Kurt Appel · Wien

DAS FEST, DER SABBAT UND DIE ANKUNFT DES MESSIAS

unter Aufnahme einiger Gedanken Giorgio Agambens

> Der Mensch hat sich der Produktion und der Arbeit verschrieben, weil er seinem Wesen nach gänzlich werklos ist, weil er das sabbatische Tier par excellence ist.
>
> *G. Agamben (Herrschaft und Herrlichkeit, 293)*

1. Der Sabbat und die Ankunft des Messias

Wo theologische Pfade ausgetreten sind und nicht mehr die Fragen unserer Zeit treffen oder schlimmer noch Antworten auf Fragen geben, die niemand mehr stellt, springt manchmal die Philosophie ein. In letzter Zeit nicht unbedingt eine solche, die als «christlich» zu bezeichnen wäre, sondern vielfach eine, die sich klassischer Gegensätze wie derjenigen zwischen Theismus und Atheismus, Religiosität und Säkularität oder sogar Glaube und Vernunft entzieht. Ein wichtiges Beispiel dafür ist Giorgio Agamben, der, nicht aus theologischer Tradition herkünftig und für diese auch nicht vereinnahmbar, in seinen Schriften immer wieder den Punkt auf zentrale theologische Aussagen legt. In diesem Essay soll und kann keine Auseinandersetzung mit diesem Denker erfolgen, allerdings werden Beobachtungen, die in seinen Werken begegnen, mitgeführt. Für das hier vorliegende Thema sind dabei vor allem im Hintergrund Agambens Aufsatzsammlung «Nacktheiten», besonders der darin enthaltene Artikel «Ochsenhunger. Betrachtungen über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit»[1], ferner sein Buch «Herrschaft und Herrlichkeit»[2] und seine Auseinandersetzung mit Paulus unter dem Titel «Die Zeit, die bleibt»[3].

Bevor aber für das hier angezeigte Thema des Festes[4], des Sabbates und der Ankunft des Messias diese Schriften mit ins Gespräch gebracht werden, möchte ich die Bibel als Quelle heranziehen. Liest man das Markusevangelium, so wird sehr bald klar, dass eine zentrale Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern um die Frage des Sabbat kreist. Schüler von Jesus

Kurt Appel, geb. 1967, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Wien.

reißen unter Billigung desselben am Sabbat Ähren ab (Mk 2,23-28), was massiven Protest jüdischer Gelehrter mit sich bringt, und schließlich spitzt sich die Lage so zu, dass Jesus, der am Sabbat heilt, sogar Todfeindschaft auf sich zieht. Schrecklich ist der Eingang des dritten Kapitels (Mk 3,1-6), wo Jesus am Anfang mit einem Menschen «ausgetrockneter Hand» konfrontiert ist, und wir schon wenige Zeilen später erfahren, dass er auf Grund der Heilung, die am Sabbat vollzogen wurde, in den Augen seiner Gegner dem Tod übergeben werden muss. Worum aber kreist der Konflikt? Dieser Frage ist nachzugehen, da die traditionelle Auflösung des Rätsels nicht nur die jüdisch-schriftgelehrte Argumentation zu wenig ernst nimmt, sondern v.a. viel zu sehr aus dem Blickwinkel heutigen liberalen Gedankenguts argumentiert. Es geht nämlich gerade nicht um Gesetzesindulgenz versus Gesetzesrigorismus, denn immerhin muss die Aussage Jesu mitgeführt werden, gemäß der auch das kleinste Jota der Tora nicht verändert werden darf (Mt 5,18). *Vielmehr berührt die Frage des Sabbats essenziell die Frage nach dem Messias.*

Bereits am Eingang der Bibel ist der siebente Tag jener, der die Zeitordnung und damit die Schöpfungsordnung transzendiert. Der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,3), das sogenannte Siebentagewerk, hat eine kunstvolle Struktur und Rahmung[5], wobei das wichtigste Gliederungselement die Zeit ist, die am «Ein-Tag»[6], am vierten Tag und am siebenten Tag begegnet. Der a) «*Ein-Tag*» gibt den Rhythmus der Zeit als Grundelement des Seins an, wobei die in den Worten von Gen 1,8b «Abend ward und Morgen ward. Ein Tag» liegende Abfolge zu berücksichtigen ist: Sie besteht aus drei Zeiten, nämlich Zeit I als der «abendlichen» Zeit, d.h. jener Zeit unseres Lebens und unserer Geschichte, die auf die Nacht, d.h. auf den Tod zuläuft und diesem verfallen ist. Ferner Zeit II, die eigentlich die Un-Zeit bloßer Unterbrechung durch die Nacht bzw. den Tod darstellt. Und schließlich Zeit III, welche das Neuerwachen bzw. die Neuschöpfung durch die morgendliche Zeit zum Ausdruck bringt. Im Laufe der hier vorgebrachten Überlegungen wird noch anzudeuten sein, dass Zeit III nicht einfach eine Rückkehr in die Zeit I darstellt. Der b) «*vierte Tag*» eröffnet, nachdem die Erde im Tag Drei festlich geschmückt wurde, die Festzeit, auf die der Kalender und der Zeitrhythmus abgestimmt sind und der c) «*siebente Tag*» letztlich zielt auf die Transzendierung der Zeit in der Gottesbegegnung. Er ist also der eschatologische Tag, der nicht einfach hinzukommt, sondern die anderen Tage gleichsam quert, was im Übrigen vor der letzten Liturgiereform insofern zum Ausdruck gebracht wurde, als in ihr jeder Tag gewissermaßen die Möglichkeit des Sonntagsgottesdienstes in sich barg. Der Sabbat des siebenten Tages tritt als Tag Gottes folglich in das Zentrum Israels und wird Ursakrament, in dem sich die Tora selber zusammenfasst.

Damit kann der Sabbat als Portal angesehen werden, durch das die messianische Zeit in die Weltzeit eintritt. Diese Richtung ist den Evangelisten

noch vollkommen bewusst, wenn Jesus als der endzeitliche Sabbat das *Tor* ist (Joh 10,9), durch das Rettung erlangt wird und in dem die Mühseligen und Beladenen *Ruhe* finden werden (Mt 11,28). Man kann sagen – auch Agamben weist in den oben genannten Büchern mehrmals in diese Richtung – , dass die Tora den Eingang des Messias darstellt, IHM also das Tor öffnet bzw. sogar SEIN Tor ist und DIESER, wenn er durch die Tora, also durch den Lobpreis des geheilten und versöhnten Israels[7] eintritt, dies genau am siebenten Tag, also am Sabbat vollzieht. Vor diesem Hintergrund gewinnen die Sabbatdiskussionen zwischen Jesus und seinen Gegnern dramatisch an Bedeutung. Denn für die Schriftgelehrten Israels stand es außer Zweifel, dass lediglich das entsühnte Israel, welches die ganze Tora hielt, die Möglichkeit des Messias bereithielt. Wenn nun ein Glied das Volk dahingehend verführte, dass nicht nur ein Jota des Gesetzes, sondern sogar das Zentrum selber geschändet wurde, war die Möglichkeit der Heiligkeit und damit des messianischen Ankommens selber verwirkt. Es geht also mit anderen Worten um die Frage der Messianität Jesu: Wenn Jesus der Christus ist, dann *muss* er gewissermaßen am Sabbat heilen und Sünden vergeben, weil der Sabbat der messianische Tag schlechthin ist, weil der «Menschensohn Herr über den Sabbat ist» (Mk 2,29). In diesem Falle kann es auch keinen Aufschub in den göttlichen Vollzügen des Vergebens und Heilens geben. Trifft Jesu Messianität allerdings nicht zu, dann kommt auf ihn tatsächlich und mit vollem Recht der Fluch der Tora. Man könnte nun noch eine weitere Zuspitzung anführen. Jesus dreht gewissermaßen die Kritik seiner Gegner, gemäß der er das ersehnte Ankommen des Messias verhindert, um: Diese können seine Messianität deshalb nicht erkennen, weil sie trotz gegenteiliger Bezeugungen gar nicht wollen, dass der Messias eintritt. Dies zeigt sich in ihrem Leben und in ihrer Predigt, die schlechthin antimessianisch sind, d.h. die Basileia Gottes wird in der theoretischen und praktischen Toraauslegung von Jesu Gegnern nicht Ereignis. Dagegen sind es die Armen, die den Messias wirklich erwarten und die mit der messianischen Zeit, in der, wie auch Agamben immer wieder betont[8], alles bisherige zurückgelassen werden muss, im Gegensatz zu den Saturierten nicht zu viel zu verlieren, sondern vielmehr alles zu gewinnen haben.

Damit ergibt sich folgende Lage: Der Sabbat ist der Ort des Messias und, folgt man dessen christlicher Deutung, der Ort, an dem GOTT sich in der Geschichte ereignet, und zwar als deren Sabbat, als eschatologische Zeit, d.h. als die «Stunde», in der sich die Tätigkeit des von Schuld und tödlicher Krankheit befreiten Menschen in Lobpreis und Fest verwandelt. Theologischer ausgedrückt: Es ist die «Stunde», in der sich versöhnende und heilende Neuschöpfung als Fest vollzieht und in der *der festliche Ursprung der Welt manifest wird.*[9]

2. Der Sabbat und die Zeit des Festes

Im Zentrum der Tora steht das umfassende Heil des Menschen, welches, wie uns etwa die wunderbare Perikope Mk 2,1-12 vor Augen führt, in den Dimensionen Heilung («JHWH als Arzt») und Schuldvergebung («JHWH als barmherziger El») zum Ausdruck kommt. Strukturell zeigt dies nicht zuletzt die Anordnung der Bücher der Tora, die Lev 16 und damit den großen Versöhnungstag in das Zentrum stellt[10]. Auf das eschatologische Heil, welches durch den Eintritt des Messias durch das Portal der Tora, wie es am Sabbat geöffnet wird, in Szene gesetzt wird, antwortet Israel, indem es in den himmlischen Lobpreis Gottes einstimmt. Dadurch ist die Tora erfüllt und, wie Agamben in seiner Paulusinterpretation festhält, «deaktiviert» bzw. (im dreifachen spekulativen Sinne Hegels) aufgehoben (also bewahrt, auf eine höhere Stufe gehoben, deaktiviert)[11]. Die Tora und alle in ihr enthaltenen Gesetze und Erzählungen haben genauso wie die Zeit nicht ihr letztes Ziel in sich selbst, sondern im Messias und dessen festlicher Ankunft. Auf dieselbe Weise, in der die Zeit durch den siebenten Tag eine strukturelle Offenheit gewinnt, insofern die anderen sechs Tage als Repräsentation der Zeit diese nicht ausfüllen können, ist auch die Tora strukturell «offen». Ihr messianischer Anfang transzendiert die in der Tora eingeschlossene Welt – inklusive ihrer, wie die breit abgehandelten Genealogien von Adam her zeigen, universalen Perspektive –, d.h. also mit anderen Worten, dass die gesamte Geschichte durch den siebenten Tag unterbrochen und vollendet wird. Genauso wie der Sabbat die Unterbrechung der Zeit ist, indem er diese transzendiert und genauso wie der Messias die Unterbrechung der Tora ist, die er erfüllt, ist das Fest die Unterbrechung und Vollendung der Welt und ihrer «Tage und Werke». Erst im Fest wird die Immanenz des Seins überwunden. Wo die gewöhnliche Zeit durch Zeugungen und Werke «ausgefüllt» ist, wird in der Feier deren Lückenlosigkeit aufgebrochen und damit verhindert, dass die Welt sich völlig in sich erschöpft. In seiner Analyse der Bulimie als Krankheit unserer Zeit, die Agamben auf sehr interessante Weise mit dem antiken Phänomen des Banns des Ochsenhungers, d.h. des Banns der ununterbrochenen Nahrungsaufnahme als Symbol kontinuierlicher Tätigkeit, in Verbindung bringt[12], kommt Agamben zu folgendem Schluss:

> Die Untätigkeit – so zumindest lautet unsere Hypothese – ist weder Konsequenz noch Vorbedingung (das Sich-der-Arbeit-Enthalten) des Fests, sondern fällt mit der Festlichkeit selbst zusammen, insofern Letztere ja genau darin besteht, die menschlichen Gebärden, Taten und Werke zu neutralisieren und außer Kraft zu setzen und sie erst auf diese Weise festlich werden zu lassen [...].[13]

Die Zeit, die keine Distanz zu sich selbst gewinnen könnte, die also ewig in sich befangen und geschlossen wäre – gleich dem Perpetuum mobile, dessen Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann –, die kein «Außen» kennt und damit bloße Immanenz ist, wird durch das Fest außer Kraft gesetzt. Die damit verbundene «Untätigkeit» ist nicht im Sinne einer bloßen Abwesenheit von Arbeit zu verstehen, sondern als Aufhebung der inneren Ökonomie der Arbeit. Agamben bringt dies sehr schön zum Ausdruck:

> «Wenn man isst, dann nicht, um Nahrung aufzunehmen; wenn man sich kleidet, dann nicht, um sich zu bedecken oder vor Kälte zu schützen; wenn man wach bleibt, dann nicht, um zu arbeiten; wenn man geht, dann nicht, um ein Ziel zu erreichen; wenn man spricht, dann nicht, um Informationen auszutauschen. [...] [und] was ist der Tanz, wenn nicht eine Befreiung des Körpers von seinen praktischen Verrichtungen.»[14]

Diese Gedanken können in Bezug zu dem gesetzt werden, was am Anfang über die biblische Sicht der Zeit ausgeführt wurde. Dort wurde zwischen der auf den Tod zulaufenden Zeit I, deren nächtlicher (todeshafter) Unterbrechung als Zeit II und der Zeit III als morgendlicher Neuschöpfung unterschieden, eine Struktur, die auch der «Auferweckung am dritten Tag» zugrundeliegt. Jetzt wird deutlich, dass die Arbeit (Zeit I), wenn sie sich totalisiert, unweigerlich eine Todesfigur zum Ausdruck bringt. Ebenso ersichtlich ist aber, dass die bloße Untätigkeit lediglich die Schattenseite der Arbeit als deren Erlöschen bedeutete, genauso wie die Nachtzeit (Zeit II) das Alter Ego und die Wahrheit der Zeit I ist. Das Zentrum hingegen ist die Verwandlung der Zeit in der messianischen Neuschöpfung. Diese geschieht, indem sich deren innere Ökonomie (Ausrichtung) ändert: Das Ziel der Zeit ist nicht mehr ein ihr Jenseitiges, dem sie sich in unendlicher Kontinuation näherte, bis das sie sich darin erschöpfte, sie hat auch nicht ihren Zweck einfach in der Form alltäglicher Vorrichtungen, die auf Unbestimmtes wiesen, in sich selbst, vielmehr muss sie von allen äußerlichen Zweckbestimmungen befreit werden und findet ihre Fülle gewissermaßen in der zweckfreien Offenheit ihres Ausdrucks: Arbeit wird zu Kunst, Schritt zu Tanz, Information zu Doxologie und letztere richtet sich nicht mehr, wie Agamben die Tradition verdächtigt, auf ein äußeres Objekt, welches den Mechanismus der Welt erhalten soll, sondern ist der doxologische Vollzug in allen anderen Vollzügen. Damit schwindet die Grenze von Immanenz und Transzendenz nicht zugunsten der Auflösung eines der beiden Elemente in das Andere, sondern in ein Drittes, welches radikale Immanenz (radikal insofern, als es nicht mehr Immanenz ist, die auf ein äußerliches Anderes zielt) und radikale Transzendenz (insofern diese Zeit sich von ihrem eigenen lückenlosen Selbstbezug befreit) gleichermaßen darstellt.

Der siebente Tag, dies sei hier noch einmal unterstrichen, ist kein den anderen Tagen äußerlicher Tag, sondern deren Verwandlung von der Notwendigkeit des Weltlaufs in die Freiheit des Festes. Er ist gewissermaßen das Ende der Selbstbezüglichkeit der anderen Tage, ohne ein ihnen anderes und äußerliches Ziel zu sein. Der wirkliche Gegensatz zur Arbeit ist auf diese Weise nicht die Untätigkeit der Freizeit, die gerade das Spiegelbild der Tätigkeit darstellt, sondern der «müßiggängerische Überschuss an Tätigkeit», wie er für das Fest charakteristisch ist, dessen innere Dialektik sich darin zum Ausdruck bringt, dass sein überbordender Sinn gerade in der ihm eigenen Sinnlosigkeit (insofern es keiner Zweckrationalität mehr unterstellt ist) liegt[15]. Deren Ereignis und nicht deren äußeres Objekt (sei es Gott, sei es ein geschichtliches oder natürliches Ereignis) wäre dann das messianische Geschehen als Anzeichen SEINER Gegenwart.

3. Die Arbeit und das Fest

Zum Abschluss möchte ich nur noch zwei kleine Gedanken bringen: Zum einen bilden in der Eucharistie Brot und Wein als Früchte menschlicher *Arbeit* gewissermaßen den Ausgangspunkt, aber, um wirkliches Fest zu werden, muss sich die Arbeit, die in den eucharistischen Gestalten beschlossen liegt, in die Ruhe SEINER Präsenz verwandeln. Zum anderen gibt der sechste Tag des biblischen Schöpfungswerkes dem Menschen den Auftrag, als Statue Gottes das göttliche Schöpfungswerk fortzuführen. Dieses schöpferische Tätigsein kommt allerdings erst in der Feststruktur des siebenten Tages zu seiner inneren Vollendung. Eine Zeit, in der die Arbeit der letzte Wert wäre, müsste von daher schlicht als gottlos betrachtet werden.

Anmerkungen

[1] G. Agamben, *Ochsenhunger. Versuch über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit*, in: G. Agamben, *Nacktheiten* (original: Nudità; Übersetzung Andreas Hipko), Frankfurt/Main 2010, 173-188.

[2] G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*. (original: Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo: Übersetzung Andreas Hipko) (Homo Sacer II.2), Frankfurt/M. 2010.

[3] G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* (original: Il tempo che resta. Un commentario alla lettera ai Romani; Übersetzung Davide Giuriato), Frankfurt/M. 2006.

[4] Ein weiteres philosophisches Buch, welches, nicht aus theologischer Gedankenwelt herrührend und in diese auch nicht unmittelbar integrierbar, trotzdem in das Zentrum christlicher Theologie rückt und ungemein fruchtbar für eine Auseinandersetzung wäre, ist: H.D. Bahr, *Zeit der Muße. Zeit der Musen* (Tübingers Phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008.

[5] Vgl. dazu E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchung zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 112), Stuttgart 1983.

[6] So die wörtliche und auch inhaltlich logische Übersetzung, da die Zählung der Tage erst durch die «Eins» konstituiert wird.

[7] Man könnte etwa Mk 2,1-12 in diesem Lichte lesen. Vgl. das demnächst erscheinende Buch des Autors dieses Artikels «Einladung in die Frage des Christentums».

[8] Vgl. z.B. G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 296, ebenso: *Die Zeit, die bleibt*, 37f. etc.

[9] Von daher kommt in der Tatsache, dass Juden und Muslimen ihren heiligen Schriften nicht zuerst durch Reflexion, sondern durch festliche Rezitation begegnen, eine tiefe Wahrheit zum Ausdruck.

[10] Vgl. dazu E. ZENGER, *Der geschichtliche Kontext der formativen Redaktion*, in: DERS. [u.a.], *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 39.

[11] Vgl. G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*, 109-122.

[12] Vgl. G. AGAMBEN, *Nacktheiten*, 176-181.

[13] G. AGAMBEN, *Nacktheiten*, 181f.

[14] G. AGAMBEN, *Nacktheiten*, 184f.

[15] Dieser Aspekt wird auf luzide Weise bei H. D. BAHR, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* herausgearbeitet.