

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

sich nur wenig Äußerungen, etwa die der „spezifisch christliche“ Glaubensinhalt sei Trinität, Inkarnation und übernatürliche Gnade“ (121f). Der Glaube an Christus, der für uns gestorben ist, wird nicht einmal erwähnt. Dabei entscheidet dieser Glaube doch, ob einer „Christ“ ist oder nicht.

Es ist heute üblich, das Dogma von der Menschwerdung Christi zu einer Bestätigung des Menschen heranzuziehen. So scheint auch bei RÖPER über die Würde des Menschen, der implizit schon als Daseiender Christ ist, der ganze Hintergrund der Erlösung in Vergessenheit geraten zu sein. Daß die Menschwerdung um der Sünde willen geschah — das ist ebenfalls das Zeugnis der Bibel! — wird mit keinem Wort berührt. Natürlich ist auch von Mission keine Rede. Es kommt einem in den Sinn, was P. HOFINGER einmal im Hinblick auf die Nichtchristen anderer Kontinente gefordert hat: die europäische Philosophie hintanzustellen und dafür mehr die Botschaft der Bibel zu verkünden; sie wäre es, deren Sprache die Heiden verstünden. Man müßte Verf. einmal fragen können, wie sie die Tatsache der Mission in der Kirche begründen will. Ist dem Missionar nur auferlegt, dem schon implizit Christ-seienden explizit zu erklären, was er ist? Gewiß soll es nicht beim satzhaften Annehmen der Botschaft bleiben; die Person in ihrem Kern zu treffen, muß das Ziel der Zeugen bleiben.

Wohin tendiert Verf. theologisch? Menschlich ist ihr Anliegen begreiflich und der Eifer, es deutlich zu machen, nicht zu übersehen. Unausgesprochen liegen die theologischen Tendenzen jedoch im Gnostischen. Niemals sind die Apostel auf die Menschen zugegangen und haben gesagt: „Ihr wißt es ja schon.“ Die Apostelgeschichte betont in den Reden höchstens: „Die Zeit eures Unwissens“ ist von Gott übersehen worden; jetzt aber glaubt! Die bezeichnenderweise herangezogene *captatio benevolentiae* des Paulus in Athen (*Apg 17*) soll Anknüpfung, nicht theologischer Grundsatz sein. Zudem haben die Athener dann ja eindeutig die eigentliche Botschaft vom Kreuz und von der Auferstehung mit einem Lächeln abgelehnt. Blicke noch *Rm 1*, 18ff. Wenn Christus nicht gestorben und auferstanden wäre, nützten weder dem natürlichen Menschen (dem „Heiden“) sein implizit subjektiver Glaube an den Schöpfer noch dem Juden das Gesetz. Ganz deutlich wird gesagt warum: Sie wenden sich ja trotz ihres möglichen Erkennens von Gott als Gott ab und danken ihm nicht. Aber Paulus scheint mit seiner Parole von der „Torheit des Kreuzes“, die er der „Weisheit der Welt“ gegenüberstellt, unmodern geworden zu sein. Immer nur spricht Verf. vom Menschen und von seinen Kräften, niemals aber von der Dynamis des Wortes Gottes, das von Anfang an nicht bloße Annahme, sondern ein *Tun* fordert (Pfingstgeschichte!) nämlich: wesenhafte Umkehr. Wenn aber dies alles nicht mehr nötig ist, um Christ zu sein, brauchte es der Verkündigung von der Bibel her nicht mehr.

Vielleicht würde Verf. jetzt mit S. 136 antworten und solche Gedanken „amtlich“, „offiziell“, „kirchlich“ nennen. Wenn das Letzte im Menschen Gott ist (127) — wohlverstanden: des Menschen, der nicht getauft ist und nicht den Heiligen Geist empfangen hat; der nicht zur Kirche als dem Leib Christi gehört —, brauchte man ihm hinfort nie mehr zu sagen, daß Gott ihm in Christus Gemeinschaft anbietet und sein Heil will. Das, was Verf. logisch nach und nach erhebt, frappt der Logik und Gewandtheit wegen; dennoch erschrickt man, daß bei der Definierung des „Christen“ die Bibel einfach beiseitegelegt wird, als ob sie ein veraltetes Dokument sei, das heute nicht mehr befragt zu werden brauchte.

Fassen wir zusammen: Das Buch möchte im Grunde die Augen öffnen für die Brüder außerhalb der Kirche, die vom Atheismus bedrängt werden. Es möchte mit gutem Recht fragen: Lehnen diese Brüder nicht einen Gott ab, den wir ihnen vorsetzen, der aber im Grunde nicht wirklich Gott ist? Lehnen sie nicht ab, weil sie uns für rückständig erachten? Impliziert wissen sie vom wahren Gott. Zu fragen aber ist: Ist das, was sie wissen und glauben, der Gott Jesu und der Apostel? Darf man „die anderen“ Christen nennen, anonyme Christen? Dann bedürfte es ja noch der Interpretation dieser Anonymität, aber nicht mehr der „Zeugen des Wortes“, und die ganze Welt wäre im genannten Sinne christlich. Wäre den anonymen Christen außerdem nicht besser gedient, wenn man die Christen zu einem lebendigeren Christsein führte, damit es nicht zu einer Karikatur Gottes und des Christentums oder zu verhärteten Fronten käme? Das verlangt aber wohl, neu das Evangelium Jesu und von Jesus als Offenbarung Gottes zu erfassen und damit auch als Ausdruck der Liebe zu den Menschen. Mit anderen Worten: Müßte man nicht in einem Appell an die Christen eher sagen, wie Gott in Jesus Christus uns den Weg zu „den anderen“ zeigt, als aufzuweisen, daß „die anderen“ den Weg zu Gott von sich aus bereits subjektiv impliziert wissen? Es ist doch merkwürdig, daß die Frage nach den menschlichen Möglichkeiten in der biblischen Verkündigung gänzlich zurücktritt hinter den unermeßlichen Möglichkeiten Gottes selber, sobald es um den Glauben geht.

AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

EHE-GERICHT IN DEN MISSIONEN

von Johannes Gehberger SVD

Die *Collectanea S. C. de Prop. Fide* (Romae 1907) n. 1587 enthalten eine „*Instructio S. C. de Prop. Fide*, 1883“ (ohne näheres Datum) über das Ehegericht. Der Ordinarius oder ein von ihm beauftragter Priester soll Moderator sein. Außerdem muß ein Priester als *Defensor Vinculi* und ein anderer als *Actuarius* (Notarius) ernannt werden. Der Moderator soll zwei oder drei erfahrene Priester um Rat fragen, wenn das möglich ist („*si haberi possint*“). Wenn das also nicht möglich ist, kann das Urteil auch ohne sie gefällt werden. Wenn dieser Rat von erfahrenen Priestern eingeholt wird, fällt doch bloß der Richter das Urteil. Der Schiedsspruch wird unterschrieben vom Richter („*subscriptione iudicis*“: Singular!) und vom Notarius. Das Gericht der zweiten Instanz geht auf die gleiche Weise vor wie das Gericht der ersten Instanz. Bei zwei ungleichen Urteilen muß der Fall nach Rom gehen.

Gleich darauf folgt in diesen *Collectanea*, n. 1588, eine „*Instructio S. C. S. Off.* 1883 (ohne näheres Datum) *AD EPISCOPOS RITUUM ORIENT.*“, die eine genaue Wiederholung der vorhergehenden *Instructio* der Propaganda ist, aber mit einigen Erweiterungen.

Das *Primum Concilium Sinense* (Shanghai 21941) bringt die „*Instructio Pro Causis Matrimonialibus, Ex Indulto, In Sinis Servanda*“, unterschrieben von Kardinal van Rossum am 28. Februar 1929. Diese *Instructio* für China ist im wesentlichen die gleiche wie die *Instructio* der Propaganda von 1883.