in der Lehre von der *necessitas medii* und der Aussage des Schemas zu entdecken glaubt, daß nur jene nicht gerettet werden, die schuldhaft außerhalb der Kirche verbleiben<sup>36</sup>. Kleutgen hat darum die Unterscheidung zwischen *necessitas medii* und *necessitas praecepti* in seinem Entwurf ausgelassen<sup>37</sup>. c) Wie sehr die Spannung zwischen der Heilsnotwendigkeit der Kirche und dem Heil der Menschen guten Willens außerhalb der Kirche die Väter beschäftigt hat, geht auch aus ihrer Forderung hervor, das Verhältnis dieser Menschen zur Kirche klar auszudrücken<sup>38</sup>. Einige Väter haben darum vorgeschlagen, von einer Zugehörigkeit zur „Seele“ der Kirche zu sprechen<sup>39</sup>, andere wünschen die bellarminische Unterscheidung zwischen einer wirklichen Zugehörigkeit und einer Zugehörigkeit in voto im Text des Schemas<sup>40</sup>. Kleutgens Entwurf spricht dann von einer Zugehörigkeit „im Geist“<sup>41</sup>.

3. Die Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis*“: Die ekklesiologische Lehrverkündigung vor dem Zweiten Vaticanum gipfelt in der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis*“ (29. Juni 1943). Wie Bellarmin fordert der Papst für die Kirchengliedschaft den Empfang der Wassertaufe, das äußere Bekenntnis des wahren Glaubens und

<sup>33</sup> Cap. V: De visibili ecclesiae unitate; Mansi 51, 541; Neuner-Roos 363 und die Adnotatio 8; Mansi 51, 564—566.

<sup>34</sup> Gastaldi, Mansi 51, 889. Eberhard, M. 51, 784. <sup>35</sup> Mansi 53, 311.

<sup>36</sup> Callot, Mansi 51, 805; Marguerie mit 9 anderen, M. 51, 791; Lynch, M. 51, 790; Ramadié, M. 51, 793; Moriarty, M. 51, 788. — Die beiden anderen Gründe für die Ablehnung lauten: a) Es handle sich bei der Unterscheidung zwischen *necessitas medii* und *necessitas praecepti* um eine Unterscheidung, die man den theologischen Schulen überlassen, aber nicht in ein Konzilsdekret aufnehmen solle. b) Die Unterscheidung habe keine feststehende Bedeutung. Die Belege s. van der Horst (Anm. 10) 243.

<sup>37</sup> Kleutgens Begründung dafür: Mansi 53, 323.

<sup>38</sup> Belluomini, Mansi 51, 797: tollatur adverbium *culpabiliter* (s. oben Anm. 31), ne possit quis inferre, infideles negativos aliquando salvari sine ulla ecclesiae insertione.

<sup>39</sup> Magnasco, Mansi 51, 802; Tamraz und Asmar, M. 51, 805; Galletti, M. 51, 803 f.; Trevisanato, M. 51, 802; Lyonnet, M. 51, 780; Grimardias, M. 51, 785.

<sup>40</sup> Moriarty, Mansi 51, 788; Guidi mit vier anderen, M. 51, 803; Apuzzo, M. 51, 804; Riario mit 30 anderen, M. 51, 803; Bonjeau, M. 51, 798; vgl. Baillargeon mit sechs anderen, M. 51, 804.

<sup>41</sup> Mansi 53, 312: non ideo hi extra ecclesiam salvi fiunt, quippe ad quam spiritu pertineant, et ideo spiritu pertinere possint, quod ab externa communione praeter voluntatem suam impediuntur.

die Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft<sup>42</sup>. Auch die Sünder gehören zur Kirche. Ihre Gliedschaft wird von der der Gerechtfertigten dadurch unterschieden, daß *Mystici Corporis* die Sünder als kranke Glieder Jesu Christi bezeichnet. Aber sie haben noch teil an der übernatürlichen Wirklichkeit der Kirche, denn sie bewahren Glaube und Hoffnung und werden durch die inneren Antriebe des Heiligen Geistes zu Gebet und Reue angespornt<sup>43</sup>.

„*Mystici Corporis*“ lehrt, wenn auch nicht thematisch, die Heilsnotwendigkeit der Kirche<sup>44</sup>, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir sie als eine Notwendigkeit des Mittels deuten<sup>45</sup>. Zugleich spricht die Enzyklika vom universalen Heilswillen Gottes und dem umfassenden Erlösungswerk Jesu Christi<sup>46</sup>. Die so jedem Menschen angebotene Gnade kann zwar außerhalb der sichtbaren Kirche, aber nie ohne sie ergriffen werden. Um das deutlich zu machen, kennt *Mystici Corporis* neben der allein „wirklichen“ (reapse) sichtbaren Kirchengliedschaft eine nicht sichtbare „Hinordnung“ auf die Kirche aus einem „unbewußten Sehnen und Wünschen“ (voto) heraus<sup>47</sup>. Damit ist die bellarminsche Unterscheidung in die kirchliche Lehrverkündigung aufgenommen und die Lehre Pius' IX. um einen Schritt weitergeführt. Es liegt in der Linie der Enzyklika, welche die Identität zwischen mystischem Leib und katholischer Kirche betont<sup>48</sup>, daß die Frage nach dem Heil der Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche nicht durch die Unterscheidung einer Zugehörigkeit zum „Leib“ und zur „Seele“ der Kirche gelöst wird. Denn durch die Unterscheidung zwischen einer „wirklichen“ Gliedschaft und einer Hinordnung in voto bleibt die Dynamik auf die heilsnotwendige sichtbare Kirche hin gewahrt. Spricht man dagegen von einer Zu-

<sup>42</sup> DS 3802: In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt. — Die Diskussion über die Kirchengliedschaft der materiellen und der geheimen Häretiker und der Exkommunizierten, die sich im Anschluß an diesen Passus entfaltet hat, ist mit ausführlichen Literaturverweisen zusammengefaßt bei Valeske (Anm. 1) 73—79.

<sup>43</sup> AAS 35 (1943) 203 f.; vgl. DS 3803. — Zur Deutung s. J. Beumer, *Der Heilige Geist, die Seele der Kirche*, in: ThGl 39 (1949) 249—267; 251—258.

<sup>44</sup> Vgl. DS 3802; DS 3808: membra tamen, a Corpore omnino abscissa, renuit sanctitatis gratia inhabitare. Vgl. DS 3821. — Zur Deutung s. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“*, in: *Schriften zur Theologie II* (1955) 7—94; 57—68; Valeske (Anm. 1) 88—90.

<sup>45</sup> Das wird ausdrücklich gelehrt im Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston (8. 8. 1949), DS 3868.

<sup>46</sup> Vgl. etwa AAS 35 (1943) 198; 220.

<sup>47</sup> DS 3821: inscio quodam desiderio ac voto.

<sup>48</sup> Das wird in der Enzyklika „*Humani generis*“ (12. 8. 1950) nochmals eingeschärft; D 2319: corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. Vgl. J. Beumer, *Die Identität des Mystischen Leibes Christi und der katholischen Kirche*, in: ThGl 44 (1954) 321—338.

gehörigkeit zur „Seele“ der Kirche, so kann leicht der Anschein aufkommen, diese Zugehörigkeit sei in sich ohne Ausrichtung auf die sichtbare Kirche genügend<sup>49</sup>, zumal sie Anteil schenke am höheren Seinsprinzip der Kirche.

Dennoch bleibt auch bei der Lehre der Enzyklika vom *votum* die Frage offen, wie eine innerliche, unsichtbare Beziehung die mittelhaft heilsnotwendige Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche ersetzen kann<sup>50</sup>. Liegt nicht im Begriff einer unsichtbaren Beziehung zu einer sichtbaren Gemeinschaft, die keinerlei greifbaren Ausdruck findet, ein gewisser Widerspruch? Es folgt dann wohl auch aus der Auffassung vom *votum* als einem rein innerlichen Akt, der an keine sichtbaren, objektiven Vorgegebenheiten gebunden ist, daß „*Mystici Corporis*“ nicht zwischen der Hinordnung der getauften und ungetauften Nichtkatholiken auf die Kirche unterscheidet. Man darf fragen, ob diese Aussage der grundlegenden Bedeutung gerecht wird, die die kirchliche Lehre seit den Anfängen jeder gültigen Taufe beimißt<sup>51</sup>. Daß die Enzyklika, wie die gesamte vorhergehende Tradition, nur eine Beziehung des einzelnen Nichtkatholiken zur katholischen Kirche kennt, ist nur eine weitere Folge. Fragen wir nach dem Verhältnis der getrennten christlichen Gemeinschaften als solcher zur Kirche, so erhalten wir eine Antwort, die nicht über die Aussagen Pius' IX.<sup>52</sup> und des ersten Kirchenschemas vom *Vaticanum I* hinausführt: Als sichtbare, unteilbare Größe ist die Kirche nicht die unsichtbare Vereinigung der getrennten christlichen Gemeinschaften<sup>53</sup>. Eine positive Bedeutung der christlichen Gemeinschaften kann nicht in den Blick kommen, weil die Hinordnung auf die katholische Kirche durch das „unbewußte Sehnen und Wünschen“ nur als innerer Akt des einzelnen verstanden wird, ohne daß dabei die vielfältigen, durch die Gemeinschaft geschaffenen greifbaren Voraussetzungen gesehen werden, an die dieser Akt des einzelnen gebunden ist.

#### 4. Die theologische Diskussion nach „*Mystici Corporis*“: Eine leb-

<sup>49</sup> Vgl. Beumer, Die kirchliche Gliedschaft (Anm. 21) 247 f.; ders., Die Heilsnotwendigkeit (Anm. 27) 82; Valeske (Anm. 1) 85.

<sup>50</sup> Vgl. Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83 f.

<sup>51</sup> Vgl. DS 110; 632; 1314; 1617; 2566 f.; J. Hamer, *Le Baptême et l'Eglise*, in: *Irénikon* 25 (1952) 142—164; 263—275.

<sup>52</sup> DS 2885—88.

<sup>53</sup> AAS 35 (1943) 199 f.: *Nec solummodo unum quiddam et indivisum (Ecclesia) esse debet, sed aliquid etiam concretum ac perspicibile . . . Quapropter a divina veritate ii aberrant, qui Ecclesiam ita effingunt, ut neque attingi neque videri possit, sitque tantum „pneumaticum“ aliquid, ut aiunt, quo multae Christianorum communitates, licet fide ab se invicem seiunctae, inter se tamen haud adspectabili nexu coniungantur.* — AAS 35, 211: *Periculoso igitur in errore ii versantur, qui se Christum Ecclesiae Caput amplecti posse existimant, licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant.* Nach S. Tromp, Pius Papa XII, *De Mystico Jesu Christi Corpore* (Textus et Documenta, Series Theologica 26,2) (Rom 1948) 77 bezieht sich die zuletzt zitierte Stelle auf die getrennten Orientalen.

hafte theologische Diskussion hat sich in den vergangenen zwanzig Jahren mit der Gliedschaftslehre der Enzyklika und den oben angedeuteten Fragen befaßt. In ihr haben sich im wesentlichen drei Linien herausgebildet.

a) Die erste Auffassung sieht in der Kirchengliedschaft eine unteilbare Größe<sup>54</sup> und betrachtet nur den als Glied, der alle drei in „Mystici Corporis“ für eine wirkliche Kirchengliedschaft genannten Bedingungen erfüllt. Das „reapse“ der Enzyklika wird verstanden im Sinne von „in Wirklichkeit“, „wirkliche Glieder“. Dieser „realen Gliedschaft“ wird die Hinordnung in voto gegenübergestellt, die sich „als nicht reale Gliedschaft“ ausweist und eine rein innerliche, unsichtbare Größe ist<sup>55</sup>. Auf die Schwierigkeiten dieser These, die sich eng an den Wortlaut von „Mystici Corporis“ anschließt, wurde bereits hingewiesen.

b) Ausgehend von Kanon 87 des Codex Iuris Canonici, der bestimmt, daß der Mensch durch die Taufe „Person“ in der Kirche wird, unterscheidet die zweite Auffassung zwischen „konstitutioneller“ und „tätiger“ Gliedschaft. „Konstitutionelle“ Kirchengliedschaft ist das durch die Taufe vermittelte Personsein in der Kirche, d. i. ein Personsein mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, nicht bloße Untertanschaft. Dieses Personsein hängt an dem sakramentalen Charakter und ist wie dieser unverlierbar; nur hinsichtlich der Gliedschaftsrechte kann durch Sperre oder Strafe eine Beschneidung eintreten, die aber in keinem Fall so weit geht, daß das Personsein selbst genommen wird. „Tätige“ Gliedschaft ist der persönliche Vollzug der konsekratorisch geprägten Christusförmigkeit des Getauften . . . Für den mündigen Christen ist Kirchengliedschaft in voller Wirklichkeit nur dann gegeben, wenn er in beiden Schichten Glied der Kirche ist, d. h., wenn er nicht wegen Abfalls vom Glauben oder von der Einheit der Kirche oder wegen schwerer Vergehen in rechtlich greifbarer Weise von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen worden ist.“<sup>56</sup>

<sup>54</sup> So etwa H. Schauf, Zur Frage der Kirchengliedschaft, in: Theol. Revue 58 (1962) 217—224 (dem wir uns in der Klassifizierung der drei Ansichten anschließen) 221: „Die Gliedschaft, die unserer Fragestellung entspricht, ist unteilbar. Sie läßt keine Stufen zu. Sie ist da oder sie ist nicht da. Sie kann nicht zu einem Teil dasein.“

<sup>55</sup> Schauf (Anm. 54) 222 Anm. 5: „Das ‚reapse‘ des Rundschreibens wird in der Auffassung der ersten These und mit Recht im Sinne von ‚wirklich‘, ‚in Wirklichkeit‘, ‚wirkliche Glieder‘ verstanden. Wie die Wassertaufe *reale* Taufe ist und dem ‚votum baptismi‘, der Begierdetaufe, die eben nicht die reale Taufe ist, obwohl sie Heilswirkungen zur Folge haben kann, gegenübergestellt wird, so die *reale* Gliedschaft dem ‚in voto‘ . . . , das sich gerade dadurch als nicht reale Gliedschaft ausweist, obwohl auch hier Heilswirkungen gegeben sein können.“ (Hervorhebungen des Originals.) Vgl. Tromp in seinem Kommentar zu *Mystici Corporis* (Anm. 53) 84: *Reapse: id est re, in oppositione ad voto* (Hervorhebung von mir). Vgl. auch S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia III: De Spiritu Christi anima* (Rom 1960) 273: *aliud est esse actu membrum Ecclesiae, aliud maiore vel minore gradu ordinari ad Ecclesiam*. Als Grund der *ordinatio* nennt Tromp die verschiedenen Stufen des *votum*, das sich nach seiner Darstellung bei den Ungetauften und getrennten Christen nicht unterscheidet: beide besitzen ein *votum implicitum*. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß die Ungetauften nicht dem Rechtsanspruch der Kirche unterworfen sind. — Zur Unsichtbarkeit des *votum* vgl. J. Brinktrine, Was lehrt die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ über die Zugehörigkeit zur Kirche?, in: *ThGl* 37—38 (1947/48) 290—300; 297 Anm. 35 (gegen K. Rahner; s. unten Anm. 58); Beumer, Die kirchliche Gliedschaft (Anm. 21) 248.

<sup>56</sup> K. Mörsdorf, Kirchengliedschaft I: Fundamentaltheologisch und kirchenrechtlich, in: *LThK*<sup>2</sup> VI (1961) 222 (Hervorhebung des Originals); vgl. ders., Die

Die Unterscheidung zwischen „konstitutioneller“ und „tätiger“ Gliedschaft würdigt die grundlegende Bedeutung der Taufe. Der getrennte Christ ist durch sie als einen objektiven, greifbaren Sachverhalt auf die eine Kirche bezogen und nicht nur durch ein rein innerliches votum. Die These setzt so einen mehrschichtigen Begriff der Kirchenzugehörigkeit voraus<sup>57</sup> und bietet zugleich einen Ansatz, der es möglich macht, von einer Kirchlichkeit der getrennten Gemeinschaften zu sprechen; denn sie sind es ja, in denen der getrennte Christ die Taufe empfängt. Aber sie geht nicht ein auf die Frage, in welchem Verhältnis zur Kirche die Ungetauften stehen, die durch die Kirche gerettet werden.

c) Die dritte Auffassung vertritt hingegen einen mehrschichtigen Begriff der Kirchenzugehörigkeit, der auch Nichtgetaufte umfaßt. Sie nennt verschiedene Wirklichkeiten, die eine je andere Verbindung mit der Kirche schaffen: die sichtbare Menschennatur, der in der Fleischwerdung des Logos die Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes seinsmäßig eingestiftet worden ist<sup>58</sup>; den übernatürlichen Glauben<sup>59</sup>; die heiligmachende Gnade; die Taufe ohne das volle Glaubensbekenntnis und ohne die Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft; schließlich das dreifache sichtbare Band der Taufe, des vollen Glaubensbekenntnisses und der kirchlichen Gemeinschaft<sup>60</sup>. Nicht nach allen Autoren ist die Zugehörigkeit auf allen Stufen an *sichtbare* Elemente gebunden<sup>61</sup>. Als Anhaltspunkte in „Mystici Corporis“ lassen sich für diese Auffassung nennen: die Aussagen, alle Menschen seien durch die Inkarnation Brüder Christi dem Fleische nach geworden; Christus sei schon im Schoß der Jungfrau Haupt der ganzen Menschenfamilie geworden<sup>62</sup>;

Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in: Theol. u. Seelsorge (1944) 115—131; ders., Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen, in: ArchKathKR 130 (1961) 31—58; ders., Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche, in: Pro Veritate. Festgabe für Lorenz Jaeger u. Wilhelm Stählin, hrsg. von E. Schlink u. H. Volk (Münster 1963) 224—248. — Zur Kritik an Mörsdorfs These s. Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 23—30.

<sup>57</sup> Siehe Mörsdorf in LThK<sup>2</sup> VI 222.

<sup>58</sup> Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83—94.

<sup>59</sup> Vgl. etwa V. Morel, Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine, in: NouvRevTh 70 (1948) 703—726; 715: Pour être, au sens propre et simple du mot, membre du Corps mystique terrestre, il faut au moins posséder la foi surnaturelle, soit imparfaitement soit implicitement chrétienne; A. Liégé, L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique Mystici Corporis Christi, in: RevScPhTh 32 (1948) 351—357; 357: partout où se trouvera au moins la foi divine, on pourra parler d'appartenance partielle et imparfaite mais réelle à l'Eglise, laquelle s'accomplira avec la charité.

<sup>60</sup> Vgl. Nothomb (Anm. 13) 243 f.; F. Holböck, Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht, in: F. Holböck - Th. Sartory, Mysterium Kirche I (Salzburg 1962) 201—346; 293—295; Schmaus, Dogmatik III 1 (Anm. 1) 417—419; 831—839, der allerdings im Anschluß an Mörsdorf stark den mit der Taufe gegebenen Einschnitt betont; A. Chavasse, Ordonnés au corps mystique, in: NouvRevTh 70 (1948) 690—702; 697 f. betont die *reale* Beziehung, die durch das votum geschaffen wird. Pius XII. habe „Glieder der Kirche“ im engeren Sinn gebraucht, ohne damit den weiteren Gebrauch etwa Benedikts XIV. (s. DS 2567) zu verurteilen (ebd. 700). Vgl. auch L. Richard, Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Eglise, in: NouvRevTh 74 (1952) 485—492.

<sup>61</sup> Vgl. Anm. 60. Von der sakramentalen Struktur der Kirche herkommend, betonen die Notwendigkeit einer sichtbaren Teilhabe an der Kirche: Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83—94; H. Zeller, Rez. zu O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, in: ZKathTh (1954) 94—99; Schmaus, Dogmatik III 1 (Anm. 1) 833 spricht von einer „objektiven“, „geistlich-ontologischen“ Basis der Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche.

<sup>62</sup> ASS 35 (1943) 198: (omnes protoparentis filii) per Incarnatum Verbum,

die Lehre vom *votum*; der Abschnitt über die Sünder, in dem es heißt, daß auch Glaube und Hoffnung ohne die heiligmachende Gnade eine gnadenhafte Verbindung mit der Kirche schaffen; die Andeutungen über den Bezug aller Gnade zur Kirche<sup>63</sup>. Das „reapse“ der Enzyklika besagt nach der Deutung dieser These eine volle und vollkommen sichtbare Kirchenzugehörigkeit, die eine verminderte, inchoative, teilweise oder vollkommen unsichtbare, anormale, aber dennoch wahre Zugehörigkeit nicht ausschließt<sup>64</sup>.

Von diesem mehrschichtigen Begriff der Kirchenzugehörigkeit her lassen sich die Fragen, die „*Mystici Corporis*“ offengelassen hat, beantworten: a) Die mehr formale Aussage über die Beziehung zur Kirche durch das *votum* wird material genauer bestimmt. b) Soweit man die Zugehörigkeit auf allen Stufen als an sichtbare Elemente gebunden betrachtet, läßt sich die Spannung lösen, die besteht zwischen der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche und der Rettung durch ein rein unsichtbares, wenn auch auf die sichtbare Kirche bezogenes *votum*. c) Es wird deutlich herausgestellt, daß auch das Heil der Nichtgetauften durch die Kirche vermittelt ist, und dennoch läßt die Stufung einen Unterschied machen zwischen der Beziehung der Getauften und der Nichtchristen zur Kirche. d) Soweit man die Zugehörigkeit an sichtbare Elemente gebunden sieht, lassen sich (wie unten gezeigt wird) positive Aussagen machen über die Beziehung zur Kirche nicht nur der getrennten christlichen Gemeinschaften<sup>65</sup>, sondern auch der nichtchristlichen Religionen.

Man darf aber bei allen wertvollen Ansätzen die Gefahren nicht übersehen, die der mehrschichtige Begriff in sich birgt<sup>66</sup>. Er kann unter anderem zur Auffassung verleiten, es sei in jedem Fall für das Heil ausreichend, irgendeiner, gleich welcher, der Schichten anzu-

fratres secundum carnem effecti Filii Dei Unigeniti; AAS 35, 214: ut suos secundum carnem fratres consortes faceret divinae naturae; AAS 35, 206: iam in utero Virginis Caput totius humanae familiae constitutus.

<sup>63</sup> S. oben Anm. 47; Anm. 43; ferner AAS 35, 199: Quam (gratiarum copiam) directo per se universo humano generi dilargiri potuerat; voluit tamen per adspectabilem, in quam homines coalescerent, Ecclesiam; DS 3805: ubi de eiusmodi (sc. redemptionis) thesauro distribuendo agitur, id efficiendae sanctitatis opus non modo cum intaminata sua Sponsa (Christus) communicat, sed ex eius opera vult quodammodo oriri.

<sup>64</sup> Vgl. etwa Nothomb (Anm. 13) 242: Elle (sc. „reapse“) exprime une appartenance *plénière*, normale, *intégrale et complètement visible*, qui laisse la place à une appartenance *amoindrie*, inchoative, *partiellement ou complètement invisible*, anormale sans doute mais véritable et non illusoire (Hervorhebungen des Originals); ebd. weitere Verweise und Belege für den Gebrauch von „reapse“ bei Pius XII. — Vgl. auch Schmaus, Dogmatik III 1 (Anm. 1) 417; Mörsdorf LThK<sup>2</sup> VI (1961) 222.

<sup>65</sup> Von der gestuften Kirchenzugehörigkeit her konnte sich die Theorie der „*vestigia Ecclesiae*“ entwickeln. Vgl. J. Gribomont, Du sacrement de l'Eglise et ses réalisations imparfaites, in: *Irénikon* 22 (1949) 345—367; Dietzfelbinger (Anm. 1) 135—180; E. Lamirande, La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des „*vestigia ecclesiae*“, in: *Istina* 10 (1964) 25—58 (Literaturbericht).

<sup>66</sup> Siehe J. Beumer, Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff, in: *TrierThZ* 65 (1956) 93—102.

gehören. Damit wäre die Heilsnotwendigkeit der einen katholischen Kirche relativiert. Diese Gefahr schwindet, wenn man deutlich herausstellt, daß es sich nicht um unverbunden aufeinanderliegende Schichten handelt, daß vielmehr alle Schichten einer unvollkommenen Kircheng Zugehörigkeit seinsgemäß auf die volle Zugehörigkeit hin ausgerichtet sind.

## II

### Die Lehre der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia“ über die Kircheng Zugehörigkeit

Wie steht die Dogmatische Konstitution in der dargestellten Entwicklung? Sind durch sie die Lösungen, die sich in der theologischen Diskussion nach „Mystici Corporis“ abzuzeichnen begannen, in die kirchliche Lehrverkündigung aufgenommen worden?

Bevor wir uns mit dem endgültigen Text der Konstitution befassen, sei ein Blick auf die Entwicklung geworfen, die unsere Frage in den Entwürfen der Konstitution genommen hat. Denn nur auf diesem Hintergrund wird die Aussage der Konstitution vollends deutlich. Der Textentwurf des Jahres 1962, von der vor-konziliaren Kommission ausgearbeitet, schließt sich eng an „Mystici Corporis“ an und sieht die Kirche ausschließlich vom Bild des mystischen Leibes her. Glieder der Kirche im eigentlichen Sinn sind nur jene, die durch das dreifache sichtbare Band mit der Kirche verbunden sind. Ihnen wird das Gesamt der Nichtkatholiken gegenübergestellt, deren Heilmöglichkeit das Schema erklärt durch ein als verborgenes Verlangen verstandenes votum<sup>67</sup>. Eine Lösung der aufgezeigten Probleme scheint demnach dieser Entwurf nicht zu bieten.

Auch das Schema von 1963 hält in gewissem Sinn an der Zweiteilung reapse — voto fest. Es spricht zwar nicht mehr von „Gliedern“ der Kirche, statt dessen aber von einer „wirklichen“ (reapse) Eingliederung, der eine Verbindung mit der

<sup>67</sup> Siehe J. Ratzinger, Die Entwicklung des Schemas „De Ecclesia“, Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio, Deutsches Konzilspresezentrum, 23. 9. 1964 (vervielfältigtes Manuskript) S. 1; vgl. auch G. Dejaifve, La „Magna Charta“ de Vatican II. La Constitution „Lumen Gentium“, in: *NouvRevTh* 87 (1965) 3—22; 5 f. — Ein Textvergleich ist mir leider nicht möglich, weil der Entwurf von 1962 nicht zugänglich ist.

Wir zitieren im Folgenden:

Eccl = Constitutio Dogmatica de Ecclesia (nach Nummern und Absätzen); den lateinischen Text nach AAS 57 (1965) 5—75; die deutsche Übersetzung nach: Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution und Dekrete der Dritten Session. Lateinisch-deutsche Ausgabe (Herder 1965).

Oec = Decretum de Oecumenismo (nach Nummern und Absätzen); den lateinischen Text nach AAS 57 (1965) 90—112; die deutsche Übersetzung nach der Herder-Ausgabe (s. o.).

Schema 1963 = Schema Constitutionis Dogmaticae De Ecclesia, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1963 (nach Nummern und Absätzen).

Rel I = Schema Constitutionis De Ecclesia, Typis Polyglottis Vaticanis 1964 (enthält den Text von 1963 und den für die dritte Sitzungsperiode vorgelegten Text mit einer Relation zu den einzelnen Kapiteln und Nummern) (nach Seiten).

Rel II = Relatio super caput II textus emendati schematis Constitutionis De Ecclesia, Typis Polyglottis Vaticanis 1964 (Relatio des Erzbischofs Gabriel Garrone über das zweite Kapitel für die Abstimmung am 21. 11. 1964) (nach Seiten).

Kirche, nicht nur eine „Hinordnung“ auf sie, durch das votum entgegengestellt wird. Das votum wird als innerer Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gesehen<sup>68</sup>. Dennoch zeigt dieser Entwurf in zwei Punkten einen wesentlichen Fortschritt gegenüber „Mystici Corporis“. a) Er würdigt die Bedeutung der Taufe; denn nach der zusammenfassenden einleitenden Bemerkung über das votum spricht er in einer je eigenen Nummer über die getrennten Christen und die Nichtchristen. b) Er nennt in diesen Nummern objektive, sichtbare Elemente, die ihrerseits eine Verbindung mit der katholischen Kirche schaffen. Dabei wird nicht klar, wie diese Elemente sich zu dem unsichtbaren votum verhalten<sup>69</sup>.

Die nichtkatholischen Konzilsbeobachter waren mit der dargestellten Lösung keineswegs zufrieden. Sie wandten ein, es sei nur von den nichtkatholischen Christen als einzelnen die Rede, jedoch nicht von ihren eigenen Kirchen und Gemeinschaften als solchen, die doch der wahre Ort ihrer christlichen Existenz seien<sup>70</sup>. Die gleiche Kritik wurde in der Konzilsaula laut<sup>71</sup>. Wir werden fragen müssen, ob der endgültige Text in den beanstandeten Punkten über das Schema von 1963 hinausgeht. Zuvor seien jedoch die theologischen Grundlagen umrissen, aus denen heraus die Konstitution ihre einzelnen Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit entwickelt.

## A. Die theologischen Grundlagen

Wie die gesamte Entwicklung sieht auch die Konstitution „De Ecclesia“ die Frage der Kirchenzugehörigkeit in der Spannung zwischen den Sätzen vom allumfassenden Heilswillen Gottes und der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche.

1. Der Ursprung der Kirche liegt im Ratschluß des ewigen Vaters, die Menschen zur Teilhabe an seinem göttlichen Leben zu erheben<sup>72</sup>. Darum sendet er den Sohn, in dem er die Menschen schon vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme bestimmt hat<sup>73</sup>. Der Logos hat durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung die eine Menschennatur, an der alle Menschen teil-

<sup>68</sup> Schema 1963 8, 2: *Reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur illi tantum, qui integram eius ordinationem omniaque media salutis in Ea instituta agnoscunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem et Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramenti et ecclesiastici regiminis ac communionis . . . ebd. 8, 3: Voto autem cum Ecclesia coniunguntur Catechumeni, qui, Spiritu Sancto movente, cogitate et explicitè ut ei incorporentur expetunt; quos iam ut suos dilectione curaque complectitur Mater Ecclesia. Suo modo idem valet de illis, qui nescientes Ecclesiam Catholicam esse veram et unicam Christi Ecclesiam, sincere, adiuvante gratia, voluntatem Christi vel, si distincta cognitione Christi carent, voluntatem Dei Creatoris, qui vult omnes homines salvos fieri, interna fide, spe et caritate adimplere satagunt.*

<sup>69</sup> Schema 1963 9 und 10. Die Aufzählung der Elemente findet sich erweitert und in einigen Punkten abgewandelt in Eccl 15 und 16.

<sup>70</sup> Siehe Ratzinger (Anm. 67) 2.

<sup>71</sup> Siehe Gr. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965) 291–303; 291 f.

<sup>72</sup> Vgl. Eccl 2.

<sup>73</sup> Eccl. 3.



haben, erlöst und zu einem neuen Geschöpf umgestaltet<sup>74</sup>. Denn in der Person des Menschgewordenen als des Stellvertreters der gesamten Menschheit ist für alle Menschen Gottes gnadenhafte Herrschaft in dieser Welt gegenwärtig geworden<sup>75</sup>. Christus ist durch seine Erlösungstat das Haupt des neuen und *allumfassenden* Volkes der Söhne Gottes geworden<sup>76</sup>.

Aufgrund dieser universalen objektiven Erlösung gehört jeder Mensch (die Konstitution verweist auf die obenerwähnte Lehre des hl. Thomas) zumindest der Möglichkeit nach zur Kirche<sup>77</sup>. Denn er ist nicht nur durch Christus umgestaltet, sondern auch zur Einheit mit Christus berufen, die zugleich Einheit der ganzen Menschheit unter sich in Christus als dem Haupt bedeutet<sup>78</sup>. Erst am Ende der Zeit ist dieses Ziel erreicht<sup>79</sup>. Aber in der Kirche, der „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ für das ganze Menschengeschlecht<sup>80</sup>, hat das eschatologische Geschehen bereits begonnen<sup>81</sup>. Darum konkretisiert sich in dieser Weltzeit der Ruf zur vollen Einheit in und mit Christus<sup>82</sup> darin, daß alle Menschen zum neuen Gottesvolk der Kirche berufen sind<sup>83</sup>, um in ihm durch den Geist Glieder des einen geheimnisvollen Leibes Christi zu werden<sup>84</sup>.

2. Der allumfassenden objektiven Erlösung und Berufung zum Heil stellt die Konstitution die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren

<sup>74</sup> Eccl 7, 1; 13, 1: (Deus) qui naturam humanam in initio condidit unam. Vgl. F. Lakner, Erlösung III. In der Dogmengeschichte, in: LThK<sup>2</sup> III (1959) 1020—24; K. Rahner, Einheit der Menschheit, in: LThK<sup>2</sup> III (1959) 756 f.; H. Fries, Einheit, in: HandwTheolGrundbegr. I (1962) 259—269; 265—269.

<sup>75</sup> Eccl 5, 1: Ante omnia tamen Regnum manifestatur in ipsa Persona Christi... Das Zitat vom Mk 10, 45 drückt dabei im Anschluß an Is 53 den Gedanken der Stellvertretung für die Vielen, d. h. für alle, deutlich aus. Diese Stellvertretung hat wiederum die Einheit des Menschengeschlechtes (s. Anm. 74) zur Voraussetzung. — Vgl. J. Ratzinger, Stellvertretung, in: HandwTheolGrundbegr II (1963) 566—575; J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Hl. Schrift (Köln 1962); J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Quaest. disp. 23/24) (Herder 1964).

<sup>76</sup> Eccl 13, 1: Caput novi universalis populi filiorum Dei.

<sup>77</sup> Eccl 9, 2: Itaque populus illi messianicus, quamvis universos homines *actu* non comprehendat... Siehe den Verweis auf STh III q. 8 a. 3 ad 1 in Eccl 16 Anm. 32.

<sup>78</sup> Die Konstitution greift die Anakephalaioslehre des hl. Paulus und des hl. Irenäus auf. Siehe Eccl 3; Eccl 13, 2: catholica Ecclesia... tendit ad recapitulandum totam humanitatem... sub Capite Christo (mit Verweis auf Iren. in Anm. 24). Vgl. R. Haubst, Anakephaliosis, in: LThK<sup>2</sup> I (1957) 466 f.

<sup>79</sup> Eccl 48, 1.

<sup>80</sup> Eccl 9, 2.

<sup>81</sup> Eccl 48, 2; 5, 2; 6, 5.

<sup>82</sup> Eccl 1: instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis; ebd.: plenam etiam unitatem in Christo (homines) consequantur.

<sup>83</sup> Eccl 13, 1: Ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines. Vgl. Eccl 3: Omnes homines ad hanc vocantur unionem cum Christo, qui est lux mundi, a quo procedimus, per quem vivimus, ad quem tendimus.

<sup>84</sup> Vgl. Eccl 7. — Zum Ganzen vgl. auch E. H. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965) 29—41.

Kirche entgegen. „Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition lehrt sie (die Heilige Synode), daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei.“<sup>85</sup> Die Formulierung zeigt den Nachdruck, mit der das Konzil diese Glaubenswahrheit erneut vorlegt. Mit der „pilgernden Kirche“ ist die katholische Kirche gemeint<sup>86</sup>. Weil es kein Heil außer in Christus gibt, Christus aber auf dieser Welt in seinem Leib, der Kirche gegenwärtig wird, ist die Kirche heilsnotwendig nicht nur infolge des Gebotes Christi, sondern als in sich notwendiges Mittel<sup>87</sup>. Auch die Heilsnotwendigkeit der Taufe wird als Beweis angeführt<sup>88</sup>, dem sich aus dem weiteren Zusammenhang der Konstitution die eschatologische Sicht der Kirche<sup>89</sup> als Argument anfügen läßt. Keiner kann im eschatologischen Gottesreich mit Christus verbunden sein, der sich nicht schon auf Erden der Kirche, dem im Mysterium gegenwärtigen Reich Christi<sup>90</sup>, angeschlossen hat. Nur die geschichtlich greifbare Kirche führt hin zur Kirche der Vollendung. „Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten“<sup>91</sup>, folgert die Konstitution.

3. Die bisher dargelegte Lehre des Konzils bewegt sich in überlieferten Bahnen. Neu in der kirchlichen Lehrverkündigung ist hingegen der Weg, den die Konstitution einschlägt, um das Gegeneinander von allumfassender übernatürlicher Berufung und Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche zu verbinden. Das geschieht in der Lehre von der Kirche als dem „allumfassenden Heilssakrament“<sup>92</sup>.

a) In der Person Jesu Christi ist das Heil Gottes der Welt endgültig zugesagt. Die im menschgewordenen Logos begründete Heils-

<sup>85</sup> Eccl 14,1.

<sup>86</sup> Rel I 49: Postulaverunt plures Episcopi ut explicite dicatur de Ecclesia Catholica Romana. Sed de ea re iam dictum est sub n. 8 . . . et idea rursus expresse enuntiat in altera ainea huius paragraphi.

<sup>87</sup> Eccl 14,1: Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit. Vgl. Rel I 49: Statuit Commissio indicari necessitatem medii ex unico Mediatore Christo; cui assertioni tamen addidit affirmationem traditionalem de necessitate baptismi.

<sup>88</sup> Eccl 14, 1: Ipse (Christus) autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cfr. Marc. 16, 16; Io. 3, 5) necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit.

<sup>89</sup> Siehe Anm. 81.

<sup>90</sup> Eccl 3: Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio.

<sup>91</sup> Eccl 14,1: Quare illi homines salvari non possent . . . Zur Formulierung vgl. Rel I 49: In modo loquendi . . . vitatur „indicativus“, quia casus consideratus est fere irrealis.

<sup>92</sup> Eccl 48,2: Christus . . . Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit; Eccl 1: Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis; Eccl 9, 3: Deus . . . constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis.

ordnung bleibt durch die Kirche greifbar in der Geschichte gegenwärtig. In bedeutungsvoller Analogie zu Christus, in dem göttliche und menschliche Natur in der Einheit der Person verbunden sind, bilden in der Kirche das unsichtbare göttliche und das sichtbare menschliche Element eine einzige komplexe Wirklichkeit<sup>93</sup>. Darum ist sie, wie auch Christus, gleichsam „Sakrament“, wenn wir Sakrament mit dem Konzil von Trient verstehen als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“<sup>94</sup>.

Die in der Kirche verborgene *unsichtbare Gnade* ist letztlich der sich dem Menschen in geheimnisvoller Weise schenkende Gott selbst<sup>95</sup>, der die Menschen zur innersten Gemeinschaft mit sich, aber zugleich zur Einheit untereinander führt. Denn wenn die Gnade die Natur überhöht, dann ist sie nicht nur Angeld dafür, daß die unendliche Offenheit, die der Mensch ist<sup>96</sup>, einmal in übernatürlicher Gottesschau erfüllt wird. Sie führt die menschliche Person hin zur Vollendung in der Gemeinschaft der Mitmenschen. Denn im Urbild allen Personseins, dem dreifaltigen Gott, ist vollkommener Selbststand der Person zugleich vollkommene Gemeinschaft<sup>97</sup>. Die Konstitution spricht von diesem doppelten Aspekt der Gnade, wenn sie den einen Geist Zugang zum Vater nennt und zugleich von ihm sagt, er eine die Kirche in Gemeinschaft und Dienstleistung<sup>98</sup>, er sei „für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit“<sup>99</sup>.

Die unsichtbare Gnade des Heilssakramentes drückt sich aus in der *sichtbaren Gestalt* der Kirche. Ihre konkrete gesellschaftliche Wirklich-

<sup>93</sup> Eccl 8, 1 — Bei der Analogie Christus — Kirche darf man über der Gemeinsamkeit nicht die Verschiedenheit übersehen: Die Kirche hat weder eine göttliche Natur noch eine göttliche Personalität im strengen Sinn. Siehe Y. M.-J. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: A. Grillmeier - H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon III<sup>3</sup> (Würzburg 1962) 239—268.

<sup>94</sup> Sess. XIII cap. 3, DS 1639: symbolum . . . rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem. Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“, in: Schol 28 (1953) 23—39; ders., Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt/Main 1955); ders., Um die Einheit des Kirchenbegriffes, in: J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle, Fragen der Theologie heute (Einsiedeln—Zürich—Köln 1957) 319—335; E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

<sup>95</sup> Die Konstitution spricht von der Vereinigung Gottes mit seinem Volk in verschiedenen Bildern: Eccl 4, 1 (Tempel); 7 (Mystischer Leib — Braut). — Wir können in diesem Zusammenhang nicht eingehen auf das Verhältnis zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade und auf die Frage, ob die Einwohnung ein proprium oder appropriatum des Heiligen Geistes sei. Die Frage nach den propria und appropriata der göttlichen Personen ist in der Diskussion um Eccl 2 aufgetaucht, aber bewußt offengelassen worden. Siehe Rel I 19.

<sup>96</sup> Siehe K. Rahner, Hörer des Wortes<sup>2</sup> (neu bearbeitet von J. B. Metz) (München 1963) 71—88.

<sup>97</sup> Vgl. H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft (Einsiedeln—Köln 1943) 289—311.

<sup>98</sup> Eccl 4, 1.

<sup>99</sup> Eccl 13, 1. Vgl. 7, 3.

keit ist Zeichen der Vereinigung mit Christus; denn er selbst ist es, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet<sup>100</sup>. In der einträchtigen Vielfalt ihrer Teilkirchen<sup>101</sup> und dem unter einem Haupt geeinten Bischofskollegium<sup>102</sup> ist sie Zeichen und Werkzeug der Einheit, in der Christus einmal die Fülle und Vielfalt der ganzen Menschheit zusammenfassen will. Als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“<sup>103</sup> weist sie über alle gnadenhaft geschenkte Einheit mit und in Gott hinaus auf deren letzten Urgrund.

b) Die Kirche ist *allumfassendes* Heilssakrament, weil sie nur so Werkzeug der allumfassenden Einheit sein kann, die sie bewirken soll<sup>104</sup>, und weil sie lebendiges Heilsorgan der allumfassenden Erlösungstat Jesu Christi, des einzigen Mittlers, ist, der durch sie Wahrheit und Gnade auf alle ausgießt<sup>105</sup>. Wie daher alle Gnade Gnade Christi ist<sup>106</sup>, so ist sie auch Gnade seines lebendigen Heilsorgans. Dann muß aber überall dort, wo ein Mensch das Heil erlangt, auch Kirche zugegen sein. Das Konzil bestätigt unsere Folgerung, wenn es das alte Motiv von der *ecclesia universalis* wieder aufgreift, die alle Gerechten von Abel bis zum letzten Erwählten umfaßt<sup>107</sup>.

<sup>100</sup> Eccl 14,2: in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur.

<sup>101</sup> Eccl 23, 4: Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat.

<sup>102</sup> Eccl 22, 2.

<sup>103</sup> Eccl 4, 2; vgl. Oec 2, 6.

<sup>104</sup> Vgl. Eccl 1; 9, 2; 9, 3 (zitiert in Anm. 92); vgl. 5, 2.

<sup>105</sup> Eccl 8, 1.

<sup>106</sup> Vgl. Eccl 2: semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi, Redemptoris; 50, 3: Christo . . . a quo tamquam a Fonte et Capite omnis gratia . . . promanat.

<sup>107</sup> Eccl 2: Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata . . . Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, „ab Abel iusto usque ad ultimum electum“ in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur. Daß hier die Ecclesia universalis nicht als rein eschatologische Wirklichkeit gesehen wird, vielmehr auch die Gerechten auf dieser Erde als zur Ecclesia universalis gehörig angesehen werden, geht hervor aus den in Eccl Anm. 2 angeführten Väterstellen, etwa Augustinus, Sermo 341, 9, 11; PL 39, 1499 f.: Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ex Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non hoc in loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi: singuli autem membra Christi. — Das Schema 1963 2 hat folgenden Text: Haec congregatio iustorum a Sanctis Patribus Ecclesia universalis vocatur, „quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum“ colligitur. Der Satz folgte unmittelbar auf den Eccl 2 unverändert beibehaltenen ersten Satz der Nummer. Als Grund der Änderung und Umstellung gibt die Rel I 19 an: In loco quo primitus ponebatur fiebat difficultatem, ut a pluribus observatum est, quia agebat de „Ecclesia universalis“ ab Adam usque ad ultimum electum, dum paulo infra agebatur de Ecclesia catholica sensu strictiore. Difficultas autem enervatur ex eo quod in fine

4. Hat die dargelegte Lehre vom allumfassenden Heilssakrament die Spannung zwischen universaler Heilsberufung und Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche in einer höheren Einheit aufgehoben? Läßt nicht der Gedanke von der *ecclesia universalis* vermuten, die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren katholischen Kirche werde verdrängt und es werde mit einem doppelten Kirchenbegriff gearbeitet? Wir müssen fragen, wie sich beide Kirchenbegriffe zueinander verhalten. Die „einzige Kirche Christi“, antwortet die Konstitution, „die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen“, ist in dieser Welt „als Gesellschaft verfaßt und geordnet“. Sie hat „ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“<sup>108</sup>. Hier ist ein Zweifaches gesagt:

a) Nur in der katholischen Kirche ist die eine und einzige Kirche Christi in der Geschichte verwirklicht. Die Kirche Christi ist nicht eine additive Größe aus allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

b) Das Konzil hat bewußt die Formulierung gewählt: Die Kirche Christi „hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche“ (*subsistit* in *Ecclesia catholica*), und nicht: „ist die katholische Kirche“ (*est* *Ecclesia catholica*)<sup>109</sup>. Es hat ein ausschließendes Identitätsurteil vermieden und damit mittelbar gesagt, daß die Wirklichkeit, die wir

paragraphi perspectiva extenditur ad omnes electos, qui non sine Christo Eiusque Ecclesia ad salutem perveniunt. Subsistit autem Nota 1 de doctrina Patrum, quae inspicitur in antiquo schemate, p. 13 s. Dort (Schema 1963, S. 14) ist die Väterlehre erklärt: Pro illis omnibus, esse de corpore Christi vel Ecclesiae, inde ab Adam vel ab Abel, significat: per fidem a Christo, unico mediatore, cuius influxus efficax tempora et loca transcendit, salutem accipere. Ecclesia, sic concepta ut communio salutis et gratiae, per incarnationem Verbi pressius determinatur ut societas hierarchica et communitas mediorum salutis, sed semper in eadem perspectiva universali et eschatologica. — Vgl. auch Eccl 9, 1: In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam (cfr. Act. 10, 35). Dieser Satz soll nach Rel I 41 dem Wunsch entsprechen, ut aliquid dicatur de illis innumeris hominibus qui ante adventum Christi, vel etiam post eius adventum in gentilitate vixerunt, attamen Deo secundum conscientiae dictamen oboedientes, ad civitatem Dei aedificandam suo modo contulerunt. Rel I 48 wird er bezeichnet als Affirmatio de Ecclesia ut transcendente fines temporum et locorum.<sup>108</sup> Eccl 8, 2.

<sup>109</sup> Vgl. die Texte:

*Eccl 8, 2:*

Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit* in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, ...

*Schema 1963 7:*

Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *est* Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa, ...

Rel I 25 erklärt die Änderung: loco „*est*“ ... dicitur „*subsistit in*“, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus, quae alibi *adsunt*. (Hervorhebungen des Originals.)

„Kirche“ nennen, sich zwar nur in der katholischen Kirche in allen wesensmäßigen Zügen darstellt, sich aber nicht in ihr erschöpft, daß sich vielmehr um den Kreis der vollen Verwirklichung herum weitere, konzentrische Kreise legen, innerhalb deren die eine Kirche sich in Elementen verwirklicht, die seinsmäßig auf sie bezogen sind. In Anlehnung an die scholastische Ontologie, die vom *subsistierenden* Sein und den Seienden spricht, könnten wir sagen: Nur die katholische Kirche *ist* die Kirche, wie nur das *subsistierende* Sein das *Sein ist*; aber auch außerhalb der Kirche gibt es Wirklichkeiten, die Kirche *haben*, wie es außer dem *subsistierenden* Sein Endliches gibt, das *Sein hat*. Weniger scholastisch ausgedrückt würde das lauten: Nur die katholische Kirche *ist die* Kirche, aber auch außerhalb der katholischen Kirche, wenn auch nicht ohne sie, gibt es Kirchen und Gemeinschaften, die Kirchlichkeit besitzen. Die Konstitution bestätigt diese Deutung des „subsistit in“, denn sie fährt fort: „Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres (der Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“<sup>110</sup>

Beide Aussagen, besonders die zweite, sind in den Nummern der Konstitution, die sich unmittelbar mit der Kirchenzugehörigkeit befassen, ausgeführt und begründet. Wir wenden uns daher der Deutung dieser Abschnitte zu.

## B. Die Einzelaussagen

### 1. Gestufte Kirchenzugehörigkeit:

Die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ teilt die Menschen in ihrem Verhältnis zur katholischen Kirche auf in zwei Klassen: die Klasse derer, die sichtbare Glieder der Kirche sind, und die Klasse derer, die durch ein unsichtbares Verlangen auf sie hingeordnet sind. Die Entwürfe der Kirchenkonstitution von 1962 und 1963 sind darin in etwa der Enzyklika gefolgt. Die Dogmatische Konstitution geht anders vor. Sie hebt klar die Einheit aller zum Heil Berufenen in ihrem verschiedenen und gestuften sichtbaren Anteil an der Kirche hervor. Das wird deutlich an vier Änderungen des endgültigen Textes gegenüber dem Schema von 1963.

a) Der Entwurf von 1963 brachte die Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit am Ende des Kapitels „*De Ecclesiae Mysterio*“, in dem die Lehre über die Kirche als den mystischen Leib Christi eine zentrale Stelle einnimmt. Vom Bild des Leibes her ist aber die Beziehung der Kirche zu den Nichtkatholiken schwer zu fassen, es sei denn, man hält an der These von der unteilbaren Kirchengliedschaft fest. Die Konstitution hat dagegen die Lehre über die Kirchenzugehörigkeit im

<sup>110</sup> Eccl 8, 2. Vgl. auch Oec 3, 2.

Kapitel „De Populo Dei“ vorgelegt, weil durch das Bild vom Volk das Verhältnis der Kirche zu den Nichtkatholiken besser dargestellt und der Ausdruck „Glieder“ vermieden werden kann<sup>111</sup>.

b) Der Satz des Schemas von 1963, der davon sprach, daß die Nichtkatholiken mit der Kirche durch ein inneres votum verbunden werden, ist fortgefallen. Die Konstitution spricht nur vom votum der Katechumenen und geht dann unmittelbar dazu über, die objektiven Elemente zu nennen, welche die getrennten Christen mit der katholischen Kirche verbinden<sup>112</sup>. Damit ist die Zweiteilung der Menschen in ihrer Kirchengemeinschaft aufgehoben und die Bedeutung der sichtbaren Elemente bei den getrennten Christen (und mittelbar bei den Nichtchristen) betont.

c) Der Entwurf von 1963 bestimmte das Verhältnis der Katholiken zur Kirche mit den Worten: *reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur*. Das Konzil hat in der endgültigen Fassung den Ausdruck „reapse et simpliciter loquendo“, weil er „dunkel oder sogar nicht richtig“ sei<sup>113</sup>, durch das Wort „plene“ ersetzt. Diese Änderung zeigt nochmals deutlich die Absicht, in der Frage der Kirchengemeinschaft kein striktes Entweder-Oder aufzustellen, sondern die Möglichkeit einer gestuften Teilhabe zu lehren.

d) Statt der traditionellen Zweiteilung unterstreicht die Konstitution in der eigens eingeschobenen Nummer 13 die Grundlagen der Einheit und *Universalität* des Gottesvolkes: die allumfassende Berufung der ganzen Welt zu dem einen Glauben und dem einen Volk Gottes; die, wenn auch noch unvollkommene Wirklichkeit der katholischen Einheit auf dieser Erde; die von Gott geschenkte Liebe als Fundament dieser allumfassenden Einigung<sup>114</sup>. Die Nummer schließt: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören zu ihr oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.“<sup>115</sup> Erst jetzt, da die Einheit aller zum Heil Berufenen in ihrer Beziehung zur Kirche unterstrichen ist, geht die Konstitution

<sup>111</sup> Rel II 5: De origine huius (sc. secundi) Capitis et rationibus allatis ut conficeretur. . . . 5) Etiam, quod non parvi habendum est in hoc Concilio, rector statuitur perspectiva ad agendum de catholicis, christianis non catholicis et universis hominibus, dum terminologia de „membris“ multas difficultates affert. Es ist bekannt, wie sehr sich die Perspektiven der Konstitution dadurch verändert haben, daß die Reihenfolge der Kapitel De Populo Dei (im Schema 1963 = 3. Kapitel) und De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu (im Schema 1963 = 2. Kapitel) vertauscht wurde. — Vgl. auch Y. M.-J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965) 5—16.

<sup>112</sup> Vgl. Eccl 14, 3 mit der Fassung im Schema 1963 8, 3 (zitiert in Anm. 68).

<sup>113</sup> Rel I 49 f.: *Expressio reapse et simpliciter dicitur obscura vel immo non recta (es folgen Verweise auf Voten von Konzilsvätern) et nemo his vocabulis totaliter adhaeret. E contra plurimi proponunt plene vel plene et perfecte vel similem modum loquendi.*

<sup>114</sup> Rel I 47 f.: *Scopus eius (sc. numeri 13) erat exponere principia de unitate et universalitate Populi Dei, priusquam perveniat ad describendos diversos modos, quibus homines cum Populo Dei connectuntur, nn. 14—16. Est ergo haec paragraphus quasi cardo vel vinculum inter duas partes, quibus hoc caput constat, nempe primam in qua indicantur generales condiciones Populi Dei, et alteram in qua agitur de membris eius sive actu sive potentia. Divisio huius expositionis, quae non valde dilucida apparebat, fere huc redibat: 1. Universalis est vocatio ad unam fidem et unum Populum Dei in universo mundo. 2. Haec catholica unitas iam his in terris, licet imperfecte, efficitur. 3. Fundamentum huius universalis unionis est caritas a Deo data. 4. Ad eam tamen homines diversimode pertinent vel ordinantur.*

<sup>115</sup> Eccl 13, 4.

dazu über, diese Einheit aufzugliedern und in einer differenzierten Terminologie<sup>116</sup> den abgestuften und verschiedenen Anteil im einzelnen genauer zu bestimmen.

## 2. Die volle Eingliederung:

Die Konstitution spricht zunächst von der vollen Teilhabe am Heilssakrament, und zwar in einer Weise, die für ihr Kirchenbild bezeichnend ist. „Mystici Corporis“ forderte für die „wirkliche“ Kirchengliedschaft nur das dreifache Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Gemeinschaft. Das Konzil spricht vor diesem äußeren Zeichen von der inneren Gnade, die das Zeichen bewirken soll, dem Besitz des Geistes Christi<sup>117</sup>. Nur wer an der ganzen inneren und äußeren Wirklichkeit der Kirche teilhat, ist ihr voll eingegliedert. Nur in diesen Menschen stellt sich das Heilssakrament, wenn auch nicht vollkommen, so doch in allen wesensgemäßen Zügen dar. Diese volle Kirchenzugehörigkeit kann demnach in zweifacher Hinsicht gemindert werden: im Bereich der inneren Gnade und im Bereich des äußeren Zeichens.

Auch die Sünder gehören zur Kirche. Weil sie aber nur „dem Leibe“, nicht aber „dem Herzen“ nach in der Kirche sind (hier greift die Konstitution auf einen Punkt des oben umrissenen augustinischen Kirchenbegriffes zurück), werden sie nicht gerettet. Vielmehr erwartet sie ein strengeres Gericht als jene, die ohne eigene Schuld nie der Kirche angehört haben<sup>118</sup>.

## 3. Die Verbindung der nichtkatholischen Christen mit der Kirche

a) Die Aussagen der Konstitution und des Dekretes „*De Oecumenismo*“: Was sagt die Konstitution über die Menschen, die nicht das volle sichtbare Zeichen besitzen? „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunionseinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde

<sup>116</sup> Eccl 14,2: *plene . . . incorporantur*; 14, 3: *Catechumeni . . . cum ea coniunguntur*; 15, 1: *Ecclesia semetipsam novit . . . coniunctam*; 16, 1: *ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*.

<sup>117</sup> Eccl 14, 2: *Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, etc.* Das Schema 1963 (zitiert in Anm. 68) nennt noch nicht den Besitz des Geistes Christi. Daß „*Spiritum Christi habentes*“ den Besitz der heiligmachenden Gnade und nicht die Verbindung mit dem Hl. Geist meint, die nach *Mystici Corporis* auch dem Sünder noch verbleibt, beweist Rel I 50: *Quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8, 9: „Spiritum Christi habentes“.* (Hervorhebungen des Originals.)

<sup>118</sup> Eccl 14, 2 mit Anm. 26 der Konstitution. — Man beachte in diesem Punkt die Akzentverschiebung gegenüber *Mystici Corporis*. Während die Enzyklika hervorhebt, daß auch die Sünder einen Platz im mystischen Leib haben und daß in ihnen noch ein gewisses übernatürliches Leben verbleibt (s. Anm. 43), lehrt die Konstitution zwar ebenso, daß auch die Sünder zur Kirche gehören, betont aber, daß ihre Zugehörigkeit unzureichend ist und zu einem strengeren Gericht führt.



verbunden.“<sup>119</sup> Es ist wichtig zu betonen, daß es hier nicht nur um das Verhältnis des einzelnen getrennten Christen, sondern auch um das der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zur katholischen Einheit geht. Der Entwurf von 1963 nannte zwar objektive, sichtbare Elemente, die eine Verbindung zwischen den getrennten Christen und der Kirche schaffen, sprach dabei aber nur von den einzelnen getrennten Christen. Die Konstitution nennt ausdrücklich die „Kirchen“ und „kirchlichen Gemeinschaften“ und sagt, daß die getrennten Christen in ihnen die Taufe und andere Sakramente empfangen<sup>120</sup>. Das Dekret „Über den Ökumenismus“ erweitert diese Aussage der Konstitution:

„Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer jeden Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen. Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.“<sup>121</sup>

b) *Versuch einer theologischen Deutung*: Ziel der theologischen Deutung, die wir im Folgenden versuchen, ist es, Grundlagen und Art der Verbindung zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der katholischen Kirche genauer zu bestimmen. Wir gehen aus von der Lehre, daß auch außerhalb der katholischen Kirche Sakramente, besonders die Taufe, gültig und fruchtbar gespendet und empfangen werden können. Auch die getrennten Chri-

<sup>119</sup> Eccl 15.

<sup>120</sup> Vgl. die Texte:

*Eccl 15:*

... coniunctam. Sunt enim multi, qui sacram Scripturam ut normam credendi et vivendi in honore habent sincerumque zelum religiosum ostendunt, amanter credunt in Deum Patrem omnipotentem et in Christum, Filium Dei Salvatorem, baptismo signantur, quo Christo coniunguntur, imo et alia sacramenta in propriis Ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis agnoscunt et recipiunt.

*Schema 1963 9:*

... coniunctam. Amanter enim credunt in Christum, Filium Dei Salvatorem, baptismo indelebili signantur, imo omnia aut saltem quaedam sacramenta agnoscunt et recipiunt, ...

Der Unterschied zwischen *Ecclesia* und *communitas ecclesiastica* (Oec 19, 1 und 2; 22, 2 spricht von *communitas ecclesialis*) besteht nach Oec 22, 2 offensichtlich darin, daß die *communitates ecclesiales* „wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (*substantia*) des eucharistischen Mystereums nicht bewahrt haben“.

<sup>121</sup> Oec 3, 3 und 4. Es sei bemerkt, daß es methodisch zulässig ist, die Aussagen der Konstitution durch das Ökumenismusdekret zu erläutern. Papst Paul VI. hat in der Schlußansprache gesagt, die Lehre der Konstitution werde durch das Dekret

sten „empfangen das Zeichen der Taufe, wodurch sie mit Christus verbunden werden“<sup>122</sup>. Wie das Dekret „Über den Ökumenismus“ ausführt, meinen diese Worte der Konstitution einen gültigen und fruchtbaren Empfang: „Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben.“<sup>123</sup> Welche Verbindung mit der einen Kirche stellt die so gespendete und empfangene Taufe her?

Bevor wir antworten, müssen wir fragen, was nach der Konstitution Wesen und Wirkung der Einzelsakramente sind. Sie sind Lebensvollzug und Verwirklichung des Ursakramentes Kirche: „Was in der priesterlichen Gemeinschaft des Gottesvolkes in organischem Aufbau heilig grundgelegt ist, wird sowohl durch die Sakramente wie durch das Tugendleben verwirklicht.“<sup>124</sup> Jedes Einzelsakrament ist Handeln der ganzen Kirche, das den einzelnen in ihre Gemeinschaft und deren Fürbitte hineinnimmt und ihn zugleich der Kirche verpflichtet. In der Taufe mittels des unauslöschlichen Prägемals der Kirche eingegliedert, ist der Mensch gehalten, den empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen<sup>125</sup>. Die vollkommene Verbindung durch die Firmung verpflichtet ihn dazu um so strenger<sup>126</sup>. Die engste Gemeinschaft mit Christus und der Kirche in der Eucharistie fordert ihren Ausdruck in der Einheit der Gläubigen untereinander<sup>127</sup>. Selbst in der Krankensalbung ermahnt die für die Kranken betende Kirche diese, durch ihr Leiden zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen<sup>128</sup>. So sind Einzelsakrament und Ursakrament wesentlich miteinander verbunden. Der letzte Grund dafür liegt im Willen Gottes, die Menschen nicht einzeln, sondern in ihrer Gemeinschaft, als Volk, zu begnaden<sup>129</sup>. Gott wendet sich an den ganzen Menschen, der Geist und Leib, einzelner und Gemeinschaftswesen ist. Die Gnade führt daher den einzelnen nicht nur zur Ge-

---

„ergänzt“. Siehe Herder-Korresp. 19 (1964/65) 181; vgl. Kard. Jaeger, Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus“, in: *Catholica* 19 (1965) 3—13; 3.

<sup>122</sup> Eccl 15 (s. Anm. 120).

<sup>123</sup> Oec 22, 1.

<sup>124</sup> Eccl 11, 1. — Zur folgenden Deutung vgl. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (Anm. 94) 45—68; Schillebeeckx, *Christus* (Anm. 94); K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (Quaest. disp. 10) (Herder 1961).

<sup>125</sup> Eccl 11, 1.

<sup>126</sup> Eccl 11, 1.

<sup>127</sup> Eccl 11, 1. Vgl. 7, 2.

<sup>128</sup> Eccl 11, 2.

<sup>129</sup> Eccl 9, 1: *Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret.*

meinschaft der Mitmenschen hin, sie kommt ihm auch durch deren Vermittlung zu. Darum ist Begnadung im Einzelsakrament nur möglich, wenn das Volk, dem Gott sein Heil zugesagt hat, den einzelnen in sich hineinzieht und sich für ihn verwendet, der einzelne seinerseits sich der Gemeinschaft sichtbar eingliedert und sich zu ihr bekennt<sup>130</sup>.

Wenn aber die Einzelsakramente Lebensvollzug und Verwirklichung des Ursakramentes sind, dann muß dieses überall dort anwesend sein und sich darstellen, wo Sakramente gültig gespendet und empfangen werden, und in dem Maß, als diese Sakramente in sich geeignet sind, beide Wirkungen des Ursakramentes zu vermitteln und sichtbar darzustellen, die Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschen untereinander. Nun empfängt aber der Mensch durch jede recht gespendete und empfangene Taufe das unauslöschliche Prägemaß und, wenn es sich um eine fruchtbare Taufe handelt, die heiligmachende Gnade. Also kann diese Taufe (und das gilt entsprechend von anderen Sakramenten) nur von dem einen Ursakrament bewirkt sein und das eine Ursakrament sichtbar darstellen. Das bedeutet aber, daß in der Gemeinschaft, die eine gültige Taufe spendet, das Ursakrament wirkt und in ihr sichtbar wird, so daß sie dadurch „Mittel des Heiles“ ist<sup>131</sup>. Diese Folgerung, deren beide

<sup>130</sup> Von der aufgezeigten Beziehung zwischen Kirche und Sakrament her läßt sich auch der innere Zusammenhang der drei Bedingungen verstehen, die für die volle Kirchenghörigkeit gefordert sind. Die Teilhabe an den Sakramenten und an der kirchlichen Gemeinschaft bedingen sich gegenseitig, weil die Sakramente die Gemeinschaft aufbauen und gliedern (vgl. dazu M. D. Koster, Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, in: Die Neue Ordnung 4 [1950] 206—219) und ihrerseits nur in der Gemeinschaft und durch sie vollzogen werden können. Die im sakramentalen Geschehen verbundene Gemeinschaft ist aber zugleich notwendig eine Gemeinschaft des Glaubens, weil erst das Glaubenswort als die Form des Sakramentes das Heilshandeln Christi im Zeichen gegenwärtig setzt und nur der Glaubende das Sakrament fruchtbar empfängt. Aus dem engen Zusammenhang der drei Elemente der vollen Kirchenghörigkeit wird deutlich, daß eine Minderung im Bereich eines der Elemente sich notwendig auf die anderen auswirkt.

<sup>131</sup> Oec 3, 4: *Iis (sc. Ecclesiis et Communitatibus seiunctis) enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est.* — Die Teilhabe der getrennten Christen am Heilssakrament Kirche kommt zum Ausdruck in der Zusammenfassung, die Rel II 6 f. von Eccl 14 und 15 gibt: *Alii quidem integre omnibus gaudent quae Pater posuit, in misericordia et voluntate sua, ut omnibus pateant ad finem et vitam in populo suo servandas (N. 14). Alii vere quidem sed gradu diverso ad haec partem habent quae Populum Dei constituunt: fidem, Sacramenta, Scripturam, necnon et sacram Hierarchiam (N. 15).* (Hervorhebungen von mir.) — Vgl. auch Oec 3, 1: *Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communionem, etsi non perfecta, constituuntur.* Oec 22, 2: *Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt.* — Man muß jedoch beachten, daß es in den zuletzt zitierten Aussagen (Rel II; Oec 3, 1; 22, 2) nicht wie in dem zuvor zitierten Satz aus Oec 3, 4 um die Gemeinschaften als solche, sondern um das Verhältnis der einzelnen getrennten Christen zur katholischen Kirche geht.

Prämissen wir der Dogmatischen Konstitution entnommen haben, ist unausweichlich, solange man nicht den außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Einzelsakramenten einen Wesenszug, die Beziehung auf das Ursakrament, abspricht. Dann dürfte aber kaum noch einzusehen sein, wie diese Sakramente gültig und fruchtbar sein können.

Hebt aber unser Schluß nicht jeden Unterschied zwischen den in und außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Sakramenten auf? Der Einwand läßt sich lösen, wenn wir am Beispiel der Taufe genauer bestimmen, in welchem Maß auch in den getrennten Kirchen und Gemeinschaften die Einzelsakramente beide Wirkungen des Ursakramentes vermitteln und sichtbar darstellen. Es braucht nicht mehr besonders erwähnt zu werden, daß durch jede gültige und fruchtbare Taufe ein Mensch mit Christus verbunden wird. Er wird zugleich (wenn wir jetzt nach der anderen Wirkung des Ursakramentes fragen) aufgenommen in die „Gemeinschaft des Heiles“ und tritt so in eine wahre Verbindung im Heiligen Geist zur katholischen Kirche, in der die eschatologische Heilsgemeinschaft und Einheit der Menschen untereinander in dieser Welt greifbar beginnt<sup>132</sup>. Die geschenkte Verbindung mit Christus und Einheit der Menschen findet auch ihren sichtbaren Ausdruck. Denn der außerhalb der katholischen Kirche Getaufte wird durch die Taufe aufgenommen in das sichtbare Gefüge seiner getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft. Diese getrennte Gemeinschaft kann wiederum nicht ohne Verbindung mit der vollen sichtbaren Gestalt der unsichtbaren Gnade in dem einen Ursakrament gedacht werden, weil sie sonst nicht gültig taufen könnte. Diese Verbindung kommt durch das sichtbare Zeichen der Taufe zum Ausdruck, das als Zeichen der einen Kirche auf sie hinweist, und durch das unauslöschliche Prägemaß, das eine bleibende Bezogenheit des Gekennzeichneten auf die eine sichtbare Kirchengemeinschaft wirkt<sup>133</sup>. Die genannte Verbindung läßt sich am besten verstehen in Analogie zur Verbindung zwischen der Gesamtkirche und den katholischen Ortsgemeinschaften, die ebenfalls unter anderem dadurch zustande kommt, daß die Gesamtkirche in den Ortsgemeinschaften und durch sie ihr sakramentales Leben vollzieht<sup>134</sup>. Aber der sichtbare

<sup>132</sup> Oec 3, 3: Non paucae etiam christianae religionis actiones sacrae apud fratres a nobis seiunctos . . . procul dubio vitam gratiae reapse generare possunt atque aptae dicendae sunt quae ingressum in *salutis communionem* pandant. Eccl 15: vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio.

<sup>133</sup> Zu dieser Deutung des Taufcharakters vgl. Schillebeeckx, Christus (Anm. 94) 161 f.; Rahner, Kirche und Sakramente (Anm. 124) 79.

<sup>134</sup> Vgl. Eccl 26, 1. — Die Beziehung Gesamtkirche—Ortskirche wird von Y. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis* (Unam Sanctam 1) (Paris 1937) 304 f. angewandt, um das Verhältnis der getrennten Kirchen des Ostens zur katholischen Kirche zu erklären. Wenn man sie auf das Verhältnis der „kirchlichen Gemein-

Ausdruck der gnadenhaften Gemeinschaft mit Christus und den Menschen ist vermindert, wenn die Taufe außerhalb der katholischen Kirche gespendet wird. Denn die Gemeinschaft, in die der Getaufte dann aufgenommen wird, ist mit der sichtbaren Gestalt des Ursakramentes zwar verbunden durch das sichtbare Band gültiger Sakramentspendung, aber nicht zugleich, wie die katholische Ortsgemeinschaft, durch das sichtbare Band der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft und des vollen Glaubensbekenntnisses. Das Dekret „Über den Ökumenismus“ hat den verminderten sichtbaren Ausdruck des sakramentalen Geschehens im Auge, wenn es für die *communicatio in sacris* zwei Prinzipien aufstellt, die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade, und feststellt, die Bezeugung der Einheit verbiete die *communicatio* in den meisten Fällen<sup>135</sup>.

Der Unterschied zwischen der in und der außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Taufe wird nochmals deutlich von der Beziehung der Taufe zum dreifachen sichtbaren Band der Kirchengliedschaft her. Der Mensch empfängt in der Taufe von Gott durch die Kirche den Glauben und die Verpflichtung, ihn vor den Menschen zu bekennen<sup>136</sup>. Das bedeutet aber, daß sich erst im vollen Bekenntnis des Glaubens entfalten kann, was durch das *sacramentum fidei* im Getauften angelegt ist. Durch das unauslöschliche Prägemaß wird er bestellt, den christlichen Kult auszuüben. Aber nur im ganzen sakramentalen Tun des einen priesterlichen Gottesvolkes, das in der Eucharistie gipfelt, wird der von Christus eingesetzte Kult in seiner Fülle vollzogen<sup>137</sup>. Schließlich sucht die in der Taufe geschenkte Eingliederung in Christus<sup>138</sup> ihren Ausdruck darin, daß der Getaufte

schaften“ zur katholischen Kirche anwendet, muß man jedoch die fundamentale Bedeutung berücksichtigen, die nach der Lehre der Konstitution (z. B. 3; 7, 1; 11, 1; 26, 1) der Eucharistie als kirchenstiftendem Element zukommt, und die Tatsache, daß die „kirchlichen Gemeinschaften“ die „ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“ (Oec 22, 2), wenn man auch das evangelische Abendmahl, wie es das Dekret a. a. O. anzudeuten scheint, als „quasi-sakramentalen Ausdruck eines expliziten eucharistischen Verlangens“ deuten kann (Schillebeeckx, Christus [Anm. 94] 201). — Vgl. auch K. Rahner, Episkopat und Primat, in: K. Rahner - J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Quaest. disp. 11) (Herder 1961) 13—36; 21—30; Baum (Anm. 71) 298—300.

<sup>135</sup> Oec 8, 4; vgl. auch *Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis* Nr. 26—29.

<sup>136</sup> Eccl 11, 1. — Der enge Zusammenhang, in dem Glaube und Taufe stehen, erhellt gut aus der Geschichte der Tauf liturgie. Siehe A. Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens 7—8) (Innsbruck 1958).

<sup>137</sup> Eccl 11, 1: *ad cultum religionis christianae caractere deputantur*; vgl. H. Volk, Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft, in: *Unio Christianorum*. Festschrift für Erzbischof Lorenz Jaeger, hrsg. von O. Schilling und H. Zimmermann (Paderborn 1962) 345—357.

<sup>138</sup> Eccl 15: *baptismo signantur, quo Christo coniunguntur*; Oec 3, 1: *in baptisate, Christo incorporantur*; Oec 22, 1.

sich unter die Leitung und in die Gemeinschaft derer einfügt, durch die Christus das sichtbare Gefüge seines Leibes auf Erden lenkt<sup>139</sup>.

In ihrer Unerfülltheit verleiht jede außerhalb der Kirche gespendete Taufe aber zugleich eine Dynamik auf die Einheit hin. Sie zielt, wie das Dekret „Über den Ökumenismus“ ausführt, hin „auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“<sup>140</sup>.

#### 4. Die Hinordnung der Nichtchristen auf die Kirche

a) *Allgemeine Voraussetzungen:* Die Ausführungen der Konstitution über das Verhältnis der Nichtchristen zur Kirche beginnen mit der allgemeinen Feststellung: „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeeordnet.“<sup>141</sup> Wie der Verweis auf den hl. Thomas (STh III q8 a3 ad 3) zeigt, gründet diese Hinordnung darin, daß jeder Mensch zumindest der Möglichkeit nach zur Kirche gehört. Durch sein Menschsein — so können wir die Stelle der Summa theologica und damit den zitierten Satz der Konstitution deuten — hat er teil an der von Christus durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung umgestalteten und seinsmäßig zu übernatürlicher Erhebung berufenen sichtbaren Menschennatur. Aufgrund seines freien Willens kann der Mensch das ihm in seiner Natur gemachte Gnadengebot Gottes ergreifen und dadurch seine mögliche Kirchenzugehörigkeit auf einer ersten Stufe verwirklichen<sup>142</sup>. Denn die jetzt in ihm lebendige Gnade schenkt ihm nicht nur die Gemeinschaft mit Gott, sie drängt auch hin auf die in der sichtbaren Kirche begonnene eschatologische Einheit aller Menschen untereinander in Christus.

Die so gegebene Hinordnung auf die Kirche ist nicht völlig unsichtbar<sup>143</sup>. Sie ist, wie wir sahen, vermittelt durch das Gnadengebot

<sup>139</sup> Eccl 14, 2 (zitiert in Anm. 100).

<sup>140</sup> Oec 22, 2 — Aufgrund dieser Ausrichtung auf die anderen Sakramente kann man die Taufe gewissermaßen als deren votum bezeichnen. Schillebeeckx, Christus (Anm. 94) 198 nennt die gültige Taufe eine „Begierde-Eucharistie“. Vgl. Gribomont, Du sacrement (Anm. 65) 357: La même relation organique des sacrements entre eux, qui anéantit, de tous, la valeur sacramentelle, dès que l'un est anéanti, sauve en retour quelque chose du caractère visible de l'Eglise chez les dissidents. *Les degrés inférieurs, qu'ils prétendent avoir conservés, impliquent en effet le reste.* (Hervorhebung des Originals.)

<sup>141</sup> Eccl 16. — Die Konstitution geht nicht ein auf das Heil der ungetauft sterbenden Kinder. Literatur zu dieser Frage bei Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 49, Anm. 3; Willems (Anm. 1) 59, Anm. 58.

<sup>142</sup> Zu unserer Deutung von STh III q. 8 a. 3 vgl. Rahner, Die Gliedschaft (Anm. 44) 83—94; ders., Existential, übernatürliches, in: LThK<sup>2</sup> III (1959) 1301.

<sup>143</sup> Zu der hier gemeinten Sichtbarkeit beachte man Rahners Unterscheidung (Die Gliedschaft 94, Anm. 2): Sichtbarkeit (Rahner spricht von „Ausdruck“ und „Zeichen“) besagt „eine ontologische Qualität des menschlichen Aktes in seiner Beziehung zur Gnade und Kirche, nicht eine gnoseologische Qualität im Hinblick auf

Gottes in der durch Christus seinsmäßig zum übernatürlichen Leben berufenen sichtbaren Menschennatur. Der Akt selbst, in dem der Mensch Gottes Angebot ergreift, ist als Akt des leib-seelischen Menschen an vielfache körperliche Voraussetzungen gebunden. Die Entscheidung für Gottes Angebot drängt nach ihrem greifbaren Ausdruck im Tun<sup>144</sup>. All diese sichtbaren Wirklichkeiten geben auch der außerhalb des Christentums geschenkten Gnade einen gleichsam sakramentalen Charakter<sup>145</sup>. Auch diese Gnade ist darum Gnade des einen allumfassenden Heilssakramentes. Denn die eine sichtbare Kirche ist die zeichenhafte, stellvertretende geschichtliche Verwirklichung der allumfassenden objektiven Erlösung. Aber nicht nur in der vollen geschichtlichen Greifbarkeit der Kirche ist Gottes Heil dem Menschen angeboten, sondern auch in vielfältigen sichtbaren Elementen der Heiligung und der Wahrheit außerhalb des einen sichtbaren Gefüges. Diese Elemente stellen verschiedene abbildhafte Stufen des einen Heilssakramentes dar. Indem sie zu ihrem vollen Ausdruck in der einen Kirche hindrängen, verbinden sie den Menschen, der sie in seinem inneren Suchen ergreift, mit der einen Gemeinschaft, der Gott sein Heil stellvertretend für alle zugesagt hat, und vermitteln ihm so die Gnade dieses einen Heilssakramentes<sup>146</sup>.

Die Elemente, in denen die Kirche wirkt und sich darstellt, sind nicht nur individueller, sondern auch sozialer Natur<sup>147</sup>. Wie im Ge-

---

ein beliebiges Erkenntnisvermögen“. — Die Sichtbarkeit, von der wir sprechen, ist die des sakramentalen oder quasi-sakramentalen Zeichens, wie sie von der leib-geistigen Struktur des Menschen und der sakramentalen Struktur der Heilsordnung (wie sie vor allem im menschengewordenen Logos und der Kirche sich zeigt) her gefordert ist. Sie ist nicht in jeder Hinsicht identisch mit der von der apologetischen Tradition geforderten „gnoseologischen Qualität“ der Sichtbarkeit.

<sup>144</sup> Man beachte folgenden Unterschied: *Mystici Corporis* scheint eine rein *innere* Hinordnung auf die Kirche zu fordern (s. DS 3821); ähnlich bestimmt der Brief des Hl. Offiziums vom 8. 8. 1949 das *votum implicitum* DS 3870: *implicitum votum . . . tali nomine nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, quo homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit. Eccl 16 spricht dagegen zweimal ausdrücklich vom sichtbaren Ausdruck der inneren Haltung: Eiusque voluntatem . . . operibus adimplere . . . conantur; rectam vitam . . . assequi nituntur.*

<sup>145</sup> Schon Augustinus hat, vor allem in seiner antipelagianischen Zeit, die Bedeutung der sakramentalen Zeichen in der vorchristlichen Kirche betont. Siehe Beumer, *Die Idee* (Anm. 5) 164 f.; 169 f. Vgl. auch die scholastische Lehre von den Sakramenten in den verschiedenen Stadien der Heilsökonomie etwa bei Pohle-Gummersbach III (Anm. 11) 32—36.

<sup>146</sup> Vgl. *Eccl 8, 2: licet extra eius (sc. Ecclesiae catholicae) compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt. Vgl. Rel I 53: Omnis autem gratia quandam indolem communitariam induit et ad Ecclesiam respicit* (zu *Eccl 16*, was in *Rel II 7* zusammengefaßt ist: *Nec omnino licet illos ut pure alienos habere a Populo Dei in quibus quaedam inveniuntur, quaecumque sit eorum confessio vel professio, de his quae Populi Dei sunt, vel etiam illos, quorum corda a gratia Dei secreto sollicitari credimus*).

<sup>147</sup> Vgl. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* (Anm. 11); H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Quaest. disp.

füge der Kirche der Mensch nicht nur als leib-geistiges Einzelwesen von Gott angesprochen wird, sondern zugleich in seinen mitmenschlichen Beziehungen, so auch außerhalb des Christentums. Weil die zum göttlichen Leben berufene menschliche Natur von der Gemeinschaft abhängt und auf sie hingeordnet ist, ist die Gnade auch durch die Gemeinschaft vermittelt und auf den sichtbaren Ausdruck in ihr

22) (Herder 1964) 11—20; 66—122. Vgl. auch K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften zur Theologie V (1962) 115—135. — L. Elders, Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners, in: Theol.Gl. 55 (1965) 124—131, hat Rahners These von den heilsbedeutsamen Elementen in den nichtchristlichen Religionen (s. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen [Anm. 11] 143—154) als „nicht gestützt vom biblischen Denken und der katholischen Tradition“ (Elders 131) zurückgewiesen. Elders fragt, „ob Gott dem Menschen seine Gnade anbietet, insoweit der Mensch religiöses Individuum ist oder er Mitglied einer Gemeinschaft ist“ (125). Er beruft sich auf Gen 15, 6, die neutestamentlichen Begriffe der *metanoia* und der Berufung und folgert: „Unsere *persönliche Entscheidung* und *Individualität* ist von äußerster Bedeutung in der Frage des Heils . . . Letzten Endes wird jeder als Einzelperson gerettet (mit Berufung auf Mt 24, 40 und Lk 17, 34, Anm. d. Verf.) . . . Wir dürfen schließen, daß etwas von diesem Bekehrungsvorgang *implicite* einbegriffen sein muß, wenn Gott den Heiden, die in einer nichtchristlichen Kultur leben, seine Gnade gibt. Es ist also fraglich, ob einer das Heil erreichen kann, ohne sich loszulösen von seiner Vergangenheit, ohne sich auf neue Weise zum Guten zu bekennen. Ein Nichtchrist muß notwendigerweise einen *persönlichen* Kontakt mit Gott aufnehmen“ (126; Hervorhebungen des Originals). Hier ist zweifellos etwas Richtiges gesehen. Es gibt keinen Weg zu Gott ohne die persönliche freie Entscheidung des einzelnen und den persönlichen Kontakt des einzelnen mit Gott. Aber das bestreitet Rahner in keiner Weise. Es geht Rahner vielmehr darum zu zeigen, daß vorgängig zu dieser persönlichen Entscheidung der Mensch zunächst „*die Möglichkeit* . . . einer echten, ihn rettenden Gottesbeziehung in seinem Leben“ haben muß (Rahner 151; meine Hervorhebung). Diese Möglichkeit wird aber nach biblischer Lehre (um von Elders' Sicht her zu argumentieren) gerade nicht dem einzelnen als einzelner, sondern dem einzelnen, insofern er Glied seines Volkes ist, angeboten. Israel ist als Volk von Gott berufen; die Botschaft der Propheten richtet sich an das Volk als ganzes. Jesu Botschaft vom Reich Gottes und der *metanoia* wendet sich an Israel in seiner Gesamtheit, wie es deutlich wird in der Auswahl der zwölf Apostel, die das Zwölfstämmevolk bei Jesus vertreten und dessen Berufung sichtbar machen sollen (vgl. etwa P. Gaechter, Die Wahl des Matthias, in: Petrus und seine Zeit [Innsbruck - Wien - München 1958] 31—66; 33—36). Wenn man mit Elders eine gewisse Parallelität zwischen dem im NT dargestellten Bekehrungsvorgang und der Begnadung in den nichtchristlichen Kulturen annimmt, kommt man an der Folgerung nicht vorbei, daß auch in diesen Kulturen das Angebot und die Berufung Gottes sich auch an den Menschen richten, insofern er in seiner Gemeinschaft steht. Andernfalls müßte man einen fundamentalen Unterschied zwischen der Art und Weise des Gnadangebotes innerhalb und außerhalb des Raumes der geschichtlichen Offenbarung annehmen. Man müßte letztlich das Unmögliche fordern, daß der Mensch, der als soziales Wesen vielfach von seiner gesellschaftlichen Umwelt abhängt (und darum im katholischen Christentum in der Gemeinschaft der Kirche begnadet wird), außerhalb des Christentums unabhängig von all diesen Verflechtungen sein Heil wirken könne. Daraus würde schließlich folgen, daß den Menschen in einer nichtchristlichen Umwelt Gottes Gnadangebot kaum erreichen kann. Mit dem sozialen Charakter des Angebotes Gottes ist, wie schon betont wurde, nicht geleugnet, daß es schließlich von der Entscheidung des einzelnen abhängt, Gottes Angebot anzunehmen oder abzulehnen. Die Entscheidung des einzelnen erhält außerhalb des Christentums dadurch ein zusätzliches Gewicht, daß es dort in ihr nicht nur um Annahme oder Ablehnung, sondern zugleich um die Unterscheidung zwischen dem



hingerichtet. Vermittlung und Ausdruck können bestehen in einem sozial faßbaren religiösen Bekenntnis, einem gemeinsamen Kult oder in gesellschaftlich greifbaren Werten der Sittlichkeit und Wahrheit. Wir dürfen darum auch innerhalb nichtchristlicher Religionen (trotz aller menschlich bedingten Irrwege) vielfältige sichtbare Elemente der Heiligung und Wahrheit annehmen, die in dem Maß, als sie das

geht, was innerhalb der konkreten nichtchristlichen Religion gottgewollt und was menschlich depraviert ist (vgl. Rahner 148 f.). Damit ist auch schon gesagt, daß man nicht behaupten kann (was Rahner wiederholt unterstreicht), die außerchristlichen Religionen seien „in *allen* ihren Elementen legitim . . . ; es ist nicht gesagt, daß *jede* Religion legitim“ sei (Rahner 153 und passim; meine Hervorhebungen), es folgt nur, daß die einem Menschen innerhalb eines Kulturraumes erreichbaren Religionen, denen gegenüber der Mensch eine echte Entscheidungsmöglichkeit hat, nie in ihrer Gesamtheit so depraviert sein können, daß sie dem in diesem Kulturraum lebenden Menschen schlechthin keine objektive Heilsmöglichkeit mehr geben. Elders Argumentation scheint aber in diese Richtung zu gehen, wenn er schreibt: „Wie Rahner betont, gibt es verschiedene Typen von Religionen; jede einzelne ist in sich eine Mischung von guten und schlechten Komponenten. Das heißt aber nicht, daß eine Religion nur die Summe zusammenhangloser Riten, Überzeugungen und Praktiken ist. Sie ist vielmehr eine organische Lebensgemeinschaft, die das ganze menschliche Leben und Denken umfaßt, trägt und beseelt“ (128 f.). (Wir sehen hier ab von der Frage, inwieweit auch in dieses organische Ganze verschiedene Elemente integriert sein können; man denke z. B. an das weitverbreitete Phänomen des religiösen Synkretismus.) Elders gibt zu, daß die animistischen Religionen wegen ihrer Spontanität „vielfach religiös einwandfrei“ sind (129). Aber in den Hochreligionen und im anthropomorphisierenden Animismus entscheide der Mensch, wie er zur Wirklichkeit Stellung nehmen müsse. „Gewisse begabte Individuen wurden sich, oft unter dem Druck der Umstände, dessen bewußt, was in ihrer Umgebung bereits zu leben angefangen hatte. Sie gaben den neuen Auffassungen über das menschliche Leben Ausdruck. Ihr Eingriff und ihre Interpretation prägten das religiöse Leben folgender Jahrhunderte. *Trifft aber der Mensch in lebenswichtigen Fragen eine Entscheidung, zumal wenn diese Entscheidung seinen Nachkommen wegweisend sein soll, müssen wir wohl erwarten, daß etwas Analoges zum Sündenfall vor sich geht . . .* Dann würden die aus dem Animismus hervorgegangenen Religionen den Menschen von Gott entfernen“ (Elders 129). Der (von uns) hervorgehobene Satz scheint in dieser undifferenzierten Form u. a. vorauszusetzen, daß der Mensch außerhalb des Christentums sich in einer sittlich schweren Entscheidung in jedem Fall dem Bösen zuwende. Man sieht nicht recht, wie das vereinbar ist mit der Lehre, daß auch der Mensch vor der Rechtfertigung einen (wenn auch durch die Erbsünde geschwächten) freien Willen zum Guten und zum Bösen besitzt (DS 1521, 1525, 1555, 1557) und auch außerhalb des Christentums unter dem Einfluß der Gnade steht (DS 2305, 2429, 2618). Im übrigen muß auch Elders zugeben, daß „eine Art Naturreligion mit Opfern, wie sie Noe praktizierte, ein Vehikel für eine Begegnung mit Gott werden kann“ (127) und daß auch die Hochreligionen „noch viele Elemente des Animismus enthalten“ (129). — Elders Vorwurf: „Rahner vernachlässigt in seiner Theorie die Begriffe Wort Gottes, Mission, Verkündigung“ (130), dürfte sich als unbegründet herausstellen, wenn man bei Rahner 155 f. liest: „Man kann . . . aus dieser Auffassung in keiner Weise den Schluß ableiten, diese ausdrückliche Predigt des Christentums sei überflüssig, weil der Mensch ja auch ohne sie schon anonym Christ sei. Ein solcher Schluß ist genauso und aus den gleichen Gründen falsch, wie wenn jemand aus der Tatsache, daß jemand im voraus zum Sakrament der Taufe oder Buße allein durch seine subjektiven Akte des Glaubens und der Reue gerechtfertigt sein kann, schließen wollte, die beiden Sakramente könne man sich schenken. Das reflexe Zuschiselberkommen des vorher anonymen Christentums ist gefordert 1) aus der inkarnatorischen und gesellschaftlichen Struktur der Gnade und des Christentums, und 2) darum, weil seine deutlichere und reine reflexe Er-

eine allumfassende Heilssakrament stückhaft und inchoativ darstellen, von Gott als Heilswege in der allgemeinen Heilsgeschichte der Menschheit<sup>148</sup> gewollt sind. Aber als abbildhafte Wirklichkeiten sind diese sozialen Elemente seinsmäßig auf die eine Gemeinschaft hingordnet, durch die allein auch ihnen Heilsbedeutung zukommt und in der allein sich die gnadenhaft geschenkte Gemeinschaft der Menschen untereinander auf dieser Erde wesensgemäß, wenn auch nicht vollkommen, darstellt.

b) *Die Einzelaussagen:* Die Konstitution führt aus, was vom Besitz des Gottesvolkes sich findet bei den Juden, den Muselmanen, den Völkern, die ohne Kenntnis der jüdisch-christlichen Offenbarung Gott als Vorsehung und Vergelter verehren, und bei den Menschen, die — ohne eine Religion zu bekennen — einen absoluten Wert suchen.

Mit Israel hat Gott seinen Bund geschlossen und ihm allein die Verheißung gegeben; aus seiner Mitte stammt Jesus Christus dem Fleische nach. Wie in der Zeit der Kirche durch das neue Gottesvolk, so hat Gott vor der Menschwerdung seines Sohnes durch Israel, die Vorbereitung und das Bild des Neuen Bundes, sein Heilshandeln vor aller Welt sichtbar gemacht. Durch Bund und Verheißung ist das alttestamentliche Gottesvolk auf die Erfüllung in der Kirche hingordnet. Gott hat Berufung und Begnadung seines Volkes auch in der neuen Heilsordnung nicht zurückgenommen. Israels endgültige Heimkehr zur Kirche wird, wenn wir vom Römerbrief her die Linien der Konstitution weiter ausziehen<sup>149</sup>, die eschatologische Erfüllung von Welt und Kirche einleiten<sup>150</sup>.

fassung an sich auch wieder die größere Heilsschance für den einzelnen Menschen bietet, als wenn er nur ein anonymer Christ wäre.“ — Zu Elders Ausführungen über die „Haltung der Bibel gegenüber anderen Religionen“ (127 f.) vgl. J. Daniélou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments* (Stuttgart [o. J.] 1955); Schlette, *Die Religionen* 75—80; J. M. Gonzales Ruiz, „Extra ecclesiam nulla salus“ a la luz de la teología paulina, in: *Estud. Bibl.* 19 (1960) 25—48. — Durch die von Elders 127 angeführten Stellen aus dem AT ist jedenfalls die Deutung, die Rahner 144 andeutet (es handele sich um einen Protest gegen die Momente der Depravation), nicht widerlegt.

<sup>148</sup> Zur Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte vgl. Schlette (Anm. 147) 68—87; A. Darlapp, *Heilsgeschichte II: Zur Theologie der Heilsgeschichte*, in: *LThK*<sup>2</sup> V (1960) 153—156; ders., *Heilsgeschichte II: Systematisch*, in: *HandwTheolGrundbegr I* (1962) 674—680.

<sup>149</sup> Röm 11, 25—32; vgl. etwa O. Michel, *Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament)* (Göttingen 12/1963) z. St.; P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, NTD VI<sup>9</sup> (1959) z. St.

<sup>150</sup> Eccl 16: In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa, et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cfr. Rom. 9, 4—5), populus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (cfr. Rom. 11, 28—29). Eccl 9, 1: Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit et quem gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suae in eius historia manifestando eumque Sibi sanctificando. Vgl. Eccl 6, 3: In illo agro crescit antiqua oliva, cuius radix sancta fuerunt Patriarchae.

Durch die Vermittlung der Juden haben die Muselmanen teil am Besitz des Gottesvolkes, denn sie bekennen sich zum Glauben Abrahams, durch den sie gerechtfertigt werden können. Mit der Kirche beten sie den einen barmherzigen Gott an, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird<sup>151</sup>.

Wodurch sind die Menschen außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarung auf die Kirche hingeeordnet? Der „unbekannte Gott“, den sie in Schatten und Bildern suchen, zeigt sich ihnen in Natur, Geschichte und im Anruf des Gewissens<sup>152</sup>. Dieser Gott ist aber in unserer konkreten Heilsordnung nicht der Gott einer reinen Natur, sondern schon immer der Gott des Heils; der Glaube an seine Vorsehung schließt den Glauben an seinen Heilsplan ein<sup>153</sup>. Darum kann der Mensch, der diesen Gott sucht, auch außerhalb der geschichtlich ergangenen Offenbarung mit Gottes Hilfe zum übernatürlichen Glauben gelangen, zumal der suchende Mensch nicht Mensch einer reinen Natur, sondern ein zum übernatürlichen Leben Berufener ist. Er kann sich in liebender Annahme des (wenn auch nur einschlußweise) Geglauten für die rechtfertigende Gnade bereiten, die dann in seinen Werken ihren sichtbaren Ausdruck sucht.

Die Konstitution geht noch einen Schritt weiter: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die Hilfe der göttlichen Gnade das rechte Leben zu erreichen suchen.“<sup>154</sup> Es geht um das Heil derer, die nicht ausdrücklich nach Gott und seinem Willen fragen. Dem Satz liegt die Erwägung zugrunde, daß es auch für die vielen Menschen

<sup>151</sup> Eccl 16.

<sup>152</sup> Eccl 16: Neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse longe est, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia (cfr. Act. 17, 25—28), et Salvator velit omnes homines salvos fieri (cfr. 1 Tim. 2, 4). Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt.

<sup>153</sup> Dieser Zusammenhang wird aus dem Text deutlich, wenn man mit der offiziellen deutschen Übersetzung Salvator als Praedicativum zu Deus versteht: Der Gott, der „allen Leben und Atem und alles gibt“, will „als Retter alle Menschen heilmachen“. — Vgl. Seckler (Anm. 17) 244—248; H. Schlier, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, in: Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 159—186; 168—171.

<sup>154</sup> Eccl 16. Damit geht das Konzil offensichtlich über den Brief des Hl. Offiziums vom 8. 8. 1949 (auf den im Zusammenhang des in Anm. 152 zitierten Textes verwiesen wird; s. Eccl 16 Anm. 33) hinaus, in dem im Zusammenhang mit dem votum implicitum noch eine Kenntnis Gottes oder ein ausdrückliches Suchen nach Gott vorausgesetzt scheint (s. DS 3870) und die fides supernaturalis als Bedingung für die Wirksamkeit des votum implicitum ausdrücklich genannt wird (s. DS 3872). Der vorliegende Text aus Eccl 16 geht hingegen auf die Atheisten und hebt sich dadurch von dem Anm. 152 zitierten Text ab. Siehe Rel I 53: tandem de atheis, vel potius de illis qui profitentur se esse sine ulla religione, sed revera absolutam Iustitiam vel Pacem quaerunt.

guten Willens eine Heilsmöglichkeit geben muß, die sich zu keiner Religion bekennen oder einer atheistischen Ersatzreligion anhängen, will man sie nicht vom allumfassenden Heilswillen Gottes ausschließen<sup>155</sup>. Wie diese Menschen das zum Heil Notwendige, das heißt aber vor allem: die zur Rechtfertigung notwendigen Akte des übernatürlichen Glaubens und der übernatürlichen Liebe<sup>156</sup> erlangen können, ist nicht gesagt. Man kann den zitierten Satz (wie auch den vorhergehenden) so deuten, daß ein Mensch, der mit den ihm vor der Rechtfertigung geschenkten Gnaden durch ein gutes Leben mitwirkt, schließlich zu den Akten übernatürlichen Glaubens und übernatürlicher Liebe gelangt, sei es in diesem Leben durch das Hören der christlichen Botschaft oder eine innere Erleuchtung<sup>157</sup>, sei es auf eine hier nicht näher zu bestimmende Weise im Augenblick des Todes<sup>158</sup>. Aber auch eine zweite Deutung ist nicht ausgeschlossen: Die göttliche Vorsehung gibt den genannten Menschen in ihrer konkreten Lage die Möglichkeit, sich im Sinne des Tridentinums (sess. VI cap. 6) auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Dann wäre in der Aussage der Konstitution vorausgesetzt, daß diese Vorbereitung auch ohne *expliziten* göttlichen Glauben und ohne *explizites* Verlangen, den göttlichen Willen zu erfüllen, möglich ist<sup>159</sup>.

Auch der nachfolgende Satz, der offensichtlich eine nähere Erklärung bieten will, ist für diese zweite Deutung offen. „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen 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.“<sup>160</sup> Die patristische Lehre von der *praeparatio evangelica*, auf die die Konstitution hier zurückgreift, findet sich in verschiedener Ausformung. Die Väter sprechen von Samenkörnern der Wahrheit, die in allen vorhanden sind<sup>161</sup>; von einer Ähnlichkeit zwischen Schöpfer

<sup>155</sup> Rel I 53 bemerkt: Hoc assertum fundatur in Dei voluntate salvifica universali.

<sup>156</sup> Trid. sess. VI cap. 6 DS 1526.

<sup>157</sup> Zu den verschiedenen, von den Vertretern der Notwendigkeit einer *fides explicita* vorgetragenen Lösungen s. Pohle-Gummersbach II (Anm. 11) 610.

<sup>158</sup> Vgl. die Lehre vom *actus finalis*, die auch im Zusammenhang der Frage nach dem Heil der ungetauft sterbenden Kinder herangezogen wird; dazu etwa: L. Renwart, *Le baptême des enfants et les limbes*, in: NRTh 80 (1958) 449—467; 461 f. (dort weitere Verweise). Eine gewisse Traditionsgrundlage findet sich im soteriologischen Typus der patristischen Lehre vom Höllenabstieg Christi. Siehe A. Grillmeier, *Höllensabstieg Christi, Höllenfahrt Christi*, in: LThK V<sup>2</sup> (1960) 450—455; ders., *Der Gottessohn im Totenreich*, in: ZKathTh 71 (1949) 1—53; 184—203; bes. 4 Anm. 11 (Predigtmotiv).

<sup>159</sup> Zu dieser durchaus vertretbaren Auffassung vgl. etwa Pohle-Gummersbach II (Anm. 11) 610 f.; L. Lercher - F. Schlagenhauen, *Institutiones Theologiae Dogmaticae I* (Innsbruck 1939) 426—430.

<sup>160</sup> Eccl 16.

<sup>161</sup> Die folgenden Verweise sind entnommen dem Schema 1963, Anm. 38, S. 19 f., auf das die Rel I 53 f. verweist. — Iustinus, 1. Apol. 44; PG 6, 395 A; ders.: 2. Apol. 13; PG 6, 465 C; Tertullian, Apol. 17; PL 1, 376 A—7A; Origenes, *Ctra Cels.* 1, 4—5; CGS Orig. I 58 s Koetschau.

und Geschöpf, die den Menschen zu Gott hinstreben läßt<sup>162</sup>; von der göttlichen Paidagogia, die zum Evangelium hinführt<sup>163</sup>. In der theologischen Sprache unserer Zeit gedeutet<sup>164</sup>, würde die patristische Lehre im Zusammenhang unserer Frage besagen, daß die transzendenten Werte der Sittlichkeit und Wahrheit auch für die Menschen, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, unter dem Gnadenangebot Christi stehen und darum auf die Kirche hingeordnet sind. Wo sich ein Mensch in einer echten Freiheitsentscheidung dem Guten und Wahren zuwendet, verläßt er sein Ich mit seinen immanenten Gewohnheiten und Strebungen um des Wertes als Wertes willen. Er vollzieht damit, was er in seinem innersten Wesen ist: Offenheit auf das transzendente Geheimnis hin, die durch Christi Erlösungstat auf eine übernatürliche Erfüllung ausgerichtet ist. Er nimmt die übernatürliche Berufung an, die seiner sichtbaren Menschennatur eingestiftet ist. Das heißt aber, daß er (wenn auch einschlusweise) Ja sagt zu dem übernatürlichen Geheimnis, das er in der Offenheit seiner Natur erfährt, und sich ihm anvertraut. Er vollzieht also in der sittlichen Entscheidung für den transzendenten Wert zugleich einen Akt unentfalteten Glaubens<sup>165</sup> und bereitet sich so für die rechtfertigende Gnade.

Schauen wir kurz zurück, so können wir feststellen, daß die Aussagen der Dogmatischen Konstitution die Lehrverkündigung um einen bedeutenden Schritt weiterführen. Sie sehen die sichtbare Kirchenzugehörigkeit nicht mehr als unteilbare Größe, der eine rein innerliche Beziehung auf die Kirche gegenübersteht, sondern als vielfach gestufte Wirklichkeit, die außerhalb der Kirche durch vielfältige sichtbare Elemente der Kirchlichkeit vermittelt ist. Dadurch kann die Konstitution dem Unterschied zwischen getauften und ungetauften Nichtkatholiken gerecht werden und von Elementen wahrer Kirchlichkeit in den getrennten Gemeinschaften sprechen. Sie kann Wege zum Heil außerhalb des Christentums sehen, ohne in all dem die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren katholischen Kirche anzutasten. Die neue Schau der Kirchenzugehörigkeit folgt aus einem vertieften Selbstverständnis, in dem die Kirche ihr von Bellarmin betontes greifbares Element und ihr göttliches Element, das der hl. Thomas herausstellt, als eine einzige komplexe Wirklichkeit weiß, als allumfassendes Heilssakrament.

<sup>162</sup> Lactanz, Div. Inst. 7, 9; PL 6, 765 A—6 B; Augustinus, Conf. 1, 1; PL 32, 661; Conf. 13, 8; PL 32, 848.

<sup>163</sup> Gregor v. Nazianz, Orat. 31, 25; PG 36, 160 D—1 B; Irenäus, Adv. Haer. III 20, 2; PG 7, 943 A—4 A.

<sup>164</sup> Dieser Deutung liegt die Lehre K. Rahners vom anonymen Christen zugrunde. Siehe K. Riesenhuber, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner, in: ZKathTh 86 (1964) 286—303.

<sup>165</sup> Fides implicita im Sinne K. Rahners, verwandt mit Straubs fides virtualis; s. Riesenhuber (Anm. 157) 300.