

„Unfehlbarkeit“ den Begriff einer vom Herrn gestifteten Lehrautorität, der der Beistand des Heiligen Geistes versprochen ist, weitgehend ersetzt hat. Damit wurde das ordentliche Lehramt nicht mehr als die normale Form verstanden, mit der der Herr seine Kirche in der Wahrheit hält, und in diesem Sinne als der normale Vollzug der kirchlichen Unfehlbarkeit. Diese traditionelle katholische Lehre findet eine Bestätigung im darauf folgenden Beitrag über die Neufassung der *Professio fidei* (1989) (259–286). Von der in drei Absätzen gegliederten Schlußformel analysiert S. den zweiten Absatz, in dem, gemäß dem Ersten Vatikanum (DS 3011) und dem Zweiten (*Lumen gentium* 25b), die Lehraussagen des Magisterium *ordinarium et universale* als definitiv gelten, d. h. als irreformabel und damit unfehlbar vorgelegt.

Die Reflexion über das Lehramt der Kirche setzt sich in der letzten Gruppe der Beiträge fort, die von moraltheologischen Kontroversen handeln. Zunächst geht es um zwei spezielle Fragen. Die erste betrifft die Lehre der Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 73 (343–361), über die Zulässigkeit bzw. Verpflichtung, die Konsequenzen eines ungerechten Gesetzes dort zu begrenzen, wo es darum geht, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten freizügigeren Gesetz (z. B. Freigabe der Abtreibung in den ersten drei Monaten) ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen (z. B. Abtreibung aufgrund strenger Indikation). Die andere befaßt sich mit einer Stelle der *Theologia moralis* des Alfons von Liguori, in der von der Möglichkeit die Rede ist, die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anzuwenden (313–342). Durch eine eingehendere Untersuchung der Autoren, auf die Alfons verweist, konnte S. beweisen, daß er keine Ausnahme zu den negativen Vorschriften meinte, sondern eine restringierende Präzisierung der Tragweite eines Gesetzes dort, wo es undifferenziert formuliert ist.

Die letzten zwei Artikel handeln von der Berufung auf das eigene Gewissen, das für nicht wenige, einschließlich des bereits zitierten Erwachsenen-Katechismus, eine Alternative zur authentischen Lehre der Kirche darstellt (343–361, 362–376). Der Verf. unterscheidet zwischen Gewissensurteil und Gewissensentscheidung. Das zweite bereitet kein besonderes Problem; denn es ist unbestritten, daß man gemäß dem entscheiden soll, was in der konkreten Situation als gut erkannt wurde. Das Problem betrifft vielmehr die Frage, wie wir zu diesem praktischen Urteil gelangen können. Dafür stehen einem Katholiken zwei Quellen zur Verfügung: die eigene Vernunft und die Lehre der Kirche. Nun wird die zweite Quelle von denen beiseite geschoben, die ihre eigene Meinung dem vom Glauben getragenen Gehorsam gegen die Kirche vorziehen. Der gegenwärtigen inflationären Berufung auf das Gewissen ist deshalb entgegenzuhalten, daß das Gewissen zwar die letzte, unabtreibbare Instanz ist, die die Verantwortung für das eigene Handeln trägt, aber nicht der letzte (objektive) Maßstab für Gut und Böse.

Der Verf. traut sich, heiße Eisen anzufassen, nicht weil er ahnungslos ist und daher unbeschwert daherreden kann, sondern weil sie ihn selbst belasten und er sich Klarheit verschaffen will (s. Einleitung 13), auch in der Hoffnung, anderen in gleicher Situation helfen zu können. Über seine Position ist kein Zweifel möglich: Er verteidigt jeweils die Position des Lehramtes der Kirche. Er tut es kenntnisreich, sachlich und meist ohne Polemik. Das Buch wendet sich an alle, die mit der Verkündigung und der Weitergabe des Glaubens zu tun haben, nicht zuletzt an die „loyalen Kritiker“ der „Amtskirche“.

P. ERBRICH S. J.

RUSTER, THOMAS, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2005. 336 S., ISBN 3-7867-2570-5.

Der Dortmunder Theologe Thomas Ruster (= R.) hat nach seinem bekannten Buch „Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion“ wieder eine interessante und anregende Schrift veröffentlicht: „Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre“. Mit seiner „Himmelslehre“ erweitert R. seine theologischen Gedanken, die er in „Der verwechselbare Gott“ vorgelegt hat. Hier hatte R. die neuzeitliche Entflechtung von Christentum und Religion begrüßt, weil sie das Christentum von seiner religiösen Dimension befreit und ihm dadurch den Weg zum Gott der Bibel geebnet habe. Der Gott der Religion ist für R. ein vom Menschen ‚domestizierter‘ und vertrauter Gott, der nichts mit dem ‚fremden Gott‘ der Bibel zu

tun hat. Religion definiert er als „höchste, alles bestimmende Wirklichkeit“, die in der modernen Gesellschaft die Form des Kapitalismus angenommen hat. Mit seinen Grunddogmen der Knappheit und der Sorge bestimme jetzt der Kapitalismus den heutigen Menschen vollständig, so daß sich die Christen in ihrer Verkündigung nicht einfach auf die menschliche Erfahrung berufen könnten, weil sie schon vom Kapitalismus affiziert sei. Der christliche Glaube könne sich dieser kapitalistischen Religion nur mit dem fremden Gott der Bibel widersetzen, die die rettende Unterscheidung zwischen den falschen Göttern und dem wahren Gott ermögliche. So will R. den Christen bewußt machen, daß sie vom sehr mächtigen und gefährlichen System der kapitalistischen Religion bedroht seien.

In der „Himmellehre“ vertieft R. jetzt seine Idee vom allbestimmenden System des Kapitalismus, dessen sich der heutige Mensch kaum bewußt sei. Der Mensch meine, autonom und frei zu sein, werde aber von unsichtbaren Systemen manipuliert und beherrscht. Diese Systeme funktionierten auf der Basis der Selbsterhaltung: Sie täten das, was Menschen wollten und erwarteten. R. deutet an, daß sich diese Selbsterhaltungsidee insbesondere bei drei großen Denkern der Neuzeit (Marquis de Sade, Thomas Hobbes, Immanuel Kant) zeigt. Diese Systeme vertieften die Bedürfnisse, so daß der Mensch ohne diese bedürfnisschaffenden und bedürfniserfüllenden Systeme nicht mehr leben könne; er sei völlig abhängig von ihnen. So sei der Himmel über den Menschen nicht verschwunden und bestimme weiter das menschliche Leben. Nach R. zeigt die christliche Himmellehre gerade das, was der moderne Mensch vergessen hat: Es gäbe Systeme und diese Systeme könnten auf Menschen zerstörend oder rettend wirken. Aber nicht nur die christliche Himmellehre, die übrigens in der Theologie in Vergessenheit geraten sei, weise auf diese Problematik hin, sondern auch die Gesellschaftslehre Niklas Luhmanns. R. zeigt, wie nach Luhmanns Gesellschaftstheorie die moderne funktional differenzierte Gesellschaft aussieht. Es gebe in ihr verschiedene soziale Systeme, die nicht mehr von einem übergreifenden System gesteuert würden. Sie seien autopoietisch und funktionierten nach ihrer eigenen System-Rationalität und eigenen Codes der Unterscheidung (z. B. Wissenschaft: wahr/falsch; Wirtschaft: zahlen/nicht zahlen; Moral: gut/böse usw.). Solche Systeme funktionierten exklusiv, wobei sie in ihrer Umwelt mit anderen Systemen verkoppelt seien. Für R. ist es wichtig, daß man in Luhmanns Gesellschaftstheorie deutlich sieht, wie die Systeme auf Menschen wirken. Der Mensch sei diesen Systemen ausgeliefert. Sie bestimmten seine Bedürfnisse, indem sie sich an ihnen orientierten. Somit stehe der Mensch allein vor diesen Systemen, insbesondere vor dem Wirtschaftssystem, und werde von ihnen beherrscht. Am Beispiel des Zinssystems der modernen Gesellschaft zeigt R., wie ein System den Menschen negativ beeinflussen kann. Zinsen schafften Verschuldung, und Verschuldung verlange nach immer größerem wirtschaftlichen Wachstum, damit die Zinsen wieder zurückgezahlt werden könnten. Dieses wirtschaftliche Wachstum werde grenzenlos und schaffe immer neue Zinsen.

Aus dem Gesagten läßt sich erkennen, daß Luhmanns Gesellschaftstheorie für R. eine theologische Relevanz besitzt, die man in drei Punkten zusammenfassen kann: 1. Es gibt eine unsichtbare Macht, die den Menschen übersteigt und dämonisch auf ihn wirken kann. 2. Der christliche Glaube an Gott setzt notwendig das Geständnis der Sündenmacht vieler sozialer Systeme voraus. 3. Für den Kampf gegen dämonische Systeme reichen weder Einzelgänger noch eine simple Moralisierung aus, sondern es braucht ein alternatives System, das R. in der biblischen Unterscheidung Gott/Götter findet. Das Christentum darf sein differenzierendes Codesystem nicht preisgeben, weil es dann wirkungslos würde. Konkret bedeutet dies, daß das Christentum alternative Systeme anbieten soll; so müsse etwa das Zinssystem durch eine zinsfreie Gesellschaft ersetzt werden.

In weiteren Überlegungen vergleicht R. die Gesellschaftstheorie Luhmanns mit der Angelologie in der neuscholastischen und der neueren Theologie. Trotz der Unterschiede besteht nach ihm eine große Kompatibilität zwischen beiden Theorien, die er als Systemtheorien verstehen kann. In unterschiedlicher Terminologie reden beide Theorien vom Himmel oder den Systemen, die den Menschen positiv oder negativ beeinflussen. Die guten Engel leben nicht von der Selbsterhaltungsideologie, sondern von der Anerkennung der Ehre Gottes. Nachdem er durch die Gesellschaftstheorie Luhmanns

und die klassisch-moderne theologische Angelologie die Existenz des Himmels (d. h. der Systeme) nachgewiesen hat, sieht R. in der jüdischen Tora die wahre Alternative zu den bösen Systemen der modernen Gesellschaft. Die Tora funktioniere wie die oben geschilderten Systeme. Sie sei geschlossen und autopoietisch, habe ihre eigenen Codes (Unterscheidung zwischen Gott und Göttern), schaffe ihre eigene Wirklichkeit und erkenne nur Gottes Herrlichkeit an. Nach R. sind die Christen von der Tora nicht dispensiert, weil Jesus sie nicht abgeschafft hat. Er habe sogar die Gebote der Unterscheidung zwischen Israel und anderen Völkern verschärft und andere Gebote, „die im Innern Israels für Ausgrenzung und Entzweiung sorgen“, entschärft. Konkret könne sich die Tora durch vier Strategien der Destruktivität autonom gewordener Funktionssysteme widersetzen. Die erste Strategie würde die strukturelle Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen unterbrechen, indem sie verhindert, das zu tun, was wir wollen. Sie sei gegen das Selbsterhaltungssystem der kapitalistischen Religion gerichtet und setze alles auf die Anerkennung der Ehre Gottes (konkret z. B. durch Verbote von Handel und das Sabbatgebot). Die zweite Strategie würde die Evolution sozialer Systeme unterbrechen, bevor sie sich gegenüber ihrer Funktion verselbständigen. Jedes System, heute insbesondere das Wirtschaftssystem, sei ständig in Gefahr, alles nur seiner eigenen Reproduktion unterzuordnen und dadurch zerstörerisch auf die Umwelt zu wirken. So stoppten die Gebote der Tora diese „Systemevolution an der Stelle, an der die Autonomisierung einsetzt“ (243). Die dritte Strategie würde soziale Systeme auf der Programmebene beeinflussen (vgl. 249). Die letzte, vierte Strategie würde schließlich soziale Systeme irritieren. Das Christentum solle sich nach R. von anderen Systemen unterscheiden und dadurch andere Systeme irritieren. R. zeigt, wie das Mönchstum und die marianische Frömmigkeit die geschlossenen politischen Systeme irritiert haben (vgl. 259–263).

Im siebten Kap. unterzieht R. die Tora-Interpretation von Maimonides und Thomas von Aquin seiner Kritik. Beide Denker reduzieren die Tora auf die Vernunft. Die Tora sei nichts anderes als eine kleine Nachbesserung der Vernunft. Damit verfehle besonders Thomas von Aquin die Tatsache, daß auch die Vernunft teuflisch sein und werden könne. So spricht sich R. gegen jede Reduzierung der Tora auf die Vernunft aus. R. beruft sich auf Yeschajahu Leibowitz und kommt zur Schlußfolgerung, daß die Tora auf nichts reduziert werden darf, weil sie um ihrer selbst willen (UISW) existiert und ihr Lohn das Handeln nach ihren Gesetzen ist. Die Frage nach ihrem Zweck („nicht um ihrer selbst willen“ – NUISW) diene dazu, die Unterscheidung des Systems im System zu betrachten und nach ihrem Sinn zu fragen.

Das letzte Kap. widmet R. nochmals den Engeln. Die seligen Engel stellen toracodierte Systeme dar, in denen man zwischen Gott und Göttern unterscheidet: a) Engel tun, was die Tora tut. b) Engel rufen toragemäßes Denken und Handeln hervor. c) Engel stellen sich ein, wenn die Tora angenommen und ihr entsprochen wird. d) Engel kennen das Geheimnis des Gesetzes des Lebens und offenbaren es. Sie sind auf das Wirken des Menschen angewiesen. Sie breiten das Gute aus, wenn die Menschen das Gute tun, so, wie die bösen Engel das Böse bewirken, wenn die Menschen das Böse tun. Nach R. haben die Christen, wie es die Offenbarung des Johannes bezeugt, das Wirken der seligen Engel als Mächte gegen das politische System des Römischen Reiches verstanden. Nun hat sich die Situation in der modernen Gesellschaft verändert. Jetzt ist das Wirtschaftssystem das beherrschende und alles bestimmende System, dem sich die Christen mit den seligen Engeln widersetzen sollen (vgl. 167). Der besondere Ort, an dem das Wirken der seligen, toracodierten Engel erfahren wird, ist für R. die Heilige Messe. In der Heiligen Messe geschehe das Gegenteil der alles bestimmenden Religion des Kapitalismus (vgl. 328).

R.s Buch gebührt das große Verdienst, daß es wie kein anderes theologisches Buch in der neueren Theologie auf die Aktualität und Wichtigkeit der christlichen Angelologie hinweist, die in der Theologie nebensächlich, abstrakt oder fast völlig vergessen ist. Nach R.s Himmellehre kann man die Angelologie nicht mehr betrachten wie bisher: nur als ein interessantes theologisches, fast esoterisches Stück aus längst vergangenen Zeiten, mit dem man in der christlichen Theorie und Praxis nichts anzufangen weiß. R. hat eindrucksvoll das Gegenteil nachgewiesen: Die christliche Angelologie kann heute

so bedeutungsvoll und inspirierend sein wie nie zuvor. Sie macht uns auf die unsichtbaren Mächte und Gewalten der kapitalistischen Religion in der modernen Gesellschaft aufmerksam, die durch ihre perfiden Gesetze der Selbsterhaltung zerstörerisch auf uns wirken. Angesichts der bösen Systeme hilft nicht mehr ein christlicher Individualismus, sondern die Christen müssen versuchen, ein anderes System zu schaffen, ein System der christlichen Kontrastgesellschaft, in der es nicht mehr um die Selbsterhaltung, sondern um die Ehre und Herrlichkeit Gottes geht. So gewinnt mit R.s „Himmelslehre“ die Angelologie ihren „Sitz im Leben“ des modernen Menschen.

Aber wir möchten hier auch einige Fragen an R.s Angelologie stellen. Es verwundert sehr, daß R.s Angelologie fast ohne jeden christologischen Bezug konzipiert ist, so daß sich die Frage aufdrängt, ob sie sich überhaupt noch als christliche Himmelslehre verstehen läßt. Nur auf ein paar Seiten begegnen wir dem einen oder anderen Zitat aus dem Neuen Testament, und auch Jesus Christus wird nur beiläufig erwähnt. Man bekommt den Eindruck, daß nicht Jesus Christus sondern die Tora und die toracodierten Engel im Mittelpunkt von R.s Angelologie stehen. Das würde bedeuten, daß sich die Christen nicht so sehr mit Christus als vielmehr mit der Tora und den seligen Engeln gegen die kapitalistische Religion auflehnen sollten. In diesem Sinne könnte man sagen, daß R.s Projekt einer toracodierten oder alttestamentlichen Angelologie ganz gelungen, er aber eine christologisch begründete Angelologie schuldig geblieben ist. Folglich reduziert R. das unterscheidend Christliche auf folgendes: „Das unterscheidend Christliche ist die christliche Unterscheidung“ (264). Diese christliche Unterscheidung schließt für R. vor allem die Unterscheidung zwischen Gott und Göttern ein. Hier sehen wir die Reduzierung des Christlichen auf ein System: „Es ist die Unterscheidung, die das Christentum als System konstruiert und mit der es seine Umwelt beobachtet, [...]. Das Christentum kann als unterscheidbares System nur vorkommen, wenn es eine Unterscheidung setzt und in seinen Operationen bei dieser Unterscheidung bleibt“ (ebd.). Niemand wird bestreiten, daß der christliche Glaube auch Systeme schafft, aber auf gar keinen Fall darf man den christlichen Glauben auf ein System reduzieren. In der Mitte des christlichen Glaubens steht kein System, sondern eine Person: Jesus Christus. Jesus Christus selbst ist das unterscheidend Christliche. Das bedeutet, daß die Theologie in erster Linie nicht eine Lehre der Tora-Unterscheidung (vgl. 265–266), sondern der christologischen Konzentration sein müßte. Ein anderes Problem, das sich uns in der „Himmelslehre“ R.s stellt, ist sein Verständnis von Religion. Seiner Meinung nach beinhaltet die religiöse Erfahrung nur die Himmelsfrömmigkeit, d. h., sie beziehe sich nur auf die Natur und nicht auf die Übernatur (50; vgl. auch 316–317). R. bekräftigt seine Argumentation mit einigen Zitaten aus „Nostra Aetate“. Es wäre falsch, die religiöse Erfahrung anderer Religionen auf die Erfahrung der Natur bzw. auf die Himmelsfrömmigkeit zu reduzieren. Diese Interpretation kann sich nicht auf die neueren kirchlichen Dokumente berufen (z. B. NA 4. 9. 11; RM 28), die zur Genüge beweisen, wie R. in exklusivistischer Weise andere Religionen interpretiert. Dessen ist sich auch R. bewußt. Er zitiert „Nostra Aetate“ willkürlich bzw. nur daraus das, was seine These von Religion als Himmelsfrömmigkeit unterstützt (nur NA 2).

So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß R. uns ein religionsfreies, jüdisch-toracodiertes Christentum ohne Jesus Christus liefert – eine Vorstellung, die man nur schwer akzeptieren kann.

I. RAGUŽ