

ZUM CHRISTLICHEN UMGANG MIT DEM TALMUD

ANDREAS PANGRITZ

In der christlichen Tradition ist der Talmud meist mit Missachtung, oft auch mit tiefer Verachtung behandelt worden. Talmud und rabbinische Bibelauslegung wurden dafür verantwortlich gemacht, dass Juden sich weigerten, Jesus von Nazaret als Messias anzuerkennen. Daraus wurden unterschiedliche praktische Folgerungen gezogen; so wurden z. B. Disputationen über den Talmud zwischen christlichen und jüdischen Gelehrten angeordnet, die oft das Verbot, die Konfiszierung und Verbrennung des Talmud nach sich zogen. Wenn es unter christlichen Minderheiten ein Interesse am Judentum gab, dann richtete sich dies in der Regel nicht auf den Talmud, sondern auf die Kabbala, da sie sich auch christlich etwa im Sinne der Trinitätslehre deuten ließ. So konnte sich in der Renaissance geradezu eine christliche Kabbala herausbilden. Für ein positives christliches Interesse am Talmud hingegen gibt es bis in jüngste Zeit hinein kaum einen Beleg.

Wenn ich später auf die Talmud-Rezeption durch Friedrich-Wilhelm Marquardt eingehen werde, dann kann dies nicht geschehen, ohne zuvor einen kritischen Blick auf die Tradition der christlichen Verachtung zu werfen. Dies soll am Beispiel Luther geschehen.

MARTIN LUTHERS UMGANG MIT DEM TALMUD

Was Luther betrifft, muss zunächst seine Stellungnahme im so genannten Dunkelmännerstreit um den Talmud beachtet werden: Johannes Pfefferkorn, ein aus Nürnberg stammender getaufter Jude, hatte 1507 ein judenfeindliches Buch unter dem Titel »Judenspiegel« veröffentlicht, das bei den Kölner Dominikanern Beifall fand. Daraufhin hatte Pfefferkorn im Jahr 1509 von Kaiser Maximilian ein Mandat erhalten, das ihn ermächtigte, bei Juden Schriften zu beschlagnahmen, die sich gegen den christlichen Glauben wandten. Dazu zählte für ihn auch der Talmud. Auf den Protest der betroffenen

jüdischen Gemeinden hin stoppte der Kaiser im Juni 1510 die Beschlagnahmungsaktion, gab aber theologische Gutachten über den Talmud bei führenden Gelehrten in Auftrag. Jakob Hoogstraeten, der Prior der Kölner Dominikaner und Professor an der Kölner Universität, forderte in seinem Gutachten die Vernichtung des talmudischen Schrifttums, da es die Juden von der Bekehrung zum christlichen Glauben abhalte. Der humanistische Jurist Johannes Reuchlin, der auch die hebräische Sprache beherrschte, vertrat eine differenzierte Position. Jüdische Schmachbücher wie die »Toledot Jeschu«, in denen Jesus Christus verleumdet werde, sollten vernichtet werden, nicht jedoch der Talmud, die kabbalistischen Werke und die hebräischen Bibelkommentare. Sie seien auch für die Christen nützlich, da sie indirekte Zeugnisse von Jesus Christus enthielten. Er empfahl den Christen, Hebräisch zu lernen, um ihre Überzeugungsarbeit für den christlichen Glauben unter den Juden effektiver gestalten zu können. Daraufhin wurde Reuchlin von Pfefferkorn und den Kölner Dominikanern heftig als Judenfreund angegriffen und der Ketzerei verdächtigt.¹

In dieser Auseinandersetzung nahm 1514 auch Luther Stellung. Ähnlich wie Reuchlin sprach er sich gegen die Konfiszierung des Talmud aus. Luthers Begründung lautete jedoch: Eine Besserung der Juden sei ohnehin aussichtslos; nur Gott selbst könne die innere Bekehrung der Juden bewirken und ihren Lästerungen ein Ende bereiten (Brief vom Februar 1514 an Spalatin, in: WA Br 1,23f.). Es ist nicht ganz einfach, diese noch vorreformatorische Position Luthers einzuordnen und vor dem Hintergrund unserer heutigen, veränderten Diskussionslage zu bewerten. Einerseits ist deutlich, dass Luther an der traditionellen »Lehre der Verachtung« gegenüber den Juden partizipiert: Die Juden sind ein widerspenstiges Volk, das wegen seiner Weigerung, Jesus als Messias anzuerkennen von Gott verworfen worden ist. Dieser theologischen Verachtung entspringt

1 Vgl. Martin H. Jung, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008, S. 122-124.

Prof. Yeheskiel Kaufmann Boulevard

aber eine Haltung praktischer Toleranz hinsichtlich des Talmud und des rabbinischen Schrifttums: Da den Juden nach menschlichem Ermessen ohnehin nicht zu helfen ist, soll man sie ihrem Schicksal überlassen. Die antijudaistische Theologie erscheint hier paradoxerweise als Voraussetzung für die Tolerierung rabbinischer Schriften.

Eine solche Ambivalenz in der Haltung gegenüber den Juden konnte auf die Dauer kaum durchgehalten werden. Es überrascht daher nicht, dass das labile Gleichgewicht zwischen theologischer Verachtung und praktischer Toleranz in der Folgezeit auf die eine oder die andere Seite umkippen musste. Genau genommen ist bei Luther beides zu beobachten: zunächst eine Stabilisierung in Richtung Toleranz, dann jedoch um so deutlicher die Stabilisierung der »Lehre der Verachtung«, die dann auch eine jüdenfeindliche Praxis einschloss.

Die Stabilisierung von Luthers Haltung in Richtung Toleranz ist in der ersten Phase der Reformation seit 1520 zu beobachten. Exemplarisch dafür steht die Schrift »Daß Jesus Christus ein geborene Jude sei« aus dem Jahr 1523, in der Luther für eine freundliche Behandlung der Juden eintritt. Da er hier aber kaum auf den Talmud eingeht, will ich mich dabei nicht weiter aufhalten. Deutlich

muss jedenfalls sein, dass die freundliche Haltung gegenüber den Juden keineswegs uneigennützig ist. Vielmehr geht Luther davon aus, dass aufgrund seiner Entdeckung des wahren reformatorischen Evangeliums die Christen nun sehr viel erfolgreicher in ihrem Bemühen sein könnten, Juden von der Messianität Jesu zu überzeugen, als dies unter dem pervertierten Christentum des Papismus der Fall gewesen war. Luthers Hoffnungen auf Bekehrung von Juden zum reformatorischen Christentum erfüllten sich nicht. Und nun schlug das Pendel in die andere Richtung aus.

1543 veröffentlichte Luther eine ganze Reihe von antisemitischen Pamphleten: zunächst die berühmte Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«, dann »Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi« und schließlich »Von den letzten Worten Davids«. Peter von der Osten-Sacken hat in allen Einzelheiten nachgewiesen, wie sehr Luther in »Von den Juden und ihren Lügen« und in »Vom Schem Hamphoras« bei seinen Ausfällen gegen die Juden von der Schrift »Der gantz Jüdisch glaub« des zum Christentum konvertierten Juden Antonius Margaritha abhängig ist, aus der er sich im Winter 1542/43 hat vorlesen lassen (WA Tr 5, 198) und deren antijüdische Polemik Luther noch verschärft.²

2 Vgl. Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31)*, Stuttgart 2002, insbes. S. 184-208.

In »Von den Juden und ihren Lügen« redet Luther die Juden nur in der Einleitung direkt an: »Hörst Du, Jude, weißt Du, dass Jerusalem und Euer Königtum mit dem Tempel und den Priestern vor 1.460 Jahren zerstört worden ist?« Dieser »grausame Zorn Gottes« sollte ihnen doch »klar genug« zeigen, »dass sie sicherlich unrecht haben und auf dem falschen Weg sind.« Aber dann macht er klar: »Es ist nicht unsere Absicht, jetzt zu den Juden zu reden, sondern über die Juden und ihre Taten, die die Deutschen kennen sollten« (WA 53, 418f.).

Die folgenden Ausführungen dokumentieren einen engen inneren Zusammenhang zwischen Theologie (Christologie, Rechtfertigungslehre) und Antisemitismus: Die Tatsache, dass die Juden Jesus nicht als eingeborenen Sohn Gottes anerkennen wollen, wird ausdrücklich als Blasphemie verdammt. Aus der direkten Identifikation Christi mit Gott folgt für Luther: »Wer uns in diesem Artikel abgöttisch verleugnet und lästert, der verleugnet und lästert Christum, das ist: Gott selbst, als einen Abgott« (WA 53, 540).

Daher plädiert Luther für eine »scharfe Barmherzigkeit« (WA 53, 541; vgl. 522), wie er es nennt. Seine Ratschläge lassen in ihrer Schärfe jegliche Barmherzigkeit vermissen: »Dass man ihre Synagogen und Schulen mit Feuer anstecke und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich. [...] Dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre. [...] Dass man ihnen nehme alle ihre Betbüchlein und Talmudisten [...] Dass man ihren Rabbinern bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren [...]« usw. (WA 53, 523). Schließlich, mit »aller Unbarmherzigkeit« gesagt: »Will das nicht helfen, müssen wir sie wie die tolln Hunde ausjagen [...]« (WA 53, 541f.). Solche Ratschläge wurden von manchen protestantischen Landesfürsten durchaus gehört und in entsprechende antijüdische Maßnahmen umgesetzt.

Antisemitisch sind aber nicht nur diese Handlungsanweisungen, sondern auch zahlreiche Formulierungen in den theologischen Abschnitten der Abhandlung. Als Beispiel der antisemitischen Polemik, die Luther in einer äußerst unflätigen Sprache vorträgt, sei nur eine Passage zitiert: »Pfui euch hie, pfui euch dort, und wo ihr seid, ihr verdammten Juden, dass ihr die ernsten, herrlichen, tröstlichen Worte Gottes so schändlich auf euern sterblichen, madigen Geizwanst [zu] ziehen düret [= wagt] und schämet euch nicht, euern Geiz so gröblich an den

Tag zu geben! Seid ihr doch nicht wert, dass ihr die Biblia von außen sollet ansehen, [ge]schweige dass ihr drinnen lesen sollet! Ihr soltet allein die Biblia lesen, die der Sau unter dem Schwanz stehet, und die Buchstaben, die daselbst herausfallen, fressen und saufen [...]« (WA 53, 478).

Luthers Assoziation zwischen Juden und Schweinen stellt eine Anspielung auf die »Judensau« an der Stadtkirche zu Wittenberg dar. Ausdrücklich stellt Luther den Bezug zur Wittenberger »Judensau« in seinem Pamphlet »Vom Schem Hamphoras« her: »Es ist hier zu Wittenberg an unserer Pfarrkirchen eine Sau in Stein gehauen, da liegen junge Ferkel und Juden drunter, die saugen. Hinter der Sau stehet ein Rabbiner, der hebt der Sau das rechte Bein empor, und mit seiner linken Hand zieht er den Bürzel über sich, bückt und guckt mit großem Fleiß der Sau unter dem Bürzel in den Talmud hinein, als wollt er etwas Scharfes und Sonderliches lesen und ersehen. Daselbsther haben sie gewisslich ihr Schem Hamphoras. Denn es sind vor Zeiten sehr viele Juden in diesen Landen gewesen.« Der Hersteller des Reliefs – nach Luther ein »gelehrter, ehrlicher Mann« – habe damit zum Ausdruck bringen wollen, dass er »den unflätigen Lügen der Juden feind gewesen ist [...]« (WA 53, 600f.).

In seiner Untersuchung über die »Judensau« weist Isaiah Shachar darauf hin, dass Luthers Erklärung des Motivs, obwohl sie sehr einflussreich werden sollte, »kein Licht auf die ursprüngliche Bedeutung des Reliefs werfe«. Das mittelalterliche Motiv der »Judensau«, anderswo Teil eines allegorischen Zyklus zur Veranschaulichung menschlicher Laster, wurde in Wittenberg an der Außenwand des Chores der Stadtkirche zum Zweck der Diffamierung der Juden verwendet. »Die Betonung der Aktivität rings um Schwanz und Hinterteil des Tiers [...] lässt wenig Zweifel an der verhöhrenden Absicht. [...] Die Isolierung des Symbols von einem breiteren moralisierenden Kontext und die Ausarbeitung des obszönen Themas machen hier die Juden zur einzigen Zielscheibe.« Es ist wahrscheinlich, dass die Anbringung des Reliefs in Zusammenhang mit einer spätmittelalterlichen Vertreibung der Juden aus Wittenberg steht. In Wittenberg sei das Motiv erstmals »als eine diffamierende Darstellung der Juden« benutzt worden. »Die Inschrift *Rabini Schem Hamphoras* (der von einem Rabbiner ausgelegte Gottesname), mindestens zweihundert Jahre später als das Relief, ist deutlich durch Luthers Ausführungen inspiriert.«³ Auf Luther geht die Behauptung

3 Isaiah Shachar, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, London 1974, S. 31.

zurück, dass die »Judensau« den Talmud oder jüdische Lehre im allgemeinen darstelle, wobei nach Shachar der »Kulminationspunkt« von Luthers »Erklärung« in der folgenden Verspottung der mystischen Spekulation über den geheimen Namen Gottes liegt: »Hierzu möchte man leicht das Wort Schem Hamphoras ziehen und [um]kehren, nämlich ›Pereschama‹, oder, wie sie tun, kühnlich meistern und machen ›Schamha Peres‹, so lautet's nahe zusammen. [...] Also spottet der leidige böse Geist seinen gefangenen Juden, lässt sie lassen sagen Schem Hamphoras und große Dinge drin glauben und hoffen. Er aber meint ›Scham Haperes‹, das heißt: Hie Dreck, nicht der auf der Gassen liegt, sondern aus dem Bauch kommt [...]« (WA 53, 601).

■ FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT

Nach diesem Tiefpunkt springen wir ans Ende des 20. Jahrhunderts:

In seinem letzten Lebensjahrzehnt hat Friedrich-Wilhelm Marquardt in einer Reihe von jährlichen Talmud-Tagungen in der Berliner Evangelischen Akademie gemeinsam mit der Jerusalemer Talmud-Gelehrten Chana Safrai, die im Februar 2008 viel zu früh verstorben ist, Zugänge zum Talmud für eine überwiegend christliche Hörerschaft erarbeitet. Schon im Wintersemester 1987/88 hatte Marquardt den Zyklus seiner »Dogmatik«-Vorlesung einmal durch eine Vorlesung mit dem Titel »Evangelische Talmudauslegung« unterbrochen. Doch die Berliner Talmud-Tagungen der 90er Jahre mit Chana Safrai stehen in ihrer Regelmäßigkeit, soweit ich sehe, in der Geschichte christlicher Theologie einzigartig da.

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 zum Denken des Talmud zu eröffnen.

Was geht uns Christen der Talmud an?

Am Anfang seiner späten Erarbeitung des Talmud steht Marquardts Vortrag »Warum mich als Christen

der Talmud interessiert«⁴ 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) 1,1 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.

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 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«.⁵

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 »protestan-

4 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, S. 257-276. – Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe.

5 Dieser vergleichende Hinweis auf Luthers Schriftverständnis, der im Dezember 1992 mündlich gegeben wurde, fehlt in der veröffentlichten Fassung des Vortrags.

tische 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).⁶ »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.« Das habe der Apostel Jakobus, den Luther nicht mochte, noch gewusst, wenn er von einem »Gesetz der Freiheit« (Jak 1,25) redete.

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 eintreten jetzt, Schalom für Israel: *achschar*, jetzt.« Wenn wir das wollen, dann müssen wir »bei jüdischem Selbstverständnis lernen und uns von dort unsere Hefte korrigieren lassen [...]« (264). Das »uns unbekannte 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.).

Denn: Durch den Talmud »lernen« wir 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).

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 um den Menschen als einen »Menschen des Landes« (*Serajim*, Saaten), um den Menschen als einen »Menschen in seinen Zeiten«, insbesondere in den Festzeiten (*Moed*, Festzeiten) (272f.), um den Menschen in seinen Geschlechterverhältnissen (*Naschim*, Frauen) (273), um den »Menschen als Bürger«, insbesondere als Rechtssubjekt (*Nesikin*, Schädigungen), um den Menschen als »Mensch des Gottesdienstes« (*Kodaschin*, Heiligungen) und schließlich um den Menschen als »Reiner, sich Heiligender« (*Toharot*, Reinheiten)« (274).

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).

Ein Beispiel:

Geschlechterverhältnisse und Inkarnation

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* (Antraug, Verlobung) aus der Ordnung *Naschim* (Frauen) des Babylonischen Talmud.

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.⁷ 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

6 F.-W. Marquardt, »Halt mal 'ne Ecke frei« (Talmud-Tagung 1995), in: Reader zur Talmud-Tagung 1996, S. 25.

7 Vgl. F.-W. Marquardt, »Vater – Mutter – Gott« (Talmud-Tagung 1996), im Folgenden zitiert nach dem Reader zur Talmud-Tagung 1997.

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). 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.« Zum Vergleich führt Marquardt den »Heidelberger Katechismus« an, wo es im Blick auf die Eltern nicht zuletzt heißt, man solle sich »jeder guten Lehre unterwerfen«. Hier sieht Marquardt eine der Diskussion der Rabbinen verwandte Akzentuierung (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 Ehrfurcht und Ehren der Eltern, Lehrer und Obrigkeiten hören wir im Gespräch der Lehrer Israels viel, von Liebe nichts.« Natürlich

Hochhäuser entstehen in der Nähe des Bahnhofs Ha-Schalom

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 Familie zentrierte christliche »Werteordnung« viel eher alttestamentlich als neutestamentlich begründet.

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). 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 Einzigem 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«. 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).

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 wohlgerhe 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 [...]« 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).

»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.).⁸

Aus dieser »Gott-menschlichen Wirkdreiheit« bei der menschlichen Fortpflanzung folgt nun für die Weisen des Talmud, »daß die Ehrfurcht des Men-

8 Hier 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).

schen 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« (bQid31 b), 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 kommen-

tiert 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).

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).

■ 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 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, auch nicht darum, diese dem Talmud überzustülpen, 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.⁹
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, diene Marquardt als Schule und Wegweisung, die Rede des Apostels Jakobus von dem »Gesetz der Freiheit« überhaupt wieder ernst zu nehmen und entsprechend eine »evangelische Halacha«¹⁰ zu entwickeln.

Es ist ein weiter Weg, den die evangelische Theologie zwischen Luther und Marquardt in ihrer Haltung gegenüber dem Talmud zurückgelegt hat. Wenn ich mich frage, welche Aufgaben auf diesem Gebiet für die Zukunft anstehen, dann würde ich sagen: Gerade die zuletzt angedeuteten Brücken,

die Marquardt zwischen talmudischer Diskussion und christlicher Dogmatik angedeutet hat, könnten Anlass bieten, einige überlieferte Klischees über die Differenz zwischen Christen und Juden erneut zu überprüfen. Ich denke da insbesondere an die verbreitete Ansicht, Juden hingen am buchstäblichen, wörtlichen Sinn des biblischen Textes, während Christen dazu neigten, den Bibeltext zu allegorisieren und ihn auf Christus hin zu deuten. So viel an dieser Beobachtung zutreffend sein mag, so geht sie m. E. doch nicht auf. Was erst noch geleistet werden müsste, wäre ein Vergleich zwischen der Auslegungspraxis, wie sie bei den Kirchenvätern in den ersten Jahrhunderten der Kirche etabliert wurde und der gleichzeitigen rabbinischen Diskussion, wie sie im Talmud dokumentiert worden ist. Bei näherem Hinsehen würde sich vielleicht herausstellen, dass die methodische Differenz doch sehr viel geringer ist, als es das Klischee wahrhaben will. Es könnte m. E. sein, dass die christologische Auslegungstradition der Kirche nur eine Variante einer breiteren Suche nach einem vielfältigen Sinn der Schrift darstellt, die sowohl von den rabbinischen Gelehrten als auch von den Kirchenvätern praktiziert worden ist.

Dr. Andreas Pangritz ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

9 In Marquardts Nachlass findet sich ein umfangreiches Manuskript »Johannes – aus dem Hebräischen gedacht« (1990), in dem diese Zusammenhänge der Inkarnationslehre eingehend reflektiert werden.

10 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, S. 39-61.