

Die Moral des fremden Gottes

Theologisch-ethische Anmerkungen zu Thomas Rusters Programm der
„Entflechtung von Christentum und Religion“

„Hier ... bin ich ein Außenseiter ..., und das ist das Wesen des Judentums. Ich bin ein Fremder, der andere, der Sonderling mit Hut und Mantel. Der einzige, zu dem ich gehöre, ist G'tt. Und Du? ... Führt Dir niemals das flammende Schwert der Scham durch Dein fettes Herz? Fragst Du Dich nie: ein Jude in einem Porsche, geht das?“

Der angesprochene Jude im Porsche ist Max Breslauer, Chef eines Textilimperiums. Dessen orthodox gewordener Bruder hält ihm vor, mit seinem nichtreligiösen und demonstrativ kapitalistischem Verhalten seine Herkunft zu verraten. Im 1991 erschienenen Roman „SuperTex“ des holländisch-jüdischen Schriftstellers Leon de Winter kommt es zum Zusammenprall von Welten: der Welt des Kapitalismus, des Geldes und der Welt der Religion, des Glaubens; der „Religion des Kapitalismus und dem Gott der Bibel“, wie der Dortmunder Theologe *Thomas Ruster* eine seiner Veröffentlichungen überschrieben hat. Rusters These von der zu vollziehenden „Entflechtung von Christentum und Religion“ wird vor allem seit dem Erscheinen seines Buchs „Der verwechselbare Gott“¹ (nach nur zwei Jahren in der fünften Auflage) als ungewöhnliche Provokation wahrgenommen und als Befreiung oder als Zumutung bewertet.

Die Entflechtungsthese Rusters – eine Kurzpräsentation

Die Wiederentdeckung der „sich der Welt und den in ihr herrschenden Mächten gegenüber“ (7f.) fremd zeigenden Elementen des biblischen Gottesbegriffs bezeichnet Ruster als *das* Anliegen seiner Theologie². Diesem *fremden Gott* will er eine Apologie widmen, eine Apologie! Eine Begründung des Glaubens vor dem „Forum der allgemeinen Vernunft“ mache „keinen Sinn mehr“ (17). Damit stellt sich Ruster frontal gegen all diejenigen, die daran festhalten, daß der unbedingte Anspruch Gottes an den Menschen nur dann in nicht heteronomer Weise gedacht werden kann, wenn autonome Vernunft zu einem Begriff von Unbedingtheit in der Lage ist³. Ruster wendet sich gegen eine Tradition, die er als die „Linie des vertrauten Gottes“ bezeichnet hat und die er mit Justin, Anselm und Thomas – und im 20. Jahrhundert mit Carl Schmitt verbindet (vgl. 27). Gegen diese Traditionslinie gelte es das „Wirklichkeits-

verständnis der Bibel kritisch zur Geltung zu bringen“ (ebd.). Dies sei aber nur möglich, wenn sich das Christentum seines Charakters als Religion entledige, denn Religion setze immer in ein positives, affirmatives Verhältnis zu den die Wirklichkeit bestimmenden Mächten der Gegenwart. Zudem ist der Platz der Religion heute nicht mehr vom Christentum, sondern von einer anderen Macht besetzt, die zur alles bestimmenden Wirklichkeit geworden ist: dem *Geld*. Damit stellt sich die Gottesfrage. „Nicht ob jemand an Gott glaubt, ist jetzt wichtig, sondern an welchen“ (21). Religion – die eigene wie die der anderen – ist deshalb theologisch zu demaskieren als Götzendienst. Die Alternative für das Christentum: Es aktualisiert seine biblischen religionskritischen Anteile und Traditionen, es bekennt sich zum „Außenseitertum, das die Welt in Irrtum und Wahn verstrickt sieht“ (192).

Zur Linie des fremden Gottes gehören der Erste Petrusbrief, Pascal und vor allem Luther. Weil nach Ruster die menschliche Erfahrung zur Religion tendiert, denn erfahren wird die alles bestimmende Wirklichkeit, die dann religiös überboten und verabsolutiert wird, ist zur Erfahrung ein neues Verhältnis einzunehmen, nämlich ein mißtrauisches. Als „Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis“ (194) hat Erfahrung ausgedient. Dem Glauben ist allein der Weg über die Teilhabe an den in der Bibel erzählten fremden Erfahrungen noch möglich: „Gerade das Fremde, Unableitbare, Unvermutete biblischer Erfahrungen ist herauszuheben“ (200). Davon ist auch der Erlösungsbegriff betroffen. „Wie kann“, so fragt sich Ruster angesichts der eigenen Weltsicht, „in einer unheilen Welt über Heil und Rettung gesprochen werden?“ (202). Nur so, daß ein „*Widerspiel*“ gesetzt wird zur unheilen Welt. Weil diese aber von der Religion des Kapitalismus verseucht ist, kann das Heil „nur in Beziehung auf die Ökonomie“ (203) ausgesagt werden, in Form einer im wörtlichen Sinn *Heils-Ökonomie*. Die Tora-Gebote werden also heils-ökonomisch gedeutet. Das in ihnen gebotene/verbotene Handeln ist das rechte Handeln, das über die Zukunft entscheidet.

Ruster expliziert dies immer wieder am biblischen Zinsverbot, das erst in der Neuzeit mit verhängnisvollen Folgen zuerst von der protestantischen, dann auch von der katholischen Kirche aufgegeben worden sei, die sich damit dem unheilvollen Weg der kapitalistischen Gesellschaft ergeben hätten. Heil aber kommt aus „der gerechten Verteilung der Lebensgüter“ und die „Bestimmungen der Tora sorgen für die gerechte Verteilung der Lebenschancen“ (204). Der kapitalistischen Religion der *Knappheit* steht der biblische Glaube an die von Gott gewährte *Fülle* gegenüber. Das Heil in Kategorien von Beziehungen zu denken sei privatistische Verkürzung der jüdisch-christlichen Hoffnung, die sich nicht in bürgerlicher Selbstzufriedenheit mit der Welt erschöpfen dürfe:

„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“ (191).

Diese Bestimmungen regeln das Handeln so konkret, so präzise und so gerecht, daß Ruster spekuliert, ob wir es bei der biblischen Ökonomie nicht mit einem „echten Fall von durch Glauben erleuchteter Erkenntnis (ratio fide illuminata) zu tun“⁴ haben. Ruster baut also den folgenden Gegensatz auf: die *Religion des Kapitalismus*, die unser aller Schicksal ist und uns gefangen hält, hat, wie jede Religion, auch eine *Ethik*:

„Wer klug für den eigenen Gewinn sorgt, wird geachtet, auch wenn es dabei nicht immer ganz legal zugeht; wer aber gegen seine Gewinninteressen handelt, gilt als töricht und unbrauchbar.“⁵

Kurz, in der Welt herrscht die Ethik der Selbstbehauptung, der Selbsterhaltung, theologisch: die sündige Selbstliebe. Eine Ethik, auch eine christliche Ethik, die in dieser Situation meint, die schlimmsten Auswüchse verhindern zu können, greift für Ruster entschieden zu kurz. Die Haltung zum ökonomischen System dürfe deshalb „nicht nur einigen Sozialethikern überlassen“⁶ bleiben, denn dieses hat eine theologische Dimension. Eine autonome Wirtschaftsethik greife aus der Perspektive des Glaubens immer zu kurz, was schon Luther demonstriert habe. Der Ethik der Geld-Religion ist eine theologische Wirtschaftslehre entgegenzuhalten, die zusammengefaßt ist in dem Wort Jesu: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ Gott und Geld stehen sich gegenüber wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wie Wahrheit und Lüge⁷. Welche Ethik folgt daraus für die „durch die Offenbarung Belehrten“⁸? Eine Ethik, die für das gute Leben aller eintritt, für Gerechtigkeit. Rezepte, das gibt Ruster freilich zu, haben die Christen dadurch noch nicht zur Hand, aber zugleich wird das „Handeln ... dann leichter sein. ... Durch den Glauben werden wir gerettet“ aus den „Zwängen des Marktes“⁹, denn das Christentum glaubt daran, daß alle genug haben können.

Zuerst und unmittelbar hat die Religionspädagogik auf die Thesen Rusters reagiert¹⁰ – was nicht überrascht, will dieser doch nichts weniger als das „Ende der Korrelationsdidaktik“, also einer Didaktik, die für das Glaubenlernen auf eine wechselseitig kritische Beziehung zwischen menschlicher Erfahrung und göttlicher Offenbarung setzt¹¹. Die Bibeldidaktik rätselt, wie denn die geforderte unvermittelte „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“ aussehen könnte¹². Die Systematische Theologie reagiert ein wenig zögerlicher und fragt sich, ob wohl eine Abwendung von der anthropologischen Wende ansteht, was es mit dem Religionsbegriff Rusters auf sich hat und was von dem Konzept einer neuen Apologetik zu erwarten ist¹³. Und die theologische Ethik? Bisher, so scheint es, schweigt sie zum Thema. Was überrascht, gilt Ruster doch die Praxis der Christen als Indikator dafür, ob sie an den rechten Gott glauben (164). In seiner Rezension der Schrift „Der Zorn Gottes“ von Ralf Miggelbrink notiert Ruster zustimmend:

Die polemische Theologie, so die Selbstbezeichnung, „gibt dem theologischen Denken Unterscheidungsfähigkeit in bezug auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen. Sie weiß Ja und Nein zu sagen, sie klärt neu die Frage, was gutes Handeln für Christen bedeutet, ja sie mündet überhaupt in ein Ver-

ständnis des Glaubens als einer Größe der praktischen Vernunft, die auf Handeln gerichtet ist. Glaube ist ... Teilhabe an Gottes zornigem Kampf gegen Ungerechtigkeit und Gewalt.“¹⁴

Spätestens mit dieser engen Verknüpfung von Glaube und Moral ist das Interesse der theologischen Ethik geweckt.

Das Verhältnis von Glaube und Ethik bei Ruster

Die ökonomische Praxis läßt also die Gottesbeziehung nicht unberührt – Ruster stellt sie in den Kontext des ersten Gebotes und folgt damit der Auslegung Luthers. Es geht ihm um die Anknüpfung an dessen Unterscheidung zwischen dem rechten und dem falschen Vertrauen, zwischen dem rechten und dem falschen Gott, dem wir anhängen. Der Glaube an den wahren Gott muß sich dabei gegen die verlockenden Gründe des Glaubens an die Götter behaupten; gute Gründe gibt es zur Stützung dieses Glaubens aber nicht, sondern nur „Verheißungen, die erst ‚wahr‘ werden müssen“ (161). Das Wagnis des Glaubens hat „alles auf Erden gegen sich“ (162). In der Welt verweist *nichts* von sich aus auf Gott¹⁵.

Die Götter, denen die Menschen anhängen, sind dabei höchst verschieden. Gott ist also verwechselbar. Wie erkenne ich aber den wahren Gott? Weil der Weg der Erfahrung als Vermittlung ausfällt, kann er nur an seinen Widerspielen erkannt werden – und damit immer konkret, gesellschaftlich vermittelt, gegen die herrschenden Götter. Der wahre Gott ist derjenige, der der Macht des Geld-Gottes widersteht. Ob an ihn geglaubt wird, zeigt sich im rechten Handeln gegen die Götter, dies ist die „Gefolgschaft des fremden Gottes“ (214), die in der Welt zur Einsamkeit und Fremdheit führt. Die Tora hat den Sinn, Gott von den Götzen zu unterscheiden und den Götzendienst zu vermeiden. Ruster zitiert Jeshajahu Leibowitz: „Gott ohne Tora ist immer ein Götze“ (177). Nicht metaphysische Spekulationen über das Wesen Gottes, so Ruster, sondern das *Wissen der Pflichten* gegenüber Gott: Darauf gründet der Glaube. In der Praxis erweist sich die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen. Noch einmal Ruster: „Über Gott ist nichts zu wissen, außer daß er uns etwas zu tun heißt“ (179). Der wahre Gott sei nur zu begreifen, wenn er als das Jenseits zu allem Seienden gedacht werden könne, wenn in den Blick käme, was er nicht ist und – hier liegt die Verbindung von Glaube und Ethik – wenn er als der Gebietende gedacht werde, als „das Gebieten schlechthin“ (179). Gott ist der kategorische Imperator. Denn das „Sein-Sollende, das Geforderte, das Ethische ist definitionsgemäß immer das, was (noch) nicht ist“ (178). Das Christentum ist nur dann Glaube an den wahren Gott, wenn es den Götzendienst vermeidet – in der Gegenwart habe nur die Befreiungstheologie diesen Zusammenhang wiederentdeckt. Erinnert werden könnte aber auch an einen berühmt gewordenen Satz des Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung“: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!“¹⁶

Theologisch-ethische Kritik

Nach dieser auf den Zusammenhang von Glaube und Ethik zugespitzten Rekonstruktion soll eine Kritik aus der Perspektive einer autonomen Moral im christlichen Kontext versucht werden. Mein Hauptkritikpunkt sei hier direkt genannt: Rusters Ansatz untergräbt die Autonomie der Moral und damit den „ethisch vertiefte(n) Weg zu Gott“¹⁷.

Rusters Konzept ruht ganz offensichtlich auf seiner Wahrnehmung der Gegenwart als einer unheilen, die aus sich heraus zu nichts Gutem in der Lage ist. Natürlich fällt einem hier sofort die Tradition der kritischen Theorie als Hintergrundfolie ein. Wenn es kein richtiges Leben im falschen gibt, dann hilft, wenn die Quellen Theodor W. Adornos nicht in Frage kommen und die Theorie theologisch bleiben will, nur extrinseztische Belehrung durch Offenbarung. Wenn alle Erfahrung korrumpiert ist, dann kann auch nicht die sittliche Erfahrung Wege zur Gotteserfahrung bahnen. Gott kann im Entflechtungsmodell nur als der neue, fremde, „bisher unbekannte“ (213) Gott begegnen, der von den bisherigen eigenen Erfahrungen entfremdet. Was aber macht, so die systematisch zentrale Anfrage, den *fremden* Gott zum *gerechten* Gott? Gefährdet Ruster durch seine Art der Konfrontation von Gott und Welt nicht die *Univozität des Moralischen*, an der festzuhalten von eminent theologischer Bedeutung ist, weil es um die *Universalität des Heilswillens Gottes* geht? Gott wird unbestimmt, wenn die Univozität aufgegeben wird¹⁸. „Denn wofür soll man ihn (Gott, S. G.) loben“, so fragt Leibniz, „daß er der Gerechtigkeit gemäß handelt, wenn der Begriff der Gerechtigkeit bei ihm nichts zu dem der Handlung hinzufügt?“¹⁹ Das moralische Gesetz ist Gott und den Mensch gemeinsam, es ist universal:

„Im Reich der Freiheit oder der Gnade kann es Stufen der Freiheit geben, aber kein prinzipiell oder qualitativ Verschiedenes, das noch frei oder gerecht genannt werden könnte.“²⁰

Muß nicht zumindest die Erfahrung des fremden Gottes mit diesem eine Erfahrung machen können, daß er gerecht ist – und wie könnte Gott als gerecht erkannt werden, wenn es nicht schon zuvor einen Begriff von Gerechtigkeit gäbe, für dessen Begründung die Vernunft einzutreten hat. Ansonsten bleibt nur die letztlich traditionalistische oder autoritäre Berufung auf eine bereits ergangene Offenbarung. Eine autonome Moral ist deshalb anti-autoritär, anti-positivistisch und anti-voluntaristisch²¹. Was eine gerechte Wirtschaftsordnung ist, das können wir eben nicht unvermittelt an der Bibel ablesen. Unter moralischer Hinsicht ist die Bibel nicht, wie Ruster behauptet, die „Norma normans non normata“²². Dies gilt schon in der theologischen Erkenntnislehre nicht: Norma normans non normata ist das *Wort Gottes*²³.

Mag die Kritik Rusters an der Systemlogik kapitalistischen Wirtschaftens auch in vielem sympathisch sein und dem Zorn auf dessen Ungerechtigkeiten theologische Dignität verleihen – eine Ethik, die zu Begründungen vorstößt, die sich vernünftigt

ausweisen lassen und damit die Freiheit der Handelnden respektieren, ist auf dieser Grundlage allein nicht zu errichten. Die gewünschte neue Eindeutigkeit aus der Fremde enthält im Gegenteil Motive, die die Sittlichkeit bedrohen können. Es geht mir, um Mißverständnisse zu vermeiden, nicht um eine explizit inhaltliche Auseinandersetzung mit der Kapitalismuskritik Rusters, sondern um die *formale Struktur einer theologischen Ethik*, die mir als Gefahr am Horizont erscheint – oder vielleicht eher: die an Tendenzen erinnert, von denen die Moraltheologie sich mühsam und auf Kosten vieler Auseinandersetzungen emanzipiert hat.

Wie es scheint, hängt die gesamte Argumentationskette Rusters an der vorgetragenen Gesellschaftskritik. Ihrer Eindeutigkeit korrespondiert die Eindeutigkeit des wahren Gottes und des rechten Tuns. Und wie in der kritischen Theorie etwa Adornos liegt hier der Grund, warum es zu keiner expliziten Ethik kommt. Zwar ist das gesamte Unternehmen, wie Martin Seel jüngst im „Merkur“ für Adorno behauptet hat²⁴, ein ethisches, aber es kommt zu keiner Ethik im engeren Sinn, weil die Vernunft diskreditiert ist. Hier schließt sich Ruster an, aber er kennt – im Gegensatz zu Adorno – nun die Instanz, die allein noch Hoffnung verbürgt und eine wahre Ethik begründet: die Weisungen der Tora. Bei Adorno lassen sich – im Gegensatz zu Ruster – immerhin noch positive menschliche Erfahrungen jenseits des Instrumentellen ausmachen.

Die von Ruster gewollte Eindeutigkeit geht in die Irre, so mein Einwand, denn die eindeutige Diagnose ist eine einseitige. Die Welt einer funktional differenzierten Gesellschaft ist disparater, als es bei Ruster erscheint. Die Moderne ist ungleich ambivalenter, als Ruster sie skizziert. Nur das Geld als Religion der Moderne zu betrachten, ignoriert ganze Bereiche religionsproduktiver menschlicher Erfahrungen im individuellen und gesellschaftlichen Kontext. Rusters Urteile nehmen sich deshalb aus, als wenn sie von einem Standpunkt aus gefällt würden, der sich im Jenseits der geschichtlich-gesellschaftlichen Gegenwart befindet²⁵. Die Forderungen der biblischen Wirtschaftsethik bleiben dann auch in ihrer Emphase abstrakt, sie profilieren sich nur in ihrer Fremdheit zur Gegenwart. Für den Gottesbegriff ist gleiches konstatiert worden. Dessen „Konkretheit (resultiert) allein aus der Negation dessen, was dieser Gottesbegriff los werden will“, so Christian Danz in seiner Rezension von „Der verwechselbare Gott“²⁶. Die immer wieder genannte Doppelcodierung des biblischen Gottesgedankens – religiös und religionskritisch, oder auch: priesterlich und prophetisch – wird von Ruster nicht durchgängig zur Geltung gebracht.

In moraltheologische Begriffe übersetzt: Ruster schärft den moralischen Standpunkt emphatisch ein, gibt aber keine Hilfestellung, wie normative Handlungsurteile denn zu finden und zu begründen sind. Aus dem guten Willen folgen aber nicht notwendig die guten Taten – eine inzwischen banale Einsicht, die aber für die theologische Ethik fundamental geworden ist. Gegenüber moraltheologischen Kompetenzanmaßungen hat Alfons Auer schon 1967 angemahnt: „Die Verhält-

nisse, in denen wir leben, sind so vielschichtig und so kompliziert, daß im Effekt oft nicht eine einzige, sondern mehrere Lösungen möglich sind.“²⁷ Der Aufruf zu einer größeren normativen Behutsamkeit und Bescheidenheit bei Behauptungen über das sittlich Richtige in Fragen der angewandten Ethik verschließt sich dem Eindeutigkeitsbegehren bei Ruster.

Die Sicht Rusters auf die Welt steht im erkennbaren Kontrast zu der des Zweiten Vatikanums, das bei ihm, soweit ich sehe, keine besondere Rolle spielt. Vor allem die Bedeutung der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ für die Methodik theologischer Ethik ist kaum zu überschätzen, weil sie sich in bislang unerhörter Weise (aus theologischen Gründen!) auf eine Gegenwartsanalyse einläßt und für die Kommunikabilität der christlichen Botschaft eintritt. Statt sich exklusiv auf das christliche *Proprium* zu fixieren, zielt *Gaudium et spes* auf Universalisierung. Und wenn es – theologisch-ethisch betrachtet – ein *Proprium* gibt, dann ist das sicher nicht zunächst im Bereich der Erkenntnis des Richtigen zu suchen. Prophetie einzuklagen, wie Ruster es zu Recht eindringlich tut, ist in der Tat dem Christentum angemessen, aber auch Prophetie ist nicht dispensiert davon, die eigenen Einsichten und praktischen Folgerungen vor dem Forum der Vernunft (wovor auch sonst?) zu verantworten, ohne daß dadurch – das hat Michael Bongardt klargestellt – die Wirklichkeit Gottes zum Produkt der menschlichen Vernunft oder die Offenbarung überflüssig würde.

Eine neue Glaubensethik?

Stehen wir also am Beginn einer neuen Glaubensethik aus dem Geist einer theologisch gewendeten kritischen Theorie? Das Bedürfnis nach normativer Eindeutigkeit inmitten einer Welt, die aus den Fugen zu geraten scheint, ist nicht zu übersehen. Es artikuliert sich christentumsextern und -intern. Die Versuchung scheint groß zu sein, diese Erwartung zu erfüllen und damit die eigene unverzichtbare Bedeutung für die Bewahrung der richtigen Moral zu demonstrieren. Kommt es dadurch zu neuen „*Prüfsteinen des wahren Glaubens*“ im Bereich praktischer Wahrheiten?

Einer der letzten Artikel von Franz Böckle galt 1990 dieser Problemstellung²⁸. Es ist, so Böckle immer wieder, zu unterscheiden zwischen einer theologischen Deutung des sittlichen Anspruchs, den die Person erfährt und der notwendigen, gemeinsamen verantwortlichen Suche nach den konkreten Verwirklichungen des Richtigen. Wird aber eine bestimmte Praxis ohne hinreichende argumentative Absicherung zum Prüfstein des wahren Glaubens ernannt, dann ist die Autonomie der Moral in Gefahr. Und wenn die Autonomie der Moral in Gefahr ist, dann auch die Verstehbarkeit des Glaubens, insofern die autonome sittliche Erfahrung ein Weg ist, den Glauben an Gott in einer der Moderne angemessenen Weise zu explizieren.

Nicht von ungefähr geht für Ruster das Jahrtausend des Subjekts zu Ende. Zur „Verlust-Liste“ der Subjekt-Theologie rechnet Ruster „die Tora, das Gesetz Gottes, das Herzstück der Bibel und des Reiches Gottes“²⁹. Was aber soll das für ein Gesetz sein, dem „mit personalistischen Kategorien nicht beizukommen“³⁰ ist? Welche Freude an den Weisungen Jahwes kann das sein? Freut sich Gott nur dann, wenn wir seine Weisungen halten (und wird er zornig, wenn wir es nicht tun), oder freut sich Gott nicht vielmehr an unserer freien Verantwortung für das Gute (und leidet an unseren Verfehlungen der Freiheit)? Die ersten Dekaloggebote, auf die Ruster die ethische Aufmerksamkeit lenkt, wollen Gott von den Göttern unterschieden wissen. Karl Wilhelm Merks bestimmt ihren Sinn folgendermaßen: „Neben dem ‚befreienden‘ Gott soll es keine andern Götter geben.“³¹ Gottes Gebot wird nicht als fremdes Gebot begriffen, weil es mittels der sittlichen Erfahrung begegnet. Jenseits dessen, wäre es als göttliches Gebot schwerlich zu identifizieren.

Mit seinem Rehabilitierungsversuch einer Tora-Ethik steht Ruster gegenwärtig nicht allein. Zuletzt hat Frank Crüsemann eine scharfe Abrechnung mit der Naturrechtstradition vorgelegt, die in dem Vorwurf gipfelt: „Naturrecht im strengen Sinn hat nahezu unvermeidlich antijüdische Züge.“³² Die Weisungen der Tora seien aus „nichts ableitbar, weder aus der Natur noch aus der Vernunft, weder im Menschen noch sonst in der Welt vorfindlich, und doch nachweislich gerecht und weltweit bewährt“³³. Abgesehen von der merkwürdigen Vorstellung Crüsemanns über das Naturrecht drängt sich die Frage auf, wie ein solcher Ansatz sich wirksam vor dem Positivismusvorwurf schützen will, auch wenn eine biblizistische Ethik ausdrücklich zückgewiesen wird³⁴. Der in der Tora stehende Wille Gottes, das gesteht Crüsemann ein, müsse kreativ in die heutige Welt umgesetzt werden³⁵. Deshalb, so möchte man einwerfen, hat sich die Theologie eben ethische Reflexionen inkorporiert. Hier verbergen sich offenbar unausgearbeitete systematische Probleme.

Ganz anders und ungleich differenzierter hat demgegenüber im Jahr 2002 Hermann Deuser den Dekalog theologisch-ethisch ausgelegt. Seine Unterscheidung zwischen den Prinzipien der Verallgemeinerung, der Realisierung und des Glaubens zeigt, daß für die allgemeine Ethik ein bestimmter Gottesglaube nicht vorausgesetzt werden muß, weil Menschen aus Erfahrungen (!), so Deuser, zu moralischen Einsichten gelangen können, daß aber zugleich „das Glaubensprinzip ein essentieller Bestandteil jeder Ethik sein muß, sofern nur die Phänomene des Fürchtens, Liebens und Vertrauens nicht unterdrückt werden“³⁶. Der Glaube importiert also keineswegs „kirchlich geforderte, heteronome Sonderannahmen“³⁷ in die Ethik.

Bei Ruster gibt es an einer Stelle in „Der verwechselbare Gott“ eine Überlegung, auf die zum Schluß hingewiesen werden soll und an der entlang sich ein Dialog mit der theologischen Ethik beginnen ließe. In seiner Exegese des Ersten Petrusbriefs vertritt Ruster die These, daß es dem Brief nicht um „Überzeugung durch Argumentation“, sondern um „Überzeugung durch gute Praxis“ geht. Der Christen und

Heiden „gemeinsame Sinn für das gute Leben“ sei die Verständigungsbasis (42). Das Verhalten der Christen mag also fremdartig in der heidnischen Umwelt sein und auf den fremden Gott verweisen, dem guten Lebenswandel wird doch *Evidenz* zugestanden. Also gibt es eine *weltliche* Vermittlung: den gemeinsamen Sinn für das gute Leben, der nicht zwingend abhängig ist von einer zuvor ergangenen Offenbarung, von einem geteilten biblischen Wirklichkeitsverständnis.

Die schroffen Gegenüberstellungen von Gott und Welt, von Argumentation und Praxis, von Natur und Gnade müssen nicht das letzte Wort behalten, wenn man diesem Gedanken Rusters nachgeht und ihn gegen andere Ausführungen des Verfassers stark macht. Von Ruster könnte sich theologische Ethik dann herausgefordert fühlen, die Bedeutung der Neuheit, als die christliche Praxis geschichtlich erfahren wurde, als ein Moment des Propriums einer christlichen Moral zu würdigen, ohne diese Neuheit zum Einfallstor von Heteronomie werden zu lassen. Im Neuen muß sich das Selbst, das dieses Neue erfährt, wiedererkennen können, weil sich Gott sonst nicht wirklich dem Selbst mitteilen würde. Auch Neuheit ist kriteriologisch nicht das letzte Wort: Denn *welche* Neuheit leuchtet ein? Für die Tradition der Moraltheologie, die den Hintergrund meiner Anfragen bildet, ist es die neue, größere Freiheit humanen Lebens.

Mit Ruster ist in der Tat ein aufzuklärender Zusammenhang zwischen „individueller Religiosität und faktisch wirksamen gesellschaftlichen Steuerungsmechanismen“³⁸ anzunehmen, aber die dann konstruierte Polarität von Religion und Christentum wird beiden nicht wirklich gerecht. Sie demontiert die theologische Deutungsmöglichkeit ethischer Erfahrungen. Gott droht zum Fremden unserer Freiheit zu werden. Sittlich relevante Einsichten werden im moraltheologischen Verständnis aus mehreren Quellen geschöpft, unter anderem aus reflektierten Erfahrungen. Diese Quelle wird bei Ruster gleichsam trockengelegt – mit der Gefahr, die allen solchen Versuchen eigen ist, daß die anthropologische Skepsis Autoritäten zur Legitimationsgrundlage dient, die Funktion der normativen Quelle zu übernehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum u. Religion* (Freiburg 2002), Seitenangaben in Klammern im Text.

² Meine Überlegungen stützen sich im wesentlichen auf das Buch *Der verwechselbare Gott*; andere Veröffentlichungen werden herangezogen, wenn sie darüber hinaus neue Aspekte ins Spiel bringen: Th. Ruster, *Jenseits aller Ethik: Geld als Religion?*, in: *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, hg. v. H. Kochanek (Zürich 1999) 182–209; ders., *Das Jahrtausend des Subjekts geht zu Ende*, in: *Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur u. Kirche*, hg. v. J. Röser (Freiburg 1999) 396–398; ders., *Wie kann die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft dialogisch, solidarisch u. missionarisch sein?*, in: *Dialog u. Solidarität*, hg. v. H. J. Meyer (Münster 1999) 61–71; ders., *Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“*. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: *rhS* 43 (2000) 189–203; ders., Romano Guardini: „Das Christliche ist ER SELBST“ – Größe und Grenze totalen Chri-

- stentums, in: Das Christentum der Theologen des 20. Jahrhunderts, hg. v. M. Delgado (Stuttgart 2000) 97–113; ders., Art. Welt, V. Historisch-theologisch, VI. Systematisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 10, 1063–1066; ders., Ein Streit um's Wirklichkeitsverständnis, in: Geburtsfehler? Vom Fluch u. Segen des Christentums, hg. v. R. Leicht (Berlin 2001) 127–140; ders., Den „Schicksalsmächten“ widerstehen, in: engagement 1/2001, 3–11.
- ³ Vgl. K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien u. gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. dems. (Regensburg 1998) 77–100; ders. mit einer kurzen Reaktion auf Ruster: Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf, in dieser Zs. 221 (2003) 463–472, 468 ff.
- ⁴ Ruster, Den „Schicksalsmächten“ widerstehen (A. 2) 6.
- ⁵ Ders., Jenseits aller Ethik (A. 2) 189.
- ⁶ Ders., Den „Schicksalsmächten“ widerstehen (A. 2) 10.
- ⁷ Ders., Jenseits aller Ethik (A. 2) 194.
- ⁸ Ders., Wie kann die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft dialogisch, solidarisch u. missionarisch sein? (A. 2) 67.
- ⁹ Ebd. 71.
- ¹⁰ Vgl. etwa H. Halbfas, Thomas Rusters „fällige Neubegründung des Religionsunterrichts“. Eine kritische Antwort, in: rhs 44 (2001) 41–53; G. Baudler, Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts, in: KatBl 125 (2000) 426–431; und sehr differenziert: R. Englert, Schief gewickelt? Zur theologischen Kritik an der gegenwärtigen Religionspädagogik, in: engagement 1/2001, 11–22.
- ¹¹ Als Überblick vgl. J. Werbick u. G. Miller, Art. Korrelation, in: LThK³, Bd. 6, 387–389; G. Hilger, Korrelationsdidaktik, in: Lexikon der Religionspädagogik Bd. 1, 1106–1111. Als kritische Bestandsaufnahme: R. Englert, Korrelation(sdidaktik). Bilanz u. Perspektiven, in: Religionspädagogische Beiträge 38 (1996) 3–18.
- ¹² Vgl. Th. Meurer, Sprache der Bibel – terra incognita. Religionsunterricht als „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“, in: PThl 21 (2001) 98–105.
- ¹³ Vgl. vor allem M. Bongardt, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2001) 316–319; zum Religionsbegriff: G. M. Hoff, Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?, in: ThG 43 (2000) 135–143; E.-M. Faber, Bekehrung zum fremden Gott. Steht eine theologische Wende an?, in: GuL 74 (2001) 467–474.
- ¹⁴ In: ThRv 97 (2001) 214–218, 217.
- ¹⁵ Im Kontrast zu Rusters Weltverständnis: D. Mieth, Das Weltverhältnis des christlichen Glaubens am Beispiel der theologischen Ethik, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 166–189.
- ¹⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg 1976) 97.
- ¹⁷ G. Höver, Art. Autonomie, II. Theologisch-ethisch, in: LThK³, Bd. 1, 1296–1297, 1296.
- ¹⁸ Gott, so die Kernaussage der Univozitätsthese, ist nur dann als ein moralisches Wesen zu begreifen, wenn das, was als seine Gerechtigkeit oder Liebe gilt, nicht in der Mehrdeutigkeit (Äquivokation) untergeht. Die Gott zugeschriebenen Eigenschaften wären dann vor der willkürlichen Bestimmung nicht geschützt. An Gott zu glauben wäre dann nicht mehr als freier, vor der Vernunft zu verantwortender menschlicher Akt, als der er doch gewollt ist, zu verstehen: vgl. dazu aus dogmatischer Perspektive grundlegend M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (Regensburg 2003).
- ¹⁹ G. W. Leibniz, Méditation sur la notion commune de la justice, in: ders., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (Leipzig 1906) 506–510, 506.
- ²⁰ Th. Kobusch, Die Universalität des Heils. Zur Auslegungsgeschichte von 1 Tim 2, 4, in: Universalität u. Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens (FS G. B. Langemeyer, Essen 1989) 85–96, 92.
- ²¹ Vgl. K.-W. Merks, Art. Autonomie, in: Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. J.-P. Wils u. D. Mieth (Paderborn 1992) 254–281.
- ²² Ruster, Den „Schicksalsmächten“ widerstehen (A. 2) 4.
- ²³ Vgl. H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien u. Strukturen der Überlieferung, in: HfTh 4, 124–152, 144: „Höchste Norm (*norma suprema, norma non normata*) des Glaubens und der theologischen Erkenntnis ist das Wort Gottes, das in Jesus Christus Fleisch angenommen hat. ... Die Heilige Schrift, die von der Kirche als besonderes Werk des Heiligen Geistes geglaubt wird, ist *vorrangige Norm (norma normata primaria)* für die nachfolgende kirchliche Glaubensüberlieferung.“
- ²⁴ M. Seel, Adornos kontemplative Ethik, in: Merkur 56 (2002) 512–518.
- ²⁵ Vgl. die Kritik von A. Halbfas, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum u. Religion, in: SaThZ 5 (2001) 144–166.

²⁶ In: ThLZ 127 (2002) 87–89, 89.

²⁷ A. Auer, Was heißt „Dialog der Kirche mit der Welt“? Überlegungen zur Enzyklika „Ecclesiam suam“ Pauls VI., in: Wahrheit u. Verkündigung, Bd. 2 (FS M. Schmaus, München 1967) 1507–1531, jetzt in: A. Auer, Zur Theologie der Ethik (Fribourg 1995) 11–36, 33.

²⁸ F. Böckle, Humanae Vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in dieser Zs. 208 (1990) 3–16.

²⁹ Ruster, Das Jahrtausend des Subjekts geht zu Ende (A. 2) 396.

³⁰ Ebd.

³¹ K.-W. Merks, Gott u. die Moral. Theologische Ethik heute (Münster 1998) 221.

³² F. Crüsemann, Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik (Gütersloh 2003) 31.

³³ Ebd. 30.

³⁴ Ebd. 48.

³⁵ Ebd. 62.

³⁶ H. Deuser, Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik (Stuttgart 2002) 38.

³⁷ Ebd. 40.

³⁸ Englert (A. 10) 14.