

Hörer des Wortes

Karl Rahner und Origenes

VON CHRISTOPH BRUNS

Der Jesuit Karl Rahner (1904–1984) gehört zweifellos zu den bedeutendsten Theologen und Religionsphilosophen des vergangenen Jahrhunderts. Der theologische Neuaufbruch, der mit seinem Namen verbunden ist und der häufig als „anthropologische Wende“ in der Theologie beschrieben wird,¹ entfaltet im akademischen Kontext bis heute eine weitreichende Wirkungsgeschichte. Darüber hinaus sind von ihm aber auch wegweisende Impulse für den weltweiten Prozess der Selbstvergewisserung ausgegangen, um den sich die Kirche angesichts der Herausforderungen der Moderne seit dem Zweiten Vatikanum bemüht. Seiner Bedeutung entsprechend wird Rahners theologischer Entwurf seit Jahrzehnten nicht nur unter systematischen Gesichtspunkten diskutiert, sondern auch auf seine Quellen hin befragt. Obwohl man in diesem Zusammenhang immer wieder darauf hinweist, dass sich Rahner während seiner theologischen Ausbildung am Ignatiuskolleg im niederländischen Valkenburg intensiv mit den Kirchenvätern beschäftigt und später in Innsbruck eine Dissertation über ein patristisches Thema² sowie eine substanzielle Überarbeitung von Marcel Villers Werk „La spiritualité des premiers siècles chrétiens“³ vorgelegt hat, ist eine eingehende Untersuchung über die Bedeutung, die der Theologie der Kirchenväter für sein Denken zukommt, bis heute ein Desiderat der Forschung.⁴ Die Gründe dafür dürften vor allem in der Tatsache zu suchen sein, dass Rahner seine eigenen systematischen Überlegungen nur höchst selten explizit in der Tradition verortet, so dass sich die Quellen seines Denkens nicht leicht identifizieren lassen.

¹ Vgl. P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970. Rahner hat seinen Ansatz skizziert in dem Aufsatz „Theologie und Anthropologie“, in: Schriften zur Theologie; Band VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967, 43–65. Vgl. auch: Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Sämtliche Werke; Band 22/2: Dogmatik nach dem Konzil. Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie. Bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008, 48–62.

² E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34, in: Sämtliche Werke; Band 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter. Bearbeitet von A. R. Batlogg/E. Farrugia/K. H. Neufeld, Zürich [u. a.] 1999, 1–84.

³ Vgl. Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss, in: Sämtliche Werke; Band 3, 125–390 (zu Origenes: 188–195). – In einem Brief zum 60. Geburtstag von Karl Rahner stellt sein Bruder Hugo fest: „Am Anfang [...] sah es so aus, als ob Du Dich der Väterweisheit verschreiben wolltest [...]“ (H. Rahner, Eucharisticon fraternitatis, in: J. B. Metz [u. a.] [Hgg.], Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band II, Freiburg i. Br. [u. a.] 1964, 895–899, 896).

⁴ Für Hans Urs von Balthasar z. B. liegt eine solche Studie vor: W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt am Main 1976.

Selbstverständlich erhebt der vorliegende Beitrag keineswegs den Anspruch, diese Forschungslücke zu schließen. Was im Folgenden unternommen werden soll, ist lediglich der Versuch, den Grundansatz und einige wesentliche Aspekte von Rahners Theologie von einem frühchristlichen Denker her zu beleuchten, der in der Biographie des Jesuiten einen besonderen Platz einnimmt: Origenes von Alexandrien (ca. 185–254). Nicht nur hat Karl Rahners Bruder Hugo diesem größten Gelehrten der vornizänischen Kirche mehrere Arbeiten gewidmet.⁵ Vielmehr hat Karl Rahner selbst seine erste wissenschaftliche Studie über die Lehre von den geistlichen Sinnen bei Origenes verfasst und 1932 in der „Revue d'Ascétique et de Mystique“ veröffentlicht.⁶ Zwei Jahre später ließ er diesem Aufsatz in derselben Zeitschrift einen weiteren Beitrag über Origenes folgen unter dem Titel „Cœur de Jesus chez Origène?“.⁷ Es handelt sich um die überarbeitete französische Fassung einer kurzen Abhandlung, die Rahner bereits 1928 zu der unveröffentlichten Festschrift beisteuerte, welche er zusammen mit Hugo als Geschenk zum 60. Geburtstag seines Vaters zusammengestellt hatte.⁸ Damals lautete der Titel: „Ist Origenes ein Zeuge für den Herz-Jesugedanken?“.⁹ In diese Festschrift ging auch der Aufsatz „Geschichte der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen“ ein, der bereits eine Vorarbeit zur Veröffentlichung über die geistlichen Sinne bei Origenes beinhaltete.¹⁰ Karl Rahner hat sich also schon vor Aufnahme seines Theologiestudiums mit

⁵ H. Rahner, Rezension zu Walther Völker: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, in: ZAM 7 (1932), 183–185; Taufe und geistliches Leben bei Origenes, in: ZAM 7 (1932), 205–223; Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935), 333–418; Rezension zu René Cadiou: La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle, in: ZKTh 60 (1936), 278; Das Menschenbild des Origenes, in: ErJb 15 (1947), 197–248; Rezension zu Origène: Homélie sur les Nombres. Introduction et traduction de André Méhat, in: ZKTh 76 (1954), 501; Rezension zu Henri Crouzel: Théologie de l'image de Dieu chez Origène, in: ZKTh 79 (1957), 486–488; Art. „Alexandrinische Schule I. Theologenschule“, in: LThK I (1957), 323–325; Rezension zu Gervais Aebly: Les Missions Divines de Saint Justin à Origène, in: ZKTh 80 (1958), 585 f.; Rezension zu Henri Crouzel: Origène et la „connaissance mystique“, in: ZKTh 84 (1962), 120; Rezension zu Marguerite Harl: Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, in: ZKTh 84 (1962), 120; Rezension zu Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer, in: ZKTh 84 (1962), 120 f. – Vgl. auch K. H. Neufeld, Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. [u. a.] 1979, 341–354.

⁶ Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 13 (1932), 113–145. – Dieser Veröffentlichung vorausgegangen war 1925 Rahners allererste Publikation: Warum uns das Beten nützt, in: Leuchtturm. Monatsschrift der neudeutschen Jugend 18 (1924/25), 310 f. Über die Bedeutung dieser kurzen Meditation für Rahners erste Origenes-Studie wie für sein weiteres Denken überhaupt vgl. A. R. Batlogg/A. Zablawer, Ouverture: „Warum uns das Beten nützt“, in: A. R. Batlogg [u. a.] (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 21–35, 24–35.

⁷ Cœur de Jesus chez Origène?, in: RAM 15 (1934), 171–174.

⁸ Vgl. K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 40–42. Die unveröffentlichte Festschrift befindet sich im Karl-Rahner-Archiv (München): Rahn I, A: 7.–11.

⁹ Vgl. Karl-Rahner-Archiv (München): Rahn I, A 9.

¹⁰ Vgl. Karl-Rahner-Archiv (München): Rahn I, A 11.

Origenes beschäftigt. Nachdem er sich dann 1937 in Innsbruck habilitiert hatte,¹¹ rezensierte er 1939 mit großer Zustimmung die Münsteraner theologische Dissertation seines Mitbruders und Freundes Alois Lieske (1902–1946) über „Die Theologie der Logosmystik bei Origenes“.¹² Im Jahr 1950 schließlich legte Rahner, inzwischen Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte in der Tiroler Landeshauptstadt, eine umfangreiche Untersuchung über die Bußlehre des Origenes vor.¹³

Dieser bibliographische Befund gibt schon Anlass genug, nach der Bedeutung zu fragen, die dem großen frühchristlichen Theologen Origenes für den systematisch-theologischen Entwurf Karl Rahners zukommen könnte. Einmal mehr jedoch stellt sich diese Frage in Anbetracht der Tatsache, dass Rahner 1975 die Aufnahme einer gekürzten deutschen Fassung seiner ersten Origenes-Veröffentlichung in den zwölften Band seiner „Schriften zur Theologie“ mit den Worten kommentierte, diese Arbeit sei deshalb erneut publiziert worden,

weil sie sich thematisch engstens mit den hier gesammelten Arbeiten aus jüngerer Zeit berührt und weil sie für das Denken des Vf.s entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf, läßt sie doch Ansätze und Denkweise deutlich werden, die später – wenn auch verdeckt – wirksam blieben.¹⁴

Fragen wir angesichts dieser bemerkenswerten Feststellung zunächst, worum es Rahner in seiner ersten Veröffentlichung über Origenes zu tun ist.

In dieser Studie legt er dar, dass Origenes als erster christlicher Theologe auf der Grundlage der Heiligen Schrift eine Lehre von den fünf geistlichen Sinnen entwickelt hat¹⁵, die in der christlichen Tradition in unterschiedlichem Maß wirksam geblieben ist¹⁶. In Analogie zu den fünf körperlichen Sinnen, so stellt Rahner fest, versteht Origenes unter den fünf geistlichen Sinnen das Wahrnehmungsvermögen des inneren Menschen, die „Organe

¹¹ Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur, in: *Sämtliche Werke*; Band 11: Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße. Bearbeitet von D. Sattler, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 3–42.

¹² Rezension zu Aloisius Lieske: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, in: *Sämtliche Werke*; Band 3, 403 f.

¹³ La doctrine d'Origène sur la pénitence, in: RSR 37 (1950), 47–97.252–286.422–456 (überarbeitete deutsche Fassung: Die Bußlehre des Origenes, in: *Sämtliche Werke*; Band 11, 80–190).

¹⁴ Die geistlichen Sinne nach Origenes, in: *Schriften zur Theologie*; Band XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearbeitet von K. H. Neufeld, Zürich [u. a.] 1975, 111–136, 111, Anmerkung 1. – Einige wenige und sehr allgemein gehaltene Anmerkungen zur Bedeutung, die Rahners Origenes-Studien für sein eigenes systematisch-theologisches Werk zukommt, finden sich bei M. Fédou, Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar lecteurs et interprètes des Pères, in: H. J. Gagey/V. Holzer (Hgg.), Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste, Paris 2005, 141–159, 148–156. Dabei bezieht er sich vornehmlich auf Rahners Studie zu Origenes' Bußlehre.

¹⁵ Vgl. Die geistlichen Sinne nach Origenes, in: *Schriften zur Theologie*; Band XII, 111–136, 112 f.

¹⁶ Vgl. ebd. 129–136. Vgl. zudem: Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus. In ihren Grundzügen dargestellt, in: ZAM 8 (1933), 21–38; La doctrine des „sens spirituels“ au Moyen-Âge. En particulier chez St-Bonaventure, in: RAM 14 (1933), 263–299; Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter, in: *Schriften zur Theologie*; Band XII, 137–172.

des Geistes [...] zur Erfassung geistlicher Wirklichkeiten“.¹⁷ Wie die körperlichen Sinne, so bedürften nach Origenes auch die geistlichen Sinne der beständigen Übung, die vor allem im Gebet erfolge.¹⁸ Nur der zu moralischer und geistlicher Vollkommenheit fortgeschrittene Mensch sei deshalb imstande, sich „zur Betrachtung der Göttlichkeit selbst, der Dreifaltigkeit und des göttlichen Wortes“ zu erheben, in der sich das kontemplative Leben vollende.¹⁹ Für Origenes, so betont Rahner, ist das asketische Vollkommensstreben des Menschen aber keineswegs schon die hinreichende Voraussetzung für den Eintritt in die Gottesschau. Denn die geistlichen Sinne könnten „nichts erfassen, wenn sich Gott nicht in barmherziger Gnade dem Menschen zuwendet“²⁰. Alle Bemühungen des Menschen, im Medium seiner geistlichen Sinne die Wirklichkeit Gottes zu erfahren, sind also, so deutet Rahner den origeneischen Gedanken, von der Gnade Gottes selbst getragen: „Für ihren rechten Gebrauch ist der Logos selbst die Grundlage, der den Augen der Seele Licht schenkt und die geistlichen Sinne begnadet, indem er durch seine Gnade selbst Platz in unseren Sinnen nimmt.“²¹

Unüberhörbar klingen in Rahners Analyse der Lehre von den fünf geistlichen Sinnen bei Origenes – er interpretiert sie zusammenfassend als „Psychologie seiner Idee von ‚Theologie‘, [...] verstanden [...] als die höchste Stufe des geistlichen Lebens“²² – bereits die Grundakkorde seines eigenen theologischen Entwurfes an. Da ist zum einen die Vorstellung, dass der Mensch, insoweit er Geist ist, das Wort Gottes zu vernehmen vermag, dass ihm also die innere Dynamik auf die Selbstmitteilung Gottes wesenhaft eigen ist. Und da ist zum anderen der Gedanke, dass das Bemühen des Menschen, Gottes Wort zu hören und seine dreifaltige Wirklichkeit zu schauen, immer schon von der Gnade Gottes selbst umfassen und getragen ist, weil Gott selbst sich in seinem Wort dem Menschen immer schon mitteilt. Wer wollte bestreiten, dass in diesen beiden Sätzen Einsichten zur Sprache kommen, die für Rahners eigenen Versuch, das christliche Kerygma in einer für den heutigen Menschen verständlichen Weise neu auszusagen, von zentraler Bedeutung sind? Seine Feststellung, dass seine erste Origenes-Studie für sein eigenes Denken „entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf“, dürfte also alles andere als eine lässig dahindiktierte Anmerkung sein, die lediglich dem Zweck dient, den Wiederabdruck einer mehr als vierzig Jahre alten Erstlingsarbeit zu rechtfertigen.

Wer vor diesem Hintergrund nun den Versuch unternimmt, Rahners theologischen Entwurf im Lichte der christlichen Wirklichkeitsdeutung des Origenes zu lesen, dem eröffnet sich eine erstaunliche Perspektive: Rahner

¹⁷ Die geistlichen Sinne nach Origenes, in: Schriften zur Theologie; Band XII, 111–136, 120.

¹⁸ Vgl. ebd. 117–119.

¹⁹ Ebd. 126.

²⁰ Ebd. 127 f.

²¹ Ebd. 118.

²² Ebd. 128.

teilt mit Origenes nicht nur die anthropologische Grundeinsicht, dass der Mensch wesentlich als „Hörer des Wortes“ existiert, um den Titel seines berühmten religionsphilosophischen Hauptwerks aus dem Jahr 1939 zu zitieren.²³ Er lässt auf dieser Grundlage vielmehr auch in weiteren zentralen Fragen der christlichen Dogmatik eine mehr oder weniger große sachliche Nähe zu Origenes erkennen, obwohl er sich dabei nirgends explizit auf diesen beruft.

Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, dass Origenes für Rahner keineswegs die einzige Quelle der Inspiration gewesen ist. Es ist bekannt, dass der Jesuit von seiner Ausbildung her ein profunder Kenner der neuscholastischen Schultheologie war, dass er 1936 in seinem Frühwerk „Geist in Welt“²⁴ die Grundlagen seiner Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin entwickelt hat, dass er dabei auf die Kant-Interpretation seines Mitbruders Joseph Maréchal zurückgriff, und dass er in seiner Spiritualität, aus der sein systematisches Denken erwachsen ist, ein treuer Sohn seines Ordensvaters, des hl. Ignatius von Loyola, war.²⁵ Angesichts der mehr als eineinhalb Jahrtausende währenden Geistesgeschichte, die ihn von Origenes trennt, ist es nicht minder selbstverständlich, dass Rahner Gedankenfiguren und Argumentationsmuster, denen er in der Theologie des alexandrinischen Meisters begegnet war, nicht ohne kritische Rezeption in seinen Gesamtentwurf integrieren konnte, der in mancher Hinsicht auf gänzlich anderen Voraussetzungen aufruht als das System des Origenes.

Trotzdem, so lautet unsere These, bewahrt Rahner in seinem Denken so etwas wie die innere Sinnlogik, den lebendigen Puls der origeneischen Wirklichkeitsdeutung – „wenn auch verdeckt“, wie er selbst betont hat. Dies soll im Folgenden mit Blick auf grundlegende Fragen des christlichen Kerygmas exemplarisch aufgewiesen werden, wobei der Rahmen unserer

²³ Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, in: Sämtliche Werke; Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn [u. a.] 1997, 2–281.

²⁴ Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, in: Sämtliche Werke; Band 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn [u. a.] 1996, 5–300.

²⁵ Vgl. z. B. P. Rulands, Zur Genese des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners, in: R. A. Siebenrock (Hg.), Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse, Innsbruck/Wien 2001, 225–246; M. Schulz, Karl Rahner's hermeneutic of Aquinas. A systematic contribution to theology, in: A. Wierciński (Hg.), Between description and interpretation. The hermeneutic turn in phenomenology, Toronto 2005, 524–530; O. Muck, Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a., in: E. Coreth [u. a.] (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts; Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz [u. a.] 1988, 590–622, 600–605; H. Striewe, Reditio subjecti in seipsum. Der Einfluß Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karl Rahners, Diss. phil. masch. Universität Freiburg i. Br. 1979; A. Zahlauer, Karl Rahner und sein ‚produktives Vorbild‘ Ignatius von Loyola, Innsbruck/Wien 1996.

Studie die Konzentration auf das Wesentliche gebietet. Wir beginnen mit der Frage nach dem Menschen, den Rahner ebenso wie Origenes seinem Wesen nach als Hörer des Wortes Gottes begreift.

1. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes

Die „innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses“ sieht Rahner in dem Satz zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch ist das *Ereignis* einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten *Selbstmitteilung* Gottes.“²⁶ Diese Seinsweise, in der jeder Mensch als Mensch wesentlich existiert, bezeichnet er in Anlehnung an Heideggers Existentialontologie als „übernatürliches Existential“ des Menschen.²⁷ Rahners philosophischen Analysen zufolge ist der Mensch als das „Wesen des Vorgriffs auf das Sein überhaupt“ zu begreifen, insofern er in allen kategorialen Erkenntnis- und Freiheitsakten den Raum seiner Welt immer schon auf das Absolute hin transzendiert und sich so auf den unbegreiflichen Grund aller Wirklichkeit hin eröffnet erfährt.²⁸ In diesem unvermeidlichen Vorgriff auf das „absolut Unverfügbare“²⁹, das als solches „das heilige Geheimnis“³⁰ ist, ereignet sich nach Rahner aus theologischer Perspektive die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes. Der Mensch ist demnach unausweichlich immer schon Adressat des einen Wortes, in dem Gott sich von Ewigkeit zu Ewigkeit selbst ganz aussagt. Nach dem christlichen Glauben verläuft sich die vom Menschen notwendig vollzo-

²⁶ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: *Sämtliche Werke*; Band 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Zürich [u. a.] 1999, 3–445, 116 (Hervorhebung von Ch. B.).

²⁷ Art. „Existential, übernatürliches“, in: LThK III (1959), 1301; sowie in: *Sämtliche Werke*; Band 17/1. Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973. Bearbeitet von H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. [u. a.] 2002, 225 f. Über die Entwicklungsgeschichte dieses Begriffs bei Rahner vgl. P. Rulands, *Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus – Gnadentheologie*, in: *Batlogg [u. a.]* (Hgg.), *Der Denkweg Karl Rahners*, 161–196; umfassend P. Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck/Wien 2000. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Rahners Theologumenon vom übernatürlichen Existential vgl. vor allem H. Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie Karl Rahners*, in: TThZ 95 (1986), 115–131, besonders 125 ff.

²⁸ Vgl. Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Sämtliche Werke*; Band 12: *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*. Bearbeitet von H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 101–135, 113–118; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: *Sämtliche Werke*; Band 26, 3–445, 36–39. Vgl. J. Herzgssell, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, Innsbruck/Wien 2000. – Einer möglichen Fundamentalkritik seiner philosophischen Position hält Rahner entgegen: „Jede Leugnung dieser [...] Hinordnung auf das unüberholbar Absolute würde sie implizit noch einmal behaupten, denn auch sie spräche aus dem Anspruch absoluter Wahrheit, stände unter der Forderung eines undiskutierbaren Guten, nähme ihre Kraft aus dem Verlangen nach einem endgültigen Sinn“ (*Die anonymen Christen*, in: *Sämtliche Werke*; Band 22/2, 284–291, 286).

²⁹ Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, 101–135, 116.

³⁰ Ebd. 117–119.

gene Bewegung auf den absoluten Horizont aller Wirklichkeit nämlich nicht in der totalen Leere des nichtigen Nichts, was Rahner schon philosophisch ausschließen will.³¹ Vielmehr führt diese Bewegung den Menschen in die Gegenwart des absoluten, namenlosen Geheimnisses, als das der dreifaltige Gott immer schon schweigend im Leben eines jeden Menschen anwesend ist.³² Gott selbst teilt sich dem Menschen mit, so dass es der Mensch in allen innerweltlichen Erkenntnis- und Freiheitsakten, in denen er sich auf den universalen Horizont seines Daseins verwiesen erfährt, faktisch immer schon mit der Selbstmitteilung Gottes zu tun bekommt, die ihm immer und überall angeboten ist und zu der er sich unweigerlich immer und überall verhalten muss und tatsächlich auch verhält. Weil Gott selbst es ist, der als die ungeschaffene Gnade in der Wesensmitte eines jeden Menschen immer schon ankommen will, so betont Rahner, kann die Hinordnung des Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes sowie der Akt, in dem der Mensch diese Selbstmitteilung annimmt, denn auch nur durch die Gnade Gottes selbst ermöglicht und getragen sein.³³ Gott selbst ist darum „Geber und Gabe und Grund der Annahme“ seiner Selbstmitteilung an den Menschen.³⁴ Indem der Mensch wesentlich als Hörer des Wortes Gottes existiert, lebt er immer schon im Horizont göttlicher Offenbarung. Diese Dimension der Offenbarungswirklichkeit bezeichnet Rahner als „transzendente Offenbarung“, weil sie alle Erkenntnis- und Freiheitsakte des Menschen ermöglicht und begleitet. Im Voraus zu seinem geschichtlichen Daseinsvollzug in der Welt ist nach Rahner der Mensch somit immer schon in den Anruf durch das Wort Gottes hineingestellt, dem gegenüber er sich in seiner Freiheit auch schuldhaft verschließen kann.³⁵

Das Konzept der transzendentalen Offenbarung und mit ihm die Vorstellung eines übernatürlichen Existentials des Menschen finden wir zwar nicht dem Begriff, sehr wohl aber der Sache nach schon in der Logos-Theologie des Origenes.³⁶ Darauf hat Karl Rahner selbst mehrfach in seiner Studie

³¹ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 37 f. So auch schon in: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, in: Sämtliche Werke; Band 4, 2–281, 94–97.

³² Vgl. dazu grundlegend: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Sämtliche Werke; Band 12, 101–135, besonders 112–123.

³³ Vgl. Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie; Band IV: Neuere Schriften, Einsiedeln [u. a.] 1964, 209–236, 221–223, 228 f.; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 116–132.

³⁴ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 125.

³⁵ Vgl. ebd. 123 f., 126–129 u. ö.

³⁶ Origenes' Werke werden nach folgenden Textausgaben abgekürzt zitiert: C. Cels. I–II = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome I (SC 132), Paris 1967; C. Cels. III–IV = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome II (SC 136), Paris 1968; C. Cels. V–VI = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome III (SC 147), Paris 1969; C. Cels. VII–VIII = Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*; tome IV (SC 150), Paris 1969; Comm. in Cant. I–II = Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Texte de la

über die Bußlehre des Alexandrinerers hingewiesen.³⁷ So geht Origenes davon aus, dass das Wesen des Menschen darin besteht, reiner Geist zu sein. Ursprünglich, so lehrt er unter dem Einfluss des Platonismus, hat Gott ausschließlich körperlose Geistwesen erschaffen, deren Wesen darin besteht, mit Vernunft begabt zu sein. Erst nachdem sich diese reinen Vernunftgeschöpfe ihrer kreatürlichen Bestimmung, der Gemeinschaft mit Gott, verweigert hatten, begründete der Schöpfer den materiell-körperlichen Kosmos, um mit ihm einen Ort zu schaffen, in dem er den vernunftbegabten Kreaturen dem Grad ihrer schuldhaften Selbstverweigerung entsprechend

version latine de *Rufin*. Introduction, traduction et notes par *L. Brésard* et *H. Crouzel* avec collaboration de *M. Borret*; tome I (SC 375), Paris 1991; Comm. in epist. ad Rom. I-II = Comentarrii in Epistulam ad Romanos liber primus, liber secundus – Römerbriefkommentar. Erstes und zweites Buch, übersetzt und eingeleitet von *T. Heithner* (FC 2/1), Freiburg i. Br. [u. a.] 1990; Comm. in epist. ad Rom. VII-VIII = Comentarrii in Epistulam ad Romanos liber septimus, liber octavus – Römerbriefkommentar. Siebtes und achttes Buch, übersetzt und eingeleitet von *T. Heithner* (FC 2/4), Freiburg i. Br. [u. a.] 1994; Comm. in Io. I-V = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par *C. Blanc*; tome I (SC 120), Paris 1966; Comm. in Io. VI/X = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par *C. Blanc*; tome II (SC 157), Paris 1970; Comm. in Io. XIII = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par *C. Blanc*; tome III (SC 222), Paris 1975; Comm. in Io. XIX/XX = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, introduction, traduction et notes par *C. Blanc*; tome IV (SC 290), Paris 1982; Comm. in Io. XXVIII/XXXII = Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, introduction, traduction et notes par *C. Blanc*; tome V (SC 385), Paris 1992; Comm. in Mt. X-XVII = Matthäuserklärung I: Die griechisch erhaltenen Tomoi, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von *E. Benz* von *E. Klostermann* (GCS Orig. X), Leipzig 1935; Comm. in Mt. ser. = Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der commentariorum series, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von *E. Benz* von *E. Klostermann* (GCS Orig. XI), Leipzig 1933; Dial. = Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de *J. Scherer* (SC 67), Paris 1960; Hom. in Gen. I-XVI = Homélies sur la Genèse. Introduction de *H. de Lubac* et *L. Doutreleau*. Texte latin, traduction et notes de *L. Doutreleau* (SC 7), Paris 1985; Hom. in Ier. I-XI = Homélies sur Jérémie. Traduction par *P. Husson* et *P. Nautin*. Édition, introduction et notes par *P. Nautin*; tome I (SC 232), Paris 1976; Hom. in Ier. XII-XX = Homélies sur Jérémie. Traduction par *P. Husson* et *P. Nautin*. Édition, introduction et notes par *P. Nautin*; tome II (SC 238), Paris 1977; Hom. in Lev. I-VII = Homélies sur le Lévitique. Texte latin, introduction, traduction et notes par *M. Borret*; tome I (SC 286), Paris 1981; Hom. in Lk. = Homélies sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes par *H. Crouzel*/*F. Fournier*/*P. Périchon* (SC 87), Paris 1962; Hom. in Num. XI-XIX = Homélies sur les Nombres. Homélies XI-XIX. Texte latin de *W. A. Baebrens*, nouvelle édition par *L. Doutreleau* (SC 442), Paris 1999; Princ. I-IV = ΩΠΙΓΕΝΟΥΣ ΠΙΕΠΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ Δ'/Origenis de principiis libri IV/Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von *H. Görgemanns* und *H. Karpp* (TzF 24), Darmstadt 1992. – Seiten- und Zeilenzahlen werden nur dann angegeben, wenn in den verwendeten Editionen Kapiteileinteilungen fehlen.

³⁷ Vgl. vor dem Hintergrund unserer folgenden Ausführungen Die Bußlehre des Origenes, in: Sämtliche Werke; Band 11, 80–190, 111: „Natürlich darf vor allem die unverlierbare Logosabbildlichkeit und die Logosinexistenz im ἡγεμονικόν des Menschen, die ja der Ausgangspunkt für alle Heilmöglichkeit und für allen Heilserwerb des Menschen sind, nicht einfach im Sinne einer bloßen ‚Natur‘ gedeutet werden. Auch heute muß schließlich die Theologie im Menschen, so wie er tatsächlich existiert, ein Existential anerkennen, das einerseits übernatürlich ist und doch andererseits zu den unverlierbaren real-ontologischen Bestimmungen seines wirklichen Wesens gehört“ (vgl. auch ebd. 114 f. sowie 124: „das übernatürliche Existential der Logosinexistenz“).

zur Strafe und Erziehung ihren Platz zuweisen konnte.³⁸ Die körperliche Verfassung des Menschen ist nach Origenes also eine Folge des Sündenfalls, von der das eigentliche Wesen des Menschen nicht berührt ist. In seinem innersten Wesenskern, seinem ἡγεμονικόν, ist der Mensch vielmehr ein reines Vernunftwesen, das immer schon auf die Gemeinschaft mit Gott hingebunden ist. Denn die Vernunftbegabung des Menschen hat nach Origenes darin ihren ontologischen Grund, dass der Schöpfer ihm Anteil am ewigen Logos verliehen hat, der sein eingeborener Sohn ist und die Gemeinschaft mit Gott vermittelt.³⁹ Der Logos, so erklärt Origenes im Einklang mit der Heiligen Schrift, ist das Bild Gottes, seines Vaters (vgl. Kol 1,15)⁴⁰, nach dem der Mensch in seiner Wirklichkeit als reines Vernunftwesen geschaffen ist (vgl. Gen 1,26 f.)⁴¹. Deshalb erfährt sich der Mensch in seinem eigentlichen Selbst immer schon in den Horizont des göttlichen Logos hineingestellt, existiert er immer schon wesenhaft als Hörer des Wortes Gottes. Nach der Offenbarungstheologie des Origenes ist der Logos als Selbstmitteilung seines Vaters zu begreifen⁴², der der ursprungslose Ursprung der Gottheit ist und sich in seinem Sohn von Ewigkeit zu Ewigkeit aussagt, indem er ihn zeugt⁴³. Der ewige Gottessohn ist also das die Wirklichkeit des einen wahren Gottes in sich darstellende Urwort, in dem sich der Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit kommunikativ macht. Wie Rahner begreift somit auch Origenes den Menschen, ja überhaupt jede vernunftbegabte Kreatur, als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Die Logos-Offenbarung, die an ihn immer schon ergeht, ist der konstitutive Grund seines Wesens und die transzendente Bedingung seines Selbstvollzugs als Vernunftgeschöpf. In diesem Sinne gilt auch nach Origenes der Satz, dass die Selbstmitteilung Gottes die

³⁸ Vgl. dazu die klassische Studie von *H. Koch*, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin/Leipzig 1932; sowie *G. Sfameni Gasparro*, Art. „Caduta“, in: *A. Monaci Castagno* (Hg.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rom 2000, 49–53.

³⁹ Vgl. *Comm. in Io.* I 27,181; II 2,15; II 35,215; VI 30,154; VI 38,189, *Hom. in Ier.* V 9,14–19; sowie *Princ.* I 3,6 (TzF 24, 170–172): „[...] quod omnes, qui rationabiles sunt, verbi dei, id est rationis, participes sunt et per hoc velut semina quaedam insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, quod est Christus. [...] Ostendit sane et apostolus Paulus quod omnes habeant participium Christi dicens: ‚Ne dixeris in corde tuo [...]. Sed quid dicit scriptura? Prope te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo‘ (Röm 10,6–8). Ex quo in corde omnium esse significat Christum secundum id, quod verbum vel ratio est, cuius participio rationabiles sunt.“ Vgl. dazu auch *A. Lieske*, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, 103–105.

⁴⁰ *Comm. in Io.* I 38,283; XXXII 29,359; *Comm. in Mt.* XV 10 (GCS Orig. X, 375,20–22).

⁴¹ Vgl. *Dial.* 11,19–12,14; 15,28–16,10; sowie *Comm. in Io.* XX 22,182: „καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος“. Vgl. ebenso *Comm. in Io.* I 17,104 f. und *Hom. in Gen.* I 13,1–107.

⁴² Vgl. *Comm. in Mt.* XII 4 (GCS Orig. X, 74,18 f.); *C. Cels.* VI 68,3–6; *Comm. in Io.* I 5,28; XIII 24,146; *Hom. in Gen.* I 17,67–69. Dabei beruft sich Origenes auf einschlägige Schriftstellen, zum Beispiel auf die Herrenworte „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45; vgl. 14,9) oder „Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Joh 13,20; vgl. Mt 10,40). Vgl. dazu *Comm. in Io.* XXXII 17,213–216; *C. Cels.* VII 43,14–36.

⁴³ Vgl. *Princ.* I 2,4 (TzF 24, 130); *Comm. in Io.* I 29,204; *Hom. in Ier.* IX 4,71–83.

Bedingung dafür ist, dass sie vom Menschen angenommen werden kann. In seinem Logos, so könnte auch Origenes sagen, ist Gott selbst der Geber, die Gabe und der Grund der Annahme seiner Selbstmitteilung.

2. Welt und Geschichte als Raum der Entscheidung für oder gegen die Selbstmitteilung Gottes

Mit Blick auf die Selbstmitteilung Gottes unterscheidet Rahner eine doppelte Modalität: zum einen den Modus des Angebots, in dem Gott immer schon sein Wort an den Menschen richtet; zum anderen den Modus der Annahme, in dem der Mensch sich von Gottes Selbstoffenbarung in Anspruch nehmen lässt.

Ihre sachliche Parallele findet diese Unterscheidung in der origeneischen Konzeption einer Stufung der kreatürlichen Logos-Teilhabe. Nach Origenes hat schlechterdings jedwede vernunftbegabte Kreatur Anteil am Logos, weil sie andernfalls nicht das wäre, was sie ist. Selbst das am tiefsten gefallene Vernunftgeschöpf, der Teufel, verliert niemals die Würde, im innersten Grund seiner geistigen Existenz unter dem gnadenhaften Anruf des göttlichen Logos zu stehen.⁴⁴ Im Gegenteil, einzig und allein aufgrund seiner unverlierbaren Logos-Begabung ist es dem Teufel überhaupt möglich, Gottes Heilsangebot abzulehnen und sich so seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung zu widersetzen. Die schöpfungsgemäße Bestimmung einer jeden vernunftbegabten Kreatur besteht nach Origenes aber darin, dass diese mehr und mehr ihrer kreatürlichen Logos-Begabung entsprechend lebt, d. h. die Wirklichkeit des Logos, an der sie anfanghaft unverlierbar immer schon teilhat, mehr und mehr in sich zur Entfaltung gelangen lässt. Die vernunftbegabte Kreatur ist berufen zu werden, was sie im Grunde ihres Wesens immer schon ist: λογικός. Mit diesem Adjektiv kann Origenes sowohl die Tatsache der fundamentalen kreatürlichen Logos-Teilhabe, der Vernunftbegabung also, als auch die Erlösungswirklichkeit beschreiben, in der die vernunftbegabte Kreatur sich immer mehr von der Wirklichkeit des göttlichen Logos durchdringen lässt, um auf diese Weise nach dessen ewigem Vorbild schließlich in *vollkommener Gestalt* selbst zum Sohn Gottes zu werden und durch ihn, mit ihm und in ihm in die Schau des Vaters einzutreten, in der sich ihre Vergöttlichung vollzieht.⁴⁵

Der Raum, in dem der Mensch auf die Selbstmitteilung Gottes Antwort gibt, ist Rahner zufolge seine einmalige, je individuelle Lebensgeschichte. Ausnahmslos jeder Mensch erfährt sich in seinem Leben überall und jederzeit vor die Frage gestellt, ob er sich der Selbstzusage Gottes überlässt, auf

⁴⁴ Vgl. Comm. in Io. XX 28,248–251.

⁴⁵ Vgl. Comm. in Io. I 11,73; 37,267 f.; II 16,114; Hom. in Jer. XIV 10,8–13. Vgl. dazu *M. M. Garijo*, Aspectos de la Pneumatología Origeniana, in: *ScrVict* 13 (1966), 65–86.173–216.297–324, 202–205; sowie jüngst *A. Bueno Ávila*, „Plenitud“ y „participación“. Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría, in: *Aug.* 50 (2010), 27–60.

die er sich in seinem innerweltlichen Selbstvollzug immer schon verwiesen erfährt, oder ob er sie ablehnt. Insofern sich an dieser Frage das Heil des Menschen entscheidet, lässt sich die Heilsgeschichte nach Rahner unmöglich auf bestimmte partikuläre Phasen innerhalb der allgemeinen Weltgeschichte reduzieren. Vielmehr gilt: Die Heilsgeschichte ist mit der Geschichte der Menschheit überhaupt koextensiv, weil der göttliche Logos jedem Menschen seine heilvolle Gegenwart immer schon anbietet und der Mensch deshalb zu allen Zeiten und allerorten berufen ist, ein wirklicher Hörer des Wortes zu werden.⁴⁶

Wie für Rahner, ist die Vorstellung von der transzendentalen Logos-Offenbarung auch für Origenes das bestimmende Prinzip der Geschichtstheologie. Die gegenwärtige Welt ist der Ort, an dem der Mensch nach dem Sündenfall dazu erzogen werden soll, aufs Neue in vollkommener Gestalt in die Wirklichkeit des göttlichen Logos einzutreten, um darin in die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, zurückzukehren, für die er von allem Anfang an geschaffen ist. Dabei ist nach Origenes der Logos selbst der Erzieher der Menschen, der zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte um die Bereitschaft eines jeden Einzelnen wirbt, in das göttliche Heilsangebot einzuwilligen.⁴⁷ In diesem Sinne gilt auch nach Origenes, dass die Heilsgeschichte das eigentliche Wesen der Menschheitsgeschichte ausmacht.

Wenn wir diese geschichtstheologische Parallele registrieren, dürfen wir dabei allerdings nicht die fundamentalen Differenzen aus den Augen verlieren, die gerade in diesem Zusammenhang zwischen den beiden Entwürfen bestehen. Es handelt sich dabei um unterschiedliche Prämissen in der Schöpfungstheologie, die für die Gesamtgestalt des einen wie des anderen Ansatzes von signifikanter Bedeutung sind. Wie wir bereits erwähnt haben, geht Origenes von der Vorstellung aus, dass die vernunftbegabten Kreaturen im Voraus zu aller materiell-körperlichen Schöpfungswirklichkeit als reine Geistwesen geschaffen worden sind. Erst infolge ihres Abfalls von Gott sind sie in körperlicher Verfassung in den materiellen Kosmos eingegangen. Nach Origenes ist die Weltgeschichte daher der Ort, an dem die gefallenen Menschen die volle Gemeinschaft mit dem Logos *wiederfinden* sollen, nachdem sie sich in ihrem Sündenfall aus seiner Wirklichkeit herausbewegt haben, ohne jedoch die Teilhabe an ihm völlig einzubüßen. Dabei setzt Origenes ein zyklisches Weltbild voraus, wonach Gott eine so große Zahl aufeinander folgender Welten schafft, wie zur Erziehung der gefallenen Vernunftwesen erforderlich ist.⁴⁸ Sowohl die Lehre von der Präexistenz der Vernunftwesen als auch das zyklische Weltbild wurden später allerdings vom Lehramt der Kirche ver-

⁴⁶ Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: *Sämtliche Werke*; Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von J. Heislbeitz und A. Raffelt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, 590–604, 590–593.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, 62–78.

⁴⁸ Vgl. A. Monaci Castagno, Art. „Cosmo“, in: *Dies.* (Hg.), Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, Rom 2000, 92–98, besonders 95 f.

worfen. Insofern liegen Rahners Entwurf völlig andere schöpfungstheologische Voraussetzungen zugrunde. Mit dem kirchlichen Dogma geht er davon aus, dass Gott den Menschen als Einheit aus Leib und Seele geschaffen hat. Vor diesem Hintergrund begreift er die Geschichte als die einmalige Lebenszeit des Menschen, innerhalb derer dieser als „Geist in Welt“ seine transzendente Verwiesenheit auf das Wort Gottes überhaupt erst realisiert.

Von der transzendentalen unterscheidet Rahner die „kategoriale Offenbarung“. Diese sieht er überall dort gegeben, wo jene sich in konkret-geschichtlichen Vermittlungsgestalten manifestiert, die geeignet sind, den Menschen in die Wirklichkeit der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes hineinzuführen, die der unauslotbare Horizont seines Daseins ist.⁴⁹ Zur kategorialen Offenbarung gehören nach Rahner im weitesten Sinne sämtliche innerweltlichen Manifestationen, die den Menschen zu sich selbst rufen, indem sie ihm zu reflexem Bewusstsein bringen, dass er seinem Wesen nach das Ereignis der gnadenhaften Selbstzusage Gottes ist. Deshalb lässt sich die kategoriale Offenbarungswirklichkeit auch nicht von vornherein auf die im Alten und Neuen Testament bezeugte Offenbarungsgeschichte eingrenzen. Der Christ muss und darf nach Rahner unbefangen damit rechnen, dass auch außerhalb der biblisch bezeugten Offenbarung in der Religionsgeschichte der Menschheit vielfältige Formen religiösen Lebens existiert haben und existieren, in denen das transzendente Gottesverhältnis des Menschen einen mehr oder weniger authentischen Ausdruck findet. In diesem Sinne deutet Rahner die mannigfaltigen Phänomene, denen wir in der Religionsgeschichte begegnen, als mehr oder weniger gelungene Versuche, die im übernatürlichen Existential einem jeden Menschen angebotene transzendente Offenbarungserfahrung zu objektivieren.⁵⁰ Weil Rahner mit dem christlichen Credo davon ausgeht, dass die kategoriale Offenbarungsgeschichte im Gottmenschen Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt gefunden hat, gilt ihm die integrale Lebensgestalt Jesu als der entscheidende Maßstab, an dem die Wahrheit aller weiteren innerweltlichen Objektivationsgestalten zu bemessen ist.⁵¹

Verglichen mit Rahners Begriff der kategorialen Offenbarung weist Origenes' Offenbarungstheologie eine sachlich eng verwandte Sinnlogik auf. Wie wir schon erwähnt haben, betrachtet der Alexandriner alle materiell-körperliche Schöpfungswirklichkeit lediglich als Mittel göttlicher Heilspädagogik. Die raumzeitlich verfasste Welt, in der der gefallene Mensch sein Dasein fristen muss, ist der Ort, an dem er sich dahingehend erziehen lassen soll, dass er sich von neuem ganz und gar von der Wirklichkeit des göttli-

⁴⁹ Vgl. Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie; Band IV, 209–236, 228 f.

⁵⁰ Vgl. Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, in: Sämtliche Werke; Band 22/2, 345–351, besonders 349–351.

⁵¹ Vgl. Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Sämtliche Werke; Band 10, 590–604, besonders 598–600; Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 155.172–244.

chen Logos durchdringen lässt, um so in seine schöpfungsgemäße Existenz zurückzufinden, die in der Gemeinschaft mit Gott besteht. Die kategorial-innerweltlichen Gestalten, in denen sich der Logos den gefallen Menschen zu erkennen gibt, sind dabei auch nach Origenes nichts anderes als äußere Medien, durch die sich jeder Mensch auf den tiefsten Grund seines geistigen Selbst verweisen lassen soll, in dem die Logos-Wirklichkeit immer schon keimhaft gegenwärtig ist und zu immer vollkommenerer Entfaltung drängt. So kennt Origenes verschiedene Manifestationen des Logos in der Welt, die von unterschiedlicher Qualität sind: zum einen die materiell-körperliche Schöpfung in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, in der jede einzelne Kreatur schon deshalb ein abbildhaftes Verweiszeichen auf den göttlichen Logos darstellt, weil dieser die all-einheitliche Exemplarursache des Kosmos ist;⁵² zum anderen die Botschaft der alttestamentlichen Propheten, die in allem, was als ihre eigentliche Botschaft zu gelten hat, Christus, das ewige Wort Gottes, des Vaters, verkündet haben; sodann – als unüberbietbaren Höhepunkt aller Logos-Offenbarung in der Welt – den Gottmenschen Jesus Christus, in dem das ewige Gotteswort sich die Wirklichkeit des gefallen Menschen vorbehaltlos zu eigen gemacht hat; nicht zuletzt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, in deren buchstäblichem Textzusammenhang der göttliche Logos verborgen gegenwärtig ist; schließlich die Sakramente der Kirche, die Origenes als Symbole der Logos-Gegenwart in der Gemeinschaft der Glaubenden begreift.

Weil sich der von Rahner und Origenes in sachlicher Parallelität konzipierte Zusammenhang von transzendentaler und kategorialer Offenbarung besonders anschaulich an der Frage illustrieren lässt, worin das Wesen der Prophetie besteht, wollen wir dieser Frage im folgenden Abschnitt nachgehen. Im übernächsten Abschnitt soll daraufhin gezeigt werden, wie beide Theologen das Mysterium der Inkarnation als Höchstfall der Prophetie und Jesus Christus als Inbegriff des Propheten verständlich zu machen suchen.

3. Die Propheten als Künder des Wortes Gottes

Wenn Rahner auch nicht bestreitet, dass es außerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte kategoriale Objektivationen der transzendentalen Offenbarungserfahrung geben kann und gibt, denen ein echter religiöser Wert nicht abgesprochen werden darf, sieht er doch dem Glauben der Kirche entsprechend in dem Offenbarungsgeschehen, von dem das Alte und das Neue Testament Zeugnis ablegen, eine „besondere ‚amtliche‘ Offenbarungsgeschichte“.

⁵² Vgl. Comm. in Io. I 19,113 f.; I 34,244. In der Teilhaberrelation, in der die sinnlich wahrnehmbare Schöpfungswirklichkeit zum göttlichen Logos steht, erkennt Origenes den ontologischen Grund für die *analogia entis*, auf die er in Comm. in Io. I 26,167 in grundsätzlicher Weise zu sprechen kommt: „Das sinnlich Wahrnehmbare vermag nämlich eine Entsprechung (ἀναλογίαν) zum Geistigen (πρὸς τὸ νοητόν) zu haben.“

schichte“ verbürgt.⁵³ Dieses Offenbarungsgeschehen begreift er „als die gültige Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen“.⁵⁴ In diesem Zusammenhang sucht Rahner das Wesen der Prophetie zu deuten, die das Alte und das Neue Testament wie eine Klammer miteinander verbindet. „Die Propheten“, so erklärt er, „sind als Menschen aufzufassen, in denen die Selbstausslegung der übernatürlichen transzendentalen Erfahrung und ihrer Geschichte in Wort und Tat geschieht.“⁵⁵ Wie jeder andere Mensch auch ist der Prophet aufgrund der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes immer schon unausweichlich als Hörer des göttlichen Wortes konstituiert. Gegenüber den meisten anderen Menschen gelingt es jedoch nur ihm – oder zumindest nur ihm in herausragender Weise –, aus der Gnadenwirklichkeit der Selbstzusage Gottes heraus in seiner Botschaft und in seinem Lebenswandel die Wahrheit des ewigen Gotteswortes authentisch zu vermitteln. Ein Prophet ist nach Rahner mit anderen Worten so etwas wie die Ikone Gottes, insofern er sich anderen Menschen gegenüber in Wort und Tat als für die Wirklichkeit Gottes transparent erweist. „Der Prophet“, so stellt Rahner fest,

ist, theologisch richtig gesehen, nichts anderes als der Glaubende, der seine transzendente Gotteserfahrung richtig aussagen kann. Sie wird im Propheten, vielleicht im Unterschied zu anderen Glaubenden, so ausgesagt, daß sie auch für andere zur richtigen und reinen Objektivation von deren eigener transzendentaler Gotteserfahrung wird und in dieser Richtigkeit und Reinheit erkannt werden kann.⁵⁶

Vom Begriff der transzendentalen Offenbarung her kommt Rahner so zu einem Verständnis von Prophetie, wonach der Prophet nicht wesentlich von jedem anderen Menschen unterschieden ist. Bei den Propheten kommt vielmehr „etwas in das Wort, was grundsätzlich überall bei allen, auch bei uns, die wir uns nicht Propheten nennen, gegeben ist“⁵⁷. Der Unterschied zwischen den Propheten und den gewöhnlichen Menschen liegt allein darin, dass sich die Propheten das an jeden Menschen immer und überall ergehende Wort Gottes in solcher Weise zu eigen machen, dass sie wirkliche Hörer und deshalb auch wahrhaftige Künder des Wortes Gottes sind. Trotz der Gebrochenheit auch seiner Lebensgeschichte lebt der Prophet also in herausragender Weise in und aus der Gnadenwirklichkeit, die Gott selbst in seiner Selbstmitteilung ist. In ihm „legt Gott sich selbst in der Geschichte aus“, wie Rahner sagt.⁵⁸ Deshalb ist der Prophet ein Mensch, den wir einen Heiligen nennen.

Auch Origenes legt seinem Begriff des Propheten die anthropologische Einsicht zugrunde, dass der Mensch als vernunftbegabte Kreatur wesenhaft

⁵³ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 156.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 157. Vgl. auch ebd. 158.

⁵⁷ Ebd. 156.

⁵⁸ Ebd.

am göttlichen Logos teilhat, der die ewige Selbstmitteilung Gottes ist. Auch er geht deshalb wie Rahner davon aus, dass echte Prophetie kategorial-geschichtlich nur dort und immer dort anzutreffen ist, wo Menschen als verlässliche Zeugen der absoluten Wahrheit auftreten, als die sich der eine Gott in seinem eingeborenen Sohn in Ewigkeit immer schon aussagt. So teilt Origenes mit den neutestamentlichen Theologen die Überzeugung, dass schon die Propheten des Alten Bundes in allem, was den eigentlichen Sinn ihrer Botschaft ausmacht, Christus verkündet haben, den ewigen Gottessohn, das weisheits- und wahrheitserfüllte Urwort des Vaters.⁵⁹ „Warum sollte es denn verwunderlich sein“, so fragt er,

wenn ebenso, wie viele Jünger Christi dadurch zu Ehren gekommen sind, dass sie Zeugen Christi waren, auch schon die Propheten von Gott damit beschenkt worden sind, Christus vorauszuverkündigen, den sie erkannt hatten, die Propheten, die nicht nur diejenigen, die nach Christi Ankunft gelebt haben, sondern auch diejenigen, die in den früheren Geschlechtern vor jenen gelebt haben, das lehrten, was es über den Sohn Gottes einzusehen gilt.⁶⁰

In der prophetischen Offenbarungsgeschichte ist mit anderen Worten der göttliche Logos selbst am Werk, um sich den gefallen Menschen kundzutun und sie zu Gott zurückzuführen. Er spricht durch den Mund seiner heiligen Propheten und ist im Buchstaben des Alten Testaments, in dem die prophetische Logos-Botschaft ihren literarischen Niederschlag gefunden hat, verborgen gegenwärtig.⁶¹ Um begreiflich zu machen, wie die alttestamentlichen Propheten schon lange Zeit vor der Menschwerdung des göttlichen Logos diesen authentisch zu verkündigen vermochten, bemüht Origenes der Sache nach dieselbe Argumentationsfigur wie Rahner. Die Propheten haben sich, so erklärt er, in besonderer Weise der Gegenwart des ewigen Gottessohnes geöffnet, in deren Horizont sie ihr Dasein als Vernunftgeschöpfe immer schon vollziehen. Dies ist gemeint, wenn es in der Heiligen Schrift heißt, der Logos sei an Jesaja, an Jeremia, an Hosea oder an Ezechiel ergangen.⁶² Auf diese Weise konnten die Propheten die

⁵⁹ Vgl. Princ. I Praef. 1 (TzF 24, 82): „Christi autem verbis dicimus non his solum, quae homo factus atque in carne positus docuit; et prius namque Christus dei verbum in Moyse atque in prophetis erat. Nam sine verbo dei quomodo poterant prophetae de Christo? Ad cuius rei probationem non esset difficile ex divinis scripturis ostendere, quomodo vel Moyse vel prophetae spiritu Christi repleti vel locuti sunt vel gesserunt omnia quae gesserunt [...]“

⁶⁰ Comm. in Io. II 34,207. Vgl. dazu *M. Harl, Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Paris 1958, 160–171.

⁶¹ Vgl. Hom. in Lev. I 1,1–10; Princ. IV 1,6 (TzF 24, 686–688); Comm. in Io. I 6,33; XIII 46,305–308; Comm. in Mt. ser. 27 (GCS Orig. XI, 45,24–46,14); und den Überblick bei *R. Gögler, Inkarnationsglaube und Bibeltheologie bei Origenes*, in: ThQ 165 (1985), 82–94, 91–94.

⁶² Vgl. Hom. in Ier. IX 1,8–19: „Man muss wissen, dass er auch schon vorher [sc. vor der Inkarnation; Ch. B.] ankam (ἐπεδήμει), wenn auch nicht im Fleisch (σωματικῶς), sondern in einem jeden Heiligen, und dass er auch nach dieser seiner sichtbaren Ankunft (ἐπιδημίαν βλέπομένην) von neuem für uns ankommt (ἐπιδημεί). Wenn du dafür einen Beweis haben willst, so richte deine Aufmerksamkeit auf den Vers: ‚Der Logos, der vom Herrn an Jeremia erging und sagte: ‚Hört usw.‘ (Jer 11,1). Wer nämlich ist ‚der Logos, der vom Herrn erging‘ – sei es an Jeremia oder an Jesaja oder an Ezechiel oder an irgendjemand sonst –, wenn nicht derjenige, der ‚im Anfang bei

Wahrheit, die der ewige Gottessohn ist, kraft dieser Wahrheit selbst verkündigen. Wie Rahner vertritt auch Origenes die Auffassung, dass es grundsätzlich jedem Menschen wie überhaupt jeder vernunftbegabten Kreatur möglich ist, als Prophet Christi Zeuge der ewigen Wahrheit Gottes zu sein.⁶³ Auch nach Origenes gilt: Insofern jedes Vernunftgeschöpf wesenhaft immer schon Hörer des Wortes Gottes ist, eignet ihm in seiner Freiheit auch immer schon das Vermögen, zum authentischen Interpreten des Wortes Gottes zu werden. Dabei betont der Alexandriner, dass es graduelle Unterschiede in der Wahrheitserkenntnis der einzelnen Propheten gibt, weil nicht alle sich in der gleichen Weise vom Wort Gottes durchdringen lassen.⁶⁴ Wenn er in diesem Zusammenhang auch immer wieder das Moment der kreatürlichen Freiheit herausstellt, stimmt er der Sache nach mit Rahner gleichwohl darin überein, dass die geschichtliche Objektivierung der Logos-Offenbarung, wie sie sich im Leben und in der Botschaft eines jeden Propheten ereignet, keineswegs „als ein bloß humaner, natürlicher Reflexions- und Objektivationsprozeß“⁶⁵ gedeutet werden darf.⁶⁶ Das origenäische Gnadenverständnis lässt sich nämlich nicht, wie Adolf von Harnack meinte, als „Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Freiheit“ charakterisieren⁶⁷, sondern muss vielmehr verstanden werden als Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Gnade⁶⁸.

Gott war‘ (Joh 1,2)? Ich kenne keinen anderen Logos des Herrn als den, über den der Evangelist gesagt hat: ‚Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos‘ (Joh 1,1).“ Siehe weiterhin ebd. 25–33: „So darf ich wohl sagen, dass Christus an Mose erging, an Jeremia, an Jesaja und an einen jeden der Gerechten. Und sein an die Jünger gerichtetes Wort: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt‘ (Mt 28,20) wurde in Wirklichkeit auch vor seiner Ankunft (πρὸ τῆς ἐπιδημίας αὐτοῦ [sc. vor seiner Inkarnation; Ch. B.]) bewahrt und verwirklicht. Denn er war mit Mose zusammen, er war mit Jesaja zusammen und er war zusammen mit einem jeden der Heiligen. Wie hätten jene das Wort Gottes verkünden können, wenn das Wort Gottes bei ihnen noch gar nicht angekommen gewesen wäre (μὴ ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς)?“

⁶³ Vgl. C. Cels. IV 7,12–16: „In jedem Zeitalter geht die Sophia Gottes [sc. der ewige Gottessohn; Ch. B.] in diejenigen Seelen ein, die sie heilig (ἁγία) vorfindet, und rüstet sie zu Freunden Gottes und zu Propheten aus (φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει; Weish 7,27). Die heiligen Bücher berichten uns in jedem Zeitalter von Menschen, die heilig (ἅγιοι) und fähig waren, den göttlichen Geist in sich aufzunehmen (δεκτικοὶ τοῦ θεοῦ πνεύματος) [...]“ Vgl. sodann ebd. 3,24–27: „Immer (ἀεί) nämlich hilft Gott mit seinem Logos, der ‚in jedem Zeitalter in heilige Seelen eingeht und sie zu Freunden Gottes und zu Propheten ausrüstet‘ (Weish 7,27), denjenigen auf, die die Verkündigung (τὰ λεγόμενα) hören.“

⁶⁴ Vgl. C. Cels. IV 8,1–5: „Es nimmt aber nicht wunder, dass zu gewissen Zeiten Propheten aufgetreten sind, die wegen ihres in höherem Maße beharrlichen und beständigen Wandels andere Propheten, die in ihren Tagen oder auch früher oder später als sie lebten, in der Annahme der Göttlichkeit (ἐν τῇ παραδοχῇ τῆς θεϊότητος) überragten.“ Vgl. dazu R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 289–291.

⁶⁵ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 156.

⁶⁶ Vgl. Comm. in Io. VI 6,35.

⁶⁷ A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte; Band I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen ⁴1909, 692.

⁶⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, Einführung, in: Ders., Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg ²1952, 22; H. Crouzel, Théologie de l’image de Dieu chez Origène, Paris 1956, 264 u. ö.; E. Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, Mainz 1990, 116–123.

Denn der Wurzelgrund aller kreatürlichen Freiheit ist Origenes zufolge der göttliche Logos selbst, der jedwede Freiheitstat des Menschen gnadenhaft ermöglicht und trägt.⁶⁹ Von daher sind die Propheten Menschen, die in herausragender Weise in und aus der Gnade leben, die Gott in seiner Selbstmitteilung ist. Wenn Origenes sie als Heilige bezeichnet, die des Heiligen Geistes teilhaftig sind⁷⁰, so deshalb, weil seiner trinitarischen Soteriologie zufolge der Heilige Geist der Inbegriff der Gnade ist⁷¹, der die Selbstmitteilung des Vaters in seinem Sohn an die vernunftbegabte Kreatur vermittelt⁷².

4. Jesus Christus als unüberholbarer Höhepunkt der geschichtlichen Offenbarungsökonomie

Das christologische Dogma, demzufolge der göttliche Logos in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, expliziert Rahner von denselben systematischen Voraussetzungen her, die auch seinem Begriff von Prophetie zugrunde liegen. Danach ist der Gottmensch Jesus Christus „der endgültige, letzte, nicht mehr überbietbare Prophet“,⁷³ der Gottesbote schlechthin. Rahner nennt ihn den „absoluten Heilbringer“.⁷⁴ Darunter versteht er „jene geschichtliche Persönlichkeit, die – in Raum und Zeit auftretend – den Anfang der ins Ziel kommenden absoluten Selbstmitteilung Gottes bedeutet, jenen Anfang, der die Selbstmitteilung für alle als unwiderruflich geschehend, als siegreich inauguriert anzeigt“.⁷⁵ Wie aus dieser kurzen Definition erhellt, ist für Rahner im absoluten Heilbringer „jener Begriff der hypostatischen Ein-

⁶⁹ Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, 127 f., stellt zutreffend fest, dass nach Origenes „schon das einfache λογικόν εἶναι Teilnahme an der göttlichen Natur“ bedeutet. – Für Rahner vgl. in diesem Sinne R. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 34–71, besonders 45–48, 50 f.

⁷⁰ Vgl. dazu F. Faessler, Der Hagiosbegriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem, Freiburg/Schweiz 1958, 62–143.

⁷¹ Vgl. Comm. in Io. II 10, 77 f. und Hom. in Num. XI 8, 1; vgl. dazu H. Crouzel, Origène, Paris 1985, 261; sowie Garijo, Aspectos de la Pneumatología Origeniana, 310–316.

⁷² Vgl. Princ. IV 2, 7 (TzF 24, 720), wonach der Heilige Geist unter der Vorsehung Gottes, des Vaters („προνοία θεοῦ“), vermittels des Sohnes („διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου“) die Propheten und Apostel als Diener der Wahrheit erleuchtet. Vgl. auch den treffenden Kommentar von R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 285 f.: „Der Logos als Ebenbild des Vaters vermittelt Gott, aber das Pneuma gibt den Zugang zum Logos frei und führt uns ein in seine hohen und tiefen Geheimnisse. [...] Inspiration ist jene Erleuchtung durch das Pneuma, die in den Propheten und Aposteln das Verstehen der vom Vater ausgehenden und vom Logos gewirkten Offenbarung schafft und die Hagiographen zum Zeugnis der erkannten Offenbarungswahrheit anregt.“

⁷³ Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: Sämtliche Werke; Band 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik. Bearbeitet von K. Kreuzer und A. Raffelt, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 321–329, 328.

⁷⁴ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 188.

⁷⁵ Ebd.

heit von Gott und Mensch impliziert [...], der den eigentlichen Inhalt des christlichen Dogmas von der Inkarnation ausmacht“.⁷⁶ Wenn also Jesus Christus als der absolute Heilbringer zu gelten hat, so deshalb, weil er in seiner menschlichen Wirklichkeit die Selbstmitteilung Gottes in schlechthin einmaliger und unüberbietbarer Gestalt realisiert hat, so dass im Unterschied zu allen anderen Propheten von ihm *allein* gesagt werden kann, der eine und ganze göttliche Logos sei in ihm wahrhaft und ganz Mensch geworden. Jesus ist mit anderen Worten „das letzte, unüberholbare Wort Gottes in seiner Selbstzusage zur Menschheit“,⁷⁷ die Ikone Gottes schlechthin,⁷⁸ das „Realsymbol“ Gottes, wie Rahner mit Blick auf Joh 14,9 zu formulieren pflegt, wo Jesus über sich selbst sagt: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“⁷⁹ In Jesus von Nazareth begegnen wir dem unübertrefflichen Hörer und Kündiger des Wortes, das aber heißt: dem vollendeten Menschen, dem Menschen, der genau so ist, wie der Mensch immer schon sein soll, dem Menschen, der wirklich und in Wahrheit – und nicht nur im Modus des Angebots oder der mehr oder weniger tiefgreifenden Annahme – das Ereignis der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes ist.⁸⁰ Die Menschwerdung Gottes ist somit nach Rahner „der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen“⁸¹. In diesem Sinne nimmt in Jesus von Nazareth unwiderruflich, weil unüberbietbar, die Vollendung der gesamten Menschheit ihren Anfang, ist „die unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbare Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt“⁸², ereignet sich in Jesus mit anderen Worten die innerweltliche Vorwegnahme des Eschaton.⁸³ Rahner zufolge ist es unmöglich, die hypostatische Union in Absehung von der eschatologischen Vollendung der gesamten Menschheit verständlich machen zu wollen, und zwar deshalb, weil die Menschwerdung des Logos dem

⁷⁶ Ebd. 191.

⁷⁷ Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: *Sämtliche Werke*; Band 30, 312–320, 315.

⁷⁸ Vgl. Probleme der Christologie von heute, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, 261–301, 290: „Der Mensch ist also der, der die freie Epiphanie Gottes in seiner Geschichte zu erwarten hat. Jesus Christus ist sie.“

⁷⁹ Vgl. Zur Theologie des Symbols, in: *Sämtliche Werke*; Band 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre. Bearbeitet von W. Knoch und T. Trappe, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, 423–457, 436–439.

⁸⁰ Vgl. Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, 309–322, 312 f., 319 f.

⁸¹ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: *Sämtliche Werke*; Band 26, 3–445, 210 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Probleme der Christologie von heute, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, 261–301, 287–289.

⁸² Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: *Sämtliche Werke*; Band 26, 3–445, 194.

⁸³ Vgl. ebd. 171.

christlichen Credo zufolge „um unseres Heiles willen“ geschehen ist.⁸⁴ „Die hypostatische Union“, so führt Rahner aus,

wirkt sich für die angenommene Menschheit des Logos als solche innerlich gerade in dem und eigentlich *nur* in dem aus, was allen Menschen als Ziel und Vollendung zugeschrieben wird, nämlich in der unmittelbaren Anschauung Gottes, die die geschaffene menschliche Seele Christi genießt.⁸⁵

Die Seele Christi, d. h. der Mensch Jesus von Nazareth in der innersten Mitte seiner Person, ist deshalb das Vorbild, auf das der Mensch – *jeder* Mensch – schauen muss, um seiner wesenhaften Berufung und Bestimmung innezuwerden. An dieser Stelle eröffnet sich für Rahner das weite Feld einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, das der Inbegriff der kategorialgeschichtlichen Vermittlung der transzendentalen Offenbarung ist: Jesus ist für uns das Vorbild schlechthin; denn er

ist nach der christlichen Glaubensüberzeugung derjenige, der durch das, was wir seinen Gehorsam, sein Gebet, sein frei angenommenes Todesschicksal nennen, auch die Annahme seiner von Gott ihm gegebenen Gnade und Gottunmittelbarkeit vollzogen hat, die er als Mensch besitzt.⁸⁶

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund der Christologie des Origenes zu, so nimmt es in Anbetracht des bisherigen Ergebnisses nicht wunder, dass Rahners Interpretation des christologischen Dogmas deutliche sachliche Parallelen zu ihr aufweist. Diese Beobachtung darf auch als Indiz für die Richtigkeit der These ins Feld geführt werden, dass die origeneische Christologie einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zum chalcedonischen Dogma darstellt, das Rahner voraussetzt. Im Gesamtzusammenhang seines christlichen Wirklichkeitsverständnisses entfaltet der Alexandriner jedenfalls eine Sicht auf die gottmenschliche Wirklichkeit des Erlösers, in der die Integrität sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur gewahrt ist. Zu Recht gilt Origenes deshalb als früher Vertreter der Zwei-Naturen-Lehre. Es lässt sich zeigen, dass er aus diesem Grund auch bereits die sogenannte Idiomenkommunikation kennt⁸⁷, insofern er ein und dasselbe Subjekt als Träger sowohl der göttlichen wie auch der menschlichen Natur identifiziert⁸⁸. Wenn seine christologischen Überlegungen in diesen Punkten auch auf die chalcedonische Lehre von der *unio hypostatica* vorauswei-

⁸⁴ Vgl. Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: Sämtliche Werke; Band 30, 312–320, 316 f.

⁸⁵ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 193 (Hervorhebung von Ch. B.). Vgl. auch Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke; Band 12, 261–301, 277 f.

⁸⁶ Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke; Band 26, 3–445, 196. Vgl. dazu A. R. Baillog, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben, Innsbruck/Wien 2003.

⁸⁷ Zum Begriff vgl. K. Forster, Art. „Idiomenkommunikation“, in: LThK V (1960), 607–609, 607.

⁸⁸ Eine solche Idiomenkommunikation liegt z. B. vor in: Comm. in Io. X 6,23: „So ist es wahr, ihn Mensch und Nicht-Mensch zu nennen, Mensch nämlich gemäß dem, was geeignet war, den Tod auf sich zu nehmen, Nicht-Mensch aber gemäß dem, was göttlicher ist als der Mensch.“ Vgl.

sen, sind sie in den Einzelheiten ihrer Entfaltung doch unlöslich mit seiner Lehre von der Seelenpräexistenz verflochten, der in der kirchlichen Tradition keinerlei Rezeption zuteilgeworden ist.

Um die in Joh 1,14 bezeugte Fleischwerdung des göttlichen Logos verständlich zu machen, entfaltet Origenes nämlich zum ersten Mal in der Theologiegeschichte eine Theorie der Seele Jesu.⁸⁹ Danach ist die Seele Jesu das vermittelnde Glied, über das sich die göttliche Wirklichkeit des Logos mit der materiellen Wirklichkeit des menschlichen Fleisches zu verbinden vermag. Denn für die Seele, so erklärt Origenes,

war es nicht wider ihre Natur, einen Körper anzunehmen. Aber andererseits war es für jene Seele als vernünftiger Substanz ebenso wenig gegen ihre Natur, Gott aufzunehmen, in dem als dem Logos, der Weisheit und der Wahrheit sie [...] schon ganz und gar aufgegangen war.⁹⁰

Weil Origenes in seiner Anthropologie den platonischen Leib-Seele-Dualismus voraussetzt, erfolgt nach seinem Verständnis auch die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes in zwei wesenhaft voneinander abgegrenzten Phasen: Bevor sich der göttliche Logos die Daseinsgestalt des gefallenem Menschen, d. h. einen menschlichen Körper aus Fleisch und Blut zu eigen nimmt,⁹¹ verbindet er sich mit der Seele Jesu, die wie jede andere vernunftbegabte Kreatur im Voraus zum materiell-körperlichen Kosmos geschaffen und von allem Anfang an zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos berufen ist. Dabei ergreift der Logos von der Seele Jesu jedoch keineswegs gegen deren Willen Besitz. Vielmehr ist es nach Origenes die Seele Jesu, die sich aus freier Wahl im unbedingten Gehorsam gegenüber ihrer geschöpflichen Bestimmung mit dem Logos verbindet und um des Heils der gefallenem Menschen willen deren Daseinsgestalt auf sich nimmt. Weil allein die Seele Jesu in ihrer Freiheit immer schon verwirklicht, wozu jede vernunftbegabte Kreatur berufen ist – die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos und, vermittelt durch diesen, die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater –, ist sie nach Origenes der Inbegriff der erlösten Kreatur. Nicht anders als jedes andere Vernunftgeschöpf auch ist die Seele Jesu immer schon als Hörer des Wortes konstituiert. Im Unterschied zu den anderen Vernunftwesen jedoch nimmt sie allein das Angebot der Selbstmitteilung Gottes in derart vollkommener Weise vorbehaltlos an, dass sie sich ganz und gar von der Wirklichkeit des göttlichen Logos durchdringen lässt.⁹² Zur Illustration dieser ein-

B. Studer, Art. „Incarrazione“, in: *A. Monaci Castagno* (Hg.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rom 2000, 225–229, 227.229.

⁸⁹ Vgl. dazu *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*; Band I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg i. Br. [u. a.] ³1990 (Sonderausgabe 2004), 276–280.

⁹⁰ *Princ.* II 6,3 (TzF 24, 362).

⁹¹ Vgl. *C. Cels.* I 69,5–10; II 23,14 f.; III 25,36–38; *Princ.* I Praef. 4 (TzF 24, 88–90), dazu *M. Eichinger*, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Wien 1969, 74–78.

⁹² Vgl. *C. Cels.* IV 8,5–8: „So darf es nicht verwundern, dass es auch einen Zeitpunkt gegeben

zigartigen Beziehung, in der die Seele Jesu zum ewigen Gottessohn steht, bemüht Origenes einen Vergleich, der eindringlich die Dynamik ihrer Liebe zum Ausdruck bringt, mit der sie sich im freien Gehorsam auf die Wirklichkeit des Logos einlässt:

Angenommen, irgendein Eisenbarren liege ununterbrochen im Feuer, nehme mit all seinen Poren das Feuer auf und werde ganz zu Feuer. Wenn von diesem Barren das Feuer niemals weicht und er nicht vom Feuer getrennt wird, werden wir dann von diesem Ding, das von Natur aus ein Eisenbarren ist, aber im Feuer liegt und unaufhörlich glüht, etwa sagen, es könne irgendwann Kälte in sich aufnehmen? Nein, richtiger ist es zu sagen, es sei ganz Feuer geworden, wie wir es in den Öfen oft sehen. Denn man erkennt in ihm nichts anderes als Feuer, und wenn man es anzufassen versucht, spürt man nicht die Wirkung des Eisens, sondern die des Feuers. Ebenso ergeht es auch jener Seele, die sich – wie das Eisen im Feuer – stets im Logos, immerfort in der Sophia, unablässig in Gott befindet, und alles, was sie tut (agit), alles, was sie empfindet (sentit), alles, was sie erkennt (intellegit), ist Gott. Darum kann man sie nicht als veränderlich und wandelbar bezeichnen. Sie besitzt Unveränderlichkeit, indem sie aufgrund ihrer Einheit mit dem Logos Gottes unaufhörlich von diesem durchglüht ist. Etwas von der Wärme des Logos Gottes, so muss man annehmen, ist zu allen Heiligen gelangt. In dieser Seele aber hat sich, so muss man glauben, das göttliche Feuer selbst wesentlich niedergelassen; von ihm ist ein Teil der Wärme zu den übrigen gedrungen.⁹³

Dadurch, dass sich die Seele Jesu also restlos von der Wirklichkeit des göttlichen Logos durchglühen lässt, ist sie in vollkommener Weise λογικός, ist sie, erfüllt von der Wirklichkeit dessen, der der Sohn Gottes schlechthin ist, immer schon selbst Sohn Gottes.⁹⁴ Die Seele Jesu ist nach Origenes wahrhaft und im eigentlichen Sinne Hörer des ewigen Gotteswortes und vermag deshalb in der Welt der gefallen Menschen zum unüberbietbaren Medium der Logos-Offenbarung, zum Siegel aller heiligen Propheten zu werden.⁹⁵ Sie ist,

hat, an dem ein ganz auserlesenes Wesen (ἐξαιρετόν τι χρῆμα – wie *H. Strutwolf*, *Gnosis als System*. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, Göttingen 1993, 298, Anmerkung 160, richtig feststellt, ist damit nicht der Logos, sondern die Seele Jesu gemeint) sich bei dem Menschengeschlecht aufgehalten hat (ἐπιδημήσκει), das seinesgleichen weder vorher hatte noch später haben wird.“ Vgl. auch *B. Studer*, Art. „Rivelazione“, in: *Monaci Castagno* (Hg.), *Origene*, 409–415, 409.411.

⁹³ Princ. II 6,6 (TzF 24, 368). Vgl. auch ebd. II 6,5 (TzF 24, 366–368).

⁹⁴ Es gilt der soteriologische Grundsatz: „participio filii dei quis in filios adoptatur“ (Princ. IV 4,5 [TzF 24, 800]).

⁹⁵ Christus, der ewige Sohn des Vaters, ist „das Haupt (τὸ κεφάλαιον)“ aller Prophetie, wie es in Comm. in Mt X 22 (GCS Orig. X, 30,19 f.) heißt. Nach Comm. in Io. VI 16,88–92; 17,96, gebührt der Titel „ὁ προφήτης“ allein dem Sohn (Joh 6,14; 7,40; vgl. 4,19; 9,17; Lk 24,19). Er ist *der* Prophet schlechthin, der durch seine Inkarnation von seinem göttlichen Vater Kunde gebracht hat (vgl. Joh 1,18). Deshalb verneint Johannes der Täufer unmissverständlich die Frage der Jerusalemer Priester und Leviten: „Bist Du *der* Prophet?“ (Joh 1,21). Der Täufer ist ja nur *ein* Prophet (προφήτης) in der langen Reihe der Propheten (vgl. Lk 1,76; 20,6; Mt 11,9), in der er als unmittelbarer „Vorläufer Jesu“ (Comm. in Io. II 37,224) allerdings eine herausgehobene Stellung einnimmt. Vgl. in diesem Sinne auch Princ. II 6,4 (TzF 24, 364–366): „Zum Beweis dafür, dass die Vollkommenheit der Liebe und echte reine Zuneigung der Seele Jesu diese untrennbare Einheit mit Gott eingepägt hat, so dass es nicht aus Zufall und ‚ohne Ansehen der Person‘ (vgl. 1 Petr 1,17), sondern aufgrund ihrer sittlichen Vorzüge geschah, dass Gott diese Seele annahm, höre den Propheten, der zu ihr sagt: ‚Du hast Gerechtigkeit geliebt und Gesetzlosigkeit gehasst. Deshalb hat Dich Gott, Dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr als Deine Gefährten‘ (Ps 44,8). Sie wird also um ihrer Liebe willen mit Freudenöl gesalbt, d. h., die Seele wird, mit dem Logos Gottes

so erklärt Origenes mit Blick auf 1 Kor 6,17, als einziges Vernunftgeschöpf mit dem ewigen Gottessohn in vollkommener Weise „ein Geist“ geworden:

Jene Seele, über die Jesus sagte: ‚Niemand nimmt meine Seele von mir‘ (vgl. Joh 10,18), ist mit ihm [sc. dem Sohn; Ch. B.], weil sie ihm, der Sophia und dem Logos Gottes und der Wahrheit und dem wahren Licht, seit Anbeginn der Schöpfung immerfort unzertrennlich anhängen und ihn als ganze ganz aufgenommen hat, so dass sie selbst in seinem Licht und Glanz aufgegangen ist, von Anfang an ein Geist geworden, wie es auch der Apostel denjenigen verspricht, die sie [sc. die Seele Jesu; Ch. B.] nachahmen sollten: ‚Wer sich dem Herrn verbindet, ist ein Geist‘ (1 Kor 6,17).⁹⁶

Wie später bei Rahner begegnen wir demnach auch bei Origenes dem Gedanken, dass der Gottmensch Jesus von Nazareth als das Urbild des neuen Menschen, als das „Bild vollkommener Freiheit“⁹⁷ zu betrachten ist,⁹⁸ so dass in diesem Sinne auch schon für Origenes die Gleichung gilt, die Walter Kasper „als die Grundformel der gesamten Theologie von K. Rahner“⁹⁹ bezeichnet hat: „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie“.¹⁰⁰ Nach Origenes hat Jesus nämlich nichts vollbracht, was zu vollbringen nicht jeder vernunftbegabten Kreatur immer schon möglich gewesen wäre und auch nach ihrem Sündenfall zu ihrem Heil aufgetragen bleibt.¹⁰¹ Wie für Rahner ist deshalb auch schon für Origenes die eschatologische Heilswirklichkeit am Selbstvollzug Jesu ablesbar, in dem die Erlösung in einer für alle Vernunftgeschöpfe paradigmatischen Weise vorweggenommen und greifbar geworden ist. Wenn Origenes in seinem Grundlagenwerk „Περὶ Ἀρχῶν“ erklärt, alles, was die Seele Jesu tue (*agere*), was sie empfinde (*sentire*) und was sie erkenne (*intellegere*), sei Gott, der sich ihr in

vereint, zu Christus [sc. zum Gesalbten; Ch. B.]. Denn mit Freudenöl gesalbt zu werden, bedeutet nichts anderes, als mit dem Heiligen Geist erfüllt zu werden. Der Zusatz ‚mehr als Deine Gefährten‘ aber gibt an, dass die Gnade des Geistes ihr nicht in derselben Weise verliehen wurde wie den Propheten, sondern dass die Fülle des Logos Gottes selbst wesenhaft in ihr war, wie auch der Apostel sagt: ‚In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit in fleischlicher Gestalt (corporaliter)‘ (Kol 2,9).“

⁹⁶ Princ. II 6,3 (TzF 24, 362). Vgl. auch C. Cels. V 39,25–28; VI 47, 18–31; VII 17,17–19; zudem H. J. Vogt, Ein-Geist-Sein (1 Kor 6,17b) in der Christologie des Origenes, in: TThZ 93 (1984), 251–265, besonders 251–260.

⁹⁷ So treffend Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit, 125.

⁹⁸ Vgl. C. Cels. VII 17,17–19; Princ. II 6,7 (TzF 24, 370); IV 4,4 (TzF 24, 796–798); Comm. in Cant. II 6,13.

⁹⁹ W. Kasper, Jesus der Christus (Gesammelte Schriften; Band 3), Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 90.

¹⁰⁰ Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke; Band 12, 261–301, 273–288 f., Anmerkung 19. Vgl. auch: Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie; Band VIII, 43–65, 43 f.; dazu I. Bokwa, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner, Frankfurt am Main [u. a.] 1990.

¹⁰¹ Vgl. dementsprechend Hom. in Lk. 22,3: „Was nützt es Dir, dass Christus früher einmal im Fleisch gekommen ist, wenn er nicht auch in Deine Seele kommt? Bitten wir darum, dass seine Ankunft bei uns täglich stattfindet (ut illius cotidie nobis adventus fiat) und wir sagen können: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir‘ (vgl. Gal 2,20). Wenn nämlich Christus in Paulus lebt, aber nicht in mir, was habe ich davon für einen Nutzen?“ Vgl. zudem Comm. in epist. ad Rom. VII 7 (FC 2/4, 92,6–8): „Wer nach der höchsten Stufe der Vollkommenheit und Seligkeit strebt, der möge sich an ihr [sc. der Seele Jesu; Ch. B.] Bild halten und ihr ähnlich werden, weil sie an erster Stelle und mehr als alle anderen das Bild des Sohnes Gottes ist [...]“

seinem Logos mitteile,¹⁰² so verweisen uns diese Formulierungen auf eine andere Stelle desselben Werks, wo er auf die eschatologische Vision des Apostels Paulus in 1 Kor 15,28 zu sprechen kommt. Wenn Paulus davon spricht, dass Gott, der Vater, bei der Vollendung der Welt „alles in allem“ sein wird, so bedeutet dies nach Origenes, dass Gott in jedem einzelnen der erlösten Vernunftwesen alles ist, weil diese im Zustand ihrer eschatologischen Vollendung „nichts anderes mehr als Gott empfinden (sentire), Gott denken (cogitare), Gott sehen (videre), Gott umfassen (tenere)“.¹⁰³ Dieser intertextuelle Zusammenhang bestätigt, auch wenn uns die Texte nicht im griechischen Original, sondern in der Übersetzung Rufins von Aquileia vorliegen, dass Origenes in der Seele Jesu das Urbild der vollendeten Kreatur erkennt, die aus freier Wahl die in der Schöpfung begründete und im Heiligen Geist durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft mit dem Vater stets vollkommen bewahrt und daher immer schon vergöttlicht ist. So vollzieht sich nach Origenes an der Seele Jesu immer schon die eschatologische Heilswirklichkeit, die der ursprünglich intendierten paradiesischen Schöpfungswirklichkeit entspricht: die Vergöttlichung der vernunftbegabten Kreatur aufgrund ihrer im Heiligen Geist durch den Sohn vermittelten Schau des Vaters, der der grundlose Grund der Gottheit ist.¹⁰⁴ Wenn also Rahner mit Nachdruck darauf insistiert, das christologische Dogma könne nur von der Soteriologie und Eschatologie her richtig gedeutet werden, weil es die innergeschichtliche Vorwegnahme derjenigen Zukunft beschreibt, die ausnahmslos allen Menschen verheißen ist, so stimmt er in dieser Auffassung mit Origenes überein, der im dritten Buch seiner berühmten Apologie gegen den heidnischen Platoniker Celsus ausdrücklich feststellt, dass im Gottmenschen Jesus Christus

die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur ihren Anfang genommen hat, damit die menschliche Natur durch enge Verbindung mit dem Göttlicheren selbst göttlich werde, und zwar *nicht allein in Jesus, sondern auch in allen Menschen*, die zugleich mit dem Glauben ein Leben beginnen, wie es Jesus lehrte, ein Leben, das all jene zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm hinaufführt, die nach den Geboten Jesu wandeln.¹⁰⁵

Im Gottmenschen Jesus Christus begegnen die gefallenen Menschen nach Origenes wie nach Rahner der höchsten Möglichkeit ihres eigenen Daseins als Vernunftwesen, der zu entsprechen ihre kreatürliche Berufung ist. Alle erlösungsbedürftigen Menschen dazu zu bewegen, sich angesichts des vollkommenen Menschseins Jesu ganz in seine Nachfolge zu begeben, um nach seinem Beispiel den ewigen Gottessohn im eigenen Innern zur Herrschaft

¹⁰² Vgl. Princ. II 6,6 (TzF 24, 368; s. o., Anmerkung 93).

¹⁰³ Princ. III 6,3 (TzF 24, 648).

¹⁰⁴ Vgl. R. Roukema, „Die Liebe kommt nie zu Fall“ (1 Kor 13,8a) als Argument des Origenes gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott, in: W. A. Bienert/U. Kühneweg (Hgg.), *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, 15–23, 22 f.

¹⁰⁵ C. Cels. III 28,45–51.

gelangen zu lassen,¹⁰⁶ darin erkennt Origenes wie später Rahner die universale soteriologische Zielbestimmung der Inkarnation. Um allen gefallenen Menschen einen Zugang zu sich zu verschaffen, nimmt der Logos nach Origenes diejenige Gestalt an, die für die gefallenen Menschen die größte Evidenz besitzt: ihre eigene, die Gestalt des gefallenen, erlösungsbedürftigen Menschen.¹⁰⁷ Um zur erlösenden Erkenntnis vorzudringen, müssen die Menschen diese Gestalt allerdings Schritt für Schritt transzendieren, um mit dem Auge des Geistes die eigentliche, die göttliche Wirklichkeit des Sohnes zu erfassen.¹⁰⁸ Nur in dem Maße, wie ihnen dies gelingt, vermögen sie schließlich einzutreten in die Schau des Vaters, des Urgrunds der Gottheit, die die Vollendung ihrer kreatürlichen Geistigkeit bedeutet.¹⁰⁹

5. Das Christentum als die absolute Religion und die anonymen Christen

Auf der Grundlage seiner Lehre vom übernatürlichen Existential entwickelt Rahner als innere Konsequenz seiner These, dass das Christentum die absolute Religion ist¹¹⁰, seine vielumstrittene Theorie der „anonymen Christen“¹¹¹. Auf diese Theorie sei abschließend noch in der gebotenen Kürze eingegangen, da auch sie sich der Sache nach zumindest ansatzweise schon bei Origenes findet.

Nach Rahner gilt: Weil jeder Mensch als Mensch immer schon im Horizont der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes lebt, ist es grundsätzlich jedem Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort möglich, das Angebot der Selbstmitteilung Gottes anzunehmen, und zwar unabhängig von allen kategorial-geschichtlichen Vermittlungsformen, die im konkreten kirchlich verfassten Christentum begegnen. So ist Rahner davon überzeugt, dass ein Mensch, der die explizite Botschaft des Christentums sowie die Lehre und die Sakramente der Kirche nicht kennt oder ohne Schuld ablehnt, sich aber selbst annimmt und sein Dasein in Treue zu seinem Gewissen glaubend,

¹⁰⁶ Vgl. Comm. in epist. ad Rom. VII 7 (FC 2/4, 86,15–88,9), ebenso ebd. II 5 (FC 2/1, 196,8–28), dazu *H. Rahner*, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: *Ders.*, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 13–87, besonders 29–35.

¹⁰⁷ Vgl. Comm. in Mt. XII 4 (GCS Orig. X, 74,16 f.): Der Logos „ist Fleisch geworden für diejenigen, die im Fleisch lebten“. In C. Cels. VI 68,17, wird der Sinn der Inkarnation beschrieben als „κατὰ σάρκα εισαγωγή“.

¹⁰⁸ Vgl. dazu *Strutwolf*, Gnosis als System, 292 f.; 296 f.; sowie den weiteren Kontext bei *Eichinger*, Die Verklärung Christi bei Origenes, 31–47.

¹⁰⁹ Vgl. Comm. in Io. XIX 6,35–37.

¹¹⁰ Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Sämtliche Werke*; Band 10, 557–573; Über den Absolutheitsanspruch des Christentums, in: *Sämtliche Werke*; Band 30, 121–132.

¹¹¹ Die anonymen Christen, in: *Sämtliche Werke*; Band 22/2, 284–291; Anonymer und expliziter Glaube, in: *Sämtliche Werke*; Band 22/2, 338–344. – Vgl. dazu die Dissertation von *N. Schwertfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982; zusammenfassend *N. Schwertfeger*, Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, in: *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann* (Hgg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72–94.

hoffend und liebend auf das unbegreifliche Geheimnis hin vollzieht, dem er in allen kategorialen Erkenntnis- und Freiheitsakten unausweichlich immer schon begegnet, in und aus der Gnade lebt, als die Gott selbst in seinem dreifaltigen Leben immer schon im Leben eines jeden Menschen ankommen will. Ohne dass es ihm bewusst ist, steht ein solcher Mensch nach Rahner als „anonymer Christ“ in der Nachfolge Jesu Christi, dessen Gottmenschentum er als das Ideal seines eigenen Daseinsvollzugs implizit und ohne es namentlich zu kennen bejaht.¹¹²

Der Gedanke, dass ein Mensch in und aus der Gnadenwirklichkeit Christi leben kann, ohne sich zum real existierenden Christentum zu bekennen, begegnet gelegentlich auch bei Origenes. Zwar hat dieser keine explizite Theorie des „anonymen Christentums“ entworfen.¹¹³ Der Gedanke liegt jedoch in der inneren Konsequenz dessen, was man seinen christologischen Universalismus nennen könnte.¹¹⁴ Wie wir bereits ausgeführt haben, steht nach Origenes ausnahmslos jeder Mensch immer schon in Beziehung zum göttlichen Logos. Die geschöpfliche Logos-Teilhabe begründet sein Wesen als vernunftbegabte Kreatur. Dabei begreift Origenes den Logos als Inbegriff aller theoretischen Wahrheit und praktischen Tugend.¹¹⁵ Der Logos ist die Wahrheit (vgl. Joh 14,6), die Weisheit (vgl. Spr. 8,22), die Gerechtigkeit

¹¹² Vgl. z. B. Ostererfahrung, in: *Sämtliche Werke*: Band 14, 140–146, 145: „Es braucht nicht behauptet zu werden, daß jeder, der meint, nicht an Jesu Auferstehung glauben zu können, nicht in einer letzten und bedingungslosen Treue zu seinem Gewissen zu leben vermöchte. Wohl aber wird hier behauptet, daß, wer dies wirklich tut, entsprechend oder widersprechend zu den eigenen reflexen Interpretationen seines Daseins, an den für ihn namenlosen Auferstandenen glaubt, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht.“ Vgl. ähnlich: Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Sämtliche Werke*; Band 12, 309–322, 321 f., dazu *Schwerdtfeger*, Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, 85–88.

¹¹³ Es wäre ein lohnendes Unternehmen, die patristische Tradition einmal daraufhin zu befragen, ob und – wenn ja – inwiefern sich bei den Kirchenvätern ein Theoriestück findet, das Karl Rahners „anonymem Christentum“ entspricht (zu dieser Frage vgl. bisher *T. L. Tiessen*, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, London [u. a.] 1993, mit dem Ergebnis ebd. 265–282). – Nach *H. Rabner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992, 94, kann jedenfalls „gleichsam als Leitmotiv einer katholischen Religionsgeschichte“ der Satz des Apologeten Justin gelten: „Christus ist der Logos, an dem das gesamte Menschengeschlecht seinen Anteil erhalten hat, und alle, die gemäß dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit“ (Apologie I 46,2 f., zitiert nach: Apologie pour les Chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes par *C. Munier* [SC 507], Paris 2006, in der Übersetzung von *H. Rabner*). Es mag hier offen bleiben, warum und mit welchem Recht Karl Rahner in seinem Aufsatz: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“, in: *Sämtliche Werke*; Band 10, 3–71, 32, auch Origenes als Vertreter derjenigen Position anführt, „die Augustinus so formuliert [PL 43, 695]: *Extra Ecclesiam catholicam totum potest habere (Emeritus) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare alleluja, potest respondere amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire.*“ Für diese Frage vgl. auch ebd. 59 mit Anmerkung 86.

¹¹⁴ Vgl. *Ch. Bruns*, Christologischer Universalismus. Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Origenes, in: *M. Enders/R. Kühn*, „Im Anfang war der Logos ...“ Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart. Mit einem Beitrag von *Ch. Bruns*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 7–46.

¹¹⁵ Der Logos ist „die Tugend (ἀρετή), die alle Tugenden in sich begreift, die Vernunft (λόγος), die alle Vernunft in sich schließt“ (C. Cels. V 39,22–25). In ihm finden sich „die Urbilder der

(vgl. 1 Kor 1,30), der Friede (vgl. Eph 2,14).¹¹⁶ So ist es jedem Menschen immer und überall möglich, den göttlichen Logos, die Selbstmitteilung Gottes, dadurch anzunehmen, dass er ein Leben nach den Grundsätzen der theoretischen und praktischen Vernunft führt. Origenes sagt: „In dem Maße, in dem ein jeder der Weisen die Weisheit in sich fasst, in dem Maße hat er Anteil an Christus, insofern dieser die Weisheit ist.“¹¹⁷ Mutatis mutandis gilt dies in jeglicher Hinsicht, in der ein Vernunftgeschöpf zur Teilhabe am ewigen Gottessohn berufen ist.

Wie der Erlöser die Gerechtigkeit, die Wahrheit und die Heiligung schlechthin ist (αὐτοδικαιοσύνη, vgl. 1 Kor 1,30; αὐτοαλήθεια, vgl. Joh 14,6; αὐτοαγιασμός, vgl. 1 Kor 1,30), so ist er auch die Erwartung schlechthin (αὐτοῦπομονή; vgl. Jer 17,13). Und man kann weder gerecht sein ohne Christus, noch ohne ihn heilig sein, noch eine Erwartung in sich tragen, ohne dass man Christus hat.¹¹⁸

Wer also gerecht handelt, wer heilig lebt und wer erwartungsvoll in die Zukunft schaut, der vollbringt all dies allein dadurch, dass er sich einlässt auf die Wirklichkeit des Sohnes, in deren Horizont er unausweichlich sein Dasein immer schon vollzieht. „Keine gute Tat ist unter den Menschen vollbracht worden“, so erklärt Origenes ausdrücklich, „ohne dass der göttliche Logos in die Seelen derer gekommen wäre, die es vermochten, und sei es auch nur für einen kurzen Augenblick, derartige Einwirkungen des göttlichen Logos aufzunehmen.“¹¹⁹ Wer sich dagegen dem Logos verschließt, indem er der Vernunft zuwider lebt, sich um die Weisheit nicht kümmert, die Wahrheit missachtet, vom Pfad der Gerechtigkeit abweicht und den Frieden nicht bewahrt, dem gilt nach Origenes das Wort, das Christus allezeit und allerorten über all jene Menschen spricht, die sich seinem Ruf zur Nachfolge verweigern: „Ihr verachtet *mich!*“ (Joh 8,49).¹²⁰ Wie Rahner rechnet somit auch Origenes damit, dass die Selbstmitteilung Gottes den Menschen immer und überall erreicht, sofern nur der Mensch sein eigentliches Wesen als logosbegabtes Geschöpf vollzieht. Mit Eberhard Schockenhoff lässt sich der Grundgedanke einer Theorie der „anonymen Christen“, wie wir ihm auch bei Origenes als systematischer Konsequenz seiner Logos-Lehre begegnen, folgendermaßen zusammenfassen:

Wer den Weg des ethischen Lebens geht und auf der Bahn des Guten ansteigt, der begegnet Christus. *Ob er darum weiß oder nicht*, er steht bereits in einer realen Beziehung zu dem Sohn Gottes, der jedem einzelnen Menschen gegenwärtig und der Totalität von Welt und Geschichte koextensiv ist.¹²¹

Tugenden (ἀρετῶν παραδείγματα)“ (C. Cels. VIII 17,16). Er ist – nach Joh 14,6 – der Inbegriff aller Wahrheit (vgl. Comm. in Io. I 24,186 f.; II 4,40).

¹¹⁶ Vgl. Comm. in Io. XIX 18,153–158.

¹¹⁷ Comm. in Io. I 34,246.

¹¹⁸ Hom. in Ier. XVII 4,17–20.

¹¹⁹ C. Cels. VI 78,18–21.

¹²⁰ Vgl. Comm. in Io. XX 37,344–347.

¹²¹ Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit, 197 (Hervorhebung von Ch. B.). M. Fédou, Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène, Paris 1988, 614, kommt zu dem Er-

6. Schlussbetrachtung

Unser Strukturvergleich sollte gezeigt haben, dass Karl Rahner in seiner anthropologisch explizierten Theologie die innere Sinnlogik der christlichen Wirklichkeitsdeutung bewahrt, die er in den Anfangsjahren seiner Studien im Werk des Origenes kennengelernt hatte. Obwohl er in Übereinstimmung mit der kirchlichen Glaubenslehre von fundamental anderen schöpfungstheologischen Voraussetzungen ausgeht als der Alexandriner, teilt er mit diesem den grundlegenden Gedanken, dass ausnahmslos jeder Mensch als Hörer des Wortes immer schon im Horizont der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes existiert. Von diesem Gedanken her gelangt er mit Blick auf verschiedene Einzelfragen des christlichen Kerygmas zu Einsichten, die sich in vergleichbarer Gestalt schon bei Origenes finden. Rahner selbst war sich dieser Tatsache stets bewusst. In der Rahnerforschung hingegen wurde sie bisher noch nicht zur Kenntnis genommen. Künftig wird man daher auch Origenes den ihm gebührenden Platz unter den Vätern des Glaubens einräumen, von denen sich der große Jesuitentheologe in seinem Bemühen hat inspirieren lassen, dem Menschen von heute in seinem Suchen und Fragen nach der universalen Wahrheit des Christentums einen Dienst zu erweisen, wie er in einem Interview zwei Jahre vor seinem Tod zu Protokoll gegeben hat: „Thomas, Duns Scotus, Origenes oder Augustinus habe ich nicht um ihrer selbst willen studiert, sondern um konkrete Probleme des Menschen von heute zu behandeln.“¹²² Vielleicht kann vom vorliegenden Beitrag der Anstoß ausgehen, die Bedeutung der Vätertheologie für Karl Rahners Gesamtwerk einmal einer genauen Untersuchung zu unterziehen.¹²³

gebnis: „Notre étude de l’Alexandrin suggère de formuler la thèse suivante: le christianisme, en même temps qu’il refuse toute compromission avec le polythéisme et l’idolâtrie, invite à reconnaître la possibilité d’une communication divine à telle ou telle religion de l’humanité.“ Auch Fédou vertritt die These einer religionstheologischen Kongenialität von Origenes und Karl Rahner (vgl. ebd. 614–621).

¹²² Zur Rezeption des Thomas von Aquin. Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, Innsbruck 1982, in: *Sämtliche Werke*; Band 30, 772–790, 781.

¹²³ Vgl. in allgemeiner Perspektive den Überblick bei *Rulands*, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade, 18–38 („Rahners Rezeption der Vätertheologie“). Bis heute am besten erforscht ist die Bedeutung Augustins in Rahners Werk: *E. Hill*, Karl Rahner’s remarks on the dogmatic treatise *De Trinitate* and St. Augustine, in: *AugSt* 2 (1971), 67–80; *R. Nürnberg*, Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner. Voraussetzungen und Grundlagen. Ein Strukturvergleich, in: *WiWei* 50 (1987), 93–125; *J. A. Galindo Rodrigo*, San Agustín y K. Rahner. El amor a Dios y el amor al prójimo, in: *Augustinus* 34 (1989), 305–330; *P. Sguazzardo*, La ricezione di Agostino nel pensiero di Karl Rahner. La continuità ermeneutica con Théodore de Régnon, in: *RdT* 44 (2003), 221–246; *D. C. Benmer*, Augustine and Karl Rahner on the relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity, in: *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007), 24–38.