Der fremde Ort des eigenen Gottes

|| Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen

Gregor Maria Hoff, Salzburg

Als Karl Rahner 1948 in einer Diskussion scheinbar zufällig das Wort vom *anonymen Christen* prägt, erregt es kaum Aufsehen.¹ Es dauert zehn Jahre, bis mit diesem Ausdruck auch das entsprechende Problem die kirchliche Öffentlichkeit erregt. 1958 ist ein entscheidendes Wendejahr der neueren Kirchengeschichte. Mit dem Pontifikatswechsel deutet sich eine neue kirchliche Standortbestimmung an, die das Zweite Vatikanische Konzil dann vollziehen wird. Es legt sich auf etwas fast, was Karl Rahner längst vorher ganz selbstverständlich praktiziert und was ihn eben nicht rein zufällig zu seiner Rede von den anonymen Christen geführt hat: Die Kirche lässt sich auf ihr gesellschaftliches, kulturelles, politisches und religiöses Außen ein, das nicht bereits vorab unter den Bedingungen der römisch-katholischen Innensicht erfasst wird.² Rahner entwickelt das Konzept eines *anonymen Christentums* gerade auf der Basis seiner vielfältigen Auseinandersetzungen mit Nicht-Christen – und sie machen ihn an einem neuralgischen Problempunkt des eigenen Glaubens sprachfähig. Dieser Vorgang ist grundsätzlich zu nehmen: Man wird theologisch an einem fremden Ort sprachfähig. Der entsprechende Befund lässt sich theologiegeschichtlich immer wieder bestätigen – vom Paulus der Areopagrede über Justins Adaption der *logos spermatikos*-Theorie bis eben hin zu Karl Rahner.³

Seine Theorie vom anonymen Christentum soll im Folgenden als Brückenschlag von der *Fundamentaltheologie* (erkenntnistheoretisch) über die *Dogmatik* (christologisch und ekklesiologisch) zum Problem einer *Theologie der Religionen* führen. Das theoretische Interesse richtet sich dabei auf die Relevanz von *fremden* Orten für die *eigene* Rede von Gott. Damit wird eine Umkehrung aufgegriffen, die Rahner bereits forciert hatte. Die klassische Missionstheologie brachte den eigenen Gott immer schon mit zu den Orten, an denen vom Gott Jesu Christi zu sprechen war. Nicht nur, aber zumal mit Karl Rahners Theorie des *anonymen*

- 1 Vgl. Raffelt, Albert/Verweyen, Hansjürgen, *Karl Rahner* (BsR 541), München 1997, 77.
- 2 Vgl. zum Ansatz einer „Theologie des Außen“: Sander, Hans-Joachim, Das Außen des Glaubens - eine Autorität der Theologie, in: Keul, Hildegund/ders., (Hg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*, Würzburg 1998, 240-258.
- 3 Vgl. Gregor, Maria Hoff: Identität am Rande. Marginalisierungsprozesse im Christentum, in: *StZ* 129 (2004) 589-598.

Christentums stellt sich unabweisbar die Frage, was diese Orte selbst für die Rede von Gott *christlich* beizutragen haben.

1. Von einem befremdenden Ort her: Zur Entwicklung des Theorems von den „anonymen Christen“

Nach Nikolaus Schwerdtfeger lassen sich drei Phasen in der Theoriegenese der „anonymen Christen“ ausweisen.⁴ Sie sind durch die greifbaren Texte zum Thema bestimmt, lassen allerdings außer Acht, dass Rahner seine Theorie im Zuge einer *praktischen Umstellung* entwickelt, die diese Texte erst ermöglicht. Von daher ist das Phasen-Schema um zwei wesentliche Komponenten zu ergänzen: um die Wiener Kriegszeit sowie um die Theoriedebatten der 40er Jahre. Schließlich muss wohl auch noch die Theoriekonsolidierung im Zuge des Konzils und der Konzilsrezeption berücksichtigt werden. Von daher ergibt sich ein komplexes Bild der Theorieentwicklung der „anonymen Christen“ im engeren Sinn⁵; in einem weiteren müssten sicher auch die gnadentheologischen und religionsphilosophischen Vorarbeiten der Dreißiger Jahre mit einbezogen werden.⁶

1. Die pastoralen Erfahrungen der Wiener Zeit.
2. Die theoretischen Auseinandersetzungen zumal mit Atheisten in den 40er Jahren.
3. Der 1947 erschienene Aufsatz „Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*“.⁷

4 Vgl. Schwerdtfeger, Nikolaus, *Gnade und Welt*. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (FThSt 123) Freiburg/Basel/Wien 1982, v.a. 67-95; ders., Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, in: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10), Berlin 1994, 72-94.

5 In diesem Zusammenhang weist Hans Waldenfels auf die Voraussetzungen von Rahners Theorie hin, besonders auf die Vorarbeiten von Henri Bouillard. Vgl. Waldenfels, Hans, *Die Diskussion* um die „anonymen Christen“ als Beitrag zur Religionstheologie, in: ders., *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche 1*, Bonn 1990, 53-74, v.a. 62-64 (Erstdruck: ZMR 60 [1976] 161-180). Dieser Aufsatz bietet einen bis heute wichtigen Überblick über die Diskussion und eine instruktive problemorientierte Einordnung in den Horizont der Religionstheologie.

6 Vgl. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* 67-72; ders., *Christ* 82-85.

7 Ursprünglicher Abdruck: Rahner, Karl, *Die Zugehörigkeit* zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*, in: ZkTh 69 (1947) 129-188. - Albert Raffelt („Anonyme Christen“ und „konfessioneller Verein“ bei Karl Rahner. Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie, in: ThPh 72 (1997), 565-573) stellt dazu fest: Der „Nachdruck in den Schriften zur Theologie 2. Einsiedeln 1955, 7-94 unter dem Titel „Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi« ist überarbeitet und ergänzt. Er zeigt, dass die Dokumentation verschiedener Stufen der Ausarbeitung bei der in Er-

Nach Schwerdtfeger ist

„Rahners Fragestellung [...] hier noch eng begrenzt. Es geht ihm noch nicht um die Möglichkeit eines ‚anonymen Christen‘. In diesem Aufsatz hat er vielmehr aus ökumenischer Sorge heraus die Situation der nichtkatholischen, gläubigen Christen im Blick, die sich durch den engen Kirchenbegriff der Enzyklika verletzt fühlen könnten“⁸. Trotzdem findet sich hier bereits die Grundperspektive benannt: „In der (nichtgliedhaften) Zugehörigkeit (oder »Hinordnung«) des Gerechtfertigten ist also eine »unsichtbare« Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche durch die Gnade *und* eine »sichtbare« Hinordnung selbst dann noch gegeben, wenn zu ihrer Konstitution Taufe oder äußerlich greifbares Bekenntnis des wahren Glaubens (wie im Katechismus) nicht gegeben ist.“⁹

4. Der Aufsatz „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“¹⁰ von 1954.

Dieser Text markiert das Problem einer undifferenzierten Heilsverweigerung mit einem Seitenblick auf die Situation nahezu jedes Christen – nämlich unter Bezug auf die Menschen der eigenen Umgebung, die nicht glauben. Dieser Text macht keinen theoretischen Schritt, verdeutlicht aber die erkenntnistheoretische Valenz eines konkreten Ortes, von dem her Theologie zu treiben ist. Rahner begreift die entsprechende Herausforderung als „Auftrag“, ja sogar als „Gnade“.¹¹ Zugleich markiert er die Schwierigkeit einer ausdrücklichen Glaubenszuschreibung nach innen wie nach außen – womit sich ein Leitfaden der weiteren Problematisierung abzeichnet:

„Es gibt kein Werk, das für das ewige Leben tauglich wäre, außer es ist vollbracht in der Gnade Christi. Aber damit ist nicht gesagt, daß dies alles nur dort geschähe, wo der Mensch ausdrücklich im Bereich seines gegenständlichen, begrifflich artikulierten Wissens weiß, daß es in Christi Gnade geschieht. Wenn wir daher in unserer Umgebung Menschen begegnen, vor deren sittlicher Haltung wir die größte Achtung haben können, dann stehen wir vielleicht vor Menschen, die nur nicht wissen, welche Macht die Gnade Christi und die heilige Kraft Gottes in ihrem Wesen schon ausgeübt hat. Vielleicht. Das aber genügt, um vertrauensvoll zu hoffen. Denn wirklich entscheidend mehr wissen wir ja auch von uns selbst nicht und hoffen dennoch zuversichtlich.“¹²

5. Der Artikel „Über die Theologie des Martyriums“, veröffentlicht als „Exkurs: Über das Martyrium“¹³ im Jahr 1958. Mit Schwerdtfeger handelt es sich

scheinung begriffenen Gesamtausgabe noch einiges Kolorit für die Entwicklung Rahnerscher Theologoumena beibringen kann.“ (Ebd., Anm. 11)

8 Schwerdtfeger, Christ 75.

9 Rahner, Zugehörigkeit 94.

10 Rahner, Karl, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: ders., Sämtliche Werke 10. Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von Josef Heislbetz und Albert Raffelt, Freiburg 2003, 274-289.

11 Ebd. 277.

12 Ebd. 282.

13 Vgl. Rahner, Zur *Theologie des Todes*. Mit einem Exkurs über das Martyrium (QD 2), Freiburg 1958.

hier letztlich um die eigentliche „Geburtsstunde seiner Theorie vom ‚anonymen Christen‘“.¹⁴ Darauf wird im Folgenden zurückzukommen sein.

6. Schließlich die Phase einer theoretischen Ausarbeitung und Absicherung seit den 60-er Jahren mit den Schlüsseltexten: „Die anonymen Christen“, in der Kernfassung eine Radiosendung von 1964, und „Anonymer Christ“, veröffentlicht 1972.

Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist also eine pastorale Erfahrung Rahners, mit der sich für ihn ein theologischer Ortswechsel vollzieht – ein äußerer *und* ein innerer. Als ihn die Nationalsozialisten zur Aufgabe seiner Innsbrucker Lehrtätigkeit zwingen, muss Rahner nach Wien ausweichen. Hier macht er entscheidende Erfahrungen, die sich an den Erfordernissen der konkreten Seelsorge orientierten.

„Die Bedingungen der Seelsorge unter starkem äußerem Druck zwangen zu einer Berücksichtigung der Situation, die nicht nur taktisch gemeint sein konnte. Karl Rahner sah sich herausgefordert, über eine eventuelle heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Umstände und Vorgaben nachzudenken.“¹⁵

Dieses Problem erscheint unter zwei Vorzeichen, die bereits die Weichen für die spätere Rede von den „anonymen Christen“ stellen: die Erfahrung einer Diasporasituation verbindet sich mit der Notwendigkeit eines veränderten missionarischen Einsatzes in der Welt – und zwar in den eigenen Erfahrungsräumen. Rahners Situation in der Ausbildung und Begleitung von Priestern wirft die Frage auf, was mit den Menschen geschieht, die sich vom Evangelium nicht erreichen lassen. Gehen sie „verloren“? Was bedeutet das wiederum für die Theologie? Das pastorale Problem wird zu einem dogmatischen und fordert „die Bereitschaft, umzudenken und notfalls frühere, selbst liebgewordene eigene Vorstellungen zu korrigieren.“¹⁶ Wenn die Pastoral auf diese Weise zu einem Ort der Dogmatik wird, muss sie ihre Sprachfähigkeit an den Orten ihrer praktischen Bewährung erweisen. Das heißt: Sie muss sich von diesen ursprünglich systemfremden Orten herausfordern und gegebenenfalls neu justieren lassen. Das zeigt sich biographisch bei Rahner an einem zweiten neuralgischen Punkt, der für seine Rede von den „anonymen Christen“ entscheidend ist: in den zahlreichen Diskussionen mit Nichtglaubenden. Interessanterweise verwendet Rahner diesen Begriff dann auch erstmals in einer Replik auf den atheistischen Philosophen Wolfgang Stegmüller. Dieser fragte Rahner während der 4. Internationalen Hochschulwoche 1948 nach dem Ort des Absoluten im Existenzialismus:

„Kann nicht ein Existenzialismus echt und doch atheistisch sein? Der Existentialist erlebt vielleicht ein Absolutes, interpretiert es aber nicht, weil er auf jede metaphysische

14 Schwerdtfeger, Christ 76.

15 Neufeld, Karl Heinz, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg/Basel/Wien 1994, 172.

16 Ebd. 173.

Hypothese, jede inhaltliche Ausdeutung dieses Erlebens, etwa im Sinne einer religiösen Lehre, verzichtet.“¹⁷

Rahners Antwort:

„Es wurde schon gesagt, daß die letzte Haltung des Menschen vor Gott von außen und in der Eigenreflexion nicht eindeutig qualifiziert werden kann. Selbstverständlich gibt es echte und unechte Existentialisten genau so wie echte und unechte Christen. Wenn aber ein Mensch echt ist, von Gott angerufen wird und echt ja sagt, ist er ein anonymer Christ. Der Existentialist muß damit rechnen, daß er existentiell etwas anderes tut, als er nach der existentialen Interpretation seines Daseins und Tuns vermeint.“¹⁸

Rahner reagiert hier auf einen Problemdruck, der sich von der Pastoral her stellt und sich in den konkreten Auseinandersetzungen mit Nichtglaubenden verschärft: Rahner muss die Selbstdeutung seines Gesprächspartners ernst nehmen und will ihn zugleich nicht vom Heil ausgeschlossen wissen. In dieser Situation greift er zu einer doppelten Zumutung: zur Zumutung nach außen an den Gesprächspartner, ihn trotz allem als einen *anonymen Christen* zu verstehen, und zur Zumutung nach innen an die eigene Kirche, über den „eindeutig qualifizierten“ Bekenntnisraum hinaus eine Heilsmöglichkeit für die Menschen anzunehmen.¹⁹ Damit betritt Rahner nun ein klassisch missionstheologisches Feld – es wird freilich auf eine besondere Weise abgesteckt.

2. Ein theologisches Sprachproblem: Gott kann „Heil schaffen auf Wegen, die nur er kennt“ (AG 7)

Karl Rahners Rede von der „Anonymität“ spielt zwar nicht unmittelbar, aber doch der Sache nach in diesem missionstheologischen Problemzusammenhang. Ihren systematischen Ort hat sie im Horizont einer Offenbarungsgeschichte, die ambivalent erscheint. Sie bleibt mehrdeutig, weil sie einerseits das Heil aller Menschen will und andererseits einen breiten Raum der Menschheit vom unmittelbaren Zugang zu diesem Heil auszuschließen droht. Damit wird ein göttliches Kommunikationsproblem auf den Menschen hin markiert: Die Offenbarungssprache Gottes scheint *exklusiv* zu sein. Das entsprechende Sprachproblem verschärft sich mit der Einsicht, dass die Selbstmitteilung Gottes, von Schrift und Tradition in der Kategorie des *Logos* aufgefasst, doch eigentlich von ihrer Aus-

17 Diskussion zu dem Dialog „Der Gesetzesbegriff in der christlichen Offenbarung“, in: Moser, Simon (Hg.): *Gesetz und Wirklichkeit*. 4. Internationale Hochschulwochen des österreichischen College Alpbach/Tirol 1948, Innsbruck 1949, 251-254, hier 252.

18 Ebd. 252.

19 Bereits bei Augustinus findet sich ein Hinweis auf ein „anonymes Christentum“. In seinen *Retractationes* (I 13,3) spricht er davon, „es habe das Christentum schon immer – wenn auch unter anderen Bezeichnungen – gegeben“ (Horn, Christoph, Augustinus [BSR 531], München 1995, 34).

sagbarkeit lebt. Rahners Problem ist nun, dass sich diese Sprachpolitik Gottes geschichtlich nicht durchsetzt, zugleich aber die Möglichkeit einschließen muss, jeden Menschen erreichen zu können.

Nun stellt sich dieses Sprachproblem offenbarungstheologisch ohnehin gespannt dar: Gott ist *in* seiner Offenbarung immer auch der verborgene. Zwar bleibt er gerade darin ansprechbar, und die markinische Kreuzigungsszene mit der Rezitation von Psalm 22 artikuliert dies in der äußersten Dramatik eines tödlichen Gottesverlusts; aber dieser Gott ist nicht einfach *aussprechbar*. Dieses Problem zieht sich durch die verschiedenen Offenbarungsgeschichten der Bibel und manifestiert sich immer wieder auch theologiegeschichtlich in einer Serie von Fortsetzungen.²⁰ Für Karl Rahner entsteht nun gerade aus dieser Spannung eine Möglichkeit veränderter Rede von und zu Gott. Rahner weist nämlich der Ausdrücklichkeit eines kirchlich gebundenen Christus-Bekenntnisses zugleich eine „grundsätzliche Bezogenheit auf das schweigende Geheimnis des Schöpfergottes“ zu.²¹ Der Innenraum einer klar bestimmbareren Gottessprache steht vor der Herausforderung eines unberechenbaren, weil unbekanntem Außen, das Gott immer auch bleibt. Dieses Außen ist das, was sich nicht immer schon in die eigenen Gottesauffassungen integrieren lässt. Es ist der Ort, an dem Gott *Heil schaffen kann auf Wegen, die nur er kennt* (AG 7).

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte Mühe genug, sich zu dieser Einsicht durchzuringen. Sie geschieht auf der Basis einer christologischen Ortsbestimmung, die zu einer neuen ekklesiologischen Topographie führt. Das zitierte Programmwort aus dem Missionsdekret steht dabei in engem Zusammenhang mit einer entscheidenden Passage aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die ganz offensichtlich Rahners These von der „Anonymität der heilvollen Gottesgegenwart in der Existenz des Menschen“ aufgreift, auch wenn sie diese nicht ausdrücklich zitiert und sie im eigenen Sprachduktus entwickelt.²² In GS 22 heißt es: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ Drei Absätze später spricht dieselbe Nummer von alle(n) Menschen guten Willens, in denen die Gnade unsichtbar wirkt.“

Was geschieht an dieser Stelle? Das Konzil bestimmt die Kirche über ihren Ort in der Welt von heute. Dabei lässt sie sich auf die Situation der Menschen so ein, dass von hierher das Evangelium buchstabierbar wird. Die christologische Miniatur in GS 22 übernimmt an dieser Stelle eine argumentative Brückenfunktion, die den ekklesiologischen Standpunktwechsel begründet:

20 Vgl. die theologiegeschichtlichen Partien in: Hoff, Gregor Maria, *Offenbarung(en) Gottes? Eine Problemgeschichte*, Regensburg 2006.

21 Rahner, Karl, *Die anonymen Christen*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln u.a. 1968, 545-554, hier 550.

22 Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*. *Gaudium et spes*, in: HThKVatII, Freiburg 2005, 581-886, hier 741 (Anm. 75).

„Es darf in der Christologie und im Namen Christi keine Trennung von Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängsten der Menschen von heute geben. Christus ist selbst das Zeichen für die neue Ortsbestimmung der Kirche. Sie schließt sich nicht von Menschen aus, sondern geht auf sie zu. Dieser expliziten Ortsbestimmung ist eine anonyme Verortung Gottes bei jedem Menschen beigelegt. Denn das, was in GS 22 gesagt wird, gilt »nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt« (GS 22,5).“²³

Damit wird einer Tradition der Abschied gegeben, die noch zu Konzilsbeginn für die meisten Konzilsväter und zumal im Sinne der vorbereiteten Schemata unverzichtbar erschien. Sie bestätigte die zentrale Positionalität der Kirche: *extra ecclesiam salus non est*. Stattdessen verlangt das Konzil nun, sich auf andere Gottessorte und andere Gottessprachen einzulassen. Nicht umsonst spricht Karl Rahner im Plural von den *anonymen Christen*: Es gibt eine nicht absehbare Vielfalt von Biographien und Orten, an denen mit Gott zu rechnen ist. Aber diese Orte beinhalten eine möglicherweise verschwiegene Sprache von Gott. Das hat durchaus theologischen Grund – denn Gott ist nicht nur das unausschöpfbare Geheimnis noch in der äußersten Unmittelbarkeit seiner Selbstmitteilung im Menschen. Er begegnet auch im Schweigen als einem besonderen Modus seiner Erfahrbarkeit.

Hier knüpft Rahner an, um jenes Problem überhaupt erst zur Sprache bringen zu können, das seitdem immer wieder religionstheologisch in den Formaten eines Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus dekliniert wurde. Ganz zu Recht haben Albert Raffelt und Hansjürgen Verweyen in ihrer Rahner-Einführung darauf bestanden, dass sich Karl Rahners Rede von den anonymen Christen nicht in diesem Schema beugen lässt. Es sprengt nämlich die Positionalität auf, an der die genannten Modelle hängen. Mit ihnen steht jeweils das Innen und Außen abgrenzungssicher vor Augen; beim Pluralismus wird etwa eine übergeordnete Metaperspektive eingenommen, die einen neuen Definitionsraum herstellt. Rahner verschiebt nun dieses Ordnungsgefüge, indem er den Gottesbezug ganz grundsätzlich, auch in seiner klarsten Aussageform, an eine Unverfügbarkeit rückbindet. Das *Anonyme* ist das Namenlose, das *Unbenannte* – also etwas, was sich nicht einfach benennen lässt und trotzdem einen Ort in unserer Sprache beansprucht. In diesem Sinn ist die Namensnennung JHWHs in Ex 3,14 paradigmatisch an seine *Anonymität* gekoppelt: der Name „Ich bin der ich bin“ sagt so viel, wie er verschweigt. Die Rede von den *anonymen Christen* verweist, ohne dass Rahner dies ausdrücklich machte, auf einen anonymen Rückstand in jeder Rede von Gott. Der Name Gottes verweist immer zugleich auf die Anonymität seiner Gegenwart.

3. Ein verwickeltes Verhältnis von Innen und Außen: „Mystici Corporis“ als Abprungbrett auf dem Weg zur Theorie von den „anonymen Christen“

Die Bedeutung des Namens Gottes erfährt nun aus christlicher Sicht ihre entscheidende Interpretation und Konkretion in Jesus Christus. Dabei fällt auf, dass der historische Name des Jesus von Nazareth durch das Kognomen *Christus* näher bezeichnet werden muss. Die historische Einzigartigkeit und ihre theologische Universalität werden in einer Namensgabe vermittelt, die in der Tradition immer wieder neu zu verantworten ist. Die Geschichte der Christologie ist von daher auch als fortdauernde Arbeit an der Aufhebung der Anonymität des Jesus von Nazareth zu begreifen.²⁴

Der Ort dieser Namensgeschichte ist die Kirche. Insofern ist es erneut alles Andere als zufällig, dass Rahner zu seiner These von den *anonymen Christen* im Zuge einer ekklesiologischen Problembestimmung findet. Seine Interpretation der Enzyklika „Mystici Corporis“ (Pius XII, 1943) muss dabei als entscheidende Vorstufe in der Textgeschichte dieses inzwischen klassischen Topos der neueren Theologiegeschichte betrachtet werden. Es geht hier um die gestufte Zugehörigkeit zur Kirche. Damit drängt ein Zuordnungsproblem im Innen- und Außenbezug des Christus-Bekenntnisses nach oben. An der Zugehörigkeit zur Kirche als dem Ort des *wahren* Glaubens entscheidet sich das Heil. Wenn das so ist, steht man vor dem Problem einer unausweichlichen kirchlichen Ausschließung. Sie betrifft zunächst alle Häretiker, aber auch jeden Menschen außerhalb der Kirche als des heilsentscheidenden Bekenntnisraums. Das wiederum hat für die Einschätzung aller Fremdreigionen erhebliche Konsequenzen.

Hier setzt Rahner an. Seine religionstheologische Operation bereitet er mit einem ersten Schnitt im *Innen* der Kirche selbst vor. Zum einen gehören auch „diejenigen, die innerlich vom wahren Glauben abgefallen sind“, weiterhin zur Kirche. Sogar der Papst behielte „seine kirchliche Gewalt auch dann, wenn er in der rein privaten und öffentlich nicht greifbaren Sphäre im geheimen ungläubig wäre.“²⁵ Zum anderen muss man zugeben, dass es auch außerhalb der Kirche eine sakramental gültige Vermittlung der Rechtfertigungsgnade gibt.²⁶ Das geht so weit, dass nach der Tradition „die Rechtfertigungsgnade ohne das Rechtfertigungssakrament gegeben sein kann.“²⁷ Mit anderen Worten: Die Zuschreibungsverhältnisse in der Ausdrücklichkeit des kirchlichen Glaubensbekenntnisses sind öffentlich wie privat, nach außen wie nach innen hin nie eindeutig identifizierbar.

24 In diesem Zusammenhang muss die Anonymität auch in ihrer biographischen Bedeutung buchstabiert werden: Man weiß wenig über den historischen Jesus.

25 Rahner, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi«, in: ders., Schriften zur Theologie 2, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, hier 20.

26 Ebd. 13.

27 Ebd. 20f.

Das hat für Rahner zur Folge, die grundsätzlich gegebenen Strukturen einer Anonymität auch im eigenen Glaubensraum anzuerkennen. Auf dieser Basis schließt sich mit einer ganz anderen Sensibilität die Suche nach anonymen Formen eines gelebten Gottesbezuges jenseits des Christentums an. Die Rede von der Anonymität leistet von daher zweierlei: Sie kann ein Sprachproblem benennen und es zugleich in der wechselseitigen Verwiesenheit von Bekanntem und Unbekanntem ausführen.

Was heißt das? Im Vordergrund steht nicht mehr zunächst die Identifizierung der Wahrheit; sie bleibt für Rahner ganz unzweifelhaft in Jesus Christus gesetzt. Aber das Problem verlagert sich auf die Möglichkeit, diese Wahrheit zur Sprache zu bringen. Aus der eigenen Perspektive, also der kirchlich umfassten und abgesicherten Bekenntnissicht *muss* die eigene christologische Wahrheitsüberzeugung die Angemessenheit der konziliar definierten Sprachform vertreten. Zugleich aber wird sie auf eine neue, auf eine unbekante Form des Christusbezuges, des gelebten Christusbekenntnisses, also im letzten konkurrierender Sprachen von Gott verwiesen. Der theologische Clou ist nun folgender: Es handelt sich um Sprachen, die zwar von Außen kommen, aber darum nicht einfach abgewiesen oder gering geschätzt werden dürfen. Wenn das Dogma von der Menschwerdung Gottes ernst genommen wird, und zwar gerade im Rahmen der transzendental unterfassten anthropo-theologischen Grammatik, die Rahner vorschlägt, dann muss genau in diesen Sprachen mit der Möglichkeit einer authentischen Gottessprache gerechnet werden. Sie kann christlich nicht anders als am Maßstab der eigenen christologischen Kriteriologien bemessen werden – Hans Kessler hat dies luzide dargelegt.²⁸ Aber die Kategorie der Anonymität zieht eine zweite kriteriologische Ebene ein, indem sie die eigene, als *authentisch* identifizierte Gottessprache mit anderen, eben *anonymen* Gottessprachen konfrontieren muss. Sie bringen möglicherweise auf andere Weise zur Sprache, wie der Mensch zu jenem Heil finden kann, das Gott für alle Menschen will und ist und das uns in Jesus Christus irreversibel und in höchster Vollendung begegnet.

Rahners entscheidender Schritt besteht nun darin, dass er die Wahrheitsfrage nicht dispensiert – ganz im Gegenteil. Aber er markiert, dass sie uns theologisch als ein *Sprachproblem* aufgegeben ist. Die Ausdrücklichkeit Gottes in Jesus Christus ist an die Anonymität jener Gottessprachen gebunden, die für die christliche Innenperspektive nicht mehr ohne weiteres identifizierbar ist. Diese Einsicht bindet sich im Übrigen auch daran zurück, dass sich die Sprache des Chalkedonense – mit Walter Kasper gesprochen – als *christologia negativa* ent-

28 Vgl. Kessler, Hans, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: Schwager, Raymund (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (QD 170), Freiburg u.a. 1998, 106-155.

faltet.²⁹ Chalkedon sagt in äußerster Präzision etwas aus, was zugleich immer wieder an eine Unsagbarkeit gebunden ist. Wenn Gottheit und Menschheit in Jesus Christus *ungetrennt* und *unvermischt* bleiben, können sie – trotz und wegen der Idiomenkommunikation – geschichtlich nie eindeutig identifiziert werden. Das Kognomen *Christus* wird zwar zum namentlichen Identitätsmerkmal des Jesus von Nazareth, bleibt aber sachlich nur einer von mehreren Namen, die durchaus unterschiedliche Traditionsräume erschließen.³⁰

Hier hat Karl Rahners Rede vom schweigenden Geheimnis Gottes ihren systematischen Ort. Freilich zielt Rahner darauf ab, dass der Name Gottes ausgesprochen wird, mit anderen Worten: dass sich die christliche Anonymität in jene Ausdrücklichkeit eines Namens verwandelt, die christlich nicht zufällig mit der Taufe verbunden ist. Der anonyme Christ *ist* Christ, aber

„[I]n diesem Namen liegt zugleich, daß wie alle Vollzüge des Menschen, auch dieser Grundvollzug nicht in seiner Anonymität stehen bleiben kann und will, sondern daß er auf seine Ausdrücklichkeit, seinen Namen hinstrebt. Die Ungunst der geschichtlichen Situation mag dieser Ausdrücklichkeit Grenzen ziehen, so daß dieser Vollzug nicht über die reflexe Erscheinung einer liebenden Menschlichkeit hinauskommt, aber er wird diese Tendenz nicht verleugnen, wenn ihm eine neue, höhere Stufe der Ausdrücklichkeit deutlich wird, bis zur Vollendung im bewußt übernommenen kirchlichen Bekenntnis. Erst darin findet dieser Glaube nicht nur größere Stütze und Verlässlichkeit, sondern auch seine eigentliche Wirklichkeit und jenen Frieden, als den Augustinus das Ruhen im Wesen bezeichnet: Frieden und Ruhe, die nicht Stagnation und Flucht bedeuten, sondern die Möglichkeit, sich um so entschiedener in den unverfügbaren Willen des Geheimnisses Gottes loszulassen, da man nun, nach des Paulus Wort, weiß, wem man glaubt und sich in radikalem Vertrauen angstlos anheimgibt.“³¹

An diesem Punkt ist zu überlegen, ob Rahner die letzte Konsequenz des eigenen Ansatzes zieht. Der Haftpunkt seiner Überlegungen ist mit der Kategorie der Anonymität ein *Sprachproblem*. Rahner hält nun in seinen Überlegungen auf eine Ausdrücklichkeit zu, die er zwar in seinem Aufsatz über den „Christ und seine ungläubigen Verwandten“ problematisiert, im gegebenen Zusammenhang aber doch eher selbstverständlich abrufft. Die Unausdrücklichkeit des eigenen Bekenntnisses, das Undurchschaute des eigenen Christusbezugs, die Unverfügbarkeit des eigenen Glaubens, der sich auf *den unverfügbaren Willen des Geheimnisses Gottes* einlässt – diese Aspekte bezeichnen Spurenelemente einer nie völlig zu behebenden Anonymität inmitten der Ausdrücklichkeit jedes Glaubens.

29 Vgl. Kasper, Walter, *Jesus der Christus*, Mainz ⁹1984, 280: „Das Konzil formuliert also eben keine metaphysische Christustheorie, sondern beläßt es eher bei einer das Geheimnis wahren christologia negativa.“

30 Vgl. exemplarisch zum Verhältnis von messianischer und Präexistenz-Christologien mit ihren unterschiedlichen Akzentsetzungen und Konsequenzen: Merklein, Helmut, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie*, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 221-246.

31 Rahner, *Die anonymen Christen* 550f.

Was freilich entscheidender ist: Rahner nimmt hier einen soteriologischen Positionswechsel vor. Nach wie vor geht es um das Heil des Menschen. Aber Rahner sprengt die Sprache jener Zurechnung des Heils auf, wie sie der klassische Satz vom „extra ecclesia“ noch vornahm. Sein Blick richtet sich darauf, was mit dem Menschen geschieht, dem eine andere Ausdrücklichkeit seines anonymen Gottesbezugs möglich wird. Die Folgen (im Sinne der zitierten Textstelle): Frieden und Ruhe, Angstfreiheit auf der Basis von Vertrauen. Wenn aber die Aufhebung der Anonymität des eigenen Gottesbezuges eine solche Bedeutung hat, dann geht es um eine existenzielle Sicherheit des Betroffenen – und dieser Wechsel der Zuschreibungsperspektive ist bedeutsam. Rahner führt hier eine theologische Grammatik ein, die den religiösen Fremdsprachen eine eigene Dignität zuweist. Er sagt nicht, dass sie *falsch* seien, sondern hebt darauf ab, was es für die Menschen bedeutet, wenn sie zu jener Ausdrücklichkeit ihres Bekenntnisses finden, auf die sie mit der Theorie des anonymen Christentums immer schon tendieren. Für die Einschätzung des grundsätzlichen, nämlich abgestuften, aber doch gegebenen Wahrheitswerts der anonymen Christusbekenntnisses heißt das: Sie dürfen zur Sprache kommen und lassen sich nicht vorab in ihrer Heilsrelevanz aussortieren.

Das hat einen entscheidenden Grund in Rahners Eschatologie. Gott bleibt auch in der *visio beatifica* eine letzte Differenz zum Menschen. Gott bleibt auch *im Namen über alle Namen* für den Menschen ein undurchdringliches Geheimnis. Die anonyme Gegenwart Gottes erscheint unter dieser Rücksicht als Konsequenz seiner Majestät. Dann aber muss nach den anonymen Orten seiner Gegenwart und ihrer Bedeutung für die christliche Ausdrücklichkeit der Gottessprache, also der *Theologie*, gefragt werden.

4. Zwischenergebnis: Die „anonymen Christen“ als eine Theologie der Ortssuche im Modus der Universalität

Die Rede von den „anonymen Christen“ bringt ein soteriologisches Problem neu zur Sprache. Die jesuanische Heils-Inklusion der Heiden implizierte über Jahrhunderte eine große ekklesiologische Exklusion: den Ausschluss der meisten Menschen aus einem prinzipiell universal gedachten Heil(swillen). Rahners Lösung erscheint demgegenüber als Befreiungsschlag, denn mit der Theorie der *anonymen Christen* kann er die Inklusion reformulieren, die auch das Konzil mit GS 22 im Sinn hat. Ohne dass Rahner sich darauf bezöge, erweitert er mit seinem Modell die Lehre von den „loci theologici“ des Melchior Cano: Andere als die gewohnten Orte der Gottrede werden erschlossen, aber sie bleiben gerade als „loci alieni“ nur *in ihrer Anonymität* benennbar. Man steht vor einer anonymen, weil unthematischen oder auch *anders* thematisierten Rede von Gott, in der es den Gott Jesu Christi zu entdecken gilt.

Freilich ergeben sich damit auch Anschlussprobleme: Zum einen droht eine theologische Unterbestimmung, wenn man sich nicht mehr ausdrücklich für Gott entscheiden müsste – Hans Urs von Balthasar hat diesen Aspekt in seiner Streitschrift „Cordula oder der Ernstfall“³² polemisch stark gemacht (und sich später aus gutem Grund persönlich bei Rahner dafür entschuldigen müssen).³³ Zum anderen droht eine theologische Überbestimmung, wenn der Gott Jesu Christi überall identifiziert würde. Rahner entgeht beiden Gefahren, indem er die entsprechende Identitätslogik durchbricht. Das Bekenntnis zu Jesus Christus soll nicht in seiner Anonymität bleiben, aber auch wo man es ablegt, behält es Züge des Unbenennbaren. Damit wird diese theologische Kategorie prinzipientheoretisch eingesetzt. In dieser Hinsicht ist die Theorie von den *anonymen Christen* als konsequente ekklesiologische Interpretation der chaledonensischen Christologie zu verstehen: Die Universalität des Christusbekenntnisses wird sagbar im Modus jener Negativität, mit der Chalkedon das unsagbare Christusgeheimnis zu fassen sucht: in den theologischen Negativen der entscheidenden Attribute *unge-*trennt und *unvermisch*.³⁴

5. Zur Bestimmung der theologischen Kategorie „Anonymität“

Von hierher muss die Kategorie „Anonymität“ noch einmal genauer bestimmt werden.³⁵ Ein Zeichen bezeichnet (identifiziert) ein anderes und macht es so benennbar. Man versteht es aber nur auf der Basis seines Entzugs, seiner Unfeststellbarkeit, es wird nämlich der Aufnahme durch andere Zeichen frei gegeben. Nichts kann gewährleisten, dass die Zeichen angemessen aufgegriffen und fortgesetzt wurden – man braucht nämlich erneut Sprachzeichen, um sich darüber zu verständigen. Das läuft nun keineswegs auf einen Relativismus hinaus, denn man muss sich kriteriengebunden über die Interpretation von Zeichen verständigen. Aber es gibt keine absolute Sicherheit im Gebrauch der Zeichen jenseits einer Interpretationsgemeinschaft, die darüber befindet. Genau hier hat die Kirche ihren Ort als Kommunikations- und Definitionsraum jener Zeichen, für die als

32 Balthasar, Hans Urs von, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 41987

33 Im Karl Rahner-Archiv Innsbruck findet sich die entsprechende Postkarte.

34 Vgl. Hoff, Gregor Maria, *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chaledonensischen Christologie*, in: *ThPh* 70 (1995) 355-372.

35 Vgl. Waldenfels, *Diskussion* 65-67. Waldenfels weist u.a. auf die Möglichkeit hin, dass „jemandem seine wahre Identität für sein ganzes Leben verborgen bleibt, weil die wahrhaft Wissenden sie nicht offenbaren.“ (67) Auf dieser Linie muss mit anonymen Anteilen im eigenen Leben auch da gerechnet werden, wo man nicht über alle Informationen verfügt, die für die eigene Identität bestimmend sind. Es stellt sich auch die Frage, ob nicht eine eigene Form der Anonymität in der genetischen Codierung personaler Identität vorliegt.

Grundzeichen der Name *Jesus Christus* als Mittler und *Interpres* Gottes (1 Tim 2,5) entsteht.

Auf dieser Linie ist aber gerade der Christus-Titel *ein* Name für das unsagbare Geheimnis der Aufhebung der menschlichen Anonymität Gottes. Gott ist anonym menschlich: Das schließt jene revolutionäre Vorstellung ein, die es erlaubt, Gott im Nächsten und sogar im Feind zu begegnen. Streng theologisch findet dieser Gedanke den bereits angeführten Angelpunkt, dass Gott in seiner Offenbarung der Verborgene bleibt. Die Rede des 4. Laterankonzils von der *maior dissimilitudo* setzt die analoge Rede von Gott in ihr Recht, indem sie überzogene Erwartungen an die *benennbare* Identität Gottes kritisiert. Mit anderen Worten: Jedes Bekenntnis hat anonyme Anteile. Es lässt sich nicht alles sagen, und man kann nie wissen, ob man alles glaubt, weil man sich der eigenen Rezeption nie sicher sein kann.³⁶

Die Theologie des Gebetes stellt für diese Erfahrung einen eigenen Ort bereit. Die christliche Glaubenswahrheit adressiert sich nämlich im *Namen* des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes an Gott – aber der Name des historischen Jesus bindet sich an seine anonyme Gegenwart im *Geist* Christi. Er bleibt je der Geist Christi, aber er ist nicht ohne weiteres identifizierbar, nicht einmal in einer Unterscheidung der Geister. Auf dieser Basis bleibt auch der universale Heilswille Gottes eine Kategorie der Anonymität. Wenn Gott nach dem Zweiten Vatikanum *Heil schafft auf Wegen, die nur er kennt*, wird damit etwas Unnennbares benannt: die Konkretion des Heilswillens Gottes.

6. Der soteriologische Kristallisationspunkt in der Theoriegenese der „anonymen Christen“: Karl Rahners Theologie des Todes – und ihre religionstheologische Konsequenz

In diesem Zusammenhang muss der Treibsatz der „anonymen Christen“ in den Blick kommen: Rahners Überlegungen zu einer „Theologie des Todes“. ³⁷ Bereits seit Mitte der 30er Jahre beschäftigt ihn dieses Problem. Im Format einer „Quaestio Disputata“ fasst Rahner, basierend auf einem früheren Aufsatz, seine Überlegungen zusammen – und hier findet sich auch eine der ersten Erwähnungen der „anonymen Christen“. ³⁸ Sie kommen auf einer zunächst überraschenden Basis ins Spiel – auf der Grundlage einer existenziellen Todesanalytik. Die Theologie des Todes verweist bei Rahner nämlich auf eine Entscheidungssitua-

36 Vgl. Mk 9,24: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!“

37 Vgl. dazu Raffelt/Verweyen, Karl Rahner 84.

38 Der Titel wird dabei in einer Selbstverständlichkeit gebraucht, dass er als geprägte Form erscheint und mindestens in der mündlichen Verwendung bereits für Rahner und wohl auch seine Adressaten von einiger Evidenz gewesen sein musste. Vgl. Rahner, Theologie des Todes 100.

tion, die den Menschen im Ganzen betrifft. Mit dem Tod ist das definitive Ende des Lebens erreicht. Das schließt für Rahner ein,

„dass die sittliche Grundentscheidung, die der Mensch in der diesseitigen Zeitlichkeit seines leiblichen Lebens in Freiheit gezeitigt hat, im Tode endgültig wird.“³⁹

„In der Annahme seiner selbst nimmt der Mensch Christus als absolute Vollendung und Garant seiner eigenen anonymen Bewegung auf Gott hin durch die Gnade an, und die Übernahme dieses Glaubens ist nochmals nicht Tat des Menschen allein, sondern Werk der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, und das heißt wiederum auch: die Gnade seiner Kirche, die nur die Weiterung des Geheimnisses Christi, seine bleibende sichtbare Gegenwart in unserer Geschichte bedeutet.“⁴⁰

Diese Annahme ereignet sich in einer letzten Unwiderruflichkeit im Tod, den der Mensch nicht nur erleidet, sondern zugleich bereits in seinem ganzen Leben als den eigenen Tod vollzieht.⁴¹ Im Leben nimmt der Mensch seinen Tod als eine Entscheidung vorweg, er setzt Endgültigkeit im gesamten Ablauf eines Lebens in der Richtung, die er seiner Biographie gibt. Diese Endgültigkeit steht zwar immer noch aus, nämlich ins Gericht, aber sie korrespondiert dem eigenen Lebensweg. Für Rahner wird dies an einem Punkt unwiderruflich deutlich: Wo der Mensch ein letztes Ja zum Tod sagen kann, stirbt er in einer Weise, die *anonym* christlich ist, weil sie dem Leben im Ganzen einen letzten Sinn zuspricht. Das ist nach Rahner nur möglich, wo im Tod nicht alles letztlich absurd wird, wo also der Tod nicht als letzte Grenze totalisierter Immanenz erscheint:

„Die Weise, wie gestorben wird, zeigt, daß man den Tod vorlässt und ihn annimmt. Und zwar in der Tiefe der geistigen Person, dort, wo nicht abstrakte, geredete Ideale in Sätzen gehandelt werden, sondern der Mensch in seiner Wirklichkeit selber ist. Dort wird der Tod angenommen.“⁴²

In diesem Textzusammenhang findet sich nun die bereits angesprochene Rede von den „anonymen Christen“. Anonym bleibt dabei auch die Art und Weise, wie sich die jeweilige Annahme des Todes im Einzelnen vollzieht: Es gibt dafür nicht nur *eine* Sprache, *einen* Weg. Der Tod selbst ist ein verschwiegener Ort. Er kann zum Thema werden auf der Basis eines Glaubens, der im Tod eine Hoffnung auf Leben zulassen kann. Aber die Sprache der Hoffnung bleibt an eine Perspektive des Todes gebunden, weil man mit dem Tod rechnen muss. Nur im Glauben haben wir die Nachricht von einem Leben, das durch den Tod gegangen ist – aber solange wir nicht sehen, bleibt der Tod ein Ort, der alles Sprechen von ihm an ein letztes Schweigen der Toten für uns bindet.

Umso aufregender erscheinen andere religiöse Sprachen des Todes, in denen sich der Zusammenhang zwischen Leben und Tod unmittelbarer darstellt. In verschiedenen afrikanischen Religionen findet sich ein derart enger Konnex von

39 Rahner, Theologie des Todes 27.

40 Rahner, Die anonymen Christen 550.

41 Ebd. 100.

42 Ebd.

Leben und Tod.⁴³ Der Übergang erscheint mithin fließend. Damit ergibt sich zugleich eine intensivierete Wahrnehmung der Gesamtwirklichkeit. Letztlich wird der Tod in das Leben integriert. Theologisch ist nun gerade dieses Integral des Todes als Lebensform entscheidend. Der Tod kann nämlich mit der Grammatik dieser befremdenden religiösen Sprache nicht als Ausschluss des Lebens, sondern als ein besonderer Ort des Lebens verstanden werden. Der *Tod wartet im Leben*, so wie der *Einzelne* aus einem grundlegenden *Gemeinschaftsbezug* heraus begriffen wird oder wie diese *Gemeinschaft* wiederum mit ihren *Ahnen* verbunden bleibt.

„Die afrikanischen Zivilisationen sind symbiotische Zivilisationen, in denen die Toten und die Lebenden eine einzige Gemeinschaft bilden, was um so leichter fällt, da der Tod nur der Übergang zu einem höheren Status bedeutet.“⁴⁴

Die reinkarnatorischen Einschläge müssen christlich problematisch erscheinen. Gerade unter dem Gesichtspunkt der umfassenden Lebensmacht Gottes wird aber aus der Sicht der traditionellen afrikanischen Religionen ein eigener theologischer Akzent möglich. Die religiöse Sprache der Inklusion, die hier nämlich gesprochen wird, hat ihren Haftpunkt in der ganzheitlichen Rede vom Tod und von den Verstorbenen. Sie behalten eine Präsenz, und zwar in der Sprache. Wenn in verschiedenen indigenen afrikanischen Religionskulturen von den Verstorbenen die Rede ist, lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob man eben von Toten oder von Lebenden spricht. Diese Sprache betrifft die Wirklichkeitsauffassung insgesamt. Sie wird ansprechbar als ein kosmischer Zusammenhang, in dem die Toten nicht bloß subjektiv auf der Erfahrungsseite, sondern objektiv in derselben Wirklichkeit wie die Lebenden „leben“. Diese Fremdsprache Gottes hat nicht nur einen mehrfachen christlichen Anstoßwert, etwa mit ihrem Zug zu einem theologischen Materialismus oder als Schlüssel zu einem veränderten Raum der Kommunikation mit und über Gott. Sie leistet etwas, was nur im Modus einer Fremdsprache zugänglich wird: Hier begegnet eine befremdliche Sprache für die Erfahrung einer Gottesmacht, die sich über jeden Tod hinaus, genauer: in ihm letztlich als Leben zeigt.

Genau diese Sprache bleibt christlich zunächst fremd. Aber in ihrem Anspruch muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass damit etwas Entscheidendes über die Beziehung Gottes zum Menschen gesagt wird, für das christlich jedenfalls eine *solche* Sprache nicht vorliegt – und zwar noch über alle möglichen Anknüpfungspunkte hinaus, die doch nur auf eine *christliche* Reformulierung dieser Erfahrung drängen. Immerhin darf man sich christlich daran erin-

43 Vgl. Udeani, Chibueze C., *Der Afrikaner* angesichts des Tods. Der Reinkarnationsglaube in den Afrikanischen traditionellen Religionen, in: Zapotoczky, Klaus/Gruber, Petra C. (Hg.), *Entwicklungstheorien im Widerspruch. Plädoyer für eine Streitkultur in der Entwicklungspolitik*, Frankfurt 1997, 166-181.

44 Luneau 147, zitiert nach: Udeani, *Afrikaner* 175f.

nern, dass die religiöse Fremdsprache des lukanischen Paulus auf dem Areopag einen ähnlichen Charakter und eine vergleichbare Wirkung hatte: Seine Rede von der Auferweckung des Gekreuzigten stellte die Verhältnisse von Leben und Tod auf eine Probe, der sich die Athener nicht aussetzen mochten. Die Rede vom anonymen Gott nahm indes kaum zufällig von diesem Ort ihren Ausgang – und die Herausforderung, der Anonymität Gottes in unserer Wirklichkeit auf die Spur zu kommen, bleibt zumal für eine Gegenwart bestehen, in der die vielen Orte der Welt im Licht ihrer je unverrechenbaren Dignität erscheinen. Für ihre theologische Semantik hat Karl Rahners Rede von den „anonymen Christen“ eine Grammatik entworfen, die angesichts der anstehenden religionswissenschaftlichen Herausforderungen sprachfähig machen kann – in je eigenen religiös fremdsprachlichen Übersetzungsvorgängen.