

Dr. Thomas P. Föbel

Die Offenbarungstheologie Karl Rahners  
- eine einführende Skizze -

Bonn 2009

<b>1</b>	<b>Vorüberlegungen zum Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“</b>	<b>3</b>
1.1	<i>Das Wesen der Selbstmitteilung Gottes</i>	4
1.2	<i>Das „übernatürliche Existential“</i>	9
<b>2</b>	<b>Der Offenbarungsbegriff: Heils-geschichte und Offenbarungs-geschichte</b>	<b>16</b>
2.1	<i>Die Ausgangsfrage</i>	16
2.2	<i>Die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte</i>	18
2.3	<i>Das transzendente und kategoriale Moment der einen Offenbarung und der Begriff der Offenbarungsgeschichte</i>	20
2.4	<i>Die Koexistenz von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte</i>	23
2.5	<i>Das Verhältnis der allgemeinen übernatürlichen Offenbarungsgeschichte zur speziellen übernatürlichen Offenbarungsgeschichte</i>	27
2.6	<i>Der eschatologische Höhepunkt der Offenbarung: der unüberbietbare Zusammenfall von transzendenter und kategorialer Offenbarung in Jesus, dem Christus</i>	33
<b>3</b>	<b>Karl Rahners Theologumenon vom „anonymen Christen“</b>	<b>35</b>
3.1	<i>Rahners Motive für eine Theorie vom „anonymen Christen“</i>	35
3.2	<i>Der Begriff des „anonymen Christ“</i>	40
3.3	<i>Der „anonyme Christ“ - die Ausgangslage der Argumentation und deren Ziel</i>	42
3.4	<i>Anonymer Theismus als Voraussetzung des anonymen Christentums</i>	45
3.5	<i>Der anonyme Christ</i>	48

## 1 Vorüberlegungen zum Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“

Will man den Offenbarungsbegriff von Karl Rahner verstehen, so muß man zunächst bei dem Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ ansetzen und hier nochmals bei dem für Rahners Theologie so fundamentalen Satz, daß der Mensch „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“<sup>1</sup> ist.

Bevor wir diesen Begriff im folgenden genauer bestimmen werden, können wir vorab feststellen, daß für Rahner die Selbstmitteilung Gottes auf das engste mit der Offenbarung Gottes zusammenhängt, was besonders deutlich wird, wenn er von einer *Selbstoffenbarung Gottes* spricht.<sup>2</sup>

Für Rahner ist der Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ als Schlüsselbegriff für die Theologie überhaupt geeignet, weil durch ihn unterschiedliche Aspekte des christlichen Glaubens in seines Wesens erhellt werden können.<sup>3</sup>

- So glaubt Rahner, daß durch diesen Begriff das Verhältnis zwischen der Schöpfungsordnung und der Gnadenordnung in ihrer Einheit und Verschiedenheit ausgesagt werden kann: Die Welt und in ihr der Mensch als Schöpfung, in der Gott das andere seiner selbst bewirkt und so ins Dasein setzt, ist zu begreifen als die notwendige Möglichkeitsbedingung dafür, daß Gott dem Menschen in seiner Selbstmitteilung nahekommen kann. Damit aber ist die Selbstoffenbarung Gottes das ursprüngliche Motiv, der Grund für die Schöpfung. *Es gibt die Welt, damit es Selbstmitteilung Gottes geben kann.* Und weil diese Selbstmitteilung Gottes Ausdruck einer freien und unendlichen Zuneigung Gottes an das Geschöpf ist, resultiert das Motiv der Schöpfung aus nichts anderem als der Liebe: „Deus caritas est.“<sup>4</sup>
- Im Blick auf die Gnadenlehre stellt Rahner fest, daß die Gnade im eigentlichen Sinne als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden kann, die dann an ihr Ziel kommt, wenn der Mensch das Angebot Gottes in Freiheit annimmt.<sup>5</sup>
- Und insofern die Inkarnation, daß heißt die Menschwerdung Gottes, der höchste Ausdruck der geschichtlich sich ereignenden Selbstmitteilung Gottes darstellt, auf den die gesamte Welt und Geschichte hingeordnet ist, muß man sagen, daß die gesamte Weltgeschichte immer schon auf

---

<sup>1</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u.a. 1976 u.ö., 122. [= RAHNER, Grundkurs.]

<sup>2</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 175.

<sup>3</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Art. Selbstmitteilung Gottes. In: SM III, 521-526, 523. [= RAHNER, Selbstmitteilung Gottes.]

<sup>4</sup> Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

<sup>5</sup> Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

diesen Höhepunkt hin angelegt ist. Die Welt *ist*, damit *Inkarnation*, unüberbietbare Selbstmitteilung, sein kann: Menschwerdung Gottes, die Gott für sich nicht notwendig hat, die aber für alle Menschen das Heil der Nähe Gottes bedeutet.<sup>6</sup>

Uns beschäftigt hier zunächst die Frage nach der Offenbarung Gottes, die Rahner eng mit dem Begriff der Selbstmitteilung verbindet.<sup>7</sup> Diesem Begriff müssen wir daher zunächst genau nachgehen und orientieren uns dabei am Grundkurs des Glaubens, in dem Rahner seinen Offenbarungsbegriff am deutlichsten konturiert hat.

### 1.1 Das Wesen der Selbstmitteilung Gottes

Anfänglich müssen wir uns verdeutlichen, worin das Wesen der Selbstmitteilung Gottes besteht, was Rahner unter diesem Begriff von Offenbarung versteht.

Für Rahner liegt die eigentliche Bedeutung von Offenbarung und Selbstmitteilung nicht darin, daß Gott in ihr *etwas über* sich aussagt. Es ist nach Rahner nicht so, daß Gottes Offenbarung primär in der Mitteilung von Sachverhalten *über* Gott besteht, von denen der Mensch kraft seiner eigenen Natur und Vernunft kein Wissen haben kann. Vielmehr besteht das eigentliche Wesen der Selbstmitteilung Gottes darin, „daß Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht“<sup>8</sup>. Gott selbst, als er selbst, so wie er selbst ist, konstituiert, „gründet“ den Menschen derart, daß dieser das Ereignis dieser Selbstmitteilung ist.

Diese Selbstmitteilung ist absolut, d.h. sie hält nicht irgendetwas zurück, sondern sie enthüllt dem Menschen das göttliche Wesen ganz und gar.

Unter der Voraussetzung, daß Gott ein personales Wesen und seine Selbstmitteilung wirklich absolut, d.h. vollständig, ist, ist es unmittelbar einsichtig, daß sie von Gott her nur als eine personale Mitteilung zu verstehen ist. Und umgekehrt vom Menschen her gesehen bedeutet dies, daß der Mensch eine so verstandene Offenbarung, die im letzten identisch ist mit der Gnade, nur unter der Voraussetzung empfangen kann, daß auch er ein personales, geistiges Wesen ist. Der Mensch muß das Wesen der Transzendenz sein, d.h. er muß alles dinghaft-gegenständliche übersteigen können,

---

<sup>6</sup> Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

<sup>7</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135, 123.

<sup>8</sup> RAHNER, Grundkurs 122.

damit er eine Selbstmitteilung Gottes, der per definitionem weder dinghaft noch gegenständlich ist, empfangen kann.

Bei aller Schwierigkeit eines Vergleiches können wir uns diesen Sachverhalt auf der Ebene der menschlichen Kommunikation verdeutlichen. Ein solcher Vergleich ist gewagt, weil kein menschlich-menschliches Beziehungsverhältnis das gott-menschliche Offenbarungsverhältnis adäquat zum Ausdruck bringen kann. Wenn wir ihn an dieser Stelle es dennoch wagen, dann muß man in besonderer Weise im Auge behalten, was das 4. Laterankonzil aller Theologie als verbindliche Norm vorgegeben hat: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.“ (DH 806)

Worin besteht der Unterschied zwischen Mitteilung und Selbstmitteilung im zwischenmenschlichen Bereich? Setzen wir zunächst bei der Mitteilung an. Christian Müller teilt Renate Schmidt mit, daß er 32 Jahre alt, in München wohnt und leidenschaftlicher Fußballfan ist. All diese „Informationen“ kann Renate Schmidt, die aus Hamburg stammt, nicht haben. Christian Müller teilt Frau Schmidt *etwas* (eine Information) *über sich* mit. All diese Mitteilungen sind wahr und dennoch teilt Müller in ihnen nur etwas über sich mit, aber nicht *sich* selbst, so wie er ist. Seine Mitteilung ist keine *Selbst*-mitteilung. Von einer wirklichen, wenngleich auch nie absoluten, *Selbst*-mitteilung kann man auf der Basis menschlicher Kommunikation überhaupt nur sprechen in einem *personalen Liebesgeschehen*. Wenn ein Mensch einem anderen Menschen seine Liebe bekennt, wobei wir hier voraussetzen, daß es sich um wahre Liebe handelt, dann teilt er dem anderen nicht nur etwas *über sich* mit (das tut er auch!), sondern er teilt *sich* dem anderen in seinem wahren Selbst mit. Auch in dieser Selbstmitteilung bleibt es wahr, daß Christian Müller 32 Jahre alt ist und aus München stammt und dennoch spricht er im Liebesgeschehen ungleich mehr über sich aus, indem er *sich selbst* aussagt als Liebender.

Wir können diesen - durchaus gewagten - Vergleich auch noch im Blick auf den möglichen Adressaten einer solchen Selbst-Mitteilung versuchen. Sich-selbst Mitteilen - etwa im Eingeständnis der Liebe - kann der Mensch sich sinnvollerweise nur einem Wesen, das eine solche Selbst-mitteilung auch annehmen kann. Der Versuch etwa, sich einem Computer so mitzuteilen, daß in dieser Mitteilung das personale Wesen des Menschen selbst ausgesagt würde, liefe immer ins Leere, weil die binäre Computerkodifizierung letztlich nur Daten verarbeiten kann, die er auf die banale Ebene einer Ja/Nein-Identifikation hinausliefe. Eine solche Informationsverarbeitung würde aber nie die Ebene einer wirklich personalen Mitteilung erreichen können.

Entscheidend für das Verständnis des Begriffs der „Selbstmitteilung Gottes“ ist die Tatsache, daß man sich bewußt macht, daß bei einer *Selbst*-Mitteilung der *Geber* selbst die *Gabe* ist<sup>9</sup> und diese dann an ihr Ziel gelangt,

---

<sup>9</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 126.

wenn die Gabe als Gabe angenommen wird. Nochmals mit den Worten Rahners:

„Selbstmitteilung Gottes besagt also, daß das Mitgeteilte wirklich Gott in seinem eigenen Sein und so gerade die Mitteilung zum Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe ist. Diese Selbstmitteilung bedeutet gerade jene Objektivität der Gabe und der Mitteilung, die der Höhepunkt der Subjektivität auf seiten des Mitteilenden und des Empfangenden ist.“<sup>10</sup>

In der Selbstmitteilung, die Rahner hier als Objektivität der Gabe bezeichnet, teilt Gott sein wahres Sein (Höhepunkt seiner Subjektivität) mit und dieses wahre Sein bedeutet zugleich auch den Höhepunkt der Subjektivität auf der Seite des Adressaten (Mensch), dessen Vollendung in der unmittelbaren Anschauung Gottes (gen. sub. und obj.) und in der Gottes-liebe (gen. sub. und obj.) besteht.

#### *Die doppelte Modalität der Selbstmitteilung Gottes*

Wir haben bereits festgehalten, daß sich die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als ein geistig-personales Wesen richtet, wobei die Bestimmung als „geistig-personales Wesen“ impliziert, daß es als solches ein Wesen der Freiheit ist. Würde man diese Bestimmung vom Menschen „abziehen“, dann könnte man ihn nicht mehr als ein personales Wesen bezeichnen. Der Mensch als nicht-personales Wesen käme aber als Adressat einer Selbstmitteilung Gottes gar nicht in Frage, was wir uns oben bereits vergegenwärtigt haben. Tatsächlich aber ist es so, daß der Mensch ein Freiheitswesen ist, „daß in der Möglichkeit eines absoluten ‘Ja’ oder ‘Nein’ zu Gott existiert“<sup>11</sup>.

Daraus ergibt sich aber folgendes: Die Selbstmitteilung Gottes steht unter einer doppelten Modalität. Auf der einen Seite, von Gott aus gesehen, besteht die Modalität des *Angebotes* an den Menschen. Dieses Angebot ist streng universal zu denken (dazu später Näheres), insofern radikal jeder Mensch das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist. Auf der anderen Seite, vom Menschen aus gesehen, besteht die Modalität der freien *Stellungnahme*. Diese Stellungnahme wiederum zerfällt ihrerseits in die doppelte Modalität von „Annahme“ oder „Ablehnung“ durch die freie Entscheidung des Menschen.

Im Hinblick auf diese Entscheidung muß dann allerdings nochmals eine Differenz festgehalten werden: Annahme und Ablehnung stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander, als ob in ihnen das neutrale Vermögen einer Wahlfreiheit gegeben wäre.

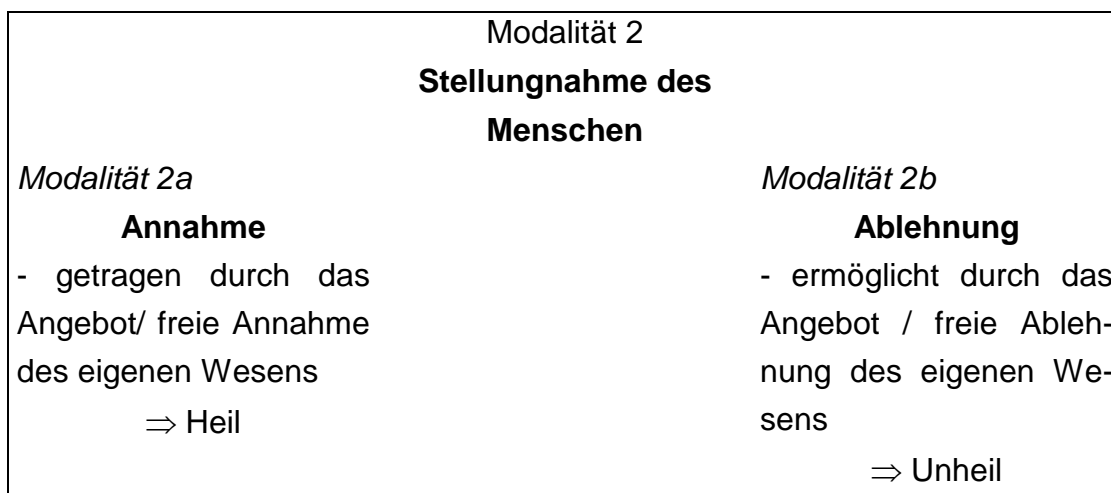
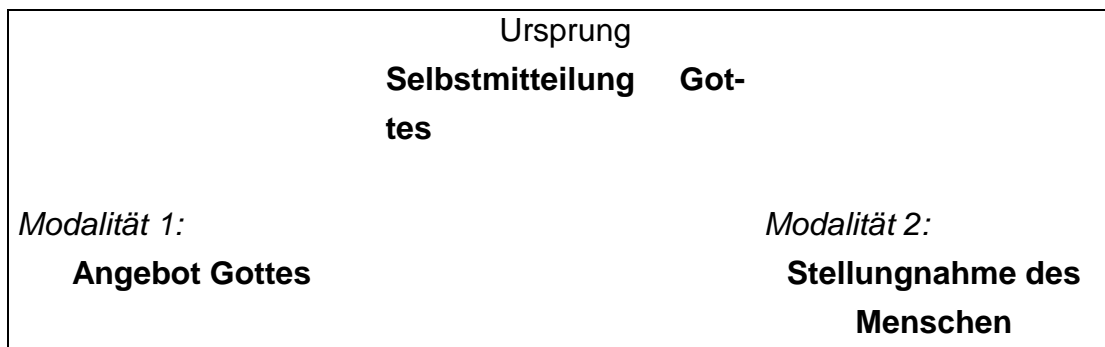
---

<sup>10</sup> RAHNER, Grundkurs 124.

- Hinsichtlich der „Annahme“ der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung muß festgehalten werden, daß diese Annahme ihrerseits ganz und gar getragen wird durch das Angebot selbst, weil dieses Angebot selbst den Horizont des Menschen bildet, in dem er seine Freiheitsentscheidung trifft. Zudem unterstreicht Rahner, daß der kreatürliche, d.h. menschliche, Akt der Annahme der Selbstmitteilung Gottes diese „göttliche Gabe“ auf eine kreatürliche Ebene depotenzieren würde, wenn der menschliche Vollzug der freien Annahme nicht seinerseits nochmals getragen wäre von Gott selbst. Die Annahme der Selbstmitteilung Gottes *in und durch* diese selbst, wäre aber gleichbedeutend mit dem Heil des Menschen.
- Hinsichtlich der „Ablehnung“ der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung muß festgehalten werden, daß sich der Mensch durch diese Ablehnung in einen Selbstwiderspruch zu sich verfangen würde, weil er genau das ablehnt, was sein innerstes Konstitutivum ausmacht. Die Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes bedeutet damit aber das Unheil des Menschen.

---

<sup>11</sup> RAHNER, Grundkurs 124.



Um dem Wesen der Selbstmitteilung Gottes, hier verstanden als Selbststoffbarung Gottes, noch genauer zu erfassen, können wir mit Rahner nochmals bei der „transzendentalen Erfahrung“ ansetzen.

In der transzendentalen Erfahrung „erfährt der Mensch sich als das endliche, kategoriale Seiende, als das vom absoluten Sein her in Unterschied von Gott eingesetzte, als das vom absoluten Sein herkommende und im absoluten Geheimnis gründende Sein“<sup>12</sup>. In diesem zunächst kompliziert klingenden Satz bringt Rahner zum Ausdruck, daß der Mensch sich immer schon seiner Endlichkeit bewußt ist und in dieser Erkenntnis gleichzeitig der Tatsache gewahr wird, daß er das Wesen einer auf das Sein schlechthin offenen Transzendenz ist. Indem er die Endlichkeit *als* Endlichkeit erkennt und damit jede Endlichkeit überschreitet, weiß er sich verwiesen (oder geöffnet) auf das absolute Sein selbst. Dieses absolute Sein ist das *Woraufhin* aller menschlichen Erkenntnis und *gleichzeitig*, weil der Mensch ein endliches Sein ist, das *Wovonher* seines Daseins. In dieser Verwiesenheit auf das absolute Sein,

---

<sup>12</sup> RAHNER, Grundkurs 125.



die der Mensch zwar verdrängen, aber der er nie entgehen kann, ist das gegeben, was man eine „natürliche Offenbarung Gottes“<sup>13</sup> nennt.

Aber - und das ist für das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung entscheidend - durch diese „natürlichen Offenbarung“ hat der Mensch zwar ein Wissen um Gott, aber er weiß nicht, wie dieser Gott sich zum Menschen verhält. Er weiß nicht, ob dieser Gott „die für uns schweigend in sich verschlossene und uns in unsere Endlichkeit hinein distanzierende Unendlichkeit oder die radikale Nähe der Selbstmitteilung sein will“<sup>14</sup>.

Man könnte etwas vergrößert sagen, daß in der „natürlichen Offenbarung“ dem Menschen das „Daß“ Gottes bekannt ist, während über das „Wie“ Gottes nichts ausgesagt werden kann.

Diese „natürliche Gottesoffenbarung“ ist aber im Grunde genommen immer schon in ein höheres Ganzes eingebettet, wenn Rahner den Menschen als „Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“<sup>15</sup> definiert. Denn in dieser Aussage soll ja gerade zum Ausdruck gebracht werden, daß Gott nicht das radikal fernbleibende Woraufhin und Wovonher des Menschen ist und in schweigender Ferne verharrt, sondern „daß er sich selbst als er selbst gibt“<sup>16</sup>. Damit aber ist dem Menschen in der Selbstmitteilung Gottes eröffnet, daß das vom Menschen her unerreichbare Ziel durch Gottes Offenbarung, die im letzten identisch ist mit der Gnade, zum Ausgangspunkt des vollendeten Selbstvollzug des Menschen werden kann.<sup>17</sup>

In der Selbstmitteilung Gottes zeigt sich Gott, das heilige Geheimnis, als die bergende Nähe, als vergebende Intimität, als Heimat, als sich mitteilende Liebe, als das Heimliche.<sup>18</sup>

## 1.2 Das „übernatürliche Existential“

Bevor wir uns weiter mit dem Rahnerschen Offenbarungsbegriff auseinandersetzen, wenden wir uns den Rahnerschen Überlegungen zum „übernatürlichen Existential“ zu. Galten unsere Überlegungen bisher vor allem Gott als dem Subjekt der Selbstmitteilung Gottes, so stellt das „übernatürliche Existential“ in gewisser Weise ein logisches Pedant zu diesen Ausführungen dar, insofern sich in diesem Begriff die konkreten Auswirkungen der Selbstmitteilung Gottes für ihren Adressaten widerspiegeln. Beide Aspekte sind eng-

---

<sup>13</sup> RAHNER, Grundkurs 173. Rahner bemerkt aber ausdrücklich, daß dieser Begriff einer „natürlichen Offenbarung“ missverständlich sei. (Vgl. ebd.)

<sup>14</sup> RAHNER, Grundkurs 173.

<sup>15</sup> RAHNER, Grundkurs 125.

<sup>16</sup> RAHNER, Grundkurs 125.

<sup>17</sup> RAHNER, Grundkurs 126.

tens aufeinander bezogen, wenn Rahner das „Angebot der Selbstmitteilung“ als das „übernatürliche Existential“ bezeichnet.<sup>19</sup>

Einer der bekanntesten Beiträge Karl Rahners für die Theologie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts war sicherlich die Implementierung des Begriffs eines „übernatürlichen Existentials“. Was aber ist mit diesem Begriff gemeint?

Wenn man den Gedanken von der Ereignishaftigkeit des Menschen *qua Selbstmitteilung Gottes* zu Ende denkt, dann ergibt sich, daß diese Gnade ausnahmslos jedem Menschen zumindest im *Modus des Angebotes* gegeben ist. Der Mensch ist von vorneherein auf Gott verwiesen als sein eigentliches und erreichbares Ziel verwiesen. Diese apriorische, d.h. immer gegebene, Verwiesenheit des Menschen auf Gott bezeichnet Rahner in Anlehnung an den Begriff des „Existenzial“ bei Martin Heidegger als *übernatürliches Existential*. Dabei kommt durch den Begriff „Existential“ zum Ausdruck, daß das Angebot der Selbstmitteilung Gottes zum *konstitutiven* Bestandteil der menschlichen Wirklichkeit gehört. Rahner versteht unter Existential nämlich „eine dauernde, bleibende Verfasstheit [sic!] einer endlichen Geistperson, die die Ermöglichung und ontologische Vorbestimmung eines personalen Handelns ist“<sup>20</sup>. Das *Existential* unterscheidet sich vom Existentiellen dadurch, daß es *nicht* der freien Tat der Person selbst entstammt, sondern deren Voraussetzung ist.<sup>21</sup> Das Existential bestimmt den Menschen in *all* seinen Dimensionen, wobei der Hinweis auf „alle“ Dimensionen deutlich unterstrichen werden muß. Darüber hinaus charakterisiert Rahner diese Grundanlage des Menschen aus zwei unterschiedlichen Gründen als „übernatürlich“:

„Übernatürlich ist dieses Existential sowohl, weil es den Menschen ausrichtet auf das übernatürliche Ziel, als auch, weil es ungeschuldet ist.“<sup>22</sup>

Damit besagt der Begriff ein doppeltes: Zum einen ist jeder Mensch als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes zu einem übernatürlichen Ziel berufen (theologisch: zur *visio beatifica*), zum anderen aber ist diese übernatürliche Berufung etwas, was dem Menschen nicht schon aufgrund seines bloßen Geschaffenseins gegeben ist. Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes, das Angebot der Gnade als übernatürliches Existential geht über die Schöpfungsgnade hinaus und ist dennoch, wegen des universalen Heilswillens Got-

---

<sup>18</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 137.

<sup>19</sup> RAHNER, Grundkurs 132.

<sup>20</sup> RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadensordnung. In: Orientierung 20 (1956) 8-11, 9. [= RAHNER, Verhältnis.]

<sup>21</sup> Vgl. RAHNER, Verhältnis 9.

tes (1 Tim 2,4), ausnahmslos allen Menschen angeboten. In der für Rahner typischen, nicht immer ganz einfachen Diktion liest sich dies folgendermaßen:

„Diese ‘Situation’ [des in Christus objektiv gerechtfertigten Mensch als dauerndes Subjekt der Heilssorge und des Gnadenangebotes Gottes] (...), die umfassend und unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vorgegeben ist und dieses bestimmt, besteht nicht nur in den Gedanken und Absichten Gottes, sondern ist eine real-ontologische Bestimmung des Menschen selbst, die als Objektivierung des allgemeinen göttlichen Heilswillens zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als ‘Natur’ hinzutritt, dieser aber in der realen Ordnung niemals fehlt.“<sup>23</sup>

Karl-Heinz Weger bezeichnet diese Überlegungen zur Angebot der Gnade im übernatürlichen Existential als das zentrale Anliegen der Rahnerschen Theologie:

„Gnade, die wirklich übernatürliche Gnade, die Gott selbst ist, ist die innerste Mitte jeder menschlichen Existenz.“<sup>24</sup>

Man würde dem Begriff des „übernatürlichen Existentials“ jedoch nicht gerecht, wenn man es rein formal und isoliert vom Christusergebnis betrachten würde. (Daß dies ganz spezifische und gewichtige Probleme mit sich bringt, darauf kann hier nur hingewiesen werden.<sup>25</sup>)

Wir haben bereits mehrfach gesehen, daß Rahners Theologie maßgeblich von der Tatsache der Inkarnation her entfaltet wird. *Weil* die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus der Höhepunkt der Geschichte schlechthin ist, *hat dieses Ereignis Konsequenzen* für alle Menschen, für die gesamte Menschheit. Unter der Voraussetzung nämlich, daß die „Menschheit (...) als eine konkrete Einheit von Gott gesehen und behandelt“<sup>26</sup> wird, *betrifft das Christusergebnis alle Menschen aller Zeiten*. Dadurch, daß Gott in Jesus Christus in die Geschichte und Welt eingetreten ist, verändert sich fortan die Situation der Welt im ganzen und in ihr die Situation jedes einzelnen Menschen. Dies gilt bereits für die Menschen, die vor dem geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung gelebt haben, „weil die in der übernatürlichen Ordnung gegebene Heilsgeschichte (...) von vorneherein eine solche [ist], in der Gott in Chris-

---

<sup>22</sup> RAHNER, Verhältnis 9.

<sup>23</sup> RAHNER, Karl, Art. Existential, übernatürliches. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 3, 1301.

<sup>24</sup> WEGER, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg u.a. 1996, 80. [= WEGER, Karl Rahner.]

<sup>25</sup> Vgl. BALTHASAR, Hans Urs von, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966. Vgl. METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz<sup>5</sup>1992, 152ff.

<sup>26</sup> RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 85. [= RAHNER, Gliedschaft.]

tus sich in der Inkarnation der Welt mitteilen wollte<sup>27</sup>. Nikolaus Schwerdtfeger kommt zu dem Urteil:

„Darum ist vorlaufend zum geschichtlichen Christusereignis und auf es hingebordnet das übernatürliche Existential faktisch schon mit der Schöpfung gegeben.“<sup>28</sup>

Im Hintergrund dieser Konzeption steht die biblische Aussage des Kolosserbriefes, daß von Anfang alles durch Christus geschaffen ist und die gesamte Schöpfung auf Christus hin angelegt ist<sup>29</sup>:

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. (Kol 1,15-17)“

Das Christusereignis qualifiziert die Welt von vorneherein anders, als wenn die Schöpfung nicht immer schon auf Christus hin angelegt gewesen wäre. Diese umfassende Situation einer in Christus und seiner Kirche gleichsam geweihten Menschheit<sup>30</sup> findet ihren konkreten Niederschlag beim Menschen im Angebot des übernatürlichen Existentials. Dieses ist damit christologisch qualifiziert als Selbstmitteilung Gottes in Christus, hat aber - unter der Bedingung der Sünde - auch einen soteriologischen Charakter als *vergebende* Selbstmitteilung Gottes.

In einer ersten Zusammenfassung können wir versuchen, die komplexe Wirklichkeit, die der Begriff des übernatürlichen Existentials zum Ausdruck bringen will, thesenartig wie folgt zu fassen:

- Das übernatürliche Existential besagt die *Ausrichtung jedes Menschen* auf sein letztes Ziel, das Gott als er selbst ist.<sup>31</sup> Weil diese Ausrichtung von Gott her gesehen ungeschuldet ist und das Ziel als solches die naturalen Möglichkeiten des Menschen übersteigt, heißt das Existential „übernatürlich“.
- Das übernatürliche Existential konkretisiert den allgemeinen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) auf den speziellen Menschen hin. Als diese Konkretisierung ist es ausnahmslos jedem Menschen angeboten.

---

<sup>27</sup> RAHNER, Karl, Art. Übernatürliche Ordnung. In: SM IV 1041-1048, 1047.

<sup>28</sup> SCHWERDTFEGGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 187. [= SCHWERDTFEGGER, Gnade.]

<sup>29</sup> Vgl. SCHWERDTFEGGER, Gnade 186.

<sup>30</sup> RAHNER, Gliedschaft 93. Vgl. RAHNER, Sendung 263.

<sup>31</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: SzTh I, Einsiedeln u.a. 1954, 377-414, 408.

- Das übernatürliche Existential bestimmt zugleich die Situation des Menschen als in und durch Christus „objektiv erlöst“. Es stellt den Menschen dann aber in die Entscheidung, diese objektive Tatsache auch subjektiv in Glaube, Hoffnung und Liebe nachzuvollziehen.<sup>32</sup>
- Das übernatürliche Existential ist die Gnade Gottes selbst als Selbstmitteilung Gottes. im Modus des Angebotes. Die Tatsache, daß ausnahmslos jedem Menschen diese Gnade im übernatürlichen Existential angeboten ist, sagt aber noch nichts darüber aus, ob der einzelne Mensch diese Gnade auch angenommen hat bzw. annehmen wird.<sup>33</sup>
- Die im übernatürlichen Existential angebotene Gnade ist identisch mit der absoluten Selbstmitteilung Gottes, die durch die Menschwerdung Gottes an die Welt ergangen ist und vom Menschen Jesus absolut angenommen wurde. (Höhepunkt der Offenbarung.)
- Das übernatürliche Existential betrifft *alle Dimensionen* des Menschen in seinem konkreten Leben. Zu ihm muß der Mensch, ob er will oder nicht, Stellung nehmen.

Es sei nochmals etwas ausführlicher auf die konkreten und unausweichlichen Auswirkungen hingewiesen, die das übernatürliche Existential auf die menschlichen Erfahrungen hat. Rahner:

„Kein Mensch kann verhindern, daß er von Gott geliebt wird (...), kein Mensch kann verhindern, daß er erlöst ist, daß er existiert als der in der Fleischwerdung des ewigen Logos Gewollte, kein Mensch kann sich, obzwar er im protestierenden Nein dazu leben kann, dem entziehen, daß die Gnade Gottes ihn dauernd heimsucht, (...) daß alles menschliche Dasein einzig gründet im Abgrund des Geheimnisses, das die absolute Liebe ist. (...)

Diese Wirklichkeit mag reflex gewußt, glaubend und liebend angenommen sein oder nicht, sie ist eine Wirklichkeit, sie ist dazu bestimmt, selbst noch als verneinte, das Leben des Menschen innerlich zu tragen, sie dringt in tausend geheimen Weisen aus dem Herzgrund des Mensch in all seine Bereich ein, sie macht ihn unruhig, verzweifelt an der Enge und Endlichkeit des Daseins (...). Der Mensch hat keine Ruhe. Er kann seine Endlichkeit nicht mehr beruhigt für selbstverständlich halten.“<sup>34</sup>

In diesem ausführlichen Zitat wird sehr deutlich, wie umfassend die Wirklichkeit des übernatürlichen Existential die konkrete Wirklichkeit des Menschen umgreift. Als diese umfassende Wirklichkeit aber fordert das übernatürliche Existential den Menschen zur Stellungnahme heraus. Diese Stellungnahme,

<sup>32</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Art. Rechtfertigung. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 8,1042-1046, 1043f.

<sup>33</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 133.

<sup>34</sup> RAHNER, Karl, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In: SzTh VII, Einsiedeln u.a. 1966, 386-400, 387f.

die keinesfalls nur in besonderen, gar religiösen Akten geschieht, stellt den Menschen immer vor die Frage nach seinem eigenen Selbstverständnis. Da aber dieses Selbstverständnis wiederum maßgeblich durch die Realität des übernatürlichen Existentials geprägt ist, verhält sich der Mensch in jedem seiner Entscheidungen, in jeder Erkenntnis auch gegenüber Gott; entweder indem er dessen Angebot - seine Selbstmitteilung - annimmt, oder aber, indem er diese ablehnt.

Eine entscheidende Überlegung zum übernatürlichen Existential müssen wir noch unternehmen. Man muß sich ganz klar bewußt sein, daß das Existential auch da wirksam ist, wo der Mensch nicht glaubt. Ja, es ist vielmehr anzunehmen, daß der Mensch in den meisten Fällen nicht ausdrücklich (thematisch) um diese ursprüngliche Verwiesenheit auf Gott weiß. Rahner geht sogar soweit zu behaupten, daß das übernatürliche Existential den Menschen selbst da noch trägt, wo dieser ausdrücklich Nein zu Gott sagt. Von daher sind alle Menschen potentiell „anonyme Christen“, haben es alle Menschen immer schon mit Christus und seiner Kirche zu tun, auch dann, wenn sie die explizite Botschaft des Christentums noch nicht erreicht hat.<sup>35</sup>

Bevor wir im folgenden uns dem Verständnis dessen, was Rahner unter Offenbarung versteht, noch eingehender widmen können, sollen zusammenfassend die Konsequenzen des übernatürlichen Existentials für die menschliche Transzendentalität aufgezeigt werden. Erst von daher kann deutlich werden, was Rahner unter den Begriffen der Heils- und Offenbarungsgeschichte versteht und wie sich diese zur menschlichen Geschichte überhaupt verhalten.

Das, was über das übernatürliche Existential ausgeführt wurde, gilt - wie wir gesehen haben - im Blick auf den Menschen schlechthin universal; es gilt für den Menschen schlechthin und nicht nur für den getauften und gerechtfertigten im Gegensatz zum Heiden und Sünder.<sup>36</sup> Durch das „übernatürliche Existential“ wird (besser noch würde man sagen „ist“) die Transzendentalität des Menschen, die greifbar ist in der transzendentalen Erfahrung, eine „übernatürlich erhobene“<sup>37</sup>, so daß diese übernatürliche Verfaßtheit der menschlichen Transzendentalität „eine Modalität seiner ursprünglichen und unthematischen Subjekthaftigkeit“<sup>38</sup> ist. Der Terminus „unthema-

---

<sup>35</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI, Einsiedeln u.a. 1965, 545-554. DERS., Atheismus und implizites Christentum. In: SzTh VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 187-212. [= RAHNER, Atheismus.] DERS., Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: SzTh X, Einsiedeln u.a. 1972, 531-546.

<sup>36</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 133.

<sup>37</sup> RAHNER, Grundkurs 135.

<sup>38</sup> RAHNER, Grundkurs 135.

tisch“ bringt dabei zum Ausdruck, daß die übernatürliche Transzendentalität des Menschen zwar nicht vom Menschen ausdrücklich, eben thematisch, *gewußt* ist, aber dennoch ungegenständlich *bewußt* ist:

„Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person ist eine von der Gnade herkommende, an sich selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit, ist nicht an sich schon gegenständliche sachhafte Aussage, ist Bewußtheit, nicht Gewußtheit.“<sup>39</sup>

Auch wenn der Menschen - zumindest vor der Begegnung mit dem Evangelium - nicht ausdrücklich um die Finalisierung seines Geistes auf die liebende Nähe Gottes hin weiß, macht sie sie sich doch im Dasein des Menschen - in seiner übernatürlich erhobenen, transzendentalen Erfahrung - bemerkbar und wirkt sich darin aus.<sup>40</sup> Sie ist für Rahner sogar schon im eigentlichen Sinne Offenbarung:

„Die übernatürlich erhobene, unreflexe, aber wirklich gegebene transzendente Erfahrung der Bewegtheit und Verwiesenheit des Menschen auf die unmittelbare Nähe Gottes ist aber durchaus schon als solche im voraus zu einer geschichtlich sich vollziehenden reflexen Thematisierung im ganzen der menschlichen Geistes- und Religionsgeschichte als eigentliche Offenbarung anzusprechen, die keineswegs mit der sogenannten natürlichen Offenbarung identifiziert werden darf.“<sup>41</sup>

Von dieser Stelle aus können wir nun den Offenbarungsbegriff bei Rahner weiter verdeutlichen.

---

<sup>39</sup> RAHNER, Grundkurs 175.

<sup>40</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 136.

<sup>41</sup> RAHNER, Grundkurs 154.

## 2 Der Offenbarungsbegriff: Heils-geschichte und Offenbarungsgeschichte

### 2.1 Die Ausgangsfrage

Angesichts des Zieles unserer Vorlesung, innerhalb der Darstellung maßgeblicher theologischer Entwürfe des 20. Jahrhunderts auch die theologischen Auseinandersetzungen zum Ausdruck zu bringen, ist es höchst interessant, daß Rahner seinen Überlegungen zum Begriff der Offenbarung verknüpft mit einer, wenn auch kurzen, Auseinandersetzung mit dem sogenannten „Modernismus“ und hier im besonderen mit dessen Offenbarungsbegriff.<sup>42</sup>

Rahner stellt fest, daß zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Häresie des Modernismus die Kirche bedroht habe, zu dessen Grundirrtümern v.a. sein Offenbarungsbegriff gehört habe.<sup>43</sup>

„Offenbarung war (...) für den Modernismus ein anderes Wort für die der menschlichen Geschichte immanente und notwendige Entwicklung des religiösen Bedürfnisses, in der dieses sich in den mannigfaltigsten Formen der Religionsgeschichte objektiviert und langsam zu höherer Reinheit und umfassenderer Fülle bis zu seiner Objektivierung in Christentum und Kirche aufwächst.“<sup>44</sup>

Diesem Offenbarungsbegriff warf die Kirche vor, daß er „immanentistisch“ sei und damit Offenbarung auf eine rein innerweltliche bzw. innermenschliche Entwicklung reduziere, die keinen Spielraum für ein Handeln Gottes „extra nos“ zulasse.

Umgekehrt macht Rahner aber geltend, daß sich der Modernismus seinerseits nicht völlig zu unrecht gegen ein Offenbarungsverständnis der neothomistischen Schultheologie gerichtet habe, welches das Offenbarungsgeschehen einseitig als ein dem Menschen äußerlich bleibendes Eingreifen Gottes verstanden hat. Dieses Eingreifen Gottes, etwa durch die Propheten, wurde verstanden als die äußerliche Vermittlung wahrer menschlicher, aber von Gottes Autorität legitimer, Sätze bzw. Einsichten über Gott, die der Mensch alleine kraft eigener Vernunft nicht erreichen könnte. Der Modernismus wirft damit der faktischen, nicht lehramtlich verbindlichen, Theologie vor, einem extrinseistischen Offenbarungsbegriff anzuhängen.<sup>45</sup> Um Rahners Anliegen zu verstehen ist es wichtig festzuhalten, daß Rahner hier zwischen der Schultheologie einerseits und der kirchlichen Orthodoxie andererseits

---

<sup>42</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./ RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24, 11-13. [= RAHNER, Bemerkungen.]

<sup>43</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 11.

<sup>44</sup> RAHNER, Bemerkungen 11.

<sup>45</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 12.



unterscheidet. Das - um es etwas vergrößert auszudrücken - „extrinsezi-  
stische Offenbarungsverständnis“ der Schultheologie beherrschte zwar faktisch  
den theologischen Lehrbetrieb, was aber nicht bedeutet, daß es identisch ist  
mit der Lehre der Kirche selbst, insofern es eben nicht die Fülle des Glau-  
bensgutes ausschöpfte. Rahner will diesen Streit nicht entscheiden, sondern  
will lediglich zum Ausdruck bringen, daß sowohl der Offenbarungsbegriff der  
„Schultheologie“ als auch der des „Modernismus“ defizitär gewesen sein  
könnte.

Dieser „Einstieg“ in die eigentliche Thematik des Offenbarungsbegriff ist  
typisch für Rahners Art der theologischen Argumentation. Rahner geht  
aus von der *faktisch* betriebenen Theologie und konfrontiert diese mit den  
aktuellen Glaubensfragen der Menschen. Sodann versucht er eine „neue  
Antwort“, indem er zum einen die verengte Sicht der Schultheologie auf-  
zeigt, um so den Blick auf das gesamte *depositum fidei* freizusetzen. Auf  
der Grundlage einer auf diese Weise gewonnenen neuen Offenheit auf das  
gesamte Glaubensgut gewinnt Rahner sodann durch kreativ-produktives  
Weiterdenken der Glaubensüberlegungen Antworten auf die aktuellen  
Fragen der Menschen.

#### *Die ärgerliche Konkretheit einer Offenbarungsgeschichte*

Rahner diagnostiziert bereits im Jahr 1963 hellsichtig, worin die Problematik  
des „modernen Menschen“ liegt, sich auf eine Offenbarung einzulassen, de-  
ren Wesen es gerade ausmacht, daß sie *geschichtlich* ergeht. Dazu betrach-  
tet er unterschiedliche Denkhaltungen, die bei den Menschen heute anzu-  
treffen sind. Im einzelnen spricht er von einem antikirchlichen Humanismus,  
einem bekümmerten Atheismus, und dem Materialismus. Für alle diese  
Denkrichtungen ist nicht so sehr die Annahme eines „deus absconditus“ är-  
gerniserregend als vielmehr die christliche 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“<sup>46</sup>.

Ärgerniserregend für den Menschen ist also nicht das transzendente Got-  
tesverhältnis, die transzendente Offenbarung, des Menschen, sondern  
vielmehr die *kategoriale Offenbarungsgeschichte*. Bislang hatten wir uns  
primär diesem „transzendentalen Gottesverhältnis“ zugewandt, das nach  
Rahner von seinem Wesen her darin besteht, daß Gott sich dem Menschen  
als bergende Nähe und erreichbares Ziel mitgeteilt hat. Und erinnern wir uns

---

<sup>46</sup> RAHNER, Bemerkungen 12.

daran, daß diese Selbstmitteilung Gottes im übernatürlichen Existential alle Dimensionen des Menschen betrifft; der Mensch es somit in jeder Erkenntnis und in jeder Freiheitstat immer schon mit Gott zu tun hat. Diese Selbstmitteilung Gottes aber können wir dann als *transzendente Offenbarung*, oder noch genauer als transzendentalen Aspekt der Offenbarung bezeichnen.<sup>47</sup> Von diesem transzendentalen Moment aber müssen wir das kategoriale, geschichtliche Moment unterscheiden. Bevor wir näher auf das Verhältnis dieser beiden Begriffe und dem mit ihnen Bezeichneten eingehen, möchte ich sie im Anschluß an Bernd Jochen Hilberath wie folgt umschreiben:

„*Transzendental* bedeutet das mit dem Wesen (a priori, ursprünglich, notwendig, von innen her, immer schon, von vornherein und nicht nachträglich und rein faktisch) Gegebene; es zeigt sich implizit, ungegenständlich, unreflex, unthematisch; es nicht gewußt, aber wohl bewußt.

*Kategorial* besagt das (von außen, a posteriori, in Raum-Zeitlichkeit) Entgegenkommende; es ist explizit, gegenständlich, reflex, thematisch und gewußt.

*Transzendental und kategorial* bedingen sich gegenseitig: Das transzendente ist die Möglichkeitsbedingung des Kategorialen (...) - das Kategoriale bringt das Transzendente erst zu sich selbst.“<sup>48</sup>

## **2.2 Die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte**

*Das herkömmliche Verständnis von „kategorialer Offenbarungsgeschichte“*

Zunächst müssen wir uns dem Begriff der „kategorialen Offenbarungsgeschichte“ zuwenden, indem wir uns diesem vom herkömmlichen Glaubensverständnis aus nähern, gerade weil Rahner in einer anderen - und wie wir sehen werden - sehr viel weiteren Weise von diesem Begriff Gebrauch macht.

Wir sind es gewohnt unter „kategorialer Offenbarungsgeschichte“ bzw. „kategorialer Offenbarung“ die Offenbarungsgeschichte Israels bis hin zu Jesus Christus zu verstehen, wie sie ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift gefunden hat. Wesentliche Stationen dieser Offenbarungsgeschichte wären die Uroffenbarung Adams im Paradies, die Berufung des Abrahams, die Befrei-

---

<sup>47</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 15.

<sup>48</sup> HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 116. [= HILBERATH, Karl Rahner.]

ung aus Ägypten, die Offenbarung JHWH am Sinai bis hin Zur endgültigen Offenbarung Gottes in Christus. Dieser Begrifflichkeit ist wohlmotiviert und kann sich auf das heilsgeschichtlich verstandene Offenbarungsverständnis von Dei Verbum (hier v.a. 3f.) berufen.

*Rahners Unterscheidung zwischen der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte*

Rahner hingegen geht von einem weiteren Verständnis aus, wenn er den Begriff der „Offenbarungsgeschichte“ verwendet:

„Ein vulgäres Verständnis des Christentums identifiziert meist unvorsichtig die alttestamentliche und neutestamentliche explizite Offenbarungsgeschichte und deren Niederschlag in den Schriften des Alten und Neuen Testaments mit Offenbarungsgeschichte überhaupt.“<sup>49</sup>

Demgegenüber macht Rahner geltend, daß eine „Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet, wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“<sup>50</sup>. Dennoch will Rahner mit dieser Feststellung den Unterschied zwischen der Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments und einer allgemeinen Offenbarungsgeschichte nicht nivellieren. Er spricht daher von der „speziellen christlichen Offenbarungsgeschichte“ einerseits und von einer „allgemein übernatürlichen Offenbarungsgeschichte“ andererseits.<sup>51</sup>

<b>Offenbarungsgeschichte</b>	
<p style="text-align: center;"><b><i>Offenbarungsgeschichte I</i></b></p> <p style="text-align: center;"><i>außer alt- und neutestamentliche Offenbarungsgeschichte (Offenbarungsgeschichte im weiteren Sinne)</i></p> <p><i>allgemeine, übernatürliche Offenbarungsgeschichte (Gk 149)</i></p>	<p style="text-align: center;"><b><i>Offenbarungsgeschichte II</i></b></p> <p style="text-align: center;"><i>alt- und neutestamentliche Offenbarungsgeschichte (Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne)</i></p> <p><i>spezielle, christliche, übernatürliche Offenbarungsgeschichte (Gk 149)</i></p>

<sup>49</sup> RAHNER, Grundkurs 149.

<sup>50</sup> RAHNER, Grundkurs 149.

<sup>51</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 149.

allgemeine, transzendente  
und kategoriale Offenbarungsgeschichte (Gk 164)

amtliche, partikuläre, regionale,  
kategoriale Offenbarungsgeschichte (Gk 165)

### **Verhältnis von Offenbarungsgeschichte I zu Offenbarungsgeschichte II**

„In der partikulären, regionalen, kategorialen Offenbarungsgeschichte kommt die erste, die allgemeine Offenbarungsgeschichte transzendenter und kategorialer Art zu ihrem vollen Wesen und voller geschichtlicher Objektivation (...)“ (Gk 165)

Wir müssen diese Unterscheidung im Auge behalten, wenn wir nun dem Rahnerschen Offenbarungsbegriff weiter nachgehen.

### **2.3 Das transzendente und kategoriale Moment der Offenbarung und der Begriff der Offenbarungsgeschichte**

Für Rahners theologischen Grundansatz ist die Voraussetzung entscheidend, daß der Mensch als Subjekt und Person ein *geschichtliches Wesen* ist und in dieser Subjekthaftigkeit gleichzeitig auch das geschichtliche Wesen der Transzendenz.<sup>52</sup> Diese Transzendenz des Menschen bzw. seine transzendente Verfaßtheit vollzieht sich *immer in Geschichte* und ist so unausweichlich zu sich selbst *geschichtlich* vermittelt:<sup>53</sup>

„Der Mensch realisiert (...) seine transzendente Subjekthaftigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung einer gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendente Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleichermaßen möglichen Reflexion und Introspektion.“<sup>54</sup>

Die Transzendentalität des Menschen darf unter keinen Umständen als ein Vermögen verstanden werden, „das unabhängig von der Geschichte gegeben, erlebt, erfahren, reflektiert“<sup>55</sup> wird. Soll die Transzendentalität bzw. die Transzendenz - und damit die transzendente Offenbarung - des Menschen einerseits und seine Geschichtlichkeit andererseits zusammengedacht werden, dann muß man folgern, daß „die Transzendenz selbst eine Geschichte

---

<sup>52</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 145.

„Die Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit sind Momente am Menschen, die er nicht bloß neben und zusätzlich zu seiner freien Personenhaftigkeit - auch *hat*, sondern Momente an der freien Subjekthaftigkeit der Person als solcher.“ (RAHNER, Grundkurs 51.)

<sup>53</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 14.

<sup>54</sup> RAHNER, Grundkurs 145.

<sup>55</sup> RAHNER, Grundkurs 145.

hat“ und umgekehrt „die Geschichte immer selber das Ereignis dieser Transzendenz ist“<sup>56</sup>.

Diesen grundlegenden Sachverhalt gilt es nun Schritt für Schritt auf das Offenbarungsgeschehen zu übertragen.

### *Transzendente Offenbarung und ihre kategoriale Vermittlung*

Wir setzen zunächst an bei dem transzendentalen Moment der Offenbarung, wenn wir nochmals auf die menschliche Transzendentalität rekurrieren. Diese ist beim Menschen aufgrund der ihm im übernatürlichen Existential angebotenen Selbstmitteilung Gottes „übernatürlich erhoben“<sup>57</sup>. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einer „innere(n) gnadenhafte(n) Selbstoffenbarung im Kern der geistigen Person“<sup>58</sup>, von der *transzendentalen Offenbarung* als „gnadenhaft erhöhte Gestimmtheit des Menschen“<sup>59</sup>.

Was oben von der menschlichen Transzendentalität im allgemeinen ausgesagt wurde - und hier berühren wir das kategoriale Moment der Offenbarung - , gilt auch für die transzendente Offenbarung: auch sie ist immer welthaft und daher kategorial vermittelt und ereignet sich an „dem geschichtlichen Material des Lebens des Menschen“<sup>60</sup>.

Verdeutlichen wir uns das Gemeinte nochmals anhand der Ausführungen von Rahner selbst<sup>61</sup>:

- Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person (= transzendente Offenbarung) ist:
  - *an sich* selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit,
  - ist nicht *an sich* schon gegenständliche sachhafte Aussage
  - ist *Bewußtheit*, aber nicht Gewußtheit. (Gk 175)
- Soll sich diese übernatürliche Gestimmtheit *konkret* ereignen,
  - dann muß diese
    - gnadenhafte, ungegenständliche, unreflexe Selbstoffenbarung Gottes
  - immer kategorial *vermittelt* gegeben sein in sachhaft gegenständlicher *Gewußt–heit*. (Gk 175f.)

---

<sup>56</sup> RAHNER, Grundkurs 145.

<sup>57</sup> RAHNER, Bemerkungen 15.

<sup>58</sup> RAHNER, Grundkurs 175.

<sup>59</sup> RAHNER, Grundkurs 175.

<sup>60</sup> RAHNER, Grundkurs 175.

<sup>61</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 175f.

- Nur auf Grund dieser kategorialen Vermitteltheit in sachhaft-gegenständlicher Gewußtheit kann die gnadenhafte Geoffenbarkeit Gottes
  - zum Prinzip des konkreten menschlichen Handelns auch in der Dimension des Gesellschaftlichen werden;
- dabei ist es zunächst gleichgültig, ob diese Vermitteltheit von ausdrücklich thematischer Religiosität ist oder nicht. (Gk 176)

Offenbarung kann dann aber verstanden werden „als die geschichtliche kategoriale Selbstausslegung (...) desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unabweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist (...).“<sup>62</sup> Von dieser Bestimmung der Offenbarung her wird deutlich, warum das *Offenbarungsereignis* immer einen doppelten Aspekt hat. Der erste *transzendente* Aspekt der Offenbarung ist die „Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen“<sup>63</sup>. Der zweite *kategoriale* Aspekt ist die „geschichtliche Vermitteltheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung“<sup>64</sup>.

Mit dieser Bestimmung dessen, was Rahner unter Offenbarung versteht, haben wir aber den Begriff der *Offenbarungsgeschichte* noch nicht ganz erreicht. Mit Blick auf das Offenbarungsereignis können wir zunächst nur sagen, daß die transzendente Offenbarung notwendig *geschichtlich* vermittelt ist. Von einer *Offenbarungsgeschichte* aber kann man demgegenüber erst sprechen, wenn mehrere Offenbarungsereignisse miteinander verknüpft sind. Genau dies geschieht dann, wenn ein Offenbarungsereignis (in seinen beiden Momenten von transzendentelem und kategorialem Moment) sich gegenständlich, worthaft objektiviert und so zu einer expliziten kategorialen Offenbarung, zum Offenbarungswort wird. Dieses kategoriale Offenbarungswort wird zum Wort *in der* Geschichte und trifft auf diese Weise wiederum auf die „übernatürlich erhobene Transzendenz des Menschen“<sup>65</sup>, die ihrerseits durch das Offenbarungswort zu sich selbst vermittelt wird und so fort.

---

<sup>62</sup> RAHNER, Bemerkungen 14.

<sup>63</sup> RAHNER, Bemerkungen 15.

<sup>64</sup> RAHNER, Bemerkungen 15.

N.B.: Weger zitiert diese Passage bei Rahner nicht korrekt, wenn er schreibt: „Der zweite Aspekt des Offenbarungsereignisses ist deren ‘geschichtliche Vermittlung [?], die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung’ (...).“ (WEGER, Karl Rahner 111.) „Vermitteltheit“ und „Vermittlung“ besagen aber unterschiedliches.

<sup>65</sup> RAHNER, Bemerkungen 15.

Die Vermittlung der beiden Momente der *einen* Offenbarung hat somit ihrerseits eine Geschichte.<sup>66</sup> Und diese Geschichte der Vermittlung des transzendenten und des kategorialen Momentes der Offenbarung bezeichnet Rahner als *Offenbarungsgeschichte*. Von daher ist es auch einsichtig, daß Rahner von der „Geschichte der Vermittlung der transzendenten Geoffenbarkeit Gottes“<sup>67</sup> spricht.

Diese Geschichte, in der die in Freiheit angenommene Selbstmitteilung Gottes immer deutlicher in Erscheinung tritt<sup>68</sup>, steht ihrerseits unter der Leitung Gottes, insofern der transzendenten Selbstmitteilung Gottes (= transzendente Offenbarung) von Gott her immer schon eine Dynamik auf ihre geschichtliche Realisation und Vermittlung eigen ist, die von Gott getragen ist. Von daher kann auch die Vermittlung der Offenbarung nochmals als Offenbarung bezeichnet werden.<sup>69</sup>

„Die Geschichte der Vermittlung der transzendenten Geoffenbarkeit Gottes ist ein inneres Moment an der Geschichtlichkeit der Selbsterschließung Gottes in der Gnade, weil diese von sich her und nicht nur vom Wesen des Menschen her eine Dynamik auf ihre eigene Vergegenständlichung hat, da sie ja selbst Prinzip der Vergöttlichung der Kreatur in allen deren Dimensionen ist.“<sup>70</sup>

Auf diese Weise konstituiert sich die *Offenbarungsgeschichte* in einem allgemeinen Sinne. Und von einer Offenbarungsgeschichte im uns zunächst eher geläufigen Sinn kann nach Rahner dort gesprochen werden, „wo sie *wirklich* Geschichte der wahren Selbstausslegung dieser übernatürlich transzendenten Erfahrung ist und nicht deren Mißdeutung (...)“<sup>71</sup>.

Auf diese Unterscheidung werden wir noch zurückkommen.

## **2.4 Die Koexistenz von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte**

Erst von dieser Bestimmung dessen, was Rahner unter Offenbarung und Offenbarungsgeschichte versteht, können wir uns der Frage nach dem Verhältnis von Heils-, Offenbarungs- und Menschheitsgeschichte zuwenden.

Rahner stellt die - zunächst gewagt anmutende - These auf, „daß die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte (...)“<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 176.

<sup>67</sup> RAHNER, Grundkurs 176.

<sup>68</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 148.

<sup>69</sup> RAHNER, Grundkurs 176.

<sup>70</sup> RAHNER, Grundkurs 176.

<sup>71</sup> RAHNER, Bemerkungen 15.

<sup>72</sup> RAHNER, Grundkurs 147.

und darüber hinaus die universale Heilsgeschichte zugleich Offenbarungsgeschichte sei, die darum mit der Weltgeschichte *koextensiv* ist.<sup>73</sup>

Für Rahner steht von vornherein fest, daß die Heilsgeschichte von Anfang an zusammen (koexistent) mit der Menschheitsgeschichte besteht. Überall da, wo der Mensch Geschichte betreibt, betreibt er diese im Horizont der dem Menschen angebotenen Selbstmitteilung Gottes. Von daher muß diese Geschichte bereits *auch* Heilsgeschichte sein, weil in jeder menschlichen Geschichte, wo sie nicht nur Naturgeschichte ist, sich „der konkrete geschichtliche Vollzug der Annahme oder Ablehnung dieser Selbstmitteilung Gottes“<sup>74</sup> ereignet.

Überdies muß eine Heilsgeschichte, wenn sich in ihr wirklich das Heil des Menschen ereignen soll, zugleich *Offenbarungsgeschichte* sein.

Rahner argumentiert streng dogmatisch:

- Er setzt zunächst bei der Feststellung an, daß es für die katholische Dogmatik unbestreitbar einen „ernsten, wirksamen, allgemeinen Heilswillen Gottes im Sinne jenes Heils, das der Christ als sein christliches Heil meint“<sup>75</sup> gibt und verweist zum Beleg dieser Annahme auf das Zweite Vatikanische Konzil.<sup>76</sup> Hier heißt es etwa in Gaudium et Spes 22, daß der Heilige Geist *allen* Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.
- Wenn es eine universale Heilsmöglichkeit für alle Menschen aller Zeiten gibt, dann muß es auch für alle Menschen die Möglichkeit des *Glaubens* geben, weil ein Heil ohne Glaube undenkbar ist. Heil, als von Gott ermöglichte und vom Menschen frei vollzogene Tat, ist nur möglich „wo sich *Glaube* an das Wort des sich im eigentlichen Sinne offenbarenden Gottes vollzieht“<sup>77</sup>. So wenig wie Heil ohne Glaube denkbar ist, so wenig ist Glaube denkbar ohne eine Offenbarung Gottes: „Heil [kann] aber ohne Glaube und Glaube ohne eigentliche Offenbarung nicht sein (...).“<sup>78</sup> Rahner faßt diesen Zusammenhang sehr prägnant zusammen:

„Ein Heilswirken ohne Glaube aber ist nicht möglich, und ein Glaube ohne eine Begegnung mit dem sich persönlich offenbarenden Gott ist ein Unbegriff.“<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> RAHNER, Grundkurs 149.

<sup>74</sup> RAHNER, Grundkurs 148.

<sup>75</sup> RAHNER, Grundkurs 150.

<sup>76</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 17.

Vgl. RAHNER, Grundkurs 156: namentlich verweist Rahner auf LG 16, GS 22, AG 7, NAe 1f.)

<sup>77</sup> RAHNER, Grundkurs 152.

<sup>78</sup> RAHNER, Bemerkungen 17.

<sup>79</sup> RAHNER, Grundkurs 156.



- Damit aber hat Rahner das Ziel seiner Argumentation erreicht, das wir in den Worten Rahners selbst wiedergeben: „Soll es also überall in der Geschichte Heil und somit auch Glaube geben können, muß überall in der Geschichte der Menschheit eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen so am Werke sein, daß sie jeden Menschen tatsächlich ergreift und in ihm durch den Glauben Heil wirkt, in jedem Menschen, der sich nicht selbst durch seine eigene Schuld dieser Offenbarung ungläubig verschließt.“<sup>80</sup>

So aber ist die These Rahners begründet: Die Heilsgeschichte ist nicht nur *koexistent* mit der Menschheitsgeschichte, sondern darüber hinaus ereignet sich auch *Offenbarungsgeschichte* überall da, „wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“<sup>81</sup>. Von ihrer zeitlich/ räumlichen Erstreckung sind daher Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte *koextensiv*. Dabei ist nochmals deutlich zu unterstreichen: Diese Offenbarungsgeschichte darf nicht auf die Geschichte einer „natürlichen Offenbarung“ reduziert werden<sup>82</sup>, weil sich der allgemeine Heilswille Gottes auf ein streng übernatürliches Heil bezieht: die glückselige Gottesschau, die *visio beata*.

Rahner ergänzt seine eher als dogmatisch zu bezeichnende Argumentation durch eine spekulative, indem er zur Begründung dieser These wiederum beim „übernatürlichen Existential“ anknüpft, durch das bei ausnahmslos jedem Menschen eine „Geoffenbarkeit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung“<sup>83</sup> gegeben ist. Diese transzendente Offenbarung qua übernatürlichem Existential kann und muß nach Ansicht Rahners durchaus schon als Wortoffenbarung verstanden werden unter der Voraussetzung, daß unter dem Begriff „Wort“ nicht nur eine phonetische Verlautbarung verstanden wird und zudem bedacht bleibt, daß jede transzendente Offenbarung geschichtlich vermittelt ist.<sup>84</sup> Rahner unterstreicht zwar, daß durch das übernatürliche Existential „keine gegenständliche Geoffenbarkeit einzelner Gegenstände

---

<sup>80</sup> RAHNER, Grundkurs 153.

<sup>81</sup> RAHNER, Grundkurs 149.

<sup>82</sup> RAHNER, Grundkurs 150.

<sup>83</sup> RAHNER, Bemerkungen 17.

<sup>84</sup> RAHNER, Bemerkungen 17.

„Die apriorische Gelichtetheit des Subjekts in seiner Transzendentalität kann und muß schon Wissen genannt werden, auch wenn dieses apriorische Wissen nur am aposteriorischen Material der uns begegnenden Einzelwirklichkeit vollzogen wird. Ebenso kann und muß die apriorische, übernatürliche und vergöttlichende Transzendentalität schon im voraus zu ihrer Auflichtung des einzelnen aposteriorischen Objektes der Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung selbst Offenbarung genannt werden.“ (RAHNER, Grundkurs 155.)

oder Sätze gegeben“<sup>85</sup> ist, wohl aber das, was allen Sätzen des Glaubens als die Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt, nämlich die „transzendente apriorische Eröffnetheit des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens und der absoluten Selbstmitteilung“<sup>86</sup>. Diese Eröffnetheit des Menschen vollzieht sich aber notwendig in der Geschichte und kann sich dabei sehr ausdrücklich, aber auch nur sehr anonym vollziehen. Wo immer sie sich aber vollzieht, geschieht dies in gewisser Weise „worthaft“ und eben nicht „in einer individualistischen und ungeschichtlichen Introspektion“<sup>87</sup>.

Eine wichtige Unterscheidung müssen wir aber noch bedenken: So sehr die Heilsgeschichte ko-existent zur Weltgeschichte und die Offenbarungsgeschichte ko-extensiv zur Menschheitsgeschichte sind, so wenig sind Heilsgeschichte und Weltgeschichte, Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte *identisch*.

Rahner stellt kategorisch fest, daß die konkrete Geschichte „nie einfach die reine Offenbarungsgeschichte in sich“<sup>88</sup> ist. Zwar ereignet sich die Offenbarungsgeschichte in der Menschheitsgeschichte (und auch umgekehrt); letztere fällt aber nicht mit ersterer zusammen, weil sich in der Menschheitsgeschichte immer auch Irrtum, Fehlinterpretation, Schuld und Mißbrauch ereignen. Schuldgeschichte und Heilsgeschichte durchdringen sich unscheidbar bis zum Gericht Gottes.<sup>89</sup>

Insofern in jeder Geschichte auch Unheil, Schuld und Nein gegen Gott gegeben ist, kann von einer Identität von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte also keine Rede sein. Dies gilt nach Rahner selbst für die alttestamentliche Religionsgeschichte, in der zu unterscheiden ist zwischen „echter Offenbarungsgeschichte“ einerseits und „schuldhaft selbstherrlicher Religionsgeschichte“ andererseits.<sup>90</sup>

Das Kriterium zur Unterscheidung von Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte im Blick auf die Menschheitsgeschichte im ganzen, wie im Blick auf die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes ist allein in Christus gegeben.<sup>91</sup>

---

<sup>85</sup> RAHNER, Bemerkungen 18.

<sup>86</sup> RAHNER, Bemerkungen 18.

<sup>87</sup> RAHNER, Bemerkungen 18.

<sup>88</sup> RAHNER, Bemerkungen 18.

<sup>89</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18.

<sup>90</sup> RAHNER, Bemerkungen 18.

<sup>91</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18f.

## 2.5 Das Verhältnis der *allgemeinen* übernatürlichen Offenbarungsgeschichte zur *speziellen* übernatürlichen Offenbarungsgeschichte

Wenn wir uns nun dem Verhältnis zwischen der *allgemeinen* Offenbarungsgeschichte und der *speziellen* Offenbarungsgeschichte<sup>92</sup> zuwenden, müssen wir zunächst einige terminologische Klärungen vornehmen, um nicht den Überblick zu verlieren. Die Komplexität dessen, was bei Rahner unter Offenbarung und Offenbarungsgeschichte bezeichnet, führt in seinen Darstellungen häufig zu Abkürzungen in der Terminologie, woraus leicht Mißverständnisse resultieren. So spricht Rahner von dem „Verhältnis von allgemeiner transzendentaler und kategorial-besonderer Offenbarungsgeschichte“<sup>93</sup> und bezeichnet damit das Verhältnis von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte, wobei wir unter spezieller Offenbarungsgeschichte die Offenbarungsgeschichte verstehen können, die ihren Niederschlag in den Schriften des Alten und Neuen Testament gefunden haben. Rahner Terminologie verführt zu Mißverständnissen, insofern der Eindruck entstehen könnte, eine transzendental allgemeine Offenbarungsgeschichte habe kein kategoriales Element und umgekehrt könnte die Rede von einer „kategorial-besonderer Offenbarungsgeschichte“ zu der falschen Annahme verleiten, letztere habe mit der transzendentalen Offenbarung nichts zu tun. Korrekt, bzw. ausführlich müßte man die beiden Spezies der Offenbarungsgeschichte folgendermaßen bezeichnen:

- Allgemeine Offenbarungsgeschichte in Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung<sup>94</sup>
- Besondere Offenbarungsgeschichte in Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung

Folgende Feststellungen müssen getroffen werden:

1. Für beide „Offenbarungsgeschichten“, die in Zusammenhang und Verschiedenheit zueinander stehen<sup>95</sup>, gilt, daß es sich jeweils um *übernatürliche* Offenbarungsgeschichte handelt. Man würde Rahner massiv mißverstehen, wenn man die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte diakritisch scheiden würde in „natürlich“ und „übernatürlich“.

---

<sup>92</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 149.

<sup>93</sup> RAHNER, Grundkurs 157.

<sup>94</sup> Rahner spricht ausdrücklich von einer „allgemein kategorialen Offenbarungsgeschichte“. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 159.)

2. Die allgemeine Offenbarungsgeschichte ist - ebenso wie die besondere - transzendentaler und kategorialer Art.<sup>96</sup> Und umgekehrt gilt: auch die spezielle Offenbarungsgeschichte ist von transzendentaler und kategorialer Art.<sup>97</sup> Sie unterscheidet sich jedoch von der allgemeinen Offenbarungsgeschichte dadurch, daß sich in ihr die transzendente Offenbarung für einen zeitlich und räumlich begrenzten Kreis von Menschen auslegt.
3. Der Begriff „kategoriale Offenbarungsgeschichte“ darf zunächst nicht exklusiv für die spezielle Offenbarungsgeschichte in Anspruch genommen werden. Rahner: Die besondere Offenbarungsgeschichte ist „nur eine Spezies, ein Sektor der allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte“<sup>98</sup>.

Diese komplizierten Unterscheidungen verdeutlichen, daß wir uns sehr genau an die Ausführungen Rahners halten müssen. Schreiten wir also die Aussagen zum Verhältnis der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte behutsam ab.

*Nochmals: „Die wesensnotwendige geschichtliche Selbstausslegung (übernatürlich-) transzendentaler Erfahrung“<sup>99</sup>*

- Die kategoriale Geschichte ist „immer und überall die notwendige, aber geschichtliche, objektivierende Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung“ (Gk 157). Diese Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung ist wesensnotwendig und gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selbst.
- Gibt es Geschichte als notwendige objektivierende Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung, dann gibt es ebenso notwendig „offenbarende Geschichte der transzendentalen Erfahrung“ (Gk 158).
- Die Geschichte des expliziten Sichauslegens der transzendentalen übernatürlichen Erfahrung kann nicht anders als Offenbarungsgeschichte genannt werden. (Ebd.)

*Die kategoriale Offenbarungsgeschichte: ein weiterer und engerer Begriff*

- Kategoriale Offenbarungsgeschichte im *weitesten Sinne* kann in einer *unthematisc*hen Weise die *geschichtliche* Vermittlung der transzendentalen, übernatürlichen Gotteserfahrung sein. (Gk 158)

---

<sup>95</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 157.

<sup>96</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 165.

<sup>97</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 165.

<sup>98</sup> RAHNER, Grundkurs 159.

<sup>99</sup> RAHNER, Grundkurs 157.

- Aber: die Geschichte der transzendentalen Offenbarung Gottes<sup>100</sup> (= kategoriale Offenbarungsgeschichte im weitesten Sinne) wird immer intensiver eine „explizit religiöse Selbstausslegung“ (Gk 159) der transzendentalen Offenbarung sein. Wir können dann von einer explizit religiös kategorialen Offenbarungsgeschichte sprechen.
- Wo sich eine solche explizit religiöse kategoriale Offenbarungsgeschichte sich *als positiv von Gott gewollt und gesteuert weiß* und sich der Berechtigung dieses Wissens vergewissert, „ist Offenbarungsgeschichte in dem Sinn gegeben, den man gemeinhin mit diesem Wort verbindet“ (Gk 159). [Ob das tatsächlich so ist, sei bezweifelt, weil Rahner hier immer noch nicht die Offenbarungsgeschichte des Alten bzw. Neuen Testaments meint.]
- Diese Art von Offenbarungsgeschichte ist jedoch nur ein Sektor der „allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte“ (= kategoriale Offenbarungsgeschichte im weitesten Sinn).
- Von hierher gelangen wir zur Definition einer *kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne*:
  - Diese kategoriale Offenbarungsgeschichte im *engeren Sinne* ist der „geglückteste Fall“ der geschichtlichen Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung.
  - Oder: Kategoriale Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ist der volle Wesensvollzug der transzendentalen und kategorialen Offenbarung in Wesenseinheit und Wesensreinheit. (Gk 159)
  - Weiteres Kriterium: die kategoriale Offenbarungsgeschichte weiß sich explizit als von Gott gewollte und gesteuerte Heilsgeschichte (s.o.).
- Diese Definition einer *kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne* kann auf das Alte und Neue Testament eindeutig *appliziert* werden. **Aber:** Der Begriff einer solchen kategorialen Offenbarung ist nicht *deckungsgleich* mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Er geht über diese *extensiv* hinaus.
- Damit gelangen wir zu folgender Definition des Begriffs der Offenbarungsgeschichte im *vollen Sinn* des Wortes.<sup>101</sup>

„Offenbarungsgeschichte in dem üblichen und - vor allem - vollen Sinn des Wortes ist also dort gegeben, wo diese Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu einer Reinheit kommt, daß sie sich mit

---

<sup>100</sup> Diese hat einen irreversiblen Richtungssinn und vollendet sich in der Offenbarung Jesu Christi.

Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich - von ihm gegen alle sich selbst verhärtende Vorläufigkeit und Depravation geschützt - selbst findet.“ (Gk 159)

#### *Die Möglichkeit echter Offenbarungsgeschichte außerhalb des Alten und Neuen Testaments*

- Vor allem in der *individuellen Heilsgeschichte* kann man davon ausgehen, daß sich solche kategoriale Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ereignet, auch außerhalb des Bereiches des Alten und Neuen Testaments.
- Aber auch in der kollektiven Geschichte der Menschheit, v.a. in ihrer Religionsgeschichte, kann es *kurze Teilgeschichten* einer solchen engen kategorialen Offenbarungsgeschichte geben. Sie ist aber gefährdet und stets durchkreuzt durch Schuld und Unwesen des Religion. (Gk 160)
- Diese kategoriale Offenbarungsgeschichte kann natürlich nicht vollendet sein, weil sie nur in Jesus Christus vollendet sein kann.

#### *Jesus Christus als das Kriterium der Unterscheidung*

- „Erst im vollen und unüberholbaren Ereignis der geschichtlichen Selbstobjektivierung der göttlichen Selbstmitteilung an die Welt in Jesus Christus ist ein Ereignis gegeben, das als eschatologisches einer geschichtlichen Depravation, einer verderbenden Auslegung in der weiteren Geschichte der kategorialen Offenbarung und des Unwesens der Religion grundsätzlich und schlechthin entzogen ist.“ (Gk 161)
- Jesus Christus als Kriterium der geschichtlichen Offenbarungsgeschichte im engen Sinne ist zunächst anzuwenden auf die konkrete Religionsgeschichte. Er scheidet zwischen Mißverständnis und legitimer Auslegung der transzendentalen Offenbarung.
- Jesus Christus als Kriterium der geschichtlichen Offenbarungsgeschichte im engen Sinne ist aber auch anzuwenden auf die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte: auch hier ist zu unterscheiden zwischen der Reinheit der kategorialen Offenbarungsgeschichte und deren menschliche Ersatzbildungen und Deutungen.
  - Unklar bleibt, wie sich diese These mit der Aussage Rahners verträgt, der enge Begriff der kategorialen Offenbarungsgeschichte sei auf das AT eindeutig applizierbar. Im Blick auf das Neue Testament

---

<sup>101</sup> Rahner bezeichnet dies darüber hinaus als „üblich“. Ich möchte daran aber allergrößte Zweifel anmelden.

ist dies klar, insofern sein Zustandekommen ja bereits in Jesus Christus einen diakritischen Maßstab hatte.

#### *Die Funktion von Offenbarungsträgern (Gk 162)*

- Neben der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer *allgemeinen* kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne gibt es aber auch eine *amtliche Offenbarungsgeschichte*. Diese amtliche kategoriale Offenbarungsgeschichte ist mit der alt- und neutestamentlichen wirklich *identisch*.
- Diese *amtliche* kategoriale Offenbarungsgeschichte muß verstanden werden als die „gültige Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes“. (Gk 162)
- Zugleich ist sie die Thematisierung der allgemeinen kategorialen Geschichte dieser Selbstmitteilung.
- *Propheten* sind ursprüngliche Träger solcher Offenbarungsmitteilungen von Seiten Gottes.
  - In ihnen geschieht die Selbstausslegung der übernatürlich-transzendentalen Erfahrung und ihrer Geschichte in *Tat und Wort*.
  - Bei ihnen kommt etwas ins Wort, d.h. in geschichtlich-kategoriale Greifbarkeit, das grundsätzlich bei allen Menschen gegeben ist: nämlich die transzendente Offenbarung.
  - Entscheidend: Bei dieser Selbstausslegung wird eine Wirklichkeit ausgelegt, die durch Gott selbst konstituiert ist. Wird aber eine solche Wirklichkeit geschichtlich ausgelegt, so *legt sich Gott selbst in der Geschichte aus*. Die Träger einer solchen Selbstausslegung Gottes sind daher von Gott *autorisiert*.
  - Das Glaubenslicht (= göttliche Subjektivität des Menschen, die durch die Selbstmitteilung Gottes konstituiert wird) unter dem die Propheten die göttliche Botschaft verkünden und das Glaubenslicht, das allen Menschen angeboten ist, ist *identisch*.
  - Unterschied zwischen Prophet und dem Gläubigen: „Der Prophet ist (...) nichts anderes als der Glaubende, der seine transzendente Gotteserfahrung richtig aussagen kann.“ (Gk 163)
  - Diese Aussage geschieht so, daß sie auch *für andere* zur richtigen und reinen Objektivierung der jeweils eigenen transzendentaler Gotteserfahrung wird.
- Ein solches prophetisches Geschehen bezeichnet Rahner als „besondere, kategoriale Offenbarung“. (Gk 163.)

- Nicht jeder ist ein Prophet, sondern viele müssen sich eine solche reine Selbstausslegung sagen lassen, nicht weil sie eine solche Erfahrung nicht hätten, sondern weil zum Wesen des Menschen gehört, daß er seine Selbsterfahrung menschlicher und gnadenhafter Art in der Geschichte der Kommunikation der Menschen untereinander vollzieht. (163)
- Wo legitimierte und für viele andere bestimmte Selbstausslegung der transzendentalen übernatürlichen Gotteserfahrung sich ereignet, haben wir ein offenbarungsgeschichtliches Ereignis im *vollen* Sinn des Wortes.

*Der Richtungssinn auf Universalität in der geglückten partikulären Offenbarungsgeschichte*

- „In der partikulären, regionalen, kategorialen Offenbarungsgeschichte kommt die erste, die allgemeine Offenbarungsgeschichte transzendentaler und kategorialer Art zu ihrem vollen Wesen und voller geschichtlicher Objektivation (...).“ (Gk 165)
- Jede richtige, zeitlich oder regional begrenzte, geschichtliche Selbstausslegung hat eine innere Dynamik auf Universalismus, auf die Vermittlung eines immer adäquateren religiösen Selbstverständnis aller Menschen.
- Wenn die in einer partikulären Heilsgeschichte auftretenden Propheten und religiösen Institutionen (z. B. die Heilige Schrift) gegenüber den einzelnen Menschen eine *Autorität* haben, können und müssen wir von einer amtlichen, partikulären, kategorialen Offenbarungsgeschichte sprechen (Gk 165). Diese amtliche und partikuläre Offenbarungsgeschichte bildet *ein*, wengleich auch herausragendes, *Moment* der allgemeinen Offenbarungsgeschichte, die koextensiv zur Menschheitsgeschichte ist. Als ein solches Moment aber hat sie eine nähere oder entferntere Bedeutung für die Geschichte des Menschen überhaupt. (Gk 177)
- Wir haben somit den Begriff von „Offenbarung“ erreicht, der deckungsgleich ist mit dem theologisch herkömmlichen Verständnis von „Offenbarung“.
- Rahner gibt eine Reihe von Kriterien an, die erfüllt sein müssen, damit von einem solchen engeren Begriff einer amtlich, partikulären und kirchlich verfaßten Offenbarung gesprochen werden kann:
  1. Ein solches Offenbarungsgeschehen, als Vergegenständlichung der transzendentalen Offenbarung, muß sich an die Gemeinschaft der Menschen richten und nicht nur an die individuelle Existenz des Einzelnen. → Insofern ist die kirchlich.



2. Die vermittelnde Übersetzung durch die Offenbarungsträger muß von Gott so geleitet werden, daß sie rein bleibt. → Insofern ist sie partikulär.
3. Die Vergegenständlichung der Offenbarung durch die Offenbarungsträger und unsere eigene Angerufenheit durch diese vergegenständlichte Offenbarung muß für uns legitimiert sein, in dem, was wir Wunder nennen. → Insofern ist sie amtlich. (Gk 176)

## **2.6 Der eschatologische Höhepunkt der Offenbarung: der unüberbietbare Zusammenfall von transzendentaler und kategorialer Offenbarung in Jesus, dem Christus**

Wenn wir mit Rahner die Offenbarungsgeschichte verstehen als die kategorial-geschichtliche Selbstaussage der transzendentalen Offenbarung, die sich in der Menschheitsgeschichte schlechthin kategorial vollzieht und darin ihren besonderen Ausdruck in der amtlichen Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments findet, haben wir bereits die Grundlagen für den Zugang zu der unüberbietbaren Offenbarung Gottes in Jesus Christus gelegt.

In Jesus Christus hat sich der *einmalige und endgültige* Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte bereits ereignet: „geoffenbart ist im schon ereigneten, einmaligen und endgültigen Höhepunkt dieser Offenbarungsgeschichte die absolute und unwiderrufliche Einheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit und ihrer geschichtlichen Vermitteltheit in dem einen Gottmenschen (...)“<sup>102</sup>.

In der hypostatischen Union, d.h. in der Menschwerdung Gottes, ereignet sich von Gott her gesehen die „transzendente Selbstmitteilung Gottes“, die „transzendente Offenbarung“ in nicht mehr zu überbietender Art und Weise. Sie ereignet sich zunächst für die „kreatürliche geistige Wirklichkeit Jesu“<sup>103</sup>. Insofern Jesus aber, indem sich die transzendente Offenbarung par excellence ereignet, ein Mensch innerhalb des gesamten Menschengeschlecht ist, ereignet sie sich - durch diesen Gottmenschen vermittelt - für jeden Menschen und an jeden Menschen. In der Menschwerdung des Logos sind Gott selbst (in seiner transzendentalen Offenbarung), der Aussagemodus (die menschliche Wirklichkeit Christi) und der Empfänger der Selbstmitteilung Gottes, Jesus als der Begnadete und Gottschauende, absolut einer

---

<sup>102</sup> RAHNER, Bemerkungen 15f.

<sup>103</sup> RAHNER, Grundkurs 177.

geworden.<sup>104</sup> Im Gottmenschen Jesus Christus ereignet sich somit die absolute Selbstmitteilung Gottes und deren geschichtliche Vermitteltheit (als Annahme der angebotenen Selbstmitteilung Gottes durch Jesus) in Einheit. Transzendente Offenbarung und ihre kategoriale Vermittlung fallen in Jesus Christus, als von Gott in der hypostatischen Union gewirkt und vom Menschen Jesus in der Gnade angenommene und so vermittelte zusammen. Im Gottmenschen fallen Gott, insofern er sich selbst mitgeteilt hat, und die *menschliche Annahme* dieser Mitteilung zusammen.<sup>105</sup> Dieses Geschehen ist damit aber das geschichtlich-kategoriale Offenbarungsereignis schlechthin, in dem die transzendente Offenbarung Gottes in nicht mehr zu überbietender Weise ein-für-allemal, eschatologisch *in Erscheinung* tritt. Das Christusereignis ist damit - unter dem Aspekt des Offenbarungsereignisses - die „endgültige geschichtliche Erscheinung dieser Zusage und Annahme in einem“<sup>106</sup>. Es ist die „Einheit von transzendentaler Selbstmitteilung Gottes und ihrer endgültigen geschichtlichen Vermitteltheit und Erscheinung“<sup>107</sup>.

Mit den Worten Rahners selbst können wir abschließend festhalten: „In Jesus ist zugleich die gnadenhafte Mitteilung Gottes an den Menschen und deren kategoriale Selbstausslegung in der Dimension des leibhaftig Greifbaren und Gesellschaftlichen zu ihrem Höhepunkt, zur Offenbarung schlechthin gekommen.“<sup>108</sup>

Diesem Offenbarungsgeschehen schlechthin, der kategorialen Offenbarung an sich, gegenüber ist die gesamte Offenbarungsgeschichte vor Christus vorläufig in einem doppelten Sinn: Sie ist vorläufig, insofern sie sich selbst aufheben muß in die Offenbarung schlechthin; aber sie ist zugleich vorläufig, insofern sie auf Jesus Christus hin zuläuft. Auch wenn die Offenbarung in Christus endgültig abgeschlossen ist, so ist die Offenbarungsgeschichte überall da immer noch vorläufig, wo sie noch nicht die Ausdrücklichkeit des Christusereignisses gefunden hat. Und solange sie dies nicht getan hat, ist sie anonym und vorläufig im Sinne eines Vorauslaufens auf das, was schon unüberbietbar gegeben und erschienen ist: *Deus homo factus est quia Deus caritas est.*

---

<sup>104</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 177.

<sup>105</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 16.

<sup>106</sup> RAHNER, Bemerkungen 16.

<sup>107</sup> RAHNER, Bemerkungen 16.

<sup>108</sup> RAHNER, Grundkurs 177.

### **3 Karl Rahners Theologumenon vom „anonymen Christen“**

Das Theologumenon vom „anonymen Christ“ bzw. vom „anonymen Christentum“ gehört sicherlich zu den bekanntesten Lehrstücken der Rahnerschen Theologie und gleichzeitig hat wohl kaum eine andere theologische These Rahners so viele Mißverständnisse provoziert und Kritik erfahren, ja sogar Anfeindung gefunden wie diese.<sup>109</sup> Die bekannteste kritische Reaktion stammt von Hans Urs von Balthasar, der in seiner Streitschrift „Cordula oder der Ernstfall“<sup>110</sup> Rahners Theorie einer vernichtenden Kritik unterzogen hat. Nach Einschätzung von Schwerdtfeger markiert diese Publikation sogar den Bruch der jahrelangen freundschaftlichen Beziehungen zwischen Rahner und Urs von Balthasar.<sup>111</sup>

Mir geht es an dieser Stelle primär nicht darum, diese Kritik im einzelnen nachzuzeichnen; vielmehr möchte ich versuchen, Rahners Theologumenon sine ira et studio zur Darstellung zu bringen in dem Bewußtsein, daß wir es hier mit einem Stück Theologie zu tun haben, das nicht nur eine reale Not der Christen angesichts einer zunehmenden Diasporasituation des Glaubens aufnimmt, sondern gleichzeitig eine dogmatische Perspektive für eine Theologie der Religionen aus christlicher Sicht anbietet, deren Wirkungsgeschichte bis heute beachtlich bleibt.<sup>112</sup>

#### **3.1 Rahners Motive für eine Theorie vom „anonymen Christen“**

Rahners Theorie vom „anonymen Christentum“ ist nicht das Ergebnis eines dogmatischen Glasperlenspiels, sondern vielmehr der Versuch einer angemessenen Reaktion der Theologie auf die epochalen Herausforderungen der Zeit. Ich denke, daß man hauptsächlich drei Motive bei Rahner ausmachen kann, die zu seinem Theologumenon geführt haben: ein pastoraltheologisches, ein religionstheologisches und ein im engeren Sinne dogmatisches Motiv.

##### *1. Das pastoraltheologische Motiv - Anfechtung durch den Atheismus*

---

<sup>109</sup> Eine Übersicht über die Kritikpunkte bietet SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der anonymen Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 23-50. [= SCHWERDTFEGER, Gnade.] Vgl. DERS., Der 'anonyme Christ' in der Theologie Karl Rahners. In: DELGADO, Mariano/ LUTZ-BACHMANN, Matthias, Hgg., Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Berlin 1994, 72-94. [= SCHWERDTFEGER, Christ.]

<sup>110</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln 1966.

<sup>111</sup> Vgl. SCHWERDTFEGER, Christ 72.

<sup>112</sup> Vgl. STUBENRAUCH, Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 20f.

Schon in einem sehr frühen Aufsatz von 1954 mit dem bezeichnenden Titel „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“<sup>113</sup> macht Rahner auf die pastorale Not aufmerksam, die daraus resultiert, daß der gläubige Christ zunehmend häufiger in einer „familiären Diasporasituation“ lebt: die Menschen, die mit dem Christen in Liebe verbunden sind, sind glaubenslos geworden, so daß hieraus die existentielle „Sorge um das ewige Heil unserer Angehörigen, die nicht unseren Glauben und unser christliches Leben teilen“<sup>114</sup> resultiert.

Tatsächlich stellt sich ja für den Christen, wenn er wirklich ein Christ ist, unausweichlich nicht nur die Frage nach dem *eigenen Heil*, sondern darin zugleich auch die Frage nach dem Heil des *anderen*, gerade dann, wenn er den Glauben des Christen nicht teilt und meint Atheist sein zu müssen.

Die Ungewißheit um das eigene Heil und um das Heil des anderen bleibt immer bestehen, beim praktizierenden Christen ebenso wie bei einem der Kirche uninteressiert Fernstehenden oder einem ausdrücklichen Atheisten. „Aber“, so Rahner, „diese Ungewißheit für alle darf umfaßt sein von der Hoffnung für alle“<sup>115</sup>. Mit dem Theologumenon vom „anonymen Christen“ möchte Rahner theologische *Gründe für diese Hoffnung* geben.

## 2. Das religionstheologische Motiv

Was im Blick auf die Heilsorge des Christen hinsichtlich seiner unmittelbaren Verwandten und Freunde gilt, gilt analog für alle Menschen überhaupt; und dies gerade nicht unter der Voraussetzung, daß sie ungläubig wären, sondern weil sie ihr Heil ausdrücklich in anderen Religionen suchen. Für Rahner gehört der „Pluralismus der Religionen“<sup>116</sup> aus christlicher Sicht zu den schwerwiegendsten und am schwersten einzuordnenden Momenten einer Gesellschaft, die durch einen Pluralismus überhaupt gekennzeichnet ist. Gerade weil sich das Christentum versteht „als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann“<sup>117</sup>, stellt die Tatsache, daß es nach 2000jähriger Missionsgeschichte des Christentums immer noch einen Pluralismus der Religionen gibt, eine Anfechtung des Christentums dar, die Rahner sogar als „Ärgernis“ bezeichnen kann.<sup>118</sup> Diese „Anfechtung“ besteht nicht mehr nur als abstrakte

---

<sup>113</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In: DERS, SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 419-439. [= RAHNER, Christ.]

<sup>114</sup> RAHNER, Christ 426.

<sup>115</sup> RAHNER, Christ 427.

<sup>116</sup> RAHNER, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: DERS, SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 136-158, 136. [= RAHNER, Christentum.]

<sup>117</sup> RAHNER, Christentum 139.

<sup>118</sup> RAHNER, Christentum 137.

Möglichkeit, sondern ist vielmehr unmittelbar im eigenen Kulturkreis konkret geworden. Von daher ist die Theologie aufgefordert, von sich her und im Blick auf das Selbstverständnis des Christentums eine dogmatische Interpretation der nichtchristlichen Religionen vorzutragen<sup>119</sup>, was Rahner mit seiner Theorie vom „anonymen Christentum“ versucht.

Von dieser Ausgangslage her aber ist auch von vornherein der Ort dieser Theorie markiert. Es geht Rahner gerade nicht darum, den nichtchristlichen Religionen eine Interpretationsmöglichkeit *ihres eigenen Selbstverständnisses* anzubieten, das diese *für sich* übernehmen sollten oder gar müßten. Dies wäre in der Tat eine Anmaßung bzw. eine unzulässige Vereinnahmung, die Rahners Anliegen nicht gerecht werden würde.<sup>120</sup> Tatsächlich unterstreicht er, daß es sich bei der Frage um die „anonymen Christen“ „zunächst um eine innerkatholische theologische Kontroverse handelt“<sup>121</sup> und diese „Lehre nicht unmittelbar apologetisch verwendbar“<sup>122</sup> ist, weil der Nichtchrist in seinem expliziten Bewußtsein bestreiten wird, einen solchen anonymen Glauben zu haben.

Wenn der Christ auf die „Anmaßung“ nicht verzichten kann, den Nichtchristen einen „anonymen Christen“ zu nennen, dann geschieht dies in erster Linie deswegen, weil er von seinem eigenen, christlichen Selbstverständnis her das Heil Christi bei allen Menschen suchen muß, will er vermeiden, die Universalität der Heilstat Christi - und so sein eigenes Heil - in Gefahr zu bringen.<sup>123</sup>

Wörtlich heißt es bei Rahner in einer seiner ersten Veröffentlichung zum Thema:

„Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, daß der Christ das Heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus und als anonymes Christentum wertet und den Nichtchristen als einen noch nicht reflexen zu sich gekommenen Christ betrachtet. Aber auf diese ‚Anmaßung‘ kann der Christ nicht verzichten. Und sie ist eigentlich die Weise seiner größten Demut für sich und die Kirche. Denn sie läßt Gott nochmals größer sein als den Menschen und die Kirche.“<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> Vgl. RAHNER, Christentum 138.

<sup>120</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Der eine Christus und die Universalität des Heils. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 251-282, 276. [= RAHNER, Christus.] Hier konzidiert Rahner ausdrücklich dem Zen-Buddhisten, daß dieser aus seiner Perspektive den Christen als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen kann, auch dann, wenn der Christ diese Bezeichnung seinerseits als falsch zurückweist.

<sup>121</sup> RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 531-546, 531. [= RAHNER, Bemerkungen.]

<sup>122</sup> RAHNER, Karl, Anonymer und expliziter Glaube. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 76-84, 78. [= RAHNER, Glaube.]

<sup>123</sup> Vgl. RAHNER, Christus 275.

<sup>124</sup> RAHNER, Christentum 158.

Völlig zutreffend ist die Einschätzung Schlettes zum Theoriestandort des Rahnerschen Theologumenon: „Rahner versteht die These von den anonymen Christen, methodisch gesehen, als eine dogmatische-theologische, d.h. sie kann nur auf der Basis des expliziten Glaubens der (christlichen bzw. katholischen) Kirche akzeptiert werden, und es wird auch gar nicht erwartet, daß sie von Nichtchristen eingesehen oder hingenommen wird.“<sup>125</sup> Und ebenso richtig ist die Einschätzung Hilberaths, daß sich die Theorie Rahners aus einer innerekklesiologischen Problematik ergibt und als Argument „nach innen“, nicht „nach außen“ gerichtet ist.<sup>126</sup>

### *3. Das dogmatische Motiv: der christologische und ekklesiologische Aspekt der Theorie vom „anonymen Christentum“*

Mit diesen Überlegungen ist bereits der Übergang zum dritten Motiv Rahners, die Theorie vom „anonymen Christentum“ zu entwickeln, gegeben, daß ich als „ekklesiologisch-dogmatisch“ bzw. „christologisch-dogmatisch“ bezeichnen möchte. Ich erkenne es darin, daß Rahner dem „konziliaren Heilsoptimismus“ *eine*, nicht *die*, theologische Rechtfertigung geben will<sup>127</sup>, damit dieser nicht seine Kraft und Ausstrahlung verliert. In dem Heilsoptimismus sieht Rahner eines der bemerkenswertesten Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, wobei gleichzeitig auffällt, daß er von diesem stets im engen Zusammenhang mit seiner Theorie vom „anonymen Christen“ spricht.<sup>128</sup> Rahner erkennt in der Ekklesiologie des II. Vatikanums eine „dialektische Position“<sup>129</sup>, insofern sie einerseits davon ausgeht, daß „jeder, der seinem Gewissen getreu handelt, das Heil Gottes in Christus erreicht, ob er katholisch ist, einem anderen christlichen Bekenntnis angehört, in einer anderen Religion lebt oder sogar schuldlos noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt ist (LG 16)“<sup>130</sup> und andererseits die Kirche Christi, die in der römisch-katholischen Kirche subsistiert, „als heilsnotwendig für alle Menschen“<sup>131</sup> (LG 14) erachtet wird.

---

<sup>125</sup> SCHLETTE, Heinz Robert, Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit als Beitrag zur Friedensforschung. In: KLINGER, Elmar, Hg., Christentum in und außerhalb der Kirche. Freiburg i. Br. u.a. 1976, 65-85, 68f.

<sup>126</sup> Vgl. HILBERATH, Karl Rahner 155-157.

<sup>127</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Atheismus und implizites Christentum. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 187-212, 211. [= RAHNER, Atheismus.]  
Zum Begriff des Heilsoptimismus vgl. RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354, 337-349. [= RAHNER, Bild.]

<sup>128</sup> RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 554. [= RAHNER, Christen.] Vgl. RAHNER, Bemerkungen 535. Vgl. RAHNER, Glaube 77.

<sup>129</sup> RAHNER, Karl, Art. Kirchengliedschaft. In: SM II, 1209-1215, 1209. [= RAHNER, Kirchengliedschaft.]

<sup>130</sup> RAHNER, Kirchengliedschaft 1209.

<sup>131</sup> RAHNER, Kirchengliedschaft 1209.

Damit aber ist die lehramtliche Ausgangslage positioniert, von der aus Rahner seine „Theorie vom anonymen Christen“ entwickelt. Dabei sind zwei Aspekte zusammen zu berücksichtigen.

Unter der Voraussetzung der Lehre des II. Vatikanums, daß ausnahmslos jeder Mensch (auch der schuldlose Atheist!) das Heil erlangen kann (Position des Heilsoptimismus) und dieses Heil das Heil Christi ist<sup>132</sup> *muß* jeder Mensch *faktisch einen Christusbezug haben* können. Dies gilt vor allem deshalb, weil die Erlangung des Heils *niemals* unabhängig sein kann vom Glauben des Menschen: „Der Christ ist überzeugt, daß der Mensch, um sein Heil zu erlangen, an Gott, und nicht nur an Gott: an Christus glauben muß. (...) Dieser Glaube ist (...) in sich notwendig und unbedingt gefordert, nicht als Gebot nur, sondern als einzig mögliches Mittel, nicht als Bedingung allein, sondern als unumgänglicher Weg (...).“<sup>133</sup>

Von hierher ergibt sich die Dringlichkeit der Aufgabe für die Theologie zu zeigen, wie ein universaler Heilsoptimismus denkbar ist, unter der doppelten Voraussetzung, daß der Mensch sein Heil nur in Christus findet und gleichzeitig der Glaube die *conditio sine qua non* der Heilserlangung darstellt. Genau diese Problematik möchte Rahner durch sein Theologumenon klären. In gewisser Weise stellt daher sein Theorie vom „anonymen Christen“ den Versuch dar, das „modo Dei cognito“ aus Gaudium et Spes 22 theologisch näher zu ergründen.<sup>134</sup>

Dieser christologisch-soteriologische Aspekt der Frage nach dem „anonymen Christen“ wiederum hängt eng zusammen mit einem ekklesiologischen, insofern neben dem glaubenden Christusbezug auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche *Christi* (!) bedacht werden muß. Rahner hält selbst ausdrücklich an der These fest, daß es nicht nur an Christus vorbei, sondern auch außerhalb der Kirche kein Heil gibt.<sup>135</sup> Von daher kann eine Theorie vom „anonymen Christentum“ erst dann wirklich befriedigen, wenn sie auch den ekklesiologischen Bezug eines „anonymen Glaubens“ herstellen und erhellen kann, ohne dabei wiederum das Tor zum Heil zu verengen.

Mir scheint in diesem letzten Motiv, einem universalen Heilsoptimismus durch eine theologische Denkleistung zu dienen, der stärkste Antrieb Rah-

---

<sup>132</sup> Vgl. GS 22: Der Heilige Geist bietet allen die Möglichkeit an, in einer Gott bekannten Weise dem österlichen Geheimnis verbunden zu sein.

<sup>133</sup> RAHNER, Christen 545.

<sup>134</sup> Ausdrücklich stellt Rahner fest, daß die Formulierung von GS 22 den Theologen nicht daran hindern dürfe, weiter über das „Wie“ nachzudenken: „Verzichtet er nämlich einfach auf jede noch so formale Antwort, dann wird entweder die Universalität des Heilswillens Gottes auch gegenüber der nichtchristlichen Menschheit oder die Notwendigkeit des eigentlichen Glaubens unglaubwürdig.“ (RAHNER, Bemerkungen 537.)

ners zu liegen, seine Theorie vom „anonymen Christen“ auch gegen die härtesten Anfeindungen zu verteidigen. Der christliche Heilsoptimismus resultiert aber letztlich aus einer Liebe *zum* Menschen schlechthin, die ihr Fundament in der Liebe *des* Menschen schlechthin hat: der Rahnersche Heilsoptimismus resultiert allemal aus seiner Beziehung zu Jesus Christus, der dessen einziger Garant ist. Im Blick auf das universale Heil in Jesus Christus nämlich öffnet sich der Blick auf das Heil aller Menschen:

„Kann der Christ auch nur für einen Augenblick glauben, diese unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen bis in die fernste Vergangenheit zurück (...), sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft, sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt? Er muß eine solche Vorstellung abweisen und sein Glaube selbst gibt ihm recht.“<sup>136</sup>

Von dieser Voraussetzung ausgehend wollen wir uns nun dem Rahnerschen Theologumenon zuwenden.

### 3.2 Der Begriff des „anonymen Christ“

Bevor wir uns im folgenden näher mit der Explikation der Rahnerschen These vom „anonymen“ Christen bzw. „anonymen Christentum“ auseinandersetzen, möchte ich zunächst dem Begriff selbst sein Profil geben, um auf diese Weise von vornherein einige mögliche Mißverständnisse zu vermeiden.

Grundlegend und unmißverständlich muß festgehalten werden, daß nicht *jeder* Mensch ein „anonymer Christ“ ist. Dieser Satz resultiert an sich schon aus der zunächst trivial erscheinenden Feststellung, daß es nicht nur „anonyme“, sondern auch „explizite Christen“ gibt.

Darüber hinaus aber ist festzuhalten: Die Extension des Begriffs „anonymer Christ“ ist nicht identisch mit der Extension des Begriffs „Mensch“, unter der Voraussetzung, daß er kein ausdrücklicher Christ ist. Nachhaltig muß dem Mißverständnis begegnet werden, Rahner unterscheide innerhalb der Spezies Mensch nur zwischen „expliziter Christ“ und „anonymer Christ“, so daß ein Tertium ausgeschlossen wäre. Es ist nach der Auffassung Rahners nicht so, daß *jeder Mensch*, insofern er kein ausdrücklicher Christ ist, notwendig schon ein *anonymer Christ* ist. So wie die explizite Christlichkeit an Voraus-

---

<sup>135</sup> Vgl. RAHNER, Christen 545f. und DERS., Kirchengliedschaft 1214.

<sup>136</sup> RAHNER, Christen 546.



setzungen gebunden ist, etwa an die Taufe oder die ausdrückliche Kirchenzugehörigkeit, so ist auch die anonyme Christlichkeit an Voraussetzungen gebunden, die nicht schon erfüllt sind durch das Menschsein an sich. Mit dem Menschsein an sich - unter der Voraussetzung des allgemeinen und wirksamen Heilswillens Gottes - ist lediglich die Möglichkeit gegeben, *potentielle* ein anonymer Christ zu werden. Schon von dieser formalen Feststellung her ist allen Meinungen gegenüber Vorsicht anzumelden, die behaupten, die anonyme Christlichkeit wäre ein leichter gangbarer Weg zum Heil als die explizite.

Das Verständnis eines „anonymen Christentums“ kann ferner auch nur vom „expliziten kirchlichen Christentum“<sup>137</sup> her gewonnen werden, insofern der Begriff der „Anonymität“ von sich her schon ein gewisses Defizit zum Ausdruck bringt und ein Defizit nur vom höheren Ganzen her erkannt und bestimmt werden kann. Im „anonymen Christentum“ ist zwar in einem ersten Ansatz bereits Christentum gegeben, sonst könnte man es nicht als Christentum bezeichnen. Aber dieses wird gerade deswegen als „anonym“ gekennzeichnet, weil es seine eigentliche Wesensfülle noch nicht erreicht hat und nicht „zu seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausdrücklichkeit und Greifbarkeit gekommen“<sup>138</sup> ist. Wenn man sich diesen Sachverhalt vor Augen hält, ist es bereits von dieser Ebene her schwierig zu behaupten, die Rede von einem „anonymen Christentum“ relativiere die Bedeutung des expliziten Christentums.

Der Begriff des „anonymen *Christentums*“ impliziert ferner einen dreifachen Bezug zu Gott (1), zu Jesus Christus (2) und seiner Kirche (3). Dieser Bezug ist notwendig gegeben, insofern (1) der anonyme Christ auf die *Gnade Gottes* bezogen ist, die (2) identisch ist mit der *Gnade Jesu Christi*<sup>139</sup>, welche von ihrem Wesen her eine inkarnatorische Struktur hat und von daher (3) von ihrem Wesen her kirchliche Strukturen ausbildet, weil die Kirche „die konkrete, geschichtliche *Erscheinung* (...) für *das Heil* (ist), das durch die Gnade Gottes in der ganzen Länge und Breite der Menschheit geschieht“<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> RAHNER, Karl, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 498-515, 498. [= RAHNER, Christentum.]

<sup>138</sup> RAHNER, Christentum 501.

<sup>139</sup> Vgl. RAHNER, Christentum 511.

<sup>140</sup> RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354, 339. „Die Gnade Gottes, die alle wirklich retten will, hat einen inkarnatorischen Charakter, sie will sich selbst in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen, sie will von ihrem eigenen Wesen her kirchenbildend sein.“ (RAHNER, Christentum 513)

Wenn ein Mensch als „anonymer Christ“ bezeichnet werden soll, dann muß dieser dreifach *eine* Bezug stets gegeben sein. Dies wird unmißverständlich in folgender Aussage Rahners deutlich, die im Prinzip all das zusammenfaßt, was wir noch im einzelnen darzustellen haben:

„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 Geschicht bedeutet.“<sup>141</sup>

Im folgenden wollen wir uns Rahners Theorie vom „anonymen Christen“ in vier Schritten nähern. Zunächst vergewissern wir uns des Argumentationsziels, fragen sodann nach der Möglichkeit eines „anonymen Theismus“ beim Atheisten, um von daher das Wesen „anonymer Christlichkeit“ zu bestimmen, bevor wir abschließend die Frage nach dessen Bezogenheit auf die Kirche stellen.

### **3.3 Der „anonyme Christ“ - die Ausgangslage der Argumentation und deren Ziel**

Rahner geht von der heilsoptimistischen Grundaussage des II. Vatikanischen Konzils aus, daß Gott, der „allen Atem und alles gibt (...) als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4)“ (LG 16). Ausdrücklich heißt es dort:

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ (LG 16 vgl. auch GS 22 und AG 7)

Diese heilsoptimistische Sicht ist schlichtweg *universal* (räumlich und zeitlich) und gilt nicht nur für die Anhänger nichtchristlicher Religionen, sondern auch für die Atheisten, insofern es sich bei ihnen um einen unschuldigen Atheis-

---

<sup>141</sup> RAHNER, Christen 550.

mus handelt. Von hier konstatiert Rahner die „Wirklichkeit ‘anonymer Christen’“<sup>142</sup>:

„Es gibt Menschen, die einerseits außerhalb des gesellschaftlichen Verbundes der Kirche oder der christlichen Kirchen stehen, die von der ausdrücklichen christlichen Botschaft nicht erreicht nicht, jedenfalls nicht so, daß das Fehlen eines ausdrücklichen Christseins für sie schwere persönliche Schuld vor Gott bedeutet, und die andererseits doch in einem positiv heilshaften Verhältnis zu Gott stehen, also in üblicher theologischer Terminologie (...) gerechtfertigt sind, im Stand der Gnade sind.“<sup>143</sup>

Für diese nicht-christlichen Menschen im Stand der Gnade gilt aber, wie für den expliziten Christen auch, daß seine Rechtfertigung objektiv gegeben ist *allein* durch die *Gnade Christi und seiner Kirche*, die subjektiv in Glaube, Hoffnung und Liebe vollzogen werden muß.<sup>144</sup> Im Gegensatz zum expliziten Christen ist dem anonymen Christ dieser Grundtatbestand seines Daseins jedoch nicht gegenständlich objektiviert bewußt.

Wir haben vorab bereits festgehalten, daß eine Rechtfertigung des Menschen, die sein Heil bedeutet, nicht losgelöst von einem Glaubensvollzug gedacht werden kann. Rahner: „Wir setzen die theologische Lehre voraus, daß ein eigentlicher Glaube für Rechtfertigung und Heil notwendig ist.“<sup>145</sup> Diese Glaube muß aber ein übernatürlicher Glaube sein<sup>146</sup>, der nicht durch eine bloß metaphysische naturale Gotteserkenntnis ersetzt werden kann<sup>147</sup>. Ein natürlicher Theismus, sei er explizit oder anonym, reicht demnach nicht aus, um den Akt eines übernatürlichen Glaubens zu setzen, der heilhaft wäre. Eine „fides supernaturalis“ - wie Rahner in scholastischer Terminologie sagt - ist auch für den „anonymen Christen“ heilsnotwendig.<sup>148</sup>

Insofern sich dieser übernatürliche Glaube auf Christus und seine Gnade bezieht und damit zugleich auf die Kirche als der geschichtlichen Erscheinung der Gnade Christi, als der „Weiterung des Geheimnisses Christi“<sup>149</sup>, gelangt Rahner zu folgender Feststellung:

„Wenn wir aber nun beide Sätze zusammendenken müssen: die Notwendigkeit des christlichen Glaubens und den allgemeinen Heilswillen der göttlichen Liebe und Allmacht, dann geht das nur in der Weise, daß wir sagen: Irgendwie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können; und dieses Können darf nicht nur

---

<sup>142</sup> RAHNER, Bemerkungen 533.

<sup>143</sup> RAHNER, Bemerkungen 533.

<sup>144</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 533.

<sup>145</sup> RAHNER, Glaube 76.

<sup>146</sup> Vgl. RAHNER, Atheismus 192.

<sup>147</sup> Vgl. RAHNER, Glaube 77.

<sup>148</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 536.

<sup>149</sup> RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. <sup>5</sup>1967, 137-155, 137.

im Sinne abstrakt-logischer Möglichkeit verstanden werden, sondern real und geschichtlich konkret.“<sup>150</sup>

Damit hat Rahner die Grundlage seiner Argumentation gelegt und zugleich das Ziel seiner Argumentation erreicht, nämlich den theologischen Sinn der Wirklichkeit „anonymer Christen“ zu bestimmen. Wir fassen dies nochmals zusammen:

1. Es gibt Menschen, *die* in der Gnade Gottes gerechtfertigt sind und das übernatürliche Heil in der Anschauung Gottes erlangen, und dabei „weder durch die Taufe noch durch eine unmittelbare geschichtlich-kategoriale Berührung mit der Predigt des Evangeliums zur Kirche und zum geschichtlich greifbaren Christentum gehören“<sup>151</sup>.
2. Die einzige Grenze, die der souveränen Freiheit der Gnade Gottes von dieser selbst gesetzt ist, „ist die gehorsame Treue zum eigenen Gewissen“<sup>152</sup>.
3. Das Heil des Nichtchristen geschieht durch einen eigentlichen Glaubensvollzug in einem streng theologischen Sinn<sup>153</sup>. Erst durch eine solche „fides supernaturalis“ in absoluter Treue zu seinem eigenen Gewissen wird der Mensch über sein Menschsein hinaus zu einem „anonymen Christ“.
4. Unter einem „anonymen Christen“ kann man somit einen Menschen verstehen, „der einerseits de facto in Freiheit [das] gnadenhafte Selbstangebot Gottes durch Glaube, Hoffnung und Liebe angenommen hat und andererseits dennoch gesellschaftlich (durch Taufe und Kirchengliederung) und in seinem gegenständlich objektivierten Bewußtsein (durch explizit christlichen Glaubens aus dem Hören der ausdrücklich christlichen Botschaft) noch nicht ein Christ schlechthin ist“<sup>154</sup>.
5. Damit impliziert die Theorie vom „anonymen Christen“, daß es unterschiedliche Grade von Kirchengliedschaft geben muß: aufsteigend vom Getauftsein über das Bekenntnis des vollen Christlichen Glaubens zur vollendeten Heiligkeit; absteigend von der Ausdrücklichkeit des Getauftseins in eine nicht-offizielle, anonyme Christlichkeit.<sup>155</sup>
6. Die Theorie des „anonymen Christen“ und damit die eines „anonymen Christentum“ muß so geformt sein, „daß die Bedeutung eines expliziten Christentums mit Evangelium und Kirche und die Notwendigkeit der mis-

---

<sup>150</sup> RAHNER, Christen 546.

<sup>151</sup> RAHNER, Bemerkungen 534.

<sup>152</sup> RAHNER, Bemerkungen 535.

<sup>153</sup> RAHNER, Bemerkungen 535.

<sup>154</sup> RAHNER, Bemerkungen 534.

<sup>155</sup> Vgl. RAHNER, Christen, 546. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Mission. In: SM III, 547-551, 548.

sionarischen Verkündigung dieses Christentums an alle Völker und alle Menschen nicht verdunkelt werden“<sup>156</sup>.

### 3.4 Anonymer Theismus als Voraussetzung des anonymen Christentums

Um zu verstehen, was Rahner unter einem „anonymen Theismus“ versteht, müssen wir nochmals bei der Transzendentalität des menschlichen Geistes und der transzendentalen Erfahrung ansetzen.<sup>157</sup>

Der Mensch ist das Wesen einer unbegrenzten Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit. Die Dynamik seines geistigen Wesens geht in der Erkenntnis auf das absolute Sein und in der Freiheit auf das schlechthin Gute. Man kann dieses Woraufhin der offenen menschlichen Transzendentalität auch Gott nennen, auf den hin sich die alles übersteigende Transzendentalität richtet. Mit diesem Begriff „Gott“ ist allerdings noch nicht der Gott Jesu Christi, der sich selbst offenbarende Gott erreicht.

Die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott (wir könnten von einem natürlichen „Theismus“ sprechen) ist unausweichlich vermittelt durch kategoriale Gegenständlichkeit, die jedoch nicht ausdrücklicher religiöser bzw. sittlicher Art sein muß. Wo immer sich der Mensch in Freiheit über sich als ganzen verfügt, wird auch die transzendente Verwiesenheit des Menschen zu sich selbst vermittelt. Denn wo immer der Mensch über sich als ganzen verfügt, verfügt er über sich als ein Wesen, zu dessen Ganzheit unausweichlich die Verwiesenheit auf das absolute Sein, das schlechthin Gute, Gott gehört. Anfänglich und letztlich ist jeder personal menschliche Vollzug immer schon getragen von dieser Verwiesenheit. Der Mensch hat es also *immer schon* mit Gott zu tun, ist er ein „Theist“, auch wenn er seine Bezogenheit auf Gott nicht ausdrücklich reflektiert und die Wirklichkeit Gottes anerkennt: „Es gibt also unthematische, unreflexe, aber dennoch bewußte Bezogenheit auf Gott, die in Freiheit angenommen werden kann, auch wenn sie als solche nicht unter dem Stichwort ‘Gott’ usw. thematisiert wird.“<sup>158</sup>

Von dieser Voraussetzung her ist es auch verständlich, daß selbst der ausdrückliche Atheist sein Atheist-Sein unter dem unendlichen Horizont Gottes vollzieht: „Ein ‘expliziter’ Atheist hat es immer noch mit Gott zu tun.“<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> RAHNER, Bemerkungen 538.

<sup>157</sup> Vgl. zum folgenden RAHNER, Glaube 79f.

<sup>158</sup> RAHNER, Glaube 80.

<sup>159</sup> RAHNER, Glaube 80.

N.B.: Diese Tatsache erklärt auch überhaupt erst die Möglichkeit, daß ein Atheismus zeitlich gesehen schuldhaft bleiben kann. Wäre mit der expliziten atheistischen Option der Gottesbezug vom

Von hierher gibt es mehrere denkbare Optionen des Menschen, der in Freiheit seine Verwiesenheit auf Gott (und noch nicht auf den Gott Jesu Christi) *annehmen* oder *ablehnen* kann.<sup>160</sup>

- Option 1: Gott ist in der Transzendentalität des Menschen gegeben und diese Gegebenheit wird vom Menschen kategorial reflex, d.h. ausdrücklich und thematisch, richtig objektiviert und in sittlicher Glaubenszustimmung *frei* angenommen. Wir haben hier die Option eines Theismus, wie er beim gerechtfertigten Christ (aber nicht nur bei ihm) angenommen wird.
- Option 2: Es ist ein transzendentaler und kategorialer Theismus beim Menschen gegeben: Der Mensch hat ein „richtiges Wissen“ von Gott, leugnet dieses Wissen aber in seinem praktischen Lebensvollzug im Blick auf die Anerkennung Gottes in Erkenntnis und Freiheitsvollzug. Der Mensch hat einen richtigen Gottesbegriff, lehnt diesen aber in praktischer Gottlosigkeit oder in einem theoretischen Atheismus ab.
- Option 3: Die transzendente Gotteserfahrung ist gegeben und wird in einer positiven Entscheidung der Treue des Gewissens auch in Freiheit *angenommen*. Gleichzeitig aber wird die transzendente Gotteserfahrung kategorial-begrifflich falsch interpretiert. Rahner spricht in diesem Fall von einem „unschuldigen Atheismus“. Der Mensch vollzieht auf der Ebene der Sittlichkeit die Annahme seiner transzendentalen Verwiesenheit zu Gott und leugnet gleichzeitig die begriffliche Artikulation dieses Verhältnisses. Ein solcher Atheismus vollzieht sich also auf der kategorialen Seite des Gottesbegriffes, wodurch nicht die transzendente Gottesbeziehung zerstört werden muß. Ein kategorialer Atheismus ist hier koexistent zu einem transzendentalen Theismus.
- Option 4: Die transzendente Verwiesenheit auf Gott ist gegeben und wird gleichzeitig im Akt der Freiheit verneint durch die schuldlose Untreue zum Gewissen. Dieser Atheismus richtet sich also nicht nur gegen die kategoriale Interpretation der Gottesbeziehung, sondern berührt die transzendente Beziehung des Menschen zu Gott selbst. „In diesem Fall haben wir den schuldhaften Atheismus transzendentaler Art, jenen, der, solange er besteht, eine Heilsmöglichkeit ausschließt.“<sup>161</sup>

---

Menschen her ab-brechbar, dann wäre nur diese Tat schuldhaft, während das Atheist-*sein* keine Sünde im eigentlich theologischen Sinne mehr darstellen könnte.

<sup>160</sup> Vgl. zum folgenden RAHNER, Atheismus 200-202.

<sup>161</sup> RAHNER, Atheismus 202.

Aus diesen Überlegungen heraus wird deutlich, inwiefern Rahner von einem „anonymen Theismus“ sprechen kann: dieser ist gegeben, wenn der Mensch auf der Ebene der kategorialen Objektivation keinen richtigen oder überhaupt keinen Gottesbegriff hat (ja diesen vielleicht sogar glaubt, ablehnen zu müssen), wobei gleichzeitig die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott in der Treue zum Gewissen *positiv angenommen* wird. In diesem Fall handelt es sich, obgleich die Existenz Gottes begrifflich vielleicht geleugnet wird, um einen schuldlosen Atheismus, der identisch wäre mit einem „anonymen Theismus“.

Als Theist bzw. als anonym Theist wäre diesen Überlegungen Rahners zufolge jeder Mensch zu kennzeichnen, der Gott in irgendeiner, vielleicht auch ungeklärten Weise die Ehre erweist, indem er Gott durch die Annahme des eigenen Daseins bezeugt.<sup>162</sup> Umgekehrt kann derjenige Mensch weder als Theist noch als anonym Theist bezeichnet werden, „der wirklich in seiner Grundentscheidung seine Hinordnung auf Gott leugnen und ablehnen würde, der sich endgültig in Widerspruch zu seinem eigenen konkreten Wesen setzte“<sup>163</sup>.

Mit diesen Überlegungen zum „Theismus“ bzw. zum „anonymen Theismus“ haben wir die Theorie Rahners zum „anonymen Christen“ aber noch nicht in ihrem eigenen und eigentlichen Kern erreicht, weil wir uns hier noch auf der Ebene einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ bzw. eines „natürlichen Glaubens“ in anonymer oder expliziter Gestalt bewegen. Von einer solchen metaphysischen und naturalen Erkenntnis Gottes, von einem natürlichen Theismus, aus ist der übernatürliche Glaube aber nicht zu erreichen.<sup>164</sup>

Dennoch sind diese Überlegungen Rahners im Blick auf das „anonyme Christentum“ von nicht zu unterschätzender Bedeutung, insofern durch die natürliche, unbegrenzte Transzendentalität des Menschen die Voraussetzung für den eigentlichen heilsschaffenden Glauben gegeben ist, der auf das Angebot der Gnade als der Selbstoffenbarung Gottes in freier Annahme antwortet.<sup>165</sup> Nur weil der menschliche Geist in einer unbegrenzten Offenheit auf das Sein überhaupt existiert, kann er überhaupt das Wesen sein, dem Gott sich selbst offenbarend zuwenden kann.

Wir können an dieser Stelle festhalten, daß der theologischen Anthropologie Rahners entsprechend jeder Mensch *potentiell* ein Theist ist, was selbst un-

---

<sup>162</sup> Vgl. RAHNER, Christen 550.

<sup>163</sup> RAHNER, Christen 550.

<sup>164</sup> Vgl. RAHNER, Christ 429.

ter der Voraussetzung eines schuldlosen Atheismus gegeben ist (Möglichkeit des anonymen Theismus). Der Frage, ob und, wenn ja, inwiefern der Mensch aber nicht nur ein potentieller Theist, sondern darüber hinaus auch ein *potentieller* Christ, sei er anonym, sei er explizit, ist, müssen wir uns nun zuwenden. Dabei muß die Möglichkeit des Menschen, Theist zu sein als Voraussetzung dafür festgehalten werden, daß der Mensch darüber hinaus auch ein „anonymer Christ“ werden kann. Wo ein Mensch in schuldhafter Widerständigkeit zu seinem unausweichlichen Gottesverhältnis verharrt, ist er kein Theist und a fortiori auch kein „anonymer Christ“. Wenn es aber um die Frage geht, wie es für *alle* Menschen möglich ist, ihr Heil zu erreichen und dieses Heil nur das Heil Christi sein kann, weil es kein anderes Heil gibt, dann muß die Möglichkeit Theist zu sein aufgehoben sein in der je größeren Möglichkeit, anonymer Christ sein zu können.<sup>166</sup>

### 3.5 Der anonyme Christ

*Der allgemeine übernatürliche Heilswille Gottes und dessen Konkretion in der Transzendentalität des Menschen: die Möglichkeit des „anonymen Glaubens“*

In seiner geistigen und personalen Transzendentalität hat es der Mensch unausweichlich und zumeist unausdrücklich mit Gott zu tun. Aufgrund dieser „natürlichen Gotteserkenntnis“ ist dem Menschen ein gewisses Wissen um Gott, dessen Personalität und weltüberlegene Freiheit eröffnet. Von diesem „Wissen“ allerdings muß die Gnade der freien Selbstmitteilung Gottes unterschieden werden, die nicht einfach mit dem Menschsein gegeben ist.<sup>167</sup> Erst aufgrund dieser Gnade kann der Mensch darum wissen, daß Gott nicht nur das asymptotisch ferne Wesen ist, sondern derjenige, der sich in seiner Selbstmitteilung dem Menschen als sein Heil anbietet. Und erst vom Begriff dieser angebotenen Gnade her erreichen wir die Möglichkeit eines heilshafte[n] Glaubens des Menschen.

Das gnadenhafte Angebot Gottes richtet sich aufgrund seines allgemeinen Heilswillens ausnahmslos an jeden Menschen. Der allgemeine Heilswille Gottes „konkretisiert sich in der Mitteilung (mindestens als Angebot) der übernatürlich erhebenden Gnade als der Bedingung der Möglichkeit von eigentli-

---

<sup>165</sup> Vgl. RAHNER, Glaube 80.

<sup>166</sup> RAHNER, Christen 546.

<sup>167</sup> Vgl. RAHNER, Christen 547.



chen Heilsakten, also vor allem und grundlegend der Möglichkeit des Glaubens“<sup>168</sup>.

Diese Gnade versteht Rahner, wie wir schon wissen, als ein dauernd angebotenes Existential des Menschen, das diesen auf die Unmittelbarkeit Gottes hin *finalisiert*<sup>169</sup>. Es ist auch da wirksam, wo es vom Menschen nicht angenommen wird. Dieses Existential als das Angebot der Gnade hat im Blick auf die menschliche Transzendentalität einen *bewußtseinsverändernden Charakter*<sup>170</sup>, auch wenn diese „Bewußtheit“ nicht bedeutet, daß der Mensch auch gegenständlich thematisch um die gnadenhafte Erhabenheit seiner Transzendentalität weiß.<sup>171</sup>

Im Blick auf die Möglichkeit einer Offenbarung und damit auf die Möglichkeit eines heilshaften Glaubens drückt Rahner dies auf folgende Weise aus:

*Wegen* des allgemeinen und *übernatürlichen* Heilswillen

*ist* die menschliche Transzendentalität durch die Gnade *bewußtseinsmäßig* erhoben.

→ Damit aber ist bereits die *Möglichkeit* eines *Offenbarungsglaubens* gegeben.

Und von einem *eigentlichen Glauben* kann schon dann gesprochen werden, wenn der Mensch seine (gnadenhaft erhobene und auf die Unmittelbarkeit Gottes hin finalisierte) Transzendenz *in Freiheit* annimmt.<sup>172</sup>

Unabhängig davon, ob der Mensch es reflex weiß oder nicht, ob er es reflektieren kann oder nicht, vollzieht sich sein geistiges Leben in Erkenntnis und Freiheit so, „daß Gott in sich selbst das letzte Woraufhin [der menschlichen] Erkenntnis- und Freiheitsgeschichte ist, und zwar nicht als der Gott der metaphysischen Erkenntnis, als der Gott der unendlichen Ferne, sondern als Gott, der in sich selbst und an sich in seiner eigenen Wirklichkeit und Herrlichkeit das Ziel ist, als Gott des ewigen Leben“<sup>173</sup>.

Eine solche gnadenhafte Bestimmung des Menschen knüpft an dessen unbegrenzten Transzendentalität an, aber erhöht diese so, daß dem Menschen über einen theistischen Glauben hinaus die Möglichkeit eines heilschaffenden Glaubens von Gott her eröffnet ist, weil die übernatürliche Finalisierung des menschlichen Geistes bereits Offenbarung Gottes bedeutet. Hier ist an

---

<sup>168</sup> RAHNER, Glaube 81.

<sup>169</sup> Vgl. RAHNER, Bemerkungen 539.

<sup>170</sup> Vgl. RAHNER, Glaube 81.

<sup>171</sup> Vgl. RAHNER, Glaube 79.

<sup>172</sup> Vgl. RAHNER, Glaube 79.

<sup>173</sup> RAHNER, Bemerkungen 540.

all das zu erinnern, was wir zum transzendentalen Aspekt der Offenbarung bereits ausgeführt haben.

Mit diesen Überlegungen haben wir aber eine wichtige Etappe der Rahnerschen Theorie des „anonymen Christen“ bewältigt: Der allgemeine und übernatürliche Heilswille Gottes wirkt sich durch das dauernd gegebene Angebot seiner Selbstmitteilung in der Transzendentalität eines jeden Menschen dergestalt aus, daß diese übernatürlich erhoben ist. Die Finalisierung der geistigen Bewegung des Menschen auf Gott aber bedeutet bereits in einem gewissen Sinne Offenbarung, die der Mensch dann *glaubend* annimmt, wenn er sein eigenes Wesen, das bestimmt ist durch die Verwiesenheit auf Gott, selbst in Freiheit annimmt.<sup>174</sup> Damit aber haben wir den theologischen Begriff eines „anonymen Glaubens“ bereits gewonnen: „Ist diese übernatürliche Finalisierung nur unthematisch als faktisch immer gegebene Bestimmung der Möglichkeit der faktischen Geistigkeit des Menschen frei angenommen, dann ist das gegeben, was wir den ‘anonymen Glauben’ nennen.“<sup>175</sup>

Das, was im Blick auf den Theismus gesagt wurde, trifft in analoger Weise auch für den „anonymen Glauben“ zu: Anonymer Theismus ist dann gegeben, wenn der Mensch seine Transzendenz auf Gott hin in der Treue zu seinem Gewissen frei annimmt. Und analog ist „anonymer Glaube“ dann gegeben, wenn der Mensch in Treue zu seinem Gewissen seine gnadenhaft erhobene Transzendentalität als sein apriorisches Bewußtsein frei annimmt:

„Angenommen ist aber diese apriorische Bewußtheit des Menschen (Offenbarung genannt) im Glauben immer da, wo und wann ein Mensch in bedingungsloser Treue zu seinem sittlichen Gewissen sich selbst in Freiheit annimmt, so wie er ist, also auch in den noch nicht überschaubaren Implikationen der Dynamik seiner geistigen Bewegung.“<sup>176</sup>

Unterscheidendes Kennzeichen eines „anonymen Glaubens“ gegenüber einem „expliziten Glauben“ ist nicht die transzendente Dimension der Offenbarung an sich, sondern die Tatsache, daß diese transzendente Offenbarung noch nicht durch die ausdrückliche Wortoffenbarung (Predigt des Evangeliums) zu sich selbst vermittelt wurde und so notwendig unausdrücklich anonym und (noch) nicht ausdrücklich explizit und kategorial ist.

Überall da, wo ein Mensch die übernatürliche Erhöhung seines Wesens, ohne existentiell mit der kategorial christlichen Offenbarung konfrontiert zu sein, annimmt, können wir von einem „anonymen Christen“ sprechen. Allerdings gilt auch, daß ein „anonymer Glaube“ da nicht mehr gegeben ist, wo die

---

<sup>174</sup> Vgl. RAHNER; Glaube 83.

<sup>175</sup> RAHNER; Glaube 83.

<sup>176</sup> RAHNER, Bemerkungen 542.

glaubwürdig angebotene geschichtliche Objektivation des anonymen Glaubens schuldhaft abgelehnt wird. Ein anonymer Glaube muß von sich her bereit sein, dann zum expliziten Glauben zu werden, wenn er so von der kategorialen Offenbarung angesprochen wird, daß er in dieser die Vollendung seines Wesens erkennen kann.<sup>177</sup>

Insofern ist ein anonymer Glaube stets vorläufig im Blick auf eine mögliche Konfrontation mit der ausdrücklichen Offenbarung.

Haben wir somit Möglichkeit und Grenzen eines „anonymen Glaubens“ aufgezeichnet, müssen wir uns nun der Frage zuwenden, inwiefern sich dieser „anonyme Glaube“ auf Christus richtet, so daß der „anonym *Glaubende*“ auch als „anonymer *Christ*“ bezeichnet werden kann werden kann.

#### *Der anonyme Glaube in seinem Verhältnis zu Jesus Christus*

Die Frage, die uns zu beschäftigen hat lautet: Wie schließt die unthematise, aber das menschliche Dasein durchwaltende gnadenhafte Bezogenheit des Menschen auf Gott eine Hinordnung auf den menschengewordenen Gott Jesus Christus ein?<sup>178</sup>

Wir haben soeben versucht darzustellen, wie ein „anonymer Glaube“ an Gott heilsschaffend sein kann und eher abstrakt von der gnadenhaften Erhöhung der menschlichen Transzendentalität gesprochen. Damit aber ist noch nicht ausdrücklich geklärt, inwiefern die Transzendentalität des Menschen immer schon hingeordnet ist auf Jesus Christus selbst. Diese Frage betrifft nicht nur die Menschen, die nach Tod und Auferstehung Jesu nicht mit der christlichen Wortoffenbarung in Berührung gekommen sind, sondern auch diejenigen, die vor dem Christusergebnis gelebt haben.<sup>179</sup> Für beide Fälle stellt die Dogmatik unmißverständlich fest, daß wo immer ein Mensch sein Heil erlangt hat, dies „intuitu meritorum Christi“ geschieht.

Rahner versucht diese Hinordnung der anonym Glaubenden auf Christus auf folgender Weise zu begründen:

Das Christusergebnis ist das freieste Faktum der geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt und zugleich das entscheidendste und wichtigste. Begnadigung im Geist (also das, was wir unter der transzendentalen Offenbarung Gottes verstehen) und Inkarnation, als die beiden Grundweisen der einen Selbstmit-

---

<sup>177</sup> Vgl. RAHNER, Glaube 84.

<sup>178</sup> Vgl. RAHNER, Christen 548.

teilung Gottes, erfüllen das Wesen der menschlichen Transzendenz auf nicht mehr zu überbietende Art und Weise. Damit aber ist die allen angebotene und in Christus in höchster Weise erfüllte Selbstmitteilung Gottes das Ziel der Schöpfung überhaupt<sup>180</sup>:

„Weil die Welt die *eine* Welt ist, der sich Gott in seinem Pneuma mitteilt, (...) darum hat diese interkommunikatorische Welt als Geschichte einen Höhepunkt und nur ein Ziel, und dieses ist Jesus Christus, der als dieser von Gott gegebene Höhepunkt dieser Geschichte ihr einziger und absoluter Mittler ist.“<sup>181</sup>

Unter der Voraussetzung, daß die Menschwerdung Jesu Christi das letzte Ziel der Schöpfung, der Welt, der Geschichte und des Menschen ist, kann Rahner sagen, daß dieses Ziel die Ursache und der Grund der gesamten Heils- und Offenbarungsgeschichte darstellt.<sup>182</sup> Dieses Ziel, die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, prägt als *Finalursache* die gesamte Geschichte, so daß die transzendente Selbstmitteilung Gottes im Geist immer schon auf ihre höchste Konkretion, eben die Inkarnation, angelegt ist.

„Insofern die universelle Wirksamkeit des Geistes von vornherein auf den Höhepunkt ihrer geschichtlichen Vermittlung ausgerichtet ist, das Christusergebnis - m.a.W. - die Finalursache der Geistmitteilung an die Welt ist, kann in aller Wahrheit gesagt werden, daß dieser Geist von vornherein und überall der Geist *Jesu Christi*, des menschengewordenen Logos Gottes, ist.“<sup>183</sup>

Die Inkarnation des Logos als die Finalursache der gesamten Geschichte bestimmt als diese Ursache die Geschichte an jedem Raum-/ Zeitpunkt<sup>184</sup> auch vor dem Eintreten dieses geschichtlichen Ereignisses als solchem. Auf diese Weise aber erreicht das Christusergebnis schlichtweg jeden Punkt der Geschichte.

Damit prägt die Selbstmitteilung Gottes, die von vornherein bestimmt ist von ihrem Höhepunkt, den Gott wirkt, weil er ihn will, den Menschen immer schon durch das Christusergebnis und bestimmt ihn, den Menschen, auf das Christusergebnis hin. Sie verleiht dem Menschen den Charakter des „übernatürlichen Existentials“, das somit seinerseits ganz und gar eine „christologische Qualifizierung“<sup>185</sup> trägt. Schwerdtfeger hält fest: „Das übernatürliche

---

<sup>179</sup> Vgl. Rahner, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235, 230. [= RAHNER, Mittler.]

<sup>180</sup> Vgl. RAHNER, Christen 548f.

<sup>181</sup> RAHNER, Mittler 232.

<sup>182</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 309.

<sup>183</sup> RAHNER, Grundkurs 309.

<sup>184</sup> Vgl. auch WEGER, Karl Rahner 109f.

<sup>185</sup> SCHWERDTFEGER, Christ 85.

Existential kann (...) als pneumatische Bezogenheit jedes Menschen auf Christus hin verstanden werden.“<sup>186</sup>

Somit aber ist auch jeder „anonyme Glaube“, der in der Annahme der im übernatürlichen Existential angebotenen Gnade besteht, innerlich auf Christus hinbezogen:

„Insofern dieser Geist [transzendentes, übernatürliches Existential] immer und überall den rechtfertigenden Glauben trägt, ist dieser Glaube von vornherein immer und überall ein Glaube, der im Geiste Jesu Christi geschieht, der in diesem seinem Geist in allem Glauben präsent und wirksam ist.“<sup>187</sup>

Der anonym Glaubende ist damit aber immer schon „anonymer Christ“ und nicht nur „anonymer Theist“, weil er in einem Ja zu sich selbst „die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses“<sup>188</sup> annimmt.

Wir können mit den Worten Rahners selbst diesen Gedankengang abschließen:

„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.“<sup>189</sup>

Mit dem letzten Satz ist aber schon der Übergang zum ekklesiologischen Aspekt der Theorie der „anonymen Christen“ gegeben.

#### *Der anonyme Glaube und sein Bezug zur Kirche*

Wir haben bereits zu Beginn unserer Überlegungen zu Rahners Theorie des „anonymen Christentums“ festgehalten, daß diese solange nicht befriedigen kann, wie das Verhältnis des „anonymen Christen“ zur Kirche, deren Heilsnotwendigkeit auch innerhalb der heilsoptimistischen Sicht des Zweiten Vatikanums ausdrücklich gelehrt wird (vgl. LG 14), nicht geklärt ist. Rahner stellt sich dieser Problematik ausdrücklich, wenn er sogar von der grundsätzlichen Pflicht des Menschen spricht, „Christ zu werden in einem expliziten kirchlichen Christentum“<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> SCHWERDTFEGER, Christ 85.

<sup>187</sup> RAHNER, Grundkurs 310.

<sup>188</sup> RAHNER, Christen 550.

<sup>189</sup> RAHNER, Christen 550.

<sup>190</sup> RAHNER, Christentum 498.

Auch hier gilt für die Theorie des „anonymen Christentum“ ebenso wie bereits bei der Frage nach dem anonymen Christusbezug folgendes: zwei Pole (die Wirklichkeit des allgemeinen Heilswillens einerseits und die Heilsnotwendigkeit der Kirche andererseits) müssen in der theologischen Reflexion verbunden werden.

Rahner versucht eine Lösung, indem er einen bereits 1947 vorgelegten Gedanken<sup>191</sup> im Blick auf die dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ weiterverfolgt.

Betrachten wir aber zunächst den ersten Lösungsansatz:

In seinem Aufsatz „Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII 'Mystici Corporis'“ geht Rahner argumentativ in mehreren Schritten vor, in denen schon sehr deutlich die Züge der späteren Theorie der „anonymen Christen“ abzulesen sind:

1. Rahner geht aus von einer grundlegenden naturhaften Einheit der Menschheit<sup>192</sup>, die dem Heilswerk Gottes als dessen Möglichkeitsbedingung zugrundeliegt. Die Menschennatur als Wirklichkeit liegt der freien Stellungnahme des Menschen voraus. Zu dieser Menschennatur nimmt der Mensch unausweichlich in jeder Freiheitstat Stellung und vollzieht sie nach „als einen Teil seiner Natur“<sup>193</sup>.
2. Die reale Einheit der Menschheit als naturale Dimension der Personalität des Menschen aber ist „konkret auch bestimmt durch die *Menschwerdung* des Wortes Gottes“<sup>194</sup>. Dadurch, daß das Wort Gottes selbst Glied der adamitischen Menschheit geworden ist, ist diese Menschheit „grundsätzlich und radikal zur übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes berufen“<sup>195</sup>. Die Menschwerdung ist damit eine real-ontologische Bestimmung des Wesen jedes Menschen und da, wo der Mensch seine Natur frei vollzieht, nimmt er unvermeidlich Stellung zu dieser seiner übernatürlichen Berufung.<sup>196</sup>
3. Durch die Menschwerdung des Wortes Gottes aber ist *die Menschheit* über die individuelle Berufung des einzelnen hinaus zum Volk der Kinder

---

<sup>191</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII 'Mystici Corporis'. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 7-94. [= RAHNER, Gliedschaft.] Erstveröffentlichung: ZkTh 69 (1947) 129-188.

N.B.: In diesem Aufsatz geht es Rahner noch nicht um die Frage nach den „anonymen Christen“, vielmehr hat er die Situation der nicht-katholischen Christen vor Auge. (Vgl. SCHWERDTFEGER, Christ 75.)

<sup>192</sup> Vgl. RAHNER, Gliedschaft 84. 85.

N.B.: Rahner begründet diese in dem frühen Aufsatz noch mit der These des Monogenismus, die er später nicht mehr aufrecht erhält.

<sup>193</sup> RAHNER, Gliedschaft 86.

<sup>194</sup> RAHNER, Gliedschaft 87.

<sup>195</sup> RAHNER, Gliedschaft 87f.

<sup>196</sup> Rahner läßt es hier noch offen, ob diese Stellungnahme „Glaube“ im heilswirksamen Sinn ist oder nicht. Vgl. RAHNER, Gliedschaft 88 Anm. 1.

Gottes geworden. Das Volk Gottes erstreckt sich soweit wie die Menschheit überhaupt; diese reale und geschichtliche Wirklichkeit des Volkes Gottes liegt zwar der Kirche im eigentlichen Sinne voraus und fällt nicht mit ihr zusammen<sup>197</sup>, aber sie hat eine *reale Hinordnung* auf die Kirche als einer geschichtlichen und rechtlichen Größe.<sup>198</sup> Wo immer aber ein Mensch seine konkrete Naturwirklichkeit total übernimmt, realisiert er damit auch seine Gliedschaft zum Volk Gottes, die ihrerseits eine reale Hinordnung auf die Kirche besitzt.

4. Dadurch aber, daß die personale Annahme der menschlichen Natur konkret geschichtlich und leiblich ist, geschieht die Hinordnung auf die Kirche (vermittelt durch die Gliedschaft im Volk Gottes) nicht schlichtweg außersakramental und innerlich, sondern hat bereits eine quasi-sakramentale Struktur, die der Menschheit als dem Volk Gottes auf Grund der Menschwerdung Gottes notwendig zukommt.<sup>199</sup> Eben diese quasi-sakramentale Struktur wird vom Menschen konkret ergriffen.
5. Kirche als Sichtbarkeit und Zeichen der gnadenhaften Verbindung mit Gott umfaßt demnach eine doppelte, aufeinander verwiesene Wirklichkeit: Kirche ist die gestiftete sakralrechtliche Organisation und Kirche ist zugleich „die durch die Menschwerdung geweihte Menschheit“<sup>200</sup>.
6. Damit aber hat Rahner eine für jeden Menschen grundsätzlich mögliche Hinordnung auf die Kirche argumentativ eingeholt. Diese Hinordnung ist entsprechend der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen nie rein innerlich, sondern stets geschichtlich und konkret.

Mit dieser Argumentation hat Rahner eine reale Hinordnung des Menschen schlechthin auf die Kirche begründet, die immer auch eine geschichtlich-greifbare Dimension umfaßt, auch dann, wenn sie noch nicht die volle Kirchengliedschaft im Sakrament der Taufe erlangt hat.

Wenden wir uns nun einer zweiten Argumentation zu, in der Rahner die konkrete Hinordnung des „anonymen Christen“ zur Kirche Christi aufzeigen will. Ausgangspunkt ist die Lehre des II. Vatikanischen Konzils, wonach die Kirche das universale Sakrament des Heiles darstellt:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschen.“ (LG 1; vgl. LG 48)

---

<sup>197</sup> Vgl. RAHNER, Gliedschaft 89.

<sup>198</sup> Vgl. RAHNER, Gliedschaft 90.

<sup>199</sup> Vgl. RAHNER, Gliedschaft 92.

<sup>200</sup> RAHNER, Gliedschaft 93.

In Anknüpfung an diese Aussage des Konzils bestimmt Rahner die Kirche als das „Grundsakrament des Heiles der Welt“<sup>201</sup>. Näherhin charakterisiert er das Wesen der Kirche auf folgende Weise:

„Die Kirche ist die konkrete, geschichtliche *Erscheinung* in der Dimension der eschatologisch gewordenen Geschichte und der Gesellschaft für *das* Heil, das durch die Gnade Gottes in der ganzen Länge und Breite der Menschheit geschieht.“<sup>202</sup>

In dieser Bestimmung der Kirche, die für Rahner „die Weiterung des Geheimnisses Christi“<sup>203</sup> und die „geschichtliche Bleibendheit seiner Existenz“<sup>204</sup> ist, wird deutlich, daß das Heil bzw. das Wirken der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, sich auch „außerhalb des einzelnen Wort- und Sakramentsgeschehen“ ereignen kann und ereignet, wenngleich jedes „Gnadenerlebnis schon im Grundsakrament der Kirche seine kategorial-heilsgeschichtliche Greifbarkeit“<sup>205</sup> erlangt hat.

Die Kirche als Grundsakrament verhält sich zum Heil der Welt, das sie bezeichnet, wie in der individuellen Heilsgeschichte das sakramentale Wort zur Gnade. In der individuellen Heilsgeschichte stehen zwar Sakrament und Gnade in einem inneren Zusammenhang, sind aber nicht identisch. Rahner unterstreicht, daß jede der beiden Größen (Sakrament und Gnade) der anderen zeitlich vorausgehen kann: „Gnade kann schon gegeben sein, wo das Sakrament noch nicht gegeben ist; gültiges Sakrament kann noch seine Erfüllung durch die Gnade finden müssen, die durch es angezeigt wird“<sup>206</sup>.

Für Rahner ist es ein normaler Vorgang in der Heilsökonomie, daß die heiligmachende Gnade dem sakramentalen Vorgang logisch und zeitlich vorausgeht.<sup>207</sup> Dabei muß gleichzeitig aber betont werden, daß dieser Vorgang kraft seiner eigenen Dynamik die sakramentale Sichtbarkeit der Gnade in der Kirche fordert und auf diese „sakramentale Selbstinkarnation“<sup>208</sup> hindrängt. Denn: Weil die Gnade Christi, die dem Menschen auch vor der ausdrücklichen Begegnung mit der Wortverkündigung der Kirche und deren höchsten Ausdrücklichkeit in den Sakramenten angeboten ist, *von sich her* einen inkarnatorisch-sakramentalen Charakter und damit auch einen ekklesiologischen<sup>209</sup> hat, finalisiert sie (die Gnade Christi) den Menschen nicht nur

---

<sup>201</sup> RAHNER, Bild 339.

<sup>202</sup> RAHNER, Bild 339.

<sup>203</sup> RAHNER, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. <sup>5</sup>1967, 137-155, 138.

<sup>204</sup> RAHNER, Bild 340.

<sup>205</sup> RAHNER, Bild 34f.

<sup>206</sup> RAHNER, Bild 340.

<sup>207</sup> Vgl. RAHNER, Christentum 508.

<sup>208</sup> RAHNER, Christentum 508.

<sup>209</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Art. Gnade - Systematik. In: LThK<sup>2</sup> IV, 991-998, 994



auf Christus als das Ursakrament<sup>210</sup> des Heiles, sondern darin zugleich auch auf die Kirche als dem Grundsakrament: Die „Gnade selber sucht in einer Ordnung der Inkarnation von ihrem eigenen Wesen her ihre geschichtliche Verleiblichung im Wort und vor allem im Sakrament, so daß sie selber verneint würde, wenn ein Mensch sich dieser inkarnatorischen Dynamik der Gnade selbst grundsätzlich verschließen würde“<sup>211</sup>.

Die Gnade Christi ist von ihrem Wesen her „auf die Kirche *bezogen* und auf die Kirche *beziehend*“<sup>212</sup>, womit gleichzeitig ausgesagt ist, daß derjenige, der die Gnade Christi, wenngleich auch unausdrücklich und anonym, angenommen hat, darin zugleich auch einen Bezug zur Kirche herstellt:

„Wer darum die Gnade existentiell angenommen hat, hat sich damit in seinem Streben auf die Kirche hingewandt, hat ein *votum implicitum* der Kirchengliedschaft.“<sup>213</sup>

Da jeder personale Akt des Menschen sich in leiblicher Konkretetheit vollzieht und nie nur rein innerlich bleibt, erlangt das Verlangen nach der Kirche eine geschichtlich greifbare Ausdrücklichkeit auch dann, wenn dem anonymen Christ diese Hinordnung auf Christus und seine Kirche natürlich nicht thematisch bewußt ist.<sup>214</sup>

In diesen Überlegungen haben wir, wenngleich ausgehend von der Bestimmung der Kirche als das Grundsakrament des Heiles, in erster Linie die Hinordnung auf die Kirche aus der Sicht des anonymen Christen thematisiert. Abschließend wollen wir nun die Frage erörtern, inwiefern die sichtbare Kirche Christi als geschichtliche Wirklichkeit einen Bezug - und damit eine Bedeutung - für alle Menschen hat. Dazu setzen wir nochmals bei der Kirche als dem Grundsakrament an.

Für Rahner ist es entscheidend festzuhalten, daß die Welt, die Menschheit und deren Geschichte nicht verstanden werden darf als die Summe der einzelnen ihr Heil besorgende Individuen<sup>215</sup>. Er begründet diese Sicht - und hier knüpft Rahner sichtbar an seine Ausführungen aus dem Jahr 1947 an - mit

---

<sup>210</sup> Vgl. RAHNER, Christentum 509.

<sup>211</sup> RAHNER, Christentum 511.

„Die Gnade Gottes, die alle wirklich retten will, hat einen inkarnatorischen Charakter, sie will sich selbst in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen, sie will von ihrem eigenen Wesen her kirchenbildend sein.“ (Ebd. 513.)

<sup>212</sup> RIESENHUBER, Klaus, Der anonyme Christ nach Karl Rahner. In: ZKTh 86 (1964) 286-303, 301. [Herv. d. Vf.] [= RIESENHUBER, Christ.]

<sup>213</sup> RIESENHUBER, Christ 301.

<sup>214</sup> Damit ist die von Rahner selbst aufgestellte Forderung erfüllt, daß es auch für den anonymen Christen eine gewisse Sichtbarkeit und Greifbarkeit des unthematischen Bezugs auf Christus und seine Kirche geben muß. (Vgl. RAHNER, Christen 547.)

<sup>215</sup> Vgl. RAHNER, Bild 340.

„der Fleischwerdung des Logos in die Einheit des Geschlechts“<sup>216</sup>, worin die ursakramentale und grundsakramentale Zusage des Heiles an die Einheit der Menschheit wurzelt. Diese grundsakramentale Zusage des Heiles der Welt wirkt sich - wegen der „Einheit des Geschlechts“ - auf den Einzelnen aus und soll bei ihm individuell im ausdrücklichen Wort und im konkreten Sakrament Wirklichkeit werden. Das bedeutet jedoch nicht, daß die durch die Kirche geschichtlich und gesellschaftlich greifbare Heilszusage für alle Menschen erst dort wirksam wird, wo sie den einzelnen Menschen im Verkündigungswort konkret erreicht: „Der Christ weiß, daß Gott das Werk seiner Gnade nicht erst beginnt, wenn der Mensch im Namen Gottes damit anfängt.“<sup>217</sup>

Vielmehr ist es so, daß die Heilsgnade, die im sakramentalen Zeichen der Kirche ihre geschichtliche Greifbarkeit erlangt hat, weiter greift als die soziologisch faßbare, sichtbare Kirche.<sup>218</sup> Aber auch die geschichtlich greifbare Kirche hat unter der Voraussetzung, daß die Geschichte der Menschen *eine* ist, in der alles mit allem in Verbindung steht, eine Bedeutung für alle Menschen, auch dann, wenn dieser Bezug von Seiten des Menschen konkret (noch) nicht erfahren wird:

„Wenn die Geschichte der Menschheit *eine* ist, in der alles von Abel bis zum letzten Menschen zusammenhängt und jeder für jeden durch alle Zeiten hindurch - und nicht nur bei einer irdischen Gleichzeitigkeit und Gleichräumigkeit - etwas bedeutet, dann ist eben die Kirche der Sauerteig nicht nur dort, wo sie ein Stück des übrigen Mehles für unsere Augen sichtbar ergriffen und so je selbst zu einem Stück Fermentation gemacht hat, sondern immer und für alle, für jede Zeit und gerade auch dort, wo sich das Mehl für uns greifbar (noch) nicht in den gesäuerten Teig verwandelt hat.“<sup>219</sup>

Rahner behauptet damit, daß die Kirche selbst einen objektiven Bezug zu jedem Menschen hat, der nicht von der Frage tangiert wird, ob dieser Bezug gegenständlich-reflex gewußt ist. Auf der Grundlage dieses Verständnisses von Geschichte läßt sich dann auch die Frage klären, welche Bedeutung einem „expliziten Christentum“ gegenüber dem „anonymen Christentum“ zukommt: ohne ein explizites Christentum, das sichtbar wird in der Kirche, wäre die Gnade Christi in ihrer inkarnatorisch-sakramentalen Struktur zwar ein bleibendes Element der interkommunikativ verfaßten einen Geschichte, aber sie könnte nicht mehr ihre volle Wirksamkeit entwickeln, weil sie auf einer

---

<sup>216</sup> RAHNER, Bild 340.

<sup>217</sup> RAHNER, Bild 345.

<sup>218</sup> RAHNER, Bild 341.

<sup>219</sup> RAHNER, Bild 348f.

stets unthematischen und ausdrücklichen transzendentalen Ebene verbliebe, die - wie alles Transzendente am Menschen - allzuleicht übersehen und falsch gedeutet werden kann. Würde das „explizite Christentum“ verschwinden, dann wäre zwar die Welt und die Menschheit immer noch durch die Inkarnation objektiv geweiht und unter der Bedingung der Sünde auch erlöst, aber das Wissen um diese eschatologische Tat Gottes wäre unwiederbringlich verloren, so daß - trotz der Heilsoffenbarung in Christus - der Ausgang der Weltgeschichte aus der Sicht des Menschen immer noch offen wäre. Denkt man diesen Gedanken zu Ende, dann ergibt sich die Konsequenz, daß mit dem Ende des „expliziten Christentum“ das positive Offenbarungswissen, das durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gegeben ist, sich auflösen würde. *Alle* Menschen würden unausweichlich auf die Erfüllung ihrer Hoffnung harren, ohne jemals wissen zu können, daß sich diese Hoffnung längst in eschatologischer Endgültigkeit erfüllt hat.

Von diesem Gedankengang her erscheint es geradezu absurd anzunehmen, Rahners Theorie vom „anonymen Christentum“ nivelliere die Bedeutung des expliziten. Das Gegenteil ist der Fall, insofern erst durch dieses Theologumenon, das ein explizites Christentum notwendig voraussetzt, die Universalität der Heilstat Christi und darin die Universalität der Kirche, nicht nur fideistisch behauptet, sondern theologisch begründet wird.

Im Blick auf den einzelnen Menschen kann mit Rahner festgehalten werden, daß das Wissen, der „ausdrückliche, satzhafte, ‚bekenntnismäßig‘ formulierte Glaube“<sup>220</sup> eine Gnade ist „die wiederum erleichtert, daß *das* wirklich in die Tiefe des Daseins und des Gewissens gegenwärtig ist, was [im Glauben] bekannt ist“<sup>221</sup>. Und ausdrücklich stellt Rahner fest, daß der Katholik sein ausdrückliches Zugehören zur Kirche als Gnade, Glück und Verheißung des Heiles empfinden kann, wenngleich ihm diese Gnade gleichzeitig auch zur Aufgabe wird.<sup>222</sup> Diese Aufgabe des Christen könnte man vielleicht am deutlichsten darin sehen, daß er nicht nur für sich allein hofft, sondern auch für alle anderen Menschen hoffen muß und zu dieser Hoffnung aufgrund seines expliziten Christseins ausdrücklich berechtigt ist.

Rahner wörtlich: „Der Christ weiß: Das Morgenlicht auf den Bergen ist der Anfang des Tages in den Tälern, nicht der Tag oben, der die Nacht unten richtet.“<sup>223</sup> Der „anonyme Christ“ kann nur hoffen, daß das Morgenlicht auf den Bergen der Anfang des Tages ist und nicht das Gericht über seine Nacht.

---

<sup>220</sup> RAHNER, Bild 342.

<sup>221</sup> RAHNER, Bild 342

<sup>222</sup> RAHNER, Bild 342.

Wer immer Rahners Theologumenon gerecht werden will, muß diesen qualitativen Unterschied zwischen einem „gläubigem Hoffen“, das Christus als das Licht der Völker durch seine Kirche kennt, und dem „anonymen Hoffen“ beachten. Und insofern er sich ausdrücklich als Christ versteht, muß er sich aufmachen, daß überall auf der Welt aus einer „anonymen Hoffnung“ eine gläubige, und das heißt auch kirchliche, Hoffnung wird.

---

<sup>223</sup> RAHNER, Bild 343.

## Bibliographie

- BALTHASAR, Hans Urs von, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966.
- HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995. [= HILBERATH, Karl Rahner.]
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz<sup>5</sup>1992,
- RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u.a. 1976 u.ö. [= RAHNER, Grundkurs.]
- RAHNER, Karl, Anonymer und expliziter Glaube. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 76-84. [= RAHNER, Glaube.]
- RAHNER, Karl, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 498-515. [= RAHNER, Christentum.]
- RAHNER, Karl, Art. Existential, übernatürliches. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 3, 1301.
- RAHNER, Karl, Art. Gnade - Systematik. In: LThK<sup>2</sup> IV, 991-998, 994
- RAHNER, Karl, Art. Kirchengliedschaft. In: SM II, 1209-1215. [= RAHNER, Kirchengliedschaft.]
- RAHNER, Karl, Art. Mission. In: SM III, 547-551.
- RAHNER, Karl, Art. Rechtfertigung. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 8, 1042-1046.
- RAHNER, Karl, Art. Selbstmitteilung Gottes. In: SM III, 521-526. [= RAHNER, Selbstmitteilung Gottes.]
- RAHNER, Karl, Art. Übernatürliche Ordnung. In: SM IV 1041-1048.
- RAHNER, Karl, Atheismus und implizites Christentum. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 187-212. [= RAHNER, Atheismus.]
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24. [= RAHNER, Bemerkungen.]
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: SzTh X, Einsiedeln u.a. 1972, 531-546.
- RAHNER, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 136-158.

- RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354. [= RAHNER, Bild.]
- RAHNER, Karl, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In: SzTh VII, Einsiedeln u.a. 1966, 386-400.
- RAHNER, Karl, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 419-439. [= RAHNER, Christ.]
- RAHNER, Karl, Der eine Christus und die Universalität des Heils. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 251-282. [= RAHNER, Christus.]
- Rahner, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235. [= RAHNER, Mittler.]
- RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 554. [= RAHNER, Christen.]
- RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94. [= RAHNER, Gliedschaft.]
- RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung. In: Orientierung 20 (1956) 8-11. [= RAHNER, Verhältnis.]
- RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135.
- RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: SzTh I, Einsiedeln u.a. 1954, 377-414.
- RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. <sup>5</sup>1967, 137-155.
- RIESENHUBER, Klaus, Der anonyme Christ nach Karl Rahner. In: ZKTh 86 (1964) 286-303. [= RIESENHUBER, Christ.]
- SCHLETTE, Heinz Robert, Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit als Beitrag zur Friedensforschung. In: KLINGER, Elmar, Hg., Christentum in und außerhalb der Kirche. Freiburg i. Br. u.a. 1976, 65-85.
- SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Der 'anonyme Christ' in der Theologie Karl Rahners. In: DELGADO, Mariano/ LUTZ-BACHMANN, Matthias, Hgg., Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Berlin 1994, 72-94. [= SCHWERDTFEGER, Christ.]
- SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl

Rahners Theorie der „anonymem Christen“. Freiburg i. Br. u.a. 1982. [= SCHWERDTFEGGER, Gnade.]

STUBENRAUCH, Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 20f.

WEGER, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg u.a. 1996. [= WEGER, Karl Rahner.]