

zum *einen* Quell der Offenbarung und zur umfassenden *Einheit* ihrer Anerkennung und Darstellung im christlichen Lebensvollzug. Sollte jemand erkennen, daß er im Irrtum ist, daß er der Heilung mancher Wunden, der Berichtigung, Ergänzung oder Vollen- dung des Eigenen bedarf, so soll er wissen, daß es keinen Mangel für ihn bedeutet, den Irrtum aufzugeben, daß es nur um Gesundheit gehen kann, wenn seine Wunden ge- heilt werden und um Bereicherung, wenn er erhält, was ihm bisher fehlte. Es mag viel- leicht ein schmerzvoller Prozeß sein, Liebgehabtes aufzugeben und umformen zu müssen, aber man hat ihn um der Einheit willen auf sich zu nehmen. Ein so auf Einheit hin wirkendes Gespräch ist gerade durch seine Offenheit für *alle* christlichen Werte, wo immer sie sich finden, die Aktualisierung der Katholizität der Kirche.

Wie man an der ganzen Darlegung sieht, ist die „Ökumenische Theologie“ eigentlich gar kein besonderer Typ der Theologie, sondern mehr eine Methode der gesamten theologischen Arbeit, eine ökumenische *Ausrichtung* der Theologie, der eine inter- konfessionelle Blickrichtung, ein umfassend christliches Blickfeld eigen ist. Durch Hinschauen und Hinhorchen auf andere werden nach Möglichkeit alle theologischen Einseitigkeiten, wie sie die jeweilige geschichtliche Zeitlage der Kirche zu ver- meiden hat, überwunden. Bei aller Offenheit und Bereitschaft zum anderen hin, geht doch die Wahrheit über alles. Insofern ist die „ökumenische Theologie“ auch immer irgendwie Kontroverstheologie. Der Absolutheitsanspruch und die End- gültigkeit der in der katholischen Kirche gegenwärtigen Offenbarung wird nicht geleugnet. Diese Theologie weiß, daß die katholische Kirche keiner Ergänzung ihres Wesens bedarf, um wahre Kirche Christi zu sein; sie weiß, daß sie nur von ihrem durch das Wesen der Kirche selbst bezeichneten festen Ort aus die Freiheit findet, sich überall empfangend und lernend hinzuwenden, ohne sich zu verlieren²⁵. So sehr die „ökumenische Theologie“ um ihren festen Ort weiß, so weiß sie aber auch, daß alles christliche Gute und Wahre außerhalb der katholischen Kirche von dem einen Herrn kommt, der seine Gnade auch dorthin gibt, wo die Kirche nicht ist, und daß dieses Wahre und Gute, eben weil und soweit es außerhalb ihrer ist, nicht ihr gehört, sosehr es auch im Wesenszusammenhang mit der Kirche und ihrer Lehre stehen muß. Nur so ist Gespräch möglich und echter Dialog, der nur mit einem anderen, einem Partner geführt werden kann. Schließlich ist sich die „öku- menische Theologie“ der Tatsache bewußt, daß die erstrebte Erkenntnisfülle erst in der eschatologischen Vollendung erreicht werden kann²⁶.

PASTORALFRAGEN

JOSEF RIEF

Sonntag und knechtliche Arbeit

I. Die gegenwärtige Problemlage

Die Fragestellung „Sonntag und knechtliche Arbeit“ klingt nicht sehr modern. Sie setzt sich von vornherein dem Verdacht aus, einer kasuistischen Denkweise ent-

²⁵ Bzgl. des Problems der Interpretation lehramtlicher Aussagen im Hinblick auf das ökumenische Gespräch siehe LÖHRER, Magnus, OSB., Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aus- sagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Gott in Welt . . ., 499–528 (mit Literatur).

²⁶ Aus der ganzen Struktur der „ökumenischen Theologie“ ergibt sich, daß auch sie selbst der Ge- schichtlichkeit unterworfen ist. Wenn sie ehrlich und sachlich bleibt, wird sie niemals die theo- logischen Formen und Methoden der Vergangenheit in Bausch und Bogen verwerfen. Sie mögen noch so mangelhaft gewesen sein, sie waren im ganzen doch das Mittel *ihrer* Zeit, so wie die skizzierte ökumenische Theologie die Form *unserer* Zeit darstellt. Aufgrund der Geschichtlichkeit der Kirche und des theologischen Denkens müssen wir heute schon bekennen, daß spätere Zeiten wieder anderer Formen bedürfen, so sehr die unsere uns heute vonnöten ist.

sprungen zu sein. Darüber hinaus hat sie mit dem Einwand zu rechnen, der Begriff der knechtlichen Arbeit sei zu sehr durch die abwertenden Vorstellungen einer längst versunkenen Welt belastet, als daß er sich auf den Menschen der Industriekultur und seine Situation sinnvoll anwenden lasse¹. Endlich aber wird die den Lehrbüchern der Moraltheologie entnommene Formel „Sonntag und knechtliche Arbeit“ der kritischen Bemerkung begegnen, die Idee der Sonntagsheiligung durch Arbeitsruhe stelle eine rein innerchristliche Angelegenheit dar, die sich in einer durch den weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaft gar nicht mehr realisieren lasse, jedenfalls nicht in der Weise, daß diese Idee auch in einer staatlichen Gesetzgebung ihren Niederschlag finde.

Selbstverständlich bringen alle diese Vorbehalte etwas Berechtigtes zum Ausdruck. Auch wenn man nicht in das Geschrei derjenigen einzustimmen bereit ist, die der kasuistischen Methode innerhalb der Moraltheologie jede Berechtigung absprechen, muß man doch zugeben, daß die fallhafte Festlegung, durch welche Arbeiten die im dritten Kirchengebot (Can. 1248 CIC) geforderte Sonntagsruhe beeinträchtigt wird, bereits an dem Begriff der knechtlichen Arbeit scheitert. „Schon Franz Suarez empfand es als besonders schwierig, genau anzugeben, welche körperlichen und mühevollen Arbeiten zu den ‚knechtlichen Arbeiten‘ gehören und daher an Sonn- und Feiertagen verboten sind und nach welcher vernünftigen Regel sie beurteilt werden müssen“². In neueren moraltheologischen Lehr- und Handbüchern ist denn auch der ausdrückliche Hinweis zu finden, daß bei der Interpretation des dritten Kirchengebotes jeder Rigorismus zu vermeiden sei, weil „keine bis ins einzelste gehende Kasuistik für alle Gegenden und Verhältnisse gegeben werden“³ könne. Nicht zu Unrecht verweist man in diesem Zusammenhang auf das „Verhalten Christi gegen den Sabbat und die Auslegungen der Pharisäer“ und gibt zu bedenken, daß eine kleinliche Kasuistik „nur Ängstlichkeit hervorrufen und den Sinn des Gebotes und überhaupt das Wesen der christlichen Moral verdecken“⁴ würde.

Noch mehr fallen die psychologischen Vorbehalte ins Gewicht, denen der Begriff der knechtlichen Arbeit im Industriezeitalter ausgesetzt ist. Der Mensch der Neuzeit begreift sich mindestens seit der Aufklärung als den tätigen Menschen: „Arbeit ist für ihn zugleich das Mittel der Vervollkommenung seiner Individualität und Betätigung seiner Gesellschaftlichkeit. Sich nützlich machen . . . ist die Tugend des Mitgliedes einer Gesellschaft von Arbeitenden . . .“⁵. Der Mensch der Technik ist noch einen Schritt weiter gegangen. Arbeit ist ihm das Mittel, mit dem er die Welt verändert und in kosmische Dimensionen vorstößt. „In seiner Arbeit greift er nicht nur in die naturgegebenen Zusammenhänge der anorganischen Materie ein und wird mit seinen synthetischen Kunststoffen zum Konkurrenten der Natur. Er greift auch in die organischen Prozesse ein, fördert sie oder gestaltet sie bis in den Aufbau der Zelle nach seinem Belieben und zu seinem Nutzen um. Er hat das Empfinden, daß man ziemlich alles aus allem machen kann. Für ihn gilt der Grundsatz: ‚Die Welt kann gemacht werden‘“⁶. Daß dieser Mensch seine Arbeit nicht mehr als Sklavenarbeit zu begreifen vermag, wird man ihm nicht übelnehmen dürfen. Es ist allerdings damit zu rechnen, daß dieser Mensch angesichts seines Werkes eines Tages auch nicht mehr ohne weiteres begreifen kann, warum gerade

¹ Vgl. Klemens Brockmüller, *Industriekultur und Religion*. Frankfurt am Main² 1940, 90 ff.

² Fr. Pettirsch, *Um eine sinnvolle Kasuistik der Sonntagsruhe*, in: *Kirche in der Welt* 9, 1957, 129.

³ B. Häring, *Das Gesetz Christi*. Freiburg i. B. 1961⁶ II, 321.

⁴ Ebd. ⁶ II, 321.

⁵ W. Hofmann, *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts*. Sammlung Göschen. Band 1205/1205a. Berlin 1962, 7.

⁶ Kl. Brockmüller, a. a. O., 87.

durch seine Arbeit, in deren Vollzug er sich in seiner stärksten Rolle fühlt, der Sonntag entweicht werden soll. Dieser Gedanke muß über den Menschen der Industriekultur vor allem dann Gewalt bekommen, wenn Theologen von Rang und Namen ihre Theologie der Arbeit als eine Art Heilslehre zu entwerfen scheinen⁷ und den arbeitenden Menschen als den Vollender der Schöpfung bezeichnen⁸. Auch wenn sich die große Zahl der Arbeitenden noch nicht in solch erhabenen Sphären bewegt⁹, so ist doch nicht zu leugnen, daß sich der Mensch mit dem Fortschritt der Technik und Zivilisation zahlreiche Betätigungen geschaffen hat, die es ihm erlauben, aus dem Begriff der Arbeit das Mühevollste wegzudenken und Arbeit und Betätigung als Entspannung geradezu zu suchen¹⁰. Kein Moraltheologe wird eine Arbeit, die der Erholung dient, ohne weiteres schon als Verstoß gegen die Idee der sonntäglichen Arbeitsruhe werten, auch wenn die betreffende Betätigung materiell gesehen unter den herkömmlichen Begriff der *opera servilia* subsumierbar wäre. Mit dieser Überlegung ist freilich auch die grundsätzliche Frage aufgeworfen, was der Begriff der knechtlichen Arbeit im dritten Kirchengebot denn überhaupt für einen Sinn hat. Die Frage ist nicht neu. Bereits mehrfach ist die Forderung erhoben worden, den Begriff der knechtlichen Arbeit aus den Handbüchern der Moraltheologie zu eliminieren und statt seiner nach einer angemesseneren Formel Ausschau zu halten¹¹.

Der dritte Vorbehalt gegen die Fragestellung „Sonntag und knechtliche Arbeit“ führt noch tiefer in die Gegenwartsproblematik hinein. Denn er rührt an die Begründung der sonntäglichen Arbeitsruhe. Stellt das dritte Kirchengebot, so fragt man, eine Forderung dar, die nur Christen gegenüber mit Argumenten unterbaut werden kann? Geht es nur „die Kultgemeinde, sprich: die bewußten und praktizierenden Christen“ an oder betrifft es alle, „selbst wenn sie *dem* Glauben ferne stehen, in dessen Rahmen das Feiertagsgebot auftaucht?“¹² Begnügt sich die Kirche damit, die sonntägliche Arbeitsruhe lediglich für ihre Gläubigen als sittliche Forderung zu begründen, indem sie etwa von der Notwendigkeit redet, daß der Getaufte durch das Mittel der Arbeitsruhe die Möglichkeit bekommen müsse, im Dienst Gottes zu stehen¹³, dann wird der Nichtgetaufte mit Recht fragen, warum dieses

⁷ Vgl. M. D. Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit.* Übersetzt und eingeleitet von Karl Schmitt. Mainz 1956, 104: „Die Behauptung mag lächerlich erscheinen, daß die Contemplation die ausdrucksvollste Seinsweise des geistigen Lebens sei und sie auch den Menschen am besten und umfassend beschreibe. Dennoch aber bleibt bestehen, daß die Aktivität für den Menschen des Alltags die eigentliche Materie für seine Vervollkommenung oder sein Unglück darstellt und ein höchwichtiges Werk ist, in dem er sich selbst vollenden kann, ja, sogar ein Werk, in dem sich die Mehrheit der Menschen, nämlich die ‚Masse‘ leider ausschließlich vollenden muß.“ Vgl. zu dem Entwurf M. D. Chenus, G. Teichtweier, *Versuch einer Theologie der Arbeit*, in *ThQ* 138, 1958, 307–329.

⁸ Vgl. M. D. Chenu, a. a. O., 105.

⁹ Dazu Christian von Ferber, *Arbeitsfreude. Wirklichkeit und Ideologie. Ein Beitrag zur Soziologie der Arbeit in der industriellen Gesellschaft.* (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie unter Ein-schluß ihrer Grenzgebiete. Band 4.) Stuttgart 1959, 112: Die Idee der Arbeitsfreude, „die ihrem traditionellen Gehalt nach auf die Einheit eines die Persönlichkeit ausfüllenden Leistungsbewußt-seins fixiert ist, findet in dem betrieblich-bürokratischen Arbeitsanspruch der industriellen Gesellschaft nur als Worthülse Verwendungsmöglichkeiten vor, diese allerdings in überreichem Maße“. Ebd. 112: „Die Sorge um die Produktivität der Arbeit bedient sich bereitwillig des über-kommenen Inventars verbaler Ausdrücke“ (z. B. auch des Begriffs der Arbeitsfreude), „in denen ein Leistungsbewußtsein bereits seinen sinnfälligen Ausdruck gefunden hat . . . In dieser Situation wurzelt die merkwürdige Erscheinung, die wir gegenwärtig in den entwickelten Industrieländern beobachten, daß nämlich desto mehr von ‚Arbeitsfreude‘ etc. die Rede ist, je geringer die Chancen ihrer Verwirklichung werden.“

¹⁰ Vgl. Fr. Pettirsch, a. a. O., 133.

¹¹ Siehe L. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge.* München 1933, III, 242. Fr. Pettirsch, a. a. O., 132. G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie.* Münster (Westf.) 1954¹⁰, II, 241 und ¹¹, II, 242.

¹² H. Thielicke, *Theologische Ethik.* Tübingen 1964, III, 275, Nr. 921.

¹³ Vgl. H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe.* Salzburg 1958, 236.

Gebot auf dem Umweg über ein staatliches Gesetz auch ihm auferlegt werde. Führt die Kirche aber Argumente ins Feld, mit denen sie die Arbeitsruhe für alle verbindlich zu machen sucht, indem sie etwa darauf verweist, daß der Mensch in einem bestimmten Rhythmus der Ruhe bedürfe, um neue Kräfte zu sammeln¹⁴, dann hat sie sich auf die Entgegnung gefaßt zu machen, daß dieses Bedürfnis und übrigens auch das Freisein des Christen für die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst durch die fortschreitende Automation und die von ihr nahegelegte gleitende Arbeitswoche viel besser berücksichtigt werde als durch den herkömmlichen Sieben-Tage-Zyklus¹⁵. Mit den anderen Argumenten, durch die das Gebot der Sonntagsheiligung durch Arbeitsruhe gestützt werden soll, steht es nicht viel besser. Für den weltanschaulich zerrissenen und dem technologischen Modell der Gesellschaft verfallenen Menschen der Gegenwart besagen die Hinweise auf die Steigerung der Arbeitsfreude, auf die Möglichkeit der Selbstbesinnung, auf die Förderung des Familienlebens, auf die Gesunderhaltung der Gesellschaft und Wirtschaft usw.¹⁶ längst nicht mehr, was sie nach der Intention der Kirche besagen sollen. Sie haben nicht nur ihre Beweis- und Überzeugungskraft eingebüßt, sondern darüber hinaus die Kirche längst in den Verdacht gebracht, daß sie den Sonntag zwar nicht aus machtpolitischen Gründen, wohl aber aus einem bestimmten Eigeninteresse zu retten suche. In Äußerungen protestantischer Theologen kommt dieser Gedanke jedenfalls sehr deutlich zum Ausdruck. Sie halten der Kirche nämlich entgegen, daß sie erst in dem Augenblick mit größerem Nachdruck auf die Sonntagsheiligung durch Enthaltung von knechtlichen Arbeiten aufmerksam gemacht habe, als ihr „kirchlicher Terminkalender durch die gleitende Arbeitswoche betont gestört“¹⁷ worden sei. Ohne Zweifel würde man das teilweise recht leidenschaftliche Eintreten der katholischen Kirche für die Erhaltung der Sonntagsruhe¹⁸ unterbewerten, wenn man diesen Vorwurf auch ihr machen wollte, freilich kann man auch vor der Tatsache nicht die Augen verschließen, daß sich mit dem Fortschreiten der Technik und Zivilisation die mannigfachsten Interessen des arbeitsfreien Sonntags bemächtigt haben, so daß tatsächlich die Frage auftauchen kann, ob die Sonntagsruhe durch die knechtliche Arbeit wirklich mehr beeinträchtigt wird als durch die Befriedigung dieser durchaus nicht nur neutralen Interessen. Mit dieser Feststellung ist auf die Überlegung hingeführt, ob die Sache, um die es eigentlich geht, durch das Gesetz, das die Sonntagsheiligung durch Unterdrückung der knechtlichen Arbeiten zu erreichen sucht, noch genügend ins Bewußtsein gehoben wird.

II. *Der Sinn des Sonntags.*

„Weder in den Handbüchern der Moraltheologie noch in den Katechismuserklärungen noch in der Predigt der letzten zwei Jahrhunderte wurde die Theologie des Sonntags und der Sonntagsruhe genügend aufgezeigt, wenn nicht ganz übergangen, um sich oft in moralisierenden und kasuistischen Auseinandersetzungen zu erschöpfen.“ So formuliert H. Huber das negative Ergebnis seiner Untersuchung über „Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe“¹⁹. Fr. Pettirsch beklagt die theoretische Hilflosigkeit der einschlägigen theologischen Fachliteratur, die den Seelsorgern und Theologen keinerlei brauchbaren Hinweis habe bieten können, als durch die Diskussion über die gleitende Arbeitswoche die Frage aufgeworfen worden sei, welche Arbeiten nun tatsächlich am Sonntag erlaubt sein könnten²⁰.

¹⁴ Vgl. ebd. 230.

¹⁵ Vgl. J. Höffner, Tag des Herrn und gleitende Arbeitswoche, in: Trierer theol. Zeitschrift 5, 1956, 257–265.

¹⁶ Siehe etwa G. Ermecke, a. a. O. ¹¹, II, 243–246.

¹⁷ H. Thielicke, a. a. O., III, 275.

¹⁸ Vgl. E. Filthaut, Wo ward Ihr denn damals!?, in: Die neue Ordnung 11, 1957, 137–148.

¹⁹ S. 229. ²⁰ A. a. O., 129.

Auf seiten der evangelischen Theologie läßt sich in Stellungnahmen zur sonntäglichen Arbeitsruhe eine eigenartige Zwiespältigkeit beobachten. Einerseits macht man der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie sich von einer nomistischen Deutung des Dekaloges gerade auch in bezug auf das dritte Gebot nicht habe freihalten können, andererseits vermerkt man, daß sie eine „starke Bereitwilligkeit“ gezeigt habe, „sich dem Wandel der Zeiten und Verhältnisse anzupassen“²¹. Dazu kommt eine zweite Beobachtung: Einerseits registriert die evangelische Theologie mit wachsender Sorge die Aushöhlung des Sonntags, andererseits wagt sie es aber nicht, an der Institution des Sonntags um jeden Preis festzuhalten²², obwohl sie weiß, daß jeder Angriff auf die Institution zu einem Dammbruch²³ führen wird.

Niemand kann diesen Dammbruch wollen, den man auch auf katholischer Seite für den Augenblick ankündigt, da der Sonntag etwa durch Einführung der gleitenden Arbeitswoche wirtschaftlichen Belangen ganz und gar untergeordnet wird²⁴. Dann wäre also die Forderung nach Heiligung des Sonntags durch Enthaltung von den *opera servilia* gar nicht ausschließlich nur von theologischen Positionen her zu begründen und die theoretische Hilflosigkeit der moraltheologischen Lehr- und Handbücher in Fragen der erlaubten bzw. nicht erlaubten Sonntagsarbeit hätte ihren Grund in der Tatsache, daß die Institution des Sonntags immer auch mit den wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen und den psychologischen Gegebenheiten einer bestimmten Zeit in eine sinnvolle Beziehung gebracht werden muß. Oder anders gesagt: Wer den theologischen Sinn der Arbeitsruhe aufgezeigt hat, hat damit noch nicht dargetan, warum am Sonntag bestimmte Arbeiten erlaubt bzw. verboten sind und warum jeder erste Wochentag durch Arbeitsruhe ausgezeichnet sein soll. Genau diese Problematik ist an der Geschichte des Sonntags²⁵ bzw. der Heiligung eines bestimmten Tages durch Arbeitsruhe abzulesen:

- 1) Der Anfang dieser Geschichte liegt sowohl im babylonischen als auch im alttestamentlichen und neutestamentlichen Raum im Dunkeln. Es fällt auf, daß zwar der Sieben-Tage-Rhythmus der Babylonier vom Volk Israel übernommen und von den Juden an die Römer weitergegeben wurde, daß aber die Begründung des Ruhetages wechselte. Analoges gilt für das Verhältnis des christlichen Sonntags zum alttestamentlichen Sabbat. Überall dort, wo man die Arbeitsruhe religiös bzw. auch pseudoreligiös zu begründen versucht, wird sie immer auch zugleich als Institution gesetzlich verankert.
- 2) So eindeutig sich die Feier des Herrentages im Frühchristentum nachweisen läßt, so wenig läßt sich beweisen, daß diese Feier von Anfang an durch gesetzlich geregelte Arbeitsruhe begangen wurde.
- 3) Überall dort, wo man die Institution des Sonntags bzw. des Sabbats im Gesetz verankert, kommen auch soziale Motive zur Geltung.
- 4) Die Ausdehnung der Arbeitsruhe auf alle, auch auf jene, die dem arbeitsfreien Tag keinen theologischen oder religiösen Sinn abzugewinnen vermögen, macht es erforderlich, daß neben den durch Notstand und Notwendigkeit gebotenen Ausnahmen vom Gesetz der Arbeitsruhe positiv festgelegt wird, was als verbotene Arbeit anzusehen ist.
- 5) Der Begriff der knechtlichen Arbeiten meint, von diesen Zusammenhängen her betrachtet, jene Arbeiten, von denen man überzeugt ist, daß ohne ihre generelle Unterlassung die Idee der sonntäglichen Arbeitsruhe nicht zur Geltung gebracht werden könne.

²¹ N. H. Sørensen, *Christliche Ethik. Ein Lehrbuch*. München 2. 1957, 383.

²² Vgl. H. Thielicke, a. a. O., III, 273 ff.

²³ Vgl. ebd. III, 281.

²⁴ Vgl. J. Höffner, a. a. O., 264.

²⁵ Vgl. zum Folgenden H. Huber, a. a. O., 37–46 und 65–222.

6) Die Idee der religiös motivierten Arbeitsruhe drängt von sich aus zur Darstellung und Verwirklichung auch im sozialen Raum. Gleichzeitig aber wird das Gesetz, das die Institution des arbeitsfreien Sonntags zu sichern hat, von den Notwendigkeiten der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit dauernd in Frage gestellt; denn einmal ist es unmöglich, alle oder auch nur eine bestimmte Art von Arbeiten für einen bestimmten Tag zu verbieten; zum andern bringt der gesellschaftliche und wirtschaftliche Wandel es mit sich, daß die als notwendig zu bezeichnenden Arbeiten nicht für alle Zeiten erschöpfend aufzuzählen sind.

7) In einer durch den weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaft tritt zu den Spannungen zwischen der religiösen Idee der Arbeitsruhe und ihrer Verwirklichung im sozialen Raum die Schwierigkeit, die Idee der Arbeitsruhe in einer für alle Gruppen einsichtigen Weise zu begründen. Die Schwierigkeit ist besonders groß, wenn die Arbeit nicht mehr nur als Mühsal verstanden wird und das soziale Motiv der Arbeitsruhe wegfällt.

Wenn nun die katholische Kirche darauf besteht, „daß alle Menschen das dritte Gebot gewissenhaft beobachten“²⁶, dann ist damit auch die Überzeugung ausgesprochen, daß sich dieses Gebot tatsächlich auch für alle begründen läßt. Zugleich muß aber auch die Feststellung getroffen werden, daß jede Begründung der sonntäglichen Arbeitsruhe, die diese als bloßes Mittel zu einem äußeren Zweck betrachten möchte, eine nur für eine bestimmte Gruppe verständliche und annehmbare Begründung darstellt. Daß jene Begründung, die in der Sonntagsruhe das Mittel zur Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst erblickt, der Modifizierung bedarf, ergibt sich aus der Beobachtung, daß man ja bereits ernsthaft die Frage diskutiert, ob man den katholischen Christen nicht Gelegenheit zur Erfüllung ihrer Sonntagspflicht bereits am Samstag geben solle.

Wie die Begründung zu geschehen hat, kann in etwa abgelesen werden an der heute feststellbaren Tendenz, neben dem Hinweis auf die übernatürlich-kultische Ordnung²⁷, von der her allein die religiöse Gestalt der sonntäglichen Arbeitsruhe begründbar sei, auch die natürlich-menschliche Seite des Sonntags hervorzuheben. Doch darf dieser Gesichtspunkt nicht durch die These vergrößert und verdächtig gemacht werden, „daß die Sonntagsruhe im Zyklus der sechstägigen Arbeitswoche einem gesunden menschlichen Lebensrhythmus von Arbeit und Ruhe“²⁸ entspreche.

Die natürlich-menschliche Begründung des sonntäglichen Ruhegebotes hat – nicht zuletzt mit Rücksicht auf ein ernstzunehmendes Verständnis der menschlichen Natur – tiefer anzusetzen; nicht bei der banalen Frage, was durch einen gesunden Lebensrhythmus gefordert sei, sondern bei der grundsätzlichen Überlegung, was der Mensch als Person seinem Menschsein schulde; oder, anders gesagt, wie er sich zu seiner Arbeit zu verhalten habe, damit er sich nicht gerade durch die typische Aktivität des Produzierens und Fabrizierens²⁹ seiner Selbstmächtigkeit begeben und zur bloßen Funktion seines eigenen Werkes erniedrige³⁰. Doch darf auch dieser Ausgangspunkt von der Personalität des Menschen nicht zu extremen Auffassungen und Formulierungen führen. Deutlicher: Der Sinn der sonntäglichen Arbeitsruhe kann nicht in einem Ausbruch des Menschen aus den Notwendigkeiten

²⁶ Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra“ Nr. 249: „Um die Würde des Menschen zu schützen, der ein Geschöpf Gottes ist und dessen Seele Gott als sein Ebenbild geschaffen hat, hat die Katholische Kirche allzeit darauf bestanden, daß alle Menschen das dritte Gebot gewissenhaft beobachten: ‚Gedenke, daß du den Sabbat heiligst!‘“

²⁷ Vgl. H. Huber, a. a. O., 231.

²⁸ Ebd. 230.

²⁹ Vgl. M. D. Chenu, a. a. O., 104.

³⁰ Vgl. W. Schöllgen, Die Idolisierung der Arbeit und der Technizismus, in: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Hrg. von Anton Böhm. Freiburg–Basel–Wien 1961, 241–275. Dazu A. Brunner, Die entsakralisierte Arbeit, in: Stimmen der Zeit 90, 1964/65, Bd. 176, 105–117.

seiner irdischen Existenz, sondern lediglich in jener Stellungnahme bestehen, durch die er sich Rechenschaft über seine wirklich stärkste Rolle gibt. Sie in der Arbeit statt im Gebet zu sehen³¹, heißt aus der Not bzw. Notwendigkeit eine Tugend machen. Auch die Arbeit gehört zu den Notwendigkeiten, die dem Menschen auferlegt sind. Er muß arbeiten, um existieren und menschenwürdig existieren zu können. Der Mensch hat diese Notwendigkeit zu bejahen und sie dadurch in seine Freiheit aufzunehmen: Arbeit ist sittliche Pflicht. Sein Menschsein verlangt aber auch, daß er sich gegenüber seinem Werk in Freiheit selbst behauptet: Arbeit ist Mittel für die Zwecke des Menschen.

Wie soll der Mensch diese Freiheit, die mit der psychologischen Wahlfreiheit nicht identisch ist, sondern gerade dieses bewirkt, daß er sich im Akt der freien Entscheidung über die Objekte und die von ihnen nahegelegten Zwecke erhebt, – wie soll der Mensch diese Freiheit anders zum Ausdruck bringen als dadurch, daß er sich kraft seiner Selbstbestimmung von der Arbeit auf eine bestimmte Zeit zurückzieht, ähnlich jenem Sich-Zurückziehen auf das Gebet, das Paulus von den christlichen Ehegatten fordert?³²

Man kann nicht einwenden, daß ja durch die Notwendigkeit der Erholung und Entspannung eine Funktionalisierung des Menschen hintangehalten werde; denn die auf Grund des Kräfteverbrauchs gesuchte Erholung bewahrt den Menschen noch nicht vor der Erniedrigung zur bloßen Funktion. Wer sich erholt, um arbeiten zu können, ist so wenig Herr seiner selbst wie jener andere, der Arbeit leistet, um durch das verdiente Geld einen bestimmten Konsum während des Urlaubs sicherzustellen. Denn auch dieses Konsumieren verbleibt noch immer innerhalb des vom Menschen selbst entworfenen und durch die Objekte seines Tuns garantierten Modells seiner Existenz³³. Die Faszination des Menschen durch die Zwecke, die ihm durch seine Arbeit erreichbar werden, besagt noch nicht, daß er sich in Freiheit selbst behauptet. Der faszinierte Mensch ist noch immer der an die Notwendigkeiten seiner irdischen Existenz versklavte Mensch. Nur auf dem Weg der Sammlung zu sich selbst³⁴ kann der Mensch seiner Freiheit ansichtig werden.

Man kann auch nicht sagen, daß gerade diese Art der Arbeitsruhe dem einzelnen Menschen anheimgegeben sein müsse. Denn es bleibt zu bedenken, was Karl Jaspers über die Freiheit des Menschen niedergeschrieben hat: „Freiheit ist nie wirklich als Freiheit bloß Einzelner. Jeder ist frei in dem Maße, als die Andern frei sind³⁵“. Dieser Satz steht durchaus in einem Zusammenhang, der es erlaubt, ihn auch auf das hier zur Diskussion gestellte Thema anzuwenden. Wenn es also richtig ist, daß, wie wiederum Karl Jaspers bemerkt, „zu den Bedingungen des Menschseins . . . die Gestalt des gemeinschaftlichen Grundwissens als eine geordnete Totalität von Begriffen und Symbolen³⁶“ gehört, zu welchen ohne jedes Bedenken die gesetzlich verankerte Institution des Sonntags gerechnet werden darf, sobald sie von ihrer natürlich-menschlichen Bedeutung her verstanden und als solche kultiviert wird, dann ist für die These, daß die Arbeitsruhe im Sinne der Sammlung zu sich selbst dem einzelnen überlassen sein müsse, nicht viel Raum, zumal nicht in der Gegenwart, in der sich das Bewußtsein der Menschen ohnehin nur noch „als ordnungslose Mannigfaltigkeit³⁷“ darbietet. „Innerhalb dieser Zerstreuung sind

³¹ Vgl. J. Stelzenberger, *Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*. Paderborn 2. 1965, 161.

³² Vgl. 1 Kor 7, 5. ³³ Vgl. W. Schöllgen, a. a. O., 257 ff.

³⁴ Vgl. H. Thielicke, a. a. O., III, 276 f.

³⁵ Möglichkeiten eines neuen Humanismus, in: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München 1951, 275.

³⁶ Ebd. 278. Vgl. auch Georg Kliesch, *Die Macht des Symbols*, in: *Die neue Ordnung* 11, 1957, 1–12.

³⁷ Karl Jaspers, *Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, in: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München 1951, 279.

zwar gewaltsame Formen eines simplifizierten Bewußtseins möglich, die in Verbindung mit politischer Macht einen Augenblick Geltung gewinnen können, aber kein geistiges Menschsein zu prägen vermögen³⁸. Im Ernst kann niemand bezweifeln, daß die gemeinsam begangene und durch gemeinsame Anstrengungen zu erfüllende Sonntagsruhe³⁹ geeignet ist, der monströsen Macht des simplifizierten Bewußtseins entgegenzuwirken. Ganz gewiß dürfen in die bereits säkularisierte Form der sonntäglichen Arbeitsruhe keine großen Hoffnungen auf die Regenerierung geistigen Menschseins gesetzt werden, aber das Schicksal des Sonntags deswegen schon der Wirtschaftsdynamik überlassen zu wollen, hieße den Menschen der Technokratie vollends ausliefern.

Will also der Mensch die Freiheit im Sinne des Sich-Sammelns zu sich selbst realisieren, dann bleibt ihm nur die Möglichkeit, daß er die Termine seines Frei-seins von den Notwendigkeiten der Arbeit im voraus zu seinem Tätigsein sich selber setzt und damit eine allgemein verbindliche Ordnung entwirft, durch die die Notwendigkeiten durchkreuzt und die Möglichkeiten zur Wahl der Freiheit präsent gehalten werden. Welche Termine er wählen soll, darüber läßt sich streiten⁴⁰. Nachdem die Geschichte den Sieben-Tage-Zyklus anbietet, ist es naheliegend, bei ihm zu verbleiben. Denn es ist nicht anzunehmen, daß in der Geschichte der Menschheit und des Christentums nur die Unvernunft ihre Triumphe gefeiert hat.

In dieser Sinndeutung der sonntäglichen Arbeitsruhe ist kein Wort gesagt von ihrer christlichen Begründung. Aber diese kann in das vorgezeichnete Schema ohne Mühe eingefügt werden, insofern die kultische Feier des Herrentages ja nur den Sinn hat, die als geschöpfliche Freiheit zu begreifende und darum immer gefährdete Freiheit des Menschen auf ihre von Gott gegebenen Möglichkeiten zu verweisen. Der Christ wird also bei der natürlich-menschlichen Sinndeutung der Arbeitsruhe nicht stehenbleiben. Gleichwohl verdient sie seine Aufmerksamkeit. Denn 1. wird sie von der alttestamentlichen Begründung des Sabbatgebotes, wie Helmut Thielicke nachzuweisen⁴¹ versucht hat, nahegelegt; 2. läßt sie den Getauften bedenken, daß die religiöse Idee der Arbeitsruhe verkürzt ist, wenn diese nur als Freisein von etwas oder als Mittel zu etwas Gebotenem verstanden wird; 3. darf sie sich zugute halten, daß in ihr die kritische Stellungnahme Jesu zur pharisäischen Sabbatkasuistik, vor allem die Bemerkung: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht“⁴², nicht nur zur Rechtfertigung bestimmter Arbeiten herangezogen wird; 4. läßt sie erkennen, daß die gesetzliche Regelung der Sonntagsruhe ein menschliches Gesetz darstellt, was im übrigen die ganze christliche Tradition gewußt hat⁴³. Damit ist nun aber der Weg frei für eine sinnvolle Kasuistik.

III. *Zur Kasuistik der sonntäglichen Arbeitsruhe.*

Eine solche Kasuistik hat zwei Gedankenreihen auseinanderzuhalten. Die erste betrifft das Verhältnis der Arbeit zur religiösen Idee der Sonntagsruhe. Gegen diese Idee, die älter ist als das alttestamentliche und neutestamentliche Gesetz, verstößt derjenige, der in der Arbeit die Erfüllung seines Menschseins sieht und darum keinen Grund finden kann, warum zwischen Werktag und Sonntag ein Unterschied sein soll. Nach Bonaventura bezieht sich der moralisch ewig gültige Inhalt des Sabbatgebotes auf das zeitweise Freisein des Menschen für Gott in der Tiefe des

³⁸ Ebd. 279.

³⁹ Vgl. W. Schöllgen, Die gleitende Arbeitswoche, in: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 255.

⁴⁰ Vgl. H. Huber, a. a. O., 230: „Vom natürlich-menschlichen Standpunkt allein könnte dieser Ruhetag ebenso auf einen anderen Wochentag oder auf einen gleitenden Ruhetag festgelegt werden“.

⁴¹ Vgl. a. a. O. III, 275–277.

⁴² Mk 2, 27.

⁴³ Vgl. H. Huber, a. a. O., 231.

Herzens durch die Liebe⁴⁴. Weder die abstrakte Tatsache also, daß ein Mensch am Sonntag arbeitet, noch die Natur seiner Arbeit läßt von sich aus schon den Schluß zu, daß gegen den ewig gültigen Sinn des Sabbats bzw. Sonntags verstoßen wird⁴⁵. Auch das andere gilt: Durch jede Arbeit, ganz gleich welcher Natur sie ist, kann sich der Mensch gegen den letzten Sinn der sonntäglichen Arbeitsruhe sperren⁴⁶. Die älteren Autoren haben mit Recht darauf hingewiesen, daß das Sündigen jenes menschliche Tätigsein darstelle, das zur theologischen Idee der Sonntagsruhe in schroffstem Widerspruch stehe.

Eine zweite Gedankenreihe betrifft die gesetzlich geregelte, also institutionelle Seite der Sonntagsruhe. Im Interesse des Freiseins des Menschen für Gott ist es nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, daß die sonntägliche Arbeitsruhe verbindlich geregelt wird. Dieses Gesetz ist zunächst Ausdruck jener freien Stellungnahme, durch die der Mensch bekundet, daß er nicht zur Funktion der irdischen Notwendigkeiten und seines eigenen Schaffens herabsinken will. Sodann ist es als Umschreibung einer Ordnung anzusehen. Kraft dieser Ordnung können nur solche Arbeiten verboten werden, die nicht notwendig sind. Das Gesetz, das die institutionelle Seite der Sonntagsruhe regelt, ist darum von sich aus nicht geeignet, das Freisein des Menschen für Gott zu garantieren. Da es sich bei einem solchen Gesetz um menschliches Gesetz handelt, ist damit zu rechnen, daß es immer wieder der Modifizierung bedarf. Infolgedessen wäre es verfehlt, das Gesetz, das die Sonntagsruhe regelt, zu sehr in den Vordergrund rücken. Nach dem Gesetz der Grenz-moral⁴⁷ würde ein derartiges Vorgehen nur der Entleerung des Sonntags Vorschub leisten. Es wäre kaum zu verhindern, daß sich die verschiedensten Interessen des so entstehenden Vakuums bemächtigen⁴⁸. In alter kirchlicher Zeit ist denn auch den Gläubigen aus der Erkenntnis heraus, daß der Sonntag durch Nichtstun noch keineswegs geheiligt ist, eine ernste Arbeit durchaus angeraten worden⁴⁹.

Die Grundsätze einer auch theologisch vertretbaren Kasuistik der Sonntagsruhe hätten dem Gesagten zufolge so zu lauten:

1) Gegen den ewig gültigen Sinn der sabbatlichen bzw. sonntäglichen Arbeitsruhe versündigt sich derjenige, der durch seine Sonntagsarbeit den Herrschaftsanspruch Gottes über den Menschen negiert. Eine ins einzelne gehende Kasuistik ist hier überflüssig und sinnlos.

2) Mit der Institution des Sonntags sind jene Arbeiten unvereinbar, die sich nach allgemeinem Empfinden mit der Gestalt des Sonntags nicht vereinbaren lassen. Wer sich an dieses Empfinden nicht hält, muß durchaus noch nicht das dritte Gebot übertreten haben. Wohl aber hat er zu bedenken, daß er sich des Ärgernisses schuldig macht.

3) „Man muß es dem mündigen Christen zutrauen“, die Entscheidung darüber, wann ein Notstand gegeben ist, „für den Einzelfall selbst zu treffen, zumal er für die Notwendigkeiten seines Lebensbereiches oft eine klarere Einsicht hat als der Pfarrer“⁵⁰.

Wichtiger aber als jede Kasuistik ist die positive Sinndeutung des Sonntags, die sich freilich erst dann zu subtilen theologischen Motiven aufschwingen darf, wenn

⁴⁴ Vgl. ebd. 203.

⁴⁵ Schon Bonaventura hat gewußt, daß am Sonntag vor allem jene Arbeiten verboten sind, bei denen es den Menschen um den Gewinn geht. (Vgl. Fr. Pettirsch, a. a. O., 132.)

⁴⁶ Vgl. dazu G. Ermecke, a. a. O. ¹¹, II, 242.

⁴⁷ Vgl. dazu W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 313–324; dazu N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, 36 und Götz Briefs, Zur Frage der Grenz-moral, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrg. von Fr. Böckle und Franz Groner. Düsseldorf 1964, 121–130.

⁴⁸ Vgl. G. Kliesch, a. a. O., 3–4.

⁴⁹ Vgl. Fr. Pettirsch, a. a. O., 131.

⁵⁰ B. Häring, a. a. O. ⁶, II, 323.

der Mensch begriffen hat, daß der Sonntag um seinetwillen gemacht ist. Man muß allen Ernstes bezweifeln, ob die damit zum Ausdruck gebrachte Stellungnahme Jesu zum Sabbat in der christlichen Verkündigung voll und ganz wirksam geworden ist. Die bei Seelsorgern nicht selten anzutreffende Sonntagskasuistik jedenfalls läßt vom Geist dieses Denkens wenig erkennen. Indem sie nämlich mit erstaunlichem Scharfsinn die häuslichen und landwirtschaftlichen Arbeiten zu klassifizieren und die erlaubten von den unerlaubten zu unterscheiden sucht, im übrigen aber um so schweigsamer wird, je mehr die Fragen in die technisierte Wirtschaft hineinführen, gerät sie einmal in den Verdacht, daß sie nur dort redet, wo sie festen Boden unter den Füßen zu haben meint; zum ändern muß sie sich angesichts ihres Hinstarrens auf die sogenannte *opera servilia* einerseits und des tatsächlich erfolgten Einbruchs der Technik in den Sonntag andererseits den Vorwurf gefallen lassen, daß sie Mücken sieht und Kamele verschluckt (vgl. Mt 23, 24).

JOHANN SAILER

Jak 5, 14 f und die Krankensalbung

„Die Theologie als fortschreitende Reflexion des Glaubensbewußtseins bleibt dabei immer an die Schrift als die objektivierte Offenbarung Christi gebunden und auf sie als ihren Anfang und ihre Norm verwiesen . . . Das bedeutet, daß die Theologie nicht für ihre Sätze eine nachträgliche Legitimation in der Schrift suchen darf. Die Bibel ist keine Sammlung von Belegstellen¹.“

Worum geht es in diesen Überlegungen über Jak 5, 14 f.? In den Worten des Sakramentes für die Kranken ist eine gewisse Zwiespältigkeit offenkundig. Die wesentliche Form der Spendung „*Per istam sanctam unctionem . . . indulgeat tibi Dominus . . . quidquid deliquisti . . .*“ hat ausschließlich die Sündenvergebung zum Gegenstand, die diese „Form“ umgebenden Gebete dagegen sprechen samt und sonders von Genesung, so daß sie keinen Zweifel daran lassen, daß *Kranke* als die Empfänger dieses Sakramentes zu betrachten sind. Im Hinblick auf Jak 5, 14 f. müßte man also sagen: In diesen Gebeten ist schriftgemäß der Hauptsinn des Sakramentes enthalten, und was die Formel, die wesentliche Form betrifft, beinhaltet sie eine unter Umständen mit-eintretende Wirkung, nämlich die Vergebung der Sünden, „wenn er etwa Sünden begangen, wenn er in Sünden wäre“.

Das Ganze ist nicht etwa eine rein theoretische Angelegenheit, die zwischen Exegeten und Dogmatikern, sozusagen am grünen Tisch erledigt werden könnte, ohne erhebliche Bedeutung für die Pastoral. Im Gegenteil: Die „praktischen Seelsorger“ haben damit ganz konkret „fertig zu werden“. Sie ist ihr wahres Kreuz. Denn die Angst, ja, vielleicht ein ausgesprochener Horror ist die Wirkung bei vielen Menschen, wenn man ihnen im Krankheitsfall von dieser „letzten Ölung“ spricht. Wenn auch im Leben stehende Theologen im Einklang mit dem „Katechismus für die Bistümer Deutschlands“ diesen Ausdruck „letzte Ölung“ meiden und dafür „Krankensalbung“ gebrauchen, bleibt doch die offizielle Theologen(spricht: Dogmatiker-)sprache unbeirrbar an dem (s. v. v.) odiosen „*extrema unctio*“ stehen². Die für die praktische Seelsorge bestimmte Literatur vermeidet den Ausdruck und geht so an der Dogmatik vorbei, eine nicht gerade ideale und für das Glaubensleben bekömmliche Erscheinung. So widmet z. B. Balthasar Fischer³ dem Sakrament, das für die Kranken bestimmt ist, eine Christenlehre von kaum

¹ Uta Ranke-Heinemann in „Bibel und Kirche“ 1963/3.

² Wie etwa das in diesen Jahren erscheinende „Handbuch der Dogmengeschichte“ Bd. IV, Fasz. 3.

³ In seinem netten Büchlein „Was nicht im Katechismus stand“.