

Was bedeutet »Evangelische Halacha«? - Friedrich-Wilhelm Marquardt als evangelischer Tora-Theologe*

ANDREAS PANGRITZ

»Kurzum: Wir sind froh, dass Marquardt betont, dass Israel in die Prolegomena der Dogmatik hineingehört, denn auch das Judentum, wie es leiblich in unserer Mitte existiert, erinnert die ecclesia daran, woher sie kommt ... Aber, dass diese jüdische Tradition nun bei Marquardt das Kriterium und die Norm für christliches Reden wird, so dass er über Prolegomena als »evangelische Halacha« und über diese ganze Beziehung zwischen Halacha und Aggada spricht, das empfinden wir als eine Judaisierung, die wir leider nicht mitmachen können.«¹ So der niederländische Bibeltheologe Frans Breukelman, den Friedrich-Wilhelm Marquardt bekanntlich sehr schätzte,² in einer kritischen Rezension. Ich zitiere diese Bemerkung, um gleich eingangs deutlich zu machen, welche provokative Kraft von Marquardts programmatischer Proklamation einer »Evangelischen Halacha« auch für ihm nahestehende Theologen ausging und ausgeht.

Im folgenden will ich nachzuzeichnen versuchen, wie die Rede von einer »Evangelischen Halacha« im Ganzen von Marquardts Dogmatik funktioniert.

Zum Begriff »Evangelische Halacha« und seinem Ort in Marquardts Dogmatik

Mit dem Ausdruck »Evangelische Halacha« will Marquardt zunächst – in Anspielung auf die jüdische »Halacha« – den Vorrang der Praxis, der Tat und des Lebens vor dem Denken und Wissen betonen. Er bezieht sich dabei auf die im Judentum geläufige Bedeutung, wonach »Halacha« vom Verb *halach*,

* Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich am 5. Dezember 2003 auf der Tagung »Was bedeutet »Evangelische Halacha«? Friedrich-Wilhelm Marquardts Wahrnehmung des Judentums für die christliche Theologie« an der Evangelischen Akademie zu Berlin gehalten habe.

1 F. H. Breukelman, *Om de plaats in de herberg*, in: ders., *Theologische Opstellen*, hg. v. L. W. Lagendijk, Kampen 1999, 203: »... Kortom: wij zijn blij dat Marquardt stelt, dat Israël thuis hoort in de prolegomena van de dogmatiek, want ook het Jodendom zoals dat lijfelijk in ons midden existeert, herinnert de ecclesia eraan waar zij vandaan komt ... Maar dat nu bij Marquardt deze joodse traditie het criterium wordt en de norm voor christelijk spreken, zodat hij spreekt over prolegomena als een »evangelische halacha« en over die hele relatie tussen halacha en haggada, dat vinden wij een judaisering die wij, helaas, niet kunnen meemaken.«

2 Vgl. F.W. Marquardt, *Bericht über eine biblische Weise, die Bibel zu lesen*. Frans Breukelmans *Biblische Theologie*, in: *Einwürfe*, Nr. 6: *Die Bibel gehört nicht uns*, hg. v. F.W. Marquardt u.a., München 1990, 157-207; vgl. auch Marquardts häufige Bezugnahmen auf F. Breukelman in der Dogmatik.

»gehen«, abgeleitet ist und den Weg der Tora bezeichnet, auf dem gesetzes-treue Juden zu wandeln versuchen.³ So wird in der Bibel »vom guten Leben oft als von einem Weg gesprochen, in dem man »zu gehen« hat, z.B.: »Und du sollst ihnen den Weg zeigen, in dem sie gehen sollen, und das Werk, das sie tun sollen« (Ex 18,20).« Im rabbinischen Judentum kann sich der Terminus »Halacha« auf ein einzelnes Gesetz oder eine Rechtsentscheidung beziehen, »Halacha« kann aber auch »als ein Oberbegriff für das ganze Rechtssystem des Judentums« verwendet werden.⁴

Entsprechend versteht Marquardt unter »Halacha« einen »Weg«, eine Regel für das Handeln und Denken, genauer: eine Regel, die dem Handeln den Vorrang gegenüber dem Denken einräumt. Jedoch soll »Evangelische Halacha« keine einfache Imitation der jüdischen Halacha bezeichnen; vielmehr geht es um den Versuch, innerhalb einer evangelischen Dogmatik eine Entsprechung für das zu suchen, was im Judentum Halacha meint.

Im Kontext evangelischer Theologie stellt allein schon der Terminus »Evangelische Halacha« eine Provokation dar. Wenn ich von Provokation rede, dann denke ich weniger daran, dass manche Kritiker bezweifeln, »ob das noch als »Dogmatik« gelten kann, was hier als Position herausgearbeitet wird«, denn »Dogmatik als radikale Kirchen- und Theologiekritik« sei »ein in sich widersprüchliches Unternehmen«, was im übrigen schon für Karl Barths »Kirchliche Dogmatik« gelte.⁵

Solche Pauschalabwehr, die in manchen theologischen Bibliotheken zur unsinnigen Einordnung von Marquardts Dogmatik unter »Judaistik« oder

3 Ob Marquardt den Begriff Halacha etymologisch korrekt verwendet, was von manchen Kommentatoren bezweifelt worden ist, braucht uns hier nicht zu interessieren. – Vgl. P. Tomson, *Die historische Kritik, die Dogmatik und die rabbinische Literatur. Responsorien an Friedrich-Wilhelm Marquardt*, hg. v. Susanne Hennecke u.a., Wittingen 1998, 57-78; vgl. auch C. Wessel, *Institutionen des christlichen Hoffens*, in: *Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch*, hg. v. H. Lehming u.a., Gütersloh 1999, 126: »In den Prolegomena schließt Marquardt sich der populären, aber falschen, jüdisch-mittelalterlichen Etymologie an, die Halacha mit dem Verb halach, gehen, verbindet« [Orthographie korrigiert, AP].

4 Vgl. L. Jacobs, *Art. Halakhah*, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Sp. 1156: »In the Bible the good life is frequently spoken of as a way in which men are »to go«, e.g., »and shalt show them the way wherein they are to go and the work that they must do« (Ex 18,20). Originally the term halakhah (pl. halakhot) had the meaning of the particular law or decision in a given instance, as in the frequent expression »this is the law given to Moses on Sinai« (»Halakhah le-Moshe mi-Sinai). This usage persisted, but side by side with it there developed the use of halakhah as a generic term for the whole legal system of Judaism, embracing all the detailed laws and observances. For instance the Talmud (Shab. 138b) comments on »the word of the Lord« (Amos 8,12) that this means the halakhah.«

5 F. Mildenberger, »Marquardt: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik ...«, in: *Theologische Literaturzeitung*, Jg. 114 (1989), 538f.

»Religionsphilosophie« geführt hat, entlarvt sich in ihrer Begriffsstutzigkeit selbst.

Die Provokation von Marquardts Dogmatik liegt nicht einfach in ihren strukturellen Abweichungen vom üblichen Genre einer Dogmatik – die ließen sich mit Hilfe von Barths Unterscheidung zwischen »regulärer« und »irregulärer Dogmatik« immer noch einfangen. Die schärfere Provokation liegt in ihrer radikalen Kirchen- und Theologiekritik, die gerade nicht pauschal, sondern in »bestimmter Negation« vorgetragen wird: als Kritik der evangelischen Gesetzeskritik. Und hier kommt der Rede von »Evangelischer Halacha« ihre spezifische Bedeutung zu. Denn das hebräische Wort »Halacha« meint ja »die rechtliche Seite des Judentums«, also die Diskussion über das Gesetz – im Unterschied zur »Aggada«, dem Begriff, der im rabbinischen Judentum für das nicht-rechtliche, erzählerische Material gebraucht wurde.⁶ Da aber evangelische Theologie zumindest in der lutherischen Tradition immer größten Wert auf die saubere Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« gelegt hat,⁷ muss in diesem Kontext allein schon der Terminus »Evangelische Halacha« wie ein innerer Widerspruch erscheinen. Aber genau darauf kommt es Marquardt an: Spätestens nach Auschwitz erscheint ihm eine radikale Kritik der evangelischen Gesetzeskritik notwendig, da diese Gesetzeskritik ihrerseits ein Moment des spezifisch protestantischen Antijudaismus darstellt.

Es geht mir im folgenden darum herauszufinden, wie die Rede von »Evangelischer Halacha« in die Struktur von Marquardts Dogmatik eingezeichnet ist. Das ist keine ganz leichte Aufgabe. Wenn Karl Barth seinen Tambacher Vortrag, den Marquardt so sehr schätzte,⁸ als »eine nicht ganz einfache Maschine« charakterisiert hat, »vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel«,⁹ dann wäre ähnliches auch von Marquardts Dogmatik zu sagen.

Tatsächlich taucht der Terminus »Evangelische Halacha« dort in recht unterschiedlichen Zusammenhängen auf. Ich nenne nur die beiden wichtigsten

6 Vgl. L. Jacobs, Art. *Halakhah*, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Sp. 1156: »The word ›halakhah‹ (from the root *halakh*, ›to go‹), the legal side of Judaism (as distinct from ›aggadah‹, the name given to the non-legal material, particularly of the rabbinic literature) embraces personal, social, national, and international relationships, and all the other practices and observances of Judaism.«

7 Vgl. etwa M. Luther, *Ein unterrichtung wie sich die Christen ynn Mosen sollen schicken* (1527), in: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA)*, Bd. 24, hg. v. P. Pietsch, Weimar 1900, 4: »Die erste predigt und lere ist das gesetze Gottes, Die andere das Euangelion. Diese zwo predigten komen nicht uber ein, darümb mus man guten verstand darüber haben, das man sie wisse zu unterscheyden ...«

8 Vgl. F.-W. Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft: 1919-1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, München 1980.

9 Vgl. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, 123.

Kontexte: die Prolegomena (*Von Elend und Heimsuchung der Theologie*)¹⁰ einerseits, die Eschatologie (*Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen?*)¹¹ andererseits. Während »Evangelische Halacha« in den *Prolegomena* zunächst allgemein den Vorrang des Lebens gegenüber dem Denken meint, zielt »Evangelische Halacha« in der *Eschatologie* auf konkrete, den biblischen Verheißungen entsprechende Weisungen, wobei Marquardt insbesondere an die sieben noachidischen Gebote als eine von Israel den Völkern angebotene Weise der Teilhabe an der Tora erinnert.

»Evangelische Halacha« in den *Prolegomena* zur Dogmatik

In Marquardts *Prolegomena* steht der Terminus »Evangelische Halacha« für den Vorrang der Praxis, der Tat und des Lebens vor dem Denken und Wissen. Der ganze § 5 steht unter der Überschrift »Prolegomena zur Dogmatik als Evangelische Halacha« (*Prolegomena*, 166ff). Es geht also nicht um irgend einen peripheren Gedanken, sondern um den Versuch, die ganze Dogmatik von hier aus neu zu entwerfen.¹² Zum Verständnis dürfte es wichtig sein, sich zunächst klarzumachen, daß wir uns hier im zweiten Teil der *Prolegomena* bewegen, in dem Marquardt der Frage nachgeht, wie Theologie »auf ihre Gedanken« kommt. Im ersten Teil hatte er zunächst das ganze Projekt problematisiert und grundsätzlich gefragt: »Soll und kann es überhaupt Theologie geben?«, was für ihn keine akademische, sondern eine Lebensfrage angesichts der »radikalen Fraglichkeit von Theologie« insbesondere »nach Auschwitz« (*Prolegomena*, 75ff) war. Nur als »Denken aus der Umkehr heraus« (*Prolegomena*, 124ff) kann angesichts dieser Situation das Projekt gewagt werden.

Der zweite Teil der *Prolegomena* setzt daher mit einem § 4 ein, der die »Lebensverbindlichkeit« des Denkens herausarbeitet: »Theologie soll wagen, der Mitleidensfähigkeit des Glaubens zu dienen« (*Prolegomena*, 151 [Vorwort zu § 4]). Das würde zunächst eine Rehabilitierung der »Leiblichkeit« innerhalb christlicher Theologie bedeuten: An der Spitze hätte »ein Ja zur physischen Integrität des anderen« zu stehen. »Die christliche Tradition« habe ja »eine hochexplosive Mischung von hellenistischer Leibabwertung, Todesbereitschaft im Bekenntnis, asketischer Leibdisziplin nicht nur in sittlichen, sondern auch in Glaubenszusammenhängen erzeugt«, die eine »menschenswidrige Todesverachtung und einen Nihilismus« bewirkt hätten, »der

¹⁰ Vgl. F.-W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik* (1988), 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., München 1992; im folgenden zitiert als *Prolegomena mit Seitenangabe*.

¹¹ Vgl. F.-W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. 1, Gütersloh 1993; im folgenden zitiert als *Eschatologie I mit Seitenangabe*.

¹² Vgl. F.-W. Marquardt, *Prolegomena*, 178: »Statt von *Prolegomena* zur *Dogmatik* sprechen wir von »*Evangelischer Halacha*. Dieser Begriffswechsel ist programmatisch ...«

gegenüber der Differenz von Leben und Tod gleichgültig stimmt«. Die stattdessen gebotene Bejahung der »physischen Integrität« des Anderen muß aber »die Bejahung der Andersheit des Anderen« einschließen, soll »leibliche« Kommunikation im biblischen Sinn möglich werden (Prolegomena, 155f).¹³ Im Anschluss an den Paragraphen über die »Evangelische Halacha« konkretisiert Marquardt dann in § 6 – »Abraham, unser Vater: Über die Berufung« –, an welche »Lebensverbindlichkeiten« der Christen er denkt: gegenüber Israel, gegenüber den Armen und gegenüber der Gattung Mensch (vgl. Prolegomena, 263 [»Vorsatz« Nr. 9 zu § 6]).¹⁴ Der § 5 über »Prolegomena zur Dogmatik als Evangelische Halacha« ist also eingebettet in die Frage nach der »Lebensverbindlichkeit« des theologischen Denkens, wobei der ganze Band nicht zufällig mit einem § 7 endet: »Wie redet christliche Theologie von Israel?« (Prolegomena, 374ff)

Nun aber: Was meint »Evangelische Halacha« in diesem Kontext? In seinem »Vorsatz« zum § 5 formuliert Marquardt zunächst im Blick auf die jüdische Halacha: *»Im Judentum heißt die Wissenschaft von der Wegfindung des Glaubens: Halacha. In der Halacha werden Wege des heute Gott vertrauenden Tuns gesucht, bei denen man auch auf heute Gott gemäßige Gedanken kommen kann.«* Wenn »Prolegomena zur Dogmatik« entsprechend als »Evangelische Halacha« formuliert werden sollen, dann heißt das: *»Prolegomena zur Dogmatik werden hier in möglicher Nähe zu jüdischer Halacha und in notwendiger Verschiedenheit von ihr als Evangelische Halacha entwickelt«* (Prolegomena, 166).

Marquardt benennt hier drei Aspekte einer »Evangelischen Halacha«:

1. Die »mögliche Nähe zu jüdischer Halacha« will er dadurch erreichen, dass er *»die bisher das wissenschaftliche Denken unserer Kultur prägende Ontologie des Seins«* dem biblischen Konzept eines »Seins in der Tat« unterordnet.
2. Die »notwendige Verschiedenheit« gegenüber jüdischer Halacha sieht er darin, dass *»wir auf unseren Weg nicht durch Gesetzstraditionen, sondern nur von Jesus Christus gebracht werden können«*, weil nur er Nichtjuden *»auf biblische Texte einer uns bindenden Evangelischen Halacha stoßen«* könne.
3. Schließlich will er aber, *»um halachisch vorwärts zu kommen«*, den Versuch unternehmen, primär beim sog. »Gesetzesjudentum« zu lernen (Prolegomena, 166 [»Vorsatz« zu § 5: »Prolegomena zur Dogmatik als Evangelische Halacha«]).

¹³ Vgl. auch a.a.O., 157: *»Es bedarf eines vorausgehenden Ja zum anderen, um auch seine Andersheit bejahen zu können.«*

¹⁴ Vgl. auch F.-W. Marquardt, a.a.O., 366: *»Wir sehen die Christen unserer Generation zu Bewährungsversuchen an drei Orten unseres Versagens gerufen: in Lebensbeziehung zum jüdischen Volk, in Teilung des Lebens mit Armen, in Bewahrung der Humanität in der Gattung Mensch. Israel, die Armen, die Gattung Mensch sind Handlungsräume, die uns in den Tagen unseres Lebens zur Betätigung unseres Glaubens von Gott her erschlossen worden sind.«*

Unter den »Einzelmomenten« jüdischer Halacha, die Marquardt als besonders lehrreich für christliche Theologie empfindet, seien hier nur die folgenden benannt: Im Unterschied zum Begriff »Methode« – abgeleitet vom griechischen Wort für »Weg«, *hodos* –, der primär ein geistiges Vorgehen bezeichnet, zielt das hebräische Wort »Halacha« auf »ein Bedenken und Entscheiden von Schritten des Lebenswandels«. Dabei entspricht die »halachische Diskussion« dem gelebten Leben darin, dass sie »unabgeschlossen« und »kontrovers« ist. »Der Wille Gottes und die Lebenswege des jüdischen Volkes« werden »in der denkbar genauesten Konkretheit« diskutiert. Dabei geht es um »ein bestimmtes Ethos«, es entsteht aber keine geschlossene »Ethik im Sinne der philosophischen und theologischen Ethiken des Abendlandes. Denn Halacha ist mehr an Situationen als an Normen interessiert.« Gerade umgekehrt als in der herrschenden »protestantischen Tradition, in der Lehre verbindlich, Tun aber frei ist«, wird hier – verkürzt gesprochen – »Praxis ... verbindlich«, während die »Theorie frei« bleibt (*Prolegomena*, 182).

Die »Herausforderung« einer so verstandenen Halacha für theologische Prolegomena sieht Marquardt nun zunächst »in einer der Absicht der Bibel entsprechenden *Ordnung der Schriftauslegung*«. ¹⁵ Vor aller Ethik ist »Evangelische Halacha« also – hier spricht offenbar der Schüler Rudolf Bultmanns – eine Frage der »*Hermeneutik*«. Gerade darin meint Marquardt aber – anders als der eingangs zitierte Frans Breukelman – vom Judentum lernen zu sollen, indem er fragt: »Entspricht die im gegliederten Verhältnis von Halacha und Haggada geordnete jüdische Schriftauslegung der Bibel? ... Jüdische Ordnung der Schriftauslegung ist die Ordnung zweier zueinander gehörender ... Fragehinsichten, von denen die eine – die Befragung der Bibel nach dem Tun – eine verbindliche Frage nach Lebensverbindlichkeit ist, die andere aber – die Frage nach dem Wissen, Denken, Vorstellen, Verstehen, Theologie – eine freie Frage nach freien Gedanken« (*Prolegomena*, 183).

Darin erkennt Marquardt aber das ursprüngliche Anliegen evangelischer Theologie wieder, deren Schriftverständnis sich auf die »viva vox evangelii«, die »lebendige Stimme des Evangeliums« konzentrierte, was heißen soll: »das Wort des Evangeliums«, wie es die Hörer in ihrem Leben trifft (*Prolegomena*, 183). Im späteren Protestantismus sei diese existentielle, praktische Dimension des Schriftverständnisses durch »die Zuspitzung des Heilsgedankens auf eine »Erkenntnis« verdrängt worden, während die Frage nach dem

¹⁵ P. Tomson (*Miskotte, Breukelman en Marquardt over 'Tenach, talmoed en Evangelie*, in: *Marquardt lezen*, hg. v. D. Boer u.a., Kampen 2003, 150) weist darauf hin, dass es in »Evangelischer Halacha« noch vor der ethischen Praxis um die Lesepraxis geht, d.h. um den Vorrang des *sensus historicus* in der Auslegung der Bibel gegenüber dem *sensus allegoricus*. Er bezieht sich dabei auf *Prolegomena*, 188: »Der Primat der Halacha vor der Haggada sichert nämlich den »historischen Sinn«, den *sensus historicus* des Schriftgebrauchs, um dessen Geltung im Laufe der Theologiegeschichte erst schwer gerungen werden mußte und zu dessen vorrangiger Geltung sich dann die Reformatoren entschlossen haben.«

rechten Tun unter den Verdacht der »Gesetzlichkeit« geriet. Gegen diesen protestantischen Irrweg hilft letztlich nur – so Marquardt – »eine rigorose Kritik der evangelischen Gesetzeskritik« (*Prolegomena*, 187).

Dazu gehört dann auch, dass »die Rigorosität, mit der Luther die Ungültigkeit des Gesetzes für ›die Heiden« erklärt hat«, kritisch hinterfragt werden muss (*Prolegomena*, 205). Luthers barsche Formel »Ich bin kein Jude. Laß mich unverworren mit Mose«,¹⁶ muss zurückgewiesen werden. Aus jüdischer Sicht besteht nämlich durchaus »die Möglichkeit eines Gesetzesgehorsams von ›Heiden««. Schon hier verweist Marquardt auf die »noachidischen Gebote«, denen er in der *Eschatologie* eine ausführliche Auslegung widmen wird. Sie seien eine »Kurzform der Tora ... , der alle Menschen aller Völker sich unterwerfen können ... Vom Judentum her ist also ein Weg frei, selbst wenn er vom Christentum her noch verschlossen scheint« (*Prolegomena*, 208).

Spätestens hier zeigt sich, dass es in der Frage nach der Schriftauslegung zugleich um die Frage »nach dem in unseren Tagen von Gott gebotenen Handeln« geht und um die Frage, welchen Wert dieses Handeln »für das Erkennen, Denken und also: für Theologie« haben möchte: »Nach Wegen des Lebens fragen wir ja im Interesse an Wegen des Denkens« (*Prolegomena*, 213). Und hier kann Marquardt auf ein Moment innerhalb der protestantischen Tradition verweisen, auf das sich die Umkehrung der Rangordnung von Sein und Handeln, Denken und Tun berufen kann: die Formel vom »Sein in der Tat« (und nicht etwa nur »im Werden«), mit der schon sein Lehrer Karl Barth in seiner »Gotteslehre« das Sein Gottes umschrieben hatte.¹⁷ In Anknüpfung an Frans Breukelmans *Biblische Theologie* weitet Marquardt Barths Gottesbegriff auf die Wirklichkeit im Ganzen aus, wie sie in biblischer Perspektive erscheint: »Die Bibel kennt keinen anderen Seinsbegriff als den eines tätigen Seins« (*Prolegomena*, 217).¹⁸

Hierfür erinnert Marquardt insbesondere an die berühmte Antwort des Volkes Israel auf die Offenbarung der Tora am Sinai: »Wir tun's, wir hören's« (Ex 24,7), – in dieser Reihenfolge (*Prolegomena*, 220f). »Die Bedeutung dieses Verses für jüdisches Selbstverständnis« zeigt Marquardt anhand von Beispielen aus der jüdischen Tradition, angefangen beim Talmud bis in die Gegenwart. Erwähnt sei hier nur aus Leo Baecks Werk *Das Wesen des Judentums*

¹⁶ M. Luther, Ein unterrichtung wie sich die Christen ynn Mosen sollen schicken, in: WA 24, 7; zit. bei Marquardt, *Prolegomena*, 206.

¹⁷ Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, 288: »Gottes Sein in der Tat« (Überschrift zum ersten Abschnitt des § 28 [»Gottes Sein als der Liebende in Freiheit«]; vgl. a.a.O., 291: »Gott ist, der er ist, in seinen Werken«; beide Stellen zit. bei Marquardt, *Prolegomena*, 216f.

¹⁸ Marquardt bezieht sich hier (*Prolegomena*, 217ff) auf ein damals noch unveröffentlichtes Fragment aus der »Biblischen Theologie« von Breukelman; vgl. jetzt Frans H. Breukelman, *Biblische Theologie II: Debharim. Der biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*, Kampen 1998.

der Kernsatz: »Übe, was Gott dir gebietet, dann weißt du, wer er ist.«¹⁹ Oder ähnlich in seinem Alterswerk *Dieses Volk*, wo es heißt: »Das rechte Handeln ist eine sichere Bahn auch zu einem rechten Denken; so ist es doch eher wahr als umgekehrt.«²⁰ Marquardt will dies als Leo Baecks »Halacha für Theologen« beherzigen (*Prolegomena*, 236).

Daneben erinnert er an Abraham J. Heschels Rede von einer »Wissenschaft des Handelns« (vgl. *Prolegomena*, 236).²¹ Der begeisterte Sänger Marquardt zitiert gerne, was Heschel, der mit einer Pianistin verheiratet war, über die Gotteserkenntnis in Analogie zum musikalischen Verständnis sagt: »Wenn Gott eine Theorie wäre, dann würde das Studium der Theologie genügen, um ihn zu verstehen. Aber Gott lebt und will Liebe und Anbetung. Darum ist unser Denken an Gott mit unserem Gottesdienst verknüpft... Wir singen Ihm, bevor wir Ihn verstehen können.«²²

Nicht verschwiegen werden soll, dass Marquardt die einzige der jüdischen Traditionslinie verwandte Konzeption in der Bestimmung des »Theorie-Praxis-Verhältnisses« bei Karl Marx sieht. Hier werde den bisherigen »abendländischen Fragestellungen« eine Alternative entgegengehalten, die er im Interesse seiner Frage nach einem »methodischen Ansatz einer Theologie nach Auschwitz« ernstnehmen will (*Prolegomena*, 234f). Er denkt dabei insbesondere an die frühen Thesen »ad Feuerbach« (1845), deren elfte und letzte heute das Foyer der Berliner Humboldt-Universität ziert: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an sie zu *verändern*.« Wichtiger noch findet er die zweite These: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage ...«²³ Ich kann auf die marxistischen Momente in Marquardts »Evangelischer Halacha« jetzt auch nicht näher eingehen, will sie aber nicht unerwähnt lassen, weil damit doch etwas ausgesagt ist über den Zusammenhang zwischen seinem sozialistischen

19 L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a. M. (2., neubearbeitete Aufl.) 1922, 33; zit. bei Marquardt, *Prolegomena*, 233 u. 236.

20 L. Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, Frankfurt a. M. (3. Aufl.) 1955, 33f.; zit. bei Marquardt, *Prolegomena*, 234 u. 236.

21 Vgl. A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Berlin (5. Aufl.) 2000, 217f., wo Heschel betont, dass es sich hier tatsächlich um eine Umkehrung der Ordnung handle, die »unser abstraktes Denken« sich vorstellt; demnach müssten wir »ein System zuerst erforschen“, bevor wir uns für seine Annahme entscheiden. Mit der Erkenntnis Gottes und der Tora sei dies aber anders: Es wäre »sinnlos ..., das jüdische Denken aus der Distanz, ohne innere Beteiligung erkennen zu wollen. Jüdisches Denken erschließt sich im jüdischen Leben.«

22 A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 217; zit. bei Marquardt, *Prolegomena*, 236f.

23 K. Marx, *Ad Feuerbach*, in: *Karl Marx/Friedrich Engels, Werke*, Bd. 3, Berlin (DDR) 1969, 5-7; zit. bei Marquardt, *Prolegomena*, 244.

Interesse und dem Versuch, die Dogmatik aus der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses heraus neu zu konzipieren.

»Evangelische Halacha« soll – so hat Marquardt sein Anliegen später zusammengefasst – einer »fundamentalen Lektion des Judentums« entsprechen. Es geht um »die Umkehrung der theologischen, vor allem protestantisch-lutherischen Rangordnung«, wonach das Handeln immer erst der »Begründung« der theologischen Wahrheit folgen kann. Von Juden hat Marquardt gelernt, »daß es einen Erkenntniswert des Handelns gibt.«²⁴ Mit Bedauern muss er feststellen, dass »die grundsätzliche, strukturelle Bedeutung des Tuns für die Logik der Theologie«, die das Judentum »an der Bibel gewonnen habe«, in der christlichen Theologie bisher »nicht gesehen worden« sei (*Prolegomena*, 240).

In einer Reaktion auf niederländische Antworten und Rückfragen zu seiner Dogmatik hat Marquardt zwei Wurzeln für die Prägung des Terminus »Evangelische Halacha« in seiner theologischen Biographie benannt: Da ist einmal die Erfahrung der Studentenbewegung der Sechziger Jahre: »Der Wille, das abendländische Traditionsverhältnis Theorie/Praxis einfach umzukehren ..., gehörte zu den Leidenschaften der linken Studentenbewegung, ›Praxis‹ sollte Kriterium für Denken, Geist und Wahrheit werden.« In der damaligen Diskussion sollte dies eine Aktualisierung der 11. Feuerbachthese von Karl Marx sein. Für Marquardt kam nun aber während seines Gastaufenthalts in Amsterdam im Jahr 1974 die Erkenntnis hinzu, dass diese Umkehrung – »erst zu ›tun‹, danach zu ›hören‹ (Ex 24,7) und zu ›denken‹ – auch dem entsprach, was etwa der Rabbiner Yehuda Aschkenasy seinen Amsterdamer Theologiestudenten als das »jüdisch ›Typische‹« vermitteln wollte: »Halacha, Besonnenheit der Lebenspraxis vor aller ›Theologie‹ (im Sinne christlicher Dogmatik)«. Das führte Marquardt dazu, »statt vom marxistischen (und philosophischen) Theorie/Praxis-Verhältnis zu sprechen, es mit einer ›religiösen‹ und traditionellen Form zu versuchen«. So kam er »auf den Gedanken jener ominösen ›Evangelischen Halacha‹, die manches Aufsehen erregt hat ...«²⁵

Hans-Joachim Kraus hat gefragt, »ob es denn wohl sachgemäß« sei, »das erstrebenswert Neue in den dogmatischen Prolegomena am Begriff der ›Halacha‹ festzumachen«, ob damit nicht »das Proprium jüdischer Halacha ... einem phänomenologisierenden Zugriff preisgegeben« werde.²⁶ Kraus meint aber, dieses Bedenken »zurückstellen« zu können, da Marquardt sich

24 F.-W. Marquardt, »Zwischen Amsterdam und Berlin«, in: *Abirren*, 125.

25 F.-W. Marquardt, a.a.O., 125f.

26 H.-J. Kraus, »Denken aus Umkehr«, in: *Evangelische Theologie*, 49. Jg. (1989), 570. – Schäfer hat diesen Einwand Victor Kal (*Eine universale Halacha? Marquardt, Lévinas und der jüdische Partikularismus*, in: *Abirren*, 23-38) formuliert: Indem Marquardt die Halacha universalisiere, enteigne er letztlich das Judentum.

sichtlich bemühe, »vom Proprium jüdischer Halacha aus zu denken«. Ob ihm dies gelingen sei, müsse »von jüdischer Seite her festgestellt werden«.²⁷ Schwerer wiegt nach Kraus ein anderer Einwand: Während »jüdische Halacha Wegweisung aus der *Tora* ist«, so dass »jede diskussionswürdige Handlung ihren Text hat«, auf den sie sich bezieht, erscheine Marquardts »Evangelische Halacha« als eine »Wegfindung ohne Text«. Der Weg werde alleine »durch die *viva vox evangelii* gewiesen«.²⁸ Kraus vermisst hier eine Erörterung dessen, was in der reformatorischen Tradition als »*tertius usus legis*« bezeichnet worden ist,²⁹ von dem Luther freilich nichts wissen wollte. »Die von Luther eingeführte Unterscheidung von ›Gesetz und Evangelium‹ sei in biblischer und jüdischer Perspektive jedoch »sehr fragwürdig«.³⁰

Hier rennt Kraus offene Türen bei Marquardt ein: Zwar versucht Marquardt in seiner Dogmatik immer wieder, auch und gerade Luther und sogar seiner Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« einen guten Sinn abzugewinnen. Aber die Schärfe seiner Kritik evangelischer Gesetzeskritik ist innerprotestantisch bis heute wohl unübertroffen. Der *tertius usus legis*, auf den Calvin und die reformierte Tradition besonderen Wert gelegt haben, wird in den *Prolegomena* tatsächlich noch nicht thematisiert. In seiner *Eschatologie* wird Marquardt die Anregung jedoch aufgreifen und im Zusammenhang der Auslegung des noachidischen Gebots der Rechtspflege darauf zu sprechen kommen (*Eschatologie* I, 236f).

»Evangelische Halacha« in Marquardts *Eschatologie*

Den dritten Teil seiner Dogmatik, die »Eschatologie«, hat Marquardt als eine Hoffnungslehre wider alle Hoffnung konzipiert: »Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?« In der theologischen Tradition waren die biblischen Verheißungen als Grund der Hoffnung weitgehend »von intellektuellen Problematisierungen der Zukunft überhaupt« verdrängt worden. »Statt zukunftsfröhlich zu leben ..., lehrte Eschatologie je länger je mehr: die Zeit richtig denken.« Demgegenüber geht es Marquardt darum, den »ethischen Ermutigungszusammenhang, den Eschatologie in den biblischen Verheißungen zweifellos überall hat,« wiederzuentdecken (*Eschatologie* I, 22).

Doch stellt Marquardt die Frage, was uns als Christen eigentlich das Recht gibt, uns auf die »biblischen Verheißungen«, die doch zunächst dem Volk Israel gegeben werden, »als Materie für eine christliche Eschatologie« zu beziehen. Dabei macht er sich die Antwort des Apostels Paulus zu eigen, wonach die biblischen Verheißungen zwar den Juden zuerst, doch auch den

27 H.-J. Kraus, *Denken aus Umkehr*, a.a.O., 570.

28 H.-J. Kraus, a.a.O., 570. – Vgl. Marquardt, *Prolegomena*, 211.

29 Mit *tertius usus* (dritter Gebrauch) oder auch *usus in renatis* (Gebrauch für die Wiedergeborenen) bezeichnet die protestantische Tradition den Gebrauch, den die bereits zum Glauben Gekommenen in ihrem Handeln vom Gesetz machen.

30 H.-J. Kraus, *Denken aus Umkehr* a.a.O., 570.

nicht-jüdischen Völkern gelten. Schon in der ersten Verheißung Gottes an Abraham heißt es: »In dir sollen sich segnen alle Völker« (Gen 12,3). Daraus folgt für Marquardt: »Christen gehören gerade als Hoffende in den Umkreis der Verheißungen Gottes an das jüdische Volk. Aus diesem Zusammenhang rührt der *geschichtliche* Hoffnungscharakter auch des christlichen Glaubens« (*Eschatologie* I, 78).

Die universale Perspektive der biblischen Verheißungen bedeutet aber nicht, dass die Verheißungen Juden und Nicht-Juden in gleicher Weise gelten, – das wäre unbiblisch-abstrakt gedacht. Vielmehr zählt die Unterteilung der Menschheit in Juden und Nicht-Juden zu den Grundtatsachen des biblischen Geschichtsdenkens. Entsprechend muss auch von den Verheißungen und dem in ihnen enthaltenen Gebot differenzierend gesprochen werden. Es geht also um »die Frage der Geltung von Verheißungen, die Gott an Israel gerichtet hat, für Nichtjuden und Christen« (*Eschatologie* I, 198).

Und hier kommt Marquardt erneut auf sein Konzept einer »Evangelischen Halacha« zurück: Für Christen aus den nicht-jüdischen Völkern kann es nicht darum gehen, die in der jüdischen »Halacha« praktizierte Gesetzestreue ohne weitere Diskussion einfach zu übernehmen und damit letztlich selber Juden zu werden. Andererseits soll die Differenz zwischen Juden und Nicht-Juden auch nicht bedeuten, dass es für Christen aus den Völkern nun gar keine ethische Verbindlichkeit, keine Weisung gibt – gemäß dem oft zitierten und mißverstandenen Pauluswort: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Steht also fest, und lasst euch nicht wieder unter das Joch der Sklaverei zwingen!« (Gal 5,1) Als hätte Paulus nicht an anderer Stelle gefragt: »Dürfen wir sündigen, weil wir nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen?«, und darauf geantwortet: »Das sei ferne!« (Röm 6,15)

In Marquardts *Eschatologie* gehören Verheißung und Gebot unlöslich zusammen: »Wie die Bibel beider Teile die ganze Geschichte Israels als ein Geschehen inmitten der Völker sieht, so wirken auch die Israel gegebenen Gottesverheißungen auf die Völker ein. Sie sind zumindest Mitbetroffene, aber je länger je mehr auch Mitgemeinte der Verheißungen« (*Eschatologie* I, 151 [»Vorsätze« zu § 2: »Das Problem der biblischen Verheißungen als Materie für eine christliche Eschatologie«]). »Evangelische Halacha« ist daher, noch bevor sie ihre ethische Konkretisierung erhält, zunächst eine »Halacha des Hoffens«, wie Marquardt betont: »Die Berufung zum christlichen Glauben als Berufung zur Teilnahme an der Geschichte Israels drückt sich darin aus, daß christliches Hoffen sich in Anknüpfung und Widerspruch an die jüdisch ausgelegte Tora rein als eine Halacha des Hoffens zu begreifen versucht ...« (*Eschatologie* I, 94).

Innerhalb des § 2 der *Eschatologie* begegnet die »Evangelische Halacha« daher nicht erst im Abschnitt über das »Gebot«, wo von den noachidischen Geboten die Rede ist, sondern bereits gegen Ende des Abschnitts über die »Verheißung«. Marquardt fragt zunächst nach der »Geltung von Verheißungen, die Gott an Israel gerichtet hat, für Nichtjuden und Christen« (*Eschatolo-*

gie I, 160ff). Mit Bedauern stellt er fest, dass Luther diese Frage grob und energisch verneint habe (*Eschatologie* I, 160). Schwerwiegender erscheinen ihm aber Bedenken, die »aus der Lage der christlich-jüdischen Beziehungen heute« angemeldet werden könnten. Ist es nicht anmaßend, wenn »in aller Unschuld und Kindlichkeit heute – nach Auschwitz – behauptet« wird, »wir seien durch Christus – Gojim, die wir sind – »in den Israelbund aufgenommen« worden? Muß eine selbstgebastelte »Evangelische Halacha« von Israel nicht als Zumutung empfunden werden? (*Eschatologie* I, 161)³¹ Für Marquardt muss es eine offene Frage bleiben, »ob wir wirklich ... durch den gleichen Gott unter die gleichen Verheißungen und Hoffnungen gestellt sind wie das jüdische Volk«. Die Behauptung des Epheserbriefs, wir seien »nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger unter den Heiligen und Hausgenossen Gottes« (Eph 2,19), kann »die Frage nicht niederschlagen, was für eine *Zumutung* ich Israel sein muß als ein ungebetener Gast«. Um so wichtiger wird daher eine »Bestätigung durch Israel« als ein Kriterium für die Wahrheit theologischer Aussagen (*Eschatologie* I, 162).

Die Universalität der Bibel hebt ihre jüdische Partikularität nicht auf. Das »erwählende Handeln Gottes« stiftet »Unterscheidungen«, wobei die »geschichtliche Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern« die entscheidende ist (*Eschatologie* I, 168f). Das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern ist aber »als ein lebendiges *Austauschverhältnis* gedacht« (*Eschatologie* I, 174). Als Zielpunkt dieses Austauschs sieht Marquardt die biblischen Verheißungen von der *Völkerallija*, dem Hinaufziehen der Völker nach Jerusalem, »denn vom Zion wird Weisung ausgehen, und das Wort des Herrn von Jerusalem« (Jes 2,3; vgl. *Eschatologie* I, 179).

Bis dahin jedoch ist die Beziehung zwischen Israel und den Völkern als eine von »Teilgabe und Distanz« zu bestimmen: »Israel sieht die Völker nicht direkt an sich engagiert, sondern durch seinen Gott an seinen Gott« (*Eschatologie* I, 181). Überlebenswichtig in dieser Beziehung ist die »*Wahrung der Andersheit des Anderen*«, in der Marquardt die »einzige Möglichkeit« sieht, »eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern« (*Eschatologie* I, 183).³² Es geht also um eine distanzierte Teilnahme der Völker an Israels Geschichte mit seinem Gott ohne Identifikation, eine »bewegte und bewegliche *Teilnahme*

31 B. Klappert (*Tora und Eschatologie. Erwägungen zu Friedrich-Wilhelm Marquardts eschatologischem Neuansatz, in: Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 34) hat solche Relativierung des Terminus »Evangelische Halacha« durch Marquardt bedauert: »Dieser Terminus sollte nicht abgeschwächt werden, auch nicht von Marquardt selber! ... Er sollte vielmehr ... als ein Versuch gewürdigt werden, die Lebensgemeinschaft mit dem jüdischen Volk in der Lehre von der Christustora und in der christlichen Ethik zu suchen und wiederzufinden. Dabei würde davon zu reden sein, inwiefern dieser Terminus einer Evangelischen Halacha genau das aufnimmt, was Calvin über Luther hinaus wiedergewonnen ... hat.«

32 Vgl. in diesem Zusammenhang den Verweis auf E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. / München 1983.

an den Anderen Gottes, die für Nichtjuden nun einmal nach Gottes Wahl zuerst die Juden sind« (*Eschatologie* I, 184). Die »erste Weise einer Teilnahme am anderen, in der dessen Andersheit ... geachtet wird, ja als eine Gabe unseres Gottes an ihn gelobt wird, kann nur die Einsicht in das sein, was wir an ihm bis jetzt verschuldet haben ... Ohne Selbstkritik keine Freiheit für den Anderen« (*Eschatologie* I, 190).

Die wichtigste Form dieser theologischen Selbstkritik ist aber für Marquardt die Bereitschaft, beim Judentum zu lernen, sich in den »Lernprozess der Tora« hineinzubegeben (*Eschatologie* I, 192), denn »Lernen ist die vornehmste Weise der Teilnahme« (*Eschatologie* I, 196). Als ein Beispiel solcher »Lebensteilnahme in Distanz« macht er einen vielleicht überraschenden, für den Liturgiker Marquardt aber ungemein charakteristischen Vorschlag: Er nennt den »Kalender«, von dem er sich gerne »belehren« lassen will, um sich »um ein Bewußtsein der Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit mit Anderen« bemühen zu können: »Ach ja: Freitag nachmittag, die Sonne sinkt, ihr Schabbat strahlt auf. Weiß ich eigentlich einen Segensspruch zum Anbruch des Schabbat ...?« So schlägt Marquardt »kleine Übungen der Gleichzeitigkeit« vor (*Eschatologie* I, 197). Solche »Übung und Sinn für Synchronizität« nennt er »Anfänge einer winzig kleinen Evangelischen Halacha ... des christlichen Lernens im Leben«, denn »gemeinsame Geschichte entsteht in gemeinsam gelebter Zeit« (*Eschatologie* I, 198f).

So bringen die biblischen Verheißungen auch die Völker »erst einmal auf Halacha«. Denn durch Jesus Christus als »Erfüllung« der Tora sind auch die nicht-jüdischen Völker »unter die Tora getan« (Gal 4,4). Daher habe Paulus »die Verbindlichkeit des gestorbenen und auferweckten Jesus ... als eine Verbindlichkeit des ›Tora des Geistes des Lebens‹« (Röm 8,2) vertreten können (*Eschatologie* I, 199).³³ Bevor Marquardt jedoch im § 3 über die hier angedeutete »paulinische Tora-Gestalt Jesu« (*Eschatologie* I, 200) weiter nachdenken will,³⁴ fügt er – als eine Art Exkurs – die große Auslegung der noachidischen Gebote an, in der er – zunächst unter Absehung von Jesus – nach dem in der Verheißung enthaltenen Gebot für die Völker fragt. Woher sollen Nicht-Juden denn die Kriterien nehmen, nach denen sie eine der jüdischen Halacha entsprechende »Evangelische Halacha« entwickeln könnten, die Wegweisung für Nicht-Juden sein kann? Marquardt schlägt vor, sich an die noachidischen Gebote zu erinnern, die in der jüdischen Tradition als eine Art Extrakt aus der Tora für die nicht-jüdischen Völker konzipiert

³³ Marquardt bezieht sich hier auf P. v. d. Osten-Sacken, *Das Verständnis des Gesetzes im Römerbrief*, in: ders., *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, Berlin 1989, 13-23.

³⁴ In den »Vorsätzen« zu § 3 heißt es, Jesus von Nazareth sei »uns allen« den »Weg in die Zukunft ... vorausgegangen«. Und zwar ging er diesen Weg »folgsam gegen das, was Gottes Tora gerade ihm gebot. So »erfüllte er das Gesetz« und wurde »der erste Zukunftsmensch unter allen anderen Menschen« (*Eschatologie* I, 336). So wird § 3 die Eschatologie »Jesus-geschichtlich« begründen, nachdem sie in § 2 »israelgeschichtlich« begründet worden ist (a.a.O., 342).

worden sind: »Sollte Christen wirklich an einer Teilnahme am Leben Israels liegen, müßten sie völlig neu dies Angebot prüfen, ehe sie sich mit ihren Gegenangeboten zu ... ungebetenen Gästen im Hause Israel machten ...« (*Eschatologie* I, 200).³⁵

»Im frühen nachbiblischen Judentum wurden die den Völkern gegebenen Verheißungen in die feste Form der den Nichtjuden eröffneten sieben noachidischen Gebote gefaßt. Sie sind ein jüdisches Angebot an die Völker, sich am verheißungsvollen Leben Israels beteiligen zu können« (*Eschatologie* I, 151 [»Vorsätze« zu § 2]). Gemäß der nachbiblischen jüdischen Tradition sind nämlich die »Nachkommen Noahs«, also die ganze Menschheit nach der Sintflut, von Gott »auf sieben Gebote verpflichtet worden«: auf die Rechtspflege (*al ha dinim*), auf die Unterlassung von Götzendienst (*avoda zara*), von Gotteslästerung, von Unzucht, von Blutvergießen, von Raub und auf die Enthaltung vom Verzehr des Gliedes von einem lebenden Tier. Im *Babylonischen Talmud* (Traktat *Sanhedrin* 56b) wird die Bedeutung dieser Siebenerreihe in aller Ausführlichkeit diskutiert (*Eschatologie* I, 200ff).

Im Mittelalter hat Maimonides (1135-1204) in seiner *Mischne Tora* eine weithin anerkannte Entscheidung getroffen. Danach gehören diejenigen Nichtjuden, die die sieben noachidischen Gebote übernehmen und gewillt sind, »sie zu tun, ... zu den Frommen der Weltvölker«, die »Anteil an der kommenden Welt« haben. Marquardt führt dazu aus: »Dies ist das klassische jüdische Gemeinschaftsangebot an die Nichtjuden. Es gibt die Möglichkeit, sich Israel zuzurechnen, die nicht über einen Appell an die allgemeine Menschlichkeit und Geschöpflichkeit ... geht. Nichtjuden können den Juden *heilsgeschichtlich* näherkommen. Und auch da nicht etwa nur als Zuschauer, sondern als direkt Mitbeteiligte an der Erwählung, Berufung und dem Dienst Israels in der Welt. Es gibt die Möglichkeit, daß Gojim nicht nur Hörer, sondern auch Täter der Tora werden – wie die Juden. Und ihnen ist damit auch das Angebot gemacht, sich der Israel geltenden Verheißungen getrösten und erfreuen zu dürfen ...« (*Eschatologie* I, 212).

Gegenüber einer naturrechtlichen Begründung der noachidischen Gebote, deren ethischer Gehalt sich auf den ersten Blick weitgehend von selbst zu verstehen scheint, betont Marquardt deren israelgeschichtlichen bzw. »erwählungsgeschichtlichen Sinn« (*Eschatologie* I, 220). »Gerade daß sie mit der eschatologischen Verheißung des kommenden Äon verbunden wurden, zeigt ihre rein erwählungsgeschichtliche Bedeutung: Nichtjuden sollen beteiligt werden an der Mission Israels« (*Eschatologie* I, 218).

Auch im einzelnen sind die noachidischen Gebote bei näherem Hinsehen doch nicht einfach naturrechtlich nachvollziehbar: So mag das Verbot des

³⁵ Marquardt bezieht sich im folgenden auf K. Müller, *Tora für die Völker – Die noachidischen Gebote als Basis der Verständigung zwischen Judentum und Christentum*, Diss. Heidelberg 1991; inzwischen veröffentlicht als: *Tora für die Völker: die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin, 1994.

Götzendienstes »zwar auch den monotheistischen Bedürfnissen eines gehobenen, philosophischen Heidentums« entsprechen; als noachidisches Gebot meint es aber »die Zuordnung der Gojim zum 1. Gebot vom Sinai«, so daß die Völker sich als gemeinsam mit Israel aus dem Sklavenhaus Befreite verstehen dürfen und sollen. Und das befremdliche rituelle »Verbot, ein Glied von einem noch lebenden Tier zu verzehren,« entzieht sich definitiv einer naturrechtlichen Begründung und könnte gerade darin seine spezifische Bedeutung haben: »Nichts ist ... so wenig »natürlich« wie gerade dies Gebot«, durch das die Völker auch Anteil am »Gottesdienst Israels« bekommen sollen (*Eschatologie* I, 218f). So sind die noachidischen Gebote insgesamt »als Zeugnisse des Bundesvolkes für seinen Gott inmitten der Völker« zu verstehen (*Eschatologie* I, 219).

Für die Bedeutung der Differenz einer naturrechtlichen und einer erwählungstheologischen Begründung der noachidischen Gebote verweist Marquardt erneut auf die *Mischne Tora* des Maimonides. Danach haben zwar diejenigen aus den Weltvölkern, die bereit sind, die sieben Gebote zu übernehmen und zu tun, »Anteil an der kommenden Welt«. Aber dies gilt doch nur mit der bezeichnenden Einschränkung, daß nur derjenige, »der sie übernimmt und tut, weil Gott in der Tora so geboten ... hat«, zu den »Frommen der Weltvölker« gezählt wird, nicht jedoch diejenigen, »die sie ... aufgrund der Überzeugung durch den eigenen Verstand« tun. Marquardt interpretiert: »Maimonides hat damit als Kriterium für einen rechten Gebrauch der noachidischen Gebote den Willen von Nichtjuden benannt, als Heiden ... Teilhaber von Israels Dienst und Verheißung« sein zu wollen (*Eschatologie* I, 219).³⁶

Marquardt gliedert die Siebener-Reihe in zwei Gruppen: Die ersten drei Gebote – die Einladung zur Rechtspflege und die Verbote von Götzendienst und Gotteslästerung – versteht er als »Angebote der jüdischen Halacha an Nichtjuden, in die Gemeinschaft des Gottes Israels treten zu können, ohne dafür sich beschneiden lassen und Juden werden zu müssen« (*Eschatologie* I, 290). Es handelt sich also um »theologische Weisungen im engeren Sinne«, eine »theologische Grundschule für Nichtjuden« in der Form der Halacha, »Unterweisung zu rechter Lebensorientierung und rechtem Verhalten zu Gott« (*Eschatologie* I, 291). Überraschend ist wohl die traditionelle Reihenfolge der noachidischen Gebote, die das Gebot der Rechtspflege noch dem Verbot von Götzendienst und Gotteslästerung voranstellt. Die Erklärung für diese Reihenfolge, die Marquardt liefert, ist vielleicht nicht

³⁶ Eben diesen »noachidischen Willen« habe Luther vermissen lassen, während die Weisung Jesu nach Mt 23,2-3 noch kaum je ernstgenommen worden sei: »Auf Moses Stuhl haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, tut und befolgt ...« (*Eschatologie* I, 219f). – Zu dieser Weisung vgl. auch F.-W. Marquardt, *Warum mich als Christen der Talmud interessiert* (1992), in: ders., *Auf einem Schul-Weg, Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, Berlin 1999, 257-276.

weniger überraschend: Auch hier handelt es sich primär um ein »theologisches« Gebot, das Nichtjuden in ein Verhältnis zum Gott Israels versetzen will: »Recht und Gerechtigkeit sind zugleich Wesensbestimmungen Gottes und Bestimmungen seiner fundamentalen Beziehungen zu Israel.« Im Gebot der Rechtspflege »will Israel die Gojim an beidem teilnehmen lassen: am Wesen des wahren Gottes, wie es sich in seinen Beziehungen zum jüdischen Volk verwirklicht« (*Eschatologie* I, 290).

Es folgen drei Weisungen, die Marquardt als »ethische oder moralische Anweisungen« im engeren Sinn versteht: »gegen Unzucht, Blutvergießen und Raub« (*Eschatologie* I, 291). Diese »ethischen« bzw. moralischen Gebote will Marquardt aufgrund der talmudischen Diskussion »vor allem als *Distanzgebote* zum gesellschaftlich Üblichen sehen«. Es geht hier – entgegen dem ersten Eindruck – nicht etwa um ein sog. »Weltethos«, das sich angeblich ohnehin von selbst versteht. Vielmehr handelt es sich hier um »Moral der Erwählten«, die darin besteht, »*sich nicht anzugleichen* ans alltäglich Übliche«. Mit Hilfe dieser drei Gebote – »nicht zu schänden, nicht zu töten, nicht zu rauben« – »unterscheidet Israel sich sogar noch in Verfolgungszeiten, in denen es von gojischer Umwelt selbst geschändet, getötet und beraubt wird, von seiner Umwelt. Es will nicht einmal dann mit den Wölfen heulen, etwa Gleiches mit Gleichem vergelten« (*Eschatologie* I, 293f). So besitzt schon »das biblische Nein zur Unzucht ... mehr als moralische Hintergründe. Es ist aus den erwählungstheologischen Zusammenhängen zu deuten« und schließt den Protest gegen geistige Vermischung, gegen Synkretismus ein: »Unzucht ist die umfassende Unfähigkeit, richtig zu unterscheiden. Das Sexuelle ist dabei nur ein Teilaspekt unter vielen anderen und ... sekundär gegenüber einem primären Vertauschen Gottes mit anderem, was nicht Gott ist« (*Eschatologie* I, 303f).³⁷

Einen Sonderfall stellt die letzte noachidische Weisung dar, die Marquardt aufgrund der Diskussion im *Mischna*-Traktat *Chulin* (»Von den Schlachtungen«) primär als Verbot des Blutgenusses versteht: »Dieses Gebot führt uns in die uns befremdliche Welt des rituellen Schlachtens« (*Eschatologie* I, 318).³⁸

*37 Marquardts biblisch inspirierte Beschreibung der Homosexualität in diesem Zusammenhang als Beispiel gojischer »Vermischung« (vgl. Eschatologie I, 304) ist auf Widerspruch gestoßen (vgl. etwa B. Klappert, *Tora und Eschatologie*, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 48). Dabei sollte aber die eschatologische Perspektive nicht übersehen werden, in der Marquardt die »Halacha gegen alles Vermischen« (*Eschatologie* I, 296; vgl. auch a.a.O., 332) auslegt; so kommt er dazu, die verwegene Möglichkeit einer »eschatologischen Aufhebung« der Halacha zu erwägen, in der »vielleicht auch in Gott das Heidentum zu seinem Recht kommen« kann, so dass schließlich »nichts als Unzucht mehr gelten kann« (a.a.O., 305) und der Gott Israels einen »schiedlichen Frieden in den Sphären der Gottheiten« der Völker schließt (a.a.O., 333).*

38 Vgl. a.a.O., 320: »Glied eines lebenden Tieres ist Glied eines toten Tieres, das nicht ordentlich geschächtet wurde, dem also sein Blut nicht ausgelassen wurde, dessen Fleisch also mit dem Blut auch noch das Leben in sich hat.«

Damit erhalten die nichtjüdischen Völker in einem exemplarischen Fall auch Anteil an dem rituellen Aspekt der Tora. Seine eschatologische Bedeutung liegt darin, dass uns hier die »metaphysische Angst vor dem Verlust unseres Lebens« ausgetrieben wird: »Fremdes Leben uns einzuverleiben, um selber an Leben nicht zu verlieren, hat keine Zukunft« (*Eschatologie* I, 333).

Gesprächsweise hat Marquardt präzisiert, warum ihm gerade dieses noachidische Gebot wichtig ist: Wenn Klaus Müller das »Verbot, sich ein Körperglied vom lebenden Tier einzuverleiben«, für die archaische Formulierung des »Verbots der Grausamkeit gegen die Tierwelt« hält,³⁹ dann fragt Marquardt, ob die Interpretation des Verbots als »ein einfaches Tierschutzgebot« nicht bereits eine Deutung »im Sinne des assimilierten Judentums« sei. Ohne abstreiten zu wollen, dass es sich hier auch um ein »Tierschutzgesetz« handele, insistiert Marquardt doch: »Das ist ein Gebot aus dem Gottesdienstrecht Israels ..., ein Gesetz der heiligen Gemeinde Gottes, die nicht Blut ißt ... Das Angebot dieser siebenten noachidischen Tora an Heiden ist doch, in irgendeiner Form auch gottesdienstgerecht, wenigstens an einer kleinen Stelle gottesdienstgerecht im Sinne des Gottesdienstes Israels leben zu können.« Es stellt uns »die Frage, ob wir Lust haben, nicht nur unsere eigenen Gottesdienste zu feiern, die christlichen, sondern auch am Gottesdienst Israels beteiligt werden zu können und da wenigstens einen besonderen heidnischen Greuel nicht zu tun, sondern abzulegen, nämlich Tierblut zu genießen ...«⁴⁰

Marquardts »Evangelische Halacha« wäre jedoch mißverstanden, wollte man die Auslegung der »noachidischen Gebote« als konkrete Handlungsanweisung für Christen lesen. Zu beachten ist der eschatologische Kontext: Es geht ihm um »Spuren von Zukunft, die das Tun dieser Gebote zu einer verheißungsvollen, ja sogar ihrerseits zukunftssträchtigen Sache machen können« (*Eschatologie* I, 330). Gegenüber einem »praktizistischen« Mißverständnis geht es Marquardt vor allem um den »theologischen Erkenntnisgehalt« des Handelns (*Eschatologie* I, 334). So bemüht er sich bei seiner Auslegung der noachidischen Gebote darum, »Grundaspekte christlicher Theologie mitzubedenken« (*Eschatologie* I, 324).

Brisant im Blick auf eine »evangelische Tora-Theologie« erscheint mir insbesondere eine Überlegung zum Verhältnis von »Rechtfertigung und Recht«, die Marquardt im Zusammenhang des ersten noachidischen Gebots, des Angebots der Rechtspflege, anstellt: Es sei nämlich »kein Zufall«, »daß Paulus seine Rechtfertigungsverkündigung ... an der Beziehung zwischen Juden und Griechen ausgelegt hat«, denn die Rechtfertigung habe »ihren

39 K. Müller, *Tora für die Völker? Zur Bedeutung der noachidischen Gebote für das christliche Leben*, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 21.

40 Gespräch mit Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 119. – Vgl. auch ebd.: »Wer zur Gottesdienstgemeinde gehören will, für den ist dieses siebente noachidische Gebot enorm wichtig. Es ist nicht einfach ein Vegetariergeböt ...«

exegetischen Sinn als *Sozialgeschichte* ...: Die ›Rechtfertigung‹ Israels darin, daß es im Exodus das ›Joch des Himmelreichs‹ auf sich nahm, rief nach einer analogen ›Rechtfertigung‹ der Gojim in einem ebensolchen *geschichtlichen* Geschehen. Dies war Jesu Geschichte ...« (*Eschatologie* I, 234). »Die Jesus-Geschichte und die Rechtfertigung, die Gojim aus ihr erfahren, führt den Juden ›fremde Knechte‹ zu (Röm 14,4), und dies fordert ihr Vertrauen zu Gott in bisher ungeahnter Weise heraus. Denn Christus belästigt sie mit hergelaufenem Volk, erev rav, ›viel Schwarmgemeng‹, das mit ihnen mitlaufen möchte (Ex 12,38)« (*Eschatologie* I, 235). Marquardt wagt die Behauptung, das Angebot der »noachidischen Tora« an die Völker sei als eine jüdische Antwort auf das zu verstehen, »was die Jesus-Bewegung unter den Gojim auslöste«, und damit auch als eine Reaktion auf »die Herausforderung«, die »die Christusverkündigung der Kirchen« für Israel bedeutete: »Im vollen Sinne des Sozialgehalts, der mit dem Element des Vertrauens im Begriff des Glaubens enthalten ist, ›glaubte‹ Israel da seinem Gott auch den Jesus Christus.« Und er schließt sehr steil: »Wir können die noachidischen Gebote so als das in Distanz und Beteiligung gegebene jüdische Ja zu Jesus deuten« (*Eschatologie* I, 236). Dies fällt ihm gerade aus Anlass des Gebots der »Rechtspflege« auf: Israel »antwortete auf die Verkündigung der Rechtfertigung der Gojim in der Jesus-Geschichte mit dem Begrüßungsgeschenk der Rechtspflege als seinem Gemeinschaftsangebot an sie«. Denn »biblisch gedacht« sei die Rechtfertigung ein »Anfangsgeschehen«, nämlich: »anfängliches Eingesetztwerden Israels (durch die Tora) und der Völker (durch Jesus) in die Gottesgemeinschaft und *darum*« darauf aus, »in Rechtspflege gelehrt und entwickelt zu werden«. In der Sprache der reformatorischen Theologie geht es hier um den »tertius usus legis«, den »usus in renatis«, d.h. »das befreite, aus den Kräften der Gottesgemeinschaft stets sich stärkende ... Tun der Weisungen der Tora« (*Eschatologie* I, 236f).⁴¹

Trotz des hohen Stellenwerts, den Marquardt den »noachidischen Geboten« für seine Konzeption einer »Evangelischen Halacha« einräumt, führt er selbst alternative jüdische Möglichkeiten auf, wie Nichtjuden in ein Verhältnis zum Gott Israels und damit zu den Juden treten und »Miterben der Verheißung« werden können: »Für Rabbi Meir genügte es, wenn jemand das eine Gebot erfüllt, keine anderen Götter neben Gott anzubeten, ... eine

⁴¹ Mit seiner Anspielung auf den »tertius usus legis« als ein Moment in der protestantischen Tradition, das zum Verständnis der »Evangelischen Halacha« dienen kann, hat Marquardt faktisch eine Anregung von H.-J. Kraus aufgegriffen (s.o.). B. Klappert jedoch hat die Rede vom »tertius usus legis« in diesem Zusammenhang für wenig sachgemäß gehalten: Die »noachidischen Gebote« gehörten vielmehr in den Bereich des »primus usus« bzw. »usus politicus legis«, da es sich hier nicht um spezifische Christustora für die Christengemeinde handele, sondern um »Ethos der gebotenen Humanität im Gesellschaftlichen und Politischen, Ethos der offenen Rechtssetzung und Rechtshilfe für den Raum der Bürgergemeinde ...« (B. Klappert, *Tora und Eschatologie*, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 49f).

radikale Minderheit verlangte das Halten aller [613] Gebote mit der einen Ausnahme des rituell geschlachteten Fleisches«. Die Definition der Beisassen »über die sieben noachidischen Gebote« stellte also sozusagen den Mittelweg zwischen liberaler und strenger Haltung dar (*Eschatologie I*, 210f). Andere Möglichkeiten werden im Neuen Testament genannt wie z.B. auf dem »Apostelkonzil« in Apg 15, wo vier der sieben späteren noachidischen Gebote aufgezählt werden: Verbot des Götzendienstes, von Blutvergießen, des Genusses von »Ersticktem«, d.h. Blut, und von Unzucht (*Eschatologie I*, 215).

Darüber hinaus wäre zu fragen, ob nicht der Dekalog eine geeignetere Grundlage bietet, auf der Juden und Nichtjuden in ein Verhältnis gegenseitiger Anerkennung in »Nähe und Distanz« treten können. Schließlich haben die Zehn Gebote vom Sinai in christlicher Rezeption eine ungleich größere Rolle gespielt – man denke nur an Luthers Katechismen! – als die weitgehend unbekannt gebliebenen sieben noachidischen. Marquardt streift diese Frage en passant, gibt aber den noachidischen Geboten den Vorzug, da sie die Nichtjuden »noch ausgeprägter« »an die Erwählungsgeschichte Israels« binden als der Dekalog. Anders als die noachidischen Gebote könnten die Zehn Gebote »durch scheinbar nur leichte Textmanipulation ... zum Naturrecht verändert« werden (*Eschatologie I*, 219f).

Hier hat Bertold Klappert widersprochen: Anders als Marquardt meint er, dass gerade »die Zehn Gebote die Heidenchristen enger »an die Erwählungsgeschichte Israels binden«[,] als es die sieben noachidischen Völkergebote tun«. Diese will er »als einen weltweiten *Völker- und Menschheitskatechismus*« verstehen, »als Angebot des Judentums für das Überleben und die Hoffnung der Menschheit im Raum der Bürgergemeinden«, kurz: als ein »Minimalkriterium« für die Ethik der nichtjüdischen Völker. Dabei ist der Terminus »Minimaltora« für die noachidischen Gebote »nicht abwertend« gemeint, »sondern im Sinne der *Eröffnung* und des *Zugangs* zur Tora Israels«. ⁴² Demgegenüber sieht Klappert »in Dekalog und Doppelgebot der Liebe ... die *Mitte* bzw. die *Hauptsumme* der Tora« formuliert. So binde die »Christustora« – z.B. die Bergpredigt – »als Auslegung der Mosestora« die Christengemeinde »noch tiefer« »an die Erwählungs- und Hoffnungsgeschichte des Judentums ... , als es die jüdisch-noachidische Völkertora ... tut«. ⁴³

Zumindest darin ist Klappert zuzustimmen, dass gerade auch der Dekalog – wie die von Luther in seinen Katechismen gestrichene Selbstvorstellung Gottes als des Befreiers aus der ägyptischen Sklaverei (Ex 20,2; Dtn 5,6) und das in den noachidischen Geboten fehlende Schabbatgebot (Ex 20,8ff bzw. mit ausdrücklichem Bezug auf die Herausführung aus Ägypten Dtn 5,12ff)

42 B. Klappert, *Tora und Eschatologie*, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 47 u. 58. – Vgl. a.a.O., 39: »Es geht in der Frage nach der noachidischen Völkertora um einen ersten Schritt, der auch für das Judentum zustimmungsfähig ist: eine Minimaethik bzw. Elementarethik in eschatologischer Perspektive.«

43 B. Klappert, a.a.O., 47 u. 58.

belegen – primär israel-spezifische Tora enthält, die eine partikuläre Beziehung zwischen Gott und Israel konsituiert, die nicht einfach naturrechtlich universalisiert werden kann. Ob die »noachidischen Gebote« im Vergleich zum Dekalog aber lediglich als »Minimaltora« zu gelten hätten, mag bezweifelt werden.

Marquardt jedenfalls hat insistiert: »Diese sieben Gebote sind diejenigen Gebote, für die Israel bereit ist zu sterben ... Sie sind also der harte Kern aller Gebote, aller 613, mit denen Israel steht und fällt. Insofern ist es das Beste dessen, was Israel uns überhaupt anbieten kann.« Die Zehn Gebote hätten »nicht die gleiche Härte und Substantialität, wie sie die sieben noachidischen Gebote in der jüdischen geschichtlichen Erfahrung gewonnen haben«. Es handele sich hier nicht »um irgendeine Minimaltora«. ⁴⁴ Klaus Müller habe auf die »hadrianische Verfolgung« – »die tiefste Erniedrigung« der Juden »vor der Shoah« – als Sitz im Leben für die Kodifizierung der noachidischen Gebote verwiesen: »Genau da, wo Israel am tiefsten verfolgt gewesen ist, bietet es seinen Feinden seine eigene Substanz zur Beteiligung an.« Daher sei ernsthaft zu fragen, warum »wir Heidenchristen dieses Angebot, das wirklich ein Angebot aus der Tiefe der eigenen jüdischen Substanz ist, nicht kennengelernt, geschweige denn, ... aufgenommen« haben. ⁴⁵

Ob die Zehn Worte vom Sinai oder die sieben noachidischen Gebote als Tora für die nichtjüdischen Völker rezipiert werden – entscheidend bleibt, dass Juden und Christen sich hier nicht auf der Ebene eines universalen »Naturrechts« oder eines allgemeinen »Weltethos«, wie es Hans Küng wohl vorschwebt, entsprechend der sog. »Goldenen Regel« (Matth 7,12 bzw. Luk 6,31) begegnen. Vielmehr geht es in jedem Fall um die Konstituierung einer Beziehung der Völker zu Israel und seinem Gott. ⁴⁶

Zum Schluss: Es ist beobachtet worden, dass der Terminus »Evangelische Halacha« in den beiden Zusammenhängen, in denen er auftaucht, von Marquardt in unterschiedlichem Sinn verwendet zu werden scheint. Coen Wessel hat bemerkt, dass der Ausdruck »Evangelische Halacha« in den *Prolegomena* vor allem den Vorrang des Tuns betonen soll, in der *Eschatologie* aber »eher als Gebot und Regel« verstanden wird. Daher bringe Marquardt hier

44 Gespräch mit Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, 120. – »Diese sieben sind zwar minimal der Zahl nach, aber sie sind schlechthin fundamental der Substanz nach für das Judentum selbst ... Darin unterscheiden sie sich auch von den zehn Worten« (ebd.).

45 A.a.O., 120. – *Die christliche Aneignung der »zehn Gebote« habe demgegenüber nicht dasselbe Gewicht, weil diese »nicht in gleicher Weise Angebot von Juden an die Welt der Verfolger gewesen sind ...« (a.a.O., 121).*

46 *Hier ließe sich weiter fragen, wie sich eine aufgrund der noachidischen Gebote oder ähnlicher Modelle konzipierte Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden zu der Ehrung von »Gerechten aus den Völkern« durch die Gedenkstädte Yad va-Shem verhält, – eine Frage, die sich gerade in der Perspektive einer Theologie nach Auschwitz, wie Marquardt sie entwirft, nahelegen könnte.*

die noachidischen Gebote »im Rahmen des Verhältnisses zwischen Israel und den Völkern zur Sprache«. So stünden beide Begriffe von »Evangelischer Halacha« in einer gewissen Spannung zueinander: Während die »Evangelische Halacha« in den *Prolegomena* allgemein den Vorrang des Tuns vor dem Denken betont, eröffne die »Evangelische Halacha« der *Eschatologie* »vielerlei Perspektiven auf dem Gebiet des Lebensstils, der Liturgik und der Ästhetik«, d.h. die Möglichkeit einer konkreten »Halacha für Christen«, die sich auf »das spezifische Tun der Gebote« gründet.⁴⁷ Mit einem gewissen Bedauern stellt Coen Wessel fest, dass Marquardt vor dieser letzten Konsequenz jedoch zurückschreckt und sich im Zweifelsfall doch eher für die allgemeine »Evangelische Halacha« der *Prolegomena* statt für die auf konkrete Gebote gerichtete »Evangelische Halacha« der *Eschatologie* entscheidet.

Tatsächlich hat Marquardt betont, dass der Terminus »Evangelische Halacha« nach seinem Verständnis primär den *Prolegomena* zugeordnet sei: »Daß ich in der Eschatologie noch einmal anhand der Noachidischen Gebote ausführlicher von Halacha gesprochen habe, hat Sinn lediglich in der eschatologischen Perspektive gerade dieser Gebote ...«⁴⁸ Entscheidend sei ihm der in den *Prolegomena* betonte Vorrang des Lebens vor dem Denken: »Darum bedarf Theologie *als solche* einer Halacha«, in der es um »die endgültige Aufhebung der Differenz von Dogmatik und Ethik«, um »das *Ethos von Theologie* als Einheit von Denkart und Lebensakt« geht.⁴⁹ Die »ausführlichen Auslegungen der sieben Noachidischen Gebote« in der *Eschatologie* seien demgegenüber lediglich »erste Versuche« gewesen, gerade vor dem Hintergrund des »lutherisch-gesetzeskritisch geprägten Deutschland« »ein neues Verhältnis zu Gesetz und Lebensregel« zu finden: »Sie hatten den Sinn, christliches Hoffen als *tätige* Erwartung der Zukunft zu beschreiben, nicht als tatenloses Abwarten der Dinge, die da kommen sollen.« Auch hier ging es ihm mehr um »den *inneren* Sinn« der einzelnen Gebote, ihren Bezug auf die Israelgeschichte und die biblischen Verheißungen, weniger um die konkreten »Taten und Handlungen«, die diese Gebote fordern. Insofern blieben diese Auslegungen noch hinter dem zurück, was Marquardt sich letztlich unter einer »Evangelischen Halacha« vorstellte.⁵⁰

47 C. Wessel, *Institutionen des christlichen Hoffens*, in: *Wendung nach Jerusalem*, hg. v. H. Lehming u.a., Gütersloh 1999, 127f.

48 F.-W. Marquardt, »Zwischen Amsterdam und Berlin«, in: *Abirren*, 126. – Vgl. auch a.a.O., 129: »In dem Konzept des Halachischen einer Theologie ist mir dies Moment einer vorweg reflektierten Ideologiekritik an mir selbst fast das Wichtigste gewesen: als konsequente Skepsis gegen jeden allzu gewissen theologischen Satz. Ich wollte bereit sein dazu, zeitig mir selbst widersprechen zu können ... Darum habe ich den Widerspruchsgeist, der in jüdischer Halacha sein Recht und seine Form hat, bewußt dem Einheitswillen einer abendländischen (philosophischen) und heidnischen Theologietradition entgegenstellen wollen.«

49 F.-W. Marquardt, a.a.O., 130.

50 F.-W. Marquardt, a.a.O., 131.

Wie auch immer: Die »Judaisierung«, die Frans Breukelman und andere in Marquardts Dogmatik beobachtet haben, ist offenbar gewollt. Es handelt sich aber weniger um eine »Judaisierung«, sondern um den Versuch, zu den biblischen Wurzeln evangelischer Dogmatik umzukehren, um zugleich das christlich-jüdische Verhältnis nach Auschwitz in einer Weise zu erneuern, die eine Wiederholung der Katastrophe – wenn möglich – verhindern soll. Nur in solcher »Lebensverbindlichkeit« meinte Marquardt, weiter evangelisch Theologie treiben zu dürfen.

Literatur

- Abirren. Niederländische und deutsche Beiträge von und für Friedrich-Wilhelm Marquardt*, hg. v. Susanne Hennecke u. Michael Weinrich, Wittingen 1998.
- Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a. M. (2., neubearbeitete Aufl.) 1922.
- Leo Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, Frankfurt a. M. (3. Aufl.) 1955.
- Frans H. Breukelman, »Om de plaats in de herberg«, in: ders.: *Biblische Theologie II: Debbharim. Der biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*, Kampen 1998, 198-203.
- Johannes Dantine, »Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Recht: Kann uns das Gebot helfen lehren?«, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg 1995, 67-81.
- Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche. Zur Eschatologie – den Gründen und Zielen christlicher Hoffnung – Friedrich-Wilhelm Marquardts*. Dokumentation der Tagung vom 21.-23. April 1995 (Nach-Lese 4/95), Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg 1995.
- Andreas Funke, »Umkehr und Teilnahme. Zur Form von Friedrich-Wilhelm Marquardts Dogmatik«, in: *Kirche und Israel*, 1991, 75-86.
- Gespräch mit Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg 1995, 100-121.
- Abraham J. Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Berlin (5. Aufl.) 2000.
- Louis Jacobs, Art. Halakhah, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Sp. 1156-1166.
- Victor Kal, »Eine universale Halacha? Marquardt, Lévinas und der jüdische Partikularismus«, in: *Abirren*, hg. v. Susanne Hennecke u.a., Wittingen 1998, 23-38.
- Bertold Klappert, »Tora und Eschatologie. Erwägungen zu Friedrich-Wilhelm Marquardts eschatologischem Neuanfang«, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg 1995, 27-66.
- Hans-Joachim Kraus, »Denken aus Umkehr«, in: *Evangelische Theologie*, 49. Jg., 1989, 564-571.
- Martin Luther, »Ein unterrichtung wie sich die Christen ynn Mosen sollen schicken«, in: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA)*, Bd. 24, hg. v. P. Pietsch, Weimar 1900, 2-16.
- Marquardt lezen*, hg. v. Dick Boer, Inge Kooistra u. Derk Stegeman, Kampen 2003.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. 1, Gütersloh 1993.

- Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Bericht über eine biblische Weise, die Bibel zu lesen. Frans Breukelmans Biblische Theologie«, in: *Einwürfe*, Nr. 6: Die Bibel gehört nicht uns, hg. v. F-W. Marquardt u.a., München 1990, 157-207
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Evangelische Freude an der Tora*, Tübingen 1997.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Zwischen Amsterdam und Berlin«, in: *Abirren*, hg. v. Susanne Hennecke u.a., Wittingen 1998, 97-147.
- Friedrich Mildenerberger, »Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik ...«, in: *Theologische Literaturzeitung* 114, 1989, Sp. 537-539.
- Klaus Müller, *Tora für die Völker: die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1994 (Studien zu Kirche und Israel, Nr. 15).
- Klaus Müller, »Tora für die Völker? Zur Bedeutung der noachidischen Gebote für das christliche Leben«, in: *Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche*, Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg 1995, 15-26.
- Peter van der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, Berlin 1989.
- Peter Tomson, »Die historische Kritik, die Dogmatik und die rabbinische Literatur. Responsorien an Friedrich-Wilhelm Marquardt«, in: *Abirren*, hg. v. Susanne Hennecke u.a., Wittingen 1998, 57-78.
- Peter Tomson, »Miskotte, Breukelman en Marquardt over »Tenach, talmoed en Evangelie«, in: *Marquardt lezen*, hg. v. Dick Boer u.a., Kampen 2003, 134-160.
- Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch*, hg. v. H. Lehming, Joachim Liß-Walther, Matthias Loerbroks u. Rien van der Vegt, Gütersloh 1999.
- Coen Wessel, »Institutionen des christlichen Hoffens«, in: *Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch*, hg. v. H. Lehming u.a., Gütersloh 1999, 118-131.
- Coen Wessel, »De Schul-weg van Friedrich-Wilhelm Marquardt«, in: *Marquardt lezen*, hg. v. Dick Boer u.a., Kampen 2003, 187-208.