

DIE NEUERE DISKUSSION UM DIE „ANONYMEN CHRISTEN“ ALS BEITRAG ZUR RELIGIONSTHEOLOGIE

von Hans Waldenfels

Zu den am stärksten umstrittenen Wortbildungen der RAHNERschen Theologie gehört die Rede von den „anonymen Christen“ bzw. dem „anonymen Christentum“. Dabei kamen die Einsprüche gegen die Wortbildung aus ganz unterschiedlichen Richtungen. Missionare und Theologen aus den klassischen Missionsgebieten wandten ein, daß die Rede von „anonymen Christen“ die Einsatzfreudigkeit der missionarischen Verkündiger lähmen müsse, wenn sich neben der „engen Pforte“ (vgl. *Lk 13, 24*) ein breiter, bequemer Weg zum Heil eröffne¹. Sie vermißten vor allem auch die biblische Fundierung einer solchen Lehre. Doch auch aus Kreisen der europäischen Theologen erhob sich Widerspruch.

So verbindet W. KASPER die RAHNERsche Theorie von den anonymen Christen mit dessen christologischer Grundformel, nach der die Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie anzusehen ist. KASPER stellt von da aus fest²:

„Mit seiner Theorie von den anonymen Christen kann Rahner ... die Universalität des Christusblaubens und des von Jesus Christus geschenkten Heils auf neue Weise theologisch verständlich machen, ohne dabei das geschichtliche Christentum entmythologisierend aus den Angeln zu heben. Dennoch brechen gerade an dieser für Rahners Theologie charakteristischen Stelle die kritischen Fragen am deutlichsten auf. Denn es ist die Frage, ob mit einer solchen anthropologisch gewendeten Theologie und Christologie das geschichtliche Christentum nicht einseitig metaphysiziert und das Ärgnis seiner Partikularität durch eine philosophische Spekulation beseitigt wird.“

J. RATZINGER gibt seinerseits zu bedenken, daß heute die Frage nicht mehr primär das Heil des anderen sei, „dessen prinzipielle Möglichkeit ungefragt sicher ist“, sondern vielmehr, „wie angesichts dieser nicht abzuweisenden Gewißheit der unbedingte Anspruch der Kirche und ihres Glaubens noch zu begreifen ist“³. Hier aber meint er, bei RAHNER selbst sei wohl zu Beginn der durch ihn ausgelösten Debatte durchaus ein umfassendes Problembewußtsein gegeben, das später freilich verflacht zu sein scheine; die Problematik des Begriffs „anonymer Christ“ beruhe vor allem

¹ Vgl. L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen: ThGl* 55 (1965) 124—131; H. VAN STRAELEN, *Our Attitude towards Other Religions* (Tokyo 1965) 77—114; H. KRUSE, *Die „Anonymen Christen“ exegetisch gesehen: MThZ* 18 (1967) 2—29.

² W. KASPER, *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 58 f.

³ Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 340. Weitere kritische Anmerkungen finden sich bei H. SCHLIER, *Der Christ und die Welt: GuL* 38 (1965) 416—428; H. URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966); H. DE LUBAC, *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 149—154.

darauf, daß er in seiner abkürzenden Form die Frage in der falschen Richtung fixiere.

Als „je länger desto mehr grundsätzlich wie praktisch unbrauchbar“ hat schließlich H. KÜNG den Begriff des „anonymen Christen“ bezeichnet⁴, nachdem H. R. SCHLETTE in einem Aufsatz „*Rahner, Küng und die anonymen Christen*“ KÜNGS Ablehnung des Begriffs in seinem Buch „*Christ sein*“ in die Nähe des alten Nominalismusstreits gerückt hatte⁵. KÜNG, der sich in dem genannten Buch u. a. zum Anwalt der gegen ihren Willen „Vereinnahmten“ macht⁶, knüpfte seinerseits an Beobachtungen an, die der Hamburger Ökumeniker und Missionswissenschaftler H. J. MARGULL anlässlich des interreligiösen Dialogs von Ajaltoun/Beirut im Jahre 1970 machte. MARGULL stellte damals fest⁷,

„daß kaum einer der Dialogpartner, am wenigstens manchmal die beiden buddhistischen Mönche, in eine Interpretation bestimmter Lehren, die als Relativierung ihrer Tradition befürchtet werden konnte, einwilligen wollten, selbst dort nicht, wo die Tradition es geradezu nahelegte. Diese praktische Absolutheit der ‚anderen Seite‘ wirft ein wenig Licht auf die flache Möglichkeit, die christliche Konzeption etwa vom ‚unbekannten Christus im Hinduismus‘ (R. Panikkar) oder

⁴ Vgl. H. KÜNG, *Anonyme Christen — wozu?: Orientierung* 39 (1975), Nr. 19, 214 ff.; Zitat: 316.

⁵ Vgl. ebd. Nr. 15/6, 174 ff.

⁶ Vgl. H. KÜNG, *Christ sein* (München-Zürich 1974) 89 f. In diesem Zusammenhang verschärft KÜNG einmal die Problemstellung dadurch, daß er meint, statt „anonymer Christen“ müsse es eigentlich „anonyme römische Katholiken“ heißen. Sodann schreibt er:

„Ist das Problem gelöst? Marschieren die Massen der nichtchristlichen Religionen nicht nur im Kopf des Theologen in die heilige römische Kirche ein? In Wirklichkeit jedenfalls bleiben sie, die Juden, Moslems, Hindus, Buddhisten und alle die anderen, die selber sehr wohl wissen, was sie, völlig ‚unanonym‘, sind, draußen. Sie wollen auch gar nicht drinnen sein. Und kein methodischer Trick wird sie je zwingen können, gegen ihren Willen und gegen ihr ‚Votum‘ Aktiv- oder Passivmitglied dieser Kirche zu werden, die ja noch immer eine freie Glaubensgemeinschaft sein möchte. Der Wille derer, die draußen sind, ist nicht nach eigenen Interessen zu ‚interpretieren‘, sondern schlicht zu respektieren. Und rund um die Welt wird man keinen ernsthaften Juden, Moslem oder Atheisten finden, der die Behauptung, er sein ein ‚anonymer Christ‘, nicht als Anmaßung empfindet. Eine solche Vereinnahmung des Gesprächspartners beschließt den Dialog, bevor er überhaupt angefangen hat. Eine Scheinlösung, die nur ein schwacher Trost ist: Kann man einen Verein, der an Mitgliederschwund leidet, dadurch sanieren, daß man auch die Nichtmitglieder zu ‚verborgenen‘ Mitgliedern erklärt? Und was würden die Christen sagen, wenn sie von den Buddhisten gnädig als ‚anonyme Buddhisten‘ anerkannt würden?

Es durfte nicht verschwiegen werden: Mit scheinorthodoxer Zerdehnung christlicher Begriffe wie Kirche und Heil nimmt man die Herausforderung der Weltreligionen nicht an...“

⁷ Vgl. H. J. MARGULL/St. J. SAMARTHA (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen*. Material aus der ökumenischen Bewegung (Frankfurt 1972) 85.

der ekklesiologischen Begründung des Heils der Nichtchristen (Karl Rahner) oder der Lehren vom Handeln des in Jesus Christus offenbaren Gottes in bestimmten Geschehnissen inmitten der Religionen haben — und zwar eben jenseits der sie ermöglichenden, wesenhaft zentripetalen dogmatischen Sphäre, also in dem sie sicher unmittelbar verunmöglichenden Dialog.“

Damit wären wir bereits in der Nähe der von uns gemeinten neueren Diskussion. H. R. SCHLETTE hielt denn auch heute „eine präzisere Diskussion der möglicherweise zugrundeliegenden Divergenzen“ zwischen KÜNG und RAHNER für sinnvoll⁸, wenngleich er dann im Anschluß an KÜNGS Rückäußerungen wieder wenig Lust zur Auseinandersetzung hat, „zumal Küng seine Auffassung ziemlich dezidiert vorbringt“⁹.

Inzwischen kommt aber ein weiteres hinzu: Nach einer in verschiedenen Pressenotizen angedeuteten, doch bislang nirgendwo offen dargelegten Kontroverse um eine Rahnerfestschrift in Planung ist nach zweijähriger Verspätung und mit einem neuen Herausgeber als „*Quaestio disputata*“ eine Aufsatzsammlung „*Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*“ erschienen¹⁰. Sie stellt — das sei vorweg gesagt — auf ihre Weise leider auch ein Zeugnis vom augenblicklichen Zustand innerkirchlicher Auseinandersetzungen in der BRD dar. So bemerkte H. KÜNG, der im übrigen das Buch nachdrücklich begrüßte, vorweg, daß bestimmte entschiedene Gegner der These von den „anonymen Christen“ nicht zur Mitarbeit an dem Buch eingeladen wurden und daß man auch von dieser „*Quaestio*“ „kaum eine Antwort auf die hier von Anfang bis Ende sich aufdrängende Frage ‚Anonyme Christen — wozu?‘ erwarten“ könne¹¹.

Es lohnt sich folglich, die Diskussion um die „anonymen Christen“ neu zu bedenken. Das aber soll bewußt im Hinblick auf die außerhalb des institutionell verfaßten, kirchlichen Christentums Lebenden, zumal die Angehörigen der nichtchristlichen Religionen geschehen¹², auch wenn damit — wie J. RATZINGER zuzugestehen ist — die sekundäre Aussageintention gegenüber der primären vorrangige Beachtung erfährt. Denn gewiß erwächst die Rede von den „anonymen Christen“ im Umkreis der Frage

⁸ Vgl. aaO. 176.

⁹ Vgl. *Orientierung* 39 (1975) Nr. 23/24, 265.

¹⁰ Vgl. E. KLINGER (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (QD 73) (Freiburg-Basel-Wien 1976). Bemerkungen zur geplanten Rahner-Festschrift finden sich in Verbindung mit einem Artikel von H. BÖLL, *Verzögerter Glückwunsch*. Heinrich Böll für Karl Rahner: *Publik-Forum* 4 (1975) Nr. 12, 3 ff.; im Anschluß an den Artikel von H. R. SCHLETTE als Redaktionsanmerkung: *Orientierung* 39 (1975) Nr. 15/16, 176; in der Replik von H. KÜNG: ebd. 216. KLINGERS Band schweigt sich über die Vorgeschichte aus. Sie klingt dort lediglich in einer einleitenden Fußnote zum Beitrag von E. JÜNGEL an, die offensichtlich vom ursprünglichen Veröffentlichungsort übernommen ist; vgl. 122.

¹¹ Vgl. *Orientierung* 39, Nr. 19, 216.

¹² Vertreter nichtchristlicher Religionen sind leider an Klingers Disputation nicht beteiligt. Die Thematik der Religionen klingt an bei H. FRIES (31 f.), H. R. SCHLETTE (69 f. und in entfernterem Sinne bei einigen anderen).

nach dem umfassenden Heilsanspruch des Christentums und damit nach dem christlichen Selbstverständnis, doch enthält die Aussage darüber notwendig eine Aussage über die „Anderen“, die aber eben dann auch von diesen „Anderen“ vernommen wird. Es gibt heute keine christlichen Selbstaussagen mehr, die gleichsam nur hinter verschlossenen Türen für die Christen selbst Gültigkeit hätten.

Unser Gedankengang soll in drei Schritten entfaltet werden:

Erstens gilt es, den Ort der RAHNERschen Rede von den „anonymen Christen“ im Hinblick auf unsere Fragestellung zu bestimmen. Dabei wird sich zeigen, daß dieser Ort sich einmal innerhalb des Denkens von K. RAHNER selbst festlegen läßt. Er ist aber sodann auch im Horizont des durch die neuzeitlichen Entwicklungen bedingten Ringens um die Stellung des Christentums in der Menschheitsgeschichte zu sehen.

Zweitens ist die von Seiten der Nichtchristen denkbare, bzw. auch die tatsächlich erfolgende Reaktion zu bedenken. Dabei reicht es nicht aus, auf emotional mögliche, jedoch vordergründige Reaktionen allein zu achten; es muß vielmehr der Blick auch auf die Konfrontation von Anspruch und Anspruch fallen. In diesem Zusammenhang ist z. B. das Miteinander von „anonymen Christen“ und „anonymen Buddhisten“ nüchtern zu prüfen, auch wenn H. KÜNG vieles „gegen die Bezeichnung seiner Person als eines ‚anonymen Buddhisten‘ (durch einen Buddhisten) einzuwenden“ hätte¹³. Es gibt eben doch — entgegen den Erwartungen H. KÜNGS — von Seiten „anonymer Christen“ nicht nur die entrüstete Ablehnung der Bezeichnung, sondern durchaus die genannte, verständnisvoll lächelnd vorgetragene Replik.

Drittens ist nach der Erstellung von These — „anonymer Christ“ — und Antithese — „anonymer Buddhist“, „Atheist“ u. a. m. — nach dem Ertrag zu fragen, der bleibt, wenn sich These und Antithese begegnen. Dieser dürfte einerseits geringer sein, als er insgeheim von manchem Vertreter der Theorie erwartet wird, weil der „anonyme Christ“ durch den „anonymen Buddhisten“ neutralisiert bzw. erst recht in den Prozeß der geheimen gegenseitigen Umarmungsversuche hineingeholt wird: Das Ringen miteinander geht weiter, und nur der Blinde gibt es auf. Er dürfte andererseits doch größer sein, als mancher Gegner der Theorie meint, weil die im Stichwort der „Anonymität“ mitgemeinte „Implizität“ ein Ausdruck hoffender Liebe von beiden Seiten sein kann: Der eröffnete Dialog darf vertieft werden, und doch bleibt die Konkurrenz, das Miteinanderlaufen auf ein vorgegebenes Ziel hin, das nur der erreicht, der sich selbst vergißt und verliert.

¹³ Vgl. aaO. 216.

¹⁴ Vgl. zunächst *ZkTh* 69 (1947) 129—188, dann in *Schriften II* 7—94.

¹⁵ Vgl. J. RATZINGER, aaO. 340.

1. Der Ort der Rede vom „anonymen Christen“

1.1. In Karl Rahners Werk

Zu recht vertritt J. RATZINGER die Ansicht, daß wohl der grundlegende Aufsatz von K. RAHNER aus dem Jahre 1947, „*Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre Pius' XII. „Mystici Corporis“*“¹⁴, den Ausgangspunkt für die Formel vom „anonymen Christen“ bildet¹⁵. Zwar kommt in dem genannten Aufsatz das Stichwort noch nicht vor, doch bot die Enzyklika mit ihren Aussagen über die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche und über das Heil der Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche Anlaß, die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche bzw. nach der Gnaden- und Heilsmöglichkeit derer, die nicht Glied der sichtbaren Kirche sind, neu zu stellen.

In diesem Zusammenhang bespricht RAHNER auch die beiden in der Kirche seit alter Zeit vorhandenen Grundaussagen, in denen sich die fordernde Strenge und die Milde zuversichtlicher Hoffnung begegnen: das Axiom „*Extra Ecclesiam nulla salus*“¹⁶ und die Lehre vom „*votum baptismi*“¹⁷. Daß beide Aussagen, nicht nur die Lehre vom „*votum baptismi*“ überzogen werden können, zeigte zwei Jahre nach Erscheinen des Aufsatzes die Verurteilung LEONARD FEENEYS am 8. 8. 1949. In dem an jenem Tag erlassenen Schreiben des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston wird nicht nur von einer Kircheng Zugehörigkeit „*voto*“, sondern gar von einem „*votum implicitum*“ gesprochen¹⁸, einem „*votum*“, das in einem Akt vollkommener Liebe oder Bekehrung einschlußweise mitgegeben ist.

Was RAHNER selbst in dem genannten Aufsatz theologisch-systematisch überdenkt, durchzieht unter dem Stichwort „anonymes Christentum“/„anonyme Christen“ wie ein roter Faden sein ganzes Werk. Man stößt auf dieses Wort in den „*Schriften zur Theologie*“ erstmals im 4. Band, im Abschnitt „Christliches Leben“, in einem Aufsatz „*Das Wort der Dichtung und der Christ*“¹⁹:

„Es gibt ein anonymes Christentum, es gibt Menschen, die bloß meinen, keine Christen zu sein, aber es in der Gnade Gottes sind. Und so gibt es ein anonym begnadetes Humanes, das meint, reine Menschlichkeit zu sein. Wir Christen können es besser verstehen, als es sich selbst ...“

¹⁴ Vgl. *Schriften* II 42 ff. Zum „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ vgl. J. BEUMER: *LThK* 3 1320 f.; H. KÜNG, *Die Kirche* (Fr-Bas-W 1967) 371–378; ders., *Wahrhaftigkeit* (Fr-Bas-W) 180–193; J. RATZINGER, aaO. 339–361.

¹⁷ Vgl. *Schriften* II 44–48; auch E. SCHILLEBEECKX: *LThK* 2 112–115 (Lit.).

¹⁸ Vgl. DS 3866–3873; K. RAHNER verweist darauf in *Schriften* II 44.46; IX 504; X 536.

¹⁹ *Schriften* IV 452 f.; vgl. auch VII 394, dort auch 389–391. KLINGERS Feststellung über das erste Auftreten des Ausdrucks aaO. 13 ist in diesem Sinne zu korrigieren.

Es steht bereits im Hintergrund, wo das Heil der „ungläubigen Verwandten“ beachtet wird²⁰, und tritt ausdrücklich zutage, wo RAHNER „über die Möglichkeit des Glaubens heute“ spricht²¹:

„Ich sehe tausend und abertausend Menschen um mich, ich sehe ganze Kulturen, Geschichtsepochen um mich, vor mir und hinter mir, die ausdrücklich nicht christlich sind. Ich sehe Zeiten aufziehen, in denen das Christentum nicht mehr das Selbstverständliche in Europa und in der Welt ist. Ich weiß das. Aber es kann mich im allerletzten nicht anfechten. Warum nicht? Weil ich überall ein anonymes Christentum sehe, weil ich in meinem ausdrücklichen Christentum nicht eine Meinung neben anderen, ihm widersprechenden, erkenne, sondern in meinem Christentum nichts erblicke als das Zusichselbergekommene dessen, was als Wahrheit und Liebe auch überall sonst lebt und leben kann.“

In seinem vieldiskutierten Vortrag „*Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen*“ spricht RAHNER nicht nur von „anonymem Christentum“, sondern auch von „anonymen Christen“ und einer „Christenheit anonymer Art“²². Zugleich aber stehen diese Worte erstmals auch in voller Deutlichkeit im Kontext der nichtchristlichen Religionen, die RAHNER in der bekannten These 2 unter bestimmten Bedingungen als „legitime Religionen“ anspricht²³. Unter Berücksichtigung der These 2 formuliert er dann in These 3²⁴:

„Wenn die zweite These richtig ist, dann tritt das Christentum dem Menschen außerchristlicher Religionen nicht einfach als dem bloßen und schlechthinnigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der durchaus schon als anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann und muß. Es wäre falsch, den Heiden zu sehen als einen Menschen, der bisher in keiner Weise von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war... wenn es wahr ist, daß der Mensch, der Objekt des missionarischen Bemühens der Kirche wird, schon im voraus dazu ein Mensch ist oder sein kann, der sich auf sein Heil zubewegt und es unter Umständen findet, ohne daß er von der Verkündigung der Kirche erreicht wird, wenn es gleichzeitig wahr ist, daß dieses Heil, das ihn so erreicht, das Heil Christi ist, weil es ein anderes Heil nicht gibt, dann muß man nicht nur ein anonymer Theist, sondern auch ein anonymer Christ sein können. Und dann ist eben wahr, daß die Verkündigung des Evangeliums im letzten Verstand nicht einen absolut von Gott und Christus Verlassenen zu einem Christen, sondern einen anonymen Christen zu einem Menschen macht, der um dieses sein Christentum in der Tiefe seines begnadeten Wesen nun auch gegenständlich reflex und in einem gesellschaftlich verfaßten Bekenntnis, in Kirche, weiß.“

In der These 4 sagt RAHNER dann unter der Voraussetzung, daß „diese Nichtchristenheit vom Christen selbst dennoch durchaus als eine Christenheit anonymer Art aufgefaßt werden darf“, von der Kirche, daß diese sich heute „nicht so sehr als die exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter betrachten (wird), sondern vielmehr als den geschichtlich greifbaren Vor-

²⁰ Vgl. *Schriften* III 419—439, besonders 426 ff.

²¹ *Schriften* V 17; vgl. ebd. 31; auch VII 247.

²² Vgl. *Schriften* V 136—158, dort vor allem 154 ff.

²³ Vgl. ebd. 143 ff.

²⁴ Ebd. 154 f.

trupp, als die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft“²⁵.

Damit ist die Grundthese umschrieben, die RAHNER in der Folgezeit entweder einfach wiederholt oder gegen Einwände abzusichern sucht oder auch auf bestimmte Situationen anwendet²⁶. Daß die Theorie dennoch nicht abgeschlossen ist, zeigen folgende Beobachtungen:

Zum einen meint er, daß von der Nr. 16 der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ her „langsam eine ganz subtile Theologie der Möglichkeit und Existenz des anonymen Christen erst noch entwickelt werden“ muß²⁷. Zum anderen sagt er in einer ersten Replik auf Einwände zum „Ort“ der Lehre²⁸:

„Theologisch darf man den ‚Ort‘ einer solchen Lehre vom ‚anonymen Christentum‘ nicht falsch ansetzen: diese ist nicht ein hermeneutisches Prinzip, um das ganze corpus der herkömmlichen Theologie und Dogmatik kritisch zu reduzieren... und um dadurch das Christentum in dieser Gestalt annehmbarer zu machen; dogmatisch gesehen ist diese Lehre sogar vielleicht ein Grenzphänomen, dessen Notwendigkeit, Erlaubtheit und Stimmigkeit sich aus vielen anderen Einzeldaten kirchlicher Lehre ergeben (bzw. das dies wenigstens fordert). Gegenüber diesem dogmatisch-theoretischen Stellenwert kann freilich eine mehr geschichtlich-existentiell-praktisch arbeitende Theologie diese Aussagen über das ‚anonyme Christentum‘ in der heutigen Situation viel zentraler in die Mitte stellen, ohne aber in Widerstreit zu kommen mit anderen dogmatischen Grundbestimmungen.“

Zweierlei führt nach RAHNER zum rechten Verständnis des Stichwortes²⁹: „ein wirkliches Durchdenken verschiedener, oft nur steril nebeneinander liegender Grunddaten traditioneller Schultheologie und ein unvoreinge-

²⁵ Vgl. ebd. 156; auch VI 484; VIII 341 u. ö.

²⁶ Für den Gang der Auseinandersetzung vgl. *Die anonymen Christen: Schriften* VI 545–554; *Atheismus und implizites Christentum*: VIII 187–212; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*: IX 498–515; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*: X 531–546; auch *Mission und „implizite Christlichkeit“*: SM 3 547–551; schließlich *Anonymer und expliziter Glaube: Schriften* XII 76–84.

RAHNER wendet dann das Stichwort an u. a. im Bereich der Ideologieproblematik: VI 73, in der Diskussion der Philosophie 100 ff. („anonyme Christlichkeit der nichtabendländischen Philosophie“: ebd. 102), in der Besprechung der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe: VI 285 f.; VIII 683. Am Ende seines Aufsatzes: *Zur Theologie des ökumenischen Gesprächs: Schriften* IX 34–78, heißt es gar: „... Der Katholik wird von da aus den Lutheraner in der Mitte seiner Existenz verstehen als einen schon anonymen Katholiken, der Lutheraner wird den Katholiken als einen anonymen Lutheraner in der Mitte seiner Existenz betrachten. Wer von beiden recht hat, darüber sind wir uns uneinig, darüber denkt die ökumenische Theologie in einem echten Dialog zwischen den Christen nach...“

²⁷ Vgl. *Schriften* VI 493.

²⁸ Ebd. 552.

²⁹ Ebd. 553.

nommenes Betrachten der wirklichen Situation der Menschheit, des Christentums und der Kirche von heute.“

1.2. Im Horizont neuzeitlicher Bewährung des christlichen Anspruchs.

Geht man nun von „der wirklichen Situation der Menschheit, des Christentums und der Kirche von heute“ aus, so ist diese gekennzeichnet von einem zunehmenden Anwachsen der Diasporasituation des Christentums und der Kirche. Das Christentum sieht sich dabei einerseits einem stärkeren Anspruch anderer religiöser Sinn- und Heilsangebote gegenüber. Andererseits sehen sich Christentum und Religionen gemeinsam dem immer weiter um sich greifenden weltweiten Versuch konfrontiert, religionslos Sinn zu finden oder gar auf einen umfassenden Sinn für Leben, Welt und Menschheitsgeschichte zu verzichten.

Angesichts dieser in der Neuzeit zum Durchbruch gekommenen, aber planetarisch unabgeschlossenen Entwicklung stellt sich für das Christentum die Frage nach der Glaubwürdigkeit des eigenen Anspruchs. Der universale Heilsanspruch des Christentums, den RAHNER durchaus biblisch begründet sieht³⁰; die ihm zugrunde liegende Lehre von der Selbstmitteilung Gottes in der historischen Einzigartigkeit der Gestalt Jesu von Nazareth; das christliche Verständnis von der Menschwerdung Gottes, wonach — wie RAHNER definiert³¹ — der Mensch jenes ist, „was Gott wird, wenn er sich in der Region des Nichtgöttlichen zu zeigen unternimmt“ und die Menschwerdung Gottes dann „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs des Menschen überhaupt“ ist; die radikale Hinordnung auf Jesus Christus und die Forderung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens; die Lehre von der möglichen Implizität solchen Heilsglaubens — all das sind theologische Daten, die zusammen mit Ergebnissen der Natur-Gnade-Diskussion³² und der Diskussion philosophischer Vorfragen³³ jenes theo-

³⁰ Zur biblischen Begründung vgl. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner*, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) 265—271. Das Buch enthält im Rahmen der Besprechung der Universalität der transzendentalen Offenbarung (249—296) eine der gründlichsten Übersichten über die Diskussion des „anonymen Christentums“ mit Literaturangaben. S. auch K. RAHNER — W. THÜSING, *Christologie — systematisch und exegetisch* (QD 55) (Fr-Bas-W 1972).

³¹ Vgl. *Schriften* VI 548; ausführlicher: *Zur Theologie der Menschwerdung*: IV 137—172; auch IX 237 f.

³² Vgl. dazu J. HEINRICHS: E. KLINGER, aaO. 59—64; auch B. VAN DER HEIJDEN, aaO. 20—41; K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie Karl Rahners (Fr-Bas-W 1974) 235—268.

³³ Zur Rezeption des transzendentalphilosophischen Ansatzes vgl. den zusammenfassenden Art. von K. RAHNER: *SM* 4 986—992; die kritischen Erläuterungen in K. LEHMANNs Rahner-Porträt: H. VORGRIMMER / R. VANDER GUCHT: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bahnbrechende Theologen (Fr-Bas-W 1970) 158—170.

logische Feld bilden, in dem die Lehre vom „anonymen Christentum“ und den „anonymen Christen“ erwachsen konnte.

In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß RAHNERS Sprechen nicht so originell ist, wie es immer wieder dargestellt wird. Wie die evangelischen Autoren der KLINGER-Disputation, zumal F. W. KANTZENBACH nach Analogien zur These vom „anonymen Christentum“ suchen³⁴, hat auch H. BOUILLARD bereits in seinem Buch „*Blondel und das Christentum*“ auf entsprechende Äußerungen von M. BLONDEL hingewiesen³⁵. Dieser schreibt im Anschluß an Äußerungen des Kardinals DESCHAMPS³⁶:

„Deschamps spricht dafür, daß das Übernatürliche zunächst als Faktum des Bewußtseins in uns anwesend ist, daß es zwar nicht in sich selbst, *ut est*, erfassbar ist, wohl aber in seinen inneren Wirkungen, *ut agit*, und daß es nicht definiert, sondern angenommen sein will, sei es auch pseudonym.“

Bei DESCHAMPS begegnete BLONDEL auch dem Gedanken, daß bei der gegenwärtigen Verfassung der Menschheit jeder Mensch „die anonyme Gegenwart“ eines ihm „immanenten Übernatürlichen“ in sich trägt und dieses ihm durch ein Bedürfnis und Ungenügen bewußt werden kann³⁷.

Hier aber zeigen sich Parallelen. Denn wo K. RAHNER fragt: „Wie wäre der ‚anonyme Christ‘ möglich?“³⁸, setzt er an bei der

„Differenz und Einheit zwischen gegenständlichem Wissen und Gewußtem einerseits und einem ungegenständlichen, unthematischen Bewußtsein und Bewußtem andererseits, also auch zwischen kategorialem und transzendentelem Bewußtsein, zwischen begrifflich Ausgesagtem und dem unreflektierten Horizont einer Aussage, zwischen Materialobjekt und apriorisch mit der Erkenntnisfähigkeit mitgegebenem Formalobjekt, zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnishorizont“.

Dann aber stellt er fest³⁹:

„1. . . . Der in der Selbstmitteilung Gottes, Gnade genannt, sich objektiv immer und überall im Modus des Angebotes und der Ermöglichung heilshaften Handelns objektivierende universale Heilswille Gottes ist, obzwar ungeschuldet und ‚übernatürlich‘, die innerste Entelechie und Dynamik der Welt als der Geschichte der geistigen Kreatur. Als solche Dynamik braucht sie nicht reflex und gegenständlich gewußt zu sein, sie ist doch vorhanden. 2. Diese dem Wesen und der Geschichte dauernd eingestiftete Gnade als Dynamik und Finalisierung der Geschichte des Menschen ist nun aber in der Weise *bewußt*, wie eine solche Bewußtheit, die nicht schon und nicht notwendig auch gegenständliche Gewußtheit bedeutet, bei

³⁴ Vgl. F. W. KANTZENBACH, *Distanzierte Kirchlichkeit: E. Klinger*, aaO. 162—176.

³⁵ Vgl. H. BOUILLARD, *Blondel und das Christentum* (Mz 1963) 139 ff.; dazu H. WALDENFELS, *Offenbarung*. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Mn 1969) 64; auch B. VAN DER HEIJDEN, aaO. 255.

³⁶ *Annales de Philosophie chrétienne*, Oktober 1905, 582; zitiert nach BOUILLARD, aaO. 140.

³⁷ Vgl. ebd. 585. Vgl. auch, was BOUILLARD, aaO. 103 123 130 über das Verständnis der Begierdetaufe bei Blondel sagt.

³⁸ *Schriften* X 538 f.

³⁹ Ebd. 539 f.

den apriorischen Formalobjekten, bei den Horizonten der geistig intentionalen Fähigkeiten der Erkenntnis und Freiheit gegeben ist.“

Hier aber leistet K. RAHNER — theologiegeschichtlich gesehen — wie M. BLONDEL, H. BOUILLARD und andere französische Freunde einen Beitrag zur Aufarbeitung der positiven Anliegen des Modernismus. Es geht ihm um die Frage der Gegenwart des sich offenbarenden Gottes im Innersten der menschlichen Geschichte, — eine Frage, die „in der heutigen Auseinander- und Ineinandersetzung von Christentum und modernem Geistesleben eine grundlegende Bedeutung hat“⁴⁰. Denn:

„dem Menschen eines heutigen, antikirchlichen Humanismus, eines bekümmerten Atheismus, einer Haltung, für die Gott eine ewig unauflösliche Chiffre ist, eines Materialismus, für den die erhoffte Zukunft des Geistes die eigentlich bewegende Kraft der Welt ist, ist nicht eigentlich der Deus absconditus des Christentums, der im unzugänglichen Lichte wohnt, der Stein des Anstoßes und das Ärgernis, sondern die Lehre, daß es eine Geschichte der Offenbarung geben soll, in der Gott selbst einen einzigen Weg neben den vielen anderen der übrigen Religionsgeschichte bahnt und ihn selbst dann im Fleisch erschienen abschreitet.“

Gerade dieses Zitat beweist seinerseits, daß RAHNER als Umwelt seines theologischen Denkens zunächst die Situation des abendländischen Menschen vor Augen hat. Wo dann doch die Religionen ins Blickfeld fallen, geht es für ihn aus dem katholischen Selbstverständnis heraus um die Frage, wie sich der Glaube an die Absolutheit und Allgemeinverbindlichkeit des katholischen Christentums ohne einen religiösen Relativismus „in Einklang bringen lasse mit der Tatsache, daß auch nach 2 000 Jahren Christentum und Kirche der größere Teil der Menschheit weder christlich noch katholisch ist, wobei auch diesem größeren Teil der Menschheit weder Intelligenz noch Treue zu ihrem Gewissen abgesprochen werden dürfen“⁴¹.

An dieser Stelle ist dann die Frage zuzulassen, ob eine entsprechende Stellungnahme, die in der Absicht, dem eigenen Selbstverständnis treu zu bleiben und doch den „Anderen“ aus dem eigenen Selbstverständnis heraus ernstzunehmen, tatsächlich den Abbruch des Dialogs mit dem „Anderen“ provoziert oder aber ihn in der Redlichkeit der Aussage erst recht ermöglicht. Dabei ist in die eigene Richtung zu fragen, ob die Aussage, der „Andere“ könne aus christlichem Selbstverständnis heraus ein „anonymer Christ“ sein, den „Anderen“ als „Anderen“ ganz ernstnimmt. Diese Frage wiederum ist verbunden mit der anderen nach den Reaktionen, die das Sprechen von „anonymen Christen“ bei den „Anderen“ selbst auslöst.

⁴⁰ Vgl. K. RAHNER, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*: K. RAHNER/J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25) (Fr-Bas-W 1965) 12; dort auch das Zitat.

⁴¹ Vgl. *Schriften* VIII 356. Zum Thema „Christentum und Religionen“ vgl. bei K. RAHNER außer dem in A. (22) genannten Aufsatz: *Kirche, Kirchen und Religionen*: *Schriften* VIII 355—373; *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*: XII 370—383.

2. „Anonymität“ als Chance des interreligiösen Dialogs

H. KÜNG hat in zehn Fragen seine Vorbehalte gegen das Stichwort „anonyme Christen“ konkretisiert⁴². Diese betreffen die bekannten Punkte der Vereinbarkeit des Ausdrucks mit dem Verständnis des Christseins in der christlichen Tradition sowie die philosophischen Voraussetzungen, sodann aber auch das Verständnis von „Anonymität“, die mögliche Reaktion der Nichtchristen, schließlich die vom Christen dem Nichtchristen gegenüber zu fordernde Einstellung. Von den genannten Fragekomplexen seien hier drei ausgesondert: 1) das Verständnis von „Anonymität“, 2) die denkbare und — wir fügen hinzu: — tatsächlich gegebene Replik: „Wenn ich ein ‚anonymer Christ‘ bin, bist du ein ‚anonymer Buddhist‘“⁴³ als Beispiel für eine Reaktion der nichtchristlichen Seite, 3) die Anerkennung des „Anderen“ in seiner Fremdheit.

2.1. Die Kategorie der „Anonymität“.

Es ist interessant, daß auch die neue KLINGER-Disputation sich nicht bemüht, auf eine Grundfrage der Verständigung eine Antwort zu versuchen, nämlich: Was ist eigentlich mit „Anonymität“ gemeint?⁴⁴

Eine erste Beobachtung zeigt lediglich, daß RAHNER selbst und andere nach ihm neben dem Stichwort „anonym“ auch andere Begriffe verwenden wie „implizit“, „verborgen“, „pseudonym“ u. a.⁴⁵ KÜNG setzt seinerseits beim „üblichen Sprachgebrauch“ voraus, daß „der Anonyme selber weiß, wer er ist, und nur die anderen es nicht wissen“ und der RAHNERsche Sprachgebrauch folglich dazu im Widerspruch steht⁴⁶.

Dazu ist jedoch zu bedenken, daß das Durchschnittlich-Übliche kein Hindernis für eine vertiefte Reflexion auf einen Sachverhalt darstellt und dieser hinsichtlich des „üblichen“ Verständnisses u. U. auch korrigiert wird. Hinsichtlich der Anonymität aber ist zweierlei vorweg zu beachten:

Einmal ist zu unterscheiden zwischen dem, wer jemand ist und was jemand ist. Es kann zwar der Name unvertauschbar und vollkommen aussagen, wer jemand ist, weil die Bezeichnung des Wer und Was sich decken; es muß das aber nicht der Fall sein, und in der Regel ist es das auch nicht.

⁴² Vgl. *Orientierung* 39, Nr. 19, 216.

⁴³ Mir selbst wird genau diese lachend vorgetragene Antwort SH. UEDAS in Kyoto unvergessen bleiben, als ich ihm im Sommer 1965 erstmals die Rahnersche Ansicht von den „anonymen Christen“ vortrug.

⁴⁴ Beiläufig verweist E. KLINGER in einer Fußnote seines Aufrißartikels auf den Art. „Anonym“ von K. HELD; J. RITTER (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I 334 f.; vgl. aaO. 12.

⁴⁵ Das Stichwort des „Pseudonymen“ findet sich bei E. JÜNGEL und M. MACHOVEC; vgl. E. KLINGER, aaO. 123 bzw. 140; auch nochmals A. (36).

⁴⁶ Vgl. aaO. 216.

Sodann ist „Anonymität“ eine Negativ- bzw. Privativbezeichnung. Folglich ist bei der Frage nach ihrem Wesen nicht nach der Konstitution der Anonymität, sondern der Namensgebung zu fragen. Die Besinnung auf die Namensgebung aber enthält ansatzhaft jene „phänomenologisch-hermeneutische Korrektur des transzendental-deduktiven Ansatzes von Rahner“, die K. LEHMANN zur Vertiefung der Problematik gefordert hat⁴⁷.

In der phänomenologischen Reflexion E. HUSSERLS aber verbindet sich die Anonymität mit dem transzendentalen Ego. Das Ur-Ich aber „ist im strengen Sinne noch nicht das Ich der ersten Person unter anderen Personen, sondern ein präpersonaler Lebens- und Weltgrund, den jeder ursprünglich in sich entdeckt und reflektierend ‚Ich‘ nennt. In dieser unbestimmten Sphäre gibt es Niemanden, weder mich, noch die Andern. Das fungierende Lebenssubjekt ist a n o n y m, absolut anonym, solange es vorthematisch ist, zurücksinkend in Anonymität, wenn es außerthematisch wird, und in seiner Anonymität sich zeigend, während es thematisch ist, denn auch hier ist immer ‚ein Rest, der unthematisch, der sozusagen in Anonymität bleibt‘, und dieser Rest ist nichts anderes als das Lebenszentrum selbst. Zu einer bestimmten, n a m h a f t e n Person wird das Ur-Ich erst in der ‚Selbstdeklinatio n‘, in der Andere sich in mir konstituieren und ich mich selbst als einer unter ihnen. Die Konsequenz: die bestimmt-namhafte Person ist durch die Einordnung in ein vorentworfenen Ganzes kein einzigartiges Selbst und so auch kein ursprüngliches; umgekehrt bleibt das Ur-Subjekt unbestimmt-namenlos. Dabei geht es nicht um den Untergrund der Anonymität, sondern um eine Anonymität im K e r n des Selbst. Die Einzigkeit, die nicht ursprünglich im Plural steht, bleibt anonym, ‚unsagbar‘. Der Grund liegt auf der Hand: wie ich mich nicht selbst erfassen kann in meiner Ursprünglichkeit, so kann ich mich nicht selbst umfassen in meiner Ganzheit. Die Bestimmtheit, die ich direkt oder indirekt mir selbst verdanke, betrifft nur einen Teil meiner selbst und keineswegs das Zentrum. Gewiß ist für Husserl ‚das in diesem Leben Werdende... die Person selbst‘, aber kann sie je a l s sie selbst auftreten? Als Ur-Ich bleibt sie ein fragwürdiges Zwitterwesen, verwiesen in eine präpersonale Anonymität und dennoch aufgerufen zu personaler Selbstverantwortung.“⁴⁸

Eine von HUSSERL und MERLAU-PONTY, aber auch von GADAMER⁴⁹ inspirierte Reflexion auf das Verhältnis von Benennung und Anonymität wird demnach die KÜNGSche Behauptung, der Anonyme selbst, nicht der andere wisse, wer er sei, nicht ohne weiteres bestätigen. RAHNERS eigene Überlegungen aber würden gewinnen, wenn deutlicher in Erscheinung träte, daß die Benennung und damit die Überführung des Namenlosen in

⁴⁷ Vgl. K. LEHMANN, aaO. 169; zur Transzendentalphilosophie vgl. seinen Art.: *LThK* 10 315 f.

⁴⁸ Vgl. B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971) Reg.; das ausführliche Zitat: 281 f.

⁴⁹ Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tü 2 1965) 383 ff. u. ö.

das Namhafte es wesentlich mit der Begegnung und der Anrede des Ich durch das Du zu tun hat⁵⁰. Entsprechend findet die Besinnung auf das Wort ihre Abrundung im Bedenken der Sprache und des Gespräches und damit der Intersubjektivität⁵¹.

An dieser Stelle ist noch ein weiteres anzufügen. K. RAHNER hat — zumindest gesprächsweise — darauf hingewiesen, daß es sehr wohl sein kann, daß ein anderer besser weiß, wer und was ich bin als ich selbst, weil ich selbst eben nicht allein aufgrund metaphysischer Deduktion wissen kann, wer und was ich bin, sondern gerade dafür auf das Zeugnis anderer angewiesen bin. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Feststellung der konkreten Abstammung, aus der sich die eigene Existenz und Identität herleitet. So ist der einzelne für seine Benennung als Sohn/Tochter dieser konkreten Eltern voll und ganz auf das Zeugnis anderer angewiesen, und es gibt Beispiele genug im Leben, wo jemandem seine wahre Identität für sein ganzes Leben verborgen bleibt, weil die wahrhaft Wissenden sie nicht offenbaren.

2.2. „Anonymer Christ“ — „anonymer Buddhist“.

Daraus ergibt sich, daß nun nicht so sehr über die vermeintliche Anmaßung der Christen — selbstkritisch — zu sprechen ist, sondern gefragt werden muß, was eine wechselseitige Benennung 'anonymer Christ' und 'anonymer Buddhist, Marxist, Atheist' bedeutet. In der schon mehrfach genannten, von E. KLINGER initiierten Diskussion um die „anonymen Christen“ hat M. MACHOVEC ausdrücklich die Frage nach dem „anonymen Marxisten“ ins Spiel gebracht und nach dem „allgemeinen Sinn der ‚Anonymität‘ in der abendländischen Geistesgeschichte“ gefragt⁵². Er möchte in der großen Breite anonymer Phänomene vor allem „eine Art Kritik an den ‚ausdrücklichen‘ Phänomenen“ erblicken, insofern als ein echtes Ja-Sagen „immer und überall nicht nur das ‚Ja‘ zum Gegebenen, zum Prinzip ‚Heute‘, sondern auch ein ‚Ja‘ zum Prinzip ‚Morgen‘, d. h. zum Überschreiten des Gegebenen sein (muß), also eine Art Selbstkritik, konstruktive Selbstnegation“⁵³. An dieser Stelle aber entsteht dann eine neue Art von Kommunität.

Dieses „Ja zum Überschreiten des Gegebenen“ aber berührt sich — zumindest in formaler Hinsicht — mit dem, was H. OTT die „Anthropologie des nicht-kompakten Menschseins“ oder die „Anthropologie der Hohl-

⁵⁰ Am deutlichsten spricht RAHNER selbst über das Verhältnis von Name und Namenlosen in der 2. und zu Beginn der 3. Vorlesung über das Geheimnis: *Schriften* IV 67—85; vgl. auch 443.

⁵¹ Vgl. miteinander die *LThK*-Art. „Wort Gottes II“ (K. RAHNER): 10 1235—1238; „Sprache II“ (F. MAYR): 9 982—986; „Gespräch“ (J. B. METZ): 4 836 f.

⁵² Vgl. M. MACHOVEC, *Anonymität — christlich und anders*: KLINGER, aaO. 139—144, vor allem 140.

⁵³ Vgl. ebd. 143.

räume“ nennt⁵⁴. Danach ist der Mensch das Wesen, welches „ins Offene der Freiheit gewagt“ (P. SCHÜTZ) ist, das „ausgesetzte“ Wesen, „das Wesen, welches gerade in seiner verantwortlichen Selbstbestimmung seiner selbst nicht mächtig ist, sondern eben in der Realisierung dieser Selbstbestimmung noch einmal ‚aus etwas‘ leben und handeln muß“. Darin aber meldet sich die Offenheit für die Unverfügbarkeit des Menschen, im tiefsten die „Präsenz eines Andern“ an.

Was hier in philosophisch-„weltlicher“ Sprache zur Aussage kommt, sollte in der Begegnung religiös orientierter Menschen erst recht zum Durchbruch kommen. Zu Recht hat L. B. PUNTEL in seiner Stellungnahme zu KÜNGS Thesen gegen die „anonymen Christen“ zu bedenken gegeben⁵⁵:

„Jede wirklich große Religion macht — explizit oder implizit — eine Aussage über das Ganze der Wirklichkeit und damit über alle Menschen und alle Religionen. D. h.: Jede große Religion behauptet so oder so ein Verhältnis zwischen sich und den anderen Religionen bzw. den anderen Menschen. . . . Einen universalen Anspruch erhebt in jedem Fall jede große Religion, die wirklich weiß, was sie sagt, tut und will. Eine Religion nun, die das Verhältnis zu den anderen positiv auffaßt, die also in den anderen Religionen nicht nur Schlechtes, Negatives (was immer das sein mag) sieht, muß dann konsequenterweise das Positive der anderen Religionen als einen ‚Teil‘ ihrer selbst betrachten, sonst hätte dieses Positive keinen Sinn. Da aber dieser ‚Teil‘-Charakter nicht dem Selbstverständnis der anderen Religion(en) entspricht, muß er als ‚anonymer Teil‘ bezeichnet werden.“

Von hier aus kommt PUNTEL zum Ergebnis, daß ein Buddhist, der den Christen in das von ihm bejahte und formulierte Ganze einordnet, sagen muß, der Christ sei bzw. könne zumindest ein „anonymer Buddhist“ sein⁵⁶.

Die Paradoxität der Formel schließt daher zweierlei ein: 1. die Gültigkeit des eigenen — wie immer im Selbstverständnis der eigenen Religion zu begründenden — Anspruchs, 2. die universale Inklusivität desselben Anspruchs⁵⁷. Die in der Anonymität gemeinte Inklusivität aber meint gerade nicht, was in unseren Breiten vielfach im Anschluß an H. HALBFAS hinsichtlich der missionarischen Tätigkeit gefolgert wird⁵⁸:

„Die Menschen bedürfen der absichtslosen Solidarität aus der Kraft des Glaubens und der Liebe. Solche Mission wird die Achtung vor der fremden Religion

⁵⁴ Vgl. H. OTT, *Als protestantischer Theologe unterwegs mit dem Theologumenon von den „anonymen Christen“*: KLINGER, aaO. 86—99, Zitat: 98.

⁵⁵ Vgl. L. B. PUNTEL, *Hans Küng, die Logik und die theologische Redlichkeit*. Bemerkungen zur Kritik des Tübinger Theologen am Begriff „anonymes Christentum“: *Orientierung* 40 (1976) Nr. 1, 3—6, Zitat: 5.

⁵⁶ Vgl. ebd. 6; dazu auch L. GUTHEINZ, „Offener Brief“ aus Taiwan. Zur lästigen Frage der „anonymen Christen“: ebd. 6 f.

⁵⁷ Vgl. dazu die Überlegungen von J. HEINRICHS, *Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen*: KLINGER, aaO. 42—64, vor allem 48—54.

⁵⁸ Vgl. H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 241. In späteren Ausgaben ist das „keine andere Sorge“ durch „auch die Sorge“ ersetzt; für die kritische Anmerkung ist diese Textänderung unerheblich.

vertiefen und keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde.“

Eine Feststellung dieser Art ist nur scheinbar progressiv⁵⁹:

„... in Wahrheit erheben (solche Thesen) den Konservatismus zur Weltanschauung: Jeder werde selig durch sein System. Aber nicht das System und das Einhalten eines Systems rettet den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, soweit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“

Was J. RATZINGER aber dann über das Christentum gesagt hat, müßten alle Religionen für ihren eigenen Bereich bedenken⁶⁰:

„Das Christentum nimmt in seiner Theologie der Religionsgeschichte nicht einfach Partei für den Religiösen, für den Konservativen, der sich an die Spielregeln seiner ererbten Institutionen hält; das christliche Nein zu den Göttern bedeutet eher eine Option für den Rebellen, der den Ausbruch aus dem Gewohnten um des Gewissens willen wagt: Vielleicht ist dieser revolutionäre Zug des Christentums allzulang unter konservativen Leitbildern verdeckt worden.“

2.3. Die Fremde als Heimat

Wo alle Beteiligten im Dialog und Lebensvollzug die radikale Offenheit praktizieren, wird eine Begegnung im jeweils „Fremden“ möglich und die Fremde als Heimat erfahren⁶¹. Wesentlich aber ist dann die Blickrichtung:

- Geht es darum, — wie KÜNG es offensichtlich sieht — daß die „Heiden“ heimgeholt werden in die Kirche?
- Oder ist Christus mit denen, die zu ihm sich offen bekennen, — wie RAHNER es wohl meint — immer auch schon dort, wo die sind, die ihn noch nicht kennen, so daß sie doch nicht an ihm vorbeikönnen? Ist Christus nicht derjenige, der „außerhalb des Tores gelitten hat, um das Volk durch sein Blut zu heiligen“ (*Hb 13, 12*)?

H. KÜNG hat selbst „die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes“ betrachtet⁶². Doch fällt dabei auf, daß er sich trotz des theologischen Stichwortes „Kreuzestheologie“ überhaupt nicht die Frage stellt, ob nicht vielleicht auch in den nichtchristlichen Religionen das Element des Kenotischen, der Selbstverleugnung, der Armut, der „Reinheit des Geistes“, der Fremde u. ä. eine Rolle spielt. Wo das jedoch der Fall ist, hat

⁵⁹ Vgl. J. RATZINGER, aaO. 356.

⁶⁰ Ders., *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*: J. B. METZ u. a. (Hrsg.), *Gott in Welt II* (Fr-Bas-W 1964) 287—305; Zitat: 290.

⁶¹ Vgl. dazu R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen (Fr/Schw. 1974).

⁶² Vgl. den gleichnamigen Art.: *EvTh* 33 (1973) 401—423. Das Mittelstück ist allerdings nur eine Art Vorabdruck des Kap. A. III. Die Herausforderung der Weltregionen aus dem späteren Buch: *Christ sein*.

die all- und gegenseitige Aufforderung zur Metanoia als einem Umdenken, einer Denkkkehr und Bekehrung sowie einer Rückkehr zur Kenose die Folge, daß es den arroganten Versuch der einen Religion, über die andere(n) zu herrschen, sowie den dialogfeindlichen Zustand nicht mehr gibt. Vielmehr wird im Aufbruch aller erst ein wirklicher Dialog aller mit allen möglich, der sich selbst in seiner Identität genauso ernst nimmt wie die „Anderen“ und bei dem doch keiner am Ende bleibt, was er vorher war.

Der Hinweis auf die Implikationen der christlichen Kreuzestheologie und der von dort geforderten Kreuzesnachfolge mag an dieser Stelle als Hinweis auf den Ausgangspunkt einer christlichen Theologie der „Fremde als Heimat“ genügen. Für den Bereich des Buddhismus könnte eine nähere Beschäftigung mit dem Werk des japanischen Religionsphilosophen K. NISHITANI *„Religion — was ist das?“* zeigen, wie fruchtbar dieser Ansatz ist⁶³. Nicht übersehen werden sollte auch, daß die Präsenz Christi in der Fremde sowohl des Hinduismus wie auch des Islam schon seit einiger Zeit bedacht wird⁶⁴.

Wo die christliche Theologie sich entsprechend von ihrem Standpunkt her in die Fremde hinein öffnet, muß sie es sich allerdings gefallen lassen, daß dasselbe umgekehrt auch vom Standpunkt des Hinduismus und Buddhismus, des Judentums und Islams oder auch des religionslosen Humanismus aus geschieht. Wo das in Freimut zugestanden ist, bricht der Dialog nicht ab, sondern setzt er in voller Redlichkeit und Verbindlichkeit erst recht ein.

3. Begegnung und Konkurrenz der Religionen

Für die Religionstheologie ergibt sich eine doppelte Konsequenz: 1) Das Stichwort „anonymes Christentum“ schafft eine neue Nähe zwischen denen „drinnen“ und „draußen“, sofern von der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft die Rede ist. 2) Es hebt aber die Distanz und Konkurrenz nicht auf, weil in der Antithese — z. B. „anonymer Buddhismus“ — die Inklusivität des Christentums mit der Inklusivität des Buddhismus beantwortet wird und sich damit zwei Umarmungsversuche begegnen. Die Rede vom „anonymen Christentum“ schafft also keine falsche Identität, läßt die Spannung von Nähe und Distanz bestehen, gibt dem Dialog zwar von Seiten des Christentums eine neue Basis und hebt doch die Konkurrenz der auf den religiösen Wegen Laufenden nicht auf.

3.1. Begegnung in gegenseitiger Auto- und Hetero-Interpretation.

Jede Begegnung muß sich des eigenen Ausgangspunktes, aber dann auch des Ortes der Begegnung bewußt bleiben. Die Begegnung kann am Ort des einen wie des anderen oder auch an einem dritten Orte stattfinden. In der Begegnung zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen, die mit dem Stichwort „anonyme Christen“ umschrieben ist, handelt es

sich zunächst um eine Begegnung mit den anderen, bei der sich zwar das Christentum zu den anderen begibt und doch zugleich bei sich selbst bleibt, weil es sich selbst in den anderen wiederfindet.

Nun hat P. SCHOONENBERG unlängst bei einem Symposium zum Offenbarungsbegriff in Indien⁶⁵ darauf hingewiesen, daß jede Begegnung und jeder menschliche Kontakt, folglich auch der der Religionen, davon lebt, daß er sich selbst interpretiert und daraus die anderen interpretiert. Dabei führte er die beiden Termini „Auto-Interpretation“ und „Hetero-Interpretation“ ein⁶⁶. Unter „Hetero-Interpretation“ ist dann „eine durch andere vollzogene Interpretation einer Wirklichkeit — sei es einer Person, einer Gemeinschaft, einer Tradition oder einer Institution —, die sich auch schon selbst interpretiert“, verstanden; sie „vollzieht sich als eine von außen herkommende Reflexion auf die Auto-Interpretation einer Person, Gemeinschaft usw. und fällt daher nicht mit der ihr vorgegebenen Auto-Interpretation zusammen, wie immer der Unterschied zwischen beiden aussehen mag“.

Wenn eine solche Hetero-Interpretation den Eindruck der Arroganz und Vergewaltigung erweckt, dann geschieht das, weil entweder der Interpretierende oder der Interpretierte den Gesamtkomplex zwischenmenschlicher Kontaktnahme nicht hinreichend übersieht und bedacht hat. SCHOONENBERG fügt seiner Überlegung drei Faustregeln an, die er im Hinblick auf die Hetero-Interpretation religiöser Traditionen folgendermaßen formuliert⁶⁷:

„(1) Die Religionen haben das Recht, und sollen einander das Recht geben, sich gegenseitig zu interpretieren. . . .

(2) Hetero-Interpretation ist eine menschliche Pflicht, weil es ohne sie keine Begegnung und Gemeinschaft gibt. Das gilt besonders für die Religionen. Es scheint mir, daß sie einander mehr Unrecht tun, indem sie einander ignorieren, als indem sie einander falsch interpretieren, denn das Letztere kann zum Dialog herausfordern, das Ignorieren kaum. . . .

(3) Eine solche Hetero-Interpretation ist in besonderer Weise den Forderungen der Ehrlichkeit und der Liebe unterworfen.

⁶³ Darüber werde ich in Kürze eine ausführliche Untersuchung vorlegen; vgl. auch H. WALDENFELS, *Meditation — Ost und West* (Theol. Med. hrsg. v. H. KÜNG 37) (Einsiedeln-Zürich-Köln 1975).

⁶⁴ Vgl. u. a. R. PANIKKAR, *Christus der Unbekannte im Hinduismus* (Luzern/Stuttgart 1965); St. J. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus*. Beiträge zu einer Christologie in Indien (St 1970); GOPAL SINGH, *Der Mensch, der niemals starb* (Wuppertal 1972); O. SCHUMANN, *Der Christ der Muslime* (Gü 1975).

⁶⁵ Vgl. G. OBERHAMMER (Hrsg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien (W 1974).

⁶⁶ Vgl. P. SCHOONENBERG, *Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus*: Ebd. 171—187; zu den beiden Begriffen 171—174.

⁶⁷ Ebd. 173 f.

Der Ehrlichkeit: man muß immer Ideal mit Ideal und Verwirklichung mit Verwirklichung vergleichen, man muß so weit möglich gut verstehen — und dabei auch seine eigenen Normen aufs Spiel setzen —, man darf nicht das, was man selbst als Gut und Wahr ansieht, in die andere Tradition hineininterpretieren, was eine Vergewaltigung wäre.

Die Liebe fordert, daß wir bescheiden sind, daß wir die Gnade Gottes nicht monopolisieren, daß wir zuerst von anderen lernen wollen, daß wir nicht aus einer vermeinten Kulturüberlegenheit heraus interpretieren — eine wahre Kulturüberlegenheit ist überdies immer eine teilhafte —, sondern aus der Gnade heraus, die Gott uns unverschuldet in Christus geschenkt hat.“

Wo aus einem solchen Verständnis interreligiöser Begegnungen heraus das Stichwort „anonymes Christentum“ gesehen wird, sind die auf den ersten Blick neutralisierenden Formeln wie z. B. „anonymer Buddhismus“ u. a. als eine (nicht schlechthin die) Ausdrucksweise wechselseitiger Auto- und Hetero-Interpretation anzusehen. Sie neutralisieren aber das Gespräch nur dann, wenn übersehen wird, daß sich hinter der formalen Gleichheit („anonym“) tatsächlich inhaltliche Ungleichheit („Christentum“, „Buddhismus“ u. a.) verbirgt. Für die christlichen Vertreter der Formel aber kann diese Einsicht eine gewisse Ernüchterung bedeuten, weil sie bei aller positiven Aufgeschlossenheit dem tatsächlich Nichtchristlichen gegenüber dennoch genauso wenig wie die ältere vom „Absolutheitsanspruch des Christentums“⁶⁸ zur überzeugenden Ausdrucksform der Einzigartigkeit des Christentums zu werden vermag.

3.2. Konkurrenz im Bemühen um wechselseitige Inklusivität.

Die Gegner der „anonymen Christen“ aber müßten bedenken, daß die mit der Formel gemeinte Nähe nicht nur von Seiten des Christentums, sondern auch von anderen universalistisch denkenden Religionen auf je eigene Weise angestrebt und gewußt wird. Wo die Religionen aber trotz der Nähe dem je eigenen Impuls treubleiben und diesem entsprechend exklusiv-inklusiv — d. h. e x k l u s i v-unvertauschbar hinsichtlich des eigenen Anspruchs, i n k l u s i v-offen aufgrund der universalen Reichweite, Geltung und Wirksamkeit des Anspruchs — ihren geschichtlichen Weg nehmen, wird aus der wechselseitigen Inklusivität geschichtliche Konkurrenz.

Wo diese Konkurrenz undialogisch, erbarmungslos und intolerant verläuft, wird das, was Heil, Befreiung, Erlösung verheißt, zum Ausdruck von Unheil, Unterdrückung und Zerstörung. Das Ekstatische des Religiösen⁶⁹ schlägt dann ins Fanatische um. Dagegen gibt das Erlebnis wechsel-

⁶⁸ Vgl. H. WALDENFELS, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen*: J. BEUTLER/O. SEMMELROTH (Hrsg.), *Theologische Akademie* 11 (Frankfurt 1974) 38—64; ders., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*: *Hochland* 62 (1970) 202—217.

⁶⁹ Vgl. H. WALDENFELS, *Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben* (Theol. Med.

seitigen Bemühens um Inklusivität dem Ernst der Konkurrenz die Note des Erbarmens, des Mitleidens und der Liebe. Wer daher die Terminologie „anonymes Christentum“ nicht mag, aber doch an dem mit dem Wort Gemeinten festhalten und — religionstheologisch — in der Konkurrenz der Religionen keinen erbarmungslosen, unkommunikativen Wettkampf erblicken will, der muß — wie K. RAHNER zu Recht sagt⁷⁰ — „ein kurzes handliches Wort (haben), das diesen Sachverhalt ebenso deutlich oder deutlicher aussagt, und zwar so kurz, daß in anderen Zusammenhängen mit diesem Wort als Verkürzung einer langen Überlegung gearbeitet werden kann“; „der muß, wenn er bloß die genannte Terminologie ablehnt, eine andere, nach seiner Meinung weniger mißverständliche vorschlagen“⁷¹. Solche Vorschläge aber — auch das ist K. RAHNER zuzugestehen — sind bislang nicht gemacht worden.

Der Ertrag der neueren Diskussion um die „anonymen Christen“ müßte demnach, wenn diese nicht nur in der Erneuerung einer in diesem Sinne doch überholten Problematik bestehen soll, in der Reflexion auf die theologischen Implikationen des interreligiösen Dialogs gesucht werden. Hier aber dürfte es an der Zeit sein, daß nach den theologisch orientierten, am Ende aber doch recht pauschalen Hetero-Interpretationen der Religionen durch das Christentum nun umgekehrt die mühsame Last der kleinen Schritte der Verständigung über die jeweiligen Auto-Interpretationen unterschiedener angegangen würde. Das Gestein und Gestrüpp sprachlich-begrifflicher Verwicklungen und philosophisch-kultureller Voraussetzungen ist nicht leicht zu umgehen. Wer sich die Mühsamkeit innerchristlich-ökumenischer Verständigungsprozesse vor Augen hält, wird sich ein entferntes Bild von dem machen können, was in einer „Ökumene der Religionen“ an Aufgaben erst bevorsteht.

Wenn aus diesem Grunde zur zeitweiligen Abstinenz im Gebrauch der Terminologie „anonyme Christen“/„anonymes Christentum“ aufgefordert würde, um den Blick unverstellt auf den anderen, wie er sich selbst begreift, freizubekommen, dann wäre das allerdings ein legitimes Anliegen. Denn bei allem Bemühen um die Wiedergewinnung der inneren Sicherheit im Bekenntnis des eigenen Glaubens darf der Auftrag nicht übersehen werden, daß eben dieser christliche Glaube uns zu den anderen in die Fremde zu gehen heißt. Unser Auftrag aber ist die Nachfolge Christi, in den hinein Gott selbst sich entäußert hat. Dieser Auftrag zur Nachfolge in die Fremde ist dem Christen auch dann, ja dann erst recht nicht abgenommen, wenn er in der Fremde deshalb seine Heimat findet, weil Gott in seinem Gnadenwirken und seiner Selbstentäußerung ihm immer schon vorausgegangen ist und daher auch in den Fremden wiedererkannt werden kann.

hrsg. v. H. Küng 29) (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972) 51—60.

⁷⁰ Vgl. K. RAHNER, *Schriften* IX 502.

⁷¹ Vgl. K. RAHNER, *Schriften* X 532.

SUMMARY

The article calls attention to the more recent discussion about RAHNER's conception of „anonymous Christians“. The new debate is occasioned 1° by a number of questions put forward by H. KÜNG, 2° by the publication of a rather delayed „*Festschrift*“ honouring RAHNER on his 70th birthday.

Firstly, it is intended to determine the „locus“ of RAHNER's concept, as it is to be seen inside of RAHNER's own thought as well as it is to be considered a contribution to the confrontation of Christianity and non-Christian religions resp. modern world. Facing a world in which Christianity tends to become a qualified minority, the problem arises how the claim of Jesus Christ's universal work of salvation can be saved. In this sense the conception of an „anonymous Christianity“, first of all, means nothing but an theological attempts of Christian self-understanding in a determined hour of history.

Considering this interpretation, however, it cannot be denied that the conception is easily misunderstood by those who are interpreted to be or to be able to become „anonymous Christians“ in the sense that Christian theology tries to incorporate them into the Church against their explicit will.

Against this kind of suspicion uttered by H. KÜNG, secondly, the concept of „anonymous Christians“ is explained to be a real chance of interreligious dialogue. There is requested a) a reflexion on the meaning of „anonymity“, offered b) a consideration of the consequences of the mutual inclusion inherent in the phrases „anonymous Christian“, „anonymous Buddhist“, „anonymous Marxist“ etc., added c) an application of the opposite thesis that the non-Christians are not forced inside the fences of the Church, but that Christ is joining those who are abroad.

Thirdly, various conclusions are offered: The slogan „anonymous Christianity“ creates a new connexion between those who are inside, and those who are outside the visible Church. This new connexion, however, does not remove distance and competition since inclusivity of Christianity meets with inclusivity — e. g. — of Buddhism. „Anonymous Christianity“, therefore, does not lead to a false identity; it gives, however, the dialogue a new basis, as far as the attitude of Christianity towards the non-Christians is concerned, and, nevertheless, it does not destroy the real competition between all those who are running on their way to their final end.