

Gesetz und Evangelium

Antijudaistische Vorurteile und Projektionen in der (evangelischen) Theologie

ANDREAS PANGRITZ

1. Problemstellung

„Es kann nicht deutlich genug gemacht werden, kann nicht oft genug wiederholt werden, daß das Christentum wohl ein Verhältnis zum Judentum hat, aber wohlgemerkt derart, daß das Judentum für das Christentum das ist, mit dessen Hilfe dies sich negativ kenntlich macht, daß es der Gegenstoß des Ärgernisses ist. Aber so gehört das Judentum doch mit dazu, gerade weil dieser Gegenstoß dazu gehört, denn sonst verliert das Christentum seinen dialektischen Auftrieb ...“ Das notiert der dänische Philosoph Søren Kierkegaard im Jahr 1854 in seinen Tagebüchern.¹ Er spricht damit gewissermaßen ein Geheimnis der evangelischen Theologie insbesondere lutherischer Prägung aus, das diese sich meist vor sich selbst zu verbergen sucht. In schlichten Worten formuliert lautet es: Der Antijudaismus gehört zum Wesen des Christentums. Das christliche Evangelium braucht das jüdische Gesetz als seinen Gegensatz, um überhaupt als Evangelium, als „gute Botschaft“, geglaubt werden zu können.

Ich will im folgenden versuchen, diesem Mechanismus auf die Spur zu kommen, der – sollte Kierkegaard recht haben – das Christentum, wie von unsichtbarer Hand gelenkt, scheinbar mit Notwendigkeit in einen Gegensatz zum Judentum treibt. Zu diesem Zweck werde ich zunächst die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, die der Lutherforscher Gerhard Ebeling den „eigentliche[n] Nerv“ der Theologie Luthers genannt hat, analysieren. Dabei werden auch die darin angelegten

Projektionen und Vorurteile gegenüber der Werkgerechtigkeit der sogenannten Gesetzesreligion zur Sprache kommen müssen. In einem weiteren Schritt will ich versuchen, auf jüdisches Selbstverständnis zu hören, um die Bedeutung des Gesetzes aus der Umklammerung des christlichen Vorurteils zu befreien. Aus dieser Konfrontation ergibt sich schließlich die Notwendigkeit, nach Möglichkeiten zu fragen, wie das biblische Gesetz in eine alternative christliche Sicht integriert werden könnte, die den von Kierkegaard formulierten Gegensatz überwindet.

2. Freiheitspathos und Judenhass bei Martin Luther

Martin Luther hat sich den evangelischen Christen als ein Vorkämpfer der Freiheit eingeprägt. Diese Einschätzung wurde auch von Heinrich Heine geteilt, der in seiner Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ im Jahr 1834 schreibt, mit Luther habe „ein neues Zeitalter in Deutsch-

land“ begonnen, in dem „die Religion selber ... eine andere“ geworden sei, in der „sich wieder das jüdisch-deistische Element“ erhoben habe. „Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe, widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt, die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt.“ Dadurch sei in Deutschland „die sogenannte Geistesfreiheit“ entstanden. „Das Denken ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim.“²

Luthers Polemik gegen die „Herrin Vernunft“ in seiner Schrift „Vom unfreien Willen“ (1525) oder auch gegen die „Hure Vernunft“ in späteren Predigten ist Heine offenbar nicht bekannt, oder er nimmt sie nicht ernst. Damit entspricht sein Lutherbild dem, was ein aufgeklärter Protestantismus sich noch heute gerne einredet, etwa wenn die Evangelische Kirche in Deutschland eine Luther-Dekade zur Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum im Jahr 2017 propagiert.

Auf Ambivalenzen in Luthers Freiheitspathos und auf die Gewaltförmigkeit seiner Polemik hat demgegenüber Friedrich-Wilhelm Marquardt hingewiesen: Luther sei „zwar ein hellsichtiger Kritiker kirchlicher und ketzerischer Gewalt“ gewesen, der „ihre Wurzeln bis in theologische Vorstellungen und Glaubensgedanken hinunter“ habe „verfol-

1 Søren Kierkegaard, *Papirer*, hg. v. P. A. Heiberg, V. Kuhr u. E. Tørring, Bd. 11/1, Kopenhagen 1936, 115 [A 151], zit. nach Emanuel Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, Tübingen 1936 (Motto).

2 Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), in: Ders., *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, Köln 1995, 207-210. Vgl. auch a.a.O., 215: Wenn in Deutschland einmal „die politische Revolution“ ausbrechen werde, dann werde „die Freiheit ... überall sprechen können und ihre Sprache wird“ – dank Luthers Bibelübersetzung – „biblisch sein“.

gen“ können, aber „das Gewalthafte z.B. an seinen eigenen Juden- und Bauernschriften – aber auch an manchen Zügen seiner Papst- und Katholizismuskritik – blieb ihm selbst offenbar unbewußt und jedenfalls einer Selbstkritik entzogen.“³

Luthers aggressiv jüdenfeindliche Spätschriften sind berüchtigt. Die Abhandlung „Von den Juden und ihren Lügen“ (1543) endet mit infamen praktischen Ratschlägen zur Verfolgung der Juden, die zynisch als „scharfe Barmherzigkeit“⁴ ausgegeben werden, nämlich „dass man ihre Synagogen und Schulen mit Feuer anstecke und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütze, 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.⁵ Schließlich: „Will das nicht helfen, müssen wir sie wie die tollen Hunde ausjagen ...“⁶

Solche Ratschläge an die Obrigkeit konnten von den Nationalsozialisten problemlos als Begründung für ihren „Erlösungsantisemitismus“ – Erlösung durch Vernichtung der Juden – in Anspruch genommen werden. Berüchtigt ist die Äußerung von Julius Streicher, Herausgeber des Hetzblattes „Der Stürmer“, vor dem Internationalen Militärtribunal gegen die Hauptkriegsverbrecher in Nürnberg am 29. 4. 1946: „Antisemitische Presseerzeugnisse gab es in Deutschland durch Jahrhunderte. So wurde bei mir zum Beispiel ein Buch beschlagnahmt von Dr. Martin Luther.“ Streicher meint hier Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ aus dem Jahr 1543; und er fährt fort: „Dr. Martin Luther säße heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dieses Buch von der Anklagevertretung in Betracht gezogen würde.“⁷

Wie soll man mit einer solchen Wirkungsgeschichte der Reformation umgehen? Beliebte ist die apologetische Strategie, die darauf hinausläuft, Luther in einen religiösen Freiheitshelden und einen politischen Reaktionär aufzuspalten. Einer hat dann mit dem anderen angeblich nichts zu tun. Aber abgesehen davon, dass dies auf die psychologische Diagnose einer Persönlichkeitsspaltung in Luther hinauslaufen würde, dürfte ein solcher Umgang mit der Problematik doch zu bequem sein.

Tatsächlich begründet Luther seinen Judenhass in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ ja nicht in erster Linie politisch oder gar rassistisch, sondern theologisch: In ihrer Werkgerechtigkeit gefangen, seien die Juden nicht in der Lage, ihre Erlösungsbedürftigkeit zu erkennen. Wegen ihrer Ablehnung der Messianität Jesu seien sie als einst ausgewähltes Volk durch die Kirche aus den Heiden als das „neue Israel“ ersetzt worden.⁸ Die Tatsache, dass sie Jesus nicht als eingeborenen Sohn Gottes anerkennen wollen, wird ihnen als Blasphemie ausgelegt: „Weil sie aber uns verfluchen, so verfluchen sie unsern HErren auch; verfluchen sie unsern HErren, so verfluchen sie auch Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden.“⁹ Denn: „Alles, was zu Ehren oder Unehren dem Sohn geschieht, das geschieht gewisslich Gott, dem Vater, selbst.“¹⁰ Das ist der Grund, weshalb die Christen die Juden nicht länger dulden dürfen, wollen sie sich nicht „fremder Sünde teilhaftig“ machen, d.h. „teilhaftig ... aller ihrer Lügen, Flüche und Lästerung.“¹¹ Toleranz gegenüber den Juden würde aus Luthers Sicht eine Entehrung Gottes bedeuten, während die Verehrung des Gottessohnes Verfolgung der Juden einschließen muss.

3. Zur Dialektik von Gesetz und Evangelium

Wie hat es zu dieser Katastrophe evangelischer Theologie kommen können?

nach: Martin Stöhr, Martin Luther und die Juden, in: *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, hg. v. Heinz Kremers, Neukirchen-Vluyn 1985, 89.

- 8 M. Luther, Von den Juden und ihren Lügen, in: WA 53, 481.
- 9 M. Luther, a.a.O., 539.
- 10 M. Luther, a.a.O., 531.
- 11 M. Luther, a.a.O., 522.

Ist Luther sich selbst untreu geworden oder war die Judenfeindschaft bereits im reformatorischen Ansatz angelegt? Heines Bild von dem Freiheitshelden stützt sich auf das mutige Bekenntnis Luthers zur Freiheit des Evangeliums, wie es in seinem Auftritt vor Kaiser und Reich in Worms 1521 seinen symbolischen Ausdruck gefunden hat: „Hier stehe ich, Gott helfe mir. Amen.“

In seiner berühmten Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) hatte Luther sein Verständnis evangelischer Freiheit im Gegensatz zur Gesetzlichkeit der römischen Kirche programmatisch formuliert. Die christliche Freiheit betreffe eigentlich den geistlichen Menschen, den Luther auch „neu“ und „innerlich“ nennen kann, während der leibliche oder „alte und äußerliche“ Mensch,¹² d.h. die ganze gesellschaftliche Wirklichkeit, davon zunächst unberührt bleibt. Frei wird die Seele allein durch „das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt“.¹³

Inhalt dieses Evangeliums ist die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben oder, mit Luthers Worten: „daß du hörest deinen Gott zu dir reden, wie all dein Leben und Werke nichts seien vor Gott ...“ Wenn du solches „recht glaubst ...“, so mußt du an dir selbst verzweifeln ...“ Aus dieser Verzweiflung befreie Gott den Einzelnen, indem er ihm „seinen lieben Sohn Jesus Christus“ vorsetze und ihm durch ihn sagen lasse: „Du sollst in denselben mit festem Glauben ergeben und frisch in ihn vertrauen.“¹⁴ Um dieses Glaubens willen sollten ihm alle seine Sünden vergeben sein. „Also sehen wir, dass an dem Glauben ein Christenmensch genug hat; [er] bedarf keines Werkes, dass er fromm sei; bedarf er ... keines Werkes mehr, so ist er gewisslich entbunden von allen Geboten und Gesetzen; ist er entbunden, so ist er gewisslich frei.“¹⁵ Dies ist – theologisch gesprochen – eine geradezu anarchistische Position.

Sie wird ausbalanciert, indem Luther sich in einem zweiten Schritt mit dem Missverständnis auseinandersetzt, gute Werke seien überflüssig, da ja der Glaube allein christliche Freiheit konstituiere. Demgegenüber betont Luther, dass auch der Christenmensch nicht nur

- 12 M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, 21.
- 13 M. Luther, a.a.O., 22.
- 14 M. Luther, ebd.
- 15 M. Luther, a.a.O., 24f.

3 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zur Suggestion des Antithetischen, in: Ders., *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, 2. Aufl. hg. v. A. Pangritz, Aachen 2004, 60f.

4 Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen, in: Ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe = WA), Bd. 53, 541 (Lutherzitate hier und im folgenden sprachlich und orthographisch modernisiert); vgl. a.a.O., 522.

5 M. Luther, a.a.O., 523.

6 M. Luther, a.a.O., 541.

7 *Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg*, Nürnberg 1947, Bd. 12, 346; zit.

„ein innerlicher Mensch“ sei, sondern vorerst „noch in diesem leiblichen Leben auf Erden“ bleibe, „seinen eigenen Leib regieren“ und „mit Leuten umgehen“ müsse. „Da heben nun die Werke an“,¹⁶ wobei jedoch gilt, dass sie nicht etwa dazu dienen, um irgend ein Gesetz zu erfüllen oder gar „fromm und gerecht vor Gott“ zu werden. Sie fließen spontan aus dem Glauben, wie Luther formuliert, „aus freier Liebe umsonst Gott zu Gefallen“¹⁷ und „dem Nächsten zugute“.¹⁸ Der theologische Anarchismus wird also ausgeglichen durch so etwas wie zwischenmenschliche Solidarität.¹⁹

Doch in einem solchen Verständnis von Freiheit und Solidarität wird die Bedeutung des biblischen Gesetzes von vornherein prekär. Wir haben schon gesehen, dass die Juden als angebliche Gotteslästerer von der Solidarität ausgenommen sind, da sie aufgrund ihres Gesetzesgehorsams als Gefahr für die Freiheit des Evangeliums gelten. Die der innerkirchlichen Kontroverse entstammende Antithese von Gesetz und Evangelium wird nach außen projiziert, so dass die Christen als die Repräsentanten des Evangeliums von der Vergeltung der Sünde, die Juden aber als die Repräsentanten des tötenden Gesetzes erscheinen. Die Juden unterliegen nach Luther einer gefährlichen Illusion, wenn sie glauben, aus eigener Kraft durch gute Werke das Gesetz erfüllen zu können. Und diese Illusion ist um so gefährlicher, da sie ansteckend auf die Christen wirkt, wie die „Gesetzlichkeit“ der Römischen Kirche, aber auch der „Schwärmer“ auf dem linken Flügel der Reformation beweist. So lautet das Vorurteil.²⁰

16 M. Luther, a.a.O., 30.

17 M. Luther, a.a.O., 31.

18 M. Luther, a.a.O., 35.

19 Hier kommt dann auch der Staat ins Spiel – oder vielmehr die „Obrigkeit“, wie Luther formuliert. Sie soll dafür sorgen, dass jeder anarchistische Auffuhr unterdrückt wird, um ein friedliches Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen (vgl. M. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: WA 11, 245-280).

20 Daher auch Luthers Protest gegen die These vom „freien Willen“ des Menschen, wie sie Erasmus von Rotterdam in der Folge des Renaissance-Humanismus gegen Luther vertreten hatte. In seiner Gegenschrift „De servo arbitrio“ (Vom unfreien Willen [1525], in: WA 18, 600-787) sieht Luther in der These des Erasmus das Evangelium von der freien göttlichen Gnade angegriffen, die allein den sündigen Menschen rechtfertigen könne. Aufgrund seiner Infektion durch die

Gesetz und Evangelium werden in dieser Konzeption in einer scharfen Dialektik gegeneinander getrieben: „Die erste Predigt und Lehre ist das Gesetz Gottes, die andere das Evangelium. Diese zwei Predigten kommen nicht überein, darum muss man guten Verstand darüber haben, dass man sie wisse zu unterscheiden ...“ Für das biblische Gesetz als solches gilt Luthers barsche Formel: „Ich bin kein Jude. Lass mich unverworren mit Mose.“²¹ Das hat zu Luthers Charakterisierung des Dekalogs als „der Juden Sachsenspiegel“ geführt.²² Geltung kann das biblische Gesetz nur beanspruchen, sofern es mit dem „natürlichen Gesetz“ übereinstimmt, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist.²³ So stehen Gesetz und Evangelium in scharfem Kontrast zueinander und sind doch zugleich dialektisch aufeinander bezogen. Das Wort Gottes zerfällt in die zwei Seiten einerseits des Gesetzes, das den Menschen seiner Sünde überführt, und andererseits des Evangeliums, das den Menschen von der Sünde erlöst. Indem Luther die theologische Dialektik von Gesetz und Evangelium auf die Differenz von Juden und Christen projiziert, begründet sie ein gesellschaftliches Vorurteil.

Léon Poliakov, der jüdische Pionier der Antisemitismusforschung, beschreibt diesen Mechanismus in seiner *Geschichte des Antisemitismus* wie folgt: „Im Antisemitismus ... zog das religiöse Motiv, die Rechtfertigung durch den Glauben, eine Ablehnung der Werke nach sich, jener Werke, die unzweifelhaft jüdischer Prägung sind ...“ Muß vielleicht ein wirklicher Christ, der seinen Gott in der Weise eines Martin Luther anbetet, nicht schließlich unvermeidlich die Juden aus ganzer Seele verabscheuen und sie mit allen Kräften bekämpfen?²⁴ Dem ist aufgrund unserer Analyse kaum zu widersprechen.

Erbsünde könne der Mensch aus eigener Kraft, durch „gute Werke“ etwa, nichts zu seinem Heil beitragen.

21 M. Luther, Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken (1527), in: WA 24, 7.

22 Vgl. M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament (1525), in: WA 18, 81: „Drum lasse man Mose der Juden Sachsenspiegel sein und uns Heiden damit unverworren“ (vgl. auch WA 16, 378).

23 Vgl. M. Luther, Eine Unterrichtung, in: WA 24, 4.

24 Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, Worms 1978, 126f.

Das lässt sich nicht nur an der verheerenden Wirkungsgeschichte der lutherischen Dialektik im Nationalsozialismus zeigen, sondern auch innerhalb der Theologie des 20. Jahrhunderts. So konnte der Lutherforscher Gerhard Ebeling davon reden, dass die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium „der eigentliche Nerv der Theologie“ Luthers sei: „Wenn Luther ... ein solches Gewicht auf die Rechtfertigungslehre legt, so geschieht das ..., um zu rechtem Umgang mit allen christlichen Lehrinhalten, nein radikaler: zu rechtem Umgang mit allen denkbaren Lehrinhalten überhaupt anzuleiten.“²⁵ Ich weiß nicht, ob Ebeling sich des Übergriffigen in seiner Formulierung bewusst war: „Alle denkbaren Lehrinhalte“ – das schließt ja auch jüdische Lehre ein, auch die Lehre Jesu, die demnach streng nach den Kriterien von Luthers Rechtfertigungslehre zu beurteilen wären. Sollten sie ihr widersprechen, könnten sie nur als Irrlehre verdammt werden.

Und doch bleibt die Frage, ob der Zusammenhang von Christentum (lutherischer Prägung) und Antisemitismus zwangsläufig ist. Auf der Suche nach alternativen Möglichkeiten scheint es mir zunächst erforderlich zu sein, jüdisches Selbstverständnis im Blick auf die Bedeutung des Gesetzes ernstzunehmen.

4. Zum jüdischen Verständnis des Gesetzes

Es gibt zwei Möglichkeiten, der Polemik gegen jüdische Werkgerechtigkeit und Gesetzlichkeit zu widersprechen: Entweder man argumentiert, dass Luther das jüdische Gesetz missverstanden habe, oder man argumentiert, dass er es zwar richtig verstanden, aber falsch bewertet habe.

Die erste Argumentation hat im wesentlichen Martin Buber vertreten: Schon die Übersetzung des hebräischen Wortes *tora* mit „Gesetz“ sei ein Missverständnis; richtiger sei es, das Wort mit „Weisung“ im Sinne von Unterweisung, aber auch Wegweisung wiederzugeben. Hier wird zugestanden, dass „Gesetzlichkeit“ tatsächlich von Übel wäre; insofern erhält Luther Recht. Die biblische *tora* meine aber etwas ganz anderes; sie sei eine gute Gabe Gottes als Hilfe zum Le-

25 Gerhard Ebeling, *Gesetz und Evangelium*, in: Ders., *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 122-124.

ben. Das Judentum wäre dann gar keine „Gesetzesreligion“, sondern ein Leben in den Wegen Gottes. So wäre das Judentum von der lutherischen Polemik gegen Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit gar nicht getroffen.

Die zweite Argumentation ist die schwierigere: Sie setzt die traditionelle Übersetzung voraus, wie ja schon die antike griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel das Wort *tora* mit *nomos* wiedergegeben hat, was im Deutschen kaum anders als mit „Gesetz“ übersetzt werden kann. Sie versucht aber, die positive Bedeutung des Gesetzes herauszuarbeiten: Was soll schließlich so schlimm sein am Gesetz? Leben wir nicht alle auch davon, dass wir uns auf die Geltung von Recht und Gesetz einigermaßen verlassen können? Dann wäre aber zu fragen, wie dieses „Gesetz“ innerhalb der jüdischen Gesellschaft funktioniert und wie es sich in diesem Kontext zu „Glaube“, „Evangelium“ usw. verhält. Diesen Weg beschreitet (zu meiner Überraschung) Erich Fromm in seiner Dissertation *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums* von 1922, die erst posthum im Jahr 1989 veröffentlicht wurde.²⁶

Zu recht betont Rainer Funk in seinem Vorwort zu Fromms Dissertation, „der Sache nach“ gehe es bei Fromms „theologischem Verständnis des jüdischen Gesetzes (das für die meisten von der christlichen Kultur geprägten Leser aufgrund falscher Vorverständnisse nur mit Mühe zu verstehen ist) ... um nichts anderes als um die Sicherung des Humanum“.²⁷ Dabei sollte ernstgenommen werden, dass es sich nicht um eine theologische, sondern um eine soziologische Dissertation handelt, angefertigt bei Alfred Weber in Heidelberg, dem jüngeren Bruder des sehr viel bekannteren Soziologen Max Weber. Das jüdische Gesetz wird hier also als ein soziologisches Phänomen sui generis thematisiert und in seiner Bedeutung für die jüdische Diaspora analysiert. Schon allein darin dürfte sich Fromms Perspektive von einem christlichen Gesetzesverständnis unterscheiden, indem es sich hier eben nicht um Dogmatik, theologische Begriffsbestimmung handelt, sondern um Sozialphilosophie im Interesse ge-

sellschaftlicher Praxis. Das Handeln der Menschen, nicht ihr Glaube wird durch das Gesetz gesteuert.

Was aber versteht Fromm unter dem jüdischen Gesetz in soziologischer Perspektive? Zunächst gilt: „Das jüdische Volk wird durch die gemeinsame Form des Gesetzes konstituiert ...“²⁸ Indem das Gesetz aber „Handeln, und nicht Glauben verlangt“, ist es „für die Gesamtheit geschaffen, nicht für den Einzelnen, für das Volk, nicht für eine Schicht. Vor ihm sind alle gleich; es besagt einen inhaltlichen, nicht einen formalen Demokratismus. ... Es soll dem ganzen Volke die Wege zum Ziel bahnen. ... Das Gesetz will Möglichkeiten schaffen, zum Ziel zu kommen, doch es ist nicht selbst das Ziel. Es ist, wie das Wort ‚Halacha‘ (von haloch = gehen) besagt, ein Weg.“²⁹

Neben dieser Funktion des Gesetzes als Identitätsmerkmal des jüdischen Volkes betont Fromm aber auch eine Außenwirkung des Gesetzes: „Das Gesetz will die Umwelt verändern, nicht unmittelbar die Menschen. Das wird wohl am deutlichsten am Sabbatgesetz. ... Das Gesetz verändert die Umwelt des Juden am Sabbat. Es trennt ihn radikal von der werktäglichen Welt,“ d.h. von der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft, „die ihn sonst umgibt, und will ihm so die Möglichkeit zur inneren schöpferischen Ruhe geben.“³⁰ Dabei betont Fromm: „Es ist ... sehr bezeichnend, daß die jüdische Tradition, die sonst jedes in der Bibel vorkommende oder auch nur ange deutete Gebot aufs Genaueste zählt und bearbeitet, den Satz ‚Sechs Tage sollst du arbeiten‘ nicht unter die Gebote aufgenommen hat.“³¹ Der Sabbat als wöchentlicher Feiertag ist ein Gebot, nicht die Arbeit. So konstituiert und gewährleistet das Gesetz selber ein Moment gesellschaftlicher Freiheit.

Im Vergleich zum rabbinischen Judentum wird das Reformjudentum des 19. Jahrhunderts von Fromm äußerst kritisch gesehen, weil es letztlich auf „eine starke Angleichung der deutschen Judenheit an die allgemein bürgerliche Gesellschaft sowie des Judentums an die herrschende christliche Religion“ hinauslaufe.³² Die Reform habe das Judentum als „Glaubensgemeinschaft“ – in Analogie zum staatstragenden Protestantismus –

definiert: „Die Reform kommt zu ihren entscheidenden Änderungen, indem sie die starren Bindungen des Gesetzes aufhebt und das Maß dessen, was sie vom Gesetz als verbindlich halten und anerkennen will, dem Gutdünken des einzelnen überläßt.“³³ Stattdessen sei hier Judentum als „eine Glaubensgemeinschaft“ definiert worden, geprägt durch den sog. „ethischen Monotheismus“, als den Hermann Cohen das Judentum verstanden hatte.³⁴ „Da man das Judentum als selbständige Größe erhalten wollte, mußte an die Stelle der Gemeinsamkeit des Gesetzes die Gemeinsamkeit des Glaubens treten; es müssen Dogmen formuliert werden, die das Charakteristikum des Judentums bilden sollen. Man individualisiert das im rabbinischen Judentum Gemeinsame, das Gesetz, und macht das Individuelle, die Weltanschauung, allgemein verbindlich.“³⁵

Bei dieser Kritik des Reformjudentums ist zu beachten, dass es Fromm ja um eine soziologische Perspektive auf das Diaspora-Judentum geht. Innerhalb der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft hat das Judentum als Minderheit in Fromms Sicht nur in gesetzestreuem Nonkonformismus eine Chance: „Das Wesen des rabbinischen Judentums kann definiert werden als allgemeine Verbindlichkeit des aus einer bestimmten religiösen Grundeinstellung erwachsenen ‚Gesetzes‘ und als Nichtgebundenheit und Unverbindlichkeit aller aus dieser Haltung möglichen verschiedenen Denk- und Glaubenssysteme.“³⁶ Eben diese Verbindlichkeit des Gesetzes – bei gleichzeitiger Freiheit des Glaubens – ist von der christlichen Mehrheit als Gesetzlichkeit wahrgenommen und diffamiert worden. Es bleibt die Frage, ob es alternative Möglichkeiten eines christlichen Umgangs mit dem Gesetz gibt.

5. Antithetisches Denken und Antijudaismus

Zunächst will ich jedoch zeigen, wie auch in der Philosophiegeschichte das Freiheitspathos nicht ohne judenfeindliche Implikationen ausgekommen ist. Sie müssen als Wirkung der evangelischen Gesetzeskritik gelten, in der das Denken in Antithesen zum „Nerv“ der Theologie

26 Erich Fromm, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. Dissertation von 1922, hg. u. bearb. v. R. Funk u. B. Sahler, Weinheim u. Basel 1989.

27 Rainer Funk, Vorwort, in: Erich Fromm, *Das jüdische Gesetz*, 11.

28 E. Fromm, *Das jüdische Gesetz*, 29.

29 E. Fromm, a.a.O., 31f.

30 E. Fromm, a.a.O., 32.

31 E. Fromm, a.a.O., 46.

32 E. Fromm, a.a.O., 134.

33 E. Fromm, a.a.O., 138.

34 E. Fromm, a.a.O., 127.

35 E. Fromm, a.a.O., 151.

36 E. Fromm, a.a.O., 123.

erklärt worden ist. „Omnis determinatio est negatio“ (Jede Bestimmung ist eine Verneinung) – der von Spinoza beiläufig im Blick auf die Abgrenzung geometrischer Figuren geäußerte Satz wurde von Descartes auch im Blick auf die Definition von Begriffen angewandt und hat das neuzeitliche Denken geprägt. Er nimmt aber nur eine Denkfigur auf, die wir bei Luther in der Form der Dialektik von Gesetz und Evangelium analysiert haben. Aus der reformatorischen Dialektik hat die Philosophie des deutschen Idealismus aber nicht nur das antithetische Denken übernommen, sondern auch den darin implizierten Antijudaismus.

So kann der Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant als Beispiel für eine ganz unaufgeklärte philosophische Rezeption des theologischen Antijudaismus dienen. Im Rahmen seiner Kritik der Gesetzlichkeit des herrschenden preußischen Protestantismus definiert er auch das Judentum: „Der jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum, als einem solchen, gehörig.“³⁷

Dazu bemerkt Marquardt: „Die Tatsache, daß dies Judentumsbild wesentlich als Idealtypus für eine eigentlich gemeinte Kritik der christlichen Kirche dient, erleichtert den Tatbestand nicht, sondern belastet ihn zusätzlich. Denn zynischer kann das Judentum nicht erniedrigt werden, als wenn eine Kritik an ihm gar nicht auf es zielt, sondern nur als Mittel zum Zweck eines ganz anderen Interesses erhalten muß.“³⁸ Man sieht hier exemplarisch den Mechanismus, wie eine innerchristliche Kontroverse – die Kritik an einer bestimmten Ausprägung von Gesetzlichkeit in der Kirche – nach außen projiziert und als antijüdisches Vorurteil – Judentum als Gesetzesreligion – etabliert wird.

Der junge Hegel scheint zwischen 1798 und 1800 unter der Gegensätzlichkeit des Denkens und der damit

verbundenen gesellschaftlichen Zerrissenheit gelitten zu haben. So suchte er nach einem Ausweg in der Entwicklung einer Dialektik, in der das Alte nicht einfach vom Neuen negiert, sondern in einer „Negation der Negation“ wiederum „aufgehoben“ sein sollte. In der Bergpredigt habe Jesus ausgeschrien, „daß es nun um eine andere Gerechtigkeit, um anderen Wert der Menschen zu tun sei“. So habe er „eine andere Religion des Lebens“ angekündigt. Für diese neue Religion gelte aber: „Das neue Leben zerbreche ... nicht die Materie der Gesetze, sondern es sei vielmehr ihre Erfüllung, die Ergänzung dessen, was unter der Form eines Entgegengesetzten, als Gesetz bisher vorhanden war.“³⁹ Hier scheint also „die Materie der Gesetze“ durch das Evangelium der neuen Religion nicht mehr einfach negiert zu werden; sie bleibt vielmehr erhalten, indem sie erfüllt bzw. ergänzt, d.h. weitergedacht wird. Negiert wird lediglich die Form des Gesetzes, d.h. wohl ihre Gestalt als moralischer Imperativ.

Doch leider fährt Hegel in Erläuterung dieses Satzes fort: „Diese Form des Gebotenseins soll durch ihr neues Leben vertilgt werden und vor der Fülle ihres Geistes, ihres Wesens verschwinden.“⁴⁰ So überwiegt letztlich die Suggestion des Antithetischen die Sehnsucht nach dialektischer Einheit von Altem und Neuem: „Unmittelbar gegen Gesetze kehrt zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von Gesetzen durchgeführter Versuch ist, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen.“⁴¹ Diese „Entkleidung der Gesetze von der Gesetzesform“⁴² solle aber ein Versuch sein, „der nicht Achtung für dieselben predigt, sondern dasjenige aufzeigt, was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas Höheres ist als der Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht.“⁴³ Das Judentum sei das „in seinem Freiwerden sich am sklavischsten betragende Volk“ gewesen, als solches aber „ohne Gehalt

und leer, ohne Leben, nicht einmal tot – ein Nichts ..., das kein Leben, kein Recht, keine Liebe für sich hat“.⁴⁴ Daher habe „endlich einer auftreten“ müssen, „der das Judentum selbst geradezu angriff“, Jesus. Die Erfüllung des Gesetzes läuft also letztlich auf seine Abschaffung hinaus. Das Neue hebt das Alte auf, indem es dieses vernichtet.

6. Antithesen der Bergpredigt?

Das antithetische Denken hat aber auch die moderne Bibelwissenschaft geprägt. So hat sich in der neutestamentlichen Wissenschaft eine Terminologie durchgesetzt, wonach die Kommentare Jesu zur jüdischen Gesetzstradition, wie sie exemplarisch in der Bergpredigt formuliert sind, als „Antithesen“ bezeichnet werden. Das ist kein biblischer Ausdruck. Er ist abgeleitet aus der Sprachform der Perikope Mt 5, 21-48: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ... Ich aber sage euch ...“ Ganz unabhängig vom Inhalt wird allein aus dieser Sprachform auf einen scharfen Gegensatz Jesu zum jüdischen Gesetz geschlossen: Antithese eben. Dabei müsste gerade einem des Griechischen kundigen Exegeten klar sein, dass die Übersetzung „Ich aber“ nicht zwangsläufig ist. Sie suggeriert einen Gegensatz, der von der griechischen Formel *ego de'* keineswegs erwungen wird. Man könnte ebensogut übersetzen: „Und ich sage euch ...“ im Sinne von: Ich kommentiere das so, „lege es euch heute so aus“ (so die Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache).

Diese Übersetzung wird auch vom Kontext her nahegelegt: Unmittelbar vor den sog. „Antithesen“ sagt Jesus nämlich: „Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, wahrlich, ich sage euch: bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota oder Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen ist“ (Mt 5,17f.). Nicht zufällig spielt der Talmud genau auf diese Stelle der Bergpredigt Jesu an, wenn es heißt: „Ich bin nicht das Gesetz vermindern gekommen, sondern ergänzen“ (bSchabbat 116b; vgl. Mt 5,17). Jesus sieht seinen Auftrag also darin, das jüdische Gesetz zu bekräftigen, indem er es auslegt. Das wird auch durch den Inhalt der soge-

37 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/94), in: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. 4: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt (1956), 2. Aufl. 1966, 789.

38 F.-W. Marquardt, Zur Suggestion des Antithetischen, in: Ders., *Auf einem Schul-Weg*, 96.

39 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundkonzept zum Geist des Christentums*, in: Ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1971, Bd. 1: *Frühe Schriften*, 312.

40 G. W. F. Hegel, ebd.

41 G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, a.a.O., 324.

42 F.-W. Marquardt, Zur Suggestion, in: Ders., *Auf einem Schul-Weg*, 110.

43 G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, in: Ders., *Werke*, Bd. 1, 324.

44 G. W. F. Hegel, *Der Geist des Judentums*, a.a.O., 282f.

nannten „Antithesen“ bestätigt. Wenn etwa Jesus das Gebot „Du sollst nicht töten“ (Ex 20,13) zitiert, dann setzt er ja nicht die Antithese dagegen, die lauten würde: Du darfst töten. Vielmehr legt er das biblische Tötungsverbot in einer Weise aus, die man als Gebotsverschärfung interpretieren könnte: „Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen sein“ (Mt 5,22).

In der jüdischen Tradition hat man solche Argumentationsfiguren als „Zaun um die Tora“ bezeichnet: Um gar nicht erst in die Nähe der Gefahr einer Übertretung zu geraten, soll schon in gebührendem Abstand zum eigentlichen Gebot Einhalt geboten werden: „Mosche empfing die Tora vom Sinai und überlieferte sie Josua und Josua den Ältesten und die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Versammlung. Diese sagten drei Worte: Seid vorsichtig beim Richten! und: Bildet viele Schüler aus! und: Macht einen Zaun um die Tora!“ (Pirke Avot I.1). So ist es auch nicht überraschend, dass die Gebotsverschärfung Jesu eine Parallele im Talmud findet: „Ein Jünger rezitierte vor R. Nachman b. Jizchak: Wenn jemand seinen Nächsten öffentlich beschämt, so ist es ebenso, als würde er Blut vergießen. Dieser sprach: Du hast recht; wir sehen auch, wie die Röte schwindet und die Blässe kommt“ (bBava Mezi'a 58b).

7. Auf der Suche nach Alternativen zum Denken in Antithesen

Lassen sich Aspekte des jüdischen Gesetzesverständnisses in eine christliche Perspektive integrieren? Hier will ich erneut auf Versuche von Friedrich-Wilhelm Marquardt verweisen, der sich als Christ und evangelischer Theologe auch für den Talmud interessiert hat.⁴⁵

Im Talmud findet sich eine Alternative zum Denken in Antithesen, die hier bedacht werden sollte: Im ersten Traktat des Babylonischen Talmud, Berachot (Segnungen), lesen wir: „Wollest auf das Alte hören, wirst du auf das Neue hören!“ (bBerachot 40a) Dies wird begründet mit der Aussage im 2. Buch Mose (Ex 15,26): „Willst hören du, hören auf Seine, deines Gottes, Stimme ...“ (Verdeutschung M. Buber) In-typisch talmu-

discher Genauigkeit (um nicht zu sagen: Pingeligkeit) wird gefragt, warum hier zweimal von „hören“ die Rede ist (Luther macht dies in seiner Übersetzung „gehörchen“ unhörbar). Eine Antwort lautet: „Hast du das Alte gehört, so wirst du auch das Neue hören, wendest du aber dein Herz weg, so wirst du nichts mehr hören.“ Deutlich wird hier: „Wer sich in der Schule des göttlichen Sprechens hält, erhält die beglückende Freiheit, das Neue im Alten zu erlauschen und damit weiter und vorwärts zu kommen.“⁴⁶

Dem entsprechend könnte die Argumentationsstruktur der sog. „Antithesen“ der Bergpredigt wie folgt erläutert werden: Jesus ruft: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ...“ Das entspricht dem ersten Halbsatz: „Wollest auf das Alte hören“. Nachdem Jesus die Überlieferung der Alten zitiert hat, fährt er fort: „und ich sage euch ...“ Das entspricht dem zweiten Halbsatz: „wirst du auf das Neue hören“. Hierzu wieder Marquardt: „Der Talmud hat eine Denkmöglichkeit über die Zerrissenheiten des aufgeklärten Denkens hinaus bewahrt, in der das Alte als die Kraft des Neuen, das Neue aber als eine Erhebung des Alten verstanden werden kann.“⁴⁷ So scheint es mit den sogenannten „Antithesen“ der Bergpredigt nicht weit her zu sein, wenn man sie im Kontext talmudischer Streitkultur versteht.

So verstanden wäre das Gebot, das den Alten gesagt ist, kein Zwang ausübendes Gesetz, sondern die Ermöglichung, in der geschenkten Freiheit zu leben. Schon in der biblischen Geschichte geht der Gabe der Tora am Sinai die Befreiung aus der Sklaverei voraus. So beginnt der Dekalog mit der Erinnerung an die Befreiung: „Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Haus der Sklaverei herausgeführt habe“ (Ex 20,2). Aus dieser Erinnerung folgt das Gebot: „Du sollst keine anderen Götter haben, mir ins Angesicht“ (Ex 20,3). Marquardt redet in diesem Zusammenhang vom „Vorrang der Freiheit der Gottesherrschaft vor der Bindung ans Gottesgesetz“.⁴⁸ Luthers Dialektik von Gesetz und Evangelium wird hier vom Kopf auf die Füße gestellt in der Reihenfolge: Evangelium und Gesetz.

Dieser Vorrang der Freiheit erklärt auch die scheinbar unvernünftige Rei-

henfolge von Tun und Hören in der Selbstverpflichtung des Volkes Israel auf die Tora vom Sinai (Ex 24,7): „Alles, was er geredet hat, wir tuns, wir hörens.“ Der Talmud redet hier von der „Stunde, da die Jisraeliten das Tun früher als das Hören zugesagt hatten“ (bSchabbat 88a). Demgegenüber wird die scheinbar vernünftige Reihenfolge, die ein Minäer (Ketzer) vorschlägt – „Ihr solltet vorher hören, ob ihr sie [die Gesetze] auf euch nehmen könnt oder nicht“ – als (christlicher?) Irrtum bzw. Kleinglaube zurückgewiesen (bSchabbat 88b). Vorausgesetzt ist dabei ein scheinbar blindes Vertrauen in die gute Gabe des Gesetzes – noch unabhängig von seinem konkreten Inhalt – aufgrund der Urerfahrung der Befreiung aus der Knechtschaft.

Entsprechend hat Marquardt sich als evangelischer Theologe um ein neues, dem jüdischen Selbstverständnis entsprechendes Verständnis des jüdischen Gesetzes bemüht, das ohne ein Denken in Antithesen auskommt. Dabei konnte er geradezu von einer „Evangelischen Freude an der Tora“ sprechen.⁴⁹ Denn die Tora sei recht verstanden „keine Zwangsordnung“, sondern sie diskutiere die „Lebensart von Freien“.⁵⁰ So sei sie „Lehrerin des Lebens“ und „Lehrerin des Rechts“. Eingeführtes Recht stelle vor allem eine Entlastung dar, denn „Recht ist das einzige, was Freiheitsräume schafft, weil es den Krieg aller gegen alle beendet.“⁵¹ Recht verstanden nötige die Tora „nicht zur Erfüllung des Gesetzes“, sondern sie lehre: „Anfangen kannst du, fertig werden damit nie ...“⁵²

Dr. Andreas Pangritz ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. – Der vorstehende Beitrag ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des Vortrags bei der Jahrestagung in Bonn.

Copyright © 2014 by
Professor Dr. Andreas Pangritz,
Am Hof 1, D-53113 Bonn
E-Mail: pangritz@uni-bonn.de

⁴⁵ Vgl. F.-W. Marquardt, Warum mich als Christen der Talmud interessiert, in: Ders., *Auf einem Schul-Weg*, 257-276.

⁴⁶ F.-W. Marquardt, Zur Suggestion, in: Ders., *Auf einem Schul-Weg*, 116.

⁴⁷ F.-W. Marquardt, a.a.O., 118.

⁴⁸ F.-W. Marquardt, a.a.O., 121.

⁴⁹ F.-W. Marquardt, *Evangelische Freude an der Tora* (Vortrag auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1995 in Hamburg), Tübingen 1997.

⁵⁰ F.-W. Marquardt, a.a.O., 23.

⁵¹ F.-W. Marquardt, a.a.O., 28.

⁵² F.-W. Marquardt, a.a.O., 30.