

THEOLOGISCHE UTOPIE

Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*. Gütersloher Verlag. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 608 Seiten. Gb. DM 168,-.

Mit einer theologischen Utopie beschließt Friedrich-Wilhelm Marquardt seinen siebenbändigen dogmatischen Entwurf, und Inhalt dieser Utopie ist die Frage nach Gott selbst. Statt „etsi deus non daretur“, als gäbe es Gott nicht, Theologie zu entwerfen, versucht Marquardt der theologischen Situation nach der Shoa zu entsprechen und „von Gott zu reden: als gäbe es ihn“ (572). Marquardt rückt die Möglichkeit der Gotteserkenntnis in den Bereich des Utopischen und schließt damit an seine radikale Infragestellung christlicher Theologie in den Prolegomena an. Dass er erst im letzten Band seiner Dogmatik auf die Gotteslehre zu sprechen kommt, unterstreicht den bewussten Verzicht, seine theologischen Gedanken auf eine positive Annahme Gottes zu gründen. Es geht ihm dabei um die Bereitschaft, sich theologische Gewissheiten immer neu durchkreuzen zu lassen und die christliche Frage nach der Shoa, ob Gott unser Gott noch sein will, letztlich offen zu lassen.

Als zentrale Frage jüdisch-christlicher Gespräche sieht Marquardt jüdische Kritik an christlicher Heilsgewissheit an, die zu Unempfindlichkeit gegenüber Unrecht in der Welt führe. In der Sprachform der Utopie kann Marquardt kritische Verantwortungsübernahme und Sehnsucht nach Verheißenem zusammendenken. Das kritische Hoffen, um das es in der Eschatologie Marquardts geht, findet seine Fortset-

zung in kritischer Sehnsucht. Es gibt kaum Vorbilder für eine theologische Utopie, und so führt Marquardt die Methode fort, die er in seiner Dogmatik entwickelt hat: Die Themen gewinnt er in der Bibel, weitere Quellen der Auseinandersetzung sind die jüdische Geschichte und die christliche Tradition.

Marquardt ordnet seinen Entwurf nach drei großen Raum-Utopien, die er der Bibel entnimmt: Das Paradies Eden, die Stadt Jerusalem und das Reich Gottes. Die Interpretation des Garten Eden und Jerusalems als zentrale biblische Utopien bilden zusammen den ersten Teil des Bandes, der mit „Eia, wärn wir da“ (§ 8) überschrieben ist. Die von Marquardt erarbeiteten Charakteristika einer Utopie, ihre konkrete Geschichtlichkeit, Sprachlichkeit, Widerständigkeit und Veränderungskraft, werden an biblischen Texten gezeigt und dann auch auf die entsprechenden außerbiblischen Phänomene Garten und Stadt bezogen. Ein längerer Abschnitt ist der Geschichte der Stadt Jerusalem gewidmet. Hier wird deutlich, dass Marquardt keineswegs das himmlische, sondern das irdische Jerusalem als Utopie versteht. Der assoziativ und teilweise auch erzählerisch gestaltete Text dieses Paragraphen streift zahlreiche Themen politischer und sozialer Wirklichkeit und steht damit für den Versuch, im Licht der Utopie gerade menschliches Leben im Alltag wahrzunehmen.

In scharfem Kontrast dazu ist der zweite Teil der theologischen Utopie gestaltet, in dem Marquardt die Gotteslehre behandelt. Unter der Überschrift „Lobet Gott in seinen Reichen“ (§ 9) erläutert Marquardt, dass er allein affirmative Gotteserkenntnis, in Gotteslob

oder Gebet, für möglich hält, und selbst diese rückt er in den utopischen Raum des Gottesreichs. Hierin seinem Lehrer Karl Barth treu, verneint Marquardt jede Form natürlicher Gotteserkenntnis. Marquardts Anliegen, in dem sich Barthsche Tradition und die Situation nach der Shoa verbinden, ist es, von einer Heimatlosigkeit Gottes auszugehen, der bei uns zwar ein Zuhause suche, aber noch nicht gefunden habe.

Marquardts Gotteslehre ist geprägt von theologischer Auseinandersetzung und dichter Argumentation, vor allem aber von Dialog – mit Jeshajahu Leibowitz und Emmanuel Levinas. In diesen bedeutenden jüdischen Philosophen dieses Jahrhunderts, die beide auch observante rabbinische Gelehrte waren, findet Marquardt Gesprächspartner für die Gottesfrage nach der Shoa. Weder Leibowitz noch Levinas haben ihr Denken explizit als Philosophie nach der Shoa bezeichnet. Marquardt aber hört Leibowitz als einen Menschen, bei dem das Leiden Spuren im Denken hinterlassen hat. Behutsam interpretiert er dessen einseitige Betonung menschlicher Verantwortung für Gott als eine Treue, die mit der Erfahrung des Schweigens Gottes zusammenhängt. Auch gegenüber Levinas führt das Mithören der Vergangenheit zu einem vertieften Verständnis von dessen Gedanken zur Verantwortung für den „Anderen“. Der „Andere“, so erklärt Marquardt, sei nicht zu verwechseln mit dem „Nächsten“, und er wird uns auch nicht zum Nächsten, sondern bleibt anders. Diese Andersheit des Anderen, die als Transzendenz gedeutet wird, gelte es zu achten und zu schützen, in einer Beziehung der Distanz, die keine Gegenseitigkeit verlangt. Bemerkenswert ist, wie Marquardt Levinas' Ge-

danken zur Andersheit des Anderen auf das jüdisch-christliche Verhältnis bezieht. Demnach müssen sich Juden, die hier den Christen als „Andere“ gegenüberstehen, nicht für christliche Versuche interessieren, das Verhältnis zu ihnen zu verbessern. „Es muss sie ‚nicht berühren‘, d.h. auch: Sie können es ungerührt, reaktionslos, antwortlos geschehen lassen“ (507). Marquardt weicht hiermit bewusst ab von der Vorstellung einer Dialogizität als Zielsetzung des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

Angeregt und beeindruckt von den jüdischen Bemühungen um Schutz der Transzendenz versucht Marquardt, eine Gotteslehre zu entwerfen, die der Andersheit Gottes Raum gibt. Er interpretiert die Trinitätslehre als christlichen Versuch, sich der Zugehörigkeit zum – zunächst fremden – Gott Israels zu versichern. Marquardt zeichnet die Notwendigkeit einer solchen Identitätssicherung nach, kritisiert aber die im trinitarischen Bekenntnis verankerte Nähe Gottes, die unserer Situation nach der Shoa nicht standhalten kann. So sucht Marquardt nach „distanzierenden Kräften“ (547) in der Trinitätslehre, interpretiert den Heiligen Geist als religionskritischen Widerstandsgeist, und den Sohn als ewig und immer neu aus dem Vater hervorgehend (generatio). Schutz der Transzendenz sieht Marquardt darin, die Beziehung zwischen Jesus und Gott lebendig zu denken, nicht erstarrt in Identifikation. Über den Austausch der Eigenschaften (communicatio idiomatum) hinausgehend schlägt Marquardt vor, statt Harmonie der trinitarischen Personen eine „Irritation der einen ‚Person‘ durch die ‚andere‘ zu denken“ und „so den Anderen zum Kennzeichen des Wesens der

Einheit Gottes zu machen“ (558). Der Einfluss von Levinas ist in dieser Fassung der immanenten Trinitätslehre offensichtlich.

Eindrucksvoll zeigt sich hier Marquards Bemühen, sich zwar am Judentum zu orientieren, selbst aber eine bewusst christliche Gotteslehre zu entwickeln. Seine Auswahl der jüdischen Gesprächspartner ist indes nicht unproblematisch. Zwar stellt er seine Gesprächspartner nicht als die Repräsentanten des Judentums dar und weist bei Leibowitz auch darauf hin, wie sehr dieser in Israel als Querdenker wahrgenommen wurde. Es wäre aber wichtig gewesen, zu erwähnen, dass beide Denker gerade mit der Betonung der Transzendenz Gottes nur eine Tradition des Judentums vertreten, nämlich die litauische, rationalistische, der die mystische, zumal chassidische Tradition, die sich immerfort um Gottes Nähe bemüht, gegenübersteht. Es ist Marquardt hoch anzurechnen, dass er sich Gesprächspartner gewählt hat, die dem Christentum wenig entgegenkommen und eine große Herausforderung darstellen. Seine Suche nach theologischen Freunden auf der jüdischen Seite für eine gemeinsame Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie und Nähe Gottes ist aber insofern missverständlich, als es gerade in dieser Frage auch eine andere profilierte jüdische Tradition gibt, die für das Judentum der Gegenwart mindestens genauso bedeutungsvoll ist. Es wäre von Gewinn gewesen, Abraham Joshua Heschel ins Gespräch einzubeziehen, ein weiterer jüdischer Philosoph dieses Jahrhunderts, dessen Denken von der chassidischen Tradition mitgeprägt wurde. Dieser Einwand unterstreicht indessen nur, dass Marquards Utopie höchst anre-

gend ist, da sie Originalität, Kenntnis des Judentums und Mut zu christlich-theologischer Neuformulierung verbindet.

Barbara Meyer

ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Ernstpeter Maurer, Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend? Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 154 Seiten. Kt. DM 26,80.

Die in die Reihe der „Bensheimer Hefte“ integrierten „Ökumenischen Studienhefte“ verfolgen das Ziel, ausgewählte ökumenische Themenbereiche für den universitären Lehrbetrieb und andere Bildungsbereiche auf knappem Raum fachlich zu erschließen. Die Darstellung der Rechtfertigungslehre durch den Dortmunder Systematiker Ernstpeter Maurer übernimmt die konzeptionelle Anlage, die für alle geplanten Studienhefte vereinbart ist: Im Anschluss an eine *Einleitung* mit inhaltlichen Ausführungen zum alltags-sprachlichen und theologischen Verständnis von „Rechtfertigung“ (8–25), behandelt *Teil A* die einzelnen konfessionellen Positionen (26–69). *Teil B* stellt die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge dar (70–128). *Teil C* zieht Bilanz und eröffnet weiterführende Perspektiven für die theologische Forschung (129ff).

Dieses Studienheft zu einer derzeit im Brennpunkt des ökumenischen Interesses stehenden Fragestellung wurde zu einem Zeitpunkt abgeschlossen, als sich noch nicht beurteilen ließ, ob die jahrelangen Bemühungen zwischen dem Lutherischen Weltbund und der