

Mag, wer es will, diese Besprechung als ausreichende Information über den von CASTILLO zusammengestellten Sammelband nehmen, so daß er sich verpflichtet fühlt, das Buch selbst zu lesen. Der Rezensent jedoch möchte seine Ausführung als Empfehlung verstanden wissen, nicht nur zur „*Theologie aus der Praxis des Volkes*“ zu greifen, sondern die ihm zugrundeliegenden vier Dissertationen selbst zu lesen.

DIE HEILSBEDeutUNG DER KIRCHE*

von Thomas Kramm

Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist die Frage nach der Heilsbedeutung der Kirche für die Welt und darin zugleich nach den Möglichkeitsbedingungen geschichtlicher Gegenwart des eschatologischen Heils. Daß Gott das Heil aller Menschen will, ist heute unbestrittener Ausgangspunkt christlichen Denkens. Als besonderes Problem wird darum die Spannung empfunden, die sich zwischen dem Glauben an den universalen göttlichen Heilswillen einerseits und dem Bekenntnis zur Kirche als dem geschichtlich-konkreten Ort göttlicher Heilsgegenwart andererseits aufbaut.

Wenn dieses Thema in vorliegender Arbeit aufgegriffen wird unter dem Titel „*Außerhalb der Kirche kein Heil?*“, dann liegt darin eine doppelte — verlegerisch wohl nicht unbeabsichtigte — Provokation. Zum ersten erscheint das Axiom selbst als ein anachronistischer Anknüpfungspunkt, der von vornherein der Universalität des Heils in Christus zu widerstreiten scheint, zum zweiten aber fordert die Frageform des Titels zu kritischer Distanz auf gegenüber den langezeit exklusiv ausgelegten Konsequenzen dieses Glaubenssatzes. Entsprechend verfolgt der Autor W. KERN zwei Anliegen: Das Axiom dient ihm einerseits als „Paradigma für die in Konfrontation mit geschichtlichen Entwicklungen und kulturellen Umbrüchen sich vollziehende kritische Klärung des christlichen Glaubensverständnisses“ (9f), zugleich soll aber positiv die universale Heilsbedeutung der Kirche in dieser Auseinandersetzung um den Sinn des Axioms thematisiert werden.

Der einleitende historische Teil ist folglich unter der Voraussetzung zu lesen, daß in der Theologie der historische Regreß nicht allein der Aktualisierung des Überlieferten, sondern zugleich der kritischen Überprüfung seines Wahrheitsgehaltes dient. Diese hermeneutisch-kritische Position wird von W. KERN nicht eigens theoretisch begründet, aber in der pointierten Darstellung historischer Bedingungen, unter denen das Axiom in Geltung stand, als von der Sache her erforderlich erwiesen. Sicherlich ist es gerade im Hinblick auf dieses Axiom evident, daß ein rein hermeneutisches Interesse zu einer ideologischen Verkürzung von Geschichte führt dann, wenn diese nur als Fundstelle von Sinn und Wahrheit, nicht aber zugleich auch als Geschichte faktischer Unwahrheit kritisch in den Blick gelangt.

Das kurze erste Kapitel „Zur Geschichte des Axioms“ ist in diesem Sinne zu verstehen. In der Darlegung der rigoristischen Konsequenzen des mit dem Satz

* Zu: WALTER KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Herder/Freiburg-Basel-Wien 1979.

über lange Phasen der Geschichte verbundenen kirchlich-esoterischen Selbstverständnisses legt Vf. zwar keinen Wert auf die Darlegung der theologischen Motive, die zu diesem Axiom führten, der Leser wird aber um so eindringlicher auf die praktischen Konsequenzen kirchlichen Selbstverständnisses aufmerksam gemacht und damit auf die Notwendigkeit, aus der Begegnung mit den Tatsachen der christlichen Geschichte den Auftrag des Christentums immer besser verstehen zu lernen.

Das zweite Kapitel, „Wodurch das Axiom bestärkt und wodurch es erschüttert wurde“, zeichnet die Entwicklung unseres Wissens von den wahren Dimensionen der Welt- und Menschheitsgeschichte nach. Daß aus der neuen Perspektive heutigen Weltverstehens auch die Frage nach Heil und Erlösung nicht mehr im bloßen Verweis auf Kirche als den ordentlichen Heilsweg zu beantworten ist, wird vom Autor in letzter Eindringlichkeit gezeigt angesichts der — keineswegs unwahrscheinlichen — Möglichkeit geistig-personalen Daseins außerhalb unseres kleinen Lebensraumes Erde.

Die Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche ist aber weder erst durch diese neue wissenschaftlich geklärte Weise unseres Weltwissens aufgeworfen, noch — wie oft unterstellt — Ausdruck modernistischer Anpassung an neuzeitlich-liberale Weltanschauung, sondern Konsequenz des christlichen Heilsbegriffs selbst. Dies will das dritte Kapitel, „Frühe Hinweise auf das Heil für ‚Heiden‘“, verdeutlichen. Die Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und seiner Bindung an die Sichtbarkeit der Kirche führte schon früh zu theologischen Lösungsversuchen, die im vierten Kapitel, „Drei Theologumenen über ‚außerordentliche‘ Heilswege“, referiert und kritisch abgehandelt werden.

Damit hat W. KERN das erste Anliegen seiner Arbeit erreicht: eine kritische Konfrontation mit geschichtlichen Entwicklungen, die sich — gerade auch in der Verschiedenheit der je zum Durchbruch gelangten theologischen Entwürfe — als offene Anfrage an das kirchliche Selbstverständnis erwiesen haben. Im Hinweis auf „Neuere Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes“ (Kap. 5), die sich gegen eine exklusive Auslegung der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche wenden, gewinnt W. Kern den Überstieg in die aktuelle theologische Diskussion. Hierbei nimmt er Bezug auf Y. CONGAR, H. KÜNG und K. RAHNER (Kap. 6). Letzterem gebührt in Hinblick auf diese Frage besondere Beachtung, da gerade RAHNERs theologischer Gesamtentwurf und seine Theorie vom anonymen und expliziten Christentum darauf ausgerichtet sind, die universale Heilsbedeutung Christi aufzuzeigen in der Vermittlung durch die Kirche über diese selbst hinaus. Ausgehend vom universalen Heilswillen Gottes, der von vornherein nicht — anthropomorph — als bloße Intention, sondern als reale, universale Möglichkeit der Heilsannahme gedacht werden muß, interessiert in diesem Zusammenhang die Frage, worin die besondere Heilsbedeutung der Kirche gründet.

Es ist nicht dem Vf. anzulasten, daß er in der notwendigen Kürze seiner Darlegungen — es handelt sich ursprünglich um einen Tagungsbeitrag — wesentliche Gesichtspunkte des RAHNERschen Konzeptes unberücksichtigt lassen muß. Ausdrücklich weist er auf andernorts vorgelegte weiterführende Analyse des transzendentaltheologischen Entwurfes hin (Anm. 51). Da jedoch gerade solche Kurzfassungen Ursache weitreichender Mißverständnisse sind, seien dem Rezensenten einige ergänzende Anmerkungen erlaubt.

Unter Hinweis auf die im „übernatürlichen Existential“ dem Menschen gegebene gnadenhafte Bezüglichkeit auf das Heil führt Vf. aus: „Rahner unterscheidet diese übernatürliche Bewußtseins- und Freiheitsbestimmung des Menschen als (transzendental, metahistorisch . . .) allgemeine Offenbarung von der innerhalb

der Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit durch Jesus von Nazareth ergangenen Wortoffenbarung, in der die allgemeine Offenbarung mitsamt ihrem sonstigen, nicht christlichen (kategorialen, innergeschichtlichen) Religionswesen ihre Eindeutigkeit und — eschatologische — Vollendung erlangt.“ (74) Diese Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Offenbarung erscheint im Kontext wie ein hypothetisches, RAHNERS Konzeption tragendes, von dieser selbst her jedoch nicht mehr begründbares Axiom. Hier ist (abgesehen davon, daß „Bewußtseinsbestimmung“ leicht im psychologischen Sinne mißverstanden werden kann) eine Ergänzung notwendig, die RAHNERS Ausgangspunkt bei der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für die Annahme der Wortoffenbarung aufzeigt. Die ausdrückliche Wortoffenbarung in der Selbstmitteilung des Logos (nicht „durch Jesus von Nazareth“) kann dem Menschen — soll er sie überhaupt als solche annehmen können — nichts wesentlich Fremdes sein. Als möglicher Empfänger und Träger der Selbstmitteilung Gottes konstituiert, muß der Mensch grundsätzlich in der Annahme dieser eigenen transzendentalen Verwiesenheit Gottes Selbstmitteilung in Geschichte wenigstens ungegenständlich ergreifen können. Nur wenn dies deutlich ist, wird die gnadenhafte Bezüglichkeit des Menschen auf die göttliche Selbstmitteilung nicht als eine besondere, von der faktischen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte getrennte „allgemeine Offenbarung“ betrachtet, sondern im notwendigen Zusammenhang gesehen mit der einen Weise der Selbstmitteilung Gottes, die erst und allein in Christus und seiner Kirche geschichtlich konkret ist. Dann und nur dann ist und bleibt auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche aussagbar, denn sie ist somit nicht allein heilsnotwendig in dem Sinne, daß sich der „namenlose Glaube des ‚anonymen Christen‘ in der Begegnung mit dem Wort (der Kirche) . . . verdeutlichen und vertiefen kann und soll“ (75f), sondern ihre Heilsnotwendigkeit besteht darin, daß sie als Kirche die Wirklichkeit dessen ist, was der anonyme Glaube eigentlich zu ergreifen sucht (und auf dessen geschichtliche Anwesenheit er gerade deshalb angewiesen ist). Der „anonyme Glaube“ ist somit immer auch ein „anonymes“ credere ecclesiam und damit sachlich auf Kirche bezogen, nicht allein — wie Vf. es sieht (75) — in einer formalen Übereinstimmung zwischen anonymem und explizitem Glauben im Glaubensvollzug.

Das Abschlußkapitel über „Die Kirche — ,das universale Sakrament des Heils“ hätte, über das bloße Referat der Konzilsaussagen hinausgehend, an diesen theologischen Gedankengang anknüpfen müssen, um so vom Sakramentenverständnis her aufzeigen zu können, daß die Gnade dem sakramentalen Zeichen zwar vorausgeht, dieses aber zugleich fordert. Ohne diesen Zusammenhang bleibt der universale Heilsanspruch der Kirche trotz des inhaltsreichen Begriffs des „universale salutis sacramentum“ schließlich nicht mehr als ein Imperativ, der sich in einer Universalität des Anspruchs erschöpft.

Vollständig fehlt schließlich eine eschatologische Perspektive, in der die universal-heilsgeschichtliche Komponente christlicher Sendung darzulegen wäre. In einer auf das eschatologische Heil zustrebenden Geschichte kann dieses Heil nicht schlechthin ungeschichtlich bleiben. Von daher ist die universalgeschichtliche Funktion der Kirche deutlich zu machen, die im Dasein-für ihren Bestand nicht um eines gesonderten Heilsbereiches willen hat, sondern vielmehr für das Heil der Welt einsteht. Solche Heilsvergegenwärtigung im Dasein-für verlangt nach Konkretion des Heils in der jeweiligen geschichtlichen Situation — verlangt nach greifbaren Inhalten christlicher Heilshoffnung. Nur dann ist die Heilsnotwendigkeit der Kirche theologisch vom Sinn der Universalgeschichte her zu deuten, wenn die Theologie Heilswirklichkeit im geschichtlichen Selbstvollzug des Menschen auch als sakramentale Zeichen der künftigen Vollendung aufzuzeigen vermag.

Ohne einen solchen universal-heilsgeschichtlichen Ausgriff bleiben die Darlegungen zur Heilsnotwendigkeit der Kirche theologisch unvollständig und kirchlich nach innen gesprochen. Die Titelfrage des Buches findet keine Antwort, da ein exklusiver Heilsanspruch der Kirche zwar abgewiesen, der Ort des Heils außerhalb der Kirche aber nicht aufgezeigt wird. Ein Leser, der sich nicht von vornherein sicher zur Kirche zugehörig weiß, wird nicht finden, daß er in seinem Ringen um Heil in seinem persönlichen Leben und in seiner Welt immer schon auf die faktische geschichtliche Heilsgegenwart setzt, wie sie in Christus und durch ihn in seiner Kirche gegeben ist. Das aber ist gerade der positive Sinn des Axioms.

Nicht eine theologische Einseitigkeit des Autors ist die Ursache solcher begrenzten Verwendbarkeit des Büchleins. Vielmehr merkt man der Abhandlung an, daß sie ihren „Sitz im Leben“ in einem theologischen Bildungsprogramm hat, in dem sie — thematisch richtig eingeordnet — sicherlich einen klärenden Beitrag leistet. Veröffentlicht aber verliert dieses theologische Referat nicht nur seinen größeren systematischen Zusammenhang, sondern findet sich nun auch in einer Öffentlichkeit wieder, für die es nicht gedacht war. Das ist schädlich und sollte im Hinblick auf die gegenwärtige Tendenz zur „Vermarktung“ von Theologie zu der Erkenntnis führen, daß Theologen nicht alles zum Druck feilbieten dürfen, womit ein Verlag glaubt ein Geschäft machen zu können.