

Karl Rahner SJ

Anonymer und expliziter Glaube

Es soll hier etwas über die theologische Möglichkeit eines „anonymen“ Glaubens und über sein Verhältnis zum „expliziten“ Glauben gesagt werden. Unter „anonymem Glauben“ wird ein Glaube verstanden, der einerseits heilsnotwendig und heilswirksam ist (unter den sonstigen Voraussetzungen, die zur Rechtfertigung und zum endgültigen Heil notwendig sind: Hoffnung und Liebe zu Gott und dem Nächsten), und der andererseits ohne eine explizite (begriffliche und verbale, also gegenständlich objektivierende) Beziehung des Bewußtseins auf die alt- und (oder) neutestamentliche Offenbarung von Jesus Christus und ohne explizite Beziehung auf Gott (durch einen gegenständlichen Begriff von Gott) geschieht.

Wir schließen im Begriff des „anonymen Glaubens“ hier das Fehlen der expliziten Beziehung auf die christliche Offenbarung und auf Gott zusammen, obwohl es natürlich auch einen Glauben geben kann, der ausdrücklich, begrifflich und verbal sich auf Gott bezieht und dem nur die explizite Beziehung auf die christliche Offenbarung als solche fehlt. Wir vernachlässigen hier diesen sonst in der Theologie sehr betonten Unterschied (zwischen Glauben expliziter Art an Gott ohne ausdrückliche Beziehung auf die christliche Offenbarung im geschichtlich kommenden Wort und „atheistischem Glauben“), weil heute die Frage einer Heilsmöglichkeit dessen, der meint, Atheist sein zu müssen, dringend ist, weil auch das Zweite Vatikanum mit einem solchen Fall rechnet, weil die früher verbreitete Vorstellung, es könne über eine „Uroffenbarung“ oder über eine schlechthin private Erleuchtung eine Beziehung zu Gott geben, die nicht bloß metaphysische Gotteserkenntnis, sondern eigentlicher Glaube an den sich offenbarenden Gott ist, bei unserer heutigen Vorstellung von der Länge der menschlichen Geschichte und bei dem weltweiten Atheismus doch wohl nicht mehr möglich ist.

Wir setzen die theologische Lehre voraus, daß ein eigentlicher Glaube für Rechtfertigung und Heil notwendig ist. Das ist die allgemeine Lehre der Theologen, die auch vom Zweiten Vatikanum wiederholt wurde. Wir setzen also voraus, daß für Heil und Rechtfertigung ein bloßer „guter Wille“ aufgrund einer bloß natürlichen Erkenntnis Gottes als Voraussetzung für Rechtfertigung und endgültiges Heil allein in keinem Fall ausreicht, daß z. B. auch die Auffassung Straubs nicht zu halten ist, im Notfall genüge der gute Wille einer formalen Glaubensbereitschaft ohne Glaube, eine „fides virtualis“.

Wir stehen somit in folgender theologischer Situation: eigentlicher Offenbarungsglaube ist zum Heil notwendig. Es ist zwar nicht ganz klar, was mit dem in jedem

Fall heilsnotwendigen „Glauben“ genau gemeint ist. Wir haben theologisch auch das Recht, diesen Heilsglauben genauer unter Einrechnung der Tatsache zu bestimmen, daß die heutige Lehre der Kirche jedem Menschen, soweit er nicht schwer gegen sein Gewissen handelt, eine Chance des Heils zuerkennt, und zwar auch dann, wenn er im Lauf seines Lebens nicht zur ausdrücklichen Annahme der christlichen Botschaft im Glauben kommt. Aber man muß dennoch festhalten, daß eine bloß metaphysische, naturale Erkenntnis Gottes diesen Glauben nie ersetzen kann. Auf der anderen Seite räumt die heutige Kirche auch den Nichtchristen und den Atheisten, die nicht gegen ihr Gewissen verstoßen (mit einer solchen Möglichkeit wird unbefangen im Konzil gerechnet), eine echte Möglichkeit eines übernatürlichen Heils ein¹.

Heilsnotwendiger Glaube

Die Frage also ist: wie kann man sich in solchen Menschen den heilsnotwendigen Glauben als möglich denken? Die früher dafür gegebenen Erklärungen (private Erleuchtung, eventuell in der Todesstunde; Uroffenbarung, die durch Tradition zu solchen Menschen gelangt; Zugeständnis einer bloß entfernten Möglichkeit des Glaubens, die durch die persönliche Schuld der einzelnen „Heiden“ nicht zu einer näheren und praktisch realisierbaren wird, usw.) kommen doch wohl schon darum nicht mehr in Frage, weil wir nach dem Zweiten Vatikanum auch nach einer wirklichen und nahen Heilsmöglichkeit und somit Glaubensmöglichkeit für solche fragen müssen, die in ihrem expliziten und thematisierten Bewußtsein schuldlos meinen, Atheisten sein zu müssen. Man kann sich nicht mehr damit behelfen, daß ein solcher Zustand eines schuldlosen (thematischen) Atheisten in einem Menschen nur kurze Zeit dauern könne, ein solcher also in Kürze entweder ein expliziter Theist oder ein schuldhafter Atheist werden müsse.

Diese Frage wird hier heilsoptimistisch mit dem Satz beantwortet: Es kann einen „anonymen Glauben“ geben, der von seinem eigenen Wesen her die Dynamik und an sich die Pflicht mit sich bringt, sich in einem expliziten Glauben zu vollenden, der aber zum Heil dann genügt, wenn einer diese Vollendung ohne Schuld in seinem Leben nicht erreicht. Natürlich wird ein solcher Mensch in seinem expliziten Bewußtsein und vor anderen bestreiten, daß er einen solchen anonymen Glauben habe, und somit ist diese Lehre nicht unmittelbar apologetisch verwendbar. Aber diese Tatsachen verbieten es einem Christen auch nicht, seinen nichtchristlichen oder atheistischen Mitmenschen als eventuell anonym Glaubenden zu interpretieren.

Die Frage heißt also: Was soll man sich unter einem solchen „anonymen Glauben“ vorstellen und wie ist er von gültigen theologischen Voraussetzungen als möglich zu denken? (Die Frage, ob eine solche immer und in jedem Fall den Menschen angebotene

¹ Vgl. im Zweiten Vatikanum „Lumen gentium“, Nr. 18; „Gaudium et Spes“, Nr. 22; „Ad gentes“, Nr. 7.

Glaubensmöglichkeit in Freiheit faktisch angenommen und realisiert wird, ist natürlich eine Frage, die hier nicht zur Erörterung steht.) Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß der Versuch einer solchen Antwort nicht durch die Erklärung des Zweiten Vatikanums verwehrt ist, ein solcher Glaube geschehe in den hier in Frage stehenden Fällen auf Wegen, die Gott allein kenne. Denn damit will das Konzil offenbar nur sagen, es selber wolle und könne darüber mit lehramtlicher Verbindlichkeit nichts Genaueres festlegen. Wenn aber der Theologe nicht auf eigene Rechnung und Gefahr doch noch diesen geheimnisvollen Wegen Gottes nachdenken würde, würde er die kirchliche Lehre von der Heilsmöglichkeit für alle Menschen einerseits und der Notwendigkeit des Glaubens bei allen andererseits dem Vorwurf aussetzen, es werde schlechterdings Unvereinbares gleichzeitig behauptet.

Zur Beantwortung unserer Frage gehen wir von zwei Daten einer christlichen (theologischen und philosophischen) Anthropologie aus: von der Lehre einer unbegrenzten Transzendentalität des menschlichen Geistes in Erkenntnis und Freiheit, und von der Lehre eines wirksamen allgemeinen Heilswillens Gottes, der allen Menschen die Möglichkeit der Erlangung des „übernatürlichen Ziels“ im unmittelbaren Besitz Gottes anbietet. Unsere These geht dahin, daß wegen des allgemeinen und übernatürlichen Heilswillens Gottes die unbegrenzte, notwendig auf Gott hingehende Transzendentalität durch die Gnade so bewußtseinsmäßig – wenn auch eventuell unreflex und unthematisch – erhoben ist, daß damit die Möglichkeit eines Offenbarungsglaubens schon gegeben ist, und daß man dann von eigentlichem Glauben sprechen kann, wenn der Mensch diese seine gnadenhaft erhobene und auf die Unmittelbarkeit Gottes finalisierte unbegrenzte Transzendenz in Freiheit annimmt. Wir versuchen in Kürze, das zu erklären.

Transzendentalität des menschlichen Geistes

Der Mensch ist das Wesen der unbegrenzten Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit. Die Dynamik seines geistigen Wesens geht auf das absolute Sein, auf die absolute Hoffnung, auf die absolute Zukunft, auf das schlechthin Gute, auf das unbedingt Sittliche, eben auf Gott (wie immer man auch dieses Woraufhin der alles Angebbare und Kategoriale übersteigenden Transzendentalität auch nennen mag). Die transzendente Verwiesenheit auf Gott ist zwar (mindestens wenn keine eigentlich mystische Erfahrung vorliegt) vermittelt durch einen kategorialen Gegenstand. Aber dieser braucht nicht notwendig ein religiöser Begriff zu sein. Die transzendente Verwiesenheit auf Gott kann auch schon durch Vermittlung eines profanen Gegenstands des Alltags gegeben sein, vorausgesetzt nur, daß der Mensch mittels dieses Gegenstands in Freiheit über sich als ganzen zu verfügen vermag. Es gibt also unthematische, unreflexe, aber dennoch bewußte Bezogenheit auf Gott, die in Freiheit angenommen werden kann, auch wenn sie als solche nicht unter dem Stichwort „Gott“ usw. thematisiert wird.

Auch derjenige, der in seinem verbal objektivierenden Bewußtsein nicht explizit an Gott denkt oder sogar meint, einen solchen Begriff als widersprüchlich ablehnen zu müssen, hat in seinem profanen Bewußtsein immer und unweigerlich mit Gott zu tun. Er nimmt ihn dann unthematisch als solchen an, wenn er sich selbst mit seiner unbegrenzten Transzendentalität in Freiheit annimmt. Das tut er, wenn er wirklich in Freiheit seinem Gewissen folgt, weil in einer solchen Tat die unthematisch mitgegebene Bedingung der Möglichkeit solcher radikaler Entscheidung immer unthematisch mitbejaht, d. h. Gott bejaht wird. Ein „expliziter“ Atheist hat es immer noch mit Gott zu tun. Er kann diese unthematische Bezogenheit auf Gott gar nicht vermeiden, weil sie von transzendentaler Notwendigkeit ist. Er kann dann gleichzeitig ein anonymer Theist sein, wenn er in seiner positiv sittlichen Entscheidung die Unbedingtheit des Spruchs seines Gewissens anerkennt, in der die Bezogenheit auf das, was wir Gott nennen, die innerste Bedingung der Möglichkeit ist. Der explizite Atheismus ist immer entweder schuldhaft oder mit einem implizit bejahten Theismus verbunden. Dies aber ist die Voraussetzung für den Glauben, der im eigentlichen Sinn auf die Selbstoffenbarung Gottes antwortet, ist seine „*potentia oboedientialis*“.

Heilswille Gottes

Das zweite Datum der Theologie, das in unserem Zusammenhang zu bedenken ist, ist der allgemeine übernatürliche Heilswille Gottes. Er konkretisiert sich in der Mitteilung (mindestens als Angebot) der übernatürlich erhebenden Gnade als der Bedingung der Möglichkeit von eigentlichen Heilsakten, also vor allem und grundlegend der Möglichkeit des Glaubens. Von dieser übernatürlich erhebenden Gnade müssen hier zwei Aspekte hervorgehoben werden. Erstens muß das Angebot dieser erhebenden Gnade nicht gedacht werden als ein intermittierendes, zeitlich im Leben des Menschen (wenigstens solange er nicht gerechtfertigt ist) punktförmig auftretendes Ereignis. Diese Gnade kann zwar im Modus des bloßen Angebots bestehen (wie etwa bei getauften Kindern). Sie muß aber auch bei den noch nicht gerechtfertigten Erwachsenen nicht nur ab und zu geschehendes Angebot sein. Unbeschadet ihrer Ungeschuldetheit kann sie als bleibende Möglichkeit der Freiheit des Menschen gedacht werden und so im Modus des bloßen Angebots oder der rechtfertigenden Annahme oder des richtenden Neins der Freiheit des Menschen gegeben sein.

Das zweite, was von dieser Gnade zu sagen ist, ist ihr bewußtseinsverändernder Charakter. Hier können wir uns unmittelbar auf die thomistische Lehre berufen, derzufolge die übernatürlich erhebende Gnade als solche nicht einfach eine bloß „entitative“, bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit ist, sondern von sich aus ein neues, durch einen rein natürlichen Akt des Geistes nicht erreichbares, apriorisches Formalobjekt mit sich bringt. Dieses Formalobjekt darf nicht gedacht werden als ein neuer, unmittelbar reflektierbarer Einzelgegenstand innerhalb des Bewußtseins, oder gar als ein begriff-

licher, verbalisierter Einzelgegenstand; dieses Formalobjekt ist vielmehr die bewußte (darum nicht schon notwendig gegenständlich gewußte), unthematische Radikalität der menschlichen unbegrenzten Transzendentalität, die durch diese erhebende Gnade auf die Unmittelbarkeit Gottes hin finalisiert ist, so daß Gott nicht nur das immer ferne, nur asymptotisch angezielte Woraufhin der geistigen Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit ist, sondern Ziel in sich selber wird. Weil Gott als Woraufhin der geistigen Transzendentalität und Gott als unmittelbar zu besitzender (beides als unthematische Apriorität des Geistes) nicht einfach durch eine schlichte Reflexion voneinander unterschieden werden können, bedeutet die These von der apriorischen Bewußtheit der Gnade keineswegs das Postulat, daß sie als solche durch eine gegenständliche Reflexion im einzelnen für sich allein von der natürlichen Geistigkeit des Menschen müsse unterschieden werden können, zumal ja auch die Frage einer existentiellen Annahme dieser Gnade durch die Freiheit des Menschen durch eine einfache Introspektion nicht eindeutig entschieden werden kann.

Diese übernatürliche, bewußte Finalisierung und Radikalisierung der menschlichen Transzendentalität auf die Unmittelbarkeit Gottes hin ist wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes immer und überall gegeben, auch wenn sie an sich durch bloße individuelle Reflexion nicht unterschieden und begrifflich vergegenständlicht werden kann. Wegen der Freiheit Gottes in dieser Selbstmitteilung und wegen ihrer unthematischen, aber wirklichen Bewußtheit sind hier die Voraussetzungen einer übernatürlichen Offenbarung im eigentlichen und strengen Sinn gegeben. Auch die traditionelle Theologie kennt, wenn auch unter anderen Etiketten, eine transzendente Offenbarung schlechthin, wenn sie lehrt, daß die geschichtliche Offenbarung als solche nur ergriffen und verstanden werden kann unter der Gnade des Glaubens, die nichts anderes ist als die Selbstmitteilung Gottes an den menschlichen Geist von der Tiefe seines Wesens her. Setzt man an diesem Punkt die thomistische Lehre von dem neuen, mit der Gnade gegebenen übernatürlichen Formalobjekt ein, dann ist man bei dem, was wir hier transzendente Offenbarung oder (vielleicht genauer) transzendentales Moment der Offenbarung nennen.

„Anonymer“ Glaube

Nimmt der Mensch aber in dem Akt der Freiheit, in dem er sich selbst bedingungslos in seiner radikalen, durch die Gnade erhöhten Verwiesenheit auf Gott hin annimmt, auch diese radikale Finalisiertheit seiner geistigen Bewegung, wenn auch unthematisch, an, die schon Offenbarung bedeutet, dann setzt er den Akt eines eigentlichen Glaubens. Ist diese übernatürliche Finalisierung nur unthematisch als faktisch immer gegebene Bestimmung der Möglichkeit der faktischen Geistigkeit des Menschen frei angenommen, dann ist das gegeben, was wir den „anonymen“ Glauben nennen. Eine solche übernatürlich erhobene, Offenbarung implizierende Transzendentalität ist natürlich immer

gegenständlich und so auch in einem weiten Sinn geschichtlich vermittelt. Diese kategoriale, vermittelnde Gegenständlichkeit, an der der Mensch zu sich selbst und zu seiner Transzendentalität kommt, muß aber nicht explizit religiöser Art sein. Sie kann auch ein Gegenstand konkreter, sittlicher Entscheidung sein, in der der Mensch über sich selbst verfügt, sich selbst annimmt (oder ablehnt). Insofern kann die glaubende Annahme der übernatürlich erhobenen und so Gott offenbarenden Transzendentalität des Menschen auch in einem Atheisten gegeben sein, vorausgesetzt, daß er dem Spruch seines Gewissens unbedingt gehorcht, dadurch mindestens unthematisch auch Gott und sich selbst, so wie er in seiner Transzendentalität faktisch ist, annimmt.

Es müßte nun genauer dargelegt werden, welches Verhältnis diese transzendente Offenbarung und der durch sie ermöglichte anonyme Glaube einerseits und die geschichtliche christliche Offenbarung im Wort andererseits zueinander haben und warum diese transzendente Offenbarung und der mit ihr der Freiheit des Menschen angebotene Glaube eine geschichtliche Wortoffenbarung nicht überflüssig macht, sondern deren verpflichtenden Charakter von sich selber her bestehen läßt und fordert. Wenn und insofern die geschichtliche christliche Wortoffenbarung aufgefaßt wird als die von Gott her gewollte, unter seiner Heilsprovidenz stehende, vom Wesen des Menschen her geforderte Geschichte des reflexen Zusichselberkommens der transzendentalen Offenbarung, besteht keine unüberwindliche Schwierigkeit für die Lösung der Frage. Transzendente Offenbarung und geschichtliche Wortoffenbarung sind gegenseitig aufeinander verwiesen: Jene kommt in dieser zu ihrer geschichtlichen Thematisierung, wie auch sonst das transzendente Wesen des Menschen als solches in der Geschichte zu sich selbst vermittelt wird. Diese ist nur wirklich sie selbst durch jene, weil geschichtliche Offenbarung nur sie selbst und heilswirksam ist, wenn sie die Geschichte jener transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen wegen seines allgemeinen Heilswillens ist, die wir Gnade des Glaubens (und der Rechtfertigung) nennen.

Dort, wo ein Mensch die ihm glaubwürdig angebotene geschichtliche Objektivation und Thematisierung seines Wesens und somit auch der übernatürlichen Erhöhung dieses Wesens ablehnt, sagt er auch ein freies Nein zu seiner gnadenhaften Transzendentalität selbst. Man kann somit einen „anonymen“ Glauben dort nicht haben, wo man dessen geschichtliche Thematisierung im christlichen Offenbarungsglauben schuldhaft ablehnt. Wo aber einerseits eine solche Schuld nicht gegeben ist, wo andererseits ein Mensch sich selbst und somit, wenn auch unthematisch, seine auf die Unmittelbarkeit Gottes hin radikalisierte Transzendentalität in einer sittlichen Entscheidung annimmt, ist in ihm ein anonymer Glaube gegeben, auch wenn der diese Entscheidung vermittelnde Gegenstand sittlicher Art nicht ausdrücklich religiös, „theistisch“, interpretiert wird.