



ORIENTIERUNG

Nr. 11 64. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2000

IN DER TRADITION von Schwester Madeleva Wolff CSC sind wir, sechzehn ehemalige Dozentinnen der *Madeleva Lecture*, eingeladen worden, ein Wort der Hoffnung und der Ermutigung für die Frauen in der Kirche zu sprechen. Im Blick auf die Vielfalt der Gaben, die uns Gottes Geist verliehen hat, bringen wir unsere spezifischen Erfahrungen und Berufungen zum Ausdruck, teilen aber gemeinsam eine universale Vision, die unserer katholischen Tradition treu ist.

Madeleva Manifest

Wir sagen Frauen im kirchlichen Dienst, in der theologischen Lehrtätigkeit und Forschung: Vergewissert Euch erneut, was es bedeutet, Leib Christi in seiner Ganzheit zu sein. Was jetzt geschieht, entspricht nicht Gottes Plan.

Wir sagen jungen Frauen, die nach Beispielen einer prophetischen Leitung Ausschau halten: Geht mit uns, die wir den Weg Jesu Christi zu gehen versuchen, der unsere Hoffnung bestimmt und unser Engagement lenkt. Der Geist Gottes ruft uns zu einem Feminismus im Sinne des Evangeliums, der die menschliche Würde aller achtet, und der uns bewegt, treu in der Nachfolge zu sein, den Einsatz zur Überwindung jeder Form von Unterdrückung – begründe sie sich auf Geschlecht, sexueller Orientierung, Rasse oder Klasse – zu wagen.

Wir sagen Frauen, die von den Dämonen der Verzweiflung und der Gleichgültigkeit versucht werden: Vergewissert Euch immer wieder, was es bedeutet, ein Mensch in seiner Fülle zu sein, geschaffen als Bild Gottes, und was es bedeutet, diese Wahrheit im Alltag zu leben und zum Ausdruck zu bringen.

Wir sagen Frauen, denen die Nachfolge einen hohen Preis abverlangt: Ihr seid nicht allein. Wir erinnern an jene, die uns vorangegangen sind, die uns geholfen haben, die kostbare Perle, nämlich den Reichtum katholischen Denkens und katholischer Spiritualität, zu finden. Wir danken jenen, die uns weiterhin dabei ihre Hilfe anbieten.

Wir sagen jungen Frauen in der Kirche: Bemüht Euch weiterhin um einen aus dem Evangelium sich ergebenden Feminismus. Auf diesem Weg werden wir mit Euch sein, indem wir mit Euch teilen, was wir an Freiheit, an Freude und an Kraft in innerer Vertrautheit mit Gott erfahren haben. Wir bitten Euch, schließt Euch unserm gewaltfreien Engagement für grundlegende Änderungen der Kirche und der Gesellschaft an.

Wir lehnen alle Handlungen, Gebräuche, Gesetze und Strukturen ab, die Frauen und Männern ihre volle Menschenwürde vorenthalten. Deshalb fühlen wir uns moralisch verpflichtet, dagegen zu protestieren und zu widerstehen. Wir verpflichten uns, das Erbe biblischer Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen. Dieses verpflichtet jede Person, sich gegenüber den Mitmenschen, dem Kosmos und dem Schöpfer sachgemäß zu verhalten.

Wir sehen uns in die Pflicht genommen, in Situationen und bei Menschen, wo es niemand erwartet, Gottes Anruf wahrzunehmen, und wir verpflichten uns, den Dialog über Fragen der Freiheit und Verantwortung von Frauen entschieden fortzusetzen. Wir laden jeden aus andern Traditionen ein, sich uns bei der Suche des je umfassenderen *Shalom* Gottes einzusetzen.

Zu Anlaß und Kontext des *Madeleva Manifests* vgl. «Zur Titelseite» (letzte Seite).

KIRCHLE/FRAUEN.

Madeleva Manifest: Schwester Madeleva Wolff CSC und die Frauenbewegung in den USA – Die Einrichtung der *Madeleva Lectures* – Das diesjährige Treffen bisheriger Dozentinnen – Ein Manifest, gerichtet an die Frauen in der Kirche – Feminismus und die Botschaft des Evangeliums (vgl. auch «Zur Titelseite» auf der letzten Seite).

BRASILIEN

Am Xingu – eine dokumentarische Autobiographie: Zu den Aufzeichnungen von Bischof *Erich Krätter* (1906–1985) – Ein, bekannter Onkel und sein noch prominenterer Neffe – Neuaufgabe einer dokumentarischen Biographie – In der Erstauflage wurden die politisch wie sozial brisanten Passagen gestrichen – Protokoll einer missionarischen Pionierzeit – Bei den Menschen am Xingu – Was heißt Missionierung? – Weltkirche oder Kirche in aller Welt? – Der Aufbruch einer Kirche mit indianischem Gesicht.

Andreas Batlogg, Innsbruck

THEOLOGIE/PASTORAL

Zur Qualität des theologischen Dienstes/Produktes: Ein fundamentaltheologischer Einspruch – Zur Debatte über die *Ökumenische Basler Kirchenstudie* – Management- und Marketingforschung als neue Bezugswissenschaften der Theologie? – Die Wahrnehmung der Herausforderungen der Zeit – Widerspruch gegen jede Form von Anpassung – Verständnis von Qualität als Kundenzufriedenheit – Kirche als Dienstleistungsunternehmen – Theologische Auseinandersetzung um das Raster von Angebot und Nachfrage, von Leistungserwartungen und Leistungserfüllung – *Karl Barths* Wahrnehmung kirchlicher Wirklichkeit – Kirche ist in Anspruch genommen durch das Wort Gottes – Zeugendienst als grundlegende Handlung – Widerspruch zur Marktkonformität – Die Kriterien von Sachgemäßheit, Sachgerechtigkeit und Sachdienlichkeit – Glaube ist genuin kommunikativ – Elemente einer theologischen Handlungstheorie.

Edmund Arens, Luzern

POLITIK

Chile 1973–1999: *Beatriz Brinkmanns* Studie über Straflosigkeit – Gegen Gleichgültigkeit und Vergessen – Betreuung von Opfern der Diktatur – Plädoyer für die Erinnerung.

Ruth Schlette, Bonn

THEOLOGIE

Theologische Utopie nach Auschwitz: Zum letzten Band von *Friedrich-Wilhelm Marquardt*s Dogmatik – Der schwierige Utopiebegriff – Kein Raum in der Herberge – Erinnerung an den Garten Eden als Zukunftshoffnung – Jerusalem als die neue Stadt – Reich Gottes, Transzendenz und Gottesferne – Der Erste Glaubensartikel – Ein fundamentaler Perspektivenwechsel – Neuinterpretation der Trinität.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Am Xingu – eine dokumentarische Autobiographie

Zu den Aufzeichnungen von Bischof Erich Krätler (1906–1985)¹

Der Neffe ist der bekanntere der beiden. «Dom E. Krätler» indes genügt nicht für eine eindeutige Identifizierung. Man muß in der jüngsten Geschichte der Xingu-Mission im Amazonasgebiet schon den Vornamen des austrobrasilianischen Bischofs dazufügen und obendrein mehr als den ersten Buchstaben. Denn auf Bischof E. Krätler folgte – Bischof E. Krätler. Das ging so: Erwin Krätler wurde 1981 zum Nachfolger seines Onkels Erich Krätler ernannt. Der Vorgang hat allerdings nichts mit Nepotismus zu tun. Er erklärt sich aus der simplen Tatsache, daß beide den Missionaren vom Kostbaren Blut (CPPS) angehören. Dieser Kongregation hatte Papst Pius XI. die Seelsorge am Xingu angeboten.² Im August 1934 wurde das Gebiet im Norden Brasiliens zur Prälatur mit Sitz in Porto de Moz (seit 1948 in Altamira) erhoben³, im Dezember 1934 langte Erich Krätler – nach wenigen Monaten Sprachstudiums in Vila Viçosa/Portugal – in Porto de Moz ein, um (von wenigen Unterbrechungen abgesehen) bis 1965 am Xingu zu bleiben. Nach sechsjähriger Tätigkeit in Rom sollte er im August 1971 als Bischof dorthin zurückkehren.

Dom Erwin Krätler, der 1999 sein sechzigstes Lebensjahr vollendete, ist – (wie sein Onkel Erich) aus Koblach im vorarlbergischen Rheintal stammend – in unseren Breitengraden weithin bekannt geworden durch sein kompromißloses Eintreten für die Rechte der Indianer⁴, denen die brasilianische Verfassung erst 1988 schutzwürdige Eigenständigkeit zubilligte, indem sie auf die «Integration der Indianervölker» in die sogenannte Nationale Gesellschaft verzichtete.⁵ Er war Präsident des 1972 von seinem Onkel Erich Krätler mitbegründeten Indianer-Missionsrates CIMI (Conselho Indigenista Missionário), dem zunächst landesweit und in der Folge auch international tätigen Organ der Brasilianischen Bischofskonferenz CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Nicht nur sein Engagement für die indigenen Völker selbst, sondern auch für deren angestammtes Land, das Amazonasgebiet («die Lunge des Planeten»), das durch schonungslose Abholzungen auf eine ökologische Katastrophe zusteuert, zumal das klimatische Gleichgewicht des gesamten Kontinents (wenn nicht darüber hinaus) zum Kippen gebracht werden könnte, hat ihn ins Visier der Mächtigen gerückt.

Mehrere Attentate hat Erwin Krätler bereits überlebt. Der im deutschen Sprachraum gefragte Vortragsredner ist Ehren doktor der Universitäten Bamberg⁶ und Innsbruck. Auf der Außerordentlichen Bischofssynode für Amerika in Rom

(16.11.–12.12.1997) hat er mit seiner «Intervention für mehr Mut und Offenheit für das Wagnis der Inkulturation des Evangeliums in die indigenen und afrobrasilianischen Kulturen»⁷ aufhören lassen und dafür den Applaus des Papstes und des Plenums geerntet. Über dreißig zusammen mit einem anderen brasilianischen Bischof erstellte und in einer Arbeitsgruppe einstimmig verabschiedete Vorschläge zum Thema «Kirchliche Basisgemeinden» jedoch kamen in der Synodenaula «nur in verkürzter und entstellter Form zur Sprache»⁸, was Krätler in einem Rundbrief direkt fragen ließ: «Warum haben nur wenige den Mut, die Dinge klar beim Namen zu nennen? Wo bleibt das Selbstverständnis der Bischöfe, die mit und unter dem Nachfolger des Petrus ... in der Kirche Verantwortung tragen?»⁹

Eine literarische Auferstehung

Erich Krätler (1906–1985) erlebt mit dem hier anzuzeigenden Band seine literarische Auferstehung, und das im doppelten Sinn. Denn die dokumentarische Autobiographie «Menschen am Xingu», in der er aus seinem Leben als Missionar am größten Nebenfluß des Amazonas erzählt, ist bereits 1972 unter dem Titel «Blut an den Steinen» (Tyrolia, Innsbruck) erschienen. Mit der von Franz Braumann im Karl-May-Stil bearbeiteten und ebenso (von Karl Sommer) illustrierten Fassung war Erich Krätler seinerzeit mehr als unglücklich: «Die haben mir ein Jugendbuch daraus gemacht.»¹⁰ Krätler dachte daran, seine auf eine «langweilige Indianergeschichte»¹¹ zurechtgestutzten, um sämtliche politisch wie sozial brisanten Passagen gebrachten Erinnerungen in der Originalfassung neu zu publizieren. Doch er kam nicht mehr selbst dazu. So ist diese Neuauflage (die einen anderen Titel wählen mußte, weil der Nachdruck von 1995 noch nicht vergriffen war) zur postumen Wiedergutmachung geworden. «Menschen am Xingu» erscheinen endlich so, wie sie ihr Verfasser verstanden haben wollte: als Dokumentation von Begegnungen und Ereignissen aus drei Jahrzehnten.

Im Mittelpunkt des Bandes stehen nunmehr die Menschen, um die es damals ging und heute noch geht, und nicht mehr einseitig die europäischen Missionare, die auf bedauernswerte arme «Wilde» stoßen und «Evangelisierung mit Europäisierung gleichsetzen» (VIII), bar jeglicher Sprachkenntnisse oder eines Mindestverständnisses für religiöse Ausdrucksformen der einheimischen Völker. Mit «Menschen am Xingu» hat man auch das Protokoll einer missionarischen Pionierzeit vor sich, deren äußere Bedingungen heute kaum mehr vorstellbar sind: ein Stück Sozial- und Mentalitätsgeschichte eines Teiles von Brasilien, der mit der Erfindung des Vulkanisierungsverfahrens von Kautschuk durch den US-Amerikaner Charles Goodyear (1839)

und zur Bewahrung der Schöpfung im Regenwald in überzeugender Einheit von Theorie und Praxis Grundelemente christlicher Theologie neu zur Geltung gebracht.» Zitiert nach: O. Fuchs, «Ehre gebührt dem, der Ehre gibt...». Laudatio für Paolo Suess, in: Orientierung 57 (1993) S. 221–226, hier 225, Anm. 43.

⁷F. Weber, Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden (1. Teil), in: Orientierung 62 (1997) S. 74–77, hier 76.

⁸Ebd.

⁹Bischof Erwin Krätler, Christus zeigt auf Amazonien. Wie ein peripherer Bischof am Xingu die Synode für Amerika erlebte; zitiert nach F. Weber, Senfkörner und Sauerteig, ebd.

¹⁰Zitiert nach: Kommentar der Herausgeberin, in: Menschen am Xingu, S. 338.

¹¹Ebd. – Vgl. den eher an einen Abenteuerroman erinnernden Klappentext der Ausgabe von 1972: «Ein Missionar aus dem Urwald Brasiliens schildert seine Erlebnisse. Bei einem ersten Zusammentreffen mit den Indianern bekommt er den Eindruck, daß diese ihn zum Frühstück verzehren wollen. Zahlreich sind seine Abenteuer auf den Flußfahrten, bei denen er mit den Gummisammlern und mit der wilden Tierwelt bekannt wird. Das Buch ist spannender als manche erfundene Geschichte.»

¹Erich Krätler, Menschen am Xingu. Eine dokumentarische Autobiographie. Herausgegeben von Angelika Meusburger im Auftrag des Forschungsinstitutes Brennerarchiv in Verbindung mit dem Franz-Michael-Felder-Verein. Böhlau-Verlag, Wien-Köln-Weimar 1997 (ISBN 3-205-98763-2), XXVII u. 380 Seiten, ATS 398,-.

²Der italienische Priester Caspar del Bufalo (gest. 1837) hatte 1814 in San Felice in Umbrien die Kongregation vom Kostbaren Blut gegründet, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts auf ganz Italien ausbreitete. Die deutsche Provinz wurde 1922 gegründet. 1930 wurde ihr die Mission am Xingu anvertraut, nachdem Pius XI. im Jahr zuvor mit einer entsprechenden Bitte an die Kongregation herangetreten war. Bis dahin gehörte die Region zur riesigen Prälatur Santarém unter Bischof Armando Bahlmann OFM. Die mit ihm zusammenarbeitenden deutschen Franziskaner kamen nur sehr selten an den Xingu, «und dann meist auf «desobrigada», was nichts anderes bedeutete, als die seit dem lange zurückliegenden letzten Besuch geborenen Kinder zu taufen und die Ehe ihrer Eltern sakramental zu legitimieren» (Erwin Krätler, Vorwort, in: Menschen am Xingu, S. IX).

³AAS 27 (1934) S. 353–356: «Animarum bonum postulat».

⁴Erwin Krätler, Mein Leben ist wie der Amazonas. Aus dem Tagebuch eines Bischofs. Salzburg 1992.

⁵Vgl. L. Kaufmann, Indianer und Mitwelt, in: Orientierung 53 (1989) S. 37.

⁶Die Begründung dafür lautete: «Bischof Erwin Krätler hat bei seinem evangeliumgemäßen Einsatz für die Kirche als geschwisterliche Communio, für die Befreiung der Armen, für die Menschenrechte der Indianer

schlagartig ins Blickfeld wirtschaftlicher Interessen geraten war.¹²

So heiß begehrt war das «fließende Holz» zwar nicht mehr, als Erich Kräutler Ende 1934 am Xingu eintraf, denn das brasilianische Monopol war bereits 1876 gebrochen worden: Seither boomten Holz, Gold und Viehzucht. Die mit industrieller Präzision vorangetriebene Ausbeutung des Regenwaldes und die damit verbundenen sozialen Probleme waren jedoch geblieben. Und sie wirken bis heute noch nach.

Als Pater gegangen, als Bischof wiedergekommen

Die rasante Entwicklung im Amazonasgebiet wird auch durch das Vorwort deutlich, für das die Herausgeberin Angelika Meusbürger Dom Erwin Kräutler gewinnen konnte (VII–XXVII). Der Jüngere kam 1966 an den Xingu. Im Jahr zuvor war Erich Kräutler, seit 1948 Generalvikar der Xingu-Prälatur, zum Vizegeneral seiner Kongregation gewählt worden und verbrachte eine sechsjährige Amtszeit in Rom. Währenddessen entstand seine Autobiographie. Als Quellen dienten ihm seine Tagebuchaufzeichnungen und Berichte, die er einzeln im «Herold des Kostbaren Blutes», einer Monatszeitschrift der Kongregation, veröffentlicht hatte.

Erich Kräutlers Wiedereinstieg am Xingu war belastet. Im April 1971 von Papst Paul VI. (als Nachfolger von Clemens Geiger CPPS) zum Bischof ernannt, wurde er Ende Juni 1971 in Feldkirch von Bruno Wechner zum Bischof geweiht und kehrte im August 1971 in den Regenwald zurück. (Für ein Jahrzehnt waren nun beide Kräutlers zusammen.) So sehr die Ernennung zum Bischof in Altamira und Umgebung Jubel und Zustimmung auslöste, so sehr wurde die Freude – wie Erwin Kräutler festhält – durch den Umstand getrübt, daß die Bischofsweihe im Tausende Kilometer entfernten Europa stattgefunden hatte. Ein Affront: «Die Leute hatten keine Ahnung, wo Feldkirch liegt, und fragten sich natürlich, ob sie zu gering wären, um ein würdiges Fest auszurichten. Das Volk fühlte sich vor den Kopf gestoßen.» (X) Erwin Kräutler verschweigt nicht, daß der nach Rom berufene Pater Erich Kräutler auf völlig veränderte Bedingungen stieß, als er als Bischof zurückkehrte, und daß es zunächst so aussah, als werde sein Onkel davon «erdrückt» (XI). Doch es klappte. Denn trotz seiner 65 Lebensjahre gelang es Dom Eurico, sich auf die neuen Umstände einzulassen. Er verwirklichte nichts im Alleingang, konsultierte seine diversen Gremien und beeindruckte bei den Zusammenkünften der Bischöfe Amazoniens 1972 in Santarém und 1974 in Manaus mit seinen Erfahrungen. Er beteiligte sich an der Ausarbeitung von pastoralen Leitlinien für Amazonien ebenso wie an zukunftsweisenden Dokumenten, die die Ausbildung der Laien, die Basisgemeinden, die soziale und pastorale Begleitung der Siedler entlang der Transamazônica, die Jugendarbeit und die Indianerpastoral zum

¹²Das Jahr 1839 bildet eine Zäsur in der Geschichte Amazoniens. Denn mit dem Vulkanisierungsverfahren war ein neuer Wirtschaftszweig geboren. Abermillionen von Gummibäumen, plötzlich ein begehrter Rohstoff, standen zur Ausbeutung bereit. Schnell kamen «Gummibarone» auf, die die «Seringueiros» (Gummizapfer) in sklavenähnlicher Abhängigkeit hielten und auf dem internationalen Markt ein Vielfaches des Einkaufspreises erzielten. Als es Sir Henry Wickham 1876 trotz eines strengen Ausfuhrverbots gelang, Gummisamen nach England zu schmuggeln, war die Monopolstellung dahin. Die in den Kew Gardens bei London gezogenen Setzlinge wurden später nach Malaysia verschifft, wo riesige Plantagen angelegt wurden, die höhere Gewinne abwarfen als in Brasilien, das sich von dieser Krise bis zum Zweiten Weltkrieg nicht mehr erholen konnte. Als die Amerikaner nach dem Verlust der Gummipflanzungen im Fernen Osten wieder auf Kautschuk angewiesen waren, wurde der Amazonas noch einmal interessant. Als Brasilien 1942 Deutschland und Italien den Krieg erklärte, konnten wehrfähige Männer zwischen den europäischen Schlachtfeldern und den Gummibaumpflanzungen im Amazonasbecken und am Xingu wählen, wo sie als «soldados da borracha» (Gummisoldaten) eingesetzt wurden. Der Bau der Transamazônica lockte große Unternehmen an den Xingu, was einen enormen Bevölkerungszuwachs mit allen damit verbundenen sozialen Problemen zur Folge hatte. Mehr und mehr gingen die Indios in der zivilisierten Bevölkerung auf.

Inhalt hätten. Erich Kräutlers Auftritt bei der Vollversammlung der CNBB 1973 hatte zur Folge, daß ein «Projekt der Schwesterkirchen» ins Leben gerufen wurde, «demzufolge personell wie finanziell besser ausgestattete Diözesen im Süden des Landes für die armen Bistümer im Norden Mitsorge tragen sollen.» (XI) Mit 75 kehrte er nach Europa zurück, zunächst ins Kloster Schellenberg/Liechtenstein. Als Folge seines langen Aufenthalts in den Tropen verstarb er am 29. Dezember 1985 in Hochrum bei Innsbruck.

In seinem instruktiven Vorwort zeigt Erwin Kräutler auf, was sich inzwischen verändert hat, und er stellt die Menschen am Xingu vor, Menschen, wie sie waren und wie sie sind: die Kayapó, die sich «Mebengokrê» («Menschen aus dem Haus des Wassers») nennen und weder Alkohol noch Prostitution kannten, bis mit Hölzhändlern und Goldschürfern der fragwürdige Segen der Zivilisation über sie hereinbrach; die Araweté und Asurini, zwei Völker mit etwa 350 Personen, zu denen erst seit Mitte der siebziger Jahre Kontakte bestehen; die Parakanã, deren ursprüngliche Heimat dem Straßenbau und einer großangelegten Kolonisierung zum Opfer fiel und die noch heute unter dieser «Zwangsumsiedlung» leiden; die Arara, die Curuaia und Xipaya. Viele Indio Stämme sind inzwischen in der sogenannten zivilisierten Bevölkerung aufgegangen. Geblieben sind die Gesichter, verändert haben sich Mentalitäten, immer wieder zerstört wurde das Vertrauen, daß von den Weißen etwas Gutes kommen könne. Von dieser *Hermeneutik des Verdachts* sind auch ausländische Missionare nicht ausgenommen.

Bei den Menschen am Xingu

Die achtzehn Kapitel des Buches setzen im August 1937 ein, zwei Jahre und neun Monate nach Erich Kräutlers Ankunft in Porto de Moz. Kräutler ist auf den Einsatz im «Dschungel» bei den «wilden Indianern» kaum vorbereitet: «arm und hilflos und – sagen wir es ganz offen – unerfahren» (23) erlebt er sich. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß ein Mitbruder aus derselben Kongregation, der gebürtige Allgäuer P. Clemens Geiger, seit 1935 der Xingu-Prälatur als Apostolischer Administrator vorsteht¹³: «Auch mit den klügsten Syllogismen der aristotelischen Philosophie oder der Theologie stand ich hier wie ein Entblößter im Rampenlicht der Öffentlichkeit. Gewiß war eine wissenschaftliche Ausbildung, Ethnologie, Religionswissenschaft und Linguistik eine wertvolle und notwendige Voraussetzung, doch wenn Glaubensbegeisterung, Opfersinn, Hingabe, Initiative, Taktgefühl, Anpassungsfähigkeit und Geduld fehlen, wäre die Katechese nichts anderes als das üppige Wuchern der tropischen Pflanzenwelt, aber ohne jede Fruchtbarkeit. Und beide Elemente, Wissen und Charakter, brauchen noch das Organ, das den Indio am schnellsten erreicht: die Sprache des Herzens.» (75) Das Alphabet dieser Sprache hat Kräutler intus. Es mühelos zu beherrschen wird freilich zur Lebensaufgabe. Er freundet sich mit Einheimischen an, was jahrzehntelange Wechselbäder der Gefühle, vermeintliche Verlässlichkeiten und tiefe Enttäuschungen ebenso mit sich bringt wie sich durchhaltende Freundschaften. Mühsam lernt er, die sozialen Klassen und Hierarchien zu durchschauen, die das tägliche Leben prägen. Die Rechtsprechung besteht im Faustrecht. Moskitoplagen, Malaria Krämpfe und etliche andere bedrohliche Epidemien durchziehen sein Leben. Langsam gewöhnt er sich ans Rauchen als «Heilmittel gegen Hunger, Durst und Einsamkeit» (34): «Der Xingu ist eine ewige Melancholie.» (70)

¹³Bereits 1752 war der Bregenzer Jesuit Rochus Hundertpfund (1709–1777) an den Unterlauf des Xingu vorgedrungen. Im Vorfeld der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) wurde er 1759 aufgrund des Dekretes des Marquis de Pombal aus Brasilien vertrieben; vgl. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil. T. III. Rio de Janeiro-Lisboa 1943*, S. 355f.; K. H. Oberacker, *A colaboração alemã para a construção da Nação Brasileira. São Paulo 1955*, S. 105. – Fritz Hochwälder läßt in seinem Drama «Das heilige Experiment» Hundertpfund als Superior im sogenannten Jesuitenstaat Paraguay auftreten. Das erwähnt auch Kräutler (Menschen am Xingu, S. 84) ausdrücklich.

Einer der berührendsten Momente seines Lebens am Xingu ist der Wunsch der drei Indio-Buben Toko-kokenti, Noé und Tekran¹⁴, sich ihm anzuschließen: «Papai, wir wollen mit dir gehen!» (77)

Auf einer mehrmonatigen, beschwerlichen «Bettelreise» 1940 nach Rio de Janeiro wird Kräutler bewußt, daß für die Menschen der brasilianischen Hauptstadt der Amazonas nicht nur geographisch, sondern vor allem mental weit entfernt ist, «als ob er in einem anderen Kontinent läge» (132). Für die Städter sind Indios die «menschensressenden Wilden» (142) und «Untermenschen» (320). Während der Regenmonate Januar bis Juni doziert er auf Einladung des Erzbischofs von Belém, der im ehemaligen Jesuitenkolleg residiert, Geschichte und Kirchenrecht in den beiden Diözesanseminaren. Außerdem fungiert er als dessen Privatsekretär und wirkt als Kaplan an der Kathedrale.¹⁵ In Belém lernt er einen Priester kennen, der hier gerade im Auftrag des brasilianischen Staatspräsidenten Getúlio Vargas Möglichkeiten der seelsorglichen Betreuung von Einwanderern aus dem Nordosten sondiert: Hélder Câmara (vgl. 199f.). Kräutler nutzt die Zeit, um Kontakte zu knüpfen, und müht sich bei gesellschaftlichen Anlässen um Bewußtseinsbildung. Man muß sich das vorstellen: In Altamira, der Hauptstadt des Xingu, gab es noch in den vierziger Jahren kein einziges Hotel, kein Restaurant, kein fließendes Wasser und überhaupt keine hygienischen Einrichtungen.

Weltkirche oder Kirche in aller Welt?

Die Schilderungen Kräütlers fesseln. Überheblichkeit sucht man umsonst. Zunehmend jedoch werden die Ausführungen im Laufe der Jahre nachdenklich. Grenzen werden dem Missionar, dem Generalvikar (ab 1948) und dem Bischof (ab 1971) bewußt. Auch ganz praktische, etwa das liturgische Nüchternheitsgebot (vgl. 208), das Missionare im Urwald auf ihrem stundenlangen Weg zu einer Messe massiv beeinträchtigte. Kräutler fragt fast melancholisch nach Erfolgskriterien für Missionsarbeit (vgl. 330f.). Missionierung, die nur auf Taufen aus ist, Kultur und Kontext von Eingeborenen nicht berücksichtigt, kann keinen Sinn haben, könnte man als Tenor dieser nirgendwo moralisierenden Aufzeichnungen herauslesen.

¹⁴ Das Foto auf Seite 112 zeigt Noé und Tekran beim Ministrantendienst 1939. – Zahlreiche Schwarzweißfotos sind im Band abgedruckt; auch sie dokumentieren etwas von der Pionierstimmung ihrer Zeit und stufen die Beobachtungen Kräütlers nicht, wie die Illustrationen in der Ausgabe von 1972 es taten, auf einen Abenteuerbericht herab.

¹⁵ Am Priesterseminar sollte Kräutler bis 1942 dozieren. Die spätere Ernennung zum Generalvikar der Xingu-Prälatur liegt in der Logik der hier erworbenen administrativen Kompetenz.

Selbst wenig auf die reale Situation vorbereitet, gelang dem Bischof Erich Kräutler, was dem Missionar noch nicht so deutlich vor Augen stand: das Aufgeben eines imperialistischen, eurozentrischen Missionsverständnisses, das Christentum gleichsam als Exportware verstand: Kirche in aller Welt anstelle einer echten Weltkirche. Erich Kräutler scheint es noch gelungen zu sein, die Menschen am Xingu nicht als Objekte der Missionierung, sondern als Subjekte des Glaubens und als Partner zu sehen.

Daß erst unter Erich Kräütlers Nachfolger als Bischof, Erwin Kräutler, das Christentum am Amazonas echte indigene Züge annehmen konnte, deutet die Ungleichzeitigkeiten an, unter denen Missionierung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich abspielte. Erst 1980 konnte Erwin Kräutler den ersten einheimischen jungen Mann zum Priester weihen. Der nächste Bischof wird vielleicht endlich ein Indio sein. Erwin Kräutler ist einer von ihnen geworden. Von Erich Kräutler läßt sich das so wohl nicht sagen. Daß die Mission am Xingu beinahe ein Familienunternehmen wurde, zeigt nicht nur die lückenlose Übernahme des Bischofsdienstes von Erich auf Erwin Kräutler, sondern auch der Umstand, daß Erich Kräutler 1934 zusammen mit seinem leiblichen Bruder Willy in Porto de Moz eingetroffen ist, der die Kongregation aus Gesundheitsgründen 1941 verlassen hat und in den Süden Brasiliens gezogen ist. Dessen ältesten Sohn Paulo Enrico wiederum konnte Erich Kräutler 1976 zum Priester weihen.

Was «Menschen am Xingu» überdies so kostbar macht, ist die sorgfältige Bearbeitung der Herausgeberin Angelika Meusbürger, die die Aufzeichnungen Erich Kräütlers mit einem wertvollen Kommentar versehen hat (333–380): Er enthält eine Kurzbiographie Kräütlers; bringt die Entstehungsgeschichte des Buches (Seite 345 stellt anhand einer Textpassage in Kolumnen den Originaltext, die Bearbeitung F. Braumanns und die Bearbeitung der Herausgeberin einander gegenüber); geht ausführlich auf das Kapitel «Der Lampion vom Xingu» ein, in dem Kräutler die Karriere von Ignacio Silva nachzeichnet und mit der historischen Figur des Virgulino Ferreira da Silva, eines in die Literatur eingegangenen Banditen, genannt Lampião, vergleicht; informiert über Land und Leute, Geschichte und Sozialleben der Indio-Stämme; gibt einen Überblick über die Geschichte Brasiliens; stellt die Kongregation vom Kostbaren Blut vor; porträtiert kurz sämtliche von Erich Kräutler erwähnten Mitbrüder und faßt in einem Glossar die wichtigsten Begriffe zusammen. Eine Literaturliste beschließt den Band, von dem man ohne Übertreibung sagen kann: Dies ist – inhaltlich wie von der Aufmachung her – ein schönes Buch.

Andreas Batlogg, Innsbruck

Zur Qualität des theologischen Dienstes/Produktes

Ein fundamentaltheologischer Einspruch.

Qualität ist, wenn der Kunde zurückkommt und nicht das Produkt, hörte ich aus dem Mund eines Ökonomen.¹ Sollten sich Theologinnen und Theologen einen solchen Wortschatz und Vorsatz zu eigen machen? Können sie durch die Übernahme des ökonomischen Instrumentariums den kirchlich-theologi-

schen Bereich besser wahrnehmen, auf seine Schwachstellen und Erfordernisse hin analysieren und von daher Maßnahmen zur Verbesserung der Qualität der eigenen Arbeit in die Wege leiten? Sind Management- und Marketingforschung vielleicht gar die künftigen Bezugswissenschaften für eine Theologie, welche sich den aktuellen Herausforderungen theologischer Theoriebildung und kirchlicher Praxis auf dem Niveau gegenwärtigen interdisziplinären Denkens und Handelns stellt? Ging es beim christlichen Glauben nicht immer schon darum, ihn mit den jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln der jeweiligen Zeit möglichst überzeugend und erfolgreich unter die Leute zu bringen, ihn in aller Öffentlichkeit von allen Dächern zu verkünden?

Oder muß die Theologie im Zeichen des paulinischen «Paßt euch nicht dieser Welt an» (Röm 12,2) auf der Hut sein und sich

¹ Eröffnungsvortrag eines Symposiums zur Ökumenischen Basler Kirchenstudie, das vom 11.–12.5.2000 in Basel stattfand. Die Veranstaltung diente der Diskussion der unter Leitung des Betriebswirtschaftlers und Marketingforschers Manfred Bruhn auf der Basis einer Repräsentativbefragung erstellten Untersuchung. Vgl. den Berichtsband von M. Bruhn, Hrsg., Ökumenische Basler Kirchenstudie. Ergebnisse der Bevölkerungs- und Mitarbeiterbefragung, Basel 1999, dazu die Interpretationen aus der Perspektive des Marketing einerseits, der beteiligten Kirchen, d.h. der evangelisch-reformierten sowie der römisch-katholischen Kantonalkirche Basel-Stadt, andererseits, in: M. Bruhn, A. Grözinger, Hrsg., Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie, Fribourg 2000.

mit allen Kräften gegen die neoliberale Versuchung zur Wehr setzen, welche die Kirche am Markt statt am Evangelium orientiert und sie so in die neubabylonische Gefangenschaft der Ökonomie führt, indem sie aus ihr ein Unternehmen zur Bereitstellung und zum Vertrieb nachfragebegünstigter pastoraler Dienstleistungen macht?

Die Alternativen liegen damit auf dem Tisch: auf der einen Seite das «aggiornamento» an die heutigen Marktgegebenheiten, auf der anderen der Widerstand gegen jede Form von Anpassung, eine Verweigerung um der Sache der biblisch-christlichen Botschaft willen. Die Alternativen lassen sich – zumal auf einem Symposium über die «Ökumenische Basler Kirchenstudie» – pointiert auf zwei Namen bringen: Bruhn versus Barth. Worum es in meinen Ausführungen gehen wird, ist, diese Alternativen ein wenig auszuleuchten: Basel zwischen Bruhn und Barth. Dies geschieht in drei Schritten. Zunächst skizziere ich ein marketingmäßiges Verständnis von Qualität qua Kundenzufriedenheit. Sodann weise ich auf eine theologische Auffassung von Qualität qua Sachdienlichkeit hin, um schließlich auf sie als eine kommunikative Größe zu sprechen zu kommen, bei der das Gelingen von Glaubenskommunikation im Mittelpunkt steht.

Kundenzufriedenheit

Die unter der Leitung des Basler Betriebswirtschaftlers *Manfred Bruhn* erstellte «Ökumenische Basler Kirchenstudie» untersucht die beiden Basler Kantonalkirchen primär aus der Perspektive des «interaktiven Marketing». ² Von ihrem methodischen Ansatz her begreift sie die Kirche als eine Anbieterin von Leistungen, für die von seiten ihrer Kundinnen und Kunden eine Nachfrage gegeben sein muß. Gleichviel ob und inwieweit die Nachfragenden die kirchlichen Leistungen selbst in Anspruch nehmen, kommt es auf ihre Bereitschaft an, die Sicherstellung solcher Leistungen auch in Zukunft zu finanzieren. Entscheidend ist demnach, was die kirchliche Kundschaft als wichtige, dringliche und womöglich unverzichtbare zukünftige Aufgaben der Kirche ansieht.

Die Qualität kirchlicher Leistungen bemißt sich entsprechend dem Ansatz der Kirchenstudie an den Erwartungen der Abnehmer. «Die Erreichung einer hohen Qualität liegt folglich in der Fähigkeit des Anbieters, die Erwartungen der Anspruchsgruppen voll und ganz zu erfüllen.» ³ Ob die erwartete Leistung tatsächlich erfüllt, inwiefern sie als persönlich wichtig erachtet und die Kundschaft damit zufrieden gestellt wird, dokumentiert sich vor allem auch in ihren Verhaltensabsichten. Aus der Sicht der Kirchenstudie ist die Kundenzufriedenheit das entscheidende Qualitätskriterium sowie der zentrale Erfolgsfaktor. Sie ist für die Realisierung einer längerfristigen Kundenbindung von Bedeutung. Sie beeinflusst die Verhaltensabsichten der Abnehmer, darunter das für das finanzielle Überleben der Kantonalkirchen ausschlaggebende Austrittsverhalten.

Die unter Gesichtspunkten des Marketing vorgenommene Basler Kirchenstudie macht aus der Kirche ein Unternehmen, das (Dienst)Leistungen offeriert, welche im Blick auf die Erwartungen der Abnehmerinnen und Abnehmer, die Erfüllung solcher Erwartungen und die Akzeptanz entsprechender Leistungen untersucht werden. Ein solches Vorgehen, das auf die Bedürfnisse, Interessen, Ansprüche sowie die Zufriedenheit der potentiellen Kirchenkunden abgestellt ist, zielt in Richtung Kommerzialisierung einer um die Vermarktung ihrer Produkte besorgten Kirche. Die Marketingperspektive gelangt zweifellos zu erhellenden Ergebnissen etwa hinsichtlich der Gewichtung von liturgisch-katechetischen, diakonisch-sozialen und kulturellen

² Dieses befaßt sich mit der «Gestaltung der interaktiven Beziehungen zwischen den Mitarbeitenden und der Bevölkerung» (Kirchenstudie S. 13).

³ Kirchenstudie S. 12.

Leistungen der Kirche.⁴ Sie zeigt zugleich deutlich die grassierende Privatisierung von Religion auf und macht damit zusammenhängend auf geradezu dramatische Weise auf die unterschiedliche Wahrnehmung des Öffentlichkeitsbezugs der kirchlichen Mitarbeitenden einerseits, der Bevölkerung andererseits aufmerksam.⁵

Dieser Zugang ist indes theologisch fragwürdig, insofern er die Kirche ökonomisiert, sie als ein Unternehmen konzipiert, das Leistungen anbietet, welche dann im Blick auf ihre Qualität und Akzeptanz beurteilt werden. Damit geht ein Verständnis der Mitglieder als Kunden einher, an deren Nachfrage die Qualität des kirchlichen Angebots bemessen wird. Die individuellen Bedürfnisse der differenzierten Kundschaft, welche zufriedenzustellen sind, werden zur Leitlinie des kirchlichen Erfolgs. Der Anpassung an die Bedürfnisse der Kundschaft kommt bei einer solchen strategischen Erfolgsorientierung eine herausragende Bedeutung zu. Das kirchliche Marketing wird so zur Strategie, Kundenbedürfnisse zu analysieren und zu befriedigen, Kundenbindung sicherzustellen, die nötige Nachfrage zu generieren und zu stimulieren. Marketing steht nun mal im Dienst der Vermarktung des jeweiligen Angebots an Waren und Dienstleistungen. Demgegenüber bleibt eine theologische Auseinandersetzung mit einer Einordnung des christlichen Glaubens wie des kirchlichen Handelns in das Raster von Angebot und Nachfrage, von Leistungserwartungen und Leistungserfüllung, von Erfolgsketten und Kundenzufriedenheit meines Erachtens unverzichtbar. Eine Kritik der Bedürfnisorientierung wie der Konsumentenkultur geht dabei einher mit einer Infragestellung des Verständnisses von Kirche als eines Dienstleistungsunternehmens, das sich den Bedürfnissen seiner Kundschaft anpaßt. Dem Marketingcredo der Kundenzufriedenheit steht die Ausrichtung an der Sache gegenüber, um die es der Kirche zuallererst geht bzw. zu gehen hat.

Sachdienlichkeit

Dem Marketingansatz wie der Marktorientierung diametral entgegengesetzt ist eine Auffassung, wie sie der Basler Theologe *Karl Barth* ebenso wortgewaltig wie wirkmächtig vertreten hat. Diese zuweilen als neoorthodox bezeichnete Position stellt anstelle der Adressaten die Sache, um die es der Theologie und der Kirche zu tun ist, in den Mittelpunkt. Die Kirche hat ihr zufolge kein Produkt zu vermarkten, sondern einen Dienst zu tun. Sie ist nicht dazu da, den Menschen zu dienen, sondern Gott.⁶ Sie unterbreitet kein möglichst vielfältiges und kundinnenkompatibles Angebot, sondern weiß sich in Anspruch genommen durch das Wort Gottes, an das sie gebunden ist. Aus ihrer Bindung an Gottes Wort erwächst ihr die Berufung zum Dienst am Wort. Als Dienst ist ihre theologische wie pastorale Arbeit «ein Wollen, Wirken und Tun, in welchem Einer nicht in eigener Sache und nicht nach eigenem Plan, sondern im Blick auf die Sache eines Anderen, auf dessen Bedürfnis und Verfügen und nach dessen Anweisung handelt». ⁷ Dieser Andere und sein Bedürfnis ist nun alles andere als ein potentieller Kunde. Es ist vielmehr der, dem sich die kirchlich-theologische Arbeit verschreibt: Gott und sein Wort. Die Qualität des theologischen Dienstes bemißt sich

⁴ Die 14 von der Kirchenstudie abgefragten kirchlichen Einzelleistungen wurden im Rahmen einer Faktorenanalyse einer dieser drei Dimensionen zugeordnet; vgl. Kirchenstudie S. 32ff. Eines der wichtigen Ergebnisse der Studie liegt laut Verfasser darin, daß «es keine Mitgliedschaftsgruppe gibt, die das Gewicht ausschließlich auf liturgisch-katechetische Angebote legt. Diese scheinen aus der Sicht der Mitglieder nicht besonders zentral für die Beziehung zur Kirche zu sein. Dafür werden aufs ganze gesehen kulturelle und soziale Aufgaben der Kirche als wichtiger eingeschätzt» (Kirchenstudie S. 286).

⁵ Die Studie schließt: «Mitarbeitende halten im Schnitt den Glauben für bedeutend öffentlicher und thematisierbarer als die Mitglieder, die hier größere Zurückhaltung an den Tag legen.» (S. 298)

⁶ Vgl. K. Barth, *Theologische Existenz heute!* (1933), neu herausgegeben und eingeleitet von H. Stoevesandt, München 1984, S. 59.

⁷ K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Gütersloh 1977, S. 144.

folglich daran, ob und inwieweit das kirchliche Tun dem Wort Gottes gerecht wird; es zum Zuge kommen läßt, ihm in Verkündigung, Unterweisung, Seelsorge und Theologie Gehör verschafft.

Der Dienst der Theologie, der einzelnen Christinnen und Christen wie der Gemeinde ist für Barth ganz wesentlich ein Zeugendienst, welcher das Zeugnis der biblischen Zeugen erster Hand annimmt, um es glaubwürdig, lebendig und verantwortlich auszurichten. Für den Dienst der Zeugen ist wiederum kennzeichnend, daß sie ganz auf die Sache bezogen sind, auf die sie in ihrem eigenen Tun hinzeigen und die sie in den diversen Formen des christlichen Zeugnisses aufzeigen. Die Zeugen und ihr Tun sind der Sache untergeordnet und darauf hingeordnet. Die Qualität des Zeugnisses zeigt sich darin, ob und inwieweit es dem Zeugen gelingt, ob gelegen oder ungelegen, erfolgreich oder im Mißerfolg, «unter allen Umständen mit seiner ganzen Existenz verantwortlicher Zeuge des Wortes Gottes»⁸ zu sein.

Einem theologischen und kirchlichen Dienst, dem es zuallererst um die Sache und deren Anspruch geht, gilt jede Anpassung an etwaige Kundenbedürfnisse als Verrat an der Sache und am Auftrag des Evangeliums. Dementsprechend gilt jedem Marketing das Verdikt, daß die Kirche, wenn sie bei der Reklame mittut, d.h. «wenn sie dazu übergeht und dabei bleibt als eine Marktbude neben anderen... sich selbst anzupreisen und auszuposaunen, dann hat sie einfach und glatt aufgehört, Kirche zu sein. Die Kirche kann nicht Propaganda treiben».⁹

Auf den Punkt gebracht, gibt es für diese Position drei Kriterien für die Qualität des theologisch-kirchlichen Dienstes: erstens seine *Sachgemäßheit* qua Zeugnis, d.h. «dem Wort Gottes ein möglichst sauberer Spiegel zu sein, ein möglichst klares Echo zu geben»¹⁰, zweitens seine *Sachgerechtigkeit*, d.h., daß sie in ihrer eigenen Wiedergabe der Sache gerecht wird und diese wirklich zum Zuge kommen läßt, drittens schließlich die *Sachdienlichkeit*, die von eigenen Interessen und Bedürfnissen absteht und sich ganz in den Dienst der Sache des Wortes Gottes stellt.

Glaubenskommunikation

Das Insistieren auf der Sache der Theologie, welche dem kirchlichen Dienst vorgegeben ist, wovon dieser in Anspruch genommen wird, die ihm als Berufung und Auftrag vor Augen zu stehen hat, ist ein Widerhaken gegen die Vorstellung einer beliebig disponiblen Produktpalette, deren Vermarktung dem kirchlichen Marketing anheimfällt. Jede Sache braucht indes Kommunikatoren, welche sie mitteilen, bedarf der Vermittlerinnen und Vermittler, welche sie aussagen, auslegen, vor- und weitertragen. In der Rede vom Zeugendienst ist diese kommunikative Dimension auch bei Barth durchaus angesprochen und differenziert mitbedacht.¹¹ Die kommunikative Dimension droht hier freilich gegen die Sache den kürzeren zu ziehen. Gegenüber einem Objektivismus der Sachdienlichkeit sowie einem Konsumentismus der Kundenzufriedenheit plädiere ich darum für einen Zugang, der das theologisch-kirchliche Handeln in den Blick nimmt. Ein solcher Ansatz ist diesseits einer Dogmatik des Dienstes wie einer Pragmatik des Produkts angesiedelt. Er begreift den Glauben im Sinne einer theologisch rezipierten und kritisch weitergeführten kommunikativen Handlungstheorie als

⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3.2*, Zollikon-Zürich 1959, S. 698.

⁹ K. Barth, *Quousque tandem...?*, in: K. Kupisch, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871–1945)*, Göttingen 1960, S. 235–240, S. 239.

¹⁰ K. Barth, *Einführung (Anm. 7)*, S. 149.

¹¹ Vgl. E. Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989, S. 130–141. Laut S. Klostermann liegt in der «Verbindung von Zeugenschaft und Marktorientierung... das entscheidende Kriterium für kirchliches Marketing»; vgl. ders., *Verkündet es von den Dächern. Vom Sinn kirchlichen Marketings*, in: S.W. Hillebrecht, Hrsg., *Kirchliches Marketing*, Paderborn 1997, S. 18–33, S. 22.

genuin kommunikativ.¹² Er analysiert und reflektiert die theologisch-kirchliche Kommunikation in ihren diversen Dimensionen, wozu fünf unreduzierbare Elemente zählen. Es sind dies die beteiligten Subjekte, die behandelte Sache, der gegebene Kontext, die verwendeten Medien sowie die dabei verfolgten Ziele. In diesen fünf Dimensionen vollzieht sich Kommunikation bzw. kommunikatives Handeln. Gleiches gilt auch für die Glaubenskommunikation. Glauben stellt nach meiner Überzeugung ein kommunikatives Handeln sowie ein interaktives Geschehen dar, das zwischen Menschen geschieht, das an bestimmten Orten und in bestimmten Kontexten stattfindet, das sich dabei verschiedener Medien bedient, damit bestimmte Inhalte zum Ausdruck bringt und bestimmte Absichten und Ziele verfolgt.¹³

Qualität ist in diesem Sinne gleichfalls eine kommunikative Größe, die insofern nicht ohne Berücksichtigung des Subjektbezugs, d.h. der Intersubjektivität und der Intentionalität der Beteiligten beurteilt werden kann. Gleichzeitig müssen auch der Sach-, der Kontext- sowie der Medienbezug bei der Qualitätsprüfung zur Geltung kommen. Die Qualität theologisch-kirchlichen Handelns bestimmt sich dieser Position zufolge *zum einen* mit Blick auf die kommunikative Kompetenz sowie die pastoralen Kompetenzen der kirchlichen Kommunikatoren.¹⁴ Dafür sind *zweitens* das Kommunikationspotential sowie die kommunikative Kraft der Sache relevant und bestimmend. *Drittens* muß bei der Qualitätsbeurteilung die Kommunikativität des Kontextes berücksichtigt und beurteilt werden. Auf die dabei zutage tretenden institutionellen Kommunikationsverzerrungen und interaktiven Kommunikationsbarrieren (Wahrnehmungslücken) macht die Basler Kirchenstudie einleuchtend aufmerksam.¹⁵ *Viertens* spielt mit Blick auf die Qualität theologisch-kirchlicher Kommunikation die Frage der Angemessenheit der Kommunikationsmedien, des adäquaten Umgangs mit ihnen sowie ihres sach-, subjekt- und situationsgerechten Gebrauchs eine Rolle. Schließlich ist für die Qualitätsbestimmung und -beurteilung *fünfte*s die Intentionalität der an der Glaubenskommunikation Beteiligten zu berücksichtigen. Die Absichten und Ziele der pastoralen Kommunikatoren wie auch ihrer Adressatinnen und Adressaten sind dabei einzubeziehen. Auch dafür bieten die GAP-Analysen der Basler Kirchenstudie reichhaltiges empirisches Material.¹⁶

Wenn die Qualität der Glaubenskommunikation nur von seiten der daran Beteiligten beurteilt, nämlich mit Blick auf deren Subjekte, Sache, Kontexte, Medien und Ziele reflektiert und evaluiert werden kann, dann kann die Marketingperspektive dazu allenfalls in begrenztem Umfang Hilfestellung leisten. Von ihrem empirisch-strategischen Ansatz her ist es ihr nicht möglich zu beurteilen, ob und inwieweit Glaubenskommunikation gelingt. Die Marketingperspektive bietet eine Fremdwahrnehmung von außen. Eine solche Außensicht sollte den an der Glaubenskommunikation Beteiligten zu denken geben. Sie kann an der Glaubenskommunikation Interessierten die Augen

¹² Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zum Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 21988; E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

¹³ Vgl. E. Arens, *Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht*, in: W. Lesch, A. Bondolfi, Hrsg., *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen-Basel 1995, S. 25–43; ders., *Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie*, in: K. Müller, Hrsg., *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, S. 59–76.

¹⁴ Vgl. A. Grözinger, *Welche Qualifikationen müssen pastoral Tätige in einer Kirche im urbanen Umfeld haben? – Beobachtungen und Folgerungen anhand der Ökumenischen Basler Kirchenstudie*, in: M. Bruhn, A. Grözinger (Anm. 1), S. 217–230.

¹⁵ Die Kirchenstudie arbeitet mit dem Modell der GAP-Analyse, mit dem sie Wahrnehmungslücken zwischen den Bildern untersucht, die die Bevölkerung tatsächlich von den Kantonalkirchen hat (Fremdbild) sowie dem Bild, das sich die Mitarbeitenden von den Erwartungen sowie vom Urteil der Bevölkerung machen (Drittbild). Diese zum Teil gravierenden «GAPs stellen die Ursache für Qualitätslücken der Kantonalkirchen dar» (Kirchenstudie S. 16).

¹⁶ Vgl. Kirchenstudie S. 171–242.

öffnen für die verzwickten faktischen Kommunikationsverhältnisse, die darin involvierten diversen Wahrnehmungen, Erwartungen, Bedürfnisse und Interessen sowie die dabei zutage tretenden Komplikationen (GAPs).

Sieben Thesen

Für eine interdisziplinär interessierte und orientierte Theologie sind die Betriebswirtschaft im allgemeinen sowie die Marketingforschung im besonderen mögliche Gesprächspartnerinnen.¹⁷ Nach meiner Überzeugung ist der Marketingansatz, wie er in der Ökumenischen Basler Kirchenstudie zum Tragen kommt, ungeachtet seiner bemerkenswerten empirischen Befunde, allerdings ein theologisch fragwürdiges und wenig taugliches Instrumentarium. In Thesenform nenne ich dafür abschließend sieben Gründe:

Erstens liefert der Marketingansatz ein schiefes Bild von Kirche, wenn er sie als Unternehmen begreift, welches bestimmte Produkte anbietet, nämlich vor allem Dienstleistungen offeriert. In der Kirche gibt es zweifellos ökonomische und unternehmerische Komponenten. Aber sie ist im Kern kein Supermarkt für möglichst kundinnenfreundliche Angebote, welche mit dem Ziel der Kundenzufriedenheit und Kundenbindung vermarktet werden. Sie ist vielmehr eine kommunikative Wirklichkeit, ein Ort von Glaubenskommunikation.

Zweitens ist die Auffassung von theologisch-kirchlichen Aufgaben als «Produkten» bzw. «Leistungen» theologisch zumindest irreführend, wenn nicht falsch. Denn dieser Sprachgebrauch und diese Vorstellung suggerieren, daß es sich bei den kirchlichen Aufgaben um eine vom Anbieter kreierte Produkt- bzw. Leistungspalette handelt, welche im Blick auf Kundenbedürfnisse und -bindung konzipiert, produziert, plaziert und promoviert wird.

Drittens wird in diesem Zugang die Sache, um die es der Theologie wie der Kirche elementar geht, ausgeblendet: nämlich die Kommunikation des Evangeliums einschließlich der Glaubenskommunikation. Die Sache des Glaubens ist die der Kirche vorgegebene und aufgetragene Botschaft von der kommunikativen, befreienden und solidarischen Wirklichkeit Gottes. Diese Sache hat sie in aller Öffentlichkeit mitzuteilen und in ihrem eigenen kerygmatischen, missionarischen, diakonischen sowie liturgischen Zeugnis bzw. Handeln zum Zuge kommen zu lassen.¹⁸ Von ihrer Botschaft her, die «nicht marktförmig» ist, weil sie «nicht den Charakter eines Angebots, sondern einer Zusage»¹⁹ hat, wird sie selbst zugleich qualifiziert und relativiert.

Viertens werden in der Marketingperspektive die an der Glaubenskommunikation beteiligten Subjekte einseitig auf die strategisch verstandene, am Kosten-/Nutzenkalkül orientierte Kommunikation und Interaktion von Anbietern einerseits und

¹⁷Vgl. etwa die Arbeiten von S. Klostermann, *Management im kirchlichen Dienst*, Paderborn 1997; S.W. Hillebrecht, Hrsg., *Kirchliches Marketing*, Paderborn 1997; ders., *Kirche vermarkten! Öffentlichkeits-Arbeitsbuch für Gemeinden*, Hannover 1999; A. Brummer, W. Nethöfel, Hrsg., *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche*, Hamburg 1997; M. Thomé, Hrsg., *Theorie Kirchenmanagement. Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen*, Bonn 1998; Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer in Deutschland, Hrsg., *Marketing – Irrweg oder Gebot der Vernunft? Vom Nutzen des Marketing für die Kirche*, Karlsruhe 1998; B. Dähler, U. Fink, *New Church Management. Finanzmanagement und Kundenmarketing in der katholischen Kirche in der Schweiz*, Bern-Stuttgart-Wien 1999. Gegenüber diesen Werken, die allesamt das Hohe Lied auf das «Unternehmen Kirche» singen, welche sich auf dem Markt der Religionen und Weltanschauungen zu positionieren, und dort ihre Konkurrenzfähigkeit unter Beweis zu stellen habe, bleibt an die in keiner dieser Publikationen auch nur erwähnte befreiungstheologische Position zum «Götzen Markt» zu erinnern; vgl. dazu etwa: H. Assmann, F.J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

¹⁸Vgl. die Beiträge in: E. Arens, Hrsg., *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994; dazu auch: ders., H. Hoping, Hrsg., *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg-Basel-Wien 2000.

¹⁹W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, S. 112.

Nachfragenden bzw. Konsumentinnen andererseits zurechtgestutzt.

Fünftens wird ein solches Verständnis von Interaktion dem nicht leistungs- und erfolgsorientierten, sondern vielmehr verständigungsorientierten kommunikativen Handeln nicht gerecht. Es verkennt, daß das kommunikative Handeln sich in wechselseitiger Kommunikation und reziproker Interaktion vollzieht und auf Konsens ausgerichtet ist. Gleiches gilt für die Glaubenskommunikation.

Sechstens bleiben sowohl das kritische Potential kommunikativen Handelns, welches faktische, verzerrte Kommunikationsverhältnisse als solche aufzeigt und kritisiert, als auch die kritischen Dimensionen und Intentionen des Glaubens sowie dessen prophetische Kraft in einem solchen restringierten Kommunikationsmodell außer acht.

Siebtens sind die Marktorientierung und die Marketingperspektive letztlich Ausdruck einer zunehmenden Ökonomisierung und Kommerzialisierung auch des kirchlichen Lebens. Sie leisten einer solchen gleichzeitig Vorschub. Sie sind Teil einer nicht nur faktisch um sich greifenden, sondern von neoliberalen Kräften innerhalb der Kirche zudem als theologisch überfällig angesehenen und gefeierten Modernisierung. Es handelt sich bei letzterer indes um einen zutiefst zweideutigen Prozeß, in dem die theologische Handlungstheorie eine Kolonialisierung der kirchlichen Lebenswelt wahrnimmt, erkennt und anklagt.

Edmund Arens, Luzern

Chile 1973–1999

Gegen Gleichgültigkeit und Vergessen

Gäbe es Beatriz Brinkmanns Untersuchung* über die Straflosigkeit (impunidad) in Chile auf Deutsch, so fügte sie sich nahezu unvermittelt in die Auseinandersetzung über Gedächtnis und Erinnerung ein, die seit Martin Walsers wohlkalkulierter Paulskirchen-Rede und seit der Ausstellung «Vernichtungskrieg – Verbrechen der Wehrmacht» die Nachfahren der Kriegs- und Vorkriegsgeneration in Deutschland erneut entzweit. Auch hier fragen sich viele: Wie ging, wie geht die Gesellschaft mit der individuellen und kollektiven Erinnerung um? Zählt es wirklich, ob Eltern, Großeltern, Urgroßeltern Täter waren oder Opfer, Profiteure oder hilflose Zuschauer, Denunzianten, Mitläufer oder stille Helden? Kann man Versöhnung mit Schweigen erkaufen? Die parallele Auseinandersetzung mit der zeitlich näher liegenden Willkürherrschaft in der DDR und die Frage nach Verantwortung und Gerechtigkeit für die dort geschehenen Verbrechen trägt das Ihre zu diesem alten Diskurs bei. Auch wenn viele sich hier wie dort für den «Schlußstrich» einsetzen – es wird ihn nicht geben.

Für Beatriz Brinkmann, als Tochter deutscher Einwanderer in Chile geboren und aufgewachsen, wurde der Militärputsch vom 11. September 1973 zur lebensbestimmenden Zäsur. Fortan setzte sie sich in Deutschland, wo sie in den siebziger Jahren studierte und akademische Grade erwarb, wie in ihrem Heimatland für die Menschenrechte und für die Aufklärung der Verbrechen gegen die Menschlichkeit ein. Ihr Widerstand brachte ihr Gefängnis und Folter ein. Seit der Rückkehr Chiles zur Demokratie vor nunmehr elf Jahren hat sie es sich zur Aufgabe gemacht, den – in der Öffentlichkeit nahezu vergessenen – überlebenden Opfern der Diktatur beizustehen. Mit ständig geringer werdenden Mitteln bietet CINTRAS (Zentrum für mentale Gesundheit und Menschenrechte) den der Folter und der Haft Entronnenen, zurückgekehrten Flüchtlingen und Angehörigen von Verschwundenen und Ermordeten psychologische und psychosoziale Hilfe an.

* Beatriz Brinkmann, *Itinerario de la impunidad: Chile 1973–1999. Un desafío a la dignidad*. CINTRAS, Santiago/Chile 1999, 218 Seiten.

Beatriz Brinkmann weiß, wovon sie spricht, wenn sie für die Wiederherstellung der Würde der Opfer kämpft. Die in Chile im Jahr 1978 von den Militärs verordnete Amnestie für die Verbrechen der Ordnungskräfte blieb auch unter den demokratisch legitimierten Übergangsregierungen in Geltung. Nicht wenige Chilenen sehen heute in der Strafflosigkeit ein zentrales Element der Versöhnung einer gespaltenen Bevölkerung. So befand die Tageszeitung «La Nación» noch im September 1999, die Forderung nach Aufklärung der Verbrechen und Bestrafung sei ein Anschlag auf den sozialen Frieden und verhindere die Wiederherstellung der Wahrheit (S.192 in dem hier vorgestellten Buch). Es ist das überragende Verdienst der Studie, die verheerenden Folgen der Straffreiheit für Gesellschaft, Politik, Moral aufgedeckt zu haben. Im heutigen Chile bleibt ein erheblicher Sektor der Gesellschaft – nämlich die Angehörigen der Streitkräfte, die in Verbrechen gegen die Menschlichkeit verstrickt waren – dem Arm der Gerechtigkeit entzogen. «Justicia: Nada más, pero nada menos» fordern die Angehörigen der Verschwundenen und Hingerichteten bis heute. Nicht um Rache geht es der «Vereinigung der Angehörigen der Verschwundenen» (AFDD), deren beispiellosen Kampf zur Verteidigung der Menschenrechte seit

26 Jahren Brinkmann hervorhebt, sondern um «Gerechtigkeit: nicht mehr, aber nicht weniger». Solange die Täter straflos bleiben, solange verhüllt die Gerechtigkeit ihr Gesicht.

Beatriz Brinkmann hat für ihr schmales Buch eine Fülle von Informationen ausgewertet. Unter dem Leitthema der Straffreiheit stellt sie die geschichtliche, soziale und mentale Entwicklung Chiles zwischen 1973 und 1999 dar. Der Leser erhält einen Überblick, der vom Schock des Militärputsches bis zu den Auswirkungen der Verhaftung Pinochets 1998 in London reicht. Er erfährt von Widerstand und Verfolgung, von den Problemen der Demokratisierung im Schatten der niemals entmachteten Streitkräfte, der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Die Einbeziehung von Regierungsdokumenten, Gesetzen und Verordnungen, Verfassungsvorschlägen, Manifesten und Arbeitspapieren nationaler und internationaler Menschenrechtsorganisationen, im Verein mit einer nüchternen, klaren, unpathetischen Sprache, verleiht der Studie Authentizität und Überzeugungskraft. Dies ist ein weit über Chile hinausreichendes Plädoyer für das Offenhalten der Erinnerung.

Ruth Schlette, Bonn

Theologische Utopie nach Auschwitz

Zum letzten Band von Friedrich-Wilhelm Marquardts Dogmatik

Der evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt hat seiner sechsbändigen Dogmatik eine theologische Utopie als Abschlußband folgen lassen.¹ Hatte er bereits die Vorgängerbände jeweils durch Liedzeilen eingeleitet, so erhob er nunmehr mit dem weihnachtlichen *Eia, wärn wir da* einen Liedvers in den Rang eines Gesamttitels und verlieh diesem Band damit ein bemerkenswertes Vorzeichen. Der Vers ist einer mittelalterlichen Fassung von *In dulci jubilo* entnommen und bildet den Schluß der dritten, mit der Frage *Ubi sunt gaudia?* beginnenden Strophe, die jenen Ort der Freude in die himmlische Welt verweist, in der die Engel ihre *nova cantica* singen, die bei der nach- und mitsingenden Gemeinde ein sehnsuchtsvolles Verlangen wecken, eben dort zu sein.²

Marquardt greift das Motiv musizierender Engel an anderer Stelle wieder auf. In einer einfühlsamen Interpretation des Engelkonzerts auf der linken Tafel des Isenheimer Altars wird ihm diese zur Welt hin offene «Zukunftsmusik» zur utopischen Chiffre: «Die Wirklichkeit des Utopischen ist eine von Gott dienenden Wesen, die zwischen Nicht-Ort und Ort, U-topos und Topos auf-und-nieder-steigen, selbst zum uns Unfaßbaren gehören und doch für uns wirkend unter uns. Und die ihnen eigene Sprache ist Musik, wie gerade das Bild des Matthias Grünewald sehen läßt: Musik, die sichtbar wird.» (S. 81f.)

Marquardts in zwei Paragraphen unterteilte theologische Utopie steht sehr betont unter dem Gotteslob – § 8, mit dem der Autor unmittelbar an seine Eschatologie anschließt, unter dem Liedfragment des Buchtitels, § 9 unter dem Eingangsvers zu Bachs Himmelfahrtssoratorium *Lobet Gott in seinen Reichen*. Und es bleibt nicht bei den Überschriften. Nicht weniger als fünfzigmal stößt der Leser auf evangelisches Liedgut, das Marquardt zitiert, zur Entfaltung seiner Gedanken nutzt und interpretiert. So gesehen läßt sich Marquardts theologische Utopie als eine Einführung in die «Lobe-Räume Gottes» lesen. (S. 287)

Wer allerdings aus dem häufigen Gebrauch von Kirchenliedern schließen wollte, die «Lobe-Räume Gottes» seien von einem

stimmungsvoll-fröhlichen Geist durchweht, geht mit seiner Annahme fehl. Die Liedverse sind vielmehr Ausdruck einer der Utopie zuzuordnenden «Sehnsucht» also dem «Heimweh» verwandt, dem «Schmerz des Utopischen», der darin besteht, «daß wir noch nicht daheim sind, obwohl wir doch innig daheimsein wollen und auch nach Hause gehören.» (S. 23)

Doch es gibt für den ausdrücklichen Verweis auf das Gotteslob noch einen tieferen Grund: die Irritation eines Dogmatikers, dem bei aller, auch in diesem Band unter Beweis gestellten Wortgewalt sein eigentliches Geschäft fragwürdig geworden ist, dem die Rede von Gott nicht mehr leicht über die Lippen geht, der alle Aussagen über Gott unter den Vorbehalt stellt: «So Gott will und er lebt». (S. 575) Wenn Marquardt die ausgetretenen Pfade dogmatischer Tradition verläßt und sich auf ungewöhnlichen Wegen dem Geheimnis Gottes zu nähern sucht, dann auch, seine Liedzitate deutend, weil ihm «Sagen und Singen auseinandergefallen» sind. «Aber», so fügt er an, «das Singen ist die Hoffnung meines Sagens im jüngsten Gericht.»³

Letzter Grund dieser Irritation ist für den 1928 geborenen Autor Auschwitz. Marquardt besteht gegen die verbreitete Folgenlosigkeit von Auschwitz für die christlich-theologische Lehrpraxis darauf, daß «nach Auschwitz» jede Rede von Gott einer Rechtfertigung bedarf – und sei es nur, um den jüdischen Gelehrten *Emil Fackenheim* zu zitieren, der aus der jüdischen Verzweiflung geborene Trotz, Hitler nicht nachträglich Recht zu geben, der in seinem wahnwitzigen Bemühen, die Juden auszurotten, «den Gott Israels zum Schweigen bringen wollte». (S. 342) Doch nicht allein um Rechtfertigung, auch um Redlichkeit geht es: Auschwitz markiert einen fundamentalen Einschnitt in der Rede von Gott, so daß «nach Auschwitz» tiefgreifend anders von Gott zu sprechen ist als vor Auschwitz – nämlich in der Weise einer Radikalisierung seiner Transzendenz.

Eine weitere, sich aus Auschwitz für die christliche Theologie ergebende Konsequenz ist eine Verbesserung des christlich-jüdischen Verhältnisses, die für das Lebenswerk des Autors insgesamt bestimmend ist. Dabei geht er weit über die Aufarbeitung des folgenschweren christlichen Antijudaismus hinaus, indem er in seiner Dogmatik den Versuch unternimmt, die christliche

¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Eia, wärn wir da* – eine theologische Utopie. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 605 Seiten.

² Vgl. Andreas Pangritz, Die allerfreiesten Sprünge, in: Hannah Lehming, Joachim Liß-Walther, Matthias Loerbroks und Rien van der Vegt, Hrsg., *Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch*. Gütersloh 1999, S. 409–421.

³ Ebd., S. 421.

Lehre auf die biblische und nachbiblische Tradition Israels und des Judentums zu beziehen und neu zu bedenken.

Schließlich sieht sich Marquardt in einem Gegensatz sowohl zum Zeitgeist als auch zur theologischen Lehrtradition. Während in unseren Breiten allenthalben mit dem Ende des realen Sozialismus die Rede vom Utopieverlust umgeht und sogar mit dem Sieg des Kapitalismus das Ende der Geschichte beschworen wird, hält der dem Sozialismus nahestehende Autor die Zeit für gekommen, «daß die Kirchen nun ihren Anteil an den jetzt entwurzelten Menschheits-Utopien in ihre Verantwortung zurücknehmen und neu einpflanzen müßten in ihre Traditionen». (S.9) Denn diese hätten das Thema verdrängt, das sich zwar von der biblischen Überlieferung her nahelege, doch in der Eschatologie bislang nicht zum Zuge gekommen sei, da diese traditionell zugunsten reiner Jenseitigkeit alle utopischen Elemente ausschließe. Marquardt nimmt für sich in Anspruch, mit diesem Band bislang Versäumtes nachzuholen.

Marquardts Utopiebegriff – kein Raum in der Herberge

Marquardt weiß sehr wohl, daß es angesichts der Utopien europäischer Geistesgeschichte keinen unbefangenen Umgang mit dem Utopiebegriff geben kann, steht diese Geschichte doch zugleich unter einer scharfen Utopiekritik. Zu schmerzlich sind die Erfahrungen mit einer unvermittelten Umsetzung utopischer Gesellschaftsmodelle, bei der immer wieder mörderische Gewalt im Namen hehrer Ziele gerechtfertigt wird. Und auch theologisch steht die Utopie ihrer weltimmanenten letzten Ziele wegen unter Verdacht. Marquardt listet die theologischen, philosophischen und politisch-praktischen Einwände im einzelnen auf und bestreitet keineswegs ihre Berechtigung, wendet sich aber dennoch gegen eine absolute Verwerfung utopischer Zukunftsbilder. Unter Hinweis auf *Hans Jonas* '«Prinzip Verantwortung» und *Martin Bubers* «Pfade in Utopia» spricht er sich zwar gegen eine unvermittelte Umsetzung der Utopie im Sinne eines revolutionären Sprungs aus, doch für eine «revolutionäre Kontinuität» und fordert, bereits im Heute das jetzt Mögliche zu tun, um dem Kommenden den Weg zu bereiten.

In seinem Utopieverständnis scheint Marquardt der von *Ernst Bloch* «Im Geist der Utopie» sowie in seinem dreibändigen Hauptwerk «Das Prinzip Hoffnung» entfalteten Gedankenwelt mehr verpflichtet als die wenigen Hinweise verraten. Wie Bloch begreift Marquardt die Utopie «als Erbteile unserer menschlichen Geschichte in Sprache und Bildern» (S. 54), was ihm wie diesem die Möglichkeit gibt, die in Sprachbildern aufgehobene Wirklichkeit in ihrer Latenz und Tendenz utopisch zu interpretieren, wobei sich Marquardt, anders als der Atheist Bloch, auf die biblische Überlieferung konzentriert, wenngleich nicht auf sie beschränkt. Das Kapitel, in welchem sich Marquardt mit der Utopiekritik auseinandersetzt und sein Utopieverständnis entwickelt, trägt die Überschrift: Kein Raum in der Herberge. Dieser Bezug zur Weihnachtsbotschaft mit ihrer Parallele im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,11) bildet für Marquardt den Ansatz seines theologischen Utopieverständnisses – daß Gott einen Raum «in der Herberge der Welt und der Menschheit sucht, aber dort noch nicht gefunden hat.» (S. 11) Damit liegt Marquardt nicht nur nahe bei der Wortbedeutung von U-topia, er gewinnt auch einen geschärften Blick für das, «was nicht mehr Ort in der Welt hat, weil er ihm (...) genommen, abgesprochen worden ist» (S. 62) – eine bittere Erfahrung zumal unserer Zeit.

Marquardt bindet sein Utopieverständnis eng an das «Raumdenken» (S. 62) und muß sich damit einer Kritik erwehren, wie sie beispielsweise von *Paul Tillich* in seiner Schrift «Die sozialistische Entscheidung» formuliert wurde, in der dieser der dem Ursprungsmythischen verhafteten konservativen Raumbindung das fortschrittlich eschatologisch-geschichtliche, also zeitliche, von ihm als «sozialistisch» verstandene Prinzip entgegensetzt. Doch angesichts heutiger «Exil- und Asylantenerfahrungen» hält Marquardt «weniger eine Kritik des Raumdenkens als der Landvertreibungen vonnöten». (S. 63) Hinzu kommt die nuklea-

re und ökologische Bedrohung des Lebensraums nicht nur des Menschen, sondern jeglicher Kreatur. Grund genug, um die biblische Geschichte, «wie sie zwischen Gott und Menschen spielt, (...) als Geschichte eines gegenseitigen Raumsuchens und Raumgewährens» zu erzählen. Eben diesen Versuch unternimmt Marquardt im vorliegenden Band, und er wählt dazu drei große biblische Raum-Utopien: das Paradies, die Stadt und das Reich Gottes. In ihnen sieht Marquardt «das Utopische schlechthin». (S. 101)

Erinnerung an den Garten Eden als Zukunftshoffnung

Marquardt begnügt sich nicht damit, in isolierter Betrachtung die Paradies-Erzählung der Genesis auszulegen. Der Bogen seiner Darlegung umspannt beide Testamente. Auch außerbiblische Quellen – Dichtung und evangelisches Kirchenliedgut, der Koran und moderne Garten- und Parkanlagen – werden in die Betrachtung einbezogen. Marquardt verdeutlicht das Motiv des Paradieses als einen die Überlieferung des Alten wie des Neuen Testaments durchgängig bestimmenden Faktor, dies freilich nicht immer ausdrücklich als «Paradies», sondern auch als «Garten» oder nur als einzelne seiner Elemente wie das «lebendige Wasser» des Johannesevangeliums, dem er nebenbei wegen der auffallend häufigen Verwendung des Garten-Motivs den Charakter einer «Paradieses-Christologie» zuspricht. (S. 131)

Marquardt teilt nicht die verbreitete Auffassung, die Paradies-Geschichte spiegele einen Erinnerungsrest frühester Menschheitserfahrung, den wir als Archetypus gleichsam in uns tragen. Was die Bibel erzählt, sei vielmehr der Verlust des Paradieses, und der sei von einer Gründlichkeit, die jede Erinnerung daran ausschließe: «So wenig wir eine unmittelbare Paradieserfahrung und -erinnerung besitzen, so wenig eine unmittelbare Verlust- und Entzugserfahrung davon. Auch die Wunden des verlorenen Paradieses gehören zu jener Gottesgeschichte mit uns, die nur Inhalt einer Verkündigung sein kann, weil sie nicht Inhalt einer Erfahrung ist.» (S. 118)

Die Botschaft vom verlorenen Paradies erreicht uns somit nach Meinung des Autors nur über die Verkündigung. Doch was ist ihr Sinn? Nur der, daß wir uns in einer schicksalhaften Verkettung ursprünglich verschuldeter Unheilsgeschichte verstehen müssen, verbunden mit der Sehnsucht, die verlorene Unschuld einmal zurückzugewinnen? Marquardt sieht in solcher Fragestellung nicht den primären Grund der Paradiesesbotschaft. Er verweist darauf, daß die Bibel keineswegs von der Zerstörung des Paradieses spricht, sondern davon, daß uns lediglich der Zugang zu ihm versperrt sei, was ja heißt, daß es für uns nicht auf ewig verloren sein muß. Auf eben dieser Differenz beruht die Paradieses-Utopie. Marquardt verdeutlicht dies beispielsweise an der Einstellung Jesu zur Ehescheidung (Mk 10,2-9), die er als Hinweis darauf auslegt, daß Jesus die paradiesische Einheit von Mann und Frau nicht aufgibt. «Jesus will nicht, daß, wenn Mann und Frau das Paradies verlassen müssen, sie zugleich damit ihre paradiesische Grundmöglichkeit preisgeben und vergessen. Es ist eins: das Paradies verlieren – ein ganz anderes: dem Paradies abschwören. Jesus stellt sich dem entgegen, daß wir dem Paradies abschwören. In ihm ist es lebendig, und es uns lebendig und gegenwärtig zu halten, betrachtet er als ihm gewordene Aufgabe Gottes. Damit zeigt sich seine Einstellung zur Ehescheidung als ein u. E. entscheidender Beitrag zur Utopie-Frage. Was keinen

Burg Rothenfels 2000

Die Grenzen der Vergebung. Vergebung nach Wendezeiten. Mit Prof. Dr. Gunther Wenz (München), Irmgard Meyer (Dresden), Steffen Mohr (Leipzig, Kabarettist), Dr. Bernd Schäfer (Dresden) vom 30. 6. – 2. 7. 2000. **Entdeckungen des Christseins. Leben und Werk Gilbert Keith Chestertons** mit Dr. Matthias Wörther (München), Carl Amery (München) vom 7.-9. 7. 2000.

Information und Anmeldung:

Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax 09393-99997, E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de

Ort hat, dem ist deswegen noch lange nicht abzuschwören. Jesus (...) lehrt uns, in der noch nicht erlösten Welt dennoch aus der Kraft dessen zu leben, was wir verloren haben und das uns doch von Gott her nicht für immer verloren bleiben soll.» (S. 128f.)

Jerusalem – die neue Stadt

Unter Bezugnahme auf das bekannte Kinderspiel titelt Marquardt das dem zweiten Motiv gewidmete umfangreiche Kapitel als «Die Reise nach Jerusalem», um auf diese Weise das Begehren und Verfehlen jenes mit «Jerusalem» bezeichneten letzten utopischen Lebensorts zu verdeutlichen. Und es ist in der Tat eine Reise durch die gesamte biblische Überlieferung, die Marquardt mit seinen Lesern unternimmt, um zu zeigen, daß die Anwesenheit des biblischen Gottes nur dann denkbar ist, «wenn er, wie in der Zeit der menschheitlichen Geschichte, so auch im Raum eines menschheitlichen Ortes gedacht werden kann.» (S. 162)

Die Reise beginnt mit der Erinnerung an Kain, den Brudermörder und Städtebauer, womit in biblischer Sicht die Stadt grundsätzlich im Schatten des Bösen steht – damit aber auch unter Gottes Rettungsversuchen. Einer davon findet seinen Ausdruck in den Asylstädten Israels als gewaltfreie Schutzzonen für Menschen, die – wenngleich ungewollt – eine Bluttat verübten. Unter den Städten nimmt nun Jerusalem eine Sonderstellung ein. Marquardt belegt detailliert die von Glanz und Elend gezeichnete Geschichte Jerusalems. Es ist eine Reise, die «vom Mythos Jerusalem über die schmerzhaft und stolze Geschichte seiner Enimythisierung nun am Ende zur Utopie der neuen Stadt Jerusalem» führt. (S. 235) Ein einschneidendes Datum dieser Geschichte bildet das Jahr 135 n. Chr., also das Ende des zweiten Jüdischen Kriegs, als dessen Folge Jerusalem aufhörte, eine jüdische Stadt zu sein, und als eine heidnisch-römische neu erbaut wurde. Dennoch hielten Juden wie Christen an der Hoffnung auf das «neue Jerusalem» fest. Allerdings nicht im gleichen Sinn: Während Juden bei aller Vergeistigung doch am irdischen Charakter Jerusalems festhielten, wird für Christen das «neue Jerusalem» zu einem reinen Jenseitssymbol, wobei der Untergang der Stadt bis in unsere Zeit hinein «zu theologischen Zwecken des Antijudaismus» mißbraucht wurde. (S. 223)

Die mit Kain beginnende biblische Reise nach Jerusalem endet mit der Geheimen Offenbarung des Johannes. Und an diesem Punkt unternimmt Marquardt den kühnen Versuch, in der biblischen Überlieferung der Stadt eine Orientierung für die moderne Stadtarchitektur und städtische Lebensform zu finden. In diesem Kontext stößt der Leser nicht nur auf das literarische Glanzstück einer Großstadtbeschreibung, in der unschwer das heutige Berlin erkennbar ist, er wird zudem auf etliche utopische Elemente aufmerksam gemacht, durch die unsere modernen Großstädte menschlich wohlicher werden könnten.

Interessant auch seine Umdeutung des Begriffs der *Säkularisation*. Ausgehend von der Schau des Sehers auf Patmos, wonach die neue Stadt keinen Tempel mehr besitzt, da Gott und das Lamm nun ihre Mitte bilden (Offb 21,22), folgert Marquardt, daß die in der Vermittlung bestehende Funktion alles Religiösen in Zukunft keinen Bestand mehr haben und überflüssig sein wird. Dann wird Gott bei all seiner Verborgenheit dem Menschen dennoch direkt begegnen: «Jede Art Tempel kann deswegen in der Neu-Stadt fehlen, weil Gott dort evident werden will: frei von Menschenvermittlung durch Symbol oder Deutung.» (S. 259) Eben das nennt Marquardt «die *Säkularisation* der Stadt» (S. 259), womit er eine tiefgreifende Uminterpretation eines Begriffs vollzieht, der gemeinhin den Prozeß eines offenen wie schleichenden Abfalls von Gott bezeichnet, den die Kirchen in den hochmodernen Gesellschaften schmerzlich zu spüren bekommen.

Das Reich Gottes – Transzendenz und Gottesferne

Das letzte der von Marquardt zur näheren Bestimmung seiner theologischen Utopie behandelte Motiv ist von den beiden vor-

angegangenen formal deutlich getrennt, indem es unter einem neuen Paragraphen, dem letzten seines dogmatischen Gesamtwerks (§ 9), behandelt wird. Marquardt definiert das Reich Gottes als den «Raum, den Gott selbst zu seiner Erkenntnis schaffen will und wird. Auf das Reich hoffen heißt darum: auf die künftige Bedingung der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis warten.» (S. 276)

Dieser Paragraph bildet den radikalsten Teil der von Marquardt entworfenen theologischen Utopie. Nicht nur in der Schule von Karl Barth, auch in der seiner jüdischen Lehrer Leibowitz und Lévinas, wendet sich Marquardt gegen das traditionelle «oft übergroße Gewicht, das einem *regnum naturae* für die Begründung eines Gottesverständnisses und für die Bildung einer *theologia naturalis* als allgemeine Vor-Erkenntnis vor der geschichtlich beteiligten und Zukunft abwartenden und bereitenden Erkenntnis Gottes bekam.» (S. 277) Die Folge ist eine Radikalisierung von Gottes Transzendenz und Ferne. Sie begründet Marquardt zunächst durch eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Drei-Reiche-Lehre: *regnum naturae*, *regnum gratiae*, *regnum gloriae*. Der Autor sieht in ihnen nicht verschiedene Aspekte einer auf Natur- und Geschichtserfahrung sowie auf Zukunftserwartung fußenden religiösen Wahrnehmung, die sich im übrigen beliebig erweitern ließen, da es «schlechterdings nichts» gibt, «von dem aus ein Mensch nicht auf Gott geführt werden könnte». (S. 298f.) Soweit stimmt Marquardt der Aussage von Röm 1,20 zu, versieht sie allerdings mit einem deutlichen Aber, indem er diesen Weg der Gotteserkenntnis als «faktisch bedeutungslos» bezeichnet, ja als geradezu gefährlich einstuft, da wir Menschen nur zu leicht am Dinglichen haften und es mit Gott «vertauschen» und «identifizieren». Dem gerade will die Drei-Reiche-Lehre entgegenwirken. Marquardt versteht die drei *regna* im strengen Sinn als Bereiche Gottes, «in denen nicht etwa wir ihn uns zur Erkenntnis zurechtrücken, sondern (...) in denen er uns sich so zurechtrückt (...), daß wir ihn unter seiner eigenen Direktion in den Blick bekommen können. Die Drei-Reiche-Lehre gibt keinen Beitrag zu der Frage, wie wir so etwas wie Gott erkennen können, sondern zu der Frage, wie und wo Gott sich von uns am besten erkennen lassen will, wo und wie er sich uns darum zu erkennen gibt.» (S. 299)

Nun ist allerdings in der Geschichte der Theologie dieser Perspektivenwechsel alles andere als selbstverständlich. Nicht nur die katholische, auch die protestantische Tradition, mit der sich Marquardt auseinandersetzt, z.B. Harnack und Schleiermacher, kennt, zumal auf das *regnum naturae* bezogen, beide Erkenntnisweisen, in denen Marquardt eine unzulässige Vermischung der Perspektiven von *theologia naturalis* und *theologia revelationis* im Sinne einer «Doppelmöglichkeit» der Gotteserkenntnis sieht. Dadurch werde die natürliche Gotteserkenntnis der aus der Offenbarung «vorgezogen» und «vorgeordnet», indem – durch das logische Verfahren – das Allgemeine dem Besonderen vorausgehe. (S. 302f.) Zudem sei ein christliches Sicherheitsbedürfnis im Spiel, da durch diese «Doppelmöglichkeit» versucht werde, den Glauben doppelt zu festigen – auf dem Naturweg und dem Bibel- und Gnadenweg.

Der Erste Glaubensartikel – ein Perspektivenwechsel

Gestützt auf den Ersten Glaubensartikel, mit dem wir Gott als Schöpfer bekennen, besitzt die *theologia naturalis* heute sowohl als Basis des jüdisch-christlichen Dialogs als auch – angesichts ökologischer Bedrohung – für die ökumenische Bewegung einen hohen Kurswert. Dennoch: Marquardt sieht in der Inanspruchnahme des Ersten Glaubensartikels «für eine Theologie der Natur oder für Fragen ökologischer Ethik (...) ein Mißverständnis», da «Schöpfung» keineswegs mit «Natur» identisch und der Erste Glaubensartikel ein Bekenntnis zu Gott und «kein Bekenntnis zu den Werken Gottes als solchen, abgesehen von ihm als dem Täter seiner Werke», sei. (S. 307)

Und mit noch einer Schwierigkeit hat Marquardt zu tun: Die Drei-Reiche-Lehre steht traditionell in einem Zusammenhang

mit der Christologie und nicht mit der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Marquardt sieht allerdings diesen neuen Bedeutungszusammenhang durch das biblische Zeugnis gedeckt. Im Grunde geht es ihm um die Frage, warum die Gotteslehre Theologie und Anthropologie in einem sein soll. Warum diese «Doppelarbeit»? Genügt es nicht, «Gott aus Gott» und den Menschen «aus dem Menschen» zu erkennen? (S. 345) Keine leichte Frage, hängt doch die Antwort davon ab, wie das Verhältnis von Gott und Mensch gedacht wird. Marquardt zeigt die Unterschiede zwischen *Augustinus, Luther, Harnack, Bultmann* und *Feuerbach*. Jedenfalls lehnt Marquardt eine Theologie ab, die sich als Anthropologie, «als Reflexion des Menschen auf sich selbst» entwickelt, weil dies voraussetzt, daß Gott «bei uns Grund» hat, wo er doch allenfalls «in sich selbst» Grund hat, ihn «bei uns hingegen sucht», ohne ihn schon gefunden zu haben. (S. 348) Diese Skepsis gegenüber dem «*Erkenntnisoptimismus des Doppelmodells*» rührt bei Marquardt zudem daher, daß es «*von dem Unheil gestört und grundsätzlich durchkreuzt*» wird. (S. 349) Somit spielen für ihn nicht nur rein theologische und erkenntnistheoretische Überlegungen eine Rolle. Wenn sich Marquardt zu Gottes «Grundlosigkeit» und «Unbegründbarkeit» bekennt, dann verrät sich auch darin seine theologische Position «nach Auschwitz». Wer sie einnimmt, dem hilft «*keine Dialektik mehr* – nicht einmal eine von Sein und Nicht-Sein Gottes. Wie Gottes Allmacht vor der Gegengewalt des Verbrechens zusammengebrochen ist, so jeder Begriff von so etwas wie Gott vor seinem Schweigen...» (S. 358)

Marquardt stellt damit die Frage nach dem «Ort», wo wir Gott finden oder auch nicht finden, von Auschwitz her. Und er stellt sie primär nicht mehr als evangelischer Theologe. Er folgt hier Jeschajuh Leibowitz und Emmanuel Lévinas, deren Gedankenwelt er sich tief angeeignet hat und die er vor dem Leser ausführlich ausbreitet. Für beide gilt, daß Gott in seiner Ferne nahe bzw. in seiner Nähe fern ist.

Im Kontext der Gedankengänge dieser beiden jüdischen Lehrer, die zu referieren den Rahmen dieser Rezension sprengen würde, stellt Marquardt die Frage, wodurch denn «*für Juden und Christen Gott ferne, also transzendent ist?*» (S. 405)

Als Antwort verweist Marquardt auf die beiden Tempelzerstörungen (586 v. und 70 n. Chr.), wodurch ein Prozeß in Gang gesetzt wurde, durch den «aus dem Volk Israel immer mehr das Judentum» wurde. (S. 405) Israel erlebte dies als eine Katastrophe größten Ausmaßes: Zerstörung des Tempels, Verlust aller religiösen und politischen Institutionen und das heißt Verlust der bisherigen Struktur der Bundesbeziehung, schließlich die Vertreibung aus dem von Gott versprochenen Land und Zerstreuung unter die Völker. All das zwang das jüdische Volk, eine neue Identität und Lebensform zu finden. Grundlage bildeten die dem Volk gebliebenen heiligen Schriften. Sie waren die Erinnerung an das Einst und nähren die Hoffnung, das Volk könne in Zukunft wieder zum Israel der Bibel werden. Und hinzu trat mit wachsendem Gewicht die mündliche Tradition der Tora, die für die jeweiligen Gegenwartsbewältigungen eine immer größere Bedeutung gewann. In dieser Spannung «zwischen Nichtmehr und Noch-Nicht-Wieder der eignen Geschichte» lebt das jüdische Volk «bis heute». (S. 407)

Die genannte Katastrophe hätte auch dazu führen können, daß sich Israel seinerseits von seinem Gott lossagte und dann in einem Assimilationsprozeß von den Völkern aufgesogen worden wäre. Eben diese Alternative ist durch die Jahrhunderte hindurch nicht geschehen. Im Gegenteil: Israel «*beantwortete die Ferne Gottes nicht mit Selbstverneinung und einer Negation Gottes, sondern mit einem Versuch, die Transzendenz Gottes statt als Katastrophe und Mangel positiv zu bewältigen*» (S. 411) – nach Leibowitz vor allem durch die Praxis eines gottesdienstlich geprägten Lebens.

Marquardt zieht zwischen der von Israel erfahrenen Katastrophe und der von der jungen Kirche erlebten Parusieverzögerung eine Parallele. Durch sie habe sich zwischen den biblischen Zeugen und den späteren Generationen von Christen eine von uns

Notre-Dame de la Route

6. August bis 5. September 2000

30 Tage Geistliche Übungen

nach Ignatius von Loyola

mit Jean Rotzetter SJ

Auskünfte und Anmeldung: Notre-Dame de la Route

17, ch. des Eaux-Vivés, CH-1752 Villars-sur-Glâne

Tel. 026-409 75 00, Fax 026-409 75 01

secretariat@nddroute.ch www.ndroute.ch

nicht zu überbrückende Kluft der Gottesferne aufgetan, die es gleichfalls theologisch sowie in der christlichen Lebenspraxis zu bewältigen gilt.

Die zweite, das jüdische Volk betreffende Katastrophe ist Auschwitz. Sie bestimmt – mehr als bei Leibowitz – das Denken von Lévinas. Philosophiegeschichtlich ist für ihn sowohl das sachliche Subjekt-Objekt-Verhältnis des deutschen Idealismus als Form einer Seinsbemächtigung wie auch die von Martin Buber im Widerspruch dazu entwickelte personale Ich-Du-Beziehung durch Auschwitz in eine tiefe Krise geraten, letztere, weil die menschliche «*Verbundenheit*» Auschwitz nicht verhindert hat, ja die «*Gebundenheit*» den Tod brachte.

So ist es «diese Lage nach Auschwitz, die Lévinas dazu bewegt, das «Du» zu ersetzen durch den «Anderen» und eine Philosophie zu erdenken, die lehrt *a.* die Andersheit des Anderen auszuhalten, *b.* der Andersheit des Anderen sich dergestalt zu fügen, daß wir uns *c.* selbst abhängig machen von ihr, und dies *d.* darin versuchen, daß wir sie mehr schützen als unser eigenes Leben und unsere eigene Identität.» (S. 476)

Damit postuliert Lévinas eine radikale Transzendenz des «Anderen», die – theologisch – bereits im Ersten Weltkrieg von *Rudolf Otto*, später von Karl Barth in der Formel von Gott als dem Ganz-Anderen ausgesagt worden war und nun – durch Auschwitz noch einmal radikalisiert – von Lévinas eine Neuprägung in dem Sinne erhält, «daß, wer nach Auschwitz nach Gott fragen wollte, nach dem Ungeheuerlichen des Vorübergegangenseins Gottes fragen müßte», nicht nach einem Gott, «der da ist», auch nicht nach einem, «der da kommt, – sondern nur nach IHM (...), der da war». (S. 530)

Neuinterpretation der Trinität

Gegen Ende seines Buches fragt Marquardt nach der Konsequenz der «von Juden gehütete(n) Transzendenz Gottes» für das christliche Bekenntnis (S. 539), und er sucht die Antwort dort, worin sich Juden und Christen in ihrem Glauben zutiefst unterscheiden – im Bekenntnis der Kirche zum dreieinigen Gott.

Fern aller Spekulation sieht Marquardt den jüdischen Monotheismus in der Einheit Gottes mit seinem Volk begründet, und das trinitarische Bekenntnis versteht er nicht primär als Folge dogmatischer Lehrstreitigkeiten der frühen Kirche und einer philosophischen Durchdringung des Glauben mittels griechischer Begrifflichkeit, sondern als einen mit der Missionssituation jener Zeit gegebenen «*Versuch, der aufgebrochenen Identitätsproblematik der Heidenchristen eine Orientierung zu ermöglichen*». (S. 542)

Des weiteren ist Marquardt – ganz auf der Linie seines grundsätzlichen theologischen Bemühens – bestrebt, die Trinitätslehre an die biblische Überlieferung Israels rückzubinden, indem er es für denkbar hält, «daß das *Trinitätsbekenntnis* am besten als eine *Nachzeichnung* des dem Mose am Sinai für das jüdische Volk offenbarten Namen Gottes – JHWH – zu verstehen ist: *für Nichtjuden*, die unter das Königtum eben dieses

Gottes treten wollen und sich dafür auf Jesus und den Geist berufen. Und die drei «Personen» sind dafür zugleich die in Gott geschaffenen Instanzen und Repräsentanzen». (S. 544)

Diese biblische Rückbindung der Trinitätslehre ist zugleich eine Absage an eine Theologie, nach der jede Gotteserkenntnis auf eine unserem menschlichen Fassungsvermögen entsprechende Wirklichkeit bezogen bleiben muß, wodurch «Gott grundsätzlich in eine Nähe menschlicher Begrifflichkeit» gezogen wird. (S. 546) Eben dies scheint Marquardt «nach Auschwitz» nicht mehr möglich. Auschwitz verlangt vielmehr eine Radikalisierung der Transzendenz Gottes, die jedes wie auch immer geartete Modelldenken von Gott weit hinter sich läßt.

Damit stellt sich dem Autor die Frage, «ob das Bekenntnis der Nähe (...) dem *Widerfahrnis der Ferne standhalten kann, das Auschwitz ist*». (S. 546f.) Schlüssig beantwortet Marquardt diese Frage nicht. Immerhin begibt er sich auf eine Spurensuche «*radikaler Transzendenz* in unserem christlichen Heiden-Bekenntnis zum dreieinigen Gott», wobei er gegenüber den vermittelnden Elementen der Trinitätslehre den durch diese eher verdeckten «*distanzierenden Kräften*» nachgeht. (S. 547) So sieht er im «Heiligen Geist» die «*Religionskritik schlechthin*», insofern er «jede Unmittelbarkeit eines religiösen Bewußtseins» bricht. (S. 548) Die Lehre vom «Sohn» interpretiert Marquardt als das Sagen (und nicht als das Gesagte) Gottes, und dies mit der Konsequenz, daß «die Rede von Jesu «Gottheit» (...) keine Wesensbestimmung, sondern eine Geschehensbeziehung» aus-sagt. «*Wahrer Mensch und wahrer Gott sind Weisen des Sagens Gottes, und wir sollten sie zurückzuholen versuchen aus unseren Sprachformen einer Gesagtheit, in der Gottes Transzendenz preisgegeben wurde durch Identifikation.*» (S. 452) Auch in bezug auf Gott, den «Vater», betont Marquardt gegen eine Wesensbestimmung die Geschehensbeziehung. Er fragt: «Sollte es also nicht Gebot einer Trinitätslehre werden, von Gott nur zu sagen, was er an seinem Sohn Israel/Jesus tut, und von Jesus nur, was Gott an ihm, durch ihn, für uns tut?» (S. 557)

In Anbetracht der diesem Band eigenen Weitläufigkeit und Tiefe stellt eine sich mit knappem Raum begnügende Rezension allemale eine Verkürzung des Gedankenreichtums dar, die indes in der Pointierung bestimmter Grundaussagen wohl ihre Berechti-

gung findet. Bei all seinen Überlegungen ist die Position des Autors durch Auschwitz bestimmt, was Marquardt auf den letzten Seiten seines Buches nochmals unterstreicht. In unserer Nach-Auschwitz Situation, «in der wir von Gott nur noch unter dem Vorbehalt Gottes zu sprechen wagen» (S. 575), sieht Marquardt die letzte und eigentliche Begründung seines Entwurfs einer theologischen Utopie unter dem Motto der Herbergssuche. Sie ist eine solche radikaler Transzendenz Gottes: «Sie ist insofern konkrete geschichtliche Utopie, als es die Raumlosigkeit des aus Kirche, Gesellschaft, Theologie verdrängten, des aus seiner Fleischwerdung vertriebenen, ins radikale Jenseits des Ganz-Anderen vertriebenen Gottes ist, den wir in sich selbst zurückgejagt haben.» (S. 557) Doch diese Gottesferne kann im Glauben ausgehalten werden, mag es auch ein «verworrerener, desorientierter, hilfloser Glaube» (S. 557) sein, demgegenüber die Mittel der traditionellen systematischen Dogmatik allemale versagen. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

Zur Titelseite

Schwester Mary Madeleva Wolff CSC (1887–1964) war nicht nur eine bekannte Schriftstellerin und Autorin literarischer Essays. Als Präsidentin von Saint Mary's College/Notre Dame von 1934 bis 1961 war sie eine Pionierin der theologischen Ausbildung für Frauen in den USA. 1943 gründete sie die «Graduate School of Sacred Theology» am Saint Mary's College und ermöglichte so Frauen ein volles akademisches Studium der Theologie. Um jenen Ordensfrauen, die in den katholischen Grundschulen und im Religionsunterricht in den Pfarreien tätig waren, die dafür notwendige Ausbildung möglich zu machen, gründete sie 1948 ein Komitee zu deren Aus- und Weiterbildung auf nationaler Ebene. «The Education of Sister Lucy», wie dieses Programm genannt wurde, leistete einen entscheidenden Beitrag zur Erneuerung der Katechese und der Pastoral.¹

In Erinnerung an Schwester Mary Madeleva Wolff organisiert das Saint Mary's College seit 1985 eine «Madeleva Lecture». Die Dozentinnen der bisherigen Vorlesungsreihe trafen sich vom 28. bis 29. April 2000 und verabschiedeten zum Abschluß der diesjährigen «Lecture» ein «Madeleva Manifest», das wir auf der Titelseite dokumentieren.² Die Erklärung wurde unterzeichnet von: Schwester Mary C. Boys (Union Theological Seminary, New York), Lisa Sowle Cahill (Boston College, Präsidentin der Catholic Theological Society of America), Denise L. Carmody (Santa Clara University, Santa Clara), Schwester Joan Chittister OSB (ehemalige Priorin der Benediktinerinnen von Erie), Schwester Mary Collins OSB (Priorin von Mount St. Scholastica, Atchinson/Kan.), Elizabeth A. Dreyer (Fairfield University, Fairfield), Maria Harris (früher Lehrtätigkeiten an der Andover Newton Theological School und der John Carrol University, Cleveland), Diana L. Hayes (Georgetown University, Washington), Monika K. Hellwig (früher Georgetown University, Washington, jetzt geschäftsführende Direktorin der Association of Catholic Colleges and Universities), Schwester Mary Catherine Hilkert OP (University of Notre Dame), Schwester Elizabeth Johnson CSJ (Fordham University, Washington), Dolores R. Leckey (Woodstock Theological Center, Boston), Gail Porter Mandell (Saint Mary's College), Kathleen Norris (freie Autorin), Jeanette Rodriguez (Seattle University) und Schwester Sandra M. Schneiders (Jesuit School of Theology und Graduate Theological Union, Berkeley). *Nikolaus Klein*

¹Vgl. Susan Williamson, Sister Mary Madeleva Wolff, in: Maxine Schwartz Seller, Hrsg., *Women Educators in the United States, 1820–1993. A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Greenwood Press, Westport/Conn. und London 1994, S. 536–543; Gail Porter Mandell, Madeleva. A Biography. State University of New York Press, New York 1997.

²Text des Manifests: www.saintmarys.edu. Vgl. auch den Bericht über die diesjährige «Lecture» von Schwester Sandra M. Schneiders IHM «With Oil in Their Lamps: Faith, Feminism and the Future», in: National Catholic Reporter vom 12. Mai 2000, S. 6f.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–

Deutschland: DM 69.– / Studierende DM 49.–

Österreich: öS 520.– / Studierende öS 400.–

Übrige Länder: sFr. 53.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.