



ERNST DASSMANN · BONN

HEIL ZWISCHEN ALLERLÖSUNG UND PRÄDESTINATION VON ORIGENES BIS AUGUSTINUS

Alle Religionen, die Erlösung und ein besseres Jenseits versprechen, müssen die Frage beantworten, wer in den Genuss ihrer Verheißungen kommen soll und wer von ihnen ausgeschlossen werden wird. Die Antworten sind vielfältig. Die einen binden ihre Zusagen an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Stand, andere schließen einzelne Geschlechter oder Berufe aus, fast alle fordern die Erfüllung bestimmter Voraussetzungen, ethische Qualifikationen, Gesetzesbefolgung oder Tugendübungen, die aufgrund freier Willensentscheidung oder ontologischer Vorherbestimmung erfüllt, verweigert oder sonstwie verpasst werden können. Gibt es auch ein religiöses Angebot, das sich an alle richtet, von keinem verfehlt wird und nicht einmal verweigert werden kann? Herausgefordert durch alttestamentliches Erbe und die Verkündigung Jesu steht auch die Kirche bis auf den heutigen Tag vor der Aufgabe, diese Fragen zu beantworten. Die römische Verlautbarung *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*¹ und die sich an dieses Dokument anschließende Diskussion zeigen die Aktualität des Problems, zu dem hier an die Antworten erinnert werden soll, die in der frühen Kirche des 3. bis 5. Jahrhunderts gegeben worden sind.

I. ALLERLÖSUNG ALS AUSWEG?

Nachdem die Frage nach dem Umfang der Erlösung und der Zahl der Geretteten schon vorher angeklungen war², wird sie durch den Alexandriner Theologen Origenes (gest. 253/4) in seinen vier Büchern *De principiis*, dem ersten Versuch einer dogmatischen Zusammenschau der christlichen Verkündigung, mit der Erwartung einer Allerlösung (*apokatástasis ton pánton*)

ERNST DASSMANN, Dr. theol., em. Prof. für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Bonn.

deutlich beantwortet. Letztlich sind es in dieser Systematik nicht philosophische Vorgaben, sondern Worte der Heiligen Schrift, die den großen Bibelexegeten auf die Spur gebracht haben.

In der Apostelgeschichte (3,19-21) stößt Origenes auf ein Petruswort in der Predigt des Apostels auf dem Tempelplatz von Jerusalem: *«Also kehrt um und tut Buße, damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat»*. Origenes begegnet hier *«Zeiten der Wiederherstellung von allem»* (*apokatastáseos pánton*), was dem Grundsatz *«semper enim similis est finis initiis»* (das Ende ist dem Anfang immer ähnlich) entspricht³. Dies lässt ihn fragen, ob nicht am Ende der Äonen (Zeitalter) *«alles zu seiner vollkommenen Erfüllung kommt»*? Diese muss größer sein als alle Äonen zusammen, denn in der Heiligen Schrift heißt es, dass die Gerechten leuchten werden *«in Äonen und fernerhin»*⁴. Mit *«fernerhin»* ist offenbar etwas Größeres gemeint als die Äonen; es ist zu bedenken, ob nicht das Wort des Erlösers (Joh 17,24.21): *«Ich will, dass wo ich bin, auch diese mit mir seien», und «Dass wie ich und du eins sind, auch diese in uns eins seien», auf etwas Größeres hinweist als auf einen Äon oder mehrere, ... nämlich auf einen Zustand, wo nicht mehr alles in einem Äon ist, sondern»* – und damit steuert Origenes auf das entscheidende Pauluswort (1 Kor 15,28) zu – *«Gott ist alles und in allen»*⁵. Es wird sich ereignen, *«wenn das Ende zum Beginn zurückkehrt, der Ausgang der Dinge mit dem Anfang zusammenfällt und jenen Zustand wiederherstellt, den die Vernunftwesen damals hatten, ... und wenn nicht in wenigen oder einigen, sondern in allem er selbst alles ist – nirgends mehr der Tod, nirgends der Stachel des Todes, nirgends etwas Böses»*⁶.

Damit dieser Zustand erreicht werden kann, müssen alle gottfeindlichen Mächte, zuletzt der Tod, unterworfen werden, was bei den Vernunftgeschöpfen nicht mit Zwang, sondern aus freiem Willen geschieht, entsprechend einer Entscheidungsfähigkeit, die ihnen vom Schöpfer geschenkt worden ist⁷. Die Menschen werden zur Herrlichkeit eines geistigen Körpers auferstehen, *«zu einer Zeit, wo alles zum Einssein zurückgebracht wird und Gott «alles in allem» sein wird. Dies muss man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise und im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozess langsam einen nach dem anderen erfasst»*. Erst wenn alle vernünftigen Seelen in diesen Zustand der Vollendung zurückgeführt sind, wird der letzte Feind, der Tod, überwunden und die ehemals körperliche Natur der Menschen in die Herrlichkeit eines *geistigen Körpers* überführt⁸.

Insgesamt ist Origenes bemüht, seine Apokatastasislehre von philosophischen, insbesondere stoischen Vorgaben abzuheben und in der Heiligen

Schrift zu verankern. Wenn die Stoiker behaupten, dass der Weltenbrand eintritt, nachdem das Feuer als das stärkste Element die übrigen Elemente überwunden habe, setzt Origenes dagegen, «es werde einmal die Zeit kommen, da der Logos alle vernünftigen Wesen beherrschen und alle Seelen zu seiner Vollkommenheit umgestalten wird ... Denn da das Wort mit seiner ihm inwohnenden Heilskraft mächtiger ist als alle der Seele anhaftenden Übel, so lässt es diese Kraft nach dem Willen Gottes bei jedem wirken; und so ist das Ende der Dinge die Vernichtung der Sünde»⁹. Der Schriftbeweis dafür kann nur mit höchster Sorgfalt geführt werden, denn die Propheten reden zwar oft, aber nur in geheimnisvollen Ausdrücken über «die vollständige Vernichtung des Bösen und die Besserung aller Seelen». Die anschließend angeführte Stelle aus Zeph 3,7-13 bestätigt nachdrücklich Origenes' Hinweis. Er ist sich bewusst, dass nur wenige die endgültige Vollendung aller Vernunftwesen zu hoffen gewagt haben und sie auch mehr durch intellektuelle Schlussfolgerung denn als unumstößliche Lehre (*consequentiae magis intellectum quam definitio dogmatum*) vorgetragen werden darf¹⁰. Ebenso weiß er, dass nur mit pastoraler Klugheit über die Allerlösung gesprochen werden darf. «Was man über die Frage sagen könnte, kann nicht vor allen ausgebreitet werden. Es ist sogar gefährlich, derlei niederzuschreiben; die meisten brauchen bloß zu wissen, dass die Sünder bestraft werden. Darüber hinaus zu gehen ist für solche nicht nützlich, die kaum durch die Furcht vor äonischen Strafen eine Zeitlang vom Bösen und den daraus entstehenden Sünden zurückzuhalten sind.»¹¹

Origenes' Apokatastasislehre ist das Ergebnis feinsinniger Spekulation, die kosmologische und anthropologische Anstöße der Philosophie und zugleich biblische Anregungen der Gotteslehre und Christologie aufgreift und zu einem eindrucksvollen Bild des evolutionären und eschatologischen Ziels der Weltgeschichte verbindet. Sie lässt sich so zusammenfassen: «Ursprünglich sind alle rationalen Wesen, die jetzt als Engel, Dämonen und Menschen unterschieden sind, in völliger Gleichheit als materielle *noés* von Gott geschaffen worden; sie waren eine ungeteilte Einheit, eine einzige Natur. Sie waren alle nach dem Ebenbilde Gottes geformt worden, und ihr allerletztes Ziel und höchstes Gut ist die Vereinigung mit Gott. Da durch die frei gewählte Sünde jedes einzelnen Gliedes dieser geistigen Natur ihre Einheit in Vielheit zerrissen wurde, das Ende aber dem Anfang gleich sein wird, so werden sie durch Christus alle zur ersten Einheit der Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden, in der sie eins sind, wie der Vater und der Sohn eins sind, so dass es keine Verschiedenheit mehr gibt, vielmehr der eine gute Gott alles in allem ist, das Böse nirgends mehr besteht und alle geistige Kreatur in ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt ist»¹².

Die etwas vergrößerte Vorstellung, dass alle Seelen, die gesündigt haben, nach dem Tode in ein Läuterungsfeuer¹³ kommen, aus dem sie Stufe um Stufe aufsteigen und am Ende ohne Ausnahme – einschließlich des Teufels –



gereinigt in geistig-ätherischen Leibern auferstehen, damit Gott alles in allem sei, ist allerdings nie allgemein kirchliche Lehre geworden, vielmehr auf der Synode von 543 in Konstantinopel verurteilt worden: *«Wer die märchenhafte Präexistenz der Seelen und die mit ihr zusammenhängende abenteuerliche Apokatastasis behauptet – der sei im Banne»*¹⁴.

Dennoch hat Origenes' hoffnungsvolle Erwartung, die sich aus guten schöpfungstheologischen, christologischen und soteriologischen Gründen mit einer unkorrigierbaren Entscheidung endlicher Geschöpfe, die zu ihrer ewigen Verdammung führt, nicht abfinden konnte, in der Theologie der östlichen Väter eine breite Spur hinterlassen. Neben Gregor von Nazianz, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Didymus dem Blinden und anderen¹⁵ ist vor allem Gregor von Nyssa zu nennen.

Für ihn gehört die Wiederherstellung der vollen Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ziel der Geschichte, das darin besteht, *«dass einmal die Natur des Bösen ins Nichts übergehen wird, wenn sie gänzlich aus dem Sein getilgt ist, und dass die göttliche und lautere Güte jegliche geistige Natur in sich schließen und dann keines der Geschöpfe Gottes seiner Herrschaft entzogen sein wird, wenn alle in den Seienden enthaltene Bosheit wie ein unechter Stoff durch die Läuterung des reinigenden Feuers verzehrt sein wird und alles, was von Gott seinen Ursprung nahm, so wird, wie es von Anfang war, als es noch nicht die Bosheit aufgenommen hatte»*¹⁶. Der als Gottes Ebenbild geschaffene Mensch besaß als höchstes der göttlichen Güter die Freiheit, durch deren Missbrauch das Tor für den Eintritt des Bösen in die Welt geöffnet wurde mit allen Konsequenzen von Tod und Elend, die seitdem den Ablauf der Zeit bestimmen. In der Auferstehung wird dem Menschen jedoch die volle Ebenbildlichkeit Gottes und ein Leben in der Gemeinschaft mit den Engeln wiedergeschenkt¹⁷. Dem paradiesischen Urzustand entspricht seine eschatologische Wiederherstellung, denn *«die Gnade der Auferstehung wird uns als nichts anderes verkündet denn als die Wiedereinsetzung der Gefallenen in den ursprünglichen Zustand. Die zukünftige Gnade ist gewissermaßen ein Rückweg zum ersten Leben, der den, der aus dem Paradies geworfen worden war, wieder in es zurückführt»*¹⁸. Der Wiederhall origenischer Gedanken, aber auch philosophisch-gnostischer Vorstellungen in Gregors Apokatastasiskonzeption ist unüberhörbar.

II. TRIUMPH DER GNADE ODER LOGIK DES SCHRECKENS?

Die Kirchenväter des Westens hat das Problem der Allerlösung im Sinn der Apokatastasis-Lehre nicht sonderlich gequält. Sie gehen selbstverständlich davon aus, dass alle Menschen zum Heil berufen sind. Weder einzelne Völker noch bestimmte gesellschaftliche Klassen, weder Männer noch Frauen sind von der göttlichen Erwählung ausgeschlossen. Pauli Grundsatz

aus Gal 3,28: *«Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ‹einer› in Christus Jesus»*, gilt uneingeschränkt und ist seit jeher gegen jeden gnostischen oder manichäischen Heilsdeterminismus verteidigt worden¹⁹. Höchstens die das Römische Reich – und damit auch die Kirche – bedrohenden Barbaren scheinen einigen Kirchenvätern heilssuspekt und für missionarische Versuche ungeeignet erschienen zu sein. Jedenfalls hat es bis zu Gregor dem Großen (590–604) gedauert, ehe es zur allgemeinen Überzeugung wurde, dass die Barbaren nicht nur zu bekämpfen sind, sondern auch für den Glauben gewonnen werden müssen²⁰. Es handelt sich hier allerdings nur um eine kirchenpolitisch-pragmatische, nicht grundsätzlich theologische Ausgrenzung.

Auf der anderen Seite gehen die westlichen Väter ebenso selbstverständlich davon aus, dass der Mensch sein ewiges Ziel verfehlen kann, wenn er Gottes Gebote missachtet und nicht – pelagianisch, semipelagianisch oder wie auch immer verstanden – mit der Gnade mitwirkt. Gnade und Werke müssen zusammenkommen, will der Mensch gerettet werden. Pauli Rechtfertigungslehre aus Gnade allein und die sie bezeugenden Römer- und Galaterbriefe spielen vor Augustinus in der westlichen Verkündigung und Theologie des 4. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle²¹.

Einen bemerkenswerten Akzent setzt jedoch Ambrosius von Mailand, der sich auch in diesem Punkt als Schüler des Origenes erweist²². An zwei Stellen kommt Ambrosius der Apokatastasis-Lehre des Alexandriners erstaunlich nahe. Zuerst in der Gotteslehre, in der er Gottes Güte und Barmherzigkeit in einer Weise zeichnet, die eine ewige Strafe fast unmöglich macht. Gott konnte sich auf das Wagnis der Freiheit des Menschen einschließlich der Möglichkeit zur Sünde einlassen, weil er die Macht und den Willen zur Vergebung besaß. Auf die Frage: *«Wäre Adam im Paradies nicht besser allein geblieben, weil ihm ohne Eva der Sündenfall erspart geblieben wäre?»*, antwortet der Bischof: *«Lieber wollte Gott, dass es viele gäbe, die er retten und denen er die Sünden vergeben könnte, als den einen Adam allein, der frei geblieben wäre von Schuld»*. Auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechts war kein Verhängnis, hat doch Evas Strafe, in Schmerzen gebären zu müssen, dazu geführt, dass Christus geboren wurde²³.

Vor allem in der Soteriologie beschreibt Ambrosius die Übermacht der Gnade Christi so eindrücklich, dass eine ewige Verdammnis nur noch schwer vorstellbar erscheint. Nicht von ungefähr ist lange diskutiert worden, ob Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet ist, in dem die Sünde Adams als *felix culpa* besungen wird²⁴. Wenn auch seine Autorschaft heute eher als unwahrscheinlich gilt, in der Sache stimmt er mit dem Hymnus vollständig überein. So wenn er bekennt: *«Ich rühme mich nicht, weil ich gerecht, sondern weil ich erlöst bin. Ich rühme mich, nicht weil ich frei von Sünden bin, sondern weil die Sünden mir nachgelassen sind... Die Schuld ist mir zum*

Lohn der Erlösung geworden, durch sie ist Christus mir nahe gekommen. Für mich hat Christus den Tod gekostet. Die Schuld ist fruchtbarer als die Unschuld geworden»²⁵. Um solche und andere soteriologischen Paradoxa nicht misszuverstehen, ist zu beachten, dass sie Ausdruck ambrosianischer Jesusfrömmigkeit²⁶, nicht dogmatischer Definitionen sind. «Wo die Sünde groß war, wurde die Gnade noch größer» (Röm 5,20) enthält keinen finalen Nebensinn, so als sei die Sünde von Gott zugelassen worden, damit die Gnade größer werden könne. Auch wenn Adams Fall glücklich genannt werden kann, weil die Gnade ihn zum Besseren wandelte (*felix ruina, quae reparatur in melius*)²⁷: Ambrosius hat die Sünde nicht als heilsnotwendig oder von Gott gewollt betrachtet; eine Apokatastasis aller lehnt er ab – besser gesagt, er wagt es nicht, sie zu behaupten²⁸.

In der Gnadenlehre steht Augustinus auf den Schultern des Ambrosius²⁹. Noch in seinen letzten erbitterten Auseinandersetzungen mit Julian von Aclanum ruft er den Mailänder Bischof zum Zeugen dafür an, dass seine Lehre von Erbsünde, Gnade, Prädestination und Willensfreiheit von Julian zu Unrecht des Manichäismus verdächtigt wird³⁰. Und ähnlich wie Ambrosius hat Augustinus als Bischof und Seelsorger fest auf Gottes Barmherzigkeit vertraut, deren Lobpreis er in den *Confessiones* so unnachahmlich angestimmt hat. Zwar «ist die Zahl der für das Reich Gottes Prädestinierten so fest bestimmt, dass ihr niemand mehr hinzugefügt oder entzogen wird... Da wir aber von niemandem wissen, ob er zu dieser Zahl gehört, so müssen wir uns mit solcher Liebeskraft füllen, dass wir die Seligkeit eines jeden wollen und ihm dazu verhelfen»³¹.

Gravierender aber als die Übereinstimmungen erweisen sich die Unterschiede. Vor allen in seinen letzten Jahren ist Augustins Theologie ein leicht resignativer Zug zu eigen. Sein Vertrauen in die sittlichen Kräfte des Menschen nimmt ab. Pastorale Erfahrungen und Einblicke in die spätantike Gesellschaft kurz vor dem Untergang des römischen Nordafrika im Vandalensturm mögen dazu beigetragen haben. Ist es nicht erfolgversprechender, statt auf Besserung des Menschen durch unverdrossene Belehrung und Erziehung auf Gottes Vorherbestimmung zu setzen, die den Menschen aus jeder inneren oder äußeren Versuchung zu retten vermag³²? *Praedestinatio* statt *paideia*! Augustinus beginnt, Pauli Rechtfertigungslehre theologischer zu verstehen als die moralisierenden Exegeten vor ihm. Vom Apostel belehrt, konnte er dann aber nicht mehr umhin, aus biblisch bestens begründeten Überlegungen Konsequenzen zu ziehen. Wenngleich auf nicht so dramatische Weise wie Luther in seinem Turnerlebnis hatte schon Augustinus erkannt, dass es Menschen gibt, die «von der eigenen Gerechtigkeit satt, nach der Gerechtigkeit Gottes nicht hungern. Was aber ist die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen? Unter der Gerechtigkeit Gottes ist hier nicht jene gemeint, wodurch Gott selbst gerecht ist, sondern die Gott dem

Menschen gibt, damit der Mensch durch Gott gerecht sei». Menschliche Gerechtigkeit ist dagegen jene, «durch die sie auf ihre eigenen Kräfte vertrauen und gleichsam sich selbst als Erfüller des Gesetzes durch eigene Kraft erklären»³³.

Es ging um die Frage: Wie verbinden sich die Verantwortlichkeit des Menschen im Gericht und die Verheißung ewigen Lohns aufgrund der Verdienste mit Gottes allgemeinem Heilswillen? Oder mit Augustinus gesprochen: «Wenn es Gottes Gnade nicht gibt, wie kann Gott dann der Retter der Welt sein; wenn es keinen freien Willen gibt, wie kann er dann ihr Richter sein»³⁴. Nachdem in der abendländischen Kirche lange Zeit die moralische Seite des Christseins herausgestellt worden war, rückt Augustinus die paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade wieder in den Vordergrund. Die Werke können den Menschen nicht retten, sie offenbaren nur seine Sündhaftigkeit; retten kann ihn nur die Gerechtigkeit Gottes, mit der er den Menschen gnadenhaft bekleidet. Dass die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt, das aufzuzeigen bereitete Augustinus keine Schwierigkeiten. Wahre Freiheit besteht ja nicht nur darin, zwischen Gut und Böse zu wählen, sondern in der Befähigung, das Gute tun zu können. Bedrängender war eine andere Frage: Wenn Gott der alleinige Grund der Rettung ist, warum werden dann nicht alle Menschen gerettet?

Redlicherweise muss Augustinus antworten: Weil Gott es so will. Den einen erwählt er, den anderen nicht – nicht aufgrund eines göttlichen Vorherwissens (*praescientia*) der freien Entscheidung des Menschen zum Glauben und einem Leben nach den Geboten, sondern aufgrund des Vorherwissens seiner göttlichen Vorherbestimmung (*praedestinatio*). Nicht alle gehören zu den Schafen des guten Hirten Christus. Warum nicht? «Weil er wusste, dass sie zum ewigen Untergang vorherbestimmt (*ad sempiternum interitum praedestinos*) und nicht zum ewigen Leben durch den Preis seines Blutes erkaufte sind»³⁵. Doch warum erwählt Gott die einen, die anderen aber nicht? Augustinus antwortet mit Paulus: «Warum sonst, als weil er es so gewollt hat. Warum aber hat er es so gewollt? <Mensch, wer bist du, dass du Gott zur Rede stellen willst?> (Röm 9,20)»³⁶. Gott ist in seinem Handeln nicht ungerecht, denn er verdammt nicht aktiv diejenigen, die verdammt werden, sondern lässt an ihnen nur zu, was sie, aus der *massa damnata*, der erb-sündlich schuldig gewordenen Menschheit hervorgegangen, verdienen: Gottesferne und ewige Verwerfung. Bei den Erwählten ersetzt er seine Gerechtigkeit durch seine unverdiente Barmherzigkeit, auf die niemand einen Rechtsanspruch besitzt³⁷.

Augustins Prädestinationslehre «ist eine These von schneidender Härte», die «von einem schauererregenden Gottesbild getragen» und «der Schrecken des christlichen Denkens aller Zeiten geworden ist»³⁸. Sie liegt als Grenzaussage zwar in der Logik einer konsequent zu Ende gedachten Gnaden-



lehre, ist aber niemals – weder auf der Synode von Orange II (529) noch auf dem Konzil von Trient – in ihrer ganzen Härte zur maßgebenden kirchlichen Lehre geworden, die das Selbstverständnis der römischen Kirche entscheidend geprägt hätte. Auch die katholische Dogmatik hat sich weitgehend von ihr befreit³⁹.

Will man etwas zu ihrer Verteidigung sagen, ließe sich darauf hinweisen, dass Augustinus mit seiner Gnadenlehre unmissverständlich die Grenze festlegt, an der sich die Souveränität Gottes in der Bestimmung des Menschen zum Heil jeder Verfügbarkeit, auch der der Kirche mit ihren Sakramenten, entzieht. Wenn es um das Heil des Menschen geht, kommen sich nicht beide auf halbem Wege entgegen: Gott schenkt Gnade, der Mensch bemüht seinen Willen, sondern Gott tut das Ganze, damit der Mensch ebenso das Ganze tun kann. Wie Gottes unwiderstehlich wirkende Gnade und die Zustimmung des Menschen in Freiheit sich verbinden, bleibt für den Menschen unergründbar. Augustinus mahnt: *«Du suchst nach dem Grund, ich schauere vor dem Abgrund... Denk du nur vernunftgemäß, ich staune; disputiere du, ich glaube; ich sehe den Abgrund und kann den Grund nicht erreichen»*⁴⁰. Was in der theologischen Theorie ängstigen könnte, wird aufgefangen durch ein unerschütterliches Vertrauen in Gott, der will, *«dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen»* (1 Tim 2,4)⁴¹.

III. DIE KIRCHE ALS HEILSNOTWENDIGES ÄRGERNIS?

Die frühkirchliche Kontroverse um die Zahl und Auswahl der endgültig Geretteten wird noch einmal verschärft durch die Frage nach der Heilsnotwendigkeit und dem allein seligmachenden Charakter der Kirche, die ebenfalls bis heute virulent geblieben ist. Wenn die von Bischof Cyprian von Karthago (gest. 258) ausgegebene Parole *«salus extra ecclesiam non est»*⁴² stimmte und es außerhalb der Kirche keine Sündenerlösung gab, konnte die von Gott verfügte unsichtbare Prädestination vermeintlich aufgezeigt und an der Kirchenzugehörigkeit der Menschen festgemacht werden.

In den neutestamentlichen Schriften sind zum Heile notwendig die Einzigartigkeit der Vermittlung Christi, Glaube und Taufe⁴³; die Kirche kommt nur indirekt ins Spiel, insofern Sündenvergebung und Glaubensgehorsam an die Autorität der Gemeinde und der Apostel gebunden werden (Mt 18,17f; Joh 20,23). Gab es in frühester Zeit noch die Vorstellung von den *«Samenkörnern des Logos»*⁴⁴, durch welche die göttliche Wahrheit überall in der Welt erkannt werden konnte, und einer *«Kirche ab Abel»*⁴⁵, der alle Gerechten seit Weltbeginn angehörten, verschärfte sich der Anspruch auf ekklesiologische Exklusivität der Heilsvermittlung im 3. Jahrhundert. Nicht nur Cyprian im Westen, auch Origenes im Osten versichert: *«extra ecclesiam nemo salvatur»* – es gibt keine Rettung außerhalb der Kirche⁴⁶.

Bei beiden besitzt die schroffe Behauptung noch eine gewisse Plausibilität wegen des Kontextes, in dem sie erhoben wird. Beide wenden sich gegen häretische oder schismatische Abspaltungen. Cyprian spricht den *extra ecclesiam* sich befindenden Häretikern das Heil ab, weil sie ungültig getauft sind. Wenn schon dem Häretiker die Taufe des Bluts, d.h. das Martyrium, nicht zum Heil verhelfen kann, um «*wie viel weniger ... wenn er im Verborgenen und in einer Räuberhöhle sich mit unechtem Wasser hat begießen und beflecken lassen. Deshalb können wir die Taufe unmöglich mit den Häretikern gemeinsam haben, mit denen wir weder Gott, den Vater, noch Christus, seinen Sohn, noch den Heiligen Geist, mit denen wir weder den Glauben noch auch die Kirche gemeinsam haben*»⁴⁷. Die Heilchance von Menschen, die Christus und die Kirche überhaupt nicht kennen, kommt überhaupt nicht in den Blick.

Doch dann verselbständigt sich der Exklusivanspruch und erlangt bei Hilarius von Poitiers, Hieronymus und anderen allgemeine Geltung⁴⁸. Er wird von mittelalterlichen Konzilien aufgenommen und bis in jüngste lehramtliche Verlautbarungen eingeschärft. Unerbittlich scharf formuliert das Konzil von Florenz in der Lehrentscheidung für die Jakobiten: «*Die heilige römische Kirche, durch das Wort unseres Herrn und Erlösers gegründet, glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das vom Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tode ihr anschließt*»⁴⁹.

Augustinus würde dem zustimmen; er rechnet mit einer großen *massa damnata* als Konsequenz seiner Prädestinationslehre⁵⁰. In Anwesenheit des donatistischen Bischofs Emeritus erklärt er: «*Außerhalb der Kirche kann man alles haben, außer dem Heil. Man kann zur Würde eines Bischofs gelangen, kann das Sakrament der Taufe empfangen, kann das Halleluja singen, kann Amen antworten, kann das Evangelium kennen, kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben predigen, aber man kann an keinem anderen Ort als in der katholischen Kirche das Heil finden*»⁵¹. Andererseits kann er nicht mehr daran vorbeisehen, dass nur ein verschwindend kleiner Teil der Menschen Glieder der Kirche sind – alle, die vor Christus lebten, sowieso nicht, und auch von den gegenwärtig Lebenden längst nicht alle. Umgekehrt musste er eingestehen, dass nicht alle formellen Kirchenchristen wirklich lebendige Glieder am Leib der Kirche waren. Es gab – auch in seiner Gemeinde – viel Unkraut unter dem Weizen, das nach seinen eigenen Worten bis an die Stufen der Apsis wucherte. Er gesteht: «*Wir können es nicht abstreiten, dass die Bösen mehr sind, ja soviel mehr, dass die Guten unter ihnen gar nicht mehr sichtbar sind – wie man denn auch auf der Tenne die Getreidekörner nicht sieht, denn jemand, der die Tenne sieht, der mag wohl glauben, dass da nur leeres Stroh ist*»⁵².

Darum beginnt er, die Bedingungen und Möglichkeiten der Kirchenzugehörigkeit sorgsam abzuwägen. Danach gehören ebenso wenig alle Getauften zum *numerus praedestinatorum*, wie alle Nichtgetauften davon ausgeschlossen sein müssen. Die Zahl der Geretteten bricht sich nicht an den Mauern der institutionellen Kirche. Zwar wird nur aus der Flut gerettet, wer sich in der Arche der Kirche befindet, aber die fährt bereits *ab Abel* über das Meer der Welt⁵³. Auch wer noch nie Christi Namen gehört hat, kann Christ sein, wenn er in der Gemeinschaft der Liebe mit Christus verbunden ist. Selbst Donatisten und andere Sektenmitglieder können zur Kirche gehören, wenn sie ohne persönliche Schuld in die Häresie hineingeboren worden und aus Gewohnheit in ihr geblieben sind. Wer die Wahrheit sucht und die Liebe nicht verletzt, ist *«keineswegs zu den Häretikern zu rechnen»*⁵⁴. Niemand vermag heute zu sagen, wer dereinst zur vollendeten *civitas Dei* gehören wird.

Mit solchen Überlegungen ist der Boden bereitet, aus dem die nachfolgenden Lehren über das *votum ecclesiae*, inklusive Kirchenzugehörigkeit, anonyme Christen und ähnliche Interpretamente bis hin zu den Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils und den sich anschließenden kirchenamtlichen Aussagen erwachsen sind⁵⁵. Der Glaube an die Kirche als das *universale salutis sacramentum* muss mit dem empirischen Zustand der Kirche ebenso vereinbar bleiben wie der allgemeine Heilswille Gottes mit den biblischen Warnungen vor dem göttlichen Gericht – wobei der Gedanke an die *apokatastasis* als Ausdruck unerschütterlicher Hoffnung in das trinitarische Erlösungswerk gelten darf, solange er nicht zu einer unumstößlichen dogmatischen Sentenz gerinnt. Dass die Gutheit des Schöpfers und die Barmherzigkeit des Erlösers das letzte Wort haben werden und dem Bösen und allen Übeln keine ewige Dauer beschieden sein sollen, ist eine Zuversicht, die seit Origenes und seinen Nachfahren über Ambrosius von Mailand und Gregor von Nyssa bis zu Hans Urs von Balthasar weitergegeben worden ist. Gründe und Argumente für die damit bezeugte Hoffnung sind von frühchristlicher Zeit bis heute die gleichen geblieben⁵⁶.

ANMERKUNGEN

¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

² Vor allem in der Gnosis; vgl. HIPPOLYT, *Refutatio* 7,27,4f; IRENÄUS, *Adv. haer.* 1,14,1; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 6,9,75,2. ORIGENES, *Comment. in Iohannem* 1,16,91 (GCS 4,20), kennt bereits aus der ihm vorliegenden Literatur eine *legoméne apokatástasis* (sogenannte *Wiederherstellung*).

³ ORIGENES, *De principiis* 1,6,2 (Übersetzung nach Görgemanns/Karpp, in: *Texte zur Forschung* 24, Darmstadt 1976, 216).

- ⁴ Vgl. Dan 12,3; die LXX liest: *eis tous aiōnas kai eti*; die Einheitsübersetzung sagt: *immer und ewig*.
- ⁵ ORIGENES, *De principiis* 2,3,5 (Görgemanns/Karpp [o.Anm. 3] 315).
- ⁶ ORIGENES, ebd. 3,6,3 (651).
- ⁷ ORIGENES, ebd. 2,9,6 (413).
- ⁸ ORIGENES, ebd. 3,6,6 (659); vgl. 3,6,9 (665/7).
- ⁹ ORIGENES, *Contra Celsum* 8,72 (GCS 1,288f); vgl. CH. LENZ, *Apokatastasis*, in: RAC 1 (1950) 514f; H. CROUZEL, *L'apocatastase chez Origène*, in: *Les fins dernières selon Origène*, Hampshire/Vermont 1990, Kap. XII: 282-290.
- ¹⁰ ORIGENES, *Comment. in Rom* 8,12; *De principiis* 1,7,1.
- ¹¹ ORIGENES, *Contra celsum* 6,26 (nach: H.U. VON BALTHASAR, *Apokatastasis* [Neue Kriterien 1], Einsiedeln ²2007, 91).
- ¹² R.M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Philosophia Patrum 2), Leiden 1974, 57f.
- ¹³ Über das Fegefeuer als Ausweg und Puffer zwischen Allerlösung und Verdammnis vgl. G. GRESHAKE, *Himmel – Hölle – Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie*, in: *Ungewisses Jenseits?*, Düsseldorf 1986.
- ¹⁴ C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte* 2, Freiburg ²1875, 794; vgl. DS 411; 433; W. BREUNING, *Apokatastasis*, in: LThK 1 (³1993) 823; A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Darmstadt 1964, 507f.
- ¹⁵ LENZ (o. Anm. 9) 515f.
- ¹⁶ GREGOR VON NYSSA, *Quando sibi subiecerit omnia* 1313A (nach Hübner [o. Anm. 12] 42f).
- ¹⁷ Zur ursprünglichen und wieder gewonnenen Einheit der gesamten geistigen Schöpfung, der Engel und der Menschen vgl. J. DANÉLOU, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, in: *Recherches de science religieuse* 30 (1940) 342-45; DERS., *L'etre et les temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 186-226 (deutsche Teilübersetzung in: *Typologie*, hg. von V. Bohn (edition suhrkamp N.F. 451), Frankfurt/Main 1988, 114-25).
- ¹⁸ GREGOR VON NYSSA, *De hominis opificio* 17 (PG 44,188); vgl. Hübner (o. Anm. 12) 43-45.
- ¹⁹ E. DASSMANN, *Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2001) 152f.
- ²⁰ Ebd. 178f.
- ²¹ W. GEERLINGS, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des 4. Jahrhunderts*; in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981) 57.
- ²² E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, 209f; DERS. (Hg.), AMBROSIVS VON MAILAND, *De Isaac vel anima* (Fontes Christiani 48), Freiburg 2003, 13-15.
- ²³ AMBROSIVS, *De Paradiso* 10,47 (CSEL 31,1,305).
- ²⁴ H.M. WEIKMANN, *Exsultet*, in: LThK³ 3 (1995) 1134.
- ²⁵ AMBROSIVS, *De Iacob et vita beata* 1,6,21 (CSEL 32,2,18).
- ²⁶ Vgl. dazu E. DASSMANN, *Die Christusfrömmigkeit des Bischofs Ambrosius von Mailand*, in: *Historiam perscrutari* (Festschrift O. Pasquato), hg. von M. Maritano (Biblioteca di Scienze Religiose 180), Rom 2002, 653-72; bes. 659-66.
- ²⁷ AMBROSIVS, *Explanatio Psalmi* 39,20 (CSEL 64,225).
- ²⁸ AMBROSIVS, *De Noe* 27,102 (CSEL 32,1,483); vgl. E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand* (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster 1965, 105f; 129-34.
- ²⁹ Diese Beurteilung steht unter dem Vorbehalt, dass die Gnadenlehre des Ambrosius noch nicht gründlich untersucht worden ist; vgl. DASSMANN, *Ambrosius* (o. Anm. 22) 172f.
- ³⁰ E. DASSMANN, «*Tam Ambrosius quam Cyprianus*» (c. Iul. imp. 4,112). *Augustins Helfer im pelagianischen Streit*, in: *Oecumenica et Patristica* (Festschrift W. Schneemelcher), hg. von D. Damaskinos / W. Bienert / K. Schäferdiek, Chambésy 1989, 259-68.
- ³¹ AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 39,46. (PL 44,940.944); vgl. W. GEERLINGS, *Augustinus. Leben und Werk*, Paderborn 2002, 120.
- ³² P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt 1973, 355f.
- ³³ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26,1 (CCL 36,260).

- ³⁴ AUGUSTINUS, *Epistula* 214,2 (CSEL 57,381).
- ³⁵ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 48,4 (CCL 36,415).
- ³⁶ AUGUSTINUS, *Epistula* 186,23 (CSEL 57,63f); vgl. R. NÜRNBERG, *Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 51 (1988) 116f.
- ³⁷ Die Zahl der Untersuchungen über Augustins Gnadenlehre ist unüberschaubar; Hinweise finden sich in allen einschlägigen Lexika und Patrologien, am umfassendsten bei Geerlings (o. Anm. 31).
- ³⁸ E. DASSMANN, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 118–30, Zitat 123; B. ALTANER/ A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg ⁸1978, 442; H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Urban-Bücher 50), Stuttgart ⁶1987, 212.
- ³⁹ Vgl. K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, 24–75 mit seiner Widmung an G. Greshake, den «Pionier einer vom Augustinismus befreiten Gnadenlehre», ebd. 7.
- ⁴⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 27,7 (PL 38,182); vgl. A. TRAPÉ, *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, München 1988, 155.
- ⁴¹ Zu Augustins Schwierigkeiten mit der Auslegung dieser Stelle vgl. STUIBER (o. Anm. 38) 442.
- ⁴² CYPRIAN, *Epistula* 73,21 (CSEL 3,2,795); *De unitate ecl.* 6, (CSEL 3,1,214f).
- ⁴³ W. KERN, *Heilsnotwendigkeit der Kirche*, in: LThK 4 (¹1995) 1346.
- ⁴⁴ J.H. WASZINK, *Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, in: Mullus (Festschrift Th. Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 1), Münster 1964, 380–90.
- ⁴⁵ E. DASSMANN, *Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen*, in: *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn 1994, 5f.
- ⁴⁶ ORIGENES, *Hom. in Iesu Nave* 3,5 (GCS 7,307).
- ⁴⁷ CYPRIAN, *Epistula* 73,21 (CSEL 3,2,795).
- ⁴⁸ *Dictionnaire de théologie catholique* 4 (1939) 2156f.
- ⁴⁹ DENZINGER 714 (³²1963) 342; vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 3,1: Die Lehre von der Kirche, München ⁵1958, 821–33.
- ⁵⁰ AUGUSTINUS, *De baptismo* 4,17,24; *Quaestiones in Simplicianum* 1,2.
- ⁵¹ AUGUSTINUS, *Sermo ad Caes. ecclesiae plebem* 6 (vgl. Trapé [o. Anm. 40] 143).
- ⁵² AUGUSTINUS, *Ennerationes in Psalmos* 47,9 (CCL 38,546).
- ⁵³ E. DASSMANN, *Kirche* II (bildersprachlich), in: RAC 20 (2004) 1004f.
- ⁵⁴ AUGUSTINUS, *Epistula* 43,1,1 (CSEL 34,85).
- ⁵⁵ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen* 74–79, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136), Bonn 1996, 36–9.
- ⁵⁶ Zu gegenwärtigen theologischen und pastoralen Erwägungen vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien 75), Einsiedeln ²1989; DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg 2005; J.CH. JANOWSKI, *Eschatologischer Dualismus?*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9 (1994) 175–218; M. REMENYI, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung*, in: *IKaZ Communio* 32 (2003) 492–512; K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Regensburg 2008, 518–23.