

Karl-Heinz Weger SJ

Das „anonyme“ Christentum in der heutigen Theologie

Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil in nur schwerlich anders deutbaren Aussagen die übernatürliche Heilsmöglichkeit auch denjenigen Menschen zugesagt hatte, die ohne Schuld das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen, oder die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind (Kirchenkonstitution, 16), war es einige Zeit etwas stiller geworden um das von Karl Rahner in die katholische Theologie eingebrachte Theologumenon einer „anonymen“ oder „impliziten“ Christlichkeit der Nichtchristen. Kein Wunder! Denn, ohne die Rahnersche Terminologie ausdrücklich aufzunehmen oder seinen transzendentalen Ansatz kirchenamtlich gutzuheißen, hatte das höchste Gremium der katholischen Kirche die Sache und das Anliegen Rahners approbiert und rezipiert. Zehn Jahre nach dem Konzil sieht es allerdings so aus, als wäre die Diskussion um das „anonyme Christentum“ in ein neues Stadium getreten. Zwar ist es nun nicht mehr die grundsätzliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen, die zur Debatte steht: „Rahners positive theologische und pastorale Intentionen bezüglich der Nichtchristen“, so Küng, „die sich hinter dem Begriff des ‚anonymen Christen‘ verbergen, habe ich immer geteilt.“¹ Diese Gemeinsamkeit der Intention dürfte sich auf die gesamte katholische Theologie ausweiten lassen. Aber in der Diskussion um eine „anonyme Christlichkeit“ geht es trotz der gemeinsamen theologischen und pastoralen Intention auch nicht nur um einen „Nominalismus-Streit“, ein „Sprachproblem“ oder um einen theologischen Streit um Worte, wie Schlette² meint.

Die „mißlungene“ Festschrift

Von der ursprünglich als Festschrift zu Karl Rahners 70. Geburtstag geplanten Veröffentlichung zum Thema der „anonymen Christen“ hätte man sich nun eine Klärung oder doch zumindest eine Erhellung der eigentlichen Kontroverspunkte erwarten dürfen, eine Antwort auf die Frage, wie das Theologumenon Rahners innerhalb und außerhalb der katholischen Theologie rezipiert ist. Aber: Aus Gründen, die hier nicht im einzelnen ausgeführt werden müssen, wurde aus der geplanten Festschrift zwei Jahre nach Rahners Jubiläumsgeburtstag eine ihm „zugeeignete“, die 73. „Quaestio Disputata“: „Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche“³. Den Herausgeber trifft für dieses Handikap keine Schuld und die einzelnen Beiträge verlieren dadurch

nicht an Gewicht. Aber trotzdem vermißt man im Vorwort einen Hinweis auf die Hintergründe der verspäteten und verkürzten Publikation. Die – notgedrungen – an den Anfang des Artikels von E. Jüngel gestellte Anmerkung: „Einzelne Wendungen in einem Votum von Heinrich Böll hatten zur Folge, daß die Festschrift keinen Verleger fand“ (aus diesem Grund hatte Jüngel seinen Beitrag in einer Zeitschrift schon vorher veröffentlicht), weckt doch das Interesse der Nicht-Eingeweihten. Wäre es nicht besser gewesen, offen zu sagen, was gelaufen war?

Eine Festschrift soll diese Quaestio Disputata also nicht (mehr) sein. Dann aber drängt sich eine andere Frage auf. Es mag verständlich sein, daß in einer K. Rahner gewidmeten Festschrift nicht gerade diejenigen zu Wort kommen müssen, mit denen der zu Ehrende in theologischer Fehde liegt. In einer echten Quaestio Disputata hingegen hätte man auch gern Gegenmeinungen gehört. Dadurch erst wäre die „Quaestio“ zu einer richtigen „Quaestio Disputata“ geworden, und es hätte sich vermeiden lassen, daß die Aussagen der Theologen, die gegen eine „anonyme Christlichkeit“ Einwände zu erheben haben, durch beiläufige Anmerkungen vom Tisch gefegt werden. So ist es schon etwas mutig, wenn Klinger Küng unterstellt, dieser habe die „Konstitutionsproblematik nicht einmal gesehen“ (16, Anm. 12)! Selbst wenn Klinger recht haben sollte, ist es bedauerlich, daß man die Gelegenheit versäumte, in diesem Band eine handfeste Darstellung des Für und Wider zum „anonymen Christentum“ zu bieten. Es sind ja auch nicht gerade Schmalspurtheologen, die zu den entschiedenen Gegnern dieser „Speziallehre“ zählen, wie H. Urs v. Balthasar oder H. Küng; und was W. Kasper oder J. Ratzinger zu sagen hätten, liefe vermutlich auch nicht auf pure Übereinstimmung hinaus. Will man sich ein Bild der Meinungen machen, die der Theologie vom „anonymen Christentum“ kritisch gegenüberstehen, genügt die Quaestio Disputata nicht. Man muß die anderenorts erschienenen Veröffentlichungen dieser Autoren zu Rat ziehen.

Daß der Marxist Machovec einen Minibeitrag leistete, zeigt, daß Rahner (was auch der Budapester Theologe Szennay bemerkt) zumindest den aufgeschlosseneren Marxisten ein Begriff ist. Sollte Machovec allerdings als Feigenblatt für Gegenmeinungen dienen und, frei nach Améry, als der „Atheist vom Dienst“ fungieren, dann hat sich diese Intention nicht erfüllt. Was soll der arme Marxist zu diesem „Wort und der Kategorie, die nur dem Christen zu Gebote steht“ (Fries), denn sagen? Er kann sich bestenfalls die Frage stellen, ob es nicht auch so etwas wie „anonyme Marxisten“ gibt – und mehr tut Machovec auch nicht. Warum dann überhaupt dieser Beitrag? Hier zeigt sich die Zwitterstellung, in die das Buch als halb Festschrift, halb Quaestio Disputata geraten ist. In einer Festschrift zu Ehren von Karl Rahner hätte der Beitrag von Machovec einen Platz verdient; in eine kontroverstheologische Abhandlung gehört er nicht.

Hingegen fragt man sich, wo denn die Beiträge bekannter Rahner-Schüler (u. a. Metz, Lehmann, Vorgrimler) zu einem Thema blieben, das sie doch sicher von Grund auf kennen. Klinger schreibt in seinem Vorwort: „Den Mitarbeitern lag eine vom

Herausgeber verfaßte Skizze von Karl Rahners ‚Theologie des anonymen Christentums‘ vor . . . (Ihnen) sei dafür gedankt, daß sie sich auf dieses Konzept eingelassen und je von ihrem Standpunkt aus das Thema behandelt haben.“ Der Dank des Herausgebers ist natürlich berechtigt. Aber er sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in der Quaestio Beiträge finden, die mit dem angegebenen Thema nichts zu tun haben (K. G. Steck, Karl Barths ökumenisches Testament; E. v. d. Lieth, Autoritätskrise – Krise der Autorität) oder aber das Thema höchstens am Rand berühren (D. Mieth, Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension; D. Wiederkehr, Der menschliche Glaubensvollzug als Legitimation und Kritik der institutionellen Sakramente). Diese Beiträge – in sich weithin interessante Überlegungen – werden deshalb im Folgenden nicht weiter berücksichtigt. Sie passen in eine Festschrift; über die Thematik des „anonymen Christentums“ sagen sie jedoch nichts. Platz zu zusätzlichen, direkt zum Thema Stellung nehmenden Beiträgen wäre in diesem Buch also gegeben. Warum nahm man aber die Chance nicht entsprechend wahr? Wollten die Rahner-Gegner und einige Rahner-Schüler oder der Herausgeber nicht oder nicht mehr? Wollte man der Quaestio ein Stückchen Festschrift lassen?

Der Herausgeber war wahrhaftig nicht in einer beneidenswerten Lage. Deshalb sei ihm für die Veröffentlichung gedankt. Aber vielleicht hätten sich doch einige der hier angesprochenen Ungereimtheiten ausräumen lassen, wenn sich der Herausgeber zu einem klaren Vorwort durchgerungen hätte. Dankbar allerdings wird der Leser für die zahlreichen Literaturhinweise sein und nicht zuletzt für die von Raffelt zusammengestellte Liste der Veröffentlichungen *über* die Theologie Karl Rahners.

Der falsche Name für die richtige Sache?

Es ist nach dem bisher Gesagten klar, daß sich die Frage nach der Rezeption des „anonymen Christentums“ nicht von der vorliegenden Quaestio Disputata her allein beantworten läßt, wenngleich in den Beiträgen des Buchs nicht nur Übereinstimmung herrscht, sondern auch Vorbehalte angemeldet werden. Dies gilt in erster Linie für den Begriff „anonymes Christentum“ selbst. So meint Thüsing: „Die Termini ‚anonymes Christentum‘ und ‚anonyme (bzw. implizite) Christen‘ werden hier in dem vom K. Rahner gemeinten Sinn verwendet, ohne daß darauf Wert gelegt würde, sie – was wünschenswert wäre – durch weniger mißverständliche zu ersetzen“ (100, Anm. 1). Und Jüngel gar: „Sowohl historisch als auch systematisch erscheint der Ausdruck ‚anonymes Christentum‘ bzw. ‚anonyme Christen‘ paradox. Und gegen seine theologische Verwendung erheben sich schwerste hermeneutische Bedenken“ (122 f.).

Nun ist bekannt, daß Rahner selbst auf der von ihm geschaffenen Terminologie nicht insistiert und damit solchen Vorbehalten Nahrung liefert: „Letztlich kommt es auf diese Terminologie gar nicht an. Wer den mit diesen Worten gemeinten Sachverhalt als existierend zugibt und ein kurzes handliches Wort hat, das diesen Sachverhalt

ebenso deutlich oder deutlicher ausdrückt . . . , der kann ruhig auf meine Terminologie verzichten“ (Schriften zur Theologie IX, 502). Man sollte aber auch eine andere Bemerkung Rahners nicht überhören, auf die Fries hinweist: „Das Wort vom anonymen Christen halte ich freilich für unvermeidlich, solange man mir keinen Vorschlag für ein besseres Wort macht“ (ebd. X, 544). Hat sich Rahner dann in dieser später veröffentlichten Aussage selbst korrigiert? Es scheint so. Jedenfalls dürfte es sich in der so beiläufig behandelten Frage der Terminologie nicht nur um den richtigen Namen für eine richtige Sache handeln. Schon der Name kann nicht preisgegeben werden, ohne daß die Sache und der gemeinte Sachverhalt Schaden leidet.

Küng meint: „Man sage von den Nichtchristen alles Gute, Wahre, Religiöse, was immer möglich ist. Aber man nenne sie, die weder Christen sind noch sein wollen, weder ‚Christen‘ noch ‚anonym‘, sondern lade sie durch ein ihnen angemessen verkündigtes Evangelium in Wort und Tat ein, völlig unanonym, mit vollem Namen Christ zu *werden*!“⁴ Dieser Haupteinwand gegen die von Rahner eingeführte Terminologie wird von Balthasar, Küng und Jüngel so begründet, daß das Christentum „seinem Wesen nach nicht nur anonym, sondern ausgesprochen anonymitätsfeindlich ist. Der christliche Glaube ist nicht nur am Namen dessen zu erkennen, dem er sich verdankt und auf den er sich bezieht, sondern er will an diesem Namen erkannt werden und sich bei ihm behaften lassen“ (122). Das heißt im Klartext: Christentum gibt es nur als explizites, als bekennendes Christentum, und alles andere verdient diesen Namen nicht, auch wenn es mit dem Adjektiv „anonym“ versehen ist. Nun ist zuzugeben, daß dieses Argument die christliche Tradition hinter sich wissen darf. Christ wird man nur durch die Taufe, zu der das Bekenntnis gehört, und die Randfälle der Bluttaufe u. a. ändern daran nichts.

Es ist andererseits aber doch auffallend, daß Küng und Jüngel – um bei diesen Namen zu bleiben – merkwürdig zurückhaltend werden, wenn sie darstellen sollen (oder müßten), *wie* man sich denn nun *theologisch* eine übernatürliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen denken soll, ohne es bei der bloßen *Behauptung* einer solchen Möglichkeit zu belassen. Ein etwaiges Gegenargument, das könne man – wie etwa das Heil der ungetauft sterbenden Kinder – ruhigen Gewissens die Sorge Gottes sein lassen, mogelt sich an der eigentlich theologischen Aufgabe vorbei. Wenn es ein übernatürliches Heil der Nichtchristen geben soll, und wenn dieses Heil nicht eine nachträgliche „Belohnung“ durch Gott sein kann; wenn also übernatürliches Heil gar nicht möglich ist ohne gelebten übernatürlichen Glauben, Hoffnung, Liebe, dann ist zunächst einmal ein übernatürliches Existential aller Menschen zu fordern, das als Angebot unausweichliche Bestimmung des Menschen ist, aber noch nicht schon angenommene Gnade bedeutet und als solches auch noch nicht zu einem heute weit verbreiteten Heilsoptimismus berechtigt. Bedenkt man weiter, daß alles übernatürliche Heil das Heil Jesu Christi ist, dann muß ein vom Nichtchristen realisiertes Heil auch christliches Heil sein. Weil dieser Mensch aber nicht Christ ist im ausdrücklichen Bekenntnis des christlichen Glaubens, muß man ihm eine implizite Christlichkeit zuerkennen.

In der von Rahner eingeführten Terminologie geht es also keineswegs um einen nebensächlichen Streit um Worte, sondern um die Sache selbst. Wer der Sache nach Rahner zustimmt, die „Christlichkeit“ aber aus dem Spiel lassen möchte, behauptet entweder die Möglichkeit anderer „Heile“ neben Christus, oder er kann theologisch nicht mehr begründen, *wie* denn eine wirkliche, übernatürliche Heilsmöglichkeit des Nichtchristen denkbar wäre.

Wie aber bestimmt man, lehnt man eine „anonyme Christlichkeit“ der Nichtchristen ab, das Menschsein der Nichtchristen? Irgendwie wird jeder christliche Theologe zu geben, daß sich durch den expliziten christlichen Glauben das Menschsein des Menschen zutiefst erfüllt, daß der Glaube mehr ist als ein „Überbau“ des Menschlichen. Dann aber spricht man konsequent den Nichtchristen – trotz verbaler Gegenbeteuerungen – eine defiziente Form der menschlichen Existenz zu. Diese logische Konsequenz hat L. Puntel für Küng hinreichend aufgedeckt: „Küng muß unterstellen, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Existenz führen“, und: „Die Annahme oder Ablehnung dieser Aussage hängt nicht vom *Willen* des Theologen Küng ab, sondern ist eine logische Implikation seiner Prämissen.“⁵

Tatsächlich ist es nicht konsequent, wenn in der Diskussion um die „anonyme Christlichkeit“ der Nichtchristen von den Gegnern dieses Theologumenons von einem wahren, echten und nicht defizienten Menschsein der Nichtchristen gesprochen wird, von der Christlichkeit hingegen als einem „radikalen Menschsein“, oder wenn erklärt wird: „Der theologische Begriff der Menschlichkeit weist sich geradezu darin aus, daß er gegenüber dem menschlichen ein menschlicheres Menschsein kennt, auf das der menschliche Mensch anzusprechen ist. Der theologische Begriff der Menschlichkeit impliziert also den Komparativ des ‚immer noch menschlicher‘“ (135). Und wenn Jüngel weiter darauf verweist, daß nicht jeder Komparativ eine Abwertung des Überbotenen impliziert, dann ist dies natürlich richtig (und dürfte auch der Intention Küngs entsprechen). Aber abgesehen von der schon genannten Feststellung, daß vom „echten Menschsein“ noch kein Weg zum übernatürlichen Heil führt, oder daß doch gerade gezeigt werden muß, *wie* dieser Weg verläuft, soll er theologisch legitimiert und nicht nur behauptet sein, so ist nicht einzusehen, warum den Nichtchristen ein „radikaler Humanismus“ abgesprochen werden soll oder ein „menschlicheres Menschsein“. Natürlich beinhaltet die Theorie des „anonymen Christen“ trotzdem noch eine „Defizienz“ des Menschseins der Nichtchristen, sonst könnte man sich ja tatsächlich jede Mühe der Mission oder Evangelisation ersparen. Aber diese „Defizienz“ ist eine Defizienz des expliziten und reflektierten Bewußtseins, das dann zwar immer noch seine Auswirkung auf das praktische Leben hat, grundsätzlich aber das Menschsein des Nichtchristen auf der gleichen (übernatürlich-)radikal-menschlichen Stufe gelten läßt wie das des ausdrücklichen Christen.

Die erwähnte Quaestio weist an mehreren Stellen darauf hin, daß sich der Christ, gerade wenn man eine „anonyme Christlichkeit“ der Nichtchristen akzeptiert, leichter und auch einleuchtender „von außen“ belehren (und beschämen) lassen kann, weil unter der getroffenen Voraussetzung unter Umständen das „Christliche“ echter,

lebensnäher und zeitgemäßer gelebt werden kann als im expliziten Christentum. Im Zusammenhang von Ideologiefreiheit und anonymem Christentum meint Heinrichs: „Dieser Zusammenhang besteht einmal darin, daß der Christ seine eigene Wahrheit, und vielleicht Vergessenes und Unentdecktes von ihr, auch außerhalb der kirchlichen Lehre findet bzw. wiederfinden kann“ (49).

Das wissen natürlich auch die Gegner der Rahnerschen Theorie. So H. Urs von Balthasar: „Anonyme Christen‘: gewiß. Wir haben große Vorbilder von Menschen außerhalb des Christentums“ (Herder-Korrespondenz 30, 1976, 76). Was aber sind dann diese großen Vorbilder von Menschen außerhalb des Christentums? Was sind sie, wenn man ihnen eine implizite Christlichkeit abspricht und gleichzeitig im christlichen Glauben und Lebensvollzug die Fülle des Menschseins erkennt? Wie Balthasar einerseits eine übernatürliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen anerkennen kann (was er nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ja doch wohl muß), gleichzeitig aber ein „anonymes Christentum“ ablehnt, „weil das eine Relativierung der objektiven Offenbarung Gottes im biblischen Ereignis besagte und die objektiven Religionswege anderer Religionen als ordentliche oder außerordentliche Heilswege sanktionieren würde“ (ebd.), ist logisch nicht einsichtig. Puntels Einwände gegen Küng haben auch für Balthasar Gültigkeit.

Vereinnahmung und Beleidigung der Nichtchristen?

Daß der Christ von den Nichtchristen lernen kann, steht außer Frage. Das gilt in erster Linie für den „abgestandenen“ Christen; aber wer wollte sich in der Praxis des Lebens davon ausnehmen? F. W. Kantzenbach weist in seinem Beitrag der Quaestio Disputata auf Ernst Troeltsch, Martin Rade und vor allem Richard Rothe hin und zeigt, wie das Problem der „distanzierten Christlichkeit“ schon um die Jahrhundertwende (und vorher) die protestantische Theologie beschäftigte. In einer Predigt sagt Rothe: „O wie hoch täte doch unserem Geschlecht ein neuer Paulus not, ein neuer Heidenapostel, der unsere *unbewußten Christen* von ihrem Christentum, und damit zugleich unsere Judenchristen von der Unchristlichkeit ihres gesetzlichen, d. h. konventionellen Christentums mit Geistesmacht überführte!“ (165 f.) Falls Rothe positiv und theologisch einen Heilsweg dieser „unbewußten Christen“ aufzeigt, darf eine Diskussion über das „anonyme Christentum“ an seinen Gedanken nicht vorbeigehen; erkennt andererseits Rothe den Nicht-mehr-Christen diese unbewußte Christlichkeit nur zu, ohne sich groß um die theologische Möglichkeit und Rechtfertigung seiner Aussage zu kümmern, dann ist der Terminus eines „unbewußten Christen“ immer noch interessant, aber kaum einschlägig für die hier zur Diskussion stehende Auseinandersetzung, in der es ja gerade um das „Wie“ einer nicht explizit-christlichen Heilsmöglichkeit geht.

Jüngel bringt dann allerdings einen weit verbreiteten Einwand gegen den „anony-

men Christen“, wenn er die Frage stellt, „ob es nicht auf eine grobe Verletzung des Respekts vor dem anderen hinausläuft, wenn er . . . sich als ‚anonymen Christen‘ apostrophiert oder gar angeredet finden muß. Die Rede vom anonymen Christen könnte die Grenze der Beleidigung unversehens überschreiten“ (122 f.). Dieser Einwand trägt jedoch nicht. Ist es denn so schwer einzusehen, daß der Christ dem Nichtchristen nicht etwas zudiktieren will, was dieser ausdrücklich nicht sein will; oder daß es nicht darum geht, angesichts der immer kleiner werdenden Herde die Zahl der Schäflein durch die Hintertür zu vermehren? Ist es so schwer vorstellbar, daß der Nichtchrist nicht beleidigt ist, wenn man ihm das Gute, das man selbst zu haben glaubt, positiv zuspricht, dies aber gerade nicht in der direkten Auseinandersetzung, sondern vor dem eigenen Gewissen? Schlettes Aussagen sprechen hier die richtigere Sprache: „Rahner versteht die These von den anonymen Christen, methodisch gesehen, als eine dogmatisch-theologische, d. h., sie kann nur auf der Basis des expliziten Glaubens der (christlichen bzw. katholischen) Kirche akzeptiert werden, und es wird auch gar nicht erwartet, daß sie von Nichtchristen eingesehen oder hingenommen wird“ (68 f.). Der genannte Einwand bleibt auf die entscheidenden Fragen eine Antwort schuldig: Gibt es eine theologisch reflektierte Heilsmöglichkeit der Nichtchristen? Und: weiß der Christ tatsächlich durch die Gnade Gottes in seinem Glauben nicht „etwas“, das dem Nichtchristen zu verweigern „gläubige Unredlichkeit“ wäre und das für ihn, den Christen, untrennbar mit dem Namen Jesus Christus verbunden ist? ⁶

Florenz oder Zweites Vatikanum?

Küngs Satz von einer „scheinorthodoxen Zersetzung christlicher Begriffe wie Kirche und Heil“ (Christ sein, München 1974, 90) ist auf dem besten Weg, ein geflügeltes Wort zu werden. In der Kontroverse um das „anonyme Christentum“ taucht es jedenfalls oft genug auf. Küng stellt Schlette die Frage: „Gehört vielleicht auch Schlette zu denen, die dem Widerspruch zwischen Konzil von Florenz und dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht ins Auge zu blicken wagen?“ ⁷

Man sollte auch als Verteidiger des „anonymen Christentums“ unumwunden zugeben, daß das auf dem Florentiner Konzil formulierte „Extra ecclesiam nulla salus“ damals die römisch-katholische Kirche meinte und damit die durch Taufe und Bekenntnis ausdrücklich erworbene Zugehörigkeit zu dieser Kirche. Offensichtlich faßt nun aber das Zweite Vatikanum, und erst recht das Theologumenon eines „anonymen Christen“, die Kirchenzugehörigkeit weiter, als sie vom Florentiner Konzil gedacht wurde. Dann läßt sich die Frage stellen: Handelt es sich hier um einen Widerspruch zweier Konzilsaussagen, oder aber um eine legitime, einer Dogmenentwicklung entsprechende, Ausweitung des Kirchenbegriffs? Als ganze gehört diese Frage natürlich in den Komplex der Unfehlbarkeitsdebatte, der nicht mit der linken Hand abgetan werden kann. Deshalb auch nur zwei Hinweise.

Der Baseler Theologe Heinrich Ott stellt zunächst einmal das Dilemma heraus, vor dem die Theorie eines „anonymen Christentums“ zu stehen scheint: „Entweder der über seinen Glauben und das Heil reflektierende Christ verzichtet auf die Verbindung ‚Glaube‘-‚Heil‘. Dann könnte er behaupten, daß es auch für den Nichtglaubenden eine Heilchance gibt. Er würde damit aber gleichzeitig seinem eigenen neutestamentlichen Ausgangspunkt widersprechen (d. i.: Glaube und Heil sind im NT in engster Verbindung). Oder er hält an der neutestamentlichen Verbindung von Glauben und Heil fest. Dann ist er aber (scheinbar) gezwungen, jede Heilchance des Nichtglaubenden zu leugnen und die Heilsanwartschaft auf den engeren Kreis der sichtbaren, geschichtlich greifbaren christlichen Glaubensgemeinschaft zu beschränken. Damit aber widerspricht er wiederum dem biblischen Zeugnis vom universalen Charakter des Heils“ (89).

Ott löst dieses „Dilemma“ durch den Hinweis, daß „die Existenzbewegung des Glaubens und das bewußte religiöse Bekenntnis nicht immer und notwendig Hand in Hand zu gehen brauchen“, ein anonymer Glaube der inneren Existenzbewegung des bekennenden Glaubens an den Kyrios entspricht, „sich dessen aber noch nicht in einem expliziten Glaubensbekenntnis bewußt geworden ist“. Ähnlich argumentiert auch Klinger: „Daher ist das Christentum nicht bloß Gegebenheit, sondern auch Perspektive in der Welt“, wobei diese „Perspektive“ dann als „Lebensweltperspektive“ charakterisiert wird (16). (Eine Verbindung von Lebensweltphilosophie und dem Anliegen des „anonymen Christentums“ dürfte jedoch äußerst problematisch sein, so interessant dieser neue Gesichtspunkt auch wäre!)

Noch immer ist die letzte Norm des christlichen Glaubens die Heilige Schrift. Konzilsaussagen können und wollen, bei all ihrem Gewicht, nicht mehr sein als die jeweilige Aktualisierung dieser Glaubensnorm. Nun kennt aber das Neue Testament das von Ott erwähnte „biblische Zeugnis vom universalen Charakter des Heils“, das auf dem universalen Heilswillen Gottes gründet. Florenz und Zweites Vatikanisches Konzil widersprechen sich dann nicht, wenn der damalige Kirchenbegriff nur einen Aspekt der neutestamentlichen Aussagen herausgreift, der heutige hingegen den anderen gleichfalls zur Geltung bringt.

In dieser Frage sagt der Beitrag des Neutestamentlers Thüsing ein klärendes Wort. Über die von Rahner öfters angeführten Stellen (Mt 25, 32–46 und 1 Joh 4, 20) meint Thüsing, daß sie der Rahnerschen These „nicht nur nicht widersprechen, sondern für sie mindestens sehr günstig sind. Aber gegenüber den neutestamentlichen Argumenten der Gegner Rahners würden diese Stellen – isoliert genommen – vielleicht doch nicht ausreichen; sie dürfen ja nicht einfach für sich genommen als dicta probantia verwendet werden. Wir müssen also weiterfragen.“ Thüsing fragt exegetisch weiter und seine Konklusion lautet: „Ob man eine Auffassung von der Kirche, ihrer Struktur und Aufgabe hat, die sowohl die Offenheit im Dienst an der heutigen Menschheit als auch den unverzichtbaren Quellgrund dieser Funktion festhält, das entscheidet sich offenbar schon am Jesusbild – an einer Auffassung von Person und Werk Jesu, die den (im wei-

testen Sinn) ‚missionarischen‘ Dienst an denen, die ‚draußen‘ sind, als unverzichtbare Konsequenz entläßt“ (113, 121). Ist die Schrift, und hier speziell das Neue Testament, die letzte Norm des christlichen Glaubens, dann müssen die Konzilien in deren Licht interpretiert werden, dann gilt nicht: Florenz oder Zweites Vatikanum, sondern: Florenz und Zweites Vatikanisches Konzil.

Das zentrale Anliegen

Das eigentliche Anliegen Rahners ist in den bisherigen Ausführungen noch kaum zur Sprache gekommen. Worin liegt es? In der Quaestio Disputata werden in den verschiedenen Beiträgen die positiven Aspekte des Theologumenons der „anonymen Christen“ (nach dem jeweiligen Interesse des Autors) entsprechend hervorgehoben: Ernstnehmen des Heilswillens Gottes, der eben mehr sein muß als nur ein faktisch wirkungsloser „guter Wille“ und sich nicht selbst an Voraussetzungen binden kann, die seine Universalität aufheben; Toleranz und Humanität; „Solidarität“ mit der großen Zahl derer, die nicht glauben und nicht glauben können; die Ermöglichung eines christlichen Glaubensverständnisses durch die Ausrichtung aller Menschen auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret; Neueinschätzung der nichtchristlichen Religionen und in deren Gefolge das Aufbrechen eines drohenden christlichen Ghetto- oder Sektengewußtseins; Aufhebung oder doch zumindest Milderung des Denkens in „Feind-Freund-Kategorien“; Abwehr des „Ideologieverdachts“ des christlichen Glaubens; eine verständliche (und nicht „peinliche“) Ähnlichkeit anderer Religionen zur christlichen, u. a. m.

Für Rahner selbst aber ist die – in der Quaestio auch, aber vielleicht nicht so ausdrücklich genannte – seinsmäßige Bestimmung eines jeden Menschen durch Gott und seine Gnade das zentrale Anliegen seiner theologischen Überlegungen. So antwortet er in einem Interview der Herder-Korrespondenz (28, 1974, 83): „Meine theologische Grundüberzeugung ... ist ..., daß das, was wir Gnade nennen, zwar selbstverständlich eine Wirklichkeit ist, die in einem dialogisch freien Spannungsverhältnis von Gott her gegeben, also ungeschuldet, übernatürlich ist. Aber für mich ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit immer und überall im Modus des Angebotes so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann. Von da aus ergibt sich erst das, was ich ‚anonymes Christentum‘ nenne, von da aus ergibt sich auch, daß ich keine Religion, gleichgültig welcher Art, sehe, in der nicht auch Gnade Gottes, wenn vielleicht auch in einer unterdrückten und depravierten Weise gegeben wäre. Von da aus ergibt sich auch, was ich das transzendente Moment der geschichtlichen Offenbarung genannt habe.“

Das zentrale Anliegen, dessen *Folgerung* erst das Theologumenon des „anonymen Christentums“ ist, ist nach Rahner also die Überwindung der Vorstellung einer Gnade,

die nur „punktuell“ angeboten wird oder die dem Menschen nur äußerlich zukommt. Letztlich kann Gott, der für immer den Namen Jesus Christus trägt, nicht eine dem Menschen äußerliche Angelegenheit sein; er ist die Mitte der und aller menschlichen Existenz, zwar zunächst als Angebot, aber als ein Angebot, das seinerseits schon seine-mäßige Bestimmung des Menschen ist und deshalb auf irgendeine Weise auch ins Bewußtsein der Menschen rücken muß, als transzendente Verfaßtheit des Menschen darüber hinaus aber auch (aufgrund der menschlichen Leiblichkeit) einen raumzeitlichen Ausdruck, seine Verobjektivierung, findet und finden muß. Eine Bestreitung des hier angesprochenen „übernatürlichen Existentials“ aller Menschen müßte zu theologisch untragbaren Folgerungen führen und wäre die direkte Aufhebung der oben erwähnten positiven Aspekte, die sich aus der Annahme eines „anonymen Christentums“ ergeben. (Es scheint von manchen Theologen noch gar nicht gesehen, daß die Position Rahners die Aufhebung einer „natürlichen Theologie“ impliziert – nicht hingegen die Aufhebung der Ungeschuldetheit der Gnade.)

Transzendenz und Geschichte

Aus dem zentralen Anliegen Rahners ergibt sich auch der zentrale Punkt der theologischen Auseinandersetzung, den Splett (religions-)philosophisch aufgreift und der sich als das „leidige Problem“ des Verhältnisses von Transzendenz und Geschichte bezeichnen läßt. Die Einwände, die von W. Kasper gegen Rahners Christologie generell erhoben werden (Jesus der Christus, Mainz 1974, 56–62), lassen sich im Hinblick auf die „anonyme Christlichkeit“ so konkretisieren: Je stärker das geschichtlich einmalige Neue des Christusereignisses akzentuiert wird, desto geringer muß die Christlichkeit der „anonymen Christen“ gewertet werden. Und umgekehrt: Je mehr man der „anonymen Christlichkeit“ als einer „suchenden Christologie“ zutraut, desto drängender wird die Frage, was das explizite Christentum denn eigentlich noch „Neues“ sagt, was auch dann noch gilt, wenn Rahner immer wieder betont, daß sich der konkrete christliche Glaube selbstverständlich nicht von der „Idee“ eines eschatologischen Heilsbringers und Heilsvermittlers deduzieren läßt. Vor allem aber bleibt die Frage: Warum noch Mission oder Verkündigung des christlichen Glaubens überhaupt, wenn man auch ohne diesen expliziten christlichen Glauben selig werden kann und dies ja das entscheidende Ziel eines Menschenlebens ist?

Auch zu dieser Frage nimmt die erwähnte Quaestio Disputata, wie nicht anders zu erwarten, mehrfach Stellung. So z. B. Ott: „Das Moment der *Bewußtheit* des christlichen Bekenntnisses bedeutet ja faktisch nicht nur ein ‚Plus an Wissen‘, sondern ebenso ein ‚Plus an Sein‘, nämlich das Engagement des Lebens aus dem Glauben“ (90). Und gegenüber dem von Rahner vielleicht zu einseitig hervorgehobenen erkenntnistheoretischen Aspekt ergänzt Thüsing aus dem Blickwinkel des Neutestamentlers: „Demgegenüber ist vom NT her ein anderer Aspekt unbedingt hinzuzunehmen. Er besteht

in der Auffassung der Kirche als einer Gemeinschaft von Gesendeten, die die Sendung Jesu selbst weiterführt bzw. durchführt. Nur dann, wenn ich den Heilbringer als Gesendeten sehe, der seine Sendung weitergibt, ist dieses Bindeglied adäquat zu gewinnen – d. h., wenn die Funktion des Heilsbringers nicht nur vorwiegend in gnoseologischen Kategorien ausgedrückt, sondern vor allem in das Schaffen von rettender Gemeinschaft verlegt wird“ (104).

Es ist tatsächlich ein gravierender Einschnitt für die christliche Theologie, wenn das entscheidende Ziel eines Menschenlebens, die Vollendung in der Anschauung Gottes, auch denen zuerkannt werden kann, die nicht explizite Christen sind. Nun könnte man sich aber folgende, höchst theoretische Gedankenkonstruktion zurechtlegen: Was wäre denn, wenn die zweite göttliche Person Mensch geworden wäre, ohne sich selbst vor den Menschen als der eschatologische Heilsbringer und Heilsvermittler zu offenbaren? Auch dann könnten wir Menschen erlöst sein aufgrund Jesu Menschwerdung und der Verdienste Jesu. Auch dann könnte Gott einem jeden Menschen im Blick auf die Verdienste Christi *die* Gnade schenken, die er selbst ist. Kurz: Wir könnten auf der Ebene der übernatürlichen Seinserhebung das sein, was wir jetzt auch sind. Nur: Wir wüßten von dieser unserer Begnadigung durch Gott und vor Gott nichts, und es ließe sich dann erahnen, was eine *universale* „anonyme Christlichkeit“ bedeuten müßte! Die hier ange-deutete, „höchst theoretische Gedankenkonstruktion“ ist deshalb unrealistisch, weil der Mensch Jesus von Nazaret als Mensch gar nicht sein könnte, was er war, hätte er gleichzeitig nicht auch sein Sein in die Verobjektivierung des Wortes und der Tat hinein ausgelegt.

Aber trotzdem ist eine solche Überlegung nicht völlig absurd, denn sie ist ja nur die Radikalisierung der Frage, warum es noch Mission und Verkündigung des Evangeliums braucht, wenn es „anonymes Christentum“ gibt. Oder noch drastischer: Warum Jesus von Nazaret selbst missionierte und als der Gesendete auftrat, wenn er seine Erlösungstat auch „stillschweigend“ hätte vollziehen können. Beantwortet sich die gestellte Frage dann aber nicht von selbst? Würden wir uns nicht wünschen müssen, daß uns Gott aus der Anonymität des Heils durch sein Wort erlöst? Wären wir dann nicht diejenigen, die zwar immer hoffen müßten, ohne jedoch dieser Hoffnung einen konkreten Namen geben zu können, unfähig, auf einen Ort der Weltgeschichte hinzuweisen, an dem sich erfüllt hat, was trotz aller Erwartung jedes Erwarten übersteigt? Müßten wir nicht fürchten, daß all unser Glauben, Hoffen und Lieben ein von Gott her unbestätigter Ausdruck eines Wunsches wäre – vorausgesetzt, wir könnten überhaupt diesen „Wunsch“ so denken, wie wir ihn uns als explizite Christen in die Anonymität hinein projiziert vorstellen?

Als Christen können wir doch versuchen, uns in die Anonymität der Nichtchristen hineinzusetzen, um, aus unserer Sicht gesehen, deren Situation zu verstehen; wer dann noch immer keinen hinreichenden Grund für Mission und Evangelisation findet, der möge sich fragen, wie es denn um seinen Glauben stünde, hätte Jesus von Nazaret sein Heilswerk „stillschweigend“, ohne Mission und Sendung, gewirkt. Man mag diesen

Überlegungen ruhig vorwerfen, sie gingen von einer unrealistischen Voraussetzung aus und erbrächten keine konkreten Ausführungen über das, was denn der Nichtchrist nun davon „hat“, wenn er sich zum explizit christlichen Glauben bekehrt. Das zu zeigen, wäre einen eigenen Artikel wert.

Deshalb hier nur noch zwei Bemerkungen: Es ist doch absurd anzunehmen, christliche Mission sei überflüssig, weil das weltjenseitige Heil auch den Nichtchristen zuerkannt wird, als ob die Menschwerdung Gottes und das explizite Wissen um Heil, Erlösung und den Namen des Erlösers nicht auch seine konkreten Auswirkungen für das irdische Leben hätte! Im Gegensatz zu manchen, die noch nie in ihrem Leben aktiv in der Mission tätig waren, das Theologumenon eines „anonymen Christentums“ aber anfeinden, weil es zu einer Abwertung des christlichen Missionsauftrags und zu einer Verunsicherung der Missionare führe, kann ich aus eigener Erfahrung in einer Mission nur bestätigen, daß es einem Missionar viel wohler ist, den Menschen nichtchristlicher Länder eine „anonyme Christlichkeit“ zuzuerkennen, und daß ihn diese Überzeugung weder verunsichert noch seine Motivation als Missionar beeinträchtigt. Dies wird in einem offenen Brief eines Missionars, an die Adresse Küngs gerichtet, ausdrücklich bekräftigt: „Im Bewußtsein der Einheit im transzendentalen Glauben habe ich keine Schwierigkeit, wenn ein buddhistischer Freund mir sagt: ‚Pater, wenn das so ist, dann bist du im Grunde ja auch ein Buddhist!‘ Ich füge klärend hinzu: ‚Ja, im *Grunde* (auf der entscheidenden transzendentalen Ebene!) sind wir wirklich eins; ich darf dich auch einen namenlosen Christen nennen.‘ Damit ist eine tragende Brücke gebaut; ob die Gnade des Herrn meinen buddhistischen Freund über diese Brücke in das kategoriale Christsein ruft, d. h. ihn zu einem ausdrücklichen Christen macht, überlassen wir ganz und gar dem lebendigen Gott; wir sind ja nur seine unnützen Knechte“ (Orientierung 40, 1976, 7).

Und die zweite Bemerkung: Es ist doch auch nicht so, als wäre die praktisch gelebte „anonyme Christlichkeit“ nur in einem „Plus an Wissen“ vom expliziten Leben aus dem Glauben unterschieden. Dies hebt Muschalek hervor: „Es ist gerade heute unübersehbar, daß alle Menschen die Ekstase suchen, das Anziehende, Gefährliche, dasjenige, das darin ganz anders ist, auch wenn es aus der Sphäre des Gewöhnlichen stammt. Es kann Erfolg, Reichtum, Sex und Drogenerfahrung sein. Christliche Kirchen zeigen sich dann langweilig, wenn sie diese Erfahrung jenes Andersartigen, das enttäuscht, nicht mehr vermitteln. Aufgabe des ausdrücklichen Christentums gegenüber dem anonymen wäre: das ausdrücklich machen, was unentfaltet anderswo gesucht wird, wenn auch unverstanden, mißdeutet, verschoben, verdreht, seines eigentlichen Gehaltes beraubt. Und das auch dann und gerade dann, wenn diese Ausdrücklichkeit sich sehr deutlich gegen Tendenzen (die vielleicht sogar ‚herrschend‘ geworden sind) richtet. Bestrebungen des Menschen vorschnell als Auskunft seines tiefsten Wesens anzusprechen läuft Gefahr, die Welt der Tendenzen eines Menschen als zu eindeutig und einbahnig in derselben Richtung verlaufend darzustellen und auch zu wenig mit der Möglichkeit der Pervertierung von sehr wahrem und ursprünglichem Verlangen zu rechnen“ (186).

Die Pervertierung transzendentaler Offenbarung in ihrer geschichtlich-kulturellen Erscheinung gibt es also nicht nur im „Heidentum“, sondern in jeder persönlichen oder institutionalisierten Weltanschauung, wo diese nicht christlich und damit – letztendlich! – durch den Geist Gottes geschützt ist. Aufgabe der christlichen Glaubensverkündigung ist es infolgedessen auch, das „Erhabene, Erschreckende und gerade so über die Maßen Anziehende“ aus der Anonymität in die Ausdrücklichkeit zu bringen.

Das zentrale Thema in der theologischen Kontroverse über das „anonyme Christentum“ ist das Verhältnis von Transzendenz und Geschichte. „Die Kategorie des anonymen Christen und des anonymen Christentums“, so nochmals Fries, „ist ein exemplarisches Modell dafür, wie das im Christlichen, konkret in der Person, in der Geschichte, im Wort und Werk Jesu Christi gegebene Konkrete, zu einem ‚universale concretum‘ wird“ (28). Wie ein konkretes, geschichtliches Ereignis universale (und ontische) Bedeutung für alle Menschen haben kann, ist nochmals eine Frage für sich⁸. Daß ein Koncretum nur dann „universale“ sein kann, wenn es zur apriorischen Verfaßtheit und zur dynamischen Ausrichtung aller Menschen gehört, sollte eigentlich unbestritten sein. Gleichfalls unbestritten ist, daß sich aus dieser apriorischen Dynamik der menschlichen Existenz bestenfalls die „Idee“ eines absoluten Heilbringers, niemals aber dessen Konkretheit ableiten läßt. Umstritten ist allerdings, ob das einmalig Neue der christlichen Botschaft, ob die das Erwarten *auch* verblüffende Andersartigkeit des geschichtlichen Jesus von Nazaret und seines Schicksals nicht verlorengeht, wenn man eine „anonyme Christlichkeit“ und als deren Konsequenz eine allgemein menschliche „suchende Christologie“ in dieser Terminologie zugibt.

Mit den Autoren der *Quaestio Disputata* und allen anderen Befürwortern des Rahnerschen Theologumenons kann man nur sagen: Diese Befürchtung ist unbegründet. Gegen Kasper gerichtet: Die „inhaltliche Unableitbarkeit des Christusereignisses“ wird auch von Rahner festgehalten, und wo sich aus der Annahme der Theorie des „anonymen Christentums“ eine Erwartungserfüllung ergibt, die christliche Botschaft also nicht völlig unvorbereitet auf den Menschen trifft, da ist doch auch nichts anderes gemeint, als daß „der Mensch bekennen muß, daß sich in Jesus Christus alles, was er erhofft, in einer schlechterdings unableitbaren Weise erfüllt“. Wie sollte ich etwas erhoffen, was in jeder Hinsicht und schlechterdings unableitbar wäre?

Und der Einwand, Rahners transzendentaler Ansatz lasse fragen, „ob die radikale Hingabe und Offenheit, die Rahner von Christus behauptet, nicht ebenso von Maria ausgesagt werden könne“, ja er lasse sogar weiterfragen, „ob denn dies die Art der Idee ist, in einem einzigen Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten“ (Kasper, 61), läßt sich auch bei den Gegnern Rahners nicht so leicht vom Tisch räumen; denn es ist theoretisch aus dieser wie aus jener Position (und bei aller Betonung des geschichtlichen Denkens) durch logische Konsequenz unbeweisbar, daß Gott nicht mehrere Male die „Kenosis“ der Menschwerdung hätte vollziehen können. Im übrigen sagt Rahner ja nicht, daß die „transzendente Verfaßtheit“ Jesu identisch war mit der aller übrigen Menschen⁹. Dies aber vorausgesetzt, gibt es sowohl eine Unableitbarkeit des Christusereignisses als

geschichtlicher Tat Gottes als auch eine „suchende Christologie“, die dort, wo sie das übernatürliche Gnadenangebot Gottes annimmt, „implizites“, „anonymes“ oder „namenloses“ Christsein genannt werden muß, weil der Name Jesus Christus untrennbar mit dem übernatürlichen Heil des Menschen verbunden ist.

Ausblick und Aufgabe

Die Rezeption des von Rahner in die (nicht mehr nur katholische) Theologie eingeführten Theologumenons der „anonymen Christen“ ist unterschiedlich. Theologen von Rang und Namen erheben Einwände, wie umgekehrt Theologen von Rang und Namen keine realistische Alternative zu diesem Theologumenon sehen. Von den Gegnern des „anonymen Christentums“ wäre in einer (Gott sei Dank bisher schon geübten) versöhnlichen Diskussion eine theologisch fundierte Begründung der von allen geteilten Ansicht einer übernatürlichen Heilsmöglichkeit der Nichtchristen zu erwarten. Von den Befürwortern des Rahnerschen Theologumenons wäre vor allem nun das zu leisten, was Ott versucht und Rahner – zu kurz – dargestellt hat¹⁰: Die Erarbeitung einer Phänomenologie des „anonym Christlichen“ in jedem Menschen, an das sich die christliche Verkündigung appellierend wenden kann, um, als Ansatzpunkt, den Menschen von seinem eigenen und schon gelebten Daseinsverständnis her in die Annahme des expliziten Glaubens an Jesus Christus zu rufen.

ANMERKUNGEN

¹ H. Küng, Anonyme Christen – wozu?, in: Orientierung 39 (1975) 214–216.

² H. R. Schlette, Rahner, Küng und die anonymen Christen, in: Orientierung 39 (1975) 174–176.

³ Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg 1976). – Die Zahlen in Klammern geben die Seiten dieses Buchs an.

⁴ A. a. O. 216.

⁵ L. B. Puntel, Küng und die anonymen Christen auf Logik getestet, in: Orientierung 40 (1976) 3–6.

⁶ Vgl. dazu: K. Rahner, Schriften X, 545–546.

⁷ Orientierung, a. a. O.

⁸ K. H. Weger, Theologie der Erbsünde (Freiburg 1970) 121–137.

⁹ So deutlich in: K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – dogmatisch und exegetisch (Freiburg 1972) 32.

¹⁰ Ebd. 61–63: An dieser Stelle finden sich „drei Appelle“ an das (anonym christliche) Daseinsverständnis des heutigen Menschen.