

»Wendung nach Jerusalem«

Zu Friedrich-Wilhelm Marquardts Arbeit an der Dogmatik*

Andreas Pangritz

Den wichtigsten Anstoß für seine dogmatische Arbeit hat Friedrich-Wilhelm Marquardt auf seiner ersten Israelreise im März des Jahres 1959 empfangen. Als Studentenpfarrer an der Freien Universität Berlin hatte er die erste nach Israel eingeladene Gruppe deutscher Studenten auf ihrer Nahostreise begleitet. In Beirut, Damaskus und Jericho hatte die Gruppe Möglichkeiten für die Arbeit von Freiwilligendiensten in palästinensischen Flüchtlingslagern erkundet, bevor sie nach Jerusalem und Israel weiterreiste.¹ Die Reise, die er später als »Schlüssel« seiner »theologischen Existenz«, als seine »Wende«, manchmal gar als seine »zweite Taufe« bezeichnen konnte², hat bei Marquardt eine existentielle Erschütterung bewirkt, die immer wieder neue theologische »Wendungen nach Jerusalem« ausgelöst hat. Seine ganze theologische Arbeit wollte er seither als »Aufarbeitung dieser Reise« verstanden wissen, womit er bis zuletzt »noch nicht fertig geworden« sei.³

Als Marquardt sich 1961 in Berlin an der Gründung der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beteiligte, war dies für ihn eine erste praktische Konsequenz aus der Israelreise. Die durch diese Arbeitsgemeinschaft ermöglichte lebendige Begegnung mit Juden stellte seither den wichtigsten »Sitz im Leben« für seine theologische Arbeit dar. Nicht die Kollegen der akademischen Theologie, sondern die auf dem Kirchentag versammelten christlichen Laien wurden zu Marquardts primären Adressaten.⁴

* Den folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 19. Januar 2003 im Gemeindehaus der Kirchengemeinde Berlin-Dahlem aus Anlass der Tagung »25 Jahre Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise ›Christen und Juden‹« gehalten habe.

1. Zu dieser ersten Israelreise vgl. *F.-W. Marquardt*, »Begegnungen mit Juden«, in: ders., *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, 145–151. – Vgl. auch *F.-W. Marquardt*, »Mein Israel?«, in: ders., *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, Berlin 1999, 191–201.
2. Vgl. »En dan val ik still ...« Interview mit F.-W. Marquardt, gehouden op 25 september 1996 te Amsterdam, in: *W. H. ten Boom*, *Alleen GOD kan spreken. Een inleiding op het werk van Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Kampen 1997, 164: »Der Anlass für mein ganzes theologisches Unter nehmen seit meiner Dissertation ist eine Reise nach Israel gewesen, die ich zusammen mit den ersten deutschen Studenten, die nach Israel reisen durften, als Studentenpfarrer gemacht habe ... Diese Begegnung hat mich vor gänzlich neue Fragen gestellt, die ich bis zum heutigen Tage habe. Das war meine zweite Taufe, und das bedeutet eine zweite Einführung in das Leben mit Gott, nun jedoch in der Form von ganz vielen Fragen« (Übersetzung AP).
3. Zu Marquardts theologischer Biographie im einzelnen vgl. *A. Pangritz*, »Mich befreit der Gott Israels«. Friedrich-Wilhelm Marquardt – eine theologisch-biographische Skizze, Berlin 2003.
4. Zur Geschichte der Arbeitsgemeinschaft vgl. *G. Kammerer*, *In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft ›Juden und Christen‹ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag*, Gütersloh 2001.

In der folgenden Darstellung will ich mich auf Marquardts theologisches Hauptwerk, die Dogmatik, konzentrieren. Dabei will ich so vorgehen, dass ich zunächst auf die Anläufe zur Dogmatik eingehe, die Marquardt unternommen hat, dann auf die sieben Bände Dogmatik selbst und schließlich auf Ausblicke über die Dogmatik hinaus, die Marquardt in seinen letzten Lebensjahren riskiert hat.

I. Anläufe zur Dogmatik:

Sich abarbeiten an Rudolf Bultmann und Karl Barth

Marquardts Weg zur Dogmatik war ein steiniger Weg, ein Weg durch Niederlagen hindurch, auf dem er seine »theologische Existenz« riskiert hat. Sein Aufsatzband »Verwegenheiten«⁵ wird eröffnet durch ein Kapitel, das »Dank an Lehrer« überschrieben ist. Die beiden wichtigsten Lehrer fehlen darin: Rudolf Bultmann und Karl Barth.⁶ Dabei war Marquardts Entwicklung als akademischer Theologe zunächst ganz wesentlich geprägt durch das Bedürfnis, sich – nach der Regel »Kritik ist Liebe« – an diesen beiden theologischen Lehrern abzuarbeiten. Der Bultmannschule fühlte er sich seit seiner Marburger Studienzeit zugehörig, doch während eines dreisemestrigen Studienaufenthalts in Basel nach seinem ersten Examen Anfang der Fünfziger Jahre war er zwar nicht zu einem »Barthianer«, aber doch zu einem Schüler Barths geworden, für den allein Jesus Christus selbst als unser »Vorverständnis« gelten konnte.

Mitte der Fünfziger Jahre unternahm Marquardt unter dem Thema »Verstehen und kirchliche Verkündigung« einen ersten Anlauf zur Promotion bei Helmut Gollwitzer in Bonn, dem er von Karl Barth als Doktorand empfohlen worden war.⁷ Offenbar ging es ihm darin nicht zuletzt um den Versuch, den Schülern Bultmanns den dogmatischen Ansatz Barths in ihrer Sprache zu erläutern. Der anspruchsvolle Vermittlungsversuch scheiterte – nach Marquardts eigener Darstellung an einem durch den »hermeneutischen Gegenstand« verursachten Rückfall in seine frühere »Bultmannitis«⁸. Gollwitzers Bonner Kollege Hans-Joachim Iwand hatte Änderungen verlangt, die Marquardt nicht mehr vornehmen konnte oder wollte.

Erfolgreich war dann der zweite, seit 1963 unternommene Anlauf zur Promotion, erneut bei Helmut Gollwitzer, der 1957 die Professur für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin mit gleichzeitigem Lehrauftrag an der Berliner Kirchlichen Hochschule übernommen hatte. Diesmal sollte es um Karl Barths »Israellehre« gehen.⁹ In seiner Dissertation arbeitete Marquardt den »doppelten Gewinn« der Barthschen Lehre heraus, dass dieser nämlich »1. im Gegensatz zur Tra-

5. Vgl. *F.-W. Marquardt*, *Verwegenheiten*, Theologische Stücke aus Berlin, München 1981.
6. Neben dem Kapitel »Dank an Lehrer« enthält der Band jedoch auch ein Kapitel »Versuche, Karl Barth zu verstehen«. In dem Kapitel »Dank an Lehrer« erinnert Marquardt an seine Berliner Lehrer Martin Fischer, Karl Kupisch und Heinrich Vogel, aber auch an den Rabbiner Robert Raphael Geis als einen »Lehrer aus Israel«, den Freund aus den Anfangsjahren der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, und insbesondere an Helmut Gollwitzer, seinen Doktorvater und Vorgänger als Professor an der FU Berlin.
7. *F.-W. Marquardt*, »Genosse meiner Niederlagen«, in: *Begegnungen mit Helmut Gollwitzer*, hg. v. U. Kabitz u. *F.-W. Marquardt*, München 1984, 95.
8. Marquardt, a. a. O., 96. – Als fragmentarisches Ergebnis liegt vor: *F.-W. Marquardt*, »Geschichte und kirchliche Verkündigung«, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, hg. v. E. Wolf, Ch. v. Kirschbaum u. R. Frey, Zollikon-Zürich 1956, 620–629.
9. Marquardt, »Genosse meiner Niederlagen«, 103.

dition nicht nur das biblische Israel, sondern auch das Christus verneinende Judentum positiv würdigen wollte«, und dass er dies »2. nicht nur mit Hilfe biblisch-hermeneutischer Hilfskonstruktionen, sondern aus der christologischen Mitte seines Theologisierens heraus unternahm«. Er schloss die Arbeit jedoch mit der kritischen Frage ab, ob Barth sich nicht »einer christologischen Inkonsequenz schuldig« gemacht habe, indem er »das nachbiblische Judentum zwar als Zeugen des gekreuzigten, aber nicht als Zeugen des auferstandenen Jesus Christus sehen wollte«, und ob sich dadurch nicht unnötigerweise »antijüdische Untertöne in seiner Israellehre« gehalten hätten.¹⁰

1967 wurde Marquardt von der Kirchlichen Hochschule Berlin mit der Studie über »Israel im Denken Karl Barths« promoviert¹¹, in der er – frei von jeglichem »Barthianismus« – ein Potential in der Theologie seines Lehrers freigelegt hatte, dessen sich dieser selbst bis dahin kaum so deutlich bewusst gewesen war. Die Arbeit erhielt jedoch die erstaunte Zustimmung von Barth selbst, gepaart freilich mit einer vorsichtigen Warnung vor der Gefahr häretischer Tendenzen beim künftigen Weiterdenken. So schrieb Barth: »Sie haben meine ›Israellehre‹ künstlich und fein entdeckt und dargestellt.« Nun sei er »freudig (wenn auch nicht ohne eine gewisse Sorge) gespannt auf das«, was sein ehemaliger Schüler »in dieser Angelegenheit ... weiter zu sagen haben« werde.

Barth war auch bereit, die von Marquardt an seiner Lehre angebrachte Kritik zu akzeptieren: »Zu der ... Kritik hatten Sie allen Anlaß. An dem von Ihnen berührten Punkt besteht bei mir tatsächlich eine Lücke.« Er könne – nicht zu ihrer Entschuldigung, aber ein bißchen zu ihrer Erklärung nur Zweierlei vorbringen: 1. Das biblische Israel als solches gab mir soviel zu denken und zu verkraften, daß ich einfach die Zeit und auch das geistige Umfassungsvermögen nicht fand, mich auch noch mit Baeck, Buber, Rosenzweig usw. näher zu beschäftigen.« Zum andern nahm Barth Marquardts Kritik zum Anlass für das erstaunliche Eingeständnis, er habe »in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!) ... immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken« gehabt. Zu diesem »gewissermaßen allergischen Reagieren« könne er selbst nur »pfui!« sagen. Es könne aber durchaus sein, daß sich dieser antijüdische Affekt, dem gerade von seinen theologischen Voraussetzungen her widersprochen werden müsse, in seiner Israellehre »retardierend ausgewirkt« habe.¹²

Die Bewertung von Barths Geständnis in dem inzwischen berühmt-berüchtigten Brief an Marquardt ist in der Literatur bis heute heftig umstritten: Während die einen sie als Beleg für Barths angeblichen »Antisemitismus« anführen, versuchen andere, die Äußerung historisch zu relativieren und Barth gewissermaßen vor sich selbst in Schutz zu nehmen.¹³ Wahrscheinlich haben beide Seiten recht: Barths

10. F.-W. Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, München 1983, 7 (Vorwort).

11. Vgl. F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967.

12. K. Barth, Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt, 5. September 1967, in: ders., Briefe 1961–1968, 420 f.

13. Vgl. etwa J. Updike, Das Gottesprogramm. Rogers Version (1986), Reinbek bei Hamburg 1988, 272 f., wo die Stelle als Beleg für die »unterdrückten antisemitischen Gefühle in Barths oft unterstelltem Philosemitismus« herhalten muss. Demgegenüber versucht Eberhard Busch (Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 11 f.), das Gewicht der Äußerung herunterzuspielen.

Schuldeingeständnis sollte als solches ernstgenommen werden; andererseits sollte auch gesehen werden, dass er – im Unterschied zu anderen Zeitgenossen, die dazu nicht weniger Grund gehabt hätten – zu solch theologischer Selbstkritik bereit und in der Lage war, statt sich auf eine apologetische Haltung zurückzuziehen.

Barths neugierige und zugleich besorgte Erwartung im Blick auf Marquardts künftigen Weg in der »Israellehre« war nicht ohne Grund: Einen ersten Versuch der selbständigen dogmatischen Bearbeitung des Themas in Ergänzung der bei Barth empfundenen Lücke hatte er zu diesem Zeitpunkt bereits unternommen. Für die Veröffentlichung der Studie über »Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel« aus dem Winter 1966/67 fehlte ihm jedoch wegen ihres experimentellen Charakters vorerst »der Mut«. Sie wurde erst 1983 veröffentlicht, – erweitert um einen Nachtrag, in dem Marquardt dieses »dogmatische Experiment« in die seitherige christologische Diskussion im christlich-jüdischen Verhältnis einordnete.¹⁴ »Ziel« der Studie war »eine christologische Verhältnisbestimmung zwischen Jesus und dem jüdischen Volk, in der Jesus Christus als die *Aktualität Israels unter uns Gojim* verstanden werden kann«¹⁵.

Wegen ihres innovativen Charakters hätte bereits die Dissertation über Barths »Israellehre« Anlass zum Streit innerhalb der theologischen Zunft, insbesondere mit den »Barthianern« bieten können. Dass es dazu nicht kam, dürfte nicht zuletzt der Approbation der Studie durch den Meister selbst zu verdanken sein. Unter diesen »orthodoxen« Adepten ist die Arbeit jedoch kaum rezipiert worden.¹⁶

Um so heftiger war dann die Reaktion auf die zweite große Barth-Studie, die Marquardt an der Berliner Kirchlichen Hochschule einreichte: das Buch »Theologie und Sozialismus« (1972). War die Dissertation über Barths »Israellehre« vor allem der Versuch gewesen, die Erfahrung der Israelreise von 1959 aufzuarbeiten, so hatte das »Sozialismus«-Buch die Situation der Berliner Theologiestudenten zum Hintergrund, die im Zuge ihrer sozialistischen Politisierung der Theologie entfremdet worden waren und der Kirchlichen Hochschule in Massen davonliefen, um an der Freien Universität Sozialwissenschaften zu studieren.

Die Grundthese von Marquardts »Sozialismus«-Buch lautete, Barths sozialistische Aktivität habe einen erkennbaren Einfluss auf sein theologisches Denken gehabt, nicht nur in der Frühphase, sondern bis hinein in die »Kirchliche Dogmatik«. Gleich der erste Satz des ersten Hauptteils – »Karl Barth war Sozialist«¹⁷ – provozier-

14. Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel*, 9 (Vorwort): Von einer »theologischen Krise« unter dem »Eindruck des Holocaust«, der sich ihm »erst durch die Berührung mit dem jüdischen Nachleiden und dessen Bewusstmachung in der sogenannten Holocaust-Theologie aufgedrängt« habe, sei in dieser Studie »noch nichts zu spüren«. Er sei darin »immer noch damit beschäftigt ..., das Judentum theologisch zu »definieren«, ein Bildnis und Gleichnis vom »Wesen« des Judentums zu entwerfen und theologische Urteilsmaßstäbe »über« Israel zu entwickeln«.
15. Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel*, 207 (Nachtrag 1982). – Marquardt war sich dabei sehr wohl bewusst, »daß Juden aus der vorliegenden Arbeit keinen direkten Erkenntniswert ziehen können«; sie diene »zu nichts anderem als einer innerchristlichen Verständigung«, sei insofern »keine Arbeit im Dialog mit dem Judentum, nur eine Arbeit im Verhältnis zu ihm« (a. a. O., 204).
16. Im »Cambridge Companion to Karl Barth« (hg. v. J. Webster, Cambridge 2000) etwa bleibt Marquardt ganz unerwähnt, so dass es kaum verwunderlich ist, dass Barths »Israellehre« in diesem angeblich »authoritative book« ebenso wenig zum Thema wird wie sein Sozialismus.
17. F.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth*, München (3. Aufl.) 1985, 39.

te den erbitterten Protest der Theologenzunft. Als Habilitationsschrift wurde das Buch von der Kirchlichen Hochschule abgelehnt. Daraufhin legte Helmut Gollwitzer aus Solidarität mit Marquardt seinen dortigen Lehrauftrag nieder.¹⁸ Die Kollegen der Kirchlichen Hochschule wiederum sahen sich veranlasst, zu ihrer Rechtfertigung die Gutachten zu veröffentlichen¹⁹, ohne doch damit den Verdacht ausräumen zu können, die Ablehnung sei nicht zuletzt politisch motiviert gewesen. Als Marquardt schließlich am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin in Systematischer Theologie habilitiert wurde, empörte sich insbesondere die antikommunistische Presse West-Berlins über diesen »Skandal«. Anderswo, nicht zuletzt in den Niederlanden, erlangte Marquardt mit seinem »Sozialismus«-Buch einen Ruf als progressiver Theologe, der ihm schließlich 1975 auch eine Berufung an die Theologische Fakultät der Universität van Amsterdam einbrachte.²⁰ Marquardt lehnte jedoch ab, weil er für die »jüdisch-christliche Belehrung«, in der er seine primäre Aufgabe sah, gerade in Deutschland dringenderen Bedarf sah (»Die Geschichte meiner Dogmatik«, 4. 7. 1995, mündlich).

Das »Sozialismus«-Buch war nicht nur eine Episode in Marquardts Denken, die nach dem Abklingen der studentischen Revolte überholt gewesen wäre; vielmehr brachte es ein kontinuierliches theologisches Interesse zum Ausdruck, das sich noch in der starken eschatologischen Akzentuierung seiner Dogmatik niederschlagen sollte. So hat gerade auch Robert Raphael Geis, der Freund aus der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen«, sich gleich nach Erscheinen des »Sozialismus«-Buches vehement dafür eingesetzt, weil er darin einen inneren Zusammenhang zu dem früheren Buch über Barths »Israellehre« zu erkennen meinte. Gerade auch das »Gespräch von Juden und Christen« sei auf »biblische Radikalität« im Politischen angewiesen.²¹

Der Stachel der Zurückweisung durch die Kirchliche Hochschule saß wohl tiefer, als Marquardt es sich anmerken ließ: Als er nach einer schweren gesundheitlichen Krise im Wintersemester 1994/95 jeden Freitagabend aus seinem Leben plauderte, begann er seinen autobiographischen Bericht mit einer Erinnerung an eben diese schwere Niederlage (»Zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie«, 14. 10. 1994, mündlich).

Zum Zerwürfnis mit der Bultmannschule kam es Anfang der Siebziger Jahre aus Anlass eines exegetischen Versuchs Marquardts: Drei Jahre nach ihrer Veröffent-

18. Vgl. dazu Marquardt, »Genosse meiner Niederlagen«, 104.

19. Vgl. Gutachten und Stellungnahmen zu der Habilitationsschrift von Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt »Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths«, hg. v. W. Schmithals, o. J. [1972].

20. Zur international beachteten »Marquardt-Kontroverse« vgl. auch: Karl Barth and Radical Politics, hg. v. G. Hunsinger, Philadelphia 1976.

21. Vgl. R. R. Geis, Brief an Hans-Joachim Kraus vom 15. 4. 1972, in: Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Robert Raphael Geis 1906–1972. Briefe, Reden, Aufsätze, hg. v. D. Goldschmidt in Zusammenarbeit mit I. Ueberschär, München 1984, 363 f.: »Was stört die Herren Theologen eigentlich so an den Aufhellungen Marquardt's über Barth? Daß Gott als Radikalität alles Politischen verstanden wird ...? Ja, das muß es wohl sein, denn es ist biblische Wirklichkeit, und dieser Konfrontation sind Theologen nicht gewachsen ... Zwei Barth-Bücher Marquardt's liegen vor. In »Israel im Denken Karl Barth's« wird der Versuch unternommen, die tiefe Kluft zum Judentum abzubauen ... Das zweite, strittige Barth-Buch aber wäre ohne das erste nicht zu denken. Die sogenannten »Einseitigkeiten« sind in Wirklichkeit biblische Radikalitäten ... Echtes Gespräch von Juden und Christen gibt es nur in biblischer Radikalität ... Man sollte es bedenken, bevor man Marquardt und sein Buch kritisiert.«

lichung löste die Studie über »Die Juden im Römerbrief« (1971)²² eine scharfe Polemik aus dem Kreis der »Bultmannianer« aus, in der erneut die christliche Stellung zu den Juden im Zentrum stand – diesmal im Kontext der Paulus-Exegese. Ausgehend von der These, dass nicht die Rechtfertigungslehre, sondern »das Verhältnis von Judentum und Nicht-Judentum« als eine christologische Frage das Thema des Römerbriefs sei²³, war Marquardt zu dem Ergebnis gekommen, dass nach Paulus die Tora den Juden sage, »daß sie sich nicht scheiden sollen von den andern«, während »den Heiden ... Christus ihre Abgeschiedenheit von den Juden« nehme.²⁴ Methodisch wollte Marquardt über das historisch-*kritische* Verfahren hinaus zu einer »historisch-*materialistischen*« Bibelauslegung (wie er sie nannte) vorstoßen, die durch die theologischen Ideen hindurch den in ihnen zum Ausdruck kommenden »sozialen Verhältnissen« auf den Grund ginge.²⁵ Erst wenn das Verhältnis der Juden zu den Nichtjuden als das Thema des Römerbriefs erkannt werde, könne der »Sozialcharakter der Rechtfertigung« zurückgewonnen werden.²⁶

Man kann sagen, dass Marquardt hier Pionierarbeit geleistet hat, die sich inzwischen in eine ganze Bewegung einer neuen Paulus-Lektüre einreihen lässt – ohne dass dabei Marquardts Studie zur Kenntnis genommen worden wäre: Zwar hatte 1970 Schalom Ben-Chorin ein aufsehenerregendes Buch über den »Völkerapostel aus jüdischer Sicht«²⁷ vorgelegt, bei der er bereits auf eine ganze Reihe neuerer jüdischer Forschungen zu Paulus verweisen konnte.²⁸ Das Buch stieß aber in der damaligen deutschen neutestamentlichen Wissenschaft auf eine geschlossene Ablehnungsfront, so dass die Empörung über Marquardts christlichen Versuch kaum überraschend sein konnte.²⁹

Zum Sprecher der Bultmannschule machte sich 1974 Marquardts Marburger Studienfreund Günter Klein, inzwischen Professor für Neues Testament in Münster. In einer scharfen Polemik »Erbarmen mit den Juden!« warf er Marquardt vor, mit der Absage an die Judenmission werde »dem Juden« das vorenthalten, »worauf er angewiesen ist wie irgendeiner: konkrete Befreiung durch das ... Wort vom Kreuz«³⁰.

22. F.-W. Marquardt, *Die Juden im Römerbrief*, Zürich 1971 (ThSt 107). – Die Studie wurde wieder abgedruckt in der exegetischen Zeitschrift »*Texte & Kontexte*«, 20. Jg. (1997).
23. Marquardt, a. a. O., 6.
24. Marquardt, a. a. O., 41. – Paulus habe »kein Christentum gestiftet und keinem Judentum abgeschrieben« (a. a. O., 42).
25. Marquardt, a. a. O., 45. – Die »Verdrängung des Judentums« aus der christlichen Theologie sei »eine besondere Gefahr der Bultmannschule« (a. a. O., 47).
26. Marquardt, a. a. O., 48.
27. S. Ben-Chorin, *Paulus – Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1970.
28. Ben-Chorin erwähnt Claude G. Montefiore (1914), Leo Baeck (1961), Joseph Klausner (1939/50), Martin Buber (1950), Hans Joachim Schoeps (1959), sowie die literarische Darstellung von Franz Werfel (1926).
29. Inzwischen gibt es aber doch auch in der neutestamentlichen Wissenschaft ein »neues Paulusbild«, das Marquardts Sichtweise entgegegkommt. Erwähnt seien: K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia 1976; deutsch: *Der Jude Paulus und wir Heiden*, München 1978; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977; T. Takeda, *Israel und die Völker. Die Israel-Lehre des Völkerapostels in ihrer Bedeutung für uns gojim/ethne-Christen. Ein Weg zur Rezeption Israels als ein Weg zur biblischen Theologie*, Diss. FU Berlin 1981; P. von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982; ders., *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987; ders., *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.
30. Vgl. G. Klein, »Erbarmen mit den Juden! Zu einer ›historisch-materialistischen‹ Paulusdeutung«, in: *EvTheol* 34 (1974), 218. – Klein schämte sich nicht, sein Plädoyer für die Judenmission als

Marquardt hat Kleins Angriff damals durch Schweigen beantwortet.³¹ Wieder war es Helmut Gollwitzer, der sich öffentlich mit Marquardt solidarisierte.³² Mit dem Beschluss der Rheinischen Synode »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« aus dem Januar 1980 hat erstmals eine deutsche Landeskirche der Judenmission eine Absage erteilt, worauf Marquardt sich dann in seiner Dogmatik berufen konnte.³³

II. Marquardt als »irregulärer Dogmatiker«

Gemessen an der theologischen Schultradition muss Marquardts Dogmatik – mit einem Ausdruck Karl Barths zu reden – als »irregulär« erscheinen. Unter »irregulärer Dogmatik« hat Barth eine »Besinnung auf das Wort Gottes« verstehen wollen, die »unmethodisch, chaotisch, freischärlerhaft ... geübt« werde und der im schulmäßigen Verfahren liegenden Gefahr der »Dogmatisierung, Verknöcherung und Verholzung« entgegenwirke. In solcher Dogmatik könne theologische Arbeit »oft unendlich viel fruchtbarer« geübt werden als in den »Leistungen von Dutzenden allzu methodischer Methodiker«³⁴.

Wie bei kaum einem anderen Theologen haben sich bei Marquardt die lebendige Begegnung mit dem Judentum und die Situation »nach Auschwitz« bis in das Herz der Theologie hinein ausgewirkt. Dabei wird den traditionellen Themen der Dogmatik nicht etwa ein weiteres Kapitel »Israellehre« angehängt; vielmehr wird die ganze dogmatische Tradition daraufhin überprüft, inwiefern sie für die christliche Judenfeindschaft verantwortlich zu machen und entsprechend zu korrigieren sei. Unter bewusstem Verzicht auf Vollständigkeit der Themen wird die Tradition gegen den Strich gebürstet, um dem theologischen Antijudaismus den Boden zu entziehen. Dabei geht Marquardt keinesfalls leichtfertig mit der dogmatischen Tradition um. Vielmehr bemüht er sich, einerseits so viel vom Wortlaut der kirchlichen Tradition festzuhalten wie möglich; andererseits wird das überlieferte Dogma im Licht der »veritas hebraica« neu, d. h. aus der Wendung nach Jerusalem heraus interpretiert als anti-heidnisches Zeugnis.

In einem Amsterdamer Gespräch mit Wessel ten Boom hat Marquardt 1996 als den »Ausgangspunkt« für seine »Abweichungen« von der dogmatischen Tradition

»Erbarmen mit den Juden« auszugeben, indem er vorgab, »die Überlebenden« vor »ungewaschener Sympathie« in Schutz nehmen zu wollen.

31. Erst aus Anlass seiner Emeritierung hat Marquardt selbst sich zu dem Streit geäußert und den Häresievorwurf zurückgewiesen; vgl. *F.-W. Marquardt*, »Abirren«. Zu Erscheinungsformen des Häretischen in meiner Theologie«, in: »Abirren«. Niederländische und deutsche Beiträge von und für Friedrich-Wilhelm Marquardt, hg. v. S. Hennecke u. M. Weinrich, Knesebeck 1998, 158 f.
32. Vgl. *H. Gollwitzer/M. Palmer/V. Schliski*, »Der Jude Paulus und die deutsche neutestamentliche Wissenschaft. Zu Günter Kleins Rezension der Schrift von F.-W. Marquardt »Die Juden im Römerbrief««, in: *EvTheol* 34 (1974), 276–304.
33. Vgl. *F.-W. Marquardt*, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, 423.
34. Vgl. *K. Barth*, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Bd. 1: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), Neuausgabe, hg. v. G. Sauter, Zürich 1982, 151. – In den Prolegomena zur »Kirchlichen Dogmatik« hat Barth 1932 ausdrücklich betont, dass solche »irreguläre Dogmatik« keineswegs weniger »wissenschaftlich« sein müsse als die reguläre Schuldogmatik (KD I/1, 294).

»die Kritik der geistigen Gewalt« benannt, »die ich in der traditionellen Ordnung der Dogmatik sehe«. Diese sei »ein Zwangssystem der christlich überlieferten Wahrheit, das so viel Systematik in sich hat, dass damit auch etwas Gewalttätiges als Wahrheit überliefert wird«. Demgegenüber sei seine Dogmatik »der Versuch, eine Kritik der Gewalt in der christlichen Tradition zu liefern«. So habe er für seine Dogmatik »allein die loci ausgewählt«, die »gegen Juden die größte intellektuelle, geistige und dann auch physische Gewalt ausgeübt haben«. Letztlich sah Marquardt seine dogmatische Aufgabe »als eine ›Rückübersetzung‹ wichtiger christlicher Dogmen in die Frage, auf die sie einst eine Antwort haben wollen«. Insofern sei »der Zweifel, die Gewinnung der Frage« für ihn das denkbar »Positivste« – »weil ich, wenn ich die Frage nicht kenne, auch mit der Antwort nichts anfangen kann«. ³⁵ Dabei präsentiert Marquardts Dogmatik immer nur Momentaufnahmen seines Denkens, nicht erstarrte Dogmen. So kann man sowohl innerhalb der Dogmatik Akzentverschiebungen zwischen den früheren und den späteren Bänden feststellen, als auch im Vergleich der Dogmatik mit späteren Vorträgen und Essays.

Provokativ in den »Prolegomena« ist nicht zuletzt Marquardts Kritik am Zusammenhang zwischen Theologie und Verbrechen. Der Zusammenbruch der dogmatischen Tradition angesichts der christlichen Mitverantwortung für den millionenfachen Judenmord schlägt sich schon im Titel des Bandes nieder: »Von Elend und Heimsuchung der Theologie«. Marquardt fragt hier: »Läßt sich für die Theologie ein Gefälle, gar ein Zusammenhang vom Geist zum Verbrechen erkennen und behaupten?« ³⁶ Unter dem Stichwort von der »Evangelischen Halacha« fragt er danach, wie Theologie »auf ihre Gedanken« kommt, ohne anti-jüdisch zu werden, wobei er besonders den »Erkenntniswert des Handelns« herausarbeitet. ³⁷ Was schließlich die theologische Rede von Israel betrifft, konnte er in diesem Band bereits dankbar auf neue Entwicklungen wie den Rheinischen Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom Januar 1980 verweisen. ³⁸

In den beiden Bänden zur Christologie zeigte sich dann, wie weit sich Marquardts Denken inzwischen von dem dogmatischen Versuch seines »Auferstehungs«-Buches entfernt hatte: Überraschend war zunächst der Einsatz bei nicht-christlichen (jüdischen, muslimischen, buddhistischen u. a.) Jesusbildern: »Jesus außer Landes« ³⁹. Hier wurde jeder christliche Besitzanspruch auf Jesus von vornherein bestritten und zugleich sein Judesein im Sinne von Joh 4,22 zur dogmatischen Norm erhoben: »Das Heil kommt von den Juden.« Unter der Überschrift »Jesus zwischen Juden und Griechen« unternahm Marquardt dann einen »Gang durch den Römerbrief«, der wesentliche Thesen aus der früheren Schrift »Die Juden im Römerbrief« wiederholt und vertieft. ⁴⁰ Die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre wurde jetzt in eine »Werk-Ge-

35. Vgl. »En dan val ik stil ...«, in: W. H. ten Boom, *Allein GOD kan spreken*, 164–187 (deutsche Übersetzung: AP).

36. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, 86.

37. Marquardt, a. a. O., 205 ff.

38. Marquardt, a. a. O., 418 ff.

39. F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*, Bd. 1, München 1990, 11 ff.

40. Vgl. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*, Bd. 1, 180 ff.; z. B.: »Für den guten Juden Paulus hängt an der Einung und Vereinigung Israels mit den Gojim, der Gojim mit Israel die Einheit Gottes ...« (201); oder: »In dem gemeinsamen Gotteslob von Juden und Heiden, d. h. in ihrer ›Gemeinschaftsgerechtigkeit, sieht Paulus Sinn und Ziel der Tora des Mose, denn sie bezeugt die Einheit Gottes« (295).

meinschaft« zwischen Gott und Jesus transformiert. »Der Jude Jesus« war für ihn nicht einfach der »historische Jesus«. Vielmehr wollte Marquardt »Israel selbst« als einen »christologischen Tatbestand« verstehen, wobei er – in Aufnahme von Karl Barths Verständnis Israels als der »natürlichen Umgebung Jesu Christi« – Hans Urs von Balthasars Rede von Israel als »struktureller Christologie« kreativ missbrauchte. Im christologischen Zeitverständnis⁴¹ folgte er Barth, indem er – über Barth hinaus – sogar noch den Atheismus christologisch einzuholen versuchte (Interview, 5.2.1995).

Indem Marquardt seine Christologie mit einem Paragraphen »Amen, das ist: Es werde wahr«⁴² abschloss, zeigte er, wie sehr die christologische Frage, insbesondere auch die zwischen ihm und Peter von der Osten-Sacken zeitweilig umstrittene Frage nach der Möglichkeit oder Notwendigkeit eines christologischen »Besitzverzichts«, inzwischen »durch die eschatologische Frage in den Hintergrund gedrängt« war (Interview, 5.2.1995). Im Verhältnis von Juden und Christen musste die Messianität Jesu in Frage gestellt und in verändertem Sinn gegenüber der Tradition zur Sprache kommen. Vor allem aber musste die Eschatologie, die Frage nach der »neuen Wirklichkeit« besprochen werden, da von Juden gefragt wird, was sich durch Jesus eigentlich geändert hat (»Die Geschichte meiner Dogmatik«, 4.7.1995, mündlich).

Zusätzlich motiviert wurde diese eschatologische Akzentuierung durch die neue Dringlichkeit, mit der Marquardt die Situation »nach Auschwitz« ins Denken gefallen war. Dazu hatte er auf dem Kirchentag in Nürnberg 1979 einen Vortrag gehalten, der von vielen geradezu als Wende in seinem Denken gehört worden ist. Überrascht fragte sich Marquardt nun, wie es kommt, »daß Auschwitz jetzt erst beginnt, in unser Bewußtsein zu treten – daß vor allem wir Älteren jetzt erst so weit sind, die Tatsachen von Auschwitz an unser Inneres heranzulassen, jetzt erst bereit dazu, uns unserer Schuld und Mitschuld an Auschwitz zu stellen«. Und Marquardt kam um die Feststellung nicht herum: »*Auschwitz geht uns heute an als Gericht über unser Christentum.*«⁴³ Aufgegangen war ihm die Brisanz der Situation nicht zuletzt durch die neue jüdische »Holocaust-Theologie« aus Nordamerika: »Ein Bann löst sich, der über den Opfern lag. Eine dreißigjährige Inkubationszeit des Entsetzens geht zu Ende. Erst langsam kommt zur Sprache, was seit Auschwitz die Seelen, den Verstand, die Sprache gelähmt hatte ... Erst jetzt scheint sich zu entscheiden, ob der Glaube verstummen muß, ob er womöglich am Ende ist.«⁴⁴ Wo sei denn in Auschwitz »das Zeugnis der Menschlichkeit Gottes« gewesen, an die Christen immer geglaubt haben? Zentrale theologische Antworten der christlichen Tradition müssten nach Auschwitz zusammenbrechen. So schloss Marquardt mit den letzten Worten eines Kirchentagsvortrags von Robert Raphael Geis aus dem Jahr 1967: »Das Wort des

41. Vgl. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*, Bd. 2, 238 ff.: »Vom Kommen, Gehen und Bleiben Jesu von Nazareth«.

42. Marquardt, a. a. O., 439 ff.

43. F.-W. Marquardt, »Christsein nach Auschwitz, in: ders./A. Friedlander, *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*, München 1980, 9.

44. Marquardt, »Christsein nach Auschwitz«, 26. – Marquardt bezieht sich insbesondere auf: *Richard L. Rubenstein (Der Tod Gottes [1974], in: Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, hg. v. Michael Brocke u. Herbert Jochum, München 1982, 111–125) und *Emil L. Fackenheim (Die gebietende Stimme von Auschwitz [1970], in: Wolkensäule und Feuerschein, 73–110)*.

0. Marquardt, »Christsein nach Auschwitz«, 34. – Vgl. R. R. Geis, *Der biblische Friedensauftrag*, in:

Glaubens in unserer Zeit kann und will nicht mehr pompös-deklamatorisch sein, es ist das ›vielleicht‹ eines zaghaften Hoffens. Doch auch das Wort von Gottes erbarrender Liebe heißt: vielleicht. Vielleicht? ... Vielleicht.«⁴⁵

So kam das Ungleichgewicht der Teile innerhalb der Dogmatik zustande, bei dem die Eschatologie – wenn man die »Utopie« hinzurechnet – ein ganz unverhältnismäßiges Übergewicht gegenüber den übrigen Themen der Dogmatik erhält. Die Tradition wurde von Marquardt nicht nur unter der Erfahrung der lebendigen Begegnung mit Juden selbstkritisch in Frage gestellt, sondern eben auch unter dem Eindruck der christlichen Mitverantwortung für den Judenmord. Christlicher Glaube ist spätestens seit Auschwitz kein abendländischer »Besitz« mehr; er kann allenfalls als Gegenstand von Hoffnung zur Sprache kommen, wenn es denn noch erlaubt ist zu hoffen. Karl Barth war – nicht zuletzt aufgrund des ausufernden Umfangs seiner »Versöhnungslehre« – nicht mehr dazu gekommen, seine geplante Eschatologie zu schreiben. Bei Marquardt nimmt die Eschatologie den größten Teil der Dogmatik in Anspruch. Barths »Quentchen Chiliasmus«⁴⁶ war bei ihm unter der »Einwirkung des Judentums« auf sein Denken »ein ganz großer Chiliasmus geworden«. Zugleich sah er hier eine Auswirkung seiner »Sozialismus«-Arbeit auf die Dogmatik: »Vorwärts und nicht vergessen!« (Interview, 5.2.1995).⁴⁷ In seiner »Eschatologie« griff Marquardt in neuer Zuspitzung den Terminus »Evangelische Halacha« aus den »Prolegomena« wieder auf. Dabei geht es ihm jetzt primär um die ethische Frage nach der Bedeutung der »noachidischen Gebote« für die Christen in ihrem Verhältnis zum Judentum.⁴⁸

Schließlich gab es für Marquardt Gründe, unter dem sehnsuchtsvollen Titel »Eia, wärn wir da« auch dem Thema »Utopie« von christlicher Seite nachzufragen, wobei im Gegensatz zur Tradition Gott selbst zu einer »utopischen Wirklichkeit« geworden ist, die erst ganz am Ende der Dogmatik ausdrücklich thematisiert wird, zu einer »Wirklichkeit, für die wir einen Ort in unserer Welt noch nicht aufweisen können, die nach einem Ort in der Welt erst noch sucht«. Darin sei Gott »genauso utopisch« wie das Paradies und wie das neue Jerusalem, die »neue soziale Wirklichkeit in der Welt, die auch noch keinen Platz und keinen Ort in der jetzigen Welt hat«. Auch darin sah Marquardt eine Beziehung zwischen seiner Arbeit am jüdisch-christlichen Verhältnis und seiner sozialistischen Arbeit (»Die Geschichte meiner Dogmatik«, 4.7.1995).⁴⁹

Zur »Methode« seiner Dogmatik schreibt Marquardt in seiner theologischen »Utopie«: »Mir selbst ... stellt sich der Postulatcharakter ... meines Redens von Gott

ders., Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland, München 1971, 119.

46. K. Barth, »Das Problem der Ethik in der Gegenwart« (1922), in: ders., Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 139f. – Hier hatte Barth formuliert, dass es »ohne ein Quentchen Chiliasmus ... keine Ethik« geben könne, womit für ihn zugleich die Frage der »sozialistischen Zukunftshoffnung« auf die Tagesordnung gesetzt war.

47. Vgl. F.-W. Marquardt, »Vorwärts und nicht vergessen!«, Vortrag vom 12.3.2001 auf der Generalversammlung des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Wien 2001.

48. Vgl. F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Bd. 1, Gütersloh 1993, 200–335.

49. Zu Marquardts Utopie vgl. auch F.-W. Marquardt, »Gott – Utopie?«, in: Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie, hg. v. M. L. Frettlöh u. J.-D. Döhling, Gütersloh 2001, 14–35.

in doppelter Weise her: 1. Nach Auschwitz vermag ich von Gott nur zu reden unter dem Vorbehalt, daß Gott will und er lebt – was ich weder diskutieren noch entscheiden kann, weil es mir entzogen ist; woraus dann meine Erkenntnis 2. folgt: daß alle theologischen Aussagen, die ich allenfalls zustande bringe, lediglich Hoffnungssätze sind, daß Gott will und er lebt und die Wirklichkeit und Wahrheit solcher Sätze erfüllt, indem er sie durch sich selbst gegenständlich macht. Logisch ist auch das nur ein Postulat, eine ›Setzung‹, die ich mache ... «⁵⁰

Aus Anlass seiner Emeritierung hat Marquardt am 7. Februar 1997 in einer Abschiedsvorlesung eine Art »Selbstgericht« vorgeführt, indem er unter dem Stichwort »Abirren« »Erscheinungsformen des Häretischen« in seiner Theologie aufs Korn nahm.⁵¹ Zunächst erinnerte er an Barths einstige Warnung vor der Gefahr, beim Versuch, die Lücke in dessen »Israellehre« zu schließen, selber häretisch zu werden. Er meinte jedoch, dieser Gefahr dadurch entgangen zu sein, dass er selbst gar keine »theologische Israel-Lehre« entwickelt habe:

»Die theologische Dimension taucht bei mir nicht auf in einer göttlichen Definition des jüdischen Volkes, sondern nur in der Auswirkung meines eigenen christlichen Selbstverständnisses auf meine praktische und geistige Beziehung zu diesem Volk, vor allem also: im Vollzug christlicher Selbstkritik dieser Beziehung und einer Hoffnung auf ihre Erneuerung.«⁵²

Dann erinnerte Marquardt an das »Häresie-Verdikt« durch Günter Klein aus Anlass der Schrift »Die Juden im Römerbrief«. Schließlich setzte er sich mit dem Häresie-Vorwurf auseinander, »es habe Auschwitz bei der Anlage meiner theologischen Arbeit die Stellung einer zweiten Offenbarungsquelle – neben der biblischen Gottesoffenbarung – erhalten, und damit sei ich eben jenes kirchenzerstörenden Irrtums schuldig, den einst die Bekennende Kirche an den Deutschen Christen verworfen habe, als diese in Hitler den besonders dem deutschen Volk gesandten Gottesretter feierten«, – ein Vorwurf, den Marquardt als »impertinent und besonders giftig und gemein« empfand.⁵³ Denn er habe »Auschwitz« nie »theologisch gedeutet ... Wenn ich an Auschwitz denke, denke ich an Menschen, nicht an Gott, an die Gequälten und Ermordeten, ihre Verlassenheit von Menschen, an die Quäler und Mörder und ihre Gottlosigkeit.« Vielmehr habe gerade die traditionelle Theologie darauf insistiert, Auschwitz theologisch einen »Sinn« als »Rute des göttlichen Zornes« abzugewinnen, um der gebotenen theologischen Umkehr auszuweichen.⁵⁴ Auch die Staatsgründung Israels, durch die das jüdische Volk dabei sei, »den August 70 zu revidieren«, der in christlicher Tradition gerne theologisch als Strafe Gottes gedeutet wurde, wollte Marquardt »nicht als einen geschichtstheologischen Offenbarungstatbestand« betrachten, »wohl aber als eine Bedingung meines Gegenwartsbewußtseins, das ich unmöglich von meinem hermeneutischen Verstehenshorizont ausschließen kann«⁵⁵. Wie auch immer: Marquardt wollte es schließlich in Anknüpfung an Gen 12,13 – »Gottesmächte hießen mich vom Hause meines Vaters ab-

50. Marquardt, Eia, wärn wir da, 342.

51. Vgl. Marquardt, »Abirren«. Zu Erscheinungsformen des Häretischen in meiner Theologie«, 151–174.

52. Marquardt, a. a. O., 157 f.

53. Marquardt, a. a. O., 161.

54. Marquardt, a. a. O., 162 f.

55. Marquardt, a. a. O., 168 f.

irren« – bewusst offen lassen, ob Häresie in seinem Fall »Irrtum« oder »Führung« sei.⁵⁶

III. Über die Dogmatik hinaus: Zu Marquardts Talmud-Lektüre

Bis zuletzt ist Marquardt ein beim Judentum Lernender geblieben. Die Israelreise von 1959 wirkte sich als bleibender Anstoß zu immer neuen theologischen Entdeckungen und Wendungen aus. So wuchsen von Band zu Band seiner Dogmatik die Register der herangezogenen Stellen aus Talmud und Midrasch an. Schließlich hat er in bewusster Zurücknahme allzu euphorischer Erwartungen aus den Anfangsjahren des christlich-jüdischen »Dialogs« seinem letzten Aufsatzband den Titel »Auf einem Schul-Weg« gegeben, denn: »Beim Judentum ›lernen‹ scheint mir eine für Christen angemessenere Aufgabenstellung zu sein, als das, was unter der ... Überschrift eines ›christlich-jüdischen Dialogs‹ allerorten propagiert wird ... Ohne elementares historisches und theologisches ›Lernen‹ sehe ich keine Aussichten, weiterzukommen.«⁵⁷

Wenn vom »Lernen« beim Judentum die Rede ist, dann wäre insbesondere an die jährlichen Talmud-Tagungen in der Berliner Evangelischen Akademie zu erinnern, auf denen Marquardt in den Neunziger Jahren gemeinsam mit Chana Safrai (Jerusalem) versuchte, Zugänge zur »mündlichen Tora« für eine überwiegend christliche Hörerschaft zu eröffnen. In ihrer Regelmäßigkeit stehen diese Talmud-Tagungen, soweit ich sehe, in der Geschichte christlicher Theologie einzigartig da: Welcher andere Systematiker wäre dazu bereit, »jüdischer Tradition der Halacha ein Mitspracherecht einzuräumen ... bei der Formulierung christlich-theologischer Erkenntnis«⁵⁸?

Ich möchte nur einige wenige Grundzüge hervorheben, die mir für Marquardts Lernen im Talmud charakteristisch zu sein scheinen: Am Anfang seiner öffentlichen Erarbeitung des Talmud stand der Vortrag »Warum mich als Christen der Talmud interessiert«⁵⁹ auf der Tagung »Talmud lernen: Eine Begegnung mit dem rabbinischen Judentum« (1992), auf der ganz schlicht mit dem Anfang angefangen wurde, indem der Anfang des ersten Traktats »Berachot« (Segenssprüche) I,1 aus der ersten Ordnung »Serajim« (Saaten) des Babylonischen Talmud gelesen wurde. Dabei setzte Marquardt mit einem Zitat aus dem Matthäus-Evangelium ein, wonach Jesus zu der Volksmenge und seinen Jüngern spricht: »Auf den Sitz des Moses gesetzt haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Alles nun, was sie zu euch sprechen, das sollt ihr tun und beachten ...« (Mt 23,1–3). Marquardt kommentiert die Stelle so: »Jesus bittet seine Jüngerinnen und Jünger ..., nicht nur bei den Lehrern der Schrift, sondern auch bei den Lehrern der mündlichen Tora in die Schule zu gehen und Tora so zu lernen und zu leben, wie sie dann in der Lehre von Mischna und

56. Marquardt, a. a. O., 172 f.

57. E.-W. Marquardt, Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999, 7 (Vorwort).

58. Marquardt, »Abirren«, in: »Abirren«, 170.

59. E.-W. Marquardt, »Warum mich als Christen der Talmud interessiert«, Vortrag auf der 1. Tagung »Talmud lernen« vom 11.–13. 12. 1992. – Dieser Vortrag wurde von Marquardt am 10. Juni 1993 auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in München in der AG »Juden und Christen« vor einer größeren Öffentlichkeit wiederholt; vgl. den Abdruck in: ders., Auf einem Schul-Weg, 257 ff.

Talmud weitergegeben und entwickelt wird.«⁶⁰ In der Betonung der »mündlichen Lehre« konnte Marquardt geradezu Martin Luther wiedererkennen: »Nicht die Buchstaben der Bibel, sondern der Geist der viva vox evangelii ... ist das wirkliche Wort Gottes ... ›mundlich G'schrei.«⁶¹

Marquardt versucht, von Fall zu Fall Beziehungen zur christlichen Tradition herzustellen und in dogmatischen Experimenten Brücken für Christen zu bauen, um ihnen das extrem unsystematische Denken des Talmud verständlich zu machen. Dafür zwei Beispiele:

Auf der Tagung »Über die Lust am Streiten« (1996) ließ sich Marquardt vom babylonischen Talmud-Traktat Kidduschin (30b-33b) zu einer Neuinterpretation der christlichen Inkarnationslehre anregen. Dazu gab ihm die Diskussion in Kidduschin Anlass, die ja »mit einem *Gespräch über die Dreiheit* der Ehrfurcht vor dem Vater, der Mutter und vor Gott« beginnt und zu dem Satz kommt: »Drei Teilhaber sind am Menschen (seiner Erschaffung) beteiligt: der Heilige, gelobt sei er, sein Vater und seine Mutter. Wenn der Mensch seinen Vater und seine Mutter ehrt, spricht der Heilige, gelobt sei er, dann rechne ich es ihnen an, als würde ich unter ihnen gewohnt und sie *mich* geehrt haben« (vgl. bQid 30b). Marquardt versteht die Diskussion in Kidduschin auf zweierlei Weise: Einerseits spricht Gott selbst, dass er den Kindern die Elternehre anrechnet, »als würde in der Ehrung der Eltern durch die Kinder Gott mitgemeint sein«. Andererseits aber – und da kommt für Marquardt die »Inkarnation« ins Spiel: »Gott kann die Elternehrung als so gut wie die Ehrung Gottes ansehen und zurechnen, weil er tatsächlich selbst dort ist, wo die Eltern sind« – wie es in Kidduschin heißt: »... als würde ich unter ihnen gewohnt und sie *mich* geehrt haben«. Dabei spielt das Wort vom »Wohnen« Gottes auf die »Schechina« an, Gottes »Einwohnung«, die Dabeiseinsweise Gottes auf allen Wegen Israels ... Gott selbst wählt es, da gegenwärtig zu sein, wo Kinder ihren Eltern Ehrfurcht erweisen.«⁶² – Wie verhält sich das zur »christlichen Botschaft von der Einwohnung Gottes in Jesus«? Marquardt erscheint es christlich »unvermeidbar, die jüdische Rede von der ›Einwohnung‹ Gottes mit der Botschaft ›Und das Wort ward Fleisch‹ [Joh 1, 14] zusammenzuhören«, denn dort geht es – im parallelismus membrorum – weiter: »... und wohnte unter uns«. Marquardt kommentiert diese Beobachtung: »Indem Johannes uns lehrt, das eine im anderen zu hören, den Satz von der Fleischwerdung des Wortes und den Satz: ›Es zeltete unter uns‹, hat er auch Inkarnation und Schechina ineinander hören lassen wollen.« Von daher wäre die christliche Lehre von der Inkarnation neu zu verstehen: »Das Sagen Gottes, sein Sprechen trat ein in die Welt des Fleisches.« Wenn Gott im Traktat Kidduschin »einem Geschehen« beiwohnt, »dem, was zwischen Kindern und Eltern geschieht, wenn Kinder die Eltern ehren«, dann ist deutlich: »Schechina ist *Einwohnen* Gottes in einem weltlichen *Geschehen*, nicht *Inkarnation in einer menschlichen Person*.« Marquardt fragt: »Könnte nicht beim Wort Joh 1,14 ganz Ähnliches gemeint sein: Das Wort Gottes verwirklicht sich darin, daß es ›einwohnt‹ dort, wo Jesus wirkt, etwas tut, etwas leidet? ... Vielleicht meint ja, was wir Christen womöglich fälschlich und lateinisch ›Inkarna-

60. Marquardt, »Warum mich als Christen der Talmud interessiert«, 258.

61. Marquardt, »Warum mich als Christen der Talmud interessiert« (Klammerbemerkung im Vortragsmanuskript von 1992, in der Druckfassung entfallen).

62. F.-W. Marquardt, »Vater – Mutter – Gott«, Vortrag (unveröffentlichtes Manuskript) auf der 5. Tagung »Talmud lernen« vom 29. 11.–1. 12. 1996, 21 f.

tion« nennen, wirklich Schechina, Zelten, Wohnen Gottes bei Jesus, wenn er sein Werk tut ...« Und Marquardt folgert: Offenbar könne Talmud lernen »nicht nur Verhalten« lehren, sondern »im Halten eines Gebots« zugleich »die Gegenwart Gottes« unter den Menschen.⁶³

Auf der Talmud-Tagung »Gebotenes Genießen« (1999) kam er zu der Erkenntnis, »schon allein die Tatsache, daß im Talmud Ausnahmen von der Regel diskutiert und dann auch ermöglicht werden«, widerlege ein verbreitetes »Vorurteil besonders des lutherischen Christentums«; denn »jüdisch verstanden« sei die Tora »nicht ein knechtendes und rötendes Gesetz, sondern (mit Jakobus zu reden) das ›Gesetz der Freiheit‹ (Jak 1,25) ...« Und zwar ist es »Gesetz der Freiheit« nicht etwa, weil es Ausnahmen von der Regel duldet, »sondern genau umgekehrt: Die Tatsache, daß es Ausnahmen von der Regel zuläßt, ist ein Hinweis auf sein tiefstes Wesen als Gesetz der Freiheit.« Es geht hier nicht um »Freiheiten vom Gesetz«, sondern um »Freiheiten, die Gottes Weisungen innerhalb des Geltungsraums des Gesetzes lebbar machen«. Daher wird »in Mischna und Talmud ... nur die Praktikabilität und Lebbarkeit der Gesetze diskutiert«. Die »Ausnahmen« sind also nicht etwa »Inkonsequenzen bei der Befolgung des Gesetzes – im Gegenteil: in ihnen wird das Wesen des Gesetzes immer neu entfaltet«, nämlich: »Gesetz der Freiheit« zu sein, »freiheitsentsprechend«, und das heißt: »lebensentsprechend«⁶⁴. – Hier kann sich Marquardt eines kritischen Seitenblicks auf das lutherische Gesetzesverständnis nicht enthalten, wonach das Gesetz »nicht zu leben« sei; sein Sinn und Zweck bestehe darin, »daß man das Scheitern am Willen Gottes lerne«; »gut« sei das Gesetz allein darin, »daß es uns allein zur Gnade Gottes ... treibe«. Der talmudische »Maßstab der Lebbarkeit des Gesetzes« schließt diesen »Gedanken des Protestantismus« radikal aus: »Das Judentum der mündlichen Tora steht absolut quer zu dieser Theorie und kämpft um die Lebbarkeit des Gesetzes.«⁶⁵

Auf der zehnten Talmud-Tagung unter dem Titel »Mit dem Anfang immer wieder neu beginnen« (2001) wurde Marquardt noch einmal grundsätzlich. So fragte er: Was macht eigentlich für Christen den »Reiz des Judentums« aus? Ist es bloß ein exotisches Interesse? Er verwies insbesondere auf die Unvergleichlichkeit des Talmud mit christlich-theologischen Kontexten: Im Talmud kommen »viel mehr Lebenserfahrungen und Alltagsprobleme zur Sprache ... als in der christlichen Lehre ... Im Judentum muß viel mehr Wirklichkeit unter den Weisungen Gottes bedacht werden als bei uns Christen ... Für viele Fragen, die im Talmud behandelt werden, haben wir darum keinen kirchlichen ... Erfahrungshintergrund, sondern nur unseren bürgerlichen.« Das Judentum sei »geprägt von *Lebenseinheit* – wo wir Christen geprägt sind von einer Unterscheidung des Lebens in unsere Kirchen- und unsere Volks-, Staats- und Gesellschaftszugehörigkeiten«. So folgert Marquardt: »Uns reizt am Talmud-Lernen, wie *Gott* da nicht nur eine Herz-, Seelen-, und Privatmacht, sondern eine Volks- und Gesellschaftswirklichkeit ist.«⁶⁶

Bevor Marquardt zu seinen Andeutungen von »Assoziations-Räumen« für christ-

63. Marquardt, a. a. O., 24 f.

64. F.-W. Marquardt, »Verwirktes Leben und Kämpfen ums Leben. Hinweise zu bJoma 82a-85b«. Vortrag auf der Talmud-Tagung »Gebotenes Genießen«, Berlin 1999 (unveröffentlichtes Manuskript), 14 f.

65. Marquardt, »Verwirktes Leben und Kämpfen ums Leben«, 15 f.

66. F.-W. Marquardt, »Hinweise zu Traktat Sota und Chagiga«, Vortrag (unveröffentlichtes Manuskript) auf der 10. Tagung »Talmud lernen« vom 2. bis 4. 11. 2001, 1.

lich-theologische Gedanken übergang, wies er noch auf zwei »Differenz-Momente« hin, die ihm in zehn Jahren Talmud-Lektüre gemeinsam mit Chana Safrai »immer bewußter geworden« seien: 1. »Ohne jüdische Lehrerinnen oder Lehrer kommen wir ... an Talmud-Texte nicht heran, weil ihre Fragen so viele unausgesprochene Voraussetzungen in der jüdischen Lebens- und Gemeinschaftspraxis haben. Wer davon keine Ahnung hat, hat kaum Chancen, etwas zu ›verstehen‹.« Die Texte selber schilderten »die Situationen« ja überhaupt nicht, »aus denen sie kommen« und in die hinein sie sprechen; »ihr einziger und wahrer Kontext ist das jüdische Leben, das und wie es gelebt wird. Und darüber können nur Jüdinnen und Juden sprechen.« Auch darin zeige sich, »daß es sich in Mischna und Talmud um *mündliche* Tora handelt. Was der Talmud ›bedeutet‹,« muss uns von Juden »gesagt« werden.⁶⁷ – Daneben nannte er 2. eine »spezifische protestantische Schwierigkeit« beim Umgang mit dem Talmud, die er im sog. »Schriftprinzip« sah: Juden leben »aus den Wurzeln ihrer Gemeinschaft und von daher mit der Bibel und ihrer immer neuen mündlichen Auslegung«; wir (protestantischen) Christen aber leben »aus unserer Bibel und nur um ihretwillen auch in den Gemeinschaften unserer Kirchen ... Wir kleben an Schrift und Buchstaben mehr als an unserem unmittelbar gelebten Alltagsleben.« So befragen Christen die Bibel »nach einem anderen ... ›eigentlichen‹ oder ›wahreren‹ Leben«, nach dem »*Sinn* unseres Lebens«, während »die Schüler und Lehrer des Talmud nach gerechten, gottgemäßen Arrangements ihres Alltagslebens in Familie, Volk, auf dem Markt, in der Gesellschaft« fragen. Gegen die christlichen »Fragegewohnheiten« sperren sich die Texte des Talmud. Marquardt benennt diesen »Abstand«, um das Neuartige der gemeinsamen Talmud-Lektüre mit Chana Safrai zu unterstreichen: »Chana und ich, glaube ich, staunen und freuen uns über die Überraschungen, die wir uns *durch* diese Abstände gegenseitig bereiten.« In den »Brücken«, die dabei »manchmal« gezimmert werden, wollte er einen Hinweis auf »einen Brückenschlag Gottes« sehen, »der uns beiden vielleicht verheißen ist.«⁶⁸

Ich fasse abschließend zusammen. Die Talmud-Lektüre rief bei Marquardt eine doppelte Bewegung hervor:

Zunächst einmal staunte er immer wieder neu über die Weisheit der Lehren, die in den Diskussionen der Rabbinen untereinander zur Sprache kamen. Wenn in der griechischen Tradition vom »philosophischen Staunen« als Anfang aller Weisheit und Erkenntnis die Rede ist, dann möchte ich im Blick auf Marquardts Umgang mit dem Talmud von einem »talmudischen Staunen« reden, das einen Lern- und Erkenntnisprozess in Gang setzt. Wenn Marquardts Lehrer Karl Barth in bezug auf die theologische Erkenntnis in platonischer Tradition formuliert hat, dass »Gleiches nur durch Gleiches« erkannt werde, Gott daher nur »durch Gott« erkannt werden könne, so unterscheidet sich Marquardts Lernen im Talmud davon: Er bemüht sich tatsächlich um Erkenntnis des Ungleichen, ihm geht es um Verstehen des Fremden. Der »Reiz« des Talmud ist dabei kein exotischer; das für Christen »Befremdliche« in den talmudischen Diskussionen wird nicht ignoriert oder minimiert, sondern ausdrücklich herausgearbeitet. Wenn im Talmud vieles befremdlich erscheint, dann ist das aber nicht das Problem des Talmud, sondern zunächst einmal unser christliches Problem. Bezeichnenderweise wendet sich Marquardt nicht befremdet ab von dem Verwirrenden und Befremdlichen im Talmud, sondern er öffnet sich dem Fremden voller

67. Marquardt, a. a. O., 1 f.

68. Marquardt, a. a. O., 2 f.

Staunen und Neugier, ob es nicht doch auch für Christen bedeutsam sein möchte. – Hinzu kommt eine Gegenbewegung: Immer wieder trug Marquardt einzelne Stücke aus der christlichen Tradition und Lehre an den Talmud heran und stellte sie dadurch unter eine überraschende neue Beleuchtung. Es ging ihm nicht darum, die dogmatische Tradition durchzustreichen, sondern sie im Licht des Talmud ganz neu zu interpretieren. Als Beispiel erinnere ich noch einmal an die Neuinterpretation der christlichen Inkarnationslehre, die unter der Beleuchtung der göttlichen »Schechina« im Talmud letztlich keine Inkarnation mehr ist, sondern als »Zelten Gottes« unter den Menschen, als Gottes »Einwohnung« gedeutet wird.

Schließlich: In alledem geht es um Grundsätzliches und Zentrales, nicht nur um periphere Probleme. Das kam insbesondere in Marquardts Kritik der christlichen, insbesondere lutherischen Gesetzeskritik zum Ausdruck, die durch die Talmud-Lektüre immer wieder neu angeheizt wurde. Der Talmud als mündliche Lehre, vorgetragen in Diskussionen der Lehrer Israels über die Tora, über das biblische »Gesetz«, durch die die lernenden Schüler in die Mündigkeit geführt werden, diente Marquardt als Schule und Wegweisung, die Rede des Apostels Jakobus von dem »Gesetz der Freiheit« wieder ernstzunehmen und entsprechend eine »evangelische Halacha« zu entwickeln. Dies geschah nun nicht mehr in dogmatischen Abhandlungen, sondern in der aktiven, hörenden und redenden Beteiligung am Lernen im Talmud, neugierig fragend, experimentell formulierend und so das Gespräch weiterführend.

Zusammenfassung:

Friedrich-Wilhelm Marquardts dogmatische Arbeit ist von ihm selbst als »Aufarbeitung« einer Israelreise im Jahr 1959 verstanden worden. In einem langen Anlauf arbeitete er sich an seinen Lehrern Rudolf Bultmann und Karl Barth ab. Die Entdeckung der Bedeutung des nachbiblischen Judentums für die christliche Theologie in Barths »Israellehre« wurde als zukunftsweisend gewürdigt, antijudaistische Relikte in dieser Lehre jedoch kritisiert. Marquardts siebenbändige Dogmatik erscheint gegenüber der Schultradition als »irregulär«: Unter bewusstem Verzicht auf Vollständigkeit der Themen wird die Tradition gegen den Strich gebürstet, um dem theologischen Antijudaismus den Boden zu entziehen. Unverhältnismäßiges Gewicht im Vergleich zur Tradition erhält nicht zufällig die Eschatologie (unter Einschluss einer theologischen »Utopie«). Christlicher Glaube kann seit Auschwitz allenfalls als Gegenstand von Hoffnung zur Sprache kommen. Bis zuletzt ist Marquardt ein beim Judentum Lernender geblieben. Ein wesentliches Moment dieses Lernens stellten in seinem letztem Lebensjahrzehnt die gemeinsam mit Chana Safrai durchgeführten Talmud-Tagungen dar, auf denen er bereit war, jüdischer Tradition der »Halacha« ein »Mitspracherecht« bei der experimentellen Formulierung christlicher Dogmatik einzuräumen.