

Die »Anonymen Christen« exegetisch gesehen

Von Heinz Kruse SJ, Tokyo

Die »Anonymen Christen« braucht man nicht mehr vorzustellen; sie sind zum Modewort der Theologie geworden. Aber da es sich anerkanntermaßen um einen »vagen Ausdruck« handelt¹⁾, scheint eine Präzisierung immerhin angebracht. Der Begriff, wie er von neueren Theologen geprägt worden ist, enthält ein doppeltes Element: ein negatives und ein positives. Nach der negativen Seite handelt es sich um die der Theologie seit langem wohlvertrauten »schuldlos Nicht-Glaubenden« (*infideles negativi*) aller Zeiten, d. h. also alle, die weder gläubige (oder wenigstens getaufte) Christen, noch positiv, das heißt bewußt und frei, also schuldig, den Christusglauben ablehnende Ungläubige sind (oder waren)²⁾.

Dieses negative Element genügt aber nicht, damit wir im Sinne der Vertreter dieser Theorie von »anonymen Christen« sprechen können. Von den »schuldlos Nicht-Glaubenden« wird mit Recht eine positive Leistung verlangt, die sie zu Christus und seiner Heilsgnade in Beziehung setzen soll, um den ausdrücklichen Glauben an Christus, der ihnen abgeht, zu ersetzen. Denn ohne Glauben ist, wie alle zugeben, die Heilsbeziehung zu Christus nicht möglich. Worin freilich dieser Glaubensersatz, dieser implizite oder virtuelle Glaube, konkret besteht, ist nicht so leicht zu bestimmen und wird auch je nach den Autoren verschieden formuliert. Jedenfalls genügt nicht die mit dem Menschsein und der objektiven Erlösungstat Christi gegebene gegenwärtige Heilsordnung und Hinordnung auf die Gnade, sondern es muß eine (wenn auch noch so einschlußweise) bewußte *Annahme* dieser Heilsordnung und der eigenen Hinordnung auf das Heil hinzukommen³⁾. Da hierfür eine bewußte und freie sittliche Entscheidung vorausgesetzt wird, sind unmündige

¹⁾ Nach Klaus Riesenhuber: *Der anonyme Christ* nach Karl Rahner, in: ZKTh 86 (1964) 287. Dieses Resümee der in K. Rahners Werken zerstreuten Theorie (a. a. O., 286–303) ist sehr nützlich und wird auch von R a h n e r selbst in seiner danach erschienenen eigenen Zusammenfassung (Buchbesprechung von Röper, s. u.): »*Die anonymen Christen*«: Schriften zur Theologie VI, 1965, 545–554 anerkannt (S. 553, Anm. 2). Im Anschluß an K. Rahner, doch auch wieder selbständig, ist das Thema ausführlich behandelt von Anita R ö p e r, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963 (154 Seiten). Die konsequente Weiterführung der Idee bis zur Theorie von den »nichtchristlichen Religionen als ordentlichen Heilswegen«, wie sie etwa von Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Quaestiones Disputatae 22) Freiburg 1964, vertreten wird, soll hier wegen des beschränkten Raumes außer Betracht gelassen werden. Sie beruht aber auf denselben Schriftgrundlagen.

²⁾ Wir sehen hier von der Frage ab, ob jemand ohne Schuld dem Glauben innerlich entfremdet werden kann, nachdem er einmal in wahren Sinne gläubig geworden war, und ebenso von dem Fall derer, die zwar (z. B. in ihrer Kindheit) gültig getaufte Mitglieder der sichtbaren Kirche wurden, aber niemals genügend mit dem Glauben vertraut wurden, um eine echte Entscheidung fällen zu können.

³⁾ So mit Recht wenigstens nach K. R a h n e r, a. a. O., 550; vgl. R i e s e n h u b e r, Anm. 90: »Es ist wohl terminologisch eindeutiger und glücklicher, mit Rahner die Bezeichnung »Christ« den Menschen vorzubehalten, die ihre übernatürliche Berufung ausdrücklich oder implizit und anonym angenommen haben.« Ob es lediglich eine Frage der Terminologie ist, bleibt diskutabel.

Kinder (und diesen gleichkommende, sittlich nicht voll verantwortliche Menschen) von den Anonymen Christen ausgeschlossen⁴).

Im übrigen aber scheint diese »Annahme« der eigenen übernatürlichen Berufung »implizit« in jedem irgendwie sittlich-religiösen Akt aller Erwachsenen enthalten zu sein. Um nicht zuviel zu behaupten, wollen wir uns an klare Formulierungen anerkannter Autoren halten. Eine der klarsten scheint diese: »Wer also seine eigene natürliche Transzendenz willig annimmt, sich dem Geheimnis gehorsam ergibt und im sittlichen Wollen den Anspruch des im Geheimnis sich zeigenden Gottes übernimmt, der hat damit schon Gott angenommen, auch wo er es nicht gegenständlich weiß und sich vielleicht sogar für einen Atheisten hält«⁵). Wo eine solche Annahme als »virtueller Glaube« gegeben ist und nicht durch schwere persönliche Schuld widerrufen wird⁶), wären solche Anonymen Christen folgerichtig im aktuellen Besitz der Rechtfertigungsgnade und des Rechtstitels auf die übernatürliche Verdienstlichkeit ihrer guten Werke und das ewige Heil, wie jeder getaufte Christ auch, und würden, falls sie in diesem Zustand bis an ihr Ende ausharren, die übernatürliche Seligkeit erlangen, obwohl sie dem Namen nach Nichtchristen oder sogar Atheisten sind und vielleicht das ihnen nicht genügend bekannte Christentum bewußt und leidenschaftlich (aber mit »gutem Gewissen«) ablehnen. Anders also, als bei dem »anonymen« Verfasser eines Buches, wissen die Betreffenden selbst nichts von ihrem verborgenen Wert, während andere, nämlich die ihn annehmenden Theologen, darum wissen (oder zu wissen meinen).

Wenn die vom 2. Vatikanischen Konzil erhobene Forderung nach schriftnaher Theologie⁷) keine bloße papierene Vorschrift bleiben soll, so kann nun auch dieser Theorie eine Konfrontation mit der Heiligen Schrift nicht erspart bleiben. Daß ihre These aus dem Schriftstudium hervorgegangen sei, daß die Schrift als die »Seele der Theologie« dabei den ersten Antrieb gegeben habe, wird ja wohl auch von ihren Vertretern niemand behaupten wollen; und so würde es sich bei einer Schriftbegründung, falls eine solche möglich ist, sozusagen um eine nachträgliche Beseelung handeln. Die treibende Kraft, die diese These von Anfang an beseelt, scheint vielmehr der entschlossene Wille zur Entmythologisierung, zur Entschär-

⁴) Die Frage nach dem Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder wird von den Autoren ausdrücklich von der vorliegenden getrennt; vgl. LThK V (1960) 167. Das bedeutet freilich nicht, daß sich diese Autoren mit dem *Limbus puerorum* abgefunden haben; aber um ihn zu beseitigen, müssen andere Gründe geltend gemacht werden.

⁵) So Riesenhuber, a. a. O., 298. Ähnlich K. Rahner, a. a. O., 549: »Diese Annahme kann schon in jener Unausdrücklichkeit erfolgen, da einer in der schweigenden Redlichkeit der Geduld die Pflicht seines Alltags übernimmt und lebt, im Dienst an seiner sachlichen Aufgabe und an den Forderungen, die die ihm anvertrauten Menschen an ihn stellen.« Allerdings läßt sich die schillernde Dialektik Rahners nur schwer festlegen, und man könnte auf Stellen hinweisen, wo er selbst den »guten Willen« als ungenügend bezeichnet (vgl. Geist und Leben, 39, 1966, S. 14, Z. 16). So läßt sich auch schwer sagen, welche psychische Haltung gemeint ist. Nur so viel scheint vorausgesetzt werden zu dürfen, daß sie das zahlenmäßig *Normale* ist (denn diesen »Normalfall« für Christus zu »retten«, ist ja das Grundanliegen), und daraus müßte man dann ihre psychologische Struktur erschließen können.

⁶) Von den Autoren wird wenig beachtet, daß es sich zur Erlangung des Heils nicht nur um den Glauben handelt, sondern noch viel mehr um die Liebe. Um die »Millionen« für Christus zu »retten«, müßte man daher, ganz abgesehen von diesem »virtuellen« Glauben, annehmen, daß sie ein Menschenleben lang ohne (schwere) Sünde zubringen oder wenigstens nach ihrer letzten Sünde einen Akt vollkommener Reue erwecken (der freilich nach dem bewährten »Implikationsverfahren«, s. u., ohne Schwierigkeit herzustellen sein wird).

⁷) Vgl. *Const. Dogm. de Divina Revelatione »Dei Verbum«*, nr. 24: »Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae.«

fung oder Beseitigung soweit es irgend möglich ist, aller für den theologisch ungebildeten heutigen Menschen »anstößigen« Elemente der traditionellen Glaubenslehre, wie Erbsünde, Gnadenwahl, Vorherbestimmung, Unterscheidung von Natur und Übernatur und ähnlicher Eingriffe Gottes in das rational durchschaubare Menschenbild der Philosophie zu sein. Die mit großem Scharfsinn vorangetriebene Erörterung macht bisweilen den Eindruck, als wolle man Gott vorrechnen, wen und wie viele er retten müsse, um vor dem Urteil unserer Vernunft als gerecht bestehen zu können, obwohl es natürlich so ist, daß wir aus der mit Recht vorausgesetzten absoluten Vernünftigkeit des göttlichen Handelns unsre bescheidenen Folgerungen zu ziehen suchen, um auf diese Weise einen tieferen Einblick in seine ewige Heilsgebarung, in die *oeconomia salutis*, zu gewinnen.

Bei solcher Anstrengung der spekulativen Theologie kommt nun alles auf den Ausgangspunkt und die Methode an. Von Anfang an müssen wir uns darüber klar sein, daß eine solche Theorie wie die von den Anonymen Christen überhaupt nur von den Offenbarungsquellen her zu beweisen ist und mit ihren Offenbarungsgrundlagen steht oder fällt. Denn zu den großen unbezweifelten Grundwahrheiten unseres Glaubens gehört auch die Lehre von der Übernatürlichkeit des Heils, von der Ungeschuldetheit und Unverdienbarkeit der Gnade, von der absoluten Freiheit des göttlichen Wohlwollens und des göttlichen Heilswillens, während die These von der Vernünftigkeit und Gerechtigkeit des göttlichen Handelns eher der natürlich-philosophischen Gotteslehre entstammt. Das heißt aber doch, daß auf diesem Gebiet alle Vernunftgründe kein entscheidendes Gewicht haben, sondern im besten Fall nur eine gewisse Angemessenheit und Angepaßtheit an menschliches Denken erreichen können, das leider oft »himmelweit« vom göttlichen verschieden ist (Is 55, 8–9). Die entscheidenden Beweise können hingegen nur in der Offenbarung liegen, also eben in der Heiligen Schrift (soweit man sich nicht auf die Tradition berufen wollte); und wenn sie dort nicht mit Sicherheit zu erheben sind, können sie mit aller Vernünftigkeit nicht zu einer sicheren Schlußfolgerung geführt werden.

Tatsächlich spielt aber die Schrift in der Beweisführung durchaus nicht die Rolle, die man erwarten sollte. Den Ausgangspunkt bilden vielmehr eine Reihe von weiter nicht diskutierten, der Schultheologie entnommenen theologischen Axiomen, deren genaue Reich- und Tragweite gerade an den entscheidenden Punkten noch fraglich ist. Die »Schriftbeweise« dieser Axiome stammen aus der Zeit einer nunmehr überholten Exegese und sind nicht viel mehr als mit Hilfe der Wortkonkordanz hergestellte Sammlungen von *dicta probantia*; eine führende Rolle spielen sie nicht.

Diese Axiome dienen dann als Prämissen einer Beweisführung, die in den Denkformen und in der Sprache einer modernen Philosophie geführt wird; sie werden dabei einem logischen Druck ausgesetzt, der zu dem biblischen Wort- und Begriffsmaterial in keinem Verhältnis steht. In der Beweisführung spielt denn auch die Schrift kaum noch eine Rolle, und so kann man ihr von der Schrift her direkt nicht beikommen. Vielmehr bleibt nichts übrig, als die Prämissen selbst einer exegetischen Revision zu unterziehen. Die logisch-ontologische Stichhaltigkeit der Beweismethode genauer zu untersuchen, wäre zwar auch sehr lobenswert, liegt aber außerhalb des Rahmens, den wir uns gesteckt haben; nur zum »Implikationsverfahren« als Methode der Theologie soll am Schluß einiges gesagt werden.

Bevor wir uns jedoch den einzelnen Axiomen zuwenden, scheint es in der heutigen Situation geraten, eine Art Einübung und Denk-Vorübung anzustellen, um das zum Verständnis so notwendige emotionale Gleichgewicht herzustellen bzw. zu sichern. Denn es läßt sich kaum leugnen, daß in der Erörterung des Problems auf

beiden Seiten dem Herzen nicht selten ein Übergewicht eingeräumt wird. Was hier gemeint ist, dürfte klar werden, wenn man etwa folgendes Argument liest: »Aber 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 (deren Horizonte die Paläontologie immer weiter hinauschiebt), sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft, sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt?«⁸⁾. Wer solcher Beweisführung widersprechen will, muß sich auf alles gefaßt machen.

So scheint es also nützlich zu sein, zunächst einige Annahmen *durchzudenken*, die nur als Denkmöglichkeiten bestehen, sonst aber durchaus unwirklich und unwahrscheinlich sind. Wenn wir die souveräne Freiheit der göttlichen Gnade ernst nehmen, so dürften wir z. B. an der absoluten Möglichkeit keinen Anstoß nehmen, daß Gott (aus uns verborgenen Gründen) das Geschenk des ewigen »Heils« für die gesamte Menschheit von der sittlichen Haltung eines individuellen oder kollektiven »Ursünders« (oder ganz allgemein, von anderen als den Empfängern des Heils) hätte abhängig machen und nach dessen Versagen alle im »gefallenen« Zustand hätte belassen können. Diese Möglichkeit stände selbst dann nicht in Widerspruch zur Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit Gottes, wenn außer den »Urschuldigen« alle übrigen, oder der größere Teil der Menschheit, ohne persönliche Schuld geblieben wären; denn Verdienst oder Mißverdienst spielen im Bereich der Gnade keine oder jedenfalls keine entscheidende Rolle⁹⁾. Das Schockierende dieser Annahme liegt eigentlich nur in der Verwendung von Ausdrücken wie »Verlorengehen«, »ewige Verdammnis« (*massa damnata*), »Hölle« und ähnlicher, für das hypothetische Los einer solchen Menschheit, da diese Ausdrücke im gewöhnlichen Sprachgebrauch (auch der Bibel) gerade *nicht* für das verwendet werden, was die Theologie »*poena damni*« genannt hat, sondern was sie mit »*poena sensus*« bezeichnet, nämlich die »fühlbare« Strafe der persönlich sündhaft gewordenen Geschöpfe. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß auch in der genannten Annahme die Gerechtigkeit Gottes voll zu ihrem Recht käme und jedem (nicht aus Gnade, sondern mit Rechtsanspruch) nach seinem persönlichen Verdienst oder Mißverdienst zeitlicher oder ewiger Lohn oder Strafe (auch Strafannihilierung wäre denkbar) zuteil würden. Man könnte auch nicht, nur wegen der Möglichkeit einer vollkommeneren Welt, von der »Sinnlosigkeit« eines solchen Zustandes sprechen¹⁰⁾.

Gott könnte ferner, im Falle daß er eine Erlösung beschlossen hätte, das Heil von den verschiedensten Bedingungen abhängig machen, vorausgesetzt, daß sie sei-

⁸⁾ K. R a h n e r, a. a. O. (Schriften zur Theologie VI), 546. Der hierin enthaltene Vorwurf der Unsinnigkeit und Lieblosigkeit der Gegenansicht würde auf Gott zurückfallen, falls er seine Gnade auf wenige Auserwählte beschränken würde.

⁹⁾ Das Argumentieren mit »Kongruenzgründen«, mit »Vernünftigkeit«, »Dezenz« (»*potuit, deuit, ergo fecit*«), usw. würde voraussetzen, daß wir alle möglichen Gründe, die Gott für ein solches Verhalten haben könnte, als ungenügend durchschauen. Die Offenbarung der Schrift kennt hier nur ein demütiges Niedersinken vor dem unbegreiflichen Geheimnis; vgl. Job 42, 1–6; Röm 9, 19–23.

¹⁰⁾ Nachdem man sich seit Durandus bemüht hatte zu beweisen, daß Gott ein Wesen schaffen könne, dem die unmittelbare Gottesschau natürlich wäre, ist man jetzt geneigt anzunehmen, daß Gott kein Vernunftwesen schaffen könne, ohne ihm dieselbe übernatürliche Gottesschau zu gewähren. Vgl. H. de L u b a c, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, 483–494; dazu W. B r u g g e r, *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, in: *Scholastik* 25 (1950) 535–548. Im Grunde kommen beide auf dasselbe hinaus: Versuche, den Unterschied zwischen Natur und Übernatur fortzuentmythologisieren. Aber bisher ist es immer noch gut katholisch, ein *desiderium naturale visionis beatificae* zu leugnen.

ner würdig wären (über deren »Würdigkeit« wir aber a priori kaum je ein sicheres Urteil fällen könnten). So könnte er z. B., wie er die Erbschuld von anderen abhängig gemacht hat, etwa zur Stärkung der sozialen Bande, auch das (ewige) Heil von anderen Menschen (als dem Heilempfänger) abhängig machen, etwa von den Eltern, von der staatlichen oder religiösen Obrigkeit (jeder Religion und Staatsform) als »Erlösern«. Er könnte ferner, wie die Theologen zugeben, auf jede, oder auf eine adäquate Genugtuung verzichten und ohne irgendeinen Erlöser, durch einen großen Amnestieakt, die Wirkungen der Erbschuld rückgängig machen und die Gnade nach dem Maße der persönlichen Verdienste des Einzelnen (ohne Rechtsanspruch) verteilen. Um so mehr hätte er dies nach der Erlösung und Genugtuung durch Christus tun können, ohne das Heil vom Glauben, von Sakramenten, von einer Kirche, von einem ganzen System von »Zuwendungs-Organen« abhängig zu machen (wie es doch, trotz allem, immer noch zu sein scheint¹¹). Schließlich hätte er sogar, wenn er nur gewollt hätte, alle Menschen und Vernunftgeschöpfe ausnahmslos, ohne Zwang und unbeschadet ihrer Freiheit, zu Verdienst und Heil gelangen lassen können, durch reichliche Verteilung von wirksamen Gnaden (*gratia efficax*), ohne die die Theologen nun einmal nicht auskommen.

Diese ganze Gedankenakrobatik (die man natürlich beliebig weit ausführen könnte) kann und soll nur veranschaulichen, was Freiheit der Gnade eigentlich bedeutet. Es versteht sich von selbst, daß solche Überlegungen nur vom Standpunkt des Glaubens aus geführt werden können. Wer das Dogma nicht annimmt, dem kann man nicht nachweisen, daß es so etwas wie Gnade überhaupt gibt; aber er kann wenigstens hypothetisch diese Gedanken nachvollziehen. Wenn es aber Gnade gibt, dann wird dadurch klar, wie unvoraussetzungslos man an die Quellen herantreten und sie befragen muß; denn die Antwort kann ganz anders ausfallen, als man a priori ausgerechnet hat.

I. Der »Allgemeine Heilswille«

Das wichtigste unter den Axiomen, die als Ausgangspunkte der Anonymen-Christen-Theorie dienen, ist ohne Zweifel die These vom »allgemeinen Heilswillen Gottes«. Vielleicht lassen sich sogar alle übrigen restlos darauf zurückführen. Unermüdlich wiederholt und doch kaum je erörtert, gilt es gleichsam als *master key* für alle einschlägigen Probleme: »Gott will, daß alle Menschen zum Heil gelangen (1 Tim 2, 4)«. Dabei wird »alle Menschen« wie selbstverständlich im weitesten und absolutesten Sinne verstanden, der sich denken läßt, nämlich: alle menschlichen Individuen von der Erschaffung des ersten Menschen an bis zum Ende der Welt; und »Heil« im engsten Sinne: als die übernatürliche Gottesschau im Jenseits. »Gottes Wille« wird zwar insofern als bedingt anerkannt, als er (bei Erwachsenen) durch schuld bare Ablehnung des Gnadenangebots unwirksam würde; im übrigen aber gilt er, wo schwere Schuld nicht vorliegt (wie das bei den Anonymen Christen Voraussetzung ist) als unbedingt und unwiderstehlich wirksam: Gott wird dafür sorgen, daß alle gerettet werden. Hier hat er es versprochen; er ist es seiner Treue schuldig. Die Frage nach dem Wie ist sekundär und kann der theologischen Spekulation überlassen werden.

Den Schriftbeweis für diese Behauptung haben sich die dogmatischen Lehrbücher

¹¹ Man wird wohl kaum behaupten wollen, daß der geforderte (ausdrückliche) Glaube *naturgemäß* (*»ex natura rei«*) zur Rechtfertigung notwendig sei, wie etwa Verdienst für Lohn.

von jeher sehr leicht gemacht. Wir haben hier ein Musterbeispiel überholten Schriftgebrauchs vor uns. Man nahm ein Schriftwort, das die gewünschte These im Wortlaut enthielt, kümmerte sich wenig um den Kontext und noch weniger um entgegengesetzte Aussagen desselben oder anderer Hagiographen oder deren Gesamteinstellung, und setzte diesen Wortlaut unter den Druck einer rigorosen Logik: Da steht es ja ganz ausdrücklich (wenn auch in einem Nebensatz): »Gott will, daß alle Menschen gerettet werden«¹²⁾, oder noch deutlicher: »Gott ist Erlöser aller Menschen, *besonders* der Gläubigen« (1 Tim 4,10; auch hier nur im Nebensatz). Also, Gott will es nicht nur, er tut es auch, er erlöst *alle*, ohne Rücksicht auf den Glauben.

Aber selbst Exegeten, die an eine Einheit der biblischen Theologie nicht glauben und die die Harmonie der Schrift mit der Glaubenslehre als exegetische Norm (*regula fidei*) nicht annehmen, werden bei solch einer Auslegung stutzig, weil sie nicht nur zu Folgerungen führen würde, die anderen breit verankerten Grundthemen des Neuen Testaments (wie Gnadenwahl, Vorherbestimmung, Notwendigkeit des Glaubens und der Missionspredigt usw.) widersprechen würden, sondern vor allem, weil solch eine absolute, raum- und zeitlose Aussageweise dem Verfasser der Pastoralbriefe ganz fernliegt: Warum sollten er und Timotheus sich abmühen und abkämpfen (vgl. denselben Vers 4,10) in der Seelsorge, wenn Gott ganz allein und tatsächlich alle Menschen »rettet« im Sinne des ewigen Heils, unabhängig von der Glaubensverkündigung; und was sollte dann der Zusatz: »*besonders* die Gläubigen«? Das Heil kennt doch, im Gegensatz zum Maß der Gnade, keine Gradunterschiede: Entweder man hat es, oder man hat es nicht; man kann es nicht mehr oder weniger haben. Paulus befaßt sich aber an dieser Stelle auch gar nicht mit der Frage des Heils im eigentlichen Sinne; er wendet sich gegen Irrlehrer, die gewisse Speisen verbieten wollten (Vers 3): Gott hat die Dinge dieser Welt für alle Menschen geschaffen, erst recht für die Gläubigen, die sie mit Dank annehmen, denn Frömmigkeit steht höher als rein körperliche Observanz¹³⁾. So sorgt Gott für alle im Sinne von Apg 17,25: »Er gibt allen Leben, Atem und alles«, und erst recht für die Gläubigen. Eine nähere Untersuchung zeigt denn auch, daß σωτήρ durchaus nicht immer den Heilbringer im eschatologischen Sinn des allgemeinen Heilswillens bezeichnet, sondern oft nicht mehr als »Helfer, Wohltäter« bedeutet¹⁴⁾.

Nicht viel anders steht es mit dem »*locus classicus*« 1 Tim 2, 4. Auch hier geht aus der Reihenfolge »daß sie gerettet werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen« zur Genüge hervor, daß »gerettet werden« nicht vom eschatologischen Heil zu verstehen ist, sondern von Bekehrung, Glaube und Taufe (durch die man nach Tit 3, 5 in gewissem Sinne schon gerettet ist). Darum soll für alle und besonders für die Obrigkeit gebetet werden (vgl. 2, 2; nicht, damit die »Könige« bekehrt werden; für diesen Gedanken war die Zeit noch nicht reif), damit für die Missionsarbeit günstige Bedingungen geschaffen werden oder erhalten bleiben; denn viel steht noch aus: Alle sollen bekehrt werden, *das* ist der Wille Gottes. Das Gebet wäre

¹²⁾ 1 Tim 2, 4. Nach derselben Methode hätte man freilich auch eine positive Verwerfung (*reprobatio positiva*) »beweisen« können, denn: »Gott ist gnädig, wem er will, und verstockt auch, wen er will«, Röm 9, 18.

¹³⁾ Man kann schwerlich annehmen, daß Paulus hier plötzlich eine Warnung vor übertriebenem Sport für den Kränklichen (vgl. 1 Tim 5, 23) einschieben wollte. Vielmehr soll Timotheus nicht versuchen, es den Irrlehrern im Fasten gleichzutun, sondern mit frommem Sinn Gottes Gaben genießen; denn der Frömmigkeit ist auch für dieses Leben Lohn verheißen; vgl. 1 Kor 8, 8.

¹⁴⁾ Vgl. W. Foerster, in: Kittels ThW VII, 1017, 36 ff, und W. L o c k, *The Pastoral Epistles*, ICC (1959) 52. Die Argumentation bei C. S p i c q (1947) zur Stelle (S. 145) überzeugt nicht.

sinnlos, wenn Gott ohne die Bekehrungsarbeit alle zum gleichen Heil zu führen gewillt wäre¹⁵). Wenn an diesen und ähnlichen Stellen von »allen« die Rede ist, so ist das nicht nach formaler Logik, sondern von den Umständen her zu verstehen. Keineswegs denkt der Verfasser an alle menschlichen Individuen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern an alle, die im Arbeitsbereich des Timotheus leben. Ebenso ist der »Wille« Gottes situationsgemäß zu verstehen: Gott will die Glaubenspredigt unter allen, Juden und Heiden (ohne daß er darum Wunder der Propaganda wirken müßte), und auf *diese* Weise »will« er das Heil aller. Die Schrift spricht menschlich vom »Wollen« Gottes: Sie schreibt ihm einen allgemeinen Heilsplan zu, aber es versteht sich von selbst, daß die Ausführung am Ablauf der Zeit und an der Beschränktheit der menschlichen Werkzeuge ihre Grenzen findet. Statt also einen Heilswillen zu beweisen, der die Bekehrungsarbeit überflüssig machen würde, beweist die Stelle ihre Notwendigkeit.

Das wird auch durch die nachfolgenden Verse nicht überholt (die nach den vorausgehenden zu interpretieren sind): »Denn Gott ist einer, und einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zum Lösegeld für alle hingegeben hat« (1 Tim 2, 5–6). Wir werden darauf in anderem Zusammenhang noch zurückzukommen haben (unter IV). Dasselbe gilt von anderen »Hilfsargumenten«, die angeführt zu werden pflegen¹⁶): Entweder ist das Wort »alle« oder dessen Entsprechungen *cum grano salis* zu verstehen, oder es handelt sich nicht um das »Heil« im christlich-eschatologischen Sinn.

Was den Exegeten an diesen »Beweisen« vor allem unbefriedigt läßt, ist die Methode. Wenn man wissen will, wie das Neue Testament, also die Apostel, über das christliche Heil und seine Gewährung oder Verteilung durch Gott dachten, dann muß man nicht von gelegentlichen Äußerungen in Nebensätzen ausgehen, sondern von Stellen, wo sie die Frage thematisch behandeln, wenn es solche gibt, oder sonst von ihrer Gesamthaltung gegenüber der Heidenwelt, die schon durch ihre Herkunft aus dem Judentum grundlegend mitbestimmt war. Es wäre also zunächst einmal zu prüfen, wie das damalige Judentum über die Nichtjuden und ihre Beziehung zu Gott, über Gottes Gnadenwalten und über die Heilsgeschichte gedacht hat, und dies als Grundhaltung bei den Aposteln vorzusetzen, solange nicht deutliche Anzeichen sichtbar werden, daß ihr christlicher Glaube sie hier neue Wege gehen lehrte. Und bei all dem muß man noch darauf gefaßt sein, daß die Einheit der Schrift durchaus nicht eindimensional ist, daß durchaus verschiedene Auffassungen herrschen können, etwa was das »Heil«, die »Gerechtigkeit«, die »Gnade« usw. ist.

So ist es z. B. vom exegetischen Standpunkt aus einfach unbegreiflich, wie man aus dem Noah-Bund der Priesterschaft (Gn 9, 8–17) etwas ableiten kann bezüglich der Ausdehnung des eschatologisch-übernatürlichen Heiles Christi. Es handelt sich dort um eine späte Ausweitung des Bundesgedankens in einem uneigentlichen, analogen Sinn. Bund im eigentlichen Sinn ist wesentlich Gnadenwahl¹⁷), also Aus-erwählung eines göttlichen »Sonderbesitzes« (vgl. Ex 19, 5 »*peculium*«, hbr. sgullâ),

¹⁵) Auch in 2 Tim 1, 9, wo sich eine ähnliche Reihenfolge findet, hat σφετεῖν nicht den eschatologischen Sinn; vgl. ThW VII, 995, 13 ff.

¹⁶) Z. B. Jo 1, 9, 29; 3, 16 f; 4, 42; 1 Jo 2, 2; 4, 14; Röm 2, 11. 14–16; 11, 32; Tit 2, 11; usw.

¹⁷) Vgl. etwa O. Proksch, *Theologie des AT*, 1950, 512: »Mächtiger und wuchtiger als durch den Begriff der Gottesfamilie wird der Gedanke der Gnadenwahl durch den Gottesbund ausgedrückt«. Ferner W. Eichrodt, *Theologie I*, ³1948, 6–14 und K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928.

also wesentlich »Bundes-Partikularismus«¹⁸⁾. Die hiermit gegebenen Sonderrechte Israels wollte natürlich der Verfasser der Priesterschrift mit seinem Noah-Bund in keiner Weise leugnen oder auch nur schmälern; er wollte nur verdeutlichen, daß Jahwe Gott aller Völker ist und über Gerechten und Ungerechten seine Sonne und seinen Regenbogen scheinen läßt (vielleicht nicht einmal so viel; denn das Objekt der Bundesverheißung ist eigentlich nur negativ: keine Sintflut mehr, Gn 9, 11), was man vielleicht eine Gnade nennen darf, was aber mit dem Heil der Endzeit nichts zu tun hat. Selbst wenn spätere Generationen den Noah-Bund als eine Art Abkommen mit den »Völkern« uminterpretiert haben, mit Pflichten¹⁹⁾ und Rechten, so besagt auch das noch nicht, daß sie damit den Beobachtern der »Noachischen Gebote« ohne den sichtbaren Anschluß an Israel die gleichen Rechte und Heilshoffnungen zugestanden hätten als Israel. Wie die Rabbiner der ersten christlichen Jahrhunderte über das Heil der »Völker« dachten, faßt Billerbeck (mit Belegen) in folgender Weise treffend zusammen: »Die Heiden sind rettungslos dem Gehinnom verfallen . . . Ihre guten Werke werden in dieser Welt entlohnt . . . Einige wenige fromme Heiden mögen eine Ausnahme bilden und Anteil an der künftigen Welt gewinnen; die Menge ist eine *massa perditionis*, die für den Gehinnom da ist«²⁰⁾. Daher die rege Missionstätigkeit im ersten Jahrhundert (vgl. Mt 23, 15).

In die gleiche Richtung weist der mit Gericht und Auserwählung verbundene Gedanke des »eschatologischen Restes«, wie er zum mindesten seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. (vgl. Am 3, 12; 5, 3. 15; Is 6, 13; 7, 3 usw.) bis Paulus (Röm 11, 5) zum festen Bestand der heilsgeschichtlichen Terminologie gehörte²¹⁾. Selbst wenn man annehmen wollte, daß diese Einengung des Heils »gegen den Willen Gottes« rein durch menschliche Verschuldung erfolgt, daß also trotz des »Allgemeinen Heilswillens« faktisch nur wenige »schuldlos Nicht-Glaubende« existieren, so würde das nicht nur der augenscheinlichen Sachlage und dem Anliegen der Verteidiger der Anonymen Christen widersprechen, sondern auch der Auffassung der Hagiographen vom Heil als Gottes Werk und Gottes Gnade: Wie er einen Rest rettet, hätte er sicherlich auch Mittel, das Ganze zu retten (vgl. Mt 24, 22 par.).

¹⁸⁾ Wer diesen »Bundespartikularismus« für etwas hält, das überwunden werden müßte, höhlt den Bundesbegriff innerlich aus. Vgl. K. R a h n e r, s. v. »Heilswille« in LThK V, 166.

¹⁹⁾ D. h. den sog. 7 Noachischen Geboten (vgl. Sanhedrin 56 b, Aboda zara 64 b, Tosefta Ab. zara IX), von denen 4 durch das Apostelkonzil (Apg 15, 29) den Heidenchristen auferlegt wurden: Enthaltung von Opferfleisch (εἰδωλόθυτον, nach dem Heiligkeitsgesetz, Lev 17, 3–9, von dem Paulus aber bald dispensierte, vgl. 1 Kor 8), von Tierblut (αἷμα, nach Lev 17, 10–12), vom Fleisch »ersticker« (= nicht geschächteter) Tiere (πνευτός, nach Lev 17, 13–14) und von der Ehe in nahen Verwandtschaftsgraden (πορνεία, nach Lev 18, 6–18; vgl. J. B o n s i r v e n, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, 1948). Die übrigen drei: Pflichten gegen Gott (Monotheismus), die staatliche Obrigkeit und den Mitmenschen (soziale Gerechtigkeit) brauchten nicht eigensurgiert zu werden, da sie im Naturgesetz enthalten sind. Man dachte sich diese durchaus als positive, also geoffenbarte Gebote.

²⁰⁾ Billerbeck zu Röm 3, 9, III 139 f; ferner S a n d a y - H e a d l a m zu Röm 2, 14 (ICC, 1914, 59f). Wenn H.-J. S c h o e p s, *Paulus* 1959, 267 anderer Meinung zu sein scheint, so beruht das auf Verallgemeinerungen und Verwechslung. Wenn auch vereinzelt mildere Stimmen laut wurden, welche unmündigen Kindern der Heiden oder denen, die »Gott nicht vergessen haben«, einen Anteil an der künftigen Welt einzuräumen bereit waren (vgl. Sanhedrin 13; J. B o n s i r v e n, *Textes Rabbiniques*, 1954, 523 f; man lese aber auch das übrige, was B. in seinem Register unter »nations« zusammenstellt), so galt das nur für seltene Ausnahmen. Sicherlich hat man die Übertrittsmöglichkeit zum Judentum zu allen Zeiten für die Heiden offen gehalten, sei es auch bloß in der Form der sog. g e r e h a s s a r, der »Gottesfürchtigen« (σεβομένοι, z. B. Apg 17, 4), die die noachischen Gebote zu beobachten hatten. Aber ein Heide, der »den Götzendienst verwirft« und sich zum jüdischen Monotheismus bekennt, ist eben kein Nichtgläubiger mehr; er hat expliziten Glauben.

²¹⁾ Vgl. J. G u i l l e t, *Reste d'Israël* (Thèmes bibliques, 1954, 167 ff) u. a.

Auf dem so angedeuteten atl. Hintergrund haben wir nun die Aussagen des Neuen Testaments zum Allgemeinen Heilswillen zu betrachten, besonders die des Paulus, für den das Heil der Heiden das Anliegen seines Lebens war. Das Problem war für ihn nicht, ob Gott die Völker zum Heil berufen habe oder nicht, sondern lediglich, unter welchen Bedingungen er sie berufen habe: ob auf dem Weg über das Judentum mit der Beschneidung und dem ganzen Joch des mosaischen Gesetzes und so durch Christus, oder durch den bloßen Anschluß an Christus im Glauben. Dabei betrachtete er sowohl Israel als auch die »Völker« stets als (zwei) Kategorien, nicht als Individuen, was bei der Interpretation leicht übersehen wird (z. B. Röm 11, 32). Der ganze Hauptteil des Römerbriefes ist diesem Thema gewidmet. Seine Beweisführung ist als Ganzes zu werten und darf nicht eklektisch aufgeteilt werden; dann aber ist sie von bestechender Konsequenz, mag der Gedankengang selbst auch sehr sprunghaft sein. Paulus war als rabbinisch gebildeter Theologe in einzigartiger Weise befähigt, dem Problem bis in seine Tiefen nachzugehen.

Sein Hauptanliegen im Römerbrief ließe sich vielleicht in folgender Weise umschreiben:

Das Heil ist Gnadengeschenk und beruht auf dem Glauben an Christus (1, 17; 3, 22). Soweit es um »Werkgerechtigkeit« (Verdienst) geht, haben die Juden, trotz aller Vorteile in der Gnadenordnung (9, 4), vor den Heiden nichts voraus; Beide haben die Möglichkeit einer solchen Gerechtigkeit (1, 20), und beide haben sie zum großen Teil *nicht* verwirklicht (2, 1). Wenn es nur auf die sittliche Bemühung ankäme, so hätten die Heiden an der »natürlichen Offenbarung« (1, 19) und an ihrem Gewissen (2, 14) die gleiche Hilfe wie die Juden an ihren Gesetzen; ja sie hätten noch Vorteil davon, daß sie *kein* positives (Offenbarungs-) Gesetz empfangen haben; denn die Offenbarung hat bei den Juden die Verantwortung und damit die Sünden nur vermehrt (5, 20; 7, 13). Aber darum geht es eben *nicht* (9, 16). Obwohl es auf beiden Seiten persönlich schuldlose Ausnahmen gab (5, 14), stehen beide als Nachkommen Adams (5, 12) ohne individuelle Ausnahmen unter dem »Zorn« Gottes (3, 9), ob sie nun (persönlich) Sünder oder (Werk-) Gerechte waren; beide entbehren der »Herrlichkeit« Gottes (3, 23; 5, 2; 8, 18. 30; vgl. 2 Kor 3, 18; 4, 6). Dies erkennt Paulus an der Allgemeinheit des Todes (5, 14). Auch der gerechte Abraham mußte sterben. Daß er das Heil (durch Christus) erlangt hat, steht nicht zur Frage; seine Rechtfertigung war nur ein Vorbild (4, 23). Aber *wie* wurde er zum Gerechten? Nicht durch Werke und Bemühungen seinerseits (4, 2), sondern, ähnlich wie wir (3, 22), durch eine Gnadenverheißung Gottes und die eigene Annahme der Verheißung im *Glauben* (4, 9). Noch klarer ist es bei Isaak und Jakob, daß Gottes Gnadenwahl allein den Ausschlag gibt: Weder Ismael noch Esau, ihre Brüder, erlangten die Sohnschaft (9, 7), die Isaak und Jakob (ohne Glauben!) zuteil wurde, und zwar ohne Rücksicht auf ihr Verdienst, ihre Werke (9, 6–13), nämlich bevor sie geboren wurden.

Diese Gnadenwahl bedeutet natürlich keineswegs, daß die Werke in jeder Hinsicht belanglos sind. Alle sittlichen Begriffe, wie »Gesetz« (3, 31), »Werk« (2, 7), »Gerechtigkeit« (2, 13), Bemühung (vgl. 9, 16 »*non volentis neque currentis*« mit 1 Kor 9, 24 »*sic currite ut comprehendatis*«), Verdienst usw., behalten bei Paulus, der sie hinsichtlich der Rechtfertigung (in der Gnadenordnung) entwertet hat (3, 20), auf der sittlichen Ebene (in der Verdienstordnung) ihren vollen Wert (6, 12–23), und zwar sowohl *nach* der Rechtfertigung (6, 19; vgl. Gal 5, 6) als auch *vorher* (2, 16). Im ersten Fall bewirken sie (5, 3–4), *kraft* der Gnadenwahl und der Geistsendung (8, 5), das *Maß* der Gnade (»*augmentum gratiae*«) und der »Herrlichkeit« (des Lohnes); im zweiten Fall das gerechte Maß der geschuldeten Vergel-

tung (Verdienst als »*diminutio irae*«) Gottes (2, 5. 16). Der Glaube selbst aber darf nicht als »Werk« aufgefaßt werden (4, 20). Er beruht auf Offenbarung und ihrer Verkündigung durch menschliche Boten (10, 15), also auf einem göttlichen Gnadenangebot, das nach unerforschlichem Ratschluß durch gottgesetzte Bedingungen eingeschränkt (9, 21) und unabhängig ist vom persönlichen Bemühen (oder dem guten Gewissen) des Glaubenden (10, 2). Auf diese Weise ist aller Selbstruhm ausgeschlossen (3, 27), aber auch jede Anklage gegen Gott (9, 20); denn jeder kommt zu seinem Recht.

Aus diesem Überblick dürfte klar werden, wie verkehrt es ist, aus den ersten Kapiteln die Möglichkeit des Heils für die Heiden, wenn sie nur nach ihrem Gewissen leben, herauszulesen, und den Rest der Beweisführung auf sich beruhen zu lassen. Die Schlußfolgerung, auf die es Paulus ankommt, ist, daß das Heil überhaupt nicht vom menschlichen Bemühen abhängig ist, also auch nicht vom guten Gewissen, sondern von einer geheimnisvollen Anordnung und Auserwählung Gottes, die konkret vollzogen wird durch Einbeziehung der geschöpflichen Zweitursachen nach ihrem geschichtlichen Ablauf, sei es durch die Begrenztheit der Glaubensverkündigung, sei es durch eine schuldlose Blindheit (die zuweilen dem Satan zugeschrieben wird, 2 Kor 4, 4, zuweilen Gott selbst, Röm 9, 18; 11, 7 f) oder Unfähigkeit, die Verkündigung zu verstehen. Paulus kennt recht wohl das Phänomen des irrigen Gewissens, sowohl nach der verengenden Seite (vgl. Röm 14, 23) wie nach der erweiternden: »Ich stelle ihnen (meinen jüdischen Glaubensgenossen, die Christus nicht anerkennen) das Zeugnis aus, daß sie Eifer für Gott besitzen (also guten Glaubens und Willens sind), nur nicht mit richtigem Verständnis« (Röm 10, 2); aber er ist nicht der Meinung, daß ihnen ihr gutes Gewissen zum Heil verhilft. Seine ganze Erregung (Röm 9, 2) wäre gegenstandslos, wenn er der Meinung gewesen wäre: Gott wird sie auf Grund ihrer Blindheit schon irgendwie retten²²).

Als er daher mit seiner Beweisführung bis zu dem Punkt gelangt war, daß der Glaube eine Gnade ist und die Verblendung Israels (geschweige denn die Unkenntnis Christi bei den Heiden) auf Gottes Erwählung zurückgeht (Röm 9, 18), und sich selbst den Einwurf macht: Warum zürnt Gott dann noch? da kommt er nicht auf den uns so naheliegenden Ausweg, das gelte natürlich nur vom bewußt schuldhaften Ablehnen der Glaubensbotschaft (womit alles sehr einfach erklärt wäre), sondern er verweist auf die Souveränität Gottes, vor der alles Fragen zu verstummen hat²³). Daß er nicht ausdrücklich das Prinzip formuliert: *Ad gratuita nullum ius*, (zu dem er alle Elemente entwickelt hat), liegt an seiner semitisch konkreten Denkweise.

Für Paulus war das ganze Problem kein akademisches Studium abstrakter Möglichkeiten. Es ging ihm um die tiefere Begründung dessen, was für ihn den Inhalt seines Lebens bildete, die Glaubensverkündigung unter den Heiden, deren heilsentscheidende Notwendigkeit überall stillschweigend vorausgesetzt wird: Gott will, daß *allen*, das heißt, nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden, das Evangelium verkündigt wird, *damit* sie zum Heil gelangen. Was aus den Heiden wird, die von der Verkündigung (schon wegen der vermeintlichen Kürze der Zeit) nicht erfaßt würden oder nicht erfaßt werden konnten, weil sie vor Christus lebten und von

²²) Es ist auffallend für uns, wie wenig der antike Mensch das irrige Gewissen »ernst nahm«. Unwissenheit galt als »mildernder Umstand«, schützte aber nicht ganz vor Strafe; vgl. Luk 12, 47 f: »Ein Knecht, der den Willen seines Herrn kennt und doch nicht ausführt, . . . wird viel Schläge bekommen; wer dagegen seinen Willen nicht gekannt hat und Dinge getan hat, die Züchtigung verdienen, wird nur wenig Schläge bekommen.«

²³) Genauso im Alten Testament Job, vgl. Job 40, 3–5; 42, 1–6.

ihm nichts wußten, steht nicht im Blickfeld des Apostels. Vielleicht hätte er wie die Rabbiner darauf geantwortet: Sie werden in diesem Leben entlohnt, oder Gott werde sie schon irgendwie zu ihrem Recht kommen lassen, wenn auch nicht zur Gnade des Messias. Gerade *diese* Frage war rein theoretisch und sekundär für ihn und konnte der theologischen Spekulation überlassen werden.

So eingehend wie Paulus hat sich kein anderer der ntl. Hagiographen mit dem Heilswalten Gottes beschäftigt. Auch Jesus scheint sich dazu nicht thematisch geäußert zu haben. Er war nur zu den auserwählten Söhnen Israels gesandt und hatte nie Gelegenheit, über die besonderen Heilswege der Heiden etwas sagen zu müssen; sie waren für ihn, wie für jeden Rabbi, »Hündlein«, die von den abfallenden Brüdern Israels zehrten (Mt 15, 26); denn das Heil kommt von den Juden (Jo 4, 22). Niemand kann sagen, welche Heilsbedingungen gegolten hätten, wenn die Synagoge Jesus offiziell anerkannt hätte. Paulus scheint zu lehren, daß die Heiden dann eben den alten Weg über das Judentum hätten gehen müssen (Röm 11, 11–32). Aber Jesus hat allem Anschein nach keinem Heilsoptimismus das Wort geredet. Selbst von den Berufenen (also selbst von Israel) sind nur wenige auserwählt (Mt 22, 14), womit nicht gesagt ist, daß alle *berufen* sind. Die »enge Pforte«, der »schmale Weg« (Mt 7, 13 f; Luk 13, 24), die »kleine Herde« (Luk 12, 23) weisen in dieselbe Richtung. Lukas läßt einige ihn direkt fragen: »Sind es nur wenige, die gerettet werden?« (Luk 13, 22). Man hatte offenbar diesen Eindruck von seiner Predigt. Die Antwort ist ausweichend, aber im Grunde zustimmend. Die (nach Is 53, 12 formulierte) Menge derer, für die Jesu Leiden bestimmt ist (»für viele« Mt 20, 28 par; 26, 28 par), ist keine Gegeninstanz (s. unten IV). Man muß schon recht gewaltsam mit der Schrift verfahren, wenn man aus all dem eine göttliche Heilzusage im Sinn des »Allgemeinen Heilswillens« konstruieren wollte.

II. Die Absolute Vergeltungsgerechtigkeit

Ein zweites Axiom, das man vielleicht mit »absoluter Vergeltungsgerechtigkeit Gottes« kurz bezeichnen könnte, gehört zum eisernen Bestand der Lehrbücher, wenn es gilt, die »negative Reprobation« zu widerlegen. Das Axiom, das zwar meist auf den »allgemeinen Heilswillen« zurückgeführt wird, in seiner Fragestellung aber davon verschieden ist, dient in gleicher Weise als Stütze und Ausgangspunkt für die Theorie der Anonymen Christen; es wird meist folgendermaßen formuliert: »Niemand wird ohne Rücksicht auf sein Mißverdienst vom ewigen Heil ausgeschlossen«²⁴) oder: »Wer verloren geht, geht durch eigene Schuld verloren« oder: »Niemand wird ohne eigene Schuld verdammt«²⁵). Nichts scheint evidentere als dieser Satz; wer ihn leugnen wollte, muß sich auf entrüsteten Widerstand gefaßt machen. Gott ist es seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit schuldig, alle schuldlos Irrenden zu »retten«, er wäre »grausam«²⁶), usw. Zu bedenken geben sollte aber schon der Umstand, daß dieser Grund theologisch zu viel beweisen würde: Er würde

²⁴) So z. B. Pohle-Gummersbach, *Dogmatik* II, ¹⁰1956, 631 f: »Die negative Reprobation steht zu der Universalität des göttlichen Heilswillens in schneidendem Gegensatz«. Der Satz wird hier als *sententia probabilior* qualifiziert. Es versteht sich von selbst, daß wir nicht vorhaben, die alte Streitfrage hier aufzurollen; nur einige Bemerkungen exegetischer Art sollen vorgelegt werden.

²⁵) Vgl. Ambrosius, in *Ps 118*, 8, 57 (R 1313); oder Ambrosiaster, in *1 Tim 2*, 4 (R 1343); *Konzil von Quiercy/Carisiacum*, a. 853 (DS 623); *Valentinum*, a. 855 (DS 626 f).

²⁶) So Pohle-Gummersbach, a. a. O., II, 632.

aus dem übernatürlichen Heil einen Rechtsanspruch, einen aus Gerechtigkeit geschuldeten Lohn machen, während es nach einem unbezweifelten Grundthema der hl. Schrift ein Geschenk, eine Gnade ist, und würde konsequent auch für die mit bloßer Erbschuld Sterbenden gelten (vgl. DS 858. 1306): *Qui nimium probat nihil probat*. Es muß also irgend etwas an dieser (oft sehr gefühlsbetonten) Beweisführung nicht in Ordnung sein. Man kann nicht gleichzeitig die Erlösung als Gnade bezeichnen und die Nichterlösung als Ungerechtigkeit.

Wie der Wortlaut der These, so ist auch ihr Inhalt nicht einfachhin der biblischen Gedankenwelt entnommen, sondern verrät deutlich seine Herkunft aus der natürlichen Vernunftkenntnis, näherhin aus einer individualistisch ausgerichteten Ethik, die nur *eine* Seite des biblischen Begriffs der gerechten Vergeltung wiedergibt. Die Schrift kennt zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen der Gerechtigkeit Gottes, die nebeneinander herlaufen und zuweilen miteinander in Konflikt geraten, aber doch reinlich geschieden werden müssen. Behauptungen wie (Ez 18, 20): »Wer sündigt, muß selbst sterben; der Sohn soll die Schuld seines Vaters nicht tragen, und der Vater nicht die Schuld seines Sohnes« stehen andere schnurstracks entgegen, wie (Klg 5, 7): »Unsre Väter haben gesündigt, sie sind nicht mehr; aber wir müssen ihre Schuld büßen«. Man vergleiche (Wsh 11, 25): »Du hassest keines Deiner Geschöpfe« mit (Mal 2, 3 = Röm 9, 13): »Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt«; oder (Röm 2, 6): »Gott vergilt jedem nach seinem Werk« mit (Job 9, 22): »Den Unschuldigen vernichtet er wie den Bösewicht«²⁷). Beide Reihen ließen sich durch weitere Belege leicht vermehren. Zur ersten Reihe gehören die Begriffe: Menschenleistung, sittliches Werk, Gewissen, Pflicht, Rechtsanspruch, Verdienst, Lohn, Strafe, Gesetz, Verantwortung, Todsünde, Schuld, usw.; zur zweiten: Gnade, Berufung, Auserwählung, Vorherbestimmung, Rest, Heil, Glaube, Liebe, Zorn und Haß Gottes, Verwerfung, Verblendung, Verlorengehen, Übergabe, Übernatur, sowie Erbschuld.

Man kann sich nun nicht nach Belieben für die eine Seite entscheiden und die andre auf sich beruhen lassen, sondern muß zusehen, ob sich nicht im biblischen Denken ein Ausgleich finden läßt. Was liegt hier überhaupt vor? Weder zwei verschiedene Weltanschauungen, eine primitive und eine höher entwickelte, noch zwei verschiedene Gottesbegriffe, eines gerechten und eines barmherzigen Gottes, weder Quellenunterschiede noch Meinungsverschiedenheiten, sondern zwei ganz verschiedene Sphären der Aussage, von denen die eine, die kollektivistische, vielleicht in der älteren Zeit eine größere Rolle spielte, ohne darum primitiv zu sein, die andre, die individualistische, in der jüngeren Zeit, die aber beide tief im semitischen Denken wurzeln²⁸). Die solidarische Verbundenheit des Kollektivs in Verdienst und Schuld, Lohn und Strafe, war für die alten Völker etwas so Selbstverständliches und Hochgeschätztes, daß sie hierin gerade die eigentliche Gerechtigkeit Gottes, sein Souveränitätsrecht, erblickten, und eine individualistische Vergeltung zuweilen fast als etwas Minderwertiges, als eine Auflösung der sozialen Bindungen, ansahen²⁹). In der Gegenwart ist man zu einem besseren Verständnis dieser uns

²⁷) Man würde diese und ähnliche Aussagen Jobs verharmlosen, wollte man sie für unkluges Gerede halten und die entgegenstehenden Aussagen seiner Freunde für die eigentliche Ansicht des Hagiographen. Vgl. noch Job 12, 14–25; 16, 11–17; 30, 16–23.

²⁸) Ganz ähnliche Anschauungen finden sich im arabischen Islam, vgl. D. R a h b a r, *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*, Leiden 1960.

²⁹) So waren z. B. in der Umgebung Ezechiels diese beiden Sphären in Konflikt geraten, den der Prophet zu versöhnen suchte; vgl. Ez 18, 1–29; 33, 10–20. Aber er selbst folgt der kollektiven Anschauung, wenn er auf Gottes Strafgericht zu sprechen kommt, vgl. das bekannte »Schwertlied«, Ez 21, 6–22; besonders 21, 8.

fremden Vorstellung gelangt, besonders im Anschluß an die Studien von H. W. Robinson³⁰⁾ über die »corporate personality«.

Obwohl der Hebräer, gerade wegen der Gerechtigkeit Gottes, voraussetzte, daß kein Unglück, keine politische oder Naturkatastrophe, von Gott verhängt wird (»Kein Unglück, das nicht der Herr verursacht hätte«, Am 3, 6), ohne daß auf menschlicher Seite irgendeine Schuld vorliegt, so sah er doch durchaus kein Unrecht darin, daß mit den Schuldigen auch die mit ihnen in Gemeinschaft stehenden Urschuldigen getroffen werden. Solche Katastrophen gehören eben zum menschlichen Dasein, und davon verschont bleiben, wäre eine besondere Gnade; ein Rechtsanspruch darauf auf Grund menschlicher Leistung oder »Unschuld« besteht nicht. Zu diesen Katastrophen gehört auch die Notwendigkeit des Sterbens und damit die Erbschuld (Gn 3, 19). Ein Theologe sollte eigentlich, wenn es heißt: »Niemand wird ohne Schuld verdammt«, sofort die Unterscheidung bei der Hand haben: Nach biblischer Auffassung wird zwar niemand ohne *alle* Schuld »verdammt«, aber man kann durchaus durch die Schuld eines anderen einer Gnade verlustig gehen.

Hier tritt nun eine zweite Besonderheit der biblischen Aussagen in Erscheinung, die allzu leicht übersehen wird: die kontrastierende Sprechweise. Wie in vielen Sprachen, so fehlte dem Hebräischen eine nuancierte Verneinungstechnik; es gab keine Ausdrücke wie: zulassen = nicht verhindern, entbehren = nicht haben, übergehen = nicht erwählen, vernachlässigen = nicht oder weniger beachten, usw. Statt der Negation wurde das Kontrarium verwendet: Nichtbegründung wird als Verdammung bezeichnet, Nichterwählung als Verwerfung, Nichtbelohnung als Strafe, Nichtliebe als Haß, Nichterhobenwerden als Verlorengehen. Das sind Hebraïsmen, die mit der griechisch-modernen Sprechweise nicht übereinstimmen und in sklavischer Übersetzung verheerend wirken können³¹⁾.

Die Formulierung unseres Axioms ist daher zweideutig und verfänglich, sie bedarf der Richtigstellung. »Wer verloren geht, geht durch eigene Schuld verloren« wäre nur richtig in der unbiblischen Voraussetzung, daß er etwas verliert, auf das er ein Recht hatte, also in der Verdienstsphäre. Heißt dagegen »verlorengehen« soviel als »nicht zu den Auserwählten gehören«, so braucht das nicht auf eigener Schuld zu beruhen. Als Prinzip ist also das Axiom nur für die sog. »*poena sensus*« gültig. Ist es doch definiertes Dogma, daß alle (ob Kinder oder Erwachsene), die mit bloßer Erbschuld sterben, die *poena damni* erleiden³²⁾. Es ist überhaupt auf-

³⁰⁾ *The Hebrew Concept of Corporate Personality*, in: *Werden und Wesen des Alten Testaments*, hrsg. von Volz-Hempel, BZAW 66 (1936) 49–62; vgl. J. de France, *Adam et son lignage*, Bruxelles 1959 und J. Schabert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt*, I, Väterfluch und Vätersegen (BBB 14) Bonn 1958. Einigen heutigen Theologen allerdings bleibt diese Denkweise absolut unverständlich; sie können die Individuen aus ihren Gedanken nicht ausklammern. Als Beispiel vgl. K. Rahner, in: *Geist und Leben* 39 (1966) 16. Danach wäre Paulus ein allzu einfach denkender »unchristlicher Kollektivist«, wenn er Röm 11, 26–32 gemeint hätte, nur die später (nach Bekehrung des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) lebenden Juden würden (durch ihre Bekehrung) zum Heil gelangen, vgl. Röm 9, 27. Vielmehr könne man »Israel wird das Heil erlangen« nur sagen, wenn auch die früher lebenden (unbekehrt gestorbenen) Individuen das Heil erlangen.

³¹⁾ Die Übersetzung von Luk 14, 26 »Wer Vater und Mutter nicht *haßt*, kann mein Jünger nicht sein« ist für den modernen Hörer irreführend. Gemeint ist: »Wer nicht bereit ist, um meiner willen die Anhänglichkeit an Vater und Mutter aufzugeben, wer also Vater und Mutter *mehr* liebt als mich, kann mein Jünger nicht sein.« Über »hassen« = »nicht lieben« = »weniger lieben als« vgl. H. Kruse, *Die dialektische Negation als semitisches Idiom*, in: *Vetus Testamentum* 4 (1954) 385–400. Früher war man imstande, sich in die semitische Denkweise einzufühlen und sie richtig zu verstehen; das scheint heute nicht mehr der Fall zu sein.

³²⁾ Vgl. DS 224. 858. 1306: »Animas quae cum solo peccato originali discedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen ac locis disparibus puniendas«. Zur Frage der Definition vgl.

fallend, wie selten von den Vertretern des Anonymen Christentums das Dogma von der Erbsünde erwähnt wird. Man wird den Eindruck nicht los, als solle hier eine auf den ersten Blick für den modernen Menschen anstößige Lehre entmythologisierend umgedeutet werden. Daß sie einer Neufassung bedarf, wollen wir nicht leugnen, aber diese darf die Substanz nicht antasten. Was zu erwägen wäre, ist höchstens eine Entthebraisierung der Ausdrücke, die freilich schon in der hl. Schrift *promiscue* für beide Sphären verwendet werden: Verdammnis (im Sinn von Nichtbegnadung), Verwerfung (= Nichterwählung), Verlorengehen (= Verlust möglicher Gotteskindschaft), Heil (im Sinne von Glück), Hölle (im Sinn von Glücksverlust), Erbsünde (= kollektive Beschränkung auf das rein Menschliche), usw.

III. Das absolute Glaubensminimum

Ein drittes Axiom, das für das »Anonyme Christentum« geltend gemacht wird, ist das Prinzip der Rechtfertigung durch den *Glauben*, dessen Minimum nach Hbr 11,6 bestimmt wird: »Ohne Glauben kann man unmöglich Gott gefallen, denn wer sich Gott naht, muß glauben, daß es einen Gott gibt, und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn unfehlbar zukommen läßt«. Gewiß haben die Vertreter der Theorie die harte Aufgabe, für die Anonymen Christen selbst dieses Minimum des Glaubens sicherzustellen; denn es muß immerhin ein übernatürlicher, auf Offenbarung beruhender Glaube sein (s. unten VI); aber wenn es ihnen gelänge, diese Forderung zu erfüllen und einen solchen Glauben bei den Anonymen Christen nachzuweisen, so scheint nichts mehr im Wege zu stehen, daß solche unschuldig Nichtglaubende Gott »wohlgefällig«, also gerechtfertigt, und damit des übernatürlichen Heils gewiß sind (vorausgesetzt, daß sie bis zum Tode in dieser Haltung verharren), ohne daß sie Christus (oder selbst Gott) ausdrücklich kennen.

Auch hier wieder ist der logisch forcierte Wortlaut eines isolierten Schriftverses Ausgangspunkt schwerwiegender Schlußfolgerungen. Es ist zwar richtig, daß der Verfasser des Hebräerbriefes im 11. Kapitel *ex professo* den Wert des Glaubens darstellen möchte, offenbar im Anschluß an die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, wie sie Paulus im Römerbrief entwickelt. Aber die ganze reichlich heterogene »Wolke von Zeugen«, die er aus dem Alten Testament ansammelt, hat nur wenig zu tun mit dem Glauben, den der Römerbrief als Bedingung des Heils voraussetzt (Röm 10,9): den Glauben an, und das Bekenntnis zum Kyrios Jesus. Welcher Art immer der Glaube der Hure Rahab (Hbr 11,21) gewesen sein mag: es lag kaum in der Absicht des Verfassers, diesen ihren Glauben für ihr ewiges Heil in Christus verantwortlich zu machen, wenn er angibt, daß sie deswegen »nicht mit den Ungläubigen verlorenging«. Das Objekt ihrer Hoffnung war doch recht irdisch.

Eher könnte man schon von Abraham, dem Vater der Glaubenden, dem sein

A. Straub, *Unbeachtete Kundgebungen ex cathedra*, in: ZKTh 52 (1928) 79–84. Um an einer Zensur vorbeizukommen, mußte man schon voraussetzen, daß dies eine rein theoretische Aussage sei, die nie (oder höchstens bei unmündigen Kindern) verwirklicht wird (nach der *Intentio auctoris* zu fragen, scheint nur bei der hl. Schrift geboten zu sein), weil der »Anonyme Christ« eben durch die redliche »Annahme« seiner übernatürlichen Berufung von der Erbschuld befreit wurde; aber eine biblische Begründung für eine solche Voraussetzung ließe sich schwerlich finden. Thomas von Aquin macht sich (2 II 2, 5 ad 1) das Wort Augustins zu eigen: »Quibuscumque (auxilium gratiae) divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis aut saltem originalis peccati« (cf. Augustinus, *De corr. et grat.* 5–6).

Glaube als »Gerechtigkeit« angerechnet wurde (Gn 15, 6; Röm 4, 3), behaupten, daß seine Hoffnung auf einen Nachkommen, »in dem alle Völker gesegnet würden«³³), eine einschlußweise Beziehung zu Christus gehabt habe. Aber auch hier würde man die Beweiskraft solcher ntl. »Schriftargumente« überschätzen, wenn man annähme, daß der ntl. Verfasser aus der »Gerechtigkeit« des glaubenden Abraham die rechtfertigende Kraft des Christusglaubens habe ableiten und erstmalig beweisen wollen. Er wußte von vornherein (aus apostolischer Überlieferung), daß der Glaube an die Sendung Christi, das Bekenntnis zum Gottessohn, entscheidend ist für das Heil (Apg 4, 12), und suchte dann, wie es üblich war, nach einer atl. Parallele und Analogie, die in Abraham leicht zu finden war. Mehr als ein analoger Glaube, eine analoge Gerechtigkeit, war bei diesem Verfahren nicht angestrebt. Obwohl kein Zweifel ist, daß Abraham das Heil in und durch Christus erlangt hat (vgl. Mt 8, 11; Jo 8, 56): Der adäquate Grund dafür ist kaum zu suchen in einem persönlichen Vertrauensakt, daß Sara einen Sohn empfangen würde, sondern in der besonderen Heilsökonomie dieses atl. Offenbarungsstadiums, der wir hier nicht weiter nachgehen können³⁴). Der Exeget kann heute nicht mehr mit der gleichen Unbefangenheit, wie das früheren Generationen möglich war, T h o m a s v o n A q u i n zustimmen, wenn er sagt: »Nicht nur die Menschen, die nach der Menschwerdung leben, glaubten an Christus, sondern auch die vorher lebten; wie nämlich wir glauben, daß er geboren wurde und gelitten hat, so glaubten sie, daß er geboren würde und leiden würde. So ist also ihr Glaube und unser Glaube derselbe« (In Rom 5, 18). Er weiß, daß eine messianische Hoffnung, die wirklich diesen Namen verdient, vor dem 8. vorchristlichen Jahrhundert geschichtlich schwerlich nachzuweisen ist³⁵). Abrahams Christusglaube ist also nicht mehr als eine Konstruktion, die durch Hbr 11 nicht gestützt wird; vielmehr sind alle dort angeführten Beispiele analoger Art (»Typus«).

Dasselbe gilt aber auch von der *Gerechtigkeit* Abrahams, mit der sein Glaube belohnt wurde, sowie von der Gerechtigkeit (hbr. *šdāqā*) der übrigen altisrealistischen Gerechten, denen das Alte Testament dieses Zeugnis ausstellt: Sie war nicht mehr als eine analoge Stufe zu der durch Christi Erlösungstat verdienten übernatürlichen Gerechtigkeit, die eine Neuschöpfung und gnadenhafte Erhöhung ist. Sie wird gewöhnlich eine recht natürliche Werk- und Gesetzesgerechtigkeit gewesen sein, der Paulus den entscheidenden Wert gerade abspricht. Dasselbe ist vom »Wohlgefallen« (Hbr 11, 6) Gottes zu sagen: Es läßt Grade und Stufen zu. Jemand kann Gott gefallen, ohne daß er darum gleich des höchsten Heils für würdig erachtet werden müßte (z. B. 1 Kor 10, 5). Damit wird auch *a fortiori* ein Argument aus den sog. »heiligen Heiden« des A. T. hinfällig³⁶). Ganz abgesehen von der Geschichtlichkeit dieser Persönlichkeiten, kann die Bezeichnung »gerecht« etwa für

³³) Vgl. J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter*, in: *Bibl. Ztschr.* N. F. 6 (1962) 1–31. Schreiner bezeichnet Gn 12, 2–3 J als die älteste Stelle, an der ein Heil für die Völker verkündet wird (S. 30); aber die aus dem 10. Jahrhundert stammende Aussage sei ursprünglich an die Heilige Stadt (Sion) geknüpft gewesen und verwende ein dort formuliertes Kultwort.

³⁴) Nach rabbinischer Auffassung wurde er belohnt durch seine Treue zum Gesetz (vgl. Jak 2, 21), besonders durch Vornahme der Beschneidung; vgl. J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques*, 1954, zu Röm 4, 13, S. 798. Bis heute gilt die Beschneidung als die »Taufe« des Israeliten.

³⁵) S. Mowinkel meint sogar, bis nach 587 heruntergehen zu müssen: »All the genuinely Messianic passages in the Old Testament date from the time after the fall of the Monarchy«, *He that Cometh*, Oxf. 1956, 20. Noch weit später erscheint die Hoffnung auf ein jenseitiges Heil.

³⁶) Vgl. J. Daniélou, *Les laints »païens« de l'Ancien Testament*, 1956. Er behandelt Abel, Henoch, Daniel, Noah, Job, Melchisedek, Lot und die Königin von Saba.

Abel³⁷) kein Beweis für dessen Zugehörigkeit zu Israel oder gar zu Christus sein. Es ist klar: Wenn Abel, Henoch, Noah und andere mythologische Gestalten das Heil Christi erlangten, dann auch die Masse der »Anonymen Christen« aller Zeiten; denn ihre Heilsituation ist keine wesentlich andere.

Aber das geht eben aus Hbr 11, 6 nicht hervor. Der Gedankengang ist vielmehr folgender: Wie von altersher Menschen im Vertrauen auf Gott nicht enttäuscht wurden, sondern das Gut erlangten, das sie ihrer Situation gemäß erhofften, so können auch wir, die an Christus glauben, der christlichen Heilsverheißung gewiß sein. Dieser Gedankengang wird freilich am Schluß durch ein unerwartetes »Nicht« (11, 39) unterbrochen: All diese durch den Glauben Bewährten erlangten die Verheißung (nämlich die christliche) *nicht*, trotz ihres Glaubens. Warum nicht? Weil es eben noch auf etwas anderes ankommt, nämlich die göttliche Erwählung³⁸). Sicherlich ist der Glaube an Gott und die Vergeltung eine *conditio sine qua non* des Heils³⁹); aber das besagt noch nicht, daß er zum Heil genügt. Darauf beruht das ganze Ringen Jesu und der Apostel, besonders des Paulus, um ihre jüdischen Zeitgenossen, die ja fraglos die Bedingung von Hbr 11, 6 erfüllten. »Ihr werdet in eurer Sünde sterben, wenn ihr nicht glaubt . . .« (Jo 8, 24) müssen sich die Pharisäer sagen lassen; und: »Wer nicht (an Christus) glaubt, ist schon gerichtet« (Jo 3, 18), d. h. bleibt (nach biblischer Sprechweise) im Zustand der »Verdammnis«. Woher weiß man denn, daß hier ein *schuldbares* Ablehnen der Botschaft gemeint ist? Um aus einem Zustand wie dem der »Erbschuld« herauszukommen, genügt kein bloßes Nicht-persönlich-schuldig-werden, es muß etwas Positives hinzukommen, wenn auch nur als Bedingung, eben der Glaube; seine Notwendigkeit ist *necessitas medii*. Die Erbschuld wäre eine Fiktion, wenn sie ohne das Zutun des Einzelnen ihm auferlegt und ohne sein Zutun auch wieder abgenommen würde.

Wie sehr der ausdrückliche Glaube an den Kyrios *de necessitate medii* ist, geht nicht so sehr aus einzelnen Schriftstellen hervor⁴⁰) als aus der ganzen Haltung

³⁷) Mt 23, 35; Hbr 11, 4; 1 Jo 3, 12; vgl. Gn 4, 4. Hierauf beruht auch das augustinische »*Ecclesia ab Abel*«; vgl. Y. C o n g a r, *Ecclesia ab Abel*, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche = Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, 79–108. Wie aus diesem Kapitel (Hbr 11; trotz 11, 39–40) nichts Sicheres entnommen werden kann bezüglich der geschichtlichen Existenz von Abel, Henoch und Noah, so auch nichts über ihr tatsächliches Heil. Nur so viel sollte gezeigt werden, daß alle die zu irgendeinem »Heil« gelangen, dies ihrem »Glauben« (Vertrauen) verdanken. Die heutigen Theologen sind leichter bereit, die atl. Heiden *in cumulo* zu kanonisieren, ohne zu wissen, ob sie je existiert haben, als die ntl. Christen, bei denen ganz andere Forderungen gestellt werden.

³⁸) Dies (in V. 13 vorfühlende) paradoxe »Nicht« ist zu sehen auf dem Hintergrund der gegenteiligen Behauptungen, wonach sie den Gegenstand der Verheißung schon erlangten (vgl. Hbr 6, 12. 15; 11, 33). Sie erreichten also eine zweifache Erfüllung: die ausdrücklich erhoffte, irdische, und eine »bessere«, himmlische (V. 40), die auf göttlicher Gnadenwahl, auf der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde, beruht. Nach der Auffassung der Urkirche erlangten die Auserwählten des Alten Bundes das tatsächliche Heil (und damit auch die tatsächliche *gratia sanctificans*) erst beim (zeitlich, nicht instrumental) »*descensus Christi ad inferos*«; vgl. U. H o l z m e i s t e r, *Comm. in Petr. et Jud.*, 1936, 330–337. Die Descensus-Lehre war eine Art »*postulatum rationis theologicae*«.

³⁹) Vgl. B o n a v e n t u r a : »Apostolus praecise non intendit determinare totum, quod est ad salutem necessarium, sed illud, sine quo non potest esse salus. Dicit enim, quod hoc est *opportunitum*, sed non dicit, quod hoc sit *sufficiens*« (beide Hervorhebungen im Text), nach J. R i e d l, *Das Heil der Nichtevangelisierten nach Bonaventura*, in: ThQ 144 (1964) 276–289 (das Zitat auf S. 284). Ein absolutes Minimum, »ohne das niemand gerettet werden kann«, besagt eben noch nicht, das es zur Rettung genügt. Bonaventura hebt aber selbst das Gesagte wieder auf, indem er in Hbr 11, 6 den Christenglauben *implicite* enthalten sein läßt, so daß der Theismus doch wieder genügt.

⁴⁰) Als isolierte *dicta probantia* lassen sie sich (etwa Jo 11, 25; Röm 3, 22) verschieden interpretieren; vgl. Ch. P e s c h, *Praelectiones Dogm.* VIII (1922) 221 f (= Nr. 452). Seine These: »Fidem explicitam Christi redemptoris et SS. Trinitatis necessariam esse necessitate medii absoluta

der Urkirche. Die Apostel sind dazu ausgesandt, diesen Glauben zu fordern; es wird vorausgesetzt, daß sie dafür die größten Mühen und Gefahren auf sich nehmen (Mt 10, 16–28). Wäre der Glaube ein rein positives Gebot (*necessitas praecepti*), von dem man im Notfall dispensiert werden kann, so wäre das nicht verständlich. Was sollte man von einem Missionsbefehl halten, der die größten Opfer verlangt und die Apostel der Gefahr des Martyriums aussetzt, wenn Gott im Grunde gewillt wäre, auch ohne die Verkündigung dasselbe Heil zu gewähren? Der Glaube an Christus war der Urkirche zum mindesten so wesentlich wie die Taufe, als deren Vorbedingung er angesehen wurde (vgl. Apg 8, 37).

Schließlich dürfen wir doch auch nach dem inneren Grund fragen, weshalb gerade der Glaube an Christus und der Glaube an *Christus*, das Bekenntnis zum Kyrios und, damit verbunden, die Liebe zum ihm (nicht zu Gott) die ausschlaggebend rechtfertigende Kraft habe (obwohl wir der souveränen Freiheit Gottes gegenüber nicht mehr als einen Kongruenzgrund geltend machen können). Wohl kann Gott für die Erlangung seiner Gnade verschiedene Bedingungen stellen, aber er tut es doch mit Weisheit und Liebe. Im Glauben an die Person Christi liegt mehr als eine juristische Zugehörigkeitserklärung oder eine Anerkennung abstrakter Wahrheiten. Er schließt persönliche Hingabe an das menschengewordene Wort mit ein, und kann darum auch nicht einfach ersetzt werden durch »subjektive Implikationen«. Durch die Glaubenspflicht wird Christus (nicht Gott) zum Mittelpunkt der Heilsgeschichte, zum Eckstein, an dem sich »Heil« oder »Unheil« entscheidet⁴¹).

IV. Die Allgemeine Gnadengewißheit

Ein weiterer Stützpunkt der Anonymen-Christen-Theorie ist eine These, die man vielleicht als »allgemeine Gnadengewißheit« bezeichnen könnte. Sie begegnet uns vor allem in zwei Formen: eine, die unabhängig von jeder menschlichen Disposition behauptet, daß jeder (erwachsene) Mensch, der sich nicht positiv unwürdig gemacht hat, sicher ist, wahrhaft ausreichende Gnade (*gratia vere et praecise sufficiens*) zum ewigen Heil zu erhalten⁴²). Da hiermit kein Anspruch auf die Gnade behauptet wird, liegt darin kein Widerspruch: Gott könnte aus freier Güte allen Menschen eine solche Gnade zugesagt haben. Eine ältere, aus der Schule Abaelards stammende Formulierung knüpft an die menschliche Disposition an: *Facienti quod*

probari nequit (Quaestio disputata)« stammt aus einer Zeit, deren Exegese rein intellektualistisch voranging. Die von ihm (als Objektionen) angeführten Stellen aus Augustinus sind prächtige Traditionsbeweise für das Gegenteil. Positiv entscheidet sich Pesh für die »mittlere« Sentenz (Suárez), vgl. unten Anm. 55. Eine ganz andre Frage ist die der Sakramentenmoral, ob man einem Theisten, der die christliche Botschaft nicht einsieht, aber auch nicht ablehnt, die Taufe verweigern müsse. Da wir nicht wissen, was in der Seele des anderen vor sich geht, noch, welche außerordentlichen Mittel Gott vorgesehen hat, dürfen wir von unserer Seite kein Mittel (u. U. *sub conditione*) unversucht lassen.

⁴¹) Von der »Liebe zu Gott« gilt genau dasselbe wie von der »Gerechtigkeit«, dem Gebet und allen Tugenden: Als rein menschliche Leistungen können sie die Rechtfertigung nicht bewirken. Das *Tridentinum* unterscheidet denn auch (DS 1553) die rechtfertigende Liebe (*sicut oportet*«, vgl. Röm 8, 26; Jo 15, 5; 1 Jo 6, 12) von der nicht ausreichenden, ebenso wie beim Glauben. Dadurch daß man die letztere auf eine rein futurible Spekulationsebene abschiebt, wird man vielleicht dem Buchstaben der Schrift gerecht, aber nicht dem Geist. Wer diese Konsequenz nicht zieht, muß die andre ziehen; ein Kompromiß ist unmöglich. Zur Ansicht Ripaldas, daß es *de facto* keine natürlich guten Werke in der gegenwärtigen Heilsordnung geben kann, s. unten Kap. V.

⁴²) Vgl. z. B. P o h l e - G u m m e r s b a c h, II, 607 »Auch den schuldlos Ungläubigen gewährt Gott die zum Heile notwendigen, hinreichenden Gnaden. *Propositio certa*«.

*est in se Deus non denegat gratiam*⁴³). Auch diese Form enthält keinen Widerspruch, solange die Disposition nur als eine negative verstanden wird: Das menschliche Bemühen hat keinen positiven Einfluß auf die Gnadenteilung. Im Grunde kommen beide Formulierungen auf dasselbe hinaus.

Die uns hier interessierende Schriftgrundlage dieser These ist, abgesehen von den für den Allgemeinen Heilswillen verwendeten Schriftstellen, auffallend schwach. Man begnügt sich meist, darauf hinzuweisen, daß nach der paulinischen Sprechweise (2 Kor 5, 15; 1 Tim 2, 6) Christus *für alle gestorben* ist, und setzt diese Aussagen unter den Druck einer strengen Logik: Dies habe nur Sinn, wenn von seiten Gottes alles geschehen ist, um allen das Heil zu sichern, und seine Erreichung nur noch vom freien Willen des einzelnen abhängig ist. Wer gar keinen Nutzen vom Sühneleiden Christi empfängt oder empfangen *könne*, von dem kann man nicht sagen unter den Druck einer strengen Logik: Dies habe nur Sinn, wenn von seiten man hat es ganz oder man hat es gar nicht.

Bevor wir diese Logik und ihre Schriftgrundlagen untersuchen, wollen wir uns eben klar machen, was hier zu leisten ist: Es müßte gezeigt werden, daß (nach der Auffassung der Apostel) Gott sich frei *zugesagt* habe, auf Grund des Sühneleidens Christi jedem einzelnen Menschen das »Heil« so nahezubringen, daß er (wie auch immer) sozusagen nur noch zuzugreifen braucht, und dies rückwirkend bis auf den ersten Menschen. Dabei ist zunächst nicht recht einzusehen, weshalb man überhaupt so sehr auf diesem menschlichen Zugreifen besteht und nicht einfach (was sicher absolut möglich wäre) mit dem Tode Christi *ipso facto* alle Menschen erlöst sein läßt, wenn der Heilswille so allgemein und wirksam wäre. Offenbar aber deswegen, weil allzu klar in der Schrift die unbequemen Bedingungen gestellt sind und eingefordert werden: Glaubenspredigt, Glaube, Sakramente, Kirchengemeinschaft. Die Glaubenspredigt hat ja schließlich nicht den Sinn, den Menschen Gelegenheit zu geben, sich *gegen* das Heil zu entscheiden, während sie ohne diese daran teilhaben würden. Wenn aber Bedingungen gestellt sind, so hängt es eben nicht allein vom freien Willen des Einzelnen ab, ob er das Heil erreicht oder nicht.

Das ist nun auch durch die Sprechweise der Schrift gar nicht geleugnet, sondern vorausgesetzt. Die Hagiographen arbeiten mit stillschweigenden Voraussetzungen wie das jeder tut, der nicht gerade mathematisch-philosophische Lehrsätze entwickelt. Wenn eine Stadt für »alle« ihre Bewohner ein ausreichendes Wasserreservoir baut, so ist das zutreffend, auch wenn ein großer Teil der Bewohner einstweilen keinen Nutzen davon hätte, weil noch keine Zuleitungskanäle vorhanden wären. Natürlich hätte es keinen Sinn zu folgern, man habe das Reservoir für alle, auch für die verstorbenen oder verzogenen Bewohner der Stadt, gebaut; aber das versteht sich unter Menschen von selbst. Genauso ist die Sprechweise der Schrift menschlich genug, daß vieles darin (zumal für die ersten Adressaten) sich von selbst versteht. Mit rigoroser Logik allein kommt man der Aussageabsicht der Hagiographen nicht bei.

Was nun die Stelle 2 Kor 5, 14 betrifft (den Kontext-Sinn von 1 Tim 2, 6 haben wir schon erörtert), so neigen die neueren Autoren dazu, das Wort »alle« im Sinne von »uns alle«, d. h. alle Gläubigen (die in der Taufe den mystischen Tod gestorben sind), zu verstehen⁴⁴). Aber selbst wenn es, wie wir annehmen möchten, einen

⁴³) Vgl. LThK III (1959) 1336 f; Ch. Pesch, *Prael. Dogm.* V (1916) 125–133. (= Nr. 210 bis 216).

⁴⁴) Vgl. R. Cornely, *Comm. in 2 Kor* (CSS) 1909, 162: »Uti igitur alibi fideles omnes dicit mortuos esse novamque vitam in Christo degere, Paulus etiam hoc in loco hanc mysticam *fidelium* mortem intelligit.«

weiteren Sinn hätte (»alle waren dem Tode verfallen«), so liegt unser Problem nicht in der Blickrichtung des Apostels: Es geht ihm hier nicht darum, etwas über die Sühnewirkung des Todes Christi und ihre faktische Ausdehnung direkt auszusagen, sondern sozusagen über ihre moralische Wirkung: »Alle«, die durch ihn zum Leben kamen, haben die drängende Dankspflicht, ihrer Berufung gemäß zu leben. Es ist also auch hier wieder eine aus dem Zusammenhang gelöste Stelle zum *dictum probans* gemacht.

Eher könnte man noch in 1 Jo 2, 2 und ähnlichen Stellen eine direkte Stellungnahme zu unserer Frage erblicken: »Er ist die Versöhnung (*ἰλασμός*) für unsre Sünden, und nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt« (vgl. Jo 1, 29; 3, 16–17; 4, 42). Aber auch hier dürfen wir die Worte nicht logisch überbelasten. Johannes will die Notwendigkeit des (ausdrücklichen) Glaubens (vgl. 1 Jo 5, 1; 3, 15; et passim) oder der Taufe (Jo 3, 5) sicherlich nicht leugnen. Dem Text ist Genüge getan, wenn er besagt, daß die Genugtuung Christi für die »ganze Welt« (die nach 1 Jo 5, 19 im Argen liegt) *ausreicht* und, vorausgesetzt, daß alle andern Bedingungen erfüllt werden, wirksam ist. Ist Röm 5, 18 (oder 11, 32) mehr ausgesagt? »Wie das Vergehen *eines* Menschen allen zur Verdammnis gereichte, so bewirkt die Gerechtigkeit eines Einzigen *allen Menschen* lebenspendende Rechtfertigung«. Hier scheint nicht nur die »Suffizienz«, sondern die »Effizienz« ausgesagt. Aber Paulus steht unter dem Zwang seines Parallelismus; er muß »alle« sagen, obwohl sicherlich die Ausdehnung der taktischen Rechtfertigung nicht dieselbe ist wie die der Erbschuld (= des Todes). Überall ist mit »stillschweigenden Voraussetzungen« und »selbstverständlichen Einschränkungen« zu rechnen.

Man könnte das Argument ja auch umdrehen und die Synoptikerstellen zugrunde legen, die direkt etwas über den Wirkungsbereich des Sühneleidens Christi aussagen, wie Mt 20, 28 = Mk 10, 45: »Lösegeld für viele« (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*), oder die Einsetzungsworte Mt 26, 28 (Mk 14, 24): »das für viele (*περὶ πολλῶν*) vergossen wird« (die paulinische Form hat dagegen nur: »für euch«, Lk 22, 19. 20 = 1 Kor 11, 24). Nach bloßer Logik könnte dabei immer noch an »alle« gedacht sein, und so bleibt der Ausdruck unbestimmt. Der Exeget wird allerdings dazu neigen, daß gerade *nicht* an »alle« gedacht war (wie die paulinische Form ja auch nahelegt). Jedenfalls hätte Jesus (der Wortlaut geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf ihn selbst zurück) viel eindeutiger »für alle« oder »für *die* vielen« (= für die große Gemeinschaft) gesagt, wenn er das meinte.

Um aus den verschiedenen beiläufigen Äußerungen der Apostelbriefe eine so folgenschwere und weittragende göttliche Verheißung oder Zusage sicher zu stellen, die ja völlig frei ist und darum ausdrücklich sein muß und nicht aus vorgegebenen Tatsachen (wie der Erlösung) zwingend deduziert werden kann, müßte schon vorausgesetzt werden, daß die präzise Fragestellung den Aposteln bewußt gewesen wäre. Aber das läßt sich exegetisch kaum plausibel machen⁴⁵). Am nächsten käme einer ausdrücklichen *Zusage* vielleicht noch die sehr allgemein gehaltene Verheißung der Gebetererhörnung: »Jeder, der bittet, wird empfangen, wer sucht, wird finden, wer anklopft, dem wird geöffnet werden« (Mt 7, 8 par; vgl. Am 5, 4; Jer 29, 12 f; usw.). In ähnlicher Form ist dieser Gedanke in der Schrift häufig belegt, so sehr, daß er den Katecheten in Verlegenheit bringen kann. Und welche Bitte

⁴⁵) Die von Molina gemachte Voraussetzung, daß »Gott sich selbst an ein bestimmtes Gesetz der Gnadenausteilung gebunden habe«, geht letztlich wieder auf den »Allgemeinen Heilswillen« zurück, der das Alpha und Omega dieser Theorie ist; vgl. P o h l e - G u m m e r s b a c h, a. a. O., II, 590.

könnte wohl eher auf Erhöhung hoffen dürfen, als die um ausreichende Gnade, um das ewige Heil? Aber dazu ist zunächst zu sagen, daß eine solche Bitte ja ein Wissen um das Heil und den Glauben voraussetzt. Das Gebet muß »im Namen Jesu« geschehen (Jo 14, 13 f; 15, 16; 16, 23 ff). Überhaupt richtet sich die Predigt Jesu, wie schon bemerkt, immer an solche, die als auserwählte »Söhne« dem himmlischen Vater gegenüberreten; nie hat er Heidenpredigten gehalten oder Probleme, die mit der Heidenmission verknüpft sind, eingehend behandelt. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, daß der für uns wichtige Fragenkomplex in den Evangelien nicht berührt wird. Später bringen die Apostel einschränkende Bedingungen an: Ohne die Gnade der Kindschaft, ohne Erleuchtung des hl. Geistes, wissen wir nicht, was und wie wir beten sollen (Röm 8, 26; 1 Kor 12, 3; vgl. Jo 15, 7). Die Theologen haben daher auch seit Pelagius dem sog. »Naturgebet« um übernatürliche Gnaden die Wirksamkeit abgesprochen. Gottes Antwort auf ein solches Gebet, falls es überhaupt psychologisch möglich wäre, würde lauten: »Ihr wißt nicht, worum ihr bittet« (Mt 20, 22). Das Gleiche gilt vom »Suchen« Gottes (z. B. Hbr 11, 6) und ähnlichen Ausdrücken: durch natürlich gute Werke kann der Mensch keinerlei Ansprüche auf übernatürliche Gnade erwerben. Dies ist nun aber für die Vertreter der Anonymen-Christen-These die geringste Schwierigkeit; und damit kommen wir auf ein weiteres Axiom, das immer wieder geltend gemacht wird.

V. Die Einzigkeit der übernatürlichen Heilsordnung

Es gilt nämlich als ausgemacht, daß so etwas wie ein »Naturgebet« oder überhaupt natürlich gute (übernatürlich indifferente) sittliche Akte *de facto* nicht existieren. Jeder Akt, der nicht theologisch schuldbar und damit (übernatürlich) mißverdienstlich ist, geschehe *de facto* in und mit der Gnade (die Gott frei zugesagt habe) und sei darum positiv disponierend für das Heil. Alle Spekulationen der Theologen über die *natura pura* sind daher rein akademischer Art; sie betreffen nicht die Wirklichkeit, sondern nur futurible Möglichkeiten. Ripalda, auf den sich diese Anschauung stützen könnte, hat (selbst mit dem ganzen Aufgebot der rationalistischen Exegese des 17. Jahrhunderts an Logik) seine These historisch-exegetisch nicht beweisen können⁴⁶⁾.

Daß es nur e i n e Heilsordnung gibt, und zwar die übernatürliche, kann nicht bezweifelt werden; aber was heißt das? Es besagt zunächst, daß alles »Heil« Heil Christi ist, daß es außer durch Christus kein »Heil« gibt. Daraus folgt aber noch nicht, daß alle Gnade »Heils«gnade ist, daß es außer Christus keine *Gnade* gibt, soweit man darunter ein *donum gratis datum* versteht und nicht *per definitionem* ihre Übernatürlichkeit (= Heilswirksamkeit) miteinschließt. Ein »Anonymer Christ« könnte doch ohne Schwierigkeit die ungeschuldete Gnade eines musikalischen Talents erhalten, ohne daß sie ihm dem »Heil« näherbrächte; warum also nicht die eines natürlich-religiösen Talents?

Ferner besagt es, daß man das angebotene Heil nicht bewußt ablehnen kann, ohne sich schuldig zu machen: Es gibt, vom Menschen aus gesehen, keine Wahl zwischen einer übernatürlichen und einer natürlichen Heilsordnung. Scheinbar ent-

⁴⁶⁾ Höchstens Palmieri könnte man zustimmen, wenn er diesen Satz auf die Gläubigen einschränkt (wobei wir mit Skotus die Möglichkeit indifferenter Akte offen lassen möchten); zum ganzen vgl. P o h l e - G u m m e r s b a c h, II, 524–541, besonders 537, und die dort angeführte Literatur.

gegenstehende Texte lassen sich anders erklären. So heißt es zwar bei Lukas 14, 24 im Gleichnis vom Gastmahl von denen, die die Einladung ablehnen, nur: »Keiner von den Geladenen wird mein Mahl kosten«. Die einzige Strafe ist der Ausschluß vom Mahl (»*poena damni*«); eine positive Bestrafung (*poena sensus*), wie bei Mt 22, 7, erfolgt nicht (aber dort kann die üble Behandlung der Boten, nicht die Ablehnung als solche diese Bestrafung erwirkt haben). Die lukianische Fassung wäre hinreichend erklärt, wenn man annimmt, daß die Ablehnung »*bona fide*« geschah und die Botschaft bei den Geladenen eben nicht in ihrer ganzen Verpflichtungsschwere »angekommen« war, vgl. Apg 13, 46. Daß es dem Menschen nicht freisteht, die Gnade Christi abzulehnen, wenn sie angeboten wird und sich mit dem zu begnügen, was ihm von Natur und Rechts wegen »zusteht«, bedarf weiter keines Beweises.

Darüber hinaus ist aber nicht nachzuweisen, daß jeder natürlich gute Akt tatsächlich mit Hilfe der (übernatürlichen) Gnade geschieht und dem Heil näherbringt oder daß alle guten Akte zusammengenommen schließlich zur Erreichung des Heils führen (es sei denn auf Grund von 1 Tim 2, 6, und dann wären wir wieder beim allgemeinen Heilswillen angelangt). Zuzugeben ist, daß in der Schrift der Unterschied zwischen bloß ethisch guten und übernatürlich heilskräftigen Werken verwischt erscheint. Die Hagiographen haben, soweit sie überhaupt Theologen waren, den Begriff der Übernatur noch nicht reflex erfaßt, obwohl sie alle Elemente dazu bereitgestellt haben. Sie bezeichnen den Sieg im Kriege, den Jahwe verleiht, mit demselben Wort wie das Heil Christi, und die menschlichen Bemühungen, die zu solchen Gnaden (wie immer) verhelfen, mit denselben Ausdrücken »Glaube«, »Gerechtigkeit«, usw. Sie kennen keinen »dritten Zustand« zwischen »Heil« und »Verdammnis«, Himmelreich und Hölle; und diesen gibt es auch nicht⁴⁷). Das liegt daran, daß sie ganz auf dem Boden der Privilegien Israels standen und so etwas wie »gute Heiden« am Rande ihres Horizonts lag. So mußte ein Verlust dieser Privilegien, ein Nicht-erwählt-werden, ihnen stets als Verdammungsurteil vorkommen, als »Unsinn«. Es hat fast bis Augustinus gedauert⁴⁸), bis man sich ganz bewußt wurde, daß Christi Heil mehr ist als die »nackte Existenz«⁴⁹) und die guten Werke der Heiden »große Schritte außerhalb des Weges«⁵⁰), die sie sogar bis zu einer wahren Gottesliebe führen können, ohne darum ein Anrecht auf Christi Heil zu erwerben. Erst so kommt der Wert der Gnade ganz zur Geltung. Der großartige Wunschtraum Ripaldas dagegen von der Universalität der Heilsgnade, wodurch alle guten Werke automatisch heilskräftig würden, liefe auf eine Abwertung des Christlichen zum allgemeinen Menschentum hinaus. Wie Gott die natür-

⁴⁷) Wie der »*limbus puerorum*«, den zu leugnen »falsch und temerär« ist, DS 2626, als »weder im Himmel noch in der Hölle« bezeichnet werden kann, ist unverständlich (vgl. LThK VI, 1961, 1057). Natürlich muß er als Teil der Hölle (*infernum*), ohne *poena sensus*, aufgefaßt werden.

⁴⁸) Die Apologeten wie Justin fallen als Heidenchristen in die entgegengesetzte Einseitigkeit und erklären alle Welt für Christen: »Alle die nach der Vernunft (*μετά λόγου*) gelebt haben, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden«, *I Apol.* 46 (PG 6, 397). Aber auch hier darf man das *genus litterarium* nicht außer Acht lassen; der apologetische Eifer hat den Blick für feinere Unterscheidungen getrübt. Sich hier dogmatische Hilfestellung zu holen, wäre etwa das Gleiche, als wenn man sich von Philo das Alte Testament erklären ließe.

⁴⁹) Vgl. A. Röpfer, a. a. O., 122.

⁵⁰) Das heißt aber nicht: ab vom Wege, noch sündhaft, noch sinnlos, noch »glänzende Laster«; vgl. *Enarr in Ps* 31, 4 (PL 36, 259): »Ea enim ipsa opera, quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt; ita mihi videntur esse ut magnae vires et cursus celerrimus praeter viam.«

liche Gottesliebe entlohnt, darüber sagt die Schrift nichts⁵¹⁾, aber *daß* er sie belohnt (*ex iustitia*) ist nicht zweifelhaft. Daß solch ein Lohn nicht zum messianischen »Heil« gerechnet werden konnte, sondern wegen des damit verbundenen Verlustes immer nur als »Verdammnis« usw. bezeichnet wurde, ist eine Frage zeitbedingter Terminologie, ein Hebraismus.

VI. Das Implikationsverfahren

Zum Schluß möchten wir, obwohl es eigentlich direkt mit der hl. Schrift nichts zu tun hat, noch kurz auf ein Prinzip zu sprechen kommen, das mehr eine Methode als ein Axiom ist und das von den Vertretern der Anonymen-Christen-Theorie (und nicht nur von ihnen) bei jeder Gelegenheit angewendet wird. Man könnte es das Prinzip der Implizität nennen oder kurz, das Implikationsverfahren: Alle positiven Heilsbedingungen können »einschlußweise« (*implicite*) oder »wunschweise« (*in voto*) erfüllt werden, ohne ihre Wirksamkeit einzubüßen: Glaube, Taufe, Kirche. Am beliebtesten ist neuerdings die Verbindung von beiden: das *votum implicitum*. Ein frommer Hindu, der zu seinem (was immer für einem) Gott betet: »Aus dem Nicht-sein führe mich zum Sein, aus der Finsternis führe mich zum Licht, aus dem Tod führe mich zur Unsterblichkeit« (Bṛhad-āraṇyaka Up. 1, 3, 28), hofft implizit auf die übernatürliche Gottesschau, er bittet implizit darum und zwar (implizit) den Gott der Offenbarung; er glaubt implizit an Christus und ist implizit gewillt, alle Forderungen und Bedingungen Gottes zu erfüllen; er hat daher ein *votum implicitum*, die Taufe zu empfangen und zur katholischen Kirche zu gehören, ob er sie nun kennt oder nicht kennt, ob er sie achtet oder verachtet.

Die Berechtigung dieses Verfahrens wird offenbar als evident vorausgesetzt, nach dem Schema: Wenn A in B enthalten ist, so kann B für A eintreten. Daran ist sicher etwas Richtiges. Es ist durchaus ein auch in der Theologie gültiger Satz realer Logik, daß eine Ursache oder Bedingung durch eine andre ersetzt werden kann, *wenn* die andre *genau dasselbe* (»virtuell dasselbe«) oder noch *mehr* (»implizit dasselbe«) leistet als die erste. Im zweiten Fall muß allerdings klar sein, auf welcher Seite das »Mehr« liegt. Die Befähigung zum Universitätsprofessor enthält die Fähigkeit zum Volksschullehrer (sollte man meinen), das Größere enthält das Kleinere, das Schwere enthält das Leichtere, das Aktuelle die Potenz, das Ganze den Teil, usw., aber nicht umgekehrt. Ferner muß man genau wissen, worin (nach Gottes oder Christi Absicht) das adäquat Wirksame der Heilsbedingungen, das »worauf es ankommt«, zu lokalisieren ist. Wenn wir wüßten, was nach Christi Absicht an der eucharistischen Materie das Wesentliche ist, so wäre leicht zu entscheiden, ob nicht Reis und Tee, Kartoffel und Bier »virtuell« dasselbe sind wie Brot und Wein. Aber wir wissen es, ehrlich gesagt, nicht und haben auch bei allem Aufgebot von Scharfsinn (ohne neue öffentliche Offenbarung) gar nicht die Möglichkeit, es festzustellen. So bleibt denn nichts übrig, als uns schlicht und einfach an den Buchstaben, an die (ort- und zeitbedingte) Überlieferung und Praxis der Urkirche zu halten. Ähnliches gilt von den positiven Bedingungen des Heils:

⁵¹⁾ Paulus scheint nichts genaues darüber zu wissen, vgl. Röm 2, 16; die mittelalterliche Theologie aber zog aus den Prämissen durchaus die richtigen Konsequenzen, wenn sie mit *Dante* (anders als Justin) Sokrates, Platon und Aristoteles, ihren Lehrer, ins Infernum versetzte (*Inf.*, Cant. IV). Dante war sicherlich kein Rigorist, sondern vertrat nur die vorherrschende Ansicht der Schultheologen und den *sensus fidelium* seiner Zeit.

Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, zu sagen, wodurch sie ersetzt werden können.

Ebenso gibt es kein allgemeines Prinzip, wonach vor Gott im Bereich der Gnade der Wunsch und die Absicht im Falle der Unmöglichkeit mit der realen Leistung gleichwertig wäre. Ontologisch ist ohne Zweifel die reale Leistung, der ausdrückliche Glaube, die wirkliche Wassertaufe, die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche »mehr« als der bloße Wunsch, die allgemeine Bereitschaft, die vage Neigung. Zu sagen, daß der Wunsch die reale Tat implizit enthält, wäre widersinnig. Ohne Offenbarungsgrundlage eine Gleichwertigkeit anzunehmen, würde einen Einblick in die freien Intentionen Gottes voraussetzen, der unmöglich ist.

In den ersten Jahrhunderten war man sich dieser Sachlage noch genau bewußt und hielt sich an den Buchstaben. Das erste, was gelockert wurde, war die Notwendigkeit der Taufe. Daß sie durch das Martyrium für Christus (»Bluttaufe«) ersetzt werden kann, leuchtet noch irgendwie ein, denn offenbar ist die Hingabe des Lebens »mehr« als jede andre Zugehörigkeitserklärung (daß dies der Sinn der Taufe ist, wagte man vorzusetzen), und soweit liegt ein wahres Implikationsverhältnis vor⁵²). Das läßt sich nicht so einfach behaupten vom bloßen Verlangen. Die ältere Zeit scheint die ohne Taufe verstorbenen Katechumenen als »verloren« angesehen zu haben⁵³). Die Wende kam erst mit der unglücklichen Ermordung Valentinians (392) und der Leichenrede des Ambrosius (vgl. R 1328). Dieses Glanzstück der Redekunst in einer schwierigen Situation (und ein wahrscheinlich davon nicht unabhängiger Ausspruch Augustins, R 1630), war das einzige dünne Argument für die Votum-Lehre des Mittelalters, das unzählige Male wiederholt wurde. Dabei zeigen Umstände und Formulierung ganz klar, daß Ambrosius sich nicht etwa auf eine apostolische Überlieferung stützte, sondern auf den »gesunden Menschenverstand« (trotz des »Schriftbeweises« Wsh 4, 7). Die Berufung auf ihn hatte also theologisch wenig Sinn. Dieser »*baptismus flaminis*« (der erst in Trient, 1547, den offiziellen Stempel erhielt) war selbstverständlich als höchst *explizites* Votum unterstellt⁵⁴), bis einige Theologen meinten, auch für dieses Votum einen gleichwertigen Ersatz gefunden zu haben. Ähnlich erging es, wenn auch viel später, dem Glauben und der Kirchenzugehörigkeit⁵⁵). Dennoch war sich die Kirche (bis 1949, vgl. DS

⁵²) Vgl. Cyrill von Jerusalem (R 811): πλὴν μόνων μαρτύρων. Wenn das *Decretum pro Iacobitis* (DS 1351) anderer Meinung zu sein scheint, so ist die Situation zu beachten. Es handelt sich um bewußt die Kirchengemeinschaft Ablehnende, also bewußt der Liebe zuwider Handelnde. Aber auch so ist für unser Empfinden die völlige Ignorierung des irrigen Gewissens erstaunlich; vgl. R 1625.

⁵³) Daher der verzweifelte Versuch einer Taufe für die Toten, 1 Kor 15, 29; vgl. K. P r ü m m, *Zum Vorgang der Heidenbekehrung nach paulinischer Sicht*, in: ZKTh 84 (1962) 451. Paulus scheint diese Taufe als gültig anzusehen, obwohl der Brauch später aufgegeben wurde. Man sieht, selbst die Apostel waren sich nicht so sicher wie die heutigen Theologen.

⁵⁴) Noch im 12. Jahrhundert machte man sich Sorgen wegen eines Priesters, der irrtümlich ohne Taufe verstorben war, DS 741, als ob nicht die Priesterweihe oder, da man deren Gültigkeit ebenfalls bezweifelte, ein Leben priesterlicher Tätigkeit gewissermaßen weit »mehr« wäre als die Taufe. Dagegen ist der Wunsch nach dem Sakrament oder jede menschliche Disposition dafür »weniger« als das gnadenwirkende Zeichen; sonst würde durch ein Hinterpförtchen die Werkgerechtigkeit wieder eingelassen, die durch die Lehre von der Unverdienbarkeit der Gnade ausgeschlossen war. Gott ist sicherlich keine Maschine, und die Sakramente sind keine Zaubermittel; aber sie sind weise Bedingungen, über deren Begründung und Angemessenheit wir uns kein Urteil erlauben können und deren Ersetzbarkeit wir nicht ohne Offenbarungsgrundlagen präsumieren dürfen.

⁵⁵) Ein *votum* ist beim Glauben naturgemäß schwieriger denkbar, wenn auch nicht unmöglich (»wenn ich doch glauben könnte«); aber meist verstand man unter »*fides implicita*« etwas weit

3866 ff) nie so sicher, daß sie diesen Ersatz für Lebende gelten ließ, sondern immer nur als eine zulässige Annahme bereffs des Loses der Verstorbenen, gleichsam als »Trost für die Hinterbliebenen«. Auch die Ersetzbarkeit des Christusglaubens und der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche hat man früher höchstens für die unabänderliche Vergangenheit gelten lassen, meist für die vorchristliche Heidenwelt; und dann waren es vereinzelt Stimmen, die auf Grund der natürlichen »Vernünftigkeit« solche Hypothesen wagten. Für Gegenwart und Zukunft stellt noch das Florentinum die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche höher als das Martyrium (DS 1351; s. Anm. 52).

Wir haben aber nicht vor, der geschichtlichen Entwicklung dieses Verfahrens bis zu Ende nachzugehen. Es soll nur noch kurz geprüft werden, ob sich außer der *ratio theologica* vielleicht in der Schrift irgendwelche Grundlagen für das »Implikationsverfahren« nachweisen lassen. Nun scheint an einigen Stellen des Neuen Testaments die Möglichkeit einer Implizität des *Glaubens* behauptet zu werden, nämlich sein Enthaltensein im Werk oder in der Liebe. Die Polemik des Jakobus (vgl. Jak 2, 18: »Ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen«) darf sicherlich nicht dahin ausgelegt werden, daß er die Notwendigkeit des Christusglaubens leugnen wolle oder daß Liebe ohne Glaube überhaupt möglich sei. Was er, mit Recht, betonen möchte, ist nur, daß der Glaube ohne Werke nicht genügt; und als echter Semit schießt er dabei mit der Sprache über das Ziel hinaus (Vers 19).

Eher könnte man noch die Gerichtsschilderung bei Matthäus (Mt 25, 31–46) im genannten Sinne geltend machen. Die »Gesegneten« sind erstaunt, daß sie in den »Brüdern« *implizite* Christus gedient haben (entsprechendes gilt für die Verfluchten). Waren sie also *alle* Menschen, die nichts von Christus wußten und nicht an ihn glaubten (»Anonyme Christen«)? Das läßt sich schwerlich nachweisen. In diesem »Sondergut des griechischen Matthäusübersetzers« ist zwar von »allen Völkern« die Rede (Vers 32), womit gewöhnlich die Heiden bezeichnet werden; aber daß sich die Prüfung nur auf die »allgemeine Menschenliebe« erstreckt, wie meist angenommen wird, würde anderen Aussagen des N. T. und der ganzen Haltung der Urkirche widersprechen. Genauere Prüfung zeigt denn auch, daß mit dem Ausdruck »einem von *diesen* meinen geringsten Brüdern« (Vers 40 und 45) nicht jeder beliebige Mensch gemeint ist, sondern gerade die Apostel Christi, die abzuweisen oder aufzunehmen auf eine Abweisung oder Aufnahme Christi hinausläuft. Die Prüfung bezieht sich also nicht auf die Liebe, sondern gerade auf den Glauben⁵⁶).

Schwächeres; vgl. Bonaventura, oben, Anm. 39. Zum *votum ecclesiae* vgl. DS 3821. Thomas Aq. verlangt die *fides explicita* der Menschwerdung und Trinität sogar (*»aliquo modo«*) von den vorchristlichen Israeliten, erst recht nach der Inkarnation; vgl. 2 II 2, 5–7. Weiteres bei J. T a s c h n e r SVD, *Die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus*. Eine geschichtlich-theologische Untersuchung im Anschluß an die Lehrmeinungen der Dogmatiker und Moraltheologen seit 1850. Kaldenkirchen 1960. Dasselbst reiche Bibliographie. Die gründliche Arbeit zeigt deutlich, daß die scholastischen Theologen ihre Begründungen weniger aus Schrift und Vätertradition bezogen als aus dem »gesunden Menschenverstand«. Gerade der vieldeutige Kompromißbegriff »*fides implicita*« ist rationalistischer Herkunft. Ein so begründeter »*consensus theologorum*« hat theologisch wenig Gewicht. Anders als die Verkündigung des Lehramtes steht und fällt die Ansicht der Theologen mit ihrer Begründung. Man kann nicht an ihren »*sententiae communes*« festhalten und gleichzeitig ihre Schrift- und Vernunftbeweise als heutzutage überholt ablehnen. – Die von Taschner selbst befürwortete »mittlere« Sentenz des Suárez dürfte freilich kaum zu einer allseitig befriedigenden Lösung führen. Eine *necessitas medii*, die bei moralischer Unmöglichkeit durch anderes ersetzt werden kann, von der *necessitas praecepti* zu unterscheiden, ist nicht viel mehr als ein Streit um Worte.

⁵⁶) So mit Recht J. W i n a n d y, *La scène du Jugement Dernier (Mt 25, 31–46)*, in: *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966) 169–186. »La leçon est centrée sur la foi, et sur la foi au Rédempteur«, 185.

Ob es noch Völker geben würde, zu denen die Apostel nicht gekommen wären (und erst recht Individuen), und was mit diesen beim Gericht geschieht, das liegt außerhalb der Perspektive des Verfassers.

Es ist überhaupt verfehlt zu versuchen, sozusagen hinter die Intentionen der Hagiographen vorzudringen, zu dem, was sie gesagt hätten, wenn ihnen die moderne Fragestellung vorgelegen hätte. Wir finden im Neuen Testament keine Spur einer Beunruhigung wegen des Schicksals der schuldlos Nichtgläubigen, obwohl das Mißverhältnis von Gläubigen und Nichtgläubigen damals weit brennender war als heute. Man kann auch nicht gut annehmen, daß etwa selbst Paulus als Kenner der Heidenwelt alle Heiden, und sei es auch nur die Erwachsenen, für persönlich schuldbeladen und strafwürdig gehalten habe. Wenn er dennoch das Problem nicht berührt, so kann das eigentlich nur daran liegen, daß es für ihn und seine Leser sekundär war. Eine positive Antwort kann man aus seinem Schweigen nicht ableiten.

* * * * *

Wir konnten auf so beschränktem Raum nur andeutungsweise die exegetischen Schwächen der Anonymen-Christen-Theorie aufdecken. Wenn es sich nur um eine akademische »*quaestio disputata*« theologischer Fachkreise handelte, so könnte man sich damit zufrieden geben. Tatsächlich geht es aber um fundamentale Wahrheiten, und wenn die Prämissen einmal anerkannt sind, lassen sich fatale Konsequenzen theoretischer wie praktischer Art nicht mehr aufhalten. Es sei uns gestattet, am Schluß kurz auf einige solcher Konsequenzen hinzuweisen.

Da ist zunächst die ungeheure doktrinäre Unsicherheit, die schon jetzt ihre Schatten vorauswirft durch gewisse Äußerungen des kirchlichen Lehramts, die in Richtung der genannten Theorie ausgelegt werden können. Wenn man früher zensurierte Sätze, wie: »Glaube im weiteren Sinn, aus dem Zeugnis der Geschöpfe oder ähnlichem Motiv, genügt zur Rechtfertigung« (I n n o z e n z XI, 1679, DS 2123), oder: »In jeder Religion kann man den Weg zum ewigen Heil finden« (P i u s IX, »Syllabus«, 1864, DS 2916 f; D 1646. 1677)⁵⁷) heute mit geringen Nuancen offiziell verkündet findet: »Die das Evangelium Jesu Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennen, . . . können das ewige Heil erlangen« (V a t i c a n u m II, *Const. Dogm. de Eccl.* nr. 16)⁵⁸), so wird der theologisch ungeschulte Gläubige

⁵⁷) P i u s IX wird von beiden Seiten in Anspruch genommen. In der Tat ist die Formulierung der *Enzyklika gegen den Indifferentismus* vom 10. Aug. 1863 in ihrer Haltung unklar. Zuerst wird ganz allgemein gesagt, daß Katholiken, die meinen, im Irrtum lebende Menschen könnten auch außerhalb der Kirche gerettet werden, sich selbst im Irrtum befinden; dann heißt es aber, wer *in errore invincibili* lebt, kann gerettet werden, wenn er seinem Gewissen folgt, und nur wer schuldbar (*contumaces*) die Kirche ablehnt, kann nicht gerettet werden. Meinten denn jene *Katholiken*, man könne mit *contumacia* gegen die Kirche gerettet werden? Das ist doch wohl schwer anzunehmen (zumal sie »Irrende« voraussetzten); vgl. DS 2865.

⁵⁸) Ähnlich die Antwort zur Feeney-Affäre, DS 3869 ff. Viele mögen sich damit beruhigen, daß nur die Möglichkeit (»*können* gerettet werden«), nicht die Tatsächlichkeit oder Sicherheit des Heils behauptet wird, und daß ein »*influxus gratiae*« (nur dieser Zusatz trennt die Aussage von DS 2123; aber gegen solch eine Gnade hätten sich die Laxisten wohl kaum gewehrt) vorausgesetzt wird. Dem wäre also Genüge getan, wenn Gott auf wunderbare Weise (durch Privatoffenbarung, u. ä.) die Heilsbedingungen ersetzte, wie man sich wohl im Mittelalter Ausnahmefälle vorstellen mochte. Aber dieses »Können« wird von den Kommentatoren z. T. unterschlagen (vgl. z. B. K. R a h n e r, in: *Geist und Leben* 39, 1966, 11: »Einerseits wird gesagt, daß jeder, der seinem Gewissen getreu handelt, das Heil Gottes in Christo *erreicht* . . .« – Hervorhebung von mir), und es ist auch unbegründet. Denn was sollte denn das Heil noch hindern, *wenn* von Gottes und des Menschen Seite alles dazu Nötige getan ist? Es *muß* die notwendige Folge sein. Sinn hätte das Wort »können« nur, wenn von einer Seite eben noch nicht alles Nötige getan wäre.

den Eindruck des Widerspruchs nur schwer überwinden: Früher hieß es, man kann nicht gerettet werden; heute wird gelehrt, man kann gerettet werden. Diese Gefahr ist in pastoraler Hinsicht nicht zu unterschätzen. Wer möchte die Verantwortung auf sich nehmen, durch doktrinäre Experimente den Glauben an die göttliche Leitung der Kirche bei vielen zu erschüttern?⁵⁹⁾

Ferner wäre, als praktische Konsequenz dieser Theorie, die auch schon offen ausgesprochen wird, eine radikale Umstellung in der Motivierung und Methode der *Mission* nötig. Nicht mehr, wie bisher, die »Seelenrettung« ist das Ziel der Verkündigung (vgl. 1 Thess 2, 16: »Man hindert uns, den Heiden zu predigen, damit sie gerettet werden«), da sie schon »gerettet« sind oder (soweit sie nicht ihrem Gewissen zuwider handeln) sicher gerettet werden, sondern »die Anonyme Christenheit zum reflexen Bewußtsein ihrer selbst zu bringen«⁶⁰⁾. Nicht mehr das Sendungsbewußtsein, »jeden Intellekt für Christus gefangen zu nehmen« (2 Kor 10, 5), hat zu herrschen, nicht mehr der Auftrag, die Menschen vor die harte Entscheidung für oder wider Christus zu stellen (was natürlich nicht mit plumper Schroffheit verwechselt werden darf), sondern verständnisvolle »Toleranz« anderer Heilswege, »Anerkennung der providentiellen und heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen«⁶¹⁾. Nicht mehr mit prophetischem Eifer proklamierte Offenbarungswahrheit und göttliche Forderung, keine drängende Einladung, gelegen oder un gelegen, zu göttlichen Geheimnissen (vgl. »*compelle intrare*«, Luk 14, 23) liegt vor, sondern nur das stille Beispiel der christlichen Nächstenliebe, der Dienst am Nächsten, die (automatisch wirkend gedachte) Osmose eines zum Zeichen verblaßten Sauerteigs⁶²⁾. Höchstens eine geduldige Förderung der guten Ansätze und Grundlagen, der geistigen und moralischen Werte, der »*anima naturaliter christiana*«, wäre noch statthaft, eine Erhöhung des religiösen Bildungsniveaus, eine behutsame Anleitung zu humanistisch-demokratischer Lebensführung wäre noch zulässig, eine Art sittlich-religiöser Entwicklungshilfe (aber gerade diese würden sich die Nichtchristen verbitten).

Denn es ist klar: Jede Störung des »guten«, aber schlafenden Gewissens durch strenge Forderungen im Namen Gottes, jede Art von Sittenpredigt und Hinweis auf Pflicht und Verantwortung, trägt nicht nur die Möglichkeit des Erfolges in sich, sondern auch (leider, so wird mancher sagen, noch mehr) die des Mißerfolges: Aus »materiellen« Sünden können formelle werden; das heißt, die bisher (nach Ansicht der Theoretiker) durch ihren impliziten Glauben Geretteten würden zu expliziten Ungläubigen oder Verweigerern der von ihnen geforderten Liebe, ver-

⁵⁹⁾ Die gewaltige Komplizierung, die durch derartige »schwierige dialektische Doppelaussagen« (vgl. K. R a h n e r am eben zitierten Ort) und die dadurch bedingten »Lösungsversuche« in die christliche Botschaft hineingebracht wird, ist, ganz abgesehen von der Wahrheitsfrage, keine Empfehlung. Wie einfach und klar war die Heilsbotschaft der Urkirche, ohne »primitiv« zu sein. Meist ist der Widerspruch der Aussage bei weitem evidenter als die angebliche »Auflösung« oder die Flucht ins »Paradox« und Geheimnis (logischer Art; nicht zu verwechseln mit den Abgründen göttlicher Freiheit); vgl. etwa LThK V, 165 unter »Heilswille«: »In der Universalität und souveränen Freiheit des Heilswillens zugleich . . . erscheint für uns erst, wer Gott in seiner freien Liebe ist. So und nicht anders.« Diese Rede ist hart; wer kann sie fassen?

⁶⁰⁾ So sinngemäß zusammengefaßt von E. G ö s s m a n n, »*Religiöse Herkunft – profane Zukunft. Das Christentum in Japan*«, München 1965, 263, nach K. R a h n e r, »*Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*: Schriften V, 136–158. Vgl. Gössmanns eigene Folgerungen, 164 bis 169.

⁶¹⁾ Nach H. R. S c h l e t t e, »*Die Religionen als Thema der Theologie*«, 26. Das ganze (auf Rahner fußende) Werk beleuchtet, welche Konsequenzen wir zu erwarten haben.

⁶²⁾ Vgl. G ö s s m a n n, a. a. O., 267: »Dabei braucht die individuelle Heilssorge gar nicht ausgeklammert zu werden«.

lören also ihr ewiges Heil, das sie schon sozusagen in sicherem Besitz hatten. Gewiß wäre dies auch in der traditionellen Auffassung gegeben; denn Christus ist, trotz allem göttlichen Heilswillen, gesetzt »zum *Falle* und zur Auferstehung *vieler*« (Luk 2, 34); nur ist hier die »Gewinnchance« wenigstens genau so hoch (oder vielmehr weit höher, vgl. Röm 5, 15) als die »Verlustchance«, während es nach der neuen Ansicht in Bezug auf das Heil eigentlich nur Verlustchancen gäbe.

Tatsächlich kann man ohne Verwegenheit mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß in den christlichen Ländern durchschnittlich weit mehr formelle Sünden begangen werden als in den nichtchristlichen. In Japan jedenfalls, das dem Schreiber dieser Zeilen näher bekannt ist, war das Sündenbewußtsein von jeher recht schwach entwickelt (womit nicht gesagt ist, daß darum das objektive Sittenniveau niedriger oder höher wäre als bei Völkern mit ausgeprägtem Sündenbewußtsein⁶³). Wenn es auch übertrieben ist, was zuweilen von Japanern selbst behauptet wird, daß der Japaner den Begriff der Sünde ohne das Christentum nicht gekannt habe⁶⁴), so wird man zugeben müssen, daß weder für den Shintō noch für den Buddhismus jeglicher Prägung das als Übersetzungswort für »Sünde« gebrauchte Wort »tsumi« den christlichen Sündenbegriff einer Verletzung göttlicher Hoheitsrechte wiedergibt.

In solch eine Welt des »heiteren Gewissens« einzubrechen mit der christlichen Glaubensforderung und all ihren ethischen Konsequenzen (vgl. Röm 7, 7), bedeutet für viele eine schwere Belastung, der sie nicht gewachsen sind. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, daß die Ablehnung der Glaubensverkündigung jedesmal mit schwerer Schuld abschließt. Wahrscheinlich geht es sogar meistens mit dem ab, was die Moralisten eine läßliche Sünde nennen, einer mehr gefühlsmäßigen als vernunftbegründeten Abneigung, einem Mangel an Mut und Vertrauen, weil man die ganze Schwere der Entscheidung eben doch noch nicht eingesehen hat. Aber das ist es ja nicht, was der Glaubensbote beabsichtigte. Er zielt darauf ab, die Botschaft evident glaubwürdig zu machen, in der Hoffnung, daß sie angenommen werde. Die Entscheidung für oder wider Christus ist das Herzstück der Glaubensverkündigung, und wer meint, sie durch Implizität ersetzen zu können, müßte konsequent die Mission aufgeben⁶⁵).

⁶³) H. Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, 1960: »The lack of sin-consciousness is distinctive among the present-day Japanese«, 443; »... Although they are weak in sin-consciousness in its religious sense, they are sensitive in shame-consciousness in its practical and moral sense«, S. 444. Vgl. Muraoka Tsunetsugu, *Nihon shisō-shi kenkyū* IV, Shōwa 24 = 1949, 276 f.

⁶⁴) »The concept of sin, as understood by the common people of Japan, is extremely simple and unsophisticated. Perhaps it should be more proper to say there is no such thing as a concept of sin among the average Japanese,« *Asahi Evening News*, Dec. 29, 1961 (*How Japanese live without Sin*, by Santaro).

⁶⁵) Diese Konsequenz abzustreiten, sie als töricht zu qualifizieren (vgl. Rahner, VI, 552), ist eine sehr verständliche Reaktion; aber ist sie berechtigt, wenn die Prämissen dafür gelegt werden? Gewiß, die Theoretiker behaupten nicht, daß die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche überflüssig sei; die Menschen bleiben darauf »hingeordnet«, und die Kirche hat den »Auftrag«, Christus zu verkünden. Aber der heutige Mensch ist unerbittlich realistisch eingestellt, es kommt ihm auf die Sache an. Wenn er den Nächsten schon im Besitz des »Heils« weiß (bzw. wenn er schon im Besitz des Heils ist), wenn auch nur auf implizite Weise, dann ist der Rest für ihn nur noch ein »Formfehler«, eine lästige und unverständliche Formalität, eine *necessitas praecepti*, die zu großen Opfern nicht verpflichtet. – Im übrigen besteht natürlich die Möglichkeit, daß wir Rahner und alle übrigen Vertreter der Theorie »gründlich mißverstanden« haben (vgl. Schriften VI, 553), und wir möchten es geradezu hoffen. Könnte das aber nicht auch daran liegen, daß ihre Sprache außerhalb kleiner esoterischer Kreise nicht verstanden wird? Vgl. H. van Straelen, *The Catholic Encounter with World Religions*, 1966, 102 f und 123.

Wenn andererseits das Christentum wesentlich mehr bringt als das »gute Gewissen«, dann ist damit auch jede Abwertung der natürlichen Güter aller Kulturkreise ausgeschlossen. Ein Volk, daß sich an Christus anschließt, braucht nichts von allem echt Wahren, Guten und Schönen, das es besaß, aufzugeben, und der Glaubensbote wird es mit Freuden begrüßen (vgl. Apg 17, 23), soweit es wirklich Christus entgegenführt⁶⁶); ja, er hat in der »Präkatechese« selbst zu ergänzen, was an der natürlichen *praeformatio evangelica* etwa noch fehlte.

Es geht aber nicht nur um die Mission, denn die Voraussetzungen gelten ebenso für die Glaubensverkündigung im christlichen Bereich. Es geht eben letztlich um die *S u b s t a n z* des Christentums. Wenn das Christentum der Welt nichts weiter zu bieten hätte als das humanistische Ideal einer gewissenhaften, individual und sozial harmonisch ausgebildeten Sittlichkeit und Menschenliebe, dann hätte es überhaupt kein Recht, Mission zu treiben; denn das ist das Ziel, dem jede ernsthafte Religion im Bereich ihres eigenen Kulturkreises, dort, wo sie Heimatrecht hat, (wenigstens theoretisch) zustrebt. Wenn Christus nichts wesentlich Neues und Anderes gebracht hätte als ein »edles Menschentum«, dem schon die alten Griechen zustrebten (wie die heutigen Juden behaupten, er habe nichts Neues gebracht im Vergleich zum Alten Bund), dann müßte man mit *A u g u s t i n u s* sagen: Christus ist umsonst gestorben⁶⁷). Wenn dagegen das Christentum Gnadengüter von Gott zur Weitergabe anvertraut erhalten hat, die keine andre Religion und Kultur vor sich aus ersinnen und erstreben geschweige denn erreichen und bieten kann, weil sie auf freier Güte Gottes beruhen und von Gott an die Bedingung apostolisch-kirchlicher Vermittlung geknüpft sind, dann bedeutet jede Leugnung oder Trübung dieser Sachlage eine unvorstellbare Schädigung der Menschheit, Vergrabung des anvertrauten Talents und Aufgabe des wesentlichen Gehalts der christlichen Botschaft.

⁶⁶) Gerade dies kann man aber von den nichtchristlichen Religionen als solchen nicht sagen; es ist eine allbekannte Tatsache, daß sie sich fast immer als Hindernisse des Anschlusses erweisen, und zwar um so mehr, je eifriger sie sind und je mehr sie dem Christentum ähneln (vgl. den Islam). Darauf beruht ihre unbestreitbare Verwerfung durch die hl. Schrift.

⁶⁷) »Hoc et ego dico, quod de Lege dicit Apostolus: Ergo Christus gratis mortuus est. Si enim hoc ille dixit de Lege, quam accepit gens una Judaeorum, quanto iustius dicitur de lege naturae, quam accepit universum genus humanum: Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Si autem non gratis Christus mortuus est, ergo omnis humana natura iustificari et redimi ab ira Dei iustissima, hoc est a vindicta, nullo modo potest nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi« (*De nat. et grat. c. 2*; PL 44, 249).