

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	64 (2008)
Artikel:	Das Wort als Emphase des Gebotes : die Unmöglichkeit des Mordes nach E. Lévinas
Autor:	Espeel, Urs
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-960675

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: 04.02.2026

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

Das Wort als Emphase des Gebotes - Die Unmöglichkeit des Mordes nach E. Lévinas

von Urs Espeel*

Die Übersetzung des Sechsten Wortes des Dekalogs (לא תרצח) ist trotz oder gerade wegen der geringen Anzahl der Worte schwierig. Obwohl es sich im Hebräischen nur um zwei Worte handelt, ist ein Vielzahl von Interpretationen möglich, je nach dem, wie die Wurzel רצח gedeutet, wie das hebräische Futur ausgelegt wird und was es mit der Verneinung auf sich hat. Die Vielzahl der Möglichkeiten, diese beiden Worte zu verstehen, findet ihren Niederschlag sowohl in jüdischer als auch in christlicher Tradition. Dennoch können beide Traditionen voneinander unterschieden werden. Dieser Unterschied betrifft in Ansätzen sowohl die Übersetzung als auch weit mehr noch die Auslegung.

Das Sechste Wort ist in einer bestimmten Lesart Zielpunkt von *Totalité et Infini*, dem ersten Hauptwerk von Emmanuel Lévinas (1906-1995).¹ Es ist das Erste Wort, welches das Ich im Angesicht des Anderen (also eigentlich „ich“) hört und in gewisser Weise, da das Hören nicht unabhängig von der Gegenwart des Anderen gedacht wird, auch sieht.² Im zweiten Hauptwerk: *Autrement qu' être au-delà de l'essence*,³

* Urs Espeel, Am Luitpoldhain 49, D – 96050 Bamberg.

¹ EMMANUEL LÉVINAS, *Totalité et Infini – Essai sur l'Extériorité*, Paris 2000.

² In diese Richtung gehen zum Beispiel Raschis (Schlomo b. Isaak; 1040-1105) und Ibn Esras (Abraham b. Me'ir Ibn Esra; 1092-1167) Auslegungen zu Ex 20,18: *Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Blitze und die Stimme des Schofar und den Berg rauchend. Das Volk fürchtete sich, zitterte und stand von ferne* (וכל-העם רואים את-הקולות ואת-הלהפיזם ואת קול השרף ואת-ההר עשן וירא העם עיניו ויעמדו מירחך). Raschi schreibt zu „sah die Stimmen“: „Das Volk sah das Gehörte“. Das Volk sieht die Bedeutung der Worte. Dies kann auf verschiedene Weise verstanden werden. Entweder es versteht die Stimmen oder damit zusammenhängend, die Worte erhalten ihre Bedeutung eben nur im Miteinander, also gerade in dem die Offenbarung den Nächsten nicht ausschliesst.

Ähnlich Ibn Esra in seiner Auslegung. Das Sehen wird im Zusammenhang mit der Offenbarung nicht ausgeschlossen, ist aber mit den anderen Sinnen verbunden. Er schreibt zur Stelle: „Alle Sinne richteten sich auf einen Ort“ (כי כל-

taucht das Sechste Wort diesseits des Gedankens der „Stellvertretung“ auf.⁴ Die Stellvertretung ist die radikale Konsequenz des Mordverbots und ist das Zentrum des zweiten Hauptwerkes.⁵

Ist dieser Zusammenhang richtig, dann bedingt die Auslegung des Sechsten Wortes des Dekalogs die Auslegung der Stellvertretung. Die Stellvertretung ist nicht unabhängig vom Mordverbot. Um diesen Gedanken der Stellvertretung besser fassen zu können, empfiehlt es sich, der Auslegung des Mordverbots durch Lévinas als deren Grundlegung gesteigerte Aufmerksamkeit zu schenken.⁶ Dies soll an Hand der folgenden Überlegungen versucht werden mit dem Ziel die Unmöglichkeit des Mordes auch aus jüdischer Tradition verstehbar werden zu lassen.⁷

Da das Sechste Wort des Dekalogs sowohl in jüdischer als auch in christlicher Tradition übersetzt und interpretiert wird, beginnen die

(כל ההרגשות מתחברות אל מקום אחד). Wenn sich aber alle Sinne auf einen Ort richten, kann dann nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass eben auch die Wahrnehmung des Nächsten miteinbezogen sein muss, solange kein Einzelner Sinn sich von anderen Sinnen emanzipiert? (Beides nach: *מקראות גדולות*, *ספר שמותמן חמישה חומשי תורה*, Jerusalem o. J.).

³ EMMANUEL LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LeHaye 1978.

⁴ Mit dem Gedanken der Stellvertretung wird bei Lévinas, die Unmöglichkeit einen Mord zu begehen, in seiner Bedeutung und Konsequenz für das Ich ausgedrückt. Wird der Gedanke der Stellvertretung abgelehnt oder bei Seite gelassen, kann danach gefragt werden, ob derselbe Autor die Unmöglichkeit des Mordes nicht auch verkürzt darstellt.

⁵ Siehe das Vorwort zu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

⁶ Nicht in expliziter Rückbindung an den Tanach aber doch in einem theologischen Rahmen einer systematisch-theologischen Begrifflichkeit und den damit einhergehenden Schwierigkeiten findet sich dieser Gedanke zum Beispiel bei: NORBERT FISCHER, *Ethik und Gottesfrage*, in: NORBERT FISCHER & JAKUB SIROVÁTKA (eds.), *Für das Unsichtbare sterben – zum 100. Geburtstag von Emmanuel Lévinas*, Paderborn 2006, S. 25-42, hier S. 31. – Im gleichen Band präziser in rein philosophischer Terminologie: LUDWIG WENZLER, *Menschsein vom Anderen her*, S. 165ff.

⁷ Der Vergleich der Gedanken Lévinas' mit der jüdischen Tradition hat nicht das Ziel, die Originalität in Frage zu stellen, noch soll er ein Beitrag dafür sein, zu zeigen, Lévinas argumentiere religiös. Die traditionelle Einbettung hilft vielmehr eine Hauptintention von Lévinas in seinem philosophischen Denken nachzuvollziehen: den Logos zu unterbrechen. Diese Unterbrechung muss natürlich selbst von einer Tradition herkommen, fällt weder naiver Weise vom Himmel noch ergibt sich eine Unterbrechung aus dem System, das es zu unterbrechen gilt.

Überlegungen mit dieser Fragestellung. Zu einer Übersetzung gehört aber nicht nur die Wiedergabe der einzelnen Worte, sondern auch die Stellung, die diese Worte innerhalb ihres Kontextes einnehmen. An diesem Punkt geht das Judentum, welches Lévinas für seine Überlegungen fruchtbar macht, einen anderen Weg als normalerweise das Christentum oder die Kultur, die durch das Christentum geprägt ist. Dieses wirkt auch da noch, wo sich der Denker von ihm – explizit oder implizit – verabschiedet hat. Mit anderen Worten, die christliche Tradition ist gerade durch ihre Übersetzung bleibend wirksam. Für das protestantisch geprägte Deutschland heisst dies beispielsweise immer noch: durch die Lutherbibel.

Ein zweiter Schritt, der sich nun explizit der philosophischen Auslegung Lévinas' widmet, beginnt ebenfalls mit der Schwierigkeit der Übersetzung: Diesmal steht die Übersetzung des Sechsten Wortes aus dem Französischen, wie Lévinas es wiedergibt, ins Deutsche im Brennpunkt der Aufmerksamkeit. Es wird sich zeigen, wie abhängig eine sinnvolle Übersetzung von ihrem kulturellen Hintergrund ist. Gerade eine solche Übersetzung läuft Gefahr, Lévinas' Hauptanliegen zu verdecken: Das Wort des Dekalogs als Rede und nicht etwa als Verbot zur Sprache kommen zu lassen.

Die Gedanken werden gebündelt unter der Fragestellung, welchen Text Lévinas auslegt: Ist es der Text der hebräischen Bibel oder der französischen Übersetzung? Oder gibt es eine Möglichkeit, die noch vor jeder gesprochenen Sprache liegt, um die es vor allem Martin Buber und Franz Rosenzweig ging?⁸ Lévinas' Interpretation des Sechsten Wortes ist vor allem dadurch möglich, so die These, dass er sich auf den unpunktierten Text des masoretischen Textes bezieht. Er ermöglicht eine Verbindung zwischen dem, was Lévinas in seinem zweiten Hauptwerk mit „Sagen“ umschreibt, und einem zur Sprache drängenden Zeichen. Es wird eine Übersetzung des Sechsten Wortes angeboten werden, die dann gleich wieder widerrufen wird.

⁸ Martin Buber und Franz Rosenzweig verfolgten mit ihrer Verdeutschung vor allem das Ziel auch die Sprachlichkeit des biblischen Hebräisch mit Hilfe der Gesangszeichen und der in den einzelnen Vokalisationen ausgedrückten Klangfarbe auch im Deutschen wiederzugeben. Grundlage ihrer Verdeutschung ist damit der laut gelesene, traditionelle hebräische Text. Siehe dazu: MARTIN BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, in: *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von MARTIN BUBER gemeinsam mit FRANZ ROSENZWEIG, Stuttgart 1992, S. [3]-[44].

1. Wort und Gebot

Der wichtige Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Tradition betrifft das Gesamtverständnis des Dekalogs. Dieses zeigt sich bereits in den zusammenfassenden Überschriften des Dekalogs selbst. Während die Lutherbibel den Text mit „Die zehn Gebote“ verstehend wiedergibt, umschreibt die jüdische Tradition „denselben“ Text mit עשרה הדברות – „Die Zehn Worte / Das Zehnwort“. Der Unterschied liegt vor allem in der Zuordnung der Gattung: Während „Gebot“ einen gesetzlichen Hintergrund gleichzeitig hervorhebt wie zu negieren sucht, betont „Wort“ darüber hinaus den anredenden Charakter.⁹ Die Anrede ist dadurch gekennzeichnet, dass zu ihr vor dem Hören kein Verhalten möglich ist. Der Unterschied zwischen „Gebot“ und „Wort“ ist also nicht im Sinne eine Trennung zu verstehen. Vielmehr gilt: das Gebot kann nicht ohne Wort sein, die Bedeutung des Worts geht hingegen weder im Gesetz noch im Gebot auf.

Dieser Unterschied soll kurz am Beispiel des Sechsten Wortes in zwei unterschiedlichen Kontexten näher ausgeführt werden. Das erste Beispiel betrifft die Übersetzung und Exegese des Sechsten Wortes

⁹ Diesen Gedanken macht Hans G. Ulrich in seinem neusten Buch innerhalb der protestantischen Ethik fruchtbar, gerade indem er sich der jüdischen Tradition öffnet. Zwar betonte auch die protestantische Theologie einen Unterschied zwischen „Gebot“ und „Gesetz“. Die vertiefte Bedeutung des Gebotes als „Wort“, wie sie im vorliegenden Aufsatz vorausgesetzt wird, unterscheidet sich vom herkömmlichen protestantischen Verständnis aber vor allem dadurch, dass das Wort das Gebot selbst als lernbedürftig zur Sprache bringen will. Es geht nicht um einen einfachen Gehorsam im Vertrauen darauf, dass die Gebote gut gemeint sind, sondern darum, sich mit den Geboten als relevante Aussagen zu beschäftigen. Ulrich betont aus diesem Grund den explorativen Status der Gebote. Besonders eindrücklich im Zusammenhang mit dem Tötungsverbot: HANS G. ULRICH, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Berlin / Münster²2007 (= Ethik im theologischen Diskurs; Bd. 2), S. 176f.

Das Problem, um das es geht, hat Buber mit folgenden Worten auf den Punkt gebracht: „Und da die Gesellschaft eine ihr so lebenswichtige Angelegenheit begreiflicherweise nicht auf eine so unsichere Grundlage wie die Glaubensfrage – Hörenwollen oder Gehörverweigern – stellen mag, ist sie bestrebt, die ihr erforderlich scheinenden Gebote und Verbote aus dem Bereich der ‘Religion’ in den der ‘Moral’ zu überführen, das heisst aus der Sprache der persönlichen Imperativ-Rede in die der unpersönlichen Soll-Satzung zu übertragen.“ (MARTIN BUBER, *Was soll mit den Zehn Geboten geschehen? Antwort auf eine Rundfrage*, in: DERS., *Werke*, Bd. II *Schriften zur Bibel*, München 1964, S. 898).

durch Benno Jacob im Gegenüber zur Lutherübersetzung.¹⁰ Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf zwei Punkten: erstens, auf die Interpretation des Futurs und zweitens, auf die Verneinung. Beide können getrennt betrachtet werden. Dies geschieht in der historisch-kritischen Exegese jedoch kaum, da ein bestimmtes Verständnis von Grammatik diese Sichtweise nicht ermöglicht.¹¹ Das zweite Beispiel beschäftigt sich mit einem Midrasch, der verständlich werden lässt, inwiefern das Sechste Wort bei Lévinas das Erste Wort werden kann. Ein Midrasch ist dabei mehr als eine „homiletische“ Auslegung. Er ist – zumindest für Lévinas – die Methode, philosophische Prinzipien der Auslegung kenntlich werden zu lassen.

1.1 Das Sechste Wort und das fünfte Gebot

Der Unterschied zwischen Wort und Gebot wird in der Übersetzung deutlich. Die Lutherübersetzung gibt den Text des Tötungsverbots folgendermassen wieder:

¹⁰ BENNO JACOB, *Das Buch Exodus*, ed. SH. MAYER / J. HAHN & A. JÜRGENSEN, Stuttgart 1997.

¹¹ Hinter dieser Formulierung verbirgt sich die grammatische Beschreibung der Verneinung. Diese kann in einigen Sprachen sowohl als Adverbiale als auch als Partikel beschrieben werden. Wird die Verneinung als eine Adverbiale gefasst, dann bezieht sie sich immer auf das Verb und ist ihr semantisch zugeordnet. Wird sie jedoch als eine Partikel gedeutet, dann kann die Verneinung eine Bedeutung erlangen, die sich nicht allein auf das Verb bezieht, sondern für sich genommen schon eine Aussagemöglichkeit einschliesst - die Tatsache der Erscheinung einer Verneinung für sich genommen also. Es ist die Möglichkeit die Verneinung als eine Partikel zu aufzufassen, die Jacob und Lévinas fruchtbar machen.

Das Problem der Interpretation der Verneinung hat auch Rosenzweig im Zusammenhang mit der Übersetzung des Dekalogs beschäftigt und lässt deutlich werden, wie viel Gewicht diesen zwei Buchstaben im Hebräischen zukommen kann. Rosenzweig geht es vor allem darum in der besonderen Bedeutung der Verneinung, einer einfachen Interpretation der Verneinung als Adverbiale, die aus dem Gebot eine Verheissung macht zu widerstehen. Einer solchen Interpretation stehe nicht nur die Vulgata entgegen. Diese unterscheide bei den Textstellen, in denen von Verheissung gesprochen werden könne und den Stellen, die nicht unter der Verheissung fallen können, durch einen jeweiligen unterschiedlichen Gebrauch der Verneinung. In erstem Falle findet sich in der Vulgata „ne“ und im zweiten Falle ein „non“. So auch im Dekalog: „non“. Siehe: Brief an Eugen Rosenstock (1059), in: FRANZ ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, ed. R. ROSENZWEIG U. A., Den Haag 1979 (= Gesammelte Schriften, Bd. I,1), S. 1070.

Du sollst nicht töten.¹²

Die Übersetzung liest sich flüssig und bereitet beim Lesen keine grösseren Verständnisschwierigkeiten. Der Leser erhält ob der Flüssigkeit des Textes den Eindruck, gut über den Inhalt des hebräischen Textes informiert zu sein. Kaum ein Zweifel ist möglich. Anfragen können erst dann entstehen, wenn dem hebräischen Text mehr Gewicht zuerkannt wird, der Inhalt eines Satzes also nicht losgelöst wird von seiner Form. Oder anders ausgedrückt: Die These, der eine Sinn, der hinter den Wörtern liegt, sei in allen Sprachen gleich, wird aufgegeben.¹³

Damit kommen zwei Grössen ins Spiel, die die Lutherübersetzung, gerade indem sie flüssig übersetzen will und dabei voraussetzt, dass der Text (eindeutig?) verstehbar sei, unterschlägt: Der hebräische Satz steht im Futur und die Verneinung steht am Anfang. Beiden Beobachtungen können leicht abgewimmelt werden. Das hebräische Futur habe eben die Möglichkeit, semantisch ein Jussiv zu sein und in der hebräischen Sprache stehe die Verneinung als Adverbiale eben immer vor dem Verb. Gerade im Hinblick auf die Verneinung gelte in semantischer Hinsicht, dass ihre Stellung unerheblich ist.

Jacobs Kommentar ist hingegen in der Lage, beiden Punkten eine Bedeutung abzugewinnen. Weder die Voranstellung der Verneinung noch die Semantik des Futurs ist für das Verständnis des Textes unerheblich. Der mögliche Sinn kann nicht unabhängig von diesen beiden Punkten erschlossen werden. Und so kommt es zu folgender Übersetzung:

Nicht sollst du – morden!¹⁴

Mit der Voranstellung der Verneinung verfolgt Jacob das Ziel, ihr eine Bedeutung zu geben, die über eine einfache Verneinung des Verbs hi-

¹² *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* (revidierte Fassung 1984), Stuttgart 1989, Ex 20,13 und Dtn 5,17.

¹³ Genau hiergegen formuliert sich der Widerstand der Verdeutschung durch Buber und Rosenzweig. Der Sinn kann nicht losgelöst werden von der Sprache, in der sie formuliert wurde. Dieser auf den ersten Blick Allgemeinplatz wird aber bei den beiden Gelehrten radikaler beherzigt als zum Beispiel in der Exegese. Buber und Rosenzweig versuchen in ihrer Verdeutschung noch nicht einmal den einen Sinn wiederzugeben, der nicht erreicht werden kann. Sie verabschieden sich überhaupt von der Annahme, dass auch das Original nur eine Sprache spricht; vgl. bShab 88b: „Jedes Wort, das aus dem Munde der Allmacht hervorging, teilte sich in siebzig Sprachen“ (דיבור ודבר שיצא מפי נחלק לשבעים לשונות).

¹⁴ JACOB, *Exodus*, S. 580. Auf den wichtigen Unterschied zwischen „töten“ und „morden“ wird in diesem Zusammenhang nicht extra eingegangen.

nausgeht. Dadurch dass das „Nein“ am Anfang steht, hat es eine „zurückschreckende“ Wirkung noch bevor der Inhalt zur Sprache kommt – mit „Donnerstimme“.¹⁵ Sie paralysiert den Hörenden und unterbricht damit die Eigenmächtigkeit des Ichs. Ein Punkt, der für Lévinas sehr wichtig ist.

In dieselbe Richtung geht auch die Interpretation des Futurs. Es fällt auf, dass rein von der Form her, die Lutherbibel und Jacobs Übersetzung das verneinte hebräische Futur mit einem „nicht sollen“ wiedergeben. Doch schon das Bild, das Jacob seiner Übersetzung gibt, verfremdet den deutschen Text. Die Umstellung der Worte ist ungewöhnlich und stört damit die alltägliche Lesegewohnheit. Darüber hinaus teilt der Bindestrich den Satz wie im Hebräischen in zwei Teile.¹⁶ Durch die Verfremdung will Jacob folgendes zu bedenken geben:

¹⁵ „Jeder Satz besteht nur aus zwei Worten. Das erste ist das mit Donnerstimme zurückschreckende לא, das zweite ist die nackte Tat an sich, ohne Objekt, in der zweiten Person der Einzahl“ (S. 580). Von dieser Perspektive kann auch ein Blick auf die berühmte Geschichte des Proselyten bei Hillel dem Älteren geworfen werden. Es ist oft bemerkt worden, dass der Satz: **כל מה דעתך לא תעביר זיל וגמר סאני לחברך** – „Alles, was Du hast, tue nicht Deinem Nächsten. Das ist die ganze Tora. Geh und lerne“ (eigene Übersetzung) in einer Verneinung steht und zu fragen ist, ob eine positive Formulierung, wie sie R. Aqiva formuliert (**ואהבת לרעך כמוך**) denn nicht auch möglich, wenn nicht besser sei. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Kontext. Hillel spricht zu einem Nicht-Juden, also jemanden, der noch nicht frei ist vom Götzendiffendienst. R. Aqiva spricht zu Juden und zitiert direkt aus der Tora (Lev 19,18). Die Verneinung hat auf diese Weise gelesen vor allem die Bedeutung: den Götzendiffendienst abzuwehren. Eine mögliche Schlussfolgerung, die noch fruchtbar gemacht werden könnte, ist, dass Mord in einem engen Zusammenhang mit dem Götzendiffendienst steht.

Auf die besondere Bedeutung der Verneinung weist auch ein Text aus der Mechilta de-R. Jishma'el hin, der aus dem Talmud folgende Passage aufnimmt: – **היו אמרים על הן ועל לאו לא דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר על הן הן ועל לאו הן** paraphrasierte Übersetzung: Bei der Übergabe der Tora sagten die Israeliten zu den Geboten „ja“ und zu den Verboten „nein“, Wort R. Jischma'els; R. Aqiva sagt: zu den Geboten „ja“ und zu den Verboten „ja“ (MekhY ba-Hodeš 4, ed. Horovitz-Rabin S. 219,1f). Dadurch dass R. Aqiva die Zustimmung sowohl in Bezug auf die Gebote als auch der Verbote fordert, hebt er hervor, dass die Zustimmung nicht auf die Einsicht der Zustimmenden zurückgeht. Weder Gebot noch Verbot sind selbstverständlich.

¹⁶ An der Zweigliedrigkeit des Sechsten Wortes ist auch Buber und Rosenzweig gelegen. Sie übersetzen mit „Morde nicht“. das Ausrufezeichen, welches nach einem Imperativ durchaus zu erwarten wäre, wird allerdings nicht gesetzt. Da der Vers im Hebräischen seine Betonung am Ende hat, könnte aber vermutet

Die Verbalform ist im Hebräischen an sich ein Futurum, was einerseits gebietischer und drohender ist als in anderen Sprachen der Imperativ und die Befolgung gegenüber der Hoheit des Verbietenden und der Schwere der Untat als sicher annehmen will (*nicht wirst du morden!*), andererseits, da die Untlassung der Zustimmung des Angeredeten bedarf, seinen besseren Willen vorausnimmt und eben dadurch weckt und schärft.¹⁷

Auf eine Nuance kommt es in diesem Zusammenhang an. Durch die glatte Übersetzung der Lutherbibel kann der Eindruck entstehen, das hebräische Futur könne semantisch sich dem Imperativ nähern und ihm nahezu entsprechen. Futur und Jussiv seien zwei ineinander überführbare Semantiken.

Jacob hingegen betont eine andere Realität. Er überführt das Futur nicht in einen Imperativ. Vielmehr ist die Steigerung des Imperativs das Futur; und das in zweierlei Hinsicht: Zum einen wird durch das Futur die Hoheit des Gesetzgebenden angezeigt, eine Hoheit, die nicht auf Augenhöhe ist mit dem demjenigen, an den das Gesetz gerichtet ist. Diese Hoheit zeichnet sich aber gleichzeitig dadurch aus, dass sie die Untat des Mordes eigentlich nicht für möglich hält. Sie begrenzt also nicht eine bereits existierende Realität, sondern eröffnet eine Realität, in welcher der Mord schon immer ausgeschlossen ist. Zum anderen weckt das Futur mehr als der Imperativ den guten Willen des Angeredeten. Es begrenzt ebenfalls nicht das Böse des Menschen, sondern weckt sein Gutes.

Beide Punkte machen deutlich: Während der Jussiv oder Imperativ in seiner Forderung vor allem eine Begrenzung und damit die Annahme in sich trägt, dass diese Grenze nicht nur überschritten werden kann, sondern immer schon überschritten wurde, zielt das Futur in Jacobs Interpretation auf eine andere Realität ab. Das Futur zeigt eine Wirklichkeit an, die noch vor jeder begangenen Tat steht. Das Gute ist somit quasi „früher“ als das Böse.¹⁸ Dies ist ebenfalls ein Punkt, der für Lévinas von entscheidender Bedeutung ist.

werden, dass durch die Nachstellung des „nicht“ im Vergleich zum hebräischen Text diese Betonung für das Hervorheben der Verneinung nutzbar gemacht worden ist. Vgl.: *Die fünf Bücher der Weisung*, S. 206 und 492.

¹⁷ JACOB, *Exodus*, S. 580 (Hervorhebung von Verfasser).

¹⁸ In eine ähnliche Richtung geht auch die Interpretation des verneinten Futurs in einem anderen Zusammenhang des *Qizzur Shulchan 'Arukh*, § 184: *וכל המרים יד על חברו להכות אף על פי שלא הכהו נקרא רשע, שנאמר: ויאמר לרשות למה חכה רעך, למה הכה לא נאמר, אלא למה חכה: אף על פי שעדיין לא הכהו נקרא רשע*, „Jeder, der seine Hand gegen seinen Nächsten (auch nur) erhebt, um ihn zu schlagen, auch wenn er ihn nicht geschlagen hat, wird ein Frevler genannt, da gesagt ist: Und er sprach zu dem Frevler: Warum wirst du deinen Genossen schlagen?

1.2 Das Sechste Wort und das Erste Wort

Die Hoheit des Gesetzgebers ist bei Jacob und den Exegeten immer Gott. Wie einleuchtend die zweite Tafel auch sei, ihre Gültigkeit als Forderung hat der Dekalog immer durch Autorität und Macht Gottes. Es wird hierarchisch von oben nach unten gelesen. Einen anderen Weg, eine Verbindung zwischen dem Sechsten Wort und dem ersten Wort herzustellen, findet ein Midrasch aus der Mechilta de-Rabbi Jischma'el. Gott erscheint hier nicht als Autorität, der sein Gesetz mit Macht durchsetzt. Im Abschnitt *ba-Hodeš* 8 heisst es:

Auf welche Weise wurde das Zehnwort gegeben? Fünf auf der einen Tafel und fünf auf der anderen Tafel. Geschrieben ist „Ich Y-H-W-H bin dein Gott“ (und) gegenüber ist geschrieben „Nicht sollst du – töten“.¹⁹

Das Sechste Wort als Erstes Wort der zweiten Tafel steht auf *gleicher* Höhe wie das Erste Wort der ersten Tafel.²⁰ Dadurch können sie zu-

(Ex 2,13) *Warum schlugst du* steht nicht geschrieben, sondern *Warum wirst du schlagen*: obwohl er ihn (also) noch nicht geschlagen hat, wird er ein Frevler genannt“ (eigene Übersetzung).

¹⁹ Eigene Übersetzung: Die einzelnen Worte sind in Anlehnung an Jacobs Übersetzung gestaltet. Im Original heisst es: *כיצד נתנו עשרה ה' על לוח זה ווה' על לוח זה כתיבAncii יי' אלהיך וכנהגו לא תרצה* (ed. Horovitz-Rabin S. 233,9f).

Der gleiche Abschnitt kennt aber noch eine andere Anordnung der Gebote, die wenigstens genannt werden soll: *וחכמים אמרים עשרה על לוח זה ועשרה על לוח שני: את הדברים האלה דבר ה' – זה שני: כתיבם על שני לוחות אבני* „Die Gelehrten sagen: Zehn auf der einen Tafel und zehn auf der anderen Tafel, da geschrieben steht: *Diese Worte hat der Herr gesprochen – und sie auf zwei Steintafeln geschrieben* (Dtn 5,19)“ (eigene Übersetzung).

Nach dieser Lesart ist das Zehnwort zweimal aufgeschrieben. Die erste und die zweite Tafel enthalten also den identischen Inhalt. Eine solche Auslegung hat einen anderen Fokus, der nicht weniger interessant ist. Sie betont die bleibende Bedeutung des Zehnwortes sowohl „im Himmel als auch auf Erden“. Es gibt in Bezug auf das Zehnwort nicht zweierlei Mass: sowohl der Himmel als auch die Erde beziehen sich gleichermaßen auf die gleichen Zeichen – Ausdruck der Relevanz und Freiheit der Interpretation durch das Zeichen.

²⁰ Eine andere Möglichkeit der Anordnung findet die *Auslegung zu Ibn Ezra* (פירוש על בן עזרא): Sie verbindet das erste mit dem letzten Wort des Dekalogs in Form einer *inclusio*. Diese *inclusio* findet sich auch in einem modernen Kommentar, nach dem die Beobachtung, der Dekalog beginne mit „Ich bin der Herr dein Gott“ und ende mit „in Bezug auf Deinen Nächsten“ von Relevanz sei. Leider wird dieser Punkt im Kommentar selbst nicht weiter vertieft. Siehe: NAHUM M. SARNA, *The JPS Commentary, Exodus* שמות, The traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Philadelphia u.a. 1991, S. 108.

sammen als ein Satz gelesen werden. Die Herausforderung besteht darin, die beiden Sätze sinnvoll miteinander zu verbinden. Klassisch wäre eine kausale Verknüpfung:

Weil ich Y-H-W-H bin, sollst Du nicht töten.

Eine kausale Verknüpfung auf diese Weise brächte allerdings die Autorität Gottes zum Vorschein als einen Gesetzgeber, so dass das Erste Wort als Begründung dem Sechsten Wort vorgeordnet wäre. Von „auf gleicher Höhe“ kann dann nicht mehr wirklich gesprochen werden. Die Mechilta verbindet anders:

Das (so) Geschriebene sagt: jeder der Blut vergiesst – es wird ihm angerechnet, als ob er das Bild verkleinere.²¹

Die Verbindung ist nicht kausal, sondern konditional. Hinter ihr steht die Formel „wenn ..., dann ...“. Das eine wird in Verbindung mit dem anderen gelesen – im Falle des Midrasch wird von der zweiten Tafel zur ersten gelesen. Wenn von Gott geredet werden soll, dann beginnt diese Rede nicht mit Gott selbst, sondern mit der Welt – oder: Von Gott

Liest man das Erste Wort mit dem Zehnten Wort zusammen, erhält man auf diese Weise: „**אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהִיךְ ... לְרֹעֵךְ**“ – und nicht ohne ihn. Dieses „nicht ohne ihn“ bedeutet nicht automatisch den Ausschluss der Möglichkeit einer direkten Begegnung mit Gott, ist aber in der Lage eine naive Intimität im Sinne einer ungebrochenen Gottesbeziehung zu hinterfragen. Eine naive Intimität liegt nach Meinung des Verfassers dann vor, wenn die Intimität der Beziehung mit der Objektivität eines „gegen die Allgemeinheit“ verwechselt wird. Das starke „gegen“ der prophetischen Rede, wie sie im Prophetenteil der Schrift begegnet, ist nicht Ausdruck einer selbstsicheren Überheblichkeit, sondern Kritik aus dem Gefühl der Verbundenheit. Sie ist in aller Aggressivität, wehrlos und verletzlich.

הכתוב אומר כל שופך דם מעליון עליו כאיילו ממעט דמות. – Die berechtigte Frage, wie es denn möglich sei aus einer negativen Formulierung eine positive zu machen, lässt sich in diesem Kontext gut beantworten. Erstens wird aus dem negativen Wort kein positives Gebot im Sinne einer allzu einfachen, binären Logik abgeleitet. Auf diese Weise kann der Katechismus Luthers in Bezug auf die 10 Gebote gelesen werden – muss aber nicht. Es hängt alles davon ab, wie das „sondern“ in der Auslegung Luthers zum 5. Gebot im Kleinen Katechismus gedeutet wird. Entweder kontinuierlich oder diskret. M. LUTHER, *Der kleine Katechismus*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen¹² 1998, S. 508. Siehe dazu gerade im Zusammenhang mit dem Sechsten Wort oder fünften Gebot: ULRICH, *Wie Geschöpfe*, S. 176. Damit zusammenhängend befindet sich die positive Formulierung im Anwendungsfall einer Erzählung. Durch diese wird das negative Wort denkerisch bewahrt. Erzählung und „Gebot“ (*miswa*) hängen miteinander zusammen: vgl. bBer 6b u. a.

kann nicht ohne den Menschen gesprochen werden. Je nachdem, wie der Einzelne in der Welt lebt, macht das Wort „Gott“ Sinn – wird es relevant. Oder etwas schlagwortartig und rhetorisch in der Semantik der dialektischen Theologie ausgedrückt: An der Weltlichkeit der Welt entscheidet sich die Gottheit Gottes. Gott ist damit eine schwache zumindest vom Verhalten des Einzelnen abhängige Idee.²²

Der Midrasch kann aber noch auf eine weitere Weise gelesen werden. Bisher wurde er so gelesen, als ob mit „Bild“ die Sinnhaftigkeit Gottes intendiert ist. Im hebräischen Text steht für „Bild“ **דמות**. Dieses Wort meint in Rückbezug auf die Schöpfungsgeschichte (Gen 1) die Ebenbildlichkeit des Menschen in Bezug auf Gott.²³ Ist der Mensch gemeint, dann ergibt sich eine andere Interpretation: Wenn jemand tötet, dann wird es ihm angerechnet als ob er die Ebenbildlichkeit des Menschen verkleinert. Auf dieses „als ob“ kommt es an. Es hat nicht nur theologische Implikationen, die für Lévinas' Deutung des Sechsten Wortes entscheidend sind.

Der Midrasch bringt in der zweiten Lesart zum Ausdruck, dass der Mörder die Ebenbildlichkeit des Menschen verkleinert, gerade indem er sich die Vollmacht gibt morden zu können. Der Mörder hätte damit die Macht die Ebenbildlichkeit des Menschen anzugreifen und damit sie zu verändern – sie zu vernichten.²⁴ Das „können“ des Mörders wäre damit unbegrenzt.

²² Das bedeutet nicht, dass die Grenze zwischen Gott und Menschen aufgehoben ist, so dass der Mensch an Gottes Stelle tritt. Diese Möglichkeit haben die Rabbinen in ihrer Auslegung zur Ebenbildlichkeit abgelehnt. Siehe dazu: STEFAN SCHREINER, Partner in Gottes Schöpfungswerk – zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27, in: *Judaica* 49 (1993), S. 131-145.

²³ Dadurch dass mit dem Gedanken der Ebenbildlichkeit der Mensch in den Blick kommt, Gott also gerade im Anderen und Fremden relevant wird, kann auch danach gefragt werden, inwiefern mit der Gottebenbildlichkeit nicht gerade der Andere und Fremde gemeint ist. Gerade der Fremde spielt für die Tora eine besonders wichtige Rolle, die so deutlich ist, dass Zitate sich erübrigen. Deshalb sei im Kontext des Zehnwords nur auf das Vierte Wort (bzw. das Sabbatgebot) hingewiesen.

²⁴ Diese Möglichkeit findet sich zum Beispiel in einem anderen Kontext durch R. Aqiva formuliert, wenn er in einer Diskussion zu bedenken gibt: **כל השופך דמים הרי זה מבטל את הדמות שני שופך דם האדם באדם דמו ישפך** – „Jeder, der Blut vergiesst, siehe der vernichtet die Ebenbildlichkeit“ (tJev 8,4). – Interessant ist der Kontext. Es geht darum, dass der Mensch sich der Kinder nicht verwehren darf. Schon das Sich-Verschliessen der Kinder wird in die Nähe des Mordes gerückt. Dies macht folgender Ausspruch des Ben Asai deutlich: **כל מי**

Einer solchen Deutung widersetzt sich die Mechilta. Durch das „als ob“ wird dem Mord eine Grenze gesetzt: die Tötung eines Lebens ist möglich, seine Vernichtung aber nicht. Die Ebenbildlichkeit ist nicht antastbar. Damit ist der Mord in seinem Ziel einer totalen Vernichtung unmöglich. Paradox ausgedrückt: Der Mord ist im Zusammenhang mit dem Ersten Wort eine unmögliche Möglichkeit. Dies bringt ein weiterer Midrasch zum Zehnwort bezogen auf das Sechste Wort in seinem letzten Satz deutlich zum Ausdruck:

Du kannst ein Leben aus Israel nicht vernichten.²⁵

2. Rede und Wort

Um dieses „nicht können“, um die Unmöglichkeit des Mordes, selbst wenn er möglich ist, geht es Lévinas in seiner Auslegung des Sechsten Wortes. Lévinas legt dabei auf ein zweifaches Wert: erstens, hinter jedem Gebot steht ein Wort („parole“) und zweitens, das Wort darf nicht im Sinne einer Erzählung gedeutet werden, die einen Hintergrund zum Verständnis des Gebotes bildet.²⁶ Auf dem Grund eines jeden Gebotes

שׁאינו עוֹסֶק בְּפִרְיָה וּרְבֵיהַ מֵעֶלֶת הַכְּתוּב כִּי לֹא מִמְּעֵט אֶת הַדְּמוֹת – „Jeder, der sich dem Kinderkriegen verweigert, die Schrift rechnet es ihm an, als ob er die Ebenbildlichkeit verkleinere“ (eigene Übersetzung).

²⁵ Eigene Übersetzung. Im Original heisst es: *ואֵתֵה יִכְלֶל אֶבֶד נֶפֶשׁ מִיְשָׁרָאֵל* (Midrasch 'Aseret ha-Dibberot, in: ADOLF JELLINEK [ed.], *Bet ha-Midrasch, Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, Bd. I, Jerusalem 1938, S. 79).

Ähnlich: Die Auslegung zu Ibn Esra (פִּירְשׁ עַל אֶבֶן עֲזָרָה) zu Exodus 20: Sie verweist ebenfalls auf die Ebenbildlichkeit und die grundsätzliche Unmöglichkeit des Mordes und bezieht sich dabei auf Gen 4, wo das Blut Abels, obwohl erschlagen, bleibende Bedeutung hat. Abel ist abwesend anwesend. Wie der Midrasch 'Aseret ha-Dibberot sieht auch die Auslegung zu Ibn Esra einen vertieften Zusammenhang zwischen „morden“ in der Wurzel רָצַח und „vernichten“ als die eigentliche Intention des Mordes in der Wurzel אֶבֶד (Pi'el) (מְשַׁה חָמָשִׁי תּוֹרָה, ספר שמות, מקראות גדולות, Jerusalem o. J.).

²⁶ An diesem Punkt setzt sich Lévinas deutlich von Paul Ricoeur ab. Dieser legt in seinen Analysen zur religiösen Sprache nahe, die Erzählung als Fundament zu betrachten. Lévinas hingegen betont, dass im Judentum der Imperativ ohne das ekstatische Moment der Metapher von Bedeutung ist. Vielmehr sei auch die Erzählung von einem Gebot als „parole“ abhängig. Dass Lévinas und Ricoeur sich in ihrem Anliegen dabei nicht völlig widersprechen, kann hier nicht gezeigt werden. Vgl. dazu EMMANUEL LÉVINAS, *Du language religieux et de la crainte de Dieu*, in: DERS., *L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, S. 107-122.

wird eine Rede hörbar, die eine „Steigerung“ des Imperativs ist. Die Rede ist die Emphase des Gebots. Mit „Rede“ wird in diesem Aufsatz das französische Wort „parole“ wiedergegeben, welches sich bei Lévinas auf die hebräische Wurzel **לְכָרְךָ** bezieht.²⁷

In zwei Schritten wird im folgenden die Aufnahme der jüdischen Tradition in Lévinas philosophischen Denken im Zusammenhang mit dem Sechsten Wort näher expliziert. Dies geschieht analog zum ersten Teil des Aufsatzes: Beginnend mit der Übersetzung von *Éthique et Infini* durch D. Schmidt aus dem Französischen, führt ein zweiter Schritt dann zu der Frage, inwiefern das Sechste Wort bei Lévinas das Erste Wort im Angesicht des Anderen ist. Es wird sich zeigen, dass die Rede bei Lévinas eine emphatische Lesart des Gebotes ist. Diese unterscheidet sich von der christlichen Lesart vor allem darin, dass sie die Heteronomie des Ich gegenüber dem Anderen für grundlegender annimmt als die Autonomie, gerade weil der Andere nicht als *alter ego* in Betracht kommt.

2.1 Das Sechste Wort als Rede

Es gibt einen Unterschied in der Zitierweise des Sechsten Wortes durch Lévinas zwischen seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* und dem Gespräch mit Ph. Nemo über dieses Werk. In *Totalité et Infini* heisst es:

tu ne commetras pas de meurtre²⁸

Dies gibt W. N. Krewani folgendermassen wieder:

Du wirst keinen Mord begehen.²⁹

Die Übersetzung ist ‘richtig’. Doch sei an diesem Punkt auf eine Kleinigkeit hingewiesen, die für den Unterschied zwischen Gebot und Rede wichtig werden wird und bisher noch nicht angeführt wurde. Während das Schriftbild im französischen Zitat selbst keinen Punkt noch irgendein Satzzeichen setzt, findet sich in der deutschen Übersetzung ein Punkt. Dies ist nur dann für Lévinas’ Interpretation relevant, wenn die Emphase des Gebotes in der Rede kein Satz im Sinne einer abgeschlossenen Einheit ist. Das Fehlen des Satzzeichens könnte also wichtig werden.

In *Éthique et Infini* zitiert Lévinas in einem deutlichen Unterschied zu *Totalité et Infini* das Sechste Wort gleich zweimal mit:

²⁷ LÉVINAS, *Autrement qu’être*, S. 231.

²⁸ LÉVINAS, *Totalité et Infini*, S. 217.

²⁹ EMMANUEL LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit – Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg / München 2002, S. 285.

Tu ne tueras point³⁰

Die Übersetzung hat sich zu *Totalité und Infini* vor allem an zwei Punkten gewandelt: Erstens in der Verneinung und zweitens in der Semantik der hebräischen Wurzel ח"צ. Hiess es im ersten Hauptwerk noch „einen Mord begehen“ wird die Wurzel ח"צ nun mit „töten“ wiedergegeben. Beide Punkte sind für das Verständnis des Sechsten Wortes in Lévinas' Sinne äusserst wichtig. Es lässt sich eine Entwicklung ausmachen, die verständlich macht, inwiefern das Tötungsverbot, die Unmöglichkeit des Mordes beinhaltet.³¹ Hier liegt der Fokus aber vor allem auf der Verneinung und dem Futur.

Schmidt gibt nun das Sechste Wort, wie es im Gespräch mit Ph. Nemo von Lévinas formuliert wird, in der deutschen Übersetzung auf unterschiedliche Weise wieder.³² Auf Seite 66:

Du darfst nicht töten.

und auf Seite 68:

Du sollst nicht töten.

Der Unterschied zwischen „nicht dürfen“ und „nicht sollen“ verdankt sich wahrscheinlich der französischen Verneinung „ne ... point“, die im Gegenüber von „ne ... pas“ eine Verstärkung ausdrücken kann. Der Übersetzerin ist die argumentative Verstärkung der Intention Lévinas im Kontext aufgefallen. Sie bezieht diese Verstärkung aber auf das Verb und nicht auf die Verneinung selbst. Des weiteren hat es den Anschein, die Verstärkung der Intention bezieht sich nicht auf das Futur des Hebräischen wie des Französischen, sondern auf die gängige deutsche Übersetzung des Sechsten Wortes der Lutherbibel mit „Du sollst nicht töten.“ „Du darfst nicht töten“ bezöge sich in dieser Interpretation nicht auf den Text Lévinas' sondern auf dem kulturellen Hintergrund der Zielsprache der Übersetzung: die Lutherbibel.

Das „nicht dürfen“ drückt eine grössere Dringlichkeit aus als das „nicht sollen“, behält aber eine Struktur bei, die Lévinas sowohl in

³⁰ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, Paris 1982, S. 81. 83.

³¹ Zu verweisen ist hier vor allem auf einen Aufsatz Lévinas zu den Fluchttäten, die einem Mörder, der seine Tat nicht absichtlich begangen hat, Schutz gebietet. In ihm bestreitet Lévinas die Möglichkeit eines unabsichtlichen Mordes in seiner ethischen Bedeutung. Lévinas bestreitet vor allem, dass der Mord ein Unterpunkt zur Tötung sei. Vielmehr gelte die umgekehrte Richtung. In: EMMANUEL LÉVINAS, *Ville-refuge*, in: DERS., *L'au-delà du verset*, S. 51-70.

³² EMMANUEL LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*, aus dem Französischen von D. Schmidt, Wien 1996 (= Edition Passagen 11).

Totalité et Infini als auch in *Éthique et Infini* zu überwinden sucht: das Ich im Gegenüber zum Anderen von einer ontologischen und das heisst bei ihm von einer allgemeinen Sphäre des Seins her zu denken, auf die beide - das Ich und der Andere – sich gleichermassen beziehen können. Mit anderen Worten: Das ich kann sich zu dem Sechsten Wort, wenn es als Gebot verstanden wird, verhalten.

Jacob hat in seiner Auslegung schon darauf hingewiesen, dass der Sinn des Sechsten Wortes über ein einfaches Verständnis des Gebotes hinausgeht, indem es das Gute im Menschen wecke und seinen Sinn nicht in der einfachen Begrenzung des schon begangenen Bösen hat. Lévinas verschärft diesen Gedanken, indem er in seiner Auslegung über Jacob hinausgeht. Das Sechste Wort weckt nicht nur das Gute im Menschen, in welchem immer noch ein „können“ des Ich steht. Das Sechste Wort paralysiert jedes „können“ und hält das Töten/den Mord in bestimmter Weise für unmöglich:

Das Antlitz ist das, was man nicht töten kann oder dessen *Sinn* darin besteht, zu sagen: „Du darfst nicht töten.³³

oder in der Sprache von *Totalité et Infini*:

Diese Unendlichkeit (die im Anderen aufscheint), die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das Erste Wort (*mot*): „Du wirst keinen Mord begehen.“ Das Unendliche paralysiert das Vermögen (*le pouvoir*) durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord.³⁴

Dass ein Mensch ermordet werden kann, ist selbstverständlich. Dass der Mord aber sein Ziel erreichen kann, ist der Punkt, den Lévinas bestreitet. Könnte der Mord sein Ziel erreichen, nämlich das Auslöschen der Bedeutung des Anderen für das Ich, dann wäre der Mord ein Lösungsweg. Wie sehr der Andere ermordet werden kann, sein Antlitz und damit seine Bedeutung für das Ich, bleibt dem Ich entzogen. Ganz wie

³³ LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*, S. 66. Freilich wäre hier zu fragen, ob die Übersetzung mit „Du darfst nicht töten“ beibehalten werden kann und der Kontext bei einer sinnhaften Übersetzung nicht viel mehr „Du kannst nicht töten“ fordert.

³⁴ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 285 (Klammern vom Verfasser eingefügt). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Lévinas in seinem ersten Hauptwerk noch auf das „Wort“ zu sprechen kommt und noch nicht auf die „Rede“, die sein zweites Hauptwerk durchweg bestimmt. Der Unterschied liegt vor allem in der veränderten Perspektive beider Werke. Während es im ersten Hauptwerk noch vor allem darum ging die Anderheit des Anderen phänomenologisch zu fassen, verlegt sich die Perspektive des zweiten Hauptwerkes auf die Bedeutung dieser für das Ich.

der Midrasch könnte auch Lévinas sagen: Durch den Mord ist es zwar möglich, einen Menschen zu töten, vernichtet werden kann er aber nicht. Der Unterschied zum Midrasch besteht lediglich darin, auf eine metaphysische Begründung³⁵ verzichten zu können und die Unmöglichkeit in einem transzentalen Phänomen aufzuscheinen zu lassen: der Begegnung und nicht Beziehung zum Anderen.³⁶

2.2 Das Sechste Wort als Erstes Wort

Dies hat seinen Grund in der Hoheit des Anderen, die Lévinas phänomenologisch herleitet, und schon oft ausführlich beschrieben wurde.³⁷ Für die momentane Fragestellung ist vor allem die Autorität, mit welcher das Wort in Form einer Rede an das Ich ergeht, in der Beschreibung Lévinas wichtig. Sie hat ihren Anknüpfungspunkt nicht unmittelbar bei Gott, sondern im Angesicht des Anderen. Damit erreicht Lévinas ein doppeltes: erstens wird auf diese Weise die Trennung zwischen Gott und Mensch aufrechterhalten und zweitens, dadurch dass der Andere die Selbstgenügsamkeit des Ich auf konstituierender Ebene durchbricht, kann das Ich sich nicht auf sich selbst in diesem Zusammenhang rekurren,³⁸ will heißen: Der Andere kann zwar verdrängt, seine konsti-

³⁵ Unter metaphysischer Begründung wird hier die Inanspruchnahme Gottes für die Unmöglichkeit des Mordes verstanden. Der *Midrasch 'Aseret ha-Dibberot* behauptet die Unmöglichkeit des Mordes vor allem dadurch, dass Gott im Gericht seine Hand über das Opfer hält und den Täter nicht ungestraft lassen wird.

³⁶ In diesem Zusammenhang kann auf den von Lévinas explizit gemachten Unterschied zwischen Philosophie und Religion hingewiesen werden. Er lässt sich in einem Satz prägnant formulieren: Die Philosophie kann nicht, die Theologie kann trösten. Wenn also die Philosophie auf Formulierungen stösst, die den Menschen in ihrer Anforderung überfordern, ist es nicht ihre Aufgabe, sie aufgrund der Überforderung abzuschwächen. Eine Abfederung kann nur die positive Religion schaffen. Mit Lévinas' Worten: „La religion en effet n'est pas identique à la philosophie, laquelle n'apporte pas nécessairement les consolations que sait donner la religion. La prophétie et l'éthique n'excluent nullement les consolations de la religion; mais je repète encore: n'est peut-être digne de ces consolations qu'une humanité qui peut aussi s'en passer.“ (*Éthique et Infini*, S. 117).

³⁷ Die nach wie vor beste Beschreibung findet sich bei JACQUES DERRIDA, *Metaphysique et violence*, in: DERS., *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

³⁸ Den Gedanken der Rekurrenz, eine Steigerung der phänomenologischen Reduktion, entfaltet Lévinas vor allem in seinem zweiten Hauptwerk. Der Gedanke der Rekurrenz hat vor allem das Ziel die Intentionalität zu hintergehen, in welcher das Ich auch bei Husserl spontan gedacht wird und damit Ausgangspunkt seiner selbst ist. Mit dem Gedanken der Rekurrenz wird das Bewusstsein als tiefste Ebene der Auslegung von Welt bestritten. Vor jedem Bewusstsein,

tuierende Funktion für das Ich aber kann nicht bestritten werden – auch durch den Mord nicht, wie sehr er dieses auch versucht.

Ähnlich wie im Midrasch, in welchem Gott nicht in seiner Stärke zur Sprache kommt, sondern abhängig ist vom Umgang des Einzelnen mit seinem Nächsten, so besteht auch Lévinas darauf, dass das Antlitz seine Hoheit nicht in Stärke durchsetzt. Im Gegenteil, der Andere ist in der Begegnung mit dem Ich durch seine Schwäche und Hilfsbedürftigkeit beschrieben und damit potenzielles Opfer meiner Gewalt.³⁹ Während also der Midrasch vor allem zu bedenken gibt, dass der Mensch durch sein Verhalten das Wort „Gott“ sinnlos werden lassen kann, wendet Lévinas die gleiche Argumentation auf den Anderen: Das Ich kann durch sein Verhalten den Nächsten sinnlos zu machen suchen.

Hoheit ist also kein Attribut der gemeinsam geteilten Welt zwischen Ich und Anderem. Hoheit hat der Andere gerade dadurch, dass er nicht vereinnahmt werden kann und damit das Ich von ausserhalb seiner Welt angesprochen wird.⁴⁰ Schon der Andere, nicht erst Gott durchbricht das selbstgenügsame Ich, welches sich auf seine Autonomie berufen möchte.

Gott und der Andere rücken damit in ihrer Bedeutung für das Ich eng zusammen. Sie teilen die gleiche Hoheit. Im philosophischen Werk Lévinas ist es aber nicht die Grösse Gott, sondern die Unendlichkeit, die eng mit dem Anderen in Verbindung steht. Die Unendlichkeit steht in engstem Bezug zur Unmöglichkeit des Tötens. Lévinas schreibt:

welches ein Verhalten zu ... ermöglicht, hat das Ich keine Wahl, oder in Lévinas' Worten: ist das Ich „in die Enge getrieben ... nicht wohl in seiner Haut, in sich schon ausserhalb seiner“ (*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen Th. Wiemer, Freiburg/München 1998, S. 232).

Ohne das Wort Rekurrenz, aber denselben Gedanken ausdrückend, heisst es im ersten Hauptwerk: „Sich als Antlitz manifestieren heisst, sich jenseits der manifestierten und bloss phänomenalen Form *durchsetzen*, heisst, sich in einer Weise präsentieren, die nicht auf die Manifestation zurückgeführt werden kann“ (LÉVINAS. *Totalität und Unendlichkeit*, S. 287).

³⁹ Die Bezüge sind so zahlreich, dass in diesem Kontext lediglich das Beispiel ausgewählt wird, welches in dem Textabschnitt vorkommt, in welchem das Sechste Wort zitiert wird: „Das Seiende, das sich ausdrückt, setzt sich durch; aber es tut dies, indem es mich in seiner Not und seiner Nacktheit – in seinem Hunger – um Hilfe angeht, ohne dass ich für seinen Anruf taub sein könnte.“ Die Sprache der prophetischen Literatur der Bibel ist mit Händen zu greifen; s. dazu LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 287f.

⁴⁰ Dies ist der Sinn der Unterschrift zur Überschrift des ersten Hauptwerkes „Essais sur l'Exteriorité“.

Die Unmöglichkeit zu töten hat keine blosse negative und formale Bedeutung; sie ist positiv bedingt durch die Beziehung zum Unendlichen oder die Idee des Unendlichen in uns. In dem ethischen Widerstand präsentiert sich das Unendliche als Antlitz.⁴¹

Vom Unendlichen in seiner positiven Bedeutung weiss das Ich nur über die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen.⁴² Das ist es, was Lévinas in seinem Denken zu verwirklichen sucht. Weil das Antlitz unendlich ist, und dies schon immer bedeutet hat, ist der Mord unmöglich, und nicht weil die Unendlichkeit gedacht werden kann und dann sowohl für den Anderen als auch für das Ich gilt. Von Gott kann also nur dann sinnvoll gesprochen werden, wenn der Andere in dieser Rede nicht fehlt, mehr noch: wenn der Andere die Rede an mich richtet. Nicht auf die persönliche Überzeugung an einen Gott kommt es an, sondern darauf, inwiefern ein Ich in der Lage ist dem Anderen Hoheit einzuräumen – nicht also nach oben oder sonst wohin zu schauen, sondern direkt nach vorne, ohne dem Angesicht des Anderen auszuweichen.⁴³

3. Die Rede als Emphase des Wortes

Welchen Text oder welche Zeichen bringen Lévinas dazu, die Unmöglichkeit des Tötens anhand des Sechsten Wortes des Dekalogs zu erklären? Um dieses Frage beantworten zu können, hilft es, sich die bisherigen Ergebnisse noch einmal zu vergegenwärtigen.

Lévinas übersetzt aus dem hebräischen Text. Dabei gibt er das verneinte Futur auch im Französischen wieder, welches im Deutschen normalerweise mit einem Prohibitiv oder verneinten Jussiv wiederge-

⁴¹ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 286.

⁴² An dieser Stelle lassen sich zwei Traditionsstränge finden, die Lévinas miteinander verbindet. Zum einen René Descartes (1596-1650) mit seiner Idee vom Unendlichen in der 3. Meditation und zum anderen den aus der Kabbala entlehnten Begriff zur Bezeichnung Gottes als *En Sof* (אין-סוף), der ebenfalls mit das „Un-Endliche“ übersetzt werden könnte.

⁴³ Vgl. dazu Dtn 4,15-20: *ונשׁרְקָם מְאָד לְנַפְשֵׁתְכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל-תְּמִונָה בַּיּוֹם דְּבָר יְהוָה אֲלֵיכֶם בְּחִרְבַּתְמֹתָךְ קָאשׁ פָּנוֹתְשָׁחֹתָן וְעַשְׁיָתָם לְכֶם פָּסֶל תְּמִונָה כָּל-סָמֵל תְּבִנָה זָכָר אוֹ תְּבִנָה כָּל-רַמְמָשׁ אֲשֶׁר פָּעוֹר בְּשָׁמִים תְּבִנָה כָּל-בָּהָמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תְּבִנָה כָּל-צָפֹר בָּנָה. בָּנָה אֶת-הַשְׁמֶשׁ וְאֶת- וּפָנוֹתְשָׁא עִינִיק הַשְׁמִימָה וְרָאִית אֲשֶׁר-בְּמַיִם מַתְחַת לְאָרֶץ בָּאָדָם תְּבִנָה כָּל-זָהָה הַיְרִיחַ וְאֶת-הַכּוֹכָבִים כָּל-אֶבֶן הַשְׁמִים וְנִדְחָף וְהַשְׁתְּחֹנוּת לְהָם וְעַבְדִּתָם אֲשֶׁר סָלַק יְהוָה אֱלֹהִים אֶתְכֶם הַבָּرָאָל מִמְּאָרָרִים לְהִזְהִיר לֹא לְעַמְּדָה וְאֶתְכֶם לְקַח יְהוָה וַיֹּצֵא אֶתְכֶם מִפְּנֵי כָל-הַעֲמִים תְּחַת כָּל-הַשְׁמִים בְּבָרָאָל בְּנִתְהָלָה כִּי יְהוָה כִּי יְהוָה. Eine Parallele findet sich vielleicht im Neuen Testament in Apg 1,10f. Die Jünger blicken Jesu Himmelfahrt hinterher, ihre Augen in den Himmel gerichtet, woraufhin zwei Engel verwundert bis humorvolle Frage: „Ihr Männer aus Galiläa, was steht ihr da und seht zum Himmel?“*

geben wird. Lévinas' Futur ist allerdings eine Zukunft besonderer Art, auf die hingewiesen werden muss. Es durchstößt jede Möglichkeit für das ich vollständig gegenwärtig zu werden, bleibt im Angesicht des Anderen diachron.⁴⁴ Mit anderen Worten: Der Andere wird dem Ich nie präsent und damit auch nie vollständig zuhanden.⁴⁵ Durch die Diachronizität behält der Andere in seiner Bedeutung für das Ich seine Hoheit.

Der zweite wichtige Punkt betrifft die Verneinung. Ähnlich wie Jacob gewinnt Lévinas der Voranstellung der hebräischen Verneinung **אַל** eine Bedeutung ab, die nicht durch die grammatischen Beschreibung als Adverbiale erschöpft wird. Sie ist nicht Verneinung, die eine Handlungsoption eröffnet oder sanktioniert, sondern verweist auf die Unmöglichkeit, den Anderen durch den Mord vernichten zu können. In der rabbinischen Auslegung wird dies durch die Näherbestimmung der Wurzel **נַרְצָה** durch **אָבֶן** (Pi'el) zum Ausdruck gebracht, die auch Lévinas für sich fruchtbar macht.⁴⁶

Der dritte Punkt betrifft die Satzzeichen. Die meisten Übersetzungen ins Deutsche, der Bibel sowie der Lévinas'schen Texte holen die Satzzeichen in das Zitat hinein. Die Art und Weise wie Lévinas sich auf das Sechste Wort des Dekalogs bezieht, unterschiedet sich gerade an diesem Punkt. Die zitierten Stellen verzichten alle auf die Setzung der Satzzeichen.⁴⁷ Lévinas zitiert damit zusammenhängende Zeichen und nicht abgeschlossene Sätze.

Der Unterschied wird deutlich, wenn man sich die Verdeutschung durch Buber und Rosenzweig und ihr Anliegen verdeutlicht. Buber und Rosenzweig orientierten sich an der Vokalisation des masoretischen Texts und den Gesangszeichen, die es dem Übersetzer möglich machen,

⁴⁴ LÉVINAS, *Autrement qu 'être*, S. 9f.

⁴⁵ Es ist schwierig das Wort „zuhanden“ nach Heidegger im Kontext Lévinas ohne Bemerkung zu verwenden. Dass ich es tue, liegt vielleicht in dem naiven Trotz, die Sprache nicht auf seine einmalige Verwendung und seinen Missbrauch reduzieren zu wollen. Ein schwieriges Unterfangen. Das Nicht-zuhanden-werden-können des Anderen als Zuhandenheit, die eigentliche, phänomenologische Bestimmung der Hand durch Lévinas findet sich in *Totalité et Infini* durch „la caresse“ – „das Streicheln“. Die Hand wird zur Hand, indem sie berührt ohne zu finden und ohne festzuhalten. Zärtlichkeit, die der Leiblichkeit Rechnung trägt.

⁴⁶ LÉVINAS, *Totalité et Infini*, S. 216.

⁴⁷ Die Aufnahme der Interpretation über die fehlenden Satzzeichen im Französischen mag überspannt scheinen. Sie könnte auf unterschiedliche Gewohnheiten im Buchdruck zurückgehen. Doch auch Gewohnheiten sind sinnvoll.

einen Sinnabschnitt zu erkennen.⁴⁸ Das heisst nicht, Lévinas überginge die jüdische Tradition. Es heisst lediglich, Lévinas bezieht sich auf die jüdische Tradition als einen Umgang mit den überlieferten Zeichen der Tora. Vor den Augen und Ohren von Lévinas ist der Konsonantentext der Tora, der noch nicht mit einer Interpretation begriffene und tradierte Text als **ברא**. Diese Auslegung ist gerade möglich, weil die Tradition gekannt wird:

לא תרצה

und nicht (mit Vokalzeichen):

לֹא תְּרִצָּה

Für das Verständnis der Emphase als gesteigerter Bedeutung des Imperativs bei Lévinas ist nun folgendes wichtig: Die Emphase des Sechsten Wortes als Gebot versucht nicht einen tieferen Sinn des Gebotes herauszuarbeiten, der auch im Widerspruch zu seinen Auslegungen stehen könnte, noch darin, ihm den Charakter eines Imperativs zu nehmen.⁴⁹ Das Ziel der emphatischen Lesart ist es vielmehr das Gebot als **ברא** auszulegen, also als ein Wort oder eine Anrede durch den Anderen, die das Ich betrifft und nur das Ich. Es ist emphatisch gerade dadurch, dass das Ich ihm nicht ausweichen kann.

Diese an das Ich gerichtete Rede ist im Sinne Derridas schriftlich.⁵⁰ Das heisst: sie kommt ohne konkrete Lautbildung aus. Metaphorisch gesprochen: Die Rede kommt ohne determinierende Satzzeichen und Vokale aus, die die Fülle der Interpretation verengen. In dieser Metapher verbleibend, ist die Rede dennoch nicht beliebig, da der Andere in seinem Antlitz die Konsonanten vorgibt, denen das Ich gehorsam leistet, ob es will oder nicht.⁵¹

⁴⁸ HANS-CHRISTOPH ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen 1997, S. 209-229 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 35).

⁴⁹ Die instrumentale Auslegung des Gebotes wäre zum Beispiel in Lévinas' Augen seine Rückführung in einen grösseren Erzählzusammenhang. Die Folge davon ist, dass das Sechste Wort dadurch begründet wird, das Zusammenleben gelingen zu lassen. Damit wird sowohl das Ich als auch der Andere in eine grössere Gemeinschaft aufgehoben, so dass beide Grössen jeweils nicht nur sich selbst, sondern auch den Anderen verlieren. Das Erzählen ist Aufgabe der Religion.

⁵⁰ Eine Reflexion von Lévinas über die Schriftlichkeit findet sich im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit*, die auch in die französische Ausgabe übergenommen wurde (LÉVINAS, *Totalité et Infini*, S. III).

⁵¹ An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass der Andere in

Wenn Lévinas das Sechste Wort mit

Tu ne tueras point

übersetzt, dann kann vielleicht die folgende Übersetzung hilfreich sein, die sowohl dem hebräischen Futur als auch der Bedeutung der Verneinung Aufmerksamkeit schenkt:

Du wirst auf keinen Fall töten

Sowohl das Futur als auch die gesteigerte Verneinung bleiben so sichtbar. Da aber die Rede zum Ausdruck gebracht werden soll, die sich im Gebot verbirgt, das heisst, nicht sichtbar werden kann – gerade weil sie ihre Bedeutung nur für ein Ich hat, also nicht von einem Neutralen eingefordert werden kann –, müsste eigentlich nicht nur das Satzzeichen weggelassen, sondern in der Übertragung bildlich so dargestellt werden:⁵²

Nicht sollst du - morden! – ~~DU wirst auf keinen Fall töten.~~⁵³

seinem Selbstverständnis nicht die Bedeutung für das Ich ausmacht. Nicht der Andere, wie er ist, erscheint im Antlitz, sondern sein Erscheinen als Anderer. Mit Lévinas kann also nicht die grundsätzliche Überlegenheit einer fremden Kultur abgeleitet werden, der sich das Ich zu unterwerfen habe. Die transzendentale Ebene und die ontologische Ebene dürfen nicht wechselseitig gelesen werden. Dies geschieht dann, wenn aus dem Denken Lévinas' allzu schnell positive Handlungsanweisungen abgeleitet werden.

⁵² Die Unmöglichkeit, das Sagen im Gesagten in Erscheinung treten zu lassen, wird von Lévinas mit dem Wort *Amphibole* beschrieben, das Th. Wiemer mit „Doppeldeutigkeit“ wiedergibt. Die Doppeldeutigkeit darf aber nicht so verstanden werden, dass es zwei voneinander unabhängige Möglichkeiten der Interpretation gebe, sondern so, dass in der Allgemeinheit der Sprache, die alle Menschen verbinden kann, sich auch die Bedeutung des Anderen für mich findet, ohne dass das Ich sie ergreifen könnte. Hinter dem Begriff der *Amphibole* verbirgt sich auch nicht eine Strategie in philosophischer Sprache, die eigentlich theologische Argumentation zu verstrecken, wie A. Badiou vermutete, sondern das Sagen im Gesagten ist die Bedeutung für das Ich, welches nur das Ich ergreifen kann. Mit Lévinas' Wörtern in der deutschen Übersetzung: „Die Aussage des Jenseits-des-Seins ... lässt sich nicht einschliessen in die Bedingungen ihres Aussagevorgangs. Sie profitiert von der Doppeldeutigkeit oder einem Rätsel, die nicht das Resultat einer Unachtsamkeit, eines Nachlassens im Denken sind, sondern einer äussersten Nähe des Nächsten, in der Unendlichkeit sich vollzieht“ (LÉVINAS, *Jenseits des Seins*, S. 341; Hervorhebung vom Verfasser).

⁵³ Das Durchstreichen darf nicht als Negation interpretiert werden, sondern nur als Zeichen dafür, dass die Rede nicht auf gleicher Höhe wie das Gebot steht, nicht synchronisierbar ist.