

## Talmud und christliche Theologie.

### Zur Erinnerung an das Werk Friedrich-Wilhelm Marquardts<sup>\*)</sup>

Andreas Pangritz

An drei Berliner Theologen, die je in ihrer Weise Pioniere einer Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses nach der Schoa waren, ist in diesem Jahr aufgrund des Gesetzes der runden Zahl besonders zu erinnern: Helmut Gollwitzer, der am 29. Dezember 100 Jahre alt geworden wäre, Gerhard Bauer und Friedrich-Wilhelm Marquardt, die beide am 2. Dezember 80 Jahre alt geworden wären und einander als Schüler Karl Barths zu Anfang der 50er-Jahre in Basel kennengelernt hatten.

Helmut Gollwitzer hatte bereits als Vertreter Martin Niemöllers seit 1937 in der Bekennenden Gemeinde in Berlin-Dahlem gewirkt und im November 1938 mit seiner Bußtagspredigt voller Scham über die christliche Mitverantwortung und Schuld an den Pogromen der sog. „Kristallnacht“ zur Solidarität mit den Verfolgten aufgerufen. Seit 1957 war er Professor für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin in Dahlem, die heute als Eliteuniversität von Theologie nichts mehr wissen will, und hatte im Mai 1958 im Auditorium maximum der FU das zehnjährige Staatsgründungsjubiläum Israels mit einer Festansprache gefeiert. Im Jahr 1961 zählte er auf dem Kirchentag in Berlin mit Friedrich-Wilhelm Marquardt zu den Gründern der Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag.

Wenn ich heute abend besonders an Marquardt erinnern will, dann weil er in mancher Hinsicht noch über Gollwitzer hinausgegangen ist, wie dieser aus Anlass von Marquardts 60. Geburtstag 1988 einräumte: „Der Friedel ist immer einen Schritt weiter gegangen als ich. Er war mutiger als ich. Und er hat das immer in einer unverwechselbaren Sprache formuliert.“ Dies bezog sich insbesondere auf Marquardts damals noch weitgehend unveröffentlichte Dogmatik, aus Vorlesungen an der Freien Universität hervorgegangen. Sie ist in ihrem Versuch, die dogmatische Tradition im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis umzubauen nach wie vor so ungewöhnlich, dass Fachkollegen sich gelegentlich geweigert haben, sie überhaupt als „Dogmatik“ zu titulieren.

In seinem letzten Lebensjahrzehnt hat sich Friedrich-Wilhelm Marquardt intensiver wohl als je zuvor der Lektüre des Talmud gewidmet. Das zeigt sich in seiner siebenbändigen Dogmatik an dem von Band zu Band anwachsenden Register der

---

<sup>\*)</sup> Festvortrag zur Eröffnung der Reihe „Gedenken an die drei großen Dahlemer Lehrer“ am 13. Dezember 2008 in der Jesus-Christus-Kirche Berlin-Dahlem.

herangezogenen Stellen aus Talmud und Midrasch. Darauf will ich hier aber nicht eingehen. Vielmehr will ich jetzt vor allem die Talmud-Tagungen in der Berliner Evangelischen Akademie in Erinnerung rufen, auf denen Marquardt gemeinsam mit der Jerusalemer Talmud-Gelehrten Chana Safrai, die im Februar dieses Jahres viel zu früh verstorben ist, Zugänge zum Talmud für eine überwiegend christliche Hörschar erarbeitet hat. Schon im Wintersemester 1987/88 hatte Marquardt den Zyklus seiner „Dogmatik“-Vorlesung, die damals bis zur „Christologie“ vorgedrungen war, einmal durch eine Vorlesung unter dem Titel „Evangelische Talmudauslegung“ unterbrochen, bevor er die „Dogmatik“ im Sommersemester 1988 mit der „Eschatologie“ wieder aufnahm. Die Berliner Talmud-Tagungen der 90er-Jahre mit Chana Safrai stehen in ihrer Regelmäßigkeit, soweit ich sehe, in der Geschichte christlicher Theologie einzigartig da. Gerade hier ist Marquardt auch entschieden über Helmut Gollwitzer hinausgegangen.

Die auf den Talmud hinführenden Vorträge, die Marquardt auf den Berliner Talmud-Tagungen gehalten hat, sind Teil eines Gesprächs mit Chana Safrai über den Talmud gewesen. Dabei hat Marquardt von Fall zu Fall Beziehungen zur christlichen Tradition herzustellen und in dogmatischen Experimenten Brücken zur evangelischen Theologie zu bauen versucht, um den Christen Zugänge zu dem ganz unsystematischen Denken des Talmud zu eröffnen.

## I

Am Anfang seiner späten Erarbeitung des Talmud steht Marquardts Vortrag „Warum mich als Christen der Talmud interessiert“<sup>1</sup> auf der Tagung „Talmud lernen: Eine Begegnung mit dem rabbinischen Judentum“ (11.-13. 12. 1992), auf der ganz schlicht mit dem Anfang angefangen wurde, indem der Anfang des ersten Traktats „Brachot“ (Segenssprüche) I,1 aus der ersten Ordnung „Serajim“ (Saaten) des Babylonischen Talmud gelesen wurde. In seinem Einleitungsvortrag nannte Marquardt Gründe, warum sich Christen für den Talmud interessieren sollten.

1. Der erste Grund besteht in der Tatsache, dass der Talmud die „mündliche Lehre“ des Judentums ist: Marquardt steigt ein mit einer neutestamentlichen Erinnerung, wonach Jesus zu der Volksmenge und zu 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 ...“ (Matth 23,1-3). Marquardt

---

<sup>1</sup> 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: F.-W. Marquardt, *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten* (1999), 2., verbesserte Aufl., hg. v. A. Pangritz, Aachen 2004, 257-276. – Seitenangaben im folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe.

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 Talmud weitergegeben und entwickelt wird“ (258). 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 ... ‚mündlich G’schrei‘“.<sup>2</sup>

2. Als zweiten Grund für sein Interesse am Talmud betonte Marquardt die Tatsache, dass wir es hier mit dem „Kontext“ Jesu zu tun bekommen: Die Talmudlektüre diente Marquardt zur Überwindung des „methodischen Antijudaismus“ in der christlichen Theologie, der darin besteht, jüdische Quellen (wenn überhaupt, dann) nur als „negative Folie“ für die „höhere Höhe oder tiefere geistige Tiefe des Christentums“ zu benutzen. Man übersah, dass sich im Talmud „Existenz und Geschichte des ... jüdischen Volkes“ als „Kontext“ der Jesusgeschichte niedergeschlagen haben (261f.). Generationen von Theologen hatten stattdessen gemeint: „Daß Christus des Gesetzes Ende gewesen sein sollte, war ein und dasselbe wie das Ende der Geschichte Israels ...“ (263).

Marquardt empfand im talmudischen Verständnis des biblischen Gesetzes als Weisung der Freiheit eine „ungeheure Herausforderung“ für sich „als Christ und Theologe“. Insbesondere die „protestantische Tradition“ habe sich ja „gebildet in einem tiefen Gegensatz von Gesetz und Freiheit“. Im Grunde sei dieser Gegensatz sogar „ein protestantisches Dogma. Christus ist des Gesetzes Ende“ (Röm 10,4 – in fragwürdiger Übersetzung).<sup>3</sup> „Völlig anders“ argumentiere demgegenüber die Mischna: „Die Tora, das Gesetz ist es, die unbegrenzte Freiheit sowohl ermöglicht als auch gebietet, weil sie sie ermöglicht. Was Christen von Christus empfangen: Freiheit – Juden empfangen sie von der Tora.“<sup>4</sup> Das habe der Apostel Jakobus, den Luther nicht mochte, noch gewußt, wenn er von einem „Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25) redete.

---

<sup>2</sup> Dieser vergleichende Hinweis auf Luthers Schriftverständnis, der im Dezember 1992 mündlich gegeben wurde, fehlt in der veröffentlichten Fassung des Vortrags.

<sup>3</sup> F.-W. Marquardt, „Halt mal ‘ne Ecke frei“ (Talmud-Tagung 1995), in: Reader zur Talmud-Tagung 1996, 25.

<sup>4</sup> Zum Zusammenhang von Gesetz und Freiheit in der christlichen Tradition vgl. immerhin: D. Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), München 1992, 386: „Das Gebot Gottes ist *Erlaubnis*. Darin unterscheidet es sich von allen menschlichen Gesetzen, daß es die *Freiheit* – gebietet.“ – Vgl. auch Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (KD II/2 [1942], 650): „Die Form, durch die das Gebot Gottes sich von allen anderen Geboten unterscheidet ..., besteht darin, daß es *Erlaubnis* ist: *Gewährung* einer ganz besonderen *Freiheit*.“

3. Als dritten Grund für sein Interesse am Talmud benennt Marquardt die „Aufgabe der Gleichzeitigkeit“ mit dem Judentum (265): „Das Entscheidende, das uns nach Auschwitz geboten ist: Leben mit Israel jetzt, Verstehen jetzt, für das jüdische Volk einstehen jetzt, Schalom für Israel: *achscharav*, jetzt.“ Wenn wir das wollen, dann müssen wir, „bei jüdischem Selbstverständnis lernen und uns von dort unsere Hefte korrigieren lassen ...“ (264). Das „uns unbekanntes Judentum“ hat aber „seinen Brennpunkt“ in Mischna und Talmud. Gerade heute angesichts neuer „nationaler Selbstgefälligkeit“ und neuem Pochen auf „christlicher Identität“ in Deutschland gilt das Gebot: „Lerne mit allem deinem Vermögen einzukehren in eine dir fremd erscheinende Welt.“ Marquardt war überzeugt: „Es lohnt sich“ gerade auch „für unsere christliche Identität“ (265f.). Warum?

4. Durch den Talmud „lernen“ wir aber auch „Jesus anders kennen“ (266). Wir lernen „Jesus den Juden“ besser kennen, durch den sowohl das Jesus-Bild der Dogmatik vom „Gottmenschen“ als auch die sich wandelnden Bilder vom historischen Jesus in Frage gestellt werden. Jesus bedarf nach Marquardt „keiner anderen Gestalt von Gottesnähe mehr als derer, die das jüdische Volk in seinem Überleben lebt ... Jesus ist so ‚Sohn Gottes‘, wie Gott das ganze Volk Israel als seinen ‚Sohn‘ angesprochen und seiner ewigen Treue und Gemeinschaft versichert hat.“ Deswegen habe Paulus ihn in Röm 10,4 nicht etwa „Ende des Gesetzes“, sondern (mit einer besseren Übersetzung): „des Gesetzes Erfüllung“ genannt (267). „Mit vom Talmud geschärften Augen sehen wir Jesus sein Leben ganz nach den Weisungen der in seinem Volk lebendigen Tora leben“ (271).

5. Der Talmud dient aber auch dazu, dass wir selbst „uns anders kennen“ lernen (271): „Während wir Christen immer gelehrt werden, beständig über uns selbst hinauszuschauen nach Gott und uns mit seinen Augen zu sehen und zu beurteilen, lehrt rabbinisches Judentum die Menschen, nach Gottes Willen in ihren menschlichen Verhältnissen zu leben. Sie brauchen nicht nach oben zu schauen, weil Gott in ihre Verhältnisse hinein nach unten schaut“ (272). Das verdeutlicht Marquardt an den Themen der sechs Ordnungen des Talmud:

Darin geht es 1. um den Menschen als einen „Menschen des Landes“ (*Serajim*, Saaten); die Landarbeit, Landwirtschaft bekommt hier „etwas Gottesdienstähnliches ...“, weil es das Land ist, das Gott seinem Volk verheißt und gegeben hat“. – Wir lernen 2. den Menschen als einen „Menschen in seinen Zeiten“ kennen, insbesondere in den Festzeiten (*Moed*, Festzeiten) (272f.). – Dann werden wir 3. als „Frauen und Männer“ bedacht (*Naschim*, Frauen); die Geschlechterverhältnisse werden hier bedeutsam, wobei „das Wichtigste ... die Verlobung“ ist (Traktat *Kidduschin*): „wie

Männer und Frauen zusammenkommen, durch Geld, Brief, gemeinsames Schlafen usw.“ (273). – Dann geht es 4. um den „Menschen als Bürger“, insbesondere als Rechtssubjekt (*Nesikin*, Schädigungen). – Dann wird der Mensch auch 5. als „Mensch des Gottesdienstes“ bedacht (*Kodaschin*, Heiligungen). – Und schließlich 6. als „Reiner, sich Heiligender“ (*Toharot*, Reinheiten): „Gott will in den Gottesdiensten sein heiles Ebenbild sehen, und die Reinheitsgesetze können als Unterweisungen in der Symbolik der Gottesebenbildlichkeit verstanden werden“ (274).

6. Als sechsten und letzten Grund, warum Christen sich für den Talmud interessieren sollten, nennt Marquardt schließlich den Aspekt, dass wir durch den Talmud auch „Gott näher, menschlicher kennen“ lernen: Es beschäftigte Marquardt, „daß zwar *wir* von einer Menschwerdung Gottes reden, aber Gott im Talmud viel menschlicher erscheint, als wir uns theologisch denken können.“ Ihn interessierte „als Christ der Talmud, weil er mich nachdenklich macht darüber, was Gott mehr entspricht: Unsere christliche Rede von der Menschwerdung Gottes oder das jüdische Wissen von seiner Menschlichkeit“ (275).

## II

Um dies alles nicht im Allgemeinen zu belassen, greife ich nun exemplarisch einen Themenkomplex von Marquardts im Dialog mit Chana Safrai entwickelter Talmud-Lektüre heraus: seine Assoziationen zu einem Abschnitt aus dem Traktat *Kidduschin* (Antrauung, Verlobung) aus der Ordnung *Naschim* (Frauen) des Babylonischen Talmud.

1. Auf der Tagung „Über die Lust am Streiten“ vom 29. November bis 1. Dezember 1996 führte Marquardt unter dem Titel „Vater – Mutter – Gott“ auf *Kidduschin* 30b-33b hin.<sup>5</sup> Er ging von dem Eindruck aus, dass das „Verhältnis zwischen Eltern und Kindern“ eines sei, bei dem wir alle „aus *eigener Erfahrung* ... meinen, gleich mitreden zu können“, – aus eigener Erfahrung „von gelingenden, aber zum Teil auch katastrophal mißlingenden Beziehungen“. Zugleich jedoch beobachtete Marquardt bei diesem Thema „eine schwerwiegende soziologische Differenz zwischen Juden und Christen. Im Judentum gehören Familie und Volk zu einer Bewährungseinheit vor Gott und für Gott zusammen, im Christentum ist die nicht durch Familien- und Volkszugehörigkeit gebildete Gemeinde das Ziel aller anderen soziologischen Gestaltungen ...“, – ungeachtet „vermeintlich christlicher Gesellschaftsbilder“, die die Familie als Kern der Gesellschaft sehen wollen (14). Jedenfalls sei die um die

---

<sup>5</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, „Vater – Mutter – Gott“ (Talmud-Tagung 1996), im folgenden zitiert nach dem Reader zur Talmud-Tagung 1997.

Familie zentrierte christliche „Werteordnung“ viel eher alttestamentlich als neutestamentlich begründet.

2. Zunächst jedoch stellt Marquardt eine auffallende Nähe zwischen der Auslegung des Gebots der Elternehrung in Luthers „Kleinem Katechismus“ (1529) und der mündlichen Lehre des Talmud fest: So verbinde Luther ähnlich wie die Lehrer Israels „die Weisung der Elternehrung mit der *Ehrung Gottes*“. Und dabei gelte für Luther wie für den Talmud: „Nicht äußere Form einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung verbindet Eltern und Gott miteinander und verpflichtet die Kinder. Viel mehr als um äußere Pflicht geht es da um eine *innere* Wirklichkeit, die uns heute fremd geworden ist ...“. Worin diese „innere Wirklichkeit“ besteht, eben darum geht es im folgenden. Marquardt betont als „einen entscheidenden Punkt unseres Lernens beim Judentum“ die Tatsache, dass „Gebote und Weisungen, die mizvot der Tora, ... meist *in* sich einen tiefen Sinn“ hätten: „Als Imperative sind sie nur Explosionen innerer Kräfte nach außen ...“. So stehe „hinter dem Gebot, die Eltern zu ehren, ... als innerer Sinn und als innere Kraft die Wirklichkeit der Gottesbeziehung ‚in, mit und unter‘ der Elternbeziehung“ (15).

Weiter: Ähnlich wie die Rabbinen habe Luther „die Pflicht der Elternehrung ausgeweitet auf Eltern ‚und Herren‘: Lehrherren, Zunft- und Standesherrn, *Obrigkeit*“. Das sei „sicher auch Widerspiegelung der Stadthierarchie als Erfahrungsfeld des Lebens am Anfang des 16. Jahrhunderts“ und „sicher auch ein Hinweis auf die antirevolutionäre Grundhaltung Luthers“. Wichtiger erscheint es Marquardt aber, dass auch im Gespräch der rabbinischen Lehrer das Gebot der Elternehrung Anlass gibt, „auf das Verhalten zu Fürsten und Königen zu sprechen“ zu kommen, – wenn auch mit bezeichnender Akzentverschiebung (15).<sup>6</sup> In der talmudischen Diskussion gehe es „unvergleichlich viel mehr um die Pflicht ..., die man gegenüber Lehrern und den Lehren der Eltern hat, als um sog. ‚natürliche‘ Kindespflichten. ... Wir können sagen, die Schulpflicht der Eltern für die Kinder macht ihre Beziehung halachisch so wichtig“ (16).

Dann aber hebt Marquardt eine auffällige Differenz zwischen den christlichen Katechismen und der Lehre des Talmud hervor: „Das Motiv der Liebe“, das in den Katechismen eine „für die Eltern-Kind-Beziehung ... durchaus bemerkenswerte Rolle“ spielt, scheint in der Diskussion der Rabbinen fast ganz zu fehlen: „Von

---

<sup>6</sup> Im übrigen habe auch der calvinistische „Heidelberger Katechismus“ (1563) Gott hinter den Eltern gesehen und das Gebot der Elternehrung auf die Ehrung „aller meiner Vorgesetzten“ ausgeweitet. Wichtiger noch erscheint Marquardt am „Heidelberger Katechismus“ der Hinweis darauf, dass ich mich im Blick auf die Eltern nicht zuletzt „jeder guten *Lehre* unterwerfen“ soll. Hier sieht Marquardt eine der Diskussion der Rabbinen verwandte Akzentuierung (a.a.O., 16).

Ehrfurcht und Ehren der Eltern, Lehrer und Obrigkeiten hören wir im Gespräch der Lehrer Israels viel, von Liebe nichts.“ Natürlich spielt auch in den Beziehungen zwischen jüdischen Eltern und Kindern die Liebe eine Rolle, aber – so kommentiert Marquardt seine Beobachtung am Talmud – „wenn die Lebenswirklichkeit von der Tora her gesehen wird, dann gehört Liebe nicht zu den ersten Verbindlichkeiten im Verhältnis zu den Eltern, geschweige denn zu den weltlichen Obrigkeiten sonst.“ Es geht hier „nicht um *Gefühle*, auch nicht um ein *grundsätzliches Ethos*“, sondern um ganz „konkrete Einzelheiten in diesen Beziehungen“. Wobei Marquardt gleich betont, dass ja auch für die Christen die „Liebe“, jedenfalls neutestamentlich gesprochen, „nicht ein Gefühl ..., sondern ... eine Tatbeziehung“ sei, „Erfüllung der Tora“ (Röm 13,10); erst in der späteren Wirkungsgeschichte sei die Liebe „naturalisiert“ worden „zu innerer Haltung, Gesinnung, Neigung, bald auch zu Gefühl“ (17).<sup>7</sup> Und „diese Zusammenziehung der Eltern-Kind-Beziehung auf Liebe“ habe dieser Beziehung ganz gewiss „*nicht gut getan*“. Denn: „Je totaler das Wollen und Sollen der Liebe, desto vernichtender die Niederlage. Das Allgemeine überfordert, das Besondere, Einzelne, Kleinere kann helfen“ (18).

3. Damit wendet sich Marquardt der Diskussion in *Kidduschin* zu. Hier fällt ihm auf, dass die Lehrer Israels besonders die „Zielverheißung“ hervorheben, die mit dem Gebot der Elternehrung im biblischen Wortlaut verbunden ist: „Ehre die Eltern, ‚auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden.‘“ Daraus ergibt sich in Entsprechung zu dem engen Verhältnis zwischen Gesetz und Land in Israel eine „kleine Analogie“ für die Völker: „Es ist Gottes Perspektive, daß Israel in seinem Land seine Tage längen und dort lange leben kann und daß die nichtjüdischen Völker es auf je ihrem Ackerboden ebenfalls können. ... Israel hat also diese Beziehung und Perspektive nicht nur für sich gültig, sondern universal gültig gehalten. Und hat darum auch die Eltern-Kind-Beziehung als eine Tora-Beziehung auch für Nicht-Juden gesehen“ (18f).

Hier taucht die Frage auf, wie sich die Erfüllung des Gebotes durch einen Nicht-Juden, der ja nicht an das Gesetz gebunden ist, zur Erfüllung des Gebotes durch einen gesetzestreuen Juden verhält. Über diese Frage kommen die Rabbinen zu dem überraschenden Merksatz: „Bedeutender ist der, dem etwas geboten ist und es tut, als der, dem es nicht geboten ist und es tut.“ Marquardt kommentiert: „Unsereiner würde gerade umgekehrt urteilen: Bedeutender ist Freiwilligkeit als Vorschrift ...“

---

<sup>7</sup> Immerhin: Noch in den Katechismen des 16. Jahrhunderts sei die Liebe nur ein Moment unter anderen in der Beziehung zwischen Kindern und Eltern gewesen. Bei Schleiermacher und der deutschen Romantik jedoch sei dann „die Liebe zum Einen, Ganzen und Einzigen geworden, wo es keine einzelnen Weisungen mehr braucht, weil wir aus reiner Liebe von ganz alleine wissen, was in einer zwischenmenschlichen Beziehung gut und richtig ist“ (a.a.O., 18).

So hätten auf jeden Fall „die meisten evangelischen Theologen“ reagiert. „Aber Juden können das eben ganz anders sehen und bewerten. Sie haben *im Gebot das Gebieten Gottes*. ... *Die Imperative sind Sakramente seiner Zuwendung zu Israel, Liebeserweise Gottes*. Die Gebote, wenn sie getan werden, sind wie Inkarnationen des Wirkens Gottes. Und das macht das gebotene Tun für die jüdischen Lehrer ‚bedeutender‘ als jedes noch so gute und beispielhafte freiwillige Tun“ (21).

4. „Sakramente“? „Inkarnationen des Wirkens Gottes“? Mit Absicht gebraucht Marquardt hier „das Wort ‚Inkarnation‘ ..., das in der christlichen Lehre die Fleischwerdung des Wortes bedeutet ...“, also einen zentralen „christologischen Begriff“ (ebd.). Dazu gibt 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“ (21; vgl. bQid 30b). Marquardt fasst diese den Weisen des Talmud gemeinsame Lehre zusammen: „Jeder Mensch hat drei Teilhaber seines Lebens, Vater, Mutter, Gott.“ Und er nennt dies eine „Gott-Mensch-Dreiheit“, die beim „Werden eines jeden Menschen“ wirkt, „nicht eine Seins-Dreiheit, nichts im Sinne der christlichen Trinität, aber eine Gott-menschliche *Wirkdreiheit*, die den Menschen bewirkt“ (21f.).

An dieser Stelle führt Marquardt eine Stelle aus dem Traktat „Nidda“ (Von der Menstruation der Frau, von ihrer Zeit als Wöchnerin) an: „Der Vater eines Menschen sät (bei der Zeugung) das Weiße, aus dem die Knochen sind, die Sehnen, die Nägel, das Hirn in seinem Kopf und das Weiße im Auge.“ Die Mutter eines Menschen „sät das Rote, aus dem die Haut ist, das Fleisch, die Haare und das Schwarze im Auge. Und der Heilige, gelobt sei Er, schenkt ihm den Geist, die Seele, den Ausdruck des Gesichts, das Sehen des Auges, das Hören des Ohres, das Reden des Mundes, das Gehen der Füße, Einsicht und Verstand“ (bNidda 31a).

Aus dieser „Gott-menschlichen Wirkdreiheit“ bei der menschlichen Fortpflanzung folgt nun für die Weisen des Talmud, „daß die Ehrfurcht des Menschen allen drei Bewirkern seines Lebens in gleicher Weise gelten soll: dem Vater, der Mutter, Gott ...“ Wie kommt Gott dabei ins Spiel? Marquardt versteht die Diskussion dazu 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“ (22).

Das ist nicht als autoritäre, gar patriarchale Struktur misszuverstehen, denn „die Schechina kommt und geht. Gott hat keinen festen Wohnsitz unter den Menschen. ... Es ist immer ein *Ereignis*, wenn er der Welt irgendwo ‚einwohnt‘. ... Er wohnt den *Ereignissen* bei, in denen es geschieht, daß Kinder ihre Eltern finden und ehren ...“ Nicht den Eltern wohnt Gott bei als deren „metaphysischer Hintergrund“, sondern: „dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt er bei; davon fühlt er sich mitbetroffen“ (22f.).

Und dies wird in der talmudischen Diskussion weiter konkretisiert: „Beide – Eltern wie Gott – sind angewiesen darauf, einen gesicherten Platz in der Gesellschaft zu finden, denn beide sind ... in Gefahr, von dort verdrängt zu werden, sind auch Wesen, die abgeschoben werden können aus der Mitte des Lebens.“ Darin geht es ihnen wie den „*Fremden* in der Gesellschaft“, die ständig mit der „Gefahr ihrer Ausweisung“ leben müssen, „gegen die sie ohnmächtig sind“. So soll der „Anspruch des Vaters auf seinen angestammten Platz in Haus und Gesellschaft“ nicht geschmälert werden (23f). – Dann aber auch das „Verhältnis zur Mutter“: Wenn Rabbi Joseph beim Hören ihrer Schritte „vor der Göttlichkeit der Schechina aufstehen (will), die da kommt“ (bQid 31b), dann heißt das für Marquardt: „In den Schritten der Mutter gehen die Füße der Schechina einher. Gott ist es wesenhaft ‚zu kommen‘, die Schritte der Mutter erinnern mit ihrem Kommen an das Kommen Gottes, sie haben etwas ‚Eschatologisches‘ ...“ (24).

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“ (24).

5. Von daher wäre die christliche Lehre von der Inkarnation neu zu verstehen: Es heißt Joh 1,14 ja „nicht: *Gott* ward Mensch“, wie es die Lehre der Kirche später

wollte. Vielmehr heißt es: „Das Wort ward Fleisch.“ Und das heißt nach Marquardt: „Das Sagen Gottes, sein Sprechen trat ein in die Welt des Fleisches“ (24). 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*.“ Und, so fragt Marquardt: „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 ‚Inkarnation‘ 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 (25).

6. Im Jahr darauf wurde die Lektüre des Traktats *Kidduschin* fortgesetzt, diesmal ausdrücklich unter der Überschrift „Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei“.<sup>8</sup> Diesmal (13. 12. 1997) ging Marquardt insbesondere auf die Rolle der Eltern als „Lehrbeauftragte Gottes“ ein, um zu zeigen, was er inzwischen an „Vertiefendem“ dazugelernt habe: Das „Eltern-Kind-, Kind-Eltern-Verhältnis“ werde im Talmud „durch die Tora“ entkrampft, denn: „Überall ist zwischen Eltern und Kind die Schechina dabei, die Erscheinungsweise und Gegenwart Gottes selbst.“ Wenn die Elternehrung nicht den Eltern als „biologischen Erzeugern“ gilt, sondern ihnen „als Tora-Lehrern“ (17), als „Lehrbeauftragten Gottes“ (18), dann leuchtet es ein, dass die Diskussion des Traktats *Kidduschin* hier auch die Lehrer selbst einbezieht: „Wie die Eltern sollen auch die Lehrer in Israel sowohl ‚geehrt‘ wie ‚gefürchtet‘ werden“ (17). Maimonides unterstreicht in seiner „Mischne tora“: „Es gibt keine größere Ehrfurcht als die dem Lehrer zu zollende, daher die Weisen sagen: ‚Die Ehrfurcht vor dem Lehrer ist (gleichsam) die vor dem Himmel...‘, denn bei und mit ihm ist ... die Schechina, und ... ,... wer gegen seinen Lehrer streitet, streitet (gleichsam) gegen den Heiligen“ (18; vgl. Mischne tora, V,1; vgl. bSanhedrin 110a).

Zum Schluss ging Marquardt dann noch einmal auf die Rolle von „Vater und Mutter als Lehrbeauftragte Gottes“ ein:

a) Rabbi (d.i. Jehuda ha-Nasi, „der Fürst“), fragt sich, warum ein Sohn die Mutter dem Vater gegenüber bevorzugt. Und er gibt selbst zur Antwort: „Der Sohn ehrt seine Mutter mehr als seinen Vater, ‚weil sie ihn mit Worten kost‘.“ Marquardt

---

<sup>8</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, „Dem Tun der Kinder an den Eltern wohnt Gott bei“ (Talmud-Tagung 1997), im folgenden zitiert nach dem Reader zur Talmud-Tagung 1998.

kommentiert verwundert: „Nicht kost die Mutter mit Lippen und Küssen, nicht mit streichelnden Händen, nicht mit Hautkontakt. Sie kost ‚mit Worten‘. Das Mutter-Kind-Verhältnis wird also als ein Worte-Sprachverhältnis gesehen. Es ist die Mutter, die Sprechen lehrt. In der Welt der Tora, des Wortes Gottes, gehört aber das Sprechenlernen in hervorgehobenem Maße zum Werden des Menschen, seiner Menschwerdung.“ Erst, „wenn ein neuer Mensch ‚bei seinem Namen gerufen‘ wird ..., ist er ‚ganz da‘, wird der Geburtsprozeß abgeschlossen“. Und „in der mütterlichen Liebkosung eines Kindes ‚mit Worten‘“ beginnt der Erziehungsprozeß (22f.).

b) Schließlich zum „Vater als Lehrbeauftragten“. Er wirkt vor allem durch sein „Vorbild“, und zwar besonders durch die „Praxis seines eigenen Lernens. ... Die wichtigste Nebensache ist die Hauptsache.“ Was zählt, ist vor allem „das Wort-für-Wort-Studium allein der Tora. ... In dem einen Buch mit seinen Schriften öffnet sich ... ‚das Ganze‘ ...“ (23). Und „das Kind soll Amen sagen lernen, wenn Erwachsene etwas über die Tora lehren. ... Antworten – erster Schritt im Verstehen und erstes eigenes Zu-Worte-Kommen. ‚Amen‘ also: das erste Wort der Emanzipation“ (23f.).

### III

Fazit: Im Rückblick möchte ich einige wenige Grundzüge hervorheben, die mir für Marquardts Lernen im Talmud charakteristisch zu sein scheinen. Die Talmud-Lektüre rief bei Marquardt eine doppelte Bewegung hervor:

1. 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 Fremdverstehen. 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 Problem als Christen. Bezeichnenderweise wendet sich Marquardt nicht befremdet ab von dem Befremdlichen und Verwirrenden im Talmud, sondern er öffnet sich dem

Fremden voller Staunen und Neugier, ob es nicht doch auch für Christen bedeutsam sein könnte.

2. 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 Marquardts Interpretation 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.<sup>9</sup>

Schließlich 3.: 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“ überhaupt wieder ernstzunehmen und entsprechend eine „evangelische Halacha“<sup>10</sup> zu entwickeln.

---

<sup>9</sup> In Marquardts Nachlass findet sich ein umfangreiches Manuskript „Johannes – aus dem Hebräischen gedacht“ (1990), in dem diese Zusammenhänge der Inkarnationslehre eingehend reflektiert werden.

<sup>10</sup> Zu Marquardts Konzeption einer „evangelischen Halacha“ vgl. A. Pangritz, „Was bedeutet ‚Evangelische Halacha‘? Friedrich-Wilhelm Marquardt als evangelischer Tora-Theologe“, in: *Was bedeutet ‚Evangelische Halacha‘? Gedenken an Friedrich-Wilhelm Marquardt. Eine Dokumentation*, Berlin: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, 2005, 39-61.