

Leitmotiv der „kritischen Zeitgenossenschaft“ besser verdeutlichen und übersetzen können. Zweifellos aber ist diese Arbeit ein kreativer Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanums, der den Weg des Konzils im Spannungsfeld von Kirche und moderner Gesellschaft theologisch verantwortungsvoll ausleuchtet.

Franz Gmainer-Pranzl

RUSTER, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, 336 p., kt., 38,50 Eur[D], ISBN 3-7867-2570-5.

Der christliche Glaube bildet heute in der modernen Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts weder semantisch noch sozial den universalen Rahmen einer gemeinsamen Welt- und Selbstbeschreibung, sondern unterscheidet sich von anderen Welt- und Selbstbeschreibungen, wie sie die Politik, die Wirtschaft oder die Wissenschaft, aber auch andere Religionen betreiben. In diese Lage kommt er infolge der Umstellung der Gesellschaft von primär hierarchischer Schichtordnung (mit metaphysischer Semantik) auf primär horizontale Unterschiede nach Weltbetrachtungs- und Weltbearbeitungsweisen, die je nach erforderlicher Sicht diese oder jene Kompetenz verlangen, jedoch nicht mehr nach höher oder niedriger eingestuft werden können. In der katholischen Theologie findet sich diese Lage in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils beschrieben, insbesondere in der pastoralen Konstitution „*Gaudium et spes*“. Soziologisch entfaltet erscheint sie vor allem in Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Demnach kann der christliche Glaube keine von dieser Gesellschaft unabhängige Gods-eye-view-Position einnehmen, ohne dass dieser nicht sofort wieder als ein kontingenter Anspruch unter anderen entlarvbar wäre. Dies gilt dann auch für biblisch geformte Weltbetrachtungs- und Weltbearbeitungsweisen – ihre eigene Selbstbeschreibung eingeschlossen –, wie sie in der vorliegenden „Himmelslehre“ theologisch eingeschärft werden. Diese lenkt die Aufmerksamkeit vom gläubigen Individuum auf die sozialen Eigendynamiken der Gesellschaft, mit der es der christliche Glaube heute zu tun bekommt, also vom Psychischen auf das Soziale, vom Bewusstsein auf die Kommunikation. Dabei wendet sie sich, wie schon „Der verwechselbare Gott“, mit Leidenschaft vor allem gegen die Dominanz der ökonomischen Sicht, gegen die sie die biblische stark macht, kurz gesagt: mit der Tora gegen den Neoliberalismus.

Demnach gibt es zwei Gesetze: das Gesetz der Selbsterhaltung, das das Gesetz der Sünde und der Dämonen ist, und das Gesetz der Selbsthingabe, das das Gesetz Gottes und der (guten) Engel ist. An der Richtigkeit der Diagnose lässt Rusters „Himmelslehre“ ebenso wenig Zweifel wie an der Effektivität der Medi-

kation: Nur ein konsequentes Einhalten der biblischen Gebote kann die Selbstzerstörung der Gesellschaft durch den entfesselten Markt noch aufhalten und umkehren. Sie fordert „eine christliche Gesellschaft ..., die in eigenen Strukturen operiert“ (228), ökonomisch, wissenschaftlich, juristisch, moralisch usw., und auf diese Weise irritiert: „Kirche und Christentum können dies als Chance begreifen, Kommunikation in ihren Eigenwerten zu betreiben und gerade dadurch Aufmerksamkeit und Resonanz zu erzeugen. Die moderne Gesellschaft stellt *dafür* optimale Bedingungen bereit, und weiter keine. Eine solche Strategie der störenden Differenz bedeutet eine Abkehr von der Vorstellung, Kirche und Christentum stünden für das Übergreifende und Verbindende: für die natürliche Ordnung der Schöpfung, für allgemeine Wahrheit (die sich womöglich sogar durch »Letztbegründung« einklagen lassen), für anthropologische Evidenzen oder für übergreifende sittliche Werte.“ (257) Stattdessen „bildet sich eine Gemeinschaft im Gedächtnis an den, der nichts für sich selbst sein wollte, der sein Leben hingab für andere – also da ist einfach nichts mehr, woran die Mächte sich fest machen könnten, kein Eigennutz, kein Selbsterhaltungsinteresse, kein Sichselber-groß-machen-Wollen. Hier entsteht eine Welt, in der für die Mächte kein Ort mehr ist.“ (328) Für diese Welt wirbt das Buch in acht Abschnitten.

Nach einer knappen Einleitung zu These und Aufbau des Buches (11-18) wird im ersten Abschnitt („Himmelslehre/Himmelsleere“, 19-61) die Notwendigkeit einer Theologie vor Augen geführt, die den Himmel als Teil der Schöpfung beschreibt, d.h. ihn weder verschweigt noch mit Gott verwechselt. Die Verleugnung des Himmels mache blind für die überindividuellen Mächte, vor allem die dämonischen: „Auf dem Weg zu Selbstbestimmung und Freiheit, ins Werk gesetzt durch die Begrenzung der Wirklichkeit auf das Überschaubare und Natürliche, ist die Neuzeit ganz in die Gewalt des Dämonischen geraten.“ (27) Dies zeige sich, so Ruster mit Verweis auf Marquise de Sade, Thomas Hobbes und Immanuel Kant, in der zerstörerischen Verselbstständigung der auf Sex, Ökonomie und Selbsterhaltung basierenden Mächte. „In das auf Selbsterhaltung gerichtete Streben bricht eine Macht ein, die Selbsterhaltung in Zerstörung verwandelt, und diese Macht wirkt nicht von außen, sondern eben im Vollzug des Willens und der Begierde zur Selbsterhaltung.“ (43) Die Identifizierung von Himmel und Gott führe dazu, dass Gott nicht mehr von den Götzen unterscheidbar sei und in der Folge der christliche Glaube nicht mehr von den Religionen. Es überrascht nicht, dass sich Rusters Überlegungen insbesondere auf Karl Barths Dogmatik (der „herrenlosen chthonischen Gewalten“) beziehen. Damit äußert sich erstmals wieder ein katholischer Theologe zur ansonsten vornehmlich aus evangelischer Perspektive betriebenen Theologie der Mächte und Gewalten, wie sie neuerdings beispielsweise von Thomas Zeilinger („Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten“, auf die sich Ruster vor allem beruft) oder Martin Hailer („Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte“, der sich unter anderem auch mit Rusters Theologie aus-

einandersetzt), beide Pfarrer in der evangelischen Kirche, vorgelegt wurde. Rusters Fazit in Barths Worten: „Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst.“ (61)

Der zweite Abschnitt („Himmlische Mächte nach der Gesellschaftstheorie Luhmanns“, 62-96) stellt den innovativen Versuch dar, diese Theologie der Mächte und Gewalten mit der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns zu verbinden. Er schreibt dieser Theorie eine ähnliche Bedeutung zu wie „Aristoteles einst für das Zeitalter der Scholastik“ (93). Er betrachtet sie in erster Linie als ein Instrument zur „Gegenwartsanalyse“ (58, Anm. 126), mit dem man zu dem Ergebnis komme, „dass das, was als Gesellschaft sich etabliert hat, zu schlimmsten Befürchtungen Anlass gibt, aber nicht abgelehnt werden kann“ (84, Zitat aus: Luhmann, Soziologische Aufklärung 5, 233). In diesem Schluss stützt er sich vor allem auf Luhmanns Wirtschaftssoziologie, die er (darin der Arbeit Ralf Dzienas „Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit der Systeme“ folgend) sündentheologisch interpretiert. Dafür bemüht er von Anfang an den Teufel, der bei Luhmann allerdings nicht moralisch für die Unterscheidung von gut und böse, sondern epistemologisch für das Theorieelement der „Beobachtung zweiter Ordnung“ eingesetzt wird. Ruster hingegen kommt zu dem Schluss: Im System der Wirtschaft tritt den Menschen „ihre eigene Sünde in fremder, objektivierter Gestalt gegenüber“ – nach dem Schema von Goethes „Zauberlehrling“, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird. An dieser Interpretation hängt seine zentrale These: „Wie müssen Menschen handeln, um die Sündenmacht der Systeme nicht entstehen zu lassen? Ich meine und werde zu zeigen versuchen, dass das Handeln nach Gottes Geboten die Antwort auf diese Frage ist.“ (93) Nun ist das Werk Luhmanns sicherlich sehr umfangreich und nicht leicht verständlich, doch es gibt wirklich an keiner Stelle Anlass dazu, soziale Systeme als Objektivierungen menschlichen Handelns zu begreifen (wie dies der Klassiker von Berger und Luckmann „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ nahe legt). Darin besteht gerade die große Differenz zur Handlungstheorie. Soziale Systeme erklären sich nicht aus Handlungen, sondern umgekehrt: die Unterscheidung von Handeln und Erleben setzt bereits soziale Systeme voraus. Die Interpretation Rusters ist ein Beispiel dafür, wie die deutschsprachige Theologie (vor allem seit Helmut Peukerts und in der Folge Hans-Joachim Höhns Arbeiten) gelernt hat, Luhmann durch die Brille von Habermas zu lesen, und wie schwierig es ist, Begriffe aus verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen aufeinander abzustimmen. In diesem Fall schlägt immer wieder ein vormoderner Systembegriff durch. Weitere Erläuterungen dazu würden hier zu weit führen, nur sehr knapp so viel: Das laufende Ausgangsmoment sozialer Systeme stellt nach Luhmann nicht ein irgendwie gearteter natürlicher Selbsterhaltungstrieb dar, in dem die beteiligten Individuen und Systeme sich wechselseitig strukturell verkoppeln bis hin zu hypertrophen Verselbständigungsmechanismen, sondern die Situation

der so genannten „doppelten Kontingenz“. Es geht um Unsicherheitsabsorption unter Bedingungen wechselseitiger Unkontrollierbarkeit der beteiligten psychischen und sozialen Prozesse. Die („autopoietische“) Sicherheit wird immer um den Preis der Unsicherheit gewonnen. Systeme härten nicht aus, sondern verflüssigen. Die Grenze, die sie ziehen, zwingt sie, sich einer Umwelt (nicht im räumlichen Sinn, sondern im Sinn eines vom jeweiligen Standort aus gesehenen Außen) auszusetzen, die sie nicht kontrollieren können, also beispielsweise die Wirtschaft der Nachfrage auf dem Markt (die sich nur bedingt durch Marketing steuern lässt) – oder das individuelle Bewusstsein den Wahrnehmungen. Insofern sind die Individuen nicht Teil der Gesellschaft, sondern deren Umwelt, und die sozialen Systeme keine überindividuellen Wirklichkeiten, sondern Umwelt der Individuen. Kein System, sei es das Bewusstsein, sei es die Gesellschaft oder in ihr die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Religionen usw., ist ohne diese Lücke des Systems möglich. Kommunikation lässt sich nicht als Austausch von Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühlen oder Intentionen durch Sprache oder andere Medien verstehen, sondern als Unterschied, den das Soziale zum Psychischen macht. Sie bezieht sich auf psychische Zustände, ohne diese erreichen zu können. Sie orientiert sich stattdessen an Sprache, Schrift, Schemata, Medien usw. Sie tritt damit dazwischen.

Der dritte Abschnitt („Zins und Wachstumszwang“, 97-116) gibt weitgehend die Kapitalismuskritik von Helmut Creutz (Das Geld-Syndrom) und Robert Kurz (Schwarzbuch Kapitalismus) wieder. Er macht das dämonische „Unheil“ der modernen Gesellschaft am zinsbedingten Zwang zum Wirtschaftswachstum fest. Als Gegenmittel wirbt er für das biblische Zinsverbot, für eine eigene kirchliche Währung („Kirchenmark“) und für den Verein „Christen für gerechte Wirtschaftsordnung“. „Hätte der neuzeitliche industrielle Wachstumsprozess, der das Elend der Arbeiterfamilien, die Nationalisierung der Politik, den Imperialismus, die Ausbeutung der Kolonien, den Rüstungswettlauf der auf dem Weltmarkt konkurrierenden Staaten, den Ersten Weltkrieg, die anhebende Massenproduktion seit dem »Fordismus« der 20er Jahre, das Grauen des Nationalsozialismus bis in die Folgen der heutigen Globalisierung hinein mit sich geführt hat, zu irgendeinem Zeitpunkt unterbrochen werden können oder kann er es noch? Die Antwort muss lauten: Ja.“ Warum diese Unterbrechung dennoch nicht geschehen ist bzw. geschieht, „das zu erklären, ist die Aufgabe einer Theologie als Himmelslehre bzw. einer Theologie der Mächte und Gewalten“ (114).

Diese Erklärung des Nichtgeschehens beginnt im vierten Abschnitt („Eine Relecture der klassischen Angelologie als theologischer Systemtheorie“, 117-158) mit einem ausführlichen Referat der neuscholastischen Engellehre von Johann Baptist Heinrich (Dogmatische Theologie 5, 500-824) aus dem 19. Jahrhundert, das Rusters These untermauern soll, dass die sozialen Systeme, die in Luhmanns Soziologie beschrieben werden, allen voran die Wirtschaft, das sind, „was biblisch-theologisch Mächte und Gewalten oder, allgemeiner, Engel bzw.

reine Geister genannt wird“ (117). Demnach gibt es Engel mit der ersten Unterscheidung von Himmel und Erde als außermenschliche geistige Wirklichkeiten mit Intelligenz und Willen. Sie sind unsichtbar, wie im Fall der Wirtschaft: „Man sieht zwar Fabriken, Geschäfte, Unternehmer usw., aber man sieht nicht das System.“ (130) Der Teufel steht für eine „ins Extrem getriebene Autonomie“ (143) der Systeme, für Stolz, Unordnung und vor allem Neid, die Engel hingegen „für die Eigendynamik torabestimmten Handelns“ (149). Die Theologie könne über die Systemtheorie hinaus aufgrund ihres „ausgezeichneten Beobachterstandpunkt[s]“ (60) aus der Heiligen Schrift „Erkenntnisse formulieren, die der bloßen Vernunft unerreichbar sind“ (156). Durch die Gesellschaftstheorie Luhmanns sei sie über die „neuerlichen Umtriebe“ (159) des Teufels informiert. Biblisch betrachtet sei dieser zwar „einstweilen der Fürst dieser Welt“, doch Gott lasse die Menschen nicht mit ihm alleine.

Dieser biblischen Sicht geht der fünfte Abschnitt („Die Wahrnehmung von Mächten und Gewalten in der neueren Theologie“, 159-197) in den theologischen Werken von Erik Peterson, Karl Barth und William Stringfellow nach. An Petersons Entwurf hebt er die Beschreibung der Liturgie als öffentliche exorzistische Gegeninszenierung gegen die politischen und wirtschaftlichen Mächte hervor, die allerdings unter einer mangelnden Aufmerksamkeit für das Judentum und infolge dessen für die Dimension des Rechts leide. An Barths Dogmatik arbeitet er deren „prophetische“ Analyse über die „chthonischen Mächte“ („Erdgeister“) der Politik, der Ökonomie, der Technik, der Mode, des Sports, des Vergnügens, des Verkehrs usw. heraus, gegen die „das Reich der göttlichen Ordnung“ als „Damm“ aufgerichtet sei. Diese Analyse begnüge sich aber letztendlich mit einem „Bitten und Warten“ und zeige „keine konkreten Wege“ auf. Am meisten kann Ruster jedoch Stringfellows Programm eines „understanding“ bzw. „reading America biblically“ abgewinnen, nach dem die Gläubigen „aufmerksam und gelassen ... inmitten der dauernden Werke des Todes frei und sicher leben“ (189) könnten. Er lobt dessen „kraftvolles Plädoyer für eine Erneuerung des Exorzismus in der Kirche“, kritisiert aber, dass dieses nicht erkläre, „wie heute die von den Mächten des Todes krank und unheil gemachte Schöpfung zu heilen sei“ (192). Es bleibe „bei der Negation der Mächte ... Von einer Umwandlung oder Erneuerung der Mächte, von ihrer Versöhnung und Indienst-Stellung in ihre schöpfungsgemäße Bestimmung“ (195) sei nichts enthalten. Keiner der drei Entwürfe ziehe „ernsthaft die Tora als Mittel gegen die Mächte und Gewalten in Betracht“ (196).

Dieser Aufgabe ist der umfangreiche sechste Abschnitt („Mit der Tora gegen Mächte und Gewalten“, 198-266) gewidmet. Er sieht im Halten der Tora die Möglichkeit, zu verhindern, „dass der Trieb zur Selbsterhaltung sich in eine fremde Macht verwandelt“ (201). Es helfe nämlich die „Begierden im Zaum zu halten“ (207) und errichte auf diese Weise „eine Sperre gegen die Orientierung

an den Erwartungen sozialer Systeme“ (237). Dazu müsse die Tora als eigenes „geschlossenes, autopoietisches System“ (218) verstanden werden, in dem sich alles – einschließlich es selbst – mit der Unterscheidung Gottes Wille oder nicht Gottes Wille bzw. erlaubt oder verboten beobachten lasse, die letztendlich auf die biblische Grundunterscheidung zwischen Gott und den Götzen, also nicht auf Luhmanns religionssoziologische Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung, zurückzuführen sei: „Das unterscheidend Christliche ist die[se] christliche Unterscheidung.“ (264) Die Theologie habe diese auf die Welt, auf die Kirche und auf sich selbst anzuwenden, und sei insofern „als kirchliche Wissenschaft zugleich die ständige immanente Kritik der Kirche und damit auch Kritik ihrer selbst“ (266). Im Judentum leiste dies insbesondere die Auslegung der Mischna im Talmud, deren Ziel „das Toralernen selbst“ (220, Zitat aus Adin Steinsaltz „Talmud für Jedermann“) sei, das heißt: das Lernen einer Welt- und Selbstsicht, einer Art zu denken und zu handeln, die sich von der aller anderen sozialen Systeme unterscheide. Diese lasse sich auch – im Sinn einer „Tora-Evolution“ (231) zum „Gesetz Christi“ hin – für den christlichen Glauben aneignen. Ruster bringt dafür – sortiert nach Luhmanns Terminologie der strukturellen Kopplung, der Funktion, des Programms und der Irritation – Beispiele aus der Bibel und darüber hinaus: Verbote gegen den Handel („Dürfen Christen und Christinnen auf Weihnachtsmärkten kaufen und verkaufen? Dürfen sie Automobilmessen besuchen? Dürfen sie Auto fahren? Dürfen sie Fleisch kaufen und essen? Welche Geldanlagen sind erlaubt?“, 238), Sabbatgebot, ökologische Gebote, Zinsverbot, Schuldenerlassregelung und ius talionis, Jüdische Gelübdepraxis, isqa, „die rabbinische Alternative zum Zins“, Gregor von Tours, Soziale Marktwirtschaft, Mönchtum und Marienfrömmigkeit. „Auf solche Unterscheidbarkeit müsste es auch dem Christentum ankommen, will es nicht dem Schicksal einer todgeweihten Gesellschaft unentschieden und tatenlos gegenüberstehen.“ (228) Dabei komme ihr die moderne „Auflösung der gesellschaftlichen Verflechtung von Kirche“ (229) entgegen. Dies spreche unter anderem auch gegen Religionsunterricht und Katechese, wie sie heute betrieben würden (vgl. 228f), oder gegen eine Theologie der autonomen Moral (vgl. 283.298). Dagegen sei eine deutlich unterscheidbare kirchliche „Binnenkommunikation“ (228) gefordert.

Wie kann man mit Luhmann zu einem solchen Vorschlag kommen? Selbst wenn hier nicht die Entflechtung von Kirche und Gesellschaft, sondern von Kirche und Staat, Kirche und Wirtschaft oder Kirche und Recht gemeint sein sollte, wird Ruster nicht ernsthaft den Religionsunterricht aus der Schule, die Katechese aus den Interaktionen in Familie und Freizeit oder die Theologie aus den ethischen Diskursen verabschieden wollen. Der Sinn, „das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft auf das Modell Licht für die Völker umzustellen“ (259), kann doch nicht darin liegen, eine Alternativgesellschaft (wo?), eine Alternativpolitik, eine Alternativwirtschaft oder ein Alternativrecht (in Zeiten der Schari'a?) aufzubauen. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ des

II. Vatikanischen Konzils wird damit übrigens nicht (wie zunächst vorgesehen) die Kirche bezeichnet, sondern Jesus Christus. Ruster betont denn auch: Eine solche Sicht „führt nicht, wie es das metaphysische Denken für sich beanspruchte, aus der Gesellschaft heraus, sie ist selbst Teil der gesellschaftlichen Kommunikation“ (265). Luhmanns Soziologie geht darüber hinaus. Sie unternimmt den Versuch, eine solche Sicht von Gesellschaft als Möglichkeit eben dieser Gesellschaft zu beschreiben. Das Ergebnis ist nicht die Einsicht, dass die moderne Gesellschaft zu den schlimmsten Befürchtungen Anlass gibt, sondern eine Erklärung dafür, wie eine solche Einsicht überhaupt in derselben Gesellschaft möglich ist. Ohne dieselbe könnte sich gar kein Protest gegen sie äußern, und dieselbe hört offensichtlich dadurch nicht auf, zu bestehen, sondern erweitert womöglich ihre Spielräume. Rusters Vorschlag kann nicht an diesen Problemstand anknüpfen und verbleibt – auch darin Habermas folgend – im Appellativen. Insofern ist er mehr Symptom als Erklärung: Wäre die Kirche doch wenigstens in Teilen bereit, die Welt so zu sehen, wie man sie nach Ruster aus christlicher Überzeugung eigentlich sehen müsste! Die pastorale Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ schlägt stattdessen einen anderen Weg vor. Sie weiß, dass die Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums ein Erkenntnisprozess ist, den die Kirche – insofern sie sich in Verbindung mit dem Judentum als „Volk Gottes“ versteht – mit der Gesellschaft in der Zeit teilt: im Dialog, in Kooperation, im Lernen mit und von anderen: Nicht „*ecclesia militans*“ sondern „*ecclesia participans*“. Daran ließe sich mit Luhmann relativ mühelos anknüpfen. Man könnte außerdem auf die ökumenisch starke Theologie der biblisch geformten Welt- und Selbstinterpretation zurückgreifen, die sich weitgehend ausgearbeitet bei George A. Lindbeck und den mittlerweile hoch diversifizierten Arbeiten aus der so genannten New-Yale-School findet.

Der siebte Abschnitt („Tora und Vernunft“, 267-304) geht der Frage nach, welcher Art Rationalität die biblischen Gebote folgen. In kritischer Auseinandersetzung mit Maimonides und Thomas von Aquin („es fragt sich nur, ob Thomas Paulus noch gerecht wird“, 289) kommt er zu dem Schluss, dass sich deren Rationalität von der natürlichen, zweckorientierten – heute würde man sagen: säkularen – unterscheidet. Letztere gehorche nämlich dem Gesetz der Selbsterhaltung und akzeptiere die Zwänge der Systeme, auch wenn sie vom Teufel besessen seien. Sie „will kein System anerkennen, das Konsum-Bedürfnisse reguliert“ (299). Genau diese Regulierung aber leiste die Tora. Heute müsse man im Unterschied zur Scholastik, für die Ruster generell „den überstarken Einfluss des Aristoteles“ (157) beklagt, sagen: „Nicht mehr Gott, Gesetz und Vernunft gegen Teufel und Begehrlichkeit, sondern Gott und sein Gesetz allein gegen Vernunft, Begierde und Teufel.“ (300) Kein Wort über die Besessenheit des Kampfes gegen die Besessenheit vom Teufel.

Im achten Abschnitt („Über die seligen Engel“, 305-329) wird schließlich noch einmal die These von den Engeln als „Eigendynamik toracodierter Systeme“ (305) vornehmlich anhand biblischer Beispiele des Auftretens von Engeln im Zusammenhang des Sabbats, der Musik, der Schönheit, der Gabe der Tora, der Apokalypse des Johannes, der Schöpfungserzählungen usw. unterstrichen und die römische Liturgie der Eucharistie als Schauplatz des Kampfes gegen die Mächte rekonstruiert.

Die These dieser „Himmelslehre“ erinnert an das Schema der zwei Willen von Augustinus, übertragen vom Individuum auf die Gesellschaft, wie man es im Übrigen auch bei Habermas wieder findet: zweckrationale Systemlogik versus verständigungsorientierte Diskurslogik. Statt der Psyche erscheinen die sozialen Systeme als Schauplatz des Kampfes. Man lese nur das achte Buch der *Confessiones*, die bei Ruster allerdings keine Erwähnung finden:

„Mein Wollen aber war in des Feindes Gewalt, und der hatte mir daraus eine Kette geschmiedet, mit der er mich gefesselt hielt. Denn aus verkehrtem Willen ward Leidenschaft, und da der Leidenschaft ich nachgab, ward Gewohnheit daraus, Gewohnheit aber, der man nicht widersteht, wird zum Zwang. ... Der neue Wille aber, der sich bereits in mir regte, dir, mein Gott, meines Herzens einzige sichere Freude, frei zu dienen und anzuhängen, war noch zu schwach, den alten und festgewurzelten zu überwinden. So stritten in mir zwei Willen, ein alter und ein neuer, der eine fleischlich, der andere geistig, miteinander, und ihr Hader zerriss meine Seele.“ (*Confessiones* 8,5; vgl. 10,31)

Der eine Wille ist auf sich selbst bedacht, der andere auf Gott; der eine fesselt, der andere macht frei. Dieses psychologische – auf dem semantischen Hintergrund der antiken Bedürfnisökonomie (Führung durch Besonnenheit, nicht durch Begierden) gewonnene – Schema überträgt Ruster ziemlich nahtlos auf die moderne Gesellschaft, genauer auf seine an Habermas orientierte These von der dämonischen Hypertrophierung der sozialen Systeme, allen voran der Ökonomie des Geldes und des Marktes. Aus deren Begehrlichkeit werde ein Zwang, dem sich niemand mehr entziehen könne, der deren Gesetz folge. Den Ausweg ermögliche ein anderer Wille, der sich nicht an sich, sondern an einem Anderen ausrichte. Diese andere Ausrichtung realisiere sich durch das konsequente Einhalten der biblischen Gebote. Es befreie vom Zwang der auf ihre eigene Autonomie bedachten Systemdynamik zu einer neuen Autonomie, nämlich zur Freiheit des Verzichts und der Selbsthingabe: Askese statt Begierde – nicht nur für die Individuen, sondern für die sozialen Systeme, allen voran die Wirtschaft. Damit wird der Ruf der Aufklärung, sich aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zu befreien, in einem Zug mit dem Ruf der Wirtschaft, auf die eigenen Bedürfnissen zu achten, zum Trugbild erklärt.

Das Buch befindet sich, ohne dies zu thematisieren, im Streit zwischen augustinischer und thomistischer Theologie, den das II Vatikanische Konzil sehr ausdrücklich offen hält („Gaudium et spes“ 43). Es enthält viele interessante Details, wie z.B. die Kritik an der Rede von der Liturgiefähigkeit der Menschen (vgl. 166-168). Sein Verdienst liegt aber zweifellos in der Erinnerung der christlichen Theologie an den Reichtum der jüdischen Tradition. Dies droht jedoch vom Sog der apokalyptischen Dramatik, in der es geschrieben ist, und in der es sich weitgehend in die Katastrophenliteratur des beginnenden 21. Jahrhunderts einreicht, mitgerissen zu werden. Schon Papst Johannes XXIII. warnte zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils vor den „Unglückspropheten ..., die nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis nehmen und immer nur Unheil voraussagen“. Ich vermisste die Gelassenheit, die aus der Toratreue kommen soll. Lästig sind die unzähligen orthografischen Fehler und die umgangssprachlichen Formulierungen (z.B.: „Dazu langt ein auf den Menschen reduzierter Ansatz nicht mehr aus“, 229, oder: „so schaut am Ende ein Zustand dabei heraus“, 240). Es bleibt eine gewisse Ratlosigkeit. Was soll man damit anfangen? Weder passt der Beitrag eindeutig in den wissenschaftlichen Kontext, noch zur spirituellen Literatur. Er scheint mehr der Angstbewältigung zu dienen als der Theoriebildung. Statt Problembewusstsein verlangt er Bekehrung. Er schärft den christlichen Gottesglauben ein. Man versteht die Gesellschaft, die sich auf diese Weise verändern soll, dadurch nicht besser, sondern bekommt die bekannte Kritik an ihr geboten: Ungezügelter Wirtschaft frisst Gesellschaft, oder allgemeiner: Die Gesellschaft ist nicht so, wie sie eigentlich sein sollte. Dieses „eigentlich“ aber ist spätestens seit Mandevilles „Bienenfabel“ aus dem 18. Jahrhundert als interessegeleitet entlarvbar. (Ihre Ironie besteht darin, dass sich gerade der Ruf nach den Geboten nicht unbedingt als selbstlos und das Einschärfen von Tugenden nicht unbedingt als tugendhaft erweisen muss.) Insofern erscheint Rusters Appell eher als ein Symbol einer – insbesondere über die Massenmedien – auf Alarm eingestellten Gesellschaft denn als deren Erklärung. Sein deskriptiver Wert liegt deutlich unter dem normativen. In seinem Anspruch erweckt er – trotz Plausibilisierungsversuchen – den Eindruck, als verfügte er über ein davon unabhängiges anderes Wissen. Doch auch die Bibel bleibt Gottes Wort in Menschenwort. Sie ist auf Sprache, Schrift, Literalität und Möglichkeiten des Verstehens angewiesen, die ihr erst die Gesellschaft bietet – in ihrer historischen Kontingenz. Die Tora steht genauso wenig über den Dingen wie das Evangelium, sondern trägt die Spuren der Zeit. Wer etwas anderes behauptet, kann nicht nur leicht auf Ablehnung stoßen (wenn nicht unter dem Verdacht des Fundamentalismus, so doch unter dem der Unwissenschaftlichkeit), sondern auch christologisch (im Sinn der Formel von Chalkedon) in Schwierigkeiten geraten. Gerade auf dem Hintergrund der Soziologie von Luhmann aber wäre die Theologie herausgefordert, den Zusammenhang von Offenbarung und Kontingenz

präzise zu reflektieren, nicht nur im Bezug auf individuelles Denken und Handeln, sondern im Bezug auf soziale Konstellationen, und den damit verbundenen epistemologischen Problemen nicht auszuweichen – insbesondere dann, wenn sie eine „Himmelslehre“ zu sein beansprucht.

Bernhard Fresacher

SENN, Felix (Hg.), Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien“ in der Schweiz, Edition Exodus Luzern 2004, 149 p., Kt., 20,- Eur, ISBN 3-905577-69-9.

Zum 50jährigen Jubiläum der Erwachsenenbildungsinstitution „Theologie für Laien“ (jetzt: „Studiengang Theologie“) fand am 20./21. März 2004 im Bildungszentrum Matt in Schwarzenberg (Schweiz) eine Tagung statt, die sich mit einem der meistdiskutierten theologischen Beiträge der letzten Jahre auseinandersetzte: mit Thomas Rusters Buch „Der verwechselbare Gott“ (QD 181, Freiburg 2000). Die Beiträge dieser Tagung sowie ein weiterer Vortrag, der im September 2004 für die Dozierenden des Kurses gehalten wurde, sind in diesem Sammelband abgedruckt.

Thomas Ruster stellt zu Beginn nochmals die Thesen seines Buches kurz dar: Gegen die Vermischung von „Religion“ und „Christentum“, die sich theologiegeschichtlich bereits beim Anknüpfungsmodell des Apologeten Justin († 165) festmachen lässt, fordert er die „Rückwendung zur biblischen Leitunterscheidung Gott/Götter“ (23) ein. Es sei höchst an der Zeit, „zu den eigenen Erfahrungen auf Abstand zu gehen und an fremden, nämlich an biblischen Erfahrungen Anteil zu gewinnen“ (24). Der Alttestamentler *Dieter Bauer* schließt an Ruster an, indem er die herausfordernde Krisis des Exodus-Gottes Israels aufzeigt, diesen Aspekt der „Fremdheit“ aber in Bezug bringt zur „Erfahrung des Wiedererkennens“ und betont: „Zum absolut Fremden kann ich keine Beziehung aufbauen“ (40). Ebenso weist die Neutestamentlerin *Sabine Bieberstein* darauf hin, dass Jesus nicht „einen Gott der Gegebenheiten“ (50) verkündete; allerdings darf aus dieser richtigen Einsicht kein exegetischer Kurzschluss erfolgen: „Es muss also darum gehen, eine Hermeneutik zu gebrauchen, die einerseits den verschiedenen Stimmen und Gegenstimmen der Bibel gerecht wird und andererseits die heutigen Verstehensbedingungen, Vorentscheidungen und Optionen der Textinterpretation benennt“ (46). In ähnlicher Weise bringt *Albert Gasser* aus kirchengeschichtlicher Sicht die von Ruster aufgeworfene Thematik auf den Punkt: „Die Geschichte ist nie *ein-deutig*“ (59), denn: „Wir sind im Exil und doch in der Heimat, in der Fremde und zugleich zu Hause“ (63). Sehr bedenkenswert sind die Rückfragen der Philosophin *Ursula Port Beeler*: „Macht nun die Verabschiedung des Christentums als Religion aber den christlichen Gott