

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 62 (2006)

Artikel: "Eine über die Ufer des Gedächtnisses tretende Geschichte" : zu Emmanuel Lévinas' Talmud-Lektüre "Jenseits der Erinnerung"
Autor: Bodenheimer, Alfred
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961612>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.04.2026

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

„Eine über die Ufer des Gedächtnisses tretende Geschichte“

Zu Emmanuel Lévinas' Talmud-Lektüre „Jenseits der Erinnerung“

von *Alfred Bodenheimer**

Emmanuel Lévinas' Talmud-Lektüre „Jenseits der Erinnerung“ greift ein in den Bereich des historischen Narrativs bzw. dessen, was, etwa durch Yosef Hayim Yerushalmi, auch schon als das souveräne Ignorieren desselben durch die rabbinische Literatur betrachtet worden ist. Das Datum, hundert Jahre nach Lévinas' Geburt, gut zehn Jahre nach seinem Tod, scheint dazu ange-
tan, über das Erfassen und Wiedergeben von Lévinas' eigenem Denken anhand der Analyse eines bestimmten, kürzeren Textes sich an eine historische Ein- und Zuordnung dieses Gedachten heranzutasten – gerade wenn es sich bei diesem Text um eine Reflexion des komplexen rabbinischen Umgangs mit Geschichte handelt.

Lévinas wählt in dieser Talmud-Lektüre einen Text, dessen Anfang, nämlich die das Grundgerüst bildende Mischna, zumindest jedem auch nur einigermaßen traditionell sozialisierten jüdischen Kind geläufig ist: jene in der Pessach-Haggada am Sederabend prominent zitierte Stelle im Talmud-Traktat Berachot, die einen Teil des Verses Deuteronomium 16,3 diskutiert. Ich möchte hier zumindest diese Mischna im vollen Wortlaut zitieren:

„Man erwähne den Auszug aus Ägypten auch nachts. Rabbi Eleazar Ben Azarja sprach: Ich bin bereits wie ein Siebzjähriger, dennoch habe ich niemals gesehen, dass man den Auszug aus Ägypten auch nachts lese; bis Ben Zoma kam und dies aus der Schrift deutete, es heisst (Dtn 16,3): ‚Damit du des Tages deines Auszugs aus Ägypten alle Tage deines Lebens gedenkest‘; die Tage deines Lebens – das sind

* Prof. Dr. *Alfred Bodenheimer*, Institut für Jüdische Studien, Leimenstrasse 48, CH-4051 Basel. – Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Tagung „In der Spur des Anderen“ aus Anlass des 100. Geburtstags von Emmanuel Lévinas, Zürich, 19. Januar 2006.

die Tage, alle Tage deines Lebens – das sind die Nächte. Und die Weisen sagen: Die Tage deines Lebens – das ist diese Welt, alle Tage deines Lebens – das schliesst die messianische Zeit ein.“

Dieser Mischna folgt dann eine, von Lévinas zitierte Abhandlung darüber, weshalb und unter welcher Berechtigung der Auszug aus Ägypten noch zitiert werden sollte, wenn die viel grössere Erlösungstat der messianischen Befreiung schon geschehen sei. Als Unterschied zwischen Ben Zoma und den Weisen schält sich dabei – zumindest *prima vista* – im Kern heraus, dass für Ben Zoma die messianische Vision gegenüber dem Erlösungsvorgang des Auszugs aus Ägypten einen vollständigen Paradigmenwechsel im Weltenlauf darstellt, während es für die Rabbinen hier nur eine graduelle Differenz zwischen dem ersteren, vergleichsweise kleineren und dem zweiten, noch bedeutenderen Ereignis gibt. Ben Zomas Vorstellung vom Messianischen bezeichnet Lévinas als

„eine Geschichte, die über diejenige hinausgeht, die in Erinnerungen versammelt werden kann und möglicherweise darin Platz genug hat. Eine über die Ufer des Gedächtnisses tretende Geschichte und in diesem Sinne eine unvorstellbare Geschichte, eine noch vollständig ungeschriebene Geschichte“.¹

Lévinas arbeitet heraus, dass der Dissens der Rabbinen zu Ben Zomas Ansicht eines Paradigmenwechsels zwischen vormessianischer und messianischer Zeit ein versteckter Konsens ist – indem sie, die Rabbinen, nämlich nicht den grundsätzlichen Paradigmenwechsel auf die nachmessianische Zeit thematisieren, sondern die messianische Zeit selbst, und zwar als katastrophische. Der babylonische Gelehrte Rav Josef nämlich sieht gemäss der Talmud-Stelle, die der Mischna folgt und die die Diskussion mit Ben Zoma fortsetzt, als neues, das Frühere überwölbendes Ereignis den Krieg von Gog und Magog. Ein anderer Lehrer des babylonischen Talmuds, Rabbi Chija bar Abba, erklärt, wie Lévinas zitiert, an anderer Stelle, im Traktat Sanhedrin (99a) noch expliziter, die biblischen Propheten hätten wohl die messianischen Tage gesehen, aber nicht die künftige Welt;² sprich: die schmerzenden Wehen vielleicht, aber nicht die daraus resultierende Geburt der Erlösung. Der von Rav Josef zitierte, für diese dem messianischen Prozess inhärente Katastrophe stehende Krieg zwischen Gog und Magog aber wäre als der Zweite Weltkrieg denkbar, wie Lévinas, Zeuge des 20. Jahrhunderts, kaum verschlüsselt, meint – ein Krieg, in dem sich die Beispiellosigkeit des Begriffs „Krieg“ trifft mit der Beispiellosigkeit der Leiden des jüdischen Volkes. Die-

¹ E. LÉVINAS, Jenseits der Erinnerung, in: E. LÉVINAS, *Stunde der Nationen. Talmud-
lektüren*. Aus dem Französischen von Elisabeth Weber, München 1994, S. 119 –
140, dort S. 128.

² E. LÉVINAS, Jenseits der Erinnerung, S. 129.

ser Krieg als „der totale Krieg“ wäre somit, als vielleicht von den Weisen des Talmud nicht in ihr Weltbewusstsein integrierbare und in diesem Sinne „unvorstellbare“ und gewiss „vollständig ungeschriebene Geschichte“, der nichtsdestoweniger innerhalb des Paradigmas von ‚Geschichte‘ erfahrbare und als solches von ihnen zumindest theoretisch erahnbare Krieg geworden. Man kommt nicht umhin, an Nelly Sachs zu denken und an das Pathos ihrer unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg geschriebenen Dichtungen, wenn Lévinas in diesem Text aus den achtziger Jahren fragt, ob es „all diese [*sic!*] Passion Israels“ bedurft hätte, „damit eine versöhnte Menschheit denkbar wird“.³ Wobei darauf hingewiesen sei, dass die Denkbarkeit einer versöhnten Menschheit keineswegs mit deren realer Existenz, gleichsam dem ‚Ende der Geschichte‘ gleichzusetzen ist. Allenfalls die von dem – wie immer auch entsetzlichen – Entdecken einer Benennbarkeit von Geschehen evozierte Entdeckung eines neuen Potentials, nämlich der Notwendigkeit und Möglichkeit, diesem zuvor undenkbaeren Geschehen die Stirn zu bieten.

Das Berückende an Lévinas’ Lektüre ist, dass er die Rabbinen als historische Dialektiker *avant la lettre* liest, aber als historische Dialektiker, die ihrerseits das, was wir seit Hegel als historische Dialektik verstehen, auf den Kopf stellen. Sie lesen die messianische Phase als Fortsetzung und Steigerung des göttlichen Befreiungsaktes beim Auszug aus der Sklaverei in Ägypten. Aber da sie sich Lévinas zufolge in die letzten Konsequenzen der messianischen Eschatologie nicht hineinwagen, sondern in der katastrophischen Ankündigung hängenbleiben, fehlt der Dialektik ihres Blicks die zwingend aufhebende Synthese. Und es fehlt hiermit das inhärent Evolutionäre der Hegelschen Dialektik. Lévinas sieht das eschatologische Potential der messianischen Zeit nicht in der Utopie einer rundum erlösten Welt, sondern vielmehr in dem, was er als „Ahavath Israel, die Liebe zu Israel“ bezeichnet und die er im folgenden Vorgang umschreibt:

„die ursprüngliche Zärtlichkeit für den anderen [. . .], das Mitleid und das Erbarmen, in dem die unentgeltliche Güte keimt –, wird in dem Leiden gebebt haben, in dem sich die äußersten Hoffnungen in einer Welt der widerlegten Versprechungen abzeichnen“.⁴

Lévinas lässt den Abschnitt in folgenden Sätzen enden: „Eschatologie durch die Passion hindurch, die Israels unter den Nationen erduldet. Passion der Menschheit, die in den Wunden Israels blutet“.⁵

³ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 132.

⁴ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 135.

⁵ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 135.

Um zunächst den hier wieder aufgegriffenen Passionsbegriff einzuordnen, bedarf es zunächst einer kurzen Erläuterung hinsichtlich der von Lévinas in dieser Lektüre vollzogenen Talmud-Deutung. Denn diese verhandelt auch die in der Talmud-Stelle verhandelte Frage, wie es (analog zu den konsekutiven eschatologischen Ereignissen der Geschichte) mit den konsekutiv gültigen Namen der Ureltern Abram alias Abraham und Sarai alias Sara bzw. Jakob alias Israel stehe. Während es verboten sei, so der Talmud, die Namen Abrahams und Saras in ihrer vorherigen Form zu gebrauchen, weil die Namen Abram und Sarai nur Stammeseltern, Abraham und Sara aber ein Weltelternpaar bezeichneten, könne Jakob auch seiner Umbenennung zu Israel noch „Jakob“ genannt werden. Das liege an der unterschiedlichen Qualität, die die Tora selbst diesen Namensänderungen gibt. Gott selbst habe Abram und Sarai, einmal umbenannt, nie mehr bei diesem Namen gerufen, während Er den längst schon mit Israel Umbenannten vor seinem Gang nach Ägypten, in die Knechtschaft hinein, noch einmal (genaugenommen zweimal) „Jakob, Jakob“ ruft. Damit sieht Lévinas von Israel bzw. dem jüdischen Volk den abrahamitischen Universalismus ebenso getragen wie die Kontingenz von spezifischer Auserwählung und damit verbundener Unauslöschlichkeit des Exilischen, wie sie im Doppelnamen Israel/Jakob besteht. Nur so kann das von Lévinas verstandene Mittlertum Israels verstanden werden, das wohl in seiner Universalisierung des Begriffs „Ahavath Israel“ wie auch in seiner christologisierenden Deutung des jüdischen Schicksals in der Shoah gespreizt erscheinen mag. In seiner Essenz ist es die um die Verheerungen der Shoah vermehrte Idee einer Mittlerrolle des Judentums für die Gottesbeziehung der Menschheit, wie wir sie schon in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* finden – und auch dort schon als Extrakt älterer jüdischer Lehren.⁶ Der Bezug auf Rosenzweig liegt um so näher, als Rosenzweig in *Totalität und Unendlichkeit* einer der zentralen Referenzautoren Lévinas' ist.

Die uns aber weiterführende Frage betrifft Lévinas' Aufnehmen einer tendenziell geradezu dystopischen Messiasvorstellung, in der die „unentgeltliche Güte“ zum eigentlichen Versatzstück einer umfassend gedachten Erlösung wird. Diese Messiasvorstellung führt Lévinas im Schlussteil seiner Lektüre zu einem anscheinend ganz anderen Thema, einer Betrachtung zu Wassilij Grossmanns epischem Kriegsroman *Leben und Schicksal*, ein radikaler Bruch, der allein die seinem Vortrag unterliegende Intention wieder-

⁶ Vgl. dazu A. BODENHEIMER, Mittlertum und Erlösung. Statement zum Vortrag von Prof. Stéphane Mosès: Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig, in: G. HÖVER (ed.), *In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums*, Bonn 1999 (= Kleine Bonner Theologische Reihe), S. 35–39.

zugeben imstande ist. In Grossmanns Buch, dessen narratives Zentrum die sowjetische Verteidigung Stalingrads bildet, das aber im stalinistischen Russland nicht erscheinen durfte, wird laut Lévinas „die stalinistische Realität in ihrem ganzen Grauen mit dem Grauen der Hitlerzeit zusammengebracht.“ Abgesehen von den beschriebenen nationalsozialistischen Verbrechen zeige das Buch, gerade was die sowjetische Realität angeht:

„Eine Menschheit, die von Institutionen entmenschlicht wird, die doch aus der anfänglichen revolutionären Großzügigkeit und der Sorge um die Menschenrechte hervorgingen, eine Menschheit, die in Lager verwandelt oder überall anderswo von Lagern bedroht wird, in denen das Ich seiner Identität nicht mehr gewiß ist.“⁷

Gerade die Tatsache, dass Grossmann ein assimiliertes russischer Jude war, dessen Denken kaum oder überhaupt nicht von der Bibel oder gar dem Talmud tangiert gewesen sein dürfte, der aber immer wieder die Unmenschlichkeit der beiden totalitären Systeme auf ihren virulenten bzw. inhärenten Antisemitismus zurückführt, bestärkt Lévinas in seiner These von der Universalität der „Ahavath Israel“. „Reduziert sich die Verzweiflung des Menschlichen nicht auf das jüdische Bewußtsein – oder hebt sie sich nicht zu ihm empor?“ fragt Lévinas.⁸ Er macht auf eine Figur des Romans namens Ikonnikow aufmerksam, die im Buch selbst wie auch in der Gesellschaft, die es schildert, eine Randfigur ist, ein als schwachsinnig bekannter Mann, der aber gerade deshalb die Narrenfreiheit besitzt, auch inspirierte Wahrheiten unbehelligt zu äussern. Ikonnikow kontrastiert das, was er „die unbedachte Güte“ nennt, die einzelne, unreflektierte, zuweilen lebensrettende Tat einer gegen das totalitäre System gerichteten Zuwendung wie das Reichen von Brot an einen Gefangenen oder das Verstecken eines Verfolgten mit dem institutionalisierten religiösen oder gesellschaftlichen Guten, das in die ‚gute‘ Grundintention pervertierende Systeme, wie etwa die Inquisition oder den stalinistischen Kommunismus, mündet.⁹ Inhärent ist solcher Erkenntnis eine Warnung davor, dass selbst das absolut Gute der nachmessianischen Zeit sich in ein auch im destruktiven Sinne überwältigend Gutes verwandeln könnte. Der fortdauernde Rückgriff auf den Auszug aus Ägypten sichert deshalb eine Wahrung des Bewusstseins göttlicher Gerechtigkeit, die allein jeder Situation, selbst der nachmessianischen, notfalls als Regulativ dienen kann.¹⁰

Lévinas' Talmud-Lektüre ist sein offensichtlicher Abscheu vor dem Totalen und dem gemäss seinem Totalitätsbegriff nur aus dem Verständnis des

⁷ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 136.

⁸ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 137.

⁹ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 139–140.

¹⁰ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 138.

Totalen zu verstehenden Totalitären eingeschrieben, der einen der Pfeiler seines ganzen Denkens bildet. Entsprechend erhalten die Rabbinen in dieser Lesung die Funktion von Agenten einer Geschichtsskepsis, die sich immer und immer wieder an dem einen Ereignis des Auszugs aus Ägypten festmacht, wo die „starke Hand“ und der „ausgestreckte Arm“ Gottes selbst vor dem Missbrauch einer *a priori* nur vom Himmel zur Verfügung gestellten, ansonsten inexistenten physischen Kraft des Guten bewahren. Aus dieser Skepsis heraus würde dann auch das von Yerushalmi erwähnte Desinteresse des Judentums an der eigenen Historiographie von der Spätantike bis in die Neuzeit nicht so sehr die Bedeutungslosigkeit eigenen historischen Erlebens belegen, sondern vielmehr die Betonung einer ahistorisch fixierten Erinnerung an das immergleiche Ereignis zur Gewähr eines überhistorisch angelegten moralischen Korrektivs. Die Voraussetzung einer solchen moralischen Gegengeschichte ist aber eine Existenz gewissermassen auf der an einer Einbindung in die Institutionen der Macht ohnehin desinteressierten Unterseite geschichtlicher Abläufe, auch Exil genannt. Dabei entwirft Lévinas bewusst ein auf Kosten der Verabsolutierung seiner Erlösungshoffnungen idealtypisches Judentum, das selbst dem Guten über die Sekunde seiner befreienden Inspiration hinaus misstraut. Ein Judentum, das das Gute ersehnt, vor dessen Etablierung ihm zugleich graut. Gemäss dieser den Rabbinen zugesprochenen Betrachtungsweise wäre jede Art von Geschichte potentiell eine „über die Ufer des Gedächtnisses tretende Geschichte“, weil das Gedächtnis, wenn man es im Auszug aus Ägypten fixiert, ein nicht so sehr nach den Parametern der Mnemonik und des Narrativs, sondern vielmehr nach denen des kategorischen Imperativs ausgemessenes Flussbett besitzt.

Es bleiben Anfragen an diese Talmud-Lektüre, und ich möchte diese Anfragen formulieren, weil einem nur an seinen eigenen Ansprüchen gemessenen Lévinas zu leicht Recht gegeben wird, ohne dass die letzten Konsequenzen seiner Argumentation ausgeleuchtet werden. Als Basis dieser Anfragen sollen die Ideen einer Gelehrten dienen, die, im selben Jahr wie Lévinas geboren, wie er (aber bedeutend länger und intensiver) Schülerin Heideggers und ebenfalls jüdisch war – allerdings einem anderen Judentum entstammend, einem deutschen, hochassimilierten. Die Rede ist von Hannah Arendt. Eine dieser Anfragen betrifft Lévinas' Behandlung des Totalitarismus. Den Begriff „Totalitarismus“ benützt er, im Gegensatz zum Begriff des „totalen Kriegs“, in diesem Aufsatz nicht, doch zeigt er gerade im Schlussteil der Behandlung von Grossmanns Roman über diesen totalen Krieg, dass Widerstand gegen Totalitarismus die Hauptstossrichtung seiner Interpretation der Talmud-Stelle ist. In ihrer epochemachenden Totalitarismus-Analyse *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* ist auch Arendt hinsichtlich der Vergleichbarkeit totalitärer Systeme der Ansicht, es sei

„praktisch, nämlich für die politische Struktur totaler Herrschaftsapparate, nicht von allzu großem Belang [. . .], ob sie die Massen im Namen der Rasse oder der Klasse, mit Hilfe des Lebens- und Naturgesetzes oder des dialektisch-materialistischen Gesetzes der Geschichte organisieren“.¹¹

Andererseits geht sie aufgrund ihrer Betrachtung totaler Herrschaft als phänomenologischem Extremfall *sui generis* davon aus, dass die von den entsprechenden Herrschaftsapparaten geschaffenen *Strukturen* deren Charakter prägen und dass alle anderen Intentionen (die vielleicht bei einer unbefangenen Betrachtung des Kommunismus noch den Kern des „Guten“ erahnen lassen würden) bedeutungslos sind.¹²

Die wesentlichere aus Arendt zu ziehende Anfrage an Lévinas ist aber zweifellos jene, die sich mit der Rolle des Judentums bzw. des Antisemitismus in der Verwirklichung jener Katastrophe auseinandersetzt, die Lévinas, natürlich in krassem Gegensatz zu Arendt, als potentiell prämessianische liest. Gemäss Arendts differenzierter Auseinandersetzung mit der modernen jüdischen Geschichte verhinderte das Ineinanderspielen eines herrschaftlichen Bedürfnisses nach einer zwischen den Klassen stehenden Judenheit einerseits und eines minimalen jüdischen Wunsches nach Selbstabgrenzung im 19. Jahrhundert eine vollständige Assimilation, rettete mithin das jüdische Volk in seinem Bestand und exponierte es zugleich in unheilvoller Weise.¹³ Nimmt man ferner ihre wichtige, später vom israelischen Historiker Walter Grab besonders anhand der Weimarer Republik bestätigte These zur Kenntnis, dass jedes Mehr an Demokratisierung für die Juden ein Weniger an obrigkeitlichem Schutz bedeutete,¹⁴ so fällt der Blick auf Lévinas' Talmud-Lektüre nicht leichter. Stellen wir der nüchternen Analyse Arendts noch ein Zitat aus Lévinas' Text gegenüber:

„Sind aber die neuen Heimsuchungen Israels, deren Ende vielleicht immer zu früh verkündet wird (und wer weiß, ob man sich nicht selbst heute noch darum sorgen muß?), in ihrer rätselhaften Möglichkeit die eigentliche Modalität, ohne die ein spirituelles Übersteigen konkret unmöglich ist und damit die Erinnerung, in der »alles vollbracht wäre« in Frage gestellt wird? Israel – oder die Menschlichkeit des Menschen – ist noch nicht mit der Aufstellung seiner Erinnerungen zu Ende. Der

¹¹ H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München ¹⁰2005, S. 672.

¹² Diese Nivellierung ideologischer Differenzen stützt Arendt durch Hinweise auf die „Bewunderung und Sympathie“ Hitlers für Stalin, verglichen mit der Verachtung gegenüber dem ideologisch eigentlich näher stehenden, aber aus verschiedenen Gründen nicht totalitär regierenden Mussolini; H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 664–665.

¹³ H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 51ff.

¹⁴ H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 73.

Leidenskelch Israels ist noch nicht geleert. »Rätselhafte Möglichkeit«, deren gängiger Beiname vielleicht lautet »Drohung des Antisemitismus«. Die Erinnerungen einer erstaunlichen Vergangenheit, in der das zerrissene Meer die befreiten Stämme passieren ließ und die Verfolger verschlang, nehmen einen zweideutigen Sinn an . . . זכר (*Sekher*) [. . .; Erinnerung] hört auf, den Sinn der Geschichte anzuzeigen!“¹⁵

Darf, bei allem moralischen Impetus, der diese Zeilen trägt, der Horror der Rabbinen vor dem historischen Narrativ die Wegleitung jüdischen Geschichtsverständnisses sein? Wird hier nicht auf Kosten einer differenzierten Analyse, wie sie, ungeachtet der Frage ihrer Beurteilung in Einzelfragen, zum Beispiel Hannah Arendt schon im ersten Nachkriegsjahrzehnt anbietet, jüdisches Schicksal als Leidensschicksal typologisiert, enthistorisiert, somit eternalisiert und auf dieser Basis dann universalisiert? Und, um noch zwei Scheite in die brennende Frage nachzulegen: Kann die in ihrem Ansatz schon individuelle Machtlosigkeit verströmende Güte tatsächlich das einzige Rezept sein gegen eine Verselbständigung des Terrors, der in seiner Umschreibung als Gog und Magog mythisiert statt nutzbringend freigelegt wird? Schliesslich: Kann die in ihrem Wesen, durch die Zehn Plagen wie durch den Untergang der Ägypter, ja ebenfalls gewalttätige göttliche Befreiungstat tatsächlich paradigmatisch sein für eine grundsätzlich alle Formen der Machtentfaltung desavouierende Eschatologie?

In ihrer ausgeprägten Zuspitzung trägt die Anfrage an Lévinas womöglich ihre Antwort in sich. Ihr gemäss erscheint Lévinas' Judentum bzw. „Judentum“ nicht nur als im anarchischen Sinne theokratisch, sondern als Selbstvergewisserung durch kontinuierliche Selbsthinterfragung. Vor dem Hintergrund von Hannah Arendts Phänomenologie politischer und gesellschaftlicher Konstellationen erscheint Lévinas' Radikalität einer sich selbst zurücknehmenden, nie aber aufgebenden Weltwahrnehmung noch deutlicher. Seine Lektüre der Talmud-Stelle demonstriert ein Verständnis von Geschichtsbewusstsein, aus dem nicht in die Zukunft gerichtete Deutungsmacht, sondern eben gerade das Gegenteil resultiert: die Demut einer Güte, die sich in einer nach oben offenen Skala des Katastrophischen allein an dessen Unterlaufen orientiert. So auch nur kann die Generalisierung der vermeintlichen Leerformel „Antisemitismus“ wie des Begriffs „Ahavath Israel“ nachvollzogen werden: Wenn die Rabbinen Lévinas' Gewährleute eines ebenso demütig theokratischen wie eines dezidiert nichtfatalistischen historischen Interventionismus sind, indem sie der umfassenden Vernichtungspraxis von Gog und Magog die universale Verantwortungsethik des Allvölkerfürsten Abraham entgegensetzen und dies aus der exilischen Perspektive Jakobs mit der latenten Erlösungsvision Israels, so ist die Beleidigung,

¹⁵ E. LÉVINAS, *Jenseits der Erinnerung*, S. 130.

Verhöhnung, Missachtung ihrer Lehre immer „Antisemitismus“, ihre Berücksichtigung immer „Ahavath Israel“. Sie wird zur Parole jedweden Katastrophenhilfskorps, das die Rettungs- und Aufräumarbeiten in den Fluten der allenthalben über die Ufer des Gedächtnisses tretenden Geschichte zu übernehmen sich aufmacht, mit dem ebenso resignierten wie subversiven, aller hochfliegenden politischen Theorien spottenden Anspruch, Unglück zu lindern statt zu verhindern.