

Eine neue Eindeutigkeit?

Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion

Alois Halbmayr, Salzburg

Kaum ein theologisches Buch hat in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit, Zustimmung und Widerspruch erfahren wie Thomas Rusters engagierte Streitschrift: „Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion“.¹ Mittlerweile bereits in vierter (!) Auflage erschienen, dürfte dieser Band einen neuralgischen Punkt gegenwärtiger Theologie und real existierenden Christentums präzise treffen. Als unbequeme Zeitansage verliert sich diese Quaestio disputata nicht in populären Sekundärfragen, sondern zielt direkt auf das Nervenzentrum des christlichen Glaubens, die Gottesfrage. Schließlich entscheidet sich an ihr in hohem Maße die Zukunft des Christentums, in ihr findet unsere Hoffnung und Zuversicht den festen Grund, auf ihren Schultern lastet die religiöse Existenz insgesamt. Soll es doch der wahre Gott sein, an den wir unser Herz hängen.

Der folgende Beitrag möchte in einem ersten Abschnitt (I) die wichtigsten Thesen Rusters im Lichte der neu entfachten theologischen Debatte um den aktuellen Bedeutungsschwund des Christlichen in der gegenwärtigen Gesellschaft kurz darstellen und den systematischen Kontext ausleuchten, in den diese Zeitdiagnose eingebettet ist.² Daran anknüpfend skizziere ich jene Themenfelder, die m.E. noch einer weitergehenden Diskussion bedürfen (II). Der letzte, kurze Abschnitt bringt grundsätzliche Bemerkungen zu diesem ambitionierten und rundum herausfordernden Versuch, die Gottesfrage nach dem Ende des Christentums als Religion neu zu positionieren (III).

1 (QD 181), Freiburg 2000.

2 Dabei greife ich auch auf andere, einschlägige Arbeiten Rusters zurück: Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst, in: rhs 39 (1996) 54-62; Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, in: Risse, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 41-53; Gott von Göttern unterscheiden. Religion in einer Welt des Geldes, in: Renovatio 54 (1998) 130-140; Die Welt verstehen 'gemäß den Schriften'. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43 (2000) 189-203.

I

1. Das Christentum ist heute keine Religion mehr

Das Christentum war nach Ruster über die längste Zeit seiner (abendländischen) Geschichte eine äußerst erfolgreiche Religion, weil es die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit mit dem, *was alle Gott nennen*,³ zu verbinden vermochte. Religion wird dabei unter primär phänomenologischer Perspektive betrachtet, als „Beziehung auf eine letztlich bestimmende, dem menschlichen Verfügen entzogene, also unbedingte und unverfügbare Wirklichkeit“⁴. Diese letzte Wirklichkeit definiert keinen Sonderbereich, sondern formuliert das entscheidende Gesamtgefüge, in dem sie den letztgültigen Maßstab für das Verständnis von Welt und Mensch zur Verfügung stellt. Religion artikuliert diese Beziehung zur ultimate reality, sie chiffriert die jeweiligen Erfahrungen der alles bestimmenden Wirklichkeit.⁵ Die Erfolgsgeschichte des biblischen Gottes begann zu dem Zeitpunkt, als das Christentum für sich beanspruchte, Religion zu sein. „Der Sieg des Christentums war auf der geistigen Ebene durch die Zusammenführung der Offenbarungswahrheit mit dem Religionsbegriff errungen worden und hatte diesen tiefgreifend verändert.“⁶ Später, als die Deckungsgleichheit von Religion und Christentum brüchig zu werden drohte, konnte die Religion als Wesensbestandteil des Menschen einen Rettungsanker für die Plausibilität des Christentums in der Moderne setzen, insofern Religion wesentlich zur *conditio humana* gehört. Über viele Jahrhunderte ist es der christlichen Theologie hervorragend gelungen, diese Beziehung zur ultimate reality allgemeingültig, verständlich und plausibel zu interpretieren. Dazu bediente sie sich primär der philosophischen Traditionen, in deren Kontext bis weit ins 19. Jahrhundert hinein die Ansprüche der philosophischen Reflexion mit der christlichen Rede von Gott vermittelt werden konnten. Der biblische Gott war aus *vernünftigen* Gründen mit dem (philosophisch definierten) höchsten Wesen identisch. Den erhabensten Gip-

3 So die berühmte Formulierung des Thomas von Aquin zu Beginn seiner Summe (STh I q2 a3).

4 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 9.

5 Vgl. Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 190.

6 Ebd. 31. Für Ruster ist es kein Zufall, dass der biblische Gott seinen Siegeszug um die Welt erst in dem Augenblick antrat, als er mit dem Begriff der Religion verbunden wurde: „Der Gott der Bibel ist erst als Gott der christlichen Religion zu seiner weltgeschichtlichen Geltung gelangt! Und das heißt nun ...: Der Erfolg des Christentums ging daran, dass der Gott der Bibel - ein Gott, wie gesagt, auf den das Attribut der Allmächtigkeit so gar nicht passen will - mit der jeweils alles bestimmenden Wirklichkeit zusammengedacht und übereingebracht werden konnte. Hier stoßen wir auf die ganz erstaunliche Leistung der christlichen Theologie.“ (Th. Ruster, *Gott von den Göttern unterscheiden* 134f)

fel erreichte dieses Konvergenzdenken zum einen in der sogenannten natürlichen Theologie mit ihrer These von der indirekten, vernunftgemäßen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung und zum anderen in der Transzendentaltheologie eines Karl Rahner, nach der das Geheimnis Gottes als das Innerste des Menschen unthematisch erfahren und gewusst werden könne. In solchen Konzeptionen sieht Ruster den letzten großen Versuch, „den christlichen Gottesbegriff mit den Selbstverständlichkeiten des Daseins zusammenzudenken“⁷. Die Kongruenz von christlicher Gottesvorstellung und alles bestimmender Wirklichkeit ist gegenwärtig zerbrochen, das Christentum kann im soziologischen Sinne keine Religion mehr sein. Zerbrochen ist diese Kongruenz am sozialen und politischen Wandel, an den veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Erfahrungen der Moderne.⁸ Diese Diagnose zwingt zu einschneidenden Veränderungen im Christentum. Da es nicht mehr die herrschende Religion unserer Zeit ist, „kann und soll es auf die Plausibilität verzichten, die aus der Ineinsetzung von dem, was alle Gott nennen, mit dem Gott der Bibel kommt“⁹. Es soll also ihren über Jahrhunderte erfolgreichen, aber heute totgelaufenen Weg der Anbindung an die Erfahrungen der gegenwärtigen Welt aufgeben und wieder zum Ursprünglichen, zum Fremden, Unvermittelbaren, auch Störrischen der biblischen Offenbarung zurückkehren.

Die Identität Gottes mit der alles bestimmenden Wirklichkeit ist aber nicht nur aus formalen Gründen, sie ist auch an einer inhaltlichen Verschiebung gescheitert. Der Gott der Bibel kann zu dem, „was in unserer Zeit als alles bestimmende Wirklichkeit erfahren wird – das Geld – in keine vernünftige Beziehung mehr gesetzt werden“¹⁰. Das Geld hat die Erkennbarkeit Gottes bis zur Kenntlichkeit seiner Funktion entstellt und ist zur neuen, alles bestimmenden Wirklichkeit avanciert.¹¹ Diese Substitution Gottes durch das Geld steht ihrerseits am Ende einer langen Entstehungslinie. Sie führte über die Auslieferung des biblischen Glaubens an die menschliche Vernunft bis zur unverbrüchlichen Koalition von Thron und Altar. Die christliche Herrschaftsmetaphysik des „höchsten Wesens“ hat in der Vergangenheit, zumindest bis zum Zeitalter des Absolutismus, de facto mit den politischen Systemen in engstem Zusammenhang gestan-

7 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 15.

8 Vgl. Ebd. 19f. Ruster folgt darin Überlegungen von Peter Hünemann, mit dem Ruster übereinstimmt, dass sich mit der Moderne ein fundamentaler Wandel im Gottesverhältnis vollzogen habe: Gott wurde vom selbstverständlichen zum fremden Gott (vgl. Hünemann, Peter, *Der fremde Gott – Verheißung für das europäische Haus*, in: ders. (Hg.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (QD 165), Freiburg 1996, 203-222, bes. 204-211). Die Unterscheidung vom fremden und vertrauten Gott findet sich auch bei Hünemann, allerdings in einer anderen Bedeutung.

9 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 17.

10 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 191.

11 Vgl. Th. Ruster, *Gott von den Göttern unterscheiden* 136ff.

den, sie hat diese erst „begründet, legitimiert und plausibel gemacht.“¹² Damit ist sie immer tiefer in einen historischen Gegensatz zu zentralen Leitwerten der Neuzeit wie Emanzipation, Identität und Freiheit geschlittert, der dann zum völligen Verlust des religiösen Widerstandspotentials geführt hat.

2. *Der vertraute und der fremde Gott*

Mit der Übereinstimmung bzw. Deckungsgleichheit von Gott und alles bestimmender Wirklichkeit ist von Anfang an das spezifisch Christliche (und Jüdische) des biblischen Gottesbildes verlorengegangen. Denn das Gottesbild der Religion zielt auf Allgemeingültigkeit, Plausibilität und Verständlichkeit, ihm sind die Koexistenz mit der Vernunft und der Applaus seitens der Zeitgenossenschaft wichtiger als die Authentizität und Widerstandskraft des biblischen Zeugnisses. In dieser historisch dominanten und erfolgreichen Traditionslinie namens Religion ist der christliche Gott zum Gott der Philosophen herabgesunken, hat er sich bereitwillig den Vorgaben und Bedürfnissen der herrschenden Klassen untergeordnet. Der vertraute Gott der alles bestimmenden Wirklichkeit, der als ultimate reality die herrschenden Verhältnisse affirmiert, versorgt Welt und Dasein mit entsprechenden Sinnressourcen. Doch mit welchen? Rusters Diagnose ist hier schonungslos offen, hat doch dieses angeglichene, lediglich mit Versatzstücken ausgestattete Christentum auf mehrfacher Ebene versagt. Philosophisch schrieb es der menschlichen Vernunft einen ihr übergebührlchen Stellenwert zu. Ökonomisch konnte es nicht die Ersetzung des Gott-terms durch den Geld-term verhindern, und politisch wurde es durch Auschwitz gänzlich diskreditiert: „Es gab ein Christentum, das Auschwitz ermöglicht, zumindest nicht verhindert hat.“¹³ Die Ineinssetzung von Gott und Allmacht und die Beschreibung dieser Allmacht nach den Analogien weltlicher Herrschaft fordert die Verwechselbarkeit Gottes geradezu heraus.

Doch daneben gab es noch eine andere, weniger geläufige, fast verborgene Traditionslinie, in der von der Fremdheit und Andersheit Gottes nichts weggenommen ist und das wahre, unverstellte Bild des biblischen Gottes zum Vorschein kommt. Gegenwärtig gilt es also, diese zweite, verschüttete und fremde Traditionslinie wiederzuentdecken, aus dem Unterstrom an die helle Oberfläche herauszuführen. Durch eine Relecture der Theologiegeschichte gelangt man wieder zur Quelle und zurück zur innerbiblischen Debatte, in der die Unterscheidung *im* Gottesverständnis selbst fundamental wird. Diese Unterscheidung liegt nach Ruster der Differenz von biblischem Gott und anderen, fremden Göttern

12 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 118.

13 Ebd. 23.

bzw. Götzen noch voraus und findet ihre inneren Anknüpfungspunkte in der Geschichte Israels und dem Bund Gottes mit seinem Volk.

3. *Rekonstruktion der beiden Traditionslinien*

Wer ist nun dieser fremde, religionsfreie und wahre Gott der biblischen Überlieferung? Wie kann man ihn erkennen und erfahren? Das versucht Ruster anhand einer kritischen Lektüre exponierter Positionen der Theologiegeschichte herauszuarbeiten. In großen, unterschiedlich präzisen, überblicksartigen Rekonstruktionen werden diese beiden Traditionslinien diametral gegenübergestellt. Dabei möchte er deutlich machen, „warum die früher so bewährte erste Linie heute nicht mehr fortgeführt werden“¹⁴ könne, welche Perspektiven aber im Gegenzug auf der zweiten Linie für unsere Situation heute zu gewinnen seien. Repräsentanten der ersten, vertrauten, an die philosophische Umwelt anknüpfenden Linie sind Justin der Märtyrer, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, und in Fortsetzung bzw. Vollendung Carl Schmitt, der als reinsten „Anti-Marcion“¹⁵ die christliche Theologie am konsequentesten der Totalität des Politischen unterstellt hat. Die Ablösbarkeit des überkommenen katholischen Gottesbildes von den Gehalten des biblisch-christlichen Glaubens hat bei diesem einflussreichen katholischen Denker des 20. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreicht und in Walter Benjamins nach wie vor irritierender Diagnose vom „Kapitalismus als Religion“ seinen unbestechlichsten Ausdruck gefunden.

Die zweite, fremde Linie, wird vertreten vom Ersten Petrusbrief, Blaise Pascal und Marcion, dessen Verweigerung des Bestehenden in der Rezeption durch Adolf von Harnack herausgearbeitet wird. In diesem Traditionsstrang spielt übrigens auch Martin Luther eine zentrale Rolle, dessen Auslegung des Ersten Gebotes die Anknüpfung an das ursprüngliche Paradigma erlaubt, die Interpretation der Tora zum verbindlichen Maßstab für die wahre Rede von Gott zu erheben.

Der Blick auf die vorgenommene Auswahl der Autoren zeigt, dass Ruster sein historisches Material schwerpunktmäßig in der frühen nachbiblischen Zeit, im Mittelalter und in der beginnenden Moderne findet. Hier lokalisiert er die zentralen Weichenstellungen, die zu höchst unterschiedlichen Wirksamkeiten der beiden Traditionslinien geführt haben, aber in irgendeiner Weise stets lebendig geblieben sind.

14 Ebd. 25.

15 Ebd. 104.

4. Doppelcodierung Gottes von Anfang an

Die bisherige Rekonstruktion könnte den Eindruck erwecken, dass in der Erfolgsgeschichte des Christentums der fremde, also biblische Gott leichtfertig, bloß aus opportunistischen Gründen verraten und aufgegeben wurde, frei nach dem im biblizistischen Kontext beliebten Motto: Biblischer Glaube ist der wahre Weg, Religion in allen ihren Formen (Philosophie, Dogmatik etc.) aber Abfall. Für Ruster taugt diese Alternative, so verlockend sie auch scheinen mag, nicht als Lösung, weil der Gott Israels selbst bereits „doppelt-kodiert (ist): ein Gott der Religion und ein Gott, der Religion radikal in Frage stellt“¹⁶. Das lässt sich an der Forderung des Volkes Israel nach einem König in 1 Sam 8 deutlich zeigen, wo der Prophet auf Geheiß Jahwes dem Drängen des Volkes nach einem König nachgeben soll, zugleich aber dieser Wunsch als Abfall vom wahren Gott qualifiziert wird. Diese Doppelcodierung Gottes hängt nach Ruster wesentlich mit der Entstehungsgeschichte des biblischen Monotheismus zusammen: „Religionsnahe (Kulturland-) und religionsfremde (Wüsten-) Traditionen sind von Anfang an in der Bibel miteinander verbunden und im Streit.“¹⁷ Innerhalb des Christentums ist diese Doppel-Kodierung Gottes erst dort zum Problem geworden, wo sie in seinen überlieferungsgeschichtlichen Hauptsträngen einseitig interpretiert, d.h. nur die religiös-affirmative Seite betont und darüber die Rückseite, der religions- und herrschaftskritische Gehalt, vergessen wurde.

5. Suche nach dem fremden Gott

Diesen fremden Gott der Bibel gilt es nun wiederzuentdecken. Vorbildhaft könnte hier die Apologie des ersten Petrusbriefes sein, die Verständigung sucht, aber nicht auf einer theoretischen Ebene, sondern auf dem Feld der Praxis.¹⁸ Hier geht es um den Versuch, beim und vom Anderen Verständnis zu erreichen bzw. zu erwecken, aber nicht im Sinne eines Streits um das bessere philosophische Argument, sondern um die pragmatisch überzeugendere Option, die im

16 Ebd. 33.

17 Ebd. 188.

18 Ruster sieht im Ersten Petrusbrief „das neutestamentliche Modell einer Apologie“ (Ebd. 37). Diese verzichtet auf eine inhaltliche (philosophische) Auseinandersetzung mit der Umwelt und argumentiert von der unterscheidbaren Praxis her. Dieser Argumentationsstruktur sind biblizistische Einschläge nicht fremd. Nur das wird als wertvoll bzw. als bedeutsam zugelassen, was in der Bibel explizit vorkommt. So schreibt Ruster: „Ist es nicht das Schicksal dieser theologischen Disziplin [gemeint ist die Fundamentaltheologie, A.H.], dass sie um so hochtouriger läuft, je weniger das Verhalten der Christen Anlass zu Nachfragen bietet? Philosophische Letztbegründungsansprüche oder ein Begriff letztgültigen Sinns liegen jedenfalls nicht in der Reichweite des 1 Petr.“ (Ebd. 38)

christlichen Kontext Nachfolge Jesu bedeutet. Das Gehen in den Spuren Jesu (1 Petr 2,21) führt zwangsläufig zu Erfahrungen von Fremdheit und Leid, analog der Situation jüdischer Proselyten. Für Ruster ist die Nachfolge im Leiden durch das Festhalten am Glauben an Jesus Christus „nichts anderes als die konkrete Form der Anteilnahme am Schicksal Israels, genauer des Schicksals [sic] der aus den Heiden zum Judentum Übergetretenen“¹⁹. Daher könne auch keine Rede sein von einer Enteignung der Erbschaftsansprüche Israels, es ist geradezu umgekehrt, dass die Christen sich einreihen müssen in die Hoffnungsgeschichte des biblischen Volkes, sich gleichsam „erst jüdisch identifizieren“²⁰, bevor sie ihre eigene Identität und ihre Hoffnungsgestalt der heidnischen Umwelt erklären können. Die Form dieser Identifizierung bzw. Einschreibung besteht nach 1 Petr in der Praxis, im Tun des Guten: Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, so mahnt der Schreiber, damit sie durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung (2,12), verzichtet auf Gewalt (2, 18-25), vergeltet nicht Böses mit Bösem, Kränkung mit Kränkung, sondern segnet stattdessen (3,9f). Entscheidend ist, dass nicht ein Gottes- oder Wahrheitsverständnis die Basis für den Dialog mit der nichtchristlichen Umwelt bietet, „sondern der Sinn für das gute Leben, das die Heiden einlädt, sich auf die Fremdartigkeit der Christen und ihres Gottes einzulassen“²¹. Für Ruster bietet der Erste Petrusbrief das Modell einer „*umwegigen* Gotteserkenntnis“²², *umwegig* deshalb, weil nicht der Versuch gemacht wird, den Gott des Christentums mit den heidnischen Göttern in Beziehung (Ruster spricht von positivem Verhältnis) zu setzen, sondern über den Umweg Israels Interesse und Verständnis zu erwecken: „Jesus vermittelt die Teilhabe am Volk Israel, er ist der Eckpunkt, um den der Weg führen muss. Es wird um-die-Ecke-gedacht: vom erklärungsbedürftigen Verhalten der Christen zu Jesus (Gemeinschaft im Leiden), von dort zu Israel (Einweisung in jüdische Existenz – jüdische Identifikation), von dort zu Gott.“²³

6. Widerstand gegen den Gott des Kapitalismus

Zu diesem fremden Gott vermag schließlich nur vorzudringen, wer den Gott der modernen Religion dekonstruiert und als Götzen entlarvt. Dieser Gott der gegenwärtigen, spätkapitalistischen Gesellschaft heißt für Ruster Geld. In diese neue Totalität sind die vertrauten Formen des Religiösen ausgewandert und auf-

19 Ebd. 41.

20 Ebd. 42.

21 Ebd. 42f.

22 Ebd. 43 (Der Begriff „umwegig“ ist auch im Primärtext in Anführungszeichen gesetzt).

23 Ebd. 43.

bewahrt.²⁴ Unter dem Deckmantel der marktwirtschaftlichen, kapitalistischen Ökonomie hat sich der monetäre Code zum Fetisch der Konsumgesellschaft hochgearbeitet, durchaus mit Billigung oder Beteiligung des Christentums. Die Vermittlung des biblischen Gottes mit jenem höchsten Wesen, das mit dem Term Geld chiffriert wird, ist nicht mehr länger möglich, weil das monetäre Zeichensystem, anders als bei der Religion der Vernunft, kein Säkularisationspotential mehr besitzt. Als neue alles bestimmende Wirklichkeit zeigt der Kapitalismus nun seine wahre Fratze, er hat alle Anbindungen an andere Sinnsysteme abgebrochen bzw. kolonialisiert. Ruster beklagt, dass bis heute nicht aufgearbeitet wurde, welche Elemente und Entwicklungen des Christentums dem Kapitalismus Vorschub geleistet und seine Erfolgsgeschichte gefördert haben.²⁵ Wir folgen nach Ruster nicht den Gesetzen Gottes, sondern den Vorgaben von Ökonomie und Geldwirtschaft, die völlig entgegengesetzte Wertesysteme repräsentieren. Die Welt der Ökonomie (und somit auch unsere Existenz) ist von Knappheit und Mangelerfahrung bestimmt, während die biblische Grunderfahrung im Wissen um den Reichtum besteht: „Für alle ist genug da. Die Erfahrung der Fülle lässt auf Vorsorge verzichten.“²⁶ Genau dieser erbarmungslose Kampf um die knappen Güter heißt theologisch Sünde, unterläuft die biblische Verheißung des Lebens in Fülle für alle Menschen.

II

Diese markante, in ihrer Schärfe apologetisch anmutende Entgegensetzung von fremdem und vertrautem Gott, von Christentum und Religion, wirft eine Reihe von Fragen auf. Denn die starke These von der kapitalistischen Verseuchung der gegenwärtigen Gesellschaft ruft nach Konsequenzen, die das Selbstverständnis von Christentum und Kirche in der Welt von heute nachhaltig verändern dürften. Die Zukunftsfähigkeit des Glaubens an den Gott der Bibel wird demnach weniger von seiner rationalen Plausibilität nach außen (und innen) bestimmt sein, als vielmehr von der widerständigen Kraft, die aus dem Bekenntnis zum unverwechselbaren Gott erwächst.

24 So schreibt Ruster in bester Tradition des modernen Kulturpessimismus: „Banken und Versicherungen schmücken sich mit sakraler Architektur, von *Kult* wird im Zusammenhang mit Kleidungsstücken, Diskjockeys oder Musikgruppen gesprochen, das Weihnachtsfest, ehemals das Fest der Menschwerdung Gottes, ist unzweifelhaft zu einem reinen Fest des Konsums mit seiner Kultfigur, dem Weihnachtsmann, geworden. Die Love-Parade in Berlin ersetzt die früheren Prozessionen und fügt ihnen die unreligiösen Elemente Ekstase und Rausch wieder hinzu, die im Christentum mühsam domestiziert worden sind.“ (Th. Ruster, Gott von Göttern unterscheiden 136)

25 Vgl. Ebd. 135f.

26 Th. Ruster, Die Welt verstehen 197, ähnlich: ders., Christliche Religion 56ff.

1. Ambivalenter Religionsbegriff

Rusters Plädoyer für eine nachhaltige Entflechtung von Christentum und Religion hängt entscheidend an der inhaltlichen Bestimmung seines Religionsbegriffs.²⁷ Um seiner These von der Gegensätzlichkeit von Religion und Gottesglaube ein festes Fundament zu geben, operiert Ruster mit einem eng an die Tradition der dialektischen Theologie angelehnten Religionsbegriff, der in deutlichem Gegensatz zum christlichen Glauben formuliert wird. Das erinnert an Karl Barths Destruktion der Religion im Lichte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.²⁸ Religion, so der basso continuo dieses bedeutenden Abschnittes²⁹ aus der Kirchlichen Dogmatik, ist „Unglaube ...: die Angelegenheit des *gottlosen* Menschen“³⁰, insofern sie auf das, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorgreift und sich sein Bild nach eigenem Gutdünken entwirft. In diesem Prozess wird Religion, mit Barth gesprochen, grundsätzlich nie „mehr und etwas anderes sein als ein Spiegelbild dessen, was der Mensch selbst, der zu dieser äußeren Befriedigung seines Bedürfnisses schreiten zu sollen meint, ist und hat“³¹. Religion vermag daher nicht als solche wahr zu sein, es sei denn, sie wird von außen dahin transformiert. Allein der christlichen Offenbarung gelinge es, die Religion als wahre Religion auszuzeichnen und anzunehmen, weil Gott in Jesus Christus bzw. in der Sendung des Heiligen Geistes und in der Existenz von Kirche die Religion von den selbstreflexiven und projektiven Momenten reinigt und ihren Gehalt auf das Offenbarungsgeschehen hin öffnet. Aber spätestens an dieser Stelle, wo Barth sich ansatzweise vom ausschließlich pejorativen Gebrauch des Religionsbegriffs verabschiedet, verlässt auch Ruster dessen Spuren, weil er innerhalb seines Systems auf die ausschließlich negative Konnotation des Religionsbegriffs nicht verzichten kann. Die Gesellschaft ist nach Ruster nicht religionslos geworden, sie ist im Gegenteil von Religion erfüllt. Ruster braucht die Religion als imaginären Feind, um an ihr die Strahlkraft des biblischen Gottesglaubens umso deutlicher erweisen zu können. Die Gleichsetzung von Religion mit der alles bestimmenden Wirklichkeit, bevorzugt als ultimate reality definiert, markiert aber nur einen sehr beschränkten Teil des weiten Bedeutungsfeldes von Religion und wird daher auch dem historischen und anthropologischen Befund nicht gerecht.

27 Zum grundsätzlichen Problem der Definition von Religion, vgl. Feil, Ernst (Hg.), Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster 2000.

28 Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1948: § 17. „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“ (304-397).

29 Er ist eingebettet im Kapitel über die Offenbarung Gottes, das ihrerseits vom größeren Rahmen über „Die Lehre vom Wort Gottes“ (Bände I/1 und I/2) umfassen ist.

30 K. Barth, KD I/2, 327.

31 Ebd. 345.

Mit der Bindung des Religionsbegriffs an eine soziologische Kategorie (alles bestimmende Wirklichkeit) öffnet sich eine weitere höchst anfällige Argumentationslinie. Es müsste bewiesen werden, was implizit stets vorausgesetzt ist, dass das Christentum in politischer und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht jemals eine alles bestimmende Wirklichkeit gewesen ist.³² Aber darauf kommt es Ruster letztlich gar nicht an. Sein Religionsbegriff dient lediglich als Vehikel einer politischen Botschaft, um einerseits den unverbrüchlich erscheinenden Konnex von Religion und Herrschaft radikal aufbrechen und andererseits die Protagonisten dieser unseligen Allianz endgültig verabschieden zu können. Religion, die nach Ruster immer dort entsteht, wo Gott „geradlinig in irgendein positives Verhältnis“³³ zu den herrschenden, unterdrückenden Mächten der Welt gesetzt wird, kann nicht mehr länger das Attribut christlich für sich in Anspruch nehmen, weil die neuentdeckten herrschaftskritischen Momente des Christlichen eine Parallelisierung von Herrschaft und Religion (als Trägerinstanz des Christlichen) nicht mehr länger erlauben. Dieser Religionsbegriff sieht sich mit einer normativen Perspektive konfrontiert, die selbst pragmatisch gefasst wird: „Solange ‘christlich‘ als bloßes Prädikat zu ‘Religion‘ aufgefasst wird, kann man wohl zwischen besseren und schlechteren Religionen unterscheiden, man kann wohl auch die Wahrheitsfrage stellen, man bekommt aber nicht in den Blick, dass der Kampf gegen Religion selbst zur Aufgabe der Christen werden kann, wenn die herrschende Religion sich dem Plan Gottes mit den Menschen, der Aufrichtung von Gerechtigkeit und Frieden, entgegenstellt und ungerechte Verhältnisse stützt und legitimiert.“³⁴ Das Schicksal, Religion sein oder nicht sein zu können, begleitet also das Christentum von Anfang an, wobei es letztlich um die Frage geht, „ob das, was jeweils der Fall ist, also die vorfindliche, gesellschaftlich gestaltete Wirklichkeit dem Willen Gottes entspricht oder nicht“³⁵. Paradigmatisch hierfür erscheint Blaise Pascal, dessen Konzept von christlicher Religion (sic!) sich den herrschaftsstabilisierenden Elementen der Religion konsequent verweigert hat.³⁶ Theoretisch, so wird man folgern können, kann daher

32 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit Rusters Religionsbegriff bei: Gregor Maria Hoff, Entmachtung der Religion? Ist das Christentum keine Religion mehr?, in: ThGl 43 (2000) 135-145.

33 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 192.

34 Th. Ruster, Christliche Religion 56.

35 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 192.

36 Ob dabei die historischen Rekonstruktionen nicht des öfteren zu sehr in den Dienst für die eigene These genommen werden, sei dahingestellt. Hier scheint mir auf alle Fälle das Konto des Leistbaren überzogen zu sein: „Sie [die christliche Religion, A.H.] legitimiert nicht die bestehende Ordnung, sondern zieht sie in einen grundlegenden Zweifel. Sie stiftet nicht zu Vertrauen auf das Gegebene an, sondern zu Misstrauen. Sie verstärkt nicht die Identität im Rahmen der vorgegeben(en) Ordnung, sondern zieht die Gläubigen in einen Zustand der Desintegration inmitten einer als pervers erkannten Wirklichkeit. Sie bewältigt nicht Kontingenz, sondern ermutigt zu unablässiger Kontingenzsteigerung.“

Religion nur wahr sein, wenn sie Gott nicht auf dieser affirmativen Linie einzeichnet. Dann entsteht „ein die religionskritischen Anteile der Bibel aktualisierendes Außenseitertum, das die Welt in Irrtum und Wahn verstrickt sieht“³⁷. So eindeutig, wie es anfangs schien, will nun Ruster die Religion doch nicht verabschieden, schließlich entscheidet das wahre Gottesverhältnis bzw. die Unterscheidung im Gottesverständnis „über das Sein oder Nichtsein des Christentums“³⁸. In gewisser Weise könnte also das Christentum doch Religion sein, wenn in ihm Gott nicht als Affirmation der herrschenden Verhältnisse eingeschrieben ist. Nun ist aber nach Ruster in unserer Zeit insofern eine neue Situation entstanden, als das Christentum, selbst wenn es wollte, nicht mehr Religion sein kann. Die Unterscheidung im Religionsbegriff selbst hat sein genuines Objekt verloren. Die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit bezieht sich heute nicht mehr auf Gott, über dessen rechtes Verständnis man streiten könnte, sondern auf das Geld, dessen Totalität aber keine innere Relativität mehr aufkommen lässt.

Die Religion kommt in Rusters Perspektive also von doppelter Seite unter Druck. Zum einen geht die Gleichung von Religion und alles bestimmender Wirklichkeit nicht mehr länger auf, zum anderen ist die Religion in unserer geldbestimmten Zeit in sich selbst eine Form von Götzendienst. Hochbrisant nun die Konsequenzen, die Ruster daraus zieht: Die Entflechtung von Christentum und Religion müsse zu einer Neuformulierung der Aufgabenbereiche von Theologie führen, wie Ruster anhand dreier Beispiele zu zeigen versucht: an der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie, an einem aktualisierten Verständnis von Erlösung³⁹ und an einem neuen Verhältnis zur Erfahrung.⁴⁰ Ich greife neben dem ersten insbesondere das dritte, sehr kontroversielle Beispiel heraus. Mit seinem Plädoyer für einen neuen Erfahrungsbegriff wirft Ruster den Fehdehandschuh vor allem der Religionspädagogik zu, die ihn aufgegriffen und in einer spannenden Debatte zunächst einmal zurückgegeben hat.⁴¹

Bei Pascal hat das Christentum, gegründet auf die Unterscheidung im Gottesverständnis, als Religion zu funktionieren aufgehört.“ (Ebd. 85) Auch hier wird der Begriff Religion mehrdeutig verwendet.

37 Ebd. 192.

38 Ebd. 193.

39 Erlösung wird konsequent auf der ökonomischen, politischen Ebene buchstabiert. Die Welt müsse heilsgemäß, nach dem Willen Gottes gestaltet werden. Und das heißt für Ruster konkret, angelehnt an die Bestimmungen der Tora, dass die Menschen auch für eine materiell gerechte Verteilung der Lebenschancen sorgen. Ruster plädiert also für eine heils-ökonomische Konzeption von Erlösung im wahrsten Sinne des Wortes (vgl. ebd. 201-204). Entscheidend für das Verstehen ist der Bindestrich.

40 Vgl. Ebd. 194-204.

41 Der entschiedenste Widerspruch liegt derzeit vor von: Halbfas, Hubertus, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“. Eine kritische Antwort, in:

2. Einseitige Darstellung der Pluralistischen Religionstheologie

In der knappen Skizze über die pluralistische Religionstheologie wird die neoorthodoxe Stoßrichtung der Rekonstruktion Rusters deutlich. Bereits der erste Satz liefert eine Diagnose, die in ihrer Apodiktik von einer Hermeneutik des Verdachts geleitet ist: „Unter Theologiestudierenden besteht die weithin einhellige Meinung, dass alle Religionen im Grunde denselben Gott verehren. Dieser Auffassung wird auch von ihren theologischen Lehrern in der Regel nicht widersprochen, die Bücher für den Religionsunterricht transportieren sie, sie ist einfach die herrschende Meinung.“⁴² Ruster verzichtet darauf, die Anliegen des religionstheologischen Denkens fair und ausgewogen zur Sprache zu bringen, ihre Grundintention zu würdigen und den Status quaestionis sachlich zu referieren.⁴³ Der Pluralistischen Religionstheologie wird ein Katalog an vermeintlichen theologischen Mängeln vorgesetzt, der ihr Ungenügen und ihre Aporetik erweisen soll: dass sie nicht pluralistisch (als Begründung ein Brockhaus-Zitat), sondern letztlich inklusiv sei (universalisierter Inklusivismus); dass sie sich nicht für das wirkliche Leben der Religionen in ihrer geschichtlichen und kulturellen Besonderheit interessiere (sic); und dass sie keine christliche Theologie genannt werden könne, „wenn denn deren Grundlage die Offenbarung Gottes in der Schrift ist, des Gottes, der von den Göttern unterschieden werden will.“⁴⁴ Konsequenterweise liegt dann der Mehrwert der Pluralistischen Religionstheologie in ihrer Dienst- und Spiegelfunktion für die eigene Tradition, insofern sie zu einer tieferen Mystagogie in den eigenen Glauben und zu einem besseren Verständnis des eigenen Bekenntnisses führen kann. Das ist tatsächlich eine segensreiche Frucht vieler interreligiöser Begegnungen, aber sie kann nicht deren primäres Ziel sein. In erster Linie liegt dem interreligiösen und in der Regel auch interkulturellen Dialog an einem Kennenlernen und Eintauchen in andere Horizonte, an Erfahrungsaustausch, gemeinsamer Suche und Verständigungsbemühungen. Ein wahrer wie aufrichtiger Dialog ist ein nach vorne offenes Geschehen, er setzt die Relativität (nicht Beliebigkeit!) und Perspektivität der eigenen Position voraus und billigt dem Anderen grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit und -erkenntnis zu. Daher werden die Gesprächspartner im Idealfall auch bereit sein, sich selbst verändern und das eigene Wahrheitsverständnis befragen zu lassen. Die

rhs 44 (2001) 41-53; vgl. auch: An Gott glauben oder an das Geld? Streitgespräch zwischen Hubertus Halbfas und Thomas Ruster, in: Publik-Forum Nr. 5 (2001) 26-29.

42 In der Fußnote bringt Ruster (als Beleg?) Erich Kästners spitzen Satz: „Ob Jude, Christ, ob Hottentott, wir glauben all' an einen Gott.“ (Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 194)

43 Aus der zahlreichen Literatur sei das Themenheft der SaThZ (Heft 2/2000) über die Pluralistische Religionstheologie herausgegriffen, das einen Überblick über den gegenwärtigen Stand, die Herausforderungen und die möglichen Desiderate liefert.

44 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 196.

Pluralistische Religionstheologie ist ein Versuch, den universalen Geltungsanspruch des christlichen Glaubens aufrechtzuerhalten, zugleich aber den Wahrheitsanspruch der anderen Religionen zu respektieren. Natürlich sind in der Pluralistischen Religionstheologie noch viele Fragen offen und ungelöst, ist das letzte Wort noch lange nicht gesprochen und wartet noch ein schönes Stück Arbeit. Aber wie sollte es auch anders sein? Die Theologie der Religionen ist wie jede gute Theologie, eine Theologie des Weges und der Suche, nicht des Habens oder Angekommenseins. Rusters Wertschätzung und Interesse an den anderen Religionen bleibt begrenzt, weil sein aus dem im Gegenlicht der Offenbarung geronnener und negativ-funktional bestimmter Religionsbegriff der Wahrheit und Tiefe der „Weltreligionen“ nicht gerecht werden kann. Die selbstverständliche Verwendung des Begriffs Religion ebnet die großen Unterschiede zwischen den kulturell hochentwickelten Weltreligionen und dem plötzlichen Aufflammen z.B. einer Popreligion ein. Das liegt natürlich nicht in der Intention Rusters, aber seine Begriffsbestimmung von Religionen, die rein formal gefasst wird, erlaubt hier keine ausreichende Differenzierung.

3. Den Erfahrungen nicht mehr trauen? – Spannende Auseinandersetzung mit der Religionspädagogik

Das zweite Beispiel Rusters für die geforderte theologische Neuorientierung ist nicht minder provokant gewählt und offensiv angelegt. Unter dem Motto „Den eigenen Erfahrungen nicht trauen – an fremden, biblischen Erfahrungen Anteil gewinnen“⁴⁵ stellt Ruster mit bisher ungewohnter Schärfe den Sinn der sogenannten anthropologischen Wende und der in ihrem Gefolge innerhalb der Religionspädagogik entwickelten Korrelationsdidaktik in Frage. Die mit dem Namen Karl Rahner untrennbar verbundene Theologie der Erfahrung habe ihre eigene materiale Dimension zu unspezifisch ausgekleidet, so dass zwar ihre formale Gültigkeit weiterhin bestehen bleibt, das spezifisch und unterscheidend Christliche aber nur mehr verschwommen wahrgenommen werden könne. Hier räche es sich, dass im katholischen Kontext von Erfahrung „meist nur in einem allgemeinen, unspezifischen Sinn die Rede war. Sie ändert sich nämlich nach den Umständen.“⁴⁶ Denn, so der (tautologische) Gedankengang Rusters: Erfahrung des Wirklichen ist von dem bestimmt, was die Wirklichkeit bestimmt (und insofern ist die religiöse Erfahrung immer auf die alles bestimmende Wirklichkeit gerichtet). Aber sie verweise eben nicht mehr auf den Gott des christlichen Glaubens, sondern auf den Abgott des Geldes. So seien die heutigen Schülerinnen und Schüler treue Anhänger der kapitalistischen Religion, „von der auch

45 Ebd. 198-201; dazu auch: Die Welt verstehen bes. 193ff u. 198ff.

46 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 199.

ihre gesamten Erlebnisse, ihr Lebensumfeld, die Ziele, die sie sich im Leben setzen, imprägniert sind“⁴⁷. Ruster weitet nun seine Ablehnung des Religionsbegriffs auf das Feld der religiösen Erfahrungen insgesamt aus. Weil die religiöse Erfahrung als Chiffrierung der alles bestimmenden Wirklichkeit nicht mehr zum Gott der Bibel, sondern zum Gott des Geldes führt,⁴⁸ kommt es nach Ruster für den wahren Gottesbezug nun darauf an, dass die Menschen an fremder Erfahrung Anteil gewinnen können. Und er weiß: „Die fremde Erfahrung mit dem rechten Gott findet sich mit Sicherheit in der Bibel.“⁴⁹ Zentrale Aufgabe des Religionsunterrichts (und wohl der ganzen Kerymatik) müsse es daher sein, die Menschen in diese fremde Welt der Bibel hineinzuführen und sie an ihren eigentümlichen Erfahrungen Anteil nehmen zu lassen. Anders als die korrelative Bibeldidaktik behaupte, wonach biblische Texte nur im Maßstab der eigenen Erfahrungen vermittelt und verstanden werden könnten, komme es im nachreligiösen Zeitalter darauf an, gerade das Fremde, Unableitbare und Unvermutete biblischer Wahrheit herauszuheben. Die bei den konkreten Erlebnissen der SchülerInnen ansetzende Korrelationsdidaktik scheitere beim Versuch, zum Kern der biblischen Wahrheit vorzudringen, vielmehr bleibe „unter dem Kriterium der Aneignungsbedingungen der spezifisch biblische Gehalt der behandelten Themen auf der Strecke“⁵⁰. Wo nämlich die Anknüpfungspunkte bei den Erfahrungen und dem Wirklichkeitsverständnis der SchülerInnen gesucht werde, da ist diese Frage „immer schon entschieden, und zwar gegen die Tatsächlichkeit der Bibel“⁵¹. Der Religionsunterricht komme erst da an sein Ziel, wo das biblische Verständnis von Wirklichkeit geteilt und von dorthier die Gegenwart interpretiert wird. Dabei könne den SchülerInnen durchaus zugemutet werden, sich auf diese fremde Welt der Bibel einzulassen, schließlich würden sie ja auch sonst mit Lust und Freude in andere mythische oder archaische Welten (man denke nur an Science Fiction) eintauchen. Von außerbiblischen Voraussetzungen aus könne nichts über den Gott der Bibel erschlossen werden, auch nicht von den beliebten gemeinhin auf Göttliches hinweisenden Symbolen und Metaphern. In einem Streitgespräch mit Hubertus Halfbas hat dies Ruster noch deutlicher formuliert: „Religion stützt sich auf Erfahrung. Der biblische Gott kann aber gerade nicht erfahren werden. Er ist nur im Wort seiner Verheißung und seiner Gebote zugänglich. Aus den Realitäten der Welt lässt sich nicht auf diesen Gott schließen. Deshalb *offenbart* sich der biblische Gott. Hier liegt der entscheidende Unter-

47 Ebd.

48 „Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie verweist uns an die falsche Religion.“ (Ebd. 200)

49 Ebd.

50 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 193.

51 Ebd.

schied zu den Religionen, in denen es stets um projizierte Sehnsüchte und Wünsche geht, die an den Menschen zurückverweisen.“⁵²

Ruster propagiert einen Abschied von der anthropologisch gewendeten, erfahrungsbezogenen Theologie, die einst angetreten ist, die klassische Dogmatik von ihrem Extrinsezismus und ihrer totalitären Attitüde zu befreien. Zuzustimmen ist ihm in der Diagnose, dass ihre Erfolge, von denen die gesamte nachkonziliare Theologie Zeugnis gibt, auch Defizite und Einseitigkeiten produziert haben, die heute schmerzlich zu Bewusstsein kommen. Vermehrt wird gefragt, ob es wirklich noch die fehlende Lebensnähe sei, welche der christliche Glaube überwinden müsse, oder nicht vielmehr die Gefahr, dass er kaum noch als Alternative wahrnehmbar ist. Aber welche Alternativen zum korrelativen Denken bieten sich wirklich an bzw. drängen sich auf? Verdankt sich seine Geburt nicht dem anthropologischen Verhängnis, dass die sogenannten Erfahrungen mit dem fremden, ganz anderen Gott dem Menschen im wahrsten Sinne fremd geblieben sind? Gewiss beruht die Logik biblischer Schriften auf den uns heute fremden Erfahrungen des Volkes Israel mit Gott, und es mag auch zutreffen, dass es „diese Erfahrungen einer uns fremden Geschichte (sind), in die jemand eingedrungen sein muss, um zu verstehen, was die Texte sagen“⁵³. Aber die entscheidende Frage ist doch nach dem *Wie?* Was nützt das hingebungsvollste Eintauchen in die ferne, durchaus faszinierende Welt der Bibel, wenn sie mir verschlossen, abweisend, als vergangen, sonderbar und irrelevant erscheint? Ruster setzt stillschweigend voraus, was erst nachzuweisen wäre, dass das Verweilen in der fremden Welt der Bibel aus sich heraus die Botschaft Gottes für unsere eigene Lebenswelt erschließt. Zwischen der Welt der Bibel und meiner eigenen Geworfenheit liegt nun einmal ein garstig breiter Graben, den ich nicht durch Mut überspringen, nicht durch Appelle zuschütten, sondern als solchen erst einmal akzeptieren muss, um Wege zu finden, wie ich ihn geduldig durchschreiten kann. Mit anderen Worten: Es braucht ein Instrumentarium, um diese beiden Lebenswelten miteinander in Beziehung zu setzen. Es genügt nicht, die Gegenwart in die biblische Welt hineinzubuchstabieren, es muss auch umgekehrt ein Anliegen sein, die biblische Welterfahrung in den gegenwärtigen Kontext zu übersetzen, wenn denn die biblische Botschaft auch eine Ansage für unsere Zeit sein soll. Das ist ein wechselseitiger, lebendiger Prozess, mit Um- und Irrwegen, offen für Überraschungen und stets im Modus der Suche. Wie anders könnte

52 An Gott glauben oder an das Geld? Streitgespräch 27. Und Ruster weiter: „Sie haben mit Ihren religionspädagogischen Konzepten den Religionsunterricht der letzten zwanzig, dreißig Jahre entscheidend geprägt, das ist Ihr unbestreitbarer großer Verdienst. Aber heute muss man doch klar und deutlich feststellen: Sie sind mit Ihrem Konzept gescheitert! Dieser Religionsunterricht hat kaum Menschen hervorgebracht, die wirklich biblisch denken und christlich glauben. Viele Menschen leben, wenn überhaupt, mit jeder Menge religiöser Versatzstücke.“ (ebd. 28)

53 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 199.

dieser Prozess gelingen als durch das Bemühen um Horizontverschmelzung, um einen lebendigen und nachvollziehbaren Austausch von eigenen Erfahrungen mit den Erfahrungen der biblischen Welt? Spätestens an dieser Stelle schlägt die Stunde der Hermeneutik, weil sie als genuine Leistung der reflexiven Vernunft eine methodisch nachvollziehbare und regelgeleitete Horizontverschmelzung ermöglicht. Indem die eigenen Perspektiven der Wirklichkeit mit den nachbarlichen oder fremden Blickpunkten verstehbar in Berührung kommen, kann sich Sinn erschließen. Gewiss, die klassische Hermeneutik war zu optimistisch in Bezug auf die Möglichkeit, in fremde Welten einzutauchen. Sie war zu sehr auf Identität und Inanspruchnahme des anderen Horizontes konditioniert. Daher zählt es zu den wichtigsten Errungenschaften der postmodernen Debatte, das hermeneutischen Denken aufgebrochen und aus den Sackgassen der Identifizierung herausgeführt zu haben. Die Differenz, das Andere, das Fremde können nicht nahtlos in die eigene Verstehenswelt transformiert werden, sie bleiben als Anderes und Fremdes zurück. Eine Hermeneutik, die diese Differenz nicht einebnet, bildet die wichtigste Brücke zwischen den fremden Ufern. Wie anders soll die biblische Welt „verstanden“ werden können, als dass ihre Beziehung und Relevanz zur heutigen Situation aufgedeckt werden? Solche hermeneutische Reflexionen über das Wie des Eintauchens in die biblische Erfahrungswelt fehlen aber bei Ruster, weshalb seine markanten Gegenüberstellungen das entscheidende Problem verdecken und an fromme, erfahrungslose Rede erinnern: „Vom biblischen Standpunkt aus steht dem kapitalistischen Dogma von der Knappheit der Glaube an den Reichtum und die Fülle Gottes gegenüber, woran er alle teilhaben lässt, die seinen Verheißungen trauen und deshalb auf die geldbestimmte Vorsorge verzichten können. Der Glaube rettet also die von den Sorgen zerfressene Welt; Näheres regeln die Bestimmungen der Tora.“⁵⁴ Das ist schön gesagt und wohl auch wahr. Aber für wen? Widerspiegeln solche Emphasen die Erfahrungen der Moderne? Legen sie nicht vielmehr die Vermutung nahe – ich bleibe im ökonomischen Paradigma –, dass auf eine gediegene Berufsausbildung und auf die staatliche Rentenversicherung (trotz schleichendem Sozialabbau) wohl mehr Verlass ist als auf die Hilfe Gottes?

Darüber hinaus bleibt eine offene Frage, wie dieses biblische Wirklichkeitsverständnis, in das wir eintauchen und an dem wir teilhaben sollen, konkret aussieht.⁵⁵ Die Rede im Singular unterschlägt ein markantes Kennzeichen biblischer Existenz, ihre äußerste Vielstimmigkeit und Polyvalenz. In der Heiligen Schrift als Jahrhunderte umfassendes Erinnerungs- und Erfahrungsbuch spiegelt sich ein breites Spektrum menschlicher Geschichten und Begegnungen mit dem Gott Israels. Wir finden eine hoch konfliktgeladene Atmosphäre ebenso wie paradiesische Harmonie, Einsamkeit und Glück, Verrat und Abfall wie Anfang und

54 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 191.

55 Vgl. Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 196.

Gnade, eben alles, von dem das menschliche Leben im Laufe seiner Zeit berührt und umfungen wird.⁵⁶

Darüber hinaus kann Ruster nicht plausibel erklären, warum der Ausgang von den menschlichen Erfahrungen, von der Natur, von der Vernunft nicht auch zum Gott der Bibel führen sollte. Eva-Maria Faber nennt in ihrer Auseinandersetzung mit Ruster vor allem schöpfungs- und gnadentheologische Gründe, die einem solchen theologischen Exklusivismus widersprechen: „Unsere Welt ist und bleibt die Welt Gottes. Der Schöpfer dieser Welt hat ihr sein Eigentumszeichen eingepägt. Und so sehr die Gnade mehr ist als die Natur, nämlich *neues* Leben, so ist doch die Natur offen auf diese Gnade hin und trägt Verlangen danach.“⁵⁷ Gewiss besteht beim anthropologischen Ansatz die Gefahr, dass Gott in die Verlängerung menschlicher Erwartungen und Bedürfnisse eingeschrieben wird. Niemand möchte wohl die eigenen Erfahrungen zum alleingültigen Maßstab in religiösen Dingen erheben. Darin ist Ruster zuzustimmen. Aber diese Warnung kann unversehens in ihr Gegenteil umschlagen: Die eigenen menschlichen Erfahrungen mit dem fremden, ganz anderen Gott zu konfrontieren, zu dieser Zumutung darf und muss man die Menschen ermutigen, aber dieser fremde Gott muss immer auch bis zu einem gewissen Grad der verstehbare Gott bleiben, sonst wird er ein Dämon, unberechenbar, misstrauisch, wieder zu dem Gott, der er in vielen Traditionen über zu viele Jahrhunderte hinweg gewesen ist: ein Gott der Entfremdung, ein Angst- und Unterdrückergott.

Schließlich drängt sich an dieser Stelle noch eine grundsätzliche Frage in den Vordergrund: Warum soll man überhaupt in die fremde Welt der Bibel eintauchen? Weil andere es einem sagen? Könnte ein Argument sein, aber hoffentlich mit Vorbehalten. Weil es Lebensgewinn verspricht, d.h. die eigene Existenz bereichert? Wohl eher ein attraktiver Gedanke. Aber eben auch, weil uns Menschen Fragen umtreiben, Neugierde und der Wunsch nach Erkenntnis sich regen. Und es gibt auch die leise Vermutung, es könnte noch mehr geben als das, was wir vorfinden. Um den richtigen und wahren Gott zu finden, stehen dem Menschen keine anderen Möglichkeiten offen als sich einzureihen in die Glaubensgemeinschaft derer, die aus der Zuversicht Gottes leben. Das sind aber keine Prozesse des Gehorsams, sondern der Erkenntnis und der Erfahrung. Sie repräsentieren unsere vorzüglichsten, gefährdetsten, täuschbarsten, zugleich aber verlässlichsten Ressourcen, die wir nicht hoch genug einschätzen können. Obwohl Teil der Schöpfungsordnung, geraten sie bei Ruster unter Generalverdacht. Es

56 Darauf hat vor allem Halfbas in seiner Replik hingewiesen (vgl. ders., Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“ 195ff). Vgl. dazu auch: Meurer, Thomas, *Bibelkunde statt Religionsunterricht? Zu Thomas Rusters Konzept einer „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“*, in: rhs 44 (2001) 248-255, bes. 251ff.

57 Faber, Eva-Maria, *Steht eine theo-logische Wende an?* (http://www.thchur.ch/Theologie_und_Seelsorge/Themen_des_Glaubens/themen_des_glaubens.html)

zeichnet die Vernunft aus, dass sie Fragen stellen kann, auch an die Offenbarung. Eine Verteidigung des wahren oder rechten Gottes ist aber, wie Michael Bongardt in seiner Zwischenbilanz zur Ruster-Debatte festhält, „nur möglich, wenn für die Prüfung der *Verantwortbarkeit* einer Glaubensüberzeugung ein Forum gefunden wird, das selbst nicht auf dieser Überzeugung gründet, also über die interne Rationalität des Bekenntnisses hinausgreift. Von den ersten Apologeten bis in die heutige Fundamentaltheologie galt und gilt die menschliche Vernunft als dieses Forum.“⁵⁸ Deshalb müsse man an der Unverzichtbarkeit des Rationalitätsanspruchs festhalten, ohne dessen Ambivalenz zu verleugnen, auf die Ruster so eindringlich hinweist. Vordringliches Anliegen, das Justin, Anselm und Thomas in ihren Denkbemühungen verfolgten, war ja nicht die Anbiederung an die Macht, sondern der Aufweis der Plausibilität des Christentums in einem philosophischen Diskurs *vor* den Toren der Festung, auf dem Marktplatz der Weltanschauungen und Überzeugungen. Diese Theologen wussten um die Vorläufigkeit und Begrenztheit ihres Bemühens und waren bereit, das eigene Denken selbst noch einmal von der Bibel befragen zu lassen. Sie reduzierten nicht die Wirklichkeit Gottes zum Produkt der menschlichen Vernunft und erhoben auch nicht die Philosophie zum Maß der Offenbarung, wiewohl sie von der Bedeutung der Vernunft für die Sache des Christentums überzeugt waren und an ihr festhielten. Und dies selbst dann, wie Bongardt hinzufügt, wenn deutlich wird, wie oft und wie leicht sich auch die menschliche Vernunft korrumpieren lässt und in den Dienst ausbeuterischer Herrschaftssysteme tritt. „Weil und insofern die kritische Vernunft gleichwohl in der Lage ist, solche Missbräuche als Missbräuche zu entlarven und zu überwinden, bleibt sie ein unverzichtbares Instrument der Götzen- und Religionskritik – nicht zuletzt der innerchristlichen.“⁵⁹

4. *Wer ist der fremde Gott?*

Rusters scharfe Unterscheidung vom fremden und vertrauten Gott erlaubt nur wenige Brücken zwischen diesen beiden Gottesvorstellungen und betont das Trennende gegenüber dem Gemeinsamen. Der fremde Gott erscheint nicht als Form oder Spielart des vertrauten Gottes, sondern als sein klassischer Antipode. Aber auch hier bleibt die entscheidende Frage bei Ruster unbeantwortet: Wer ist denn dieser fremde Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs *heute*? Wo zeigt er sich? Wie kann man ihn erkennen? Gewiss manifestiert er sich in der Gerechtigkeit.⁶⁰ Aber auch hier schließt sich sogleich die Frage an, was Gerechtigkeit Gottes im

58 Bongardt, Michael, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2001) 316-319, hier 318.

59 Ebd. 318.

60 Vgl. Th. Ruster, Gott von den Göttern unterscheiden 139f.

heutigen Kontext nun heiÙe. Bereits die Bibel ist von dieser merkwürdigen Spannung durchzogen. Die hehre Reinheit des Gegensatzes zwischen diesen beiden Gotteskonzepten überdeckt die fundamentale Erfahrung der biblischen Schriften, dass der fremde Gott der Bibel von Anfang an zugleich der vertraute war; stets den menschlichen Zugriffen ausgesetzt und den Fehldeutungen und dem Missbrauch ausgeliefert. Rein formal bleibt der fremde Gott der Bibel an den vertrauten gebunden, in gewisser Weise ist er mit ihm identisch: Der Gott des Exodus ist kein anderer als der Gott der Landnahme. Diese Doppel-Codierung Gottes begleitet die Gottesreflexion von Anfang an, weshalb die von Ruster eingemahnte Götzenkritik immer auch zu den vordringlichsten Aufgaben jeder theologischen Reflexion gehören muss und in bestimmten, oft marginalisierten Traditionen gehört hat. Die gesellschaftliche Stärke der christlichen Überlieferung beruhte sicherlich auf dem Bündnis mit der politischen Macht, ebenso auf der unterscheidbaren, profilierten *Praxis*, sie lag aber darüber hinaus auch an ihrer Fähigkeit, in den jeweiligen „Referenzrahmen“⁶¹ die biblische Botschaft hineinzuschreiben. Das scheint Ruster anzuerkennen, wenn er die unterschiedlichsten Versuche der großen Soteriologien würdigt, „den Erlösungsgedanken als These und Antithese ihrer Epoche zugleich zu entwickeln“⁶². Erlösung interpretiert als Loskauf von der Sünde war in der antiken Sklavenhaltergesellschaft eine plausible Metapher für den Kreuzestod Christi. Die Satisfaktionstheorie, die an anderer Stelle als Synonym für den vertrauten Gott erscheint,⁶³ konnte in der von Ehre und persönlichen Hörigkeitsverhältnissen bestimmten Welt des Mittelalters die Botschaft authentisch zur Sprache bringen, „dass für das Menschengeschlecht immer schon ausreichende Genugtuung (*satisfactio*) geleistet ist“⁶⁴. Und schließlich betont die Erlösungstheologie der beginnenden Neuzeit in der zunehmend geldbestimmten und von ausbreitenden Knappheitsvorstellungen durchdrungenen Gesellschaft das Übermaß an Verdienst (*meritum*) und Gnade durch Christus und die Heiligen. Ruster beklagt zu Recht, dass es nach diesen Versuchen „keine wirklich durchgreifende, die Zeit aufgreifende und dialektisch wendende christliche Erlösungskonzeption mehr gegeben“⁶⁵ habe. Aber repräsentieren diese Beispiele nicht die Tradition des vertrauten Gottes? Hier wird deutlich, dass sich der von Ruster vehement eingeforderte Streit zwischen dem fremden und vertrauten Gott bei näherer Betrachtung als eine Auseinandersetzung über die rechte Vermittlung Gottes in der modernen Welt entpuppt. Unbeschadet dessen, dass die Bibel keine Unterscheidung zwischen fremdem und vertrautem Gott kennt, zeigt

61 Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 190.

62 Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott* 141.

63 Zu Anselm vgl. ebd. 52-62.

64 Ebd. 141.

65 Ebd.

sich hier einmal mehr, dass diese Gegenüberstellung in ihrer strengen Form einer bestimmten politischen und theologischen Option unterliegt.

III

Rusters „senkrecht in der akademischen Landschaft (stehende) Kampfschrift“⁶⁶ gegen den Ausverkauf des Christlichen durch befürchtete Anbiederung an die moderne Welt ist von einem schneidenden Protest gegen jenes Christentum motiviert, das sich mit den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen arrangiert hat. In die disparate Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts hinein formuliert Ruster sein kraftvolles Plädoyer für die Aktualität und Authentizität der biblischen Botschaft. Mit der Sorge um die lebendige sowie sachgemäße Weitergabe des Glaubens steht Ruster nicht allein, sie wird von vielen aufmerksamen Zeitgenossinnen und Christen geteilt. Aber mit seiner Diagnose und seinen Erklärungen für die gegenwärtige Krise von Christentum und Theologie streift Ruster gefährlich nah an fundamentalistische Positionen. Rusters äußerst aufschlussreiche Rekonstruktion theologiegeschichtlich wichtiger Markierungen weiß schon am Anfang, was am Ende herauskommen wird. Die Irrlichter und Sackgassen der Gegenwart wie der Vergangenheit lassen sich durch ihr verschüttetes Gegenüber genau identifizieren. Dementsprechend matt sind die Zwischentöne, Nuancen und Zweifel, dass sich die Sachlage weitaus verworrener darstellen könnte. Das ist vor allem an zwei Problemen deutlich geworden.

Die Definition von Religion als „alles bestimmender Wirklichkeit“ steht in merklicher Spannung zum reflexiven Selbstverständnis der Spätmoderne, das mehr von einer Pluralisierung der Werte, Paradigmen und Sinnsysteme als von einer alles bestimmenden Wirklichkeit geprägt ist. Für wen ist Religion (noch) die alles bestimmende Wirklichkeit? Menschen sind sicherlich – wenn auch in unterschiedlicher Intensität und Weise – von dem getroffen, was wir mit einem müden Wort Transzendenz nennen, sie sind aber auch (und oft gleichzeitig) von anderen entscheidenden Faktoren geprägt, von Liebe, Verantwortung, Trauer, Solidarität, Hoffnung etc. Die spätmoderne Gesellschaft definiert sich durch einen nicht mehr hintergehbaren Paradigmenpluralismus, der daher auch gegenwärtig den bevorzugten Referenzrahmen für die Verkündigung der christlichen Botschaft bilden muss. Es führt für das Christentum, will es zukunftsfähig bleiben, kein Weg daran vorbei, an diesem Wettstreit der Weltanschauungen und Religionen teilzunehmen, durchaus „mutig und selbstkritisch, prophetisch und

66 Schneider, Thomas, Theologie im Zeitalter des Spätkapitalismus. Thomas Rusters Apologie des fremden Gottes, in: Merkur 55 (2001) 250-254, hier 250.

bescheiden, selbstsicher und ohne Berührungsängste⁶⁷. Das kann es nur, wenn es sich ohne Ressentiments auf den Fragehorizont der Gesprächspartner einlässt und ihre Verstehensvoraussetzungen ernst nimmt. Das setzt die Bereitschaft zum Argument voraus. Der Primat gilt der christlichen Praxis (An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen; Mt 7,16), sie ist aber kein Substitut der Erkenntnis; wohl geht sie ihr voraus, sie eilt ihr aber nicht davon. Was Menschen im Glauben und in der Nachfolge praktizieren, wird hoffentlich auch vor der Erkenntnis bestehen können. Wenn nicht, welchen Wert hat es dann, für die Welt und die offene Gesellschaft als Außenseite der Religion? Das Christentum ist in seiner Geschichte dort erfolgreich gewesen, wo es nicht nur die Macht der Eliten und die Herzen der Menschen erobert hatte, sondern auch in der intellektuellen, besonders in der philosophischen Debatte reüssieren konnte. Die Entschlossenheit, mit der Ruster die abendländischen Bemühungen um Anknüpfung an zeitgenössische Verstehensbedingungen als Ausverkauf des Christlichen diskreditiert, verweist auf eine neue Tendenz gegenwärtigen theologischen Denkens,⁶⁸ die sich gegenüber Grundanliegen des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Entwicklung neu positioniert. Zu den wesentlichen Kennzeichen dieser Tendenz zählen u.a. die Zurückweisung der klassischen Hermeneutik, die Betonung des selbstevidenten Charakters der Offenbarung, ein latenter Biblizismus, ein Überlegenheitsgestus der jeweiligen eigenen Tradition, die Unterschätzung des Kontexts, eine Fixierung auf das spezifische Proprium und der Verzicht auf Universalisierung. Es ist fraglich, ob das der richtige Weg in die Zukunft des Glaubens sein kann.

Dieser Pfad erscheint auch von einer anderen Perspektive her verschlossen. Woher und von wem soll in dieser völlig entfremdeten und gottlosen Welt noch Rettung kommen, wenn die totale Verlorenheit an den Kapitalismus so offenbar geworden ist und das bewährteste Instrument der Aufdeckung des Götzendienstes, die Vernunft, ebenfalls völlig diskreditiert erscheint? Für Ruster ist der Glaube an den Gott der Bibel die einzige noch verbliebene Instanz, die der scheinbaren Allmacht des kapitalistischen Systems die Stirn bietet.⁶⁹ Im Lichte des Glaubens leuchtet also jener Funke auf, der von der Totalität der kapitalistischen Entfremdung noch nicht infiziert ist. Wo aber zeigt sich dieser Lichtstrahl? Da für Ruster „der Götzendienst zuerst ein innerkirchliches Phänomen ist und da

67 So Maria Widl in ihren Bemerkungen zu den Thesen von Thomas Ruster (Manuskript zu einer Tagung auf Burg Rothenfels im Frühjahr 2001).

68 Hubertus Halbfas hat diese Tendenz als Neo-Orthodoxie bezeichnet (vgl. H. Halbfas, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“ 41). Zur Konjunktur der New-Orthodoxy vgl. etwa: Hüter, Reinhard, „After Dogmatics“? Beobachtungen zur evangelischen Systematischen Theologie in den USA und in Deutschland an der Jahrhundertsschwelle, in: ThLZ 125 (2000) 1103-1122.

69 Vgl. Th. Ruster, Gott von den Göttern unterscheiden 138ff.

aufgespürt werden muss⁷⁰, scheidet wohl die Kirche als Trägerin und Proponentin dieser großen, rettenden Alternative aus. Denn in der Logik Rusters ist auch die institutionelle Kirche Teil des kapitalistischen Vollzugsystems und durch die Verbindung mit der politischen Macht diskreditiert. Aber dieses Thema wird wohlweislich ausgespart,⁷¹ weil diese Konsequenz nicht in Rusters Intention liegen kann (und auch dem Sachverhalt nicht entspricht). Eine stärkere Differenzierung hätte deutlich werden lassen, dass die Bruchlinien nicht allein zwischen den Paradigmen, sondern auch *innerhalb* der jeweiligen Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft selbst verlaufen: In jeder Sozialgestalt des Christlichen gibt es Menschen, die sich der politischen Macht, die an sich noch nichts Schlechtes ist, in zweifelhafter Weise an die Brust werfen, und zugleich solche, die dem Götzendienst und dem Missbrauch des Namen Gottes in allen ihren Formen Widerstand leisten.

Ein weiteres wesentliches Kennzeichen dieser neo-orthodoxen Theologie besteht in ihrer eigentümlichen formalen Argumentationsstruktur. Es fügt sich These an These, Argument an Argument, alles klingt sehr plausibel und nachvollziehbar, der Schlüssel zur lang ersehnten Lösung des Problems scheint endlich gefunden. Doch zu welchem Preis? Die hohe Plausibilität von Rusters Ausführungen verdankt sich einer partiellen Nivellierung der unterschiedlichen Fragehorizonte und ihrer Kontexte. Die Lehre von der natürlichen Theologie, die Geschichte der Identifizierung von Christentum und Religion, die Ablösung des God-terms durch den Geld-term, die Problemstellungen der Transzendentaltheologie und der Korrelationsdidaktik liegen ebensowenig auf einer Ebene wie die inkriminierte Verfallsgeschichte des vertrauten Gottes von Justin bis Carl Schmitt. Rusters Appelle vermögen nur in eschatologischer Perspektive (die bei ihm entfällt) bestehen: „Im, mit und durch den Glauben an Jesus Christus muss an Gott so geglaubt werden können, dass er mit den Götzen nicht verwechselt werden kann. Glaube in, mit und durch Christus an Gott muss die Gottesbeziehung zu jener Eindeutigkeit und Unterscheidbarkeit bringen, die für Juden im Tun der Tora besteht.“⁷² Doch die harte, geschichtliche Erfahrung lehrt, dass diese Eindeutigkeit und Unterscheidbarkeit unter den Bedingungen dieses Äons nie erreichbar sind, sondern immer nur eine asymptotische Größe, ein letztlich unerreichbares Ziel bleiben werden. Denn auch die Tora kann zum Götzendienst verkommen, weshalb es immer eine inhaltliche Auseinandersetzung um das rechte Verständnis braucht. Widersprüche und Spannungen, Ungleichzeitigkeiten

70 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 185.

71 Das moniert auch Halbfas: Ruster halte sich „vornehm zurück, diesen ‘Götzendienst’ in der gegenwärtigen Kirche zu benennen: Hier hat bei ihm das Allgemeine vor dem Konkreten den Vorzug. Wenngleich er sich gerne auf den Propheten Elija bezieht, wagt er es nicht, sich wie dieser mit der etablierten Macht anzulegen.“ (H. Halbfas, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“ 43)

72 Th. Ruster, Der verwechselbare Gott 186.

und das große wie kleine Vielleicht sind im religiösen Vollzug keine zu überwindenden, lästigen Hürden, sondern konstitutiver Bestandteil des Christlichen und der sogenannten biblischen Erfahrung selbst. Mit seiner vehement vorgetragenen Kapitalismus- und Christentumskritik bedient Ruster das gegenwärtig nicht nur innerkirchlich wachsende Bedürfnis nach klaren und festen Standpunkten. Sie nimmt für sich in Anspruch, den Inhalt der christlichen Offenbarung genau und gültig erkannt zu haben.⁷³ Der latente Offenbarungspositivismus, der sich hinter diesen theologischen Denkbemühungen verbirgt, hat immer die Dimension des Geschichtlichen auf fatale Weise unterschätzt.⁷⁴ Daher ist der Streit um Rusters Neuansatz auch eine Auseinandersetzung um den Stellenwert des Geschichtlichen, weil die zentrale Frage nach der weltlichen Darstellung des Heils bis heute unerledigt ist.

Mit seinem frischen, alle Grenzen herkömmlicher Systematik ignorierenden Zugriff auf die wesentlichen Gehalte der christlichen Überlieferung wühlt Ruster die theologische Szene gehörig auf. Die offene Streitbarkeit positioniert sein Denken als eine Theologie zwischen den Stühlen. Ruster setzt sich dieser Position mit Engagement und Streitlust aus; allein das verdient allen Respekt. Neben den vielen Anfragen und Problemen, die seine Überlegungen aufwerfen, möchte ich abschließend noch auf einen überzeugenden Aspekt in Rusters freimütiger Kritik hinweisen: die Erinnerung an das prophetische Element, das in der abendländischen Christentumsgeschichte zu sehr in den Hintergrund getreten ist, aber eine der lebendigsten Quellen für den christlichen Glaubens bildet. Von dieser emergenten Kraft,⁷⁵ die meist unscheinbar und unvermutet durchbricht, darf man mit Sicherheit den ersehnten Anstoß für die Erneuerung des Christlichen erwarten können, sie wird aber zugleich seine Gestalt nachhaltig verändern.

73 „... wer Gott ist, was er will und wohin der Glaube an ihn führt, erfahren wir nur aus der Bibel, aus der Geschichte Israels und Jesu und damit aus einer Geschichte, die vom Gegensatz zwischen Gottesdienst und Götzendienst durchdrungen ist. Das bedeutet, daß das Christentum eine Offenbarungsreligion ist.“ (Th. Ruster, *Christliche Religion* 59)

74 Das erklärt auch die Kontextvergessenheit dieser theologischen Denktradition. Die Wiederentdeckung der kontextuellen Dimension des Glaubens und der Theologie stellt gegenwärtig einen der bemerkenswertesten theologischen Aufbrüche dar. Stellvertretend für die zahlreiche Literatur sei erwähnt: Franz, Albert (Hg.), *Was ist heute noch katholisch?* Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (QD 192), Freiburg 2001.

75 Zum Begriff der Emergenz vgl. Th. Ruster, *Die Welt verstehen* 200ff.