

BEMERKUNGEN ZUR THEOLOGIE DER MISSION —
IM ANSCHLUSS AN L. RÜTTI

von Heinz Robert Schlette

Die Missionstheologie LUDWIG RÜTTIS¹ hat bereits starke Resonanz gefunden. Sein Buch — eine fundamentaltheologische Dissertation bei J. B. METZ — muß in der Tat als eine der bedeutendsten neueren Arbeiten zu den Grundfragen der Mission bezeichnet werden, ja RÜTTI läßt keinen Zweifel daran, daß die Grundfragen der Mission auch die des Christentums überhaupt sind. Deshalb bildet RÜTTIS Werk eine vorbildliche Einheit fundamentaltheologischer und missiologischer Fragerichtung. Die weit ausgreifende Thematik des Buches macht es zugleich äußerst schwierig, ihm in einer kurzen Stellungnahme wirklich gerecht zu werden. RÜTTI erörtert die zentralen kirchlich-theologischen und weltlich-geschichtlichen Gegenwartsprobleme auf der Grundlage der Theologie seines Lehrers METZ und verwandter Positionen. Aufgrund souveräner Kenntnis der internationalen — katholischen und evangelischen — missionswissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte gelingt es RÜTTI, den theologischen Ansatz, den METZ in seinem Buch *Zur Theologie der Welt* (1968) vorgelegt hat, stets konkret auf die reale geschichtliche und kirchliche Situation zu beziehen.

Ausgehend von einer fundierten Kritik der gegenwärtig noch überwiegenden Missionspraxis und -theorie (vgl. 19—62) entwirft RÜTTI, stets in reflektierendem Rückgriff auf die Resultate der Exegese, eine formale Perspektive, in der alles christliche Handeln und Denken erst seinen wahren Sinn erhält. Diese Perspektive macht sichtbar, daß das Ziel der Mission der Dienst an der Welt (nicht etwa an der Kirche) ist, d. h. an der je konkreten Welt als Menschenwelt, Lebenswelt, als Geschichte also, der das Christentum und folglich auch seine „Mission“ eine wirkliche, alle Negativität überwindende Hoffnung anzubieten hat (vgl. 111—135, 208—225 u. ö.). Entsprechend spielt die Auseinandersetzung mit den bisherigen Interpretationen christlicher Eschatologie bei RÜTTI eine wesentliche Rolle (vgl. 63—80; 202—224) und wird Offenbarung primär als *Verheißung* ausgelegt (vgl. 80—135). Die biblisch-theologisch vorgezeichnete Zukunftsorientierung allen Christentums (vgl. jedoch zum Verhältnis von Zukunft und „Herkunft“ bzw. „Schöpfung“: 160—162) muß sich, wie RÜTTI immer wieder betont (vgl. 131—135, 202—222, 238—242, 318—321), davor hüten, ein unbegründbares Zukunftswissen in Gestalt des dualistischen „Schemas“ von Jenseits und historischer Zukunft anzubieten (ähnlich wie auch andere Schemata wie z. B. religiös — profan,

¹ Vgl. L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*. Kritische Analysen und neue Orientierungen. Kaiser/Grünwald Verlag, München/Mainz 1972, 363 S. (Seitenangaben werden innerhalb des Textes in Klammern vermerkt).

geistlich — zeitlich [weltlich] abzulehnen sind, weil sie aus einem Interpretationszusammenhang stammen, der theologisch in solch unvermittelter Positivität nicht — mehr — zu vertreten ist; vgl. z. B. 133f, 146f, 215, 303f). Es müsse also, was Zukunft bedeute, „offen“ gehalten werden (vgl. 159f, s. aber 240), weil und insofern Verheißung (wie RÜTTI in Anknüpfung an GADAMER formuliert) einen stets mitwandernden Horizont (136), einen „geschichtlichen Wanderhorizont“ (131) konstituiere, und es sei je konkret neu zu bestimmen (Zwischenfrage: von wem? vom Lehramt, von den Theologen?), was die christliche *Sendung* um der menschlicheren Zukunft willen in der geschichtlich-gesellschaftlichen Gegenwart verlangt. Im Anschluß an SAUTER² und METZ schreibt RÜTTI: „Welt ‚in statu promissionis‘ ist eine offene, nicht definite Welt, offen für das verheißene Neue, dessen Verfassung nicht dem gegenwärtigen Bestand schon zugrunde liegt und auch nicht als Projektion aus dem Bestehenden entworfen werden kann. Diese radikale Verankerung der ‚Hoffnung für die Welt‘ in der Zukunft ist deshalb möglich und für den Glaubenden gefordert, weil die Verheißung letztlich in der Zusage, im Kommen Gottes selbst gründet. Damit ist jedes isolierte Verheißungswort und jedes Bild von der künftigen Vollendung relativiert. Der eschatologische Vorbehalt — Gott hält noch an sich, und kein ‚innerweltliches‘ Subjekt kann Träger des letzten Sinnes von Geschichte sein — besagt, daß die Evidenz Gottes selbst verheißt bleibt und auch der neue Mensch noch nicht evident ist. Offenbarung als Verheißung ist daher weder weltlich noch kirchlich endgültig zu fixieren.“ (159)

RÜTTI entfaltet seine These mit außerordentlicher Sorgfalt, stets bemüht, Differenzierungen vorzunehmen, um Simplifikationen zu vermeiden und Einwänden zuvorzukommen. So distanziert er sich z. B. mehrfach von dem sogenannten „Horizontalismus“ (vgl. z. B. 85, 113, 191), der nach heute verbreiteter Diktion dann vorliegt, wenn Theologie in Anthropologie und Soziologie aufgelöst wird. In der Tat: Wer die exegetische und systematische Theologie der letzten Jahre kennt und sein Urteil nicht auf Schlag- und Stichworte stützt, kann einen solchen Vorwurf gegenüber RÜTTI nicht erheben.

Insbesondere ist zu begrüßen, daß RÜTTIS Konzeption auch die Problematik der *Theologie der Religionen* in neuem Licht erscheinen läßt³. Die „ältere“ Theologie der Religionen, an der der Schreiber dieser Zeilen nicht unbeteiligt war, ging bewußt von der Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen aus und beantwortete sie — im Anschluß an nicht

² Vgl. G. SAUTER, *Zukunft und Verheißung*. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Zürich 1965. S. insbes. auch die bei RÜTTI (S. 360) angeführten Arbeiten von J. MOLTSMANN.

³ Dies ist auch die Absicht von R. FRIEDLI in seinem Buch: *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. Freiburg/Schweiz 1974 (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 8.)

wenige Vorarbeiten — im Rahmen einer dogmatisch-heilsgeschichtlichen Konzeption, in welcher die Religionen als sozial-greifbare, korporative Größen endlich akzeptiert wurden⁴, so positiv, wie es ihr möglich schien⁵. Wenn man heute der Ansicht ist, diese Frage sei überholt, und damit gewiß auch meint, die seinerzeit diskutierten Probleme der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen (und damit der *Heilsnotwendigkeit* überhaupt) sowie der *Legitimität* der nichtchristlichen Religionen seien für ein tolerantes und barmherziges Verständnis christlicher *Universalität* (zu diesem Begriff vgl. 97—111) nicht mehr strittig, so bin ich damit ganz einverstanden und freue mich über diese Entwicklung. Die Theologie der Religionen „älterer“ Art war dann ein notwendiger Schritt auf dem Wege zu einer Konzeption, wie sie z. B. RÜTTI vertritt. Dies wird leider bei RÜTTI selbst weniger deutlich (vgl. 106f, 340) als z. B. in den Arbeiten von EVERS⁶ und FRIEDLI⁷. In solchem Zusammenhang kann man den Eindruck gewinnen, daß RÜTTI seine These bisweilen allzu strikt durchführt und dabei die „traditionelle“ Frage nach dem Heil des einzelnen — unnötigerweise, wie ich meine⁸ — in den Hintergrund geraten läßt. RÜTTI ist gegenüber diesem Problem sicherlich nicht blind (vgl. 131, 223, 342); es handelt sich daher mehr um eine Frage der Akzentuierung im Rahmen eines mit ansteckendem Engagement geschriebenen Buches, dessen Hauptintention die Durchsetzung einer neuen Perspektive für alle missionarische Tätigkeit und Reflexion und damit für das Christentum überhaupt ist.

Aus dieser grundlegenden und insofern auch fundamentaltheologischen Absicht des Werkes ergibt es sich, daß noch weitere Fragen zu nennen sind, die nicht mit wünschbarer Ausführlichkeit zu Ende diskutiert werden; dies sind nach meiner Ansicht z. B. die Problematik von Welt als „Natur“ oder als „Kosmos“ gegenüber „Welt als Geschichte“ (vgl. 154—162); die exegetische und fundamentaltheologische Problematik der Auferstehung Jesu (vgl. hierzu etwa 84, 103, 117, 158, 191); die Kritik der „Metaphysik“ (vgl. 85f, 216f); die vielberufene Hermeneutik, die nach

⁴ Vgl. vor allem K. RAHNERS wegweisenden Aufsatz: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* V. Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 136—158.

⁵ Es soll hier einmal gesagt sein, daß mich die Kritik, die von verschiedenen Seiten gegen meine Interpretation der Unterscheidung zwischen ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen vorgebracht wurde, bisher nicht überzeugen konnte. Die Arbeit von FRIEDLI z. B. (s. Anm. 3) bestärkt mich zusätzlich in meiner Auffassung. Eine andere Frage ist freilich die Beurteilung der Heilsgeschichtstheologie überhaupt; doch kann darauf hier nicht eingegangen werden.

⁶ Vgl. G. EVERS, *Mission — Nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt*. Münster 1974 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 32), 84—150.

⁷ Vgl. R. FRIEDLI, a.a.O. 97—119.

⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Jenseits und Zukunft — Enttäuschungen und Korrekturen*, in: *Orientierung* 39 (1975) Nr. 4, S. 41—46.

meinem Verständnis auch bei RÜTTI noch nicht voll zum Zuge kommt (vgl. 225—252)⁹. Schließlich glaube ich eine gewisse Unausgeglichenheit zu bemerken zwischen der „Relativierung“ vergangener christlicher Ansprüche an die „Welt“ einerseits (vgl. z. B. 308) und dem neu erhobenen Anspruch auf christliche, d. h. hier: aus dem Verheißungshorizont abgeleitete Deutung der Gegenwart in Gestalt der Vermittlung von (neuer) Theologie mit heutiger ‚Kultur und Gesellschaft‘ andererseits (vgl. 250, aber auch 255f!). Wird hier nicht, wenn auch vielleicht wider Willen, insofern abermals ein Anspruch auf „alles“ erhoben, als die christlich zu verantwortende Hoffnung auf Zukunft schlechthin (über welche Näheres, nicht einmal die Differenz von Jenseits und nur geschichtlicher Zukunft, nicht zu wissen sei) als die wirkliche Hoffnung für die Hoffnungslosen gerade in dieser menschheitlichen (Gesamt-)Gesellschaft proklamiert wird, ungeachtet dessen, daß auch Juden, Muslime, Buddhisten und andere je auf ihre Weise durchaus „hoffen“ (vgl. 88)? Wenn aber — genauer betrachtet — jede menschliche Hoffnung, freilich auch die marxistische, dem Prinzip nach anonyme christliche Hoffnung ist (was ich durchaus annehme, und was wohl auch RÜTTI nicht bestreiten würde), dann könnte gegenüber der Heilsgeschichtstheologie, dem RAHNERschen Ansatz, der Transzendenzerwartung überhaupt differenzierter argumentiert und behutsamer geurteilt werden. Es scheint mir überdies, daß in neueren Arbeiten von METZ, die RÜTTI nicht mehr berücksichtigen konnte, wichtige Erwägungen angestellt werden¹⁰, die zu einer ergänzenden Erweiterung und Konsolidierung der RÜTTIschen Konzeption animieren können und damit zugleich zur Verteidigung gegenüber Objektionen dienen werden, die die Ebene oder den Ort der Missionstheologie RÜTTIS überhaupt noch nicht erreicht haben, aber gleichwohl oder gerade deswegen vorgebracht werden.

Es wäre sehr leicht möglich, die Bedeutung des Werkes von RÜTTI anhand zahlreicher einzelner Analysen sichtbar zu machen. Auch fühlt man sich versucht, immer wieder treffende Zitate aus diesem glänzend geschriebenen und gut belegten Buch anzuführen. Für den Missionswissenschaftler werden nicht zuletzt jene Gedanken und Hinweise von besonderer Wichtigkeit sein, die RÜTTI im letzten Teil seines Buches unter dem Titel „Sendung und Kirche“ (257—345) vorträgt, z. B. in bezug auf die Überschätzung von Wort und Sakrament (vgl. 335—337, 345, auch

⁹ Zu dem „weiten Feld“ der Interpretation dessen, was Hermeneutik sei oder bedeute, möchte ich hier nur hervorheben, daß nach meiner Ansicht immer auch die Übersetzung der tradierten mythisch-christlichen Sprache (in Bibel und Theologie) in eine uns zugänglichere zu den Grundaufgaben von Hermeneutik gehört. Diese Ansicht ist keineswegs originell und erst recht nicht unumstritten, aber darf man diese Art von Hermeneutik zugunsten der „geschichtlich-gesellschaftlichen“ außer Betracht lassen?

¹⁰ Vgl. z. B. J. B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, in: *Erlösung und Emanzipation*, hrsg. v. L. SCHEFFCZYK. (Quaestiones disputatae, Bd. 61) Freiburg/Basel/Wien 1973, 120—140.

50—62) und die damit verbundene (sit venia verbo!) „Verreligionisierung“ der Sache des Christentums. Ich möchte indes von einer referierenden Vorstellung des Buches absehen. Förderlicher scheint mir, das Buch als ganzes auch unter philosophischen, religionswissenschaftlichen und kulturkritischen Gesichtspunkten zu würdigen.

Was die Philosophie betrifft, so dürfte die Auseinandersetzung zwischen ihr und dem Christentum (die ja ihre lange Geschichte hat, so daß die Trennung beider nicht selten schwerfällt oder ungeschichtlich und abstrakt wirkt) ganz neu zu führen sein, wenn die Sendung des Christentums und damit dessen Präsenz „in der Welt“ überhaupt so aufzufassen sind, wie RÜTTI es mit der neueren Theologie darlegt. Auch die Religionswissenschaft hat ihre Darstellungen des Christentums gründlich zu überdenken und insbesondere die Erörterung solch fundamentaler Themen wie des Offenbarungsbegriffs und der Eschatologie mit größerer Sorgfalt vorzunehmen; von vorrangigem Interesse — auch für die Theologie selbst — dürfte dabei die religionssoziologische und hermeneutische Problematik der Assimilation traditioneller Lehren oder „Inhalte“ an die jeweilige „gegenwärtige Situation“ sein. Bei RÜTTI (und natürlich vielen anderen) geschieht eine nicht nur theologisch, sondern eben auch philosophisch, soziologisch, kulturkritisch und politisch höchst bedenkenswerte „Neuinterpretation“ des Christentums, die sich allerdings als Freilegung und schöpferische Applikation des ursprünglich Gemeinten zu begründen weiß. Ähnliche Bemühungen sind auch in nichtchristlichen Religionen (aber z. B. auch im „Marxismus“!) zu beobachten, und es dürfte sich lohnen, einen Augenblick bei einem sehr interessanten Beispiel für diese Entwicklungen zu verweilen.

In einem aufschlußreichen Bericht über den Buddhismus in Thailand ist zu lesen, daß man sich dort aus dem Bemühen um ein „Aggiornamento“ des Buddhismus unter anderem mit folgenden Fragestellungen befaßt: „La révolution selon l'essence du bouddhisme“, „Le bouddhisme et le développement du pays“, „Est-il bon que les bonzes s'engagent politiquement?“¹¹ In bezug auf RÜTTIS Buch — und die neuere Theologie, die es zur Geltung bringt — wird man gewiß fragen dürfen, ob nicht in Anbetracht derartiger Analogien (für die natürlich zahlreiche weitere Beispiele angeführt werden können, die zudem zeigen könnten, daß die hier angesprochene Problematik keineswegs völlig „neu“ ist) jeder Versuch einer Neuinterpretation bestimmter Traditionen unter Ideologieverdacht geraten muß — nicht ausschließlich, aber vornehmlich auf Seiten jener, die von den dynamischen Vorgängen innerhalb der Religionen zu wenig begreifen (weil Prozesse dieser Art nicht zu gewissen antireligiösen Vorurteilen passen). Auch könnten von einer jeden religiösen Orthodoxie aus solche Neuauslegungen als Preisgabe der jewei-

¹¹ Vgl. *Thaïlande: Une révolution bouddhiste?* In: *Informations Catholiques Internationales* v. 15. 3. 1975, Nr. 476, S. 18f.

ligen Traditionen verworfen werden. Mit anderen Worten: Wenn die gegenwärtigen theologischen Anstrengungen, Christentum und damit auch seine Mission neu zu deuten, und zwar im Horizont der „Welt als Geschichte“, als christliche Variante eines in allen Religionen anzutreffenden Reflexions- und Reformbedürfnisses erscheinen — werden solche Bemühungen, trotz allen Scharfsinns und aller Radikalität, mit denen sie oft ausgetragen werden, dann nicht entschärft, entdramatisiert und als bloße religions- und kultursoziologische Selbsterhaltungsversuche entlarvt?

Ich möchte mit diesen Hinweisen den Wert und die Berechtigung solcher Anstrengungen, wie RÜTTI sie unternimmt bzw. resümiert, keineswegs mindern (was man von mir ohnehin nicht erwarten wird), vielmehr nur die Situierung dieser Reflexionen innerhalb der gegenwärtigen soziologischen, kulturkritischen und religionskritischen Auseinandersetzungen aufzeigen¹². RÜTTI ist sich im übrigen über die Schwierigkeiten des theologischen Traditionsbegriffs und des Traditionsvorgangs selbst sehr wohl im Klaren (vgl. 89—93, auch: 39—50, hier insbesondere die Kritik an J. PIEPER). Wenn im Zuge der Neuaneignung der religiösen Traditionen auch das Christentum (und seine Mission) heute unvermeidlich in die Nähe der Humanisierungsproblematik rückt¹³, so kann es seine historische und spirituelle Identität und vor allem seine Legitimation nicht mehr durch bloße Rekapitulationen und durch geschickte Arrangements seiner bisherigen Theologie sowie durch den Verweis auf seine sozial-karitativen und entwicklungsfördernden Aktivitäten unter Beweis stellen, vielmehr nur durch eine neue Apologie oder besser positiv: eine neue Motivierung der Glaubensmöglichkeit, die von Absolutheitsansprüchen und eschatologischen Strafdrohungen Abschied genommen hat und stattdessen darzulegen sich abmüht, warum der christliche Glaube sowohl gegenüber anderen Religionen als auch gegenüber allen Humanisierungsbestrebungen eben doch ein Specificum (vgl. 223—225) anzubieten (und zu verteidigen) hat, aufgrund dessen das menschliche Leben im Ganzen und im einzelnen immer noch als menschlich umfassender und erfüllender zu deuten ist als aufgrund anderer Deutungen¹⁴. Daß ein Argumentieren dieser

¹² Auf die Zusammenhänge zwischen „kultureller Zirkulation“ und neuen theologischen Fragestellungen geht R. FRIEDLI, a.a.O. 31—75 ein.

¹³ Vgl. H. KÜNG, *Christ sein*. München/Zürich 1974, 239—267, 520—594. — Vgl. auch das Resultat der Untersuchung von J. MÜLLER, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 31. Münster 1973): „Echte Akkommodation wird ... darin bestehen, die Menschen auf ein menschenwürdiges Leben in dieser säkularisierten Welt vorzubereiten und ihnen ein solches Leben zu ermöglichen.“ (Bei MÜLLER gesperrt gedruckt, S. 298.) Zum Thema „Säkularisierung“ (nicht zu identifizieren mit Säkularismus!) vgl. auch L. RÜTTI, a.a.O. 79, 141, 156f; G. EVERS, a.a.O. 162—182 (sowie 202—224 zu: Mission und „Humanisierung“); R. FRIEDLI, a.a.O. 67f.

¹⁴ In diesem Sinn bleibt die Forderung nach einer „Unterscheidung des Christlichen“ nach wie vor aktuell; vgl. H. KÜNG, a.a.O. 520—544.

Art zulässig und möglich ist, wird m. E. von RÜTTI vorausgesetzt, andererseits aber nicht explizit erörtert. Deswegen sei hier der Wunsch ausgesprochen, RÜTTI möchte dieses sein inspirierendes und die Diskussion vorantreibendes Werk durch ein weiteres „fortsetzen“, in welchem die fundamentaltheologische Grund- und Gretchenfrage, warum denn überhaupt von Christentum und christlicher Mission künftig noch die Rede sein soll, direkt und mit der gebotenen Eindeutigkeit angegangen wird. Gerade weil RÜTTI den Zusammenhang von Fundamentaltheologie, Mission und Missionswissenschaft weit klarer als andere Autoren begriffen hat, müßte ihm selbst an einer solchen Fortführung bzw. Fundierung gelegen sein. Denn daß auf die äußerst unbequeme Frage nach dem letzten Warum nur mit einem „Sprung“ zu reagieren sei, wird RÜTTI doch wohl nicht meinen (vgl. 76). Sollte er aber vielleicht aufgrund seiner Konzeption auch diesem Sprung (und damit der „dialektischen“ Position) eine neue Interpretation geben, derzufolge es letztlich gleichgültig wäre, in welche Religion oder Weltanschauung man springt oder immer schon „geworfen“ ist? Wäre ein solcher wirklich elender Relativismus etwa damit zu entschuldigen, daß, wohin auch immer man springt oder gestellt ist, eben dort wenigstens „Hoffnung“ auf „offene Zukunft“ erschlossen sei? Ich glaube nicht, daß RÜTTI so denkt¹⁵; er hätte sich sonst seine Studien zum Offenbarungsbegriff leichter machen und seine Anregungen zugunsten einer wahrhaftigeren Mission überhaupt sparen können. Wenn aber die Hoffnung, die durch die Christen zu verantworten ist — gemäß dem von METZ gern zitierten Wort *1 Petr 3, 15* —, nicht das Resultat eines Fideismus ist, sondern letztendlich das Postulat aus einer unerträglichen Konfrontation mit dem Nihilismus¹⁶ und insofern die begründete Option einer aporetischen Vernunft, die angesichts der Absurditäten und Paradoxien der „Welt“ (gerade auch der Welt als Geschichte) standzuhalten sucht, dann ist es in der gegenwärtigen Weltsituation mehr denn je notwendig, die Motivation der christlichen Hoffnung immer neu der öffentlichen Diskussion auszusetzen und dadurch die Hoffnung stets allen anzubieten. In dieser Intention fühle ich mich mit RÜTTI einig, und deshalb auch mein Wunsch an ihn.

Ein in der angedeuteten Weise für die Zukunft der Welt legitimes Christentum wäre nicht ein verweicheltes, gleichsam zahnlos gewordenes Christentum (weil es nicht mehr von Absolutheiten und Höllenstrafen redet), vielmehr eine ständige Animation zur Hoffnung und ein helles Zeichen der Hoffnung angesichts des Chaos — wenn auch de facto nicht die einzige Gestalt und Möglichkeit menschlichen Hoffens überhaupt. Dies könnte ein reicheres, weil durch die Werte der expliziten Nichtchristen

¹⁵ Auch R. FRIEDLI (a.a.O. 80—149) bringt Differenzierungen an, um dem Relativismus zu entgehen.

¹⁶ Vgl. B. WELTE, *Ein Experiment zur Frage nach Gott*, in: *Gott in dieser Zeit*, hrsg. v. L. REINISCH. München 1972, 37—47.

(jener oft verkannten „Fremden“) bereichertes Christentum sein¹⁷. Auch würde dann die „entscheidende Trennungslinie“ nicht mehr zwischen Christen und Nichtchristen verlaufen, vielmehr hätte von den Grenzbeziehungen zu gelten, was FRIEDLI sehr eindringlich in diesen Sätzen formuliert: „Die Grenzen sind soziologisch nicht feststellbar. Sie verlaufen irgendwo zwischen den Gleichgültigen und den Wartenden, zwischen den Rücksichtslosen und den um die anderen Besorgten, zwischen den Habenden und den Harrenden, zwischen denen, die fragen, und denen, die nichts mehr zu fragen haben, zwischen denen, die ‚zu Hause‘ sind, und jenen, die in der Hauslosigkeit wandern.“¹⁸

Es ist wohl offenkundig, wie weit diese hier skizzierten (missions-)theologischen Perspektiven und dieses Vertrauen zu dem, was Christentum im Dienst für die Welt sein könnte, entfernt sind von dem, was Kirche, was Christenheit konkret ist und leistet¹⁹. Dennoch handelt es sich bei Überlegungen dieser Art nicht einfachhin um Ideologie und Utopie, sondern um rational vermittelte Antizipation und Extrapolation der Möglichkeiten, die in der Sache Jesu und nur deshalb und nur insoweit im Christentum immer noch bereit liegen — auch wenn die Zyniker jeglicher Provenienz trotz ihres „mythischen“²⁰ Redens und Gestikulierens ohnehin machen, wozu sie die Macht haben. Die „Hoffnung wider die Hoffnung“ ist heute als philosophische *consolatio* nicht mehr erreichbar (und war es

¹⁷ Vgl. R. FRIEDLI, a.a.O. 120—149 sowie 201—206; s. auch L. RÜTTI, a.a.O. 328.

¹⁸ R. FRIEDLI, a.a.O. 147. Diese Sätze sind eine gelungene Übertragung der augustinischen *intus-foris-Dialektik* in unsere Zeit.

¹⁹ Hier sei eine Bemerkung zum Stichwort „Glaubwürdigkeit“ gestattet. Es gehört bereits zu einem gewissen theologischen Sprachritual, zu versichern, wenn dieses und jenes geschehe oder nicht geschehe, gefährde „die Kirche“ oder „das Christentum“ seine Glaubwürdigkeit. Insofern hier aus der (Ortho-)Praxis ein Argument für eine solche Glaubwürdigkeit gewonnen werden soll, wird man dem entgegenhalten müssen, daß auf dieser Ebene die christliche Glaubwürdigkeit unwiderbringlich verspielt ist und leider auch durch das subjektive Zeugnis einzelner Christen prinzipiell betrachtet nicht zurückzugewinnen ist. Obwohl heute gern von Praxis gesprochen wird und ich natürlich nichts dagegen einzuwenden habe, wenn für wahrhaft christliche Praxis plädiert wird, ist m. E. doch daran festzuhalten, daß Glaubwürdigkeit in einem unseren kritischen Zeitgenossen überhaupt noch nahezubringenden Sinne nur auf dem Weg über rationale Motivierung, d. h. über das Denken, zu erreichen ist. Dies freilich ist bereits schwer genug und wird von der heutigen Fundamentaltheologie nur noch selten mit Phantasie und Originalität versucht (Wiederholungen scheinen leichter zu fallen). Ich will mit diesem Hinweis auf den Vorrang der Theorie gewiß nicht den praktischen Engagements zugunsten von Humanisierung ihren Wert streitig machen, wohl jedoch warnen vor einer Überschätzung der Wirkungen, die im Hinblick auf die Möglichkeit, Glaubwürdigkeit des Christlichen zu retten oder neu zu begründen, von der „Praxis“ ausgehen.

²⁰ Hierzu vgl. etwa H. BERDING, *Rationalismus und Mythos*. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel. München/Wien 1969, 102—133.

im Sinne eines kritischen Philosophiebegriffs ohnehin noch nie); philosophisch meldet sich der Wunsch nach einer solchen Hoffnung allenfalls negativ an als Traurigkeit über diesen Weltzustand²¹, als Melancholie, auch als Protest und Empörung oder als Sehnsucht und Willen nach dem Anderen²², als Wunsch nach der *Fahrt ins Staublose*²³ und dem Ankommen dort. Bleibt aber nicht, wenn man *Röm 4, 18* nicht mit der Organisation und dem Instrumentarium der Christentümer in Verbindung bringt, sondern mit Gestalt und Schicksal des Jesus von Nazareth²⁴, jene leise, aber bestimmte Zuversicht, die sich heimlich im Recht weiß und die sich in den Worten wiedererkennen kann: „Zu wem sollen wir denn gehen?“ (*Joh 6, 68*)?²⁵

²¹ Vgl. H. R. SCHLETTE, Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg i. B. 1971, 191—196; DERS., Skeptische Religionsphilosophie. Freiburg i. B. 1972, 118—154.

²² Vgl. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. GUMNIOR. (Stundenbücher, Bd. 97) Hamburg 1970.

²³ So lautet der Titel eines Gedichtbandes der Nobelpreisträgerin von 1966 NELLY SACHS. (Frankfurt 1961).

²⁴ Vgl. H. KÜNG, a.a.O. 535—539.

²⁵ Es wird — darauf wurde schon oft hingewiesen — noch mit großer Wahrscheinlichkeit zu prüfen sein, warum oder warum nicht der Buddha derjenige ist, zu dem — und mit dem — wir gehen sollen. Und auch über Muhammad ist mehr als bisher nachzudenken; sein Name und viele Probleme müssen uns einfallen, wenn von Unüberholbarkeit der Offenbarung, Verheißungsgeschichte und anderem die Rede ist (vgl. etwa L. RÜTTI, a.a.O. 88, 105 sowie auch J. MÜLLER, a.a.O. 76—91). Oder sollte es hier wirklich nach den Auskünften der neueren Theologie nichts mehr zu fragen geben?