

ökumenischer Perspektive zu formulieren. Was immer es in dieser Hinsicht an Informationen und Reflexionen gibt, haben sie in genügender Deutlichkeit und Ausführlichkeit dargelegt. Möglicherweise haben die Autoren in irenischer Gesinnung vor allem solche Dialogvorgänge berücksichtigt, die dem Programm einer „Konsensökumene“ verpflichtet sind. Die meisten katholisch-lutherischen Dialoge und dann sicherlich auch der zu den Konvergenzdokumenten von Lima führende multilaterale Dialog haben sich auf der konsensökumenisch ausgerichteten Linie bewegt. Könnte man davon ausgehen, daß diese Grundeinstellung kirchlicherseits und – noch mehr – seitens der Theologen konsensfähig wäre, so könnte man aus den in diesem Bd. vorgelegten Überlegungen mehr an konkreter Hoffnung schöpfen, als es realistischerweise wohl der Fall ist. Sowohl in den Fragen der Eucharistietheologie als auch in den Fragen der Amtstheologie stehen sich aber gegenwärtig Auffassungen gegenüber, die einander fremder sind, als in der Konsensökumene angenommen wird. Von daher ist zu befürchten, daß die reale Situation in der Ökumene, auch in der katholisch-lutherischen Ökumene, belasteter ist, als es in diesem Bd. den Anschein haben könnte.

Der Bd. enthält einige sehr informative Texte, er gibt in ein seit Jahren intensiv geführtes Gespräch, er gibt der Sehnsucht vieler Christen nach einer Vertiefung des ökumenischen Miteinanders, zumal im Gottesdienstbereich, deutlich, wenngleich besonnen Ausdruck.

W. LÖSER S. J.

SENN, FELIX (HG.), *Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster*. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien“ in der Schweiz. Luzern: Edition Exodus 2004. 152 S., ISBN 3-905577-69-0.

Es handelt sich um die Vorträge einer Seminartagung der Dozenten des TKL („Theologischer Kurs für katholische Laien“, heute „Studiengang Theologie“) im März 2004. Sie werden eingerahmt von einer Einführung *Thomas Rusters* in den Grundgehalt seines Buchs „Der verwechselbare Gott – Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion“, Freiburg i. Br. 2000, und von seiner Antwort auf die einzelnen Vorträge. Dem folgt aus einer weiteren Tagung im September 2004 ein religionspädagogischer Beitrag von Rudolf Englert ebenfalls zu Rusters Ansatz.

Nach Thomas Ruster (= R.) weist bereits die Bibel auf die Verwechselbarkeit Gottes mit dem Ergebnis menschlicher Sehnsüchte hin, wenn sie zum Beispiel erzählt, daß das Goldene Kalb als der Gott ausgegeben wurde, der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt habe (Ex 32,4). Es handelte sich dabei in Wirklichkeit nur um eine Rückkehr zu den Göttern des Sklavenhauses selbst. Immer dann, wenn man unter Gott in dem Sinn „die alles bestimmende Wirklichkeit“ versteht, daß er letztlich zu einem Systembestandteil der Welt wird und man mit ihm kalkulieren kann, dient er nur der Bestätigung der Mächte der Welt und hat nichts mit dem Gott Jesu Christi zu tun. R. macht der herrschenden Form heutiger Religionspädagogik zum Vorwurf, durch den Ansatz bei der jeweils eigenen Erfahrung anstatt beim biblischen Gottesverständnis ständig der gleichen Verwechslung Vorschub zu leisten. Schon immer sei die Christenheit in die Versuchung gefallen, den Glauben dadurch in bloße Religion zurückzuverwandeln, daß sie ausgehend von der eigenen Erfahrung zu Gott gelangen will. Nach R., der darin Martin Luther folgt, will der Gott der Bibel von Weltvergötterung befreien. Der heutige Götzte, die tatsächlich „alles bestimmende Wirklichkeit“ und damit der Gott der Welt, ist für R. schlicht der „shareholder value“-Kapitalismus, der auf bloße Ausbeutung von Menschen hinausläuft. Die bedeutendste religionswissenschaftliche Entdeckung des 20. Jhdts. gehe auf Walter Benjamin zurück, der den Kapitalismus als „Religion“ erkannt habe (22). – Dieter Bauer (27–40) bestätigt zum einen, daß es im „Ersten Testament“, wie er, obwohl er Alttestamentler ist, zu sagen pflegt, zwar immer wieder auch um den „fremden“ (befremdenden) Gott geht, aber zum anderen werde doch auch an Erfahrungen angeknüpft. „Zum absolut Fremden kann ich keine Beziehung aufbauen.“ (40) Man könnte demgegenüber zurückfragen, ob es denn im Glauben tatsächlich darum geht, daß wir – von uns aus und damit aus eigener Kraft? – eine Beziehung zu Gott aufbauen sollen. – Auch die Neutestamentlerin Sabine Bieberstein (41–54) wehrt sich gegen R.s bloßes „Schwarz und Weiß“. Sie weist darauf hin, daß nicht nur in außerbiblischen

Schriften, sondern auch im „Alten/Ersten Testament“ bzw. „Ersten/Alten Testament“, wie sie in abwechselnder Reihenfolge schreibt, so etwas wie Hofberichterstattung vor-  
 komme, die andere Stimmen zum Verstummen bringen will. Es gebe zwar auch nach R.  
 bereits in der Bibel selbst so etwas wie eine „Doppel-Kodierung“ und damit sowohl  
 herrschaftsstabilisierende wie herrschaftskritische Tendenzen (43). Aber wer „nicht der  
 Gefahr eines fundamentalistischen Biblizismus erlegen und autoritär den biblischen  
 Gott ins Feld führen will, hat seine oder ihre Optionen offen zu legen“ (53). So fordert  
 auch sie „eine gewisse Vermittlung und Vermittelbarkeit mit gegenwärtigen Erfah-  
 rungen“ (54). Man fragt sich nur, welche Vermittlung genau. Genügt es für die Richtigkeit  
 der Interpretation, daß den „Machtlosen“ (54) gedient wird? – Der kirchengeschichtliche  
 Beitrag von *Albert Gasser* (55–67) weist einerseits darauf hin, daß der Weg zu Gott  
 nicht über die Verachtung des Verstandes führen könne, sondern daß man sich des wahren  
 Gottes mit Hilfe der Vernunft vergewissern müsse (59). Er warnt andererseits vor  
 dem wieder in der Kirche umgehenden Gespenst des Großinquisitors (66); in der Ge-  
 schichte Dostojewskijs vom Großinquisitor sieht er einen Beleg für das Anliegen Rus-  
 ters. Aber es bleibt auch bei Gasser offen, wie man sich tatsächlich „Gottes mit Hilfe der  
 Vernunft vergewissern“ soll, ohne eben damit Gott wieder zu einem Systembestandteil  
 der Welt zu machen und ihn so mit einem Stück Welt zu verwechseln. – Aus religions-  
 philosophischer Perspektive fragt *Ursula Port Beeler* (69–81): „Wenn ich den christlichen  
 Gott radikal aus der Welt und damit der Erfahrungswelt des Menschen heraus-  
 nehme, ist er dann noch zeitangepasst, und kann er dann Menschen heute bei ihrer  
 Suche nach Leben beistehen?“ (76) Solche Sprache ist verräterisch: Steht Gott auf der  
 Suche nach Leben (das hier offenbar als etwas von Gott Verschiedenes gedacht wird)  
 nur bei, und muss er darüber hinaus auch noch „zeitangepasst“ sein? Immerhin bestätigt  
 R., daß dieser Beitrag der Thematik seines Buches am nächsten komme (115), was aber  
 nicht heißt, daß er ihr wirklich entspricht (vgl. 116). Port Beeler meint, „natürliche  
 Theologie“ der „übernatürlichen“ „parallelisieren“ zu sollen (79) und Gott als „absolutes,  
 transzendentes [sic!], geistiges und personales Wesen“ denken (79) zu müssen. Die  
 Frage ist wiederum, wie damit gewahrt bliebe, daß in der christlichen Botschaft Gott als  
 größer als alles auszusagen ist, was wir überhaupt denken können. – Der Dogmatiker  
*Odilo Noti* (83–97) macht R. den Vorwurf, wesentlich abstrakter und „subjektloser“ zu  
 reden, als es etwa die südamerikanische Theologie der Befreiung tue, die dasselbe Anliegen  
 vertrete. Er fordert eine Umformung der Wirklichkeit, damit auf diese Weise der be-  
 drohte Sinn des Glaubens wiedergewonnen werden kann (93). Meine Rückfrage: Folgt  
 nicht erst umgekehrt aus dem rechten Verständnis des Glaubens eine andere Verände-  
 rung der Wirklichkeit als eine solche, die doch alles letztlich beim alten läßt? – Auch der  
 Pastoraltheologe *Urs Eigenmann* (99–114) wirft Ruster eine eher linear-totalisierende  
 und wenig dialektisch-komplexe Denk- und Argumentationsweise vor (99f.). „Für den  
 Glauben auf biblischer Grundlage geht es nicht zuerst und zuletzt um das *Verständnis*  
 von Gott“ (100). Eindeutig werde das Bekenntnis erst von der Praxis her. Es ginge des-  
 halb darum, religionspädagogisch auf Leidenserfahrungen einzugehen. Er hält R.s An-  
 satz letztlich für ein deduktives, offenbarungspositivistisches und damit extrinsezistisches  
 Verständnis (108). Einzuwenden scheint mir, daß nach Mt 13,23 erst das sachgemäße  
 Verstehen des Wortes Gottes Frucht bringt. – In seiner nachträglichen schriftlichen Stel-  
 lungnahme zu den verschiedenen Beiträgen (115–127) weist R. darauf hin, daß ein ver-  
 meintliches denkerisches Erfassen Gottes im Durchgang durch die Erfahrungswelt immer  
 nur zu einer Macht führt, die nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist (117).  
 R. fragt überhaupt, ob „das Unternehmen der Metaphysik aus theologischer Sicht legiti-  
 m ist“ (116). Die Frage erscheint mir, zumindest gegenüber dem, was man üblicher-  
 weise unter Metaphysik versteht, berechtigt: Sollte Gott das Ergebnis von Schlussfol-  
 gerungen sein, dann müßte er unter Begriffe fallen und könnte nicht das sein, was größer  
 ist als alles, was wir denken können. Man kann von Gott immer nur das von ihm Ver-  
 schiedene begreifen, das auf ihn verweist. Gegenüber dem Vorwurf, die Vernunft gering  
 zu achten, schreibt R., es wäre für ihn schlechte Theologie, die Vernunft anzugreifen:  
 „Im Gegenteil, die Kirche schätzt die Vernunft so hoch, dass sie sich nicht scheut,  
 schlechte Vernunft anzugreifen und sie schlecht zu nennen. Im Sinne der Theologie  
 wäre eine Vernunft schlecht zu nennen, die sich an Erfahrungen hält, die zu falschen und

lebensfeindlichen Göttern führen“ (117). Deshalb ist nach R. nicht von Leiderfahrungen auszugehen, sondern zu ihnen hinzuführen; wir müssen überhaupt erst lernen, sie richtig zu sehen. Für ihn ist die Befreiung vom Denkwang einer (platten) Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft, von Christentum und Religion geradezu die europäische Form einer Befreiungstheologie (122). Wenn man, um die Bibel zu lesen, von außerbiblischen Werturteilen ausgehen könnte, bräuchte man keinen Kanon, sondern wüßte schon vorher, was gut ist (124). Durch die Orientierung an der Thora müsse vielmehr die Eigenlogik der Dinge überformt werden (126). M. E. muß jedoch gegen eine schlechte Vernunft grundsätzlich mit Vernunftgründen argumentiert werden. Gegenstand der Offenbarung ist nicht, was gut ist, sondern Gottes Selbstmitteilung, durch die man von dem befreit wird, was daran hindert, das Gute tatsächlich zu tun. – In dem abschließenden Artikel von *Rudolf Engkert* werden noch einmal die Hauptanliegen R.s wie die Einwände gegen seinen Ansatz zusammengefaßt. Engkert behauptet, die Bibel sei Gottes Wort in Menschenwort (133). Aber würde damit nicht verkannt, daß es gar kein anderes Wort als menschliches Wort gibt und daß aufgrund der Menschwerdung Gottes sein Wort ein von vornherein menschliches Wort mit göttlicher Wahrheit und nicht ein anderes Wort in menschlichem Wort ist? Das Wort der Weitergabe des Glaubens, das Gottes Wort zu sein beansprucht, sagt uns, was Gott uns zu verstehen geben will, nämlich unser Geborgensein in der Gemeinschaft mit ihm. Nach Engkert enthebt R. die biblischen Schriften der Religionskritik (132). Gegen R.s These, daß der Glaube nicht Antwort auf eine Fragestellung des Menschen sein könne, meint er, daß der Glaube immer beides sei, Aufnahme und Transformation menschlicher Sehnsüchte (134). Er hält natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis für „komplementär“ (138) und schreibt R. einen „Generalverdacht“ gegen die Vernunft zu (139). Er meint, R. sei Gegner autonomer Ethik und vertrete statt dessen eine Glaubensethik (141). Nachdenkenswert ist Englerts Anfrage an R., ob nicht in seiner Sicht die christliche Botschaft auf eine bloße Forderung, also auf Gesetz hinausläuft, „nämlich sich der Macht des Geldes und des um Besitz kreisenden ökonomischen Denkens zu verweigern“ (136); denn so wird noch nicht deutlich, wodurch man die Freiheit gewinnt, diese Forderung erfüllen zu können. – Obwohl alle Gesprächsteilnehmer den Dialog mit R. für wichtig halten, stimmt ihm keiner wirklich zu. Alle Beiträge lassen jedoch nach meinem Eindruck die Frage und erst recht die Antwort auf sie vermissen, wer denn Gott wirklich sei. Wie kann man von „Gott“ im Sinn der christlichen Botschaft reden, ohne ihn zu einem bloßen Bestandteil einer umfassenderen Gesamtwirklichkeit zu machen, aber auch, ohne daß die Rede von ihm in der Luft hängt? Sie bleiben alle letztlich unbeirrt bei dem von R. wohl mit Recht angeprägerten problematischen Vorverständnis.

P. KNAUER S. J.

DUPUIS, JACQUES, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue* [Il Cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all' incontro, English]. Übersetzt von *Phillip Berryman*. London: Darton, Longman and Todd 2002. XII/276 S., ISBN 0-232-52482-3.

Ist aus einer christlichen Glaubensperspektive heraus der religiöse Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure*, d. h. prinzipiell gut zu heißen oder gar theologisch rechtfertigbar? Das ist die große Frage, mit der sich Dupuis (= D.) in diesem Bd. auseinandersetzt. In der Tat versucht D. in diesem religionstheologischen Beitrag zu zeigen, wie die innerweltlich anzutreffende Vielfalt religiöser Traditionen und Wege nicht als ein Manko, sondern vielmehr als ein fester und von Gott selbst gewollter Bestandteil seines Heilsplans für die gesamte Menschheit verstanden werden kann, ohne dabei die einzigartige und universale Heilsbedeutung Jesu Christi einebnen zu müssen. D. ist zutiefst davon überzeugt, daß die vielfältigen religiösen Traditionen (D. vermeidet es bewußt, von „Religionen“ zu sprechen) nicht nur als unterschiedliche Ausdrucksformen einer ausschließlich vom Menschen ausgehenden Suche nach dem Göttlichen aufgefaßt werden können, etwa im Sinne eines *homo naturaliter religiosus*, der sich eine Art natürliche Religion erschafft, um auf diese Weise seine religiösen Bedürfnisse erfüllen zu können. D.' Ansicht nach sind die vielfältigen religiösen Wege besser als Antwortversuche auf eine Vielzahl vorausgegangener göttlicher Interventionen innerhalb der Menschheitsge-