

Michael Chighel

Kabale

Das Geheimnis des Hebräischen Humanismus
im Lichte von Heideggers Denken

KlostermannRoteReihe

Aus dem Englischen übersetzt von Peter Trawny.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Marion Juhas, Frankfurt am Main

Druck: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04429-1

Im Andenken an meinen zutiefst liebenden,
zutiefst geliebten Vater,
Ruwen (Rudolf) ben Elieser

ראובן בן אליעזר
גלב"ע כ"א כסלו ה'תשע"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

Inhalt

Danksagungen	9
Vorwort des Übersetzters	11
Die Heideggerfrage	17
Einleitung	17
1. <i>Dass Heidegger kein Antisemit war</i>	24
2. <i>Dass Heideggers Denken das Judentum herausfordert, die Apokalypse der Andersheit zu verlassen</i>	32
3. <i>Dass Heideggers Denken aufgrund von Vorurteilen von der jüdischen Lehre abgelehnt wird</i>	49
Heideggers Verständnis des Judentums	55
Einleitung	55
1. Überlegungen XII, S. 67f.	61
2. Überlegungen XIV, S. 121	65
3. Überlegungen VIII, S. 9	66
Gegensetzungen	89
Einleitung	89
1. Gegensatzung. Welt <i>Od</i>	91
2. Gegensatzung. Boden <i>Erez</i>	141
3. Gegensatzung. Erde <i>Adama</i>	204
4. Gegensatzung. Ethos <i>Zelem</i>	230
5. Gegensatzung. Poiesis <i>Awoda</i>	250
Das Adamprotokoll	283
Siglen-Verzeichnis	289
Personenregister	291

Danksagungen

Ich bin Herrn Arnulf Heidegger zu Dank verpflichtet, dass er dieser jüdischen Auseinandersetzung, die kein Interesse daran hat, den Menschen Martin Heidegger posthum zu verurteilen, seinen Segen gegeben hat. Mein Dank geht aus verschiedenen Gründen an Martin Schubert, Jeffrey Bernstein, Alan Udoff, James Gilbert-Walsh und das Team des Vittorio Klostermann Verlags.

Nun, zuletzt auf Papier, doch zuerst in Gedanken, auf anderen Ebenen der Dankbarkeit, sind zwei Personen hier besonders hervorzuheben, wenn auch keiner Person einfach gedankt werden kann:

Peter Trawny diene nicht nur als lieber Freund, Inspiration, Übersetzer, Fechtpartner, theoretischer Maieutikos und praktischer Ermöglicher der Veröffentlichung, wofür ich unbeschreiblich dankbar bin. Er ist vor allem das transzendente Du, an welches der Text adressiert ist. Und einem Du dankt man ebensowenig, wie man ein Du denkt. Dieses Buch ist auch *sein* Buch.

Yaël meiner Frau zu danken, wäre, als würde ich meinen Augen und Händen dafür danken, dass sie das Manuskript verfasst haben. Also werde ich stattdessen Gott dafür danken, dass ER mit grenzenloser und unverdienter Gnade mir meine Hände, meine Augen und Yaël gegeben hat.

M.Ch.

Jerusalem, Erew Purim 5780

Vorwort des Übersetzers

Der Streit um Heideggers Äußerungen zu »Juden« und »Weltjudentum« aus den »Schwarzen Heften« der Dreißiger- und Vierzigerjahre hat sich nach heftigen öffentlichen Diskussionen beruhigt. Positionen, die zu großen Teilen schon vor dem Streit existierten, haben sich bestätigt gefunden und verhärtet. Auf der einen Seite stehen die orthodox-akademischen Heideggerianer, die sämtliche Probleme der »Schwarzen Hefte« – es gibt weitaus mehr philosophische Probleme in ihnen als nur die bereits diskutierten – mit der Strategie erledigen wollen, dass sie die Hefte nicht zum eigentlichen »Werk« des Philosophen zählen. Auf der anderen befinden sich die Kritiker, die die Strategie verfolgen, aufgrund von Heideggers vermeintlichen moralisch-politischen Verfehlungen in den Heften das ganze »Werk« zu bekämpfen, es als Kristallisation einer nationalsozialistischen Proto-Ideologie zu diskreditieren. Ausgewogenere Betrachtungen werden von beiden Seiten attackiert und strategisch der gegnerischen Seite zugeschlagen.

Oft wurde betont, dass viele der Philosophinnen und Philosophen, die sich mit Heidegger beschäftigten, jüdischer Herkunft waren und sind: von deutscher Seite her Buber, Strauss, Löwith, Anders, Jonas, Adorno und Hannah Arendt, von französischer vor allem Levinas und Derrida. Von den lebenden Philosophen und Philosophinnen sind Micha Brumlik und Donatella Di Cesare zu nennen,¹ in Frankreich Danielle Cohen-Levinas und der Historiker Maurice Olender. Dabei ist es verblüffend, dass keine dieser Rezeptionen eine spezifisch »jüdische« Perspektive eingenommen hat. Selbst Buber und Levinas, die dieser Perspektive noch am nächsten kommen, bleiben durchaus der griechischen Grundle-

¹ Um einen Überblick über die verschiedenen Positionen in der mehr oder weniger aktuellen Diskussion zu gewinnen, sei auf die Aufsatzsammlung *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Hrsg. von Walter Homolka und Arnulf Heidegger. Herder Verlag: Freiburg im Breisgau 2016 hingewiesen.

gung der Philosophie verpflichtet. Doch was kann eine spezifisch »jüdische« Perspektive auf Heidegger sein?

Ich verstehe darunter eine Perspektive, die die religiösen Quellen des Judentums samt ihrer Tradierung als Ausgangspunkt ihrer Beschäftigung mit Heidegger ernst nimmt: die Tora, die Mischna, die Halacha, talmudische Texte und besonders die Kabbala mit ihrem Sohar.² Wer diese Quellen zudem als Fundament seiner eigenen Identität versteht, kann Heidegger und seine Äußerungen zu »Juden« und »Weltjudentum« anders deuten als jene, die auf der griechisch-römischen Grundlegung der europäischen Philosophie bestehen. Dabei ist genau dieser Zugang zu Heideggers Denken, das sich keineswegs explizit mit dem Judentum beschäftigte, gerade in deutscher Sprache ein Desiderat.

Als ich im Mai 2018 auf Einladung der Martin Buber Society einen Monat in Jerusalem verbringen durfte,³ machte ich die Bekanntschaft von Michael Chighel, einem orthodoxen Juden, der mich sehr schnell und eindrücklich davon überzeugen konnte, dass er sich ausführlich und tief mit Heidegger und seinen umstrittenen Äußerungen in den »Schwarzen Heften« beschäftigt hatte. In langen, schnell freundschaftlichen, Gesprächen wurde mir klar, dass ich dort eine Stimme hörte und mit Argumenten konfrontiert wurde, die ich so weder in eigenen noch in anderen Reflexionen gefunden hatte. Als er mir dann ein auf Englisch verfasstes Manuskript über das Thema zeigte, wuchs in mir die Gewissheit, dass diese Stimme in den Diskussionen über die »Schwarzen Hefte« und Heidegger überhaupt in einem größeren Kontext zur Kenntnis genommen werden sollte.

Michael Chighel entstammt einer rumänisch-russischen Familie, die nach dem Zweiten Weltkrieg nach Israel auswanderte. Dort wurde er 1965 in Be'er Schewa geboren. Sein Vater, dem der hier veröffentlichte Text gewidmet ist, kämpfte als Soldat sowohl 1967 im Sechs-Tage-Krieg als auch 1973 im Jom-Kippur-Krieg an der israelisch-ägyptischen Front. Ein Jahr später zog die Familie nach Toronto/Kanada, wo Michael bis 2008 lebte. Dort absolvierte er 1996 eine Promotion im Fach Philosophie, deren Resultat eine

² Vgl. z. B. Elliot R. Wolfson: *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*. Indiana University Press: Bloomington 2019. Zur Kabbala vgl. natürlich Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1957.

³ Vgl. meinen Artikel *Die Stimmen von Jerusalem* in: Hohe Luft. Ausgabe 6/2018, S. 40–42.

Übersetzung von Philippe Nemos *Job et l'excès du mal* sowie von Levinas' Essay zu diesem Buch war. Eine damalige Lektüre von Bubers *Ich und Du* habe sein Leben stark beeinflusst und verändert. 2008 zog Michael mit seiner Frau Yaël nach Wien, um dort an einer kleinen Universität die Tora und jüdisches Denken zu lehren. Dort begann er auch, verstärkt Heidegger zu studieren. Da er sein Leben außerhalb von Israel immer mehr als Exil erlebte, entschied er sich im Jahre 2015 dazu, nach Jerusalem zurückzukehren.

Meine Erfahrung bei der Übersetzung war häufig die, dass mir als Deutscher und Philosoph nicht nur eine genauere Kenntnis des Judentums fehlte – obwohl ich Buber, Levinas und viele Texte Scholems über die Kabbala gelesen hatte –, sondern dass mir Chighels Ton für einen im Schatten der Shoah Aufgewachsenen, gelinde gesagt, ungewöhnlich erschien. Denn eines ist es, sich in einer griechisch-römischen Denktradition zu befinden, ein anderes, auf *die* Wunde der neueren deutschen und europäischen Geschichte zu reflektieren. Chighel ist sich dessen bewusst und nimmt dabei eine besondere Haltung ein.

Dazu schrieb er mir in einer E-Mail Folgendes:

Im lauten und stolzen Amerika fand das Judentum seinen vollsten Ausdruck des Vertrauens in der Stimme des Lubawitscher Rebbe. Der Rebbe fordert, dass das Judentum in all seiner ›Arroganz‹ spricht – was natürlich eine tiefe Sensibilität und Liebe für alle Menschen mit sich bringt. In der hassidischen Ḥabad-Lubawitsch-Lehre finde ich das notwendige jüdische Selbstbewusstsein im Gleichgewicht mit einem maximalen Multikulturalismus.

Dieses bestärkte jüdische Selbstbewusstsein ist es, das sich im übersetzten Text oft frei zum Ausdruck bringt. Das macht die Lebendigkeit von Chighels Auseinandersetzung mit Heidegger aus und verschafft mir die Überzeugung, dass ihre Übertragung ins Deutsche lehrreich sein wird. Ich hoffe, sie wird die Leser finden, die sie ohne Zweifel verdient.

P.T.

Kabale. zum ursprung aus kabbala, das man wol als plural ansah, noch: (die folge wäre) das man der juden kabalen und thalmud ... also wol müsz annemen als die fünf bücher Mosis. Fischart bien. 1588 29^b; dasz das judenthum mit iren kabala die rechte stifterin ... aller ceremonien der heiligen römischen kirchen ist. 55^a; ausz dem cabala der jüdischen rabinen. 59^b.

Grimms Wörterbuch

קבל [kabal] in Kal ungebräuchlich. Pi. קבל [kibel] 1) empfangen, nehmen ... 2) annehmen, Hiob 2,10: *haben wir das Gute empfangen und sollten das Böse nicht auch nehmen?* ... Esth. 4,4. 9,23. 27. Von dem Annehmen der Lehre Sprüchw. 19,20. In den Targg. daher oft für das hebr. שמה [schama], wovon auch קבלה [kabila] Lehre, Kabbala ...

Gesenius, Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch

Die Heideggerfrage

Da sahe ich, dass die weysheyt die torheyt vbertraff
wie das liecht die finsternis.

Der prediger 2,13

Einleitung

Irgendwann im Jahr 1933 brachte Karl Jaspers in einem Gespräch mit Martin Heidegger das Thema der *Protokolle der Weisen von Zion* auf: »Ich sprach über die Judenfrage«, erinnerte sich Jaspers, »über den böartigen Unsinn von den Weisen von Zion, worauf er: ›Es gibt doch eine gefährliche internationale Verbindung der Juden.«¹

Da Jaspers diese Erinnerung festhält, ohne sie zu kommentieren, scheint Heideggers Schuld nahezuliegen, eine antisemitische Gesinnung und eine milde Art von Paranoia zu haben. Und, nach all dem Geschehenen, würde eine solche Interpretation nicht eine klare Bestätigung in Heideggers notorischen Bemerkungen über das Gespenst des »Weltjudentums«² finden? Oder ist es hermeneutisch möglich, in Heideggers Zugang zu Begriffen wie »Weltjudentum« und »Verbindung der Juden« eine gewisse »Fuchsenschläue«³ wie Hannah Arendt sagt, am Werk zu sehen? In seinem Gutachten vom Dezember 1945 für die Entnazifizierungs-Kommission an der Frei-

¹ Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. Piper Verlag: München 2/1984, S. 101.

² Martin Heidegger: *Überlegungen XII–XV* (GA 96). Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt a. M. 2014, S. 133, 262, 243. Alle mit der Sigle GA versehenen Zitate stammen aus der seit 1975 im Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., erscheinenden *Martin Heidegger Gesamtausgabe*.

³ Hannah Arendt/Martin Heidegger: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Hrsg. von U. Ludz. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1998, S. 382f.

burger Universität notierte Jaspers selbst: »Daß Heidegger bei unserem letzten Gespräch 1933 seinerseits auf heikle Fragen schwieg oder ungenau – besonders in der Judenfrage – antwortete [...]«⁴ Jaspers spricht in seinem Report ein Verdikt gegen Heidegger aus, das für Heideggers akademische Karriere unglückliche Folgen hatte, trotz der Ungenauigkeit seiner die Judenfrage betreffenden Antworten.

Aber weil das Verdikt genau so ist, ist dieselbe Ungenauigkeit für alternative Interpretationen offen, die ihren Ausgangspunkt von dem kleinen »doch« aus Heideggers Antwort auf Jaspers über die *Protokolle der Weisen von Zion* nehmen können. War das »doch« mehr als geheuchelte Freundlichkeit? Steckt in ihm nicht »doch« mehr, als man zunächst annimmt? Kann in ihm nicht »doch« etwas anderes gehört werden, selbst wenn Elemente der Hypokrisie und ausweichender Rhetorik eingemischt sind? Könnte Heidegger nicht konzedieren, dass die *Protokolle der Weisen von Zion* in der Tat »böartiger Unsinn« sind, »doch« dass er, Heidegger, die Wirklichkeit einer »internationalen Verbindung der Juden«, *anders* als die in den *Protokollen* heraufbeschworene krude und unsinnige, postulieren möchte? – Sollte das so sein, wäre die Frage zu stellen, wie nach Heidegger eine solche internationale Intrige aussehen könnte.

Am komplexen Fall des biblischen Propheten Bileam wird deutlich,⁵ dass es in Heideggers angeblich antisemitischen Bemerkungen ein exegetisches Problem gibt. Problematisch ist, wie diese Bemerkungen im Kontext des Denkens des berühmtesten philosophischen Geistes seiner Zeit zu interpretieren sind, wenn sie offenbar zu einem eigentümlich *paranoiden* Denk-Genre gehören. Philippe Lacoue-Labarthe hat Heidegger als den »fraglos größten Denker dieser Zeit«⁶ charakterisiert. Unter der Voraussetzung, dass diese Beurteilung gerecht ist, und nicht nur das, sondern auch unausweichlich – eine Voraussetzung, die wie eine Pille geschluckt werden muss, ohne zusammenzuzucken oder zu lächeln –, wenn die Bemerkung von der »gefährlichen internationalen Verbindung

⁴ Hugo Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus Verlag: Frankfurt a. M. 1992, S. 315.

⁵ Das exegetische Problem wird gefühlt in *Bawa Batra* 14b: »Moses schrieb sein Buch, und die Bileam-Passage [...]« Vgl. auch Flavius Josephus: *Antiquitates Iudaicae* 4.6.13.

⁶ Philippe Lacoue-Labarthe: *Die Fiktion des Politischen*. Edition Patricia Schwarz: Stuttgart 1990, S. 27.

der Juden« im Kontext dieses außergewöhnlichen Geistes, in dem sie kreiste, gedeutet werden muss, dann muss vermutlich etwas wie Lacans Vorschlag, dass die Paranoia in ihrer *syntaxe originale* betrachtet und berücksichtigt werden muss, zur Geltung kommen. Sie muss in Betrachtung und Berücksichtigung von Heideggers philosophischem Denken als einer *connaissance paranoïaque*⁷ hermeneutisch vorausgesetzt werden. Kein sorgfältiger Heidegger-Leser kann die außergewöhnliche Tiefe und Reichweite dieses Denkens bezweifeln. Liegt es nicht nahe, dass ein besonderer Geist von solch *noetischen* Tiefen etwas gleich Außergewöhnliches in seinen *paranoetischen* Schichten zu bieten hat? »Wer groß *denkt*«, warnt Heidegger, »muß groß irren.«⁸ Aber was ist ein großer Irrtum? Ist das Maß der Größe eines Irrtums vom Ausmaß des Kollateral-Schadens, der aus der dem Denken inhärenten »Anarchie« zu folgen scheint? Oder ist es möglich, dass die großen Fehler eines großen Denkers, während ihnen offenbar die Wahrheit seiner großen Gedanken abgeht, nichtsdestotrotz um mindestens einen Grad größer sind als seine größten Gedanken, genau auf Rechnung der genialen Ungeheuerlichkeit des Irrtums, weshalb solch große Irrtümer einen zusätzlichen Grad im Erleuchtungspotential erreichen – wie eine Finsternis, die um dunkle Übertreffung ihrer Dunkelheit bittet?

Unter dieser letzten Voraussetzung scheint das exegetische Problem nicht ein Hindernis der Erleuchtung, sondern das nützlichste Symptom fürs Lokalisieren der präzisen Koordinaten zu sein, an denen die größten Ängste vor einer jüdischen Weltverschwörung die dunkelste Materie ihres machtvollsten Potentials verbergen. Das Problem der Paranoia erreicht eine neue Tiefe im Geist des größten Denkers seiner Zeit. Die Paranoia, neben jeder psychologischen Ätiologie, ist in Heideggers Erläuterung des Denkens selbst impliziert, im Denken als solchen, noein, als etwas, das in einer gegebenen Zivilisation mit einer gegebenen Geschichte seit dem Tag, an dem vielleicht von Parmenides das Denken entdeckt wurde, eine große Rolle spielt. Ist es möglich, dass alles westliche Denken »paranoïdes Wissen« ist? Ist es nach Heidegger und Lacan möglich, dass das Denken selbst auf diese Weise strukturiert wurde, hinter einer prismatischen Tarnkappe, aus der das Wort

⁷ Vgl. Jacques Lacan: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Éditions du Seuil: Paris 1975, S. 387f.

⁸ Martin Heidegger: *Anmerkungen II* (GA 97), S. 179. Vgl. Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S. 81.

»Wissenschaft« in goldenen Buchstaben hervorleuchtet, so dass es vorbestimmt ist, sich selbst in seinen Auseinandersetzungen mit der unverbesserlichen *naïveté* des Judentums paranoetisch auszudrücken?

Mit anderen Worten: Falls Denken, in der Furche besonders seines europäischen Ursprungs und seiner Geschichte, etwas Essenzielles seiner alten europäischen Identität zurückhält, selbst wenn es sich, wie das *deutsche* Streben nach Selbstbehauptung,⁹ in regionale Strebungen dieser Identität verzweigt, ist der Jude dann nicht *doomed*, wie dunkle Flecken in den peripheren oder den tiefsten Tiefen von Lacans Spiegel erspäht zu werden; einem Spiegel, in dem der Infant sein *Idem* sucht, seine Selbst-Gleichheit, der er sich vorher im Blick auf sein Spiegelbild entfremdet hat?¹⁰ Der Spiegel deutet eine Verschwörung zwischen dem Spiegelbild und anderen im Raum an. Insofern Denken eine demographische Dichte hat, dürfte es unvermeidlich sein, dass es eine Art von paranoetischer Wachsamkeit für die Gefahr mobilisiert, die von einem ausländischen »sie« ausgehen muss, das sich gegen die *Wahrheit* verschworen hat. Und das simple Faktum ist, dass, strukturell gesprochen, das Exil der Aschkenasim bis 1942 in das große Konstrukt der europäischen Zivilisation *mit der basalen Konfiguration einer Verschwörung* hineingepasst hat.¹¹ So ist, in Heideggers Geist, der paranoetische Verdacht mithin gezwungen, auch auf der Fährte der »überall unfaßbaren« Gefahr des Weltjudentums und der von

⁹ Zu den griechischen Ursprüngen der europäischen Paranoesen gibt es eine starke These bei R. Menahem M. Schneerson: *Maamar Tanu Rabanan Mitzvat Ner Hanuka 5738. Sefer haMaamarim Melukat*. Bd. 2. Brooklyn: Kehot 2002, S. 162–68. Die deutsche Mimetologie der Griechen wurde oft analysiert von Philippe Lacoue-Labarthe (z. B. in *L'imitation des modernes*, in: ders., *L'Imitation des Modernes*. Typographies II. Galilée: Paris 1986, S. 72ff., 173. Vgl. Winkelmanns double bind: »Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten [...].«, in: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*, 1755). Während das Problem als wichtig erfahren wird, muss es aus der *trigonometrischen* Perspektive des Judentums als übertrieben erscheinen.

¹⁰ Vgl. Jacques Lacan: *Écrits*. Éditions du Seuil: Paris 1966, S. 96–98.

¹¹ Wie Nancy zur jüdisch-christlichen Zwillingshaftigkeit bemerkt, führt das Judentum »eine Mutation in der Identität des Abendlandes und der Abendländer« herbei: »eine Mutation eines Selbst-Bezugs, dem nichts vorher geähnelt hat«. Jean-Luc Nancy: *Banalité de Heidegger*. Galilée: Paris 2015, S. 52.

Gegensetzungen

Einleitung

Im Licht der vorangegangenen Betrachtungen der Gestalt des Problems oder, besser, der *Herausforderung*, die Heideggers Anti-Adamismus bedeutet, ist es nun möglich, sich der substantiellen Übung der Auseinandersetzung zuzuwenden.

Lassen wir für einen Moment den kämpfenden Arm sinken, der das kritische Urteil über Heidegger schwingt, um von dem *vorurteilsbehafteten Körper*, mit dem der Arm verbunden ist und aus dem er seine volle Drehkraft erhält, eine Bestandsaufnahme zu machen.

Und im eigentlichen Sinne kann an dieser Stelle, in nichts weiter als einem Buch, natürlich nur eine *Bestandsaufnahme* stattfinden, selbst wenn das Schreiben dazu tendiert, sich in die Vorstellungswelt des Kampfes entführen zu lassen. Darum ist es nicht mehr als eine Auseinandersetzung. Jeder eigentliche Angriff involviert die Manifestation eines totalen *Einsatzes* als Hinzufügung zu und im Lichte des verwundbaren jüdischen Vorurteils, das gegenüber Heidegger angesetzt wird. Auseinandersetzung bedeutet hier nichts weiter, als eine Stellung an der Front zu beziehen.

Nun hat die Übung an drei Fronten stattzufinden: *Welt, Boden* und *Erde*. An den ersten beiden Fronten spielt sich der Kampf voraussichtlich zwischen zwei einander feindlichen Vorurteilen ab: Heideggers Einsatz für Welt und Verwurzelung in der Erde auf der einen Seite, auf der anderen Seite der Einsatz des Juden für Welt- und Wurzellosigkeit. An der dritten Front findet die Konfrontation zwischen Heideggers Verpflichtung zu einer permanenten Destruktion des Humanismus und dem Einsatz des Juden für den Hebräischen Humanismus statt.

Die hermeneutische Strategie, die an diesen drei Fronten angewendet wird, involviert drei Welt-Gegenüberstellungen. Heideg-

gers Worte »Welt«, »Boden« und »Erde« werden *gegen* drei hebräische Worte – nämlich »od«, »erez« und »adama« (insofern sie in drei verschiedenen Landschaften der Tora erscheinen) – aufgeboben. Heideggers Worte werden jeweils der Tora gegenübergestellt, als suchten sie eine Entsprechung im Hebräischen, um zu untersuchen, wie ihnen dabei geschieht.

Solch eine Übung der *Gegensetzung* – wenn der Neologismus erlaubt ist – würde als eine methodische Art von bewusster Fehlübersetzung operieren, modelliert nach Heideggers Verständnis von Übersetzung: »Übersetzen« ist gar nicht so sehr ein ›Über-setzen‹ und Hinübergehen in die fremde Sprache mit Hilfe der eigenen. Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden.«¹ Die Auseinandersetzung, an die Heidegger hier zu denken scheint, ist noch eine grundsätzlich respektvolle; weshalb sie noch verdient, eine Übersetzung genannt zu werden. *Gegen*-setzung dagegen wäre eine weniger freundliche Form der Auseinandersetzung. *Gegensetzung* müsste die unfreundliche Seite einer Art von Übersetzung im Sinne dessen sein, was die fundamentale Aufgabe der jüdischen Philosophie ist, wie sie sich beim Fürsten der jüdischen Philosophen Rabbi Moses Maimonides, in seinem *Führer der Unschlüssigen*,² beispielhaft zeigt.

Gibt es ein hebräisches Wort, das dem Wort »Gegensetzung« korrespondiert, oder eine methodologische Präzedenz für solch

¹ Heidegger: *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 53), S. 80. *Gegensetzung* wäre gewissermaßen eine unfreundliche Wendung für das, was Benjamin im Sinn hat, wenn er schreibt: »Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung«; Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. Gesammelte Schriften, Bd. IV/1. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1972, S. 21.

² Während die Übersetzung die explizite Aufgabe der ersten 70 Kapitel des »Führers« ist, ist sie nicht weniger die implizite Aufgabe der gesamten Abhandlung. Die Heimat des *jüdischen Denkens* ist Midrasch und Kabbala. Die Aufgabe der *jüdischen Philosophie* ist es entweder (1), das »Hebräische ins Griechische zu übersetzen«, wie Levinas sagt (aber Levinas' Lesung der Megilla 8b–9b in: *À l'heure des Nations*. Minuit: Paris 1988, S. 43–65, müsste an die talmudische Argumentation von Binyamin Moore in seiner Einleitung zu seiner Übersetzung der Tora in *The Margolin Edition*. Feldheim: Jerusalem 1999, S. XXIII f., angepasst werden, um Benjamins Sicht der Aufgabe näherzukommen); oder (2) nichtjüdische Denkweisen gegen jüdisches Denken zu *kontrastieren*, insbesondere wenn diese Denkweisen, wie in Heideggers Fall, mehr »persisch« (βάρβαρος) als »griechisch« sind.

einen Zugang im jüdischen Denken? Und wenn nicht im jüdischen Denken, so gibt es doch gewiss in der jüdischen Erfahrung eine Art von Auseinandersetzung, die diese Dynamik darstellt. Das hebräische Wort dafür ist *brit*, das traditionell mit »Bund« übersetzt wird. Während diese Übersetzung recht gut zu vielen Bündnissen passt, in denen zwei Parteien in einer Art von wechselseitigem Respekt und sogar freundlicher Übereinstimmung so wie im Bund zwischen Abraham und Abimelech in Be'er-Schewa (1. Mose 21:22-34) oder zwischen Abraham und Gott (Kap. 15) zusammenkommen (das *con-venire* eines Abkommens (covenant)), gibt es einen Typus von *brit*, der auf wechselseitiger Respektlosigkeit und bitterer Animosität basiert. Wenn z. B. Jakob und Laban in Galeed (31:43-55) einen *brit* machen, wo sie Steine aufhäufen und eine Säule errichten, auf dass »dieser Haufe Zeuge und das Denkmal ein Zeugnis sei, daß weder ich über diesen Haufen zu dir hinausgehe, noch daß du über diesen Haufen und dieses Denkmal zu mir hinausgehst zum Bösen« (52), dann ist das ein *brit*, der einen profunden *différend* attestiert, der zwischen zwei einander feindlichen Parteien, die noch nicht einmal bei denselben Gottheiten schwören können, auf dem Spiel steht. Solch ein *brit* drückt das Etymon des hebräischen Wortes glaubwürdiger aus als jeder Begriff, der die Bedeutung »Bindung« impliziert: *brit* stammt von dem Verb »schneiden« – wie im *brit*, den Gott »schneidet« (15:18) und den Abraham damit symbolisiert, dass er die Körper eines Kalbs, einer Ziege und eines Schafbocks in zwei Hälften zertrennt.

1. Gegensatzung. Welt | Od

Die Textstelle der ersten Gegensatzung ist das 5. Buch Mose. Das Schlüsselwort dieses Textes ist *od*, das mit »mehr« oder »sonst« übersetzt wird. In diesem Kapitel des 5. Buches fragt Moses die Israeliten, ob sie irgendeinen Bericht über eine Gottheit gehört hätten, die mit den Menschen aus einem Feuer kommuniziert hätte:

Oder ob Gott versucht habe hineinzugehen und sich ein Volk mitten aus einem Volk zu nehmen durch Versuchungen, durch Zeichen, durch Wunder, durch Streit und durch eine mächtige Hand und durch einen ausgestreckten Arm und durch sehr schreckliche Taten, wie das alles der HERR, euer Gott, für euch getan hat in Ägypten vor deinen Au-

gen? Du hast's gesehen, auf daß du wissest, daß der HERR allein Gott ist ... und keiner mehr. (5. Mose 4:34f.)

Die Ellipse des letzten hebräischen Satzes, hier provisorisch durch drei Punkte markiert, verdient eine vorsichtig entfaltende Enträtselung. Der Heideggersche Term, der gegen diese besondere Instanz, ein hapax legomenon, des *od* gegengesetzt wird, ist *Welt*, so wie sie im Satz von der »Weltlosigkeit des Judentums« erscheint.

*

Dieses Phänomen – die Weltlosigkeit des Judentums – erfasst Heidegger vollkommen korrekt.³

Korrekt, weil er seine jüdischen Quellen kannte? Es ist nur fair, vorauszusetzen, dass er in dieser Hinsicht im Grunde ein Analphabet war. Nein, es würde sicherer sein, wenn man sagte, Heidegger habe eine korrekte Einsicht in diesen Aspekt des Judentums erlangt, weil er, alles in allem, der größte Denker seiner Zeit war; und dass man nur der größte Denker seiner Zeit wird, indem man – unter anderen intellektuellen Tugenden – die größte *Intuition* seiner Zeit besitzt. Aber da gibt es eine Falle. Wenn eine superlativische Intuition mit einem abgrundtiefen Alphabetismus kombiniert wird, tendiert man dazu, recht zu haben, ohne dass man weiß, dass und wie recht man hat.⁴ Und folglich und folgerichtig hat man (bei was auch immer es sei) keine Ahnung, dass und wie *weit* man unrichtig und unrecht liegt. Das lässt die Intuition paranoetisch werden und gehört in die Kampfzone der Vorurteile. Heideggers geradezu prophetische Intuition, eine paranoetische Intuition für diesen geheimen Segen des Judentums, die in vielen Hinsichten mit der Intuition »des Mannes mit geschlossenem Auge, der Gottesworte hört, der die Gedanken des Höchsten kennt« (4. Mose 24:15-16) zu vergleichen ist, zeigt das verfluchte Antlitz einer finalen Hypothese, die als Maske identifi-

³ Die Beobachtung per se stammt freilich nicht von Heidegger. Siehe z. B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Frühe Schriften. Werke*. Bd. 1. Hrsg. E. Moldenhauer & K.M. Michel. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1971, S. 279.

⁴ Beaufret erinnert sich, was Heidegger einmal während des Seminars in Le Thor 1966 bemerkt hat: »Wer meine Grenzen sieht, der hat mich verstanden. Ich kann sie nicht sehen.« Jean Beaufret: *Dialogue avec Heidegger: I. Philosophie grecque*. Minuit: Paris 1973, S. 17.

ziert werden muss – die heruntergerissen werden muss, damit man das segnende Gesicht dahinter sieht.

Hypothese 4 – Die »Stelle«, von dem die unbewusste levitische jüdische Verschwörung ausgeht, ist Weltlosigkeit. Bevor diese finale Hypothese sich dokumentiert, mag – indem ich das Argument der Konklusion und daher den ganzen Sinn der Übung antizipiere – erwähnt werden, dass die Charakterisierung des Judentums als »weltlos« gewiss einen intrinsischen rhapsodischen Mehrwert hat, der in seiner Bedeutung allerdings jenseits des Rhapsodischen liegt. Sie konzentriert sich in einem Bild der *Humanität*, einer Humanität, für die die Aufgabe der Seinsfrage keineswegs wesentlich oder wichtig ist, wie Rabbi Schimon ben Raban Gamliel sagt: »Frauen ist nicht die Hauptsache, sondern eher die Tat.«⁵

Zudem muss eingeräumt werden, dass die Erwartungshaltung in Bezug auf einen »Beweis« für die Hypothese relativ niedrig ist. Jenseits ihres hebräischen Kontexts scheint die Sprache der zu präsentierenden Beweis-Texte theologisch, metaphysisch und ontotheologisch zu sein. Und dass diese hebräischen Texte noch etwas anderes sind, bedarf keines Beweises. Es gibt keinen, es gibt nur einen Ozean von Bildung, in dem einer schwimmt oder nicht schwimmt.⁶ Vom Standpunkt einer minimalen hebräischen Bildung aus kann nicht mehr gesagt werden, als dass diese Texte, in ihrer Artikulation eines nachontologischen Vorurteils, als Muster eines irgendwie vergleichbaren »vorontologischen Verständnisses«⁷ erscheinen. Wenigstens muss die *meta-metaphysische* Tragweite, die Heidegger Hölderlins Dichtung zuspricht, auch diesen Texten a priori eingeräumt werden, die weder philosophisch noch poetisch zu nennen sind.

Eine essenzielle Regel, die zum ersten Mal von Rabbi Samson Raphael formuliert worden ist, erklärt, warum es »keine größere Gedankenlosigkeit gibt, als die Tora ›Theologie‹, selbst noch ›jüdische Theologie‹ zu nennen. *Theologie* enthält die Gedanken von Menschen über Gott und göttliche Dinge. Die *Tora*, wie auch

⁵ *Pirke Awot* 1:17.

⁶ Ein Statement von unschätzbarem Wert über den Vorrang der »Magie des Schrifttums« vor dem faden Katechismus des kognitiven Glaubens ist Benjamins Brief an Buber vom Juli 1916. Vgl. Walter Benjamin: *Briefe*. Bd. 1. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1966, S. 125–28.

⁷ Wie Heidegger in seiner Interpretation der Cura-Fabel in *Sein und Zeit*, §42, S. 261–65.

immer, enthält Gottes Gedanken über Menschen und menschliche Dinge.«⁸ In einer noch prägnanteren Formulierung: »Die Bibel ist nicht die Theologie des Menschen, sondern Gottes Anthropologie.«⁹ Das also ist der einzige Weg, die Tora mit lexikalischer Treue zu *lesen*, ihre göttliche Autorschaft anzuerkennen, wenn auch nur in einem hermeneutischen *modus operandi*. Alles, was über die Weltlosigkeit des Judentums gesagt werden kann, findet seinen besonderen Typus der »Wahrheit« in Michas Mahnung zur Vorsicht vor der Theologie: »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist.« (Micha 6:8)

Die Kehrseite desselben Haftungsausschlusses bezieht sich im Übrigen auf Heideggers *Weltbegriff*, noch bevor dieser in eine Gegensatzung gestellt wird. Der nicht-theologischen Bedeutung von *od* in Deuteronomium 4:35 entspricht die nicht-ontotheologische Bedeutung von *Welt*. Heideggers Weltbegriff selbst entspringt dem Bedürfnis, eine Ganzheit zu bezeichnen, die sich vom »All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann«, unterscheidet.¹⁰ Für die Metaphysik, also für die Ontotheologie, ist die Natur, das Weltall, der Kosmos der griechischen Ontologie, der durch die »Schöpfungsgeschichte« der christlichen Theologie unterstützt wird, das Seiende im Ganzen. Der natürliche Kosmos ist entschieden das, was die Welt *nicht* ist. Tatsächlich ist er, die Gesamtheit der vorhandenen Dinge, »innerweltlich«.¹¹ Der Kosmos wird innerhalb der Welt entdeckt, erst Stück für Stück und dann durch Induktion von den Teilen zum Ganzen. Die Welt hingegen ist die ursprüngliche Um- und Lebenswelt,¹² »die Bewandnisganzheit, die enge-

⁸ R. Samson Raphael Hirsch: *Gesammelte Schriften I*. Kauffmann: Frankfurt a. M. 1902, S. 89.

⁹ Abraham Joshua Heschel: *Man is not Alone*. JPS: Philadelphia 1951, S. 129. Auf dieselbe Regel wird angespielt von Leo Baeck: *Das Wesen des Judentums*. Rathausen & Lamm: Berlin 1905, S. 21ff. sowie von Hermann Cohen in seiner Lektüre von Micha 6:8 in *Jüdische Schriften*. Bd. 3. Schwetschke: Berlin 1924, S. 124f.

¹⁰ Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S. 87. Mit der »sensationellen« (Gadamer) Entwicklung des Kunstwerk-Aufsatzes von 1936 tritt der Weltbegriff in eine wichtige neue Phase ein, in der die Welt eine »Offenheit« bedeutet, die im Streit mit der Erde entsteht. Als solches »Kunststück« beginnt sich die Welt dann in ihren seinsgeschichtlichen Tiefen zu zeigen. In der vorliegenden ersten Gegensatzung steht jedoch nur der ursprüngliche und nachhaltig bestimmende Durchbruch auf dem Spiel: die Welt als *totale Umwelt*.

¹¹ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), S. 235.

¹² Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S. 90ff. Cf. *Grundprobleme der Phä-*

re oder weitere – Zimmer, Wohnung, Siedlung, Dorf, Stadt«, die sich bis zum letzten Horizont als der totale »Zusammenhang der *Bedeutsamkeit*«¹³ des täglichen Daseins zeigt. Da es sich hier um diesen heideggerschen Weltbegriff handelt, sind die verschiedenen aufgerufenen hebräischen Texte, die notwendigerweise theologisch, metaphysisch und ontotheologisch erscheinen müssen und die offiziell zur Klasse der »kosmogonischen« Texte gehören, theologisch, metaphysisch und ontotheologisch von geringem Interesse. Sie sind vielmehr strikt wegen ihrer existenzialen Bedeutungen und Implikationen aufzurufen. Bekanntlich gibt es kein biblisches hebräisches Wort für »Kosmos« oder »Welt.« Es gibt Himmel und Erde. Auf Hebräisch wird derjenige, der die Tora auf der ersten Seite öffnet, um über Himmel und Erde zu lesen, sofort eingeladen, ohne Umweg über die Metaphysik mit warmen Füßen auf die feste, kühle Erde und mit gebeugtem Kopf unter den erleuchteten, leichten, sonnigen und gestirnten Himmel zu treten.

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser ...

Dies ist der erste und letzte Text, der die Hypothese der Weltlosigkeit des Judentums dokumentiert. Alle anderen Texte sind Kommentare zu ihm. Der primäre Text ist ganz simpel und buchstäblich der erste Satz des Judentums: Genesis 1:1.

Die hebräischen Kommentare zu diesem Vers sind natürlich »viel edler denn die köstlichsten Perlen« (Sprüche 31:10) an Wert und Zahl. Als bequemer Einstieg mag der solide und klare Kommentar von Rabbi Moses Naḥmanides dienen. Naḥmanides erläutert die Bedeutung des Wortes *bara*, »schuf«: »Der Heilige Eine, gesegnet sei Er, schuf alles geschaffene Seiende aus dem absoluten Nichts. Und wir haben kein Wort in der Heiligen Sprache, um etwas aus dem Nichts hervorzubringen [hajesch me-ajin] als *bara*.« Nachdem er dann die kabbalistischen-alphabetischen Etymologien der Worte *tohu* und *bohu*, »formlos« und »leer«, erläutert hat (das erste besonders in Begriffen einer rein stofflichen Potentialität, die nur als ein frustrierender Prozess von Auslöschung und wiederholter Benennung bezeichnet werden kann), zitiert Naḥma-

nomenologie (1919/1920) (GA 58), S. 33ff.; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63), S. 85ff.

¹³ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), S. 235. Vgl. *Sein und Zeit* (GA 2) S. 84ff.

nides einen Vers aus Jesaja, in dem *tohu* mehr in einem politischen als in einem kosmologischen Kontext erscheint: »Alle Völker sind vor ihm wie nichts und gelten ihm als *tohu*.« (Jesaja 40:17) Denn *tohu* erscheint [in der Ordnung der Schöpfung] sofort nach dem Nichts, ist aber dennoch kein Ding. Und so wird im *Sefer Jetzira* konstatiert: »Er schuf Sein von *tohu* und machte *Es gibt nichts* in *Es gibt* [*äno jeschno*].«¹⁴ Im Lateinischen: *creatio ex nihilo*.

Wenn er auf den Begriff der *hyle* und seinen importierten Rahmen zu sprechen kommt, entfaltet Naḥmanides die Bedeutung von *tohu* selbstverständlich in der Aristotelischen lingua franca des Mittelalters. Nun könnte man alle Arten von Fragen über die metaphysische Konstitution der primordialen *hyle* und ihren paradoxen »weder-nichts-noch-etwas«-Status stellen. Naḥmanides aber entfernt sich sehr schnell von der Metaphysik, wenn er an die hebräische Etymologie von *tohu* erinnert, die Rabbi Berachja im alten kabbalistischen Text »Der Bahir« formuliert: »Was ist *tohu*? Etwas, das verwirrt (*taha*).« Dieselbe Etymologie steckt implizit in Raschis Übersetzung von *tohu* in das mittel-französische Wort *estordison*, d. h. *étourdissant*, erstaunlich, erschütternd. *Tohu* wird nicht wie das »Chaos« (*cháos*) im Sinne einer vor-kosmischen Situation verstanden, der die Ordnung (*kósmos*) fehlt. Es ist das erstarrte und vibrierende Trauma einer Umwelt, ein unendlicher Schwindel, der auf dem Rand seines eigenen Abgrunds balanciert.

Bringt das nicht das Nichts der *creatio ex nihilo* auf das Spielfeld von Heideggers *Was ist Metaphysik?* (1929), mit seiner Interpretation des *nihil* in Begriffen der Angst? Ist dies das Nichts, das Anlass zur großen metaphysischen Frage gibt, die Leibniz stellt: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«¹⁵ Die allgemeine hermeneutische Region, in der *tohu* als etwas erklärt wird, das erstaunt und verwirrt, umfasst sicher auch Heideggers Angst. Innerhalb dieser Region aber gibt es eine markierte Differenz in der »Grundstimmung« zwischen dem Erstaunen des *tohu* und der Angst des Daseins. Und diese Differenz scheidet Heideggers »helle Nacht des Nichts der Angst«, worin »erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen erstet«, »das Übersteigen des Seienden im Ganzen«, in dem das »reine Sein und das reine Nichts also dasselbe ist«,¹⁶ von dem *tohu* oder dem »ist nicht« in Genesis

¹⁴ R. Mose Naḥmanides: *Peruschäj haTora*. Owadja: Rom 1470, Folio 3a.

¹⁵ Heidegger: *Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken* (GA 9), S. 122.

¹⁶ Ebd., S. 114–20.

1:1. Die markierte Differenz in der Stimmung klingt in dem Vers wider, den Naḥmanides Jesaja entnimmt: »Weniger als nichts und *tohu* sind sie im Blick auf Ihn!« Was denkt sich Jesaja dabei? Der Vers bezieht sich im Kontext auf die babylonischen Eindringlinge, genauso wie auf alle angriffslustigen Nationen, die es auf Israels Zerstörung abgesehen haben. Jesajas Worte sind dazu bestimmt, Jerusalem und die Israeliten zu trösten und zu ermutigen: »Tröstet, tröstet mein Volk!« (Jesaja 40:1), so beginnt Jesaja dieses Kapitel seiner Botschaft. Das Wort *tohu* ist Teil einer energischen rhetorischen Botschaft, deren Zweck es ist, die *Immaterialität der Bedrohung*, die auf Israel übergreift, herauszustellen: »Sie sind nichts! weniger als nichts!« Die Existenz des großen babylonischen Reiches des Nebukadnezar ist in einem gewissen Sinne ein Betrug. Das Reich existiert offenbar; es ist also keine Halluzination. Und doch enthält seine Existenz als solche in ihrem ontologischen Gewebe eine essenzielle Nichtheit; eine solche Nicht-Substantialität kann kein Gegenstand der Sorge sein; ihre Drohungen sind leer. Es ist diese von Jesaja ausgedrückte Rhetorik der inneren Nichtheit, die Naḥmanides auf das Universum im Ganzen ausdehnt. (Nicht bloß, weil ein politisches Phänomen ein kosmogonisches »illustrieren« kann, sondern weil wahre kosmogonische Prinzipien sich in allen Phänomenen ausdrücken, so auch in politischen.) *Tohu* ist ein Beinahe-Etwas, ein Essenziell-Nichts, der schiere Bindestrich eines Nichts-Etwas. Wenn es in seiner griechisch-metaphysischen Gestalt der *hyle* erscheint, macht es zwar den Eindruck, eher Etwas als Nichts zu sein, wie auch immer »asubstanziell« dieses Etwas sein mag. Aber dieses Etwas ist *nichts, worüber man sich im ultimativen Schema der Dinge Sorgen machen müsste*, so wie die gewaltigen Armeen des Nebukadnezar keine ultimative Bedeutung in Gottes Plan für Israel haben. In der Tat korrespondiert die völlige Leerheit der Drohung unmittelbar mit der *Fülle* des göttlichen Trostes.

Oder ist diese Lesart zu nahe am Jesaja-Zitat? Immerhin zitiert Naḥmanides auch die Lehre eines anderen alten kabbalistischen Textes, des *Sefer Jetzira*,¹⁷ der sehr gut mit dem metaphysischen Ton der Begriffe wie *hyle* und *nihil* zu zusammenzuklingen scheint:

¹⁷ Scholem datiert den Ursprung des Texts irgendwo zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert. Vgl. Gershom Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*. A.a.O., S. 75. Die jüdische Tradition spricht seine Autorschaft Abraham zu; vgl. *Sohar* 2:275b, *Sohar Hadasch* 37c, *Sefer Rasiel* 8b, *Pardes Rimonim* 11:1.

»Er schuf Sein aus *tohu* und machte *es gibt-nicht* in *es-gibt*.« Ist das nicht grundsätzlich das *ex nihilo* des theologischen Denkens? Der Ausdruck aus dem *Sefer Jetzira* (2:6) erscheint im ursprünglichen esoterischen Kontext folgendermaßen:

Er formte Wirklichkeit aus *tohu* und macht das *es gibt-nicht* zu einem *es-gibt* [äno jeschno]. Er schnitt große Pfeiler aus Luft, die nicht gefasst werden können. Das ist ein Zeichen: *Alef* mit allem, und alles mit *Alef*. Er schaut aus, verwandelt und macht jedes geformte Ding und jeden gesprochenen, einen Namen. Ein Zeichen für diese Sache: 22 Dinge in einem Körper.

Das ganze *Sefer Jetzira* ist eine Darstellung der *Quantenalphabetik*, mit der die Welt geschaffen wurde.¹⁸ Genauso wie in John Daltons *Neuem System der chemischen Philosophie* von 1808 eine aus der physiko-chemischen Perspektive beobachtete Wirklichkeit ein paralleles Universum von Molekülen zur Grundlage hat, ist dieselbe Wirklichkeit, betrachtet aus der Perspektive eines Bewusstseins, das die Welt als eine Art von *Kommunikation* erfährt – um den hebräischen Charakter dieser Kommunikation zu betonen, kann sie als eine *ur-masoterische* Kommunikation betrachtet werden –, ist also dieselbe Wirklichkeit, die »Schöpfung« genannt wird, zusammengesetzt aus einer Art von Quantenbasis, bestehend aus den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Das ist das heilige Alef-Bet, das als das elementare Material dient, aus dem die Heilige Sprache, die von Gott gesprochene Sprache, das Hebräische, komponiert ist. Ins Innere ihrer primordialen Einheit zurückgeführt »emanieren« die 22 Buchstaben »aus einem Namen«, nämlich dem Tetragrammaton.¹⁹ In der ersten Reihe möglicher Kombinationen, der zweiwertigen Kombination, erzeugen die 22 Buchstaben 231 »Tore«: »Alef mit Allem«, d. h. Alef-Bet (אָ), Alef-Gimel (אָג),

¹⁸ Der Begriff eines Quantenalphabets und seiner entsprechenden Technik (ziruf otijot) erscheint in der talmudisch-aggadischen Literatur, z. B. *Berachot* 55a, *Menahot* 29b, *Sanhedrin* 65b (wo der *Sefer Jetzira* namentlich erwähnt wird), *Jeruschalmi Hagiga* 10a, *Gen. Raba* 1:10, *Midrasch Tevilim* 3:2. In der Geschichte der Kabbala wird das Quantenalphabet ein Teil ihres curriculums, z. B. bei R. Mosche Cordoveros *Pardes Rimonim* (Krakau 1591), *Sba'ar* 27, 189a–190a; *Emek haMelech* 1:2–3. Es erreicht einen Höhepunkt in den Arbeiten von R. Abraham Abulafia (1240–1291); vgl. Moshe Idel: *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. SUNY: New York 1989.

¹⁹ *Sefer Jetzira* 2:5.

Alef-Dalet (אד) etc. (= 21 Kombinationen); »und alles mit Alef«, d. h. Bet-Alef (בא), Bet-Gimel (בג) etc. (= 22 Buchstaben für die zweiwertigen Kombinationen veranschlagt); ergeben 462 (= 21 x 22) zweiwertige Kombinationen; wenn man die gespiegelten Kombinationen ignoriert, d. h. wenn man Alef-Bet (בא) und Bet-Alef (אב) als jeweils nur eine Kombination zählt, ist das Resultat 231 (= 462 ÷ 2). Das sind die »Tore«, die die hebräische Sprache passiert, um die ersten 462 möglichen hebräischen Proto-Worte zu erzeugen, d. h. mögliche Worte mit zweiwertigen Wurzeln. Jenseits davon erscheinen dann die dreiwertigen Wurzeln der Mehrzahl der hebräischen Worte.

Wie solche Buchstabenkombinationen prinzipiell funktionieren, wird in einfacher exoterischer Sprache von Rabbi Schneur Saloman von Ljady, einem frühen hassidischen Meister, in Bezug auf das dreiwertige hebräische Wort für »Stein« *e-v-n* (עבן) erklärt und illustriert:

Obwohl nun der Name *e-v-n* in den Zehn Äußerungen der Tora [in der ›Kosmogonie‹ der Genesis] nicht genannt wird, fließt dennoch eine Lebens-Kraft zum Stein durch Kombinationen und Ersetzungen der Buchstaben, die in die 231 Tore übertragen werden, wie es im *Sefer Jetzira* erklärt wird, bis die Kombination des Namens *e-v-n* aus den Zehn Äußerungen herabsteigt und von ihnen abgeleitet wird, und das ist die Lebens-Kraft des Steins. Und so ist es mit allen geschaffenen Dingen in der Welt – ihre Namen in der Heiligen Sprache sind die eigentlichen ›Buchstaben der Rede‹, die aus den Zehn Äußerungen in der Tora, Grad für Grad, herabsteigen, mittels der Ersetzungen und Vertauschungen der Buchstaben durch die 231 Tore, bis sie es erreichen und dazu in diesem besonderen Ding verwendet werden, Leben zu geben.²⁰

Ohne sich in die esoterischen Details des Quantenalphabets zu vertiefen, sollte die allgemeine Wichtigkeit der Lehre klar sein. Es ist ein kabbalistisch-wissenschaftlicher Kommentar des dritten Verses der Tora und seiner neun Kontrapunkte: »Und Gott sprach: Es werde Licht; und es ward Licht.« Das erste Wort verlangt eine besondere Betrachtung: *vajomer*, »und Gott sprach«. Die erste Sache, dass es ein »es ist« (*jeschno*) gibt, ist Licht. Das Licht wird gemacht mit Mitteln des Wortes »Licht« (*or*), des von Gott gespro-

²⁰ R. Schneur Saloman von Ljady: *Scha'ar haJihud wehaEmuna*, der zweite Teil von *Likutaj Amarim Tanja*. Re'em: Vilna 1900, S. 76bf. Vgl. *Nefesch haHajim* 3:11.

chenen heiligen Wortes in der Heiligen Sprache. Das Wort geht dem Ding voraus, wie auch des Dinges Wahrheit und Wesen.

In der Folge einer jahrtausendelang von der Bibel genährten zivilisatorischen Diskursivität erreicht auch heute noch die radikale Neuheit dieser Lehre kaum unser Bewusstsein. Im Kontext der alten Mythologien, in denen diese Lehre zuerst auftrat, war es gleichbedeutend mit einem Skandal. Denn auf dem einen oder dem anderen Weg ist jede antike mythologische Kosmogonie des Nahen Ostens und der mediterranen Welt die Verlängerung einer Theogonie, in der eine Vielzahl von Göttern aus einer natürlichen primordialen Matrix geboren wird, die älter ist als die Götter selbst:²¹ im sumerischen Mythos des Nammu ist dies das urzeitliche Mutter-Meer; in dem allerersten babylonischen kosmogonischen Text, dem *Enuma Elisch*, eine fruchtbare Vereinigung der urweltlichen Wasser Apsu und Tiamat; in ägyptischen Mythen²² ist es Nun; in griechischer Mythologie Okeanis, der »Vater von allem« (Homer); oder Chaos, Gaia, etc. (Hesiod). Antike kosmogonische Mythologien aus der ganzen Welt tendieren dazu, denselben Mustern zu folgen, die interessanterweise Ähnlichkeit mit dem zeitgenössischen Muster wissenschaftlicher Kosmogonie haben, der Big-Bang-Theorie. In dieser neueren Kosmogonie lautet der Name für die primordiale Mutter oder Matrix natürlich anders: Anstelle von Chaos oder Nun postuliert die Theorie einen »hohen Dichte- und Temperaturzustand« eines schon existierenden nexus von Zeit, Raum und Energie. Andererseits stimmt die Theorie mit all den alten kosmogonischen Mythen darin überein, dass es kein *ex nihilo* gibt, sondern nur ein »etwas von etwas«, das sich an die metaphysische Parmenidäische Regel des *ex nihilo nihil fit*²³ hält. Offenbar wird auch hier ein Gesetz der Bewahrung des Seins beachtet.

Der biblische Schöpfungsbericht muss all solche Kosmogonien skandalisieren, nicht gerade weil die neue Regel *ex nihilo fit ens*

²¹ Jehezkel Kaufmann: *Toldot haEmuna haIssraelit*. Bd. 1,2. Bialik: Jerusalem 1960, S. 303–324.

²² Selbst der Ptah von Memphis, der Gedanken und Rede zu benutzen scheint, um Bedürfnisse zu erzeugen und seine innere Enneade zu artikulieren, seinen kreativen Körper-Apparat, beschrieb ausdrücklich Herz, Zunge und Mund. Vgl. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Hrsg. von James B. Pritchard. Princeton University Press: Princeton 31969), S. 5.

²³ Lukrez: *De Rerum Natura*, 1.148–173.