

und Stelle vermittelt wird, aber um so erfolgreicher, als man sich schon vor der Ausreise Rechenschaft zu geben versucht hat über die verschiedenartigen menschlichen, religiösen und sachlichen Gegebenheiten des Missionsfeldes.

4. — *Die Bindung an den Episkopat*, die gerade der Weltpriester-Missionar betonen und verwirklichen muß, ist ein weiteres Element, aus dem sich wichtige Folgerungen ergeben. Was zunächst das Arbeitsfeld angeht, so wird die Mithilfe des ausländischen Weltpriesters um so willkommener und wirksamer sein, je rückhaltloser er sich in den örtlichen Klerus eingliedert. Die Gruppenbildung von auswärtigen Weltpriestern kann für seelsorgliche Sonderaufgaben ebenso einen Vorteil bedeuten wie im Falle von Ordensmannschaften; sie kann sogar in gewissen Fällen unvermeidlich sein. Der Idealfall jedoch erfordert, daß der Weltpriester-Missionar auf Zeit ohne irgendwelche Sonderrechte zum Diözesanklerus gehöre und nur vom Ortsbischof abhängt (unbeschadet der rechtlichen Eingliederung in seine Heimatdiözese).

Vom *Ausgangspunkt* her sei festzustellen, daß Missionsseminarien und Weltpriester-Missionsinstitute sich aus verschiedenen Gründen von der anfänglich engeren Bindung an den Episkopat der Heimat zu größerer Unabhängigkeit entwickelt haben, was vor allem einer besseren Auswahl und Verteilung der Missionsberufe zugute kam. Dagegen verdunkelte der Mangel an Diözesanverbundenheit die Verantwortlichkeit der örtlichen Kirche und deren Schwung für die Mission und erschwerte die Rückgliederung des Weltpriester-Missionars auf Zeit in seine Heimatdiözese. Eine Abhilfe für Nachteile und Schwierigkeiten dieser Art sieht der Verfasser in der Erneuerung der Ausdrucks- und Wirkweisen der bischöflichen Kollegialität im Gefolge des Konzils, die auch eine dauerliche Zersplitterung der Kräfte und Unternehmungen durch eine großzügige Zusammenarbeit und gemeinsame Nutzung bestehender Hilfseinrichtungen überwinden müsse. Anstatt die verschiedenen Formen der Weltpriester-Missionshilfe gegeneinander zu vergleichen, sollte man sie alle zusammen als einträchtige Mittel und Werkzeuge einer ungeteilten Missionsverantwortung des Episkopats betrachten. Aber — das sei als Schlußwort gestattet — so lobenswert diese Betrachtungsweise ist, sie kann die Grenzen nicht verrücken, die dem ausländischen Weltpriester-Missionar gesetzt sind, erst recht, wenn er nur auf Zeit in den Dienst einer „jungen Kirche“ eintritt.

ZUR THEOLOGISCHEN INTERPRETATION DER RELIGIONEN *

von Ludwig Rütli

Bisher wurde bezüglich der Nichtchristen meistens nur nach deren individueller Heilmöglichkeit gefragt. Eine solche Fragestellung ist jedoch verengt und kann weder dem Selbstverständnis des Christentums noch den Religionen theologisch gerecht werden. SCHLETTE legt nun als „*Quaestio Disputata*“ oder, wie er selber

* zu SCHLETTE, HEINZ ROBERT: *Die Religionen als Thema der Theologie*. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“ (*Quaestiones Disputatae* 22). Verlag Herder, Freiburg 1963. 127 S. DM 10,50.

sagt als „quaestio disputanda“ (66) den Entwurf zu einer Religionstheologie vor, in der vom christlichen Standpunkt aus nach dem Sinn der Religionen als solcher, nach ihrer heilsgeschichtlichen Stellung und Legitimität gefragt wird. Er nimmt dabei den Gedanken eigener früherer Veröffentlichungen wieder auf (vgl. ZMR 43 [1959] 275—289; 44 [1960] 296—300; Vergleichen und Verstehen? in: *Religion und christlicher Glaube*. Festgabe zum 70. Geburtstag von Erzbischof Dr. L. Jaeger, hrsg. von P. Benkart: *Lebendiges Zeugnis* 1962, 124—141).

Unter der Bezeichnung „Theologie der Religionen“ oder „theologische Interpretation der Religionen“ behandelt das vorliegende Werk drei verschiedene, allerdings sachlich und terminologisch nicht klar genug voneinander abgehobene Fragenkomplexe: erstens die christliche Beurteilung der Religionen als heilsgeschichtliche Stände und als Heilswege überhaupt; zweitens die sich daraus ergebenden hermeneutischen Prinzipien zum Verständnis konkreter Religionen; drittens werden einzelne bestimmte Religionen (unter Verwendung der gleichen Terminologie) interpretiert (vgl. 114). Die eigentlichen Ausführungen gelten der ersten und zweiten Frage.

Ein eigener Abschnitt enthält „methodisch-hermeneutische Überlegungen zur allgemeinen Religionswissenschaft im Vorblick auf eine ‚Theologie der Religionen‘“ (43—65). Darin behandelt Verf. einerseits Möglichkeiten und Grenzen der Religionswissenschaft in der Interpretation der Religionen, andererseits die Berechtigung einer Interpretation von christlichen Glaubensaussagen her. Im übrigen findet sich neben allgemeinen Hinweisen auf Notwendigkeit und Schwierigkeit der Einzelinterpretation und der Mahnung zur Vorsicht, besonders hinsichtlich der Erkenntnis einer göttlichen Pädagogie (vgl. 30f, 82f, 104ff), nur die Feststellung, daß solche Einzelinterpretation „eine Vielzahl methodischer Probleme“ mit sich bringe, „deren Erörterung über die Intention dieses Buches hinausgeführt hätte“ (114f).

Zur Hauptsache befaßt sich also das Buch mit der grundsätzlichen theologischen Beurteilung der Religionen als solcher. Nun zeigen die bisherigen Versuche theologischer Aussagen über die Religionen (21—42), wie schwierig es ist, den richtigen Fragehorizont und die geeigneten Kategorien zu finden. Vor allem daran liegt es, daß weder die „Erfüllungstheologie“ noch die „dialektische Theologie“ noch ein einfacher Kompromiß zwischen beiden genügen können, da ja die Religionen nicht so etwas wie ein Konglomerat aus „Richtigem“ und „Falschem“ darstellen (vgl. 108). „Die theologische Sinnbestimmung der nichtchristlichen Religionen“ ist nur möglich „aus dem einheitlichen Gesamtentwurf einer Dogmatik“ (33), und zwar mit den heutigen theologischen Methoden und Möglichkeiten (vgl. 28, 32). Als „heuristisches Prinzip für die Interpretation der Religionen“ wird „eine *Theologie der Heilsgeschichte*, die die *Einheit* des Handelns Gottes mit den Menschen und die *Verschiedenheit der Wege* Gottes sichtbar macht“, vorgeschlagen (31). Es geht also um eine Bestimmung des heilsgeschichtlichen Verhältnisses, näherhin um die theologischen Aussagen, welche die Kirche von ihrem Glaubens- und damit Selbstverständnis her über die allgemeine Heilsgeschichte machen kann. Vf. legt eine Fülle von Aspekten und Perspektiven vor, wobei es nicht leicht ist, deren inneren Zusammenhang zu erkennen. Bisweilen hat man den Eindruck, daß er sie ziemlich unvermittelt nebeneinanderstellt, und man vermißt jene einheitliche Konzeption, die er doch offenbar von der Theologie der Heilsgeschichte als einer „transzentralen Theologie“ (73) her als möglich und wünschenswert betrachtet.

Entscheidend für das theologische Verständnis der Religionen ist nach Vf. die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte. Das Heil, um das es in der Heilsgeschichte überhaupt geht, ist „der Inbegriff der im Sinne Gottes geordneten Existenz der Menschheit schlechthin (worin also das Heil des einzelnen, das niemals nur das Seelenheil nach dem Tod ist, wenigstens grundsätzlich impliziert ist)“ (79). Diese Heilsgeschichte ist koextensiv mit der Welt- oder Profangeschichte (72). Es erhebt sich die Frage nach dem Sinn der speziellen Heilsgeschichte. Zunächst stellt sich die spezielle Heilsgeschichte als die geschichtliche Vermittlung eines reflexen Bewußtseins von der Heilsgeschichte dar, indem sie die in der Weltgeschichte sich ereignende allgemeine Heilsgeschichte als solche deutet und damit zugleich die an sich mehrdeutige Profangeschichte entmythologisiert und entnuminiert (vgl. 73f). Als Sinn der Heilsgeschichte überhaupt enthüllt sich so die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, weshalb man statt von Heilsgeschichte von „Epiphanie-Geschichte“ reden sollte (91f). Allerdings stellt Vf. an anderen Stellen die Offenbarung der Herrlichkeit eher als das Besondere und Unterscheidende der speziellen Heilsgeschichte dar. Die innere Zusammengehörigkeit zeigt er aber noch deutlicher von einem anderen Aspekt her, wenn er nämlich als Sinn der speziellen Heilsgeschichte die Stellvertretung nennt, die „Verwiesenheit auf die ‚anderen‘, die ‚Völker‘, ja auf ‚alle‘“ (77). Die Stellvertretung ist „das die Heilsgeschichte zusammenbindende Prinzip“ (112).

Nicht mehr an der Heilsgeschichte als Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, sondern vorwiegend an der Frage nach dem „Heilsweg“ im Sinne der Rettung des Menschen sind die Ausführungen über die Legitimität der Religionen ausgerichtet. Aus der wesenhaften Geschichtlichkeit und Sozialität des Menschen ergibt sich, daß „eine auf der Ebene der allgemeinen Heilsgeschichte liegende religiöse Verwirklichung nie bloß innerlich subjektives und individualistisches Tun ist, daß sich die Gotteserfahrung und Gottesbegegnung und damit die reale Heilchance im Status der allgemeinen Heilsgeschichte in einer sozialen Verfaßtheit kundgibt und vollzieht, d. h. aber in der Form von ‚Religionen‘“ (81). Diese stellen darum die „geschichtlich sichtbare Geste des allgemeinen Heilswillens Gottes“ dar (83). Sie sind von Gott positiv gewollt und legitimiert und müssen als die ordentlichen Heilswege betrachtet werden, denen gegenüber der Weg der speziellen Heilsgeschichte, der Kirche, als außerordentlicher zu gelten hat (vgl. 85f).

Die zentrale Frage — und nicht nur, wie es im Buch scheinen könnte, eine beliebige unter anderen — ist die „nach der verschiedenen Gestalt der Christusbezogenheit in den verschiedenen Religionen sowie nach dem Verhältnis der Religionen als solcher und auch einer bestimmten Religion zu der einen wahren Kirche, welche die uns von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gewährte eschatologische Fülle in der Welt sichtbar manifestiert und anbietet“ (18). Es ist die Frage nach der universalen Geltung des Christusereignisses. Wenn Nichtchristen gerettet werden, „dann muß man an ihrem Existenzvollzug eine dem christlichen Glauben in der Struktur gleichartige Selbstüberschreitung sehen können“, einen „unthematischen Glauben“, der für den nicht möglichen explizit-christlichen Glauben einsteht und insofern gerade nicht eine Weise der Selbsterlösung bedeutet, sondern „eine von Gott heilsgeschichtlich gewährte Form der Partizipation am Heilswerk Christi“ (97). Die Heilsnotwendigkeit der Kirche bedeutet dann „nicht absolut die faktisch-juridische Zugehörigkeit zur sichtbaren katholischen Kirche, sondern vielmehr die heilsgeschichtliche

schichtliche Sendung und Faktizität eben dieser Kirche, durch die Gott in der faktischen Heilsordnung *allen* das Heil vermitteln will, so daß niemand ohne und außerhalb der einen Kirche Jesu Christi gerettet wird . . ." (110 Anm. 70). — Es überrascht dann aber, neben diesen deutlichen Aussagen noch folgende, zum mindesten ungenaue und irreführende, zu finden: Die Religionen sind Heilswege „unabhängig von dem speziellen Heilsweg Israels und der Kirche, unabhängig auch davon, daß vom Selbstverständnis der Kirche her gesagt werden muß, daß das auf dem Weg über die Religionen zu erlangende Heil im Grunde das Heil Christi als das durch die Kirche vermittelte Heil ist“ (85). Die Überlegenheit der speziellen Heilsgeschichte gegenüber den Religionen liegt „in der (die Kirche erwählenden) Freiheit Gottes, seine Herrlichkeit vor der Welt zu offenbaren auf dem Wege der speziellen Heilsgeschichte. Daß und warum Gott dieses will und weshalb er keinen anderen Weg zur Selbsterschließung seiner Doxa und zur Erlösung des Menschengeschlechts wählt, kann schwerlich noch Gegenstand der theologischen Spekulation sein“ (98). Die spezielle Heilsgeschichte ist allein aus Gottes Freiheit zu „rechtfertigen“ (110). — Hier drängen sich nun verschiedene Fragen auf: Ist das in den Religionen vermittelte Heil wirklich das Heil Christi oder letztlich doch wieder nur eine extrinsezistische Anrechnung? Entspringt das „Heil“ in der allgemeinen Heilsgeschichte nicht derselben Freiheit Gottes wie sein Entschluß zur speziellen Heilsgeschichte, ist es nicht die eine und gleiche Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit? Ist der Hinweis auf die positive Verfügung Gottes wirklich das Letzte, was hier theologisch gesagt werden kann, oder kommt nicht erst hier die eigentliche Aufgabe einer Theologie der Religionen in Sicht, nämlich ontologisch-theologisch näher zu bestimmen — und nicht nur zu behaupten — wie das zu allen Zeiten und überall geschenkte Heil real das in Jesus von Nazareth an dem bestimmten Ort und in der bestimmten Zeit gestiftete Heil sein kann?

Wie Vf. betont, ist auch die Frage nach dem Verhältnis von *Natur* und *Gnade* für eine Religionstheologie bedeutsam (vgl. 15ff). Von „natürlicher Religion“ könne man nur insofern reden, als man damit den „heilsgeschichtlichen status naturae“, d. h. „das concretum aus *Natur* und *Gnade*, das es auf der Ebene der universellen Heilsgeschichte immer schon gibt und das sich hier stets ereignet“, meint (16). Vf. hält dann aber diesen heilsgeschichtlichen Naturbegriff doch nicht durch, wo er als Korrektur zur „Erfüllungstheologie“ sagt: „Die *Gnade* vollendet (perficit) die *Natur*; zu diesem scholastischen Grundsatz ist mit Recht erklärt worden, daß die Vollendung der *Natur* nicht ohne das Mysterium des Kreuzes zu glauben ist, so daß alle *Gnade* Kreuzesgnade und die vollendete *Natur* immer auch die gekreuzigte *Natur* ist“ (40). Abgesehen von dem angeführten scholastischen Axiom, weist auf ein Verständnis von *Natur* als *natura pura* in diesem Zusammenhang auch hin, daß Vf. das Problem des Bösen aus der heilsgeschichtlichen Betrachtung methodisch ausklammern zu können meint (80) (obwohl ebendort gesagt wird, daß Heilsgeschichte die Abwesenheit, das Fehlen von Heil voraussetzt, nämlich die Erbschuld). Angesichts dieser Unklarheiten fällt es schwer, folgenden Sätzen einen klaren Sinn abzugewinnen: „Die Kreuzigung der *Natur* ist als deren Begnadung der Weg zu der Vollendung; die Vollendung der *Natur* ist theologisch undenkbar ohne die Umkehr, aber die Umkehr ist die Befreiung des Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung. Das Mysterium des Kreuzes ist die Interpretation des heilsgeschichtlichen Verhältnisses von *Natur* und *Gnade*“ (97). Müßten nicht hier Begriffe wie *Natur* und *Gnade*, Freiheit, Sünde, Erbschuld von der Ge-

schichtlichkeit des Menschen und von der Heilsgeschichte her tiefer in ihrem Zusammenhang durchdacht werden?

Mit Recht betont Vf., daß die Theologie und Praxis der Mission ein richtiges theologisches Verständnis der Religionen voraussetzt, und zwar nicht nur in der Frage nach der individuellen Heilsmöglichkeit, sondern auch in der Beurteilung der Religionen als solcher (25f). Nun sind die Religionen, wie er sagt, solange legitime Heilswege, als Menschen *bona fide* in ihnen leben. Die Kirche bzw. die Mission hat mit den Religionen als solchen nichts zu tun; denn diese können als geschichtlich-soziale Institutionen niemals mit der Mission als dem „Anspruch der eschatologischen Botschaft“ konfrontiert werden, sondern jeweils nur einzelne Menschen, die „als einzelne aus dem Gehäuse ihrer Religion herausgebrochen werden“ (103). — Dagegen aber ist zu fragen, ob das theologische Problem der „Auseinandersetzung“ mit den Religionen mit einer solchen kategorischen Aussage abgetan werden kann. Es besteht nicht nur die Alternative zwischen dem Individuum und einer sozusagen hypostasierten Institution. Die Religionen sind jeweils Lebenselemente mehr oder weniger einheitlicher und organisierter Gemeinschaften, und es ist durchaus denkbar, daß sie durch einzelne, die als ihre Vertreter und in Verantwortung für sie handeln, das Gespräch suchen, analog zum ökumenischen Gespräch zwischen christlichen Konfessionen. Wie Vf. selbst andeutet (115 ff.), bestehen Ansätze zu solchen Begegnungen der Religionen untereinander seit dem „Weltparlament der Religionen“ 1893 in Chicago. Eine christliche Theologie der Religionen kann jedenfalls der ernsthaften Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer Begegnung auf dieser Ebene nicht ausweichen; auch eine negative Stellungnahme dazu müßte theologisch wohlgedacht sein.

Wie das vorliegende Werk zeigt, hat eine Theologie der Religionen sehr viele Aspekte zu berücksichtigen. Gewiß sind — wenigstens nach dem heutigen Stand — die dogmatischen Fragen hinsichtlich der Religionen „untereinander sehr heterogen“ (17), und es ist nicht leicht, die verschiedenen Ansätze zusammenzubringen. Dazu müßte wohl das Programm des Buches, „das Prinzip Heilsgeschichte“ (70), noch gründlicher und konsequenter durchgeführt werden.

„DIE ANONYMEN CHRISTEN“ *

von Helga Rusche

Es scheint, als ob man an weite Kreise gebildeter Christen unserer Tage am besten in komplizierter Sprache einen Appell richtet, um sie aufmerken zu lassen und sie aus ihrer Selbstsicherheit aufzurütteln. A. RÖPER leidet offenbar wie viele andere daran, daß kirchliche Menschen so wenig über „die anderen“ nachdenken, seien sie Nichtchristen, seien sie moderne „Heiden“. So greift sie einen Gedanken RAHNER's auf und führt in philosophisch befrachteter Sprache und mit Formeln neuester Dialektik den Leser in die Hoffnung, daß, weil fast allen Menschen der Glaube subjektiv impliziert gegeben ist, ihnen auch das Heil von Gott zuteil wird — ungeachtet der Glaubensinhalte. Hierüber finden

* zu ANITA RÖPER: *Die anonymen Christen*. Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1963, 134 S., DM 11,50