Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 27 (1971)
Heft: 2

Artikel: Ein "heidnisches" und zwei "christliche" Motive des Anti-Judaismus
Autor: Hedinger, Ulrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878644

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ein «heidnisches» und zwei «christliche» Motive des Anti-Judaismus

In der Geschichte der abendländischen «Ismen» nimmt der Antisemitismus oder Antijudaismus eine spezifische Stellung ein. Den Zusammenhang des Antijudaismus mit dem zum Kapitalismus pervertierten Liberalismus der europäischen Aufklärung und Französischen Revolution haben M. Horkheimer und Th. W. Adorno meisterhaft dargestellt.[1] In und mit den ökonomischen, kultur- und geistesgeschichtlichen Motiven des Antijudaismus trifft man auf «religiöse» Momente, die auch nach der Aufklärung virulent geblieben sind.

Dieser Aufsatz greift drei religiöse Motive heraus, die den abendländischen Antisemitismus mitgeprägt haben. Das erste ließe sich als «heidnisch» (im dreifachen Sinne von vor-christlich, außerchristlich und nach-christlich), die beiden letzteren als «christlich» bezeichnen – beide Attribute im Sinne der herrschenden Theologie und Frömmigkeit. Die beiden ersten werden im Schrifttum jüdischer Religionsphilosophen, das letzte in der Dogmatik eines christlichen Theologen expliziert. Das erste Motiv erscheint hinter einem eher positiven, die beiden letzten hinter eindeutig negativem Vorzeichen. Nach der Erwähnung und Beleuchtung der Motive (1) sollen die Weisen jüdischen Glaubens- und Geschichtsverständnisses besprochen werden, welche die religiösen «Antijudaismen» provozieren (2); schließlich soll, im Horizont des «Messianismus» Jesu von Nazareth, ein Gespräch und eine Auseinandersetzung zwischen jüdischem und christlichem Glauben skizziert werden (3). Dabei wird die a-ethische und antimessianische Tendenz des protestantischen Christentums kritisiert, wie auch die Gefahr ethizistischer Reduzierung des Messianismus im Judentum.

1.

1. *Martin Buber* entdeckte die *Sehnsucht der Völker*, der «Gojim», als Macht, die zum Antisemitismus führte oder umschlug. Die Sehn-

---

[1] M. Horkheimer & Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1969), S. 177ff.

sucht der Völker richtete und richtet sich auf die Konkretisierung des Gebotes Gottes; sie wurde enttäuscht. Enttäuschte Sehnsucht ist eine der tiefsten Triebfedern des Antisemitismus. Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Paulinismus schreibt Buber: «Es gab einen einzigen Weg, den Haß zu vertilgen: die Verwirklichung der Wahrheit. Hätten wir ihn beschritten und hätten Saul von Tarsos durch unsere Tat widerlegt, hätten wir den Völkern unmittelbar durch unsere Tat den Zugang zu einem besseren Leben auf Erden gezeigt, wir hätten aufgehört, ihnen ein Widerspruch und ein Entsetzen zu sein, und wären geworden, was wir in Wahrheit sind, ihr älterer Bruder.»[2]

Dieser Satz wurde wenige Jahre nach den Genociden der nationalsozialistischen Aera ausgesprochen. Er ist beredtes Dokument der Liebe zu den Völkern, den vorchristlichen und den «christlichen». Zugleich beinhaltet er scharfe Kritik des eigenen Glaubens, des eigenen Glaubensvolkes. Das jüdische Volk wird als untreu und ungehorsam qualifiziert; es hat die insgeheim gerade auf das Bundesvolk und sein Gesetz gerichteten Erwartungen enttäuscht. Im Antisemitismus waltet die doppelte Dämonie enttäuschter Hoffnung und gebrochener Treue.

Buber belastet hier eine verfolgte Minderheit, sein eigenes Volk, für die erlittene Verfolgung. Er gerät hier ein Stück weit in unheimliche Nähe zum nationalsozialistischen Antisemitismus des zweiten Stadiums der Verfolgung. Motiv und Auswirkung jedoch sind von faschistoidem Sadismus toto coelo verschieden. Sie heißen Erwählungs- und Auftragsbewußtsein, für das sich das Attribut «prophetisch» aufdrängt; sie heißen Liebe zu den Gojim (welche in der christlichen Sprache zur universalen Kirche einerseits, zu «Heiden» andererseits geworden sind).

2. Nicht als Kritik des eigenen Glaubens, sondern als Kritik des Christentums, insbesondere des «modernen Protestantismus», formuliert *Leo Baeck* ein weiteres religiöses Motiv des Antijudaismus. Baeck beschuldigt den Protestantismus – vor dem Höhepunkt des faschistischen Rasens –, das Evangelium Jesu nur auf ironische Weise anzuerkennen. Im Grunde genommen eliminiere der Protestantismus all das aus dem Evangelium, was «Nachfolge» heißt. Für Baeck ist das Evangelium wesentlich «Wert» und Gebot. Baeck

---

[2] M. Buber, An der Wende (1952), S. 26.

setzt voraus, daß die ursprüngliche Botschaft Jesu sich mit dem genuinen Judentum decke.[3]

Baeck kommentiert den erwähnten Eliminierungsprozeß auf folgende Weise: «Sein (sc. des Evangeliums) Wert bleibt erhaben und groß, aber so genau und so ernst, daß es auch erfüllt werden sollte, ist es nicht gemeint.» Die Opposition gegen das Gebot, dessen Charakter unbedingt ist und das zu konsequenter, ganzer Erfüllung ruft, macht den Protestantismus zum Nachfahren und Inbegriff der «romantischen Religion». In der Reduzierung des Evangeliums auf eine trans- oder besser subethische Größe erkennt Baeck «romantische Ironie»[4].

Romantische Opposition gegen das Evangelium, will sagen gegen das mit seiner ethischen Gestalt identifizierte Evangelium, ist nach Baeck die Wurzel des «christlichen Antisemitismus». In Baecks «romantischer Religion» läßt sich eine Folge der zuerst erwähnten «enttäuschten Sehnsucht» sehen. Die negative Erfahrung des nicht konkretisierten Gebotes kann ja in der Tat zum «Positiven» einer antinomistischen oder a-ethischen Religiosität werden, die gegen den schmerzlichen Zwiespalt von Gebot und Wirklichkeit immun geworden ist.

3. Der Schmerz ob der Differenz zwischen Gebot und Wirklichkeit mußte allerdings nicht immer verdrängt, er konnte auch festgehalten, verewigt, gerechtfertigt und verklärt werden. Der Schmerz ist hier nicht Moment des Impetus zur Konkretisierung des Gebotes, sondern das, was Tun und Glauben in sich aufsaugt: «Kreuzesreligiosität».

«Kreuzesreligiosität» beinhaltet den tiefsinnigen Verzicht auf die Hoffnung und das Gebot endgültiger Sichtbarwerdung und universaler Durchsetzung der Liebe. «Kreuzesreligiosität» ist durch den

---

[3] Ähnlich M. Buber, s. U. Hedinger, Bubers Kritik an Jesus: Theol. Zs. 25 (1969), S. 40 A. 4.

[4] L. Baeck, Romantische Religion (ohne Jahr), S. 44f. Der Begriff «romantische Ironie» erscheint bei Baeck gegenüber seiner Herkunft in der Philosophie und Literatur der Romantik verkürzt und verflacht. Zwar ist er nicht «gemeine spottende Ironie», aber auch nicht «dialektische künstlerische Ironie», die in stetem Transzendieren des Bedingten und Erreichten besteht; vgl. dazu Ingrid Strohscheider-Kohrs, Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung (1960), S. 234. Wirklich «romantische Ironie» verzichtet nicht auf das Tun und Erreichen des Gebotenen, ja letzteres ist eine Bedingung ihrer Möglichkeit.

Glauben an Christi Auferstehung oft noch verstärkt worden, insofern diese auf eine Bestätigung der Unsichtbarkeit von Christi Leben und «Regieren» hinauslief. Primat und Dominanz des «Kreuzes» ist eine Hauptwurzel des «christlichen» Antijudaismus. Die Erinnerungen heute noch lebender Juden an den pogromähnlichen Charakter europäischer Karfreitagsprozessionen sprechen eine deutliche Sprache. Nur billige Apologetik würde sich hier getrauen, von bedauernswertem Extremismus und vermeidbaren «Ausschreitungen» zu sprechen. Absolute Herrschaft des «Kreuzes» ist virtuell antijudaistisch.[5]

Dem christlichen Theologen *Paul Tillich* kommt das Verdienst zu, den latenten Antijudaismus der «Kreuzesreligiosität» erkannt zu haben. Er formuliert seine Erkenntnis allerdings mittels eines Begriffes und mittels einer Ontologie, die wir problematisch finden. Sie sind interessant genug, um sich an dieser Stelle mit ihnen auseinanderzusetzen, auch wenn dadurch gleichsam ein Abschnitt des dritten Teiles vorweggenommen wird.

Tillich bricht die Dominanz der «Kreuzesreligiosität», indem er vom tragischen Charakter des Konfliktes zwischen Jesus und den Juden spricht. Die mangelnde Einsicht in den tragischen Charakter der Verurteilung und des Todes Jesu ist nach Tillich zur Hauptursache des christlichen «Anti-Judaismus» geworden, «der eine der ständigen Quellen des modernen Antisemitismus ist».[6] Ob freilich die Negation der Dominanz des Kreuzes durch die Affirmation seiner Tragik bedingt ist, muß wohl überlegt werden.

Tillich kann Jesu Kreuzestod im Zusammenhang mit der von Kierkegaard übernommenen These kommentieren: Wer sich für die Wahrheit töten läßt, der muß wissen, «daß er tragisch für die Schuld derer verantwortlich wird, die ihn töten». Auch Jesu Kreuzesweg ist dem «tragischen Element der Schuld» unterworfen – zumal das Verhalten der Gegner nicht unzweideutig böse ist.[7] Man gewährt den Gegnern Jesu in der Tat diese Qualifikation, wenn man etwa

---

[5] Luk. 23, 34 ergibt keinen Gegenbeweis. Die Liebe Jesu bedarf nicht des Kreuzes, sie ist auch am Kreuz und trotz des Kreuzes tätig. Die Kreuzigung als Folge von «Ignoranz» zu bezeichnen, das gehört allerdings zur Vollmacht dessen, dem das Kreuz widerfuhr und dessen Leben Hoffnung auf den Sieg der Liebe war.

[6] P. Tillich, Systematische Theologie, 2 (1958), S. 144.

[7] Tillich, ebd.

bedenkt, daß sie (laut den synoptischen Berichten[8]) von Jesu Anspruch auf die Menschensohnwürde unvermittelt provoziert wurden. Der ontologisch und phänomenologisch begründete Satz Tillichs, daß es «nichts unzweideutig Böses» gibt, ist jedoch um seines generellen, ungeschichtlichen Charakters willen abzulehnen. Er vermag zwar den phänomenologisch-ontischen Zusammenhang zwischen «gut» und «böse» festzuhalten, verfehlt jedoch die Relevanz ethischer Entscheidungssituationen, die eine klare Alternative zwischen gut und böse, Schutz oder Verrat, Mut oder Verleumdung beinhalten. Die Entscheidung, die Verrat[9], Verleumdung und Hinrichtung implizierte, war eindeutig böse. Die Bitte von Luk. 23, 34 verweist nicht auf die Ambivalenz der Geschichte oder auf den phänomenologischen Zusammenhang von gut und böse, sondern auf die eschatologische Fülle der Liebe, die eindeutig Böses aufzuheben vermag.

In Jesu Kreuz verflicht und verfilzt sich zweideutig Böses oder Gutes mit eindeutig Bösem. Ersteres wird von letzterem beherrscht, was den fluchvollen Charakter des Kreuzestodes ausmacht.

Der «Fluch» des Kreuzes ist Folge und Inbegriff der Leugnung unbedingter Liebe, die Jesus als Gottes Wesen und der Menschen Zukunft erschloß und verhieß. Der Begriff «Fluch» sprengt den Begriff des Tragischen im Sinne von Widerstreit zwischen gut und gut oder doch zwischen mehr oder weniger gut und mehr oder weniger böse.

Auch Tillich kann andernorts vom Fluchcharakter des Todes Christi sprechen[10]; nicht von ungefähr hat dort die Rede von Tragik keinen Raum. Wo die Differenz, der Abgrund zwischen Fluch und Heil aufgehoben wird, da triumphiert «Kreuzesreligiosität».

---

[8] Mark. 14, 58–63. Vgl. auch M. Bubers Stellung zu den «automessianischen» Aussagen Jesu: Hedinger (A. 3), S. 45 A. 19.

[9] S. 1. Kor. 11, 23. Der in liturgischem Kontext auftauchende Begriff deutet dunkle Machenschaften an, die zu Jesu Verurteilung führten. Allerdings sind gerade die neutestamentlichen Passionsgeschichten scharf auf antijudaistische Tendenzen zu untersuchen.

[10] P. Tillich, Systematic Theology, 3 (1963), S. 244: Christi Tod beruht nicht in der Behauptung eigener «Größe», sondern in der radikalen Teilnahme an der menschlichen Entfremdungs- und Fluchsituation (predicament).

Wo aber dieser Abgrund festgehalten wird, da kann der Kreuzestod Jesu nicht zur Basis des Anti-Judaismus werden.

4. Verdienen die skizzierten antijudaistischen Positionen die Attribute heidnisch bzw. christlich, oder sind diese Attribute, wenn überhaupt, mit Anführungszeichen zu versehen? Soweit auf diese Frage noch nicht eingegangen wurde, bemerken wir in Kürze:

Die *Sehnsucht* nach der Verwirklichung des *Gebotes* kann nicht einfach als heidnisch qualifiziert werden; höchstens dort, wo Sehnsucht zum passiven Warten auf eine anderswo geschehende Erfüllung geworden wäre. Sie ist menschlich, kreatürlich. Auf sie trifft, sie erweckt die «Seligpreisung» von Matth. 5, 6a: «Glücklich seid ihr, die ihr hungert und dürstet nach Gerechtigkeit.»

Die Eliminierung des Gebotes aus dem Evangelium charakterisiert nicht das Christentum und auch nicht den Protestantismus überhaupt – freilich gerade denjenigen Protestantismus, der mitverantwortlich wurde für den furchtbarsten Antisemitismus innerhalb der abendländischen «Kultur». Der angelsächsische Protestantismus, der religiöse Sozialismus des europäischen Kontinentes hat den (gesellschaftlich relevanten) Gebotscharakter des Evangeliums ernst genommen, ersterer freilich unter teilweiser Anpassung an die «ethischen» Tendenzen angelsächsischer Mentalität. Selbst Paulus und Luther dürfen nicht einfach, wie bei Leo Baeck, zu Exponenten des radikalen Antinomismus gemacht werden. Das erweisen die Paranäsen der paulinischen Briefe und die Abgrenzung Luthers von Johann Agricola. Freilich ist zuzugeben, daß die paulinische und lutherische Negation des Nomismus (der besagt, daß das Heil sich einzig im Modus des Imperativs und des Gehorsams realisiert) leicht den Umschlagspunkt zum Antinomismus erreicht (der Auftrag und Tat aus dem Evangelium eliminiert). – Die Absolutsetzung des «Kreuzes» ist in der Geschichte des protestantischen und katholischen Christentums zu weitgehender Wirkung gelangt.

Die Ansatzpunkte zur «romantischen Religiosität» und «Kreuzesreligiosität», die schon das Neue Testament oder Teile des Neuen Testamentes enthalten, müssen genau geprüft werden. Dieser Prüfung ist der Glaube fähig, weil er den Auftrag und die Konkretisierung der Liebe ernst nimmt und darum nicht «romantische Religiosität» im Sinne Baecks ist; weil er ferner auf den Sieg der Liebe hofft und nicht «Kreuzesreligiosität» ist. Wir setzen weiterhin Anführungsstriche für die Attribute der Motive des Antijudaismus.

2.

Die Beleuchtung der «Antijudaismen» bedingt ein genaueres Eingehen auf das jüdische Glaubens- und Geschichtsverständnis, soweit wenigstens als letzteres jene provoziert.

Sowohl Bubers als auch Baecks Glaubens- und Geschichtsverständnis ist als messianisch zu qualifizieren. Ihr Messianismus beinhaltet «besseres Leben auf Erden», «Verwirklichung der Wahrheit»[11] – Begriffe, die für christliche oder besser platonische Ohren nicht oder nur peripher zum Bereich des Glaubens gehören. Bubers Messianismus ist durch einen partikularistischen ethischen Grundzug bestimmt: die Verwirklichung der Wahrheit ist in erster Linie dem *jüdischen Bundesvolk* aufgetragen. Der partikularistische Grundzug ist freilich offen für ein universalistisches Element; die Sehnsucht der Völker korrespondiert ja dem ethischen Auftrag des Bundesvolkes. Messianische Sehnsucht ist Vision und Impetus, die sich zwar auf die Dimension der Verwirklichung und Tat beziehen, ihr aber zugleich «vorauslaufen». Die Sehnsucht der Völker wird bei Buber indessen von der Tatdimension isoliert, während für das Bundesvolk die Dimension der Sehnsucht, die nicht unmittelbar ethische Praxis beinhaltet, eher virtuell wird.

Baecks Messianismus hingegen ist universalistisch-ethisch geprägt. Er behaftet die (Christen-) Völker ohne Zögern beim Verwirklichen des Gebotes. Dabei koinzidieren für ihn alttestamentliche Thora, Evangelium Jesu und Gesetz der «praktischen Vernunft» (Immanuel Kants) weitgehend. Der durch Kantsches Pathos gekennzeichnete ethische Universalismus läßt die besprochenen praeethischen Dimensionen messianischer Sehnsucht fast unsichtbar werden.

Gegenüber der «Kreuzesverabsolutierung» versteht sich der jüdische Glaube als Bereitschaft, das Gute zu erhalten und in extremis der Vernichtung des Guten auch gewaltsam zu widerstehen.[12] M. Horkheimer und Th. W. Adorno bezeichnen den jüdischen Glauben als ethnisch vermittelt, als «geheiligte(n) Rhythmus des fami-

---

[11] Buber (A. 2), ebd.; L. Baeck, Das Wesen des Judentums (6. A. 1932), S. 150 u. 233. Baeck definiert das «Messianische» als Integrierung des «Sittlichen» und «Sozialen».

[12] Zur Bereitschaft, dem Übel zu widerstehen, s. Bubers Kritik an Jesus: Hedinger (A. 3), S. 49f.

liären und staatlichen Lebens». Das Christentum hingegen hat «die Selbsterhaltung durchs letzte Opfer, das des Gottmenschen, in der Ideologie gebrochen, eben damit aber das entwertete Dasein der Profanität überantwortet»[13]. «Überantwortung an Profanität» bedeutet hier keineswegs ein, vielleicht gedämpftes, Lob der abendländischen Geistesgeschichte mit ihrem Säkularisierungsprozeß, sondern das Gewährenlassen der «rasenden Exzesse der Imperatoren».[14]

3.

Das intensive Gespräch mit den jüdischen Glaubensbrüdern bewahrt den christlichen Glauben vor dem Umschlagen in Antijudaismus. Das Gespräch wird hier, meinen wir, nicht durch die Tugend der Brüderlichkeit, sondern durch die messianische[15] Ausrichtung der *Botschaft Jesu* gestiftet. Einige im Zusammenhang unseres Themas stehende Perspektiven seien angedeutet.

Sehnsucht und Tat, Verheißung und Auftrag[16] sind die Pole des jesuanischen Messianismus, den weder die jüdische noch die christliche Konfession für sich reklamieren können. Es gilt, die Zusammengehörigkeit und Spannung dieser Pole zu erkennen und sie als Kriterium sowohl der jüdischen als auch der christlichen Konfession zu verstehen. Christlicher und jüdischer Glaube tragen dann ihre Differenz als Spannung dieser Pole aus, ihre Differenz, die dann nicht mehr der Zwiespalt zwischen wesentlich «romantischer» und rein ethischer Religiosität ist. So entsteht Offenheit gegenüber der eigenen Traditionsgeschichte.

Tat und Sehnsucht kann nicht auf partikularistische Weise durch die Relation «ein Volk (oder eine Kirche)–Vielzahl der Völker» ausgedrückt werden. Sehnsucht und Tat qualifizieren beide, sowohl den Glauben des Juden als auch den Glauben des Nichtjuden.[17] Sonst zerfiele die messianische Verheißung und der messianische Auftrag

---

[13] Horkheimer & Adorno (A. 1), S. 187.

[14] Hedinger (A. 3), S. 51.

[15] Der protestantischen Theologie Europas beliebt der Begriff «messianisch» nur wenig – doch wie soll die für Jesu Botschaft zentrale Verheißung der Sättigung und des Lachens (Luk. 6, 21) anders qualifiziert werden?

[16] Matth. 5, 6; 25, 31ff.

[17] Über das Problem Partikularismus – Universalismus s. Fortsetzung.

in «heidnische», wundersüchtige Passivität und in jüdischen Ethizismus; dessen Glaube wäre mit den eigenen Verwirklichungsmöglichkeiten identisch geworden, ersehnte kein «Zeichen» mehr, das aus dem Sog der gegebenen oder unmittelbar möglichen Wirklichkeit risse.[18] «Heidnische» Unterforderung stünde dann jüdischer Überforderung gegenüber, die Basis für Antisemitismus würde reproduziert.

Von eminenter Wichtigkeit für das jüdisch-christliche Gespräch ist das Verständnis des Kreuzes Jesu. Das Kreuz bedeutet nicht das Ende der messianischen Sehnsucht, auch nicht ihre doketische Verdrängung in posthumes Jenseits oder punktuelle Individualität und «Eigentlichkeit». Das Kreuz zeigt die Macht des «Anti-Messianischen» auf, den Widerstand, den die Liebe und Hoffnung in Jesu Wirken erfuhren. So sehr vor einer schon im neutestamentlichen Schrifttum einsetzenden Simplifizierung, ja Diffamierung des Pharisäismus zu warnen ist[19], so sehr stimmt doch, daß Jesus mit dem Nomismus und religiösen Leistungsprinzip zusammengestoßen ist.[20] Ein gnostisierender Antinomismus widersetzte sich später der Verkündigung und der Weisung des Evangeliums.[21]

Für die gnostisierende korinthische Theologie und Mentalität war die Hoffnung schon erfüllt, das Ereignis der Auferstehung schon geschehen. Sie leugnete darum, daß Gemeinschaft immer noch aufgegeben und nicht schon unmittelbar erfüllt ist. Darum entsteht das von Paulus scharf getadelte schismatische Verhalten der Korinther gegeneinander (11, 18ff.).

Das Kreuz Jesu enthüllt den Fluch des Nomismus und den Fluch des Antinomismus; das Evangelium Jesu, die Verkündigung des auferstandenen Christus durchbricht die Macht des Fluches.[22] Die Aufhebung des Fluches von Nomismus und Antinomismus, von Leistungsprinzip und Euphorie (mit ihrem Umschlagen in Trägheit),

---

[18] Nach dem biblischen Schrifttum sind Wundersucht und Bescheidung des Glaubens in die unmittelbaren Möglichkeiten Modi des «Gott Versuchens» bzw. «Gott Ermüdens» (Jes. 7, 12; Matth. 4, 7).

[19] Hedinger (A. 3), S. 42 A. 8.

[20] Mark. 2, 23ff.; Luk. 18, 9ff. Gegenüber Mark. 2, 23ff. scheint 7, 3ff. schon eine generell antipharisäische bzw. antijüdische Tendenz zu verraten. Immerhin ist zuzugeben, daß sich ein geschichtlicher Durchbruch durch den jüdischen Ritualismus ohne Stellen wie Mark. 7, 3ff. schwer vorstellen läßt.

[21] S. 1. Kor. 15, 12; 2. Tim. 2, 18.

[22] Gal. 3, 13.

dieser unseligen Alternativen, bedeutet aber noch nicht das Eintreffen des endgültigen Heils, des Reiches Gottes.[23]

Ist jedoch das Kreuz, über die hier skizzierten Gesichtspunkte hinaus, nicht, wie Horkheimer und Adorno antönen[24], als Forderung des Verzichtes auf Selbsterhaltung auszulegen? Besteht die Alternative zwischen christlicher Selbstaufgabe und jüdischem Glauben, der Selbsterhaltung bejaht, aber ethnisch vermittelt, ja bedingt, und damit partikularen Wesens ist?

Noch entscheidender als die innerhalb der christlichen und jüdischen Religionsgeschichte zu beantwortenden Fragen ist die Frage, wie sich der Messianismus zu der erwähnten Alternative verhält. Sie ist elend genug: Partikularismus und Selbsterhaltung stehen Universalismus und Selbstpreisgabe gegenüber. Letztere zeitigen elitäres Märtyrertum, scheiternden Nonkonformismus der wenigen und Konformismus der vielen, hier und dort letztlich Anpassung an die geschichtlichen Zwänge, die den Menschen geschichtslos machen. Partikularismus und Selbsterhaltung aber bewirken eine Verfilzung von religiöser Ideologie mit ethnisch geprägter Machtbehauptung, wie sie heute das 1917 der Judenheit vom stärksten Imperium konzedierte «national home» bedroht.[25] Messianische Sehnsucht und Tat richten sich auf das Reich aus, welches das mit dem Ganzen versöhnte einzelne Selbst kennt. Versöhnung des Selbst mit dem Ganzen, des Besonderen mit dem Allgemeinen, impliziert die Wandlung des Selbst und des Ganzen, des heutigen «Individualismus» und «Kollektivismus».[26] Messianische Sehnsucht und Tat können nicht eingehen auf die elende Alternative, die den Widerspruch zwischen dem Besonderen und Allgemeinen markiert. So schwer es hält, sie müssen den Durchbruch durch den Zwang dieser Alternativen versuchen.

Jesu Kreuz enthüllt die Widersprüchlichkeit zwischen dem Selbst und dem Allgemeinen in der not- und schuldvollen Geschichte; es enthüllt damit die Unwahrheit beider. Durch die Tötung Jesu gibt

---

[23] Vgl. U. Hedinger, Hoffnung zwischen Kreuz und Reich (1968), Abschnitt 3D.

[24] Horkheimer & Adorno (A. 1), S. 187.

[25] Wir sind uns bewußt, daß zum Problem «Israel und der Nahe Osten» mehr und auch anderes zu sagen ist als bloß obiger Satz.

[26] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (1970), S. 152: Individualität ist noch nicht.

die unwahre Allgemeinheit, geschichtlich präzisiert: die jüdisch-religiöse Hierarchie und der politische Opportunismus der römischen Okkupanten, das wahre Selbst preis, den nämlich, der die wahre Allgemeinheit kennt, liebt und verheißt.

Jesu Evangelium ruft zum Kampf gegen das unwahre, auf Herrschaft gegründete Allgemeine und gegen das unwahre, in sich selbst verschlossene Selbst.[27] Wer an diesem Kampf teilnimmt, der wird sein wahres Selbst erringen. Jesu Evangelium läuft weder auf eine Ethik der Selbstpreisgabe noch auf eine Ethik der Selbsterhaltung hinaus, vielmehr auf eine Ethik der Hoffnung auf das wahre Selbst im Zuge der Verwirklichung der Wahrheit des Ganzen. Jesu Mahnungen, das Selbst fahren zu lassen, münden nicht in eine Mystik der Annihilation aus, sondern in die Verheißung des neuen Selbst.[28] Es geht darum nicht an, das «Kreuz» (im Sinne von Mark. 8, 34) lediglich in der Terminologie der Selbstpreisgabe zu interpretieren und zu empfehlen. Das Kreuz, wenn anders es das Kreuz des Jesus der evangelischen Botschaft ist, ergibt kein fundamentum schlechthinniger Selbstpreisgabe.

Das von partikularen Kollektivitäten bedingte Selbst ist nicht das wahre Selbst. Jesus ruft nach Mark. 8, 34 das Selbst aus solcher Bedingtheit heraus. Messianischer Glaube unterscheidet sich darum von ethnisch vermitteltem und bedingtem «heiligem Rhythmus» (s. o.). Wie soll freilich die Purifizierung von ethnischen Gegebenheiten nicht in einen abstrakten Humanismus münden? Das Christentum hat zwar, anders als das Judentum, die ethnische Bedingtheit des Glaubens prinzipiell aufgegeben, ist aber, de facto, oft zu einem abstrakten Humanismus geworden; im Verlaufe seiner Geschichte hat sich dieser wiederum an ethnische, nationale Gegebenheiten gebunden, stärker als das Judentum, das sich auch als ethnische Größe der Krisis und Gestaltung durch die Thora ausgesetzt wußte. Das Neue Testament weiß um Ort und Weg, wo das wahre Selbst gesucht und gewonnen wird, jenseits der Alternative zwischen ethnisch bedingtem Partikularismus und abstraktem Humanismus: er ist die Bruderschaft derer, die sich nicht auf Grund vorgefundener Gemeinsamkeiten konstituierten, sondern auf Grund von Ruf und Verheißung Jesu; sie teilen ihr Gut und Leben (Mark. 10, 29).

Der «naivste und jüdischste» Einwand gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens weist nach H. J. Schoeps auf die Parusieverzögerung.[29] Für viele christliche Theologen erledigt sich dieser Ein-

---

[27] Matth. 20, 25f.; Mark. 8, 35.

[28] Mark. 8, 35.

[29] H. J. Schoeps, Paulus (1959), S. 125.

wand dadurch, daß sie die Parusieerwartung (und mit ihr die Erwartung endgültiger Erlösung) aus dem Evangelium eliminieren.[30] Solche Eliminierung wird mit dem Widerspruch zwischen Messianismus und heutiger Wirklichkeit gründlich fertig. Christliche Theologie kann aber auch, ja sie soll dem Schmerz der Parusieverzögerung standhalten[31], so sehr christliche Religiosität, längst vor «Entmythologisierungen» und «Entapokalyptisierungen», gerade diesen Schmerz verbrämen wollte. Christlicher Glaube würde dann von seiner Perversion befreit, nämlich von der Verschleierung oder Verherrlichung der menschlichen Not.

Wo «romantische» Religiosität oder «Kreuzesreligiosität» Elend verbrämt oder verherrlicht, da werden die Mächte des Antijudaismus virulent. Jüdischer Glaube ist darin von beispielhafter Messianität, daß er von einer doketischen Versöhnung zwischen Gott und Elend Abstand hält. Auch christlicher Glaube soll diesen Abstand innehalten. Denn das Evangelium Jesu Christi versöhnt nicht mit dem Elend; vielmehr verleiht es Mut, den verheißungsvollen und jetzt noch leidvollen messianischen Widerspruch zur Wirklichkeit – zur Wirklichkeit des «Bundesvolkes» und der Völker – zu bezeugen und durchzuhalten.

Ulrich Hedinger, Oberrieden, Kt. Zürich

---

[30] So etwa E. Fuchs mit seiner platonisierenden These von der qualitativen Überlegenheit des Unsichtbaren über das Sichtbare; E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (1959), S. 243; dazu Ev. Theol. 27 (1967), S. 45.

[31] Hedinger (A. 23), Abschnitt 6C.