

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

41. Jahrgang

1990

Heft 2

---

## Das Fest als Emphase der religiösen Existenz — Die Emphase als Wesensmerkmal der jüdischen Festtage

*Von Daniel Hoffmann*

Um das Fest als ein allgemeines Phänomen menschlichen Lebens verstehen zu können, ist es hilfreich, sich zunächst Phänomene zu vergegenwärtigen, die in ihrem Sinn und in ihrer Funktion dem Fest vergleichbar sind. In der spezifischen Differenz lassen sich dann die Eigentümlichkeiten des jeweiligen Phänomens erkennen.

Das Fest gehört zu jenen Phänomenen der menschlichen Existenz, in denen der Mensch sich selbst in einer spezifischen Ganzheit seines Daseins erlebt oder als Ganzheit ansichtig wird. Die Ganzheit seines Daseins, also jenen Zustand, in dem der Mensch sein Dasein gleichsam erfüllt hat, so daß es keine Ausstände, keine Vorblicke auf eine noch zu bewältigende Strecke des Lebens gibt, erreicht er zum einen im Augenblick der Geburt, im Tod und im Fest.<sup>1</sup>

Die Geburt ist der absolute Einsatzzpunkt des Lebens. Daß das Leben anfängt, heißt im Augenblick der Geburt, daß der Mensch plötzlich da ist. Und dieses Da ist sein höchster Sinn, die höchste Wirklichkeit des beginnenden Lebens. Der Augenblick der Geburt ist

---

<sup>1</sup> Das Problem der Ganzheit des Daseins hängt unmittelbar mit Fragen der Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit und dann der Identität des menschlichen Daseins zusammen. In jeder Handlung liegt ein Bezug auf einen Horizont des Daseins, in den sie sich einzuordnen hat. Es ist dies die dynamische Einheit der Existenz, das Woraufhin jeglichen Handelns und Denkens, das dem Menschen die Sinnhaftigkeit seines Daseins gewährleistet. Ohne einen beständigen Blick auf das, was das Dasein als ganzes, in einem erfüllten Zustande zu sein vermag, nämlich ein in seinem Sein vollendetes, dem nicht mehr sein Nicht-sein-können vorgehalten werden kann, ist eine Existenz im vergänglichen Augenblick nicht möglich. Die *perfectio* des menschlichen Seins ist jedoch — in der Überwindung des Nicht-sein-könnens — paradoxerweise das Nicht-sein, der Tod.

Zur Problematik siehe Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* 1983, S. 497ff.

ein Anfang, der nichts verspricht, der nichts offenläßt, der nur reine, anfangende Wirklichkeit ist. Die Bedeutung der Geburt besteht also darin, das Dasein in einer Ganzheit erscheinen zu lassen. Wir haben mit dem neugeborenen Kind plötzlich eine einzigartige, einmalige Wirklichkeit vor uns. In der Freude der Eltern wird sie erkennbar. Der Augenblick der Geburt ist ein Zustand höchsten Glücks.

Im Tod erreicht das Dasein den Gegenpol zu jener vorbedingungslosen Ganzheit, die Ganzheit als erfülltes Dasein. Die Redensart, daß man über ein Leben erst zu urteilen habe, wenn es als abgeschlossenes betrachtet werden kann, reflektiert die Ganzheit als eine, die erst erreicht werden muß, die sich das Leben aber selbst nicht gewähren kann. Der Tod ist der Augenblick, in dem die erreichte Ganzheit auch schon wieder verloren geht. Somit ist sie für das menschliche Leben beständig ein Versprechen, darin aber auch eine notwendige Idee. Denn ohne einen Blick auf das Ganze des Daseins, sei er nur ein unbestimmt vorblickender oder ein mit Vorbehalten getaner Rückblick, lassen sich die Augenblicke des beständig fließenden Zeitstroms nicht als Augenblicke der Existenz einbehalten. Ohne einen Blick auf unser Dasein, der dessen Ganzheit schon im Abfluß des Lebens präntendiert, wären die Momente unseres Erlebens nur zusammenhangslose, an das Ufer der Zeit geschwemmte Bruchstücke. Aber der Mensch kann sich dieser Ganzheit nicht versichern, da sie in der hohen Realität der Geburt nur erlebt, aber nicht bewußt wird, in der erfüllten Realität des Todes nicht erlebt, sondern nur erlitten wird. Es sind also diese beiden Zustände der Ganzheit des Daseins Grenzphänomene, in denen Dasein, obwohl es als ein Ganzes sich präsentiert, doch zugleich auch nichts ist, eine Fülle des Seins und doch eine Stille des Nichts.

Was hat nun das Fest, das als drittes Phänomen zu Anfang genannt wurde, mit beiden zu tun? Auch im Fest verwirklicht sich eine spezifische Ganzheit des Daseins. Wir können vom Fest so wenig wie von der Geburt und dem Tod als von einem Ereignis sprechen, in dem der Mensch nur halbherzig dabei ist, vielleicht nur in den Sinnen angesprochen, aber niemals in der Totalität aller seiner Vermögen, also mit seiner ganzen Wirklichkeit gefragt und gefordert.

Wo er aber in der Totalität seines Seins angesprochen ist, da geht es auch um die Ganzheit seines Seins schon in diesem Augenblick. Im Fest erreicht das Dasein eine spezifische Gestalt, eine Ganzheit, die jedoch, anders als in der Geburt und beim Tod, zu einer existentiellen Herausforderung wird. Denn das Fest ist eingespannt zwischen die Zeiten des Alltags. Es muß deshalb, wie eigentlich schon jedes Ereignis unseres Lebens, sowohl seine Vergangenheit wie auch seine Zukunft bestimmen.

Es hat in der Zeit seine Bedeutung. Als Geschehen, in dem das Dasein eine höhere Gestalt seiner Existenz erreicht hat, ist es für das alltägliche Leben eine notwendige Aufgabe. Der Mensch muß, was sich im Fest an ihm ereignet hat, im Alltag erfüllen. Wenn die Feste, in denen das Dasein zu seiner Ganzheit gefunden hat, gleichsam zum Brennpunkt werden, in dem die Strahlen des alltäglichen Geschehens sich sammeln, auf den hin sich alles Erlebte bezieht, dann erfährt jedes Ereignis des Lebens die Würde, daß sich das Dasein in ihm als Ganzes erfüllt. Es ist dann jeder Augenblick wie die Fülle eines ganzen Lebens.

Ihren wahren Sinn enthüllt diese Ganzheit des Daseins jedoch, wenn man sie aus ihrem Ursprung versteht, daß sie nämlich in ihren Augenblicken vor Gott erlebt wird.

Ist aber die Ganzheit des alltäglichen Daseins dieselbe Ganzheit, die im Fest erlangt wird? Im Fest ist der Mensch Gott nahe, er tritt unvermittelt vor ihn hin. Dieses Herantreten ist ein Transzendieren. In ihm kann die Ganzheit des Daseins als eine Ganzheit vor Gott jedoch nur gewonnen werden, wenn der Mensch restlos von den kontingenten Ereignissen des endlichen Daseins befreit ist. In dem unvermittelten Vor-Gott-Sein bestehen also keine Intentionen, die sich auf das Diesseits richten, um es mit der Ganzheit des Daseins zu vermitteln. Im Transzendieren ins Jenseits findet nicht zugleich ein Transzendieren ins Diesseits, d. h. ein Rückbezug zum Ausgangspunkt des Überstiegs statt. Die Ganzheit, die das Dasein dann nach dem Fest in der Alltäglichkeit des Existierens erlangt, unterscheidet sich demnach eminent von der des Festes. Im Fest ist die Ganzheit durch das Transzendieren ins Jenseits gegeben, also durch das Verlassen des alltäglichen Daseins. Nur aufgrund dieser erfahrenen Ganzheit vermag dann der Mensch im Alltag zur Ganzheit, aber in der Form der Einheit seiner Existenz zu gelangen. Diese Einheit resultiert aus einem beständigen Transzendieren im Diesseits. D. h., der Mensch vollzieht, orientiert an der erlebten Ganzheit, die Einigung seines in den Ablauf unterschiedener Ereignisse zerrissenen Daseins. Ein Blick auf den Zeitcharakter des Festes und des alltäglichen Daseins stellt den Unterschied von Ganzheit und Einheit, der auch einen unterschiedlichen Sinn von Transzendieren offenbart, heraus.

Die temporale Gestalt des Festes läßt sich nicht aus der temporalen Gestalt des alltäglichen Existierens ableiten, sondern nur durch Differenzierung, auf dem Weg der Negation gewinnen. Unser herkömmliches Zeitverständnis ist von der einen Erkenntnis bestimmt, daß nämlich die Entscheidung über den Sinn des Daseins von der adäquaten Einordnung der Gegenwart in den beständigen Zeitfluß des Lebens abhängt. Ist die Gegenwart nur eine differentielle Größe, also ein Augenblick, der auftaucht, um wieder, abgelöst von einem neuen Augenblick, zu verschwinden, so scheint die Realität unseres Lebens im großen Zeitfluß zu liegen. Dieser teilt sich für uns in einen abgelaufenen, weil vergangenen und einen zukünftigen. Im Jetztpunkt schlagen die beiden Linien ineinander um. Das erlebte Jetzt müßten wir dann als eine uneigentliche, irreale Phase des Zeitflusses bestimmen, als einen Bruch des kontinuierlichen Ablaufs. Denn das Jetzt ist nicht im Kontinuum. Es bricht vielmehr in unserem ERLEBEN aus ihm heraus. Einen Augenblick halten wir seine vermeintliche Realität fest, um sie dann nur in einem anderen Jetzt aufs neue ergreifen zu können. Aber wie kann, was uns selbst nur als flüchtiges Realitätsmoment erschienen ist, plötzlich im Kontinuum der abgelaufenen Zeit seine unverwechselbare Zeitstelle einnehmen und eine eigentliche Realität gewinnen?

Dort, wo wir die Gegenwart als verschwindenden Jetztpunkt erleben, können wir auch den Zeitfluß nicht retten. Eine Einigung der Zeitmomente scheint ganz ausgeschlossen. Augustinus ist mit seiner Lehre von der *distentio animi*, der Ausdehnung der Seele, in der Frage nach einer möglichen Einheit der Zeitmomente einen Schritt weiter gegangen.<sup>2</sup> Er hat die Einheit der Zeit, die in der Unterschiedenheit der Zeitmomente nicht zu erreichen war, in die Zeitmomente selbst als eine ursprünglich schon vorhandene Einheit

---

<sup>2</sup> Siehe dazu die Ausführungen von Wolfhart Pannenberg in: *Metaphysik und Gottesgedanke* 1988 Kapitel Sein und Zeit S. 59.

hineingelegt. Nur weil in jeder Gegenwart durch Erinnerung (*memoria*) und Erwartung (*expectatio*) Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig sind und so eine Einheit der zeitüberbrückenden Gegenwart geleistet ist, können wir auch von einer Einheit der Zeit sprechen. Die Gegenwart ist hier der ausgezeichnete Ort, in dem der Mensch seine Wirklichkeit hat. Aber diese ursprüngliche Einheit reicht noch nicht hin, um eine Einheit der Zeit zu konstituieren. Dazu bedarf es einer übergeordneten Perspektive, quasi eines zeitlosen Zeitpunktes, in dem die Einheit der Zeit gestiftet wird. Dieser zeitlose Zeitpunkt ist die Ewigkeit. — Im Fest wird die Ewigkeit als vollendete Ganzheit des Lebens erlebt. In die Zeitmomente läßt sie sich jedoch nicht integrieren, sondern sie bleibt nur Orientierungspunkt im Einigungsvorgang des endlichen Daseins. Die Einheit der Zeit, die wir in jedem Augenblick unseres Lebens erfahren, ist die zeitliche Gestalt der in der Ewigkeit vollendeten Ganzheit des Daseins. Sie ist ein Vorposten der Ewigkeit, da wir in jedem Augenblick, in dem wir die Einigung der Zeitmomente vollziehen, auch schon die zukünftig erst zu erreichende Ganzheit des Daseins präntendieren.

Das Fest hat sich in dieser ersten Beschreibung wie die Geburt und der Tod als ein Grenzphänomen unseres Daseins ausgewiesen. Es unterscheidet sich jedoch von beiden in eminenter Weise durch seine Stellung im Ablauf des Lebens. Während die Geburt und der Tod als notwendiger Einsatz- und Endpunkt unseres Lebens die Ganzheit des Daseins als eine geschichtslose präsentieren, gehört zum Fest ein spezifischer Zeit- und Geschichtscharakter. Wir begegnen im Fest nicht nur einer Tradition, sondern es gewinnt auch, wenn wir es ernst nehmen, eine Bedeutung für unser geschichtliches Existieren. Es vermag Antworten zu geben auf jene ungeklärten Fragen nach dem Ereignis der Geschichte, warum z. B. uns als geschichtlichem Wesen, das Geschichte stiftet, Geschichte auch widerfährt, und damit eine von uns selbst konstituierte Identität versagt bleibt. Das Fest ist ein wesentlicher Teil unserer Lebensgeschichte, ein notwendiges Element. Und das, obwohl es selbst seine Existenz nur einem kontingenten Ereignis verdankt: Gottes Offenbarung.

In den folgenden Ausführungen über die jüdischen Festtage werde ich jeweils von dieser Verwurzelung des Festes im menschlichen Dasein, durch die es sich als anthropologische Grunderfahrung ausweist, ausgehen. Das Fest ist einmal als Fest, aber dann auch von seinem religiösen Inhalte her, eine Erfahrung des Menschen. So einfach sich das auch anhört: das Fest ist nichts anderes als eine eminente Selbsterfahrung des Menschen. Eine Erfahrung aber, die er nicht nur selbst macht, sondern die zugleich, da es ja Gott ist, der im Fest begegnet, an ihm gemacht wird. Für diese spezifische Erfahrung verwende ich den Begriff der *Emphase*, einen Begriff, der im Denken des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas eine große Bedeutung hat.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> In einer Diskussion hat Emmanuel Levinas den Begriff der *Emphase* als methodischen Begriff dargestellt. Er hebt die *Emphase* von der transzendentalen Methode der Begründung, die immer nur zurückgeht, ab. Sie ist die Methode »des Übergehens von einem Gedanken zu seinem Superlativ bis hin zu seiner *Empha* e. Mit einem Mal ergibt sich oder geht aus dem Sich-Überbieten ein neuer Gedanke hervor — der in keiner Weise im ersten impliziert war.« — »Die *Emphase*, das bedeutet zugleich eine rhetorische Figur, ein Übertreiben im Ausdruck, eine Weise des Sich-Übersteigerns und eine Weise des Sich-Zeigens.« Fragen und Antworten in: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Übers. Th. Wiemer mit einem Vorwort von Bernhard Casper 1985, Zitate S. 112 und 113.

Um darlegen zu können, welche Bedeutung das Fest als Emphase für das Selbstverständnis des Menschen besitzt, welche unersetzbaren, in die Tiefen seines Daseins führenden Erfahrungen er macht, wenn er sich das Fest nicht als willkürlich eingesetztes Ereignis seines Alltags, sondern als notwendige, weil hohe Gestalt seiner Existenz aneignet, muß man die anthropologischen Wurzeln des Festes offenlegen. Ist das Fest eine notwendige Erscheinung der menschlichen Existenz, eine anthropologische Konstante, der Handlung und der Erkenntnis vergleichbar? So wie die Wesensform der Handlung sich in allen Erscheinungsformen des Daseins als strukturierendes Prinzip wiederfinden läßt, ebenso müßte auch das Fest als gestaltende Kraft des Lebens wirken und ihm das ermöglichen, was die Handlung erreicht: eine adäquate Aneignung der Realität.

Ich habe zu Anfang von der vollendeten Ganzheit des Daseins, die im Fest erlebt wird, gesprochen. Von ihr wird immer wieder die Rede sein müssen, denn sie ist das Konstituens unseres Daseins, die Bedingung dafür, das unser Leben wirklich ist. In allen unseren alltäglichen Handlungen, in unseren Beschäftigungen mit Gegenständen oder Sachzusammenhängen, in unseren Erkenntnissen und Begegnungen, richten wir uns, sei es bewußt oder unbewußt, auf eine Identität der Dinge unserer Welt. Wir setzen voraus, daß sie sich so, wie wir sie einmal erfahren haben, auch zukünftig erfahren lassen. Wir wenden uns gegen die Vorläufigkeit der Erscheinungen, gegen den vergänglichen Moment der Begegnung mit der Welt, und suchen in ihm den Widerschein einer Ordnung. Die Ereignisse aber, in denen die Ordnung zerrissen wird und wir uns von der Kontinuität des Erlebens entfremden, offenbaren die Quelle dieses Widerscheins. — Es ist der Mensch selbst, der diese Ordnungen entwirft, der sich im Angesicht der Identität der Dinge und der Welt der Identität seines Bewußtseins versichert, und so glaubt sein zu können. Die Einheit des Lebens, die der Mensch in seinen kontingenten Erfahrungen als Bezugsrahmen intendiert, dieses selbstgestiftete Sinn- und Bedeutungsgefüge muß aber zwangsläufig zerfallen. Denn der Mensch ist aus eigener Kraft nicht in der Lage, die Kontingenz seines Daseins zu überwinden. Er kann immer nur für sich beanspruchen, diese Einheit des Lebens in jedem Augenblick zu realisieren. Aber der Sinn, in dem sich ihm die Einheit präsentiert, bleibt doch auf der unsicheren Grundlage der zufälligen und vergänglichen Erfahrungen aufgebaut. Der Bezug auf die Einheit oder die Ganzheit des Lebens, diese anthropologische Tendenz der Antizipation, gewinnt hier seine eigentümliche Gestalt nur durch die Erfahrungen, die ein Mensch macht. Und wenn diese Erfahrungen dann die Identität des Ichs und der Dinge der Welt ausschließlich in den kontingenten Erscheinungen des Alltags glauben ergreifen zu können, kann auch der Vorgriff auf die Einheit des Lebens nur eine vorläufige, also eine kontingente Gestalt gewinnen.

Wir haben in dieser Form der Antizipation, in der die Ganzheit des Daseins nur als vorläufige, unsichere, ständig gefährdete Einheit des Lebens erreicht wird, eine Vorstufe der Emphase vor uns. Der Vorgriff oder Überstieg in eine höhere Dimension des Daseins ist hier zunächst noch reiner Entwurf einer Einheit, der Vor-Blick auf ein Äußerstes des Daseins, von dem aus alle Geschehnisse geordnet und bedeutet werden können. Aber dieses Äußerste ist selbst kein Äußeres. Der Entwurf bleibt im Menschen verhaftet, die Einheit kann nur die Kraft einer regulativen Idee gewinnen, d. h. einer Idee, die ein irrales Hilfskonstrukt des Lebens ist, um sich sinnvoll zu organisieren. Das Transzendieren bricht vorzeitig ab. Es wagt sich nicht aus der Innerlichkeit heraus, weil der Mensch das

fürchtet, was ihn verändern könnte, während er sich dem zuwendet, was ihn zerstört. Die Form der Antizipation ist damit eine Konstante, die das Dasein zum Scheitern bringt, seine Wirklichkeitsaneignung verhindert.

Um die Emphase des Festes verstehen und die besondere Art herausstellen zu können, in der in ihr Wirklichkeit in ihrem Erscheinen erfahren und angeeignet, zugleich auch strukturiert und determiniert wird, genügt es nicht, eine allgemeine Beschreibung des Wesens des Festes zu geben. Denn daß das Fest eine andere Art der Erfahrung ist, zugleich damit eine andere Wirklichkeit eröffnet wird, deren Konstitutionsgrund sich nicht allein beim Menschen finden läßt, daß es eine Übersteigerung ist, ein »Sich-Überschlagen«, wie Levinas von der Emphase sagt, deutet nur schematisch den Sinn der Emphase an. Nur eine konkrete Beschreibung leistet hier das angemessene Verstehen. — Für Levinas ist die Emphase eine Vorgehensweise des »anderen Denkens«, eine Übersteigerung, ein Umschlag. Das Denken, jenes alltägliche Denken, das die Dinge aufeinander bezieht, sie ineinander versetzt, um eine akzeptable Ordnung der Welt zustande zu bringen, gerät in der Emphase außer Kontrolle und überschlägt sich. Dabei verliert es seine aggressive Kraft, die Dinge der Welt auf sich zuzubewegen und an sich zu messen. Die Emphase dagegen ist ein »immer von neuem beginnendes Erwachen in der Wachheit selbst.«<sup>4</sup> Das Fest ist ein Erwachen zu einer anderen, einer passiven Erfahrung. Ich möchte am Beispiel des Jom Kippur Festes, des Versöhnungstages, den Vorgang dieses Erwachens aufzeigen.

Jom Kippur ist das Fest, an dem der Jude vor Gott seine Sünden bekennt. Es beginnt mit dem Kol Nidre Gebet am Vorabend und währt einen Tag lang. Franz Rosenzweig hat Jom Kippur in seinem Buch »Der Stern der Erlösung« als das Fest der Erlösung bezeichnet, in dem der Jude mitten in der Zeit die ewige Erlösung erlebt und nur hier, nur an diesem Tag vor Gott kniet.<sup>5</sup> Das Gewand, das er an diesem Tag trägt, ist das Sterbekleid, denn der Jude steht gleichsam schon jenseits des Grabes in der ewigen Erlösung. Der lange Fasttag ist angefüllt mit einer Vielzahl von Sündenbekenntnissen, in denen der Jude um Verzeihung bittet. Indem er sich aller vitalen Bedürfnisse entledigt, und sich zudem von allen falschen Verpflichtungen oder unbedachten Gelübden, die er sich selbst aufgebürdet hat, im Kol Nidre Gebet entbindet, versammelt der Betende die Fülle seines Seins in diese tiefe Bitte um Vergebung. Aber bedarf es dazu nicht eigentlich nur eines kurzen Augenblicks der inneren Sammlung, eines Augenblicks unerhört intensiver Spannung, in der sich der Betende rückhaltlos seinen Sünden stellt und sie damit schon überwindet? Wäre das nicht eine angemessene Emphase des Gläubigen, wenn er sich unvermittelt im Bekenntnis seine Sünden aneignet, und sich dadurch von ihnen lösen kann? Ein Augenblick der nicht mehr rückgängig zu machenden Entscheidung, die damit das ganze Leben verändert? Statt dessen dauert das Beten von einer Nacht zur anderen. Es übergreift die Zeiten des Tages und vereinigt sie in einer langen Weile des Gebets. Am Kol Nidre betet der Jude: »Es steige empor unser Flehen am Abend und Ruhe kehre ein am Morgen, und wohlgefällig werde aufgenommen unser Gebet bis zum Abend.«<sup>6</sup> In dem

<sup>4</sup> Levinas (siehe Anm. 3) Vom Bewußtsein zur Wachheit, S. 360.

<sup>5</sup> Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Gesammelte Schriften Band II 1976<sup>4</sup>, S. 360.

<sup>6</sup> Gebetbuch für den Versöhnungsabend, Hrsg. W. Heidenheim (Übersetzt von Rabbiner Dr. Selig Bamberger) 1970, S. 34.

vierstrophigen Gebet kehrt die Formel immer wieder: es steige empor ... kehre ein ... werde aufgenommen. Hier deutet sich der spezifische Zeit- und Emphasecharakter des Festes an, der es uns nicht gestattet, in herkömmlichen Zeitbegriffen das Geschehen zu beschreiben. Das Fest hat seine klar festgelegte Zeitspanne, an die sich der Betende anpassen muß. Es ist die Zeit Gottes, an der er hier teilhat. Darum können wir auch nicht von der Dauer, von dem Ablauf des Festes sprechen, also im Gebrauch temporaler Bestimmungen das Geschehen des Festes beschreiben. Denn das Fest läuft nicht nach den Vorstellungen des Menschen ab, es hat seinen eigenen Beginn und sein festgesetztes Ende, es verweigert sich allen Versuchen, es als zweckhaftes, zielgerichtetes Geschehen in die vom Menschen beherrschte Zeit des Alltags einzuordnen. Sein Sinn liegt nicht außerhalb, in einem zu erreichenden Ziel, sondern in ihm selbst, in der Emphase. Das Fest ist ein lebendiges Fest. Lebendig heißt hier, daß das Fest in seinem Sein unbezweifelbar ist, es kann nicht negiert werden, weil es den höchsten Grad an Gewißheit besitzt, den ein Wesen haben kann: die Lebendigkeit des Seins, das von Gott kommt. So spricht der Gläubige im oben zitierten Gebet auch nicht von sich, sondern in der unpersönlichen Form des intensiven Wortes: es steige empor. In ihm liegt bereits jene Passivität des »und werde aufgenommen ... bis zum Abend«, das die Emphase des Aufstiegs kennzeichnet. Das Erwachen in der Wachheit selbst, von der Levinas als Kennzeichen der Emphase spricht, deutet demnach auf einen beinahe vollkommen passiven Vorgang des Betens. Der Betende erwacht zur Gewißheit des lebendigen Festes. Er erlebt die Emphase des Festes als Geduld des Betens. Dem ungläubigen Menschen erscheint dieses beharrliche Bekennen vor Gott als unerhörte, unerträgliche Selbstdisziplinierung, als Qual der langen Stunden. Für den Gläubigen selbst aber gibt es in der Geduld keine Erinnerungen und keine Erwartungen, keine schnell ablaufende Zeit, keine unbeherrschte Unzufriedenheit. Die deutsche Sprache besitzt für diese Form der Geduld im Fest, für die lebendige Geduld, für die Übersteigerung der trivialen Zeit den Begriff der »Weile«. Er kann sowohl als zeitliche, wie als räumliche Bestimmung verwendet werden. Im Fest weilt der Gläubige zum einen in einer genau bestimmten Zeitphase, die aber im Erleben dennoch unbestimmt erscheint. So sagen wir ja auch von einem Menschen, der an einem bestimmten Ort lebte, daß er dort eine Weile lebte, wenn wir die genaue Zeitspanne nicht angeben können. Zum anderen kann man eine Weile an einem Ort verweilen. »Verweilen« bezeichnet dann eine bestimmte Form des Aufenthaltes, ein Bleiben an einer bestimmten Stelle. Der faustische Ausruf »Verweile doch!« intendiert ein unzeitgemäßes Bestehen, ein Zurückhalten der Zeit von ihrem gewöhnlichen, ins Vergängliche treibenden Verfließen. Der Gläubige betet zu Jom Kippur von Nacht zu Nacht, aber es ist für ihn eine unbedeutende Zeitbestimmung. Die Spanne von Nacht zu Nacht ist eigentlich ein stehendes Jetzt, eine festgehaltene Zeit, die damit räumlichen Charakter annimmt. Die räumlichen Assoziationen, die sich an dieses Zeitverständnis anschließen lassen, verstärken sich noch durch die gebräuchliche Wendung, daß wir ein Fest begehen. »Begehung«<sup>7</sup> meint hier nicht das Abschreiten oder

---

<sup>7</sup> Die Anwendung dieses Begriffes auf das spezifische Zeitverständnis des Festes habe ich dem Buch »Wahrheit und Methode« von Hans-Georg Gadamer entnommen. 1975<sup>4</sup>, S. 117.

Durchschreiten eines Besitzes, sondern ein Ausschreiten, ein Verweilen im Bekannten, das doch nicht das Eigene ist.

Wenn ich hier die Emphase als Wesenskern des Jom Kippur Festes darstelle, den Aufschwung des Gläubigen in eine passive Geduld des Wartens, daß die Gebete wohlgefällig aufgenommen werden, so scheint dies der Erfahrung zu widersprechen, die alljährlich beim Jom Kippur Fest gemacht wird. Weil das Fest eine erfüllte Zeit ist, weil es in seiner zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Bestimmtheit eine unantastbare Vorgabe an den Gläubigen leistet, ist es eigentlich ein bekanntes Fest mit bekannten Gebeten. Es müßte damit, wie alles Bekannte, unter der Verfügungsgewalt des Gläubigen stehen. Darin zeichnete sich dann auch die anthropologische Konstante des Daseins, nämlich die Kategorie des »Bei-sich-behaltens«<sup>8</sup>, ab. Alles, was dem Menschen begegnet, wird von ihm ergriffen, durchforscht und als Bekanntes auf einer geistigen Ebene angeeignet. Der Umgang mit ihm wird dann zur Routine. Das Fest aber kann er sich nicht aneignen, obwohl es ihm gänzlich vertraut ist. Er kann es zur Routine verkommen lassen, aber sein Eigen wird es nicht werden. — Nur im Erwachen, in der Emphase der Geduld, erkennt er den Grund. Denn nur hier offenbart der Gläubige die Schwäche seiner Existenz, deckt er schonungslos die Risse auf, die in seinem Selbstbewußtsein bestehen und die er sich selbstherrlich verdeckt. Indem er seine Sünden aufzählt und um Verzeihung bittet, die unendliche Kette der Sünden im Gebet (אָטוּם אַל: Die Sünde, die wir vor dir begangen haben) (אָנשׂוּם: Wir haben uns verschuldet) entfaltet<sup>9</sup>, löst er sich von der Selbstgewißheit seines Daseins, die ihn im Alltag beständig begleitet. Er löst sich, um sich erneut zu binden: an Gott. Die Form der Bindung ist die Emphase, das Erwachen zur Geduld. Im Sündenbekenntnis gelangt der Gläubige zur Erkenntnis seines Nichtwissens. In dem Augenblick in dem er seine Sünden bekennen will, wird er sich bewußt, daß er sie gar nicht weiß. Er kann das, was er im Sündengebet restlos offenlegen will, worin er sich ganz rückhaltlos offenbaren will, selbst nicht in seiner Fülle erkennen: daß er gesündigt hat. »Was sollen wir vor dir sprechen, der du in der Höhe thronst, und was vor dir erzählen, der du im Himmel wohnst, fürwahr alle Geheimnisse und alles Offenkundige kennst du. Du kennst die Geheimnisse der Welt und das Verborgenste und Verhüllteste alles dessen, was lebt. Du durchforscht alle Gemächer unseres Innern und prüfst Nieren und Herz. Nichts ist vor dir verborgen und nichts verhüllt deinen Augen gegenüber.«<sup>10</sup> Ein wenig weiter heißt es von den Sünden: »Die uns bekannt sind, haben wir bereits vor dir gesagt und sie vor dir bekannt; die uns nicht bekannt sind, vor dir sind sie bekannt und offenbar nach dem Worte, das geschrieben steht: Das Verborgene ist bei dem Ewigen, unserem Gotte, und das Offenbare liegt uns ob und unseren Kindern in Ewigkeit, alle Worte dieser Lehre zu erfüllen.«<sup>11</sup> In dem Wissen um seine Unwissenheit bleibt der Gläubige aber nicht auf sich allein gestellt, sondern er weiß seine Unwissenheit als von Gott gewußte, er weiß

<sup>8</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* 1978<sup>12</sup>, S. 276. In der Fähigkeit, die Dinge der Handlung im Bewußtsein bei sich zu behalten, manifestiert sich die Eigenart des Menschen, bei sich selbst bleiben zu können.

<sup>9</sup> (Siehe Anm. 6) S. 11 und 28.

<sup>10</sup> (Siehe Anm. 6) S. 11.

<sup>11</sup> (Siehe Anm. 6) S. 14/15.



auch, daß seine eigene Unwissenheit für Gott ein Wissen ist, während der Mensch in der Dialektik von Offenbarkeit und Verborgenheit die ungeahnte Tiefe des Seins erfahren muß. Somit ist die wissende Unwissenheit ein Erwachen zu Gottes Wissen, zu Gottes allumfassenden Wissen, von dem der Mensch nur in der Stunde, in der Er sich wohlgefällig den Menschen zuwendet, in der Besiegelung des Kommenden, seinen Teil erhält. Aber auch diesen erfährt er erst, sobald er sich in der Spanne des neuen Jahres entfaltet hat. Es ist ein passives Erwachen in Gottes Wissen, das der Mensch ganz deutlich spürt.

Die Emphase des Jom Kippur Festes ist also eine doppelte. Die Bewegung des Überstiegs in die erfüllte Zeit des Festes geschieht für den Menschen durch das Erwachen in der Wachheit. »Das Erwachen in der Wachheit« ist nur ein anderer Ausdruck für die Überhelle des Bewußtseins oder des ganzen Seins. Ein Erwachen zur Ganzheit des Seins, das aber, wie Rosenzweig sagte, nur jenseits des Grabes in der ewigen Erlösung sich vollziehen kann. Der Mensch steht in dieser Ganzheit seines Daseins passiv vor Gott, denn er hat seinem Dasein eigentlich nichts mehr hinzuzufügen. Darum wartet er geduldig. In diesem Warten vor Gott, das nur als Sündenbekenntnis sich ereignen kann, erfährt die Emphase eine Steigerung, einen letzten Zug, der ihr ihre Passivität noch einmal vor Augen führt. Gott selbst, der in den zehn Bußtagen vom Neujahrsfest bis zum Versöhnungstag nur als Richter erscheint, als der Wissende, offenbart sich selbst in der Geduld des Wartens. »Du zählst die Schritte, vergibst Schuld und Missetat. Wenn einer leugnend vor dir abweicht, wartest du auf seine Rückkehr und Sühne . . . Darum hast du zehn herrliche Tage eingesetzt, daß man an ihnen Rückkehr übe, um nicht beschämt zu werden.«<sup>12</sup> Die Rückkehr, auf die Gott wartet, ist eine Antwort, eine Umkehr.— Für den Menschen bedeutet das, daß er zu der Erkenntnis gelangen muß, daß er ein Antwortender ist, daß nicht er Fragen stellen kann, um die Wirklichkeit an ihnen zu messen und zu ordnen. Er besitzt nicht mehr die Identität dessen, der unablässig fragen kann, der in der Rastlosigkeit des Wissenwollens seine Ruhe gefunden hat, sondern er ist jetzt selbst ein Hörender, der erwacht ist zur Aufmerksamkeit auf die Gebote Gottes. Er wartet geduldig. Und dieses Warten ist, anders als alles hastige Tun und vorschnelle Errichten, anders als alle Werke, in denen der Mensch sich präsentiert, ein wahres Sich-Zeigen. Denn der Gläubige zeigt sich in der Ganzheit seines Daseins vor Gott. Sind aber das geduldige Warten, die Umkehr und die Ganzheit des Daseins in dem einen Akt der Emphase verbunden? Schließen Geduld und Umkehr nicht einander aus? Die Passivität der Geduld ist das erste und grundlegende Zeichen der Umkehr, der Einhalt, der Umkehr möglich macht und ihren Weg begleitet. Denn ohne die Passivität ist der Mensch nicht fähig zum Begehen des Festes, ohne Passivität ist er Wille zur Macht, Wille, der sich selbst immer mehr will. Aber er muß die Geduld des Bekenntnisses haben, das Erwachen zur unaufhebbaren Unwissenheit, die auf ein Wissen verweist, das in der Hand eines anderen ist, in der Hand Gottes. Von diesem Wissen läßt der Mensch sich leiten. Er folgt der Emphase des anderen Wissens, Gottes Offenbarkeit, in der er sich überdeutlich zeigt als der, der wartet, bis die Umkehr vollzogen ist. Und weil, ebenso wie die Emphase des Menschen lautere Geduld, auch Gottes Erscheinen als Richter eine unerschöpfliche Geduld ist, kann die Umkehr

---

<sup>12</sup> Gebetbuch für den Versöhnungstag (siehe Anm. 6) S. 188.

»bis zum Thron der Herrlichkeit« führen.<sup>13</sup> Dann ist auch die Umkehr nichts anderes als die Erlösung, das Dasein in vollendeter Ganzheit.

In der Emphase des Jom Kippur Festes macht der Gläubige die Erfahrung, daß sein Wissen nur eine Wachheit des Geistes für sich selbst ist. Er erkennt in allem, was ihm begegnet, nur sich selbst. Die Einheit des Geistes aber liegt jenseits seines eigenen Wissens, dort, wo das Verborgene seines Lebens offenbares Wissen eines Anderen ist. Indem er sich ihm nähert, erlangt er erst die unzerstörbare Ganzheit seines Daseins. Gottes Wissen um das Verborgene seines Lebens ist der Anlaß seines Erwachens. Dieses führt den Menschen hinaus in die Offenbarkeit seines Daseins, in der er erkennt, daß er jene Lebendigkeit, die auch dem Fest eigen ist, als eigenen, aber dennoch von GOTT geschenkten Modus seines Seins erlangt hat.

Die Beschreibung der Emphase des Jom Kippur Festes hat die ursprüngliche Erfahrung des Erwachens, die dem Menschen in seinem täglichen Leben nicht widerfahren kann, herausgestellt. Wer nicht die eigentümliche Haltung des Wartens, der schweren Geduld, die keine Probe sein kann, einnimmt, der bleibt an Jom Kippur ein Unbeteiligter. Wer nur die Abfolge der Stunden zählt, anstatt sich von der unendlichen Kette der Bußgebete zwingen zu lassen, für den wird die Demut des Niederknien zur Mühsal während des langen Stehens. Während der Gläubige von der Ganzheit seines Daseins im ewigen Augenblick zutiefst erfüllt ist, wird sich der ungläubige Mensch mit der Sehnsucht nach einem gesicherten Grund in den reißenden Strom der Vergänglichkeit stürzen. Er verfehlt unablässig die Erfahrung, daß er sich das, wonach er sich sehnt, nicht selbst gewähren kann.

Franz Rosenzweig hat den Reigen der Feste im jüdischen Jahr als »Brennspiegel, der die Sonnenstrahlen der Ewigkeit im kleinen Kreis des Jahres sammelt«, bezeichnet.<sup>14</sup> In dieser, an die Metaphysik und Mystik des Lichtes erinnernden, Formulierung deutet Rosenzweig auf eine dialektische Struktur des Festes hin. Wenn die Feste ein Brennspiegel sind, die Feste, die der Mensch feiert, so muß in ihnen eine Kraft sein, die mit der identisch ist, die in ihnen zusammenläuft. Der Brennspiegel kann die Strahlen der Ewigkeit nur in sich versammeln, wenn er selbst eine besondere Gestalt dieses Lichtes ist. Der Brennspiegel erfüllte dann die Funktion einer Selbstdarstellung oder Selbstobjektivierung des Lichtes. Das Fest wäre eine eingeschränkte Gestalt der Gottheit, und d. h., eine Offenbarung Gottes. Die dialektische Einheit von Licht und Brennspiegel, von Gott und Fest, wirft jedoch ein schwieriges Problem auf. — Ich habe die Emphase des Jom Kippur Festes zunächst nur als Beispiel einer religiösen Emphase verwendet. Meine Absicht war es darzulegen, daß sich Erfahrungen verändern müssen, wenn der Mensch in die höhere Dimension des Festes eintritt. Die Phänomene, die sich dabei als sinnkonstituierende Elemente der Emphase herausstellen, zu einer einzigen Gestalt verbunden, besitzen alle eine universelle Ausrichtung. Sie intendieren dahin, die Sinntotalität des menschlichen Daseins, die doch eigentlich nur als der nichtobjektivierbare Horizont gegeben ist, als die noch nicht erreichte Ganzheit, im Fest rein erscheinen zu lassen. Das Jom Kippur Fest

<sup>13</sup> Joma 86b zitiert aus: Robert R. Geis: Vom unbekanntem Judentum 1961. S. 40.

<sup>14</sup> F. Rosenzweig (siehe Anm. 5) S. 342.

präsentiert die Ganzheit des Daseins realiter in den Phänomenen der passiven Geduld, des Sündenbekenntnisses und der Umkehr. Sie tritt lebendig in Erscheinung, weil alle drei Phänomene nur in universaler Bedeutung Geltung haben. Welcher Raum bleibt hier noch für den Reigen der Feste? Das Problem der Feste scheint sich noch zu steigern, wenn man das Fest von Gottes Offenbarkeit her betrachtet. Erfahren wir nicht Gott in jedem Fest anders? Aber dennoch behaupten wir nie, daß er in seinem augenblicklichen Erscheinen noch ein anderer sein kann. Ist nicht Gottes ganzes Wesen in jedem Fest präsent, so daß wir nicht zu fragen brauchen, was an seinem Gottsein für uns noch aussteht? Ein Blick auf den Modus der Offenbarkeit Gottes im Sabbatfest vermag das aporetische Problem der Totalität eines jeden Festes und der konkreten Erscheinung des Festreigens zu lösen. Es ist der Begriff einer schöpferischen Offenbarung, der hier den Weg weist.<sup>15</sup>

Gott hat sich seinem Volk in unvermittelter Weise als der offenbart, der er für sein Volk ist. Er hat sein Gottsein eingeschränkt, indem er sprach: »Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt hat.« (Ex 20,2) Dennoch ist es immer der ganze Gott, der uns begegnet. Gott hat nämlich in diese Offenbarung sein ganzes Wesen, so wie er an-sich ist, und sein ganzes Sein, in dem er für den Menschen da ist, eingefaltet. Seine Offenbarung am Berge Sinai ist demnach eine schöpferische Offenbarung, für den Menschen eine persönliche gelebte Erfahrung einer schöpferischen Offenbarung. In ihr weist Gott zugleich auf sein Schöpfertum des Anfangs. Er läßt den Menschen in seiner Offenbarung an jenem großen Ereignis, dessen Vergangenheit, weil sie vom Menschen nicht erlebt werden konnte, eigentlich eine absolut vergangene ist, gegenwärtig teilhaben. Der Gläubige erfährt den Anfang der Welt im Sabbat am Berge Sinai. Nachmanides sagt deshalb, daß »der Sabbat die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und der Auszug aus Ägypten die Erinnerung an den Sabbat (ist).«<sup>16</sup> Der Sabbat ist nicht nur in Leviticus 23,2 das zuerst genannte Fest, sondern von seinem Wesen her der »Ursprung der geheiligten Zeit und die Feste ergeben sich aus dem Sabbat.«<sup>17</sup> Nur der Sabbat ist in einem ursprünglichen Sinne heilig, weil die »Heiligkeit des Sabbats . . . einzig von Gott (kommt) . . . , während die Feste Mikra kodesch heißen, denn Israel heiligt die Zeit mit den Mizwot, die die Israeliten während der Feste befolgen.«<sup>18</sup>

Das Gebot der Sabbatheiligung bedeutet also nichts anderes als die Heiligkeit des Sabbats und die Herrlichkeit Gottes noch stärker offenbar werden zu lassen. Diese Emphase der Sabbatheiligung versetzt den Gläubigen in den Stand der Anteilnahme an jenem ersten Sabbat der Schöpfung, an der Harmonie der frühen Stunde. Indem er diese Harmonie oder Gelassenheit in sich selbst erfüllt, vollendet er den göttlichen Sabbat zum großen Sabbat, dem letzten, an dem Gott, wie der Prophet Sacharja 14,9 sagt, eins sein wird. Der Gläubige erfährt am Sabbat in der schöpferischen Offenbarung sowohl den Anfang als auch — jedoch nur in der Verheißung — die Erfüllung der Offenbarung. Es ist die Totalität des Seins, so wie sie im Begriff der Schöpfung verstanden ist, nämlich als schöp-

<sup>15</sup> Siehe zu diesem Begriff und zu den folgenden Ausführungen: Alexandre Safran *Israel in Zeit und Raum. Grundmotive des jüdischen Seins* (Übers. Ingrid Jonas) 1984. S. 298.

<sup>16</sup> Nachmanides ad Deut. 5,15. Zitiert bei A. Safran (siehe Anm. 15) S. 298.

<sup>17</sup> (Siehe Anm. 15) S. 307.

<sup>18</sup> (Siehe Anm. 15) S. 307.

ferische Totalität, die sich als das Ganze des Seins, das sie bereits ist, noch einmal erfüllen muß, ins Fest gehoben. Das Fest ist somit ein Moment dieser schöpferischen Totalität, vielmehr seine Dynamik. Ohne die beständige Begehung des Sabbatfestes verliert die schöpferische Offenbarung ihre eschatologische Bedeutung.

Der Gegensatz von Totalität des Festes und des Festreigens löst sich in der dynamischen Totalität des Sabbatfestes auf. Weil jedes Fest in ihr einbehalten ist als spezifische Gestalt der sich entfaltenden Totalität, verbindet sich jedes Fest auch in seinem ausschließenden Anspruch mit dem Sinn der anderen Feste.

Ohne die Offenbarung am Sinai, ohne die Emphase der reinen, zeitentobenen Begegnung mit Gott, die das jüdische Volk am Schawuotfest begeht, besäße es aber kein Wissen um den ersten Anfang des Seins. Denn die eigentlich vollkommen losgelöste Emphase der Offenbarung, die Bereitschaft zur Näherung und Nähe Gottes, verweist notwendig auf einen Grund, der sie tragen muß. Ohne ihn wäre sie eine tödliche Emphase, der Gläubige müßte noch in ihr den Absturz aus der Höhe der reinen Begegnung erleben. In der Emphase des Schawuotfestes steht der Jude nämlich nicht jenseits des Grabes, und er erlebt auch nicht die ewige Erlösung mitten in der Zeit, sondern er steht mitten in der Zeit auf dem schmalen Grad des höchsten Augenblicks der Gegenwart Gottes. »Das Fest vertieft sich mit vollkommener Ausschließlichkeit in den einen Augenblick des zwiefachen Sinaiwunders.«<sup>19</sup> Die Tiefe der Emphase, die hier das Dasein erlebt, besitzt aber nicht die Fülle der Emphase, die am Pessachfest den Juden bestimmt, wo er in der Erinnerung an den Auszug die Zukunft des auserwählten Volkes gleichsam schon in sich trägt. Sie ist vielmehr eine überhelle, und damit leere Tiefe. »Das Vorher und Nachher der Offenbarung bleibt im Schatten.«<sup>20</sup> Der Gläubige steht wie auf einem unendlichen Punkt, von dem aus keine Linien gezogen werden können, da er selbst der Zusammenfall aller Linien ist. Darum bedarf die Emphase des Schawuotfestes, anders als alle anderen Feste, eines absolut festen Grundes, der selbst unbedingt ist. Was sie sich selbst als Emphase nicht gewähren kann, daß nämlich in ihr die Ganzheit des Daseins als Fundament der alltäglichen religiösen Existenz erfahren wird, muß ihr von außen angetragen werden. Denn der Schwebezustand der Schawuot-Emphase ist der Gegenpol zur Emphase der Sabbathheiligung. Die Ganzheit des Daseins wird zu Schawuot nicht als Fundament des Lebens, sondern als dessen höchste Gestalt, als eine notwendige Gestaltung für den Augenblick der Begegnung mit Gott erlebt. Der Gläubige erfährt die Ganzheit im Fest nicht, um sie zukünftig als tragenden Grund des Daseins zu erfüllen, sondern weil er nur in ihr würdig vor Gott hintreten kann. Was er erlebt, ist er nur in diesem Augenblick. Das Sabbatfest dagegen konfrontiert den Gläubigen mit einer Erfahrung, die außerhalb des Bereiches seiner Existenz liegt: mit der Erfahrung des absoluten Anfangs. Der Mensch kann zwar in der Beobachtung der Ursachen der Welt Dinge immer wieder zu einem bestimmten Anfang gelangen, aber dieses Suchen verbleibt stets bei den endlichen Dingen. Es kommt nur in der Ablehnung eines unendlichen Rückschritts in die Ursachen des Seienden zu der Annahme, daß es einen notwendigen, vorbedingungslosen Einsatzpunkt des Seins gegeben

<sup>19</sup> Franz Rosenzweig (siehe Anm. 5) S. 354.

<sup>20</sup> F. Rosenzweig (siehe Anm. 5) S. 354.

haben muß. Aber sie ist nur eine beruhigende, regulierende Idee. Am Sabbat dagegen erfährt der Gläubige unmittelbar die Schöpfung und Gottes Schöpfertum. Der Sabbat ist der Ruhetag der Schöpfung, der Tag, an dem Gott mit seinem Sabbatsegen die Schöpfung heiligte. Das Gebot der Beachtung des Sabbats ist deshalb ein »defensives religiöses Gebot.«<sup>21</sup> In der Gemeinschaft mit Gott verharrt der Gläubige. Er ruht in der Erinnerung an die gewaltige Tat der Schöpfung. Im allwöchentlich wiederkehrenden Sabbat, »spiegelt (sich also) die Schöpfung der Welt ins Jahr.«<sup>22</sup> Für den Gläubigen bedeutet das, daß die Emphase des Sabbatfestes die beständige Erfahrung des unbedingten Grundes des Seins ist, eine Erfahrung des immer wieder geschehenden absoluten Anfangs, der sich erst im großen Sabbat am Ende der Zeiten vollenden wird. Damit ist sie zugleich die Erfahrung der Einheit der Zeiten, einer Einheit, die eingefaltet bereits im Anfang liegt. Die Gestalt, in der die Ganzheit des Seins in der Emphase des Sabbatfestes dem Gläubigen erscheint, ist die Verheißung, der Anfang der Ganzheit. Und indem er immer wieder, Woche für Woche und Jahr für Jahr den absoluten Anfang der Ganzheit seines Daseins erlebt, gewinnt er die fundamentalste Erfahrung seiner Existenz: die Erfahrung, daß die Schöpfung ewige Lebendigkeit ist. Hier begegnet der Begriff der Emphase in Verbindung mit der Lebendigkeit, die Emphase als gesteigerte Form des Seins, als lebendiges Sein, das sich seiner Wirklichkeit unbezweifelbar gewiß sein kann. Der Sabbat vermittelt diese Gewißheit in der Erkenntnis der ewigen Schöpferkraft Gottes. Aber obwohl sie eine ganz ursprüngliche Gewißheit ist, kann sie doch nicht vom Gläubigen zutiefst empfunden und erfahren werden, wenn er nicht zuvor in der höchsten Emphase des einsamen und darum gefährdeten Augenblicks der Offenbarung sich nur um Gottes Nähe gekümmert hätte. Sie leitet sich also von diesem Ereignis ab und kann vielleicht nur als Kontrapunkt des grundlosen Offenbarungsempfangs richtig verstanden werden. So begegnet Gott in der Offenbarung als Schöpfer des Himmels und der Erde, in seinem Schöpfertum wiederum verweist er auf seine erste Offenbarung vor.

Zwei Feste bleiben noch, deren spezifische Erfahrung beschrieben werden soll: Pessach und Sukkoth. Sie gehören zu den Wallfahrtsfesten, an denen das jüdische Volk einst nach Jerusalem zog. Zu Pessach wird des Auszugs aus Ägypten, der Volkwerdung gedacht, während Sukkoth, das Hüttenfest, an die Wanderung durch die Wüste und an das Leben in provisorischen Hütten erinnert. »Nur scheinbar sind es Feste der Erinnerung«, schreibt Franz Rosenzweig im Stern der Erlösung. »In Wahrheit ist das Geschichtliche in ihnen ganz dichte Gegenwart, und es gilt für sie alle, was jedem Teilnehmer an dem ersten gesagt wird: er müsse das Fest feiern, als sei er selber es, der aus Egypten befreit worden.«<sup>23</sup> Auf den ersten Blick haben die beiden Feste wenig gemein mit den bisher beschriebenen. Muß der Versuch, sie mit der Emphase der religiösen Existenz, deren Wesenselemente die passive Geduld und die Erfahrung der Ganzheit des Lebens sind, zu verstehen, nicht schon vor aller Überlegung zum Scheitern verurteilt sein, weil beide Fest von einer starken Bewegung geprägt sind: von dem historischen Auszug und der Wüstenwanderung? Die historischen Ereignisse sind Grenzerfahrungen im Leben eines Volkes.

---

<sup>21</sup> A. Safran (siehe Anm. 15) S. 284.

<sup>22</sup> F. Rosenzweig (siehe Anm. 5) S. 345.

<sup>23</sup> F. Rosenzweig (siehe Anm. 5) S. 352.

Die Flucht, das hastig eingenommene Mahl, der unendliche Zug durch die Wüste: das sind keine Erinnerungen, die die Erfahrung übersteigen, sondern Erinnerungen an historische Tatsachen. Die beiden Feste unterscheiden sich auch von den bisher besprochenen, weil sie bis in die vitalen Schichten der Existenz hinein das Leben in Anspruch nehmen. Sie sind nicht nur Feste des Gebetes, der Erinnerung, sondern auch Feste des Leibes, der Sinne. Des Auszugs aus Ägypten wird im großen Sedermahl gedacht. Zu Sukkoth wohnt und speist der Jude in der Sukka, der provisorischen Hütte, deren Dach zum Himmel hin offengelassen werden muß. Innen ist sie reichlich mit den Früchten der Herbsternste geschmückt. Den Kontrapunkt aber zu den schmerzlichen Erinnerungen an den Auszug und zu dem entbehrrungsreichen Leben in der Wüste setzt in beiden Festen eine Tendenz zur Imagination, zur inneren Ruhe, ja sogar Heiterkeit des Herzens. Seder bedeutet »Ordnung«, »Reihenfolge«. Die Ordnung des Sederabends schreibt dem Juden vor, in einer möglichst bequemen Lage das Mahl, das so vielfältige Erinnerungen assoziiert, einzunehmen. Das Sukkothfest endet mit dem Tag der Torafreude. Am Vorabend feiern die Gläubigen in der Synagoge, sie tanzen mit den Torarollen zum Zeichen der Einigung mit dem Gesetz Gottes. Diese Einigung ist eine tiefe Verbundenheit, eine Innigkeit, die es erlaubt, Sukkoth unter den Festen der Offenbarung als das Fest der Erlösung zu bezeichnen. Denn der Jude ist hier eins mit Gottes Gebot, so daß er Fremdes und Eigenes nicht mehr zu trennen braucht. Die Gegenwart Gottes offenbart sich in der Freude, die eine Freude in Gott ist.<sup>24</sup> Die Emphase des Sukkothfestes beginnt mit einer Einkehr. Sie ist zunächst ein Einbringen der Ernte, ein Einsammeln. Der Überstieg setzt hier an. Die Freude über die Ernte schlägt um in die Besinnung über das eigene Dasein. Die Einkehr führt den Gläubigen hinaus in die Hütte, in der er eine Woche lang leben soll. Die Selbstbesinnung offenbart dem Menschen seine ungesicherte Existenz und verweist seinen Blick in die Höhe, um auf Gott zu schauen. Es ist eine Zeit der inneren Suche, eine Zeit, in der er auch der Natur, dem Geschenk der Ernte in ruhigen Gedanken, in reiner Geduld begegnen kann. Die Suche aber ist schon Freude vor Gott und sie endet in der Freude, die in Gott erlebt wird. Die Einkehr, die eine Abwendung von der Welt zu sein scheint, ist eigentlich eine wahre Zuwendung zur Welt, eine Zustimmung zu ihr, zur Vergänglichkeit der Naturgaben und zur Vergänglichkeit der eigenen Existenz.<sup>25</sup> Es ist eine Zuwendung in Freude, weil die Einkehr ein Aufstieg ist in die Grundfesten der Welt. Der Gläubige sieht das Vergängliche um ihn herum und in ihm fortan aus der Perspektive der Zuwendung Gottes, aus der Perspektive des Heils, das ihm von Gott widerfährt. — Sukkoth ist, wie Pessach, ein Fest des Übergangs. Im Übergang droht immer ein Verlust, eine Gefahr, daß das Dasein der Vergänglichkeit seines Seins den Tribut zu zollen hat. Der Mensch spürt, daß die Ganzheit seines Seins nur auf diesem unsicheren Boden sich vollziehen kann. Indem er jedoch das Erlebnis des Übergangs zur Emphase der reinsten Freude, die das Zeichen höchster Lebendigkeit ist, verwandelt, erfährt er das Geheimnis der Vergäng-

<sup>24</sup> Die Ausführungen folgen hier im besonderen den Darstellungen A. Safrans in seinem zitierten Buch S. 201–33 und ordnen sie in den Gedanken der Emphase ein.

<sup>25</sup> Hier offenbart sich ein dialektisches Moment in der Emphase. Sie ist nicht mehr nur Übersteigerung, sondern in einem Umschlag als erneuter Zuwendung zum Ausgangspunkt eine wahre Vertiefung in die Existenz. Das Dasein wird nicht nur übersteigert, sondern in seiner ursprünglichen Position erhöht.

lichkeit. »So erinnert er sich selbst und die Welt daran, wie ungewiß und illusorisch die materielle Kraft des Menschen ist und wie beständig und unerschütterlich im Gegensatz dazu seine Macht wird, wenn er diejenige Gottes anerkennt.«<sup>26</sup> — In der Emphase des Sukkothfestes erfährt der Gläubige, daß die Ganzheit seines Daseins sich in der Spannung von Vergänglichkeit und Geborgenheit in Gott vollzieht. Er muß ebenso den Weg zur Freude in Gott, wie den Weg in die Grundfesten der ewig wandelbaren Natur beschreiten, um den Sinn seines Daseins und damit den Weg zu dessen Ganzheit zu finden. Das Leben als ungesichertes Leben zu müssen, als Provisorium, der Vergänglichkeit ausgesetzt, bedeutet auch, es in das rechte Maß des Seins fügen zu können. In der Vergänglichkeit erblickt der Gläubige das Maß der Bescheidenheit, das Maß der Freude über alles, was dem Dasein gewährt wird. In der Vergänglichkeit liegt das Maß für die Ganzheit des Daseins, eines Daseins, das sich nicht zu viel versprechen darf, will es in der Geborgenheit in Gott seine Vollendung finden. Der Gläubige »setzt volles ›Vertrauen‹ in die Zukunft, denn er hat ›Glauben‹ an den, der da ›Tag um Tag‹ für das ›absolut Notwendige‹ aller Geschöpfe sorgt.«<sup>27</sup> Die Zukunft ist das Maß der Ganzheit des Daseins. Sie ist aber in der Vergänglichkeit nur als eine unbestimmte, nicht einzufordernde Ahnung gegenwärtig. Sie geschieht nicht in der Vergänglichkeit. In der Emphase des Sukkothfestes dagegen erfährt der Jude die Ganzheit seines Daseins als eine Tag für Tag aufs neue gewährte. In seiner Vergänglichkeit erlangt er eine unaufhebbare, von Gott gewirkte Zukunft.<sup>28</sup>

Der Gehalt der Emphase des Pessachfestes deutet sich schon im Namen des Festes selbst an. Das Wort »Pessach« bezeichnet den Vorgang der Überschreitung oder des Verschonens der Erstgeburt in der Nacht der 10. Plage. Die 10. Plage ist der Anlaß für den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten gewesen. Daß das Fest seinen Namen von ihm erhalten hat, verweist auf eine besondere Erfahrung, die das Volk in der Verschonung machte. Der Ausdruck »Verschonung« deutet nur in Verbindung mit dem anderen Wort der »Überschreitung« oder »Auslassung« den tieferen Gehalt, das Geheimnis des Vorgangs an. Die Auslassung des jüdischen Volkes in der Nacht der 10. Plage ist nichts anderes als das Zeichen der höchsten Form der Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Die Zuwendung läßt sich *e contrario*, vom Gegensatz der Auslassung her näher bestimmen. Die 10. Plage ist der Erweis von Gottes Macht über Leben und Tod. Er hat aber nicht ein eindeutiges Ziel, an dem die Macht offenbar werden könnte, sondern er erscheint sowohl in der Vernichtung als auch in der Verschonung. Die Verschonung geschieht in der Vernichtung, und die Vernichtung in der Verschonung. Durch die Vertauschung der Satzsubjekte, die ich im letzten Satz vollzogen habe, wird plötzlich ein Bruch im Geschehen angedeutet. Daß die Verschonung in der Vernichtung geschieht, ist das Vordergründige. Geschieht die Vernichtung jedoch in der Verschonung, dann verlagert sich der Akzent des Geschehens. Im

---

<sup>26</sup> A. Safran (siehe Anm. 15) S. 222.

<sup>27</sup> A. Safran (siehe Anm. 15) S. 222/23.

<sup>28</sup> Der wesenhaft geschichtliche Charakter, der sich in dieser Emphase für die religiöse Existenz ergibt, verweist auf den Zusammenhang von der Gewißheit unaufhebbarer Vergänglichkeit und einer unabwendbaren Zukunft des Daseins, der ohne die Gottesidee nur ein unauflöslicher Widerspruch der Existenz wäre. Geschichte wird, sobald sie in einer religiösen Perspektive verhandelt wird, im Angesicht der Vergänglichkeit gegründet und nicht im historischen, epochemachenden Augenblick, von dem aus Geschichte erst geschehen kann.

Grunde ist dieser Satz sinnlos, denn eine Verschönerung kann es immer nur in der Vernichtung geben. Versteht man aber den intensiven Sinn von Verschönerung, die Zuwendung, so kann er als Ausdruck einer Emphase genommen werden. Eine Emphase wird offenbar, die ungeheure, übersteigerte Macht der Zuwendung Gottes. Indem Gott die Erstgeburt Israels ausläßt, gewährt er ihr das ewige Leben, ein Leben, das er verschont hat und das damit von Gott erneut geschenkt worden ist. Es ist eine zweite Geburt, die Geburtsstunde eines Volkes. Die Verschönerung erlebt es als Befreiung aus der Knechtschaft und zugleich als Bindung an die verschönernde Macht Gottes. Die Verschönerung ist eine defensive Macht Gottes, eine Zuwendung, die nicht direkt einfordert, sondern durch das passive Geschehen die Bindung an Gott vollzieht. Der Auszug ist ein absoluter Anfang der Geschichte Gottes und seines auserwählten Volkes. In der Emphase des Pessachfestes erfährt das Volk die geschichtliche Macht der Befreiung, daß Freiheit nie gestiftet wird, sondern immer widerfährt. Die Freiheit des Volkes liegt nicht im Recht auf Selbstbestimmung, sondern in einem absoluten Anfang der Befreiung. In ihm empfängt das Volk zugleich die Ganzheit seines Seins, seine Geschichte.

Zum Abschluß möchte ich in einer Zusammenfassung noch einmal das Phänomen der religiösen Emphase im Horizont des Begriffs der Ganzheit des Daseins darstellen. Ich habe im Anschluß an Emmanuel Levinas die Emphase als Übersteigerung, als Sich-Überschlagen gedeutet. Dem Menschen werden in der Emphase ein anderes Denken und andere, für ihn zunächst noch fremde Gedanken, zuteil. Aber ist dies nicht der ursprüngliche Sinn einer jeden Religion, daß sie das alltägliche Leben übersteigt, daß sie es darin umschlagen läßt, um dem Menschen erst sein wahrhaftes Existieren zu gewährleisten? Die fremden Gedanken der Religion werden zu den eigenen, weil der Mensch in ihnen sich selbst auf eine viel tiefere Art und Weise begegnet und versteht. Das emphatische Denken ist zudem ein passives Denken. Das Übersteigern und Überschlagen, diese Beschleunigung unseres Daseins ist in seinem Kern eine reine Passivität, ein passives Erfahren des Seins. Wir können uns diesen Zustand nur annähernd begreiflich machen, wenn wir ihn nicht selbst einmal erlebt haben. Der Zustand, in dem der Mensch sich in der Emphase befindet, ist ein defensiver. Negativ ausgedrückt heißt das: er ist nicht tätig, handelt nicht. Gewöhnlich stellen wir dem Handeln als Gegenpol die Betrachtung, das Sehen gegenüber, das die Dinge nur ideell berührt. Der Blick ist aber zerstörerisch, denn er hebt das Erblickte heraus, abstrahiert es, um es einem Begriff unterzuordnen. Die passive Emphase dagegen sieht nicht, sondern sie läßt sehen. Emphase bedeutet auch: Sich-Zeigen, sichtbar werden. Die Ganzheit des Daseins ist das, was passiv in der Emphase erfahren wird. Das Dasein wird sichtbar, es zeigt sich selbst in seiner ganzen Fülle vor Gott und gewinnt so eine Transparenz, die den Blick auf die Ganzheit des Daseins ermöglicht. Transparenz bedeutet hier weniger eine Durchsichtigkeit als eine Öffnung des Daseins. Denn die Emphase ist ja mehr ein Übersteigen der selbstgesetzten Identität. — Wenn der moderne Mensch glaubt, vom absoluten Standpunkt der Subjektivität aus die Einheit und damit Identität seines Seins wirken zu können, so sieht er den alles begründenden Zusammenhang der Wirklichkeit nur in seinem Inneren. Diese falsche, treulose Identität wird durch die Öffnung des Daseins, durch das Sich-Zeigen in der Emphase überwunden. Und die Umkehr reicht bis zu dem Thron der Herrlichkeit. Indem der Gläubige sich in der Emphase auf diesem Weg sieht, erkennt er auch, daß die Ganzheit seines Daseins, die vom



Thron der Herrlichkeit auf ihn zukommt, nur in einer langen Geduld des Lebens, in einem beständigen Hoffen und in der Offenheit für die Zuwendung Gottes erlangt wird. Am Ende ist sie nicht der leere Abschluß eines Lebens, das stets vergeblich um seine Einheit gerungen hat, sondern seine Vollendung.