

Uwe Becker

## Sabbat und Sonntag

### 1. Hinführung

Das Thema „Zeit“ war ursprünglich eine Domäne theologischer und philosophischer Diskurse, inzwischen aber ist seine dominante Behandlung in den Sozialwissenschaften und in der Chronobiologie auffällig. Insbesondere vorangetrieben wurde der Diskurs durch den 1984 von dem Soziologen Norbert Elias veröffentlichten Essay „Über die Zeit“.<sup>1</sup>

Eine in der Zeit-Soziologie geläufige These besagt, dass die gesellschaftliche Organisation von Zeit nicht primär einem individuellen Aushandlungsprozess unterliegt, sondern von kollektiven Kräften, Institutionen und Organisationen geprägt wird. Hinsichtlich dieser Akteure ist Elias ein erster Differenzierungsaspekt zu verdanken, wenn er, eher am Rande, auf die personalisierte und auch institutionalisierte Vermittlung der Zeitbestimmung verweist. So sei in den frühen Kulturen die soziale Integrationsleistung durch Zentralfiguren wie Priester oder Könige erfolgt, die durch rituelle Vorgaben Aussaat-, Ernte- und Festzeiten – für alle verbindlich – angezeigt hätten. Dieses Zeitbestimmungsmonopol sei mit zunehmender Erweiterung des Zeitbestimmungsraums von Institutionen, beispielsweise der Kirche, übernommen worden, die damit zugleich ihre eigene Legitimität stabilisierten.<sup>2</sup>

Diese monopolartige kirchliche Zeittaktgeber-Funktion ist inzwischen aufgehoben, und andere Institutionen haben Zeit strukturierenden Einfluss gewonnen. Das sind maßgeblich die Institutionen und Organisationen, die den Aushandlungsprozess über die Eckdaten der Arbeitszeit gestalten, also Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften, aber auch der Gesetzgeber.<sup>3</sup> Hinzu treten als Zeittakt gebende Indikatoren soziokulturelle Leitbilder, wie Beschleunigung, Mobilität und ein insgesamt rationelles Zeitverhalten, das Jürgen P. Rinderspacher schon 1985 als die „infinitesimale Verwendungslogik der Zeit“ beschrieben hat.<sup>4</sup> Dieser Effekt ist durch die digitale Entwicklung und ihre Nivellierung jeder Zeitrhythmik noch verstärkt worden.

Die Organisation der gesellschaftlichen Zeit schlägt sich mindestens auf drei Ebenen nieder:<sup>5</sup> Auf der Ebene der *Zeitordnung*. Das sind Zeitstrukturierungen wie der morgendliche Schulbeginn, die Arbeitszeit, der Fahrplan der öffentlichen Verkehrsmittel oder der wöchentliche Markttag. Auf der Ebene der *Zeitinstitution*. Dazu gehören die Sieben-Tage-Woche, das Wochenende oder der Sonntag. Schließlich auf der Ebene des *Zeitverständnisses*, ob linear oder zyklisch, monetär-rationell oder eher am Kairos besonderer Ereignisse orientiert. Alle drei Dimensionen sind bei der Organisation von gesellschaftlicher Zeit prägend und gleichzeitig der Stoff, aus dem die Konflikte innerhalb des gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses der Zeitorganisation beste-

<sup>1</sup> Vgl. Elias, Norbert: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt/M. 1992 (I.F.: Zeit).

<sup>2</sup> Vgl. a.a.O., S. 21f.

<sup>3</sup> Vgl. Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit und Sonntagsruhe. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitrag kirchlicher Sozialkritik im 19. Jahrhundert, Essen 1986, S. 116ff. (I.F.: Arbeitszeit).

<sup>4</sup> Vgl. Rinderspacher, Jürgen P.: Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Frankfurt/M. 1985.

<sup>5</sup> Vgl. Maurer, Andrea: Alles eine Frage der Zeit? Die Zweckrationalisierung von Arbeitszeit und Lebenszeit, Berlin 1992, S. 55ff.

hen, ob sie nun öffentlich ausgetragen werden, wie wir das bei den arbeitszeitbezogenen Aspekten der Tarifverhandlungen kennen, oder ob sie eher individuell als Anfrage an die Zeit strukturierende Kompetenz des Alltags zu bewältigen sind.

Der im Folgenden besonders behandelte Aspekt hebt auf die faktische Rolle der Zeit takt gebenden Institution Kirche ab und fragt weiter nach den denkbaren, weil noch unerschlossenen, zeitpolitischen Gestaltungspotentialen, durch die die Kirche sich relevant in die Zeit konfigurierenden Gesellschaftskonflikte einbringen könnte.

## **2. Sabbat und Sonntag - eine nicht unerhebliche Unterscheidung**

Befasst man sich mit kirchlichen Verlautbarungen und synodalen Diskussionen seit 1948, so wird deutlich, dass sich das Thema „Sonntag“ wie ein roter Faden durch die Dekaden zieht. Allein in den 80er Jahren haben drei ökumenische Verlautbarungen des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, die unter den Titeln „Den Sonntag feiern“ (1984), „Der Sonntag muss geschützt bleiben“ (1985) und „Unsere Verantwortung für den Sonntag“ (1988) erschienen, die öffentliche Diskussion über die Sonntagsheiligung mit zum Teil beachtenswerter Resonanz vorangetrieben. 1999 folgte eine erneute gemeinsame Stellungnahme unter dem Titel: „Menschen brauchen den Sonntag“.

Es kann also konstatiert werden, dass es ein wie auch immer geartetes kirchliches Interesse am Sonntag gibt, ohne dass damit schon die Frage genau beantwortet wäre, worin dieses denn eigentlich besteht. Im Folgenden soll belegt werden, dass es stets das Bemühen der Kirche war, dem Sonntag ein eigenes Proprium zu verleihen, das sogar ursprünglich mit einer eher ablehnenden Einstellung zur Sonntagsruhe einherging. Diese ist zwar inzwischen einer Parteinahme für die Arbeitsruhe gewichen, aber letztlich ging und geht es der Kirche mit dem Sonntag primär um die Gewährleistung einer funktionierenden Gottesdienstkultur. Das Eigentliche der kirchlichen Position ist nicht das Plädoyer für die Ruhe, sondern die Betonung des Gottesdienstes als das Wesentliche dieses Tages. Der Arbeitsruhe wird insofern die Funktion einer Zeit ordnenden Voraussetzung zur Ermöglichung des Gottesdienstes zugeschrieben, sie ist ein sekundäres, der Gottesdienstkultur assistierendes Zeitmoment.

Die Wurzeln dieser Tendenz sind theologisch schon sehr früh angelegt und typischerweise nähren sie sich aus der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Sabbat. Die jüdische Praxis der Arbeit unterbrechenden Ruhe am Sabbat war für die altkirchliche Tradition ein Dorn im Auge und gab vielfältig Anlass sich in polemischer Weise zu distanzieren. So wusste Augustinus zu warnen, „den Sabbat geistig zu halten und nicht wie die Juden durch körperliches Nichtstun. (...) Der Jude täte lieber nützliche Arbeit auf dem Felde als unzufrieden im Theater zu sitzen.“<sup>6</sup> Das Ressentiment, das aus diesen Worten spricht, birgt offenbar ein christliches Unbehagen an einer Mußekultur, das auch durch die Einführung des Sonntags als staatlicher Ruhetag, wie sie Kaiser Konstantin vorgenommen hat, noch keineswegs beseitigt war.

Allerdings bestand für die Kirche angesichts der staatlichen Gesetzgebung die Verlegenheit, quasi notgedrungen der sonntäglichen Arbeitsruhe einen gewissen religiösen Ernst zu geben und aus solcher Notlage heraus die Sabbattradition aufzugreifen.

---

<sup>6</sup> Rordorf, Willy: Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im älteren Christentum, Zürich 1962, S. 104 (I.F.: Der Sonntag).

Dies tat sie in Form der Überbietungsformulierungen, also dergestalt, dass erst der Herrentag die eigentlich überbietende Erfüllung des Sabbats darstellt.<sup>7</sup>

Im Laufe der Kirchengeschichte konnte die Kirche offenbar nicht dem Spagat entrinnen, einerseits zwar die Freiheit von Arbeit am Sonntag einzufordern, andererseits aber dem reinen Müßiggang - also modern gesprochen der autonomen Verfügung über die freie Zeit - durch Reglementierung und Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Tätigkeiten einen Riegel vorzuschieben. Paradigmatisch für diese Methodik der Volksdisziplinierung ist das irische Sonntagsgesetz von 886, das zahlreiche Verbote der sonntäglichen Lebensführung umfasst.<sup>8</sup> Die darin zu Tage tretende Sorge um eine unkontrollierte Arbeitsunterbrechung als Nährboden lasterhaften und sündigen Verhaltens bot logischerweise auch nicht im Ansatz Argumente für eine *theologische* Würdigung der die Arbeit unterbrechenden Ruhe an sich.

Luther hat sich zwar von solchen kasuistischen Engführungen der Sonntagspraxis gelöst, weil er sie als vermeintlichen Rückfall in eine Sabbatpraxis verstand, allerdings ist bei ihm eine deutliche Abneigung erkennbar, dem Sonntag in seiner Qualität als Ruhetag überhaupt einen theologischen Wert beizumessen.<sup>9</sup> Dies ist durchaus theologisch motiviert, da Luther eine sabbattheologische Begründung des arbeitsfreien Sonntags ausdrücklich ablehnt und - kirchengeschichtlich traditionsreich - gegen die Sabbatpraxis polemisiert, da „dies Gepot nach dem groben Verstand uns Christen nichts“ angehe.<sup>10</sup> Aus rein pragmatischen Gründen sei der Sonntag als freier Tag zu nutzen, etwa zur Erholung für das hart arbeitende Gesinde.

Selbst diese bei ihm noch anzutreffende soziale Implikation des arbeitsfreien Sonntags zur Erholung beispielsweise des Gesindes ist im Zuge der Industrialisierung zumindest in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in kirchlichen Stellungnahmen kaum zu finden. Die industrielle Revolution brachte bereits noch vor Mitte des 19. Jahrhunderts Änderungen der zeitlichen Rhythmik von Arbeit und Ruhe mit sich, die von der Kirche nur sehr sekundär wahrgenommen wurden. Interessanterweise wurde per Polizeiordnung ein Verbot von Sonntagsarbeit nur erteilt, wenn der durch die Arbeit verursachte Lärm eine entsprechende Störung sonntäglicher Ruhe mit sich brachte.<sup>11</sup> Mit anderen Worten: Die Herstellung öffentlicher Sonntagsruhe als staatlicher Aufgabe wurde reduziert auf die Vermeidung einer die Gottesdienstkultur störenden Lärmkulisse.

Aus kirchlicher Perspektive war die Problematik des gesellschaftlichen Umbruchs - von wenigen Ausnahmen abgesehen - nicht vorrangig eine soziale, ökonomische oder gar politische, sondern Ausdruck eines religiös-sittlichen Werteverfalls, den sie insbesondere in Form der Krise der Gottesdienstkultur wahrnahm.<sup>12</sup> So bezeichnete

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., S. 167.

<sup>8</sup> Vgl. Holly, Johannes: Sonntagsheiligung: „Tag des Herrn“, Gebote der Kirche, in: Weiler, Rudolf: Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags, Wien 1998, S. 41-93, S. 52.

<sup>9</sup> Vgl. Luther, Martin: Der große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen 1979, S. 543-733, S. 582.

<sup>10</sup> A.a.O., S. 580f.

<sup>11</sup> Vgl. Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit, S. 55ff.

<sup>12</sup> Vgl. Brakelmann, Günter: Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, Gütersloh 1977, S. 13.

die Kirchenchronik der Provinz Sachsen von 1844 die gottesdienstliche Abstinenz als die eigentlichen, „schlimmen Folgen des Industrialismus“<sup>13</sup>

Diese kurze kirchengeschichtliche Skizze belegt, dass die Kirche sich einer theologischen Bewertung der die Arbeit unterbrechenden Ruhe in Abgrenzung zur jüdischen Sabbattheologie verweigert hat. Die Folge ist eine weitgehende Reduktion ihrer Rolle als Zeit gestaltender Akteur auf ein Wächteramt, das sich primär auf die Aufrechterhaltung der Gottesdienstkultur erstreckte.

Diese immer wieder um Abgrenzung gegenüber dem jüdischen Sabbat bemühte theologische Positionierung ist bis heute nicht wirklich überwunden. Im Nachkriegsdeutschland hat sie schon sehr früh, nämlich im Kontext der Diskussion über die Einführung der kontinuierlichen Produktion in der Eisen- und Stahlindustrie, eine Wiederbelebung erfahren.

Ohne an dieser Stelle auf die komplexe Diskussion im Detail eingehen zu können, sei zumindest erwähnt, dass die vollkontinuierliche Produktion im Grunde eine enorme Verbesserung der Länge und Lage der Arbeitszeit für die Beschäftigten mit sich brachte.<sup>14</sup> Abgesehen von den eindeutig wirtschaftlichen Gründen einer wesentlich günstigeren Wettbewerbssituation dank erhöhter Produktivität, lagen die Effekte für die Beschäftigten sowohl in einer Reduktion der durchschnittlichen wöchentlichen Arbeitszeit um elf Stunden als auch - paradoxerweise - in der regelmäßigen Gewährleistung eines arbeitsfreien Wochenendzeitraums inklusive des Sonntags. Denn die Sonntagsschutzbestimmung der Gewerbeordnung von 1895 (§ 105d GewO) regelte gemäß einer Durchführungsverordnung für die Siemens-Martin-Stahlwerke eine sonntägliche, produktionsfreie Zeit lediglich von morgens 6 bis abends 18 Uhr.<sup>15</sup> Die vom nordrhein-westfälischen Arbeitsminister erteilte Genehmigung hingegen setzte eine Regelungsvorgabe für jeden Beschäftigten von 13 arbeitsfreien Sonntagen innerhalb eines Freizeit-Blocks von mindestens 72 Stunden.<sup>16</sup>

Dennoch waren breite Kreise der evangelischen wie katholischen Kirche entsetzt. Die evangelische Kirche im Rheinland warnte bereits 1948 vor den Folgen. Eine solche Regelung zerstöre die christliche Sonntagsfeier und damit auch das Leben der Gemeinde, deren Zentrum das „Hören des Wortes Gottes“ sei. Darüber hinaus träfe eine Ausnahmeregelung auch das Kernstück christlicher Sitte und würde „einer weiteren Entchristlichung des Volkslebens“ Vorschub leisten.<sup>17</sup>

Die innere Systematik dieser Argumentation wirkt zwar paradox, ist aber in sich schlüssig: Die vollkontinuierliche Produktion in der Eisen- und Stahlindustrie wird nicht mit Blick auf ihren positiven, arbeitszeitrelevanten Aspekt eines regelmäßigen ausgiebigen Freizeitblocks am Wochenende, also einem Zeitwohlstand, der umfänglich Ruhe und Erholung auch für den ganzen Sonntag eröffnet, gewürdigt, sondern

<sup>13</sup> Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit, S. 44.

<sup>14</sup> Vgl. Becker, Uwe: Sabbat und Sonntag. Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 140ff. (I.F.: Sabbat und Sonntag); ders.: Kirchliche Positionen in den Umbrüchen gesellschaftlicher Zeitpolitik, in: Jähnichen, Traugott; Friedrich, Norbert; Witte-Karp, André (Hrsg.): Auf dem Weg in „dynamische Zeiten“. Transformationen der sozialen Arbeit der Konfessionen im Übergang von den 1950er zu den 1960er Jahren, Berlin 2007, S. 23-41.

<sup>15</sup> Vgl. Risse, Heinz Theo: Der christliche Sonntag in der „gleitenden Arbeitswoche“, in: Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik, 12. Jg. 1957, S. 314-322, S. 316f.

<sup>16</sup> A.a.O., S. 317f.

<sup>17</sup> Verhandlungen der ersten Rheinischen Landessynode. Tagung vom 8. bis 13. November 1948 zu Velbert, Neuwied 1950, S. 89.

nur grundsätzlich wegen der auch den Sonntagvormittag umfassenden Produktionskontinuität kritisch angegriffen. Kurz gesagt: Der eingeforderte Schutz des Sonntags meint den Schutz des Gottesdienstes und nicht die grundsätzliche Ermöglichung einer Erfahrung von Arbeitsunterbrechung durch Sonntagsruhe für den Einzelnen.

Beispielhaft für diese theologische Nachordnung der Arbeitsruhe, die ja faktisch für viele Beschäftigte endlich einmal auf erholsame Weise eingetreten ist, gegenüber dem Gottesdienst, formuliert Günther Dehn im Evangelischen Soziallexikon von 1954, man werde „zum rechten Verständnis der Sonntagsruhe gelangen, wenn man sich klar macht, dass Sabbat und Sonntag nichts miteinander zu tun habe. (...) Die Reformatoren sind wieder zum ev. Verständnis des Sonntags vorgedrungen. (...) Das hat freilich nicht verhindert, dass auch in der ev. Kirche bald wieder eine Verdunklung des rechten Sonntagsverständnisses („Sabbatarianismus“) aufgekommen ist. (...) Es ist ev. Pflicht, jeder ‚Judaisierung‘ des Sonntags entgegenzutreten. (...) Seine Heiligung besteht darin, dass die Gemeinde sich durch das Hören des Wortes heiligen lässt.“<sup>18</sup>

Es ist also kirchen- und theologiegeschichtlich ersichtlich, dass die theologische Grundlegung dieser aufgezeigten, weitgehenden zeitpolitischen Reduktion auf das kirchliche Wächteramt über die Gottesdienstzeit kritisch zu befragen ist.

### **3. Sabbattheologische Grundlegung kirchlicher Zeitpolitik**

Die von Günther Dehn ausgesprochene Warnung vor einer „Judaisierung“ des Sonntags und der sonntäglichen Variante eines „Sabbatarianismus“ deckt sich mit den erwähnten altkirchlichen Abgrenzungen gegenüber dem jüdischen Sabbat und wirft die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Sabbat und Sonntag auf. Dieses Abgrenzungsmuster gegenüber dem Sabbat ist nur eine Variante jener Verhältnisbeschreibung. Insbesondere die ökumenischen Verlautbarungen haben stattdessen eine Tendenz zur Enteignung des Sabbats. Entweder wird der Sonntag als der Tag beschrieben, in den „der Sinn des Sabbats“ aufgenommen worden ist (Den Sonntag feiern), oder aber es wird behauptet, dass „im Christentum (...) der Tag des Herrn vom Sabbat auf den ersten Tag der Woche, den Sonntag, gelegt“ wurde (Der Sonntag muss geschützt bleiben), oder aber es heißt verhältnismäßig unbestimmt, dass die „christliche Sonntagsfeier (...) noch vieles von der Bedeutung der Sabbatfeier“ enthält (Unsere Verantwortung für den Sonntag).

Diese entweder abgrenzende Eindeutigkeit oder auch vage Unklarheit in der Verhältnisbestimmung von Sabbat und Sonntag ist eine der maßgeblichen Ursachen dafür, dass das zeitpolitische Engagement der Kirchen letztlich als ausgesprochen zurückhaltend zu bewerten ist. Sicherer Boden scheint es immer nur da zu gewinnen, wo es um die Einforderung der sonntäglichen Gottesdienstkultur geht.

Die von Dehn ausgesprochene Warnung vor einer „Judaisierung“ des Sonntags wird in der neutestamentlichen Exegese durch zum Teil drastische Formulierungen untermauert, die Jesus selbst als streitbaren Gegner des Sabbat, wenn nicht gar des

---

<sup>18</sup> Dehn, Günther: Sonntagsheiligung, in: Karrenberg, Friedrich (Hrsg.): Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 912-914, Sp. 912f.

Judentums insgesamt beschreiben.“<sup>19</sup> So resümiert Eduard Lohse mit Bezug auf die in Mk 2,23ff geschilderte Begebenheit vom Ährenausraufen am Sabbat: „Die Juden verstehen durchaus richtig (...): Jesus hat den Sabbat nicht nur durchbrochen, sondern er löst ihn auf.“<sup>20</sup> Diese antithetische Gegenüberstellung, der Mensch oder das alttestamentliche „Gesetz“, kommt laut Herbert Braun in der vermeintlich grundsätzlichen Polemik Jesu gegen das „jüdische Denken“ zum Ausdruck. Gerade die Auseinandersetzung Jesu mit der Sabbatpraxis wie sie sich in den Heilungsgeschichten und der Begebenheit vom Ährenausraufen finde, mache deutlich: „Schneidender kann die Antithese gegen jüdisches Denken kaum vorangetrieben werden: der Sabbat und seine Beobachtung ist nicht religiöser Selbstzweck; der Mensch ist der Zweck des Sabbats.“<sup>21</sup>

Dagegen macht der synoptische Gesamtbefund deutlich, wie breit die Facette der Überlieferung ist, die Jesus als einen den Sabbat befolgenden Juden darstellt.<sup>22</sup> Aber die Heilungsgeschichten wie auch die Begebenheit vom Ährenausraufen der Jünger am Sabbat (Mk 2,23-28; Lk 6,1-6) sprechen abgesehen von diesem Gesamtbefund durchaus für sich. Was letztere anbelangt - und nur auf diese soll an dieser Stelle eingegangen werden<sup>23</sup> -, so sei dahingestellt, ob der ursprünglichen Begebenheit ein eher mit der Halacha konform gehender Duktus oder ob ihr ein gegenüber der Halacha kritischer Impuls innewohnt. Der diesbezüglich diskutierte Sachverhalt ist die Schilderung, dass die Jünger am Sabbat durch ein Kornfeld gingen und begannen, Ähren auszuraufen, was die Kritik der Pharisäer provoziert, der Jesus unter anderem mit dem Satz begegnet: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbat willen.“ (V. 27).

Unabhängig von der Frage, ob hier der Toleranzbereich der Halacha überschritten ist oder nicht, ist dies nicht zu verwechseln mit der Behauptung, Jesus habe das Sabbatgebot als solches abgelehnt. Gerade mit Blick auf die Perikope über das Ährenausraufen am Sabbat ist letzteres entschieden zurückzuweisen. Interessant ist nun, dass einerseits weitgehend einhellig der berühmte Vers 27 Jesus original zugeschrieben wird, andererseits aber dies wiederum in Abgrenzung gegenüber dem ersten Testament so bewertet wird, als liege hier „eine neue Bestimmung des durch das biblische (Sabbat-) Gebot begründeten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“ vor, da der Sabbat „nicht als Selbstzweck, das mit ihm verknüpfte Gebot nicht mehr primär als eine dem Menschen von außen gestellte Forderung begriffen“ werde.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band, Göttingen 1970, S. 187-214, S. 208.

<sup>20</sup> Lohse, Eduard: Sabbaton, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII (ThWNT VII), Stuttgart 1967, S. 1-35, S. 28. „Nicht mehr der Sabbat und die Forderung des Gesetzes stehen an erster Stelle, sondern der Mensch und seine Bedürfnisse werden höher bewertet als das Sabbatgebot.“ Lohse, Eduard: Jesu Worte über den Sabbat, in: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, Berlin 1964, S. 79-89, S. 85.

<sup>21</sup> Braun, Herbert: Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart, Berlin 1969, S. 81.

<sup>22</sup> Vgl. Grimm, Werner: Der Ruhetag. Sinngehalt einer fast vergessenen Gottesgabe, Frankfurt/ M., Berlin 1980, S. 45ff.

<sup>23</sup> Vgl. zu den anderen Belegstellen: Becker, Uwe: Sabbat und Sonntag, S. 273ff.

<sup>24</sup> Lindemann, Andreas: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden ...“. Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23-28 parr., in: Krämer, Helmut (Hrsg.): Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 15, Bielefeld 1979, S. 79-105, S. 101.

Mit dieser Kommentierung stoßen wir auf einen typischen Beleg der Gegenüberstellung der beiden Testamente in Form eines Dualismus von alt und neu, Forderung und Gabe, Gesetz und Evangelium, der nicht haltbar ist. Im Folgenden soll thesenartig aufgezeigt werden, dass der Sabbat auch in der hebräischen Bibel theologisch qualifiziert wird als eine *um des Menschen*, der sozialen Gemeinschaft, der Gerechtigkeit und Lebensdienlichkeit *willen* eingerichtete *Gabe Gottes*.

1. Der Sabbat hat primär die Unterlassung von Arbeit und allenfalls nachgeordnet eine kultische Feier zum Inhalt. Unter Zeit strukturierendem Gesichtspunkt ist er als eine Unterbrechung ökonomischer Verwendungskontinuitäten zu begreifen, die Identität stiftend Israel gilt. Damit erschließt der Ruhetag einen doppelten Aspekt des Zeitverständnisses: Durch die Unterbrechung der Arbeit wird die Zeit des siebten Tages qualitativ anders erfahren als die sechs Tage der Arbeit und sie wird zum vermittelnden Medium sozialer Zugehörigkeit und Identifizierbarkeit. Sie hat inkludierende Funktion.
2. Das Unterlassen der Arbeit wird mehrfach mit der Kategorie der Ruhe (*menucha*) inhaltlich beschrieben. Diese Ruhepraxis ist kein Klassenprivileg der Besitzenden. Vielmehr werden diese in die Verantwortung genommen, in die Wohltat und „Lust“ des Sabbats (Jes 58,13) die Abhängigen, Fremden und selbst die Nutztiere einzubeziehen. Mit dieser in Ex 23 erstmals eingeforderten Erweiterung der sozialen Gruppe, der die Zeitstrukturierung und -qualifizierung durch den Sabbat gilt, kommt ein egalitäres Moment zum Tragen. Die sozialen Abhängigkeitsstrukturen zwischen „Herr“ und „Knecht“ werden mit dem Sabbat durch den Faktor Zeit tendenziell negiert. Dabei wird die Erinnerung an die Fronarbeit in Ägypten, also die aktive Vergegenwärtigung des Früheren in Form der Fremdverfügung über menschliche Lebenszeit, zum entscheidenden Impuls der Sabbatpraxis.
3. Diese Ruhe ist weder zweckgerichtet eine Ruhe *von* Arbeit noch eine Erholung *für* die Arbeit, sondern eine Ruhe *der* Arbeit. Der innere Zusammenhang von Arbeit und Ruhe wird in dreifach kritischer Hinsicht angezeigt: Erstens verliert Arbeit ohne diese sie abschließende Ruhe den Charakter von Arbeit, wie zweitens auch Ruhe ohne Arbeit defizitär ist. Darüber hinaus „beruhigt“, drittens, die Ruhe auch nicht *alle* Arbeitsverhältnisse, sondern fordert indirekt Arbeitsverhältnisse ein, die auch schöpferische Anteile beinhalten. Dieser Gedanke ist dem jüdischen Exegeten Benno Jacob zu verdanken. Er hat darauf hingewiesen, dass innerhalb des Dekalogs in Ex 20 das Sabbatgebot zwei Begriffe für Arbeit verwendet, wenn es heißt: Sechs Tage sollst du arbeiten *und alle deine Werke tun*. Dann heißt es weiter: Aber am siebten Tag ist der Sabbat des Herrn, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun ... Das hebräische Verb für arbeiten (also die erste Verwendung im Satz) mit der Wurzel *awd* spielt auf die Knechtschaft an, meint also Knecht sein und hart arbeiten müssen, die zweite ergänzende Wendung „deine Werke tun“ (hebräisch: *waischta kol melochtecha*) bezeichnet ein „objektiv nützliches Schaffen und (...) die darauf gerichtete sinnvolle Tätigkeit.“<sup>25</sup> Mit diesem Wort wird auch die Schöpfungstätigkeit, von der Gott am siebten Tag ruhte, umschrieben. Dass diese am Sabbat nicht zu tun ist, setzt logischerweise voraus, dass eben diese sinnvolle Tätigkeit auch qualifizierender Inhalt der Arbeit in der Woche gewe-

<sup>25</sup> Jacob, Benno: Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, S. 574 (I.F.: Exodus).

sen sein muss. Denn ich muss nichts für den Sabbat untersagen, was nicht auch in der Woche Praxis ist. Zwischen beiden Zeiten besteht daher ein innerer Zusammenhang von „Inhalt und Würde“.<sup>26</sup> Allgemeiner gesprochen: Die Zeit des Sabbats ist nicht von der übrigen Zeit zu isolieren. Die Qualifizierung der Zeit, wie sie mit der Gabe des Sabbats vollzogen wird, bleibt nicht auf den Sabbat reduziert, sondern legt sich im Kontext der Verbundenheit von Arbeit und Ruhe beziehungsreich auf die übrige Zeit aus und unterstellt Arbeitsverhältnisse, die schöpferische Anteile enthalten, die also etwas von der Qualität der Zeit, wie sie im Sabbat gefeiert wird, widerspiegelt.

4. Dieser Zusammenhang von „Inhalt und Würde“ zwischen dem Sabbat und der Arbeit in der Woche wird durch die schöpfungstheologische Begründung des Sabbats in Ex 20 umfassender auf die Zeit und damit Lebenszeit des Menschen insgesamt bezogen. Der inhaltliche Rückbezug in Ex 20 gilt der Schilderung des siebten Schöpfungstags in Gen 2,2. Einmalig im biblischen Kanon taucht hier nur für den Sabbat eine Trias von Ruhe, Heiligung und Segnung auf, wenn es heißt: „Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken.“ Abraham Heschel hat darauf hingewiesen, dass eben mit dieser Qualifizierung keinem Gegenstand des Raumes die Heiligkeit zugesprochen wird, sondern „*die Heiligkeit der Zeit*“ zum Ausdruck gebracht wird. „Die Bedeutung des Sabbat ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum.“<sup>27</sup> Der Sabbat ist also Inbegriff der von Gott gesegneten und geheiligten Zeit als eine Gabe, die sich menschlicher Verfügung entzieht. Dies eröffnet zugleich ein anderes Verständnis von Zeit - nämlich als Gabe, nicht als Besitz oder Herrschaftsinstrument und auch nicht auf den Sabbat begrenzt, sondern auf die ganze Lebenszeit des Menschen bezogen.
5. Die Erzählung von der Mannaspeisung in Ex 16 verdeutlicht, wie diese Qualifizierung der Zeit den inhaltlichen Zusammenhang der sechs Tage und des Sabbats prägt. Die Erzählung hebt an mit der Schilderung des murrenden Volkes, das nach „fünfzehn Tagen des zweiten Monats, nachdem sie von Ägypten ausgezogen waren“ (V 2f) angesichts ihres leiblichen Bedürfnisses sich zurücksehnt nach den „Fleischtöpfen Ägyptens“. Das Bedürfnis nach der von Jürgen Ebach als „falsche Ruhe“<sup>28</sup> gekennzeichneten Sehnsucht nach Ruhe in Unfreiheit ist also das Auftakt gebende Motiv dieser Begebenheit. Die Mose ansprechende Gegenwart Gottes sagt nun die allmorgendliche Versorgung mit Brot, das vom Himmel regnet, zu, ergänzt um die Zusage, dass es am sechsten Tag „doppelt so viel sein wird, wie sie sonst täglich sammeln“ (V 5). Für das tägliche Sammeln wird jede Familie angewiesen, nur nach der Menge ihres wirklichen Bedarfs zu sammeln. Wer mehr nimmt, soll erleben, dass das Übrige wurmig und stinkend wird (V 20). Schließlich gilt es, sich auf die Zusage zu verlassen, dass die Sammlung am sechsten Tag ausreichend sein wird für den Sabbat. Das Kalkül des Volkes richtet sich gegen diese Zusage der ausreichenden Vorsorge mit dem Ergebnis, dass das in der Woche über den Bedarf hinaus Gesammelte morgens verdorben war und jedes Begehren, am

---

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Heschel, Abraham J.: Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 9.

<sup>28</sup> Ebach, Jürgen: Über „Freiheit“ und „Heimat“. Aspekte und Tendenzen der *menucha*, in: Daniels, Dwight R.; Gleßmer, Uwe; Rösel, Martin (Hrsg.): Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 495-518, S. 503f.



Sabbat doch noch hinaus zu gehen, um zu sammeln, ohne Erfolg blieb. Die von Gott getroffene Vorsorge für den Sabbat überragt zwar qualitativ die übrigen Tage, denn an ihm muss nicht einmal gesammelt werden. Aber auch in der Woche spiegelt sich in der Gewährung des Lebensbedarfs, der Ökonomie des Genug, wider, was der Sabbat in Reinkultur abbildet: Das Unterbrechen ökonomischer Verwendungslogik. Mehr zu horten, als der tägliche Bedarf abverlangt, also eine sich gerade nicht am Genügenden, sondern am ökonomisch Machbaren orientierende Verwendungslogik von Zeit wird auch innerhalb der Woche als letztlich überflüssiges, regelrecht „stinkendes“ Unterfangen vorgeführt. Der Sabbat und die sechs übrigen Tage stehen auch unter dem Gesichtspunkt einer solchen Qualifizierung von Zeit in einem inneren Verhältnis zueinander.

6. Die im Sabbat zur Geltung kommende Unverfügbarkeit der Zeit und das damit gesetzte Ende unaufhörlicher Verwendungskontinuitäten finden schließlich auch im Sabbat- und Jubeljahr ihre soziale Anwendung. Sabbat- und Jubeljahr sind ein Beleg für die zeitlich die gesamte Lebensspanne des Menschen umfassende Dimension der Sabbattheologie. Das Sabbat- oder auch Erlassjahr regelt zum einen alle sieben Jahre den Schuldenerlass. Die Verschuldeten treten in den Status der Entschuldeten und erleben die Wiedereröffnung neuer Lebensmöglichkeiten. Zum anderen geht es im Sabbatjahr auch um die alle sieben Jahre praktizierte Ackerbrache (Ex 23,10f). Ökonomisch wäre es durchaus sinnvoll gewesen, das siebte Jahr auch zu säen und zu ernten und den Ertrag den Armen zu geben. Aber hier wird interessanterweise die freie Verfügbarkeit über die wild wachsenden Ernteerträge, also eine Form der Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums, verbunden mit einem alle sieben Jahre praktizierten „Zeitwohlstand“ der Gebenden. Schließlich sei noch das Jubeljahr erwähnt, dessen gesicherter Nachweis tatsächlicher Praxis allerdings nicht gegeben ist.<sup>29</sup> Es sieht vor, dass jeweils im fünfzigsten Jahr über die Beendigung der Schuldknechtschaft und die Ackerbrache hinaus die Wiederherstellung der ursprünglichen Besitzverhältnisse und auch die zeitliche Befristung des Landbesitzes vollzogen werden. Begründet wird dies mit dem Hinweis auf die eigentlichen Besitzverhältnisse: Das Land gehört Gott allein. Die menschliche Lebenszeit wird in alledem durch eine soziale Dimension qualifiziert, die Vorrang hat vor jedem linear ausgerichteten ökonomischen Verwendungsimperativ. Durch das mit diesen Bestimmungen in Grenzen gehaltene Spekulationskalkül wird die Zeit in ihrem ökonomischen Gebrauchswert ein Stück entwertet. Da das Land Gott allein gehört, wird auch indirekt seine zeitliche Ausbeute begrenzt. Zeit ist eben nicht Medium grenzenloser Besitzakkumulation, sondern unter Verwertungsgesichtspunkten begrenzte und nur beliebene Zeit.

Eine Bilanz: Die Mittelpunktstellung des Menschen in der Sabbattheologie der hebräischen Bibel ist mit diesem exegetischen Befund reichhaltig belegt. Es geht nicht um den Sabbat an sich, sondern immer um seine Relation zum Menschen: um die Stiftung von Identität, die soziale Einbindung Notleidender, die Begrenzung von Arbeit und ökonomischer Verwendungsdiktatur, die Qualität einer humanen, schöpferischen Arbeit innerhalb der Woche und insgesamt um eine Dimension der Heiligkeit der Zeit,

---

<sup>29</sup> Vgl. Segbers, Franz: Die Herausforderung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999, S. 198 ff.

die im Sabbat und seinen darüber hinausgehenden Zeit strukturierenden Auswirkungen auf die Lebenszeit des Menschen ihre vornehmliche Lebenspraxis findet.

Es gilt auch in der hebräischen Bibel der Satz: Der Sabbat ist um des Menschen willen da! Eine am Humanum vorbeigehende Sabbatpraxis pervertiert ihre eigentliche Intention. Insofern erweist sich Jesus gerade in seiner Sabbattheologie und -praxis als toratreuer Jude. Das allein bietet schon einen theologischen Legitimationsgrund, nach einer angemessenen kirchlichen Sabbatrezeption zu fragen. Allerdings muss einschränkend deutlich gesagt werden, dass es nicht um eine christliche Aneignung und kirchliche Enteignung des Sabbats gehen kann, sondern um die Verfolgung dieser Rezeption auf der Grundlage einer Differenzierung, die von jüdischer Seite selber vorgenommen worden ist. Denn richtig ist, dass die Rabbiner den „Sabbatbezug Israels in Begriffen ehelicher unantastbarer Beziehung“ gesehen haben. Von daher verbietet sich geradezu ein christlicher „Habitus des Enteignens und Enterbens“.<sup>30</sup> Auf der anderen Seite hat beispielsweise Rabbi Judan, ein jüdischer Gelehrter des 4. Jahrhunderts, differenziert. Das Gebot aus Dtn 5,12 „Halte den Sabbattag“ sieht er allein Israel vorbehalten, aber das Gebot in Ex 20,8 „Gedenke des Sabbattages“ gilt für ihn auch den Völkern.<sup>31</sup>

Es kann also weder darum gehen, sich für die Etablierung des Sabbats innerhalb der Kirche einzusetzen, noch darum zu meinen, eine sabbattheologische Rezeption sei schon allein und vollständig mit der kirchlichen Sonntagspraxis erfüllt. Was das Verhältnis von Sabbat und Sonntag anbelangt, so ist zwar unbestreitbar, dass es zwischen beiden Parallelen gibt. Sabbat wie Sonntag sind zeitstrukturell geprägt durch den Siebenerrhythmus, an beiden Tagen wird Gottesdienst gefeiert, beide Tage sind - wenn auch unterschiedlich gewichtet - durch Arbeitsruhe qualifiziert. Aber diese Parallelen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Sabbat jüdischer Festtag und Zentrum jüdischer Identität ist, während der Sonntag, insbesondere der sonntägliche Gottesdienst, den Kern christlicher Identität bildet. Kann man aber der theologischen Einsicht zustimmen, dass der von der Kirche am Sonntag gefeierte auferstandene Christus als geglaubter Messias Israels und der Völkerwelt auch zugleich der Jude Jesus von Nazareth ist, der die Sabbatpraxis und Sabbattheologie der hebräischen Schriften freigelegt hat, dann muss weiter gefragt werden, inwieweit christliche Theologie und kirchlich-diakonische Praxis zu ergänzen sind um eine Rezeption des sabbattheologisch begründeten Verständnisses der Zeit, um ein gewissermaßen sabbattheologisch Hinzukommendes.<sup>32</sup> Im Folgenden soll abschließend gefragt werden, wie denn eine solches Sabbatgedenkens in der kirchlichen und diakonischen Praxis auch über den Sonntag hinaus Gestalt und Einfluss finden könnte.

#### **4. Gedenke des Sabbat - Konkretionen kirchlicher Zeitpolitik**

An nur drei zeitpolitischen Handlungsfeldern soll exemplarisch wenigstens andeutungsweise veranschaulicht werden, welche durchaus konkrete, politische Dimensi-

<sup>30</sup> Müller, Klaus: Diakonie im Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch, Heidelberg 1999, S. 485.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Klappert, Bertold: Israel und die Kirche in einem Gottesbund. Umstrittenes im jüdisch-christlichen Verhältnis, in: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 348-370, S. 368.

on, aber auch welche praktische Gestaltungsdimension die Aufnahme der sabbattheologischen Impulse der Kirche bieten könnte:

### 1. Sozial ist nicht zwingend, was Arbeit schafft

Wenn wir die Entwicklung des Arbeitsmarkts in Deutschland betrachten, so wird deutlich, dass die Tendenz zum working poor, zur Arbeit in Arbeit für einen großen Teil der Erwerbstätigen bittere Realität geworden ist. In Deutschland arbeiten gegenwärtig knapp acht Millionen Menschen, das sind gut 23 Prozent der Beschäftigten im Niedriglohnbereich, also zu einem Entgelt von unter zwei Dritteln des mittleren Stundelohns, das sind durchschnittlich unter 9,15€. Über vier Millionen arbeiten sogar für einen Stundenlohn von unter 7€. <sup>33</sup> Dieser Niedriglohnsektor hat sich rapide vom Ende der 90er Jahre bis zum Jahr 2006 entwickelt und verharrt seitdem auf einem gleichbleibenden Niveau. <sup>34</sup> Laut DIW beträgt der durchschnittliche Kaufkraftverlust zwischen 2000 und 2010 vier Prozent, fast 20 Prozent in den unteren Einkommensdezilen, in den oberen ein leichtes Plus von zwei Prozent. <sup>35</sup> Über 2,6 Millionen Beschäftigte stocken ihr Verdienst durch einen Zweitjob auf. <sup>36</sup> Das wachsende Phänomen des working-poor ist auch durch die steigende Zahl derjenigen indiziert, die trotz Vollzeitbeschäftigung ergänzende Hartz-IV-Leistungen benötigen, ihre Zahl liegt bereits bei 350 Tausend mit steigender Tendenz. <sup>37</sup> Eine jüngst veröffentlichte Simulationsstudie des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) belegt, dass zu den knapp sechs Millionen Menschen, die Hartz-IV-Leistungen beziehen, zwischen 3,1 bis 4,9 Millionen Menschen Anspruch auf diese Leistungen hätten, sie aber aus Unwissenheit oder Scham nicht beantragen. <sup>38</sup>

Soweit wesentliche Zahlen und Fakten. Wenn die Kirche sich in ihrem sozialetischen Wirken leiten ließe von sabbattheologischen Implikationen, dann müsste sie mit aller Entschiedenheit darauf hinweisen, dass sich in Deutschland zunehmend eine Entwertung der durch Erwerbsarbeit gebundenen Zeit entwickelt hat. Der „Verkauf“ von Lebenszeit in Form von Arbeit unterliegt einem inflationären Preisverfall. Er wird zum Billigangebot, das nichts mehr erkennen lässt von dem sabbattheologischen Anspruch an die Würde der arbeitsgebundenen Zeit, wie sie Benno Jacob beschrieben hat. Die Tatsache, dass die Zahl derer, die neben ihrem Hauptberuf einen Zweitjob aufnehmen müssen und die Tatsache, dass zunehmend Rentnerinnen und Rentner eine geringfügige Beschäftigung aufnehmen, um der Altersarmut zu entgehen, zeigt auch an, dass die Ökonomisierung der Zeit rein quantitative Folgen hat: Die aus der Erwerbsarbeit resultierende Not, schafft die Notwendigkeit die Zeit der Erwerbsarbeit, ihren Anteil an der Lebenszeit zu vergrößern – das gilt für mindestens ein Viertel der Gesellschaft.

<sup>33</sup> Kalina, Thorsten; Weinkopf, Claudia: Niedriglohnbeschäftigung 2010: Fast jede/r Vierte arbeitet für Niedriglohn, IAB-Report. Aktuelle Forschungsergebnisse aus dem Institut Arbeit und Qualifikation 01/2012, S. 1-13.

<sup>34</sup> Vgl. Brenke, Karl; Grabka, Markus M.: Schwache Lohnentwicklung im letzten Jahrzehnt, DIW-Wochenbericht 45/2011, S. 3-15, S. 9.

<sup>35</sup> Vgl. Fn. 5, S.11f.

<sup>36</sup> Vgl. Wenn der Job nicht reicht, Süddeutsche Zeitung 12.08.2013; S. 17.

<sup>37</sup> Vgl. Deutscher Gewerkschaftsbund: Arm trotz Arbeit: Aufstocker sind wesentlicher Teil des Hartz IV-Systems, Arbeitsmarkt auf den Punkt gebracht 03/2012, 16.11.2012; S. 2.

<sup>38</sup> Vgl. Bruckmeier, Kerstin; Pauser Johannes; Walwei, Ulrich; Wiemers, Jürgen: Simulationsrechnung zum Ausmaß der Nicht-Beanspruchung von Leistungen der Grundsicherung, IAB-Forschungsbericht 5/2013.

## 2. Gegen eine Ökonomie, die zum Himmel stinkt

Die internationale Finanz- und Staatsverschuldungskrise führt im Resultat zu einem riesigen Rezessionsdilemma der verschuldeten Staat inklusive einer exorbitanten Arbeitslosigkeit, besonders bei Jugendlichen in Europa von zum Teil über 50 Prozent. Die enorm hohen Anleihezinsen stärken die Banken, deren Umsätze gegenwärtig teilweise ins Exorbitante steigen und zugleich fordert man von der Realwirtschaft Wachstumsraten als alternativlose Rezeptur gegen den Staatsbankrott. China hat sich zeitweilig auf zweistellige Wachstumsprognosen eingeschossen und die Ökonomen warnen vor den verheerenden Folgen, wenn diese Prognosen nach unten korrigiert werden müssen. Während also die Binnenlogik jener Mischpoke aus Bankern, börsendotierten Unternehmen und Ratingfetischisten gnaden- und alternativlos auf hohe Wachstumsraten setzt, wissen wir längst, dass dieses Wachstumsideologie verheerende Folgen für das Klima, die Erderwärmung und den weiteren Anstieg der Meeresspiegel hat. Die Zahl der Klimamigranten, Menschen, deren Land regelrecht versunken ist, wird bis zur Mitte des Jahrhunderts auf bis zu 500 Millionen steigen, die Klimaschäden sind schon jetzt teilweise irreversibel.

Der ökonomische Mainstream braucht dringend eine Gegenbewegung, der sich die Kirche mit eindeutiger Argumentationskraft anschließen kann. Die tiefsinnige Erzählung vom sogenannten Mannawunder, die Praxis der alle sieben Jahre praktizierten Landbrache und Entschuldung aller, das sind biblische Impulse, die einem kirchlichen Plädoyer für eine „ökonomische Entschleunigung“ und für eine Ökonomie, die sich gebunden weiß an eine neue Definition von Lebensfülle und Zeitwohlstand, statt Güterreichtum reichlich Nahrung geben würde. Es geht hintergründig um eine theologische Vergewisserung nach innen, im Raum der Kirche, die die Sabbattheologie nicht als erledigt betrachtet, sondern sie fruchtbar aufgreift, um dann nach außen koalitionsfähig zu werden mit den zivilgesellschaftlichen Kräften, die sich der ökonomischen Diktatur der Alternativlosigkeit kritisch entgegen stellen.

## 3. Der Zeit Raum geben – die Sonntagskirche

Die entscheidende Frage ist, ob Kirche auch elementar Möglichkeiten zu einer Erfahrung der Zeit vermittelt, die der Kultur der ökonomischen Verwertbarkeit etwas entgegen setzt. Tatsache ist, dass die Kirche in der Regel lediglich den Sonntagvormittag in Form des Gottesdienstes als Gestaltungszeitraum ihres kirchlichen Präsenzanspruchs nutzt. Die Frage nach einem kirchlichen Gestaltungsanspruch an den ganzen Tag ist bislang kaum zu finden. Die Flexibilisierungstendenzen der wöchentlichen Arbeitszeit, der erhebliche Anstieg der Samstagarbeit und die Zunahme der informalierten Arbeit im Home Office auch am Sonntag überfrachten den Sonntag bei dem gleichzeitigen Anspruch, an diesem Tag nun auch noch die Reproduktions- und Beziehungsarbeit, die Familien- und Freizeitorganisation zu bewältigen. Die teilweise zu beobachtende Stadtflucht am Sonntag, der zunehmend mit Kommerzialisierungsangeboten des Einzelhandels in Form von sonntäglichen Ladenöffnungszeiten entgegengewirkt wird, kann als Indiz gewertet werden, dass hier durchaus eine auf den Sonntag projizierte Sehnsucht nach einer sich positiv zum Alltag abgrenzenden sozialen Gegenkultur zum Ausdruck kommt, der aber bislang im kirchlichen Raum wenig begegnet wird.

Aus sabbattheologischen Gründen wären von Kirche und Diakonie Konzepte zu entwickeln, die dem Sonntag als ganzem Tag eine sozial integrierende und entlastende

Rolle kirchlicher Prägung zukommen lassen. Eine solche „Sonntagskirche“ müsste für die Menschen eine wirklich bedarfsorientiert gewinnbringende Erfahrung vermitteln, bei der soziale Geborgenheit, Erfahrung von entlastender Befreiung und ein Zugewinn an Erkenntnis konkret werden. Danach ginge es im Kern um Angebote einer zeitlich und inhaltlich umfassenden Sonntagsgestaltung vom einladenden Sonntagsessen über Beratungsleistung, ob für pflegende Angehörige oder neu hinzugezogene Gemeindeglieder, bis hin zur Organisation von Foren für die politische Diskussion beispielsweise anlässlich der anstehenden Umstrukturierung eines Ortsbezirks.<sup>39</sup>

Eine Kirche, die durchdekliniert, dass Zeit als geschenkte Gabe Gottes zu begreifen ist, dass die Kultur der Unterbrechung ein dieser Gabe ebenso wesensmäßiger Inhalt ist wie die Hervorhebung der grundsätzlichen Unverfügbarkeit der Zeit auch in ihren sozialen Implikationen, dass uns Zeit aus sabbattheologischer Perspektive gegeben ist, um sie in Formen sozialer Nachhaltigkeit erlebbar zu machen, eine solche Kirche wird sich nicht länger in ihren zeitpolitischen Bemühungen nur für die Bewahrung des arbeitsfreien Sonntags einsetzen können, sondern sich umfänglich in den politischen Diskurs über die „Zeiten der Gesellschaft“ einzubringen haben. Die immer wieder aufkommenden Diskussionen über die Verlängerung der Lebensarbeitszeit, über das Massenphänomen der Arbeitslosigkeit und damit der Entwertung von Lebenszeit, über die immer enger werdenden Zeitmodule für die Zuwendung in den „Zeiten der Pflege“ oder über die belasteten „Zeiten der Familie“ - das sind nur einige Beispiele dafür, dass es an Gestaltungsfeldern für diesen (kirchen)politischen Diskurs, für eine kirchliche Zeitpolitik, nicht mangelt. Es wäre „an der Zeit“, dass sich Kirche und Diakonie diese Gestaltungsfelder auch aus der Perspektive eines Zeitverständnisses zu Eigen machen, das sich vom Gedenken an den Sabbat und damit auch von der Praxis des Juden aus Nazareth leiten lässt.

## Literaturverzeichnis

Becker, Uwe: Die ‚menucha‘. Eine theologische Begründung des arbeitsfreien Samstags, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 85. Jahrgang, Heft 9, September 1996, S. 346-365

Ders.; Rinderspacher, Jürgen P.: Die Sonntagskirche, in: Familien im Zeittakt?, epd-Dokumentation Nr. 38/39, 9. September 2008, Frankfurt a.M., S. 59-67

Ders.: Sabbat und Sonntag. Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik, Neukirchen-Vluyn 2006

Ders.: Kirchliche Positionen in den Umbrüchen gesellschaftlicher Zeitpolitik, in: Jählichen, Traugott; Friedrich, Norbert; Witte-Karp, André (Hrsg.): Auf dem Weg in „dynamische Zeiten“. Transformationen der sozialen Arbeit der Konfessionen im Übergang von den 1950er zu den 1960er Jahren, Berlin 2007, S. 23-41

---

<sup>39</sup> Vgl. Becker, Uwe; Rinderspacher, Jürgen P.: Die Sonntagskirche, in: Familien im Zeittakt?, epd-Dokumentation Nr. 38/39, 9. September 2008, Frankfurt a.M., S. 59-67.

Brakelmann, Günter: Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, Gütersloh 1977

Braun, Herbert: Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart, Berlin 1969

Bruckmeier, Kerstin; Graf, Tobias; Rudolph, Helmut: Erwerbstätige Leistungsbezieher im SGB II. Aufstocker - bedürftig trotz Arbeit, IAB Kurzbericht, Nr. 22, 30.11.2007, S. 1-8

Castel, Robert: Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs, in: Bude, Heinz; Willisich, Andreas (Hrsg.): Exklusion. Die Debatte über die 'Überflüssigen', Frankfurt/M. 2008, S. 69-86.

Dehn, Günther: Sonntagsheiligung, in: Karrenberg, Friedrich (Hrsg.): Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 912-914

„Den Sonntag feiern“ (1984), in: EKD-Texte 22, Hannover 1988, S. 11-15

Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung (Hrsg.): Grabka, Markus M.; Frick, Joachim R.: Schrumpfende Mittelschicht - Anzeichen einer dauerhaften Polarisierung der verfügbaren Einkommen?, DIW-Wochenbericht Nr. 10/2008, S. 101-108

Ebach, Jürgen: Über „Freiheit“ und „Heimat“. Aspekte und Tendenzen der *menucha*, in: Daniels, Dwight R.; Gleßmer, Uwe; Rösel, Martin (Hrsg.): Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 495-518

Elias, Norbert: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt/M. 1992

Grimm, Werner: Der Ruhetag. Sinngehalt einer fast vergessenen Gottesgabe, Frankfurt/ M., Berlin 1980

Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit und Sonntagsruhe. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitrag kirchlicher Sozialkritik im 19. Jahrhundert, Essen 1986

Heschel, Abraham J.: Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen-Vluyn 1990

HOCHTIEF Construction AG, Evangelischer Verband für Altenarbeit - Fachverband im Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche im Rheinland, Evangelisches Erwachsenenbildungswerk Nordrhein (Hrsg.): WohnQuartier<sup>4</sup> = Die Zukunft altersgerechter Quartiere gestalten, Düsseldorf/Essen 2006

Holly, Johannes: Sonntagsheiligung: „Tag des Herrn“, Gebote der Kirche, in: Weiler, Rudolf: Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags, Wien 1998, S. 41-93

Horn, Gustav; Logeay, Camille; Zwiener, Rudolf: Wer profitiert vom Aufschwung? Institut für Makroökonomie, Nr. 27, März 2008, S.1-14

Jacob, Benno: Das Buch Exodus, Stuttgart 1997

Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band, Göttingen 1970, S. 187-214

Klappert, Bertold: Israel und die Kirche in einem Gottesbund. Umstrittenes im jüdisch-christlichen Verhältnis, in: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 348-370

Lindemann, Andreas: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden ...“. Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23-28 parr., in: Krämer, Helmut (Hrsg.): Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 15, Bielefeld 1979, S. 79-105

Lohse, Eduard: Jesu Worte über den Sabbat, in: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, Berlin 1964, S. 79-89

Ders.: Sabbaton, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII (ThWNT VII), Stuttgart 1967, S. 1-35

Luther, Martin: Der große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen 1979, S. 543-733

Maurer, Andrea: Alles eine Frage der Zeit? Die Zweckrationalisierung von Arbeitszeit und Lebenszeit, Berlin 1992

Möller, Joachim; Walwei, Ulrich (Hrsg.): Handbuch Arbeitsmarkt 2009, IAB-Bibliothek

Müller, Klaus: Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch, Heidelberg 1999

Nuß, Berthold Simeon: Der Streit um den Sonntag. Der Kampf der Katholischen Kirche in Deutschland von 1869 bis 1992 für den Sonntag als kollektive Zeitstruktur. Anliegen - Hintergründe - Perspektiven, Komzi 1996

Rich, Arthur: Wirtschaftsethik, Band I. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984

Rinderspacher, Jürgen P.: Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Frankfurt/M. 1985

Risse, Heinz Theo: Der christliche Sonntag in der „gleitenden Arbeitswoche“, in: Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik, 12. Jg. 1957, S. 314-322

Rordorf, Willy: Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im älteren Christentum, Zürich 1962

Schaller, Bernd: Jesus und der Sabbat, Franz-Delitsch-Vorlesung, Heft 3, Münster 1994

Segbers, Franz: Die Herausforderung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999

Sozialbericht NRW 2007. Armuts- und Reichtumsbericht im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 2007

Verhandlungen der ersten Rheinischen Landessynode. Tagung vom 8. bis 13. November 1948 zu Velbert, Neuwied 1950