

DIE BEGRÜNDUNG DER MISSION AM BEISPIEL DER THEOLOGIE KARL RAHNERS*

von Fritz Köster SAC

Die Begründung der Mission in der Theologie KARL RAHNERS kann von den verschiedensten Gesichtspunkten aus angegangen werden. Bevor wir konkret auf die Definition der „Mission“ und auf ihre Begründung eingehen, sollen hier folgende theologische Teilaspekte aufgezeigt werden, die alle in irgendeiner Weise mit „Mission“ zu tun haben: 1. Über das Verhältnis von Natur und Gnade in der Theologie KARL RAHNERS — 2. Die „anonymen Christen“ und die außerchristlichen Religionen — 3. Die Frage nach der Konversion der „anonymen Christen“. In dieser dreifachen Hinsicht ergibt sich dann genügend „Material“ für die Begründung der Mission und der missionarischen Arbeit der Kirche.

1. ÜBER DAS VERHÄLTNISS VON NATUR UND GNADE BEI K. RAHNER

Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade wurde vor allem während und nach dem 2. Weltkrieg wieder neu gestellt und war ein hauptsächlichlicher Diskussionspunkt der *Nouvelle Théologie* Frankreichs, wie sie von DE LUBAC, BOUILLARD, DELAYE u. a. vertreten wurde. Dieser *Nouvelle Théologie* ging es vor allem um eine gegenwartsnahe Theologie, um den Tatsachen- und Ereignischarakter des christlichen Glaubens; um seine Geschichtlichkeit und Aktualität gemäß der von H. BOUILLARD aufgestellten Devise: „Eine Theologie, die nicht aktuell wäre, wäre eine falsche Theologie“¹.

Um diese Aktualität zu erreichen, geht es der *Nouvelle Théologie* um die Hervorhebung der Person und Gestalt Jesu einerseits und des mit diesem Jesus in Verbindung tretenden Menschen in seiner unmittelbar-konkreten Gestalt andererseits, wie es besonders DE LUBAC in seinem Buch *Surnaturel*² entwickelt hat. Bei ihm liegt der „Ort“ der Problematik des Verhältnisses von Natur und Gnade in der Ausrichtung der Natur auf die Gnade, im „desiderium naturale in visionem beatificam“. Dabei fragt DE LUBAC nach dem konkreten natürlichen Menschen, der auf die Gnade ausgerichtet ist mit seinem „désir naturel“, welcher ein absolutes Verlangen des Menschen auf eine übernatürliche Erfüllung und Vollendung bedeutet.

* Mit freundlicher Genehmigung und Empfehlung von Herrn Prof. H. FRIES veröffentlichen wir hier einen Vortrag, der im WS 1973/74 im Institut für Ökumenische Theologie der Universität München gehalten wurde.

¹ *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1944) 219: „Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse.“ — Vgl. auch U. KÜHN: *Natur und Gnade*. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart (Luther. Verlagshaus/Berlin 1961) 113ff

² *Etudes historiques* (Paris 1946)

RAHNER nimmt das Anliegen der „konkreten“ Theologie der Franzosen auf und ist mit diesen in ihrer Kritik gegen die durchschnittliche Schulauffassung des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade einig, die auf den Vorwurf eines „Extrinsicismus“ hinausläuft: die Gnade erscheine darin als ein bloßer, in sich „sehr schöner Überbau, der... auf die Natur aufgesetzt sei“³ und deshalb jenseits der Erfahrung bleibe. Das Verhältnis zwischen beiden gleiche einer nicht sehr intensiven und rein negativ verstandenen „potentia oboedientialis“. Die Natur müsse dabei nicht unbedingt viel übrig haben für die „höchsten Güter“. Selbst wenn sie diese anerkenne, könne sie sie ablehnen, „ohne dadurch *innerlich* die Erfahrung des Zielverlustes zu haben“. Die allgemeine Natur des Menschen werde mit dem konkreten Menschen schlechthin identifiziert: diese „Natur“ kreise dabei um sich selbst und werde durch das bloß von außen kommende „Dekret“ Gottes, das dieser Natur die Annahme des Übernatürlichen befiehlt, „gestört“. Denn ohne dieses Dekret gebe es in der konkreten Ordnung den Menschen der „reinen Natur“, der sich von der Gnade abkapseln und diese für absolut nebensächlich halten, ja sogar den Ruf Gottes als lästige Störung seines „natürlichen“ Selbstverständnisses interpretieren könne. Darum handele es sich im Grunde um ein Dekret Gottes, „das so lange rein äußere Verfügung Gottes bleibt, als die Gnade faktisch noch nicht in der Rechtfertigung diese Natur vergöttlichend ergriffen und so die Berufung zum übernatürlichen Ziel zum inneren Zielpunkt des Menschen gemacht hat“⁴.

Um diesen Extrinsicismus zu überwinden, waren DE LUBAC und die *Nouvelle Théologie* zur Auffassung gelangt, die Idee von der „natura pura“ sei nicht mehr haltbar. Der Mensch mit seinem „*désir naturel*“ nach einer übernatürlichen Vollendung und Gottesschau, der auf eine absolute und völlig bestimmte Weise zum Ausdruck komme, hebe den Gedanken an eine geistige Kreatur als rein innerkosmische Möglichkeit auf. In der konkreten Schöpfungs- und Heilsordnung könne der Mensch nur noch gedacht werden in dieser über-natürlichen Sinn Ganzheit.

Für DE LUBAC ist dieser „*désir naturel*“ ein absolutes Verlangen nach übernatürlicher Vollendung. Jedoch ist er kein Anspruch und kein Verdienst des Menschen. Diese Sehnsucht des Menschen nach Vollendung sei keine vom Menschen kommende Forderung, der gegenüber Gott verpflichtet sein könnte und die die Gratuität der Gnade aufzuheben vermöchte; sondern sie sei bereits Gnade Gottes, Anruf Gottes und Maß menschlicher Abhängigkeit. Indem Gott die Sehnsucht des Menschen erfülle, bringe er seine eigene Gabe zur Erfüllung. Denn der natürliche Wunsch des Menschen nach übernatürlicher Vollendung sei von Gott in den Menschen hineingelegt in der Form jener „Besonderheit“, die jedes göttliche Geschenk an den Menschen wesentlich charakterisiert: es wird

³ Über das Verhältnis von Natur und Gnade: *Schriften zur Theologie* I (1967⁸) 323—345; hier 324

⁴ ebda, 325

dem Beschenkten so gegeben, daß es ihm zugleich ganz innerlich und wesensgemäß ist⁵.

Im Gegensatz zur *Nouvelle Théologie* lehnt RAHNER den Gedanken einer übernatürlichen Zielsetzung der Natur und damit den Gedanken der Nichthaltbarkeit der „natura pura“ ab⁶. Denn wenn man diese übernatürliche Zielsetzung als ein Konstitutivum der „Natur“ deklariere, dann werde schließlich doch der Gnadenbegriff als ein absolut von Gott Ungeschuldetes ausgehöhlt. Denn das Ungeschuldetsein der Gnade sei unvereinbar „mit dem Theorem einer unbedingten Hinordnung auf die Gnade kraft der Natur als solcher“; die unbedingte Hinordnung eines Seienden auf ein Ziel und das „Ungeschuldetsein“ dieses Zieles seien unvereinbare Annahmen, „wenn sie gleichzeitig und für dasselbe Seiende gemacht werden“⁷.

Indem RAHNER mit der *Nouvelle Théologie* darin übereinstimmt, daß er den Extrinsicismus der Gnade vermeidet, glaubt er ihr gegenüber doch die Gratuität der Gnade stärker betonen zu müssen. Der Ausgangspunkt für die Lösung dieses Problems bleibt für ihn die ungeschuldete personale Liebe Gottes. Ihr gegenüber steht der Mensch als personal Seiendes, zu dessen Wesen es gehört, „daß es auf die personale Gemeinschaft mit Gott in Liebe hingeeordnet ist (von Natur aus) und eben diese Liebe als freies Geschenk empfangen muß . . . , so daß er (d. h. der Mensch auch schon in seiner irdischen Liebe) sich unglücklich und verloren vorkäme, wenn er diese Liebe nicht empfinde“⁸.

Was das personale Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, so ist es Gott zunächst, der sich selbst mitteilen will. Diese Liebe ist bereits Anlaß zur Schöpfung, denn indem Gott seine Liebe, die er selbst ist, verschwendet, schafft er den, den er so lieben könne: den Menschen. „Er schafft ihn so, daß er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen könne und daß er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als das, was sie ist: das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk“⁹. Was aber ungeschuldet ist, weiß man erst, wenn man weiß, was personale Liebe ist.

Andererseits muß der Mensch die Gottesliebe empfangen können: er muß die Kongenialität für solche Liebe haben, also Raum und Weite, Verständnis und Verlangen nach ihr. Diese reale Potenz muß er immer als Innerstes und Eigentlichstes haben: sie ist „die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist“ . . . „Die Fähigkeit für den Gott der persönlichen Liebe, die sich selber schenkt, ist das zentrale und bleibende Existential des Menschen, wie er wirklich ist“¹⁰. Dieses Existential als Verlangen und Hinordnung auf die Liebe Gottes kann nur dann die Gnade eine ungeschuldete Gnade sein lassen, wenn es selbst ungeschuldet ist, d. h. dem realen Menschen als ungeschuldet aufleuchtet:

⁵ KÜHN, a.a.O., 115

⁸ ebda, 331

⁶ RAHNER, *Schriften* I 329ff

⁹ ebda, 336

⁷ ebda, 330f

¹⁰ ebda, 338f

als übernatürliches Geschenk der Liebe. Dem Gottesgeschenk gegenüber ist und kann der Mensch nicht gleichgültig bleiben. Es verpflichtet ihn zu einer Hinordnung auf Gott, die dem Menschen schon vor der Rechtfertigung innerlich ist. Diese verpflichtende Hinordnung gehört nicht als ein Konstitutivum zur „Natur“ des Menschen, wohl aber muß das, was Gott über den Menschen verfügt, „eo ipso ‚terminativ‘ ein inneres ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens sein“: nicht nur ein juridisches Dekret Gottes, ein Seinsollen, sondern das dem Menschen Innerlichste und Wesenhafteste¹¹.

Damit ist also nach RAHNER ein Unterschied zu machen zwischen der Natur des Menschen als solcher und seinem konkreten Wesen. Das übernatürliche Existential gehört zum Wesen des konkreten Menschen, nicht aber zur menschlichen Natur als solcher. Wird das übernatürliche Existential, diese ungeschuldete reale Empfänglichkeit, also die innerste Mitte des konkreten, unentrinnbaren Wesens des Menschen abgezogen, dann bleibt seine „Natur“. „Natur“ im theologischen Sinne..., d.h. als Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist somit ein Restbegriff¹². Sie ist das, was als Wirklichkeit im Menschen als bleibend postuliert werden muß, wenn das übernatürliche Existential abgezogen wird. Sie muß in ihrem Sinn und ihrer Daseinsmöglichkeit deshalb postuliert werden, weil sonst von ihr aus das Existential als fehlend gedacht und notwendig gefordert wäre. Das darf aber nicht der Fall sein. Denn wenn auch die „reine Natur“ niemals als solche existiert, so ist ihr Postulat dennoch schon deshalb sinnvoll, weil auch die Ungeschuldetheit der Gnade sinnvoll und gültig ist.

Der konkrete Mensch besteht also aus seiner menschlichen Natur — dazu gehören die Tatsachen, daß der Mensch ein „animal rationale“ ist, ein natürlich gottbezogenes Wesen hat, ein leiblich-materielles Lebewesen und geistig-personales Kulturwesen mit einem „Dynamismus der Geistnatur“ — und dem übernatürlichen Existential (wenn nicht der Gnade). Deshalb macht der Mensch, wissend oder unwissend, alle seine Erfahrungen unter dem Einfluß dieses Existentials. Natürlich kann man, wie es der Philosoph tut, von der Natur des Menschen sprechen. Aber „chemisch rein darstellen“, getrennt von ihrem übernatürlichen Existential, läßt sie sich nicht, denn „der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren“¹³.

Wie es — im Gegensatz zu DE LUBAC — bei RAHNER durchaus den „notwendigen und sachlich begründeten“ *status naturae purae* gibt, so auch den Begriff der *potentia oboedientialis*. Dabei geht es freilich nicht mehr so sehr um die menschliche Fähigkeit der Aufnahme der Gnade in Christus, als vielmehr um eine „Offenheit“ der geistigen Natur für das Ausgestattetwerden mit dem übernatürlichen Existential. Diese Offenheit ist eine innere unbedingte Hinordnung, ein unbegrenzter Dynamismus

¹¹ ebda, 328

¹² ebda, 340

¹³ ebda, 341

des Geistes und der Geistnatur, der nicht einfach identisch ist mit dem natürlichen Dynamismus und Abenteuer unseres konkreten geistigen Lebens. Jedoch kann in diesem das übernatürliche Existential bereits am Werk sein, ohne daß man es aufweisen kann, da wir keine reine Erfahrung des rein natürlichen Dynamismus haben. Auch in diesem Sinne ist der Begriff der *natura pura* ein Restbegriff.

Was in dieser Konzeption RAHNERS wesentlich erscheint, ist die Tatsache, daß dieser im Anschluß an die *Nouvelle Théologie* die Gnade nicht mehr bloß als „Zuständlichkeit“, geschaffene „Qualität“, Akzidenz, Habitus versteht im Sinne ihrer „Faßbarkeit“ in rein formale ontologische Kategorien; vielmehr hält er personale Kategorien, d. h. subjektive Implikationen wie Liebe, personale Nähe, Intimität, Selbstmitteilung usw. ... zur Deskription der Gnade für unumgänglich. Natürlich gibt es auch für RAHNER unveränderliche „Wesen“, „Wesensbegriffe“; aber wie man zu ihnen kommt, vor allem auch zum Wesen des Menschen, und zwar über die allgemeinsten metaphysischen Aussagen wie Ursächlichkeit, Finalität usw. hinaus — darüber mache man sich, wie RAHNER meint, zu wenig Gedanken. Man gehe zu unbeschwert immer von der „Natur“ des Menschen aus, wie man sie „immer und überall“ am Menschen beobachte. „Schon... die Unterscheidung zwischen einer transzendentalen Methode und einer empirisch-aposteriorischen in der Frage danach, was das Wesen des Menschen sei, ist ja nicht sehr bekannt“¹⁴. Jedenfalls hat sich RAHNER in der Frage des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade die Problematik des konkreten Menschen, wie sie die *Nouvelle Théologie* aufgeworfen hat, zu eigen gemacht. Danach gehört es zur vorgegebenen Würde des konkreten Menschen, eine ontische Anlage auf die Gnade hin zu haben, d. h. ein unzerstörbares, unverkehrbares, übernatürliches Existential, welches das Konstitutivum seines Wesens ist.

2. DIE „ANONYMEN CHRISTEN“ UND DIE AUSSERCHRISTLICHEN RELIGIONEN

Der Begriff des „übernatürlichen Existentials“, das eine „vorgegebene Würde“ des Menschen ist und zu seinem Wesen gehört, ist auch ein Kernbegriff für RAHNERS Lehre vom „anonymen Christen“¹⁵. Dabei geht RAHNER nicht nur von theologisch-transzendentalen Kategorien, sondern auch von der geschichtlichen Tatsache und Erfahrung aus, daß es mit der seit Christus in der ganzen Welt zu verkündenden Botschaft des Evangeliums in der heutigen Zeit weltweiter Begegnungen und Kontakte nicht sehr gut bestellt ist, weil die seelsorglichen und missionarischen Anstrengungen der Kirche nicht nur ins Stocken geraten, sondern sich selbst problematisch geworden sind: nicht zuletzt bedingt durch den offenkundigen „Glauben“ der im bisherigen Sinne zu „Bekehrenden“, wie die

¹⁴ ebda., 344. — Zum Glaubensbegriff Rahners vgl. S. ANNESER: *Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen* (Kvelaer 1972)

¹⁵ Die anonymen Christen: *Schriften* VI (1968²) 545—554

missionarische Aktivität anderer außerchristlicher Religionen ihn aufweist.

Andererseits bleibt von der christlichen Theologie her die Forderung bestehen, daß der Mensch, um sein Heil zu erlangen, unbedingt an Christus glauben muß — ein Gebot, von dem nicht dispensiert werden kann, zumal der unumgängliche Weg des Menschen zu seiner Erfüllung und Reife, zur Endgültigkeit seines Anfangs darin impliziert ist und von dem es auch keine Dispens geben kann. Wenn es in diesem Sinn kein Heil außerhalb der Kirche gibt, so kann jedoch andererseits nicht angenommen werden, daß alle Menschen außerhalb der Kirche von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt sein könnten; denn Gott will, daß alle Menschen selig werden (1Tim 2,4).

Wie löst RAHNER dieses Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche auf der einen und des allgemeinen Heilswillens Gottes auf der anderen Seite?

Nach ihm müssen „irgendwie“ alle Menschen Glieder der Kirche sein können: nicht gedacht als abstrakt-logische Möglichkeit, sondern real und geschichtlich konkret. Das kann aber nur gedacht werden, wenn man annimmt, daß es „Grade der Kirchengliedschaft“ gibt, die eine alle Menschen umfassende „Spannweite“ haben muß, angefangen bei den Getauften, die das Bekenntnis des vollen christlichen Glaubens haben und die sichtbare Leitung der Lebensgemeinschaft der Kirche anerkennen, bis zu dem Menschen, der — bevor überhaupt das missionarische Bemühen der Kirche ihn erreicht — „schon im voraus dazu ein Mensch ist oder sein kann, der sich auf sein Heil zubewegt und es unter Umständen findet, auch ohne daß er von der Verkündigung der Kirche erreicht wird“¹⁶. Ein solcher Mensch aber, der sein Heil auf diese Weise erreicht, kann nur vom Heil Christi ergriffen worden sein, weil es ein anderes Heil nicht gibt. Ihn kann man deshalb durchaus einen „anonymen Theisten“ und „anonymen Christen“ nennen, der ausgestattet ist mit einer nicht-offiziellen „anonymen Christlichkeit“.

Eine solche anonyme Christlichkeit kann natürlich nicht einfach mit dem Mensch-Sein gegeben sein, weil dann die Gratuität der Gnade aufgehoben würde. Es muß vielmehr im Menschen eine Möglichkeit vorhanden sein, „über sich hinaus die unableitbar neue Zuwendung Gottes in seiner Offenbarung vernehmen und annehmen zu können“¹⁷. RAHNER nennt diese Möglichkeit im Menschen „unbegrenzte Offenheit für das grenzenlose Sein Gottes“, der Geist ist; Offenheit für „jenes ungegenständliche Voraus und Darüberhinaus über alles einzelne Erkennbare und Faßliche“. Es ist eine Offenheit für den „schöpferischen Anruf des unendlichen Geheimnisses“, seine Weltüberlegenheit und Personalität, die, einmal durch das Schöpferwort gegeben, nun in der Erwartung tieferer

¹⁶ ebda, 546

¹⁷ ebda, 547

Kundgabe steht. Die Offenheit wird so zu einer Fähigkeit, ein neues mögliches Wort des verborgenen Gottes zu hören, positiv zu erwarten, ohne einen Rechtsanspruch darauf erheben zu können.

Die anonyme Christlichkeit ist unausdrücklich, unthematisch, aber das Dasein des Menschen innerlich durchwaltende Tendenz auf Gott, auf Jesus Christus hin. Durch die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch „jener, der zu sich kommt, wenn er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes weggibt. So aber gesehen, ist die Menschwerdung Gottes der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges des Menschen überhaupt“¹⁸.

Nur in Christus kommt der Mensch zu sich selbst; nur in ihm ist Selbstinterpretation möglich. Die letzte Tiefe menschlicher Wirklichkeit wird nur dann erkannt, wenn der Mensch als geschichtliches Wesen zu dem wird und zur Erkenntnis dessen kommt, was er ist. Das ist aber nur möglich im Licht der geschichtlich gewordenen Wirklichkeit Christi, in dem die „unnahbare Höhe“ als die „von Gott erwirkbare Vollendung seines eigenen Wesens zu erkennen“ ist¹⁹. Deshalb ist Christus auch das Ziel der Schöpfung. Gott hat den Menschen vorgängig dazu geprägt und bestimmt, indem er ihn mit dem Charakter des übernatürlichen Existentials ausstattete. In der Erfahrung der Offenheit und Transzendenz wird das Angebot der Gnade bereits erfahren, noch nicht reflexiv als Gnade, aber dem Inhalt nach, so daß „die ausdrückliche Wortoffenbarung in Christus nicht etwas (ist), das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren“²⁰.

In der ausdrücklichen Offenbarung Christi wird also das Unreflexe reflexiv, das Unthematische thematisch, das Unausdrückliche ausdrücklich gemacht. Im Akt des übernatürlichen Glaubens erhält die „anonyme Christlichkeit“ ihren Namen innerhalb des amtlichen kirchlichen Glaubens. Nimmt der Mensch Christus an, so nimmt er sich selbst an, d. h. seine eigene Bewegung auf Gott und auf seine personale Vollendung hin. Lehnt er jedoch Christus ab im Akt des Unglaubens, so kommt er im Bereich seines eigenen Wesens mit sich selbst in Widerspruch. Indem sich der Mensch Gott gibt, gibt er sich sich selbst und Gott wird ihm gegeben.

Dabei kann man jedoch nach RAHNER nur denjenigen als anonymen Christen bezeichnen, der in seiner Grundentscheidung seine Hinordnung auf Gott anerkennt, und sei diese Grundentscheidung noch so ungeklärt. Dazu gehört auch jener „Theist“ oder „anonyme Theist“, der Gott die Ehre gibt. Wer diese positive Grundentscheidung jedoch grundsätzlich ablehnt und leugnet, ist weder Theist noch anonym Theist noch anonym Christ, weil er im Sinne des Psalms ein „Tor“ ist und in seinem Herzen spricht: Es gibt keinen Gott (*Ps* 13,1).

¹⁸ ebda, 548

¹⁹ ebda, 548

²⁰ ebda, 549

Indem der Mensch vom Zustand der Namenlosigkeit in den der namentlichen Ausdrücklichkeit gelangt — mag man den Weg dazu übernatürliche Gnade, Akt des Glaubens oder kirchliches Bekenntnis nennen —, kommt die Anlage des übernatürlichen Existentials zu ihrer Erfüllung. Diese Anlage nämlich, die die „vorgegebene Würde“ des Menschen ausmacht und die in der Offenheit und Fähigkeit zur Begegnung mit dem personalen Gott in Christus besteht, kann nicht aufhören, nicht nicht-existent werden. Wohl kann sie existieren als verleugnete und Verdammnis und Gericht begründende Tatsächlichkeit, wenn sie nicht zur Erfüllung kommt durch die Ablehnung des Heilsangebotes Gottes von seiten des Menschen. Ist das aber nicht der Fall, dann konstituiert „die Erfüllung, die Einnahme und Bewahrung der vorgegebenen Würde... die letzte und endgültige Würde des Menschen“²¹. Die „vorgegebene Würde“ ist unverlierbar; aber die „erfüllte Würde“ kann verlorengehen. Wenn auch die Erreichung der „erfüllten Würde“ von der freien Entscheidung des Menschen abhängt, so ist sie dennoch keine dem Menschen immanent-gegebene Möglichkeit; sondern die Erfüllung beruht stets auf der erlösenden Gnade Christi. Ihr Kommen findet jedoch bereits — seit der Schöpfung — im übernatürlichen Existential ihre Entsprechung.

In dieser Perspektive kann man nun die außerchristlichen Religionen nicht mehr „als ein Konglomerat aus natürlicher theistischer Metaphysik und menschlich verkehrter Interpretation und Institutionalisierung dieser „natürlichen Religion“ ansehen. Die konkreten Religionen enthalten nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern „müssen Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art an sich tragen und in ihrer Praxis konnte der vorchristliche Mensch... die Gnade Gottes erreichen“²².

Denn wenn es den allgemeinen Heilswillen Gottes gibt, der den Menschen mit einem übernatürlichen Existential ausgestattet hat, dann ist zwar mit einer solchen Aussage noch nichts über das faktische individuelle Heil ausgesagt, aber man kann dennoch den Schluß daraus ziehen, daß das Handeln des Menschen und seine sittlichen Entscheidungen dazu angetan sind, den Begriff des übernatürlich erhöhten, glaubenden und heilshaften Aktes zu verwirklichen und daß sie deshalb mehr sind als bloß „natürliche Sittlichkeit“²³. Denn gerade sie sind es ja, die in der gegebenen Heilsordnung unter den Einflüssen der eigentlich christlichen Gnade stehen, wenn die Lehre vom Heilswillen Gottes nicht bloße unwirksame Theorie bleiben soll. Die gnadenhaften Einflüsse sind auch im sündigen Zustand des Menschen und seiner scheinbaren Gottesferne wirksam.

²¹ Würde und Freiheit des Menschen: *Schriften* II (1964⁷) 247—277; hier 250

²² Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: *Schriften* V (1964²) 136—158; hier 153

²³ ebda, 147

Zum allgemeinen Heilswillen Gottes gehört es auch, daß der von Gott gewollte „homo religiosus“ auch der vor-christlichen Menschheit eine echte, ihn rettende Gottesbeziehung haben muß. Diese kann unmöglich als eine absolut private Innerlichkeit gedacht werden. Zur Sozialnatur des Menschen gehört es, daß er faktisch zu allen Zeiten in einer ihn prägenden und beeinflussenden Umgebung lebt, ohne die der einzelne überhaupt nicht gedacht werden kann. So lebt er auch stets in einer konkreten Religion seiner Zeit, ganz gleich, wie er ihr im einzelnen gegenübersteht und was er von ihr hält. „Kann aber ein Mensch immer eine ihn rettende positive Gottesbeziehung haben, mußte er sie immer haben, so hat er sie eben innerhalb der Religion gehabt, die faktisch ihm als Moment seines Daseinsraumes zu Gebote stand. Die Eingebettetheit der individuellen Religionsübung in eine gesellschaftliche, religiöse Ordnung gehört zu den Wesenszügen wahrer, konkreter Religion“²⁴.

Die Anerkennung des Prinzips der Gesellschaftlichkeit jeder konkreten Religion ist für alle Religionen notwendig. Würde man es bei den nichtchristlichen Religionen leugnen, entzöge man damit auch dem kirchlich-verfaßten Christentum den Boden. Die Voraussetzung für die Bejahung dieses Prinzips kann natürlich nicht darin bestehen, daß die Religionen in sich ganz rein und vollkommen sind. Das sind sie nämlich nie; ihre ethischen, religiösen und metaphysischen Depravationen sind im Gegenteil Anlaß dazu, daß sie vom Gewissen des einzelnen immer wieder angefochten und korrigiert werden können und müssen. Dennoch können sie in ihrer Ganzheit die Weise sein, in der nach Gottes Willen der Mensch sein Heil wirkt²⁵.

Trotz erbsündlicher und menschlicher Depravationen, die nicht übersehen und verharmlost werden dürfen, enthalten die außerchristlichen Religionen der vorchristlichen Menschheit also übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt und deshalb immer christliches, d.h. christozentrisches Heil beinhalten. Sie ermöglichen es auch, von der Legitimität dieser Religionen zu sprechen, d.h. sie haben in der Heilsprovidenz Gottes durchaus einen positiven Sinn, wenn auch in verschiedener Gestuftheit. Denn zur Legitimität einer Religion gehört es nicht, daß alles an ihr legitim ist. Auch ist es schwer zu unterscheiden, was legitim oder illegitim an ihr ist, und ob jede Religion legitim ist. Auch impliziert der Begriff nicht notwendig eine „bleibende autoritäre Instanz institutioneller Art“, die das Legitime vom Illegitimen scheidet²⁶. So definiert RAHNER die „legitime Religion“ einfach als „institutionelle Religion, deren ‚Benützung‘ durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heiles

²⁴ ebda, 151

²⁵ ebda, 152

²⁶ *LThK* VII (1962) s. v. Mensch IV, Sp. 292

angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist²⁷.

Das Musterbeispiel einer „legitimen Religion“ ist die des AT. Sie erweist sich als konkrete, geschichtliche, religiöse Erscheinung, die Richtiges und von Gott Gewolltes wie auch Falsches, Irrtümliches, Fehlentwickeltes, Depraviertes enthält. Trotz des Verkehrten in ihr war sie dennoch für die Israeliten „die von Gott gewollte, heilhaft... providentielle, die legitime Religion“²⁸. Zwar gab es im AT die Propheten, die als das Gewissen des Volkes auftraten und gegen die Depravationen protestierten; aber eine amtliche Instanz zur Unterscheidung des Legitimen vom Illegitimen gab es nicht. Diese ist erst — auch für das AT — durch das NT als der eschatologisch endgültigen Größe möglich geworden.

Wie die Legitimität des AT ihren „terminus ad quem“ im NT gefunden hat, so ist auch die Legitimität der außerchristlichen Religionen sachlich wie zeitlich begrenzt. Sie wird aufgehoben zu jenem Zeitpunkt, „in dem das Christentum eine geschichtlich reale Größe für den Menschen dieser Religion wird“²⁹, wobei die Kriterien für die Beantwortung der Frage, zu welchem Zeitpunkt die Legitimität aufhört und wann die „absolute Verpflichtetheit jedes Menschen und jeder Kultur auf das Christentum konkret eintritt auch im Sinn der *objektiven* Verpflichtung einer solchen Forderung“³⁰, schwer zu bestimmen sind. Offensichtlich gehört aber zur Erfüllung dieser Forderung, bei der das Christentum vom einzelnen als die *de facto* noch einzig gültige Religion anerkannt werden muß, das konkrete Betroffensein des Individuums vom Christentum als einer gesellschaftlichen Form von Religion. Es handelt sich dabei um die Heilsnotwendigkeit einer gesellschaftlichen Größe und Verfaßtheit.

Denn das Christentum ist eine geschichtliche Religion, die ihren Anfang genommen hat in Jesus von Nazareth. Deshalb kommt es auch auf geschichtlichem Weg zu den Menschen, „denen sie als deren legitime, sie anfordernde Religion gegenübertritt“³¹. Als Botschaft für alle Menschen schafft es die Gültigkeit und Gottgewolltheit aller Religionen — wie auch die des mosaischen Gesetzes — ab, sobald es *de facto* angenommen oder persönlich schuldhaft abgelehnt wird. In beiden Fällen ist es die Erfüllung aller Religionen, die alle in einem gewissen Sinn einer „göttlich gesteuerten Heilsgeschichte“ unterliegen und damit Vorbereitung auf das Evangelium sind. Der Hauptunterschied einer Heilsgeschichte außerchristlicher Religion und der des AT „wird vermutlich darin bestehen, daß das NT in seiner geschichtlichen Faktizität nun einmal im AT *seine* unmittelbare Vorgeschichte hat (die . . ., da von Abraham oder Moses an allein rechenbar, gegenüber der allgemeinen, vielleicht eine Million Jahre zählenden Heilsgeschichte verschwindend kurz ist) und darum *diese* kleine Spanne Heilsgeschichte diakritisch enthüllt in

²⁷ *Schriften* V 148

²⁸ ebda, 149

²⁹ ebda, 143

³⁰ ebda, 142

³¹ ebda, 140

ihrem Gottgewollten und Gottwidrigen in einer Scheidung, die wir so in anderen Religionsgeschichten nicht durchführen können“³².

So darf eine Religionsgeschichte außerhalb des Christentums nicht vor das verhängnisvolle Dilemma gestellt werden, „entweder mit allem an ihr von Gott zu stammen ... oder einfach nur menschliches Gebilde zu sein“³³. Denn die übernatürliche Gnadenhaftigkeit des Menschen, seine „übernatürlich durch die Gnade finalisierte, transzendente Subjektivität“³⁴, macht sich ja nicht nur als Gestaltungsmoment des konkreten Lebens bemerkbar, sondern auch in der Beziehung des Menschen zum Absoluten da, wo diese Beziehung am meisten thematisiert ist: in der konkreten Religion.

3. DIE FRAGE NACH DER BEKEHRUNG DES „ANONYMEN CHRISTEN“

Bisher haben wir darüber gesprochen, daß es für den Menschen wie für jede Kultur einen zwar konkret schwer festsetzbaren, aber doch absolut zu setzenden Zeitpunkt geben kann, an dem ein hoher Grad auch an „objektiver Verpflichtung“ zur Bekehrung erreicht ist, und zwar als Forderung von seiten einer Religion, die sich selbst als für alle Menschen von Jesus Christus gegründet und bestimmt, und daher als *a b s o l u t* versteht. Der Begriff des „übernatürlichen Existentials“ legte dabei die Umschreibung von „Bekehrung“ nahe als einen „Übergang“ des Menschen vom Unthematischen zum Thematischen, vom Unausdrücklichen zum Ausdrücklichen, vom Unausgesprochenen zum Ausgesprochenen: als die durch die Gnade ermöglichte freie Bejahung der das ganze menschliche Dasein bereits innerlich durchwaltenden Tendenz auf Gott, auf Jesus Christus hin.

Jedoch ist die explizite Entscheidung für den Glauben nicht auf eine innere Dynamik reduziert — ein Vorwurf, der RAHNER gemacht wird³⁵ —, sondern beruht auf dem durch die Gnade ermöglichten freien Entschluß des Menschen. Diesem freien Entschluß können natürlich viele Hindernisse im Wege stehen: z. B. die Auffassung und Lebensweise seines Volkes, seiner Zeit, seiner Verwandten ... und bestimmte Trends in einer geistesgeschichtlichen Situation. Solche Einflüsse persönlicher, sozialer und geschichtlicher Art können eine Unmenge psychologischer Hemmnisse und Vorurteile hervorrufen, „die die Erkennbarkeit des Anspruchs der Kirche im konkreten Fall verdunkeln können“³⁶. So erklärt z. B. der antichristliche Zeitgeist heute teilweise, „warum die geschichtliche und existentiell greifbare Anwesenheit der katholischen Kirche im kon-

³² ebda, 154

³³ ebda, 149f

³⁴ *LThK* VII 292

³⁵ vgl. A. SCHMIED: Prozeß gegen den impliziten Glauben?: *Theologie der Gegenwart* 13 (1969) 103—107

³⁶ Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen: *Schriften* V (1964²) 356—378; hier 361

kreten Milieu der Nichtkatholiken eigentlich nicht die Wirkung hatte, die man erwarten sollte, wenn man die Kirche das *signum levatum in nationes*, das Zeugnis ihrer eigenen Gottgestiftetheit sein läßt und so an sich erwartet, daß sie nur dort nicht sehr werbend sich auswirken werde, wo sie nicht in genügender geschichtlicher Konkretetheit im Milieu eines Volkes gegeben ist³⁷.

Darüber hinaus kann der Mangel an Werbekraft von seiten der katholischen Kirche — trotz der Erkenntnis ihrer Wahrheit und Gestiftetheit durch Christus — darin ihre Ursache haben, daß ihre Argumentation, auch auf Grund ihrer eindeutigen geschichtlichen Kontinuität, begleitet ist von einer „empirischen Gestalt“, die es dem Nichtkatholiken (oder Nichtchristen) leicht macht, „unwillkürliche und unreflektierte Hemmungen gegen den Gedanken zu haben, ‚man‘ könne doch eigentlich auch katholisch sein“³⁸. Erlebte Erscheinungsbilder wie Klerikalismus, unverstandene Liturgie, sakramentalistisches und legalistisches Denken, falsch verstandene „friedliche Kirchlichkeit“, schwer erträglicher Zentralismus und Konformismus ... können solche Widerstände leicht aufkommen lassen.

Jedoch können bei einer tatsächlichen Konversion auch unreflektierte Motivationen eine Rolle spielen, die sich bei einer freien Entscheidung auswirken: z. B. ästhetische Bedürfnisse; eine zum Widerspruch neigende Veranlagung; persönliche Enttäuschung am Bisherigen; persönliche Interessen; Rücksicht auf einen Ehepartner; Karrieredenken ... Sie alle werden oft nicht adäquat reflektiert³⁹, können aber einer Bekehrung durchaus förderlich sein⁴⁰.

So enthält der Begriff der Bekehrung, entsprechend der leiblich-geistigen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen, immer auch einen Aspekt des Kultischen und Gesellschaftlichen, wenn auch in verschiedener Ausdrücklichkeit. Das ist in allen Religionen der Fall, auch im Christentum, wie es bei Initiationsriten, Taufen, Bußliturgien und bei Erweckungsveranstaltungen ... deutlich wird. Dennoch bleibt die Bekehrung eine freie Grundentscheidung des Menschen auf Gott hin. Sie ist nicht nur eine „intellektuelle Meinungsänderung“, sondern sie erfaßt den „ganzen Menschen in seinem Grundverhältnis zu Gott, nicht bloß eine Änderung des sittlichen Urteils und Verhaltens einem bestimmten Einzelgegenstand (und Gebot) gegenüber“⁴¹.

Als Grundentscheidung und Engagement auf Gott hin, die das ganze Leben meint, ist die Bekehrung eine Antwort auf den Ruf Gottes in Jesus Christus, der „Freiheit und Vergebung als Überwindung der verschlossenen Endlichkeit und Sündigkeit des Menschen anbietet“. Dieser den

³⁷ ebda, 361

³⁸ ebda, 378

³⁹ ebda, 362—365

⁴⁰ RAHNER: Konversion, in *Sacramentum Mundi* III (1969) 44f

⁴¹ ebda, 40

Menschen verpflichtende Ruf ist ein „Herausruf aus bloßer Endlichkeit“, dem der Mensch nur Folge leisten kann im Vertrauen auf die unbegreifliche Sinnhaftigkeit und Unmanipulierbarkeit seines Daseins, „ohne diesen letzten Sinn selbst zu bestimmen und über ihn verfügen zu wollen“⁴².

Zum Wesen der Gnade und des Menschen gehört es, daß die Gnade vom Menschen als Gabe erfahren wird „(als Bekehrtwerden) und radikale Grundentscheidung, die das ganze Dasein des Menschen betrifft, auch wo sie sich an einer konkreten Einzelentscheidung des Alltags verwirklicht“⁴³. Sie bewirkt zugleich Glaube, Hoffnung und Liebe, ohne die in der Mitte der Existenz nicht gewußt werden kann, wer Gott ist.

Wenn auch der „Herausruf aus bloßer Endlichkeit“ in Jesus Christus endgültig geworden ist, so werden Gott und sein Reich auch überall dort schon „unreflex“, „implicit“, „anonym“ angenommen und erfahren, wo eine Absage des Menschen an Sich Selbst und seine eigenen Götzen stattfindet. Dennoch gehört es zum Wesen dieses „anonymen Zustandes“, daß er einen Mangel bedeutet: nämlich das Fehlen des Namens, der ausdrücklichen Reflexion und Anerkennung. Im gewissen Sinne ist es ein „wesenswidriger Zustand“, der nicht sein sollte und deshalb „auf eine Überwindung dieser Namenlosigkeit hin angelegt ist“⁴⁴. Denn es fehlt dem „anonymen Christentum“ etwas an seiner Wesensfülle, die es haben sollte und wohin es tendiert, zumal das Wort bereits besagt, daß schon etwas gegeben, aber noch nicht zu seiner Fülle aufgewachsen ist.

RAHNER versteht unter dieser „Fülle“ das „explizit kirchliche Christentum“ in einem „explizit bekenntnismäßigen und gesellschaftlichen Sinn“, in seiner geschichtlichen Ausdrücklichkeit und Greifbarkeit⁴⁵, die erst im Augenblick der Verkündigung des Wortes Gottes und der Bekehrung des Menschen möglich gemacht wird. Denn dann wird die Gnade, die vorher schon da war, aktuell, wirksam, fordernd. Mit den bleibenden übernatürlichen Existentialien ist es ähnlich wie mit den natürlichen geistigen Fähigkeiten des Menschen: sie sind immer schon gegeben, „auch wenn sie erst aktuell wirksam werden, wenn sie einem entsprechenden Erfahrungsobjekt von außen begegnen“⁴⁶.

Man kann natürlich bei einem so verstandenen Bekehrungsbegriff — als Namengebung des Namenlosen — die Frage stellen, ob die Bekehrung nicht rein äußerlich bleibt und darum unnötig und überflüssig ist; ob die Wirksamkeit der Sakramente noch garantiert bleibt und ob der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche noch aufrechterhalten werden kann.

⁴² ebda, 41f

⁴³ ebda, 42

⁴⁴ Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche: *Schriften IX* (1970) 498—515; hier 500f

⁴⁵ ebda, 499ff

⁴⁶ ebda, 507

Zur Beantwortung dieser Fragen geht RAHNER zunächst von der Lehre der Kirche aus, daß es die heiligmachende Gnade, die Rechtfertigung und Heilung, das positive Hingeordnetsein des Menschen auf das ewige Heil bei Menschen, die Gott suchen, anerkennen und ohne subjektiv schwere Schuld sind, auch vor der Taufe gibt⁴⁷. Dennoch wurden in der gesamten Theologie bei THOMAS VON AQUIN und vor ihm die kirchlichen Gnadenzeichen der Sakramente nicht als sinnlos und überflüssig, sondern als heilsnotwendig angesehen. So kam nach THOMAS VON AQUIN der Büsser schon als ein durch die Reue wieder Gerechtfertigter zum Bußsakrament⁴⁸; denn zur Gnade Gottes gehört — auch wenn sie vorher schon gegeben war — ihr „inkarnatorischer Charakter“.

So „mehrt“ das Sakrament nicht nur die rechtfertigende Gnade, „auch wenn dies nochmals durch die existentielle Vertiefung des subjektiven Aktes beim Sakramentenempfang vermittelt ist“, sondern es ist auch die „causa finalis“ der Geschichte einer dynamischen Gnade“. Es ist „als Inkarnation und Realsymbol dieser Gnade in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis, gleichzeitig Wirkung und Ursache der ursprünglichen Gnade“⁴⁹.

Wenn daher von einem bestimmten Sakramentenverständnis her das Sakrament als „Gnadenmittel“, als „*symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis*“ oder als „*signum sensibile atque gratiae invisibilis efficiens*“ charakterisiert wird, dann ist nach RAHNER und in der Sicht einer neueren Theologie in dieser Beschreibung eine „gewisse Einengung des Blickes auf eine individualistische Sicht und sachhaftes Verständnis der Gnade nicht zu übersehen“⁵⁰. So wird auch in der Frage der Ursächlichkeit der Sakramente diese mehr als „Tat Gottes am Menschen in Christus“ gesehen, als „geschichtliche und soziale (inkarnatorische und ekklesiale) Verleiblichung und Erscheinung der Gnade, also auch als deren Wirkung und darum als realsymbolische Erscheinung, in der die Gnade entsprechend ihrer und des Menschen Natur sich selbst gegenwärtig setzt, sich selbst setzt, indem sie sich ausdrückt“. Das Sakrament wird entsprechend umschrieben als „der radikalste Fall des Wortes Gottes an den Menschen“, nicht als ein „äußeres Wirk-Agens der Gnade“, sondern als „konstitutives Moment am Gesamtereignis der Gnade selbst“⁵¹.

Ähnlich wie das Verhältnis zwischen Gnade und Sakrament gesehen wird, so auch das Verhältnis zwischen Gnade und Wort. Um gehört und verstanden zu werden, bedarf das Wort der Gnade. Das Wort ist so „eine Art Inkarnation der Gnade in der Dimension der objektivierenden, reflektierenden Begrifflichkeit des Menschen“. Weil in der Gnade die Selbstmitteilung Gottes, der die geschichtliche Inkarnation des Logos will, bereits gegeben ist, kommen in der Objektivation, in der Glaubens-

⁴⁷ zur Geschichte dieser These s. ebda, 503f

⁴⁸ ebda, 510f

⁴⁹ ebda, 510

⁵⁰ *LThK* IX (1964) s. v. Sakrament IV, Sp. 226

⁵¹ ebda, 228

lehre „der Begnadete und die Gnade zu ihrem reflektierenden Selbstbesitz“⁵².

In derselben Perspektive des „inkarnatorischen Charakters“ der Gnade, die sich selbst „in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen“ will⁵³ und daher ihrem eigenen Wesen entsprechend „kirchenbildend“ ist, wird die Kirche definiert als die „geschichtliche und eschatologische Greifbarkeit des Heilswillens und der Gnade“⁵⁴. Durch sie kann das Heil des einzelnen Menschen gefördert und zur Vollendung gebracht werden.

Deshalb hat die Konversion und der damit verbundene Eintritt in die Kirche einen doppelten, objektiven und subjektiven, Sinn: „Die objektive Zugehörigkeit zur Kirche Christi hat einen Sinn in sich selbst. Und die Zugehörigkeit zur Kirche ist an sich in Anbetracht der Wahrheit und der Gnadenmittel der Kirche die objektiv größere Heilsmöglichkeit für den Menschen, was der Konversion subjektiv, d. h. im Blick auf das Heil des einzelnen, ihre Bedeutung gibt. Beide ‚Werte‘ liegen dem göttlichen Gebot der Zugehörigkeit zur Kirche zugrunde“⁵⁵. Diese Werte können auch dadurch nicht geschmälert werden, daß der durchschnittliche Mensch in der Kirche über ein bestimmtes „Niveau“ an Wissen, aktiver Teilnahme und christlichem Bekenntnis nicht hinauskommt und „subjektiv nur einen sehr kleinen Teil der ihm in der Kirche an sich zur Verfügung stehenden Heilsmöglichkeiten und -wirklichkeiten“ realisiert⁵⁶.

4. DIE BEGRÜNDUNG DER MISSION

Das bisher Gesagte hat einige Perspektiven aufgezeigt, die es uns ermöglichen, thesenhaft einige „Gründe“ für die Berechtigung und Pflicht der Mission kurz zu skizzieren:

1. „Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann“⁵⁷. Denn es handelt sich in ihm um die freie Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Es ist keine Selbstinterpretation des menschlichen Daseins durch den Menschen und nicht die Reflektion und Objektivierung seiner Erfahrung, sondern es ist göttlichen Ursprungs, weil einem stiftenden Anfang Gottes in seinem Verhältnis zum Menschen entsprungen.

2. Trotz der ethischen, metaphysischen und religiösen Depravationen in den heidnischen und außerchristlichen Religionen, denen bereits die Polemik des AT, des Römerbriefes wie der christlichen Tradition gilt, gab es bereits im AT die „gottgefälligen Heiden“ — eine positive Sicht, die auch Paulus in seiner Areopagrede u. a. nicht ausschließt. Entscheidend in dieser Sicht bleibt jedoch die Idee vom allgemeinen und zugleich

⁵² *Schriften* IX 511

⁵³ ebda, 513

⁵⁴ *Schriften* V 365

⁵⁵ ebda, 365

⁵⁶ ebda, 366

⁵⁷ ebda, 139

wirksamen Heilswillen Gottes auch in der nachparadiesischen und erb-sündlichen Heilsphase, dem gegenüber eher Optimismus als Pessimismus am Platze ist, weil er größer und mächtiger ist als die endliche Dummheit und Bosheit der Menschen. Denn wo die Sünde groß war, ist die Gnade im Übermaß gekommen, so daß man annehmen kann, „daß die Gnade nicht nur auch außerhalb der christlichen Kirche angeboten ist ..., sondern auch wenigstens weithin zu einem Sieg in der von ihr selbst erwirkten freien Annahme durch den Menschen kommt“⁵⁸. Jedenfalls ist und bleibt jeder Mensch wirklich und wahrhaft dem Einfluß des über-natürlichen Heilsangebotes Gottes ausgesetzt.

3. Weil der Mensch der außerchristlichen Religionen immer schon von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war, tritt das Christentum ihm nicht wie einem schlechthinnigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der die Offenbarung im Sinne einer Gnade schon irgendwie erfahren und unter Umständen angenommen hat: als die „unauslotbare letzte Entelechie seines Daseins“, als „apriorischer Horizont aller seiner geistigen Vollzüge zwar nicht gegenständlich gewußt, aber subjektiv mitbewußt“⁵⁹.

4. Die Kirche kann sich deshalb nicht betrachten als eine „exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter“, sondern als ein „geschichtlich greif-barer Vortrupp“, als die „geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Aus-drücklichkeit“ jener verborgenen Wirklichkeit, wie sie auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche bereits als vorhanden erhofft wird⁶⁰. Was die anderen noch nicht kennen und doch bereits verehren, das wird die Kirche der Zukunft zu künden haben (Apg 17,23).

5. Nicht der gottferne Heide, sondern der „anonyme Christ“ ist der „allein mögliche Hörer“ der evangelischen Botschaft. Während man früher leicht einen nicht-missionierten Menschen als „verloren“ ansah mit *de facto* selten in Frage kommenden Ausnahmefällen „privater Er-leuchtung“, weil das Ausmaß der Erbsünde und die Allgemeinheit des Verstoßes gegen das Sittengesetz als zu überwältigend angesehen wurde, kann man sich heute durchaus vorstellen, „wie ein Mensch, der nicht mit der expliziten Predigt des Evangeliums konfrontiert ist, auch sehr unthematisch vor eine eigentliche Glaubensentscheidung gestellt werden kann und wie er so zu einer Rechtfertigung durch den Glauben gelangen kann“⁶¹.

Die Mission der Kirche steht deshalb im Dienst dieser „inkarnato-rischen Dynamik der Gnade“. Sie muß die „fides implicita“ explizit machen. Indem die Mission die Heilchance und Heilssituation für den einzelnen verbessert, reflexer macht und damit auch dem Menschen eine größere Chance der Selbstverwirklichung bietet, bewirkt sie das „reflexe Zusichkommen eines anonymen Christentums“ und damit „einerseits eine radikalisierte Verantwortung, andererseits eine größere Chance, dieses

⁵⁸ ebda, 146

⁵⁹ ebda, 155

⁶⁰ ebda, 156

⁶¹ *Schriften* IX 513

durch die Gnade gegebene innere Christentum in radikaler Freiheit und in seiner ganzen Fülle zu vollziehen, eben als explizites Christentum⁶².

6. Die Mission wendet sich nicht nur an den einzelnen, sondern „ebenso primär an die Völker und Kulturen als solche“; sie will das Evangelium und seine Gnade in allen Völkern, in deren spezifischen Geschichte und Kultur, präsent machen und so Christus selbst als eine „ganz neue inkarnatorische Gegenwart in der Welt gewinnen“⁶³. Indem das „anonyme Christentum“ durch die Gnade eine wirkliche Veränderung des Bewußtseins, einen neuen Verstehenshorizont und ein „spezifisch übernatürliches Formalobjekt“ erhält⁶⁴, kann es ein Stück des Werdens des Christentums selbst werden. Denn durch die Gnade kommt das anonyme Christentum reflexiv zu sich selbst: sie fordert von ihm eine inkarnatorische und gesellschaftliche Struktur, so daß auch für den einzelnen die Heilchance sich als vergrößert anbietet⁶⁵. Deshalb ist auch gegenüber dem faktischen Pluralismus der Religionen ein „offener Katholizismus“ gefordert, in dem sich die Kirche so zu gestalten sucht, daß sie sich als die höhere Einheit des Gegensatzes begreift bei einem Pluralismus, soweit er nicht sein soll⁶⁶.

7. Während der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche objektiv legitim ist und bleibt und deshalb auch ihr Missionsauftrag, ihr Missionsrecht und ihre Missionspflicht, kann es dennoch konkret Situationen geben, „in denen die Kirche zwar ihren grundsätzlichen Anspruch auf Konversionen niemals aufgibt . . . , aber bei der Endlichkeit der ihr zu Gebote stehenden Kräfte und Mittel sich sagen kann, daß die Bemühung um Konversionen unter anderen Christen keine sehr vordringliche Aufgabe ist“⁶⁷. So folgert RAHNER z. B. aus Nr. 4 des Ökumenismus-Dekretes des 2. Vaticanum, „daß die ökumenische Arbeit der Katholiken als solche sich hüten muß, Einzel-Konversionen zur katholischen Kirche erzielen zu wollen, was diese Arbeit in Verruf bringen und unmöglich machen würde“⁶⁸. Entsprechend der geschichtlichen Situation der Gegenwart sollten es vielmehr die christlichen Kirchen als ihre gemeinsame Aufgabe ansehen, sich gegenseitig bei der „Rechristianisierung des Neuheidentums“ zu helfen und sich gemeinsam vor innerem und äußerem Substanzverlust zu bewahren⁶⁹.

Was RAHNER hier gegenüber dem „Neuheidentum“ sagt, gilt natürlich in besonderer Weise für die Christianisierung der außerchristlichen Religionen und Kulturen. Auch was dabei die Methoden der Missionsarbeit betrifft: bei ihrer Bekehrungsarbeit sollten sie nämlich „dahin überprüft werden, ob sie genau genug und in der richtigen Weise auf jene Gegebenheiten und Ansätze im Menschen von heute hinzielen, von denen her diesen Menschen eine ursprüngliche religiöse Erfahrung und Bekehrung möglich ist“⁷⁰.

⁶² ebda, 515

⁶⁵ *Schriften* V 156

⁶⁸ *Sacramentum Mundi* III 45

⁶³ ebda, 514

⁶⁶ ebda, 136ff

⁶⁹ *Schriften* V 372

⁶⁴ ebda, 507

⁶⁷ ebda, 368

⁷⁰ *Sacramentum Mundi* III 44