

Jürgen Moltmann

Christsein, Menschsein und das Reich Gottes

Ein Gespräch mit Karl Rahner

Einen theologischen Lehrer zu ehren, heißt das Gespräch über das Wort Gottes, das er angeregt hat, aufzunehmen und weiterzuführen. Nicht er selbst in seiner Person, sondern viel mehr die Sache, an die er sein Leben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allen seinen Kräften gewendet hat, muß im Zentrum stehen. Dann beginnt auch seine Person in ihrer Weisheit und ihrer Güte zu leuchten. Nimmt man das theologische Gespräch über das Wort Gottes auf, dann werden an dem größeren Geheimnis Gottes freilich auch die Grenzen menschlichen Begreifens offenbar. „Wie in einem dunklen Spiegel“ sehen wir hier; unvollkommene Bruchstücke einer noch unerfaßten Ganzheit und zweideutiger Vorschein einer noch nicht erschienenen Schönheit sind unsere besten Gedanken. Das setzt sie nicht herab. Das ist ihre höchste Würde. Auch die großen und beinahe perfekten theologischen Summen und Systeme sind in Hinsicht auf das, was sie begreifen und sagen wollen, Fragmente. Gerade an ihren Bruchstellen, an den Punkten, wo die Rechnung nicht aufgeht, wo die Widerspruchsfreiheit des Systems unerschwinglich wird, beginnen sie zu leuchten, weil sie auf Größeres und Kommendes hinweisen. „Die Begriffe schaffen Götzenbilder. Allein das Erstaunen erfäßt etwas“, hat Gregor von Nyssa einmal gesagt. In Rahners Schriften findet sich dieses denkende Staunen an entscheidenden Stellen.

Dies haben viele Schüler bei Karl Rahner gelernt. Im Unterschied zu manchen theologischen Systemvollendern liegt seine Stärke gerade an den Stellen, wo er alles gedacht und alles gesagt hat, was von seinen Voraussetzungen dazu zu denken und zu sagen war, und dann zurücktritt und schweigt und die Sache selbst kommen läßt. Ich finde darin nicht nur einen Ausdruck theologischer Demut vor Gott, sondern auch eine Geste der theologischen Gemeinschaft mit denen, die vor einem, und mit denen, die neben einem auf der gleichen Spur waren und sind.

Ich möchte in diesem Beitrag ein Gespräch mit Karl Rahner aufnehmen und, wenn es gelingt, weiterführen, das er vor vielen Jahren mit den aufsehenerregenden Thesen über »Die anonymen Christen« eröffnet hat¹. Für die theologische Begründung jener Thesen nehme ich seinen Aufsatz „Zur Theologie der Menschwerdung“ hinzu². Ich werde mich auf diese beiden Schriften beschränken, denn es geht mir nicht um eine umfassende Darstellung der Gedanken Rahners, sondern um ihre Diskussion.

Christlicher Universalanspruch, partikulare Existenz der Kirche und pluralistische Wirklichkeit der modernen Gesellschaft

„Das Thema selbst kann in seiner Dringlichkeit ja weder von einer sich selbst recht verstehenden Theologie der Gnade und der Kirche noch von einer aufrichtigen Pastoraltheologie, die unsere Gegenwart nüchtern betrachtet, gemieden bzw. als unwichtig abgetan werden.“³ Rahner meint das Verhältnis von Christsein und Menschsein, stellt dieses aber in die tiefere Aporie der Kirche, die ihren Universalanspruch des Heils in einer pluralistischen Gesellschaft und in dem Pluralismus der verschiedenen Kulturen und Religionen der Welt nur noch relativ und partikular vertreten kann. Der alte Absolutheitsanspruch der Kirche im Imperium christianum ist dahin. Art. 4,1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland sichert die „Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“ für jeden und macht den christlichen Glauben zu einer „möglichen Form religiöser Daseinsauslegung, der andere an die Seite treten, sei es von gleichem Recht, sei es sogar von größerer Verheißung“⁴. Der alte Alleinvertretungsanspruch der Religion durch die christliche Kirche schwindet ebenfalls, je mehr die Kirche zu einer Religion zwischen vielen anderen Weltreligionen wird und spürt, wie schwer es ihr wird, in den alten Kulturen Asiens Fuß fassen zu können. Zwar ist die Kirche in allen Völkern präsent, aber nur als zumeist marginale Minderheit. Selbst im Abendland scheint die Kirche zur „kleinen Herde“ zu schrumpfen.

Hinter dieser zeitgeschichtlichen Problematik der Kirche im äußeren und inneren Pluralismus der Gesellschaften und Religionen steckt eine noch tiefere, nämlich wesentliche Problematik der Kirche und des Christseins überhaupt: Wie kann etwas *Absolutes*, der unendliche, ewige Gott, durch etwas *Relatives*, das endliche, begrenzte, menschliche Gottesvolk überhaupt dargestellt werden? Wie kann etwas *Universales*, das Reich Gottes und das wahre Menschsein in ihm, durch etwas *Partikulares*, das Christsein, vertreten werden? Es ist nicht die Frage, ob Absolutes überhaupt durch Relatives und Universales durch Partikulares dargestellt und vertreten werden kann, sondern die Frage, wie das so geschehen kann, daß das Absolute absolut und das Relative relativ, das Universale universal und das Partikulare partikular bleiben und die repräsentativen Identifikationen des ersten mit dem zweiten aufgelöst werden können.

Dies ist nicht erst eine Aporie der christlichen Kirche, sondern auch schon Israels: Wie kann ein erwähltes Volk jene Herrlichkeit Gottes bezeugen, die alle Länder erfüllen wird, ohne seine eigene Erwählung zu verherrlichen? Dies ist auch das ideologische Dilemma der beiden sogenannten „Weltmächte“ heute: Wie können die USA „Freiheit und Menschenrechte“ für jedermann vertreten, ohne daß dies zur amerikanischen Ideologie der Vorherrschaft des Westens verkommt? Und wie kann der „erste Arbeiter- und Bauernstaat“ in der UdSSR den Sozialismus einer „allmenschlichen Gemeinschaft“ vertreten, ohne daß dies zur Ideologie des

Sowjetimperialismus benützt wird? Die Frage, die Rahner aufgreift, hat also mehrere Problemschichten, und ist keine nur innerkirchliche Frage. Wenn sie lösbar sein sollte, hat ihre Lösung Bedeutung über Kirche und Christentum hinaus für die heute im Entstehen begriffene und für das Überleben notwendige Weltgemeinschaft der Menschen.

Selbsttranszendenz des Menschen und Selbstmitteilung Gottes

Wie jeder Universalitätsanspruch, so gründet auch die Universalität des christlichen Heilsanspruchs in einer *exklusiven Forderung*, daß nämlich außer diesem Weg kein anderer zum Heil führt. „Der Christ ist überzeugt, daß der Mensch, um sein Heil zu erlangen, an Gott, und nicht nur an Gott: an Christus glauben muß“, sagt Rahner, um diesen christologischen Anspruch sogleich mit dem ekklesiologischen zu verknüpfen, der „Zugehörigkeit zur einen wahren Kirche“, woraus denn folgt, daß es „tatsächlich außer der Kirche kein Heil“ gibt, wie die alte Formel sagt⁵. Im Unterschied zu seiner kirchlichen Tradition spricht er aber von der „einen wahren Kirche“ und nennt sie nicht ausdrücklich die „römisch-katholische Kirche“. Die „eine wahre Kirche“ ist die vom Heiligen Geist konstituierte Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Bestimmung schließt selbstverständlich die römisch-katholische Kirche nicht aus, ist aber zugleich offen für die orthodoxe und die evangelische Bestimmung der Kirche. Mit dem Glauben an Christus fällt, wie Rahner feststellt, die Entscheidung über des Menschen Heil. Der alte Satz „extra ecclesiam nulla salus“ kann nichts anderes meinen als „extra Christum nulla salus“, weil er in diesen eingeschlossen ist, sofern dort, wo Christus ist und geglaubt wird, auch die Kirche als Leib Christi ist und geglaubt wird.

Dieser Exklusivität des christlichen Heilsanspruchs steht nun aber die *inklusive Universalität* gegenüber, denn „Gott will, daß alle Menschen selig werden“ (1 Tim 2,4). Kann darum der Christ glauben, so fragt Rahner, die „unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen..., sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft, sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt?“ Weil der Christ an Gottes universalen Heilswillen glauben muß, kann er dies nicht meinen, sondern muß glauben: „Irgendwie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können.“⁶ Wenn dieses „sein können“ nicht rein hypothetisch gemeint, sondern „real und geschichtlich konkret“ verstanden wird, dann bedeutet dies, daß „man nicht nur ein anonymer ‚Theist‘, sondern auch ein anonymer Christ sein können (muß)“, und zwar „in einer gewissen Sichtbarkeit und Greifbarkeit dieses anonymen Bezuges.“⁷ Damit ist die Aufgabe genannt, die sich Rahner gestellt hat: „Wie läßt sich nun aber eine solche Bezüglichkeit des Menschen denken?“

Der theologische Topos, in dem Rahner die Antwort zu geben versucht, ist das alte scholastische Schema von „Natur und Gnade“. Wir wollen zuerst sehen, wie die Antwort aussieht, um dann zu fragen, ob dieses Schema nicht zu eng ist, um eine der eingangs beschriebenen heutigen Weltsituation, die sich von der mittelalterlichen doch wesentlich unterscheidet, angemessene Antwort zu geben.

Wie Gnade die Natur „voraussetzt“, so setzt Gottes freie Selbstmitteilung dieses Geschöpf voraus, das sich mit seinem Wesen und seinen Wesensmöglichkeiten der Allmacht Gottes verdankt. Darüber hinaus muß diesem Geschöpf aber „die Möglichkeit verliehen sein, über sich hinaus die unableitbar neue Zuwendung Gottes in seiner Offenbarung vernehmen und annehmen zu können“. In dieser Hinsicht nennt Rahner den Menschen „ein Wesen unbegrenzter Offenheit für das grenzenlose Sein Gottes“. „Offenheit“ bedeutet für ihn auf der einen Seite „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit“⁸, auf der anderen Seite (göttlicher) „Geist“, nämlich die Verwiesenheit auf „das unendliche Geheimnis“, den „unbegreiflichen Gott“. Diese Verwiesenheit bekundet sich im Wissen um „die Weltüberlegenheit und Personalität dieses Gottes“ und begründet die Fähigkeit, ein „neues, mögliches Wort seines verborgenen Gottes zu hören“. Von seiner vorausgesetzten Natur her und kraft der ihm verliehenen übernatürlichen Möglichkeit ist der Mensch auf Gott hin geordnet. Diese Tendenz im menschlichen Dasein auf Gott nennt Rahner „anonymen Theismus“. Er ist nichts anderes als die alte aristotelisch-thomistische Lehre von *Desiderium naturale*. Während aber Thomas dieses Verlangen des Menschen im Intellekt ansiedelte, umfaßt es nach Rahner die Bewegtheit des ganzen Menschen.

Schließt aber diese *Tendenz auf Gott* eine Hinordnung auf den *menschgewordenen Gott*, auf *Christus*, ein? Rahner antwortet bejahend, schließt jedoch auf der einen Seite die Idee einer automatischen Zuordnung und auf der anderen Seite die Vorstellung einer rein zufälligen Verbindung aus. Christus ist „das freieste und in diesem Sinne ... zufälligste Faktum der Wirklichkeit“, aber zugleich auch „das wichtigste und am deutlichsten auf den Menschen bezogene“. Rahner knüpft die Verbindung so, daß er von Gott her sagt: Der Mensch ist das, was wird, wenn Gott Mensch wird und sich in der Region des Nichtgöttlichen zeigt, sich hier aussagt und entäußert. Vom Menschen her gesagt: Der Mensch ist das Wesen, das zu sich kommt, wenn es sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes waggibt. In dieser Hinsicht ist die Menschwerdung Gottes „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges des Menschen überhaupt“⁹. Die konstitutive *Selbsttranszendenz* des Menschen kommt daher in ihren Vollzug und zu ihrer Erfüllung in der *Selbstmitteilung* Gottes. In der Menschwerdung Gottes kommt der Mensch endgültig zu Gott. Es sind nach Rahner zwei Ansichten ein und desselben Vorgangs: der Wesensvollzug menschlicher Wirklichkeit und die Menschwerdung Gottes, die Selbstweggabe Gottes an den Menschen und die Hingabe des Menschen an Gottes Geheimnis. Darum kann er diese beiden Seiten wie „innerlich und äußerlich“, wie

„anonym und ausdrücklich“ aufeinander beziehen und sagen, „daß der Mensch in der Erfahrung seiner Transzendenz ... auch schon ein Angebot der Gnade erfährt“, daß „die Wortoffenbarung in Christus ... nur die Ausdrücklichkeit dessen ist, was wir immer schon aus Gnade sind“, und daß so „die ausdrücklich christliche Offenbarung zur reflexiven Aussage der gnadenhaften Offenbarung wird, die der Mensch in der Tiefe seines Wesens schon immer unreflex erfährt“¹⁰.

Die allen Menschen angebotene und in Christus in höchster Weise erfüllte „Selbstmitteilung Gottes“ ist „das Ziel der Schöpfung überhaupt“¹¹. Das heißt in *exklusiver Hinsicht*, daß der Mensch erst im Christsein zur Erfüllung seines Wesens und zu seinem Wesensvollzug kommt. Das heißt in *inklusive Hinsicht*, daß das Christsein nichts anderes als wahres Menschsein darstellt. In einer immer wieder erstaunlichen, aus mystischer Theologie bekannten *Drehung des Gedankens* schließt Rahner daraus, daß der Mensch, der zu seinem Wesen und seinem Wesensvollzug kommt, Christ ist, ob er es weiß oder nicht, denn „er nimmt diese Offenbarung auch schon an, wenn er sich selbst wirklich *ganz* annimmt, denn sie spricht schon *in ihm*“¹². „Er übernimmt in diesem Ja zu sich selbst die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses.“ Die Offenbarung Gottes in Christus ist auf der einen Seite *Gottes Selbstmitteilung*, auf der anderen Seite bringt sie *zum Ausdruck* und *auf den Namen*, was der Mensch in der Tiefe seines Wesens immer schon erfährt als seinen ureigensten Wesensvollzug. Daraus folgt die Doppelthese: 1. Der Mensch ist in seinen ureigensten Möglichkeiten ein *anonymer Christ*. 2. Der Christ ist in seiner wahren Wirklichkeit der *ausgesprochene Mensch*.

Offene Fragen im Schema von „Natur und Gnade“

Wir bleiben zunächst im Schema von „Natur und Gnade“, das Rahner seiner Argumentation zugrunde legt und stellen einige kritische Rückfragen:

1. Ist Rahners Definition des Menschen als „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit“, als „Selbsttranszendenz“ und „unbegrenzte Offenheit für das grenzenlose Sein Gottes“ universalisierbar? Aus der Sicht jener „alten Kulturen Asiens“ handelt es sich nicht um eine Definition „des Menschen“, sondern um eine Darstellung des europäischen, christlich geprägten Menschen. Wie schon Heideggers Existentialien nicht Grundbedingungen des Menschen an sich, sondern solche in der Sicht des Mitteleuropäers der zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts darstellten, so läßt sich auch in Rahners ontologischer Anthropologie unschwer ein bestimmtes, und zwar vom europäischen Christentum geprägtes Existenzideal erkennen. Das augustinische *Cor inquietum* gilt zwar als schöpfungsmäßige Anlage des Menschen, ist aber bei Augustin und nach ihm in der christlichen Kultur immer durch die biblischen Geschichten vom *Exodus Abrahams*, vom

Exodus Israels und vom wandernden Gottesvolk des Hebräerbriefts bestimmt worden. Für die Menschen, die in den jahrtausendealten Religionen des äußeren und des inneren Gleichgewichts, Taoismus, Hinduismus, Buddhismus, leben, ist diese zukunftsorientierte Unrast der Menschen aus den abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – fremd und erschreckend zugleich. Daß also diese Rastlosigkeit das Wesen des Menschen überhaupt, überall und zu allen Zeiten ausmache, müssen sie als christlichen Missionsversuch verstehen und als europäische Überfremdung abweisen.

Ist also Rahners universale Bestimmung des Menschseins auch universal zustimmungsfähig? Sie enthält, wie die Bestimmung der Undefinierbarkeit des Menschen zeigt, eine größtmögliche Freiheit, weil sie alle denkbaren Definitionen umfaßt und überholt. Im unbestimmten Negativen sind auch eher Zustimmungen zu erreichen als in der Fixierung auf ein Positives. Im Zum-Schweigen-Kommen vor dem unendlichen Geheimnis entsteht eine größere Gemeinschaft als in der Rede, die nur zu rasch zur Widerrede reizt. Gleichwohl ist bei der Bestimmung des gemeinsamen Universalen nicht die objektive Wahrheit selbst das Problem, sondern das subjektive Recht, diese Bestimmung für alle anderen zu treffen. Wenn es ein gemeinsames Menschsein gibt und wenn es eine menschliche Weltgemeinschaft geben soll, wer und welche Institutionen haben das Recht, diese Bedingungen aufzustellen und die Gesetze für sie zu erlassen?

In dieser Hinsicht hat Rahner in seinem Aufsatz das allgemeine Menschsein deutlich vom Christsein her bestimmt, so daß es und damit es in ihm „anonymes Christsein“ geben kann, denn dies zu sagen war seine Absicht. Menschsein erscheint bei ihm wie eine universale Folie des partikularen Christseins. Folgt aber daraus nicht umgekehrt der universale Anspruch der Christen, die eine, authentische Interpretation des Menschseins zu sein? Und folgt daraus wiederum nicht der universale Anspruch der christlichen Kirche, die Natur des Menschen im Licht der Heilsoffenbarung in Christus allein richtig bestimmen und auslegen zu können?

2. Wird auf der anderen Seite Rahners Definition der christlichen Offenbarung als „Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind“, und als „reflexe Aussage der gnadenhaften Offenbarung, die der Mensch in der Tiefe seines Wesens schon immer unreflex erfährt“, dem unableitbar Neuen und dem Besonderen der Christusoffenbarung gerecht? Gewiß nennt Rahner das Faktum Christi „das freieste und in diesem Sinn das zufälligste Faktum der Wirklichkeit“, aber in diesem Zusammenhang legt er nur aus, inwiefern es das „am deutlichsten auf den Menschen bezogene“ Faktum ist. Der Bezug auf den Menschen wird als „Ausdrücklichkeit“ dessen bezeichnet, was immer schon im Menschen ist, genauer: sein können muß. Die Christusoffenbarung bringt in dieser Hinsicht nichts sachlich Neues, sondern deckt nur auf, bringt zum Ausdruck und nennt bei Namen, was in der Tiefe menschlichen Daseins als unbeschreibliche Nähe des göttlichen Geheimnisses schon da ist oder doch da sein kann. Die Christusoffenbarung wird damit

ganz auf diese „gnadenhafte Offenbarung“ und diese ganz auf die Geschöpflichkeit des Menschen bezogen. Durch den christlichen Glauben wird der Mensch das, was er durch Gottes Schöpfung sein soll. Er kommt zu sich selbst, indem er zu Gott kommt, und er kommt zu Gott, indem er zu sich selbst kommt.

Was Rahner hier darstellt, ist radikal *existentiale Interpretation*. So hat auch *Rudolf Bultmann* es gesehen: „Es ist kein anderes Licht in Jesus erschienen, als es in der Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich im Lichte der Erlösungsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich immer schon verstehen sollte angesichts der Offenbarung in Schöpfung und Gesetz, nämlich als Gottes Geschöpf.“¹³ Ist die Christusoffenbarung nur die Aufdeckung der Wahrheit des Menschseins, dann kann der christliche Glaube auch nichts anderes sein als die Erweckung der inneren göttlichen Gnade im Menschen, und Christsein ist dann das aktualisierte Menschsein. Auf der einen Seite droht damit das besondere Christliche im allgemein Menschlichen zu verschwinden als dessen Aufdeckung, Erweckung und bloße Bestätigung. Auf der anderen Seite wird damit aber das besondere Christliche als die Wahrheit des Menschlichen überfordert. Ist das nicht der alte Absolutheitsanspruch, an dem so viele Christen und auch die Kirchen ihrer unvollendbaren Unvollkommenheit unabweisbar inne wurden?

3. Wird Menschsein als *Voraussetzung* des Christseins und Christsein als Ausdruck und *Verwirklichung* des Menschseins angesehen, dann gerät das Denken zwischen diesen beiden Seiten leicht in eine zirkuläre Struktur: Es wird vorausgesetzt, was bestätigt werden soll, und es wird bestätigt, was vorausgesetzt wurde. Christsein und Menschsein entsprechen sich wie das Bild und der passende Rahmen des Bildes. Menschsein wird zum Allgemeinen des besonderen Christseins, Christsein wird zum Besonderen des allgemeinen Menschseins. Damit aber werden dieses Partikulare und das Universale exklusiv aufeinander bezogen. Für den Pluralismus der religiösen Freiheit in einem weltanschaulich neutralen Staat und für den Pluralismus der Weltreligionen auf der Erde bleibt eigentlich kein Platz. Das mittelalterliche Schema von Natur und Gnade wird modern interpretiert, aber nicht verändert. „*Gratia praesupponit naturam*“: Die Gnade setzt passiv und setzt selbst aktiv die Natur voraus. „*Gratia non destruit, sed perficit naturam*“: Die Menschwerdung Christi ist das Ziel der Schöpfung. Darum vollendet die Gnade die Natur, und das Christsein ist die Vollendung des Menschseins.

Jenes mittelalterliche Schema betraf zwar direkt die ontologischen Stufen von Natur und Übernatur und die heilsgeschichtliche Beziehung von Natur und Gnade. Das Schema spiegelte aber auch den Herrschaftsanspruch der Kirche auf die Welt als „Krone der Gesellschaft“ und als *Societas perfecta* wider. Dieser Anspruch der Kirche war nur in einem *Imperium christianum* aufrechtzuerhalten. In einer offenen Missionssituation in sechs Kontinenten ist er kaum zu halten. Im Grunde hat er die Kirche immer schon überfordert, denn er identifiziert die Kirche auf chiliastische Weise mit dem Reich Gottes.

Die Erweiterung des Schemas von „Natur und Gnade“

Die theologische Tradition bevorzugte bis in die Gegenwart hinein das zweigliedrige, duale Denken. Sie sprach von „Schöpfung und Erlösung“, von „Natur und Gnade“, von „Notwendigkeit und Freiheit“, von „Leib und Seele“ usw. Im Kontext dieser Duale wurde der Grundsatz geprägt: „*Gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam*“.

Ich halte diesen Grundsatz im ersten Glied für richtig, im zweiten Glied jedoch nicht, denn er unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen Gnade und Glorie, zwischen Geschichte und neuer Schöpfung, zwischen Kirche und Reich Gottes, zwischen Christsein und vollendetem Menschsein. Weil diese zweite Differenzierung nicht hinreichend deutlich gemacht wird, führt dieser Grundsatz immer wieder zum Triumphalismus, der im eschatologischen Enthusiasmus gründet: In der Gnade soll schon die Herrlichkeit liegen, welche die Natur vollendet; in dem Bund soll schon das Reich bestehen, das die Schöpfung verklärt; im Christsein soll schon die Vollendung des Menschseins gegeben sein. Dieser Enthusiasmus führt zur ständigen Überforderung der Gnade, der Kirche und der Christen, denn sie sollen etwas leisten, was ihnen noch nicht gegeben ist.

Ich formuliere daher den alten theologischen Grundsatz im zweiten Glied zu einer dreigliedrigen Dialektik neu und sage: „*Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei*“ – „Die Gnade vollendet nicht die Natur, sondern bereitet sie vor zur ewigen Herrlichkeit. Die Gnade ist nicht die Vollendung der Natur, sondern die messianische Vorbereitung der Welt auf das Reich Gottes.“ Dieser Grundsatz geht davon aus, daß die Gnade Gottes in der Hingabe und der Auferweckung Christi offenbar ist, und folgert, daß seine Auferweckung der Anfang der Neuschöpfung der Welt zum Reich der Herrlichkeit ist. Das Kommen Christi im Fleisch ist darum noch nicht das Ziel der Schöpfung. Das Ziel der Schöpfung ist vielmehr das Reich, um dessentwillen Christus gekommen ist. Daraus folgt, daß von Natur und von Gnade und von dem Verhältnis von Natur und Gnade stets in Hinsicht auf jene *Zukunft Gottes* zu sprechen ist, die sowohl die Natur wie die Gnade vollendet und darum in der Geschichte das Verhältnis von Natur und Gnade zu einem zukunftsffenen Verhältnis macht. Es folgt weiter, daß nicht schon der geschichtliche Bund, sondern erst das kommende Reich der Herrlichkeit, das durch den geschichtlichen Bund verheißend und verbürgt ist, der „innere Grund der Schöpfung“ genannt werden kann¹⁴. Nicht zuletzt folgt daraus, daß Christsein noch nicht selbst die Ausdrücklichkeit, die Wahrheit des Menschseins, die Vollendung zu sein beanspruchen kann, sondern erst einen messianischen Weg zu einer möglichen, zukünftigen und gemeinsamen Vollendung des Menschseins darstellt.

Auf diesem messianischen Weg findet die christliche Existenz neben sich

zunächst die *jüdische Existenz* als Weggenossen und Zeugen derselben Hoffnung auf das endlich befreite, verherrlichte Menschsein und auf die in der Gerechtigkeit Gottes vereinigte Menschheit. Die christliche Existenz verdrängt die jüdische nicht, sondern ist auf sie angewiesen und tritt in eine geschichtliche Weggemeinschaft zu ihr.

Nach ihrer eigenen Verheißung entdeckt die Christenheit dann die anderen *Präsenzen des kommenden Reichs* in der Welt: Vielleicht nicht sofort „anonyme Christen“, wohl aber schon den in der Anonymität der Armen, Hungrigen, Kranken und Gefangenen präsenten Richter des kommenden Gerichtes (Mt 25).

Die Kirche Christi ist nicht identisch mit dem Reich Gottes, um dessentwillen sie ins Leben gerufen wird. Sie hat auch keinen Alleinvertretungsanspruch für das kommende Reich. Diese Erkenntnis bedeutet mitnichten ihre Auflösung in die Beliebigkeit religiöser Bekenntnisse in einer „pluralistischen Gesellschaft“, sondern vielmehr ihre unzweideutige Einordnung in die Präsenz des Reiches Gottes in der Welt, das heißt, ihre Platzanweisung bei den *Armen* und ihre „vorrangige Option“ für die *Erniedrigten*.

Im mittelalterlichen Judentum wurde das die Völker evangelisierende Christentum gern – zum Beispiel von Maimonides – als die von Gott gewollte „*praeparatio messianica*“ der Völkerwelt angesehen und gewürdigt. Wir nehmen diese jüdisch-theologische Einschätzung der christlichen Existenz auf und weiten sie über die Völkerwelt hinaus auch auf das Menschsein und die Natur aus. Durch die der Christenheit durch Christus im Geist gegebene *Kraft der Hoffnung* werden Menschsein und Natur messianisch präpariert und für die Zukunft Gottes geöffnet.

Denken wir in dieser messianischen Bewegung, dann werden die großen theologischen Duale aus ihrer bloßen Gegenüberstellung befreit und auf ein zukommendes Größeres hin relativiert. Sie können dann nicht mehr durch wechselseitige Negation gegeneinander definiert werden, sondern werden in ihren vielfältigen Zusammenhängen auf das gemeinsame Dritte hin bestimmt. Die geschichtlichen Vermittlungen von Gnade und Natur, Bund und Schöpfung, Christsein und Menschsein lassen sich dann genauer erkennen und differenzierter verstehen.

Schöpfung, Menschwerdung und das Reich der Herrlichkeit

Zur Begründung dieser Erweiterung des Schemas von „Natur und Gnade“ sollen drei Hinweise dienen:

1. Nach dem ersten Schöpfungsbericht ist das „Ziel der Schöpfung“ nicht der Mensch als Gottes Ebenbild auf der Erde, sondern der *Sabbat Gottes*. Gott „vollendet“ seine Schöpfung, indem er von allen seinen Werken „ruhte“. Darum

segnete und heiligte er den siebten Tag¹⁵. Dieser Sabbat Gottes ist „das Fest der Schöpfung“ und als Fest der Schöpfung auch das „Fest der Vollendung“. Nachdem Gott schöpferisch gleichsam aus sich herausgegangen ist, kehrt er am Sabbat in sich zurück und kommt in der Sabbatruhe wieder zu sich selbst. In seiner Ruhe endet jedes seiner besonderen Worte und Werke. Gott ist ganz und gar als er selbst präsent. Indem er zu seiner Ruhe kommt, läßt er seine Geschöpfe da sein. Vor seinem Angesicht, in seiner Gegenwart und in seiner Ruhe sind sie, was sie sein sollen, und entfalten sich in ihrer Freiheit.

Alles, was geschaffen ist, hat der Schöpfer aus dem Nichtsein ins Sein gerufen. Alles, was existiert, ist von diesem Nichtsein bedroht. Es kann wieder zunichte werden. Darum, so kann man schließen, ist alles, was da ist, unruhig auf der Suche nach einem Ort und einer Zeit, wo die Bedrohung es nicht erreichen kann: nach einem „Ruheort“. „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volk Gottes. Denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruht von seinen Werken gleichwie Gott von seinen“ (Hebr 4, 9–10).

Nicht nur des Menschen Herz ist „unruhig in uns, bis es Ruhe findet in Dir“, wie Augustin sagte, sondern alle Geschöpfe, die Gott geschaffen und gemacht hat, sind von dieser Unruhe erfüllt. Die „Ruhe“, in der sie zu sich selbst und ihrer Daseinsfreude kommen, ist nach dem ersten Schöpfungsbericht nicht der Himmel oder der jenseitige Gott, wie Gnosis und Mystik lehrten, sondern der *Sabbat Gottes* in der Schöpfung. In der ruhenden, unmittelbaren Präsenz Gottes finden alle seine Geschöpfe ihre Bleibe und ewigen Schutz vor dem Nichtsein. Der Sabbat erfüllt alle Geschöpfe und die ganze Schöpfungsgemeinschaft mit dem Glück der ewigen Gegenwart Gottes. Was Karl Rahner in allen seinen Schriften so überzeugend als das unbegreifliche und doch so nahe *Geheimnis Gottes* umschrieben hat, ist es biblisch gesehen nicht die Stille und Ruhe der *Sabbatnähe Gottes*? In ihr teilt sich Gott nicht durch Reden, sondern durch Schweigen, nicht durch Tun, sondern durch Dasein mit.

2. Die *Menschwerdung Gottes* in Christus ist ohne Zweifel nicht nur auf den Sündenfall bezogen, sondern auch auf die ursprüngliche Schöpfung des Menschen zum Bild Gottes. Darum wird Christus das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes genannt und gesagt, daß Menschen zur Wahrheit ihrer ursprünglichen Bestimmung als Ebenbild Gottes kommen, wenn sie Christus, dem Erstgeborenen unter vielen, „gleichgestaltet“ werden (Röm 8, 29). Die Menschwerdung Gottes in Christus ist aber nicht nur auf Sündenfall und ursprüngliche Schöpfung zurückzubeziehen, um in ihrem Sinn verstanden zu werden. Sie ist auch auf die Zukunft Gottes zu beziehen: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2 Kor 5, 17).

Dieser eschatologische Bezug der Christologie gerät nur zu leicht aus dem Blickfeld, wenn die Menschwerdung ins Zentrum der Christologie gestellt wird. Geht man aber von der Hingabe Christi zum Leiden und Sterben am Kreuz und

seiner Auferweckung von den Toten und der Verklärung seiner neuen Leiblichkeit aus, dann leuchtet der eschatologische Horizont der Christologie sofort ein. Es wird auch klar, daß dieser eschatologische Horizont nicht mit jenem protologischen Horizont deckungsgleich ist, denn die Erlösung und Verklärung der Schöpfung ist nicht identisch mit der Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung. Die „neue Schöpfung“ ist auch gegenüber der „ursprünglichen Schöpfung“ neu, weil sie diese vollendet. Das wird schon an dem *Menschsein Christi* erkennbar. Im Blick auf die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit ist das Menschsein Christi als die Wiederherstellung dieser ursprünglichen Bestimmung des Menschen und als deren wahrer und vollendeter Wesensvollzug anzusehen. Im Blick aber auf die Verklärung der Schöpfung im Reich der Herrlichkeit ist das Menschsein Christi die vollendete Teilnahme an der göttlichen Natur.

Man kann darum das Menschsein Christi als das *Ursakrament* ansehen. Nach thomistischer Sakramentstheologie ist es ein Signum rememorativum und auf die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen zu beziehen; zugleich damit ist es ein Signum prognosticon und auf die endgültige Verherrlichung im eschatologischen Sabbat Gottes zu beziehen; in der Einheit beider Perspektiven ist es ein Signum gratiae für die gegenwärtigen Menschen in ihrer Geschichte. Sosehr daher das Menschsein Christi auf das ursprüngliche und allgemeine Menschsein zurückverweist und in dieser Hinsicht auch als eine gewisse Vollendung des Menschseins angesehen werden mag, so sehr weist es auf der anderen Seite über sich hinaus in eine größere Zukunft für alle Menschen und ist in dieser Hinsicht ein Weg und ein Übergang: Christus ist die fleischgewordene *Verheißung* Gottes für die Welt.

3. Hat man diese mehrschichtigen Zusammenhänge vor Augen, dann ist es zu eng gefaßt, das Menschsein zur Voraussetzung des Christseins und das Christsein zur Vollendung des Menschseins zu erklären. Christsein ist nicht selbst schon die Vollendung des Menschseins, sondern erst ein geschichtlicher Weg und eine Verheißung zur Vollendung des Menschseins. Man ist denn doch nicht ein Mensch, um Christ zu werden, sondern wird ein Christ, um Mensch zu sein. Was allgemeines und wahres Menschsein ist, kann zwar hypothetisch in der Herkunft der Völker gesucht werden, real liegt es in der geschichtlichen Zukunft: Es ist der *menschliche Mensch* in einer *menschlichen Weltgemeinschaft*. Was aus der christlichen Tradition anthropologisch entwickelt wurde, sind faktisch Projekte für das menschliche Menschsein in jener gemeinsamen Zukunft der Völker. In dieser Situation ist es vielleicht sogar realistischer, davon auszugehen, daß es gegenwärtig Christen, Juden und Völker gibt, aber noch keine menschlichen Menschen als Glieder einer menschheitlichen Gemeinschaft. Dann könnte man weiter sagen, daß es Christen, Juden und Völker gibt, *damit* eine menschheitliche Gemeinschaft entstehe, deren Glieder sich real als menschliche Menschen begreifen, und daß deshalb Christen, Juden und Völker als Verheißungen und Wege zu dieser menschlichen Zukunft anzusehen sind.

Damit sind wir nun freilich schon bei einer etwas anderen Einschätzung jenes Themas, das „in seiner Dringlichkeit ... weder von einer Theologie der Gnade und der Kirche noch von einer aufrichtigen Pastoraltheologie, die unsere Gegenwart nüchtern betrachtet, gemieden... werden kann“¹⁶. Universalismus des Menschseins, Partikularismus des Christseins und Pluralismus der Religionen: dieses Dreieck läßt sich nach keiner Ecke hin auflösen. Wir müssen nun darstellen, was nach *eschatologischer Theologie* der unabweisbare Partikularismus der christlichen Kirche für den Universalismus des Menschseins und den Pluralismus der Religionen austrägt und ihn rechtfertigt.

Das Reich Gottes in der Geschichte und die Kirche

1. Führen wir die Unterscheidung von geschichtlicher Gnade und eschatologischer Herrlichkeit ernsthaft in die Diskussion des Problems ein, dann muß die Differenz zwischen der geschichtlichen Kirche und dem eschatologischen Reich Gottes betont werden¹⁷. Die Kirche ist *noch nicht* das Reich Gottes, und im Reich Gottes wird es keinen Tempel und darum auch keine Kirche mehr geben, weil „Gott alles in allem sein wird“. Ist aber die Kirche noch nicht das Reich Gottes, dann kann die geschichtliche Kirche auch nicht die Eigenschaft des Reiches Gottes beanspruchen und annehmen, die mit Universalität angegeben wird. Universal ist das Reich der neuen Schöpfung, nicht aber die Kirche. Dies wird am inneren Problem des Verhältnisses der christlichen Kirche zum Judentum und zur Synagoge unmittelbar einsichtig: Wäre die Kirche universal in ihrer Intention und in ihrer Tendenz, dann könnte sie kein Judentum neben sich respektieren. Die einzige Heilszukunft der Juden wäre dann die Taufe und der Eintritt in die Kirche.

Dieser in der Kirchengeschichte lange genug vertretene und praktizierte Triumphalismus scheiterte schon am biblischen Zeugnis von Röm 9–11. Israel hat *neben* der Kirche seinen bleibenden Heilsberuf und mit der Kirche zusammen eine gemeinsame Hoffnung auf die Erscheinung des Messias in Herrlichkeit. In jener Zukunft Gottes, die allein wahrhaft „universal“ genannt werden kann, hören die Sonderexistenzen der Kirche und Israels auf, weil ihre besonderen Erwählungen zu besonderem Dienst erfüllt sein werden.

2. In einer unmenschlichen Welt, in der Menschen von Menschen erniedrigt, unterdrückt und ausgebeutet werden, ergreift das apostolische Evangelium vom Reich im Namen Jesu Partei: „Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern und läßt die Reichen leer“ (Lk 1, 51 f.). Das soll auch an der kirchlichen Gemeinschaft selbst erkennbar sein: „Seht an eure Berufung; nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt,

daß er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt und das da nichts ist, daß er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich kein Fleisch vor ihm rühme“ (1 Kor 1, 26–29). Die Parteilichkeit des apostolischen Evangeliums für die Armen, Schwachen und Niedrigen gegen die Reichen, Starken und Hohen ist als der konkrete apostolische Weg zur Universalität des Reiches Gottes zu verstehen. Anders kann das universale Reich in einer gewalttätigen Welt nicht konkret bezeugt werden. Christliche Parteinahme für die Armen, Schwachen und Erniedrigten ist die geschichtlich notwendige Form, um das universale Reich zu bezeugen. *Jesus* wandte sich einseitig den Sündern, Kranken und Aussätzigen zu, um auch die Gerechten, die Gesunden und die Verächter zu retten. *Paulus* wurde zum Heidenmissionar, um auf diesem Weg auch Israel zu retten.

Der sogenannte *Partikularismus der christlichen Kirche* ist angesichts ihres universalen Heilsanspruchs dann nicht zu beklagen, wenn er die *Parteilichkeit der Kirche Christi* für die Armen im Namen des kommenden Reichs meint. Das wirkliche Problem der Kirche in der heutigen Welt ist nicht die partikulare und marginale Existenz mit ihrem universalen Heilsanspruch in pluralistischen Gesellschaften, sondern die Parteinahme der Kirche für die Masse des armen Volkes in *gewalttätigen Gesellschaften*, ob diese ideologisch und religiös nun „pluralistisch“ oder uniform seien.

Will die Kirche in ihrer Partikularität ihren universalen Sinn entdecken, dann wird sie sich an die *Präsenz Christi* in den Armen, Schwachen und Unterdrückten dieser Welt halten. Sie muß seine universale Präsenz des Gerichts und des Reiches Gottes in der Welt entdecken und sich in ihr identifizieren.

Wir kommen damit auf Rahners thematische Frage zurück: Gibt es „anonyme Christen“ außerhalb der Christenheit in der Welt? Es gibt sie: Es sind die Armen, Hungrigen, Durstigen, Kranken und Gefangenen von Mt 25, die Christus zu seinen „Brüdern und Schwestern“ erklärt, ob sie Christen sind oder nicht. Es sind die Kinder von Mt 18, denen Jesus das Reich zuspricht, ob sie glauben oder nicht. Es gibt darum „anonyme Christen“ auch dort, wo die Taten der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit an ihnen getan werden.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie, VI (Einsiedeln 1965) 545–554.

² Ebd. IV, 137–155.

³ VI, 552.

⁴ VI, 545.

⁵ VI, 545f.

⁶ VI, 546.

⁷ VI, 547.

⁸ IV, 140.

⁹ VI, 548.

¹⁰ VI, 549.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. 3 (Tübingen 1960) 29.

¹⁴ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. 3,1 (Zürich 1945) 258 ff.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Bd. 3,1 (Heidelberg 1954) 63 ff.

¹⁶ Rahner, a. a. O. VI, 552.

¹⁷ J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 373 ff.