

Michael Chighel

Aschkenas
in der deutsch-jüdischen
Apokalypse

Aus dem Englischen
übersetzt von Peter Trawny

Klostermann **RoteReihe**



Die Veröffentlichung dieses Buches wurde durch ein Stipendium des Ashkenaziums (des Graduiertenprogramms für Jüdische Studien an der Milton Friedman Universität) und der Vereinigten Ungarischen Israelitischen Glaubensgemeinschaft (Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség) in Budapest ermöglicht.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2025

Name des Verlags: Vittorio Klostermann GmbH

Postanschrift: Westerbachstraße 47, 60489 Frankfurt am Main

E-Mail-Adresse: verlag@klostermann.de, Telefon: (069) 970816-0

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 Eos Werkdruck von Salzer,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04649-3

Inhalt

Vorwort	9
I. Die Aschkenas-Frage	15
II. Die Saphir-Theorie	61
III. Die Auschwitz-Analyse	133
IV. Die Cohen-Aperçus	287
Danksagungen	295

pentru mama

אמי, אמת

Etwas, das aussah wie Moses,
der auf einer Bahre getragen wurde
in der Luft des Firmaments,
wurde ihnen vom Satan gezeigt.

– *Raschi zu Exod. 32:1*

Vorwort

Diese Seiten wurden zum größten Teil in Budapest geschrieben. Aber sie wurden in Jerusalem im Monat Tischree 5784 in einem Traktat zusammengefasst – eine zweistündige Fahrt von der Wunde entfernt, die am Morgen des 7. Oktober 2023 zu Simchat Tora dem jüdischen Staat an der Grenze zu Gaza zugefügt wurde. In den folgenden Wochen war ich – immerzu die Sirenen des Luftalarms und die Explosionen über mir, das Echo von Schüssen im arabischen Viertel nebenan und, was am schlimmsten war, die unerbittlichen Newsfeeds der Netzwerke im Ohr – immer wieder gezwungen, den Sinn meiner Elfenbeinturm-Beschäftigung zu hinterfragen: Es ging um eine esoterische Theorie des Aschkenas. Aber auch die Antwort kam immer wieder mit gleicher Notwendigkeit.

Tatsache ist – und ich kann ein Wort wie »Tatsache« nicht mit reinem Gewissen verwenden, wenn ich an Tatsachen wie die schwangere Jüdin denke, der an diesem Tag ihr ungeborenes Kind aus dem Leib geschnitten wurde – Tatsache ist, dass das Simchat-Tora-Massaker im Grenzgebiet zu Gaza zu einer lang andauernden Apokalypse gehört. Es ist ein und dieselbe Apokalypse, die sich in Stunden entschieden hatte – in Sommerstunden, erfüllt von nichts anderem als dem Zwitschern der Vögel vorm Fenster, dem Klirren einer Teetasse und dem Kratzen eines Stifts auf dem Papier, wenn nicht in Gebäuden aus Elfenbein, dann sicherlich in sehr theoretischen Bezirken, die sich in Aschkenas befanden.

Die Geschichte ist allerdings nie so beeindruckend wie ihre Nachrichten. Die historische Tatsache, dass Herzl »Der Judenstaat« im Herzen von Aschkenas und vor allem in der Sprache von Aschkenas schrieb, kann nicht mit dem Eindruck mithalten, den die Raketen, Kugeln und Messer aus Gaza hinterlassen haben. Es bedarf einer exzentrischen Hingabe ans Theoretische, um zu erkennen, wie entlegenere, abstraktere Dinge sich tatsächlich entscheidender als die

scharfen Metallobjekte auswirken können, die in den Nachrichten gezeigt werden, wenn auch weniger offensichtlich. Die Notwendigkeit, einer solchen Exzentrizität, wenn man so will, zu folgen, ist es, die den vorliegenden theoretischen, vielleicht allzu theoretischen Traktat antreibt.

Wenn ich das Wissen und die Weisheit besäße, etwas Politisches und sogar Weises zu schreiben, würde ich es tun. Aber ich besitze sie nicht. Um die vorliegende Theorie von Aschkenas dennoch in dem praktischen Kontext zu positionieren, in dem sie zu einem Text geworden ist, ohne zu versuchen, die Theorie in die Praxis umzusetzen, beschränke ich mich in diesem Vorwort darauf, vier Themen zu nennen, die für die Theorie im gegenwärtigen Krieg gegen die Hamas von Relevanz sind: Religion, Apokalypse, Autonomie und Golem.

Aus der Perspektive der vorliegenden Theorie stellt der Staat Israel den jüdischen Versuch dar, eine Republik auf der Grundlage dessen zu erschaffen, was die Theorie als *die aschkenasische Religion* bezeichnet. Diesem gingen nichtjüdische Versuche voraus; der jüdische basiert auf diesen Präzedenzfällen. Gleichzeitig ist diese Religion eine jüdische, auch wenn sie nicht das Judentum per se ist. Zuweilen, sicherlich aber in ihren Anfängen, hat sie die eine oder andere Form des Christentums angenommen, also die eine oder andere lutherische Form. Zu anderen Zeiten ist ihre Form weltlich, soweit das Auge reicht. Manchmal gilt sie als Judentum per se, auch wenn dies, noch einmal, nicht der Fall ist. Wenn ich sie quantitativ definieren müsste, würde ich sagen, dass es sich um eine halbmosaische Religion handelt: eine Religion, die auf der linken Tafel basiert, die Moses vom Berg Sinai herabbrachte.

Das ist natürlich die Tafel, auf der steht: »Du sollst nicht morden« usw. Von den drei großen Phasen der jüdischen Religion, die sich auf die linke Tafel stützen, ist die letzte, die aktuelle, die bemerkenswerteste, dank des systematischen Atheismus, der inzwischen überall diskutiert und gepredigt wird. Deshalb muss sie *die aschkenasische Apokalypse* genannt werden. Es handelt sich um eine zutiefst nihilistische Phase, die gleichzeitig – als Nihilismus – den Charakter der Religion negiert und ihn – als Apokalypse – offenlegt.

Aus der Sicht der aschkenasischen Theorie erweist sich der Staat Israel als eine jüdische Anstrengung, die im Auge dieser Apokalypse, nämlich in Auschwitz, entworfen wurde – was die Unabhängigkeitserklärung dieses Staates einräumt. Und wie seine Nationalhymne wirkungsvoll bezeugt – natürlich im wörtlichen Sinne, was aber symptomatisch und aufschlussreich ist –, enthält diese jüdische Anstrengung eine Art von Hoffnung – »Hatikwa« –, die aus dem Stoff der Verzweiflung besteht wie ein Golem aus Staub.

Um es in guter Kierkegaard'scher Terminologie zu sagen: die Verzweiflung ist zweifach. Man hofft in der Verzweiflung, nicht man selbst sein zu sollen: man verzweifelt an dem Erbe, das Moses auf dem Berg Sinai in Form zweier Tafeln übergeben wurde. Und man hofft in der Verzweiflung, man selbst sein zu sollen: ein verzweifelt festhalten an der linken Tafel. Als reflexartige Reaktion darauf entsteht darüber hinaus eine dritte Form der Verzweiflung, die an Dynamik gewinnt – eine verzweifelte Hoffnung, den jüdischen Staat wieder aufzubauen, indem man an der rechten Tafel festhält: in der Verzweiflung, jemand zu sein, der Gottes Willen tut. Dementsprechend nimmt diese Verzweiflung in all ihren Falten im Raum der politischen Versammlung eine Form als ein Forum der liberalen Demokratie mit ihren verschiedenen parteilichen Neigungen an. Die Unabhängigkeit – die ohne eine begleitende Abhängigkeitserklärung erklärt wird – ist der allgemeine Raum, in dem sich diese Neigungen konzentrieren, um den Staat zu regieren.

Die aschkenasische Religion und ihre Apokalypse haben *die aschkenasische Autonomie* umrissen, in der der jüdische Staat operieren soll. Mit dieser Autonomie rückt das bereits erwähnte vierte relevante Thema der aschkenasischen Theorie in den Vordergrund. Und man kann sagen, dass dieses Thema das Subjekt der Theorie ist, so wie ein gegebener Gott das Subjekt einer Theorie einer gegebenen Religion ist. Denn die »Seele« dieses abgründigen Nihilismus und dieser Verzweiflung ist die seelenlose Animiertheit eines Golems, *des Großen Golems von Aschkenas*. In einer säkularen Form dieser magischen Kunst mittelalterlicher jüdischer Legenden stellt der Staat Israel einen ebenso verzweifelten wie hoffnungsvollen jüdischen Versuch dar, eine Republik so zu regieren, wie man einen Hausdiener aus Lehm regiert.

Unter diesen Umständen nimmt die aschkenasische Frage – die früher als Judenfrage bezeichnet wurde, ein irreführender Titel, da die Frage immer nur in Aschkenas gestellt wurde – in ihrer israelischen Konfiguration eine beunruhigende Form an (und es sei angemerkt, dass es sich hier um die gleiche Unruhe handelt, die, laut dem talmudischen Weisen Rabbi Jehuda bar Ilaj, Jakob am Vorabend, bevor er Israel wurde, befahl, an dem der Patriarch der schrecklichen Aussicht gewahr wurde, seinem Bruder gegenüberzutreten, der jahrelang einen tödlichen Groll gegen ihn gehegt hatte). Die Frage ist diese: Kann das jüdische Volk einen jüdischen Staat und damit eine jüdische Armee oder überhaupt eine jüdische Identität aufrechterhalten, die an territoriale Grenzen gebunden ist, auf Kosten von Menschen, die eben dieses Land seit vielen Generationen ihre Heimat nennen? Kann das jüdische Volk das tun, ohne sich ernsthaft auch um *die rechte Tafel* zu kümmern, die Moses vom Berg Sinai mitbrachte und die auf die linke Tafel verweist und diese ergänzt? Wenn nicht, wie könnte ein jüdischer Staat, der auf nichts anderem als einer Resolution der Vereinten Nationen beruht, jemals etwas anderes sein als ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit? Die Ernsthaftigkeit dieser Frage liegt außerhalb des Fassungsvermögens des Linke-Tafel-Judentums, ebenso wie die Ernsthaftigkeit des Krieges außerhalb des Fassungsvermögens der Hände liegt, die nur wissen, wie man im Frieden handelt. Solche Hände, so schön wie eine schöne Seele, sind letzten Endes so blutig wie ein weichherziges *bleeding heart*.

»Da fürchtete sich Jakob sehr, und ihm ward Bange.« (Gen 32:8) Rabbi Jehuda bar Ilaj: »Er fürchtete sich davor, getötet zu werden, und ihm ward Bange, er könnte töten.« (*Gen. Raba* 76:2) Vor fünfzig Jahren spielte sich das Phänomen dieser Bangigkeit noch als die aschkenasische Frage in Israel ab. Seitdem ist es diese Unruhe, die der Frage ihre Grundrichtung gibt. Die verheerende Gewalt, die die Israelischen Verteidigungsstreitkräfte seit dem Simchat-Torah-Massaker in Gaza und im Libanon exekutiert haben, kann nicht mit einem »Wir wollen uns einfach nur sicher fühlen« gerechtfertigt werden, ebenso wenig wie junge Israelis letztlich mit der unbekümmerten Reaktion »Wir werden wieder tanzen« (»We will dance again«) gerechtfertigt werden können. Jude zu sein bedeutet, kein Existenzrecht durch bloße Existenz zu haben, ein Recht, das jedem anderen Menschen, der Adams Samen entstammt, von Natur aus zusteht. Abgesehen von der schwersten Freude und dem leichtes-

ten Schritt im Tanz der Weisheit, die ihren Weg auf eine lange Pergamentrolle der Tora gefunden hat, gibt es keine Rechtfertigung für den Aufenthalt von Juden im Heiligen Land. Und das ist in einer Diskussion vergessen worden, die als eine Nebenwirkung der Dialektik des jüdischen Autonomismus betrachtet werden muss, die im lutherisch-kantischen Labor von Aschkenas entstanden ist. Zweifelsohne wurde schließlich die Antwort auf die Aschkenas-Frage auf eine medienwirksame Weise gegeben, zumindest für diejenigen, die an einem messianischen Optimismus festhalten. Aber die eigentliche Neuheit dieser Antwort wird und kann nicht ans Licht kommen, bevor nicht der älteste und »theoretischste« Teil der Frage mit der gebotenen Ernsthaftigkeit, die die rechte Tafel in Moses' Händen verkündet, aufgegriffen wird. Das ist die messianische Prämisse, die auf diesen Seiten zum Tragen kommt.

Als Widmungsträgerin hatte ich von Anfang an an meine sehr aschkenasische und wunderbar israelische Mutter *Feegele bass Leeb un Mirjam* gedacht. Aber ich weiß, dass es ihr nichts ausmachen wird, die Widmung nun mit der schmerzlichen Erinnerung an die werdende Mutter zu teilen, die ich oben erwähnt habe und die nicht nur als Märtyrerin, sondern auch als Synekdoche starb, sowie mit der Erinnerung an die anderen Frauen und Männer, die Kinder, die Babys und die Ungeborenen, die während des Simchat-Tora-Krieges gegen das Volk Israel zu Beginn des letzten Jahres abgeschlachtet wurden.

Jerusalem, Hoschana Rabba 5785

Plan

ASCHKENAS steht im Fokus der folgenden theoretischen Übung. Wer oder was Aschkenas ist, ist ihr Grundproblem, das bereits in den ersten drei Wörtern dieses Satzes durch die einfache Tatsache angezeigt wird, dass ein präziseres Interrogativpronomen irgendwo zwischen »wer« und »was« liegen müsste; ein Pronomen also, das nicht existiert. Der Fokus ist wie der einer Parabel. Die Übung schwingt entlang einer U-förmigen Kurve vor und zurück und lässt verschiedene Punkte erscheinen, von denen aus der Fokus in manchen seiner Facetten betrachtet werden kann. Da die Punkte keinen einheitlichen Zusammenhang bilden, ist der Leser aufgerufen, selbst viele Punkte in sie einzutragen. Trotzdem gibt es eine allgemeine Organisation, die die neununddreißig Punkte der parabolischen Übung in vier Kurvenabschnitte gruppiert. Der erste Abschnitt (1–5) stellt einen Versuch dar, irgendwo nahe dem Scheitelpunkt der Parabel die FRAGE nach Aschkenas zu formulieren. Sie findet sich in ihrer präzisesten Form in einem knappen Text von Hermann Cohen. Der zweite Abschnitt (6–11) bietet eine Hypothese für eine THEORIE des Aschkenas. Die Theorie entdeckt Aschkenas als eine Art von Story im vollen englischen Sinne des Wortes. Der dritte Abschnitt (12–35) führt die ANALYSE der Kapitulation durch, zu der Aschkenas unter dem vernichtenden Druck seines eigenen Gewichts gezwungen wurde. Die Analysis selbst ist also eine Form der Lysis, sowohl im literarischen als auch im chemischen Sinne des Wortes. Der vierte Abschnitt (36–39) berührt die APERÇUS im Herzen – oder die aperçus, erblickt mit den Herzensaugen – des Aschkenas.

Die Aschkenas-Frage

1.

Weniger als drei Jahre vor seinem Tod und weniger als dreißig Jahre, bevor der Tod seiner Frau Martha und vieler anderer als Geheimsache im Konferenzraum der Villa am Großen Wannsee¹ behandelt wurde, veröffentlichte Hermann Cohen ein knappes Manifest mit dem Titel *Deutschtum und Judentum*. Abweichend vom Titel enthält die Veröffentlichung keine besonders informative Darstellung des Deutschtums oder des Judentums. Die Bedeutung des Textes liegt, wie einer seiner sorgfältigsten und kritischsten Leser feststellte,² in dem kleinen Raum, der durch das »und« im Titel markiert wird, in dem Raum, der wie eine Metapher strukturiert ist. Um genau zu sein: Dieser metaphernartige Raum ist als eine Art architektonische Erweiterung auf einer Struktur aufgebaut, die besonders im zweiten Buch Mose zu finden ist: »Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, dass ich unter ihnen wohne.« (Ex 25:8) Dieser Vers gibt den Oberbegriff für die Struktur an: *Mikdasch*, d. h. Heiligtum, geheiligter Bau oder vielleicht wörtlicher: heiligender Bau.

¹ Martha Cohen (geborene Lewandowski) war sich des eigenartigen aschkenasischen *masal* bewusst, das das Lebenswerk ihres Mannes Hermann begleitete. So schreibt sie 1928 in ihrem Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches, »dem er alle Kraft seiner letzten Jahre geweiht hat«: »Nicht ohne tiefere Bedeutung möchte es wahrlich scheinen, daß seine Geburtsstadt Coswig zwischen der Lutherstadt Wittenberg und der Heimat Moses Mendelssohns liegt.« Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Frankfurt: Kauffmann, 1929²), S. iii. Martha wurde 1942 in das Ghetto Theresienstadt deportiert, in dem sie am 12. September desselben Jahres im Alter von 82 Jahren im Gebäude N. Q602, Raum 0.6, starb. Die Vision für das Ghetto Theresienstadt wird auf den Seiten 8–9 des Protokolls der Wannsee-Konferenz vom 20. Januar 1942 dargelegt.

² Jacques Derrida, »Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand«, in: *Psyché. Inventiones de l'autre II* (Paris: Galilée, 2003), S. 260.

Und um Missverständnisse darüber zu vermeiden, wie der ungewöhnliche Aufenthalt in diesem Heiligtum stattfinden soll, werden die folgenden Worte, die denjenigen bezeichnen, der zum Aufbau dieser Struktur auffordert, vom Fürsten der Kommentatoren, Raschi, in den Vers eingefügt: »Und ihr werdet Meinem Namen ein Haus der Heiligkeit bauen.«³ Auf diese Weise wird Moses im fünf- und zwanzigsten Kapitel des Buches Exodus das Projekt angekündigt, das fast die gesamte zweite Hälfte des Buches einnimmt. Israel wird aufgetragen, ein Heiligtum zu bauen, das, wie der nächste Vers (9) angibt, als *Mischkan* oder »Wohnsitz« für den Aufenthalt des Namens des HERRN dienen soll. Fünfzehn Kapitel später endet das Buch damit, dass Moses, nachdem er auf dem Berg Sinai war, den Mischkan betritt und die »zwei Tafeln des Zeugnisses in der Hand hält, Steintafeln, geschrieben mit dem Finger Gottes«. ⁴ Der massiv-goldene Deckel der neu gebauten Bundeslade, die selbst aus Akazienholz besteht und mit Feingold überzogen ist, wird geöffnet. »Und er nahm das Zeugnis und legte es in die Lade.« (Ex 40:20) »Das Zeugnis« erscheint hier als Ellipse für die beiden Tafeln, auf denen die sogenannten »Zehn Gebote« eingraviert waren.⁵ Diese beiden Steintafeln (die, beschleunigt von *Sohar* und Rabbi Saadia Gaons liturgisch-poetischen »Ermahnungen«, als die am dichtesten verschlüsselte Form der Tora im Ganzen interpretiert wurden,⁶ und die von derselben Hermeneutik, wie Cohen bemerkt, »seit *Paulus* in dem Begriffe des *Gesetzes*« gefasst werden) repräsentieren, wie Cohen aus gutem Grund sagt, nichts weniger als den »Grundgedanken des Judentums«. »Erinnern wir uns dagegen«, wie Cohen im Licht all dessen vorschlägt, »daß auch in *Kants* Ethik als zwei Pole gleichsam die beiden Grundbegriffe der *Autonomie* und des allge-

³ R. Schlomo Yitzchaki, *Perusch 'al haTora* (Rom, 1470), a.a.O. Siehe R. David Pardo, *Masskil leDavid* (Venedig: Bragadina, 1767), S. 76a. Die Einfügung gründet auf dem Ausdruck בית לשם ה' (I Kön 3:2, 5:17, 8:17, etc.).

⁴ Ex 31:18. Vgl. Dtn 10:5. Anders als das erste Paar der Tafeln (Ex 32:16) war das zweite von Moses gehauen worden (Ex 34:1). Siehe *Menachot* 99a; R. Isaak Abarbanel, *Perusch haTora* (Venedig: Bragadin, 1579), Tissa, S. 216b.

⁵ *Tanchuma* (Amsterdam: Propus, 1733), Pikudee, S. 36a: אין עדות אלא תורה.

⁶ *Sohar* 2:90b: תאני רבי אלעזר באלין עשר אמירין אתגליפו כל פקודי אורייתא. Siehe Raschi re Ex 24:12. Vgl. *Num. Raba* 13:16, 18:21; Philon nennt sie »Häupter der Gesetze« (κεφάλαια νόμων), *De Decalogo* 19, 154, etc. R. Saadia Gaon, *Asharot*, in *Kowitz Ma'assei Jede Geonim Kadmonim*, hrsg. Rosenberg (Berlin: Friedländer, 1856), Bd. 2, S. 39–54.

meinen Gesetzes, der Freiheit und der Pflicht zusammenwirken, erkennen wir in diesem innersten Heiligum des deutschen Geistes die innerste Verwandtschaft, die in ihm mit dem Judentum obwaltet.«⁷ Das ist sie, die metaphernartige Konstruktion.

Seine architektonische Infrastruktur verlangt nun nach weiterer Entfaltung, Maßhaltung und Schematisierung. Architektonisch gesprochen ist der metaphorische Raum des »und« im Titel des Manifests ein *Korridor*. Es ist ein Raum, der den Verkehr, den Austausch und schließlich eine innige Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum ermöglicht. Nach jüdischen Maßstäben müsste eine solche Verwandtschaft von höchster Ordnung sein, da sie gleichzeitig gesetzgeberischen und hieratischen Charakter hat. Sie vereint die Grundanliegen von Moses und Aaron, des Gesetzgebers und des Hohepriesters. Die Tora (zunächst in ihrer elementarsten Form als die beiden Tafeln »aus Saphirstein vom Thron der Herrlichkeit«⁸ und schließlich in ihrer voll ausgearbeiteten Form, die mit Tinte auf Pergament geschrieben ist, als die fünf Bücher Mose – »die steinernen Tafeln und die Weisung [Tora] und das Gebot, das ich geschrieben habe, um sie zu lehren«⁹) wird sicher in der Bundeslade aufbewahrt, die sich im *Kodesch Kedoschim* befindet, im Heiligsten des Mischkans und damit im Allerheiligsten des Judentums selbst.

Die Tora ist der heiligste Gegenstand des Judentums. Wie Moses instruiert wird: »Nimm diese Schriftrolle der Lehre« – d. h. die Tora, den Pentateuch, in all ihren fünf Fünfteln – »und lege sie in die Bundeslade.« (Dtn 31:26)¹⁰ Dementsprechend ist das *Sittengesetz* im innersten Allerheiligsten des Deutschtums dessen heiligster Gegenstand. Keines dieser Objekte, so versteht es sich nach Cohen, ist ein Idol, eine Reliquie oder ein Fetisch. Die Tora ist kein Ding aus Stein oder Pergament und Tinte. Die Tora ist die bedeutungsschwere Wortmasse, die in diese Materialien eingeschrieben ist. Ebenso ist Kants Moralgesetz eine rein begriffliche Kraft, die allein durch die

⁷ Cohen, *Deutschtum und Judentum* (Gießen: Töpelmann, 1915), S. 12. (Meine Kursivierung.)

⁸ *Targum Jonatan* zu Ex 31:18; Dtn 4:13, 34:12. Vgl. *Sohar* 2:84b, *Cant. Raba* 5:19.

⁹ Ex 24:12; siehe *Berachot* 5a: מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.

¹⁰ Re 73a siehe *Berachot* 14af.

Vernunft erfasst werden kann. Die Tora und das Sittengesetz sind die heiligsten Gegenstände des Judentums bzw. des Deutschtums, jedes gehört zu seinem jeweiligen sanctum sanctorum, indem jedes die Gegenwart des Göttlichen verkörpert.

Und wenn man diese beiden sehr verschiedenen heiligen Gegenstände, die Mosaische Tora und Kants Sittengesetz, in ihrer innersten Verwandtschaft betrachtet, ist das, was als »und« zwischen Deutschtum und Judentum mit theophanischer Glut leuchtet, Religion im eigentlichsten und vollsten Sinne des Wortes. Religion in diesem Sinne hat eine Bedeutung, die groß genug ist, um Judentum und Deutschtum, Moses und Kant gleichermaßen zu umfassen. »*Es gibt für das jüdische Bewußtsein keine Trennung zwischen Religion und Sittlichkeit*«, betont Cohen als Leitprinzip seines Meisterwerks *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. »Die Religion ist selbst Sittenlehre, oder sie ist nicht Religion.«¹¹ Das Judentum ist die Urquelle der Religion, und das Deutschtum ist das, was der Religion jene vernünftigen topografischen Grenzen verleiht, die das aus der Quelle strömende Wasser formen, besetzen und philosophisch in mächtige Flüsse lenken.

Wie es dazu kam, dass das sehr spezifische und anspruchsvolle Kulturphänomen der Kantischen Ethik als das genaue deutsche Gegenstück zur Tora des Moses hervortreten sollte, kann erst gefragt werden, wenn Cohens »und« theoretisch transparenter gemacht worden ist. Darüber hinaus muss man als gegeben annehmen, dass die Moralphilosophie Kants zum Zeitpunkt von Cohens Veröffentlichung auf eine gewisse Weise in die deutsche Umgangssprache eingegangen war. Ein höherer Beamter ohne Universitätsabschluss in Philosophie konnte auf Anfrage »eine ziemlich genaue Definition des kategorischen Imperativs vortragen«.¹² Und gewiss gab es in jüdischen Intellektuellenkreisen des 19. Jahrhunderts eine Vorliebe für

¹¹ Cohen, *Religion der Vernunft*, S. 38. Vgl. Cohens Zitat aus Kants *Streit der Fakultäten, Gesammelte Schriften* Bd. 7 (Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften; Reimer, 1910–1922; im Folgenden AA), S. 36: »Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt, nach in irgend einem Stücke von der Moral [...], sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal.« Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (Berlin: Cassirer, 1910²), S. 493.

¹² Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Viking; 1964²), p. 136.

die Kantische Ethik.¹³ »Zurück zu Kant« war die Parole von Otto Liebmanns neokantianischem Werk von 1865.¹⁴ Bei Moritz Lazarus vollzog sich diese Rückkehr ganz explizit im Namen des Judentums und bereitete damit den Weg für Cohen.

Auch wenn Letzterer Kritik an Lazarus' lockerem Umgang mit »Quellen«¹⁵ äußerte, ist die von Cohen festgestellte Affinität bei Lazarus bereits vorhanden: »Das Kategorische des sittlichen Imperativs ist dem rabbinischen Geist ein geläufiger Gedanke, dessen Wurzeln in die biblische Anschauung zurückreichen.«¹⁶ In der Folge der Gründung der Marburger Schule des Neukantianismus durch Cohen in den 1870er Jahren gewann diese Vorliebe für Kants »Kategorisches« im Verlauf der Weimarer Ära mit jedem Jahr an Dynamik, auch wenn der metaphorische Raum von einigen durchquert wurde, ohne dass sie wussten, wo sie sich befanden.¹⁷ Doch noch aufschluss-

¹³ Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums* (München: Reinhardt, 1933), S. 345 f.

¹⁴ Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen* (Stuttgart: Schober, 1865), S. 215: »Es muß auf Kant zurückgegangen werden.«

¹⁵ Cohen, »Das Problem der jüdischen Sittenlehre, eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums«, in: *Jüdische Schriften*, Bd. 3 (Berlin: Schwetschke, 1924), S. 1–35. »Es ist der verhängnisvollste Fehler des vorliegenden Buches, daß es, willkürlich und unmethodisch in dem Begriff der Quellen, die es für sein Problem ausbreitet, diese seine wissenschaftlich nächsten, methodisch verwandtesten Quellen ganz vernachlässigt und ignoriert hat.« (S. 7) Aus dieser Aussage wird deutlich, wie entscheidend das Buch von Lazarus Cohens Hauptwerk definierte.

¹⁶ Moritz Lazarus, *Die Ethik des Judentums* (Frankfurt: Kauffmann, 1898), S. 99. Vgl. S. 106.

¹⁷ Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans* (New York: Oxford, 1978), S. 117: »Die immense Popularität von Kant bei deutschen Juden ist leicht zu verstehen. Wie Schiller lieferte Kant klangvolle, hervorragend zitierfähige Äußerungen zur menschlichen Freiheit, eine Plattform für Brüderlichkeit; und Kants kritische Philosophie lieferte eine Begründung für eine Vernunftreligion, die es emanzipierten Juden ermöglichte, ihre eigenen religiösen Ansichten in ein universelles – wie sie hofften –, allgemein respektiertes Schema einzufügen. Und so haben jüdische Gelehrte, Liebmann und Cohen, Jonas Cohn und Emil Lask und später Hermann Cohens bedeutendster Schüler, Ernst Cassirer, Kants Werk mit seiner willkommenen Mischung aus Humanismus und Kritik wiederbelebt und erneuert [...].« Kant ist der Moses des Linke-Tafel-Judentums, eines Judentums, das verzweifelt von der »Universalität« einer brüderlichen Menschheit träumt, die von der Waterschaft Gottes getrennt ist.

reicher als die gesamte Kantianische Renaissance unter den aschkenasischen Juden ist die Verwendung desselben metaphorischen Korridors, den der »deutscheste aller Dichter« in der Blüte seines Lebens ein Jahrhundert zuvor entworfen hatte. »Kant ist der Moses unseres Volkes«, schreibt Hölderlin, »der es aus der ägyptischen Schlaflosigkeit in die freie, einsame Wüste seiner Speculation führt und das kraftvolle Gesetz vom heiligen Berg bringt.«¹⁸ Dieser oft zitierte Satz kann aus mindestens drei Gründen als ein besonderer Hinweis auf die besagte Affinität zwischen Deutschtum und Judentum betrachtet werden. Erstens war Hölderlin kein Jude. Zweitens notiert Hölderlin seinen Satz als eine beiläufige, eigentlich prosaische Bemerkung in einem Brief an seinen Bruder. Drittens gibt es keinen Grund anzunehmen, dass Hölderlins Allegorie einen direkten Einfluss auf Cohens Konstruktion des Affinitätskorridors hatte. Die Bedeutung von Hölderlins Aufriss dieses metaphorischen Raums liegt mit anderen Worten darin, dass es sich keineswegs um einen dichterischen Geniestreich handelt, sondern vielmehr um etwas, das einem ohne weiteres wie ein Klischee in den Sinn kommen kann. Unabhängig davon, ob man die fragliche Affinität betont oder nicht, macht der metaphorische Raum der Hölderlinschen Allegorie die historische *Tatsache* eines Bindestrichs deutlich, der Jahrhunderte vor Hölderlin und Cohen in die Architektur des Deutsch-Jüdischen selbst eingebaut wurde. Die Tatsache des metaphorischen Raums ist die lange Strecke, die implizit in der deutschen Alphabetisierung und ihrem Idiom im Zuge des großen literarischen Kreuzzuges zurückgelegt wurde, den Martin Luther mit seiner Verdeutschung des Buches Exodus und des auf seiner besonderen Räumlichkeit (und damit der gesamten tiefhebräischen Weltinfrastruktur, die um dieselbe Räumlichkeit herum organisiert ist) aufbauenden Bibelkanons initiierte; ein Kreuzzug, der schließlich von Kant in Form des kategorischen Imperativs zu einer erfolgreichen, säkularisierten Heimkehr fortgeführt wurde. Es ist eine Reise über zweieinhalbtausend Meilen, die letztlich auf einen Strich auf einem Blatt Papier reduziert wird.

¹⁸ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 6.1, hrsg. F. Beißner (Stuttgart: Kohlhammer, 1946–85; im Folgenden SW), S. 304. Hölderlins Deutung als der »deutscheste Dichter« stammt von Norbert von Hellingrath, *Hölderlin. Zwei Vorträge* (München: Bruckmann, 1922), S. 21 f. Hellingrath kannte die esoterische Dimension dieser Interpretation sehr genau. Das »Volk Hölderlins« konstituiert ein »geheimes Deutschland« (S. 17).

Ungeachtet seiner Tatsächlichkeit ist der metaphernartige Korridor für eine historische Analyse nicht ohne weiteres zugänglich. Verfällt Cohen nicht einer Art von Esoterik, indem er das gesamte Judentum in zehn Gebote wie in eine ZIP-Datei verpackt, ganz zu schweigen davon, dass er das gesamte »Deutschtum« in Kants kategorischen Imperativ zwingt? Nun ist diese Charakterisierung recht treffend, sofern man sich den genauen Sinn des griechischen Begriffs »esōterikós« vor Augen hält. Dieser ist nicht okkult, sondern bezeichnet eine »innere« Dimension,¹⁹ wie der kabbalistische Begriff *pnimijut*,²⁰ der ebenfalls die Innerlichkeit einer tiefen Intimität charakterisiert. Das ist sein glücklicherer Sinn; der weniger glückliche Sinn der Charakterisierung bezeichnet so etwas wie Walter Benjamins »buckligen Zwerg«, der sich im schachspielenden Automaten einer Geschichte bildenden Geschichtserzählung versteckt.²¹ Um einen Blick in das Allerheiligste von Deutschland und Judentum zu werfen, entfernt Cohen bewusst alle profanen materiellen Komple-

¹⁹ Derrida, »Interpretations at war«, S. 270: »Mais s'il faut insister ici sur <die innerste>, le plus intime ou le plus intérieur, c'est que, justement, au principe de cette alliance sacrée, il y a l'intériorité elle-même. Cette alliance n'est pas seulement intérieure comme l'esprit, elle se conclut au nom de la conscience (*Gewissen*) comme intériorité absolue.« »Aber wenn wir hier auf »die innerste« bestehen müssen, auf das Intimste oder Innerste, dann deshalb, weil es gerade im Prinzip dieser heiligen Verbindung das Innere selbst gibt. Diese Allianz ist nicht nur innerlich wie der Geist, sie wird im Namen des Gewissens als absoluter Innerlichkeit beschlossen.« Dieser letzte Punkt über Interiorität als *Gewissen* ist für die hier präsentierte Theorie essentiell. Was Derridas Kritik an Cohens Esoterik betrifft, so bietet sie die gewiss hervorragende Sicht eines *Laien* auf das Hieratische. Sie bleibt also äußerlich. Derridas Kritik ist eine paradigmatische Übung eines Tora-analphabetischen *Linke-Tafel-Judentums*.

²⁰ Es ist kein Zufall, dass die früheste Architektur der jüdischen Mystik, bekannt als Merkaba, benannt nach Hesekiels Vision des göttlichen Thronwagens (Hesekiel 1), dem Allerheiligsten oder דביר nachempfunden ist (1 Kön. Kap. 6–8; II Chr. Kap. 3–5) im Tempel Salomons. Siehe Johann Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Salzburg: Müller, 1964), S. 103–106; Rachel Elijor, *Mikdash uMerkawa, Kohanim uMalachim, Heichal veHeichalot* (Jerusalem: Magnes, 2002), S. 33 ff., 67–87. Wenn die Innerlichkeit der kabbalistischen Erfahrung nach der des inneren Heiligtums des Tempels »modelliert« ist, dann deshalb, weil es eine von Stein, Holz, Gold und anderen Materialien gereinigte *Wiederholung* darstellt.

²¹ Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften* (im Folgenden GS), Bd. I.1 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970–1989), S. 693.

xitäten aus der Diskussion und lässt sie außen vor, wie Schuhe, die am Eingang eines Tempels abgestellt werden. Die *epoché* ist weniger eine philosophische als vielmehr eine Ausklammerung *von* Philosophie. Es gibt keine Möglichkeit, wirklich in Cohens Korridor einzudringen, ohne diesen Respekt vor dem heiligen Boden seinerseits zu respektieren. Wenn Cohen seinen Korridor konstruiert, tut er dies *als ein cohen*, als ein jüdischer Priester, nicht als Philosoph.

Cohens Text ist ein hieratischer Versuch, eine wahrhaft esoterische Theorie vom und aus dem Jüdisch-Deutschen zu artikulieren. Er ist der erste Versuch einer solchen Darstellung und wird auch der letzte gewesen sein. Bietet diese Theorie auch eine des Bindestrichs *per se*, also eine Analyse der Innerlichkeit des »und« als Verbindungsstruktur zwischen den inneren Heiligtümern? Nein, aber schließlich war es das Jahr 1916, in dem die erweiterte, endgültige Ausgabe von *Deutschtum und Judentum* im Druck erschien und in dem sich, wie Cohen aufmerksam registrierte,²² viele junge jüdische deutsche Männer demselben unruhigen Sein konfrontiert sahen, mit dem es ihre nichtjüdischen Landsleute und Kameraden an der Westfront zu tun hatten. Der Bindestrich, wie zwei Geblüte »Bruder-brünstig mutig gemischt« (wenn man so Wagnerisch sprechen darf), war immer noch stark, und es bestand keine Notwendigkeit, seine innere Struktur als theoretisches Problem aufzuzeigen. Man konnte einfach »und« sagen, und das genügte. Gleichzeitig entdeckt Cohens Aufsatz diese Konjunktion, auch wenn er sie unanalysiert lässt. Und diese Entdeckung, die von keiner anderen dieser Art übertroffen wird, legt die Koordinaten des Ortes fest, an dem die Untersuchung der Konjunktion als eines eigenständigen substantiellen Phänomens durchgeführt werden kann, wenn auch nur auf archäologische Art und Weise.

Angenommen, dass Cohens Entdeckung in all ihrer Spezifität und scheinbaren Exzentrizität *durchaus ernst* genommen werden kann – kritisch ernst, als ein hermeneutischer Schlüssel zur Innerlichkeit des Deutsch-Jüdischen –, dann ist das, was in einer Analyse dieser Innerlichkeit gesucht wird, eine Ausgrabung der transzendentalen Voraussetzungen von Kants Konzept des Sittengesetzes. Für Cohen selbst gehört *Autonomie* zu ihnen. Die Analyse ist daher genötigt,

²² Cohen, *Jüdische Schriften*, Bd. 2, S. 292 f.

sich mit den *Lutherischen* Voraussetzungen dieser Autonomie des Gesetzes auseinanderzusetzen, das der deutsche Moses vom heiligen Berg, wo auch immer der sein mochte, herabgebracht hatte. Denn es war Luther, der Deutschland alphabetisierte, indem er das mosaische Gesetz der tieferen Frage nach der Freiheit von diesem Gesetz einpflanzte. Wenn »Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs«,²³ sagt Kant. Damit steht er ganz und gar auf lutherischem Grund. Gleichzeitig ist dieser historische Rückblick auf Luther und auf die Reformation als Ausdruck einer positiven »Idee der Freiheit« selbst nur dann möglich, wenn man weiß, dass ihre Perspektive erst nach Kant gefunden wird, nach dem Zeitalter der Aufklärung.

Aber was hat das alles – Moses, Kant, Luther, die Freiheit, die Heiligtümer, der Saphir, die Tora, Gott – mit einer Untersuchung zu tun, die sich, ihrem Titel nach, mit einem historischen und kulturellen Phänomen befassen will, nämlich mit dem Phänomen des Aschkenas? Was oder wer ist Aschkenas? Sollte das nicht die erste Frage sein?

2.

Aschkenas ist der Name eines Mannes, eines Volkes, eines Landes, eines zweiten Volkes, einer Sprache, eines dritten Volkes, einer Annäherung, eines Traumas, eines Erbes. Der Mann Aschkenas taucht namentlich in einem Vers im Buch Genesis als Sohn Gomers und Enkel Japheths (Gen 10:3) auf. Das nach diesem Mann als seine *toldot* benannte Volk erscheint in einem Vers des Buchs Jeremia zusammen mit den Völkern namens Ararat und Minni (Jer 51:27). Das Land erscheint unter diesem Namen, *Eretz Aschkenas*, zum ersten Mal im liturgischen Werk des Gaon Rabbi Amram bar Scheschna.²⁴ Das zweite Volk, das den Namen Aschkenas trägt, sind die Ureinwohner eines halbmythischen Germaniens, die wandernden Juden aus dem Weströmischen Reich begegnen und denen der alte biblische Name zu einer unbekanntem Zeit aus unbekanntem Gründen von eben die-

²³ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, S. 447.

²⁴ *Szeder Ra'w Amram Gaon* (Warschau: Kelter, 1865), S. 5.

sen Juden gegeben wird. Die Sprache wurde unter diesem Namen, *Leschon Aschkenas*, zu einem bedeutenden Thema, als Moses Mendelssohn, wie Luther vor ihm, sich daran machte, die hebräischen Schriften in diese Sprache zu übersetzen.²⁵ Das dritte Volk, das diesen Namen trug, waren später die Juden selbst, jene Juden, die im Land Aschkenas lebten und die Sprache Aschkenas im alltäglichen Verkehr mit dem Volk sprachen, das ihre Vorfahren Aschkenas genannt hatten. Wenn das nicht die ursprünglichen jüdischen Siedler im Land waren, deren Existenz von einem Edikt Konstantins aus dem Jahr 321 bestätigt wird, dann sicherlich jene Juden, die in den Tagen Karls des Großen um das Jahr 800 eine Gruppe von etwa zehntausend Seelen ausmachten und größtenteils entlang des Rheins in Speyer, Worms, Mainz, Trier, Bonn und Köln lebten. Diese Juden machten zu Beginn des 9. Jahrhunderts etwa ein halbes Prozent der jüdischen Weltbevölkerung aus; ihre Zahl wuchs bis in die 1930er Jahre schließlich auf zwölf Millionen an (das waren zu dieser Zeit mehr als 80 % der jüdischen Weltbevölkerung) und vervielfachte sich demnach in diesem Jahrtausend um mehr als das Hundertfache, während der Rest des Weltjudentums im gleichen Zeitraum nur um das Drei- oder Vierfache anwuchs.²⁶ Die Annäherung und das Trauma namens Aschkenas – natürlich nicht wirklich streng genommen, sondern in verschiedenen lockeren Assoziationen rhetorischer

²⁵ So bezieht sich Mendelssohn in der Einleitung zu seiner *Verdeutschung* der Bibel durchgehend auf das Deutsch und *nicht* auf das Jiddisch: לשון אשכנז. Moses Mendelssohn, *Or leNetiwa* (Berlin, 1782), S. 13, 19.

²⁶ Nach Schätzungen von Agus wurden im Ersten Kreuzzug im Jahr 1096 mehr als ein Viertel, also drei- bis fünftausend der rheinländischen Juden getötet, wobei die meisten ihrer Namen in örtlichen Märtyrerlisten verzeichnet wurden. Auf dieser Grundlage geht er davon aus, dass die Juden Norditaliens, Deutschlands und Frankreichs während der Herrschaft Karls des Großen (also um das Jahr 800) nicht mehr als 10.000 Seelen gezählt haben dürften. Irving A. Agus, *Urban Civilization in pre-Crusade Europe* (New York: Yeshiva, 1965), S. 13, n. 1. Vgl. ebd., *The Heroic Age of Franco-German Jewry* (New York: Yeshiva, 1969), S. ix–11. Vgl. B. Blumenkranz, »Germany, 843–1096«, in: *The World History of the Jewish People*, 2nd Series, Bd. 2, hrsg. C. Roth (Rutgers: JHP, 1966), S. 162–165. Ruppin schätzt, dass die aschkenasische Bevölkerung im 11. Jahrhundert 3 % der jüdischen Bevölkerung weltweit ausmachte und danach bis in die 1930er Jahre auf 92 % anwuchs. Arthur Ruppin, *Soziologie der Juden*, Bd. 1 (Berlin: Jüdischer Verlag, 1930), S. 83. Die unverzichtbare und enzyklopädische Quelle für die frühesten aschkenasischen Gemeinden ist *Germania Judaica*, hrsg. B. Brann & A. Freimann (Frankfurt: Kauffmann, 1917 ff.).

Redeweisen – machen den Zusammenhang historischer Phänomene aus, die unter Rubriken wie Hofjudentum, jüdische Emanzipation, Haskalah, Rothschildismus, jüdische Assimilation, jüdischer Sozialismus und Liberalismus, Judenfrage und Endlösung der Judenfrage zusammengefasst werden. Das mit dem Namen Aschkenas identifizierte Erbe umfasst schließlich das dritte Volk, die jiddische Sprache, die die Juden aus dem Mittelhochdeutschen hervorgezogen haben, ihre Annäherung und ihr Trauma im deutsch geprägten West- und Osteuropa; vor allem aber ihre religiösen, intellektuellen und sozialen Errungenschaften, Gebräuche und Eigenheiten, auf deren himmlischen Höhen sich die labyrinthische Bibliothek der aschkenasischen Rischonim und Acharonim entfaltet und deren irdischste Ebene Freuden wie Klezmer-Musik, jiddischen Humor, Gefilte Fisch und Lokschenkugel umfasst.

Alle diese Bedeutungen des Namens Aschkenas sollen in seiner auf den folgenden Seiten entwickelten Theorie unter diesem Namen zum Tragen kommen. Dennoch ist keine dieser Bedeutungen von Wichtigkeit für die Theorie und wird mit äußerster Sparsamkeit nur dort herangezogen, wo die Theorie sozusagen etwas Farbe braucht. Es gibt nur eine Bedeutung, in der Aschkenas im eigentlichen Sinne thematisch werden soll, nämlich als Name eines *Prinzipals*.

Was soll eine solche wahrscheinlich esoterische Thematisierung? Gibt es darin überhaupt eine wesentliche Verbindung zu den verschiedenen exoterischen Bedeutungen des Namens Aschkenas? Die Bedeutungen des Namens lassen sich, wie vielleicht zu sehen war, in zwei Kategorien einteilen: in die des Mythischen und des Historischen. Der Bezug auf die mythische Bedeutung von Aschkenas – ein Name, der sich auf den Mann und das erste Volk bezieht, das behauptet, von ihm abzustammen, sowie auf die geografische Nähe ihres Landes zu Babylonien und damit auf die vermutete Zugehörigkeit dieser mythischen zu den historischen Bedeutungen von Aschkenas als Deutschland – ist ein abgeschlossenes Kapitel. Bibelkommentatoren haben sich in diesem Dickicht allerlei Spekulationen hingegeben, ohne ein schlüssiges Ergebnis zu erzielen. Aber selbst wenn es solide Beweise gäbe, die den mythischen Sinn mit dem historischen verbinden könnten: Was würde man dadurch gewinnen außer einer historischen Kuriosität? Wenn z. B. der Name