

Muße und Gesellschaft

herausgegeben von

Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Gregor Dobler, geboren 1971; Studium der Ethnologie; 2002 Promotion; 2009 Habilitation; seit 2010 Professor für Ethnologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Peter Philipp Riedl, geboren 1965; Studium der Germanistik und Geschichte; 1995 Promotion; 2002 Habilitation; seit 2012 apl. Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

ISBN 978-3-16-155156-7

ISSN 2367-2072 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung: Adolph Menzel, Flötenkonzert Friedrichs des Großen in Sanssouci (1850).

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl

Einleitung	1
------------------	---

Muße und Arbeit

Hans Bertram

Lebenszeit und Alltagszeit. Auf der Suche nach der verloren gegangenen Balance von Muße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf	21
---	----

Jochen Gimmel

Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang	47
---	----

Gregor Dobler

Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus	61
---	----

Kulturelle Codierung und Lebensformen

Joachim Bauer

Selbststeuerung als Voraussetzung von Muße	89
--	----

Linus Möllenbrink

„inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere.“ Die Verbindung von <i>vita activa</i> und <i>vita contemplativa</i> im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)	101
--	-----

Caroline Emmelius

Muße – Müßiggang – Nichtsnutzigkeit. Zum Verhältnis von Muße und Arbeit in Morus' <i>Utopia</i> , im <i>Ulenspiegel</i> und im <i>Lalebuch</i>	141
---	-----

Monika Fludernik

Muße als soziale Distinktion	163
------------------------------------	-----

Simone Müller

Der ‚hohe Müßiggänger‘ (*kōtō yūmin*) im sozial-politischen Diskurs
der japanischen Moderne 179

Alexander Lenger

Die Geisteswissenschaften und ihre Muße. Das akademische Feld
zwischen Kreativitätsimperativ und Zweckrationalität 205

Ästhetische Erfahrung und Bildung

Stefan Matuschek

Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst ... 229

Peter Philipp Riedl

Rastlosigkeit und Reflexion. Zum Verhältnis von *vita activa*
und *vita contemplativa* in Goethes Festspiel *Pandora* (1808) 243

Elisabeth Cheauré

Faulheit. Muße. Kreativität. Überlegungen zur *Oblomowerei* 267

Freiraum und Institutionalisierung

Burkhard Hasebrink

Otium contemplationis. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft
im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta 291

Albert Schirrmeister

Die gute und die schlechte Zeit der Muße.
Funktionalisierungen von *oisiveté* zur Zeit Ludwigs XIV. 317

Jochen Gimmel

Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats.
Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße 335

Muße und Gender

Bastian Schlüter

„Mein Schreibtisch“. Muße erfahren, schreiben, lesen

bei Sophie von La Roche 381

Elisabeth Cheauré

Muße, Gender – und ein Selbstmord. Zur Funktion von Handarbeiten

in L. N. Tolstoj's *Anna Karenina* 401

Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats

Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße

Jochen Gimmel

„Arbeit, so zeigt sich, ist der unablässige Versuch, den Fluch abzuschütteln, der sie *ist*.“¹

Auch wenn Arbeit oft als ein notwendiges Übel empfunden wird, als Fluch wird sie in erster Linie aufgrund einer zweifelhaften² Auslegung der Erzählung vom Sündenfall verstanden. Dem steht scheinbar eine moderne Schätzung der Arbeit entgegen, die bei genauerem Hinsehen allerdings auf einer fundamentalen Ambivalenz³ fußt. Vor dem Hintergrund sich verändernder Arbeitswelten wurde Arbeit in philosophischen Überlegungen des 19. und 20. Jahrhunderts vornehmlich im Spannungsfeld von Entfremdung und Selbstverwirklichung thematisiert. Dabei hat die Philosophie erstaunlich oft die Idee des Sabbats aufgerufen. Grundmomente dieser Idee sind als Gegenkonzept zur entfremdeten Arbeit in moderne Konzeptionen der (politischen) Philosophie eingegangen. Entsprechend kann der schillernde und oft emphatische Arbeitsbegriff in Abhebung von der Idee des Sabbats genauer konturiert und hinsichtlich seines Fluchcharakters kritisiert werden. Im komplexen Verhältnis der Konzeptionen von Sabbat, Arbeit, Versöhnung und Muße wird die auch aktuell brisante Frage nach der Möglichkeit eines geglückten menschlichen Lebens unter den Bedingungen moderner Arbeits- und Leistungsgesellschaften präziser formulierbar.

Mit der Thematisierung des Sabbats ist eine ungemein lange, vielschichtige und unterschiedlich interpretierte Tradition (in erster Linie des Judentums, aber im Weiteren auch der monotheistisch geprägten Welt) aufgerufen, die zugleich bis heute ein – und für viele *das* – Kernelement lebendiger religiöser Praxis darstellt. Somit ist mit dem Sabbat ein nicht übersehbar weites und komplexes Themenfeld angesprochen, das historische, theologische, philologische, religionsgeschichtliche, liturgische, sozialwissenschaftliche und auch philosophische Aspekte überspannt. Im Rahmen eines Aufsatzes ist es nicht möglich, all diese

¹ Christoph Türcke, „Das Gottesgeschenk Arbeit. Theologisches zu einem profanen Begriff“, in Michael Löbigs / Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Hamburger Adorno Symposium*, Lüneburg 1984, 87–98, 89.

² Vgl. Hanna Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich 2013, 444.

³ Vgl. den Aufsatz von Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßigang“ in diesem Band.

Implikationen zu berücksichtigen, die nur in detaillierten Untersuchungen der jeweiligen Teildisziplinen angemessen behandelt werden können.⁴ Stattdessen sollen in diesem Text aus philosophischer Sicht grundlegende Momente des Sabbats herausgearbeitet werden, die eine andere Perspektive auf moderne Arbeits- und Mußebegriffe eröffnen. Das macht eine thematische Engführung auf die Behandlung nur weniger Motivstränge nötig, die ich vornehmlich in philosophischen und sozialtheoretischen Texten der Moderne ausmache. Es kann und soll also lediglich darum gehen, die Frage nach dem Verhältnis von Sabbat, Arbeit und geglücktem Leben schlaglichtartig aufzuwerfen, dabei ein modern-aufklärerisches Konzept⁵ des Sabbats vorzustellen und dessen sozialphilosophische, ethische und utopische Dimensionen aufzuweisen.

1. Der Fluch der Arbeit

Bei genauerem Hinsehen ist in der Bibelstelle, die vermeintlich den Fluch über die Arbeit thematisiert, gar nicht von Arbeit im engeren Sinne die Rede. Die stoffwechselhafte Gebundenheit des Menschen an die *Mühen* des Lebens werden als Folge des ‚Sündenfalls‘ verstanden, denn es „sei verflucht der Acker um deinetwillen, in Beschwer sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens.“ (Gen., 3,17)⁶ Die Unfruchtbarkeit des Bodens, der „Dorn und Stechstrauch lässt dir schießen“ (Gen., 3,18), ist hier als der Fluch gekennzeichnet, der auf das Vergehen folgt, vom Baum der Erkenntnis gegessen zu haben. Genauer betrachtet ist im weiteren Zusammenhang von einer schenkenden Natur die Rede, die sich auch versagen kann und dies leider regelmäßig tut – nicht aber von der Schätzung oder Missachtung der Bearbeitung des Bodens. Im Gegensatz zum Paradies, „wo jedes Tun seliger Genuss des Lebens und jede Entbehrung ausgeschlossen ist“⁷, wird hier Natur zum Gegenüber des Menschen, dem das Lebensnotwendige abgetrotzt werden muss. Mit der Erkenntnis der Nacktheit wird die Natur dem Menschen als Produzenten einer eigenen Welt, nämlich der des Geistes und der Kultur, zum Anderen, denn „sich als nackt erkennen kann nur, wer mehr ist als

⁴ Auf wichtige Referenztexte zu thematischen Schnittstellen habe ich an jeweiligem Ort verwiesen, ohne damit den Anschein einer Vollständigkeit erwecken zu wollen, auf die bei benannter thematischer Weite ein philosophischer Fachaufsatz keinen Anspruch zu erheben berechtigt wäre.

⁵ Zu einer Rechtfertigung der Autorenauswahl komme ich im letzten Kapitel in Bezug zu Gershom Scholems Untersuchung zur messianischen Idee im Judentum. Dort wird gerade der utopische Gehalt gegenüber dem apokalyptischen für die Aufklärung stark gemacht, den ich bei allen Autoren, die ich behandle, für bestimmend halte. In diesem Sinne geht es mir um eine aufklärerisch-utopische Idee des Sabbats, die als solche nur modernen Diskursen eingeschrieben ist.

⁶ Zitiert nach: *Die Schrift 1*, Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10. verb. Aufl. der neubearb. Ausgabe von 1954, Stuttgart 1992, 16. Ich werde im Weiteren alle Stellen aus dem Alten Testament nach dieser Ausgabe zitieren.

⁷ Türcke, „Gottesgeschenk Arbeit“, 89.

nackte Natur.“⁸ Das Sich-Versagen der Natur als Fluch ereignet sich erst für ein Bewusstsein, das die Natur als eine andere Instanz betrachten kann, von der es dennoch abhängt. So ist die ganze Szenerie des Sündenfalls nur in Hinsicht auf eine vorausgehende Entfremdung von Natur tauglich, um Arbeit als Fluch zu kennzeichnen.

Gegenständlich arbeiten heißt die Formen, die Naturdinge an sich haben, so umformen, daß sie sich gebrauchen oder genießen lassen. Stets geht es darum, Formen der Natur mit Formen des Geistes in Einklang zu bringen. Insofern ist jeder Produktionsakt ein Versöhnungsversuch, der jedoch sein Gegenteil, den Widerstreit, nicht los wird.⁹

In diesem ewig ausstehenden und sich nicht erfüllenden Streben nach einer Versöhnung mit Natur ist für Christoph Türcke der Fluch-Charakter der Arbeit auszumachen.

Der hier zugrunde liegende Begriff der Arbeit, der sie (1.) als einen „Stoffwechsel mit Natur“¹⁰ bestimmt und (2.) in der Gestaltung einer dinghaften und geistigen ‚zweiten Natur‘ zum zentralen Medium menschlicher Lebenswelt erklärt, verträgt sich mit der Mehrheit der Begriffe von Arbeit. Dass sie als eine Grundform menschlichen Tätigseins in der Welt ihrer eigenen Form nach mit Natur verwoben ist, wird auch an dem Begriff klar, den Hannah Arendt in der *Vita activa* ausschließlich als Arbeit bezeichnet:

Dieser Kreislauf [der von Arbeit und Konsum] erhält sich, indem er sich verzehrt, und was die Mittel dieser Konsumtion bereitstellt, heißt Arbeit. Kaum sind sie präpariert, müssen die Produkte der Arbeit auch schon wieder dem menschlichen Lebensprozeß zugeführt werden, und diese den Lebensprozeß regenerierende Konsumtion produziert, oder besser, ‚reproduziert‘ ihrerseits neue ‚Arbeitskraft‘, die der Körper für seine weitere Erhaltung benötigt.¹¹

Wäre Arbeit bloßes Vollzugsmoment dieses Naturkreislaufes des Lebens, dann müsste sie nicht als Fluch empfunden werden. Der natürliche Lebensprozess selbst, die „Seligkeit des schier Lebendigen teilhaftig zu werden“¹², kann als ein harmonisches, ja ein glückseliges Schwingen des Menschen in der Natur verstanden werden. Nicht jede Tätigkeit, die dem Lebenserhalt dient und Anstrengung

⁸ Türcke, „Gottesgeschenk Arbeit“, 88.

⁹ Türcke, „Gottesgeschenk Arbeit“, 89.

¹⁰ Karl Marx, *Das Kapital*, Erster Band (Marx Engels Werke, Bd. 23, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962), 192.

¹¹ Arendt, *Vita activa*, 117 f.

¹² Arendt, *Vita activa*, 126. Arendt benennt hier die „Segen der Arbeit“, die sie der alttestamentarischen Tradition im Gegensatz zur griechisch-antiken zuschreibt. Was sie dabei aber vorschnell identifiziert, ist ein harmonisches Verwobensein von Natur und Arbeit, d. h. auch Bearbeitung von Natur. Von Arbeit lässt sich eigentlich erst sprechen, wenn Natur Gegenstand der Bearbeitung wird, nicht solange Menschen einfach an den Naturprozessen teilhaben, sonst würden alle Tiere arbeiten. Deswegen teile ich an diesem Punkt die Meinung Türckes, dass Arbeit insofern als ein Fluch anzusehen ist, als sie eine Entfremdung von Natur voraussetzt und reproduziert.

erfordert, ist somit verflucht, sondern vielmehr nur diejenige, die durch reale Not erzwungen ist und durch das Leiden an dieser dem Lebensvollzug gegenüber als äußerlich, fremd und lebensfeindlich erscheint.¹³ Erst wo es nötig wird sich gegenüber der Natur zu behaupten, wenn Natur also bereits fremd bzw. existenziell bedrohlich geworden ist, stellt Arbeit eine Tätigkeit in Entfremdung dar, die das Fremde durch Bearbeitung aneignen und darin ‚versöhnen‘ muss. Dagegen kann man sich vorstellen, dass Tätigkeiten, die das Leben erfordert, solange als glückspendend erlebt werden können, wie das Lebensnotwendige gedeiht und keine existenzielle, das Leben bedrohende Sorge für den nächsten Tag besteht, wo die tatkräftige Auseinandersetzung mit der Umwelt also jenseits der Existenzangst Lust an der Fertigkeit selbst wecken kann.¹⁴ Wo allerdings Hunger, Dürre und Angst herrschen, wird jede dieser Verrichtungen zu einer Mühe und Last, die verflucht erscheint, während die Hoffnung darauf geht, dass sie endlich ihr Ziel, die Sorge um das Überleben aufzuheben, erreicht haben möge.

Der Fluch (3, 14–19) erwähnt das Wort [dienen als arbeiten] nicht mehr, aber der Sinn ist klar im Zusammenhang: der Dienst, für den der Mensch geschaffen war, ist zur Knechtschaft geworden; nicht der Mensch, sondern der Acker wird verflucht, so daß der Dienst ‚schwer‘ und zur Beschwernis wird.¹⁵

Die ‚Knechtschaft‘ nährt den Wunsch, dass diese Tätigkeit, die durch Not erzwungen war, ende. Arbeit als notwendiges Mittel, das aus dem Zwang herrührt, sich mühen zu müssen, um überleben zu können, wurde zu einem Fluch, da ihre Bedingungen verflucht waren, die keine Anstrengung aufzuheben vermochte. Not und Beschwernis rufen die Intention hervor, die sie bestimmenden Naturbedingungen aufzuheben, welche sich jedoch in einer naturverhafteten Arbeit stets reproduzieren müssen. Der Kreislauf der Naturprozesse, die die Arbeit bestimmen, wird als Fluch empfunden, wenn er ausweglos trotz aller Mühe Not reproduziert; er wird zu einer diabolisch-zirkulären Struktur, in der der Mensch unter seiner Arbeit leidet, da sie in und aus Not geschieht und ihn als Stoffwechsel mit Natur zu einem perennierenden Leiden verdammt. Der Teufelskreis der Arbeit

¹³ Hannah Arendt spricht sowohl von der „Not der Armut“ als auch der „Not des Reichtums“, die „die elementar sinnliche Seligkeit, die der Segen des Lebendigen ist“, vernichtet. Vgl. Arendt, *Vita activa*, 127.

¹⁴ Gregor Dobler hat in seinem Beitrag „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“ in diesem Band gezeigt, dass Lust an der Tätigkeit sich auch in monoton und mühselig erscheinenden Alltagsverrichtungen wie der Mehlobereitung einstellen kann. Diese Transgression der Last zur Lust bedarf meines Erachtens eines Freiraums, der im Empfinden der Tätigen die Notwendigkeit der Handlungen hinter ihrer spielerischen Sublimierung zurücktreten lässt, was in aktueller Not und Überlebensangst kaum möglich sein wird. Das Leiden an einer Arbeit auf einem ‚verfluchten Acker‘ kann wohl stellenweise durch spielerischen Umgang, durch Rhythmisierung und gesellschaftliche Kompensationen vergessen gemacht werden. Dennoch bleibt Arbeit, solange sie durch Not erzwungen ist, im Wesentlichen eine Last, die dem Leben als Bürde aufgegeben zu sein und darin lebensfeindlich erscheint.

¹⁵ Arendt, *Vita activa*, 444.

als Fluch hat seinen Grund hier in einer zweifachen Entfremdung, nämlich der von der Natur, die dem Menschen in Not fremd (und potentiell feindlich) wird, und von den Tätigkeiten, die in Not erfolgen und durch diese erzwungen werden und darin den Wunsch aufkommen lassen, dass sie nicht mehr nötig wären, dass ‚Arbeit‘ einmal enden möge. So wird durch Not dem Menschen die Natur fremd oder sogar feindlich und darum auch die Tätigkeiten, die um des Lebens willen mit dieser verwoben sind, zu Notwendigkeiten des Überlebens und darin dem menschlichen Lebensvollzug selbst gegenüber äußerlich und fremd.

Wenn das Leben gefährdet ist, d. h. Not herrscht und das Überleben zu Mühen zwingt, es selbst zu *labor*, *ponos* oder *arebeit* wird, werden Tätigkeiten verrichtet, die nicht um ihrer selbst willen aufgesucht werden, sondern darauf abzielen, den Lebensprozess durch vorausschauendes, zweckorientiertes Handeln abzusichern und dennoch nicht die Werkorientierung an den Tag legen zu können, wie es das Herstellen im Sinne eines abschließbaren Schaffens meint, das in einem *opus*, *ergon* oder Werk zu seinem Zweck findet. Arbeit als Mühe, Last und Qual besteht gerade darin, dass die zyklische Prozessualität, die den Tätigkeiten eines Stoffwechsels mit Natur innewohnt, zugleich als das Mittel für den Zweck missdeutet wird, nicht mehr von Natur abhängig zu sein. In der Hoffnung, dass die Mühe enden möge, missdeutet sich naturförmige, von der Not gezeichnete Arbeit als das Werk der endgültigen Aneignung von Natur, die für Arbeit beherrschbar und verfügbar sein soll. Gerade das kann sie aber nicht ‚bezwecken‘, da sich Arbeit im Sinne eines Lebensprozesses immer noch der Natur selbst verdankt. So lebt man nicht in der Natur, sondern trotz der Natur. In diesem Sinne wird die Natur ein fremdes, nämlich sich versagendes Gegenüber und zugleich Gegenstand der Mühen der Bearbeitung.

Andreas Arndt hat darauf hingewiesen, dass der zwangbehaftete und leidstiftende Charakter der Arbeit auch in der neuzeitlichen Wendung des Arbeitsbegriffs sein Fortwirken in der Utopie der Abschaffung der Arbeit¹⁶ durch eine totale Unterwerfung der Natur findet:

War Arbeit ursprünglich Ausdruck der Abhängigkeit zu einer prinzipiell feindlichen Natur und insofern mit Mühe und Not, *pónos* und *penía*, verschwistert, so ist Arbeit jetzt umgekehrt die Unterwerfung der Natur unter menschliche Zwecke. Mit den Fortschritten in

¹⁶ Auch Marx spricht explizit vom Ziel der kommunistischen Revolution, die realgeschichtliche Arbeit zu beseitigen. (Vgl. Marx, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 70) Damit meint Marx zwar nur die entfremdete Arbeit, aber diese Entfremdung ist für ihn das generelle Kennzeichen der Arbeitsverhältnisse in der Geschichte, wenn sie eine Geschichte der Klassenkämpfe und damit zwangbehafteter Produktionsverhältnisse sein soll. Ein positiver Arbeitsbegriff im Sinne der Selbstverwirklichung ist bei Marx in den hypothetisch-anthropologischen Setzungen der frühen Werke und als utopische Aussicht einer kommunistischen Gesellschaft auszumachen. Vgl. dazu Andreas Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985, 222–226.

der Entwicklung der Arbeit durch die Potenzen der Werkzeuge und der gesellschaftlichen Kooperation entsteht die Vision einer Abschaffung der Arbeit durch die Arbeit selbst.¹⁷

Diesen neuzeitlichen Begriff einer Arbeit als „Verwirklichung einer freien, subjektiven Zwecksetzung“¹⁸ sieht Arndt am Anspruch scheitern, Arbeit zum Vollzugsorgan menschlicher Freiheit zu erhöhen, indem sie ihre Naturbedingtheit aufheben müsste.

Sowohl für die Zwangsseite der Tätigkeit überhaupt als auch für die Arbeit im engeren Sinne als not-wendige, d. h. durch Not auferlegte Mühsal, gilt jedoch, daß sie mit ihrem Begriff, der Realisierung willkürlich gesetzter Zwecke, nicht mehr übereinkommt. Der freie Geist mag das Material beleben, aber er durchdringt nicht das Leben selbst.¹⁹

Meinem Dafürhalten nach liegt gerade in der Entgegensetzung zur Natur als bloßem Gestaltungsmaterial und der potentiellen Verdinglichung des menschlichen Lebens als ‚Arbeitskraft‘ ein Moment, dass die Mühsal der Arbeit zu einem Fluch zu verewigen droht. Solange sich Arbeit nicht selbst aufhebt und den Charakter „äußerer Zwangsarbeit“²⁰ verliert, das heißt ihre Notwendigkeit einbüßt, liegt in der Idee einer Freiheit durch und in Arbeit die Gefahr, den Zwangscharakter der Arbeit auf das Ganze des menschlichen Lebens auszuweiten, es zu seinem ‚Sinn‘ zu erklären, und damit den Zwangscharakter der Arbeit zum Wesensgesetz des Menschen zu erheben und ihn darin einer fundamentalen Entfremdung anheimzugeben.

In dieser Hinsicht teile ich die Interpretation Türckes, der die Arbeit aufgrund der Entfremdung zur Natur als Fluch begreift. Dennoch erscheint es mir nicht evident, in der Tatsache menschlichen Selbstbewusstseins den Grund für ein antagonistisches Entfremdungsverhältnis zur Natur ausmachen zu wollen. Den Grund für diese Entfremdung würde ich vielmehr in der Arbeit selbst suchen, nämlich der schon entfremdeten, beschwerneisreichen, notwendigen Arbeit. An späterer Stelle wird es noch mit Marx zu klären sein, wie diese Entfremdung genau zu verstehen ist.²¹ Vorneweg kann aber die These formuliert werden, dass es spezifisch der Zwangscharakter der Arbeit ist, der ein grundsätzliches Entfremdungsverhältnis ausmacht, und Not wie Zwang gesellschaftlich reproduziert und damit Menschen in einen gesellschaftlich vermittelten Überlebenskampf versetzt. Der Fluch rührt nicht vom Baum der Erkenntnis her, nicht vom Selbstbewusstsein, sondern vielmehr vom Wissen um die Zerbrechlichkeit des

¹⁷ Andreas Arndt, „Arbeit und Leben“, in: Andreas Arndt / Brady Bowman / Myriam Gerhard / Jure Zovko (Hg.), *Hegel-Jahrbuch*, Bd. 2006, H. 1, Berlin 2006, 312–316, 312.

¹⁸ Arndt, „Arbeit und Leben“, 313.

¹⁹ Arndt, „Arbeit und Leben“, 314.

²⁰ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, 512

²¹ Marx scheint selbst noch von einem zwangsfreien Arbeitsleben der „Hirten“ auszugehen, die nicht dem biblischen Fluch, den er explizit erwähnt, verfallen zu sein scheinen. Diesen deutet er selbst als eine gesellschaftlich vermittelte Zwangsarbeit. Vgl. dazu Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, 512.

Lebens, das den Menschen dazu verflucht, sich um das Überleben sorgen und es verteidigen zu müssen.

Dass dieser Fluch mindestens seit der Einführung institutionalisierter Arbeitsteilung nicht in erster Linie durch die Natur auf uns kommt, sondern gesellschaftlich vermittelt ist, macht einen weiteren Grundzug dessen aus, wodurch Arbeit als Fluch gekennzeichnet ist, nämlich durch fremdbestimmtes Tätigsein in Sklaven-, Knecht- oder Lohnarbeit. Als solche fremdbestimmte und aufgezwungene (Lohn-)Arbeiten werden dann aber auch Tätigkeiten, die im engeren, Arendt'schen Sinne gar nicht zur Arbeit zu rechnen waren, arbeitsförmig. Der antike Unterschied von *ponos* und *ergon* oder *labor* und *opus* – was in beiden Fällen den Unterschied von Arbeit als zyklische Mühe/Qual/Last gegenüber dem Werk/Erschaffen kennzeichnet – ist hinfällig, wenn die Werkstätigkeit selbst nicht mehr im Werk ihr Ziel und auch ihre Erfüllung findet, sondern bloß wegen des benötigten Lohnes erzwungen ist. Kant macht in der *Kritik der Urteilskraft* bei der Unterscheidung der freien Kunst zu der „Lohnkunst“ diesen Sachverhalt geltend, wenn er schreibt: „die zweite [die Lohnkunst betrachtet man] so, daß sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann.“²² Unser alltäglicher Gebrauch des Wortes Arbeit weist auf diesen Umstand hin, denn wir sprechen bei derselben Tätigkeit dann von Arbeit, wenn sie bezahlt wird und um des Lebensunterhalts willen getan werden muss, von der wir als Hobby sprechen, wenn sie freiwillig aufgesucht wird und keinen externen Leistungsansprüchen gehorchen muss, unabhängig davon, ob diese Tätigkeit nun Werke erschafft oder nicht. Arbeit ist als solche ‚verflucht‘, wenn sie es zum Zweck hat, Lebens-Mittel (z. B. Geld) zu erarbeiten ohne in der Arbeit selbst das Leben zu bereichern. Wenn sie bloß durch die Notwendigkeit des Lohnverdiensts bestimmt ist, stellt sie ein Mittel mit dem Zweck andere Mittel, nämlich Geld oder Lebensmittel, zu erarbeiten, dar. Erfüllung liegt dann weder in der Tätigkeit selbst noch in ihrem Werk, sondern Arbeit nimmt so strukturell die Form einer ‚schlechten Unendlichkeit‘ an, die das Erfüllen von Zwecken ebenso wie eine in sich zufriedenstellende Tätigkeit tendenziell unmöglich macht. Als solche ist sie Fluch und als solche bestimmt sie weitgehend die Arbeitsrealität selbst noch in saturierten westlichen Gesellschaften, die nicht mehr ernstlich mit materieller Not kämpfen müssten. Der Fluch der Arbeit aus Not schreibt sich ohne Not in entfremdete Produktionsverhältnisse fort.

Von ‚guter Arbeit‘ könnte gesprochen werden, wenn sie in ihrem Tun selbst das Leben bereichern und erfüllen würde. In diesem Sinne ist Arendts Rede vom „Segen der Arbeit“²³ zu verstehen; und als solche wäre sie eben nicht entfremdet, sondern würde einen natürlichen Bestandteil menschlichen Lebens, das im

²² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 2009, § 43, 188 f.

²³ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 126.

Rhythmus von Anstrengung und Erholung sich selbst genügt und Freude finden kann, bezeichnen.²⁴ Solche ‚gute Arbeit‘ wäre nicht mehr leicht zu unterscheiden von anderen Lebensvollzügen und verweist auf dieselbe Wurzel menschlichen Tätigseins, der auch das Spiel, der Genuss, die Unterhaltung, der Wettstreit und sogar die Ausprägungen der Liebe entspringen. Da ist es kein Zufall, dass gerade in denjenigen utopischen Entwürfen, die einen positiven Begriff der Arbeit antizipieren, wie etwa bei Fourier oder auch Marx²⁵, Arbeit letztlich mit anderen Regungen des Lebens identifiziert wird. Eine solche Identifikation der Arbeit mit dem menschlichen Leben überhaupt stellt aber nichts anderes dar als eine Ausprägung der Idee einer Abschaffung der Arbeit durch Arbeit, wie sie Arndt als Kennzeichen der Neuzeit formuliert hat.²⁶ Entfremdung, die Arbeit zu einem Fluch werden lässt und unseren herkömmlichen Begriff von Arbeit prägt, wird dagegen erstens durch die schiere Not erwirkt, die alles Tun unmittelbar auf das bloße Überleben abstellt, und zweitens durch erzwungene Fremdbestimmung in Sklaven- oder Lohnarbeit (und im weiteren Sinne durch hierarchisch organisierte Arbeitsteilung überhaupt), die das jeweilige Tun zum Zweck eines anderen (auch wenn dieser andere das Allgemeine selbst sein sollte) werden lässt.

Demgegenüber hat Gregor Dobler gezeigt, dass auch gänzlich monoton oder mühselig erscheinende Arbeiten, die durchaus die Kennzeichen der Entfremdung tragen, Freiräume bergen können.

Menschen versuchen stets, sich den Zumutungen ‚reiner‘ Arbeitsförmigkeit zu entziehen und den Raum ihrer Arbeit eigenständig gestaltbar zu halten. Sie tun dies vor allem auf zwei Arten: indem sie die Trennung der Arbeit von anderen Handlungsbereichen aufheben – vor allem von der Geselligkeit –, und indem sie innerhalb der vorgegebenen Arbeitsaufgabe ihren eigenen Arbeitsrhythmus finden. Beides sind Möglichkeiten, der reinen Zweckbestimmung zu entkommen und Arbeit damit in eine freie Handlung zu verwandeln, die nicht mehr spürbar unter dem Imperativ der Effizienz steht.²⁷

²⁴ Auf dieses freudvolle Wechselverhältnis verweist Arendt als Vollzugsmoment des natürlichen Lebens des Menschen, das sich in Arbeit und Fruchtbarkeit äußere (Vgl. Arendt, *Vita activa*, 127). Auch Kant weist der Arbeit gerade da einen positiven Gehalt zu, wo er sie als die Bedingung des Genusses der Ruhe bestimmt: „Der größte Sinnengenuß, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande der Ruhe nach der Arbeit.“ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Kants Werke, Akademie Textausgabe VII), Berlin 1968, 276.

²⁵ Charles Fourier geht in diesen Arbeitutopien sehr weit und entwirft Arbeitsformen, die Ausprägungen des Spiels und der Liebe darstellen. (Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt. Über die Freiheit in der Liebe. Über die Freiheit in der Arbeit*, hg. v. Daniel Guérin u. Marion Luckow, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977, 163–206). Marx hingegen stilisiert in expliziter Abgrenzung zu Charles Fourier das „Komponieren“ als beispielhafte Form freier Arbeit und weist den „Hirten-Zustand“ (es ist hier nicht zufällig von einem Zustand die Rede, der eben keine Unterteilung von Arbeit und Nichtarbeit erlauben würde) als eine Form der Arbeit aus, die noch nicht die Bedingungen verloren habe, Selbstverwirklichung für das Individuum zu sein (vgl. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, 512).

²⁶ Vgl. Arndt, „Arbeit und Leben“, 312.

²⁷ Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.),

Gerade diese Formen eines Entzugs von der reinen Arbeitsförmigkeit der Tätigkeiten können meines Erachtens als Strategien der Kompensation der Entfremdung durch Arbeit gedeutet werden. Sich trotz der Isolation der zweckgerichteten Arbeitsverrichtung einen zweckfreien gesellschaftlichen Raum zu schaffen, sich innerhalb der fremdbestimmten oder notwendig auferlegten Tätigkeiten selbstbestimmte Gestaltungsspielräume freizuhalten, bedeutet, dass gerade die Arbeit als Arbeit in den Hintergrund und das menschliche Leben in ihr hervortreten kann.

Das Augenmerk möchte ich nun auf eine andere Nuance des Komplexes Arbeit, Fluch und Natur richten. Es ist festzuhalten, dass Arbeit hier ausgehend von Christoph Türckes Interpretation des Fluchcharakters als ein ewig sich versagender und darum sich reproduzierender Vermittlungsversuch zwischen Mensch und Natur gedeutet wird. Es geht dabei also letztlich um Erfüllung, nämlich um ein erfülltes Leben, das mit sich selbst in Frieden, zufrieden und versöhnt wäre. Das Paradies wäre, nicht mehr auf ein anderes Leben hin zu arbeiten, oder um des Lebens willen arbeiten zu *müssen*, sondern im Leben *erfüllt zu sein*. Dann wäre „jedes Tun seliger Genuss“, was allerdings voraussetzt, dass „jede Entbehnung ausgeschlossen ist.“²⁸ Das Leben selbst, das versucht sich durch Arbeit zu konstituieren, vergeudet sich vielmehr in ihr. Im Arbeitskampf ums Überleben verliert stets das Leben; es wird mehr und mehr zum Mittel der Arbeit, die ihm doch hätte dienen sollen. Die Differenz von Geist und Natur, die Türcke zur Ausgangslage der fatal-tragischen Arbeit als Fluch erklärt, entfaltet im Sinne der kritischen Theorie ihr Gift im Verhältnis zur eigenen Natur, die als unerfüllte erfahren wird.²⁹ Der Mensch steht wesentlich aus, er harrt der Versöhnung mit der Natur und das heißt auch mit sich. So ist er zugleich sein eigenes Arbeitsprojekt, das es zu verwirklichen gilt, um endlich erfüllt und darum versöhnt leben zu dürfen.

Der Mensch, der realgeschichtlich von Entfremdung³⁰ geschlagen ist, was sich ihm wesentlich darin kundtut, dass er von der Arbeit lebt statt im Leben zu arbeiten, sorgt sich um sich selbst, nämlich um sein Menschsein, wesentlich

Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen, Berlin 2014, 53–67, 65.

²⁸ Vgl. Türcke, „Gottesgeschenk Arbeit“, 89.

²⁹ Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, 76. Dazu eine Entgegnung, die in diesem Zusammenhang sehr fruchtbar werden dürfte: Ute Guzzoni, „Das Glück der Lotophagen“, in: Guzzoni, *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg / München 2003, 77–92.

³⁰ Von einer realgeschichtlichen Entfremdung ist sowohl aus der Perspektive von Marx zu sprechen, der bei genauerer Hinsicht in der menschlichen Geschichte nichts anderes als entfremdete Arbeit ausmachen kann, als auch bei der marxkritischen Perspektive Arendts, die von einem „Sieg des animal laborans“ spricht, der zu einer „Weltlosigkeit [...] ohnegleichen“ (Arendt, *Vita activa*, 407 f.) geführt habe. Marx hat sich zwar gegen die Auffassung einer Notwendigkeit der Geschichte als durch einen *telos* im Sinne der Idee bestimmte gewandt, dennoch liegt in der materialistischen Wendung zu einer Geschichte der Klassenkämpfe zumindest res-

in einem utopischen Zugang. Der ‚Sündenfall‘ ist ein imaginärer Abfall des Menschen von einem versöhnten Verhältnis zu seiner Natur, welches ihm in der Entfremdung von dieser zu einem Versprechen seines Menschseins wird, das in einer noch ausstehenden Versöhnung zu suchen wäre. Natur wird dann im Grunde als schenkendes Gegenüber verstanden und nur in einem privativen Sinne als Sphäre des Mangels und der Not, der es ein Leben abzutrotzen gilt. Dies festzuhalten ist wichtig, weil man mehr davon erfahren kann, was der Fluch eigentlich bedeutet, der zur Arbeit antrieb. Er ist wesentlich durch eine Entfremdung begründet, nämlich das Fremdwerden der Natur als eine Sphäre des Mangels. Sie ist dann nicht Lebensraum oder Quelle des Lebens, sondern droht mit dem Tod und wird bestenfalls zur umstrittenen Ressource, die es sich mit aller Gewalt um des eigenen Überlebens willen anzueignen gilt. So sehr man sich abmühen mag, man wird sie nie ganz aneignen und beherrschen können – Versöhnung ist durch instrumentelle Arbeit nicht herzustellen, sie kommt nie an ihr Ziel, und darum erscheint sie innerhalb der Arbeitswelt als Utopie.³¹ Dagegen scheint ein Leben in Muße, wie es zum Beispiel durch Aristoteles als ideale Lebensform imaginiert wurde,³² bereits im Hier und Jetzt etwas von einer Versöhnung vorwegzunehmen. In Muße wäre man befreit sowohl von der Lebensnot, die zur Arbeit zwingt,³³ als auch von äußeren Zwecken, die es zu verwirklichen gilt. In Muße zu leben hieße demnach als Selbstzweck leben zu dürfen, das Leben um seiner selbst willen zu leben, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“³⁴ Wo Jagd, Angeln, Viehzucht und Kritik nicht um willen des Broterwerbs erzwungen, sondern aus Lust an ihnen selbst betrieben werden, nehmen sie einen selbstzweckhaften Charakter an, der mußevoll genannt werden darf.

Man kann nun etwas davon zu verstehen versuchen, was ein Leben jenseits des Fluches bedeuten würde. Konkrete Anhaltspunkte dazu findet man in einem anderen zentralen Motiv der jüdischen (und zum Teil auch christlichen) Überlieferung, nämlich den Vorstellungen und Regeln zum Sabbat. In einem fundamentalen Sinne und in einem religionsgeschichtlich komplexen Zusammenhang, den detailliert herauszuarbeiten den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, ist die Idee des Sabbats an die Idee der Versöhnung gebunden: Am Sabbat wird (1.) die Versöhnung mit der *Natur* gefeiert, an deren Vollendung in der Schöpfung dieser Tag erinnert. Sie darf am Sabbat weder als Ressourcenquelle noch als Arbeitsmaterial instrumentalisiert werden, sondern tritt explizit als

pektiv die Vorstellung von einer geschichtlichen Kontinuität eben solcher Antagonismen, durch die Arbeit zu einer entfremdeten werden muss. Vgl. Arndt, *Karl Marx*, 74 f.

³¹ Vgl. Arndt, „Arbeit und Leben“, 313.

³² Vgl. bspw. Aristoteles, *Politik*, übers. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012, 1326b15.

³³ Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1328b15.

³⁴ Karl Marx, *Deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlin 1978, 33.

schenkende Natur auf, die zwar genossen, aber auch geschont wird. Am Sabbat wird (2.) die Versöhnung mit dem *Mitmenschen* begangen, der im ökonomischen Treiben des Alltags zu einem Gegner und Kontrahenten zu geraten droht, und hier grundsätzlich durch die Regeln des strikten Handels- und Arbeitsverbots³⁵ und das Gebot des Teilens aus dem ökonomisch-antagonistischen Verhältnis in die Gemeinschaft der Gemeinde befreit wird. Doch es ist auch die Versöhnung des Menschen *mit sich selbst* (und seiner eigentlichen, gottgeschenkten Natur), die im Gebet, der Erinnerung und Reflexion stattfindet, aber ebenso auch in den sinnlichen Freuden des Essens, Trinkens und der zwischenmenschlichen Nähe zu einer Feier wird. (3.) Der Sabbat ist wesentliches Moment der messianischen Erwartung, die eine Versöhnung der Menschheit selbst und dieser mit Gott und seiner Schöpfung (Natur) antizipiert. Hieran knüpft sich ein spezifisch verändertes Zeitbewusstsein, nämlich die Idee, dass der Sabbat sowohl die messianische Zeit bruchstückhaft vorwegnimmt und zugleich die Ankunft des Messias durch die Sabbatfeier ermöglichen kann.

In diesem Sinne kennzeichnet Abraham J. Heschel den Sabbat:

Der siebte Tag ist der Waffenstillstand im grausamen Existenzkampf des Menschen, ein Waffenstillstand in allen persönlichen und sozialen Konflikten, Friede zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur, Friede im Menschen; ein Tag, an dem der Umgang mit Geld als Entweihung gilt, an dem der Mensch seine Unabhängigkeit bestätigt vor dem, was der oberste Götze der Welt ist. Der siebte Tag ist der Exodus aus Spannung, die Befreiung des Menschen aus seiner eigenen Verwirrung, die Einsetzung des Menschen zum Herrscher in der Welt der Zeit.³⁶

Ich möchte die eben benannten Motive zum Sabbat – als Ideen verstanden – herausarbeiten und verfolgen, wie sie geistesgeschichtlich wirksam wurden. In Absicht meiner Fragestellung muss das auch bedeuten, sie aus dem engeren Kontext eines religiösen Gebots und der zugehörigen religiösen Praxis zu lösen und aus philosophischer Perspektive auf einen weiteren ideengeschichtlichen Zusammenhang zu beziehen. Die Versöhnungsbestimmungen des Sabbats haben Parallelen zu anderen abendländischen Konzepten, wie dem der Kontemplation, das die „Einsicht“ enthält, „daß Glück und Freiheit unabtrennbar von Erkenntnis sind und sich nur dort einstellen, wo der Fluch der Arbeit nicht wütet“³⁷, und der

³⁵ Hier wird Arbeit von bloßer Tätigkeit, die auch Mühe bereitet, abgegrenzt. Arbeit ist als wesentlich zweckgerichtetes, planvolles und herstellendes Tun gekennzeichnet, insbesondere solches, das in Natur eingreift und diese umformt. Der Handel wird insbesondere durch das Verbot unterbunden, Gegenstände an andere Orte zu bringen. Vgl. Erich Spier, *Der Sabbat* (Das Judentum. Abhandlungen und Entwürfe für Studium und Unterricht, Bd. 1, hg. v. Peter von der Osten-Sacken, Institut Kirche und Judentum), Berlin 1989, 31–39.

³⁶ Abraham J. Heschel, *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, übers. v. Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1990, 26.

³⁷ Türcke, „Gottesgeschenk Arbeit“, 92. Zu der Verknüpfung von Sabbat und Kontemplation siehe auch: Louis Jacobs, „Sabbath“, in: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, hg. v. Fred Skolnik u. Michael Berenbaum, Bd. 17, Detroit 2007, 616–622, 619.

bereits angesprochenen Muße. Dass ich hier von einer *Idee* des Sabbats spreche, soll anzeigen, dass es mir nicht um eine theologisch-liturgische oder religionsgeschichtliche, judaistische oder historische Untersuchung des Sabbats geht. Ich möchte die drei Versöhnungsebenen des Sabbats herausarbeiten, um zu zeigen, dass sie in ihrer Konstellation eine Idee ausmachen, die zumindest im Abendland geistesgeschichtliche Wirkung entfaltete. Ich werde mich dabei in erster Linie auf Autoren der Moderne stützen, die sich einerseits in einer sozialrevolutionären Schlagrichtung auf den Sabbat bezogen und andererseits im Sabbat eine Reflexionsoberfläche zu zentralen philosophischen Themen des 19. und 20. Jahrhunderts ausgemacht haben.³⁸

2. Die Schriftstellen zum Sabbat

Die zentralen alttestamentarischen Stellen zum Sabbat sollen hier kurz charakterisiert und damit eine Übersicht über dessen Zentralmotive gewonnen werden. Diese Übersicht orientiert sich nicht an philologischen und textexegetischen Diskursen, sondern nimmt selbst schon eine interpretative und selektive Sichtung vor, die auf die im weiteren Text ausgewiesenen Motive fokussiert ist.

³⁸ Zu den Autoren im zweiten Sinne sind vornehmlich Hermann Cohen und Franz Rosenzweig zu rechnen. Da der Einwand gemacht werden könnte (und wurde), man verfremde die Absichten dieser Autoren, wenn man das Motiv des Sabbats, das sie in ihren einschlägigen Werken geltend machen, aus dem Kontext ihrer spezifischen religiösen Praxis löse, möchte ich von vorneherein deutlich sagen, dass ich beide Autoren nicht als religiöse Schriftsteller, sondern als Philosophen lese. Das macht den Versuch durchaus legitim, sich auf ihre Gedanken zum Sabbat zu stützen, auch wenn diese in einem weiteren, den Umfang religiöser Praxis verlassenden Zusammenhang thematisch werden. Hermann Cohen hat das Werk, das hier immer wieder herangezogen wird, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* genannt und umschreibt die „Vorschrift“ dieses Buches wie folgt: „Die Vernunft soll offenbar die Religion unabhängig machen von den Beschreibungen der Religionsgeschichte. [...] Der Begriff der Vernunft soll erst den Begriff der Religion erzeugen. Immer ist der Begriff das selbstständige Problem, das dem Problem der Entwicklung zur Voraussetzung dienen muß.“ (Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978, 3) Ich denke, es widerspricht durchaus nicht der Absicht Cohens, das Motiv des Sabbats nach seinem Ideengehalt zu befragen und auf allgemeiner Ebene seine ethischen Implikationen aufzuzeigen. Franz Rosenzweig wird in dem Aufsatz *Das neue Denken*, das als eine nachträgliche Einführung zum *Stern der Erlösung* (der hier zentrale Text) bezeichnet wird, noch deutlicher, was die Frage betrifft, ob sein Buch als ein „jüdisches Buch“ zu begreifen sei: „Er [Stern der Erlösung] ist überhaupt kein ‚jüdisches Buch‘ [...]. Er macht auch nicht den Anspruch eine Religionsphilosophie zu sein – wie könnte er das, wo das Wort Religion überhaupt nicht darin vorkommt! Sondern er ist bloß ein System der Philosophie.“ (Franz Rosenzweig, „Das neue Denken“, in: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glaube und Denken*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Reinhold u. Annemarie Mayer, Den Haag 1976, 139–161, 140) In diesem Sinne beziehe ich mich auf Textstellen aus dem *Stern der Erlösung*, wobei ich frei heraus gestehen will, dass ich den Gedanken dieses ungemein tiefgehenden und außerordentlich komplexen „Systems der Philosophie“ kaum gerecht werden kann. Das ist aber nicht der außerreligiösen Lesart, sondern der Beschränktheit dieses Zugangs im Aufsatzformat geschuldet.

Im Buch Exodus 16 befindet sich das Volk Israel in der Wüste Sinai, die es nach der durch Flüche und Plagen erfüllten Flucht aus Ägypten zu durchqueren hatte, um ins gelobte Land zu gelangen. Das Volk Israel war zuvor in Ägypten als Knechte, Sklaven, Arbeiter verdingt – Ägypten wird vielsagenderweise als Sklavenhaus betitelt, und diesem das Versprechen gegenübergestellt, die Hebräer würden „nach einem Land, gut und weit, nach einem Land, Milch und Honig träufend“ (Ex. 3,8) geführt. Schon hier wird das Thema Arbeit im Kontrast zu einer schenkenden, „Milch und Honig träufenden“ Natur zentral. Doch das Sklavenhaus hatte augenscheinlich bei aller mühevollen Zwangsarbeit doch zumindest den einen Vorteil, dass dort für das Überleben gesorgt war. Zumindest erschien es dem Volke Israel nun, da es in der kargen Wüste weilte, doch recht idyllisch an den Tischen ihrer Herren, denn

Sie murrten, alle Gemeinschaft der Söhne Jisrael, gegen Mosche und gegen Aharon in der Wüste. / Die Söhne Jisrael sprachen zu ihnen: / Wer gäbs, wir wären gestorben im Land Ägypten durch SEINE Hand, / als wir saßen überm Fleischtopf, / als wir Brot zur Sättigung aßen! / Denn ausgeführt habt ihr uns in die Wüste, / all dieses Gesamt Hungers sterben zu lassen! (Ex. 16,3)

Die Freiheit könnte, so die Befürchtungen des Volkes Israel, bitter erkaufte sein durch den Hungertod, in den Mose und Aaron sie geführt hatten. Erstaunlicherweise reagierte ER sehr fürsorglich auf diese Existenzangst, die sein Volk murren und zweifeln ließ, denn ER entgegnete sogleich:

Da, ich lasse euch Brot vom Himmel regnen, / ausziehen soll das Volk und lesen: die Tagesmenge an ihrem Tag, / damit ich es prüfe, obs in meiner Weisung geht, oder nicht. / Aber am sechsten Tag soll es sein: / wenn sie vorrichten, was sie einbringen, / wird es ein Doppeltes sein gegen das, was tagtäglich sie lesen. (Ex, 16,4–5)

Und so ging es denn auch in Erfüllung, „am Abend wars, / das Wachtelvolk stieg auf und überfüllte das Lager“ (Ex 16,13) und am Morgen, wenn sich der Tau verzog, fand das Volk Brot (Manna) auf der Wüstenerde.

Selbst die Wüstennatur gibt hier ohne zu fordern, keine Arbeit ist vonnöten; das Volk murt – schon fliegen die Wachteln auf den Teller und das Brot entspringt der Erde. Es bedarf nicht der sklavischen Arbeit, um zu essen; dies sollte dem Volk Israel nun klar werden, das gewohnt war, über ‚Fleischtopfen‘ zu sitzen, die den Lohn darstellten, für den sie im Sklavenhaus geschuftet hatten. Der Herr, ihr Gott, dagegen sollte geben, ohne Zwangsarbeit zu fordern. Aber eines forderte er umso vehementer, nämlich dass jeder nach seinem „Eßbedarf“ (Ex. 16,16) von den freien Gaben sammle und nicht darüber hinaus auf den nächsten Tag hin horten solle. Doch wie es nun mal so ist mit den durch die Sklaverei furchtsam gewordenen Krämerseelen: „aber sie hörten nicht auf Mosche, sondern ließen davon auf den Morgen übrig; da würrte Maden hervor und stank. Mosche ergrimte über sie.“ (Ex, 16,20) Für den Versuch, sich ein Mehr einzuheimsen, folgt unmittelbar die Strafe in Form von Fäulnis

und Madenbefall. Keiner sollte sich etwas anhäufen und ein Mehr haben im Vergleich zu seinen Nächsten. Umso stutziger wurde das Volk, als sich eine Unregelmäßigkeit einstellte:

Sie lasen es Morgen um Morgen, jedermann nach seinem Eßbedarf, / wurde aber die Sonne heiß, schmolz es. / Doch am sechsten Tag geschahs, / daß sie Brot ein Doppeltes lasen, zwei Metzen für einen. / Alle Fürsten der Gemeinschaft meldeten es Mosche. / Er sprach zu ihnen: / Das ist es, wovon ER geredet hat: / Morgen ist ein Feiern, Feier in Heiligung IHM. / Was ihr backen wollt, backt, was ihr kochen wollt, kocht, / und allen Überschuß legt euch hin zu Verwahr auf den Morgen. (Ex 16, 21–23)

Doch am siebten Tag geschahs, / welche vom Volk zogen hinaus um zu lesen, aber sie fanden nichts. / ER sprach zu Mosche: / Bis wann weigert ihr, meine Gebote und meine Weisungen zu wahren! / Seht, / Er hat euch ja die Feier gegeben, / darum gibt er euch am sechsten Tag Brot für ein Tagpaar. / Bleibt jeder an seiner Stelle, / wegziehn soll nimmer jemand von seinem Ort am siebenten Tag. (Ex 16, 27–29)

Die hier statthabende Stiftung des Sabbats eröffnet dem Volk Israel eine Ökonomie, die weder auf Arbeitsteilung – und das heißt auch nicht auf Lohn- bzw. Zwangsarbeit – noch auf einer Vorratswirtschaft basiert, die in der Lage wäre, Waren, Werte und schließlich Reichtum zu akkumulieren. Vielmehr handelt es sich um eine Ökonomie des unmittelbaren Genusses und der „Feier“. In diesen positiven Geboten des Aufsammelns und Genießens der Gaben der Natur, die eigentlich noch gar keine Gebote sind, sondern vielmehr eine „Weisung“, liegen bereits auch Verbote, die keine Verbote sind, sondern die Konsequenzen aus einer Missachtung der Genussanweisungen darstellen: Das Brot verfault und wird von Maden zerfressen.

Nehmen wir das Wort ‚Ökonomie‘ in seinem griechisch-antiken Sinn ernst, dann handelt es sich hierbei vielleicht noch nicht einmal um ökonomische Verhältnisse, insofern diese die Haushaltsführung von mehr oder weniger autarken und dem Ideal der Subsistenzwirtschaft gehorchenden *oikoi* meinen. Hier handeln nicht Patriarchen, Kleinkönigen gleich, auf dem Versammlungs- und Handelsplatz³⁹ ihre öffentlichen Angelegenheiten mit- und gegeneinander aus, was sie in ein Verhältnis ewigen Wettstreits treten lässt, sondern hier wird jedem einzelnen nach seinem je unterschiedlichen ‚Eßbedarf‘ frei gegeben. Eigentlich handelt es sich auch nicht um eine Gabe, ein Geben und Nehmen, einen Waren- oder einen Opfertausch, sondern vielmehr bereits um ein echtes Geschenk der Natur und mithin ihres Schöpfers.⁴⁰ Dieser verlangt nicht mehr, als nach den

³⁹ Vgl. Christoph Türcke, *Mehr. Philosophie des Geldes*, München 2015, 94 ff.

⁴⁰ Diese Interpretation versucht bewusst den Sabbat außerhalb der ansonsten zentralen gesellschaftlichen Tauschverhältnisse anzusiedeln, ihn als eine Alternative zu interpretieren. Dabei möchte ich nicht abstreiten, dass die historischen Gesellschaften dennoch im Wesentlichen von diesen Tauschstrukturen bestimmt waren. Vgl. zu Tausch und Opfer: Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, übers. v. Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke u. Roland Voullié, München 1991, 211 ff.

jeweiligen Bedürfnissen zu nehmen und am siebten Tage gemeinsam zu feiern. – Und feiern heißt hier: Sich nicht um das Einsammeln der benötigten Speisen kümmern zu müssen, nicht wegziehen zu müssen, sondern das reichhaltig Gebackene und Gekochte zu genießen und dabei ohne Mühe gemeinsam ein Fest zu begehen. In diesem unbeschwerten Vergnügen selbst scheint es zu liegen, „in Heiligung IHM“ zu feiern. In diesem Feiern, das sich keineswegs wie ein asketisches Ritual oder eine Meditation darstellt, sondern sich den Menschen als ein vergnügliches, genussvolles Feiern verspricht, wird Gott geehrt ohne ihm zu opfern. Die Heiligung geschieht durch das Feiern selbst, das ein gemeinschaftliches Vergnügen bedeutet. Man huldigt Gott am Sabbat, indem man sich der Gaben der Natur und der Freuden des gemeinsamen Müßiggangs erfreut. Es liegen Indizien vor, dass der Sabbat ein sehr früher Weg ist, um aus der Logik des Opfers⁴¹, von Gabe und Gegengabe, von Schuld und Entsühnung auszubrechen und Humanität zu verwirklichen im Genuss der Gaben der Natur und der Feier in Gemeinschaft jenseits der Not.

Man muss, um diese Feier in Gemeinschaft noch besser zu verstehen, auf das ökonomische Motiv eingehen, das in der Lage zu sein scheint, den Sabbat ganz der Sphäre der Ökonomie zu entziehen. Wir haben es mit einem Moment ökonomischer Transzendenz zu tun, wenn wir davon hören, wie es geregelt sein kann, die Sicherung des Lebensnotwendigen auf eine solche Weise zu ermöglichen, dass die Feier keiner Ökonomie gehorchen muss. Wenn die griechischen Heroen schmausen – und das machen sie auf eine für diätversengte Gemüter unserer Zeit neiderweckend ausschweifende Weise – dann gerne zum Ritual der Hekatombe, der Opferung von 100 Rindern an die eifernden Götter. Und mag es nun nicht immer um 100 Rinder gegangen sein, jedenfalls wurden den Göttern die Lenden des Opfertieres mit Fett umwickelt dargebracht, während die feiernden Heroen sich an den Schenkeln und übrigen Fleischresten gütlich taten.⁴² Hierin liegt eine Ökonomie verborgen und eine sich daran nährend Hierarchie: Wie Nietzsche sah⁴³, liegt in all den Formen der religiösen Unterwerfung und Opferung zugleich ein Schuldvertrag verborgen, der im Opfer die Schuld für vergangenes Unrecht oder eine künftige Bevorteilung auszulösen

⁴¹ Die Überwindung des Opfers ist ein zentrales Moment im Werk Th. W. Adornos, der die Utopie seines Denkens als „opferlose Nichtidentität des Subjekts“ (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1984, 277) bezeichnet. Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* bringt er das Opfer mit der List des Betrugs (vgl. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften [GS] 3, 67) und der Ausbeutung in zwanghaften Arbeitsverhältnissen (GS 3, 24) in Zusammenhang.

⁴² Vgl. die ausführliche Opferszene in Homer, *Ilias*, 2. Gesang, übers. v. Hans Rupé, Düsseldorf / Zürich 2001, 420.

⁴³ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin / New York 2012, 327–333. Dazu auch Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg / München 2015, 201 ff.

trachtet – und wer zahlt, der bestimmt.⁴⁴ So sind es die Heroen, die mit den Göttern Schuldscheine tauschen und sich damit die Ehre erwirken, die Ersten zu sein und am Opferschmaus teilzuhaben. Ökonomie und Hierarchie bestimmen hier den Feierschmaus.

Ganz im Gegensatz dazu die Feier des Sabbats: Er ist durch eine Entökonomisierung und eine Enthierarchisierung gekennzeichnet. Ein jeder des ganzen Volkes jenseits aller Rangunterschiede, gleichgültig von welchem Stamm, sammelt für seine Familie je nach seinem „Eßbedarf“ Wachteln und Manna. Kein Tausch vollzieht sich hier, keine Waage kommt ins Spiel und weniger noch ein allgemeines Äquivalent: Brot liegt auf der Erde, das Geflügel flattert in den Topf. Und als ob uns dieser Text die Worte Proudhons „Eigentum ist Raub“⁴⁵ vorwegnehmen wollte, wird derjenige ‚bestraft‘, der versucht, das Geschenkte zu horten und aufzusparen, zu akkumulieren.

Diese Dimension einer sozialrevolutionären Gesetzgebung⁴⁶, die sich durch die Vermeidung ökonomischer Ungleichheit auszeichnet, zeigt sich in aller Deutlichkeit an den zu den Sabbatregeln zu zählenden Gesetzen über das Sabbat- und Erlassjahr:

Den Gastsassen quäle nicht: / ihr selber kennt ja die Seele des Gasts, / denn Gastsassen wart ihr im Land Ägypten. /

Sechs Jahre besäe dein Land und heimse seinen Ertrag, / aber aufs siebente ablockre es von dir und laß ihn hingebreitet, / daß essen die Dürftigen deines Volks / und ihren Überbleib esse das Wild des Feldes. / So tu deinem Weinberg und deinem Ölgarten. /

Ein Tagsechst wirk deine Werke, / aber am siebenten Tag feiere, / damit ausruhe dein Ochs und dein Esel / und eratme der Sohn deiner Magd und der Gast. (Ex., 23, 9–12)

Mit dem Sabbat tritt ein Gebot höchster Humanität auf, einer Humanität, die sich noch auf den Ochs und den Esel erstreckt, die dem Fremden wie den Knechten zu Gleichheit verhelfen und zur Wohltat werden soll. Die Natur selbst wird Gegenstand der schenkenden Fürsorge durch den Sabbat, so wird noch das „Wild des Feldes“ bedacht. Hier sei eigens darauf hingewiesen, dass in diesen Geboten zum Sabbat eine Umkehrung stattfindet: Das Volk, dem auf der Flucht aus der

⁴⁴ Vgl. Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 24. Dazu auch: David Graeber, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart 2012.

⁴⁵ Vgl. Pierre-Joseph Proudhon, *Was ist Eigentum? Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*, übers. v. Alfons Fedor Cohn, Berlin 1896, 1. Proudhon hatte sich übrigens auch mit der Frage nach dem Sonntag beschäftigt und bereits 1839 aufgrund eines Preisausschreibens als einen ersten Beitrag zur Nationalökonomie Überlegungen zu der sozialen Bedeutung des Sonntags angestellt. Vgl. Pierre-Joseph Proudhon, *De l'Utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Besancon 1839.

⁴⁶ Hermann Cohen spricht von einem „ethischen Sozialismus“, „der die mosaische Gesetzgebung des Armenwesens durchzieht, und der im Sabbat seinen programmatischen Ausdruck erlangt. Der Kampf der Propheten gegen die Könige, die Fürsten und die Reichen ist nur die Fortführung dieses das ganze biblische Judentum beherrschenden Grundmotivs.“ Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978, 303.

Sklaverei die Schöpfung Gottes Manna und Wachtel geschenkt hatte, schenkt nun gerade durch das Ruhen und Ablassen von der Arbeit der Natur wiederum. Dieses ‚wiederum‘ ist aber nicht als Reziprozität zu verstehen, nicht als ein Tauschverhältnis, sondern vielmehr als eine Feier, die wiederum statthaben soll. Mit dem Sabbat trat eine Feier der Unbekümmertheit in die Welt. Er dient nur der Freude und dem einmütigen Genuss⁴⁷, der keine Hierarchien kennt, Knecht und Fremde schätzt und mit der Natur in Harmonie zu treten vermag.

Die Freude ist ein begründeter Rechtstitel für dieses Feste. [...] Der Sabbat ist das Zeichen der Freude, die über den Menschen aufgehen wird, wenn alle Menschen in gleicher Weise frei und dienstbar sein werden, in gleicher Weise Anteil haben an der Lehre, an der Wissenschaft, ihrer Erforschung und ihrer Erkenntnis, wie an den Arbeiten um das tägliche Brot.⁴⁸

Man huldigt hier Gott durch den Genuss der Feier selbst, die es möglich macht, eine Aussöhnung und Versöhnung von Entzweitem – Herr / Knecht, Eigenem / Fremden, Mensch / Natur – zu erwirken. Das Volk sollte sich durch das Feiern des Sabbats immer wieder selbst befreien, so wie es bereits einmal von der Sklavenarbeit in Ägypten befreit wurde. Dazu war es notwendig, ökonomisch begründete Hierarchieverhältnisse aufzuheben.⁴⁹

Am Ende von je sieben Jahren sollst Du Ablockerung machen. / Dies ist die Sache der Ablockerung: / Ablockern soll jeder Schuldherr den Borg seiner Hand, den er / seinem Genosse borgte: / nicht mehr darf er eintreiben bei seinem Genossen, seinem / Bruder, / denn ausgerufen hat man Ablockerung IHM. (Deut., 15, 1–2)

Und die Feier des Landes sei euch zum Essen: / dir und deinem Knecht und deiner Magd / und deinem Löhner und deinem Beisassen, die bei dir gasten, / und deinem Vieh und dem Getier, das in deinem Land ist, / sei all sein Ertrag, zu essen. (Lev., 25, 6–7)

Mit dem gemeinsamen, alle Grenzen überschreitenden Essen von der Schöpfung, ohne dieselbe zu bearbeiten, mit dieser Feier tritt eine Einmütigkeit des Lebendigen ein, die nicht zu Unrecht als eine messianische Hoffnung (dazu später ausführlich) verstanden wurde. So war auch die Regelung, die über dieses Sabbatjahr noch hinausging und in jedem fünfzigsten Jahr ein Erlassjahr zu begeben gebot, insofern schon messianischen Charakters, als dort die Knecht-

⁴⁷ „Gutes Essen und Trinken gehört nämlich zu den Wonnen des Sabbat.“ Spier, *Der Sabbat*, 40.

⁴⁸ Cohen, *Religion der Vernunft*, 529.

⁴⁹ Erich Spier bezeichnet den Sachverhalt auch, wenn er gerade das Brachliegen-Lassen des Ackers und Überlassens an die Tiere und Armen neben dem Schuldenerlass als eine Versicherung der Freiheit versteht: „In der Verlagerung vom Brachjahr zum Erlassjahr zeichnet sich der Übergang von der Agrar- zur urbanen Gesellschaft ab. Beiden liegt dasselbe Motiv zu Grunde: die Bewahrung der Freiheit im Land, die Israel durch den Exodus gegeben wurde, genauer: die Bewahrung der ökologischen und ökonomischen Bedingungen der von JHWH geschenkten Freiheit.“ Spier, *Der Sabbat*, 21.

verhältnisse zwischen Menschen nicht bloß in der Feier aufgehoben, sondern tatsächlich real-gesellschaftlich⁵⁰ ausgelöst, erlöst wurden (Vgl. Lev., 25, 7–24).

Hier treten bereits die beiden Zentralmomente auf, die den Sabbat begründen und die der Sabbat verbindet. So ist die gesellschaftliche Befreiung von Knechtverhältnissen immer auch ein Gedenken an die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens und macht diese Befreiung zu einem tatsächlich sich ständig erneuernden Geschehen der Befreiung Israels durch sich selbst von der auf Arbeitsverhältnissen beruhenden Ungleichheit. Die Natur, die diese Befreiung durch ihr freies Schenken des Essens ermöglicht und hier tatsächlich sehr generös daherkommt, wird aber im zweiten Moment noch eingehender bedacht, nämlich im Motiv des Ruhetages von der Schöpfung.

Gott sah alles, was er gemacht hatte, / und da, es war sehr gut. / Abend ward und Morgen ward: der sechste Tag. /

Vollendet waren Himmel und Erde, und all ihre Schar. / Vollendet hatte Gott am siebenten Tag seine Arbeit, die er machte, / und feierte am siebenten Tag von all seiner Arbeit, die er machte. /

Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, / denn an ihm feierte er von all seiner Arbeit, die machend Gott schuf. / Dies sind die Zeugungen des Himmels und der Erde: ihr Erschaffensein. (Gen., 1,31–2,4)

Ausgehend von dieser Textstelle zum Sabbat kann nun näher auf den Aspekt der Versöhnung mit der Natur eingegangen werden, der gerade für die Frage nach der Aufhebung des Fluchcharakters der Arbeit bedeutend ist.

3. Versöhnung mit Natur

In den unterschiedlichen Interpretationen des Schöpfungsmythos wird auf den Umstand Wert gelegt, dass der Sabbat, der geheiligte siebte Tag, die Vollendung der Schöpfung bedeutet: „Der Sabbat ist der Traum von Vollendung, aber nur ein Traum. Und erst indem er dies beides ist, wird er wirklich der Grundstein des Lebens, und grade als Fest der Vollendung seine immer erneuerte Schöpfung.“⁵¹ Die Frage, wie Vollendung gerade im Ruhen und Feiern gelegen sein kann, ist relevant für die Klärung des Verhältnisses von Sabbat und Muße.

Zwei unterschiedliche Tätigkeitsformen treten hier zueinander in Bezug. Vorherhand handelt es sich beim Schöpfungsakt um ein abschließbares und darin zweckgebundenes Hervorbringen, um eine Form der *poiesis*. Erst im Ansehen und Für-gut-Befinden und dann schließlich in der Ruhe des Sabbats wird eine Vollendung erwirkt, die gerade nicht in einem Tun oder Herstellen besteht, sondern durch ein in sich ruhendes Feiern das Geschaffene erst in eine Eigenständigkeit entlässt. Durch diese Vollendung im Sabbat ist die Schöpfung mehr

⁵⁰ Vgl. Spier, *Der Sabbat*, 21.

⁵¹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, 348.

als einmal Geschaffenes, in Form Gesetztes; sie ist nämlich zugleich in sich selbst lebendig als eine „immer erneuerte Schöpfung“ und findet darin ihre stete Vollendung.⁵² Vollendung meint also keine Fertigstellung, sondern eine Form sich stets erfüllenden Wirkens, die reinste Form selbstzweckhafter Tätigkeit.

Es macht in dieser Interpretation also ganz den Anschein, als ob die spezifische Eigenständigkeit, Lebendigkeit und Freiheit, in die die Schöpfung gegenüber Gott entlassen wird, gerade durch den Sabbat als ein Ruhen und Lassen erwirkt wird. Man könnte sagen, die Schöpfung wird durch die göttliche Feier des Ruhens von einer *natura naturata* zu einer *natura naturans*.⁵³ Schelling hat das Wort vom „Sabbat der Natur“ geprägt, was auf eben den Umstand hinweist, dass hier eine selbstzweckhafte Tätigkeitsform (analog zur Selbsterkenntnis) vorliegt, die ein in sich vollendetes und darum in sich ruhendes Wirken beschreibt.

Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben diese göttliche Verwirrung und unfassliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben sie mit dem Verstande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbat der Natur einführen, in die Vernunft, wo sie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet. Denn in dem Maß, als wir selbst in uns verstummen, redet sie zu uns.⁵⁴

Das Vollenden der Schöpfung ist ein selbstzweckhaftes Wirken, in dem das Betrachten der Werke diese selbst stets erneuert und mit Leben beseelt – etwas, was ein Handwerker und Arbeiter keineswegs durch seine Hände Arbeit und im Schweiß seines Angesichts zu Wege bringt. Der Sabbat kann nicht einfach als eine Funktion begriffen werden, sondern stellt als Feier einen Selbstzweck dar, der andere Verrichtungen zu seinen Mitteln degradiert.⁵⁵ So ist es eine frappierende Verkennung des Begriffs des Sabbats, wenn Hegel in *Der Geist des Christentums* schreibt:

Aber sehr charakteristisch ist die Feier jedes siebten Tages; Sklaven muß dies Ausruhen von der Arbeit willkommen sein, ein Tag des Nichtstuns nach sechs mühevollen Tagen; aber für sonst freie, lebendige Menschen sich einen Tag in einer bloßen Leerheit, in einer untätigen Einheit des Geistes zu halten [...] konnte nur dem Gesetzgeber eines Volkes einfallen, dem die traurige, ungefühlte Einheit das Höchste [ist] [...].⁵⁶

⁵² Vgl. dazu auch Heschel, *Der Sabbat*, 78.: „Wir lernen, daß Schöpfung nicht ein Akt ist, der sich irgendwann einmal ein für allemal ereignet hat. Der Akt, durch den die Welt entsteht, ist ein kontinuierlicher Prozeß.“

⁵³ „Das gesuchte Verhältnis der Welt zum Schöpfer war, wie wir sahen, für die Welt nicht ihr ein für allemal Geschaffensein, sondern ihr fortgesetztes Sichoffenbaren als Kreatur.“ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 133.

⁵⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Von der Weltseele“, In: *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, Bd. 1, hg. v. Manfred Schröter, München 1958, 446.

⁵⁵ „Er [der Sabbat als Friede] macht alle sonstigen Zwecke der Natur und des Geistes zu seinen Mitteln.“ Cohen, *Religion der Vernunft*, 529.

⁵⁶ Gerog Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*, Werke in 20 Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 1, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970, 286.

Wenn man Nietzsches Worten vertrauen darf, dass Hegels Gott „sich selbst innerhalb der Hegelischen Hirnschalen durchsichtig und verständlich wurde“⁵⁷, ist es kein Wunder, dass dort der Sabbat wenig gilt, der christlich-hegel'sche Sonntag aber umso mehr. So schreibt Hegel rund 20 Jahre später bei seiner Antrittsvorlesung in Berlin 1818:

Verkehr mit der Philosophie ist als der Sonntag des Lebens anzusehen; es ist eine der größten Institutionen, daß im gewöhnlichen bürgerlichen Leben die Zeit verteilt zwischen Geschäften des Werktages, der Interessen der Not, des äußerlichen Lebens, Mensch versenkt in die endliche Wirklichkeit, und einem Sonntag, wo der Mensch sich diese Geschäfte abtut, sein Auge von der Erde zum Himmel erhebt, seiner Göttlichkeit, Ewigkeit, seines Wesens sich bewusst wird – der Mensch arbeitet die Woche durch um des Sonntags willen, hat nicht den Sonntag um der Wochenarbeit willen.⁵⁸

Der Sonntag ist für Hegel also Selbstzweck und göttlich, während der Sabbat in seiner antijudaistischen Frühschrift eine bloß sklavische Funktion der Ent-Lee- rung darstellen soll. Schelling bezichtigt dagegen gerade Hegels Gott des ziel- und fruchtlosen Aktivismus: „er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbat findet, er ist der Gott, der immer nur tut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann.“⁵⁹

Auch wenn Schelling der Hegel'schen Philosophie mit dieser Kennzeichnung wohl kaum gerecht wird, so weist sie doch auf eine grundsätzliche Problematik hin, die sich mit der Frage nach dem Tun und Ruhen, mit Arbeit und Sabbat verbindet. So gibt sich die Philosophie bei Hegel meist nicht als Sonntagsbeschäftigung aus, sondern als „Arbeit des Begriff“⁶⁰. Dies ist keine bloße Metapher, denn Hegel optiert damit explizit für ein Verständnis der Philosophie, das diese nicht als Betrachtung und Kontemplation versteht, sondern als die Entfaltung- arbeit des Geistes bestimmt, der auch in seinen Worten ‚nie in Ruhe ist‘⁶¹ und sich in der ungeheuren „Arbeit der Weltgeschichte“⁶² selbst setzt. Philosophie ist Wirklichkeit, indem sie die Wahrheit des absoluten Geistes verwirklicht, d. h. durch Begriffsarbeit erkennt. Die Schöpfung ist nur scheinbar geschieden von Gott, eigentlich aber ein Moment von dessen Selbstvollzug als Entäußerung und Aufhebung der Entäußerung des absoluten Geistes in sich.

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, in: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin / New York 2012, 243–334, 308.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften (1818–1831). Voran gehen: Heidelberger Schriften (1816–1818)*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1997, 56.

⁵⁹ F. W. J. Schelling, „Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen (1827)“, in: *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, Bd. 5, hg. v. Manfred Schröter, München 1959, 71–270, 230.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 3, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, 65.

⁶¹ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 18.

⁶² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 34.

Darin hat es meinem Dafürhalten nach seine Bewandnis, dass der Sabbat keinen besonderen Stellenwert in Hegels Denken einnimmt, denn er ist der Tag, an dem geruht wird, um die Schöpfung zu lassen, d. h. in der ein Unterschied stehen gelassen wird, der nicht in Unruhe⁶³ versetzt, weil er nicht durch Arbeit vermittelt und aufgehoben werden muss. Arbeit hat im Zu-sich-Kommen des Absoluten als „selbstbewusste Freiheit, die in sich ruht, und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen lässt, sondern mit ihm versöhnt ist“⁶⁴, einen endgültigen Zweck, der die (Natur)Geschichte zu ihrem *telos* führen würde. Doch um diese Versöhnung zu erwirken, ist für Hegel „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen“⁶⁵ essentiell, und er bestimmt darin unsere geschichtliche Wirklichkeit als eine durch Entfremdung gekennzeichnete, die zur Arbeit nötigt. Somit kann man Schellings Einwand gegen Hegel insofern nachvollziehen, als hier tatsächlich alles dadurch in Unruhe versetzt ist, dass jedes Andere und Unterschiedene als Fremdes verstanden wird, das seiner Entfremdung enthoben werden muss, um versöhnt zu werden. Nichts darf stehen gelassen, sondern alles muss integriert werden. In diesem Sinne ist hier kein Neues zu denken, weil alles Andere im Vorhinein als Entfremdetes der Identifikation anbefohlen ist. Das eigentlich Neue in der Hegel'schen Dialektik wäre deren Stillstand in der versöhnten Selbstverwirklichung des Geistes, der darin vielleicht zum Sabbat und Sonntag fände. Selbst Schopenhauer bezieht sich für seine Verhältnisse fast euphorisch auf die Idee einer Ruhe vom Getriebensein, die der Sabbat verkörpert: „wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“⁶⁶ Franz Rosenzweig rekurrierte explizit auf Schelling, wo er das Moment der Freiheit der Schöpfung thematisiert, deren Verwobenheit mit Offenbarung und Erlösung er im Sabbat verkörpert sah.⁶⁷

⁶³ „Diese Unruhe aber ist das Selbst“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 26) Mit Recht kann man hier darauf verweisen, dass Kierkegaard gerade diese das Andere, die grundlegende Differenz, nicht stehen-lassenden Form des Selbstverhältnis als Verzweiflung bestimmt hat (vgl. Sören Kierkegaard, *Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, übers. v. Walter Rest, Günther Jungbluth u. Rosemarie Lögstrup, hg. v. Hermann Diem u. Walter Rest, München 2005, 99 ff.). Der Sabbat ist gerade in dem Sinne eine Wohltat, dass er die Verzweiflung eines inflationären Selbstverhältnisses durch Ruhen und Lassen zu heilen oder wenigstens zu mildern versucht.

⁶⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 25 f.

⁶⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 24.

⁶⁶ Arthur Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung* 1, Halle a.d.S. 1900, 212.

⁶⁷ Rosenzweig stellt sein Hauptwerk den *Stern der Erlösung* explizit in die Tradition von Schellings Weltalterphilosophie (vgl. Franz Rosenzweig, „Das neue Denken“, in: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glaube und Denken*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Reinhold u. Anne-Marie Mayer, Den Haag 1976, 139–161, 148), wo er im Ablauf der Sabbatfeier die wechselseitige Verwobenheit von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als Gewinn einer eigentlichen Form lebendiger Zeitlichkeit ausmacht (vgl. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 346 ff.). In ähnliche Richtung interpretiert auch Heschel, *Der Sabbat*, wenn er darauf hinweist, dass „Sabbat und Ewigkeit eins sind“ (58), was den Menschen in eine neue Zeitlichkeit versetzt, die den Menschen

Wie Unrecht Hegel mit seiner Behauptung hatte, der Sabbat diene nur als Auszeit von der sklavischen Arbeit und könne von keinem freien und tüchtigen (männlichen) Bürger gewünscht werden, zeigt sich auch daran, dass hier die Tätigkeit, nach welcher der Schöpfer „ruht“⁶⁸, nicht im Mindesten den Charakter derjenigen Arbeit hat, die als Fluch erscheint, und an deren Befreiung am Sabbat neben der Schöpfungsvollendung gedacht wird. Das Erschaffen ist eben kein Arbeiten, sondern ein Ins-Leben-Rufen und Als-Gutes-Anschauen, und hat hier mehr von dem Glück, das einen Künstler erfüllt, wenn er in den Prozessen der ‚Kreativität‘ schließlich sein Werk vor Augen bringt und es für gut befindet. Es kommt darin sozusagen zu einem eigenen Stand und setzt sich in der Betrachtung und im Stehenlassen jeweils noch einmal neu ‚ins Werk‘: Es ist eine Form der *energeia*, die im *ergon* als Ruhen und Lassen *fortwirkt*.⁶⁹ Das Ruhen am Sabbat ist keine Erholung und keine Regeneration, sondern ein Ins-Leben-Erwecken durch mühevoll betrachtendes Seinlassen. Tatsächlich ist das Lassen, Ruhen und Feiern eine spezifische Art, wie etwas Lebendiges erwirkt, wie etwas ins Leben entlassen wird und dort als Leben, als Schöpfung in sich selbst schwingt, sich als Leben feiert. Dieses Feiern ist aufs Engste mit dem Leben in Verbindung gebracht, wenn dieses sich nicht als Kampf verstehen möchte, sondern davon weiß, dass es nur um seiner selbst willen sich vollzieht, wegen des Lebens gelebt wird und darum gefeiert werden soll. So schreibt auch Erich Fromm in seiner Interpretation der Bibel über den Sabbat:

Er ist zu einem Tag der Freude und des Vergnügens geworden [im Gegensatz zu seinem Ursprung in Babylon]. Essen, Trinken, geschlechtliche Liebe neben dem Studium der Bibel und religiöser Schriften waren in den vergangenen zweitausend Jahren kennzeichnend für die jüdische Sabbatfeier.⁷⁰

Ein zweites, wichtiges Indiz, das den Schöpfungsakt von Arbeit unterscheiden lässt, liegt aber in der Bestimmung der Arbeit als (stets unvollkommener) Versuch, den Widerspruch zur Natur zu versöhnen. In den Schöpfungstagen ist noch kein Keil zwischen Mensch und Natur getrieben, der bekanntlich dem

dazu anhält so zu „leben und handeln, als ob das Schicksal der Zeit von einem einzigen Augenblick abhinge“ (61).

⁶⁸ Das Ruhen wird von Buber / Rosenzweig als Feiern übersetzt und meint das hebräische Wort, das eigentlich eine Verbalform von Sabbat ist. Also ‚ruhen‘ oder ‚feiern‘ ist selbst ein ‚sabbaten‘. Vgl. dazu: Ina Willi-Plein, „Anmerkungen zu Wortform und Semantik des Sabbat“, in: *Zeitschrift für Althebraistik* 10 (1997), 201–206.

⁶⁹ In der Reformation scheint in der Konzeption eines ‚geistlichen Sabbats‘ eine Konsequenz aus dieser Tätigkeitsform gezogen worden zu sein. Dort ist nämlich der Mensch als das Werk Gottes, als Geschöpf gerade in eine eigene Art der Passivität gestellt, die aber kein Unbewegtsein meint, sondern im Ruhen von den eigenen Werken, die Möglichkeit erblickt durch Gott bewegt zu werden, für was der Sabbat entsteht. Vgl. dazu: Jürgen Kaiser, *Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutungen des Sabbats in der Reformation*, Göttingen 1996, 24 ff.

⁷⁰ Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, übers. v. Liselotte u. Ernst Mickel, Hamburg 1980, 160.

Mythos nach erst mit dem Sündenfall eintritt. Die Versöhnung mit Natur ist erst dann anzustreben, wenn die Natur wesentlich fremd geworden, entfremdet ist.

An dieser Stelle ist es ratsam, die Ebene des religiösen Mythos zu verlassen, um zu verstehen, inwiefern das Motiv einer Versöhnung mit Natur für uns lebensweltlich relevant ist. Ich möchte mich dabei auf Marx beziehen, mit dem sich der Begriff der Entfremdung herleiten lässt.

Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.⁷¹

Von Entfremdung spricht hier Marx also nicht im Sinne einer Entfremdung des Geistes von der Natur als der sinnlichen Außenwelt, die bei Hegel als eine produktive Entfremdung und Entäußerung verstanden werden muss und als Selbstverwirklichungsmoment des Geistes erscheint. Hegel hat nach Marx zwar „den gegenständlichen, den wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit“ begriffen und darin die Arbeit als das „sich bewährende Wesen des Menschen; [doch] er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. [...] Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt ist die abstrakt geistige.“⁷²

Die Entfremdung des Menschen zur Natur liegt nicht in seiner Geistigkeit begründet, wo Arbeit als Vermittlungsprozess zwischen Geist und Natur, als Aufhebung der Entäußerung des Geistes in Natur verstanden würde, sondern in der negativen Seite der Arbeit, der Seite, wo sie nicht den Menschen zum Resultat hat, sondern seine Entfremdung von der Natur und seiner Tätigkeit nur fortschreibt. Der Mensch müsste in der Natur als seinem „unorganischen Leib“⁷³ kein fremdes Gegenüber vor sich haben, sondern könnte mit ihr ein harmonisch vermitteltes Ganzes bilden, wäre er nicht durch die Entfremdung seiner Arbeit sich selbst gegenüber fremd. Die Arbeit selbst ist es also, die den

⁷¹ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, Berlin 1968, 533.

⁷² Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 574.

⁷³ Ausführlich: „Die Natur ist der *unorganische Leib* des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 516.

Menschen von der Natur entfremdet und zwar eine spezifische Arbeit, nämlich die sklavische Lohn- oder Zwangsarbeit. Die Entfremdung wird dabei von Marx auf fünf Ebenen thematisiert⁷⁴, sie meint (1) eine Entfremdung von den Produkten wie (2) den Naturgegenständen, den Materialien der Arbeit, (3) von der Produktionstätigkeit selbst, der die Menschen ohnmächtig wie einer fremden Macht gegenüberstehen und (4) sich selbst fremd werden; zuletzt (5) entfremdet sich darin der Mensch aber noch von der eigenen Wesensnatur als Gattung:

Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form.⁷⁵

Nun wird auch klar, weshalb man gerade im Kommunismus von einer Versöhnung mit Natur sprechen kann. Hier wird der Mensch sowohl mit seiner eigenen Natur als auch der äußeren Natur versöhnt, indem die Entfremdung durch sklavische Arbeit, d. h. arbeitsteilige Arbeit zur Wertschöpfung und Eigentumbildung anderer, endet. Humanismus und Naturalismus sind im Kommunismus dasselbe.

Hier lässt sich sehen, wie prägnant die den Sabbat begründenden Erzählungen auf eben dieses Motiv zu sprechen kommen. Zum einen ist es die Vollendung der Schöpfung durch ein feierndes Lassen, an die der Sabbat erinnert. Aber vielmehr ist es auch ein Auflösen der Feindschaft zur Natur, in die der Mensch durch den Sklavenzustand entfremdeter Arbeit geraten ist, an die der Sabbat beim Auszug aus Ägypten mahnt. Der Fleischtopf ist das Mahl, das der Sklaventreiber gibt, um die Sklaven zu der Arbeitskraft zu befähigen, die er für sich instrumentalisieren kann. Den Befreiten hingegen scheint die Natur auf Geheiß Gottes frei heraus zu geben, sie ist ihnen nicht mehr fremd. Dort wird gegessen, um zu arbeiten. Hier wird gegessen, um zu leben. Dort ist die Natur Gegenstand der Bearbeitung für fremde Zwecke und wird dem Menschen darin fremd und unmenschlich (so wie er sich in dialektischer Folgerichtigkeit selbst gegenüber auch fremd wird). Hier gibt sich die Natur frei, so dass sich der Mensch nicht nur der Natur, sondern auch seines natürlichen Lebens erfreuen kann. So wundert es auch nicht, dass die Natur so grundsätzlich im Erlassjahr bedacht wird, denn, um mit Marx zu sprechen, sie macht zusammen mit dem Menschen einen Organismus aus.⁷⁶ Am Sabbat wird also auf ein harmonisches Verhältnis mit der Natur rekurriert, es wird in einem utopisch-messianischen Sinne angemahnt und beschreibt den

⁷⁴ Vgl. dazu Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 515f.

⁷⁵ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 516.

⁷⁶ „Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 516.

Menschen als grundsätzlich natürlichen.⁷⁷ Das Naturverhältnis, das der Sabbat aufruft, ist ein Mußeverhältnis⁷⁸, insofern das natürliche Leben sich hier als Selbstzweck verstehen lässt, das ohne äußere Anforderungen und Zwecksetzungen frei um seiner selbst willen sich vollzieht.

Wenn man sich aus den angeführten Stellen des Alten Testaments vergegenwärtigt, in welcher Weise Natur im Bezug zum Menschen thematisiert wird, dann können wir diese gewaltlose, (un-)organische Zusammengehörigkeit als eine Form des Gegebenseins der Natur für den Menschen und des In-Natur-Seins des Menschen durch ein Lassen und Genießen von Natur kennzeichnen. Der berühmigten Formulierung, in der Gott dem Menschen die Natur gab, um sie zu beherrschen, – Buber / Rosenzweig übersetzten sie mit „bemächtigen“, was mir hier sinniger erscheint – folgt diese Stelle:

Da gebe ich euch / alles samensäende Kraut, das auf dem Antlitz der Erde all ist, / und alljeden Baum, daran samensäende Baumfrucht ist, / euch sei es zum Essen, / und allem Lebendigen der Erde, allem Vogel des Himmels, allem was auf Erden regt, darin lebendes Wesen ist, / alles Grün des Krauts zum Essen. (Gen., 1, 24)

Die Naturdinge erfordern hier keine Beherrschung, um genossen werden zu können; man muss sie lediglich auflesen, sich ihrer „bemächtigen“, ohne sich den Mühen aussetzen zu müssen, die in der Beherrschung der Natur durch Arbeit zu liegen scheinen. Es wird stets betont, dass diese Naturdinge lebendig sind und sich fortpflanzen, „samensäend“ sind. Diese Betonung weist darauf hin, dass die Natur sich von alleine herstellt, regeneriert und dem Menschen in Form von Naturgaben, den Früchten der Natur, gegeben ist. Diese lebendige, sich darbietende Natur muss man *lassen*, um sie *genießen* zu können. Und so verhält es sich ja auch mit dem Manna beim Auszug aus Ägypten; es kommt von selbst, man muss es nur je wieder der Erde entspriessen lassen, anstatt es anzusammeln und einer Vorratswirtschaft zu unterwerfen. Und schließlich wird noch im Erlassjahr das Feld ruhen *gelassen* und dem Wild *überlassen*. Der Sabbat scheint also gerade darin eine Versöhnung mit der Natur zu bezeichnen, indem die Natur in spezifischer Form gelassen und genossen wird. Dieses genießende Lassen ist dann ein Feiern, das die Menschen zueinander in das Verhältnis einer Versöhnung bringt. In diesem Sinne schrieb Erich Fromm:

⁷⁷ Das Verhältnis zu Natur in der alttestamentarischen Überlieferung kann und soll hier nicht geklärt werden. Es geht hier lediglich darum aufzuzeigen, dass in der Versöhnungsidee, die der Sabbat aufruft, ein positiver Begriff von Natur impliziert ist. Vgl. Heschel, *Der Sabbat*, 26.

⁷⁸ „Also auch die christlich intendierte Sprengung der Natur kann nicht umhin, Kategorien wie Mai, Bildnisse, Gewächse, Farben in ihren Sabbat zu transponieren, damit er nicht nur eine Auswendigkeit wie lauter Inwendigkeit, sondern ebenso eine Inwendigkeit wie lauter Auswendigkeit sei. Wie sehr mag erst eine weniger oder anders transparent gewordene Beziehung zur Natur die Maße an dem unauslöschbaren Pastorale bewahren. [...] Erst tätige Maße auf allen Gebieten bringt einer aufgeschlossenen, einer nicht nur sub specie des Betriebs abgebildeten Natur näher; menschliche Freiheit und Natur als ihre konkrete Umgebung (Heimat) bedingen sich gegenseitig.“ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1982, 1078–1080.

Es handelt sich nicht um Ruhe per se in dem Sinne, daß man jegliche physische oder geistige Anstrengung meidet; es geht um eine Ruhe im Sinne der Wiederherstellung vollständiger Harmonie zwischen Menschen und zwischen Mensch und Natur. Nichts darf zerstört und nichts aufgebaut werden; der Sabbat ist ein Tag des Waffenstillstands im Kampf des Menschen mit der Natur. [...] Am Sabbat lebt der Mensch als hätte er nichts, als verfolge er kein Ziel außer zu sein, das heißt seine essentiellen Kräfte auszuüben – beten, studieren, essen, trinken, singen, lieben.⁷⁹

4. Versöhnung der Menschen

In diesen Worten Fromms weist sich eine erste und wesentliche Form der menschlichen Versöhnung aus, die mit der Versöhnung von Menschen und Natur eng verbunden ist, nämlich die Versöhnung des Menschen mit sich selbst. „Am Sabbat lebt der Mensch als hätte er nichts, als verfolge er kein Ziel außer zu sein, das heißt seine essentiellen Kräfte auszuüben – beten, studieren, essen, trinken, singen, lieben.“⁸⁰ Der Mensch wird also in der Qualität des Sabbats „essentiell“, er kommt in sein Wesen bzw. entspricht seinem Wesen; er hat kein Ziel, außer zu sein, und meint damit einen Selbstzweck. Kant machte die Form der Selbstzweckhaftigkeit zum Nukleus seiner Moralphilosophie, wenn er die Würde des Menschen darauf beruhen sieht, dass er als „Zweck an sich selbst“⁸¹ bestehe. Der Mensch soll sich als einen Zweck begreifen, der auf keine anderen Zwecke mehr zurückgeführt werden kann, wenn er denn als Mensch begriffen und nicht als bloßes Mittel seiner Menschlichkeit beraubt wird, wie das gerade in den sklavischen Instrumentalisierungen der Arbeitskraft als Produktionsmittel der Fall ist. Aber was macht der Mensch, wenn er nicht gerade entmenslicht ist, d. h. arbeitet? Nach Fromm betet, studiert, isst, trinkt, singt und liebt er. In diesen freien, da selbstzweckhaften Tätigkeiten entfaltet sich nun das Wesen des Menschen nicht, weil es durch diese Tätigkeiten bestimmt wäre, sondern weil diese jeweils Formen darstellen, in denen der Mensch sich selbst zum Zweck hat.

Kant hat diese Form der Selbstzweckhaftigkeit im Begriff der Würde des Menschen thematisiert und konzeptionell zu einer Metaphysik der Sitten ausgebaut, die den Menschen zu einem Bürger im Reich der Zwecke werden lassen sollte. Sie begründet sich auf der Vernunftbegabung des Menschen und stellt in erster Linie eine Pflicht und Achtung gegenüber dem Gesetz dar. Von Feier, Genuss und Freude ist hier nicht viel zu hören. Einen Anklang dessen erhält man dagegen bei einem anderen Denker des Selbstzwecks, bei Aristoteles. Hier liegt gerade

⁷⁹ Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, übers. v. Brigitte Stein, Stuttgart 1976, 58.

⁸⁰ Fromm, *Haben oder Sein*, 58.

⁸¹ Vgl. bspw. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Bernd Kraft u. Dieter Schönecker, Hamburg 1999, 53.

das höchste Glück (*eudaimonia*) in einer Struktur sich selbst erfüllender Praxis geborgen. Ein Tun, das sich stets selbst erfüllt, versetzt den Menschen in Glück und Zufriedenheit. Dieses Tun ist bei ihm durch die Muße, den steten Sonntag im Leben des freien Griechen, gewährleistet und besteht in höchster Weise in der *theoria* als einer dem Göttlichen anverwandten Form des in sich erfüllenden Tuns. Kant wird der Selbstzweck zur Pflicht und Aristoteles zum Glück des Theoretikers. Dem Sabbat scheint aber tatsächlich der ganze Mensch, nicht nur der aristokratische, geistige und vernunftbegabte zum Selbstzweck zu werden in einer Feier, die auch im Vernunftgebrauch, dem Studium und dem andächtigen Gebet besteht, aber ebenso im Essen, Trinken, Singen und Lieben. Der Sabbat wird dem Menschen (vor Gott) zu einer egalitären, sinnlichen und geistigen Feier des menschlichen Lebens selbst. Er hat das Zeug dazu, die Tradition des abendländischen, leibfernen Geistesadels zu revolutionieren und dem Menschen um seiner selbst willen nicht bloß die Philosophie anzuempfehlen, sondern ebenso den Genuss von Speise, Trank und die Feier unter Gleichen.

Überhaupt scheint der Sabbat mit dem Vorsatz aufzutreten, diejenigen Unterschiede in der Gesellschaft aufzuheben, die mit der Distinktion von Geistesarbeit und körperlicher Arbeit einhergehen und auf deren volkswirtschaftlichen Ungleichheit gerade die wirkmächtigen Konzepte von Muße (*scholē*) und Theorie (*theoria*) beruhen.⁸²

Der Sabbat hat den ersten Schritt vollzogen, der den Weg weist für die Aufhebung der Teilung der Arbeit in Werkarbeit und Geistesarbeit. Der Sabbat ist das Zeichen der Freude, die über den Menschen aufgehen wird, wenn alle Menschen in gleicher Weise frei und dienstbar sein werden, in gleicher Weise Anteil haben an der Lehre, an der Wissenschaft, ihrer Erforschung und ihrer Erkenntnis, wie an den Arbeiten um das tägliche Brot.⁸³

Wenn es zu euphorisch ist zu glauben, dass sich mit dem Sabbat ein „Kampf der Propheten gegen die Könige, die Fürsten und die Reichen“⁸⁴ historisch hätte

⁸² Sohn-Rethel hat das Entstehen der Philosophie und deren abstrakt begrifflichen Denkens mit dem Aufkommen des Münzgeldes in einer zunehmenden Aneignungsgesellschaft in engen Zusammenhang gebracht. (Vgl. Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim 1989, 94 ff.) Somit behielt Aristoteles mit seiner Meinung Recht, dass Theorie der Muße bedürfe, die wiederum nur durch Sklaverei dauerhaft zu gewähren war: „In der Schlüsselfrage, wie die großen Sklavenhalter zum Beispiel Athens am Besitz ihrer Sklaven reich wurden, ohne sie nach der Art kommerzieller Unternehmer zu verwenden, entscheide ich mich für die Mutmaßung Max Webers, daß sie ihre Sklaven, die sie in Kriegszügen oder auf dem Sklavenmarkt auf Delos erworben hatten, vermieteten an Metöken, die ihre Werkstätten für die Herstellung von Waffen, Kosmetika, Keramik, Mobiliar, Schuhe etc. mit ihnen betrieben, zum Teil bis zu 30 und mehr in einer Werkstatt. Die griechischen Eigentümer der Sklaven blieben also Rentner und konnten sich ihrer aristokratischen Muße als *χαιοιγαθοι* erfreuen.“ (Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, 101 f.) Der Sabbat ist gerade zu dieser Form geistig-körperlicher Distinktionsverhältnisse als sozialrevolutionäre Alternative zu verstehen.

⁸³ Cohen, *Religion der Vernunft*, 528 f.

⁸⁴ Cohen, *Religion der Vernunft*, 303.

durchsetzen können, so ist das von Cohen benannte revolutionäre und soziallegale Motiv dennoch ideengeschichtlich und konzeptionell mit der Idee und den Gesetzen des Sabbats in ungeheuer deutlicher und konsequenter Weise mit-überliefert und wirksam geworden. So stellt, wie oben beschrieben, der Sabbat eine Transzendierung ökonomischer Verhältnisse dar, die gerade darin als eine Freiheit zu beschreiben ist, dass sie sich nicht an das Eigentum band: „Diese revolutionären Denker, die hebräischen Propheten, erneuerten die Vision der Freiheit, der Ungebundenheit durch Besitz, und sie protestierten gegen die Unterwerfung unter Götzen, die das Werk von Menschenhand waren.“⁸⁵

Gerade weil der Sabbat den Menschen in der Feier wesentlich als Selbstzweck setzt und darin in sein Wesen bringt, ihn essentiell sein lässt, darf dieser Akt kein Privileg sein. Wenn Aristoteles schreibt: „Soviel ist nun klar: Für einige gilt, daß sie von Natur entweder frei oder Sklaven sind, und für diese ist es vorteilhaft und gerecht, als Sklaven zu dienen“⁸⁶, dann ist damit bereits gesagt, dass manche Menschen von Natur aus keine Selbstzwecke darstellen, sondern dass ihr Zweck ist, von anderen, „Besseren“, benutzt zu werden, die dann mit ihrer Mußzeit Philosophie und Politik betreiben.⁸⁷ Für ein Volk, das den Sabbat wesentlich als Erinnerungsfest an die Befreiung aus der Sklaverei versteht, ist eine solche Begründung eines natur- und wesensmäßigen Sklaventums schwer erträglich. Es muss gerade für sich und jeden einzelnen Menschen die Würde der Selbstzweckhaftigkeit behaupten. Gerade auch darum ist es grundlegend, dass an dieser Feier und in der Hoffnung auf einen messianischen Sabbat der Zukunft die Unterschiede, die sich durch Besitz, Schulden, Arbeitsteilung und soziale Herrschaft ergeben haben, ausgeräumt werden: Schulden werden aufgelöst, Knechtverhältnisse aufgehoben, Eigentum aufgeteilt. Und in diesem Sinne gilt der Sabbat sogar insbesondere für die Arbeiter und Armen, denn nur dadurch, dass sie erhoben werden, kann das Menschsein als Menschsein gefeiert werden, ohne Schaden zu nehmen. „Der Sabbat ist nicht sowohl des Menschen wegen da, wie es im Talmud (Mechilta) und im Evangelium (Marc, 2, 27) heißt, sondern vornehmlich des Sklaven, des Arbeiters wegen.“⁸⁸

Der Sabbat bringt die Dimension der Versöhnung zwischen Menschen auf, insofern ihre Beziehung grundsätzlich der Vermittlung bzw. Entfremdung durch die ökonomische Sphäre enthoben wird. Sie können sich ganz im kantischen Sinne als Selbstzwecke verstehen, weil sie sich nicht als ökonomische Faktoren behandeln dürfen. Auch hier könnte wiederum auf Marx verwiesen werden, der das eigentumslose Gesellschaftsverhältnis als die Grundlage versteht, ein menschliches Dasein zu führen:

⁸⁵ Fromm, *Haben oder Sein*, 59.

⁸⁶ Aristoteles, *Politik*, übers. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012, 1255a.

⁸⁷ Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1255b15.

⁸⁸ Cohen, *Religion der Vernunft*, 499.

Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache* um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist.⁸⁹

Dieser hier bei Marx dem zukünftigen Kommunismus zugeschriebene Zustand einer Versöhnung der Menschen in einem menschlichen Dasein ohne Eigentum hat seine evidenten Entsprechungen im Sabbatgebot, wie insbesondere Moses Hess, ein früher Weggefährte von Marx, der ihn mit dem Kommunismus in Berührung brachte⁹⁰, darlegt. Darauf gehe ich später näher ein. An dieser Stelle ist es aber wichtig zu betonen, dass in diesem Versöhnungsmoment des Sabbats nicht nur die Menschen Israels gemeint sind, sondern die Menschen als Menschheit. Es geht um Humanität. So sieht das wenigstens niemand geringerer als Franz Rosenzweig, der die Zeremonie der Ausrufung der ‚Einheit des Einen‘ wie folgt beschreibt:

[...] und wir wissen, daß dieses Ausrufen mehr ist als ein flüchtiges Wort, daß in ihm, indem der Einzelne also das ‚Joch des Himmelreichs auf sich nimmt‘, die ewige Einigung Gottes mit seinem Volk, seines Volks mit der Menschheit geschieht. Das alles klingt mit in dem Gebet des Sabbatnachmittags in dem Hymnus auf das eine Volk des Einen.⁹¹

Dieser die Menschheit betreffende Charakter des Sabbats ist nicht verwunderlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es bei der Überwindung der ökonomischen Ungleichheit und dem Setzen des Menschen als Selbstzweck in einer Feier des menschlichen Lebens um Vollkommenheit geht, die, wie Cohen unten anmerkt, der hebräischen Sprachwurzel nach Frieden bedeutet. Dieser Friede meint nicht nur einen Waffenstillstand im Kampf mit der Natur und unter den Menschen, wie Fromm das ausgedrückt hat,⁹² sondern eine echte Versöhnung – und das hieße Aufhebung – derjenigen antagonistischen Verhältnisse, die überhaupt Waffen erfordern. In messianischer Erwartung wird eine andere Welt mit dem Sabbat antizipiert, in der die Verhältnisse nicht von einem Überlebenskampf bestimmt werden, der die Menschen untereinander zu Kontrahenten werden lässt. Wo um das Leben nicht gekämpft, sondern es gefeiert wird, da herrscht Friede – und zwar gleichermaßen Seelenfriede wie Friede zwischen den Menschen. Man mag

⁸⁹ Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEW 40, 540.

⁹⁰ Vgl. Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, übers. v. Thomas Atzert, Friedrich Griese u. Karl Heinz Siber, München 2013, 108.

⁹¹ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 347.

⁹² Vgl. Fromm, *Haben oder Sein*, 58.

dieses Motiv des Friedens zwar anstößig naiv finden und darauf verweisen, dass sich Menschen auch ohne Not streiten, bedrohen und ermorden – und behält damit auch Recht. Dennoch zeichnet sich gerade der Friede durch seine Konkretion vor anderen Idealen aus. In Frieden zu sein wünscht sich jeder, der es nicht ist, und ersehnt das selbstzweckhafte Glück eines Daseins, das im Frieden zugleich Freiheit und Gerechtigkeit konkret verwirklicht vorfände. Adorno hat die Idee des ewigen Friedens einmal mit den Worten Maupassants „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen“ untermalt und dann durch die Worte Hegels gegen dessen Intention ergänzt: „sein sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung“⁹³. Ein solcher Begriff des Friedens gilt Adorno als der der „erfüllten Utopie“ am nächsten kommende abstrakte Begriff.⁹⁴ Er bezieht seine Überzeugungskraft von dem Glück, das von der Vollkommenheit ausstrahlen müsste, welche das natürliche und ‚tierische‘ Leben des Menschen in Frieden belassen könnte, so dass der menschliche Geist frei wäre von den Zwängen, dieses zu ‚bearbeiten‘ und zu bändigen.

Hier ist es interessant, sich Hegels Interpretation des Sündenfalls zu vergegenwärtigen:

Wir haben anzuerkennen, daß dies die *Folgen der Endlichkeit* sind, aber andererseits ist das gerade die *Hoheit* des Menschen, im Schweiß des Angesichts zu essen, durch seine Tätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Tiere haben dies glückliche Los (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht; der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicherweise notwendig ist, zu einer Sache seiner Freiheit empor.⁹⁵

Das glückliche Los der Tiere wäre, folgt man Adorno und seinem eigenen Glückinstinkt, auch ein Glück für Menschen. Von Freiheit lässt sich bei der schweißtreibenden, notwendigen Arbeit nur sprechen, wenn diese Freiheit jemand anderem als dem notgeplagten Individuum zukommen sollte, wie z. B. der Gesellschaft im Ganzen, der Menschheit oder dem sich verwirklichenden Geist. Ein solcher Fortschritt im Ganzen hin zur menschlichen Freiheit ist aber auch bei bestem Willen bis dato nicht festzustellen; die entfremdete Arbeit hat sich in globalen Konflikten universal durchgesetzt und die Naturbeherrschung bis zur drohenden globalen Katastrophe hin ausgebaut – und ist dennoch nicht in Freiheit umgeschlagen. Das Konzept des Friedens hat das Potential, diesem Konzept expansiver, teleologischer Freiheit eine Idee der Freiheit sorglosen und aktuell sich erfüllenden Lebens entgegenzustellen, welches das Glück der Tiere nicht vermissen müsste.

⁹³ Theodor. W. Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, 179.

⁹⁴ Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, 179.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II., Werke in 20 Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 17, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, 77.

Wo bei Aristoteles Friede der Muße nur in Analogie beigeordnet wird⁹⁶, da wäre der Sabbat selbst ein Friede, real und in messianischer Erwartung.⁹⁷ Als eigentlicher Handlungs- und Geschichtszweck wird Friede sowohl in messianischer als auch in real-gesellschaftlicher Form durch den Sabbat reflektiert. Friede meint hier die Aussöhnung mit der Natur, den Seelenfrieden, den realen Frieden in der Gesellschaft durch die Überwindung ökonomischer Antagonismen und den messianischen Frieden als einer Versöhnung der Menschheit mit sich und mit Gott.

Die Wiedereroberung, welche dem Sabbat gelungen ist, kann die Hoffnung, die Zuversicht nicht sinken lassen, daß diese Freude kein leerer Wahn sei, und daß der Friede, der in dieser Freude ausstrahlt, eine Grundkraft des Menschengeschlechts sei und bleiben werde. Unter allen Tugendwegen dürfte der Friede die gewaltigste Zaubermacht sein, und es widerspricht dieser Auffassung nicht, daß diese Macht des Friedens so sehr umstritten und angezweifelt wird: sie ist eben die innerlichste, die geheimste, daher die am wenigsten offenbare Macht des menschlichen, des geschichtlichen Bewußtseins. [...] Er bedeutet ja in der hebräischen Sprachwurzel die Vollkommenheit, und sie ist der Zweck und das Ziel des Menschen. So ist auch der Friede der Zweck des Menschen. Er macht alle sonstigen Zwecke der Natur und des Geistes zu seinen Mitteln. Er ist eigentlich der Geist der Heiligkeit. Der Friede als der Zweck des Menschen ist der Messias, der die Menschen und die Völker von allem Zwiespalt im Menschen selbst schlichtet und endlich die Versöhnung für den Menschen erwirkt mit seinem Gotte.⁹⁸

5. Geschichtlich-messianische Versöhnung der Menschheit

Auf den Zusammenhang von Natur und der Versöhnung von Menschen verweist auch Moses Hess. Er ging so weit, das Verhältnis von Schöpfung und Sabbat umzukehren. Der Sabbat erkläre sich nicht aufgrund des Schöpfungsmythos, sondern vielmehr sei die Schöpfungsgeschichte wegen des Sabbats tradiert worden: „Die biblische Schöpfungsgeschichte ist nur wegen des Sabbaths gegeben worden.“⁹⁹ Hess geht davon aus, dass die Natur im Schöpfungssabbat zu ihrer Vollendung gekommen sei und in dieser Vollendung nun in der Figur eines gesetzesmäßigen ewigen Kreislaufes schwinde. Doch damit habe erst eine geschichtliche Schöpfungsarbeit begonnen, die die Menschheit in eine messianische Versöhnung versetzen soll.

⁹⁶ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther Bien auf der Grundlage der Übersetzung v. Eugen Rolfes, Hamburg 1985, 1177b.

⁹⁷ Damit ist ein theologisch bzw. utopisch geprägter Begriff des Friedens angesprochen, der weit über das bloße Ausbleiben kriegerischer Handlungen hinaus auf ein seelisches und geschichtliches Heil verweist. Ihn genauer zu diskutieren ist hier nicht der Raum. Vgl. z. B. Cohen, *Religion der Vernunft*, 515–533.

⁹⁸ Cohen, *Religion der Vernunft*, 529.

⁹⁹ Moses Hess, *Rom und Jerusalem. Briefe und Noten*, Leipzig 1899, 66.

Als die Schöpfung der natürlichen Welt mit jener des höchsten organischen Wesens der Erde, mit dem Menschen, vollendet war, und der Schöpfer seinen Natursabbath feierte, da erst fingen die Werktage der Geschichte an, da erst begann die Schöpfungsgeschichte der socialen Welt, welche ihren Sabbath nach der Vollendung der ganzen weltgeschichtlichen Arbeit, in der messianischen Weltepoche feiern wird.¹⁰⁰

Die beiden bereits benannten Handlungs- bzw. Ereignisformen werden hier wiederum relevant. Die zweck- und werkorientierte Handlungsebene tritt einer zyklisch in sich schwingenden Prozessualität entgegen, die nicht in einem Werk ihre Vollendung findet und darin endet, sondern sich in einer dauernden Vollendung verwirklicht. So findet das werkorientierte Schaffen in der „immer erneuerten Schöpfung“ der lebendigen Natur seine Vollendung, während das Naturwesen Mensch sich gerade daran macht, aus diesem zyklischen Prozess auszubrechen, dem es zugehört, und die Naturordnung zu sprengen, indem es geschichtlich tätig wird. Die Geschichte wird somit in den Augen von Hess zur zweiten Schöpfung, die noch nicht zu ihrer Vollendung im Geschichtssabbat gefunden hat. So ist der Mensch gleichsam in zwei Prozessformen eingebunden, die ihm unterschiedliche Dimensionen eröffnen. Das Naturwesen Mensch steht im Anspruch ewiger Gesetze, nämlich denen der Natur, die sowohl ewig sind, da sie unveränderlich bestehen im Sinne einer Gesetzlichkeit der *aeternitas*, als auch ewig sich wiederholende Prozesse beschreiben, bei denen sich das Rad der Natur niemals endend weiterdreht im Sinne einer *semperitudo*. Durch das Vollendetsein der Schöpfung hat sie Anteil an Ewigkeit; zugleich ist sie dabei aber auch immer schon am Ende; im ewigen Kreislauf unveränderlicher Gesetzlichkeit gibt es im Ganzen nichts Neues und alles individuell Geborene, Neue ist zugleich dem sicheren Tod geweiht, der es ‚gleichmacht‘. Erich Fromm sieht nun gerade im Sabbat auch eine Feier, die dem Tod des Naturwesens Mensch die Feier des Lebens entgegenzustellen in der Lage ist:

Aber insofern der Mensch ein Tier mit einem Körper ist, der den Naturgesetzen unterworfen ist, ist er ein Sklave der Zeit und des Todes. Die Babylonier suchten den Herrn über die Zeit durch Selbstkasteiung zu besänftigen. Die Bibel unternimmt mit ihrer Auffassung vom Sabbat einen völlig neuen Versuch, das Problem zu lösen: Indem sie die Einmischung in die Natur einen Tag lang unterbricht, schaltete sie die Zeit aus; wenn es keine Veränderung, keine Arbeit, keine Einmischung des Menschen gibt, so gibt es auch keine Zeit. Anstelle eines Sabbats, bei dem sich der Mensch vor dem Herrn der Zeit beugt, symbolisiert der biblische Sabbat den Sieg des Menschen über die Zeit. Die Zeit ist aufgehoben; Saturn ist ausgerechnet an dem ihm geweihten Tag entthront. Der Tod ist aufgehoben, und das Leben regiert den Sabbat.¹⁰¹

Doch dieser Sieg über die Zeit und den Tod wäre äußerst unbefriedigend, wenn er einfach nur meinen würde, für einen Tag den Tod zu verdrängen. Vielmehr müsste im Sabbat das Verhältnis zur Zeit selbst der Qualität nach eine Ver-

¹⁰⁰ Hess, *Rom und Jerusalem*, 66 f.

¹⁰¹ Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, 161.

änderung erfahren, die als Geschichtssabbat wirksam würde. Gerade die Geschichte macht die Dimension aus, wo sich wesentlich Neues ereignen kann und muss, wenn sie jemals zu einem Fortschritt gelangen soll. Mit der Geschichtlichkeit des Menschen wird ihm Zukunft eröffnet, die mehr sein kann als blindes Schicksal und der seine Hoffnung gelten darf. So eröffnet sich der Mensch in der Geschichte eine Zukunft, während er sich zugleich seiner Naturherkunft entfremdet. Wenn ich die bisherige Entfremdung des Menschen von Natur in den entfremdeten Verhältnissen seiner Arbeit ausgemacht habe, dann kann dieses Motiv nun globaler gewendet werden. Es ist, wie Hess sagt, die „weltgeschichtliche Arbeit“¹⁰², die wir näher betrachten müssen, um zu verstehen, warum der Mensch der Natur fremd wurde und sich doch zugleich in diesem Fremdwerden eine Zukunft eröffnete.

In der weltgeschichtlichen Arbeit bringt der Mensch die Natur an sich als Gegenstand seiner Arbeit vor sich; an ihr arbeitet er sich ab. Der Mensch vollzieht in diesem Sinne eine Emanzipation von Natur, insofern sie das Material seiner Arbeit wird und das Objekt seiner Gestaltungskraft; er erlangt in der Geschichte zusehends Macht über sie und damit Freiheit von ihr. Doch gerade in dieser Form der Naturbeherrschung, im arbeitenden Zugriff auf Natur liegt wiederum eine Verfallenheit, die an die zyklische Struktur der Natur zurückbindet. Wo die menschlich-kulturelle Beherrschung der Natur im arbeitenden Zugriff auf diese selbst zu einem zweiten Naturgesetz geworden ist, wird nach den Analysen der Kritischen Theorie gerade die Freiheit von der Natur zu einem Rückfall in Naturverfallenheit. Der geschichtliche Fortschritt läuft Gefahr, sich selbst zu einer natur- und zwanghaften Eigengesetzlichkeit hin zu automatisieren, die dem Menschen als fremde Macht gegenübertritt und nach den ‚Naturgesetzen‘ der Selbsterhaltung eine Geschichte inthronisiert, welche die Schrecken und Nöte eines naturverhafteten Lebens potenziert:

In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an, aber nicht mehr unmittelbar mit ihrem vermeintlichen Namen, der die Allmacht bedeutet, als Mana, sondern als Blindes, Verstümmeltes. Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung, ohne die Geist nicht existiert.¹⁰³

Adorno, dessen Denken stets der Anforderung verpflichtet blieb, Perspektiven auf die Welt herzustellen, wie sie einst „im Messianischen Lichte daliegen wird“¹⁰⁴, hat somit gerade in der realen Geschichte, in der werktätigen Kulturarbeit einen Rückfall in die zukunftslosen Naturzyklen des „Immergleichen“ ausgemacht, demgegenüber ein wahrer Fortschritt und somit eine echte menschliche Geschichte noch ausstehe. „Der Fortschritt, den das Immergleiche erzeugte,

¹⁰² Hess, *Rom und Jerusalem*, 66.

¹⁰³ Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, 57.

¹⁰⁴ Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, 283.

ist, daß endlich einer beginnen kann, in jedem Augenblick.“¹⁰⁵ Damit versteht sich Adorno aber keineswegs im Widerspruch zu Autoren wie Moses Hess oder Marx, sondern weist vielmehr auf deren eigentlich utopisches Potential hin, das unter Vorgabe einer Gewissheit über den Geschichtsverlauf verdeckt bleibt. Mehr noch: Die Versöhnungsmomente mit Natur, die zuvor bei Marx aufgewiesen wurden, rücken hier ins ‚messianische Licht‘. So haben wir die Überwindung der entfremdeten Geschichte des Menschen wesentlich auch als eine Überwindung der Entfremdung mit der Natur zu verstehen, die gerade in der messianischen Utopie zur Versöhnung gelangen soll und darin die menschliche Geschichte selbst erst versöhnen könnte:

Nur die Vernunft, das ins Subjekt gewandte Prinzip gesellschaftlicher Herrschaft, wäre fähig, diese abzuschaffen. Die Möglichkeit des sich Entringenden wird vom Druck der Negativität gezeitigt. Andererseits prägt Vernunft, die aus Natur heraus möchte, diese erst zu dem, was sie zu fürchten hat. Dialektisch, im strengen unmetaphorischen Sinn, ist der Begriff des Fortschritts darin, daß sein Organon, die Vernunft, Eine ist; daß nicht in ihr eine naturbeherrschende und eine versöhnende Schicht nebeneinander sind, sondern beide all ihre Bestimmungen teilen. Das eine Moment schlägt nur dadurch in sein anderes um, daß es buchstäblich sich reflektiert, daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert.¹⁰⁶

So gesehen bestünde die geschichtliche Werkstätigkeit darin, sich aus Vernunft und Freiheit heraus mit Natur auszusöhnen, die Entfremdung zu ihr aufzuheben, indem sich die naturbeherrschende Vernunft selbst einschränken lernte.

Diese Einschränkung des herrschaftlich-instrumentalen Welt- und Selbstzugangs scheint mir gerade im Lassen, Feiern und Genießen des Sabbats eine positive Formulierung zu finden. Der Geschichtssabbat wäre die Vermittlung des Naturwesens Mensch mit dem freien und gestaltenden Geschichtswesen, das sich im zyklischen Kreisen der Natur zugleich Zukunft offen halten kann, indem es den identifizierend-herrschaftlichen Zugriff auf Umwelt (Mensch und Natur) *lässt* und sich das messianische Versprechen der Versöhnung zur Zukunft macht.¹⁰⁷ Dort wäre von einer Arbeit nur noch als einer solchen zu sprechen, welche die Phase ihrer Entfremdung abgelegt und dem Menschen selbst zur

¹⁰⁵ Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, GS 10.2, hg.v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 2003, 625.

¹⁰⁶ Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, GS 10.2, 627/628.

¹⁰⁷ Alexandra Grund hat das spezifische Zeitverständnis, das mit dem Sabbat aufgerufen wird und sich durch ihn aktualisiert, herausgearbeitet. Sie wendet sich dabei gegen eine bloße Entgegensetzung eines scheinbar heilsgeschichtlich-linearen Zeitverständnisses gegenüber einem natürlich-zyklischen: „Wie auch immer es sich mit einer ursprünglichen Mondphasen-bezogenheit des Sabbats verhält – bereits die Tatsache, dass mit dem Sabbat ein sich so häufig wiederholender Rhythmus, der in der so hohen Frequenz in der Um- und Mitwelt Israels seinesgleichen sucht, zum ausgewiesenen Identitätsmerkmal Israels geworden ist, lässt ahnen, dass das Linearität-Zyklizität-Schema zu kurz greift.“ (Alexandra Grund, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, Tübingen 2011, 12) Ich möchte hier den Sabbat gerade dahingehend interpretieren, dass er als Feier in seinem utopischen Ge-

Quelle der genüsslichen Selbstentfaltung werden könnte, wie Charles Fourier das in seiner Utopie der Anziehungskräfte ausmalte.¹⁰⁸ Dazu bemerkt Walter Benjamin:

Das alles [Fouriers Arbeits-Utopie] illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, „gratis da ist“.¹⁰⁹

Während der entfremdete Arbeitszugang zur Welt Natur als gratis vorrätige Ressource deutet und Tauschhandel bzw. Eigentum als sinnstiftende Sphären menschlichen Lebens bestimmt, weist hingegen der Ausdruck von der ‚Entbindung im Schoße schlummernder Schöpfungen‘ frappierende Ähnlichkeiten zu unserer Sabbatthematik aus. So ist auch bei dem marxistisch-messianischen Walter Benjamin der späten Jahre in Bezug auf eine gebende Natur, eine Überwindung von Eigentumshierarchien und die Feier einer schenkenden Schöpfung das Motiv des Sabbats thematisch. Eine Arbeit, die nicht „korrumpiert“ wäre – und das bedeutet in diesem Zusammenhange nicht entfremdet –, wäre „weit davon entfernt Natur auszubeuten“¹¹⁰. Kein Mehr(wert) muss der Natur (und dem Naturwesen Mensch als Arbeitskraft) entnommen werden, was Eigentum und ökonomische Schuldverhältnisse verursachen würde. Vielmehr wäre eine Arbeit, die nicht in diesem Sinne korrumpiert wäre, eine, die sich als Geburtshelfer (vgl. „entbinden“) und Teil derjenigen Fruchtbarkeit verstehen würde, die Natur von sich aus gibt. Dann wäre Natur nicht einfach da, sondern das Leben der Menschen verstünde sich als ein Leben von und in Natur. Arbeit wäre hier – ganz im Marx’schen Sinne – ein Stoffwechsel mit Natur, ‚Humanismus = Naturalismus, Naturalismus = Humanismus‘.

Man bekommt in diesem Zusammenhang einen Aufschluss, wie man Fromms weitreichende Interpretation des Sabbats als Überwindung des Todes verstehen könnte:

Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um Frühere gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die

halt die Entgegensetzung von Geschichte und Natur im Dasein der Menschen selbst wiederum zu versöhnen beansprucht.

¹⁰⁸ Vgl. Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, 163–206.

¹⁰⁹ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: *Kairos. Schriften zur Philosophie*, hg. v. von Ralf Konersmann, Frankfurt a. M. 2007, 319.

¹¹⁰ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, 319.

Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.¹¹¹

In der Schätzung des Individuellen, jedes Einzelnen, unabhängig von seiner Rolle, Funktion, Stellung und Nützlichkeit im Gefüge seiner (Über-)Lebensgemeinschaft, wird der nivellierenden Macht des sicheren Todes eine Sinndimension entgegengehalten, die in die Zukunft tradiert werden kann. Sie hat Anspruch auf die messianische Erlösung, die zugleich eine Versöhnung von Mensch und Natur und der Menschen in der Menschheit meint. Diesen messianischen Anspruch gegenüber dem Vergangenen wach und gegenüber dem Tod lebendig zu halten, bedeutet bereits eine andere Haltung in der Gegenwart, welche Zukunft als den Eintritt des Geschichtssabbats ermöglichen, wo „jede Sekunde die kleine Pforte“ wäre, „durch die der Messias treten könnte.“¹¹² Gerade wo die funktionalen und ökonomischen Unterschiede gleichgemacht werden, scheint hier die Möglichkeit aufzugehen, dass die Einzigartigkeit der jeweiligen Menschen zum Vorschein kommt und damit durch Erinnerung und Erwartung dem Tod als ‚Gleichmacher‘ eine Sinndimension entgegengehalten werden kann, die den Menschen jeweils bloß um seiner selbst willen bedenkt und so das Leben feiert und den Tod „aufhebt“.

In der messianischen Dimension ist der Sabbat also auch wesentlich als Feier neu gewonnener Zeit und Bedeutung aufgerufen. Der Sabbat wird zu einem Gewinn eigentlicher, menschlicher Zeit durch seinen Ausnahme- und Feiercharakter, der einen Bruch mit grauer Sukzession antizipiert: „Der Sabbat – die messianische Zeit – ist nicht ein weiterer Tag. Er ist vielmehr der innere Bruch in der Zeit, durch den man – um Haaresbreite – die Zeit ergreifen und sie vollenden kann.“¹¹³ Diese Dimension geht wesentlich mit der Feier des Lebens bzw. der Schöpfung einher.

Der Sabbat ist Fest der Erlösung; er ist es sogar doppelt, in seinen beiden Begründungen, sowohl als Erinnerung des Werks vom Anfang, denn er feiert die göttliche Ruhe des siebenten Tags, wie als Gedenktag der Befreiung aus dem Sklavenhaus Egypten, denn sein Zweck ist, daß Knecht und Magd ruhen wie ihr Herr. Schöpfung und Offenbarung münden bei ihm in der Ruhe der Erlösung.¹¹⁴

Diese beiden Momente, die Befreiung von der Knechtschaft und die Vollendung als ein stetes Anfangen, wie sie Rosenzweig als „immer erneuerte Schöpfung“¹¹⁵ meint, bleiben die grundsätzlichen Ebenen, auf die sich die Feier des Sabbats

¹¹¹ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, 313 f.

¹¹² Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, 324.

¹¹³ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt a. M. 2012, 85. Mit Agamben lässt sich auch auf die Problematik eingehen, wie das messianische Geschehen den Schrecken des Apokalyptischen in einem neuen Zeitverhältnis aufhebt, vgl. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 75 ff. Dazu an späterer Stelle auch Scholem.

¹¹⁴ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 398.

¹¹⁵ Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 348.

bezieht. Es gilt die Menschen selbst zu versöhnen, indem sie von der Entfremdung durch Knechtschaft in ihre Natur befreit werden als freie, anfangende und sinnstiftende Wesen.

Tatsächlich hat dieser Rekurs auf das Anfangen seine Entsprechung in dem Konzept der Natalität, das Hannah Arendt herausgearbeitet hat. Die spezifische menschliche Fähigkeit der Natalität findet in einer Gemeinschaft statt, die sich durch Pluralität, Gewaltfreiheit und Zwanglosigkeit auszeichnet und als öffentlicher Raum menschlicher Selbstentfaltung jenseits der Ökonomie zu verorten ist. Für Arendt geht es in dieser Öffentlichkeit gerade darum, durch Sprechen und Handeln stets neu beginnen zu können und darin seine Person zum Vorschein zu bringen, sich vor Menschen als der je einzigartige Mensch als Selbstzweck zu offenbaren.¹¹⁶ Diese besondere Form der Freiheit hat insofern ihre Entsprechung zu den Konzepten des Sabbats, als es auch hier darum zu tun zu sein scheint, jenseits der Sphäre des Haushaltens und des Überlebenskampfes sich menschlich und sinnstiftend in der Gemeinschaft verhalten zu können und darin eine andere Qualität der Zeitlichkeit aufzurufen, die durch das immer wieder Anfangen-Können bestimmt wird anstatt durch eine Zweckverwirklichung. Sabbat und Natalität rufen den Sinn menschlicher Existenz weniger in Form eines Lebenswerkes auf, das sich angesichts des Todes beweisen muss, sondern vielmehr in der radikalen Offenheit, die das natürliche Leben spendet, wenn es den Menschen jeden Tag neu beginnen lässt.¹¹⁷ Die Natalität wird im Sabbat sozusagen ‚natürlich‘ verstanden als eine der Natur entspringenden Form der Fruchtbarkeit (vgl. das samensäende Kraut), die dem Menschen ermöglicht, menschengerecht zu leben und der Schöpfung entsprechend stets wieder neu anzufangen. Damit wird die natürliche, zyklische Prozessualität, die weder radikal Neues noch eigentliche Freiheit zuzulassen scheint, mit dem werkorientierten Schaffen, das sich nur in einem äußeren Werk vollenden kann und damit als Tun immer auch unerfüllt bleibt, versöhnt.

Dem Menschen ist mit dem Sabbat somit versprochen als Lebewesen, das sich in seinem bloßen Leben Selbstzweck ist, zugleich nicht bloß Teil eines Naturvollzuges zu sein, sondern als Naturwesen Geschichte schreiben zu können, indem er sich aus Freiheit heraus von Zwängen (der Not und der Knechtschaft) befreit und dadurch Welt und Gesellschaft neu gestaltet. So gesehen könnte der Sabbat eine Arbeit ermöglichen, wie sie bei Marx als Aussicht einer befreiten Menschheit im Kommunismus konzipiert war, nämlich die freie Selbstentfaltung des

¹¹⁶ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 213–222.

¹¹⁷ Dass die Unterscheidung von Privatem und Öffentlichkeit hier sehr unterschiedlich angesetzt ist, insofern die Unterbindung ökonomisch-arbeitender Verrichtungen den öffentlichen Raum meiden lässt und den Sabbat in die Wände des „Privaten“ verbannt, müsste eigens hinsichtlich der Distinktionen Gemeinschaft / Fremde, Haus / Gesellschaft, Marktplatz / Feierort untersucht werden. Vgl. zu den durchaus sehr detaillierten Regeln zum Sabbat: *Der babylonische Talmud*, Bd. 1, übersetzt v. Lazarus Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1996, 439–457.

Menschen ohne Not. – Es bedarf wohl der Ankunft eines Messias, bevor am Sabbat in diesem Sinne gearbeitet werden dürfte.

6. Ausblick: Utopie des Sabbats und Muße

Nun mag der ganze messianisch-utopische Zug, um den es hier geht, und der letztlich in einer Fundamentalkritik vertrauter Arbeits- und Wirtschaftsformen gründet, als realitätsfern und von nur mythologisch-religiösem Wert erscheinen. Der rein religiösen oder kulturwissenschaftlichen Dimension galt nicht das Interesse des bisher Gesagten. Trotz der Gefahr, viele andere und wichtige Aspekte nicht zur Sprache bringen zu können, ging es mir um Kernelemente einer Idee des Sabbats, die ich insbesondere als eine Idee der Versöhnung kennzeichne. Darin ist auch ihre besondere gesellschaftliche Relevanz auszumachen. Dass wir es mit den Motiven der Versöhnung von Mensch und Natur, von Menschen untereinander und einer messianischen Geschichtsversöhnung mit einem idealen oder utopischen Aspekt der Tradition zu tun haben – und mithin die realgesellschaftliche Bedeutung der Sabbatpraxis nicht nachgehen konnten –, mindert nicht im Geringsten die Tragweite der darin vorgetragenen Argumente für ein gelungenes menschliches Leben.

Die Autoren, die sich explizit oder implizit auf diese Versöhnungsutopie bezogen haben, verbanden mit der Idee des Sabbats ein inhaltliches, gesellschaftspolitisches Interesse. Das gilt sowohl für die Autoren, die im engeren oder weiteren Sinn sozialistischen Ideen anhängen (Hess, Marx, Adorno, Fromm, Benjamin), als auch für diejenigen, die versucht haben, der religiösen Idee des Sabbats zu einer Wiederbelebung zu verhelfen und damit die moderne Philosophie zu bereichern (Cohen, Rosenzweig: beide beziehen sich explizit auf die Tradition der klassischen deutschen Philosophie, die sie aufgreifen und mit ihrer Interpretation des Judentums verbinden). Nimmt man diese Motive ernst, dann kann man sich getrost auf den Standpunkt Cohens stellen und mit den bereits oben zitierten Worten noch einmal den nüchternen Realisten antworten:

Unter allen Tugendwegen dürfte der Friede die gewaltigste Zaubermacht sein, und es widerspricht dieser Auffassung nicht, daß diese Macht des Friedens so sehr umstritten und angezweifelt wird: sie ist eben die innerlichste, die geheimste, daher die am wenigsten offenbare Macht des menschlichen, des geschichtlichen Bewußtseins. [...] Der Friede als der Zweck des Menschen ist der Messias, der die Menschen und die Völker von allem Zwiespalt im Menschen selbst schlichtet und endlich die Versöhnung für den Menschen erwirkt mit seinem Gotte.¹¹⁸

Die radikale Transzendierung der Ökonomie durch Schenkung, Schuldenerlass und Abkehr von entfremdeter Arbeit weist auf ein Naturverhältnis, das sich als

¹¹⁸ Cohen, *Religion der Vernunft*, 529.

die Wechselseitigkeit von Gabe und Lassen verstehen lässt, keinen Mehrwert kennt und keinen Tauschgewinn. Ohne gravierende Veränderungen unserer Lebensrealität wird diese Idee tatsächlich utopisch bleiben.

Es könnte sogar so scheinen, als habe man es hierbei mit einer repressiv-rückständigen Gedankenfigur zu tun. So schreibt Christoph Türcke, der zu Anfang dieses Textes mit seiner vehementen Behauptung des Fluchcharakters der Arbeit zitiert worden ist: „Die Idee des Halljahrs imaginiert eine gute alte Zeit beschränkten agrarischen Sippenlebens. Sie ist eine repressive Utopie.“¹¹⁹ Ob das so ist, bzw. so verstanden werden muss, erscheint mir überaus fraglich. Die Autoren, die ich vorwiegend zu Wort habe kommen lassen, sehen das sicherlich nicht so. Die Auswahl an Referenzautoren, die ich vorgenommen habe, lässt sich an dieser Stelle rechtfertigen und damit zugleich zeigen, dass die Idee des Sabbats weder repressiv noch restaurativ verstanden werden muss. Gershom Scholem hat die restaurativen und die utopischen Dimensionen der jüdisch-messianischen Figur in seinem Aufsatz *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*¹²⁰ explizit ausgewiesen. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass gerade die utopische Lesart der messianischen Idee erst durch die Bedeutung, die Maimonides der *vita contemplativa* zuweist, an Geltung gegenüber dem restaurativen Zug gewinnen konnte. Die Kontemplation selbst ist zwar nicht utopisch,

[a]ber indem in der messianischen Zeit, unter im übrigen völlig natürlichen Bedingungen, die Muße [sic] zu solcher *vita contemplativa* nun ganz andere Dimensionen annimmt und die kontemplative Erkenntnis Gottes das vornehmste Anliegen aller [sic] Welt sein wird, bleibt damit ein utopischer Inhalt dieser Vision gerettet.¹²¹

Diese Tendenz einer Auslegung der messianischen Idee, die weder auf eine Wiederherstellung alter Ordnung in der totalen Geltung ihrer Gesetze zielt noch auf eine strafende Apokalyptik hinausläuft, sondern die Utopie einer erstmalig erfüllten Humanität antizipiert, sieht Scholem im Gefolge der Aufklärung sich ausweiten. Als deren „vornehmen Repräsentant liberal-rationalistischer Umdeutung der messianischen Idee“¹²² sah er Hermann Cohen an, dem hier besonderes Gewicht zukommt.

Es ging mir darum, diese utopisch-aufklärerische Interpretation der Idee des Sabbats auszuweisen und deren Grundmotive herauszuarbeiten, was sowohl die Epochen-Einschränkung als auch die Fokussierung auf den sozialphilosophischen, geschichts- und zeittheoretischen Aspekt bedingt. In dieser Interpretationslinie des Sabbats ist es auch nicht ausschließlich oder vornehmlich um

¹¹⁹ Türcke, *Mehr*, 462.

¹²⁰ Gershom Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. 1970, 121–167, 146 f.

¹²¹ Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, 153.

¹²² Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, 153.

ein religiöses Motiv zu tun, sondern vielmehr um ein utopisch-humanes, das auch atheistische, sozialrevolutionäre und anarchistische Denker beeinflusste:

Und noch das anarchistische Element in der Utopie erschreckt die Freiesten unter ihnen nicht mehr als etwas Destruktives, sondern gilt als ein eher positives Element im Fortschritt der Menschheit, die sich von alten Formen zu immer höheren und ungebundeneren der menschlichen Freiheit entwickelt.¹²³

Türcke weiß im Grunde auch um die humanen und politischen Implikationen des Sabbats, denn er fügt seinem Vorwurf Folgendes an:

Dennoch enthält sie [Idee des Halljahres] einen humanen Grundimpuls, der nicht von ungefähr im Zeitalter der globalen Schuldenfalle eine neue Brisanz entfaltet: daß es nicht nur Kreditverträge gibt, die einfach zu unsittlich sind, als daß sie eingehalten werden müssen, sondern daß Schulden selbst eine Vergänglichkeitsdimension haben. Wenn Schuld verjähren kann, weil die Wunden, die sie schlug, mit der Zeit vernarben, dann muß auch über Schulden Gras wachsen können. Wie Individuen sollen auch Ethnien und Völker noch einmal von vorne anfangen dürfen.¹²⁴

Es soll hier nicht weiter um einzelne ökonomische Maßnahmen gehen, die in Anlehnung an die Sabbatidee gefasst werden dürften, obgleich man das Verfallsdatum für Schulden zugleich um Proudhons Idee von einem Verfallsdatum von Geld ergänzen möchte, was der Metapher vom faulenden und madendurchwirkten Manna eine fiskalische Realität verleihen würde. Vielmehr möchte ich hier zum Ende noch einmal auf das Motiv der Muße zu sprechen kommen. Scholem kam auf die *vita contemplativa* und die sie ermöglichende Muße im Zusammenhang von Maimonides zu sprechen, wo die Utopie gerade darin gerettet werde, dass Muße und Kontemplation zur ‚vornehmsten Beschäftigung aller Welt‘ würden und ‚Muße ganz andere Dimensionen annimmt‘. Der Bezug von Sabbat und Muße ist insofern eindeutig, als man sagen kann, dass der Sabbat der Tag sei, der insbesondere durch Muße gekennzeichnet ist. Es muss nicht gearbeitet werden, es werden alle praktischen Absichten und Nöte beiseite gestellt, und das Leben ist ganz den Tätigkeiten gewidmet, die Selbstzweckcharakter haben: der Erkenntnis Gottes, dem Studium, der Besinnung, der Gemeinsamkeit, dem Genuss, der Liebe. Damit – und das bedeutet nicht einfach nur Freizeit – ist der Sabbat ein ausgezeichneter Mußetag. Das antike Charakteristikum der Muße als Möglichkeitsbedingung von *theoria* und *contemplatio* findet in der aus der jüdischen Tradition stammenden Idee des Sabbats und dessen Institutionalisierung (als Sabbat oder Sonntag¹²⁵) ein ideales Pendant.

¹²³ Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, 154.

¹²⁴ Türcke, *Mehr*, 462.

¹²⁵ Ich möchte den Sonntag hier nicht synonym zum Sabbat behandeln, was der Sache nicht gerecht werden würde und auch nicht den antijudaistischen Motiven, die bei der Verlegung des heiligen Tages auf den ersten der Woche mitgeschwungen haben müssen. Aber es fehlt hier der Raum den Unterschied ausführlich zu diskutieren. Ich orientiere mich hier an Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 398 f.

Dennoch zeigt sich gerade in dieser utopischen Wendung der ‚*vita contemplativa* für alle Welt‘ auch ein Unterschied, der inhaltlich relevant ist. Muße ist herkömmlich wesentlich durch eine soziale Distinktion¹²⁶ geprägt. So ist Muße (*scholé*) bei Aristoteles als ein aristokratisches Vorrecht anzusehen, wenn er es für eines der „grundlegendsten Erfordernisse [hält], von Anfang an dafür zu sorgen, daß die Besten ein Leben in Muße führen können und in keiner Weise unwürdig beschäftigt sind“¹²⁷. Für diese unwürdigen und banausischen Beschäftigungen, die Muße unmöglich machen, sind Sklaven und lohnabhängige Handwerker zuständig. Explizit die Arbeit auf dem nach biblischer Tradition verfluchten Acker ist für Aristoteles nicht mit einem Leben in Muße vereinbar. In diesem Sinne ist die Voraussetzung von Philosophie und Kontemplation, von Muße und Glück eine soziale Hierarchisierung in Herren bzw. Freie und Knechte bzw. Sklaven. In gewisser Weise setzt sich diese Muße ermöglichende Distinktion auch im geistlichen Bereich fort, denn selbst wenn im mönchischen Leben Arbeit durchaus vorgesehen war, so wäre dennoch niemand davon ausgegangen, dass ein Bauer, der alltäglich mit der Überlebensnot seiner Familie ringt, in gleicher Weise die Muße zur kontemplativen Besinnung aufbringen konnte wie es einem Mönch hinter den Schutzmauern des Mußeraums Kloster ermöglicht war. In den als typisch geltenden Mußeformen bildet sich bis heute etwas von dem elitären Charakter ab, der der Muße anhaftet. So denkt man bei Muße vorwiegend an bildungseltäre Beschäftigungen wie Museumsbesuche, Kunstbetrachtungen, ernste Lektüre, Bildungsreisen, Zauberberg’sche Kuraufenthalte, gepflegte Unterhaltungen etc.

Die Idee des Sabbats verweist ebenso wie die Muße auf eine selbstzweckhafte und Glück verheißende Lebensform, auf ein Leben in Glück, das es erst ermöglichen kann, den Menschen eine wirklich humane Existenz zu verleihen. Der Sabbat ist ebenso wie die Muße grundlegend den Ansprüchen einer um das Überleben ringenden Arbeit entzogen und dagegen auf ein in sich ruhendes und erfülltes Leben ausgerichtet, das sowohl eine *vita contemplativa* als auch ein kreatives, von Not befreites Schaffen erst ermöglichen kann. Doch im Gegensatz zur Muße ist der Sabbat von Beginn an eine allen Menschen in gleicher Weise zukommende Gabe und darüber hinaus selbst ein Gebot, soziale Unterschiede und Hierarchien aufzulösen. Der Sabbat wie die Muße sind spezifisch dadurch geprägt, der ökonomischen Sphäre der Geschäftigkeit, der *ascholia* und des *negotiums*, entzogen zu sein und darin einen Zustand des Friedens und erfüllten Lebens auszumachen. Der Sabbat hat aber aus der ihm innewohnenden Idee des Friedens die Konsequenz gezogen, dass die antagonistischen Verhältnisse, die Friede verhindern – die Entfremdung zur Natur, die Verdinglichung des Men-

¹²⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, in diesem Band.

¹²⁷ Aristoteles, *Politik*, 1273a15.

schen durch Knechtschaft und die Gegnerschaft der Völker – selbst aufzuheben sind, um ‚in Muße zu leben‘. Wenn man heute den Begriff der Muße rehabilitieren möchte, dann ist es ratsam, ihn um die Idee des Sabbats zu bereichern, der nicht auf entfremdeter, verfluchter Arbeit und einer Instrumentalisierung von Menschen gründet, sondern einen radikal emanzipativ-egalitären Gedanken der Versöhnung entfaltet.

Muße für alle müsste aber Muße inhaltlich verändern. Hans-Georg Bensch hat in einigen Überlegungen zum Sonntag (und zum Sabbat) in Bezug zu Hegel das Problem klar ausgewiesen:

Diese Muße, die für einzelne nur entstehen kann, wenn andere nicht nur für sich, sondern darüber hinaus für sie zu arbeiten haben, hat die Einheit der Gattung zerrissen. Der Widerspruch des platonisch-aristotelischen Wissenschaftsbegriffs besteht dann aber in der beanspruchten allgemeinen Geltung („für sich wie für andere“ [Aristoteles, Met. 1006a] reden) der wissenschaftlichen Resultate bei gleichzeitigem Ausschluss derer, die zu arbeiten gezwungen sind.¹²⁸

Die erzwungene und entfremdete Arbeit desavouiert nicht nur die Muße, sondern ebenso die „freie Tätigkeit“, die ihr entspringen soll, theoretische Erkenntnis, Kontemplation, Kunst (und Politik):

So ist auch bei Aristoteles auf die freie Tätigkeit verwiesen (als gefüllte Zeit, wenngleich nicht Zeit der Arbeit), die möglich (!) ist, aber den Preis hat, dass die Banausen kreatürlich existieren, obwohl das Produkt ihrer (Mehr-)Arbeit Freiheit ermöglicht, wenngleich nicht für sich!¹²⁹

Freie Erkenntnis, die nicht an Zwecke und Nutzen gebunden wäre, verliert durch ihre Möglichkeitsbedingung, die auf erzwungener Arbeit anderer beruht, gerade das, was sie auszeichnen vorgibt, ihre unbestechliche Allgemeingültigkeit. Nichts ist frei und aus freien Stücken allgemeinverbindlich, was darauf basiert, dass Andere in Zwangsverhältnissen gebunden bleiben. Muße müsste, um ihr eigentliches Potential zu freier und dennoch „produktiver“ Tätigkeit auszuschöpfen, ihr Verhältnis zu entfremdeter Arbeit nicht bloß klären, sondern revolutionieren. Dass Muße (und mit ihr Kontemplation) ihrem eigenen Begriff nachkäme, „wäre möglich ohne Inhumanität, sobald die Produktivkräfte soweit entfesselt sind, daß die Menschen nicht länger von einer Praxis verschlungen werden, die der Mangel ihnen abzwingt [...]“.¹³⁰

Dass solches heute möglich wäre, scheint mir unzweifelhaft. Muße könnte dann eine zentrale Kategorie zu einer umfassenden Kritik aktueller Verhältnisse werden, wenn sie nicht bloß gegen die zunehmende Utilitarisierung der Wissenschaft ins Feld geführt würde, sondern dessen gesellschaftliche Voraus-

¹²⁸ Hans-Georg Bensch, „Kultur, Arbeit und Sonntag“, in: Andreas Arndt / Jure Zovko (Hg.), *Staat und Kultur bei Hegel*, Berlin 2010, 119–128, 124.

¹²⁹ Bensch, „Kultur, Arbeit und Sonntag“, 124.

¹³⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 242.

setzungen insgesamt nach den Maßgaben beurteilen lernte, die uns die Versöhnungsidee des Sabbats an die Hand gibt: Versöhnung mit Natur, Mitmensch und der Menschheit in der Geschichte. Hier wäre Muße um den Begriff des Genusses, des Lebensvollzuges und der Natürlichkeit zu erweitern, anstatt sich tendenziell in einer Körper-Geist-Dichotomie aufzuzehren. Dass der Sabbat hier als utopische Idee verstanden werden muss, meint keine Schwäche, sondern zeichnet diese Idee hinsichtlich ihrer – Cohen würde sagen – „fundamentalen Sittlichkeit“¹³¹ aus.

¹³¹ Cohen, *Religion der Vernunft*, 182.