

zurück auf die Sumerer und Akkader (vgl. Mateos, Lelya Sapra [Rom 1973] 461, Nr. 2).

⁶ Vgl. Art. Zeitrechnung: LThK 10, Sp. 1339.

⁷ I.-H. Dalmais, *Etude sur le sanctoral romain* (La Maison-Dieu 133, 1978, 106–107) unter Bezugnahme auf Ch. Pietri, *Roma christiana* (Ecole française de Rome, 1976, 127–129 und 365–366).

⁸ P. Jounel, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* (Ecole française de Rome 26, 1977).

⁹ Vgl. P. Jounel, *Le culte des saints* (bei A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, 4ème partie, Kap. V, Paris 1965).

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

1914 in Vienne, Frankreich, geboren. Dominikaner, zum Priester geweiht 1945. Studierte an den theologischen Fakultäten von Saulchoir, an der Universität Lyon und der Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne, Paris). Diplômé d'études supérieures (Literatur-Philosophie) und der Ecole des Hautes Etudes. Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Doktor der Theologie. Professor der orientalischen Liturgien am Institut Supérieur de Liturgie in Paris seit 1956. Veröffentlichungen u. a.: *Initiation à la Liturgie* (Paris 1958); *Saints et Sanctuaires d'Orient* (Paris 1968) und (in Zusammenarbeit mit anderen) *Shalom, Chrétiens à l'écoute des grandes religions* (Paris 1972); *Liturgies d'Orient* (Paris 1980). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Peter Eicher

Die Zeit der Freiheit:
Eine christliche Gemeinde für
Freizeit und Arbeitswelt

«Tage und Zeiten sollten nicht Herren sein über die Christen, sondern die Christen sind freie Herren über Tage und Zeiten.»

Martin Luther

Zeit ist Geld. Zum Lohnerwerb und zur Geldvermehrung wird in der bürgerlichen Industriekultur gearbeitet – zum Verzehr der durch Geld erworbenen Waren und zum Konsum der durch Geld erworbenen Werte wird in der Freizeit gelebt. Arbeitszeit und Freizeit zeigen sich nur als zwei Aspekte des einen fundamentalen Rhythmus der Industriezeit überhaupt: des ständig beschleunigten Warenverkehrs. Karl Marx

nannte diesen produktiven Kreislauf, der letztlich dem Konsum der Besitzenden dient, sehr präzise «die Religion des Alltagslebens»¹.

Die christliche Gemeinde steht nicht außerhalb dieser ständig produzierten gesellschaftlichen Realität. Sie muß sich vielmehr in diesem geschlossenen Universum von Arbeit und Freizeit entscheiden, ob sie durch den Service eines regelmäßig verwalteten Sonntagsgottesdienstes diese Religion des Alltagslebens noch sanktioniert oder ob sie in Jesus Christus durch eine neue Gemeindepraxis für *alle* Tage die erlösende Befreiung aus der Herrschaft der allmächtig gewordenen Produktionswelt laut und deutlich zur Sprache bringen will.

Jede praktische Theologie, die nur nach einer Verbesserung der pastoralen Angebote für die Wochenenden und die Ferienindustrie fragt und dabei die herrschenden Freizeitideologien nicht durchschaut, jede praktische Theologie, die ohne eine historische Gesellschaftstheorie und eine dazu kritische Theologie bloße Verbesserungen vorschlägt, wird den christlichen Gemeinden nicht jenen Dienst leisten können, der von ihr als *Theologie* gefordert ist. Und von der Theologie ist gefordert, das im alt- und neutestamentlichen Evangelium verkündete Handeln Gottes in und an unserer gesellschaftlich produzierten Geschichte so zur Sprache zu bringen, daß es in

seiner befreienden Erlösungsmacht heute überhaupt noch gehört und gelebt werden kann.

Weil aber das «Leben», das «Heil», die «Erlösung», die «Versöhnung» und die «Vollendung», welche das konkrete Handeln Gottes an Israel und darin in Jesus Christus schafft, schlechthin nicht erarbeitet, gesellschaftlich produziert und politisch organisiert werden kann, tritt die christliche Gemeinde, die nicht nur der Verklärung der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung dienen will, in schärfsten Gegensatz zur bürgerlichen Leistungsordnung in ihrem privat- und staatskapitalistisch organisierten Reproduktionsprozeß. In diesen befreienden Gegensatz zur industrialisierten Interaktion treten kann aber die christliche Gemeinde in den überentwickelten und den von ihr unterentwickelt gehaltenen Regionen dieser immer enger verflochtenen Wirtschaftswelt nur, wenn sie sich grundlegend reformieren läßt vom Geist Jesu Christi, der uns «zur Freiheit befreit hat» (Gal 5,1).

In durchaus pragmatischer Absicht will das folgende in vier Schritten dieser Reform der «Sonntagsgemeinde» für eine *alle* Lebenszeit unter das Evangelium stellende Gemeindepraxis am Wochenende vorarbeiten. Diese praktische Theorie der christlichen Gemeinde wird dabei fundiert durch eine Kritik der soziologischen und theologischen Freizeittheorien und der Beschränkung der Kirchengemeinden auf den wöchentlichen Sonntagsgottesdienst; verständlich wird diese aufbauende Kritik erst auf dem Hintergrund der Bloßstellung jenes Mythos, der die bürgerliche Neuzeit gefangenhält, des Mythos von der Selbstverwirklichung des Menschen durch gesellschaftliche Arbeit.

Der Mythos der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung

Die Sozialwissenschaften und die Gewerkschaftspolitik glaubten bis in die siebziger Jahre von dem Faktum ausgehen zu können, daß die Arbeitszeit in den industrialisierten Ländern gegenüber allen früheren Kulturen der Menschheit seit dem 1. Weltkrieg drastisch gesenkt worden sei und in naher Zukunft durch die Einführung neuer Technologien noch einmal kontinuierlich verkürzt werden könne². In dieser Sicht schien für die Zeitgenossen schon allein durch die Beschränkung der Arbeitszeit ein qualitativ ganz neuer Lebensraum erobert zu sein: *die Freizeit*

(*leisure; loisir*). Die seit der Jahrhundertwende einsetzende und seit zwei Jahrzehnten explosionsartig anwachsende Freizeitforschung³ definierte denn auch diese neue Privatsphäre einerseits negativ als eine von den entfremdenden Arbeitsbedingungen befreite Zeit und andererseits utopisch als Raum neuer Sinnfülle, Selbstverwirklichung, Kommunikation, gesellschaftlicher Integration, der Phantasien, des Spielens, des schöpferischen Lebens usw. Doch der schöne Schein, der durch diese Komplementarität von Freizeit und Arbeitszeit hergestellt wurde, trägt allenthalben; er unterstellt schon durch das Zwitterwort «Frei-zeit» (*free time = spare time; temps libre*), als gäbe es für den modernen Bürger neben dem Reich der notwendigen Güterproduktion noch ein Reich der Freiheit und Muße (*leisure; loisir*). Bevor diese Freizeitideologie selbst auf ihren für die christliche Gemeinde bedeutsamen Gehalt hin geprüft wird, ist hier erst einmal das Faktische richtigzustellen:

1. Die historischen Studien über die Arbeitszeiten der Sklaven im antiken Griechenland und Rom zeigen gleichermaßen wie die Studien zur Arbeitszeit des europäischen Mittelalters⁴, daß die Menschen vor der industriellen Revolution nicht mehr gearbeitet haben als ein tarifvertraglich gesicherter Arbeitnehmer um 1970. Die über 150 Feiertage und die natürliche Schranke der Dunkelheit in der Nacht beschränkten die Arbeitszeit auf ein humanes Maß. Erst das künstliche Licht, die Maschinenproduktion und das Kapitalinteresse der frühindustriellen Phase führten zur ausbeuterischen Sklaverei der Totalarbeit bis zu 80 Wochenstunden, zur Abschaffung der Feiertage und ihrer hart erkämpften Ersetzung durch Freizeit und Erholungsurlaub. Die detaillierten Analysen zum Zeitbudget in der Freizeit zeigen überdies, daß ein Großteil der nun errungenen arbeitsfreien Zeit mit arbeitsähnlichen und durchaus notwendigen Tätigkeiten angefüllt werden muß (Arbeitsweg, Pflege der technischen Ausrüstung von Autos, Rasenmähern und Fotolabors usw., Einkauf, zusätzlicher Erwerb, Fortbildung, bürokratische Arbeiten usw.). Faktisch bleibt dem modernen Menschen bedeutend weniger Zeit zur Erholung, Muße und selbstbestimmten Tätigkeit als selbst den abhängigen Arbeitern aller vorindustriellen Kulturen: schon quantitativ zeigt sich die «Freizeit» als Utopie der Industriesklaven, wobei angemerkt werden darf, daß deren Manager heute (rein zeitmäßig) soviel arbeiten, wie im letzten

Jahrhundert nur die ausgebeuteten Proletarier.

2. Für die agrikulturbische und handwerkliche Wirtschaftsform von Antike und Mittelalter bedeutete Arbeit zuerst einmal eine Last, eine durchaus unerwünschte Anstrengung, ja sogar einen «Fluch» jenseits des erträumten Paradieses (vgl. Gen 2f.). Das griechische und lateinische Vokabular für «Arbeit» und «Geschäft» bezeichnete gleichzeitig die Mühe, Not und die Beschwerde (*érgon; labor*) oder das negative Moment gegenüber der Muße (*a-scholía; negotium*). Das Ziel allen Arbeitens und Treibens lag jenseits von diesem Tun in der Ruhe, der Fülle des Friedens (*shalom*), der gelassenen Betrachtung (*eidénai*) oder dem Genuß des Lebens (*fruitio*). Scharfsichtig hat dagegen der erste Politologe der Neuzeit, Thomas Hobbes, im 17. Jahrhundert festgehalten, was die Lust des Bürgers in der Zeit des anhebenden Kolonialismus, der Handelsexpansion und des sich universalisierenden Geldverkehrs ausmachte: nicht die Ruhe, sondern die Bewegung selbst befriedigt den nach Eigenbesitz strebenden Bürger: «*vita motus est perpetuus*»⁵ – das Leben wird ein perpetuum mobile. Die Lust ist für diesen possessiven Bürger seine Begierde selbst, und da «die Begierde ein weiteres Ziel zur Voraussetzung hat, so kann es nur Befriedigung geben im Fortschreiten»⁶. Der Fortschritt als solcher wird zum Ziel, und das heißt, daß es kein ruhendes Ziel im Rhythmus des Lebens mehr geben kann: «Die Glückseligkeit daher, die wir als ein dauerndes Lustgefühl verstehen, besteht nicht darin, daß man Erfolg gehabt hat, sondern daß man Erfolg hat.»⁷ Der Wille zur Macht treibt zum ständigen Mächtigerwerden, zum Konkurrenz- und Leistungsprinzip, dieser Wollust des auf Expansion gerichteten Bürgers der Neuzeit: «Stets den nächsten vor uns zu besiegen ist Glück.»⁸ Der *homo faber* einer durch den Geldverkehr bestimmten Zeit findet sein Glück in der Anstrengung selbst, er wird zum «Schmied seines Glücks», er muß – wie die Philosophie des deutschen Idealismus diese qualvolle Grundbewegung ausdrückte – «sich selbst verwirklichen».

Wie der vom Kapital abhängige Bürger mit seiner äußeren Arbeitskraft für die endlose Expansion der Volkswirtschaft sein Leben verkaufen muß, so verbraucht er seine Seele in der ständigen psychischen Arbeit der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung. Er darf keine vorgegebenen Beziehungen mehr lassen, wie sie sind; um sich zu verwirklichen, muß er – nach der von

der Psychoanalytik geforderten seelischen *Arbeit* – sogar seine ersten Bezugspersonen, die Eltern psychisch töten, um ein neues Verhältnis zu ihnen zu verwirklichen; er muß nach der Auflösung der traditionellen Familienstrukturen auch seine privatisierte «Liebe» ständig neu erschaffen, ohne in ihren festen Banden ruhen zu können, und so darf er – von einer Beziehung zur anderen jagend – niemals aufgeben. Wie der Lohn der Arbeit ihn in den ständigen Konsum treibt, so beruhigt ihn auch keine Selbstverwirklichung in der sozialen Kommunikation mehr: der Sinn seines Lebens scheint im ständigen Verbrauch zu liegen. So konsequent wie im 19. Jahrhundert Thomas Carlyle das Arbeiten als Religion und das religiöse Leben als Arbeiten gefeiert hat («Arbeiten heißt Beten»), so konsequent fassen neuere Theorien der Interaktion in der spätkapitalistischen Gesellschaft unser Sprechen, die psychischen Beziehungen (Mutter – Kind!) und die Sozialisation als Resultate von Produktionsleistungen und damit das gesamte Leben als eine soziale Arbeit auf⁹. Diese Arbeit revolutioniert ständig alle Beziehungen, alle Verhältnisse und alles Vorhandene: die soziale Arbeit gibt dem Bürgertum jenen *revolutionären* Charakter, den Marx und Engels in der kapitalistischen Produktionsweise aller gesellschaftlichen Verhältnisse grundgelegt sahen: «Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne ... sämtliche gesellschaftliche Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren... Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen andern aus.»¹⁰ In diesem revolutionären Arbeitsprozeß erhält das Subjekt seine Würde allein durch sein Handeln, seine Aktivität und Produktivität: es ist dem selber handelnden Gott, dem biblisch bezeugten Herrn der Geschichte radikal entfremdet, es muß sich gnadenlos selbst verwirklichen.

3. Im Blick auf eine praktische Theorie von Fest, Kultur und Gemeindepraxis in theologischer Sicht ist jedoch nicht nur die Einsicht in die faktische Herrschaft der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und des entsprechenden Mythos von der Selbstverwirklichung bedeutsam, sondern auch die Ernüchterung gegenüber den mannigfaltigen Freizeitideologien in den hochindustrialisierten Industriestaaten. Die Frage ist ja, ob es für das sich selbst produzierende Bürgertum überhaupt noch ein Jenseits zur Ar-

beitswelt geben kann, wie es das Wort «Freizeit» insinuiert. Ist die Freizeit am Wochenende und in den Ferien der Ort, welcher die Wahrnehmung von Freiheit, von erlöstem Dasein, von Friede, Freude und Erlösung gleichsam natürlicherweise ermöglicht, so daß die christliche Gemeinde in dieser Freizeit einen Anknüpfungspunkt für die Wahrnehmung von Gottes Nähe, Versöhnung und Frieden hätte? Kann Freizeit so etwas wie eine *praeambula fidei* für die Verkündigung in der Industriegesellschaft sein?

In der Tat feierte noch zu Beginn des Industriealters der Denker der bürgerlichen Revolution, G.W.F. Hegel die Religion als den «Sonntag des Lebens», an dem die Völker der Härte der Arbeitswelt entfliehen und die Freiheit von aller Endlichkeit zur Darstellung bringen¹¹. Obwohl schon der frühe Marx diesen idealistischen Sonntag des Gemüts als einen Heiligenschein über der unheiligen Produktionswelt bloßgestellt hatte, träumte er in seinem Spätwerk – wenn nun auch ohne alle religiöse Darstellung – doch selbst wiederum von einer Sphäre *jenseits* der materiellen Produktion, von einem wahren Leben, das erst mit der Freizeit anhebt: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört»; denn selbst die rationelle Arbeitsform der vergesellschafteten Menschen «bleibt ... ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit...»¹².

Strukturell durchaus vergleichbar hält auch Leo XIII. in *Rerum novarum* (1891) die Arbeit für eine Last und ein Leiden unseres Geschlechts, so daß der Weg zum wahren Leben erst jenseits der Arbeitszeit in der Sonntagsruhe anheben kann: die Sonntagsruhe «ist eine durch die Religion geheiligte Ruhe von der Arbeit. Sie enthebt den Menschen der Geschäfte des täglichen Lebens, der Last gewohnter Arbeit, um ihn aufzurufen zu Gedanken an die Güter des Jenseits und zu den Pflichten der Gottesverehrung». Der Sonntag symbolisiert dabei als das irdische Jenseits der Arbeitszeit jenes himmlische Jenseits, in dem das wahre Leben nach der diesseitigen Verbannung erst beginnt¹³.

In all diesen Entgegensetzungen von Freizeit und Arbeitszeit bleibt die Arbeit das Negative, welches nur jenseits von ihr überwunden werden kann. Dieser schlechte Widerspruch von Arbeit und Freizeit, welcher für alle konservativen Frei-

zeittheorien charakteristisch ist, weist zwei fundamentale Mängel auf. Er übersieht erstens, daß das Freizeitverhalten in allen Industriestaaten sozio-ökonomisch vom Produktionskreislauf und damit vom Arbeitsprozeß determiniert bleibt. So formuliert B. Brušin für die Sowjetstaaten als Mittelpunkt der Freizeitpolitik «die Erziehung und Selbsterziehung der menschlichen Persönlichkeit»; es müsse daher «die Gesellschaft ständig daran *arbeiten*, die Persönlichkeit zu erziehen und umzuerziehen, ihr kulturelles Potential (geistiges und körperliches, intellektuelles und emotionales, ideologisches und sittliches) *weiterzuentwickeln*, den Geschmack und die Ansprüche der menschlichen Persönlichkeit zu *verändern*. Nur auf diese Weise wird das Problem des Freizeitverhaltens gelöst werden können»¹⁴.

Nichts anderes weiß für den Westen H. Schelsky zu formulieren, wenn er als «Ergänzung des in der Arbeit vereinseitigten und belasteten Menschentums» in der Freizeit neben «planmäßiger(!) Zerstreuung» die «Person- und Menschenbildung» fordert¹⁵. Diese konservativen Freizeitplaner übersehen, daß die von ihnen propagierte Selbstverwirklichung durch Konsum- und Freizeitverhalten durchaus im Rahmen der gesellschaftlichen Produktion, also im Arbeitsbetrieb verbleiben. Die Funktion solcher Freizeit bleibt – wie Habermas zu Recht kritisierte¹⁶ – an ihren Gegensatz, die Arbeit, gekettet: sie dient der bloßen *Regeneration* der Arbeitskraft, der *Kompensation* der psychisch erschöpfenden und nervös verschleißenden Arbeitstätigkeit und der *Suspension* der darin erfahrenen Abhängigkeiten und Frustrationen.

Diesem ersten Mangel der Freizeittheorien entspricht der zweite: sie vermögen keine Bedingungen anzugeben, unter denen der gesellschaftliche Arbeitsprozeß selbst zu einem kommunikativen, sozialen und befreienden Handeln werden kann. Sie lassen die Verhältnisse so, wie sie sind, um *jenseits* von ihnen die Erfüllung zu finden. Dies aber ist die große Illusion der Freizeitideologien überhaupt: denn solange das *Subjekt* der Arbeit, solange der arbeitende Mensch selbst in seinem Handeln keine Erfüllung, keine Freiheit und keinen Sinn finden kann, solange kann er solche Erfüllung auch nicht im Jenseits der «arbeitsfreien» Zeit finden. Ob die christliche Gemeindepraxis mit ihrem Schwerpunkt in der Sonntagsfeier für die Arbeitszeit der befreienden und erlösenden Alternative des alt- und

neutestamentlichen Evangeliums Raum geben kann, muß hier präziser gefragt werden.

«Der Tag des Herrn»

1. Jede streng rhythmische Zeiteinteilung mit regelmäßig wiederkehrenden Feiertagen entspricht einer *bestimmten* Rationalisierung des Arbeitslebens. Vorstaatliche Sammler- und Jägerkulturen und die meisten Nomadenvölker kennen keine Arbeitswoche mit regelmäßigen Unterbrechungen: die Zeiten des Nichtstuns und die langen Festzeiten werden durch Priester oder Stammeshäuptlinge nach den kosmischen Konstellationen festgesetzt. Für diese Feste sind die Wiederkunft der Ahnen, die Fruchtbarkeitsriten, der Güterverzehr und der kultische Kampf charakteristisch, während magische Rituale auch alle Arbeitsvorgänge außerhalb dieser Zeiten in höchst «rationaler» Form beherrschen lassen¹⁷.

Gegenüber dieser kosmischen Rhythmik der Lebensvorgänge erscheint die jüdische Sabbatordnung spätestens seit dem Exil als eine für die Antike erstmalig starre Ordnung der Zeit: die Sieben-Tage-Woche verselbständigt Arbeits- und Kultzeit gegenüber den kosmischen Phasen. Diese streng rationalisierte Durchführung von Arbeits- und Ruhezeit symbolisiert nicht mehr den Rhythmus der Natur, sondern setzt die kultische Sabbatordnung gegen ihn. Insofern dieser starre Siebenerhythmus in der Priestertheologie (Ex 20,11; 31,17) die *Schöpfungsordnung* ausdrückt, setzt er die kultische Ordnung der Zeit gegen das Chaos und über jede kosmische Ordnung; insofern der siebte Tag nach der deuteronomistischen Theologie (Dtn 5,15) zur Erinnerung an die *Befreiung* aus Ägypten wird, setzt er der Fron der Arbeit das göttliche Befreiungshandeln aus allen Arbeitsverhältnissen entgegen, und insofern er schließlich prophetisch als Zeichen des *Bundes* ausgerufen wird (Ez 20,12.20), symbolisiert dieser Tag des Herrn das Grundgefüge Israels als Jahwes Volk.

Erst jetzt, wo eine Zeit der Ruhe zum Ausdruck für Gottes Handeln im Raum der Geschichte wird, präzisiert sich, was denn genau «Arbeit» heißt. So setzt das Buch der Jubiläen als «Arbeiten», welche am Sabbat bei Todesstrafe verboten sind, folgende Tätigkeiten fest: das Verhandeln von Geschäften und Reisen, das Wassers schöpfen und den Gütertransport, das Zurüsten von Eßmitteln, das Reisen und das Besorgen eines Grundstücks, das Feuerentfa-

chen und Beladen von Tieren, das Zur-See-Fahren, Kämpfen und Kriegeführen, das Schlachten und Einfangen von Tieren¹⁸. Indem die von solchen Tätigkeiten *freie* Zeit zum Ausdruck von Gottes schöpferischem, befreiendem und erlösendem Handeln wurde, wuchs gerade jene Gefahr, die sich auch in den gegenwärtigen Freizeitideologien zeigt, daß nämlich die normale Alltags- und Arbeitszeit «das Eigentliche», den «Sinn» und die befreiende Grundlage des ganzen Lebensprozesses nicht mehr darzustellen vermag: indem bestimmte Handlungen für den Tag des Herrn verboten sind, werden sie entsakralisiert, profanisiert, sie werden zur bloßen Arbeit. Die prophetische Kritik am reinen Kultgottesdienst setzt diese Spaltung voraus und versucht, das alltägliche soziale Handeln wiederum in den Grundbezug zum treuen, gnädigen und barmherzigen Handeln Jahwes einzubeziehen.

2. Die Sabbatkritik Jesu berührt die Mitte seiner Botschaft und seines Handelns; sie führt ja auch (nach Mk 3,6 par) zum Tötungsbeschuß seiner Gegner. Worin aber die Bedeutung dieser radikalen Kritik liegt, kann nur deutlich werden, wenn das *ganze* Sabbatlogion von Mk 2,27f. so gelesen wird, wie das Neue Testament es als Evangelium Jesu Christi verkündet (und also nicht mit der historisch-kritischen Trennung von V 27 und 28): «(27) der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen, und nicht der Mensch um des Sabbats willen, (28) *so daß der Menschensohn auch der Herr des Sabbats ist*». Wie das therapeutische Handeln Jesu am Sabbat (Mk 3,1 ff par.; Lk 13,10 ff.; 14,1 ff.; Joh 5,1 ff.; 9,1 f.) im Zusammenhang mit seiner Verkündigung zeigt (Lk 4,21), bringt das Handeln Jesu Christi das prophetisch verheißene «Jahr des Herrn» (Jes 61,2), und das heißt die messianische Erfüllung¹⁹. Der Menschensohn, welcher Jahwes geschichtliches Handeln erfüllt, ist Herr über alle Zeit, und deshalb befreit er die Seinen zur ursprünglichen Ordnung, in der *alle* Zeit dem Menschen gehört, weil *alle* Zeit Heilszeit bedeutet, ein ständiges «Heute» des anbrechenden Heils in Jesus Christus (vgl. Hebr 3.f.).

Die endzeitliche Vollmacht Jesu Christi zeigt sich gerade darin, daß er die Schranken von Arbeits- und Ruhezeit vor Gott niederreißt und – wie die Gleichnisse zeigen – den All-Tag als die Zeit für Gottes treue, barmherzige und gerechte Nähe eröffnet. Das versöhnende Handeln Jesu (vgl. Lk 5,17–26) duldet keine Beschränkung auf bestimmte Tage und Festzeiten: «Mein Vater

wirkt bis jetzt, und ich wirke» (Joh 5,17). Der Tag des Herrn ist durch den Herrn der Geschichte, den gekreuzigten Auferweckten zur Bestimmung aller Geschichtszeit geworden: die von diesem Herrn beherrschte Zeit ist allezeit zur Freiheit befreit, und das heißt auch zu einem Arbeiten befreit, das den Fluch des Sich-selbst-Verwirklichen-Müssens losgeworden ist.

Paulus polemisiert im Galaterbrief (4,8–11) scharf gegen alle, die Tage, Monate, Festzeiten und Jahre, also den jüdischen Festkalender einhalten: sie dienen den kosmischen Elementen und nicht dem Herrn! Die Erlösung vom Fluch des Gesetzes erlöst in Jesus Christus zur neuen Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15): in dieser aber gibt es keine Bindung an den Sabbat mehr (Kol 2,16f.), sondern nur noch ein ständiges Leben in Jesus Christus für Gott. Dieses Leben muß nicht erarbeitet und verwirklicht werden, vielmehr ruht es ganz in dem, was Gott selbst in Jesus Christus an uns getan hat. Daß dieses befreiende Wort Gottes allerdings selber wiederum zu tun gibt und Arbeit im Dienste der Gemeinschaft ermöglicht, ist für Paulus selbstverständlich: er predigt nicht den Enthusiasmus für eine religiöse Elite, sondern die Rettung aus den Mächten der Weltzeit, welche gerade ein von diesen Mächten des Gesetzes, der Sünde und des Todes befreites Handeln ermöglicht.

Das Entscheidende für die christliche Ordnung der Zeit liegt also nicht darin, daß die Christen nun auch noch am Sabbat arbeiten dürfen, sondern darin, daß alles Arbeiten als Charisma, als ein Tun in Jesus Christus, ein solidarisches und befreites Handeln begriffen wird. «Das neue Gesetz» so formulierte schon Justin²⁰, «fordert, daß ihr ständig Sabbat feiert». Der Ausdruckssinn des jüdischen Sabbats, die Schöpfungsordnung, die Befreiung aus der Sklaverei der Fronarbeit und der Bund mit Israels Herrn wird damit im dreifachen Sinn aufgehoben: in seiner Beschränkung auf die Frei-Zeit beendet, in seinem Sinn bewahrt und in die Bestimmung aller Zeit hinaufgehoben.

3. Die Christen haben bekanntlich gerade einen Arbeitstag, den Tag *nach* dem Sabbat zum Tag des Herrn gemacht und bis zur neuen Vergegenständlichung ihres Glaubens seit dem 4. Jahrhundert keinen «Sonntag» gefeiert, sondern ihre Gemeinschaft an einem Wochentag durch die Feier der Eucharistie begründet²¹. Der Bereich der endzeitlich erwarteten Herrschaft Christi war für sie deckungsgleich mit dem Bereich der

Alltagswelt. Aber indem die Kirche seit Konstantin ihre Festzeit in die Zeit der römischen Verwaltung eingliederte, übernahm sie gleichzeitig deren kosmisch orientierten Arbeitsrhythmus der Planetenwoche und damit den Tag der Sonne als den Tag des Herrn. Diese elementare Beschränkung der christlichen Zeit auf einen Tag zog vom 4. bis zum 8. Jahrhundert eine neue und sehr streng gefaßte Übertragung der alttestamentlichen Sabbatordnung auf den christlichen Sonntag nach sich, wobei spätestens seit Karl dem Großen die jetzt noch geltenden Verbote für die knechtliche Arbeit am Sonntag maßgebend wurden. So sehr insbesondere Martin Luther gegen diesen Sabbatismus theologisch argumentierte und deshalb die Arbeitszeit bei Aufhebung der Sonntagsgesetzlichkeit wiederum zu ihrer christlichen Durchdringung zu bringen suchte, so wenig vermochte auch die Reformation diese rationalisierte Teilung von Arbeitszeit und kirchlicher Festzeit aufzuhalten. Der neuzeitlichen Arbeitswut und dem entsprechenden Bedürfnis nach einer regelmäßigen Zeit der Regeneration kam diese Teilung – und die damit einhergehende Beschränkung des religiösen Lebensstils auf den Sonntag – viel zu gut entgegen, um noch durchbrochen werden zu können, wie insbesondere alle fehlgeschlagenen Versuche (Frankreich 1906; UdSSR 1940), andere Arbeitsrhythmen einzuführen, zeigen.

Angesichts des noch ungebrochenen Mythos der Arbeitswelt in jenen hochtechnisierten Gesellschaften, die selber zu Lasten der Unterentwicklung in den größten Regionen der Erde und auch auf Kosten ihrer eigenen Lebensfähigkeit alle Verhältnisse zu Produktions- und Konsumverhältnissen gemacht haben, fragt es sich, *wie* die christliche Gemeinde ihr Evangelium von der Gnadenzeit des Herrn, von der Befreiung zur Freiheit in Jesus Christus darstellen und auch gerade für diese universale Arbeitszeit zu Gehör bringen kann.

Werktagsgemeinde und Sonntagsgemeinde

1. Jede Gemeinde wird fortwährend neu begründet durch das Wort, Jesus Christus, das sich selber austeilte in den Worten der Verkündigung und im Brot des Lebens: dieses Wort stiftet *Kommunion*, Gemeinschaft des Herrn. Dieser elementare Vorgang der Annahme von Gottesprechendem Handeln, welches im Gemeinde-

gottesdienst eine sichtbare Einheit von sehr uneinheitlichen Menschen (von Arbeitnehmern und Arbeitgebern, Konservativen und Sozialisten, Alt und Jung, Arbeitslosen und Überbeschäftigten, Frauen und Männern, Einheimischen und Fremden) stiftet, führt nicht zur Einigung in Christus, wenn der – die verschiedenen Individuen verbindende – Bezugspunkt nur der Liturgen, der Pfarrer bleibt. Die *communio* des sich selber dahingebenden Herrn ruft nach der solidarischen *Kommunikation* der von ihm zur Gemeinschaft Berufenen. Dafür genügt auch das gemeinsame Gebet und der einheitsstiftende Gesang nicht. Vielmehr muß die Gemeinde selber zueinander in sprachliche Kommunikation kommen, und zwar innerhalb des Gottesdienstes durch die vermehrte Laienpredigt auch von Frauen und Außenseitern, durch die Teilnahme der Laien an den Fürbitten, der Gottesdienstvorbereitung und dem Vorbeten, dem Austeilen der Kommunion und dem Altardienst aller Jugendlichen, wozu zur Hälfte bekanntlich Mädchen gehören; das Umfeld des Gottesdienstes muß demgegenüber Raum zur Begrüßung und zur Begegnung nach dem Gottesdienst ermöglichen. Denn die Selbsthingabe des Herrn in seinem Wort mit seinem Leib verlangt mehr als eine private Antwort in der individualisierten Andacht der Sonntagsgemeinde, sie sucht als Antwort die solidarische Kommunikationsgemeinschaft.

2. Aber auch die Kommunikationsgemeinschaft der Kerngemeinde bleibt dem Evangelium entfremdet, wenn sie nicht durch *zeichenhaftes Handeln* in die Arbeitsprozesse und die gesellschaftlichen Verhältnisse hineinwirkt. Gewiß kann nicht die Gemeinde gleichsam theokratisch die Gesellschaftsstrukturen und Produktionsverhältnisse *in globo* verändern; wenn sie aber nicht *als Gemeinde* durch solidarisches Handeln für jene arbeitet, die in diesen Produktions- und Vergesellschaftungsprozessen liegen bleiben, als Leistungsschwache abgedrängt werden, an der Selbstverwirklichung verzweifeln oder aus der produktiven Gesellschaft ausgeschlossen werden (Alte, psychisch und physisch Kranke, Behinderte, Gefangene, Flüchtlinge, Alkohol- und Drogenabhängige, überlastete Mütter, Schwererziehbare, Ausländer), solange sie sich nicht wenigstens an *einer* sozialen Realität abarbeitet, bleibt sie die Gemeinde der den Herrn *für sich* Beanspruchenden, eine Gemeinde von Heilskapitalisten und Selbstgerechten. Die eucharisti-

sche Realität kann nicht zur Begegnung mit dem Herrn führen, wenn dieser Herr nicht dort gefunden wird, wo er sich durch sein Kreuz selber hat hinstellen lassen: in die Gefängnisse, in die Situation der Fremden, Nackten, Hungernden und Dürstenden (Mt 25,31–46). Die Kerngemeinde kann nur durch ihr zeichenhaftes solidarisches Handeln zu jenen Glaubenden finden, die an ihrem Rande und außerhalb stehen. Zu wünschen wäre, daß jede Gemeinde zumindest *eine* soziale Arbeit in ihrem eigenen geographischen Raum und *eine* zeichenhafte Aktion, die über diesen Raum hinausgeht (wie die Verbindung mit einer Gemeinde in der Dritten Welt, die amnesty-Arbeit oder die internationale Friedensarbeit von Pax Christi usw.) kontinuierlich durchhält, weil sie nur so zum sozialen Lernen der Zusammenhänge von Reich-Gottes-Botschaft und real existierender Produktionswelt mit all ihren Repressionen und Möglichkeiten kommt.

3. In den sozial verwalteten und funktional durchorganisierten Gesellschaftsformationen der Industriestaaten droht die Gemeinde selbst zum Ort bloßer Heilsverwaltung zu werden. Die rationale Herrschaftsstruktur der katholischen Hierarchie tendiert ohnehin zur bürokratischen Organisation. So effizient diese aber auch für Liturgie und Verwaltung sein mag, so sehr droht sie doch die innere *Konsequenz* von Gottes Selbstmitteilung in der eucharistischen und werthafter Selbsthingabe Jesu Christi in sich zu absorbieren, und damit die *missionarische* Konsequenz der Botschaft von Gottes gnädigem Handeln in der Geschichte zu verdrängen. Faktisch haben sich die katholischen Christen von ihrem durch Taufe und Firmung gegebenen missionarischen Auftrag längst dispensiert; und sie haben sich dispensiert, weil die Gemeindestruktur sie zu passiven Empfängern des regelmäßig verwalteten Heils degradierte, weil ihnen die eigene Evangeliumsverkündigung über Familie und Arbeitsplatz hinaus nicht mehr zugemutet und anvertraut wird. Nur in den neuen Kirchen (Jugendreligionen) und den vielen protestantischen Kleinkirchen finden Laien ihre missionarische Sendung angenommen. Die Mission der Gemeinde müßte aber wieder etwas anderes werden als die Volksmission, welche die Laien nur noch einmal zum Empfänger der vom Klerus vorgetragenen Mission machte. Das anvertraute Gut des Glaubens kann im Sinne des Evangeliums nur lebendig bleiben, wenn es weitergegeben wird, wenn es den Nicht-Glaubenden gesagt

und vorgelebt wird. Das innere Leben der Sonntagsgemeinde wird in dem Maße den Alltag bestimmen, als der Gemeindevorsteher zusammen mit den Gemeindegliedern missionierend das Evangelium weitergibt. Daß dies für die etablierten Kirchen der Industriestaaten utopisch klingt, spricht gegen sie selbst und gegen ihre bürokratische Verhärtung, die alle eschatologische Spannung ausschließt. Hier wäre die neue Theologie der Partizipation der Laien an den drei Ämtern Christi des II. Vatikanums und Johannes Pauls II. nicht nur verbal, sondern für die notwendige Strukturreform der katholischen Kirche ernst zu nehmen²².

4. Der für unsere Lebensordnung charakteristische Urlaub²³ stellt zwar durch seinen Konsumcharakter und durch seine Funktionen zur Leistungsverbesserung noch kein Reich der Freiheit dar, er vermag das Subjekt in seinem Selbstverwirklichungswillen und in seiner Produktivität nicht zu einem befreiten Menschen zu verwandeln, aber er bietet trotzdem einen Raum an, innerhalb dessen christliche Gemeinden alternative Lebenspraxen vorschlagen und erproben könnten. Was früher die recht zerebralen und oft elitären Exerzitien waren, könnten heute die alternativ lebenden christlichen Urlaubsgemeinden werden (Taizé z. B. wirkt für viele als solche Alternative). Hier könnten die Alternativen zur Leistungsarbeit, zum entfremdeten Umgang mit der Natur und zur Arbeitsteilung im Zusammenhang der evangelischen Botschaft von der neuen Schöpfung entwickelt werden, nicht in durchorganisierten «Städten Gottes» und nicht als geplante Utopien, sondern in Anlehnung an die alternativen Lebensformen anthropologischer, sozialistischer und monastischer Art, als ein Raum sozialen Lernens für Christen, welche in ihren verwalteten Kirchen Gemeinschaft, Konsumverzicht, spielerische Interaktion, gemeinsame Arbeit und charismatische Erschließung des Evangeliums nie erfahren haben.

5. Jeder Vorschlag zur Gemeindeerneuerung steht selber unter der Gefahr neuer Leistungsanforderungen und unter dem Druck eines gleichsam aktiv zu produzierenden Christentums. Demgegenüber muß betont werden, daß die Interaktion von Liturgie und sozialem Leben gerade dann zustande kommt, wenn die einfachsten Alltagsvorgänge (ein Streik in der Gemeinde, die Entlassung von Arbeitnehmern, der Streit um eine neue Schulform, die Isolation älterer Mitbürger, die Einberufung von Christen zum

Wehrdienst, die Ausgliederung behinderter Kinder aus den normalen Schulen usw.) zum Anlaß sozialen Lernens und Arbeitens für die Gemeinde werden. Die Jugendlichen brauchen keine immens geplante katholische Sonntagsveranstaltung, sondern Raum für ihre Discos, einen Gottesdienst mit den ihnen geläufigen Medien, einen Gemeindeleiter, der zuerst *ihren* Interessen und nicht seiner eigenen Würde dient. Der Gemeinde kommt eine wichtige Funktion primär in der Vermittlung der sozialen Kommunikation und ihrer Einbindung in das liturgische Handeln zu. Sie kann nicht selbst das christliche Leben in den ausdifferenzierten Bereichen von Familie, Schule, Arbeitsstätten, Sport, Politik usw. organisieren, aber sie kann soziale Zusammenhänge erschließen, indem sie einzelne Alltagsvorgänge zeichenhaft im Sinn des Evangeliums durcharbeitet.

6. Wie die Freizeitforschung zeigt, hängt der Konsum der Medien, die Wahl der Freizeit- und Urlaubsbetätigung und die Befähigung zum sozialen Handeln wesentlich von der Allgemeinbildung ab. Die Bildung macht Zusammenhänge sichtbar, erweitert das Entscheidungsvermögen und befähigt zur Kommunikation. Solange jedoch die theologische Ausbildung restlos arbeitsteilig nur ein zerebrales und spirituelles Erlernen christlicher Traditionen darstellt und das christliche Handeln nicht in die Zusammenhänge der modernen Sozialverhältnisse und Arbeitswelt, der globalen Entwicklungssituation und der politischen Realitäten einbindet, können die künftigen Religionslehrer und Gemeindeleiter auch diese notwendige Bildung nicht in Gang bringen. Soziale Bildung erfordert allerdings mehr als kumulatives Lernen von harmonisierten Wissensgehalten, sie fordert – wenigstens beispielhaft – Abarbeitung der Bildungsgehalte an der sozialen Realität selbst: deshalb ist im Dienst der Gemeinden, welche mehr als Liturgie einerseits, Schulwissen andererseits vermitteln wollen, der Einbezug der Theologiestudierenden in die soziale Arbeit der Kirchengemeinden und deren gesellschaftskritische und theologische Reflexion notwendig.

Die entscheidende Frage für die in die Freizeit abgedrängten Kirchengemeinden bleibt, ob sie in ihrer Verkündigung, Diakonie, Bildung und sozialen Interaktion fähig werden, den Mythos von Produktion und Selbstverwirklichung zu brechen, um Gottes Handeln in Jesus Christus zeichenhaft Raum zu geben.

- ¹ K. Marx, F. Engels, Werke, Bd 25 (Berlin 1977) 838.
- ² So z. B. O. v. Nell-Breuning, K. Erlinghagen, Freizeit: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd 4 (Stuttgart 1965) 138–143.
- ³ Zur Einführung vgl. B.M. Berger, *The Sociology of Leisure: Industrial Relations 1* (1962); S. de Grazia, *Of Time, Work and Leisure* (New York 1962); E.O. Smigel (Hg.), *Work and Leisure* (New Haven 1963); A. Szalai, *The Use of Time* (Paris 1972); M. Kaplan, *Leisure* (New York 1975); J. Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir?* (Paris 1962); J. Fourastié, *Des loisirs: pour qui faire?* (Tournai 1970); C.A. Andrae, *Ökonomik der Freizeit* (Reinbek 1970); G. Bally, *Vom Spielraum der Freiheit* (Basel 1966); G. Eichler, *Spiel und Arbeit* (Stuttgart 1979); G. Grušin, *Die freie Zeit als Problem* (Berlin DDR 1970); J. Habermas, *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit: Konkrete Vernunft*, Festschrift E. Rothacker (Bonn 1958) 219–231; H. Kluth, *Freizeit im Schatten der industriellen Arbeit* (Göttingen 1966); E. Küng, *Arbeit und Freizeit in der nachindustriellen Gesellschaft* (Tübingen 1971); W. Nahrstedt, *Die Entstehung der Freizeit* (Göttingen 1972); H.W. Opaschowski, *Pädagogik der Freizeit* (Bad Heilbrunn 1973); E.K. Scheuch (Hg.), *Soziologie der Freizeit* (Gütersloh 1972); A. Timm, *Verlust der Muße* (Hamburg 1968).
- ⁴ Vgl. E. Weber, *Das Freizeitproblem* (München/Basel 1963); H.L. Wilensky, *The uneven, distribution of leisure*: Smigel (Hg.), op. cit. 107–145; De Grazia, op. cit.
- ⁵ Th. Hobbes, *Opera Philosophica*, Ed. G. Molesworth (Aalen 1966 – London 1839–45) T. II, 103.
- ⁶ Th. Hobbes, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht*, Ed. F. Tönnies (Darmstadt 1976) 61.
- ⁷ AaO. 61.
- ⁸ AaO. 88.
- ⁹ Vgl. bes. A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie* (Frankfurt a.M. 1973).
- ¹⁰ Vgl. bes. Werke, Bd 4, 462–468.
- ¹¹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd I, *Theorie-Werkausgabe* Bd 16 (Frankfurt a.M. 1969) 12ff.
- ¹² K. Marx, F. Engels, Werke Bd 25 (Berlin 1977) 828.
- ¹³ Leo XIII, *Rerum novarum*, No 32, vgl. No 14, 18, 42.
- ¹⁴ Grušin, aaO. 76 (Hervorhebungen P.E.).
- ¹⁵ H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (Düsseldorf, Köln 1965) 417f.
- ¹⁶ Vgl. J. Habermas, aaO. 224.
- ¹⁷ Vgl. B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion* (Frankfurt a.M. 1973).
- ¹⁸ Vgl. *Das Buch der Jubiläen* 2,29f.; 50,8–13: E. Kautzsch (Hg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd 2 (Darmstadt 1962) 43, 118f.
- ¹⁹ Dazu und zum folg. vgl. W. Rordorf, *Der Sonntag* (Zürich 1962) 55–151.
- ²⁰ Dial. c. Tryphon, 12,3, Ed. Goodspeed (Göttingen 1914) 103.
- ²¹ Zum folg. vgl. P. Eicher, *Der Tag des Herrn für die Sklaven der Arbeitszeit: Diakonia* 10 (1979) 3–11; Rordorf, aaO.; P. Cotten, *From Sabbath to Sunday* (Bethlehem 1933); H. Dumaine, Art. «Dimanche»: *Dict. d'archeol. chrét. et de lit.* IV (Paris 1921) 858–994; E. Schürer, *Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte: ZNW* 6 (1905) 1–66; F.J. Dölger, *Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag: Antike und Christentum* 6 (1941) 202–238.
- ²² Zur praktischen Erschließung von Sonntag und Urlaub vgl. auch P. Eicher, *Der Herr gib't den Seinen im Schlaf* (München 1980) 91–106.
- ²³ Vgl. P. Eicher, *Priester und Laien – im Westen verschieden?*: G. Denzler, *Priester für heute* (München 1980) 34–50.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg (Schweiz) und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr.phil., 1976 Promotion zum Dr.theol.; 1971–74 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1974–77 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Tübingen, seit 1977 o. Prof. für systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: *Die anthropologische Wende* (Freiburg i. Ue. 1970); *Solidarischer Glaube* (Düsseldorf 1975); *Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977); *Im Verborgenen offenbar* (Essen 1978); *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, Hg. (München 1979); *Der Herr gibts den Seinen im Schlaf* (München 1980); *Theologie – Eine Einführung in das Studium* (München 1980); zahlreiche Aufsätze zu religionswissenschaftlichen, philosophischen, zeitgeschichtlichen und theologischen Fragen. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.