

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 51 (2004)

Heft: 1-3

Artikel: Gottesunterscheidung : die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt im Gespräch mit Thomas Ruster

Autor: Wenzel, Knut

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761180>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KNUT WENZEL

Gottesunterscheidung

Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt im Gespräch mit Thomas Ruster

Als vor einigen Jahren, so erzählt der US-amerikanische Theologe Mark Taylor, die Studentinnen und Studenten von Williams College in das beginnende Studienjahr zurückkehrten, fanden sie sich von ganzseitigen Anzeigen (wohl in der Campuszeitung) empfangen, in denen für eine Kreditkarte geworben wurde. Man pries die Karte mit folgenden Attributen an: Sie präge oder flöße, so hieß es da, das Bewußtsein von Schutz und Sicherheit, ja von umfassender Geborgenheit, ein. Sie sei somit die Mutter aller Kreditkarten. Sie vermittele Identität, lasse ihre Besitzerin und ihren Besitzer sagen: Das bin ich, bin wirklich ich. Auf dem Fundament dieser Karte könne eine ganze Kredit-(Lebens-)Geschichte errichtet werden. Wenn, so fragt die Anzeige schließlich, diese Karte all dies vermittelt, nämlich: Identität, Sicherheit, einen autonomen Willen – wer wollte sie dann nicht besitzen: *don't be crazy ... call!* In dieser Aufforderung, die den Umkehrruf und das In-Versuchung-Führen zugleich artikuliert, kulminiert der Anzeigentext.¹

Taylor entwickelt aus dieser emblematischen Szene eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit der Thematik des Vertrauens; er tut dies anhand einer eingehenden Interpretation des Romans *The Confidence Man* von Herman Melville.² Dieser *Confidence Man* ist ein Trickster; permanent wechselt er die Identitäten, präsentiert jeweils eine grenzenlos naive Figur, die deswegen jedesmal grenzenloses Vertrauen weckt, eigentlich die Vertrauenssehnsucht der Leute weckt und befriedigt, und auf eben diese Weise Betrug an Betrug reiht. Er ist zugleich der

¹ Vgl. TAYLOR, Mark C., Discrediting God, in: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994), 603–623, hier: 603f. Zum theologischen Ansatz Taylors vgl.: WENZEL, Knut, Ränder im Text. Annäherungen an Mark Taylors dekonstruktionistische «A/Theologie», in: PFEIFFER, Klaus-Peter (Hg.), *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*, Würzburg 1996, 187–201 (= FS H.R. Schlette).

² Deutsch: *Maskeraden oder Vertrauen gegen Vertrauen*, Hamburg-Bremen 1999.

exakte Spiegel oder die jeweils paßgenaue Verkörperung jener Vertrauenssehnsüchte und Glücksbegehrlichkeiten der Menschen – und ein Nichts. Das Ganze spielt auf einem Mississippi-Flußdampfer, der einen eigenen Barbier mit sich führt, welcher über seiner Geschäftskajüte ein Schild angebracht hat, auf dem zu lesen steht: *No trusts*. Was so viel heißt wie: Keine Garantieübernahme für eine unversehrte Kehle, aber auch: Keine Kredite. Auch hier wieder verbindet sich das Vertrauen mit dem Kreditwesen, was die These Taylors bestätigt: Dem Vertrauen liegt eine Ökonomie zugrunde.

Wie steht es nun aber mit dem Angebot, das jene Kreditkarte zu eröffnen scheint? Identität; das Fundament einer gesamten, lebensgeschichtlich sich auszeitigenden Existenz; freier Wille; Schutz und umfassende Geborgenheit: Angeboten wird, worauf ein Mensch sein Leben setzen kann. Würden wir nicht, in den Bahnen unserer onto-theologischen Tradition, dieses hier Angebotene bislang mit Gott identifizierten? Muß nicht, so fragt Taylor, wenn all dies zuvor letztlich nur Gott Zugeschriebene nun einer Kreditkarte zugeschrieben werden kann, Gott selbst – diskreditiert werden, wenn anders er nicht sozusagen zum Vater aller Kreditkarten eindampfen soll? Was Taylor hier als dringliches Desiderat kennzeichnet, nämlich die theologische Ent-Ökonomisierung des Vertrauensglaubens und damit die Ent-Ökonomisierung des Gottesbegriffs, wird in einer durchaus verwandten Weise hierzulande seit einigen Jahren als theologisches Programm vom Dortmunder Systematiker Thomas Ruster entwickelt: nämlich die Ent-Mischung oder, wie Ruster formuliert, die Entflechtung von Gottesglaube und Religion.³

³ Vgl. RUSTER, Thomas, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2003 (= QD 181). Siehe auch die vorbereitenden und begleitenden Aufsätze: DERS., *Die religiöse Sinnfrage in der modernen Gesellschaft*, in: HOEPS, Reinhard/RUSTER, Thomas (Hgg.), *Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen*, Würzburg 1991, 163–187 (= FS H. Jorissen/BDS 10); DERS., *Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst*, in: *rbs* 39 (1996), 54–62; DERS., *Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, in: RISSE, Günter et al. (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 41–53 (= FS H. Waldenfels); DERS., *Die Stellung des Religionsunterrichts im Fächerkanon der Schule – aus theologischer Sicht*, in: NORDHOFEN, Eckhard et al. (Hgg.), *Das Bildungspotential des Religionsunterrichts. Dokumentation des Dritten Forums Religionspädagogik* (Münster, 19./20.04.1999), Münster 1999, 71–77 (= Materialien aus dem Franz Hitze Haus XXXVII); DERS., *Die Welt verstehen «gemäß den Schriften». Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis*, in: *rbs* 43 (2000), 189–203; DERS., *Den «Schicksalsmächten» widerstehen*, in: *engagement* 1/2001, 3–11; DERS., *Beitrag im Forum «Was heißt eigentlich «Monotheismus?»»*, in: *Jahrbuch Politische Theologie IV: Monotheismus*, Münster 2002, 2–5. – Zur kritischen Debatte um Rusters Ansatz siehe: BAUDLER, Gerhard, *Einführung in*

Der Glaube an den biblischen Gott – von Ruster abkürzungshalber schlicht Christentum genannt – ist nicht selbstverständlich als Religion identifizierbar, auch wenn *de facto* dieser Glaube sich über lange Phasen seiner Geschichte als Religion präsentiert hat bzw. wahrgenommen worden ist. Nun aber, da das Christentum gerade dort, wo es noch vor hundert Jahren fest verankert schien, nicht mehr exklusive, bindende Geltung beanspruchen kann, auch unter aktiven Christen nicht mehr, ist nicht nur das Ende der religionsförmigen Epoche des Christentums angebrochen, sondern, und das ist unter systematischer Perspektive interessanter, es wird in dieser geschichtlichen Umbruchphase auch die prinzipielle Unterscheidbarkeit des Glaubens an den biblischen Gott vom Phänomen Religion sichtbar, ja es zeigt sich, daß Konstellationen eintreten können, in denen jener sich gegen dieses zu wenden hat.

Aber mit dieser Skizze ist, obwohl sie nur andeutet, schon viel gesagt, das nun in kleineren Schritten eingeholt werden muß. Im folgenden wird in einem ersten größeren Teil der Versuch unternommen, den Ansatz Rusters unter der im Untertitel formulierten Leitperspektive – die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt – zu rekonstruieren, wobei in diese Rekonstruktion einige der in der von Ruster angestoßenen Debatte vorgebrachten Kritiken eingehen sollen. In einem zweiten Teil werden in einer dogmatischen Perspektive sich zeigende Defizite des Ansatzes Rusters benannt. Daran schließt sich die Skizze eines Vermitt-

eine biblische Sciencefiction-Welt, in: *KatBl* 125 (2000), 426–431; BONGARDT, Michael, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: *HerKorr* 55 (2001), 316–319; HOFF, Gregor Maria, Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?, in: *TbG* 43 (2000), 135–145; ENGLERT, Rudolf, Schief gewickelt? Zur theologischen Kritik an der gegenwärtigen Religionspädagogik, in: *engagement* 1/2001, 11–22; FABER, Eva-Maria, Steht eine theologische Wende an?, in: *Theologie und Seelsorge. Internetzeitung der Theologischen Fakultät Chur*, 20.02.2001, www.thchur.ch/Theologie_und_Seelsorge; HALBFAS, Hubertus, Thomas Rusters «fällige Neubegründung des Religionsunterrichts». Eine kritische Antwort, in: *rbs* 44 (2001), 41–53; HALBMAYR, Alois, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion, in: *SaThZ* 5 (2001), 144–166; JOHN, Ottmar, Christentum und Religion. Kritik ihrer dualistischen Verhältnisbestimmung, in: *Burgbrief* 2/01, 17–23; MEURER, Thomas, Bibelkunde statt Religionsunterricht? Zu Thomas Rusters Konzept einer «Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis», in: *rbs* 44 (2001), 248–255; SCHNEIDER, Thomas, Theologie im Zeitalter des Spätkapitalismus. Thomas Rusters Apologie des fremden Gottes, in: *Merkur* 55 (2001), 250–254; GRÜMME, Bernhard, Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit, in: *TbG* 45 (2002), 13–29; vgl. auch das Streitgespräch zwischen Hubertus Halbfas und Thomas Ruster, das unter dem Titel «An Gott glauben oder an das Geld. Ersetzt der Kapitalismus das Christentum? Und wer kann da noch widerstehen?» in: *Publik-Forum*, Nr. 5, 9. März 2001, 26–29, erschienen ist.

lungsvorschlags an; die These zielt darauf, daß eine theologische Würdigung der Welt bei gleichzeitiger Wahrung der Gott-Welt-Differenz mit Hilfe der Denkform des Sakramentalen ausformulierbar ist. Abschließend wird dieser Vermittlungsvorschlag in einer Reflexion auf das Bittgebet einer Verifizierung in glaubenspraktischer Absicht unterzogen.

I. Der Ansatz Thomas Rusters im Licht der Gott-Welt-Unterscheidung

1. Probleme des Religionsbegriffs

Zum Verständnis der Formel von der Entflechtung von Christentum und Religion bedarf es einer Klärung des Religionsbegriffs. Wie noch zu sehen sein wird, birgt auch der Begriff des Christentums in Rusters Verwendung sozusagen signifikante Unklarheiten. Dem Religionsbegriff jedenfalls kommt eine Schlüsselbedeutung zu; von dem her, was als Religion begegnet, erschließt sich für Ruster die Notwendigkeit jener Entflechtung. Damit allerdings beginnt diese Unternehmung gleich mit einem Problem, besteht doch unter Theologen, Philosophen, Religionswissenschaftlern, -psychologen, -soziologen, -phänomenologen keineswegs Konsens über den Begriff von Religion.⁴ Ruster sieht das und entscheidet sich für die Verwendung eines funktionalistischen Religionsbegriffs.⁵ Denn jene Entflechtung ist notwendig aufgrund der faktischen Funktion, die Religion im Leben der Menschen hat. Gefragt wird also nicht nach einem theologischen oder philosophischen Konzept von Religion, auch nicht nach dem, was verfaßte Religion genannt wird und im christlichen Bereich nicht selten mit den Kirchen identifiziert wird; gefragt wird vielmehr, wie die Menschen Religion einsetzen – und wie Religion die Menschen einsetzt.

Noch bevor über eine wenigstens vorläufige inhaltliche Bestimmung des verwendeten Religionsbegriffs entschieden werden muß, sind also bereits Vorentscheidungen getroffen, die es festzuhalten gilt: Mit Religion ist nicht in erster Linie die religionssoziologisch relevante Größe der Religionsorganisation gemeint, auch nicht die ebenfalls religionssoziologisch interessante Unterscheidung von verfaßter Religion und frei flottierender Religiosität. Diese Unterscheidung ist zu der von Ruster angezielten Dimension von Religion sekundär. Des weiteren ist eine

⁴ Siehe hierzu die erhellenden Ausführungen von SCHLETTE, Heinz Robert, Zur Metamorphose der religiösen Erfahrung. Philosophische Erwägungen, in: DERS., Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. von Johannes Brosseder et al., Frankfurt 1991, 402–419, hier: 402–407.

⁵ Vgl. RUSTER, Die Lumpensammlerin (Anm. 3), 46–48.50.

Option gegen die Säkularisierungsthese, wie sie etwa von Michael Ebertz vertreten wird⁶, und für die Modernisierungsthese, wie sie durch Karl Gabriel überzeugend begründet worden ist⁷, formuliert: Der Modernisierungsprozeß hat nicht, wie die Säkularisierungsthese insinuiert, zu einer Marginalisierung von Religion geführt; vielmehr ist Religion unter den Bedingungen einer entwickelten Moderne nicht weniger präsent als ehemals, wenn auch in veränderten und vor allem nicht mehr ohne weiteres identifizierbaren Gestalten. Man spricht von Kunst- und Konsumtempeln, von Kathedralen des Gelds, von Medienreligion, vom Kult der Jugend, die Film-Avantgarde wurde eine Zeit lang von einer Gruppe angeführt, die sich «Dogma '95» nennt, alljährlich wälzen sich *Love Parades* als Prozessionen eines marktförmig inszenierten und ökonomisch abgemolkenen Hedonismus durch die Städte Europas. All dies sind ja nicht nur Redeweisen und Erscheinungsformen, sondern in ihnen werden Gestalten real existierender Religion namhaft. Religion ist also omnipräsent; aber was ist Religion?

Rusters Antwort läßt an Prägnanz nichts zu wünschen übrig: «Religion ist das, was man ohnehin glaubt».⁸ Religion ist also eine Praxis der Affirmation. Was wird aber affirmiert, und auf welche Weise? Die Affirmation, die Religion genannt werden kann, geschieht umfassend und fraglos, also ohne daß ein Rest bliebe. Sie zielt auf die jeweils als unausweichlich das Leben bestimmend erfahrene Macht. Eine alternativlos die unausweichlich waltende Macht affirmierende Praxis – das ist Religion. Das, was alle für selbstverständlich geltend halten, für unabwendbar, was gar nicht eigens herausgestellt werden muß, gegen das sich zu wenden man schon verrückt sein muß – das ist das, was «ohnehin» geglaubt wird, und also Religion ist. Wenn Gott als die alles begründende, bestimmende und vollendende Macht bezeichnet werden kann und damit der Glaube an ihn durchaus in jene Affirmation der geltenden Macht eingetragen werden kann, dann entspricht der Glaube an diesen Gott dem, was soeben als Religion beschrieben worden ist. In dieser durchaus möglichen Identifikation liegt aber genau die Gefahr der Verwechselbarkeit Gottes, der Ruster mit seinem Projekt der Gottesunterscheidung wehren möchte. Wird nämlich jener eben skizzierte funktionalistische Religionsbegriff in theologische Rede transformiert, gelangt man zu der bekannten Formulierung aus Luthers Großem Katechismus, derzufolge «einen Gott ha-

⁶ Vgl. EBERTZ, Michael N., *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998.

⁷ Vgl. etwa GABRIEL, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg-Basel-Wien 2000 (= QD 141).

⁸ RUSTER, *Die Lumpensammlerin* (Anm. 3), 50.

ben bedeutet, etwas haben, an das ich mein Herz hänge und dem ich unbedingt vertraue».⁹ Dieser Satz Luthers trägt eine religionskritische Pointe. Er benennt nicht einfach den vom biblischen Gott geforderten Glauben; vielmehr beschreibt er die anthropologische Leistung des Glaubens. Insofern mit diesem Satz eine katechetische Paraphrase auf das erste Gebot formuliert ist, wird mit ihm ja die Notwendigkeit der Gottesunterscheidung erst eröffnet; man hat sie nicht schon hinter sich gelassen, denn: Das «Vertrauen und Glauben des Herzens [macht] etwas sowohl zu Gott als zu einem Abgott».¹⁰ Man kann sagen, daß auf dieser religionsförmigen Stufe des Gottesglaubens der Glaube zu allen möglichen Mächten kommen kann, darunter auch zu Gott, aber zu ihm nur wie zu *einer* jener Mächte, also letztlich nicht zu ihm selbst. Dies wiederum auf den Religionsbegriff zurückgewendet, kann die Affirmationsleistung, als welche Religion faktisch besteht, eine Bestätigung der eigenen Sehnsüchte oder Ängste erreichen, nicht aber Gott, wenn anders Gott nicht die bestätigende oder durchstreichende Verlängerung dessen sein soll, was ohnehin schon menschliche Wirklichkeit ist.

Der funktionale Religionsbegriff, wie ihn Ruster hier verwendet, unterscheidet sich also von anderen funktionalen Konzepten von Religion darin, daß er der Religion nicht primär Kontingenzkompensationskompetenz zuschreibt;¹¹ ihre Funktion liegt vielmehr in einer vollständigen Abdichtung der Wirklichkeit gegen die Erfahrbarkeit von Kontingenz. Religion als Erfahrung der jeweils jetzt waltenden Macht ist also nicht mehr irgendwie strukturierte Begegnung mit einem ganz Anderen¹², sondern Verabsolutierung der Immanenz, die erst mit dem Bedeutungsloswerden des Begriffs Immanenz in Ermangelung eines Kontrasts vollendet sein wird. Im Verhältnis zu einer solchen Religion der totalen Immanenz nimmt sich die atheistische Erfahrung «transzendentaler Obdachlosigkeit», auf die Georg Lukács immerhin den Roman der Moderne zu gründen unternahm¹³, als geradezu gottesoffen aus. Denn jener Gott, von dem es heißt, er sei daran erkennbar, daß er mit keiner der Mächte welcher Art und Couleur auch immer in ein Vergleichs- und am Ende Verwechslungsverhältnis gesetzt werden kann, und der der ist, welcher in

⁹ LUTHER, Martin, Der Große Katechismus (1529), Gütersloh 1995, 19.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. etwa LÜBBE, Hermann, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986, 127–218.

¹² Vgl. Gustav Menschings klassisch gewordene Bestimmung von Religion als Begegnung mit dem Heiligen: MENSCHING, Gerhard, Art. Religion, in: ³RGG V(1961), 961.

¹³ Vgl. LUKÁCS, Georg, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, München 1994 (1916/1920), 32.

allen Bildern, die ihn zu fassen prä tendieren, gewiß nicht zu sehen ist – dieser Gott kommt in jener Religion der Immanenz nicht mehr vor.¹⁴

Hierin hat dann auch das Programm der Entflechtung von Christentum und Religion seinen primären Plausibilitätsanhalt: Wenn Religion in der Funktion, die ihr in den hochentwickelten Gesellschaften der Moderne faktisch zukommt, auf die Liquidation der Kontingenz menschlicher Existenz und weltlicher Wirklichkeit angelegt ist, so daß Gott darin keinen Ort mehr hat, muß das Christentum, will es fortfahren, die Überlieferung des Glaubens an den in Jesus aus Nazaret nahe gekommenen Gott zu sein, aufhören, Religion zu sein. Die Pointe dieses Entflechtungsprogramms besteht freilich darin, daß die Ablösung des Christentums von Religion kein neutraler Prozeß oder geordneter Rückzug ist, sondern eine Partei ergreifung (oder ein Anteilnehmen¹⁵) darstellt, Konflikte heraufbeschwören wird, oder besser: einen Grundkonflikt ver gegenwärtigen wird. In hyperbolischer Zuspitzung formuliert: An den Gott der Bibel glauben heißt, in Konflikt mit der Welt zu stehen.

2. *Gottesglaube als Kritik des Götzendienstes*

Damit ist natürlich kein absoluter Widerspruch zwischen Gott und Welt bezeichnet. Aber es ist sehr wohl gesagt, daß in dem Wort Gott ein Widerspruch im Sinn des Einspruchs und der Gegenrede gegen die Welt, wie sie eine Religion der Immanenz beschreibt, enthalten ist. *Diese* Welt ist gekennzeichnet durch die Alternativlosigkeit der herrschenden Beschreibung, durch die Unausweichlichkeit des Zugriffs der jeweils geltenden Macht, durch die Ausweglosigkeit, mit der diese Welt, so wie sie ist, sich aufdrängt. Religion bedeutet in diesem Zusammenhang, daß diese Welt sich im Modus des Bejahtwerdens durch die Menschen durchsetzt. Zu einer Welt ohne Alternative steht das Bekenntnis zu Gott wie das Aussprechen eines Nein. Denn dieses Bekenntnis, das angesichts einer Welt ohne Ausweg als ein Nein zu buchstabieren ist, richtet sich offensichtlich nicht an jenen Gott, dessen Begriff auf den Bahnen einer

¹⁴ Im Rahmen einer religionspädagogischen Diagnostik ist die Selbstgenügsamkeit einer sich vollständig immanentisierenden Welt erörtert worden in: TRUTWIN, Werner, «Ich glaub' nix – mir fehlt nix!» Interesselosigkeit der Schüler als Infragestellung der Religionslehrer, in: *rbs* 38 (1995), 357–369; HAUSER, Linus, Warnung vor einer Religionspädagogik der beruhigten Endlichkeit, in: *KatBl* 123 (1998), 386–394.

¹⁵ Der Partisan ist, das kann man bei Peter Handke nachlesen, der Mittler zwischen der Anteilnahme und dem Partei-Ergreifen, denn er tut beides (wohl auch etymologisch), zuerst das eine, dann das andere. HANDKE, Peter, Wut und Geheimnis. Rede zur Verleihung des Ehrendoktorats der Universität Klagenfurt am 8. November 2002, in: *manuskripte* 158/2002, 5–7, hier: 6.

onto-theologischen Reflexion als das *summum* aus den Werten der Welt destilliert worden ist: als Allmacht in Relation zu all den Mächten der Welt, als höchstes Gut in Relation zu den Gütern der Welt, irdischer wie himmlischer Provenienz, als schaffendes *Verbum* in Relation zu den vergehenden *verba* ... Ein Bekenntnis zu diesem Gott schlosse die einfache Affirmation der Welt ein.

Der in jenem widersprechenden Bekenntnis angesprochene Gott ist der der Bibel: Der Gott, in dessen Namen Propheten auftraten und eine gerechtigkeitsvergessene Herrschafts-, Wirtschafts- und Religionspolitik (vgl. etwa Hos 5,1–7; Am 2,6–16) anklagten und so jeden Umgang mit Macht zurückführten und verpflichteten auf ein Fundament, das solchem Machtzugriff unverfügbar und nicht in sein System integrierbar ist. Es ist der Gott, dem ein Theophaniespektakel erster Klasse inszeniert wird (Ex 19,16–19), um es dann zu einem Säuseln des Windes zu dekonstruieren (1Kön 19,11–13). Es ist der Gott, auf den der Ausbruch aus einem Zwangs- und Ausbeutungssystem zurückgeführt wird, das von seinen Opfern genossen worden ist (Ex 16,3) und das deswegen die Urszene dessen genannt werden kann, was man unter «Verblendungszusammenhang» versteht. Es ist der Gott, der seine verdinglichende Identifizierung mit jedwelcher innerweltlichen Repräsentanz untersagt hat, darin ein Gottverzweckungsverbot aufstellend (Ex 20,1–7; Dtn 5,6–11), und der zugleich dieses eine Bild seines schöpferischen und vollendenden Willens in die Welt gesetzt hat, das der Mensch ist, das aber vom generellen Bilderverbot her seinerseits wiederum jedem Verzweckungszugriff entzogen ist, und so gewissermaßen das Bild Gottes einen bildlosen Kern birgt, der als Unverfügbarkeitschiffre Fundament seiner Würde ist (Gen 1,26–28). Es ist jener Gott, der in weisheitlicher Tradition eine gerechte Ordnung des menschlichen Verkehrs beschreibbar werden ließ – diese Beschreibung dann aber sozusagen an ihre Aporigrenze führend, dorthin, wo sichtbar wird, daß unbegründbares Unheil und Unrecht nicht mit der Investition Gottes zu einer Begründung ohne Rest sich runden läßt (Ijob). Es ist der Gott, der am Ende dieser weisheitlichen Rede von ihm keine Garantie für die Sinnhaftigkeit der Welt mehr zu übernehmen scheint (Kohélet). Und es ist doch der Gott, der in Jesus nicht auf die einfachste und unproblematischste, kindhafte Weise «wieder da» ist, sondern es ist der, auf den Jesus auch in der Ohnmacht seines Kreuzes-scheiterns gegen alle Logik der Ereignisse noch vertraut, und der diese Ohnmacht nicht aufhebt, sondern durch sie hindurch gegen die todbrin-

genden Machtdynamiken der Menschen sich vergegenwärtigt.¹⁶ Es ist der Gott, dessen «vollendetes Bild» (Kol 1,15; Hebr 1,3) jener Jesus ist, dem man mit Mühe einen davidischen Stammbaum zuschreibt, der seinerseits im Bruch zu all solchen Präentionen sich – und damit jenen Gott – nicht mit der Herde der Neunundneunzig, sondern mit dem einen Verlorenen verbunden hat, nicht mit den Rechtschaffenen, sondern mit den Unreinen, den Zöllnern, den Ehebrecherinnen, den Ungebildeten, den Armen, den Kranken – und dann auch wieder (aber erst dann), auch diese Reihe und Logik noch durchbrechend – mit den Schriftgelehrten.

Es ist der Gott des Auf- und Ausbruchs, der nie unbefragt stehen bleibenden Welt, «so wie sie ist», der Durchbrechung jeder innerweltlichen Endgültigkeit, des jede glatt aufgehende Rechnung irritierenden, bleibenden Rests – es ist der Gott, der Nein sagen läßt zum *status quo*. In diesem Sinn ist jene zuvor formulierte Zuspitzung zu verstehen, derzufolge das Bekenntnis zum Gott der Bibel in Konflikt mit der Welt geraten kann.

Von dieser Welt jedenfalls führt für Ruster kein Weg zum Gott der Bibel. Er läßt mit dieser radikalen Betonung der Differenz zwischen Gott und Welt eine gewisse Affinität zu Karl Barths berühmt-berüchtigtem «Nein» von 1934 erkennen.¹⁷ Diese Nähe ist dann auch kritisch registriert worden.¹⁸ Insbesondere Rusters dezidierte Zurückweisung der natürlichen Gotteserkenntnis als Weg zur Erschließung des biblischen Gottes scheint dies zu bestätigen. Hinzu kommt, daß dieser auf systematischer Ebene geführte kritische Stoß sich auf religionspädagogischer Ebene spiegelt in Rusters Zurückweisung des derzeit konsensuellen Konzepts von Religionsunterricht als korrelativem Erschließen der biblischen Botschaft von den Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler her. Gegen die Korrelationsdidaktik setzt Ruster ein Konzept des Religionsunterrichts als «Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis».¹⁹ Aber diese theologiearchitektonische Familienähnlichkeit zu Karl Barth darf nicht die eigentlichen und von Ruster ausdrücklich benannten Quellen verschleiern. Hier ist vor allem Friedrich-Wilhelm Marquardt zu nennen, der mit einem auf sieben Bände angewachsenen Großprojekt eine systematische christliche Theologie in Verantwortung vor Israel entworfen

¹⁶ Vgl. hierzu den nicht übersetzten und deswegen im deutschen Sprachraum zu wenig wahrgenommenen Aufsatz von SCHILLEBEECKX, Edward, Overwegingen rond Gods «weerloze overmacht», in: *TTb* 27 (1987), 370–381.

¹⁷ BARTH, Karl, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

¹⁸ Vgl. HALBFAS, Neubegründung (Anm. 3), 45f.; BONGARDT, Unverwechselbares Christsein? (Anm. 3), 318f.

¹⁹ RUSTER, Die Welt verstehen (Anm. 3), 198f.

hat, so, daß das christlich-jüdische Verhältnis nicht mehr nur ein – in der Regel peripher behandeltes – Gegenstand unter vielen ist, sondern daß die bleibende Israelbezogenheit des christlichen Bekenntnisses Strukturprinzip theologischer Reflexion geworden ist.²⁰ Allerdings gibt es über Marquardt doch wieder eine wenn auch indirekte Beziehung zu Barth, hat er doch als Schüler Helmut Gollwitzers eine epochemachende Studie über Barth verfaßt, in der er dessen politische Option für den Sozialismus aus seiner Theologie begründete.²¹ Durch Marquardt aufgewiesen, gilt also schon für Barth nicht mehr, was nun auch Ruster vorgeworfen wird, nämlich ein konservatives, ja reaktionäres bzw. fundamentalistisches Theoriekonzept zu verfolgen.²² Dieser Vorwurf gerät noch stärker in Plausibilitätsnotstand, werden weitere Quellen von Rusters Ansatz in Blick genommen. Da ist zunächst der Schweizer religiöse Sozialist Leonhard Ragaz²³ zu nennen sowie das Denken Walter Benjamins und schließlich die Theologie der Befreiung.

Die Theologie der Befreiung hat ein Lehrstück herausgebildet (oder, wenn man so will, wiederentdeckt), das einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Theologie Rusters genommen hat; ohne die Wahrnehmung dieses Rezeptionsverhältnisses kann Rusters Ansatz kaum adäquat gewürdigt werden. Es handelt sich bei diesem Lehrstück um eine Theologie der Götzen- bzw. Götzendienstkritik. Die Kernaussage besteht darin, daß der Monotheismus kein nur neutrales, unbezügliches Durchdenken eines bestimmten Theoriekonzepts auf seine äußersten Konsequenzen hin ist, und auch nicht nur orthodoxe Verwaltung einer Offenbarungswahrheit unter Einschluß ihrer gelegentlichen Akkomodation mit zeitgleich auf sich artikulierenden Philosophien. Vielmehr ist der biblische Monotheismus als theologische Praxis in radikaler Weise, also vom Ursprung her, Unterscheidung und Verteidigung des einen Gottes gegenüber den Götzen und deren Kritik. Den einen Gott bekennen heißt immer, die vielen Götzen kritisieren, und noch mehr den ihnen geweihten Dienst. Innerweltliche Größen, die sich absolute Relevanz zumessen und denen sie auch willig zugebilligt wird, sind Götzen. Ihre Erschei-

²⁰ MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988; DERS., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bde, München 1990/91; DERS., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, 3 Bde, Gütersloh 1993/94/96; DERS., *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997.

²¹ Vgl. DERS., *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth*, München 1985.

²² Ruster antwortet auf diese Vorwürfe knapp in: RUSTER, *Den «Schicksalsmächten» widersprechen* (Anm. 3), 3f.

²³ Zu Rusters Ragaz-Rezeption vgl. RUSTER, *Der verwechselbare Gott* (Anm. 3), 166–176.

nungen mögen variieren; was gleich bleibt, ist, daß sie Opfer fordern, Ungerechtigkeit hervorbringen, Leben zerstören. Das Bekenntnis zum Gott der Bibel ist dann immer, nicht zusätzlich, sondern radikal, Kritik der Machtpräventionen jener Götzen.²⁴ Im Blick zurück auf das Ausgangsaxiom der Entflechtung von Christentum und Religion wird letztere als affirmative Theorie der Macht bestimmbar; der Glaube an den Gott Abrahams, Jakobs und Jesu aber wird sichtbar als Theorie und Praxis der Machtkritik.²⁵ Die christliche Frömmigkeitspraxis, die in ihrer katholischen Gestalt für den Geschmack mancher eine zu starke marianische Schlagseite aufweist, hat vergessen und könnte hierin doch gar nicht marianisch genug sein, daß der Gott Jesu ausgerechnet in *dem* Gebet der begnadeten Gottesmutter, dem Magnifikat, mit der Kritik der Macht identifiziert wird.

Für die Theologie der Befreiung und nicht weniger für Thomas Ruster hat der Götzendienst, der nicht nur die Alleinverehrung Gottes bestreitet, sondern diese vollständig einzunebeln, vergessen zu lassen trachtet, und der in diesem Nebel des Gottesvergessens die Opfer, die er tagtäglich fordert, zu verschleiern sucht, eine konkrete Gestalt und einen aussprechbaren Namen. Es ist dies das weltumspannende, sich alternativlos präsentierende kapitalistische Wirtschaftssystem. Nicht erst seit dem Untergang jener vermeintlichen Alternative des sich kommunistisch gebenden, totalitären Staatskapitalismus sowjetischer Bauart präsentiert der Kapitalismus seinen religionsförmigen Charakter darin, daß er nicht nur als Faktum auftritt, sondern als objektiv unbezweifelbar zutreffende Be-

²⁴ Zur theologischen Entfaltung des Monotheismus als Kritik des Götzendienstes in der Theologie der Befreiung siehe SOBRINO, Jon, Christologie der Befreiung I, Mainz 1998, 251–267; WENZEL, Knut, «Inmitten der Kreuzigung – in der Hoffnung auf Befreiung». Die Christologie Jon Sobrinos, in: *Orientierung* 62 (1998), 259–264, bes.: 262f.; RICHARD, Pablo, Die Theologie in der Theologie der Befreiung, in: ELLACURÍA, Ignacio/SOBRINO, Jon (Hgg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung I*, Luzern 1995, 189–212, bes. 194–202.

²⁵ Bei der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Macht setzt eine Kritik Gregor Maria Hoff's an: Wenn die Entflechtung des Christentums auch seine «Entmachtung» in dem Sinn impliziert, daß ein nicht- oder nachreligiöses Christentum kein Verhältnis mehr zur Macht habe, könne es auch nicht machtkritisch wirken; vgl. HOFF, Entmachtung der Religion (Anm. 3), 137–139. Rusters Religionsverständnis zufolge hat aber Religion nicht nur eine als formales Kennzeichen von Religion benennbare Beziehung zur Macht, sondern eine inhaltlich qualifizierte *Beziehung der Affirmation* zur alles bestimmenden Macht als der jeweils geltenden *ultimate reality*. Ein nicht mehr religionsförmiges, «entmachtetes» Christentum stünde deswegen zur Macht nicht im hilflosen Verhältnis der Unbezüglichkeit, sondern wäre durch die wiederum inhaltlich qualifizierte Relation der Kritik mit ihr verbunden.

schreibung menschlicher Wirklichkeit als Medium und Material ökonomischer Verwertung.

Rusters Untersuchung der Religionsförmigkeit des Kapitalismus stellt im wesentlichen eine Rezeption entsprechender Überlegungen Walter Benjamins dar.²⁶ Bekannt geworden sind die religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers zur Verbindung von Christentum und Kapitalismus. Webers Grundidee zufolge wird mit der protestantischen Ethik insofern der Kapitalismus auf den Weg gebracht, als sie gewissermaßen als Umschaltrelais des gesellschaftlichen Urvertrauens fungiert. In der Reformation, für Weber insbesondere im Calvinismus, tritt an die Stelle der kirchlich-sakramentalen Heilsautorität als Adressatin und Begründung jenes Vertrauens die Bindung des persönlichen Heils an den Erfolg im Umgang mit den irdischen Gütern. Dieser Erfolg ist ganz materiell zu verstehen; erworbener Wohlstand ist Ausweis des Heilsstands. Ist diese Umschaltung erst einmal vollzogen, fehlt nur noch ein kleiner Schritt, «bis sich der ursprünglich religiös motivierte Utilitarismus, der Gelderwerb als Selbstzweck ad maiorem Dei gloriam, von seinen religiösen Wurzeln emanzipierte»²⁷. Indem die Sorge um das Heil in das Erwerbssleben umgezwungen wird und zugleich der dem Erwerb gewidmete Lebensanteil seit der frühen Neuzeit zunehmend wächst, entwickelt sich eine innerweltliche Askese. «Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über die Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage beruht, dieser Stütze [i.e. der religiösen] nicht mehr.»²⁸ Walter Benjamin bezieht sich in dem Fragmentkomplex, der erst 1985 unter dem Titel «Kapitalismus als Religion» veröffentlicht worden ist und dessen Entstehung auf 1921 datiert werden kann²⁹, auf Weber, geht aber insofern über ihn hinaus, als er nicht nur die religiösen Voraussetzungen des Kapitalismus zu klären, sondern diesen selbst als religionsförmig zu bestimmen versucht. Benjamin identifiziert vier Charakteristika der Religion des Kapitalismus: 1. Sie ist im wesentlichen nicht ethische oder doktrinale, sondern kultische Religion; ihr Kult ist der Gelderwerb. 2. Dieser Kult, der

²⁶ Vgl. hierzu RUSTER, *Der verwechselbare Gott* (Anm. 3), 126–142.

²⁷ STEINER, Uwe, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in: *DVJS* 72 (1998), 147–171, hier: 151.

²⁸ WEBER, Max, *Die protestantische Ethik*, München-Hamburg 1965, 188.

²⁹ BENJAMIN, Walter, *Kapitalismus als Religion*, in: *GS VI*, 100–103. Vgl. zur Text- und Editions-geschichte STEINER, *Kapitalismus als Religion* (Anm. 27), 147–149.

«Gelderwerb als Gottesdienst»³⁰, ist nicht mehr auf die den Alltag durchbrechenden Festtage beschränkt, sondern entfaltet seine bezwingende Macht in der Permanenz seiner Geltung. Die drohende Erosion der Sonn- und Feiertage ist also längst schon überholt durch die Umwidmung der Werktage zu Kulttagen. Der Kapitalismus ist die «Zelebrierung eines Kultes sans trêve et sans merci»³¹, ohne Ruhe und ohne Gnade.³² 3. Der Kapitalismus ist «der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultes»³³. 4. Der Gott dieser Religion ist nicht ein transzendenter, sondern der verheimlichte Gott, verheimlicht im Kult selbst; sein Offenbarwerden «reift» erst im progressive Verschuldung hervorbringenden Kult, an deren Zenit der Gott ansprechbar wird.³⁴ An anderer Stelle kann Benjamin die Beschreibung desselben Zusammenhangs anstatt in der Sprache des funktionalen Religionsbegriffs in der Weise einer Götzenkritik formulieren. In dem etwa zeitgleich zum eben besprochenen Fragment entstandenen Aufsatz *Schicksal und Charakter* heißt es: «Eine Ordnung aber, deren einzig konstitutive Begriffe Unglück und Schuld sind und innerhalb deren es keine denkbare Straße der Befreiung gibt (denn soweit etwas Schicksal ist, ist es Unglück und Schuld) – eine solche Ordnung kann nicht religiös sein, so sehr auch der mißverständene Schuldbegriff darauf zu verweisen scheint.» Benjamin geht so weit, die formalisierte Ordnung dieser Schuldwirklichkeit, die Ordnung des Rechts, als «Überrest der dämonischen Existenzstufe der Menschen» zu bezeichnen.³⁵ Es scheint, daß sich das Programm Rusters bereits bei Benjamin *in nuce* findet.

3. Der Glaube an Gott – und die Religion

Ruster führt es nun als strikte Unterscheidung in eine religionsförmig zu beschreibende Welt einerseits und in das, was er mit Friedrich-Wilhelm Marquardt «biblisches Wirklichkeitsverständnis» nennt³⁶, andererseits durch. In dieser Bindung an Marquardt manifestiert sich auch Rusters Wissen um die Verpflichtetheit christlicher Theologie und Kirche auf die bleibende Vermitteltheit der biblischen Wirklichkeitssicht durch die Ju-

³⁰ STEINER, Kapitalismus als Religion (Anm. 27), 156.

³¹ BENJAMIN, Kapitalismus als Religion (Anm. 29), 100.

³² Zur Begründung der Lesart «trêve» statt, wie in der Druckfassung, «rêve» vgl. STEINER, Kapitalismus als Religion (Anm. 27), 156f.

³³ BENJAMIN, Kapitalismus als Religion (Anm. 29), 100.

³⁴ Vgl. ebd., 101.

³⁵ BENJAMIN, Walter, Schicksal und Charakter, in: GS II/1, Frankfurt 1977, 171–179, hier: 174.

³⁶ Vgl. RUSTER, Die Welt verstehen (Anm. 3), 195f.

den. Diesem ersten auserwählten Volk gegenüber stehen wir Christen stets noch im Stand der sozusagen erst in die biblische Wirklichkeitssicht hinein zu inkulturierenden Heiden(Christen).³⁷ So interpretiert Ruster (mit Klaus Berger) den Ersten Petrusbrief als Deutung der ersten Christen als Proselyten.³⁸ In diesem – sicher noch zu differenzierenden – Sinn stehen Christen trotz Paulus in einem Verhältnis der Fremde oder der Distanz oder der sekundären Adressaten zur biblischen Botschaft. In der Beziehung zum Judentum ist der Ort der Christen die unter dem Stichwort *Religion* subsumierte Welt.

Die Universalisierung der biblischen Botschaft, also die Öffnung ihrer Trägerschaft auf die Völker der Welt hin, wie sie sich im und durch das Christentum faktisch vollzogen hat, hat eine Lockerung der Bindung an die biblische Bedeutungswelt zur Folge gehabt. Im Kontext der Völker mußte die Botschaft des Gottes der Bibel auf eine andere Grundlage gestellt werden als die der Tora und ihrer Auslegungstradition, denn ausserhalb der von ihr bezeichneten Welt büßt die Tora ihre Begründungskraft ein. Genau dies wird mit der Entkoppelung der paulinischen Mission vom «Gesetz» und der Opposition hiergegen in der Jerusalemer Gemeinde ausgefochten (Apg 15; Gal 2). Worauf ist die Rede vom Gott der Bibel nun zu gründen, wenn nicht mehr auf die Tora? – Paulus sagt, auf das Gesetz der Herzen (Röm 2,16), und er setzt mit dieser Anspielung auf Jer 31,33 und Ez 36,26f. die Universalisierung als Ent-Textualisierung und Individualisierung des Gottesglaubens ins Bild. Mit dieser Entkoppelung ist, so Ruster, das Christentum auf dem Weg in die Religion. Die Grundlage der Rede von Gott ist nun die Welt; Gott wird mit der Welt identifiziert. Dies geschieht etwa in der lukanischen Missionsstrategie, wie sie in der Areopag-Rede des Paulus bildkräftige Gestalt gefunden hat (Apg 17,22–34). Der Gott des Evangeliums wird kurzerhand mit jener semantischen Lehrstelle identifiziert, die das auf Vollständigkeit bedachte Religionssystem der Spätantike vorsorglich für mögliche, unerkannte Götter freigelassen hat, auf deren Zuspruch man nicht ohne Not verzichten möchte. So ist Gott in die Welt, in das Bedeutungs- und Bedürfnissystem der Welt, eingepaßt, anschlussfähig gemacht worden. Ruster sieht auf dieser Linie die Wirksamkeit eines breiten Traditionsstroms christlicher Theologiegeschichte sich entfalten, dessen Gemeinsames in der Identifizierung Gottes mit der Welt in ihrer höchsten Wirklichkeit besteht. Diese Linie des «vertrauten Gottes»³⁹ beginnt mit Justin,

³⁷ Vgl. ebd., 190.

³⁸ Vgl. RUSTER, Der verwechselbare Gott (Anm. 3), 40f.

³⁹ Vgl. die graphische Darstellung in: ebd., 27.

der einer mißtrauischen und feindlichen heidnischen Umwelt das Christentum als nicht nur ungefährlich, sondern nützlich und geradezu staatstragend präsentiert, indem er es als die eigentliche, wahre Lehre darstellt, zu der die heidnischen Religionen sich wie dämonisch-verdrehte Plagiate verhalten.⁴⁰ Sie führt über Anselm von Canterbury, der im *Proslogion* den Gott des christlichen Bekenntnisses mit dem Höchsten identifiziert, das als solches auch Wirklichkeit haben muß und somit alles bestimmend ist.⁴¹ Sie läßt auch Thomas von Aquin nicht aus, der in seinen *quinque viae* Gott mit jenem *aliquid* identifiziert, das es geben muß, um die Ursachen-suche für Grundphänomene der Wirklichkeit vor einem *regressus ad infinitum* zu bewahren.⁴² Eine aktuelle Variante dieser welthaften Codierung Gottes findet sich in der pluralistischen Religionstheologie verwirklicht, die in Abstrahierung von der biblischen Tradition, aber auch von den anderen religiösen Traditionen, Gott (oder das Göttliche) als *ultimate reality* bezeichnet, Gott also mit dem Inbegriff welthafter Wirklichkeit identifiziert.⁴³

Wenn also Ruster schon im Untertitel seiner *quaestio* den biblischen Gottesglauben unter der Chiffre «Christentum» (hier nun unter Verschweigung des Judentums) subsumiert, so findet im Angesicht Israels gewissermaßen eine Entflechtung von Christentum und biblischem Gottesglauben statt. Hier zeigen sich Spannungen im Konzept, die womöglich in der Verwendung des Begriffs «biblische Wirklichkeitssicht» ihre Ursache haben und noch angesprochen werden müssen.

Zunächst aber ist festzuhalten, daß aufgrund der eben beschriebenen Charakterisierung der Christenheit als Heidenchristen Rusters religionspädagogisches Konzept im Kern die Glaubenspraxis der Christen insgesamt betrifft. Gemeint ist Rusters Konzept der fremden Erfahrung.⁴⁴ Die Schülerinnen und Schüler, die in einer religionsförmigen Welt aufwachsen, haben tagtäglichen Umgang mit «Religion», aber keinen Zugang zu eigenen Erfahrungen mit dem Gott der Bibel. Ihnen begegnet die biblische Wirklichkeitssicht nicht nur als etwas Fremdes und ist auch als dieses Fremde ihnen im Religionsunterricht zuzumuten, sondern sie sind auch darauf angewiesen, sozusagen eingewiesen zu werden in die in der Bibel dokumentierten, fremden Erfahrungen mit Gott. Dieses religionspädagogische Grundmodell wäre, wie gesagt, im Sinn Rusters auf uns

⁴⁰ Vgl. ebd., 43–52.

⁴¹ Vgl. ebd., 52–62.

⁴² Vgl. ebd., 62–69. Siehe zu den fünf Wegen des Thomas: S.Th. I,2,3.

⁴³ Vgl. ebd., 194–198.

⁴⁴ Vgl. RUSTER, Die Welt verstehen (Anm. 3), 191–193; DERS., Der verwechselbare Gott (Anm. 3), 198–201.

Christen als Heidenchristen insgesamt anzuwenden.⁴⁵ Christliche Glaubenspraxis ist insgesamt und als solche eine Einübung im Umgang mit fremden Erfahrungen.⁴⁶

II. Dogmatische Spannungen

Was bedeutet es aber nun, wenn die Welt, in der wir uns alltäglich bewegen, der Nahbereich unserer personalen Beziehungen und sozialen Bindungen, die Institutionen, durch die unsere Welt strukturiert ist – Universität, Betrieb, Konzerthalle, Rathaus und auch die Kirche –, schließlich das gesamte *set* unserer Kultur, wenn also all dies, was man summarisch «Welt» nennen könnte, durch und durch solchermaßen religionsförmig durchprägt wäre, daß tatsächlich aus dieser Welt heraus und in ihr Gott nicht mehr erfahrbar, wahrnehmbar, benennbar wäre – nicht weil er sich zurückgezogen hätte, sondern weil diese Welt unsere Gottesempfindlichkeit so deformiert hätte, daß wir bloß noch welthafte Götzen, Mächte und Gewalten, wahrnehmen könnten, nicht aber Gott selbst? Was bedeutet es dogmatisch, wenn die Sphäre des Götzendienstes *de facto* mit der Welt insgesamt zusammenfällt?

Die dogmatischen Konsequenzen und Einsprüche sind vielfältig; einige seien skizziert.

1. *Erkenntnistheoretisch*. Man kann sich einleitend fragen, wie in einer völlig gottentfremdeten Welt überhaupt noch sinnvoll von Gott gesprochen werden kann. Ruster kann natürlich offenbarungspositivistisch das schriftgewordene Faktum des Ergangenseins der göttlichen Selbstmitteilung ins Feld führen. Doch wenn die «Welt» keinen Resonanzraum mehr für das Wort Gottes darstellt, in welchem es verständlich erklingen könnte, dann wird diese streng barthianisch verstandene Offenbarung zu einer extrem fremdsprachigen Veranstaltung. Die Welt, die Menschen,

⁴⁵ Rudolf Englert hat darauf hingewiesen, daß die neue Debatte um die Korrelationsdidaktik keineswegs nur die Religionspädagogik betrifft; es geht hier vielmehr um die «zentralen Fragen christlicher Glaubensverantwortung überhaupt». ENGLERT, *Schief gewickelt?* (Anm. 3), 12.

⁴⁶ Ganz «fremd» ist dieser Gedanke allerdings auch traditionellen Theorien und Praktiken des Glaubens nicht: Von der Theologie der Offenbarung, über die Lehre der Schriftinspiration, über die christologische Deutung Jesu als Offenbarer, über das Lehrstück der kirchlich vermittelten Tradition bis schließlich hin zum Gedanken des Glaubenszeugnisses des Anderen haben wir es mit Weisen fremder Erfahrung zu tun. Damit soll Rusters Idee nicht eingeebnet, sondern in ihrer Bedeutung gerade betont werden. Allerdings ergibt sich vor dem aufgerissenen Horizont auch die Notwendigkeit einer Differenzierung in Rusters Ansatz mit womöglich einiger Tragweite.

sie müssen aber hören und verstehen können, was gesagt wird, mindestens das.

2. Das läßt sich nun *schöpfungstheologisch* weiterentfalten. Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ist ja nicht dekretartige Verkündigung gewisser ewiger Wahrheiten, sondern die Wirklichkeit setzende, verlebendigende und im Leben haltende, sich selbst gebende Mit-Teilung Gottes. Sie beginnt also mit der Gründung von Wirklichkeit außerhalb Gottes selbst, und das heißt mit der Schöpfung. Diese ist gewissermaßen die erste Selbstmitteilung Gottes. Man wird also der Welt als Schöpfung nicht vollständig die Herkunftsbeziehung zu ihrem Schöpfer absprechen können. Als Schöpfung Gottes steht die Welt theologisch in einer grundsätzlichen Perspektive der Würdigung und nicht der Verwerfung.⁴⁷

3. Dieses Thema der Würdigung der Welt erfährt *christologisch* eine weitere Präzisierung. Die in Jesu Praxis, Lehre und Geschick sichtbar, gegenwärtig gewordene Hinwendung Gottes zur Welt, zu den Menschen, zu den Verachteten und Marginalisierten insbesondere, wird zunächst in der nachösterlichen Verkündigungssprache doxologisch, vor allem im Kontext der Christushymnen (Joh 1,1–18, Phil 2,6–11, Kol 1,15–20)⁴⁸, dann aber auch in der systematisch-theologischen Entfaltung des christologischen Dogmas, im Gedanken und Begriff der *Inkarnation* gefaßt. Hat sich Gott schon als Schöpfer an die Welt gebunden – eine Bindung, die die Freiheit Gottes nicht einschränkt, sondern aus ihr erwächst –, so gibt der Inkarnationsgedanke dieser Bindung eine unüberbietbare Gestalt, sagt er doch aus, daß Gott *in* der Welt *sich* vergegenwärtigt hat, sich ihr gleichgemacht hat, sich sogar, insofern das Inkarnationsgeschehen

⁴⁷ Vor dem Hintergrund einer theologischen Würdigung der Welt ist der Vorschlag Roman Siebenrocks bedenkenswert, Rusters Kritik zum Anlaß einer systematischen Neubesinnung auf den Korrelationsgedanken zu nehmen (vgl. SIEBENROCK, Roman, Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers, in: NIEWIADOMSKI, Józef/WANDINGER, Nikolaus [Hgg.], Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager, Münster 2003, 41–60). So argumentiert Siebenrock etwa, daß ein reflektierter Offenbarungsbegriff selbst nur als korrelativer Begriff entworfen werden kann (vgl. ebd., 49–51), also nicht von vornherein gegen die Korrelation in Stellung zu bringen ist. Mit Edward Schillebeeckx weist er darauf hin, daß eine menschliche Frage zunächst vom Menschen selbst sinnvoll beantwortet werden muß, bevor der Mensch «ein eventuell transzendentes, göttliches Offenbarungswort verstehen kann. Das Christentum kann nicht *direkt* eine Antwort auf eine menschliche Frage geben; tut man dies doch, dann begeht man, sprachanalytisch, einen Kategorienfehler.» (Ebd., 45, Anm. 8. Siebenrock zitiert hier SCHILLEBEECKX, Edward, Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 95).

⁴⁸ Joh 1,14: «... ist *Fleisch geworden*»; Phil 2,7: «... er *entäußerte sich*»; Kol 1,19: «Gott wollte in seiner ganzen Fülle *in ihm wohnen*».

vor dem Kreuz nicht Halt macht, den Todesmächten der Menschenwelt gebeugt hat – ohne sich vor ihnen zu *verbeugen*, ohne sie anzuerkennen, statt dessen die von ihnen in Gang gesetzte Machtspirale ins Leere laufen lassend, indem er ihnen eine verstörende Passivität entgegen gesetzt hat, die auch von den Jüngern erst im Nachhinein als Ausweis einer ganz anderen Macht erkannt werden konnte, einer Macht des Lebens und nicht des Todes. – Ist denn eine größere Würdigung der Welt sagbar, als diese der Inkarnation, die auch die (nicht anonymen, sondern von Menschen ins Werk gesetzten) Todesdynamiken dieser Welt entlarvt, durchdringt und auflöst, die auch im Tod noch den Lebens-Wert der Welt erkennt?

4. Aber eine Christologie hat Ruster nicht, sowenig wie eine entfaltete Schöpfungstheologie. Ähnlich verhält es sich mit der *Trinitätstheologie*. Selbst wenn man der reichen trinitätstheologischen Spekulation, wie sie derzeit in der Dogmatik wieder Konjunktur hat, mit einer gewissen Reserve begegnet und eher der nüchternen Diktion Karl Rahners und Herbert Vorgrimmlers zuneigt, wird man doch gerade mit Rahner sagen müssen, daß die Rede vom trinitarischen Gott recht unmittelbar die Würdigung der Welt mit einschließt. Denn das wird doch von Rahners bekanntem Axiom («Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt»⁴⁹) ausgesagt: Daß der trinitarische Gott von der Welt her, der er sich zugewandt und mitgeteilt hat, erkennbar ist, und daß der so erkennbare Gott auch wirklich jener trinitarische Gott ist. Mit dieser von Rahner axiomatisch formulierten Erschließbarkeit Gottes aus dem Kontext der Welt heraus steht übrigens die Geheimnishaftigkeit Gottes keineswegs zur Disposition; sie ist ja gewissermaßen Inhalt oder, wenn man so will, Komplement jener Gotteserkenntnis.

5. Man könnte nun Rusters Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses als radikale Diskontinuität traktatweise dogmatisch durchdeklinieren; ich denke aber, die Problematik ist bereits jetzt offensichtlich genug. Ein letzter Blick ist freilich noch notwendig, um die Bedeutung der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses in der Sphäre der Sozialität und des Handelns des Menschen fassen zu können. Im Blick ist damit die *Ekklesiologie*. Wenn in einer flüchtigen Bestimmung gesagt werden kann, daß die Kirche in ihrem Wesen und Begriff der von Gott her (durch Christus und im Heiligen Geist) eröffnete Handlungs-Raum ist, in dem Menschen die heilshafte Ermöglichtheit ihrer Handlungsfähigkeit erfahren (in der Eucharistie und der Sündenvergebung), in dem sie den darin sich verge-

⁴⁹ Vgl. hierzu RAHNER, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal II* (1967), 317–401, hier: 326.

genwärtigen Gott bezeugen und in dem sie schließlich diese ermöglichte Handlungsfähigkeit diakonisch zugunsten der Welt fruchtbar werden lassen, so daß insgesamt die Kirche als Sakrament, als Zeichen und Werkzeug, des Heils und der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott sich vollzieht – wenn das in etwa die Kirche ist, wo soll sie denn dann sichtbar Wirklichkeit werden, wenn nicht inmitten der Welt? Dieses «Inmitten-der-Welt» ist von der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, *Gaudium et Spes*, in unmißverständlicher Weise zum Ausdruck gebracht worden. Die Konzilsväter gingen sogar so weit, von der Hilfe, die der Kirche von der Welt her zuteil geworden ist, zu sprechen (GS IV,44).⁵⁰ Ein größerer Gegensatz zu Rusters Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses ist kaum denkbar.

III. Die Denkform des Sakramentalen und die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses

1. Zu einer Hermeneutik des Gott-Welt-Verhältnisses

Nun erfordert die Erschließung fremder Erfahrungen, die Lektüre der Zeugnisse, in denen diese Erfahrungen niedergelegt und bereits gedeutet worden sind, schließlich die Aneignung des Gehalts jener Erfahrungen, eine Hermeneutik. Je nachdem wie rezeptiv oder poetisch, also hervorbringend, man den Übersetzungsaspekt dieser hermeneutischen Tätigkeit ansetzt, werden von ihr, der Hermeneutik, Verbindungen entdeckt oder hergestellt. Soll also irgendeine Form von Aneignung der biblischen oder des Eintritts in die biblische Wirklichkeitssicht für uns «Heidenchristen» möglich sein, setzt dies Brücken von hier nach dort voraus oder bringt die Errichtung derselben mit sich. Diese hermeneutischen Überlegungen konvergieren mit der zuvor skizzierten dogmatischen «Gegenrede» darin, daß die Unterscheidung zwischen Welt und Gott oder zwischen religionsförmiger und biblischer Wirklichkeitssicht nicht die ontologische Durchschlagstiefe haben kann, die manche Formulierung Rusters nahelegt. Die «Rede vom fremden Gott ... [ist] nur dann möglich ..., wenn [es] menschliche Vorstellungen gibt, die diese Fremdheit vermitteln können ... Gott kann nur als der fremde und von der Welt verschiedene gedacht und geglaubt werden, wenn diese Fremdheit in ihrer inhaltlichen Bedeutung für die Welt und das Leben der Menschen vorstellbar, ja phan-

⁵⁰ Das vierte Kapitel handelt insgesamt von der «Aufgabe der Kirche in der Welt von heute».

tasierbar und träumbar ist.»⁵¹ Die Möglichkeit einer Umkehr von jener zu dieser Wirklichkeitsbeschreibung setzt bei aller Notwendigkeit zur Unterscheidung der Geister doch die Einheit der Welt voraus. Diese ontologische Voraussetzung wird mit dem Aufweis des Vermittlungsverhältnisses, wie es zwischen dieser und jener «Welt» möglich sein muß, hermeneutisch realisiert.

In hermeneutischer Perspektive lösen sich aber die beiden Blöcke des biblischen Wirklichkeitsverständnisses hier und der religionsförmigen Wirklichkeitsbeschreibung dort auf. Das heißt nicht, daß damit die von Ruster entwickelte Unterscheidung fällt; es wird aber ihre Pragmatik von einer regionalisierenden auf eine funktionale Anwendung umgestellt. Dies soll kurz an den beiden Bereichen oder Regionen dargestellt werden: Die Beschreibung der Welt als ohne Rest, und das heißt: rettungslos, verloren ist eher das Zeugnis vollendeter Hoffnungslosigkeit als das einer «reinen» Theologie. Eine solche Wirklichkeitsbeschreibung kommt beispielsweise zum Tragen, wenn Ruster pointiert sagt, es habe «der christliche Glaube, der von der Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen ausgeht, in einer Welt, in der jeder Mensch und jedes Ding zur Ware wird, keinen positiven Anknüpfungspunkt mehr.»⁵² Wenn nicht der Welt, wie sie ist, also als sich selbst eher religionsförmig denn gottesbezogen beschreibend, wenigstens Spuren der Hoffnung abgelesen werden können, besteht auch kein Ansatz- und Anhaltspunkt für eine Umkehr, also zu jener «Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis». Rusters Vergleich des Fremdheitscharakters der biblischen Wirklichkeitssicht mit der Fremdheit und Eigenweltlichkeit von *Science-fiction* und *Fantasy*-Welten, bei deren Erschließung die Schülerinnen und Schüler schließlich durchaus Fertigkeiten und Lust entwickeln, weswegen man entsprechend auch eben die biblische Welt als fremd präsentieren und darauf vertrauen könne, daß die Schülerinnen und Schüler auch hier entsprechende Erschließungskompetenzen ausbilden würden⁵³, erweist sich in diesem Licht als fatal. *Fantasy* und *Science-fiction* sind durch und durch religionsförmig strukturiert und reproduzieren damit eben jene religionsförmige Wirklichkeitsbeschreibung, die gerade auf den Gott der Bibel hin durchbro-

⁵¹ JOHN, Christentum und Religion (Anm. 3), 21. John skizziert diese notwendige Vermittlung des fremden Gottes in den Vorstellungen der Menschen unter dem Titel «natürliche Religiosität» (vgl. ebd., 21f.). Die Wahl dieses Begriffs setzt einen deutlichen Kontrapunkt zum Programm Rusters.

⁵² RUSTER, An Gott glauben oder an das Geld. Streitgespräch mit Hubert Halbfas (Anm. 3), 29.

⁵³ Vgl. hierzu RUSTER, Der Stellenwert des Religionsunterrichts (Anm. 3), 77.

chen werden soll.⁵⁴ Wenn aber, wie Rusters Vergleich nahelegt, im hermeneutischen bzw. religionspädagogischen Ernstfall der Vermittlung oder Erschließung die biblische Welt doch wieder als religionsanalog und damit als der Welt ähnlich präsentiert wird, kommt es am Ende gar nicht zur Konfrontation mit fremden Erfahrungen, sondern zur (im Sinn Rusters) schlechten Bestätigung des Immergleichen und «ohnehin schon Geglaubten». Es kommt damit natürlich auch zu einem strukturellen Ausfall von Hermeneutik. Umgekehrt ist diese um so nötiger, je dringlicher es darum geht, in jener Welt selbst, die sich im Sinn Rusters der Religion absoluter Immanenz verschrieben hat, jene Spuren zu identifizieren, freizulegen und zu befördern, die auf ein mögliches richtiges Leben im falschen hindeuten und es auch – anfanghaft, verzerrt vielleicht, noch ungeschützt – bereits verwirklichen, also das zu tun, was Johannes XXIII. das Wahrnehmen der Zeichen der Zeit genannt hat.

Mit Blick nun auf jenen anderen Block des biblischen Wirklichkeitsverständnisses läßt sich mit der Umschaltung einer regionalen auf die funktional-kritische Unterscheidung zwischen Gottes- und Götzendienst womöglich der gegen Ruster erhobene Einwand eines zu vereindeutigenden und vereinheitlichenden Umgangs mit der Bibel aufnehmen und integrieren.⁵⁵ Die Betonung biblischer Polyphonie kann nämlich umgekehrt nicht bedeuten, daß der biblischen Überlieferung überhaupt keine Kontur mehr zugesprochen werden könne. Richtig ist, daß die biblische Wirklichkeitsbeschreibung auch religionsförmige Elemente transportiert. Richtig ist, daß der schwere, ans Leiblich-Irdische bindende Stoff des Lebens in seiner ganzen existentiellen Breite und geschichtlichen Abgründigkeit in die biblische Überlieferung aufgenommen ist, ja daß diese aus ihm besteht. Darin steckt eine fundamentale Affirmation von Welt – Affirmation nicht einer konzipierten, ideellen Welt, sondern der Welt, wie sie real vorkommt und geschieht. Die biblische Überlieferung ist, um ein Wort Rahners aufzugreifen, eine weltfreudige Tradition.⁵⁶ Der weltfreudige Realismus der Bibel, der die Welt bejaht unter den Bedingungen, unter denen sie vorkommt, erstreckt sich aber nicht auf diese Bedingungen selbst. Weltaffirmation geschieht biblisch im Modus der Kritik an den Bedingungen, unter denen Welt gegenwärtig wird. Nimmt man zur

⁵⁴ Vgl. hierzu FRITSCH, Matthias/LINDWEDEL, Martin/SCHÄRTL, Thomas, *Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist. Science-Fiction-Filme: Angewandte Philosophie und Theologie*, Regensburg 2003.

⁵⁵ Vgl. hierzu MEURER, *Bibelkunde statt Religionsunterricht?* (Anm. 3), 250f.

⁵⁶ Siehe zu diesem Begriff Rahners frühe theologische Reflexion auf seine ignatianischen Wurzeln: RAHNER, Karl, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* (1937), in: *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 329–348.

prophetischen Tradition, von der schon die Rede war, die ihr in manchen Motiven verwandte, herrschaftskritische Tendenz in den Chroniken und Königsbüchern hinzu, denkt man an den anthropologischen Pessimismus des Jahwisten, an die Schöpfungstheologie der Priesterschrift, derentsprechend der gute Anfang eine an den Beginn projizierte, kontrafaktisch zu lesende Utopie ist, so daß auch jene Schöpfung, als deren Mittlerin die Weisheit gepriesen wird (Spr 8,22–31), gewissermaßen erst noch Wirklichkeit werden muß – man wird sich die christologischen Konsequenzen mit Blick auf Joh 1,3; 1Kor 8,6; Kol 1,15–20; Hebr 1,1–3 denken können –, dann ergibt sich eine biblische Polyphonie mit Profil: nämlich *eine vielstimmige Affirmation der Welt, die sich als Kritik der Welt, wie sie ist, artikuliert*. All dies beruht auf dem in der biblischen Überlieferung sich entfaltenden Glauben an den Gott, welcher der Welt zugewandt ist und deswegen, also um ihres Heils willen, ihren *status quo* einer Fundamentalkritik aussetzt. In diesem Jahweglauben artikuliert sich ein Weg, die Welt zu bejahen, ohne ihr zu verfallen, die Welt fundamental zu kritisieren, ohne sie als solche zu verwerfen. Die grammatikalische Grundbedingung *dieser* Rede von der Welt findet sich eben in der Gott-Welt-Differenz. Sofern Thomas Rusters Entflechtungsprogramm die Freilegung und Wiedergewinnung dieser Differenz bezweckt, dient es der rechten Rede von der Welt und von Gott. Aber dieselbe Differenz ist zugleich Formulierung der Verbindung des Unterschiedenen: Auch dies gehört zur vollständigen Beschreibung jener grammatikalischen Grundbedingung. Der kritische Einwand, Rusters radikale Unterscheidung von Gott und Welt, wie sie insbesondere in der Absage an die Erkenntnismöglichkeiten einer natürlichen Theologie zum Ausdruck kommt, drohe den Boden der Schöpfungstheologie zu verlassen⁵⁷, kann vielleicht von Ruster her so aufgenommen werden: Schöpfungstheologie ist gerade nicht vorbehaltlose Weltaffirmation, sondern vollzieht sich auch im Lobpreis des Schöpfers noch als Kritik an der Welt, wie sie ist.⁵⁸

⁵⁷ Vgl. etwa FABER, Steht eine theologische Wende an? (Anm. 3), unpag., Abschnitt 4.

⁵⁸ Als Utopie des Anfangs, die kritisch gegen die Welt, wie sie ist, eingesetzt wird, versteht Jürgen Ebach die Schöpfungstheologie der Priesterschrift: EBACH, Jürgen, Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986. Siehe in diesem Zusammenhang auch Heinz Robert Schlettes religionsphilosophische Reflexionen zu einem Verständnis des Glaubens als Nein zur Welt, wie sie ist, dem ein Ja zur Welt, wie sie (von Gott her) sein sollte, innewohnt: SCHLETTE, Heinz Robert, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg 1972, bes. 144–154.

2. Die Dialektik von Weltaffirmation und Weltvorbehalt

Es reicht nun aber nicht, gegen eine naive oder religiös-ideologisierende Glättung des Gott-Welt-Verhältnisses *mit* Ruster die Radikalität dieser Differenz zu betonen, um dann *gegen* Ruster die schöpfungstheologisch umrahmte Verbindung zwischen Gott und Welt ins Feld zu führen. Dieses amplitudenhafte Hin und Her dokumentiert eine gewisse Sprachlosigkeit, was den Kern des Problems betrifft. Es muß theologisch das Differenzverhältnis zwischen Gott und Welt selbst ausgesagt werden können, soll der Diskurs nicht ständig um es herum pendeln und es deswegen verfehlen. Es steht aber der Theologie eine Denkform zu Gebot, alt als thematischer Gegenstand, als Denkform systematischer Theologie erst dabei, entdeckt zu werden: Gemeint ist die Denkform des Sakramentalen.⁵⁹ Die Erörterung dieser Denkform wird nicht umhin können, es an Trennschärfe zwischen dem Sakramentalen und den Sakramenten fehlen zu lassen, stellen diese doch die thematische Repräsentanz des Sa-

⁵⁹ So existiert seit 1996 an der Universität Leuven (Belgien) ein Forschungsprojekt «Postmoderne Sakramento-Theologie», in dessen Rahmen 1999 ein Kongreß zum Thema «Sakramentale Gegenwart in einem postmodernen Kontext» stattgefunden hat. Er ist dokumentiert in: BOEVE, Lieven/LEIJSEN, L. (Hgg.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven/Leuven-Paris-Sterling: Leuven University Press/Peeters, 2001 (= BETL CLX). Lieven Boeve beschreibt das Konzept einer Sakramento-Theologie folgendermaßen: «Such theology does not envisage the construction of a new «sacramental theology» or «theology of the sacraments» but a specific perspective from which to theologise as such. Every expression about God, whether in word or deed, needs to be understood as sacramental and thus submitted to sacramento-theological reflection to the degree that it is inscribed in and gives form to the mutual involvement of human beings and God. Thus considered, every theology is sacramento-theology, and sacramentology is no longer only, or mainly, a single theological discipline, but an essential feature of the fundamental or systematic theology to be set forth momentarily.» BOEVE, Lieven, *Thinking sacramental presence in a postmodern context. A playground for theological renewal*, in: ebd., 3–35, hier: 4. – Zu den Arbeiten im deutsch-sprachigen Raum, die hier im Blick sind, siehe: RATZINGER, Joseph, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1973; HÜNERMANN, Peter, *Sakrament – Figur des Lebens*, in: SCHAEFFLER, Richard/HÜNERMANN, Peter, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 51–87 (= QD 77); DERS., *Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens*, in: *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, 202–221; VORGRIMLER, Herbert, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, bes. 16–57; EICHINGER, Matthias, *Zur Sakramentalität von Welt und Menschheit nach dem Zweiten Vatikanum. Anmerkungen zu einer postkonziliar vergessenen Thematik*, in: GEERLINGS, Wilhelm/ SECKLER, Max (Hgg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 181–198 (= FS H.J. Pottmeyer); WIEDENHOFER, Siegfried, *Die Welt als Schöpfung Gottes. Grundsätze des christlichen Schöpfungsbekenntnisses*, in: ANSELM, Reiner/NOCKE, Franz-Josef (Hgg.), *Was bekennt, wer heute das Credo spricht?*, Regensburg 2000, 29–46, bes. 36–41.

kramentalen innerhalb des Felds der Theologie dar. Wenn also im folgenden zuweilen von den Sakramenten gesprochen wird, um aber damit auf das Sakramentale abzu zielen, dann ist stets im Auge zu behalten, daß es um diese theologische Denkform geht, nicht aber um das regionale Thema der Sakramente.

Ich gehe dabei von einer allgemein und offen konzipierten Theologie der Sakramente aus; sie wird als *theologische Zeichenlehre* aufgefaßt. In dieser Wahrnehmung macht die Sakramentenlehre immer schon weit über die bloße Systematisierung der sieben Sakramente hinausgehende Aussagen. Als theologische Semiotik und Pragmatik handelt sie vom Feld und der Möglichkeit theologischen Bedeuten und Redens überhaupt. Wenn in einer theologischen Zeichenlehre zur Semiotik die Pragmatik hinzutritt, liegt das an der Spezifik des theologischen Zeichenbegriffs, insofern er von den Sakramenten hergeleitet wird. Diese sind in einem katholischen Verständnis bekanntlich Zeichen, die auch vermitteln, was sie bezeichnen; sie sind nicht nur Repräsentanten eines abwesenden Bezeichneten – obwohl sie das *auch* sind, sonst wären sie keine Zeichen, sondern die bezeichnete Sache selbst –, sondern sie lassen das von ihnen Bezeichnete gegenwärtig werden. Können aber, vor dem Hintergrund dieser allzu kurzen Skizze, *Sakramente als schöpferische Vermittlungen von Bedeutung* bezeichnet werden, ist mit dieser Aussage eine sakramenten-theologische Hermeneutik formuliert.

Die Frage, was eigentlich Sakramente vermitteln, hat in der Regel zur (kurzgefaßten) Antwort, daß sie Gottes Gnade, sein Heil, ja, seine Nähe vermitteln. Dies kann aber nur eine Hälfte der Antwort sein, besteht doch ein Sakrament aus zwei Grundkomponenten, die bei seinem Zustandekommen gewissermaßen miteinander vermittelt werden und die die Tradition als *materia* und *forma* oder, bezogen auf die Unterscheidung von vermittelnder Stofflichkeit und vermittelter Gnade, als *sacramentum tantum* und *res sacramenti* unterschieden hat: Zum Heilswillen Gottes tritt als zweite sakramentale Grundkomponente die weltliche Wirklichkeit. Ohne sie, ohne weltliche Wirklichkeit in jeweiliger Konkretion, kommt die sakramentale Vermittlung des Heilswillens Gottes nirgends an. In der schöpferischen Hermeneutik des Sakramentalen findet die Vermittlung beider, Gottes und der Welt, statt. Sakramentale Vermittlung bedeutet, daß der Heilswille Gottes nicht nur in der Welt ankommt – wo sonst sollte er auch ankommen –, sondern daß er zu den Bedingungen der Welt konkret wird. Darin, in dieser inkarnatorischen Logik sakramentaler Vermittlung, findet eine eminente Würdigung von Welt statt. Rusters Ansatz ist aber von einem Ausfall des Inkarnationsgedankens gekenn-

zeichnet. Welt in sakramentaler Perspektive betrachten heißt, sie als grundsätzlich heilsfähig zu betrachten.⁶⁰ Demgegenüber betont Ruster die Unterscheidung von Natur und Übernatur;⁶¹ nur in der Übernatur scheint sich für ihn Heilsrelevantes abzuspielen. Der Begriff der Übernatur ist aber nicht nur morphologisch, sondern auch begriffsgenealogisch bleibend auf den Begriff Natur bezogen. Eine Übernatur ohne Natur ist ein begriffliches Monstrum.

Wenn aber in sakramentaler Perspektive die Welt als grundsätzlich heilsfähig betrachtet wird, liegt darin keine Auflösung einer Übernatur in eine Natur vor, keine einlinige Affirmation der Welt. Vielmehr wird in der Perspektive sakramentaler Hermeneutik, also der Vermittlung von Bedeutung, zum Ausdruck gebracht, daß der Sinn der Welt, der der Welt konforme Sinn, der ihr entspricht, nicht bei ihr und aus ihr ist, sondern ihr unerzwingbar zu-kommt, ihr zu eigen wird und doch ganz ihr fremd bleibt: Das ist Gott. Darin, in dieser Ausformulierung sakramentaler Vermittlung, artikuliert sich ein Vorbehalt gegenüber der Welt, insofern diese der Tendenz zur immanenten Selbsteinschließung unterliegt. In sakramentaler Perspektive ist also die Differenz von Gott und Welt aussagbar als Dialektik der Affirmation der Welt und des Vorbehalts ihr gegenüber. Diese Dialektik ist so ins Werk zu setzen, daß die Affirmation der Welt sich im Vorbehalt ihr gegenüber vollzieht.⁶²

Die eigentliche theologische Begründung erhält das hier entwickelte und als Vermittlungsvorschlag eingebrachte Verständnis des Sakramentalen von einer Theologie des Kreuzes her. Das Kreuz Jesu Christi kann

⁶⁰ Somit wird von einer sakramentalen Perspektive die schöpfungstheologische Grundaffirmation der Welt im Paradigma der Heilsökonomie reformuliert.

⁶¹ Vgl. etwa RUSTER, *Der verwechselbare Gott* (Anm. 3), 194; hier resümiert Ruster seine Analyse der religiösen Erfahrung, die stets zu Religion tendiere, nach der Entflechtung von Religion und Christentum aber nicht den Gott der Bibel erreichen könne, so: «Eine Wiederaufnahme der Debatte um Natur und Gnade steht ins Haus.» Ruster hat die geforderte Wiederaufnahme indirekt durch die Betreuung (und vielleicht Anregung) einer Dissertation zum Thema bereits in Gang gesetzt: BERGER, David, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998. – Vgl. auch RUSTER, *Den «Schicksalsmächten» widerstehen* (Anm. 3), 8–10.

⁶² Vgl. auch die hierzu strukturanaloge Kurzbestimmung von Religion, wie sie Ottmar John vornimmt: «Religion bezeichnet die Welt der Vorstellungen und Bilder, derer das vernünftige Individuum bedarf, um über sich hoffen und sehnen zu können – und um sich über das Woraufhin dieses Sehns und Hoffens untereinander verständigen zu können. Es sind aber nur dann Bilder der wahren Religion, wenn sie die Unverfügbarkeit und Nichtgegenwart ihres Inhaltes sichtbar machen. Es sind die Bilder, die leiden lassen daran, dass das, was sie zeigen, nur im Bild gegenwärtig ist und die gerade deswegen jede Gegenwart an ihre Zukunftsbedürftigkeit, ihre Unvollkommenheit und Begrenztheit erinnern.» JOHN, *Christentum und Religion* (Anm. 3), 22.

in einer theologischen Reflexion als jenes primäre Sakrament gedeutet werden, in welchem Gott sich der Welt zu deren Bedingungen so mitteilt, daß in dieser die Welt grundsätzlich würdigenden Offenbarung jene Bedingungen als todbringende Machtdynamiken zugleich bloßgestellt und unterlaufen werden. Jede opfertheologische Deutung des gewaltsamen Todes Jesu am Kreuz, die ihn als *sacrifice* versteht, muß sich kritisch an die theologisch nicht aufzulösende Härte des Faktums zurückgebunden wissen, daß Jesus den «Mächten dieser Welt» zum Opfer gefallen, also zum *victime* gemacht worden ist. Darin, daß, wie der christliche Auferstehungsglaube bekennt, Gott gegen die Viktimisierung Jesu diesen selbst unrevidierbar bestätigt hat, indem er sich an ihn gebunden hat, verwirklicht sich die Vergegenwärtigung Gottes in der Welt als Urteil über die Welt, so wie sie ist.

Eine kreuzestheologisch begründete Hermeneutik des Sakramentalen wird also das, was Welt genannt wird oder Natur oder Materie, weder frag- und restlos gelten lassen noch in manichäischer Abwendung aburteilen, sondern eine Dialektik der Weltaffirmation und des Weltvorbehalts zu formulieren suchen, wie sie von einer zu Ende gedachten, also Kreuz und Auferstehung umfassenden Inkarnation vorgezeichnet ist: Daß in Jesus Gott selbst identifiziert werden kann, würdigt Welt, Natur, Materie in einem unüberbietbaren Maß; daß die Menschwerdung Gottes sich durch das Kreuz, also durch die menschenverursachte und welthafte Negation ereignet, legt offen, daß das Heil der Welt *als ihr entsprechendes Heil* gegen die herrschenden Mächte der Welt und ihre Strategien in der Welt zum Ereignis wird.

Diese Dialektik ist im Horizont einer Theologie des Sakramentalen von Franz Schupp formuliert worden. Schupp weist in einer theologiegeschichtlichen und systematischen Reflexion die *Materie als das Ungedachte des Sakramentenbegriffs* auf. Ein vollständiger Begriff sakramentaler Praxis muß aber realisieren, daß sakramentale Zeichen nicht nur auf etwas anderes als sie selbst verweisen, «sondern in sich selbst Vermittlung wirken sollen».⁶³ In sakramentaler Vermittlung ist die Materie nicht bloßer Ausgangspunkt einer stets schon von ihr weg driftenden Bewegung auf das von ihr signifizierte Andere, das Heil, die Gnade, zu; vielmehr geht es in der Dialektik des Sakramentalen um ein «Aufgreifen des Materiellen als des der Veränderung Bedürftigen».⁶⁴ Mit dieser Verschiebung von der «Materie als Vermittlung in sich selbst» hin zur der «Veränderung bedürftigen Ma-

⁶³ SCHUPP, Franz, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf 1974, 206.

⁶⁴ Ebd., 208.

terie» ist die dialektische Spannung einer sakramentalen Sicht auf die Welt schon angedeutet. Denn die Materie, in der sich sakramentale Vergegenwärtigung von Heil ereignen kann, ist stets die in geschichtlicher Vermittlung wirkliche. Wenn nun entsprechend der aristotelisch-scholastischen Unterscheidung Materie «Prinzip der Möglichkeit» ist, dann bestimmt sich das, was möglich ist, «nach dem Maß des geschichtlich Gewordenen. Das geschichtlich Gewordene kann aber das Mögliche zum Unmöglichen machen.»⁶⁵ Damit ist die Antithese innerhalb jener Dialektik formuliert.

Ist aber hiermit nicht zugleich die Position Rusters erreicht, der eben das zu sagen scheint: nämlich daß die reale geschichtliche Entwicklung das Mögliche zum Unmöglichen gemacht hat, die (Heils-)Vermittlungs- bzw. (mit Schupp) die Transitusfähigkeit der Materie realgeschichtlich beseitigt hat? Die These jener sakramentalen Dialektik zwingt aber dennoch zur Wahrnehmung der Materie; statt das «Andere» der Materie, etwa in der Übernatur, zu suchen, geht es «zunächst einmal um das Anderssein der gefährdeten Materie und des im Umgang mit ihr an ihrer historischen Objektivität normierten Menschen».⁶⁶

Das mögliche oder notwendige Anderssein der gefährdeten Materie – also der geschichtlich vermittelten Lebenssituation der Menschen – ist in dieser dialektischen Spannung der Heilsfähigkeit und Heilsbedrohtheit wiederum sakramententheologisch aussagbar: Gegen Ende des zweiten Bands seiner unvollendeten christologischen Trilogie kommt Edward Schillebeeckx noch einmal auf das christliche Grundprinzip einer neuen Lebenspraxis zu sprechen, welches die Liebe ist. Die Liebe ist – als «Parteinahme für die Existenz eines anderen»⁶⁷ – aus sich heraus Vorgriff auf vollendete Versöhnung, weil sie diese zwischenmenschlich will, aber weder findet noch hervorbringen kann. Daß trotzdem Liebe geschieht, nämlich im Modus der Unmöglichkeit, ist dann auch Kritik der Welt als unerlöste. In einer Kritik der Liebe aber wird die Unerlöstheit der Welt ausgesagt als das Nicht-sein-Sollende, indem Erlösung als (noch) nicht (vollends) Wirklichkeit geworden ausgesagt wird. Im Scheitern an der Verwirklichung der ihr innewohnenden Entelechie bezieht sich menschliche Liebe thematisch-unthematisch auf die Liebe Gottes. «Als getragen von dieser absoluten Liebe, wird menschliche Liebe zum *Sakrament* der erlösenden Liebe Gottes.»⁶⁸ Die stets nur im Fragment, als dieses aber auch

⁶⁵ Ebd., 207.

⁶⁶ Ebd., 208.

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, Edward, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg-Basel-Wien 1977, 817.

⁶⁸ Ebd.

im entfremdeten, religionsförmigen, götzendienerischen Kontext mögliche Praxis einer das Anderssein der gefährdeten Materie anzielenden Liebe, ist zu würdigen. Schillebeeckx würdigt sie, indem er sie in eine sakramentale Perspektive stellt. Denn «die Sakramente sind vorausgreifende, vermittelnde Zeichen des Heils, das heißt geheiltes und versöhntes Leben. Und in Anbetracht unserer geschichtlichen Situation sind sie darin zugleich Symbole des Protests, durch den das nicht-heile, in der konkreten Dimension unserer Geschichte noch nicht versöhnte Leben entlarvt wird.»⁶⁹

Die zuvor vorgeschlagene Umstellung der Unterscheidung Thomas Rusters zwischen religionsförmiger und biblischer Wirklichkeitswahrnehmung von einer regionalisierenden auf eine funktional-kritische findet in der sakramentalen Praxis ihre theologisch-praktische Ausgestaltung: Als für den Anderen Partei ergreifende Praxis setzt sie eine Differenz in den herrschenden Dynamiken der Verdinglichung, Verzweckung, Ent-Eignung, die Dynamiken des Tods sind und nicht des Lebens. Solche theo-praktischen Eingriffe und Unterscheidungen mögen einen geringen Wirkungsgrad und einer kurze Wirkdauer haben. Gleichwohl sind sie ob ihrer vergleichsweisen Unbedeutendheit auch unberechenbar und darin subversiv. Die unwillkürliche Hinwendung zum Anderen, entsprechend der Geste des barmherzigen Samariters, ist betriebsirritierend und nicht verwechselbar mit einer betriebskonform geforderten und eintrainierten Freundlichkeitsmaske. Es mag also diese Praxis, gemessen an den Standards machtförmiger Durchsetzungsstrategien, kaum nachweisbar sein. Aber in ihrer wendigen Kleindimensioniertheit ist sie völlig unbescheiden, indem sie aufs Ganze zielt: auf das Heil-Sein der Welt.

Darin liegt das Beunruhigungspotential einer christlichen Praxis der Liebe: Sie zielt nicht nur auf die Linderung je konkret und je einzeln begnender Not; in der Arbeit an konkreter Not erhebt sie jedesmal neu das Postulat des Heil-Seins der Welt – und diagnostiziert ihr Un-Heil. Die hiervon ausgehende Beunruhigung ist mehrdimensional: Die Praxis der Liebe beunruhigt, weil in ihr der Skandal einer un-heilen Welt hartnäckig mit jedem Akt neu vergegenwärtigt wird. Sie beunruhigt, weil sie nicht von außen, sondern mitten in der Welt agiert und so diese punktuell aufreißt, also jene von Ruster zu Recht geforderte Gottesunterscheidung durchführt. Sie beunruhigt, indem sie als einfache, mal hier, mal dort auftretende, der Notwendigkeit folgende Zuwendung letztlich die weltlich-menschlichen Machtpräntionen unterläuft und herausfordert, auf diese Weise die Vergegenwärtigung Gottes in der Lehre, der Praxis

⁶⁹ Ebd., 819.

und dem Sterben Jesu nachvollziehend, ob dieser Nachvollzug nun ausdrücklich geschieht oder verschwiegen oder ungewußt.⁷⁰ Soll die Vieldimensionalität einer solchen Praxis der Liebe – die Hinwendung zur Welt, der Aufweis ihres unheilen Zustands und der Protest dagegen, das darin sich ereignende Aufsprengen der sich in Selbstgenügsamkeit totalisierenden und in diesem Sinn sich religionsförmig organisierenden Welt, die darin in die Welt gesetzte Unterscheidung zwischen Religionsförmigkeit und Gottesglaube, der Ausgriff auf das vollendete Heilsein einer jetzt unheilen Welt, die darin sich ereignende Vergegenwärtigung Gottes – sollen also all diese Dimensionen jener Praxis in ihrer Einheit zur Geltung gebracht werden, so empfiehlt sich der Begriff der Sakramentalität, bzw. der Begriff sakramentaler Praxis.

IV. *Schluß: Testfall Bittgebet*

Die Gottesunterscheidung trennt nicht Gott von der Welt, sondern wird *in* der Welt durchgeführt. In ihr artikulieren sich eine grundsätzliche theologische und glaubenspraktische Bejahung und ein Vorbehalt gegenüber der Welt. Die darin zum Ausdruck kommende Dialektik der Heilfähigkeit und Veränderungsbedürftigkeit der Welt ist keineswegs eine Erfindung moderner Theologie. Sie wird etwa ziemlich exakt in einer Unterscheidung durchgeführt, die Thomas von Aquin im Zusammenhang mit dem Bittgebet trifft.⁷¹ Das sich ihm stellende Problem besteht in der Erfahrung der Nicht-Erhörung von Bittgebeten. Thomas antwortet mit der Unterscheidung zwischen dem Zeitlichen und der ewigen Glückseligkeit. Letzter Gegenstand eines Bittgebets muß immer das Vollendungsheil sein, also die ewige Glückseligkeit. Um etwas Zeitliches kann sinnvoll nur gebetet werden, insofern es in der Fluchtlinie der Bitte um die Glückseligkeit steht. Mit dieser Unterscheidung formuliert Thomas ein doppeltes Kriterium zur Bewertung des Gott-Welt-Verhältnisses: *Kritisch*: Kein zeitliches Gut ist ein Gut für sich, sondern nur in Relation zum Vollendungsheil. *Affirmativ*: Zeitliche Güter können in der Perspektive dieses endgültigen Heils stehen, es tragen, es in der Welt vergegenwärtigen. So artikuliert sich im Bittgebet eine diskursive und existentielle Haltung der Weltwürdigung im Licht einer alles Weltliche gewissermaßen an seinen rechten, nämlich relativen, Platz rückenden Vollendungsper-

⁷⁰ Vgl. zur jesuanischen Hochschätzung des ungewußten Nachvollzugs des Weges Jesu Mt 25,37–40.

⁷¹ Vgl. S.Th. II-II, q. 83, a.4f. Siehe hierzu: Thomas VON AQUIN, Religion – Opfer – Gebet – Geblüde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Hrsg. von UTZ, Arthur F., Paderborn 1998.

spektive. In ihr erscheint die Welt als fundamental offen, als in ihrer Immanenz unabschließbar. Was Thomas anhand des Bittgebets formuliert, entspricht damit der Gottesunterscheidung im Sinn Rusters.⁷²

Geht es also, um nun wieder zur Eingangsszene zurückzukehren, bei der Frage der rechten Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses um die «Diskreditierung Gottes»? – Wohl eher um die Ent-Göttlichung der Kreditkarte. Sie ist, um mit der prophetischen Götzenkritik zu sprechen, tatsächlich ein Nichts (vgl. etwa Jer 2,8). Aber hat man diese Lektion gelernt, kann man sie durchaus benutzen, nämlich als ein Werkzeug zur Alltagsbewältigung. Und man kann sie beiseite legen, wenn im Alltag die Forderung oder die Eröffnung jenes nicht verrechenbaren «Mehr» sich zeigt, das nur einen Namen haben kann, den wir in der *memoria Iesu Christi* zu buchstabieren versuchen und der uns in der Konkretion des Nächsten entgegen kommt.

⁷² Die Thematisierung des Gott-Welt-Verhältnisses als eines der Hauptlehrstücke einer philosophischen Theologie findet sich jetzt in: SCHMIDT, Josef, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 239–258.