

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

BIBLIOGRAPHISCHE ÜBERSICHT

Das Thema der Heilsnotwendigkeit der Kirche (und das damit verknüpfte Thema ihrer Grenzen) hat sich in den letzten Jahren mit nicht mehr zu umgehender Eindringlichkeit neu gestellt, und seine Problematik ist wesentlich differenzierter geworden. Seit dem epochemachenden Buch von P. Congar «*Chrétiens désunis*» (Paris 1937) und seit der großen Enzyklika Pius' XII. 1943 haben zahlreiche Werke dieses Thema in Angriff genommen. Sehr viele davon sind aus ökumenischer Sicht abgefaßt: Gibt man einmal die Heilsnotwendigkeit der Kirche zu, so entsteht die Frage, ob die nichtkatholischen Christen zur Kirche gehören, und wenn, auf welche Weise. Der beschleunigte Rhythmus der gegenwärtigen Einheitsbewegung – der die gesamte Christenheit verpflichtet, sich über ihre Stellung zur Welt klar zu werden – wie auch die innere Dynamik des Problems der Notwendigkeit der Kirche haben nach und nach dieses Thema in den Vordergrund der Missions- und Religionswissenschaft gerückt¹. Gerade dadurch wurde man auf jene Probleme aufmerksam, die von Leuten aufgeworfen wurden, die den Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums ablehnen², obwohl sie mitten in einer christlich inspirierten Kultur leben. Der weitere Zusammenhang, in den man die Fragen jetzt hineinstellt, hat auch die Problematik verändert. Früher boten die Theologen alle ihre Kräfte auf, um herauszufinden, auf welche Weise die Kirche auf die einzelnen außerhalb ihr lebenden Menschen eine Heilwirkung ausübt. Allmählich jedoch – P. Congar begann damit seit 1937 – begann man sich zu fragen, ob nicht auch die nicht-katholischen christlichen Religionen für die Heilsökonomie eventuell eine Bedeutung hätten. Die gleiche Frage stellte sich hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen.

In dieser kurzen Studie lassen sich die Linien dieser gerade schematisch hervorgehobenen Etappen unmöglich genau nachziehen, da sie oft inein-

ander übergehen. Aus praktischen Gründen beschränken wir uns daher auf die Veröffentlichungen nach 1950, vor allem von katholischen Autoren³.

Jede theologische Problematik führt (mit der Zeit) immer auch zu einer entsprechenden positiven historischen Untersuchung⁴. So ergab sich aus der Reflexion über den Satz «*Extra Ecclesiam nulla salus*» ganz natürlich die Frage nach seinem ursprünglichen Sinn. Schon 1903 brachte A. Seitz eine tiefeschürfende Studie darüber heraus⁵. Seither wurde klar, daß die Formel des hl. Cyprian zum erstenmal in einem für die orthodoxe Kritik unannehmbaren Zusammenhang auftauchte, wie auch, daß sie bei ihm von der bevorstehenden Parusie her gesehen wird. Sie steht im Kontext des Konfliktes mit Rom über die Gültigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente. Der hl. Cyprian hält an der Ungültigkeit der Häretikertaufe fest und rechtfertigt seinen Standpunkt mit der Erklärung: «Außerhalb der Kirche kein Heil.» Wie konnte es in diesem Fall überhaupt außerhalb der Kirche eine gültige Taufe geben? Doch diese rigoristische Einstellung stützt sich, trotz der negativen Ausdrucksweise der Formel, auf ein positives Element: Gott hat nämlich der Welt das Heil in Christus geschenkt, und Christus hat durch die Gründung seiner Kirche dieses Heil in die Welt hinein verlängert: Die Einheit und Gemeinschaft der um den Bischof versammelten Kirche *ist* das Heil, denn die Gemeinschaft der Christen ist genau der Ort, wo Vater, Sohn und Heiliger Geist sich selbst mitteilen. Außerhalb dieser durch die *fides integra* mitkonstituierten Einheit gibt es nur Platz für das Werk des Antichristen, welcher Spaltung und damit Verderben sät und das nahe Ende der Welt ankündigt⁶.

1. Schrift und Lehramt

Die genaue Rekonstruktion des historischen Ursprungs eines dogmatischen Satzes führt erst

dann zur gewünschten Klarheit, wenn man gleichzeitig seine Grundlage in der Schrift und in den Verlautbarungen des Lehramts bloßlegt. Was die Schrift angeht, so hat man sich oft nur auf den Hinweis beschränkt, sie lehre eindeutig die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe wie auch den universalen göttlichen Heilswillen⁷. Die negativen Aussagen der Schrift gegen Nichtjuden und Nichtchristen, die häufig vorkommen, beziehen sich meistens auf jene, die sich dem Anruf Gottes bewußt verschließen. Es scheint, daß die Schrift für «heilige Heiden» durchaus Platz hat⁸. So lehrt auch der hl. Paulus, daß die Ungetauften auf geheimnisvolle Weise an der Erlösung Christi teilhaben können – wenn auch das Heil niemals unabhängig von der Kirche angeboten wird⁹. Außerdem weist man darauf hin, daß die Schrift eine Art «anonymer» Zugehörigkeit zu Christus kennt. Bei Matthäus 23, 34–40 sagt der endzeitliche Richter zu denen, die sich zu seiner Rechten befinden: «Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters! Nehmt in Besitz das Reich, das euch seit Anbeginn der Welt bereitet ist! Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben....» Die Reaktion der Auserwählten sollte hier beachtet werden: «Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen...?» Sie erinnern sich nicht, Christus jemals begegnet zu sein. Darauf antwortet der König: «Wahrlich, ich säge euch: sofern ihr es auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan.» Es gibt also eine Begegnung Christi, die sich nicht spezifisch als solche, sondern in der Begegnung mit dem Nächsten vollzieht¹⁰. Zugunsten dieses «impliziten» («unterschwelligem», «stillschweigendem») Christentums verweist man auch auf die Rede des hl. Paulus auf dem Areopag: «Nun denn, was ihr nicht kennt und doch verehrt, das verkünde ich euch» (Apg 17, 23)¹¹.

Die Einstellung des Lehramts zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist in einer Unzahl von Beiträgen ausführlich untersucht worden¹². Ihre Notwendigkeit lehren ausdrücklich Innozenz III. (D 423) und das 4. Laterankonzil (D 430), Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam Sanctam* (D 468 bis 469) und Clemens VI. (D 570b). Das Konzil von Florenz unter Eugen IV. (D 714) greift sogar eine starke Formulierung von Fulgentius von Ruspe auf: daß «...niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter – des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln berei-

tet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr (der Kirche) anschließt» (Josef Neuner SJ, Heinrich Roos SJ. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 5. Aufl. hrsg. von K. Rahner, Regensburg 1958, S. 222f.). Die Tradition maß diesem Text große Bedeutung bei, da sie ihn zu Unrecht dem hl. Augustinus zuschrieb¹³. Seit Pius IX. hat man gegen die Gleichgültigkeit gegenüber der Notwendigkeit der Kirche Stellung genommen, aber gleichzeitig daran festgehalten, daß die, die in unüberwindlichem Irrtum der christlichen Religion leben, von Gott trotzdem gerettet werden können (D 1647, 1677). Diese letzte Aussage wurde von Leo XIII. (ASS 28, 1895 bis 1896, 708) und Pius X. (ASS 36, 1903–1904, 136 und AAS 3, 1911, 564) wieder aufgenommen. Während der Vorbereitung der zweiten (unveröffentlichten) Konstitution über die Kirche erkennt auch das erste Vatikanische Konzil mit Bezug auf das Axiom «extra Ecclesiam nulla salus» die Möglichkeit einer unüberwindlichen Unkenntnis der Kirche an (Mansi, 51, 541). Dort wandte man sich ebenfalls gegen jene Unterscheidung über die Zugehörigkeit zur Kirche (*re*-*voto*), wie auch gegen die Unterscheidung: zur Seele oder zur Seele und zum Leib der Kirche gehörend. (Mansi, 48, 624–625; 570–571)¹⁴.

Die in der Enzyklika *„Mystici Corporis“* vorgelegte, in *„Humani generis“* (AAS 42, 1950, 571) bekräftigte Lehre von der Mitgliedschaft der Kirche gab über die ersten zahllosen Reaktionen hinaus den Anstoß zu verschiedenen Untersuchungen¹⁵. Man wies darauf hin, daß die Definition der Zugehörigkeit zur Kirche in rein juristischen Kategorien abgefaßt ist, im Gegensatz zu den großen Theologen der Tradition, namentlich des hl. Thomas¹⁶; andererseits stellte man keine beachtlichen Abweichungen von früheren lehramtlichen Äußerungen fest, mit Ausnahme einer ausdrücklicheren Formulierung der Gleichwertigkeit von Kirche und Mystischem Leib. Nach der Enzyklika läßt sich im gegenwärtigen Stadium der Heilsgeschichte nicht sagen, daß jemand Glied des mystischen Leibes sei, ohne gleichfalls Glied der Kirche zu sein. Wohl unterscheidet man eine aktuelle Zugehörigkeit zur Kirche (*in re*) von einer nur gnadenhaften Ausrichtung auf sie (*in voto*). Zu dieser Frage gibt es ein Schreiben des Heiligen Offiziums vom 8. August 1949 an Msgr. Cushing, Erzbischof von Boston, das hierzu von Belang ist¹⁷. Die entscheidenden Stellen dieses Briefes wiederholen teilweise wörtlich eine Erklärung von Billot von 1919¹⁸. Das

Dokument wendet sich gegen P. Feeney, der vor allem unter Studenten der Harvard University die Auffassung vertrat, jeder, der nicht ausdrücklich Glied der katholischen Kirche sei, gehe unweigerlich verloren¹⁹. Das Heilige Offizium vergleicht die Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der der Taufe. Ebenso wie eine Begierdetaufe möglich ist, ist es nicht immer notwendig «...ut quis... reapse Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur ut eidem voto vel desiderio adhaereat». Sich eng an Billot anschließend, geht der Brief des Heiligen Offiziums noch einen Schritt weiter. Der Wunsch, der Kirche anzugehören, brauche nicht einmal immer ausdrücklich gegeben zu sein, wie zum Beispiel bei den Katechumenen. Für die, die sich in unüberwindlichem Irrtum befinden, «*Deus quoque implicitum votum acceptat, tali nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit*». Anschließend daran wird von diesem Wunsch noch gesagt, daß er von der übernatürlichen Liebe durchdrungen (informiert) sein müsse und nicht heilswirksam sei, «*nisi homo habeat fidem supernaturalem*». Hier verweist man auf Hebr 11, 6²⁰.

Die Lehre, «voto implicito» der Kirche anzugehören, wurde also gewissermaßen sanktioniert, was sich übrigens logisch aus der entsprechenden Kirchengauffassung ergibt. Solange man nämlich eine Dualität zwischen Kirche als Institution und als Gnadengemeinschaft annimmt, kann man einen Unterschied zwischen der Zugehörigkeit zu Leib und Seele der Kirche und eine zur Seele allein zugeben. In dem Maße aber, in dem sich eine sakramentale Auffassung von der Kirche herauskristallisierte²¹ und man die kirchliche Institution präzise als Sichtbarwerdung und irdische Gegenwart der eschatologischen Gnadewirklichkeit begriff, wurde der Gedanke unabweisbar, daß jeder, der auf die eine oder andere Weise zur Seele der Kirche gehört, ebenso auch ihrem Leib zugerechnet werden muß. Die Art und Weise, wie Bellarmin die schon lange anerkannte Unterscheidung zwischen Seele und Leib der Kirche darstellt, wobei er für sie den hl. Augustinus als Autorität heranzieht, ist historisch unhaltbar²².

2. Positive Bedeutung der nichtkatholischen christlichen Kirchen

Ein wenig mehr Klarheit in die Terminologie brachte die Unterscheidung zwischen eigentlichen

Gliedern der Kirche und jenen, die auf sie nur hingeeordnet sind, die ihr angehören, ohne eigentlich «Glieder» zu sein. Aber dies ist hauptsächlich eine Frage der Terminologie: Man möchte den Titel «Glieder» der Kirche eben ausschließlich jenen vorbehalten, die allen von der Enzyklika ‚*Mystici Corporis*‘ aufgestellten Erfordernissen gerecht werden (Bekenntnis des wahren Glaubens, Empfang des Taufsakramentes und Leben im Schoß der hierarchischen Gemeinschaft²³). Es gibt jedoch eine sehr verständliche Tendenz, in die Terminologie den Gedanken einzuführen, daß die gültig gespendete Taufe für die Kirchengliedschaft eine fundamentale Rolle spielt²⁴. Die oben angeführten Ausdrücke lassen sich ebensogut auf die von Rom getrennten Christen wie auf jene anwenden, die völlig außerhalb des Christentums stehen: Sie alle sind (unter Umständen) auf die Kirche hingeeordnet. Wie wir noch sehen werden, ist dieses votum keinesfalls eine rein innere Wirklichkeit, sondern verleiht sich bei allen getauften Christen in einer objektiven, echt christlichen Wirklichkeit. Deshalb berufen sich gewisse Kanonisten auf Kanon 87 des CIC²⁵, wo es heißt: «*Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura*». Sie identifizieren «membrum» und «persona in Ecclesia». Offen gesagt ist die Tendenz dieses Arguments besser als das Argument selbst, denn der CIC setzt implizit außer der Taufe noch alle anderen von uns erwähnten Bedingungen voraus²⁶.

Was man auch immer von diesem Argument halten mag, so sollte man doch die Theologie der Taufe als Eingliederung in Christus sehr ernst nehmen und nicht unterschätzen, gerade für jene, die außerhalb der katholischen Kirche getauft sind. Sind sie Christus einverleibt, sind sie auch in gewisser Weise der Kirche Christi einverleibt. Dies erweitert den Blickwinkel (die Perspektive) der Problematik der Mitgliedschaft der Kirche und des Heils «außerhalb» von ihr, denn damit stellt sich die Frage der positiven Bedeutung der nichtkatholischen christlichen Kirchen.

In einer Ansprache vom 9. Januar 1927 über die orientalischen Kirchen erinnert Pius XI. daran, daß «auch die von einem goldhaltigen Stein abgebrochenen Stücke Gold enthalten²⁷». Obwohl sich diese Formulierung nicht ausdrücklich auf eine ziemlich allgemein angenommene theologische

Auffassung (Meinung) bezieht, ruft sie dennoch die Termini ‚reliquiae‘ oder ‚vestigia Ecclesiae‘ ins Gedächtnis, die schon zur Zeit der Kontroversen des 16. Jahrhunderts in Gebrauch waren²⁸. Die katholische Theologie hat kürzlich den Ausdruck ‚vestigia Ecclesiae‘ wieder aufgegriffen, um die ursprünglich ekklesialen Elemente der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften und Kirchen zu kennzeichnen. Dies geschah anlässlich des ‚Toronto-Statement‘, einer Erklärung des Zentralkomitees des ökumenischen Kirchenrates, die bei der Versammlung von Toronto (Ontario) 1950 gebilligt wurde²⁹. In dieser Erklärung wurden die Kirchen eingeladen, auch in den andern die Elemente oder Spuren (vestigia) der wahren Kirche zu erkennen, um so mit ihnen in ein ernsthaftes Gespräch zu kommen; sie gibt der Hoffnung Ausdruck, diese Wahrheitselemente werden zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit führen und zur Einheit in der Wahrheit. In seinem bereits zitierten Artikel von 1951 griff P. Dumont diesen Gedanken als einer der ersten wieder auf. Was die orientalischen Kirchen betrifft, so ist die Gültigkeit der Apostolischen Sukzession bei ihnen immer anerkannt worden: Sie besitzen ein authentisches Episkopat und Priestertum und infolge dessen die daraus sich ergebenden Sakramente. Wo man die Apostolische Sukzession nicht anerkennen kann, wie bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, dort sind jedoch Elemente des christlichen Erbes bestehen geblieben wie Taufe und Verkündigung des Wortes Gottes. G. Thils³⁰ hat 1955 nachgewiesen, daß selbst die alten apologetischen Kirchentraktate dies implizit anerkannten: Denn sie eliminierten tatsächlich aus dem Begriff ‚nota Ecclesiae‘ alles, was die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften und Kirchen besaßen, da diese Elemente für sie unbrauchbar waren. Dies aber war gleichbedeutend mit einer Anerkennung der Existenz ursprünglich christlicher Wertgehalte außerhalb der römischen Kirche und zwar gerade in den nichtkatholischen Gemeinschaften. Dieser Gedanke kommt im Terminus ‚nota negativa‘ zum Ausdruck³¹, womit die Eigenschaften gemeint sind, die nicht ausschließlich der römischen Kirche zukommen.

Wenn aber die christlichen, nicht mit Rom unierten Gemeinschaften objektive und wahrhaft christliche Wirklichkeiten besitzen, besteht die Möglichkeit, ihren «ekkesialen» Charakter positiver in Betracht zu ziehen³². Da ja der Glaube der nichtkatholischen Christen vom Glaubensbekenntnis und

den sakramentalen Wirklichkeiten ihrer jeweiligen Gemeinschaften bestimmt ist – wo ja Wesenselemente der Kirche Christi weiterleben – werden sie nicht *außerhalb* ihrer eigenen Kirche erlöst und geheiligt, sondern auch durch sie hindurch.

Muß man, solange das ‚votum Ecclesiae‘ in den ‚vestigia Ecclesiae‘ noch keine klare Form angenommen hat, dieses votum zwangsläufig als rein subjektive Wirklichkeit interpretieren? Sicher kann man – und mit gutem Recht – die objektive Dynamik der fides implicita³³ hervorheben, die parallel zum votum baptismi ein votum Ecclesiae enthält, doch bleibt dabei immer noch die Verbindung zur Kirche zu klären. Die grundlegenden Bemühungen in dieser Richtung stützen sich auf den in der Patristik sehr lebendigen Gedanken der Einheit aller Menschen³⁴ und der universalen Bedeutung der Menschwerdung³⁵. Man weist darauf hin, daß das tastende Suchen der «Heiden» guten Willens, das sich ja innerhalb der einzigen von Gott berufenen Menschheit abspielt, die Situation der pilgernden Kirche darstellt. Ihr Suchen wäre ja sinnlos, wenn es nicht organisch mit einer bereits bestehenden Fülle zusammenhinge. Und weil diese Fülle in der Kirche bereits existiert, deshalb hat dieses Suchen auch eine bleibende Bedeutung im Gesamt der Heilsgeschichte: Die Heiden, die durch unsichtbare Bande mit der Kirche bereits verbunden sind, stehen unter ihrem Einfluß, der den ganzen Leib durchdringt³⁶. Wollte man dies in der Terminologie der Ursächlichkeit der Sakramente ausdrücken, wäre man versucht, hier von einer «moralischen Ursächlichkeit» der Kirche hinsichtlich des Heils der Heiden zu sprechen. In diese Richtung geht auch die Aussage, daß jede Gnade immer «in Hinordnung auf die Kirche³⁷» gewährt wird. Dies ist an sich selbstverständlich, da Gottes Wille auf die Kirche hingeeordnet ist. Und da ja ein Heide guten Willens mit dem göttlichen Willen in Einklang steht, ist er implizit auch auf die Kirche hingeeordnet. Um der Kirche willen wird ihm das Heil angeboten³⁸.

3. Versuch einer theologischen Deutung der Heilsursächlichkeit der Kirche

Ein wirklicher Versuch, die heilswirkende Wirkursächlichkeit der Kirche theologisch zu erfassen, setzt bei der Reflexion über die mit der Existenz des Menschen gegebenen Wirklichkeiten an, sofern er als Person inmitten der Gesamtmenschheit lebt. Jeder einzelne gehört der einen Mensch-

heit an, und dieser Tatbestand bildet für ihn eine Realität, die seinem freien, personalen Wirken vorausgeht und die er berücksichtigen muß. Nimmt der Mensch als personales Wesen in seinem freien Handeln Stellung, so geschieht dies immer auf dem Hintergrund dieser Gegebenheit seiner Natur (nämlich seiner Gebundenheit an die Gesamtmenschheit)³⁹. Nun ist aber die Menschheit als ganze ebenfalls von der Menschwerdung bestimmt. Durch sie ist die menschliche Natur prinzipiell und radikal zur übernatürlichen Teilhabe am göttlichen Leben berufen. Diese Berufung aber bedeutet eine Realität in der Natur des Menschen, sie ist eine realontologische Seinsbestimmung jedes Menschen⁴⁰. Deshalb bildet jeder konkret freie Akt des Menschen auch eine Annahme oder Ablehnung dieser seiner Bestimmung der Natur. Auf diese Weise erst läßt sich dann begreifen, daß ein «Volk Gottes» koextensiv mit der Menschheit ist. Dieses «Gottesvolk» liegt der juristischen und sozialen Struktur, die wir Kirche nennen, zugrunde, ebenso wie auch ein Volk die Grundlage für den Aufbau eines Staates bildet. Die Kirche ist damit also «in ihrer Wurzel» bereits in jedem Menschen gegenwärtig, denn die Mitgliedschaft am «Volk Gottes» gehört zu den Bestimmungen der konkreten menschlichen Natur. Nimmt ein Mensch in seinem freien Handeln seine konkrete Natur an, so ist dieser freie Akt gleichzeitig Ausdruck des göttlichen Heilswillens. Und er nimmt damit wirklich seine Mitgliedschaft am Volk Gottes an, was – innerhalb der Verlängerung der Inkarnation in die Welt hinein – (nur) ein historischer Ausdruck des göttlichen Heilswillens ist. Der Akt, womit ein Mensch gerechtfertigt wird, kann also mit gutem Recht ein *votum Ecclesiae* genannt werden. Und zwar zunächst deshalb, weil er implizit eine Hinordnung auf die Kirche einschließt, so wie es in jedem Volk eine Tendenz gibt, sich zu einem geordneten Staatswesen zu entwickeln; dann aber auch, weil dieser Akt eine positive Annahme jenes Stückes Kirche ist, das mit der Eigenschaft, Glied des Gottesvolkes zu sein, gleichzeitig gegeben ist. Aus dem letztgenannten Grund kann man sogar sagen, daß jenes freie Wirken, womit der Mensch seine konkrete Natur positiv annimmt, quasi-sakramentaler Natur ist⁴¹. In dieser Theorie ist zwar sicher noch nicht alles klar, aber sie bildet dennoch den am weitesten vorangetriebenen Versuch, über terminologische Unterscheidungen hinaus sich zu einem theologischen Verständnis zu erheben. Was noch unklar bleibt, ist die Beziehung zwischen

dem, was hier Volk Gottes und sakramentale Kirche heißt, um die es ja in dem Satz «*extra Ecclesiam nulla salus*» geht⁴². Man sieht auch nicht klar, ob jene Realität, die sich in der konkreten Natur des Menschen aus seiner Berufung zur Teilnahme am göttlichen Leben ergibt, eine übernatürliche, kirchliche Wirklichkeit darstellt⁴³. In dieser Beziehung macht man die Unterscheidung zwischen *votum Ecclesiae* und *votum salvificum*⁴⁴. Dieses letztere wird erst dann gegenwärtig, wenn die Haltung des Menschen den Erfordernissen des eventuellen *votum Ecclesiae* entspricht, das objektiv zugegen ist. Sie sind jedoch nicht immer beide zusammen gegeben, wie es sich zum Beispiel im Fall der «formalen Häresie» zeigt. Obwohl also ein objektives *votum Ecclesiae* nicht immer ein *votum salvificum* einschließt, so doch umgekehrt das *votum salvificum* immer ein *votum Ecclesiae*. Das *votum salvificum*, mit dem gleichzeitig ein *votum Ecclesiae* gegeben ist, ist bei den durch die Gnade gerechtfertigten Heiden in ihrem übernatürlichen Glauben und ihrer lebendigen Liebe enthalten⁴⁵, die beide – nach einer feststehenden Tradition – von Gott auch außerhalb der Sakramente gewährt werden können. In diesem tätigen Glauben liegt schon eine objektive Dynamik auf die Kirche hin, ob man sich dessen bewußt ist oder nicht. Der Satz «*extra Ecclesiam nulla salus*» will uns gerade nicht an eine in sich geschlossene Kirche denken lassen, sondern an ihre universale Mittlerschaft⁴⁶.

Die Art und Weise, wie die Kirche diese ihre universale Mittlerschaft ausübt, wird durch den biblischen Gedanken der «Stellvertretung» erhellt⁴⁷. Die Schrift gibt uns zwei sich gegenseitig ergänzende Antworten hinsichtlich der subjektiven Faktoren, die erforderlich sind, um das Heil zu erlangen, Zunächst: Wer die Liebe hat, hat alles (Mt 22, 35–40; Röm 13, 9ff.; Mt 25, 31–46). Die Einstellung zum Nächsten ist heilsentscheidend⁴⁸. Weiter lehrt die Schrift, daß kein Mensch wirklich diese Liebe besitzt (Röm 3, 23), da jeder ein Gefangener seines Egoismus ist. Deshalb müßte eigentlich jeder Mensch verdammt werden. Dies jedoch geschieht nicht wegen der überströmenden Liebe Christi. Die Liebe ist also entscheidend, doch da die Liebe des Menschen immer ungenügend ist, muß er auch «glauben», d. h. sich für Christus öffnen. Dieser heilsnotwendige Glaube steht in diametralem Gegensatz zur Selbstgenügsamkeit des Menschen. Er ist die volle, liebende Anerkennung der eigenen Ohnmacht und ein Sich-Öffnen für die Hilfe des andern. Man könnte dieses Sich-Öffnen

ein votum Ecclesiae nennen, es ist jedoch nur die subjektive Komponente eines Ganzen, das seine Sinnbedeutung nur aus der objektiven, vom Christus totus gewirkten Stellvertretung erhält⁴⁹. Die ganze Menschheit lebt von diesem stellvertretenden Dienst Christi. Auch die Kirche ist zur Teilnahme an diesem Dienst berufen. Sie ist nicht ein in sich geschlossener «Club» (das in sich geschlossene «kleine Häufchen») Geretteter, sondern die Gemeinschaft jener, die berufen sind, sich einzusetzen im Dienst für die vielen. Im etwa gleichen Geist läßt sich die Kirche auch als eine «Avantgarde» bezeichnen, in der die außerhalb ihr existierende anonyme Christenheit zu sich selbst gekommen ist, eine soziologisch wahrnehmbare Größe darstellt und damit ein *signum elevatum in nationibus*⁵⁰.

Da sich die Problematik vom Menschen als Einzelwesen auf den Menschen als Gemeinschaftswesen verlagert hat, wie dies hier schon hervorgehoben wurde, wurden somit auch die nichtchristlichen Religionen natürlicherweise dementsprechend anders beurteilt⁵¹. Man ging sogar so weit, sich zu fragen, ob nicht die traditionellen Ausdrücke «ordentliche» und «außerordentliche» Heilmittel umgekehrt angewandt werden sollten: Die Kirche wäre dann das außerordentliche Heilmittel, denn die Mehrheit der Menschen gelangt ja nicht durch sie zum Heil; wenn auch bestehen bleibt, daß alle dazu berufen sind, ihr anonymes Christentum in der speziellen Offenbarung der Kirche sichtbar werden zu lassen. Dies erklärt sich zunächst daraus, daß Gnade und Christentum eine inkarnatorische Struktur haben, sodann, weil ein klareres und reflexeres Erfassen dessen, was eventuell auf anonyme Weise existiert, die Heilmöglichkeiten des einzelnen vergrößert. Die Gemeinschaft und damit das «Heil» kommen nur zustande, wenn das gemeinschaftliche Element einen Namen bekommen hat und somit aussagbar geworden ist.

Es ist völlig klar, daß Ort und Sinnbedeutung der *fides implicita* außerordentlich wichtig sind. Der hl. Thomas vertrat die Ansicht, daß der ausdrückliche Glaube an die geoffenbarten Grundwahrheiten seit der Menschwerdung heilsnotwendig sei. Diese Forderung scheint ziemlich rigoros; sie erklärt sich aus der Unkenntnis der damaligen Zeit über die wirkliche geographische Ausdehnung der christlichen Verkündigung⁵². Andererseits weist man darauf hin, daß für den hl. Thomas jeder Mensch bei seinem ersten wirklich freien Akt entweder sündigt oder von Gott gerechtfertigt wird⁵³.

In der Reflexion über diese Meinung kam man zu der These, daß der erste sittliche Akt des Menschen eine unausdrückliche Annahme oder Ablehnung des Glaubens einschließt⁵⁴. Die zuvorkommende Gnade Gottes ist in jedem nicht nur gelegentlich, sondern ständig am Werk, um ihn auf sein übernatürliches Ziel hinzuführen⁵⁵. Dieser ständige Anruf der göttlichen Gnade ist nicht etwas Äußerliches, dem Menschen Aufgepfropftes: Man nimmt also an, der *instinctus naturae* des Einzelmenschen ist konkret auch ein *instinctus fidei*, kraft des fortgesetzten Schöpfungswirkens Gottes⁵⁶. Dies ist eine radikale Lösung der Frage, wie jene zum Heil gelangen, die die Botschaft des Evangeliums noch nie vernommen haben; man kann sich jedoch fragen, ob die Unterscheidung zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung hier hinreichend gewahrt bleibt (wir sagen ausdrücklich «Unterscheidung» und nicht «Trennung», denn konkret lassen sich beide Ordnungen nicht trennen)⁵⁷. Das Ziel der göttlichen Berufung zum übernatürlichen Heil ist im Menschen die Gnade selbst, die auf Grund der Offenheit des Menschen auf das Übernatürliche hin keine äußerliche (extrinseztische) Wirklichkeit bleibt. Damit soll kein Urteil gefällt werden darüber, ob der Mensch tatsächlich konkret jemals im Zustand der reinen Natur gelebt hat, sondern man erkennt hiermit an, daß die konkrete menschliche Existenz eine Gnade ist, die ihm freilich nicht von der Existenz selbst, sondern kraft des göttlichen Heilswillens angeboten wird, der absolut frei, aber wirklich sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt.

In der Reflexion über diesen letzten Punkt hat sich die traditionelle Auffassung über das Heil der ungetauft gestorbenen Kinder beträchtlich (wesentlich) weiterentwickelt⁵⁸.

BONIFAC WILLEMS

Geboren am 4. Dezember 1926 in Rotterdam (Holland). Studierte Philosophie und Theologie bei den Dominikanern in Zwolle und Nimwegen (Holland). 1952 zum Priester geweiht. Setzte seine Studien an den Universitäten Münster, Basel und Straßburg fort. 1957 promovierte er bei Professor H. Volk in Münster über die These «Kirchenzugehörigkeit als Heilsnotwendigkeit». Er ist Professor für Dogmatik am Albertinum in Nimwegen. Seine theologischen Interessen kommen in vielen Artikeln über die Kirche, aber auch über Personen wie Karl Barth und Karl Jaspers (s. sein Buch «Karl Barth», 1963), Sammelwerk «Mens en God» (Mensch und Gott, 1963) zum Ausdruck.

¹ E. Löffel, Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques, Rhenen 1956; A. Santos Hernandez, Salvación y Paganismo. El Problema teológico de la salvación de los infieles, Santander, 1960; H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1963; The Theology of the Christian Mission, London 1961.

² Vgl. J. Husley, Religion without Revelation, Mentor-Books 1957; K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962; F. Jeanson, La foi d'un incroyant, Paris 1963; G. Szegessny, Die Zukunft des Unglaubens, München 1958.

³ Wir verweisen hierzu auf zwei kürzlich erschienene protestantische Studien: W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre, Göttingen 1962; U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962. Siehe dort eine Fülle bibliographischer Hinweise.

⁴ P. Soullard, Les infidèles peuvent-ils être sauvés? Etapes historiques de la question; in: Lumière et Vie, 18 (1954), 51-72; L. Capéran, L'Appel des non-chrétiens au salut, Paris 1961.

⁵ A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des Hl. Augustins, Freiburg 1903.

⁶ R. Hardowirjono, S. Cypriaan: Het heil in de kerk, in: Bijdragen, 19 (1958), 1-21, 137-161; G. Kopf, Hors de l'Église point de salut. Origines d'une formule équivoque, in: Cahiers univers. cath., 6-7 (1953), 302-310; Dict. Catholicisme, V 948-950; LTHK III², 1320-1321.

⁷ C. García Extreño, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), bes. 34-38; A. Santos Hernandez, Salvación y Paganismo, Santander 1960, 186-187, 215-217 und 402; R. Lombardi, La salvezza di chi non ha fede, Rom 1949⁴; H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1963, 24, 34-38, 75-80.

⁸ J. Daniélou, Les saints païens et l'Ancien Testament, Paris 1956.

⁹ J. M. Gonzales Ruiz, «Extra ecclesiam nulla salus» a la luz de la teología paulina, in: Estud. Bibl. 19 (1960), 25-48.

¹⁰ Y. M.-J. Congar, Au sujet des non-catholiques, in: Rev. des Sc. Rel. 32 (1958), 53-65; id., Sainte Eglise, Paris 1963, 433-444; id., Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961; J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960.

¹¹ A. Röper, Die anonymen Christen, Mainz 1963.

¹² L. Capéran, L'Appel des non-chrétiens au salut, Paris 1961; Y. Congar, Hors de l'Église pas de salut, in: Sainte Eglise, Paris 1963, 417-432 (dasselbe in: Dict. Catholicisme V, 948-956); C. García Extreño, La necesidad de la Iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), 6-44; K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 7-94; F. Shea, The principles of Extra Sacramental Justification in Relation to «Extra Ecclesiam nulla salus», in: Proceed. Cath. Theol. Soc. in Amer. (1955), 125-151; S. Tromp, De Spiritu Christi Anima, Roma 1960, 184-215.

¹³ J. Benner, Zwischen Patristik und Scholastik, in: Gregorianum 23 (1942), 326-347.

¹⁴ J. Benner, Ekklesiologische Fragen auf dem Vatikanischen Konzil, in: Münch. Theol. Zeitschr. 5 (1954), 236-245; id., Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: Theol. und Glaube 38 (1947-1948), 76-86; L. Boisvert, Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta magisterii recentiora a Concilio Vaticano primo ad encyclicam Mystici Corporis, Montréal 1962; G. García Quintana, El Axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» según el esquema De Ecclesia Christi propuesto al Concilio Vaticano, in: Eccles. Xaveriana 1 (1951), 71-90; F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem ersten vatikanischen Konzil, Paderborn 1963, 209-256; J. King, The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century, Washington 1960, 30-33.

¹⁵ K. Algermissen, Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit zu ihr, in: Theol. und Glaube 46 (1956), 260-275; C. García Extreño, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), bes. 21-29; D. M. Nothomb, L'Église et le Corps Mystique, in: Irénikon 25 (1952), 226-248; K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 40-75; E. Sauras, The Members of the Church, in: The Thomist 27 (1963), 78-87.

¹⁶ C. E. O'Neill, S. Thomas on the Membership of the Church,

in: The Thomist 27, (1963), 88-140; id., Members of the Church: Mystici Corporis and St. Thomas, in: Amer. Eccles. Rev. 148 (1963), 113-128, 167-184.

¹⁷ Zuerst veröffentlicht in: Amer. Eccles. Rev. 127 (1952), 307 bis 311, dann auch in: Rev. Esp. de Teol. 13 (1953), 69-72. Vgl. Denz. 3866-3873.

¹⁸ L. Billot, La providence de Dieu et le nombre infini des hommes hors de la voie normale du salut, in: Etudes 56 (1919), bes. 145-146; vgl. B. A. Willems, De algemene heilsoorzakelijkheid van de kerk, in: Jaarboek kath. theol. in Nederl. 1962, 32.

¹⁹ Eine eingehende historische Übersicht dazu siehe bei Cath. Goddard Clarke, The Loyolas and the Cabots, Boston 1950.

²⁰ M.-J. Congar, Hors de l'Église pas de salut, in: Vers l'Unité chrét. 58 (1953), 3-5; J. Fenton, The Holy Office Letter on the Necessity of the Catholic Church, in: Amer. Eccles. Rev. 127 (1952), 450-461; C. García Extreño, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 2 (1962), bes. 29-34; A. Hoffmann, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums, in: Die Neue Ordnung 7 (1953), 90-99; J. Iturriz, La herejía de Boston, in: Hechos y Dichos (1953), 525-532; A. Miron, Une explication officielle de l'adage «hors de l'Église pas de salut», in: Rev. ecclési. de Liège 42 (1955), 111-117; G. Montesi, Skandal in Boston, in: Wort und Wahrheit 6 (1951), 233-236; E. K. Winter, «Extra Ecclesiam nulla salus», in: Hochland 42 (1950), 230-236; id., Häresie in Boston? in: Schweiz. Rundschau 49 (1949), 601-608; T. Zapelena, De Ecclesia Christi, Pars 2a, Roma 1954², 319-328.

²¹ C. García Extreño, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 3 (1963), vor allem 73-75; M. J. Le Guillou, Le Christ et l'Église, Paris 1963; S. Jaki, Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie, Rom 1957, 245; A. Lorscheider, O Mistério da Igreja, in: Rev. Eccl. Brasil. 23 (1963), 881; H. de Lubac, Méditation sur l'Église, Paris 1953², 175-203; K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg 1960; E. Schillebeeckx, Sakramente als Organe der Gottbegegnung, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 379 bis 401; O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953; B. Willems, Der sakramentale Kirchenbegriff, in: Freib. Zeitschr. Theol. u. Phil. 5 (1958), 274-296. Dieser Standpunkt wird kritisiert von J. Hamer, L'Église est une communion, Paris 1962, 91-95 und von Y. Congar, La Sainte Eglise, Paris 1963 und von anderen.

²² J. Benner, Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des Hl. Robert Bellarmin, in: Th. u. Gl. 38 (1948), 243-257; R. Brunet, Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Église? in: Anal. Greg. 68 (1954), 199-218; J. Hardon, A Comparative Study of Bellarmin's Doctrine of the Relation of sincere Non-Catholics to the Church, Rom 1951; F. van der Horst, Das Schema über die Kirche, Paderborn 1963, 235-236; J. Fenton, The Meaning of the Church's Necessity for Salvation, in: Amer. Eccles. Rev. 124 (1951), 124-143, 203 bis 221 und 290-302 ist der Ansicht, daß diese falsche Interpretation nicht bei Bellarmin, sondern bei seinen Nachfolgern zu finden ist, z. B. Tournely. Vgl. auch M. Schmaus, Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely, in: Festgabe Jos. Lortz, Baden-Baden 1958, 447-468.

²³ K. Algermissen, Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit zu ihr, in: Th. u. Gl. 46 (1956), 260-275; R. Brunet, Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Église? in: Anal. Greg. 68 (1954), 199-218; J. King, The Necessity of the Church for Salvation in Selected Theological Writings of the Past Century, Washington 1960; K. Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 2, Einsiedeln 1955, 29-40; S. Tromp, De Spiritu Christi Anima, Rom 1960; id., De Ecclesiae Membris, in: Divinitas 6 (1962), 481 bis 492; J. Vadopivec, Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa, in: Euntes Docete 10 (1957), 65-104; T. Zapelena, De Ecclesia Christi, Bd. 2, Rom 1954²; C. García Extreño, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: Studium 3 (1963), 31-86.

²⁴ U. I. Bonetti, Il battesimo e l'appartenenza alla Chiesa, in: Stud. Patavina 1960, 95-111; J. C. Groot, Oecumenische reflexie op de kerk en haar zending in de wereld, in: Oecumene 2 (1963), 128-144; T. Jiménez Urresti, ¿Son Miembros de la Iglesia los Protestantes?, in: Rev. Esp. de Der. Canon. 15 (1960), 153-166; K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Paderborn 1953⁷; LTHK VI², 222-223; U. Mosiek, Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Ka-

nonistik, in: Th. u. Gl. 49 (1959), 256–268; *L. Richard*, Une thèse fondamentale de l'œcuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Eglise, in: *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952), 485–492; *E. Sauras*, The Members of the Church, in: *The Thomist* 27 (1963), 86 und 87; *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik*, III/1, München 1958, 831. Verweise auf den hl. Thomas: *C. E. O'Neill*, St. Thomas on the Members of the Church, in: *The Thomist* 27 (1963), vor allem 125–128. Über die Beziehung der Taufe zur Eucharistie: *H. Volk*, Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft, in: *Unio Christianorum*, Festschrift für Erzbischof L. Jäger, Paderborn 1962, 345–357.

²⁵ Vgl. die vorhergehende Anmerkung K. Mörsdorf, LTHK VI und U. Mosiek.

²⁶ Vgl. *K. Rabner*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 23–26.

²⁷ Osserv. Romano 10–11, Januar 1927.

²⁸ *Y. Congar*, A propos des «vestigia Ecclesiae», in: *Vers l'unité chrét.* 39 (1952), 3–5; *J.-C. Dumont*, *Vestigia Ecclesiae*, in: *Vers l'unité chrét.* 32 (1951), 6–7; *C. García Extremerño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: *Studium* 3 (1963), 75–76; *J. Hamer*, Le baptême et l'Eglise, à propos des «vestigia Ecclesiae», in: *Irénikon* 25 (1952), 142–164 und 263–275; *E. F. Hanaboe*, *Vestigia Ecclesiae*. Their Meaning and Value, in: *One Fold*, New York 1959, 272–283; *T. Sartory*, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche, *Meitingen* 1955, 147–194; *G. Thils*, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Löwen 1955, 142–147 und 183–197.

²⁹ Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee: Toronto (Kanada), Genf 1950.

³⁰ Vgl. oben Anm. 28.

³¹ Vgl. *T. Zapelena*, *De Ecclesia Christi*. Pars apologetica, Rom 1950, 472.

³² Vgl. *S. Tromp*, *De Spiritu Christi Anima*, Rom 1960, 196–197: «Quodsi consideramus Spiritum-Sanctum-Animam, ut assimilantem Corpori Mystico nova membra, vel quod ad idem redit, ut proxime conducentem ad Christum: adesse dicendum est in omnibus qui voto magis minusve explicito ad Ecclesiam ordinantur, sive agatur de personis sive etiam de communitatibus.»

Es scheint, daß das 1. Kapitel des Schemas «*De Oecumenismo*» des 2. Vatikanischen Konzils von «ecclesiae et communitates separatae» spricht. Unter Hinweis auf zahlreiche Dokumente präzisiert der Kommentar: «in traditione ecclesiastica nomen „Ecclesiae“ communitatibus orientatibus dissidentibus saepe et constanter attribuitur.» Eine Reihe von Konzilsvätern machten den Vorschlag, diesen Text zu modifizieren in «ecclesiae et communitates ecclesiales a nobis separatae».

³³ *P.-A. Liégé*, Le salut des «autres», in: *Lum. et Vie* 18 (1954), 741–769; *Y. M.-J. Congar*, *Sainte Eglise*, Paris 1963, 438–440.

³⁴ *H. de Lubac*, *Catholicisme*, Paris 1952; *O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953.

³⁵ *K. Rabner*, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «*Mystici Corporis Christi*», in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1955, 7–94. Diesem Standpunkt nähert sich in etwa: *J. Frisque*, Hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut, in: *Egl. vivante* 7 (1955), 98–107; *A. Gommenginger*, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 73 (1951), 1–71; *J. O'Connell*, The Salvation of Non-Catholics, in: *Downside Rev.* 72 (1954), 256–263.

³⁶ *H. de Lubac*, loc. cit. (Anm. 34), Kap. VII.

³⁷ *O. Semmelroth*, loc. cit. (ibid.), 95.

³⁸ Loc. cit., 142.

³⁹ *K. Rabner*, loc. cit. (Anm. 35), 85–87.

⁴⁰ Loc. cit., 88.

⁴¹ Loc. cit., 89–91.

⁴² *B. A. Willems*, De algemene heilsoorzakelijkheid van de kerk, in: *Jaarboek kath. theol. in Nederl.* 1962, 38–40.

⁴³ *C. García Extremerño*, La necesidad de la iglesia para salvarse, in: *Studium* 3 (1963), 83–84.

⁴⁴ *C. García Extremerño*, loc. cit., 67–86.

⁴⁵ Loc. cit., 77.

⁴⁶ Loc. cit., 70. Vgl. auch *L. Scipioni*, La Chiesa causa necessaria e universale della salvezza, in: *Sacra Doctr.* 5 (1960), 256–289.

⁴⁷ *J. Ratzinger*, Die neuen Heiden und die Kirche, in: *Hochland* 51 (1958), 1–11; *id.*, Stellvertretung, in: *Handb. theol. Grundbegriffe* Bd. 2, München 1963, 566–575; *id.*, «Salus extra Ecclesiam nulla est», in: *CO-C* 28. Okt. 1963; *L. Scheffczyk*, Die heilshafte Stellvertretung als missionarischer Impuls, in: *Geist u. Leben* 37 (1964), 104–125.

⁴⁸ Vgl. auch *Y. Congar*, Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961; *B. A. Willems*, De kerk en «haar»plaats in het heilsbestel, in: *Tijds. v. Theol.* 3 (1963), 75–83.

⁴⁹ *J. Ratzinger*, Stellvertretung, loc. cit. (Anm. 47), 574–575.

⁵⁰ *K. Rabner*, Dogmatische Randbemerkungen zur «Kirchenfrömmigkeit», in: *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, 9–44; dasselbe in: *Schriften zur Theologie* Bd. 5, 379–410.

⁵¹ *K. Rabner*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*, Nürnberg 1961, 55–74; dasselbe in: *Schriften zur Theologie* Bd. 5, 136–158; *H. R. Schlette*, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1964; *id.*, Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, in: *Gott in Welt*, Bd. 2, Freiburg 1964, 306–316; *id.*, Religionen, in: *Handb. theol. Grundbegriffe* Bd. 2, München 1963, 441–450; *M. Vereno*, Von der All-Wirklichkeit der Kirche, in: *Theol. Quartalschrift* 138 (1958), 385–427.

⁵² *J. Tasechner*, Die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus, Kaldenkirchen 1960.

⁵³ *Summa theol.*, I–II, q. 89, a. 6.

⁵⁴ *J. Maritain*, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Téquii 1951; *id.*, La dialectique immanente du premier acte de liberté, in: *Nova et Vetera* 20 (1945), 218–235. Vgl. *D. Grasso*, La nécessité de la foi au Christ pour le salut. Foi implicite et acte de contrition, in: *Christ au Monde* 5 (1959), 75–82; *Dict. Catholicisme* IV, 1388. Die Kritik von *A. Santos Hernandez*, Salvación y Paganismo, Santander 1960, 599–600 ging von der religiösen Erfahrung der Ungläubigen aus. Er berücksichtigt, so scheint uns, zu wenig den impliziten Charakter des Gnadenangebotes.

⁵⁵ *G. de Broglie*, Possibilité et impossibilité de la «foi naturelle», in: *Rech. Sc. Rel.* 62 (1964), 5–41.

⁵⁶ *M. Seckler*, Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht, in: *Tüb. theol. Quartalschrift* 140 (1960), 39–69; *id.*, Instinkt und Glaubenswille, Mainz 1961; *O. Pesch*, Instinkt und Glaubenswille, in: *Catholica* 16 (1962), 69–77.

⁵⁷ Vgl. *J. Alfaro*, Supernaturalitas fidei, in: *Greg.* 44 (1963), 501 bis 542; *id.*, Transcendencia e immanencia de lo sobrenatural, in: *Greg.* 38 (1957), 5–50; *E. Schillebeeckx*, Het niet-begrijpelijk moment in de geloofsdaad volgens Thomas van Aquino, in: *Tijdschr. v. Theol.* 3 (1963), 167–195.

⁵⁸ Die Literatur auf diesem Gebiet ist außerordentlich umfangreich. Wir zitieren aus der Fülle u. a.: *A. Beni*, Si Salvano i Bambini morti senza battesimo? in: *Città di Vita* (1960), 10–20; *id.*, La vera Chiesa, Florenz 1953; *M. Diekhous*, A sorte eterna das crianças não-batizadas, in: *Rev. Eccles. Brasil.* 16 (1956), 17–25; *G. J. Dyer*, A Theological Evaluation, in: *Theol. Stud.* 19 (1958), 32–49; *id.*, Limbo: unsettled Question, New York 1964; *P. Gumpel*, Unbaptized Infants, may they be saved? in: *Downside Rev.* 72 (1954), 342 bis 458; *id.*, Unbaptized Infants. A further Report, in: *Downside Rev.* 73 (1955), 317–346; *A. Hastings*, The Salvation of unbaptized Infants, in: *Downside Rev.* 77 (1959), 172–178; *Ch.-V. Héris*, Enfants (Salut des), in: *Dict. Catholicisme* IV, 151–157; *L. Kruse*, Die Stellungnahme des Konzils von Trient zur Ansicht Cajetans über die Kinderersatztaufe in konzilsgeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Gegenwartsbedeutung, in: *Cath.* 14 (1960), 55–77; *M. Laurengo*, Esquisses d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême, in: *L'Année théol.* august. 12 (1952), 145–185; *H. de La-vallette*, Autour de la question des enfants morts sans baptême, in: *Nov. Rev. théol.* 92 (1960), 56–69; *A. Pacios Lopez*, La suerte de los niños muertos sin bautismo, in: *Rev. Esp. de Teol.* 14 (1954), 41–58; *A. Perego*, Esiste un sostituto del battesimo per la giustificazione dei bambini? in: *Divinitas* 4 (1960), 561–574; *A. Santos Hernandez*, Salvación y Paganismo, Santander 1960, 621–710; *L. Renwart*, Le baptême des enfants et les limbes, in: *Nouv. Rev. théol.* 80 (1958), 449–467; *B. Webb*, Unbaptized Infants and the Quasi-Sacrament of Death, in: *Downside Rev.* 71 (1953), 243–247.