

*Andreas Pangritz*

## Verlegenheiten bei der Suche nach dem „Messianischen“ in Friedrich-Wilhelm Marquardts Dogmatik

Friedrich-Wilhelm Marquardts siebenbändige Dogmatik<sup>1</sup> kann insofern als ein epochales Werk bezeichnet werden, als hier erstmals eine christliche Dogmatik in all ihren Aspekten aus dem christlich-jüdischen Verhältnis heraus entwickelt worden ist, wie es sich nach der Schoa aus der Perspektive eines deutschen evangelischen Theologen darstellt.<sup>2</sup> An die Seite stellen könnte man diesem umfassenden Entwurf allenfalls das dreibändige Werk des amerikanischen Theologen Paul van Buren, das in Deutschland jedoch weitgehend unbekannt geblieben ist.<sup>3</sup> Dem eigenen Anspruch nach hat auch Jürgen Moltmann seine breit rezipierten Beiträge zur systematischen Theologie im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis entworfen, wobei in diesem Fall Judentum und ‚Messianismus‘ weitgehend miteinander identifiziert werden.<sup>4</sup> Gerade im Vergleich mit der ‚messianischen‘ Perspektive Moltmanns entstehen bei der Suche nach dem ‚Messianischen‘ in Marquardts Dogmatik jedoch manche Verlegenheiten, die durchaus lehrreich sein könnten.

Eine Durchsicht der sieben Bände von Marquardts Dogmatik zeigt, dass das Messianische dort eine eher periphere Rolle spielt. Das gilt überraschenderwei-

---

<sup>1</sup> *F.-W. Marquardt*, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1992; *ders.*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bde., Gütersloh 1993 u. 1998; *ders.*, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, 3 Bde., Gütersloh 1993, 1994, 1996; *ders.*, Eia, wärm wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.

<sup>2</sup> Vgl. *B. U. Meyer*, Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich 2004, S. 51: „Insgesamt steht die Dogmatik Marquardts für eine christliche ‚Umkehr‘ nach der Shoah. Erklärtes Ziel ist die Abkehr vom Antijudaismus in seinen offenen und versteckten Äußerungen und stattdessen eine Hinwendung zu Israel und zwar sowohl zu Sprache und Denken der biblischen Tradition als auch zum lebendigen jüdischen Volk heute.“

<sup>3</sup> *P. M. van Buren*, A Theology of the Jewish-Christian Reality, Bd. 1. Discerning the Way, New York 1980, Bd. 2. A Christian Theology of the People Israel, New York 1983, Bd. 3. Christ in Context, San Francisco 1988.

<sup>4</sup> Vgl. exemplarisch *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.

se auch für die *Christologie*, in der nach traditionellem Verständnis die Heilsbedeutung Jesu von Nazareth als des Christus – d.h. die ‚Messianität‘ Jesu – im Zentrum stehen müsste. Zwar wird die Messiasfrage im Blick auf „Jesus den Juden“, wie Marquardt ihn bevorzugt nennt, thematisiert; sie erhält aber keine eindeutige Antwort, sondern wird als Frage bewusst offen gehalten. Die Verweigerung der Antwort scheint geradezu programmatisch zu sein. In der *Eschatologie* schließlich, die schon vom Umfang her den größten Teil dieser Dogmatik ausmacht, und erst recht in der ihr folgenden theologischen *Utopie* könnte man eine breite Entfaltung des Themas der Hoffnung auf eine messianische Zukunft erwarten. Diese Erwartung wird aber enttäuscht: Zwar steht die Frage „Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?“ programmatisch als Titel über der *Eschatologie*; aber auch hier spielt der Messianismus nur am Rande hinein.

Das Gesagte gilt jedenfalls, wenn man explizit nach den Stichworten ‚Messias‘ oder ‚Messianismus‘ sucht. Ein anderer Eindruck könnte entstehen, wenn man bestimmte Themen wie ‚Auferstehung der Toten‘ oder ‚Jüngstes Gericht‘ sucht, die in christlicher Eschatologie traditionell mit der Wiederkunft Christi assoziiert werden. Diese Themen werden bei Marquardt zwar breit entfaltet; da aber jede Bezugnahme auf die ‚Messianität‘ Jesu in diesem Zusammenhang fehlt, kann man hier allenfalls von einem diffusen ‚Messianismus ohne Messias‘ reden.

Wieder ein anderes Bild ergibt sich, wenn man politische Motive wie den Sozialismus oder den Zionismus innerhalb von Marquardts Dogmatik als ‚säkularisierte Messianismen‘ ins Auge fasst. Dann erhält der Messianismus einen überraschend großen Stellenwert. Da aber auch in diesen politischen Zusammenhängen jede explizite Bezugnahme auf die ‚Messianität‘ Jesu von Nazareth fehlt, kann in dieser Hinsicht nur von einem ‚impliziten Messianismus‘ geredet werden.

Diese Beobachtungen sind so auffällig, dass sie einer Erklärung bedürfen. Zu diesem Zweck soll im folgenden zunächst die Bedeutung des jüdischen Messianismus – als Skepsis und begrenzte Zukunftserwartung zugleich – sowie die Frage nach der ‚Messianität‘ Jesu in Marquardts Dogmatik erkundet werden. Ein knapper vergleichender Blick auf die messianisch eingefärbte *Christologie* Jürgen Moltmanns soll das Spezifikum von Marquardts Dogmatik weiter erhellen, bevor in einem Schlussteil die Bedeutung der politischen Motive des Sozialismus und des Zionismus als säkularisierte Messianismen angedeutet werden kann.

## *I. Skepsis gegenüber dem klassischen Messianismus – insbesondere nach Auschwitz*

Für Marquardts Zurückhaltung gegenüber dem Messianismus können verschiedene Motive benannt werden: die jüdische Skepsis gegenüber forcierter Messiaserwartung, die Lage der Theologie nach Auschwitz, aber auch eine besondere Sensibilität für die Ambivalenzen des ‚utopischen‘ Denkens.

Marquardt erinnert wiederholt daran, wie jüdische Tradition einem forcierten Messianismus mit Skepsis begegnete. So zitiert er etwa R. Schmucl ben Nachmani, der ausrief: „Es schwinde der Geist derjenigen, die das Ende berechnen wollen“ (b Sanhedrin 97b). Oder R. Zera, der lehrte: „Drei Dinge treffen ein, wenn man nicht an sie denkt: der Messias, ein Fund und ein Skorpion“ (b Sanhedrin 97a). Dazu Marquardt:

„Das Berechnen des Endes wird ... nicht nur, wie bei den Christen, abgelehnt, um das überlegene Wesen der Gotteszeit zu achten, sondern auch, um den Absturz in die *Resignation vor der Zukunft* zu verhindern. Schlechte Erfahrungen mit der Nutzlosigkeit, ja der Falschheit der Zukunftsberechnungen drücken sich darin aus, begründete Skepsis gegen jeden zu aufgeregten Messianismus, vor allem gegen einen Wildwuchs von Naherwartung, die bis zur Skepsis gegen die Eschatologie überhaupt reicht ...“<sup>5</sup>

Anderswo beobachtet Marquardt, dass „auf den ‚Tagen des Messias‘ und so: auf ihm, dem Messias selbst, ... die ganze Erschöpfung, auch Melancholie, auch Ironie jüdischer Daseinserfahrung“ liege. So zitiert er R. Ula, der sagte: „Mag er kommen, ich ihn aber nicht mehr sehen“ (b Sanhedrin 98b). Und Marquardt kommentiert:

„Müdigkeit ist das, nicht Zynismus ... Auch das Undurchsichtige, Undurchschaubare, Verwirrende realer Weltgeschichte wirkt daran mit, daß an die Erwartung des Messias sich wenig Enthusiastisches hängen kann. Der jüdische Messias hat kaum etwas zu tun mit messianischen Schwärmereien in mancher christlicher und außerchristlicher Religion.“<sup>6</sup>

Und er zitiert erneut R. Schmucl, der lehrte: „Zwischen dieser heutigen, jetzigen Welt, dem olam hassä, und den messianischen Tagen gebe es keinen anderen Unterschied als die Knechtschaft der Regierungen“ (b Sanhedrin 91b).<sup>7</sup>

Schließlich kann sich Marquardt, was die Skepsis gegenüber dem Messianismus betrifft, auch auf den Jesus der kleinen Markus-Apokalypse berufen, wenn dieser „sagt, dass in der Vorzeit des Endes ein großes *Irreführen* über alle

<sup>5</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 2., a.a.O., S. 139f.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 380.

<sup>7</sup> A.a.O., S. 380f.

Menschen hereinbrechen werde“ (Mk 13,6); dieses werde sich ereignen, so paraphrasiert Marquardt,

„in einer fatalen Verunsicherung über das Wesen des Messianischen. Eine allgemeine Kategorie des Messianischen wird sich in der Sehnsucht der Menschen so breit machen, daß darin der *Name* des Messias undeutlich und nicht mehr wiederzuerkennen sein wird. Der ‚Christus‘-Name selbst wird verbraucht sein ...“

Das ‚Schlimmste‘ daran sei „der *Gottesanspruch*, mit dem diese Messianismen erhoben werden. Die vielen, die unter dem Messiasnamen kommen, werden sagen: ‚*Ich bin’s*‘ ...“ Dieses „messianische ‚Ich bin’s““ werde „wie Verführung zur Abgötterei“ wirken.<sup>8</sup> Marquardt folgert daraus: „Keinem messianischen Ereignis können wir von vornherein ansehen, ‚ob er es ist‘ oder nicht. *Es gehört zum Wesen des Messianischen im Judentum, daß es enttäuschbar* ist; damit ist es aber auch von vornherein immer eine neue *offene Möglichkeit* ...“<sup>9</sup>

Darüberhinaus erscheint Marquardt die Rede vom Messias nach Auschwitz problematischer geworden denn je zuvor. Insbesondere die Identifikation mit dem Tod lässt den Messias zutiefst fragwürdig werden. So macht Marquardt schon im ersten Band seiner *Eschatologie* schwere Vorbehalte gegen einen Messianismus nach Auschwitz geltend:

„Der Gedanke des Endes selbst, nach dessen Kommen so viele Mütter und Väter unseres Glaubens geseufzt haben ..., könnte unmöglich geworden sein ... Gewiß stand schon immer der Tod Wache am Tor der Zukunft. Niemanden entließ er dorthin an sich vorbei. Vor der Erweckung der Toten stand immer schon der Tod. Aber seit gedacht werden mußte, der Tod könnte schon der Messias, der Messias der Tod sein, hat er womöglich auch alles das zermahlen, was hinter ihm liegt. Liegt denn hinter Auschwitz irgendetwas? Irgendjemand?“<sup>10</sup>

Wiederholt wird dieser Vorbehalt in der *Eschatologie*, die ja schon mit ihrem grammatikalisch „falschen“ Titel auf die Gebrochenheit jeder Hoffnung nach Auschwitz verweist: „Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?“ Mit Gott sei auch der ‚Messias Gottes‘ angesichts der Schoa ‚undenkbar‘ geworden: „Theologie *ist* hier am Ende.“ Marquardt verweist auf Richard L. Rubenstein, der mit dem Zitat gearbeitet, gespielt habe: „Der Tod ist der Messias. Das ist die ganze Wahrheit.“ Das habe Rubenstein „in Zusammenhang mit seiner *Absage an jede Eschatologie*“ gebracht, „denn (sagte er), ich glaube, dass Eschatologie eine Krankheit ist ... Es gibt nur einen Messias, der uns mit der Ironie, Not und den Begrenzungen der menschlichen Existenz versöhnt. Der

<sup>8</sup> A.a.O., S. 149f. – Vgl. auch a.a.O., S. 142.

<sup>9</sup> A.a.O., S. 314.

<sup>10</sup> *F.-W. Marquardt*, Was dürfen wir hoffen, Bd.1., a.a.O., S. 14.

wird mit Sicherheit kommen. Es ist der Engel des Todes. Tod ist der wahre Messias und das Land des Todes ist Ort von Gottes wahren Reich ...“ Aber, so fragt Marquardt, „kann das ein angemessener Ausdruck für Auschwitz sein, solch eine Messianisierung des Todes und solch eine Identifizierung Gottes mit einem Messias Tod?“ Rubenstein suche hier „für Unfassbares alte sprachliche Fassungen ... Er kann diesen Tod noch an alter Sprache identifizieren: mit dem Messias, mit Gott, mit Gottes Reich. So kann er von ihm also noch *Sinn* sagen.“ Dazu Marquardt: „Die Sprache irrt umher. Aber hat denn dieser Tod überhaupt noch Sprache? Kann er eine haben?“<sup>11</sup>

Im siebten und letzten Band seiner Dogmatik, einer theologischen Utopie, konfrontiert Marquardt schließlich den messianischen Utopismus Ernst Blochs mit der Skepsis von Hans Jonas: „Bloch rechnet mit dem Kommen eines homo novus. Jonas sagt dagegen: Was wir Menschen wesentlich *sind*, sollen wir ablesen an dem, was wir geworden sind, nicht – wie Bloch – an dem, was wir werden *könnten*.“ Laut Marquardt begegnen wir in diesen zwei „Einstellungen zu Zukunft und Mensch“ zwei jüdischen „Traditionsströmen“:

„der Heilsprophetie der Propheten Israels in Bloch, ihrer *Unheils*prophetie in Jonas. Dem *Messianismus* in Bloch – der Erdenhaftigkeit (und mancher messianischen Skepsis und Ablehnung) einer *Tora*-gebundenen Treue bei Jonas. Dem ‚Bestürmen des Endes‘ bei Bloch – der am Realitätsprinzip des ‚Gesetzes‘ geschulten ‚Verantwortung‘ bei Jonas.“

Gemeinsam sei dem Utopisten Bloch und dem Skeptiker Jonas jedoch, dass „keiner von beiden ... als Pragmatiker“ denkt. „Beide wollen, bedenken und sorgen sich um *Zukunft*. Jonas will uns auf Zukunft ‚bewahren‘ – Bloch uns in sie treiben.“

Zwischen diesen beiden Polen sucht Marquardt in Anknüpfung an Martin Buber nach „Pfaden in Utopia“.<sup>12</sup> Der Messianismus älterer Utopien sei nach Bubers Urteil „aus Bild zum System“ geworden: „im Sozialismus und Kommunismus“. Demgegenüber spreche der sozialistische Zionist Buber „vom Kibbuz in Israel, in dem ‚Moskau und Jerusalem‘ einander praktisch entgegentreten“. Er wolle das „Feuer der Utopie“ nicht „austreten“, wohl aber die Utopie im „Feuer der Verwirklichung“ prüfen. Utopie bleibe hier „in dem Maße gerechtfertigt, in dem wir gangbare Pfade nach Utopia finden und erschließen.“<sup>13</sup> So bleibe trotz aller genannten Vorbehalte die theologische Aufgabe, der „offenen Möglichkeit“ des Messianismus nachzuspüren.

<sup>11</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 2, a.a.O., S. 69f., 72.

<sup>12</sup> Vgl. M. Buber, Pfade in Utopia, Heidelberg 1952.

<sup>13</sup> F.-W. Marquardt, Eia, wär'n wir da, a.a.O., S. 31f.

## II. Die politische Dimension jüdischer Messiaserwartung

Ein großer Teil der expliziten Bezugnahmen Marquardts auf den Messianismus besteht in Erinnerungen an jüdische Messiaserwartung. Es geht ihm offenbar darum, christliche Leser über die Bedeutung unterschiedlicher messianischer Motive im Judentum zu belehren, unter denen der politischen Dimension des Messianismus die größte Aufmerksamkeit zukommt. Dabei kommt auch immer wieder der Zionismus als säkularisierte Version des Messianismus zur Sprache.

Angesichts des bis 1948 vorherrschenden Klischees vom Judentum als „Volk ohne Geschichte“ fragt Marquardt:

„Was bedeuten die nie erloschenen, sporadisch immer wieder aufflammenden messianischen Bewegungen im Judentum, die – sooft es realgeschichtlich überhaupt ging – auch zu Rückkehrbewegungen nach ‚Palästina‘ wurden? Und was bedeutet der von Christen so viel geschmähte realgeschichtliche Gehalt des jüdischen Messianismus überhaupt?“

Gerade angesichts des Verlusts „politischer Selbstverwirklichung“ habe das jüdische Volk „seine messianische Hoffnung an die Gestalt Davids, des Königs Israels,“ geheftet, „in dessen Regierungszeit Israel in weltgeschichtlicher Fülle existierte; darum auch duldet es keinen höheren Zukunftswert als den Zustand einer ‚erlösten‘ und entkrampften Welt, in der Israel inmitten der Völker endlich einen Ehrenplatz weltgeschichtlicher Selbstverwirklichung einnehmen konnte.“<sup>14</sup>

Marquardt betont, dass die „Tage des Messias“ – verglichen mit dem, „was die Christen als das ‚ewige Leben‘ erhoffen“ – „Tage einer *begrenzten* Zeit und eines *begrenzten* Inhalts“ seien, wie auch der „Messias“ Erlöser Israels („goel le Jißrael“) sei, „in seiner Bedeutung begrenzt und beschränkt auf einen Frieden und eine Freiheit des jüdischen Volkes. Und zwar auf dessen weltlichen Frieden und seine weltliche Freiheit.“ Für alle anderen Völker habe der Messias Bedeutung „nur *vermittelt über die primäre Bedeutung*, die er für sein Volk Israel hat. Die Völker, d.h.: alle Menschen, werden vom Messias genau in dem Maße mit befriedet, ihren eigenen Frieden finden, in dem sie der Messias für ihren Frieden mit Israel gewinnt, und so: Israel befriedet.“<sup>15</sup>

<sup>14</sup> F.-W. Marquardt, *Elend und Heimsuchung*, a.a.O., S. 191. – In diesem Zusammenhang (a.a.O., S. 193) erinnert Marquardt auch an die Äußerung der enttäuschten Jünger Jesu gegenüber dem von ihnen unerkannten Auferstandenen: „Wir aber hofften, er würde Israel erlösen“ (Lk 24,21).“ Zu diesem „zionistischen“ Motiv im Neuen Testament s.u. Kap. V.

<sup>15</sup> F.-W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, Bd. 2, a.a.O., S. 379f. – Zur Bedeutung des Messias für die nicht-jüdischen Völker vgl. auch *dens.*, *Was dürfen wir hoffen*, Bd. 3, a.a.O., S. 271: „Zu dem Psalmen-Ruf ‚Lobet den Herrn, alle Völker‘ (Ps 117,1) erhebt sich im Talmud (b Pesachim 118b) die Frage: ‚Wie kommen die weltlichen, gojischen Völker (überhaupt) dazu?‘ ... Dazu Folgendes: ... Die Tatsache als solche, dass Ägypten Israel bei sich wohnen ließ, gleich in welcher Abhängigkeit, ja Unterdrückung, wiegt für Gottes Urteil *zugunsten* dieses Volkes, und er gibt dem

Eine Begrenzung der Bedeutung der „Tage des Messias“ und der Aufgabe des Messias sieht Marquardt auch neutestamentlich angesprochen in der „eschatologischen Voraussicht des Paulus in 1 Kor 15,28, dass, wenn Gott am Ende Christus alles unterworfen haben werde, dann ‚auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen‘ wolle, ‚der ihm (bis dahin) alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem““. Paulus habe dies „als geschichtlich-eschatologisches Geschehen“ gesehen: „eine Beendigung des Auftrages Jesu. Ein „Reich“, eine Herrschaft Christi wird abgelöst werden vom „Reiche Gottes“ – die jüdische Differenz zwischen den „Tagen des Messias“ (christlich-apokalyptisch: dem „tausendjährigen Reich“...) und dem *olam ha-ba*, dem kommenden Äon“ wirke sich darin aus.<sup>16</sup>

Eine ähnliche Struktur der Begrenzung des Messianischen findet Marquardt schließlich in der Vision vom „Tausendjährigen Reich“ in der Offenbarung des Johannes, „in der Vision eines *messianischen* Friedensreiches vor dem Jüngsten Gericht und vor der Welt des neuen Jerusalem“.

„Das messianische Reich dauert nur begrenzt lange: tausend Jahre [Offb 20,1-10]. Die messianische Zeit ist irdische Friedenszeit, Völkerfriedenszeit, weltgeschichtliche Zeit, vor allem: Atempause für Israel ... Der *irdische* Frieden der Messiaszeit weist voraus auf den ewigen Frieden ... und messianisches Gelingen auf jenen Sieg, der die ‚alte‘ Welt überwinden wird.“

Es wäre demnach „*nicht* richtig, messianische Zeit und die Zeit des Reiches Gottes *glatt in eins* zu setzen und einen Überschwang der Hoffnung des Reiches auf den Messias und seine Zeit zu konzentrieren – und sie damit schon zu erschöpfen“. Marquardt wirft der christlichen Theologie vor, dass sie hier nicht deutlich genug unterschieden habe, so dass „eine gewisse dogmatische Unklarheit“ entstanden sei „über das, was einerseits von der messianischen *Versöhnung* und andererseits der kommenden *Erlösung* des Reiches Gottes zu sagen wäre“.<sup>17</sup>

---

Messias Israels, den Israel ja als Befreier von aller Sklaverei erwartete, eine entsprechende Unterweisung; ein positives Urteil über Ägyptens Gastlichkeit soll ein negatives über seine Ausbeutung und Unterdrückung der Gäste überwiegen.“

<sup>16</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 3, a.a.O., S. 230f.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 415f.

### III. ‚Messianität‘ Jesu von Nazareth?

Von der ‚Messianität‘ Jesu ist in Marquardts Dogmatik nur ausnahmsweise die Rede. In den *Prolegomena* findet sich eine christologische Bekenntnisformulierung, die ganz ohne den „Messias“-Titel auskommt:

„Die Kirche verwirft die falsche Lehre, als wäre das Heil nur einst von den Juden gekommen, und erkennt und bekennt, daß Gott auch heute in Israel zur Welt kommt. Sie weigert sich, das *Judesein Jesu* nur für einen historischen und damit überholbaren Zufall zu halten, und bekennt sich zu ihm als einem in den Lenden und Leibern der Väter und Mütter Israels gekommenen, von der jüdischen Mutter Mirjam geborenen, dem Gesetz unterworfenen und es tuenden, als jüdischen Aufständischen angeklagten, gefolterten, umgebrachten, begrabenen, von Gott in Revision dieses Urteils vom Tode erweckten und in ewige Gemeinschaft mit ihm erhobenen Juden, dessen Zukunft, Richtspruch, Begnadigung und jüdisch geprägter, d.h. in Gott nicht aufgehender, sondern ihm dienender Lebensgemeinschaft wir entgegesehen.“<sup>18</sup>

Wo in den *Prolegomena* eine messianische Bedeutung Jesu vorsichtig angedeutet wird, da wird sie zugleich ganz in die Geschichte Israels hinein aufgelöst:

„ ... Jesu Christi ‚universale‘ Bedeutung besteht darin, daß er der *jüdische* Stellvertreter aller Menschen ist und alle Menschen sich in diesem Juden nicht nur ‚erkennen‘ dürfen, sondern mit diesem Juden, im Zusammenhang der Geschichte seines Volkes und mitsamt seiner natürlichen jüdischen Umgebung zusammenleben lernen ...“

In Paraphrase von Eph 2,11–21 erinnert Marquardt daran, dass die nicht-jüdischen Völker „vor dem Tode Jesu ... ohne innere Beziehung zum jüdischen Volk“ gewesen seien, während „im jüdischen Volk ... Christus immer schon verborgen“ gegenwärtig war. Er habe als der „in den Lenden der Väter Israels Kommende“ die Geschichten aller Generationen Israels „mitsamt allen ihren messianischen kleinen und großen Hoffnungen“ begleitet. „Wer als Nichtjude mit dem jüdischen Volk im Guten oder Schlechten zu tun bekam, hatte es darum immer auch schon mit dem in Israel zur Welt kommenden Messias zu tun und konnte auf ihn auch die Hoffnung der Heiden setzen.“ In diesem Sinn kann Marquardt dann auch vom „Gesalbten Israels“ als dem „Zeugen des messianischen Heils für Israel und alle Völker der Welt“ reden.<sup>19</sup>

An den wenigen Stellen, wo es in Marquardts Christologie um die ‚Messianität‘ Jesu von Nazareth geht, legt er Wert darauf, dies als „eine offene Frage“ zu behandeln. Schon Johannes der Täufer habe die Messiasfrage als eine offene Frage an Jesus gerichtet: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines

<sup>18</sup> F.-W. Marquardt, *Elend und Heimsuchung*, a.a.O., S. 426.

<sup>19</sup> A.a.O., S. 444f.



anderen warten?“ (Matth 11,3) Und Jesus habe diese Frage als eine offene Frage an seine Anhänger weitergegeben: „Was dünket euch um Christus?“ (Matth 16,15)<sup>20</sup> Christologie als Lehre von Christus ist, so Marquardt, „ein prekäres Unternehmen“, denn

„der Christus ist prinzipiell verwechselbar; die Festlegung auf einen einzelnen identischen Christus behauptet ein Wiedererkennen und Erkennen dessen, der da kommen soll, unter unabsehbar vielen geschichtlichen Möglichkeiten. Es bedeutet vor allem ... einen Übergang von der *Christusfrage* zu einem *Christusbekenntnis*, ... von der offenen Haltung gegenüber einer Antwort Gottes auf die Messiasfrage zu einer Behauptung, diese Antwort nun mit vollster Gewißheit empfangen zu haben, so daß hier nichts mehr offen bleibt.“<sup>21</sup>

Demgegenüber insistiert Marquardt: „Die christologische Frage ist eine wesentlich offene Frage, weil der Christus grundsätzlich verwechselbar ist. Sie muss in dieser Offenheit belassen werden, solange sie Gott nicht selbst beantwortet.“ So gehe es in der Christologie „nicht um feste Behauptungen, sondern um ein Abwägen der Möglichkeiten, die Christusfrage als von Gott beantwortet zu verstehen.“<sup>22</sup>

Große Bedeutung kommt für Marquardt dem Motiv des „Messiasgeheimnisses“ im Markus-Evangelium zu. Die Tatsache, dass Jesus die Messiasfrage an seine Jünger in der Gegend von Cäsarea Philippi stellt und das Messiasbekenntnis des Petrus also auf der Grenze zum heidnischen Gebiet provoziert, deutet Marquardt so, dass es hier nicht um eine überzeitliche und überörtliche Wahrheit gehe: Es sei „damit zu rechnen, dass Antworten anderswo auch anders lauten können“.<sup>23</sup> Im übrigen sei das sogenannte „Bekenntnis des Petrus“ nach der Version bei Markus eher als ein „Missverständnis des Petrus“ zu deuten: „Jesus will überhaupt nicht, dass ‚über ihn‘ geredet wird, und schon gar nicht, dass er fixiert und gebannt wird in irgendeine der geläufigen Hoffungsfiguren. Er will nicht systematisiert werden, weder durch Hoffnungen des Volkes, noch durch Bekenntnisse seiner Anhänger.“

In Jesu Zorn über Petrus hört Marquardt eine Auswirkung des biblischen Bilderverbots: „So stoßen wir hier wieder auf die Struktur einer gewollten Offenheit, ja: auf das Gebot eines willentlichen Offenhaltens der Benennung Jesu“.<sup>24</sup> Zwar könne die Christologie nicht „frei von der Kirche sein“, und die Kirche sei nun einmal „der Raum, wo die felsigen Antworten überliefert werden, die nichts offenlassen“. Um so mehr sieht Marquardt die Aufgabe der Dogmatik darin, „die felsigen Antworten des kirchlichen Dogmas ... immer wieder so ins

<sup>20</sup> F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis*, Bd. 2, a.a.O., S. 7.

<sup>21</sup> A.a.O., S. 22f.

<sup>22</sup> A.a.O., S. 25.

<sup>23</sup> A.a.O., S. 26.

<sup>24</sup> A.a.O., S. 27.

Rollen zu bringen, daß die ... offenen Fragen wieder zu Gehör kommen“. Denn „keiner Dogmatik können die Antworten der Tradition ohne ihre Fragen dienen“. Es geht Marquardt darum, die Antworten „in die Fragen wieder aufzulösen ..., aus denen sie gewonnen sind“. Denn „Antworten ohne Fragen erbringen Orthodoxie“, während „Fragen mit offenen Antworten ... glauben, lieben und hoffen“ helfen.<sup>25</sup>

Letztlich wird die Messiasfrage damit in die *Eschatologie* verschoben. So kann es nicht überraschen, dass Marquardt auch dort wiederholt auf das ‚Messiasgeheimnis‘ zu sprechen kommt, wonach Jesus „seinen Anhängern verwehrt“ habe, „ihr Messiasbekenntnis laut unter die Menschen zu bringen ... Erst das Osterwiderfahrnis erlaubt, Jesus als Messias öffentlich zu bekennen.“<sup>26</sup> Doch am Schluss seines Evangeliums (Mk 16,8) entlasse uns Markus

„in Zittern und Entsetzen, ins Sprachlose: ‚Sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich‘. Dieser Schluß enthält in sich noch einmal die ganze Theologie des ‚Messiasgeheimnisses‘ ... Nicht einmal mit dem letzten Satz läßt er dieses Geheimnis sich lösen; im Gegenteil: Er versiegelt es am Schluß ausdrücklich noch einmal mit dem Wort von dem Entsetzen der Auferweckungszeugen.“

So zeige der Schluss des Markus-Evangeliums, dass doch auch die Auferweckung Jesu „die Zungen nicht lösen konnte“. Vielmehr entlasse uns der Markus-Evangelist „aus dem Gesamt-Zusammenhang seiner Erzählung hinaus in eine unbeantwortete Frage, ein nicht-gelöstes Rätsel, ein nicht abgegebenes Zeugnis: das vom *Messias* Jesus: er schlägt uns gleichsam christologisch in die Flucht ...“<sup>27</sup>

Im Zentrum des zweiten Hauptteils von Marquardts Christologie steht der § 7: „Israel als ‚formale Christologie‘“.<sup>28</sup> Im Zusammenhang dieses Paragraphen behandelt Marquardt auch „dogmatische Traditionen formaler Christologie“, darunter die Lehre von den „drei Ämtern“, nämlich das königliche, das prophetische und das priesterliche „Amt“ (munus) Jesu. Gleichsam als ein Anhang zur Reflexion dieser drei Ämter kommt Marquardt auch ausdrücklich auf die Frage zu sprechen, ob Jesus als „ein ‚Messias Israels‘“ – nicht etwa: der Messias! – bezeichnet werden könne.<sup>29</sup> Die Verwendung des unbestimmten Artikels scheint zu suggerieren, dass Jesus allenfalls als ein ‚Messias Israels‘ unter anderen in Frage kommen dürfte. Im übrigen verlässt auch hier Marquardt nicht

<sup>25</sup> A.a.O., S. 31f.

<sup>26</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 1, a.a.O., S. 357f.

<sup>27</sup> A.a.O., S. 366.

<sup>28</sup> F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis, Bd. 2, a.a.O., S. 52ff. – Israel als „formale Christologie“ – den Ausdruck hat Marquardt bei dem katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar ausgeteichen – soll heißen, dass Jesus der Geschichte Israels – nach einer Formulierung Karl Barth – „vorbehaltlos vergleichbar“ sei.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 214.

die Frageform: die entsprechende Überschrift ist mit einem Fragezeichen versehen. Marquardts Antwort auf die offene Frage lautet: Wenn Jesus überhaupt als Messias Israels gedacht werden könne, dann „als eine Hoffnung ..., die wir Israel schuldig sind, nicht mehr als eine Erkenntnis, die Israel bisher angeblich Gott schuldig geblieben ist“.<sup>30</sup>

So ist auch die Frage, ob von Jesus als einem „Messias Israels“ gesprochen werden könne, auf die *Eschatologie* verschoben. Und es überrascht nicht, dass Marquardt insistiert:

„Auch ein christologischer oder heilsgeschichtlicher Trutz – vom ‚Messias Israels‘, vom ‚neuen Bund‘, vom ‚nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger unter den Heiligen und Hausgenossen Gottes‘ – kann mir die Frage nicht niederschlagen, was für eine *Zumutung* ich Israel sein muß als ein ungebetener Gast. Es geht einfach nicht, sich mir nichts dir nichts selbst zum Freund zu ernennen.“<sup>31</sup>

Stattdessen hat die Rede vom „Messias Israels“ in der theologischen Tradition als Begründung für christlichen Antijudaismus erhalten müssen: Die Juden „hätten ihren Messias nicht ‚erkannt‘, seien schuld an seinem Tod, hätten sich als Teufelskinder erwiesen und als Gottes und des ganzen Menschengeschlechts Feinde.“<sup>32</sup>

Mit der Frage nach der „Messianität“ Jesu hängt auch das eigentümliche Verhältnis zwischen Jesus und dem „Menschensohn“ in den Evangelien zusammen. So hebt Marquardt in seiner Paraphrase des Verhörs Jesu vor dem Synhedrium (Lk 22,66–70) hervor, dass Jesus auf die Frage nach dem Messias bewusst nicht antworte. Er spreche stattdessen „vom Menschensohn, und zwar in der Weise von Zukunft“. Auf die Frage, „ob er vielleicht der Sohn Gottes sei“, antworte Jesus wiederum: „Ihr sagt es, dass ich es bin‘ (22,70) ... Jesus wiederholt in seinem letzten Wort vor dem Hohen Rat keinen dieser Namen. Er sagt nur: ... ‚Ich bin‘, ohne Zusatz. Er lässt sich nicht fixieren ...“<sup>33</sup>

<sup>30</sup> A.a.O., S. 217.

<sup>31</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 1, S. 162.

<sup>32</sup> A.a.O., S. 189.

<sup>33</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 3, a.a.O., S. 88f. – Zur Differenz zwischen dem unter dem ‚Messiasgeheimnis‘ lebenden und sterbenden Juden Jesus und dem auf den Wolken des Himmels kommenden ‚Menschensohn‘ vgl. F.-W. Marquardt, Was heißt: Sich zum Christus bekennen?, in: Jesusbekenntnis und Christusbefolgung, hrsg. v. M. Stöhr, München 1992, S. 53f.: Angesichts der notorischen Feindschaft der Völker gegen Israel müsse „der Messias erst einmal zum ‚Menschensohn‘ werden“, um nach der Vision des Apokalyptikers Daniel „seinen Kampf um Israel“ führen zu können: „Wenn Jesus sich selbst zum Menschensohn bekennt und sich auch als Menschensohn entdecken lässt, dann lässt er seinen Dienst in diese Zusammenhänge treten: von Weltgeschichte und Weltgericht.“

#### IV. Messianische Dimensionen christlicher Theologie?

Durch einen kontrastierenden Blick auf Jürgen Moltmanns *Christologie* sollen die Gründe für das Diffundieren der messianischen Hoffnung in Marquardts Dogmatik weiter erhellt werden. Moltmanns Ansatz steht ja in manchem Marquardts Dogmatik nahe: Auch hier wird explizit auf jüdische Tradition verwiesen, wenn auch überwiegend in der Form des Messianismus.<sup>34</sup> Auch bei Moltmann findet sich – von der „Theologie der Hoffnung“ (1967) an – eine starke Akzentuierung der eschatologischen Zukunftserwartung. Das geht bis dahin, dass eben auch die Christologie bewusst „in messianischen Dimensionen“ konzipiert wird.

Anders als bei Marquardt wird in Moltmanns *Christologie*, die 1989 unter dem Titel „Der Weg Jesu Christi“ veröffentlicht wurde, der Messianismus explizit. Nicht nur der Untertitel – „Christologie in messianischen Dimensionen“ – zitiert bereits das Messianische; der ganze erste Teil steht explizit unter dem Titel „Das Messianische“, während der dritte Teil dann „Die messianische Sendung Christi“ behandelt. Die beiden letzten Paragraphen in diesem Teil thematisieren zunächst den „messianischen Weg des Lebens“ im allgemeinen (§ 7), um sich dann „Jesus“ als der „messianischen Person im Werden“ zuzuwenden (§ 8). Der vierte Teil, der „die apokalyptischen Leiden Christi“ behandelt, enthält auch ein Kapitel über den „Tod des Messias“; und der abschließende siebte Teil über „Die Parusie Christi“ enthält ein Kapitel, in dem „der Messias“ als „Der Kommende“ thematisiert wird.

Moltmann benennt eine doppelte „Voraussetzung“ der Christologie: „die Messiasverheißung des Alten Testaments“ und die „Hoffnungsgeschichte des gegenwärtigen Judentums“. Unter dieser doppelten Voraussetzung kann er dann behaupten: „Der Christus‘ ist der Messias Israels“ – er sei dies aber auf dem Weg und im Werden.<sup>35</sup> Insofern ist Christologie für Moltmann „eine bestimmte Gestalt der israelitisch-jüdischen Messias Hoffnung und bleibt bezogen auf die jüdischen Gestalten der Messias Hoffnung vor und neben ihr“.<sup>36</sup>

Moltmanns Versuch will dezidiert auch eine „Christologie im jüdisch-christlichen Dialog“ sein. Dabei geht Moltmann auf die jüdische Anfrage (wie er sie versteht) ein, ob es „vor der endgültigen, totalen und universalen Erlösung der Welt Vorwegnahmen oder Vorgaben der Erlösung in Teilbereichen geben“ könne, oder auch: „Kann der Erlöser selbst schon vor der real geschehenen Erlösung der Welt in die Welt gekommen sein?“ Er übersetzt das in dieser Frage zum Ausdruck kommende jüdische Nein zur ‚Messianität‘ Jesu aber

<sup>34</sup> Messianismus – und dieser in der ‚häretischen‘ Gestalt der Philosophie von Ernst Bloch – scheint bei Moltmann geradezu das Wesen des Judentums auszumachen.

<sup>35</sup> J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, a.a.O., S. 17.

<sup>36</sup> A.a.O., S. 18.

sofort in „die christliche Existenzfrage: Kann man in dieser unerlösten Welt schon Christ sein und also als messianischer Mensch existieren?“ Und merkwürdigerweise meint er, bevor er auf diese „kritische Infragestellung der christlichen Existenz“ antworten kann, zunächst eine „Gegenfrage“ stellen zu müssen, denn „das Argument der ‚unerlösten Welt‘ falle ‚auf die jüdische Existenz zurück“. So stellt er denn die „heidnische Frage“ (wie er selbst sie nennt):

„Kann es *vor* der Erlösung der Welt in der unmittelbaren und universalen Gottesherrschaft schon ein erwähltes Gottesvolk geben, und zwar *um* dieser Erlösung *willen*? Zerstört die Erwählung Israels nicht Israels Solidarität mit der unerlösten Menschheit, auch wenn sie stellvertretend gemeint ist? ... Einfacher und existentiell gefragt: Kann man in dieser gottlosen Welt schon *Jude* sein?“<sup>37</sup>

Das sind wahrhaftig heidnische Fragen, in denen der traditionelle christliche Antijudaismus sich in modernen Formulierungen zu verstecken sucht. Völlig verkannt wird hier der entscheidende Unterschied zwischen Erwählung, die biblisch immer eine Erwählung zum Dienst ist, und Erlösung. Schließlich setzt Moltmann noch eins drauf, indem er fragt: „Kann man nach all den grausamen Verfolgungen durch Menschen und in den Verlassenheiten von Gott noch Jude sein?“<sup>38</sup> – als wüsste er nicht, dass dies in der Tat eine Frage ist, die von jüdischer Theologie nach Auschwitz formuliert worden ist. Im Munde eines christlichen Theologen als existentielle Gegenfrage gegen das jüdische Nein zur ‚Messianität‘ Jesu formuliert, entlarvt sich diese Frage aber als Ausdruck von theologischem Antijudaismus. Letztlich scheinen all diese Fragen auf einen Versuch der Immunisierung gegen unbequeme jüdische Anfragen an das Christentum hinauszulaufen.

Moltmann will das „*jüdische Nein*“ zur ‚Messianität‘ Jesu insofern aufnehmen, als er das „*christliche Ja* zu Jesus Christus“ so interpretiert, dass es „nicht in sich selbst abgeschlossen und fertig“ sei, „sondern in sich geöffnet für die messianische Zukunft Jesu“. Das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus erkenne „den *Christus im Werden*, den *Christus auf dem Wege*, den *Christus in der Bewegung* der eschatologischen Geschichte Gottes“. <sup>39</sup> Doch an dieser Stelle kippt die Argumentation erneut um, indem Moltmann behauptet, eine „nicht anti-, sondern projudaistische Christologie“ sei „erst dann möglich, wenn auch die jüdische Theologie ... ‚das Geheimnis‘ ... des Christentums zu

<sup>37</sup> A.a.O., S. 47.

<sup>38</sup> A.a.O., S. 50.

<sup>39</sup> A.a.O., S. 50. – In einer Fußnote (a.a.O., S. 51, Anm. 73) bezieht er sich für das Stichwort „Weg“ auf *Paul van Buren*, *Discerning the Way, A Theology of the Jewish-Christian Reality*, New York 1980. – So will Moltmann auch das von F.-W. Marquardt formulierte Kriterium aufnehmen, wonach wir „den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen“ (F.-W. Marquardt, „Feinde um unsretwillen“ [1977]; zit. bei *Moltmann*, a.a.O., S. 52).

verstehen“ suche. Moltmann selber weiß, dass diese Forderung an die Adresse der Juden „nach Auschwitz ... eine Zumutung“ ist; trotzdem will er ihnen diese Zumutung offenbar nicht ersparen.<sup>40</sup>

Trotz seiner Absicht, durch die Betonung der „messianischen Dimensionen“ die Christologie im Blick auf den „jüdisch-christlichen Dialog“ zu öffnen, kommt es bei Moltmann zur unkritischen Weitertradierung von Klischees des traditionellen theologischen Antijudaismus. So heißt es etwa im Blick auf die Kreuzigung Jesu: „Endete Christus irdisch am Gesetz, dann endet das Gesetz eschatologisch an seiner Auferstehung.“<sup>41</sup> Letztlich kann Moltmann nicht davon lassen, in Jesus Christus eine Überbietung jüdischer Messiaserwartung zu sehen, – so, wenn er schließlich vom „kosmischen Christus“ als einem „größeren Christus“ redet.<sup>42</sup> So wird die Partikularität jüdischer Messiaserwartung durch den „kosmischen Christus“ überboten. Der Messias, den Israel erwartet, wird in Jesus Christus zum apokalyptischen Menschensohn der Völker.<sup>43</sup>

Ich fasse vergleichend zusammen: Bei Moltmann wird Judentum weitgehend auf Messianismus reduziert; und dieser partikulare Messianismus wird dann noch christlich durch den „größeren Christus“ überboten. Bei Marquardt ist vom Messianismus in der Regel nur als von einer innerjüdischen Bewegung die Rede. Neben dem Hoffnungsmotiv wird auch jüdische Skepsis gegenüber dem Messianismus zur Kenntnis genommen. Dennoch spielt auch in Marquardts Dogmatik der Messianismus eine nicht zu unterschätzende Rolle, jedoch transformiert in säkulare Formen.

### *V. Sozialismus und Zionismus als säkularisierte Messianismen*

Marquardt will das erstarrte christologische Dogma erneut mit eschatologischer Glut aufladen. Darin scheint seine Konzeption derjenigen Moltmanns verwandt zu sein. Während dieser jedoch explizit messianisch argumentiert, umkreist Marquardt den Messianismus, ohne ihn christlich beerben, vereinnahmen oder überbieten zu wollen. Es sind insbesondere zwei verglühte und verglühende säkulare Bewegungen, die Marquardt in messianischem Licht interpretiert, um von dorthier die christliche Eschatologie kritisch zu beleuchten: Der Sozialismus und der Zionismus. Gemeinsam ist beiden Bewegungen das Insistieren auf der diesseitigen Materialität der Hoffnung – soziale Gerechtigkeit, Landverheißung –, die Marquardt gegen die christliche Tendenz zur Spiritualisierung ins

<sup>40</sup> J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, a.a.O., S. 55.

<sup>41</sup> A.a.O., S. 206. – Vgl. dazu kritisch B. Klappert, *Israel – Messias/Christus – Kirche. Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie*, in: *Evangelische Theologie*, 55 (1995), S. 75.

<sup>42</sup> J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, a.a.O., S. 297ff.

<sup>43</sup> A.a.O., S. 337ff.

Feld führt. So stellen die ‚soziale Frage‘ und die ‚zionistische Frage‘ die stärksten Momente eines impliziten Messianismus in Marquardts Konzeption dar.

Mit seinem skandalumwitterten Buch „Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths“ hatte Marquardt 1972 ein theologisches Interesse an der ‚sozialen Frage‘ und der auf sie antwortenden „sozialen Bewegung“ demonstriert. Gleich nach Erscheinen des Buches hatte Robert Raphael Geis sich vehement dafür eingesetzt, weil er darin einen inneren Zusammenhang zu dem früheren Buch Marquardts über Barths „Israellehre“ zu erkennen meinte. Gerade auch das „Gespräch von Juden und Christen“ sei auf „biblische Radikalität“ im Politischen angewiesen.<sup>44</sup> Damit entsprach er gewiss Marquardts Selbstverständnis, für den das Sozialismusthema zu seinem Lebensthema „Israel“ strukturell hinzugehörte.<sup>45</sup> So galt ihm die Schwerpunktverschiebung in seiner späteren Dogmatik vom christologischen Zentrum ins Eschatologische als Auswirkung sowohl des Gesprächs mit dem Judentum als auch des Sozialismus.<sup>46</sup> Dabei ist Marquardts „Sozialismus“ weniger durch Karl Marx als vielmehr durch den „Kommunistenrabbi“ Moses Hess motiviert.

In der *Eschatologie* taucht die „soziale Frage“ u.a. da auf, wo Marquardt über Jesus als den „Zukunftsmenschen“ redet.<sup>47</sup> Er erinnert daran, dass der frühe Karl Barth die sozialistische Parole vom „neuen Menschen“, der „geschaffen“ werden müsse, durchaus positiv habe aufnehmen können. Freilich müsse biblisch betont werden, dass es Gott selbst vorbehalten bleibt, den neuen Menschen zu schaffen. Paulus habe in dem auferweckten Jesus von Nazareth den Erstling der neuen Menschheit gesehen.<sup>48</sup> Für die Offenbarung des Johannes andererseits ist Jesus derjenige, der im „Tausendjährigen Reich“ soziale Gerechtigkeit und Friede zwischen Israel und den Völkern schafft.<sup>49</sup> Wie Karl Barth so will auch Marquardt den biblischen „Chiliasmus“ als ein Motiv sozialistischer Hoffnung in Anspruch nehmen: „Das so gedachte Tausendjährige Reich ist ein Stück Weltgeschichte, also – wie alles Weltgeschichtliche – begrenzt und vorübergehend ... Sozialismus, Völkerbund: trotz alledem!“<sup>50</sup> Letzt-

<sup>44</sup> Vgl. R. R. Geis, Brief an Hans-Joachim Kraus vom 15. 4. 1972, in: *Leiden an der Unerlöstheit der Welt*, S. 363f.: „Was stört die Herren Theologen eigentlich so an den Aufhellungen Marquardts über Barth? Daß Gott als Radikalität alles Politischen verstanden wird ...? ... Zwei Barth-Bücher Marquardts liegen vor. In ‚Israel im Denken Karl Barths‘ wird der Versuch unternommen, die tiefe Kluft zum Judentum abzubauen ... Das zweite, strittige Barth-Buch aber wäre ohne das erste nicht zu denken. Die sogenannten ‚Einseitigkeiten‘ sind in Wirklichkeit biblische Radikalitäten ... Echtes Gespräch von Juden und Christen gibt es nur in biblischer Radikalität ...“

<sup>45</sup> Vgl. z.B. F.-W. Marquardt, Martin Buber als sozialistischer Zionist (1975), in: *ders.*, *Auf einem Schul-Weg*, Berlin 1999, S. 147–172.

<sup>46</sup> Vgl. A. Pangritz, „Mich befreit der Gott Israels“. Friedrich-Wilhelm Marquardt – eine theologisch-biographische Skizze, Berlin 2003, S. 37.

<sup>47</sup> F.-W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, Bd. 1, a.a.O., S. 395.

<sup>48</sup> Vgl. a.a.O., S. 395–463.

<sup>49</sup> F.-W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen*, Bd. 2, a.a.O., S. 386.

<sup>50</sup> A.a.O., S. 391.

lich gilt: „Die Aussicht, es könnte besser gehen, ist unschlagbar ... Das bleibt die Chance jeder Gestalt von Sozialismus.“<sup>51</sup>

Im „Vorwort“ seiner theologischen *Utopie* zählt Marquardt den Zusammenbruch des ‚real existierenden Sozialismus‘ zu den Gründen, die ihn zu seinem „ungewöhnlichen Vorhaben“ motiviert hätten: 1. Im „christlich-jüdischen Verhältnis“ habe sich gezeigt, dass die „Selbstgenügsamkeit“ traditioneller christlicher Eschatologie mit ihrem antiutopischen Zug immer auch antijüdische Motive transportiert habe. 2. Offensichtlich seien nicht alle biblischen Verheißungen durch Jesus Christus „erfüllt“, so dass nach dem „Überschuss“ der Hoffnung über die eschatologische Tradition hinaus gefragt werden muss. 3. Der ‚real existierende‘ Sozialismus habe „seit 1917 einen ‚Sitz im Leben‘ für eine Vielzahl menschheitlicher utopischer Hoffnungen auf eine gerechtere Ordnung der Gesellschaften“ geboten. „Spätestens seit 1989 hängen solche Utopien jedoch wieder in der Luft.“ Marquardt ist überzeugt, „dass die Kirchen nun ihren Anteil an den jetzt entwurzelten Menschheits-Utopien in ihre Verantwortung zurücknehmen und neu einpflanzen müssten in ihre Traditionen.“<sup>52</sup>

Trotz aller Skepsis und trotz des Scheiterns des ‚real existierenden‘ Sozialismus will Marquardt demnach an der messianischen Hoffnung, wie sie der Sozialismus in säkularisierter Form repräsentiert, festhalten. Wenn dabei die Kirchen als Anwälte der sozialistischen Hoffnung in Anspruch genommen werden, dann erweist er sich als ein treuer Schüler Karl Barths, der in der ersten Fassung seines „Römerbrief“-Kommentars 1919 geschrieben hatte:

„Gott schickt sich vielleicht gegenwärtig an, auch den alt und unsicher gewordenen Sozialismus hinter sich zurückzulassen. Denn seine geschichtliche Stunde ist vielleicht nun abgelaufen, ohne der Welt zu bringen, was sie ihr hätte bringen sollen. Und damit würden seine bis jetzt sektenhaft eingeschlossenen Wahrheiten und Kräfte freigemacht für neue Bildungen und Versuche. Aber wichtiger als diese Auflösung wird die andere, die erfüllende geschichtliche Stunde sein, wo die jetzt erlöschende Glut des marxistischen Dogmas als Weltwahrheit neu aufleuchten, wo die sozialistische Kirche in einer sozialistisch gewordenen Welt auferstehen wird.“<sup>53</sup>

Wie der Sozialismus so stellt auch der Zionismus für Marquardt eine säkularisierte messianische Bewegung dar, deren heute weitgehend erloschene Glut er wieder anfachen will. Dabei greift er zunächst auf ein neutestamentliches Motiv zurück: „Eine schon enttäuschte Frage wurde wiedererweckt“, als die Emmaus-Jünger dem Auferstandenen, den sie nicht erkannten, begegneten und ihm berichteten: „Wir hatten gehofft, er wäre der, der kommen soll, Israel zu

<sup>51</sup> A.a.O., S. 26f.

<sup>52</sup> F.-W. Marquardt, *Eia, wär'n wir da*, a.a.O., S. 8f. (Vorwort).

<sup>53</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919, S. 331f.



befreien“ (Lk 24,21).<sup>54</sup> In bewusstem Anachronismus nennt Marquardt die enttäuschte Hoffnung der Jünger die „zionistische Frage“ und kommentiert dies:

„Das ist *politische* Messias-Erwartung, also die unverfälschte, durch keine Vergeistigung verbogene, gar veränderte oder gefälschte integrale jüdische Messias-Hoffnung, die wir in dieser Reinheit sonst in den Jesus-Schriften kaum antreffen ... Sie ist – nach dem Bericht in Lukas 24 – die erste Auslegung, die diese Jünger dem geben konnten, was ihnen mit Jesus verlorengegangen war. Die *zionistische Hoffnung* war für sie eine erste Gestalt ihrer Jesus-Hoffnung: Die Befreiung ihres Volkes von der Römerherrschaft.“<sup>55</sup>

Und Marquardt bemerkt dazu:

„Jesus weist diese politische Seite der Frage nicht zurück, verwahrt sich nicht – wie so viele christliche Theologen später und bis heute – gegen diesen falschen, fleischlichen ‚Messias-Begriff‘. Er denkt gar nicht daran, diese Erwartung inhaltlich zu kritisieren, gar: zu korrigieren. Nur die Zeitfrage stellt er richtig: Darüber kann ich so wenig wie ihr wissen, der Vater – Gott – setzt sie alleine fest nach seiner Ordnung ...“<sup>56</sup>

Lukas habe die Absicht dieses Motivs dadurch „enthüllt ... , dass er es gleich am Anfang der Apostelgeschichte wiederholt“, wenn er die Jünger fragen lässt: „Herr, stellst du in dieser Zeit für Israel das Reich wieder her?“ (Apg 1,6) Jesus ist nach der Apostelgeschichte zunächst der „Erlöser Israels“,<sup>57</sup> der in den „Tagen des Messias“ das „Reich für Israel“ wiederherstellt. Marquardt kommentiert:

„Die Erwartung der ‚Tage des Messias‘ zielt ... auf die Wiederherstellung ‚der verfallenen Hütte Davids‘, in der Sprache der Freunde Jesu: des ‚Reichs für Israel‘. Übertragen wir diese Sache in den uns heute möglichen Anschauungshorizont: Die ‚Tage des Messias‘ zielen mindestens auch auf einen ‚Staat Israel‘.“<sup>58</sup>

Damit will Marquardt nicht „von außen die Vorgänge in Israel theologisch bewerten“; er will die sich an den Zionismus heftenden „messianischen Phänomene“ aber doch auch „nicht unbeachtet“ lassen.<sup>59</sup> Für Christen bestehe jedoch angesichts des Staates Israels

<sup>54</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 2, a.a.O., S. 306.

<sup>55</sup> A.a.O., S. 306.

<sup>56</sup> A.a.O., S. 307.

<sup>57</sup> A.a.O., S. 374.

<sup>58</sup> A.a.O., S. 382. – Vgl. auch: F.-W. Marquardt, „Wann stellst du das Reich für Israel wieder her?“ (1992), in: *ders.*, Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999, Aachen <sup>2</sup>2005, S. 173–190.

<sup>59</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, Bd. 2, a.a.O., S. 384.

„nicht der geringste Anlaß zu einer gesteigerten messianischen Erregung. Daß die Existenz des Staates Israel in bestimmten Christengruppen dazu führt, ist ein Indiz dafür, wie wenig christlich es dabei zugeht. ... Trotz alledem! Die heutige Existenz eines Staates Israel könnte Christen, wenn sie lernen wollten, jedenfalls über die *Denkmöglichkeit von messianischen Tagen* innerhalb der Weltgeschichte belehren.“<sup>60</sup>

In seiner theologischen *Utopie* warnt Marquardt jedoch zugleich vor Perversionen der messianischen Aufladung des Zionismus insbesondere im christlichen und jüdischen Fundamentalismus. Zwar bleibt er dabei: Durch die „*Gründung eines neuen Staates Israel*“ nähert sich „*das jüdische Volk ... seiner biblischen Gestalt wieder an*“. Diese „neue Aktualität der Bibel“ habe aber

„höchst verschiedene Gesichter. Zu ihr gehört der national-religiöse *Fundamentalismus*, der aus Gottes biblischer Landverheißung ein Handlungsgesetz für heute, wenn nicht gar einen Völkerrechtsanspruch ... ableitet ... Dazu gehören auch Phänomene eines neuen *Messianismus*, gegen den einst die talmudischen Lehrer Israels eher zurückhaltend, ja skeptisch sich äußerten, die aber heute zumal in Jerusalem, aber auch in US-amerikanischen Gemeinden oft mit Händen zu greifen sind und bis in Kreise reichen, die bereits heute auf einen Neubau des Tempels am alten Ort sinnen ...“<sup>61</sup>

Trotz aller Bedeutung, die gerade Marquardt den biblischen Landverheißungen und der Verbundenheit des Volkes Israel mit seinem Land theologisch bezumessen bereit war,<sup>62</sup> überwiegt im Blick auf die messianische Deutung des Zionismus offensichtlich die Skepsis.

### Literaturhinweise

*Barth, Karl*: Der Römerbrief, Bern 1919.

*Buber, Martin*: Pfade in Utopia, Heidelberg 1952.

*Buren, Paul M. van*: A Theology of the Jewish-Christian Reality, 3 Bde., New York – San Francisco 1980–1988.

*Geis, Robert Raphael*: Brief an Hans-Joachim Kraus vom 15. 4. 1972, in: Leiden an der Unerlöstheit der Welt, hrsg. von *Dietrich Goldschmidt*, München 1984, S. 363f.

*Clappert, Bertold*: Israel – Messias/Christus – Kirche. Kriterien einer nicht-anti-jüdischen Christologie, in: *Evangelische Theologie*, 55 (1995), S. 64–88.

*Marquardt, Friedrich-Wilhelm*: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bde., München 1990/1991. 2. Aufl. Gütersloh 1993/1998.

<sup>60</sup> A.a.O., S. 385.

<sup>61</sup> F.-W. Marquardt, Eia, wär'n wir da, a.a.O., S. 409.

<sup>62</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, Die Juden und ihr Land, Hamburg 1975.

- Ders.*: Die Juden und ihr Land, Hamburg 1975.
- Ders.*: Eia, wär'n wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.
- Ders.*: Martin Buber als sozialistischer Zionist (1975), in: *ders.*, Auf einem Schul-Weg, Berlin 1999, S. 147–172.
- Ders.*: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988. 2. Aufl. Gütersloh 1992.
- Ders.*: „Wann stellst du das Reich für Israel wieder her?“ (1992), in: *ders.*, Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999. 2. Aufl. Aachen 2005, S. 173–190.
- Ders.*: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, 3 Bde., Gütersloh 1993/1994/1996.
- Ders.*: Was heißt: Sich zum Christus bekennen?, in: Jesusbekenntnis und Christusbekennung, hrsg. v. M. Stöhr und B. Klappert, München 1992, S. 47–63.
- Meyer, Barbara U.*: Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich 2004.
- Moltmann, Jürgen*: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.
- Pangritz, Andreas*: „Mich befreit der Gott Israels“. Friedrich-Wilhelm Marquardt – eine theologisch-biographische Skizze, hrsg. v. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, Berlin 2003.