

# Credo und Credit

Kurzer Midrasch zu einem Essay  
von Doron Rabinovici

*René Buchholz*

**W**er, wie Doron Rabinovici, auf das Verhältnis von Glauben und Religion zur Sphäre des Tauschs anspielt, betritt ein Terrain, das schon vor vielen Jahrhunderten gründlich vermint wurde. Die Wechsler gehören nicht in den Tempel (Mk 11,15–19); Jesu Tempelaktion, deren Bedeutung und Ablauf die Exegese vor erhebliche Probleme stellt, hat im Raum des Christentums eine lange antijüdische Rezeptionsgeschichte im Sinne einer Identifikation von Judentum, Zirkulationssphäre und Profit. Ausgeschlossen von Handwerk und Landwirtschaft blieb nur der Geldhandel, dessen Bedeutung in dem Maße wuchs, wie der sich entfaltende Kapitalismus seit dem Hochmittelalter Geld für Investitionen benötigte; Geld, das sich trotz Zinsverbot vermehren musste.<sup>1</sup> In diesem ersten, ökonomischen Sinne gilt Rabinovicis Diktum: „Am Anfang war der Jude. Das Abendland brauchte ihn.“<sup>2</sup> Wo aber Schulden sind, da quält auch der Zins, vor allem, wenn der erhoffte Gewinn ausbleibt; auch hier brauchte das Abendland den Juden. Ist man dem Geld in Hassliebe verbunden, so findet der Hass nun ein Gesicht, das mit dem Mammon verschmilzt. Das Geld wird früh schon in kleinbürgerlicher Manier zum Inbegriff eines Unrechts, welches der gesellschaftlichen Ordnung anzulasten man meidet, um an der Minderheit sein Mütchen zu kühlen. Dies findet in Luthers antijüdischen Invektiven seinen Ausdruck: Dass die Juden ihren Besitz „uns gestohlen und durch Wucher

---

1 Vgl. Jacques Le Goff, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, übers. von Matthias Rüb, Stuttgart 1988.

2 Doron Rabinovici, *Credo und Credit. Oder Einige Überlegungen zum Antisemitismus*, in: ders., *Credo und Credit. Einmischungen*, Frankfurt am Main 2001, 67–80. Dieser Text versteht sich als kurzer Midrasch zu Rabinovicis Essay.

geraubt“ haben<sup>3</sup>, wird zur Aufforderung, zurückzuholen, was angeblich unrechtmäßig erworben wurde. Solchermaßen bestärkt und unbekümmert um weitere Differenzierungen schritt denn auch die *simplicitas cordis*, längst bevor der Reformator seinen Segen gab, lieber zur Aktion; das Praktische liegt ihr doch mehr.

## Das Heilige und das Geld

Das Heiligtum soll also ein Bereich sein, in welchem Tausch und Profit keinen Platz haben, es darf nicht kontaminiert werden mit dergleichen profanen Dingen. Dabei ist der Zusammenhang von Opfer, Glaube, Kult und Geld kulturgeschichtlich enger als es zunächst scheinen mag.<sup>4</sup> Das Opfer kennt sehr wohl eine Ökonomie, deren abstrakte Form der Geldbetrag ist. Wo hingegen *Schuld* getilgt werden soll, gibt es keine pekuniäre Ersatzleistung; es kommt nämlich nicht einfach darauf an, die Gottheit durchs Opfer gnädig zu stimmen. Das Buch Levitikus überliefert ein Modell, demgemäß Gott selbst ein Sühne-Ritual einsetzt, das die Schuld tilgt, indem sie, als kontaminierende Größe vorgestellt, vom Sünder auf das Opfertier übergeht (vgl. Lev 4).<sup>5</sup> Der in die Wüste geschickte Sündenbock am Versöhnungstag „soll alle ihre Sünden mit sich in die Einöde tragen“, erklärt der biblische Text (Lev 16,22). An den Versöhnungstag knüpfen auch Deutungen des Todes Jesu an: Gott soll nicht durch das höchste Opfer umgestimmt werden, sondern am Gekreuzigten hat sich „alle Tat-Wirklichkeit der Sünde ausgewirkt“. Der Ertrag dieses endgültigen Opfers ist jedoch, anders als die destruktive Wirkung der Schuld, „dem Zugriff unmittelbarer Erfahrung entzogen und dem *Glauben vorbehalten*“<sup>6</sup>.

Dieser Idee der Sühne stellte im 20. Jahrhundert Walter Benjamin in einem Fragment aus dem Jahr 1921 das Modell des Kapitalismus als „reine Kultreligion“ gegenüber, allerdings „der vermutlich erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus“, der Schuld universalisiert

---

3 Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen. Neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern, Berlin 2016, 199, siehe auch 224; vgl. ferner Thomas Kaufmann, Luthers Juden, Stuttgart 2014, bes. 9 f., 56 f., 94–97.

4 Vgl. Rabinovici, Credo und Credit (wie Anm. 2), 68 f.

5 Vgl. Helmut Merklein, Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 31–59.

6 Ebd., 57 f.

und die Gottheit in die Verschuldung einbezieht.<sup>7</sup> Dieser Kult ist nicht einfach eine Parodie des Christentums, sondern dessen Transformation. Anders als bei Weber fördert hier das Christentum nicht die Entwicklung zum Kapitalismus, sondern es wird in ihn verwandelt, d. h. es geht über in den ‚geldvermittelten Warentausch‘<sup>8</sup>. Innerhalb des Fragments wird diese Transformationsthese nicht ausführlicher begründet. Thomas Ruster schränkt sie dahingehend ein, dass nur die mythischen Gehalte des Christentums in den Kapitalismus transformiert wurden, d. h. ein ihm letztlich Fremdes diesem Prozess unterworfen wurde.<sup>9</sup> Aber sind dem Christentum diese mythischen Elemente tatsächlich bloß äußerlich? Kommt seiner Transformation in Kapitalismus vielleicht etwas entgegen, das lange Zeit über als fester Bestandteil seines Selbstverständnisses angesehen wurde? Benjamin geht dieser Frage in seinem frühen Text nicht weiter nach, während im Spätwerk Mythos, Traumschlaf und deren Antidot: die dialektischen Bilder als Exerzitium des Erwachens im Fokus des Interesses stehen.<sup>10</sup>

## Schuld und Sühne

Dass aber im Christentum ein mythisches Moment grundlegend sei, ist ein Gedanke, der 1944/47 von Horkheimer und Adorno im Antisemitismuskapitel der *Dialektik der Aufklärung* formuliert wurde, und zwar unabhängig von Benjamins Fragment *Kapitalismus als Religion*. Die Inkarnationslehre und vor allem die Soteriologie haben den Mythos nicht überwunden. Erstere, so die Autoren, betreibt – trotz der negativen Formulierung von Chalkedon<sup>11</sup> – die Vermenschlichung des Absoluten in Christus, Letztere deutet eine gescheiterte Erlösungshoffnung um: Während „der emphatische An-

7 Vgl. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1972–1999, Band VI, 100–103, hier 100 f.

8 Vgl. ebd., 102; siehe hierzu auch Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Freiburg i. Br. 2000, 126–142, hier 129 f.

9 Vgl. ebd., 138.

10 Vgl. René Buchholz, *Die „kopernikanische Wendung des Eingedenkens“*. Mythos, Erinnerung und Erwachen im Spätwerk Walter Benjamins, in: Paul Petzel/Norbert Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 162–178.

11 Vgl. DH 250, 293, 301.

spruch gelungener Erlösung angesichts der nachchristlichen Geschichte zu Protest ging“<sup>12</sup>, wird er in der Methexis des Glaubens spiritualisiert und hat in der Christus-Idee ein Substitut gefunden. Die „verwilderte Selbsterhaltung“<sup>13</sup> triumphiert noch in der Vergeistigung des Heils; es wird *erkauft* „durchs letzte Opfer, das des Gottmenschen“, welches das Übel nicht etwa überwindet, sondern überhöht und prolongiert.<sup>14</sup> Das Opfer des physischen Lebens dient nicht der Satisfaktion, es ist der Tribut an den Schuldzusammenhang. So muss noch Gottes Gnade sich dem Fatum beugen, zugleich aber kaschieren, dass allen Beteuerungen zum Trotz nichts gratis ist, auch nicht die Erlösung, die als *Loskauf* den Lauf der Welt nicht ändert, sondern bestätigt. Mochte das Christentum sich lange dem Judentum gegenüber überlegen fühlen, so stellt es in der Deutung Adornos und Horkheimers eher einen Rückfall dar.

Eben darum wird man des Heils kaum froh. Hat nicht die eigene Schuld Anteil am Kreuz Christi? Es meldet sich ein Unbehagen, über das der Glaube nicht hinweghilft. Es sind denn auch aus Adornos Sicht weniger Freuds ‚schlecht getaufte Christen‘, an die auch Rabinovici in seinem Essay erinnert<sup>15</sup>, als vielmehr die unglücklich Erlösten, die mit den Juden nicht nur den eigenen Zweifel totschiessen, sondern die auf sie das Opfer abwälzen, das im Zentrum ihres Loskaufs steht und an dessen Preis sie irre werden. Folgt man diesem Gedanken, so ratifiziert die christliche Soteriologie das mythische Verhängnis, anstatt es zu versöhnen. Darüber war bereits das (rabbinische) Judentum hinaus, indem es die archaischen Opferveranstaltungen läuterte „zum geheiligten Rhythmus des Lebens“<sup>16</sup>. Mehr noch: Es steht für den Zweifel nicht nur an der Vermenschlichung des Absoluten, sondern vor allem an der behaupteten, durchs Opfer erkauften Erlösung. Gleichgültig, was Juden taten oder sagten, durch ihre bloße Existenz verkörperten sie den unterdrückten Zweifel der Christen. Der Hass auf die

---

12 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, 207.

13 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 4. Aufl., hg. von Rolf Tiedemann u. a., Frankfurt am Main 1990, 285.

14 Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (wie Anm. 12), 208.

15 Vgl. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band XVI: *Werke aus den Jahren 1932–1939*, London / Frankfurt am Main 2<sup>1961</sup>, 101–246, hier 198; ferner Rabinovici, *Credo und Credit* (wie Anm. 2), 74 f.

16 Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (wie Anm. 12), 208.

Juden, so Horkheimer und Adorno, war die Reaktion darauf. „Die Anhänger der Vaterreligion werden von denen des Sohnes gehaßt als die, welche es besser wissen. Es ist die Feindschaft des sich als Heil verhärtenden Geistes gegen den Geist.“<sup>17</sup>

## Das Unbehagen an der Erlösung

Das Tauschverhältnis steht also nicht schlechthin außerhalb des christlichen Selbstverständnisses, sondern hat seinen Ort inmitten der Soteriologie, im Allerheiligsten und nicht erst im Vorhof des Tempels. Nach Adorno und Horkheimer gründet auch der christliche Kult in einer Verschuldung, die, aller gegenteiligen Versicherung zum Trotz, nicht entschönt. Sozial- und religionspsychologisch tangiert wird von diesem Befund das Verhältnis zum Judentum. Ökonomisch assoziiert mit der Zirkulationssphäre, verkörpert es religiös den Verdacht, „daß dem Opfer kein Heil erwachse“<sup>18</sup> und nicht zuletzt das *Unbehagen in und an der Erlösung*. Solches Unbehagen schlägt in bestimmten historischen Situationen in offene Gewalt um: Weil Geschichte nach wie vor, selbst in säkularisierter Form, das Opfer reproduziert und es zum Überlebensprinzip erhebt, kühlt sich die Rancune an jenen, welche den Sinn des Opfers bezweifeln. Auch in diesem bitter ironischen Sinne brauchte das Abendland, wie Rabinovici schreibt, die Juden oder das Bild, das es sich von ihnen machte. Zum Hohn auf den Erwählungsgedanken, der abgewehrt wird inmitten einer Gesellschaft, in der jeder einzelne unter dem Diktat des Profitmotivs nichtig und überflüssig ist, wurden die Juden zum Opfer erwählt. „Die Christen“, schreibt Rabinovici, „durften auf die Erlösung durch den Glauben an den Opfertod Jesu hoffen. Den Juden, der nicht daran glaubte, konnte kein Opfer befreien.“<sup>19</sup> Die Auskunft welche die *Dialektik der Aufklärung* erteilt, lautet, dass niemand durchs Opfer erlöst wird – auch nicht durch den Glauben daran; Erlösung wäre eine *vom* Opfer, nicht *durchs* Opfer. Das wäre auch theologisch zu realisieren. Der fällige Abschied von der Vorstellung, dass Jesu „Tod am Kreuz, den er wie ein Sünder erleidet, [...] Sühne für die Sünden der Menschen“<sup>20</sup> schaffe, gehörte zum Entmythologisierungsprogramm

17 Ebd., 209; zur Terminologie vgl. Freud, Der Mann Moses (wie Anm. 16), 244–246.

18 Rabinovici, Credo und Credit (wie Anm. 2), 73 in Anschluss an Gunnar Heinson.

19 Ebd., 77.

20 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie (BEvTh 96), München 31988, 13.

Bultmanns, das allerdings die apokalyptisch-eschatologischen Vorstellungen als Chiffre der menschlichen Existenz bzw. des Existenzwechsels deutet und deren geschichtlichen Gehalt neutralisiert, als hätte die Realität des 20. Jahrhunderts nicht die apokalyptische Bilderwelt weit übertroffen. Die – von Bultmanns Entmythologisierung leider entleerte – Auferstehungshoffnung hingegen ist als Einspruch gegen den Tod – Telos aller Opfer und Urbild der Verdinglichung – keineswegs an das Opfer gebunden, welches dem mythischen Äquivalent von Leben und Tod verhaftet bleibt,<sup>21</sup> sondern an die Idee der Gerechtigkeit, die das gratis Erhaltene sehr wohl kennt. Befreit von der Logik des Opfers brauchte das Abendland keine aus religiösen, sozialpsychologischen und ökonomischen Gründen generierte Imago des Juden mehr.

Und der Glaube? Weniger hoch gehängt ist er der Kredit, welchen der Mensch zweifelnd und zögernd den Traditionen von Gottes vollmundigen Verheißungen gewährt – aller Erfahrung zum Trotz. Darf sich der sündige Mensch, stets bedacht auf seine Selbstbehauptung vor Gott, einen solchen Status anmaßen? Eben weil der Glaube nicht, wie bei Kierkegaard, über der Ethik steht und nach dem Modell des Opfers zu denken ist, darf er dies durchaus, wie schon Abraham Gott an seine Gerechtigkeit erinnerte (Gen 18,20–33). Es ist die Idee der Gerechtigkeit, welche die Gnade, die vor Recht ergeht, einschließt und es dem Menschen erlaubt, „sich seinem Gott als Gläubiger zu nahen und nicht immer als Schuldner“<sup>22</sup>.

---

21 Siehe hierzu aus psychoanalytischer Perspektive Sabina Spielrein, Die Destruktion als Ursache des Werdens, in: dies., Sämtliche Schriften, Gießen 2002, 98–143. Vielleicht ist es ja gerade das Opfermodell, welches das Christentum in den antiken Gesellschaften anschlussfähig machte, so dass es keineswegs, wie 1 Kor 1,23 suggeriert, „den Heiden eine Torheit“ war.

22 Emmanuel Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, 112.