

Muße und Gesellschaft

Herausgegeben von
Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl



Otium.

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße

Herausgegeben von

Thomas Böhm, Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler,
Günter Figal, Monika Fludernik, Hans W. Hubert
und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Michael N. Forster,
Udo Friedrich, Ina Habermann, Richard Hunter,
Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

5



Muße und Gesellschaft

herausgegeben von
Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl

Mohr Siebeck

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).

e-ISBN 978-3-16-155566-4
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

Dieses Werk ist seit 07/2019 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

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).

Inhaltsverzeichnis

<i>Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl</i>	
Einleitung	1

Muße und Arbeit

<i>Hans Bertram</i>	
Lebenszeit und Alltagszeit. Auf der Suche nach der verloren gegangenen Balance von Maße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf	21
<i>Jochen Gimmel</i>	
Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang	47
<i>Gregor Dobler</i>	
Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus	61

Kulturelle Codierung und Lebensformen

<i>Joachim Bauer</i>	
Selbststeuerung als Voraussetzung von Maße	89
<i>Linus Möllenbrink</i>	
„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
<i>Caroline Emmelius</i>	
Muße – Müßiggang – Nichtsnutzigkeit. Zum Verhältnis von Maße und Arbeit in Morus' <i>Utopia</i> , im <i>Ulen Spiegel</i> und im <i>Lalebuch</i>	141
<i>Monika Fludernik</i>	
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. Tolstojs *Anna Karenina* 401

Einleitung

Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl

Beschleunigung, Zeitverdichtung und Effizienz gehören zu den wichtigsten Leitfiguren unserer Zeit. Ihre Effekte verändern unsere Arbeitswelt, tragen zur globalen Umverteilung von wirtschaftlichen Ressourcen bei und lassen die Unruhe zum Signum der Moderne werden.¹ Damit jedoch, so die Ausgangsthese dieses Bandes, wird Muße nicht zu einer historisch überholten Kategorie, sondern gewinnt im Gegenteil neue gesellschaftliche Bedeutung. Der Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*, aus dem dieser Band hervorgegangen ist, versteht Muße als abgegrenzte Perioden einer Freiheit von temporalen Zwängen, die mit der Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung verbunden sind. Muße braucht Freiheit von den Zwängen der Zeit, aber sie unterscheidet sich vom bloßen Nichtstun zumindest in der gesellschaftlichen Bewertung dadurch, dass ihr auf zweiter Ebene wieder Produktivität zugeschrieben wird. Aus der Freiheit des Nicht-Tuns kann die Produktivität neuen Tuns erwachsen. Anders als die Freizeit, die der Regeneration der Arbeitskraft dient, bleibt Muße dabei aber transgressiv und in ihren Zwecken unbestimmbar. Das unterscheidet sie von Faulheit und Freizeit, und zwar sowohl in der Erfahrung des Einzelnen als auch in der Wertung der Gesellschaft.

Muße gilt im landläufigen Sinn als eine zutiefst individuelle Erfahrung. Zwar spielen die jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen für die Möglichkeiten und Grenzen von Muße eine wesentliche Rolle. Zeitliche Zwänge und konkrete Leistungserwartungen, die Muße beschränken oder verhindern, erwachsen ja vornehmlich aus sozialen und ökonomischen Ordnungsstrukturen, in die der Mensch als Gemeinschaftswesen eingebunden ist. Gleichwohl wird Muße in erster Linie als ein subjektbezogenes Phänomen wahrgenommen. Ob man viel, wenig oder gar keine Muße habe, wird man in aller Regel als Individuum gefragt, nicht als Gruppe.

Der Subjektbezug von Muße bedeutet aber nicht, dass Muße nur im Alleinsein, in Einsamkeit erlebt und erfahren werden kann. Muße ist vielmehr auch ein eminent gesellschaftliches Phänomen. Die Sozialität der Muße manifestiert

¹ Vgl. z. B. Ulrich Bröckling, „Der Mensch als Akku, die Welt als Hamsterrad: Konturen einer Zeitkrankheit“, in: Sighard Neckel/Greta Wagner (Hg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin 2013, 179–200; Ralf Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015.

sich dabei nicht allein in Formen von Geselligkeit – das fraglos auch. Seit der Antike wurde Muße schließlich wiederholt als eine *Conditio sine qua non* für Geselligkeit in ihren unterschiedlichen Formen angesehen. Ende des 18. Jahrhunderts postulierte der Philosoph Christian Garve, Muße sei „die unentbehrliche Bedingung“ für Geselligkeit.² Geselligkeit ist in diesem Verständnis ein ethisches Lebensideal, das insbesondere aus der in der schottischen Moralphilosophie entwickelten Theorie der Sympathie hergeleitet wurde.

1. Muße als gesellschaftspolitische Herausforderung

Die gesellschaftliche und auch politische Relevanz der Muße beschränkt sich freilich nicht auf ihre fraglos große Bedeutung für Theorien und Praktiken der Geselligkeit. Einen wichtigen gesellschaftlichen und politischen Wert sprechen der Muße insbesondere jene zu, die sich kritisch mit der Art und Weise unseres Wirtschaftens sowie, damit einhergehend, unseren wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Leitparadigmen auseinandersetzen. Ein prominentes Beispiel für diese Haltung ist die Monographie von Robert und Edward Skidelsky *How Much is Enough? The Love of Money, and the Case for the Good Life*.³ Das Buch ist mittlerweile auch ins Deutsche übersetzt worden und hat eine durchaus signifikante öffentliche Resonanz hervorgerufen.⁴ Lord Robert Skidelsky ist emeritierter Professor für Politische Ökonomie an der University of Warwick und hochdekoriertes Biograph von John Maynard Keynes. Sein Sohn Edward lehrt Philosophie an der University of Exeter. Zentraler Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist ein Vortrag, den John Maynard Keynes 1928 gehalten und zwei Jahre später, also mitten in einer verheerenden Weltwirtschaftskrise, in erweiterter und aktualisierter Form veröffentlicht hat: *Economic Possibilities for our Grandchildren*. In etwa 100 Jahren, also um das Jahr 2030, werde, so Keynes in seinem utopischen Essay, die Wochenarbeitszeit 15 Stunden betragen. Kapitalzuwächse und technischer Fortschritt ermöglichen den Anbruch einer neuen Epoche: des Zeitalters der Muße und des Überflusses – „the age of leisure and of abundance“.⁵

² Christian Garve, *Gesammelte Werke*, hg. v. Kurt Wölfel, Erste Abteilung: *Die Aufsatzsammlungen*, Bd. I: *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Teil 1 und 2. Mit einem Vorwort von Kurt Wölfel. Nachdruck der Ausgaben Breslau 1792 und 1796, Hildesheim / Zürich / New York 1985, Teil 1, 295–452, 337.

³ Robert Skidelsky / Edward Skidelsky, *How Much is Enough? The Love of Money, and the Case for the Good Life*, London / New York / Toronto 2012.

⁴ Robert / Edward Skidelsky, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München 2013.

⁵ *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Vol. IX: *Essays in Persuasion*, London und Basingstoke 1972, 328. Vgl. dazu auch Peter Philipp Riedl, „Arbeit und Muße. Literarische Inszenierungen eines komplexen Verhältnisses“, in: Hermann Fechtrup / William Hoye / Thomas Sternberg (Hg.), *Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance*. Symposium der

Mit der Befriedigung aller materiellen Bedürfnisse werde kein weiteres Wirtschaftswachstum mehr benötigt. Keynes prognostizierte, dass das künftige Zeitalter der Muße eines der ausgebildeten Lebenskunst sein werde.

Muße ist in diesem gedanklichen Zusammenhang eine grundlegend ethische Herausforderung. In dieser Frage, nicht aber bei der utopischen Prognose, schließen Robert und Edward Skidelsky an Keynes an und entwerfen, auf der Grundlage ihrer kritischen Gegenwartsanalyse und im Rückgriff auf ethische Vorstellungen zu einem guten Leben, aufbauend auf Aristoteles, eine postmaterielle Zukunftsperspektive, bei der sie der Muße eine wichtige Rolle zusprechen. Muße nehmen sie als ein sogenanntes Basisgut – *basic good* – in einen politischen Forderungskatalog mit universellem Anspruch auf. Sie erklären Muße zu einem unabdingbaren demokratischen Grundwert für eine Gesellschaft, die mit den eigenen Ressourcen sowie mit den Ressourcen des Planeten Erde sorgsam und sozial gerecht umgehen sollte. Der normative Anspruch, der mit Muße verbunden wird, ist hier besonders stark ausgeprägt.

Aber nicht nur aus der Perspektive zeitgenössischer Wachstumskritik verfügt Muße über ein beträchtliches politisches Provokationspotential. Für die gegenwärtig stark verbreitete Selbstoptimierungsideologie, um nur ein Beispiel zu nennen, muss Muße mit ihrem Unverfügbarkeitsanspruch eine Zumutung darstellen. Im Gegenzug kann Muße in den Debatten um ein bedingungsloses Grundeinkommen zu einer wesentlichen Gedankenfigur werden, um zwischen Erwerbsarbeit und Freizeit einen Raum zu markieren, den wir im Forschungsprogramm des SFB 1015 *Muße* mit paradoxalen Wendungen wie bestimmte Unbestimmtheit, tätige Untätigkeit oder produktive Unproduktivität charakterisieren.⁶ Das Bestimmte der Muße ist ihre Freiheit von unmittelbaren Leistungserwartungen, die insbesondere die Verfügung über die eigene Zeit beschränken. Diese negative Freiheit von Utilitarismus und Zweckrationalismus geht einher mit einer positiven Freiheit, wobei zunächst einmal unbestimmt ist, wie die frei verfügbare Zeit ausgefüllt wird.⁷ Unseren Überlegungen legen wir indes schon die Erwartung zugrunde, dass diese freie Zeit wertvoll gestaltet wird, in welcher Weise auch immer. Die Untätigkeit der Muße ist nicht gleichbedeutend mit Nichtstun, sondern kann sich auch in einem selbstbestimmten Tätigsein entfalten. Das vermeintlich Unproduktive kann so überaus produktiv werden.

Allein der Begriff ‚Muße‘ sowie der Vorstellungshorizont, auf den er verweist, wirken *prima vista* wie aus der Zeit gefallen: ein bildungsbürgerlicher Begriff,

Josef Pieper Stiftung, Münster Mai 2014 (*Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung*, Bd. 8), Münster 2015, 65–99, 70–74, 86 f.

⁶ Vgl. dazu die Einleitung des Bandes: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 1–11, 3.

⁷ Zum Zusammenhang von Muße und Freiheit vgl. Jochen Gimmel / Tobias Keiling u. a., *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 61–66.

der nicht mehr so recht in unsere Hochleistungs-Turbo-Gesellschaft zu passen scheint. Von diesem vordergründigen Eindruck sollte man sich aber nicht täuschen lassen. Vielleicht liegt ja ein besonderer Wert des Begriffs ‚Muße‘ gerade in seinem – mit Bertolt Brecht gesprochen – Verfremdungseffekt. Das Phänomen, das mit Muße bezeichnet werden kann, hat sich jedenfalls historisch nicht erledigt. Der so fremd gewordene und befremdlich anmutende Begriff ‚Muße‘ kann vielmehr als Analysekategorie dazu beitragen, soziale und sozialpsychologische Strukturen, Ordnungsmuster und Machtdiskurse in Vergangenheit und Gegenwart kritisch zu reflektieren.

Doch wie realistisch ist die Vision, Muße könne helfen, die Gesellschaft zu verändern? Müssen Streitschriften wie jene der Skidelskys nicht doch eher der utopischen Literatur zugeordnet werden, irgendwie wünschenswert, aber nicht so recht von dieser Welt? Man kann und muss die Monographie der Skidelskys für Vieles kritisieren, eines kann man den beiden Autoren aber nicht vorwerfen: dass sie bei ihrer Gesellschaftsvision unverbindlich blieben und nur wohlfeile Allgemeinplätze für komplexe Probleme anböten. Die Skidelskys entwerfen ein durchaus konkretes und auch detailliertes, ausgesprochen radikales politisches Programm, das insbesondere auf massive Umverteilung zielt. Zur Umverteilung kommt noch dasjenige hinzu, was sie als den Hauptzweck von Wohlstand definieren: das Bewusstsein, genug zu haben. Demgegenüber zeige die Geschichte des Kapitalismus, dass die materiellen Wünsche der Menschen ins Endlose steigen, wenn sie nicht eingehegt werden. Darin besteht für Robert und Edward Skidelsky der gleichsam ‚faustische‘ Pakt des Kapitalismus. Überlässt man den Kapitalismus sich selbst, gewinnt das unstillbare Verlangen, die Gier nach immer mehr und neuen Gütern zwangsläufig die Herrschaft über unser Denken und Handeln. Das entsprechende Kapitel in der Monographie der Skidelskys ist *The Faustian Bargain* überschrieben.⁸

Aber gibt es tatsächlich ein Entrinnen aus der ewigen Unzufriedenheit des Menschen als Antrieb eines unstillbaren Veränderungswillens, aus unserem faustischen Streben, in dem sich Fortschritt und Zerstörung untrennbar verbinden? Können wir dem von den Skidelskys inkriminierten faustischen Handel widerstehen, dem ungebremsten Ressourcenverbrauch Einhalt gebieten, auf Wachstum und sich ständig steigernden Wohlstand freiwillig verzichten und statt dessen die seit Aristoteles immer wieder geforderte und auch von den Skidelskys angemahte Erziehung zur Muße als Beitrag für ein gelingendes Leben durchsetzen?

Der Philosoph Ralf Konersmann würde all diese Fragen entschieden verneinen. Konersmann widmet sich der *Unruhe der Welt* – so der Titel seiner 2015 erschienenen Monographie. Seit der Neuzeit sei, so Konersmann, der Mensch ständig in Bewegung. Der permanente Aufbruch eröffnet Räume ungeahnter

⁸ Skidelsky / Skidelsky, *How Much is Enough?*, 43–70.

Möglichkeiten, denen wir rastlos hinterherjagen. Diese Unruhe eines weltlichen Adventismus prägt die Haltung des Menschen zur Welt so elementar, dass ein Diesseits oder Jenseits unserer Rast- und Ruhelosigkeit für Konersmann schlechterdings nicht vorstellbar ist. Dementsprechend sieht er auch seit der Neuzeit in der Muße keine relevante Größe für unser Dasein. Als Prinzip kontinuierlicher Veränderung ist die Unruhe zur entscheidenden Antriebskraft unserer Kultur geworden. Der Muße bliebe dann allenfalls ein beschaulicher Platz in schöngeistiger Literatur – entrückt vom Getriebe unserer Welt.

In der Tat hat sich ja, insbesondere seit dem 18. Jahrhundert, statt einer Erziehung zur Muße in erster Linie eine umfassende Erziehung zur Arbeit durchgesetzt. Vorschnell wurde aus diesem Befund eine vermeintliche Fundamentalopposition von Muße und Arbeit konstruiert. Wir sehen demgegenüber in unserem Sonderforschungsbereich zwischen Muße und Arbeit eher ein komplexes und in sich spannungsreiches Komplementärverhältnis, das in seinen unterschiedlichen Ausprägungen historisch und systematisch differenziert zu betrachten ist.

Eine entscheidende Rolle spielen dabei stets technologische Innovationen, von der Erfindung der Dampfmaschine über die Einführung des Fließbandes bis zur Digitalisierung und zu jenem Komplex, der unter dem Namen „Industrie 4.0“ eine weitere Revolution ankündigt. All diese Umbrüche haben die Arbeitswelt umfassend verändert bzw. verändern sie gerade in erheblichem Maß. Leitete die Erfindung der Dampfmaschine den allmählichen Wandel von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft ein, so wurden Industrialisierung und Technologisierung von der Forderung nach einer Dreiteilung des Tages in acht Stunden Arbeit, acht Stunden Freizeit und acht Stunden Schlaf begleitet. Im Zuge der Digitalisierung verschwimmen nun zusehends die Grenzen zwischen Arbeit und Freizeit. In der Welt des Post-Fordismus geht freilich die Verheißung eines persönlichen Freiheitsgewinns, beispielsweise durch die Zunahme von Home-Office, mit prekären Erwartungen nahezu unbeschränkter Verfügbarkeit einher.

Beim Stichwort „Industrie 4.0“ schwanken die Prognosen und Prophezeiungen zwischen den extremen Polen der Dystopie eines Endes der Arbeit,⁹ verbunden mit schwersten sozialen Verwerfungen, einerseits bis zur Utopie einer von mühseligen Lasten befreiten Welt, in der das Ideal einer Work-Life-Balance ihre Erfüllung finden könnte, andererseits. Einigkeit besteht nur darin, dass die Umwälzungen unserer Arbeitswelt im Zeichen von „Industrie 4.0“ fundamental sein werden. Das Problem ist nur, dass wir kaum ahnen, geschweige denn wissen, wie in Zukunft Größe und Struktur der Arbeit aussehen könnten. Folglich fehlt es auch noch an einigermaßen belastbaren Vorstellungen zur künftigen Organisa-

⁹ So z. B. prominent Jeremy Rifkin, *The End of Work*, New York 1995; aktualisierte Neuausgabe: New York 2004; deutsche Ausgabe: *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Neue Konzepte für das 21. Jahrhundert*. Aus dem Englischen von Thomas Steiner und Hartmut Schickert, Frankfurt a. M. / New York 2004.

tion der Arbeit in der digitalen Ökonomie, die jedoch auf vielen Gebieten bereits Realität ist.¹⁰ All diese Umbrüche hatten und haben auch gravierende Folgen für das Verhältnis von Arbeit und Muße, besser gesagt: für einschlägige diskursive Formationen und Deutungansprüche, die je für sich Muße als Gesellschaftsphänomen ausweisen. Darüber hinaus sind die Chancen, erfolgreich Räume der Muße für sich zu beanspruchen, höchst ungleich verteilt, und der Freiraum zur Muße wird häufig zu einem nach außen verteidigten Merkmal einer gesellschaftlichen Rolle. Umgekehrt kann gerade die entgrenzende Erfahrung der Muße gesellschaftliche Rollenerwartungen in Frage stellen und neu verhandelbar machen. Aus all diesen Gründen sind Mußeräume nicht nur individuell geprägt, sondern kulturell codiert. Die Verfügung über sie stellt symbolisches Kapital dar, das in unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Kontexten seine je eigene Ausprägung gewinnt.

2. Muße als Ort der Verhandlung gesellschaftlicher Grundfragen

Wenn Muße im Zentrum aktueller gesellschaftspolitischer Debatten steht, bedeutet das nicht, dass ihre Bedeutung sich in der Tagespolitik erschöpfen würde. Im Gegenteil: Muße ist tagespolitisch bedeutsam, weil in ihr Fragen verhandelbar werden, die für jede Gesellschaft wichtig sind. Um so erstaunlicher ist es, dass Muße bisher kaum in den analytischen Blick der Sozialwissenschaften geraten ist. Es gibt wenige empirische Beschreibungen von Mußepraktiken, kaum Arbeiten zur Begriffsbildung und keine sozialwissenschaftliche Theorie der Muße. Entsprechend kann es, wenn wir nun näher auf die skizzierten Grundfragen eingehen, die in Muße verhandelbar werden, nicht darum gehen, einen umfassenden Literaturüberblick zu Muße und Gesellschaft zu geben. Stattdessen deuten wir Felder an, in denen die Analyse von Muße anschlussfähig zu sozialwissenschaftlichen Theoriebeständen ist und zu ihnen beitragen kann. Diese Felder bestimmen auch den Aufbau dieses Bandes.

Muße ist für den Sonderforschungsbereich 1015, wir haben es eingangs erwähnt, durch ‚produktive Unproduktivität‘ gekennzeichnet. Unter der Voraussetzung, dass die in Muße verbrachte Zeit eine Erfahrung ermöglicht, die später

¹⁰ Bezeichnend für die Offenheit dieser Prozesse und die Unsicherheit, wie sie verlaufen werden, sind die Positionen, die Jeremy Rifkin in dieser Frage einnimmt. Rifkin, der zunächst das Ende der Arbeit beschwor, prognostiziert nun einen Wandel des Marktkapitalismus zu einer kollaborativen Gemeinwirtschaft als Folge der Digitalisierung. Die düstere Aussicht auf ein Ende der Arbeit wird abgelöst durch die hellere Erwartung, dass die Organisation der Arbeit sich fundamental verändern werde. – Jeremy Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society. The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipses of Capitalism*, New York 2014; deutsche Ausgabe: *Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2014. Vgl. dazu etwa Hans-Jürgen Arlt / Rainer Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult*, Wiesbaden 2015, 27–35.

auf vielfältige Weise produktiv werden kann – selbst wenn diese Produktivität nie zu kontrollieren ist oder zu garantieren wäre –, lässt sich Mußezeit frei halten von unmittelbaren gesellschaftlichen Ansprüchen. Deswegen wird in Muße stets auch das Maß an Freiheit verhandelt, das ein Mensch braucht und das die Gesellschaft ihren Mitgliedern zugesteht. Nichtstun wirksam als Muße zu kennzeichnen, immunisiert es gegen Kritik. Damit entstehen in der Muße Zeiten, in denen die Erfahrung von Menschen nicht von den Rollen geprägt ist, die sie im Alltag einnehmen – vor allem nicht von den mit gesellschaftlich definierter Produktivität verbundenen Rollen. Diese Rollen bleiben weiter präsent, schon allein durch ihre Konsequenzen für den Habitus des erlebenden Individuums, aber sie treten in den Hintergrund. Damit ermöglicht es Muße, sich selbst als different von gesellschaftlich definierten Rollen zu erfahren. Dadurch kann sie – und das wurde vor allem in der europäischen Literatur immer wieder beschrieben – individuelle wie gesellschaftliche Sprengkraft entwickeln. Muße kann uns dazu befähigen, den Alltag und seine Rollen als kontingent zu betrachten und unser eigenes alltägliches Selbstbild in Frage zu stellen. Sie stellt einen Raum praktischer Differenzerfahrung zur Verfügung: Antistruktur des Alltags. Ähnlich wie in den von Victor Turner beschriebenen liminalen und liminoiden Phänomenen wird auch in der Muße ein Raum eröffnet, in dem Strukturen des Alltags als kontingent erkennbar werden, ohne dadurch außer Kraft gesetzt zu werden. Muße wie Ritual können deshalb ebenso bestätigend wie verändernd wirken. Sie können uns aus der Rolle fallen oder zufriedener in die Rollen des Alltags zurückkehren lassen.¹¹

In Muße wird also die Differenz zwischen dem erlebenden Individuum und seinen Alltagsrollen greifbar. Das bedeutet nun freilich nicht, dass Mußeräume jenseits gesellschaftlicher Rollen stünden. In der Mußerfahrung treten die Rollenzwänge in den Hintergrund, aber wer diese Erfahrung legitimerweise wann machen darf, ist praktisch wie diskursiv stets gesellschaftlich codiert. Muße ist immer auch die Muße von Frauen oder Männern, von Gelehrten und Arbeiterinnen, von Reichen und Armen. Der Freiraum, den Muße schenkt, dürfen nur manche Menschen nutzen; wo sie von einer sporadischen Auszeit von der Produktivität zu einer Lebensform wird, schlägt ihre gesellschaftliche Wertung sehr oft um. Antriebslosigkeit, Faulheit oder Sozialschmarotzertum sind nur einige der Begriffe, mit deren Hilfe sich positiv konnotierte Muße diskursiv sehr schnell in negativ konnotierten Müßiggang verwandeln lässt. Umgekehrt können Mußekonzepte von einzelnen Gruppen dazu verwendet werden, ihre eigenen Freiräume zu verteidigen.

Gerade von Bildungseliten wurde der Mußebegriff in westlichen Gesellschaften oft dazu verwendet, Privilegstrukturen gegen Kritik zu immunisieren. Das

¹¹ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969; ders.: *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York 1982.

liegt auch daran, dass Muße für den Bildungsbegriff eine entscheidende Rolle gespielt hat. Nur wer sich auf Zeit frei machen kann von Verpflichtungen, von Zweckbestimmungen, von den Vorurteilen und Engführungen, die mit Rollen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verbunden sind, kann jene Selbstbildung erreichen, die ihn (und durchaus seltener sie) befähigt, nützliche Rollen in der Gesellschaft einzunehmen. Mit dieser Konstruktion ist, etwa bei Wilhelm von Humboldt¹², mußevolle Bildung in der unmittelbaren Zweckentlastung gleichzeitig auf längere Sicht durch einen Zweck definiert: Sie soll die Bildung nützlicher Staatsbürger und Staatsdiener ermöglichen. Oft genug ging mit einem solchen Mußebegriff seit Aristoteles denn auch eine implizite oder explizite Abwertung derjenigen einher, die sich Muße eben nicht leisten konnten oder durften, weil in ihrem Leben die Abfolge von Arbeit und Erholung kaum Raum für zweckfreie Muße bot.

Schon in dieser kurzen Skizze wird deutlich, dass in dem scheinbar idyllischen Konzept der Muße Grundfragen von Gesellschaft verhandelt werden. Wie verhält sich gesellschaftliche Produktivität zu individuellen Freiräumen? Wie stark ist unser Alltag von Rollen bestimmt, und welche temporären Rückzugsorte aus ihnen kann es geben? Wem kommt wann Muße zu? Weil sie so stark mit diesen Fragen verbunden ist, wird Muße – oder ihre Äquivalente in anderen Diskurs- und Praxisräumen – stets auch zum gesellschaftlichen Zankapfel. An Muße entzündeten sich immer wieder gesellschaftliche Diskussionen, in denen Muße bestimmten Gruppen zu- oder abgesprochen wird. Auch dafür finden sich in dem vorliegenden Band zahlreiche Beispiele.

3. Forschungsperspektiven: Sektionen und Beiträge des vorliegenden Bandes

Der vorliegende Band widmet sich in fünf Sektionen den sozialen Implikationen und Dimensionen von Muße sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektive. Die Sektionen, in die der Band aufgeteilt ist, konkretisieren die angesprochenen Fragen in abgegrenzten, aber aufeinander bezogenen Themenkomplexen. Sie sind – wie auch diese Einleitung – als Einladung dazu gedacht,

¹² Etwa im *Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts an den König, 1. Dezember 1809* (Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Zweite Abteilung: *Politische Denkschriften*, Bd. 1, hg. v. Bruno Gebhardt, Berlin 1903, 199–224, 205): „Ihr Bemühen ist daher, den stufenartigen verschiedenen Schulen eine solche Einrichtung zu geben, dass jeder Unterthan Ew. Königl. Majestät darin zum sittlichen Menschen und guten Bürger gebildet werden könne, wie es ihm seine Verhältnisse erlauben [...]. Jeder ist offenbar nur dann ein guter Handwerker, Kaufmann, Soldat oder Geschäftsmann, wenn er an sich und ohne Hinsicht auf seinen besonderen Beruf ein guter, anständiger, seinem Stande nach aufgeklärter Mensch und Bürger ist. Giebt ihm der Schulunterricht, was hierzu erforderlich ist, so erwirbt er die besondere Fähigkeit seines Berufs nachher sehr leicht [...].“

die unterschiedlichen Aufsätze mit ihren jeweiligen Fachperspektiven in Bezug aufeinander zu lesen und in ihnen den grundlegend gesellschaftlichen Charakter von Muße einerseits, ihre gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Bedeutung andererseits zu reflektieren.

Fächerübergreifend stellt der Band die Frage, welche politische und gesellschaftliche Funktion Muße als Konfiguration produktiver Unproduktivität für die Selbstrepräsentation sozialer Einheiten und kultureller Sinnsysteme zukommt. Alle Sektionen kontrastieren unterschiedliche geschichtliche und gegenwartsbezogene Beispiele im Interesse einer vergleichenden theoretischen Perspektive. Die einzelnen Beiträge stammen aus der Philosophie, Soziologie, Ethnologie, psychosomatischen Medizin, Geschichtswissenschaft, Japanologie, der germanistischen Mediävistik, Slavistik, Anglistik sowie der Neueren deutschen Literaturgeschichte.

Muße und Arbeit

Auch wenn unsere Arbeitswelt Mußeräume oft beschneidet und den Beschäftigten das Gefühl gibt, nur außerhalb der Arbeit Muße finden zu können, ist festzuhalten: Muße ist nicht der Gegensatz von Arbeit. Man kann grundsätzlich Muße auch bei einer Arbeit finden, die man weitgehend selbstbestimmt ausüben kann, wohingegen viele Menschen ihre Freizeit so organisieren und verbringen, dass dabei Stress eher auf- als abgebaut wird. Bereits Karl Marx verband seine Vorstellung einer klassenlosen Gesellschaft mit dem Ziel, den Gegensatz zwischen (entfremdeter) Arbeit und Muße aufzuheben; ähnliche Konzeptionen verfolgen einige gegenwärtige Kritiker der Arbeitsgesellschaft sowie eines ungebremsten Wachstums. Ist also schon das Bedürfnis nach Muße komplementärer oder kompensatorischer Ausdruck einer auf entfremdete Arbeit ausgerichteten Wirtschaftsform? In welchem Verhältnis stehen Arbeit und Muße in der individuellen Erfahrung und in der gesellschaftlichen Wertung? Welche Rolle kann Muße in der „Zukunft von Arbeit und Demokratie“ (Ulrich Beck) spielen?

Hans Bertram analysiert in seinem Aufsatz zu *Lebenszeit und Alltagszeit* Veränderungen der gesellschaftlichen Zeitregime in Deutschland. In den letzten Jahrzehnten hat sich das Verhältnis von Arbeitszeit, Familienarbeit und Freizeit im Lebenslauf entscheidend verschoben. Durch einen Rückgang der Kinderzahlen, erzwungene Flexibilität in der Berufsplanung und eine längere Rentendauer haben sich in typischen Lebensläufen Zeiten verdichteter Aufgaben und lange Zeiten der beruflichen Inaktivität voneinander getrennt. Berufsarbeit ist zunehmend von Wettbewerb und Aufstiegskämpfen gekennzeichnet, bei denen wichtige Phasen typischerweise mit der familiären Reproduktion zusammenfallen. Das führt oftmals zu einem quälenden Spagat zwischen Erwerbs- und Betreuungszeiten und hat Konsequenzen für Geschlechterverhältnisse. Dem steht eine lange Phase der beruflichen Inaktivität nach dem Ruhestand gegen-

über. Angesichts dieser von ihm konstatierten Schiefelage plädiert Bertram für eine Neuverteilung von Erwerbsarbeit im Lebenslauf und für ein Aufbrechen des starken Zusammenhangs zwischen festem Beruf und Biographie. Eine solche Neujustierung könnte auch die dichotome Trennung zwischen Erwerbsarbeit und Muße aufbrechen.

Auch *Jochen Gimmel* plädiert in seinem Aufsatz *Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang* für eine Neufassung des Verhältnisses zwischen Arbeit und freier Zeit. Er sieht Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft als grundlegend mußelos an, als „Verwaltung des Zeitmangels unter Effizienzkriterien“, und liest von dieser Diagnose her Paul Lafargues Forderung nach einem *Recht auf Faulheit* als konstruktive Utopie gegen die Fremdbestimmung durch Arbeit. Faulheit zu kultivieren löse das Problem nicht, aber ermögliche die Entstehung einer kritischen Haltung zur Arbeitsgesellschaft. Muße wird in Gimmels Beitrag so als konstruktives Korrektiv erkennbar, das unter den Bedingungen des Kapitalismus auch jenseits inhaltlicher Bestimmungen kritische Wirkung entfalten kann.

Anders als Jochen Gimmel bestimmt *Gregor Dobler* in seinem Aufsatz zu *Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus* das Verhältnis von Arbeit und Muße nicht aus der Perspektive politisch-utopischer Theoriebildung, sondern konkreter Praktiken, die freilich selbst wieder theoretisches Potential für eine sozialwissenschaftliche Fundierung unseres Muße-Begriffs in sich bergen. Arbeit und Muße sind für ihn keine Gegenbegriffe. Arbeit, Arbeitslosigkeit und Muße überlappen und durchdringen einander. Während die äußere Rahmung einer Tätigkeit als Arbeit (oder als unproduktive Arbeitslosigkeit) Konsequenzen für ihr inneres Erleben hat, lässt sich das Erleben nicht einfach von der äußeren Rahmung ableiten. Dobler stellt Rhythmus und Rhythmisierungen als einen Weg vor, die Aufmerksamkeit des Handelnden von der äußeren Zweckbestimmung auf den Handlungscharakter der Tätigkeit zu lenken und damit Räume der Erfahrung von Autonomie auch dort entstehen zu lassen, wo die Tätigkeit insgesamt unter dem Vorzeichen der Produktivität steht. Er schildert anhand von Beispielen aus Nordnamibia Bedingungen und Grenzen von Rhythmisierung in bäuerlicher Arbeit und in Arbeitslosigkeit. Während für Bäuerinnen die Produktivität der Muße im Weg steht, hindert die Arbeitslosen gerade andauernde Unproduktivität an der Erfahrung von Muße. Beides sind jedoch keine absoluten Hindernisse, sondern lassen sich unter bestimmten Bedingungen durch die Handelnden auf eine Weise transformieren, dass in Arbeit wie in Arbeitslosigkeit mußeförmige Erfahrungen möglich werden.

Kulturelle Codierung und Lebensformen

In arbeitsteiligen Gesellschaften kann Muße über ihren episodischen Charakter hinaus zum Kennzeichen einer Lebensform werden. Die Verfügung über Muße (oder die Suche danach) wird oft zum prägenden Element einer gesellschaft-

lichen Rolle. Freie Zeit als positiv gewertete Muße zu charakterisieren, kann hier Leistungsansprüche von außen abwehren. Gleichzeitig verändert eine solche qualitative Wertung und Gestaltung freier Zeit ihren Erlebnischarakter. Die Erfahrung in der Muße wird an der Realisierung ihres impliziten oder expliziten Anspruchs messbar. Sie kann auch scheitern; das bringt häufig eine eigene Methodik der Herbeiführung von Muße mit sich. Die Aufsätze dieser Sektion untersuchen sowohl unterschiedliche Lebensformen und ihre kulturellen Codierungen als auch das Verhältnis der damit verbundenen Ansprüche und Intentionen. Darüber hinaus beleuchten sie paradigmatisch ihre jeweiligen Umsetzungen in Geschichte und Gegenwart.

Joachim Bauer zeigt in seinem Aufsatz zu *Selbststeuerung als Voraussetzung von Muße* aus der Perspektive der sozialen Neurowissenschaften auf, wie Muße mit Selbststeuerung zusammenhängt. Er argumentiert, dass Mußeerfahrung nur dann möglich wird, wenn es uns gelingt, das evolutionäre alte ‚Bottom-Up-System‘, in dem spontan auftretende Impulse wirksam werden, und das evolutionär jüngere ‚Top-Down-System‘, das für die Selbststeuerung und Planung zuständig ist, in Einklang zu bringen. In durchaus Pope’scher und Humboldt’scher Tradition sieht er eine allseitige Bildung der Selbststeuerung, die es ermöglicht, die Impulse des Bottom-Up-Systems fruchtbar aufzunehmen, als wichtige Voraussetzung für Muße an – Reizüberflutung aber als deutliches Hindernis für sie.

Wie Humanisten um 1500 die Frage nach der richtigen Lebensform, anknüpfend an antike Konzepte und Traditionen, beantworteten, untersucht Linus Möllenbrink am Beispiel der *Epistola vitæ suæ rationem exponens* Ulrichs von Hutten. Gegen die verbreitete These von einer Bevorzugung der *vita activa* in der Frühen Neuzeit akzentuiert der Beitrag die humanistische Vorliebe für die *vita contemplativa*, die auch eine Aufwertung der Muße gegenüber negativ ausgerichteten Vorstellungen des Mittelalters implizierte. Nicht Muße wird als Gegenbegriff zur Arbeit verstanden, sondern Müßiggang. Die als Muße gedachte Beschäftigung mit Wissenschaft und Literatur ist dabei in die übergeordnete Frage der Vereinbarkeit von Gelehrsamkeit und dem Leben am Hof in der Frühen Neuzeit eingebunden. Die Raumzeitlichkeit von Huttens Mußekonzept synchronisiert die *vita activa* und *vita contemplativa*, die traditionell eher als ein Nacheinander von politischer Tätigkeit und gelehrtem Dasein vorgestellt wurde. Muße kann sich prinzipiell überall einstellen, selbst im größten Trubel; sie wird in das aktive Leben integriert und gewinnt so den Charakter eines kulturellen Distinktionsmerkmals des humanistischen Selbstverständnisses.

Auch Caroline Emmelius sucht in literarischen Werken der Frühen Neuzeit nach dem spezifischen Ort von Muße zwischen Arbeit und Faulheit. Thomas Morus legitimiert in *Utopia* (1516) eine zeitlich begrenzte und inhaltlich reglementierte Muße, die in gelehrten Studien, Sport, Spiel und Musik ihre mehr oder weniger festgelegte Ausgestaltung findet. Jede Form eines unbestimmten Müßiggangs ist dagegen in der utopischen Welt des Thomas Morus mit ihrer strengen

Arbeitspflicht kategorisch ausgeschlossen. Indem jedoch der Führungsanspruch im Gemeinwesen Utopias am Bildungsgrad festgemacht wird, gewinnt Muße im Vergleich zu körperlicher Arbeit eine Vorrangstellung, zumal die wissenschaftliche Kontemplation auch mit einem humanistischen Glücksversprechen einhergeht. Wie in dem von Linus Möllenbrink analysierten Brief Ulrichs von Hutten über die Rechtfertigung von dessen Lebensweise gehört Muße wesentlich zum humanistischen Selbstverständnis, bei Morus indes nur in strikt reglementierter Form. Im Unterschied zu Huttens raumzeitlichen Synchronisationsentwurf bleiben im utopischen Inselstaat des Thomas Morus *vita activa* und *vita contemplativa* getrennte Sphären. In der Schwankliteratur des 16. Jahrhunderts, wie z. B. im *Ulenspiegel* und im *Lalebuch*, treten dagegen Nichtsnutzigkeit, Eigennutz und teilweise, wenn auch nicht primär, Faulheit an die Stelle jener Muße, die in *Utopia* die notwendige ökonomische Produktion harmonisch ergänzt.

Die soziale Abgrenzungsfunktion von Muße nimmt auch *Monika Fludernik* in den Blick. Am Beispiel einschlägiger Diskursivierungen von ‚leisure‘ und ‚idleness‘ im England des 18. und 19. Jahrhunderts sowie im kolonialen Kontext der britischen Präsenz in Indien beleuchtet sie einerseits die klassenspezifische Unterscheidung zwischen Muße und Müßiggang und andererseits auto- und heterostereotype Zuschreibungen, die den eminent gesellschaftlichen Charakter dieser Diskurse unterstreichen. Die Lizenz, über Muße zu verfügen, wird über den gesellschaftlichen Status der jeweiligen Gruppen reguliert. Die Frage, ob eine bestimmte Lebensform als Muße legitimiert oder als Faulheit verworfen wird, kann dementsprechend ganz unterschiedlich beantwortet werden; in ihrer schichten-, klassen- oder ethnospesifischen Diskursivierung wird sie zu einem Indikator exklusiver gesellschaftlicher Rollenentwürfe, die sich aus den vorherrschenden Machtstrukturen ableiten lassen.

Auch *Simone Müller* macht in ihrem Aufsatz *Der „hohe Müßiggänger“ im gesellschaftlichen Diskurs Japans der frühen Moderne* klar, wie eminent gesellschaftlich und umstritten demonstratives Nichtstun ist. Anders als *Monika Fludernik*, die analysiert, wie Muße als Ausdruck sozialer Abgrenzung auch dadurch Legitimität erfährt, dass sie von Müßiggang und Faulheit abgegrenzt wird, widmet sie sich japanischen Intellektuellen des frühen 20. Jahrhunderts, die ihren Müßiggang explizit als Gegenbewegung zu gesellschaftlichen Fehlentwicklungen ansehen und, ganz ähnlich wie *Jochen Gimmel* es beschreibt, im Müßiggang gleichzeitig einen Ansatzpunkt und eine Ausdrucksform für Kritik finden. Ihre Lebenshaltung erscheint der Obrigkeit, die sie grundlegender Systemskepsis verdächtigt, ebenso suspekt wie einer entstehenden marxistischen Intellektuellenschicht, die ihre Tatenlosigkeit kritisiert. Auch in Japan wird intellektuelle Muße so zur wirtschaftlich wie kulturell umkämpften Ressource und zu einem Symbol für unterschiedliche Vorstellungen eines guten Lebens.

Ganz anders beschreibt *Alexander Lenger* aus der Perspektive der Soziologie die heutige Realität von Intellektuellen. Aufgrund einer empirischen Unter-

suchung zu Muße Begriffen und -praktiken deutscher Geistes- und Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler zeigt er auf, wie sehr Muße zwar weiterhin zur Selbstbeschreibung wissenschaftlichen Arbeitens gehört, dass sie aber in der Praxis kaum als eines seiner bestimmenden Elemente bezeichnet werden kann. Muße wird vor allem vermisst. Obwohl ihr Fehlen sich bemerkbar macht, bestimmt Zwecklogik den wissenschaftlichen Alltag und lässt das Arbeiten ‚in Einsamkeit und Freiheit‘ immer mehr als Utopie erscheinen. Diese Zwecklogik empfinden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler häufig auch dort als äußeren Zwang, wo sie selber sich ohne Not an ihr orientieren.

Ästhetische Erfahrung und Bildung

In der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte ist Muße häufig mit ethischen Wertungen über das gute Leben verknüpft. In der Kontemplation, in der ästhetischen Erfahrung oder im kreativen Austausch mit anderen können Menschen – zumindest Menschen bestimmter Stände, Klassen oder Schichten – zu sich selbst finden. Die Erfahrung der Muße gehört elementar zur Bildung des Menschen. Damit wird gerade der Freiraum der Muße unter den Anspruch ethischer Wertungen gestellt. Muße setzt auf Zeit Leistungsrationalitäten außer Kraft, steht aber letztlich unter dem radikalen Anspruch, der Vervollkommnung des Menschen und der Gesellschaft zu dienen, und führt damit wieder in die Produktivität zurück. Entsprechend knüpfen an den Bildungsanspruch Wertungen an, wem Muße zukommt und wann sie ihm zukommt – im Lebenslauf und im gesellschaftlichen Rollengefüge. Die Sektion widmet sich diesem Zusammenhang von Ethik und Ästhetik der Muße. Gefragt wird nach der Poiesis und Aisthesis von Muße, nach spezifisch muße-affinen künstlerischen Verfahren und Wahrnehmungsmustern sowie nach einschlägigen kunstphilosophischen Theorien, die der Interferenz von Ethik und Ästhetik in besonderem Maß Rechnung tragen.

Den Zusammenhang von Muße und Spiel bei Friedrich Schiller diskutiert *Stefan Matuschek*. Die Unschärfe von Schillers Spielbegriff sieht er seinem Bezug zu einem antiken Muße-Ideal geschuldet, dessen Freiheits- und Glücksversprechen zwar emphatisch aufgenommen wird, aber ohne Aussicht auf Konkretion in der von einem ubiquitären Arbeitsethos bestimmten menschlichen Lebenswirklichkeit. Das Ideal des ästhetischen Spiels in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* entspricht in seiner Grundstruktur dem Muße-Begriff, den Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt, bleibt aber rein abstrakt, ohne lebensweltliches Korrelat. Die Erneuerung des antiken Muße-Ideals hat so keinen Ort in der Lebenswirklichkeit der Menschen, sondern bleibt eine philosophische Idee des rein Ästhetischen, entfaltet darin aber eine ausgeprägte Wirkungsmacht, die bis in die Kunst der Moderne reicht.

Peter Philipp Riedl analysiert den elementaren Zusammenhang von Muße und ästhetischer Erfahrung in Goethes Festspiel *Pandora* (1808). In diesem Festspiel

verleiht Goethe den Lebensformen der *vita activa* und *vita contemplativa* eine mythologische Gestalt und inszeniert sie als Idealtypen menschlicher Existenz. Prometheus und sein Bruder Epimetheus verkörpern die bedingungslose Aktivität, die Rastlosigkeit, einerseits sowie die kontemplative Versenkung, die Reflexion, andererseits. Muße ist jenseits der Polarität von Tätigkeit und Kontemplation angesiedelt und findet ihre Erfüllung in der geselligen Form eines dionysischen Fests, mit dem das Fragment gebliebene Festspiel endet. Auf diesem Fest wird Pandoras Wiederkunft erwartet. Goethe wollte diese Wiederkehr in einem zweiten Teil ausarbeiten, beließ es indes bei einem Schema der Fortsetzung. Die Korrelation von Muße und ästhetischer Erfahrung schließt in diesem Schema an Schillers Kunsttheorie an und prägt bei Goethe sowohl den Inhalt als auch die Form des Festspiels, das mit seinem hochartifizialen Charakter selbst zu einem imaginären Mußeraum wird. Ähnlich wie es Matuschek für Schillers Kunsttheorie konstatiert, ist Muße in Goethes *Pandora* auf eine Kunstwelt beschränkt. Das Ideal der Muße erscheint utopisch so entrückt, dass selbst seine poetische Vergegenwärtigung Fragment bleibt. Die fiktionale ‚lebensweltliche‘ Erfüllung von Muße kommt über den Status handschriftlicher Notizen nicht hinaus.

Grenzphänomene von Muße untersucht *Elisabeth Cheauré* am Beispiel von Ivan Gončarovs Roman *Oblomov* (1859). Die sogenannte ‚Oblomowerei‘ changiert zwischen Faulheit und Müßiggang einerseits sowie einer Verweigerungshaltung, die Freiräume für Kreativität und Selbstbestimmung eröffnet, andererseits. Die unterschiedlich ausgerichteten Interpretationsansätze zu Gončarovs Roman basieren oftmals auf weltanschaulichen Prämissen und erhellen bereits die gesellschaftliche Dimension einer kontrovers aufgefassten Lebensform, die sich einer eindeutigen Zuschreibung entzieht: Faulheit, Muße und Kreativität stehen vielmehr in einem beweglichen Wechselverhältnis mit sich stets verändernden Akzentuierungen zueinander. Der Aufsatz diskutiert sozialkritische, imagologische, psychologisch-psychiatrische, religiös fundierte, zivilisationskritische und komparatistische Forschungstendenzen und arbeitet dabei den Kern von Muße heraus, die hier als Untersuchungskategorie verstanden wird. Oblomows Passivität und Lethargie gehen nicht in Müßiggang und Faulheit auf, sondern konstituieren darüber hinaus einen Ermöglichungsraum für Kontemplation, Kreativität und ästhetische Erfahrungen. Die ‚bestimmte Unbestimmtheit‘ von Oblomows müßiggängerischer Muße zeigt sich insbesondere im ersten Teil des Romans in seiner Fähigkeit, die Beschränkungen von Raum und Zeit phantasievoll und kreativ zu überwinden.

Freiraum und Institutionalisierung

Muße ist durch ihren Schwellencharakter zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit gekennzeichnet. Bestimmt ist Muße durch die Abwesenheit von Zeitzwängen und Leistungserwartungen, aber sehr häufig auch durch ihre in-

stitutionelle Rahmung. Muße hat ihre konkreten Räume und bestimmte Zeiten; sie kommt manchen Menschen zu und ist anderen verwehrt; sie ist ganz allgemein mit Normen und Wertungen besetzt. Gleichzeitig muss der Raum der Muße selbst unbestimmt in der Art seiner Ausfüllung bleiben. Die Erfahrung der Muße kann sich ihren institutionellen Wertungen und Rahmungen entziehen und Rollenerwartungen sprengen. Dieser Doppelcharakter als gesellschaftlich gebändigter Freiraum macht Muße zu einem idealen Feld, um das Verhältnis von gesellschaftlicher Bestimmung und individueller Erfahrung konkret zu beschreiben und zu analysieren. Die Aufsätze dieser Sektion untersuchen einerseits das Spannungsverhältnis von Freiraum und Institutionalisierung an konkreten Beispielen und gehen andererseits der Frage nach, ob und in welchen Formen dieser Doppelcharakter Ambivalenzen und Paradoxien hervorruft, die selbst gesellschaftlich signifikant sind.

Dem Verhältnis von *otium* und *contemplatio*, von Muße und Beschauung, in einer mystischen Schrift des 13. Jahrhunderts widmet sich *Burkhard Hasebrink*. Im *Legatus divinae pietatis* der Zisterzienserin Gertrud von Helfta wird das *otium contemplationis* als Begründungsfigur von Autorschaft ausgestaltet. Der Aufsatz macht dabei auf eine Besonderheit aufmerksam: *Religio* steht in Gertruds frauenmystischer Vorstellungswelt in einer paradoxen Spannung zwischen dem *labor* ihrer Ausübung, die eine ständige Anstrengung, eine entsagungsvolle Lebensführung, erfordere, und dem *otium* ihrer Gewährung, die unverfügbar sei. Die transgressive Dynamik von Muße – eine konzeptionelle Leitidee des gesamten Sonderforschungsbereichs – wird im *Legatus* dadurch deutlich, dass sich Muße nicht in kontemplativer Abgeschiedenheit, sondern gerade in Praxis erfüllt. In diesem Begründungszusammenhang verliert die philosophische Erkenntnis ihren Vorrang vor praktischer, mühevoller Tätigkeit. Diese Verschiebung von einem kontemplationsorientierten zu einem praxisorientierten Mußebegriff hebt auch den Gegensatz von *vita activa* und *vita contemplativa* auf und zielt auf eine *vita mixta* und damit auf eine Mußetätigkeit, deren besonderer Charakter in ihrer Unbestimmtheit liegt.

Die Erkenntnis von Hasebrinks Beitrag lässt sich aus der Perspektive des vorliegenden Bandes – und das ist ein durchaus markantes Ergebnis gemeinsamer Forschungsarbeit – verallgemeinern. In drei literaturwissenschaftlichen Beiträgen zum Verhältnis von Tätigkeit und Kontemplation findet sich jedenfalls eine frappierende Gemeinsamkeit: Die jeweiligen Vorstellungen und Konzepte von Muße im späten 13. Jahrhundert (*Burkhard Hasebrink* über Gertruds von Helfta *Legatus divinae pietatis*), im frühen 16. Jahrhundert (*Linus Möllenbrink* über Ulrichs von Hutten *Epistola vitae suae rationem exponens*) und im frühen 19. Jahrhundert (*Peter Philipp Riedl* über Goethes Festspiel *Pandora*) überschreiten gleichermaßen die dualistische Abgrenzung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Muße steht weder in einem grundsätzlichen Widerspruch zur Arbeit noch ist sie mit Kontemplation gleichzusetzen. Sie vermag vielmehr die Polarität dieser Le-

bensformen zu überwinden, sie auf einer anderen Ebene aufzuheben, jedenfalls dann, wenn sie sich strikter Reglementierung, wie sie im Fall von Thomas Morus' *Utopia* gegeben ist, entzieht. So unterschiedlich die jeweiligen Ebenen sowie die historischen Ausgestaltungen auch sind, so zeigt dieser Befund nachdrücklich, dass Muße als Denkfigur sich Zuschreibungen binärer Lebensformen entzieht.

Auf andere Weise zeigt *Albert Schirrmeisters* Beitrag *Die gute und die schlechte Zeit der Muße. Funktionalisierungen von ‚oisiveté‘ zur Zeit Ludwigs XIV.* die Ambivalenz von Muße. Schirrmeister analysiert anhand von Beispielen aus dem französischen 17. Jahrhundert, wie sich Konzepte von Muße mit der Wandlung der Adelskultur verändern. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung des Adels ermöglicht Nichtstun. Gerade deshalb steht *oisiveté* stets unter Verdacht und wird mit den Schranken moralischer Abwertung umgeben. Gleichzeitig kann Muße, wenn sie auf die richtige Art gelebt wird, aber auch Ort der Bildung des *honnête homme* werden – einer Bildung, die Freiraum und Mußestunden voraussetzt. Auch Momente erzwungener Muße – etwa Perioden der königlichen Ungnade – werden im autobiographischen Schreiben deshalb oft zu nützlichen und bildenden Abschnitten des Lebens umgeformt: Muße wird zumindest in der Selbstdarstellung durch ihre Produktivität geadelt.

Ganz anders beurteilt *Jochen Gimmel* die Muße. In seinem Aufsatz *Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße* beschreibt er die Idee des Sabbats als Versuch, dem Fluch der Arbeit ein radikales, utopisches Gegenbild entgegenzusetzen. Gimmel versteht hier, anders als etwa Gregor Dobler in seinem Aufsatz, Arbeit, die äußeren Zwecken dienen muss, als grundlegend unfrei und lebensfeindlich. Gimmel zeigt, wie gegen solche schlechte Arbeit der Sabbat für Philosophen vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts zu einem Bezugspunkt utopischen Denkens wurde. In der Idee des Sabbats scheint jene Freiheit auf, die durch die Notwendigkeit der Arbeit verhindert wird. Gimmels Zielpunkt ist dabei nicht die empirische Religionsgeschichte realer Mußepraktiken, sondern die Rolle, die der Gedanke des Sabbats dabei spielt, radikale Utopien am Leben zu erhalten.

Muße und Gender

Die Themen der ersten vier Sektionen lassen sich konzentriert am Querschnittsthema Muße und Gender analysieren. In Normen über Muße zeigen sich fast überall auch Normen über Genderrollen; umgekehrt werden Genderrollen nicht selten über Mußepraktiken konstituiert und befestigt. Die Aufsätze dieser Sektion nutzen die Genderperspektive, um die Querverbindungen zwischen den Sektionsthemen hervorzuheben und zu verdeutlichen, welche tiefgreifenden Verbindungen zwischen der gesellschaftlichen Praxis der Muße und der Konstitution von Gesellschaft als solcher bestehen.

Bastian Schlüter fragt nach Möglichkeiten, Räumen und Praktiken der Muße für Frauen im 18. Jahrhundert. In Sophie von La Roches autobiographischen Texten *Tagebuch einer Reise durch Holland und England* (1788) und *Mein Schreibetisch* (1799) identifiziert er erzählerische Strategien, die Schreiben und Lesen, die Textproduktion sowie die intendierte Textrezeption, als Mußepraxis und diese wiederum als ein Projekt weiblicher Aufklärung ausweisen. Der Immersions-effekt empfindsamen Schreibens zielt auf eine Lektürehaltung, die das Lesen in Muße zu einem Akt weiblicher Bildung und Horizonterweiterung werden lässt.

Mit dem vermeintlichen Paradoxon einer ‚erzwungenen Muße‘ beschäftigt sich *Elisabeth Cheauré* in sozial- und literaturgeschichtlicher Perspektive. In Lev Nikolaevič Tolstojs Roman *Anna Karenina* (1877/78) dienen Handarbeiten für junge Mädchen und Frauen aus der gehobenen Gesellschaftsschicht nicht nur der Erziehung und Disziplinierung, sie ermöglichen auch Freiräume der Muße. In den Blick geraten so – einmal mehr – der transgressive Charakter von Muße einerseits sowie Aspekte der Geschlechterkonstruktion in der russischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts andererseits. Handarbeit als verordnetes Beschäftigungsprogramm sollte die freie Zeit mit einer praktischen und domestizierenden Tätigkeit ausfüllen, Langeweile, Müßiggang und Faulheit verhindern und die Mädchen und Frauen zu Sauberkeit, Duldsamkeit und Fleiß erziehen, um sie nicht zuletzt auf ihre künftige Rolle als Ehefrauen vorzubereiten. Die Romananalyse arbeitet heraus, wie sich innerhalb eines strengen gesellschaftlichen Ordnungsrahmens, in dem Handarbeit auch eine soziale Distinktion markiert, dennoch künstlerische Kreativität entfalten kann. Demgegenüber signalisiert die Handarbeit, die Anna Karenina nicht gelingt, einen Verrat der Protagonistin an der (männlichen) Rollenkonstruktion von Weiblichkeit. Das wiederum verweist auf ihre grundsätzliche Auflehnung gegen gesellschaftliche Normen, kulminierend im Ehebruch. Mußeerfahrungen gelingen in Tolstojs Roman indes nur – transgressiv – im Korsett einer strengen sozialen Ordnung, nicht im gesellschaftlichen Ausbruch, der im Suizid endet.

Die Aufsätze des Bandes gehen aus der SFB-Tagung *Muße und Gesellschaft* hervor, die vom 8. bis 10. Oktober 2015 am Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) stattfand, ergänzt um zusätzliche Beiträge, die sowohl das systematische und historische Spektrum der Tagung erweitern als auch die jeweiligen Sektionen thematisch ergänzen. Bei der Organisation der Tagung und der Redaktion des Tagungsbandes konnten wir uns auf das großartige Engagement unserer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stets verlassen. Zu besonderem Dank verpflichtet sind wir Onno Bargfrede, Clara Braune, Silvana Burke, Julian Etspüler, Felix Passek, Birgit Teichmann und René Waßmer.

Muße und Arbeit

Lebenszeit und Alltagszeit

Auf der Suche nach der verloren gegangenen Balance
von Muße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf

Hans Bertram

1. Alltagszeit in der Moderne

Alexis de Tocqueville beschreibt die Familie in demokratischen Gesellschaften als einen Vertrag zwischen zwei gleichberechtigten Partnern und Staatsbürgern, die sich gemeinsam darauf konzentrieren, ihre Kinder zu demokratischen Staatsbürgern in einer bürgerlichen Gesellschaft zu erziehen.¹ Der Vater wird nicht als die Autorität interpretiert, die das Gemeinwesen und den Staat den Kindern gegenüber repräsentiert, sondern als älterer Ratgeber, der die Kinder darin unterstützen soll, selbst zu Staatsbürgern in einer demokratischen Gesellschaft heranzuwachsen. Die Rolle der Mutter wird ähnlich gesehen; dabei obliegt dem Vater die externe Aufgabe der ökonomischen Sicherung und der Mutter die interne Setzung des Haushalts und der Familie. Die Familie selbst wird bei dieser Aufgabe durch Nachbarschaft, Gemeinde und Zivilgesellschaft unterstützt.

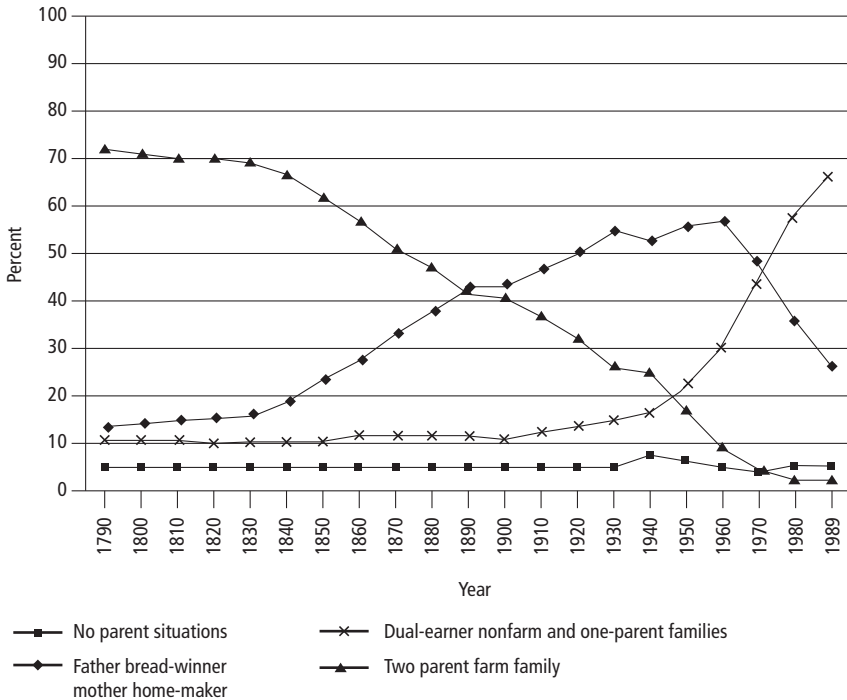
Diese Beschreibung von familiären Aufgaben traf zu Zeiten Tocquevilles nur für eine Minderheit der amerikanischen Familien zu (vgl. Abb. 1).

Um 1840 lebten noch fast 60 Prozent der amerikanischen Kinder in landwirtschaftlichen Familien und nur knapp 20 Prozent, mit steigender Tendenz, in einer Familie, in der die Arbeit zwischen der Fürsorge für Kinder und familiären Haushaltsaufgaben auf der einen Seite und der ökonomischen Existenzsicherung auf der anderen Seite wirklich geteilt war. Aus der Beschreibung des familiären Alltags bäuerlicher Familien wird deutlich, dass in den landwirtschaftlichen Familien der frühen Neuzeit die Arbeit zur Existenzsicherung von den Eltern und Kindern gemeinsam wahrgenommen wurde, weil nur so die ökonomische Existenz der Familien überhaupt zu sichern war; auch musste die Organisation der alltäglichen bäuerlichen Arbeit dem Rhythmus der Jahreszeiten und der Tageszeiten folgen.² Denn das Vorbereiten der Felder, Aussaat, Pflege und Ernte

¹ Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Frankfurt a. M. 1956.

² Jean-Louis Flandrin, *Familien. Soziologie, Ökonomie, Sexualität*, Berlin 1982; Peter Laslett, *Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age – Common*, Cambridge 1991; Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, London 1977.

Abb. 1: Die Entwicklung der Lebensformen von Kindern in den USA



Quelle: Hernandez 1993, 103.

waren ebenso wie die Pflege der Tiere von diesem Rhythmus abhängig. Dieser Rhythmus bestimmte aber nicht nur die tägliche Arbeit und die Arbeit im Jahresverlauf, vielmehr folgten auch die Feste im Jahreskreis, einschließlich der kirchlichen Feste, und die Geselligkeiten diesen Rhythmen, so dass sich daraus eine quasi „natürliche Ordnung“ zwischen ökonomischer Existenzsicherung, familiären Aufgaben und Muße ergab, weil die enge Verwobenheit zwischen dem Rhythmus bäuerlicher täglicher und jährlicher Aktivität und der freien Zeit „natürlichen“ Gegebenheiten folgte.

Erst die einsetzende Industrialisierung mit ihrer arbeitsteiligen Güterproduktion ermöglichte es einem größeren Teil der Bevölkerung, auch im innerfamiliären Bereich arbeitsteilig zu agieren und eine klare funktionale Differenzierung zwischen der ökonomischen Existenzsicherung und der Fürsorge für Kinder und der Haushaltsführung einzuführen. Abb. 1 zeigt auch, dass in den USA um 1880 gerade 40 Prozent der Kinder in solchen familiären Lebensverhältnissen lebten, diese Familienform zwischen 1940 und 1960 mit knapp 60 Prozent ihren Höhepunkt erreichte und heute wieder auf knapp 20 Prozent gesunken ist. Die

Häufigkeit dieses Lebensmodells entspricht heute also wieder den Verhältnissen, die Tocqueville vorgefunden hat.

Dieses familiäre Lebensmodell brach radikal mit den bäuerlichen Zeitvorstellungen und Zeitrhythmen. Denn in diesem Modell wurde idealtypisch eine erwachsene Person freigestellt für die Fürsorge für Kinder und die Haushaltsführung. Hochschild beschreibt dieses Familienmodell als „traditionell-warm“, weil die Mutterrolle hier auf die Binnenbeziehungen der Familie konzentriert wird, aber nun die Fürsorgebedürfnisse und die damit zusammenhängenden zeitlichen Erfordernisse für Kinder von der kindlichen Entwicklung abhängig waren und nicht mehr von den Zeitstrukturen, die den Arbeitsalltag in der bäuerlichen Gesellschaft oder in der Industriegesellschaft bestimmten.³ Allerdings stellt das auch ein sehr voraussetzungsvolles Modell dar, weil die Vaterrolle nur dann vollständig auszufüllen war, wenn die ökonomische Situation im Beruf auch die Existenz der Familie sicherte. Das galt für die Mehrheit der amerikanischen Kinder nur für eine kurze Zeit, nämlich etwa eine Generation, weil entweder die ökonomische Existenzsicherung durch den Vater allein nicht gewährleistet war oder durch den frühzeitigen Tod des Partners oder der Partnerin überhaupt nur eine Person zur Fürsorge für die Kinder zur Verfügung stand (vgl. Abb. 1).

Unter einer volkswirtschaftlichen Perspektive war dieses Modell außerordentlich effizient, weil der Zeittakt der industriellen Güterproduktion ohne Rücksicht auf irgendwelche persönlichen Bedürfnisse oder jahreszeitlichen Notwendigkeiten durchgesetzt werden konnte. Maschinen und Kapital konnten konzentriert werden, und der Zeitrhythmus der Arbeit ergab sich aus den Maschinenlaufzeiten und den Produktionsbedingungen. Landes zeigt aber deutlich, dass die Bereitschaft der Männer, sich diesen Produktionsbedingungen unterzuordnen und diesen Zeitrhythmus zu akzeptieren, der häufig im Drei-Schichten-System organisiert war, das weder auf die Tageszeit noch auf den Jahresrhythmus Bezug nahm, sich erst in langen Auseinandersetzungen entwickelte.⁴ Es war ein außerordentlich langer und intensiver gewerkschaftlicher Kampf von mehr als 100 Jahren, bis zumindest ein Teil dieses Rhythmus in der Organisation der Arbeitsabläufe des Industriezeitalters Berücksichtigung fand. Wer heute die Schlagworte der 1950er Jahre „Samstags gehört Papi mir!“ amüsiert zur Kenntnis nimmt, vergisst, dass dahinter der Versuch stand, zumindest die Arbeitswoche wieder so zu organisieren, dass sich auch Elemente des familiären Lebens fest in den Zeitrhythmus der Industriegesellschaft integrieren ließen. Noch heute zeigen die Fahrpläne öffentlicher Verkehrsmittel deutlich, in New York ebenso wie in Berlin, London, Dortmund oder Manchester, dass der Zeitrhythmus der

³ Arlie Russell Hochschild, „The Culture of Politics: Traditional, Postmodern, Cold-Modern, and Warm-Modern Ideals of Care“, in: *Social Politics* 2,3 (1995), 331–346.

⁴ David Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Kindle-Edition 2003.

industriellen Güterproduktion mit dem Drei-Schichten-Betrieb den Zeittakt der Städte dominierte.

Hier lassen sich nicht alle Veränderungen der industriellen Zeitstrukturen gegenüber denen der bäuerlich geprägten Gesellschaften darstellen, doch dürfte ein entscheidendes Element, das im Folgenden immer wieder von Bedeutung ist, aus dieser kurzen Beschreibung deutlich geworden sein. Eine landwirtschaftlich und bäuerlich geprägte Gesellschaft folgte einem auch für den Einzelnen nachvollziehbaren Rhythmus von Jahreszeiten und Tageszeiten; Arbeit und Muße waren hier nicht systematisch getrennt, weil sie zwar zu unterschiedlichen Tageszeiten oder Jahreszeiten stattfanden, aber Teile eines integrativen Modells der zeitlichen Lebensgestaltung waren. Dieser Zusammenhang ist in der Industriegesellschaft aufgehoben worden, und aus Muße wurde nun Freizeit. Denn die Maschinen können im Grundsatz 24 Stunden an 365 Tagen laufen; die Freizeit ist anders als die Muße etwa nach der Ernte nicht Teil eines Rhythmus, sondern muss in den Prozess der Produktion so integriert werden, dass die Produktion kontinuierlich aufrechterhalten und zugleich die Arbeitsfähigkeit und Arbeitskraft des Arbeiters erhalten werden können. Damit wird in der Industriegesellschaft aus der Muße freie Zeit, die aber im Wesentlichen der Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit dient und in Ausnahmen auch für familiäre Aufgaben genutzt werden kann.

Coontz weist darauf hin, dass der hier nur kurz skizzierte zeitliche Wandel nicht für alle Bevölkerungsgruppen galt, denn gerade die privilegierten Positionen zeichneten sich dadurch aus, nicht dem Maschinentakt des Industriezeitalters unterworfen zu sein: Man erschien nicht einmal täglich im Büro, sondern konnte aufgrund des persönlichen Besitzes Arbeitszeit und die Zeit mit Familie sowie für die Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft nach den Regeln dieser Gesellschaft selbst gestalten.⁵

2. Lebenszeit in der Moderne

In seinem Film „Moderne Zeiten“ hat Charlie Chaplin Arbeit und Arbeitszeit als Taktgeber des täglichen Lebens sehr anschaulich dargestellt; selbst das Essen ist nur noch eine Unterbrechung der Arbeit zur Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit. Dieser Gedanke findet sich nicht nur im Film bei Chaplin, denn wer sich die Regeln zur Arbeitszeit in Deutschland anschaut, stellt fest, dass diese genau von diesem Grundgedanken geprägt sind. Es gibt eine Höchstarbeitszeit, die nicht überschritten werden darf, es gibt eine Ruhepause, die notwendigerweise zwischen zwei Arbeitstagen einzuhalten ist, es gibt eine genaue Definition zur Länge der Mittagspausen und zur Mindestlänge des Urlaubs; die Tarifver-

⁵ Stephanie Coontz, „Das späte Auftreten und der frühe Niedergang des männlichen Ernährers“, in: Hans Bertram / Nancy Ehlert (Hg.), *Familie, Bindungen und Fürsorge. Familiärer Wandel in einer vielfältigen Moderne*, Opladen 2011, 33–49.

Abb. 2: Die Lebenstreppe



Chrome-Lithographie der Fa. May (Dresden) um 1900 (entnommen aus Keller, 1998, 401)

träge der einzelnen Gewerkschaften mit den Unternehmen sowie viele Schutzvorschriften für spezifische Gruppen regulieren im Detail, wieviel Zeit zur Regeneration und damit zur Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit benötigt wird.

In ganz ähnlicher Weise regulieren der Staat wie auch die Tarifverträge die Lebensläufe der Mitglieder der Gesellschaft. In Deutschland hat der Staat für die meisten Lebensabschnitte sogar die alleinige Definitionsmacht, denn die Dauer des Besuchs von Krippe, Kindergarten, Grundschule, weiterführenden Schulen, Berufsausbildung, aber auch die Dauer der Berufsausübung, um Rentenansprüche zu erwerben, das Renteneintrittsalter, mögliche Unterbrechungen während des Berufslebens, etwa zur Weiterbildung, oder Elternzeit sind alles zeitliche Regulierungen, die den Einzelnen ökonomisch produktiv in den Arbeitsprozess eingliedern sollen. Freie Zeiten, die nicht der Erholung des Arbeitnehmers dienen oder seiner Ausbildung und Weiterbildung, kommen in diesem Konzept vom Lebenslauf nicht vor.

Dabei gab es hier einmal die Vorstellung eines gelungenen Lebensverlaufs, die die Lebensphasen in einem bestimmten Rhythmus darstellte (vgl. Abb. 2).

Die Vorstellung eines erfüllten und befriedigenden Lebens dokumentierte sich in der Lebenstreppe, in der die Kindheit spielerisch frei und ungebunden erlebt werden konnte, die Jugend und das junge Erwachsenenalter durch die

Familiengründung geprägt war und das Mannesalter durch die Fürsorglichkeit für die Kinder. Der reife und erfolgreiche Mann hatte diese Aufgaben mit 50 Jahren erledigt, blickte mit 60 zurück und stieg ab dem 70. Lebensjahr die Treppe hinab. In dieser Lebenstreppe spielen die Familie und ihre Entwicklung und die Gemeinsamkeit mit dem Partner oder im höheren Alter mit den Enkeln eine zentrale Rolle, während der Beruf und die Berufstätigkeit allenfalls als etwas auftaucht, das den Status des Mannes bestimmt, nicht aber sein Leben. Denn dieses wird im Wesentlichen durch die Familie und im Alter durch das gemeinsame Altern bestimmt. Die enge Bindung der Lebenstreppe an die familiäre Entwicklung, nicht aber an die berufliche Entwicklung, ist schon deswegen gut nachzuvollziehen, weil der individuelle Aufstieg über berufliche Karrieren in ständischen Gesellschaften – und Deutschland war bis 1918 eine ständische Gesellschaft und ist es in gewisser Weise noch heute – die absolute Ausnahme waren und nicht die Regel.

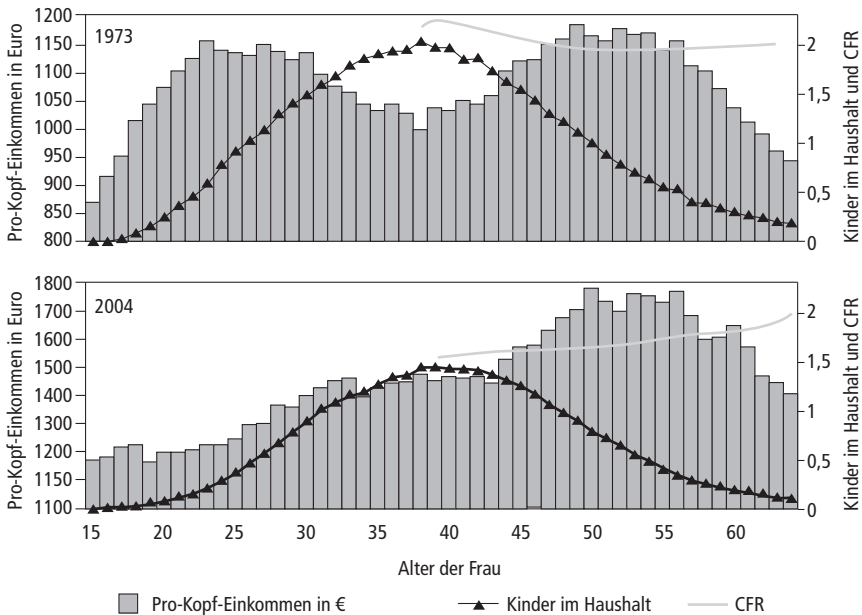
Der Blick auf die Einkommensentwicklung auf der Basis des Mikrozensus im Abstand von etwa 30 Jahren (1973 bis 2004) zeigt relativ klar, dass noch vor rund 40 Jahren für die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung das Pro-Kopf-Einkommen, das mit etwa 25 bis 30 Jahren erzielt wurde, auch dem Pro-Kopf-Einkommen zwischen dem 45. und 55. Lebensjahr entsprach (vgl. Abb. 3).

In der Grafik wird das gewichtete Pro-Kopf-Einkommen, bezogen auf alle Frauen vom 15. bis 65. Lebensjahr, von 1973 mit der gleichen Altersgruppe in 2004 verglichen; dabei werden auch die durchschnittlich im Haushalt lebenden Kinderzahlen und die tatsächliche Kinderzahl pro Frau wiedergegeben. Die Frau des Facharbeiters in 1973 konnte gemeinsam mit ihrem Mann davon ausgehen, dass das Einkommen über das gesamte aktive Berufsleben relativ stabil bleibt; tendenzielle Einkommensverminderungen entstehen beim gewichteten Pro-Kopf-Einkommen vor allem dann, wenn die Kinderzahl im Haushalt maximal ist, also zwischen dem 30. und 40. Lebensjahr, so dass die ökonomische Basis für die Familie in den 1970er Jahren mehr oder minder von der Familiengründung mit etwa 24 bis 25 Jahren bis zur Pensionierung gesichert war.

2004 ist von diesem gesicherten Zusammenhang nur wenig übrig geblieben. Auch bei einer späteren Familiengründung mit etwa 30 Jahren muss ein Paar davon ausgehen, dass die Einkommensentwicklung einem völlig anderen Muster folgt. In der Zeit der Familiengründung verfügt die Familie über ein nur geringes Einkommen, und auch vor der Familiengründung ist das Einkommen in Relation zu den Einkommenserwartungen der 50- bis 60-Jährigen relativ gering. Die Einkommensentwicklung folgt auch nicht mehr der Familienentwicklung, weil auch dann, wenn die meisten Kinder im Haushalt leben, der kontinuierliche Anstieg des Einkommens weitergeht.

Diese Einkommensgrafik überspannt nur den Zeitraum der letzten 40 Jahre; sie macht recht gut deutlich, warum in den Lebensvorstellungen der Lebenstreppe als Aufstieg und Abstieg der Beruf nur von randständiger Bedeutung war,

Abb. 3: Einkommensstabilität im Lebensverlauf und Einkommensdynamik



Quelle: Scientific Use Files der Mikrozensus 1973 und 2004. Eigene Berechnung und Darstellung.

Anmerkung: Das Pro-Kopf-Einkommen wurde nach dem Verbraucherpreisindex inflationsbereinigt (Basisjahr = 2005) und ist nach der neuen OECD-Skala gewichtet: Gewicht 1 = Haushaltsvorstand bzw. erste Person im Haushalt; Gewicht 0,5 = weitere Personen im Alter von 14 und mehr Jahren; Gewicht 0,3 = weitere Personen im Alter von unter 14 Jahren.

während der Lebensrhythmus stärker mit der Familienentwicklung in Beziehung gesetzt war. Denn für die große Mehrheit der Bevölkerung gab es keinen beruflichen Aufstieg, sondern allenfalls einen Wechsel in der Berufstätigkeit, aber dies nicht im Sinne von Karriere, sondern als Wechsel zwischen gleichen Positionen. Vielleicht waren die Wechsel im Lebensverlauf schon aufgrund der deutschen Geschichte damals gar nicht seltener als heute, aber das Motiv war eben nicht Karriere, sondern allenfalls die ökonomische Existenzsicherung.⁶

Das hat sich in den letzten 40 Jahren deutlich geändert. Heute sind Lebensverläufe und Wechsel auch in der subjektiven Wahrnehmung nicht mehr allein familienbestimmt, sondern werden durch den Takt der Voraussetzungen für bestimmte Berufe in der Jugend, dann durch den Beruf und seine Anforderungen

⁶ Marcel Erlinghagen, *Die Restrukturierung des Arbeitsmarktes: Arbeitsmarktmobilität und Beschäftigungsstabilität im Zeitverlauf* (German Edition), Wiesbaden 2004.

und später durch die „verdiente“ freie Zeit strukturiert, in der man sich von der Berufstätigkeit erholt.

Die Entwicklung der Organisation der alltäglichen Zeit und auch der hier nur kurz skizzierten Entwicklung der Lebenszeit könnte als eine „Taylorisierung“ von Alltags- und Lebenszeit interpretiert werden, weil heute alle Zeit, die nicht mit dem Beruf in Zusammenhang steht, als „freie Zeit“ interpretiert wird, die der Regeneration für den Beruf dient, oder aber als freie Zeit, die nach erfolgreicher Berufstätigkeit gelebt wird, um sich vom beschwerlichen Berufsleben zu erholen.⁷ Familiäre Fürsorge und Fürsorge für andere Menschen auch außerhalb der Familie sind aus diesem Lebensverlauf praktisch verschwunden und werden als private Angelegenheit interpretiert, die Menschen im Wesentlichen ähnlich interpretieren, wie sie auch in ihrer freien Zeit den Konsum als Möglichkeit der Entspannung zur Wiederherstellung der Arbeitskraft ansehen. Solche Interpretationen haben die höchsten wissenschaftlichen Weihen erlangt. So ist für Talcott Parsons, einen der wichtigsten Soziologen der 1950er und 1960er Jahre, die Familie eine Fabrik, die neben der Reproduktions- und Sozialisationsfunktion vor allem der Regeneration des berufstätigen Mannes dient.⁸ Der Ökonom Gary S. Becker hat den Nobelpreis dafür bekommen, festzustellen, dass aus der Sicht der Eltern Kinder am besten mit langfristigen Konsumgütern wie Autos zu vergleichen sind, die im Grundsatz auch zur Entspannung und Verbesserung der freien Zeit dienen.⁹

3. Flexible Zeit – oder zerbrochene Alltagszeit- und Lebenszeitvorstellungen

In der Soziologie und auch in den Medien wurde versucht, die hier beschriebenen Veränderungen als Prozess der Individualisierung¹⁰ oder als Prozess der Entwicklung von „Bastelbiografien“¹¹ zu interpretieren. Mit Individualisierung meinen Beck und Beck-Gernsheim die Ablösung „traditioneller“ Vorgaben für Entscheidungen im Lebensverlauf; damit ist nicht gemeint, dass die Individuen nun frei wählen können, sondern dass lediglich „neue Institutionen an Definitionsmacht gewinnen“.¹² Auch die Bastelbiografie ist nicht Ergebnis neu gewonnener Freiheitsspielräume, sondern die Auflösung der „klassischen“ biogra-

⁷ Walter Volpert, *Zauberlehrlinge: Die gefährliche Liebe zum Computer*, München 1988.

⁸ Talcott Parsons/Robert F. Bales, *Family, Socialization, and Interaction Process*, London 1955.

⁹ Gary S. Becker, *A Treatise on the Family: Enlarged Edition*, Harvard 1993.

¹⁰ Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Riskante Freiheiten: Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1994.

¹¹ Ronald Hitzler / Anne Honer, „Reparatur und Repräsentation“, in: *Kultur-Soziologie*, Berlin 2014, 429–450.

¹² Beck / Beck-Gernsheim, *Riskante Freiheiten*, 181.

fischen Muster der Industriegesellschaft mit dem außerhäuslich erwerbstätigen Vater und der Hausfrau und Mutter. Die Vorgaben für die Entscheidungen in den einzelnen Lebensphasen erfolgen entweder über den Arbeitsmarkt, über das Bildungssystem oder auch über wohlfahrtsstaatliche Regulierungen, denen das Individuum sich jeweils spezifisch anpassen muss. „Individualisierung meint Wahl unter Restriktionen, zum Beispiel institutionellen Vorgaben, ökonomischen Zwängen, persönlichen Abhängigkeiten“.¹³

Wie schon erwähnt waren auch die so genannten „traditionellen“ Vorgaben nicht unbedingt traditionell, sondern Ausdruck einer Neuinterpretation von Zeit im Alltag und Zeit im Lebensverlauf, die erst mit der Industrialisierung entstanden ist. Denn sowohl die Alltagszeit wie auch die Lebenszeit waren vor der Industrialisierung stärker in den Rhythmus des Tages, des Jahres und des Lebens integriert. Dabei sind auch die Zeitvorstellungen der Vormoderne, wie sie etwa im Diagramm der Lebenstreppe zum Ausdruck kommen (Abb. 2), selbst wiederum Ausdruck bestimmter kultureller Entwicklungen, die sich so vor allem in Europa herausgebildet haben, während andere Länder, etwa Japan, solche Konzepte nicht hatten.¹⁴

So richtig die Beobachtung von Beck und Beck-Gernsheim und anderen sicher ist, dass Individualisierung und Bastelbiografien nicht notwendigerweise Ergebnis von Wahlfreiheit oder gar Emanzipation sind, sondern eher Ausdruck von schwierigen und nicht klar nachvollziehbaren Entscheidungssituationen, so verkennen sie, dass die alten Zeitordnungen, etwa in den beruflichen Verläufen, heute sehr wohl noch fortbestehen und keinesfalls aus den „traditionellen“ Mustern herausgelöst sind, dass sie aber aus noch zu skizzierenden Gründen nicht mehr erfüllt werden können. Noch heute bestehen bestimmte traditionelle Zeitmuster fort, etwa die Vorstellung, bis zu welchem Lebensalter welche Karriere-schritte vollzogen sein müssen, aber gleichzeitig können nur noch wenige diese Muster erfüllen. Zudem wird auch verkannt, dass bestimmte Dinge wie die Verlängerung der Lebenszeit als quasi natürlich erlebte Zusammenhänge, die über Jahrhunderte gegolten haben, nun aufgelöst werden, was gerade an der Mutterrolle deutlich wird. Der italienische Demograph Livi-Bacci hat schon Ende der 1970er Jahre nachgewiesen, dass sich der Zusammenhang zwischen der Mutterrolle und dem weiblichen Lebenslauf quasi aufgelöst hat.¹⁵ Imhof spricht in diesem Zusammenhang von den „gewonnenen Jahren“¹⁶, und Laslett erfindet das „vierte Alter“¹⁷.

¹³ Beck / Beck-Gernsheim, *Riskante Freiheiten*, 182.

¹⁴ Hans Bertram, *Familienzeit in Japan und Deutschland*, 2017 (in Vorbereitung).

¹⁵ Massimo Livi-Bacci, „Die demographische Veränderung und der Lebenszyklus der Frauen“, in: Evelyn Sullerot (Hg.), *Die Wirklichkeit der Frau*, München 1979, 577–590.

¹⁶ Artur E. Imhof, *Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Sterben. Ein historischer Essay*, München 1979.

¹⁷ Laslett, *Fresh Map of Life*.

Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts schwankten das Heiratsalter und die Geburt des ersten Kindes bei Frauen im Durchschnitt zwischen dem 27. und 30. Lebensjahr; das letzte Kind wurde um das 40. Lebensjahr der Mutter geboren und eine Mutter war bei der Pubertät des letztgeborenen Kindes in der Regel zwischen 55 und 58 Jahre alt. Die durchschnittliche Lebenserwartung lag zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei etwa 58 bis 63 Jahren. Livi-Bacci zeigt, dass in dieser Konfiguration des Lebenslaufs die Mutterrolle und die Rolle als Frau untrennbar in den Lebenslauf der Frau integriert sind, weil eine Entscheidung zur Mutterschaft gleichzeitig bedeutet, dass der größte Teil des Erwachsenenlebens mit Reproduktion (10 bis 15 Jahre) und Aufwachsen der Kinder (20 bis 30 Jahre) ausgefüllt ist; viele Mütter erlebten das Erwachsenwerden ihrer Kinder nicht mehr, da im Durchschnitt nur 5 Prozent der Frauen älter als 65 Jahre wurden. Das war nicht nur in Europa so; Hernandez kalkuliert auf der Basis des amerikanischen Zensus, der seit 1794 vorliegt, dass rund 30 Prozent aller Kinder bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts mindestens einen Elternteil verloren haben.¹⁸

Dieser Zusammenhang hat sich im 20. Jahrhundert aufgelöst, weil zum Höhepunkt des Industriezeitalters in den 1960er und 1970er Jahren aufgrund des zunehmenden Wohlstands das Heiratsalter deutlich sank und gleichzeitig durch die Verfügbarkeit der Antikonzeptiva auf die dritten und vierten Kinder verzichtet wurde. Trotz des Babybooms lag die Wunschvorstellung zur Kinderzahl schon in den 1950er und 1960er Jahren bei etwa zwei Kindern.¹⁹ Zudem verlängerte sich die Lebenserwartung enorm. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird trotz des inzwischen wieder gestiegenen Heiratsalters das letzte Kind mit etwa 32 Jahren geboren, und eine Frau hat im Durchschnitt eine Lebenserwartung von 82 Jahren, so dass zwischen der Pubertät des letztgeborenen Kindes mit rund 47 Jahren der Mutter und ihrem Tod im Durchschnitt noch 35 Jahre liegen. Zudem verläuft heute das höhere Alter mit erheblichen Vitalitätsgewinnen, die die Altersforscher auf rund zehn Jahre schätzen, so dass die Gestaltung des Alterns anders erfolgen kann und der klassische Zusammenhang zwischen der Entscheidung für Kinder und der Mutterrolle als zentralem Lebenselement der Frau zerbrochen ist.²⁰ Das hat wenig mit Individualisierungsprozessen oder Bastelbiografien zu tun, sondern ist das Ergebnis evolutionärer Veränderungen bei der Lebenserwartung, bei den medizinischen Fortschritten in der Geburtsmedizin und den pharmazeutischen Möglichkeiten der Geburtenkontrolle, sowie auch Ergebnis eines veränderten Bildungsverhaltens der jungen Frauen. Ein erfülltes Leben kann nicht mehr wie in der Lebenstreppe über die Mutterrolle definiert werden, weil 35 aktive Lebensjahre, also fast 40 Prozent des ganzen

¹⁸ Donald J. Hernandez, „Changing Demographics: Past and Future Demands for Early Childhood Programs“, in: *The future of children* 5,3 (1995), 145–160.

¹⁹ Hans W. Jürgens / Katharina Pohl, *Kinderzahl – Wunsch und Wirklichkeit*, Stuttgart 1975.

²⁰ Jürgen Kocka / Ursula M. Staudinger (Hg.), *Altern in Deutschland*, Bd. 9: *Gewonnene Jahre* (Nova Acta Leopoldina, Bd. 107), Stuttgart 2009.

Lebens, noch im Anschluss an die Mutterrolle gelebt werden. Zusammen mit der Zeit des Erwachsenseins von 18 Jahren bis zum ersten Kind nimmt die Mutterrolle nur noch einen sehr begrenzten Teil im Leben einer Frau ein.

Das ist auch kein individueller Prozess, sondern ein kollektives Schicksal aller Frauen, die sich für Kinder entscheiden. Diese Struktur wird auch nicht bei der Entscheidung für vier Kinder aufgelöst, denn wenn als Ende der Mutterrolle die Pubertät des letztgeborenen Kindes gilt, wie es die historischen Demographen definieren, verlängert sich die Zeit mit der Mutterrolle von 16 Jahren bei einem Kind im Lebensverlauf einer Frau auf rund 24 Jahre. Auch danach verbleiben im Durchschnitt noch 30 weitere Lebensjahre, für die es keine sinnhafte Interpretation gibt. Die einzige Antwort, die unsere Gesellschaft heute auf diese strukturelle Veränderung hat, und das gilt auch für die männliche Berufsrolle, die auch zwischen dem 63. und 65. Jahr, in manchen Fällen mit dem 68. Jahr endet, ist die „verdiente freie Zeit, um den Lebensabend zu genießen“. Während die freie Zeit im Beruf vor dem 63. bzw. 65. Jahr zur Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit genutzt werden soll, ist in den letzten 30 bis 40 Jahren des letzten Jahrhunderts ein Zeitraum von rund 15 Jahren bei den berufstätigen Männern und bis zu 35 bis 37 Jahren bei den Hausfrauen und Müttern entstanden, in denen die freie Zeit so genutzt werden kann, wie man sich das individuell vorstellt. Hier ist Deutschland nicht einmal Spitzenreiter bei dieser Entwicklung; in Ländern, in denen die Berufszeit weit vor dem 60. Lebensjahr abgeschlossen wird, liegt die Lebenserwartung aber ähnlich hoch wie in Deutschland.²¹

Das Dilemma dieser Entwicklung liegt darin, dass Zeit zur Muße im Lebensverlauf reichlich vorhanden ist, jedenfalls mehr als zu allen Zeiten in der Geschichte, doch dieses Mehr an Zeit zur Muße ans Lebensende geschoben wird, wie am Beispiel der Frauen gezeigt wurde, während die Lebenszeit zuvor weiter im Takt der Industriegesellschaft organisiert ist.

4. Bastelbiografie oder Verdrängungswettbewerb und Rushhour

Der Widerspruch zwischen dem für die Mehrheit der Bevölkerung bis zum 80. Lebensjahr sicheren und durch Krankheit und Siechtum nur wenig beeinträchtigten Leben auf der einen und den immer noch vorherrschenden Zeittakten industrieller Güterproduktion auf der anderen Seite lässt sich im gesamten Lebensverlauf und bei den Änderungen des Lebensverlaufs in den letzten 20 Jahren einfach nachzeichnen.

²¹ Hans Bertram, *Kinder der Krise? Wohlfahrtsstaat und Sozialpolitik in der Finanzkrise. Abschlussbericht zum Forschungsprojekt „Teilhabe von Kindern und Jugendlichen in europäischen Metropolen“*, Robert-Bosch-Stiftung, Stuttgart 2016.

Die Diskussion um die Länge des Schulbesuchs (12 oder 13 Jahre) wurde ebenso wie der Bologna-Prozess zur Reform des Bachelor- und Masterstudiums ganz in der Zeitlogik der Industriegesellschaft geführt. Auf der einen Seite waren sich alle Bildungspolitiker einig, unabhängig von ihrer Parteizugehörigkeit, dass die Investitionen in Bildung für die Entwicklung des „Humankapitals“ der Gesellschaft die entscheidende Grundlage für die wirtschaftliche Entwicklung Deutschlands darstellen. Selbst der *Fünfte Familienbericht* folgte dieser Argumentationslogik und interpretierte die Familie als wesentlichen Produzenten des Humanvermögens moderner Gesellschaften.²² Die Verkürzung der Schulzeit von 13 auf 12 Jahre angesichts einer schon damals deutlich erkennbaren Verlängerung der Lebenszeit bei offensichtlichem Vitalitätsgewinn wurde im Wesentlichen damit begründet, dass die jungen Leute dann eher dem Arbeitsmarkt zur Verfügung stehen. Die Entwicklung des BA- und MA-Studiums kann geradezu als Paradestück des industriellen Taylorismus gelten. Denn der BA ermöglicht nicht nur nach drei Jahren einen berufsqualifizierenden Abschluss, sondern ist auch so angelegt, dass nicht mehr der Student wie im klassischen Studium sich sein Studienprogramm vom ersten Semester an selbst zusammenstellen und entsprechend unterschiedliche Dinge ausprobieren kann. Vielmehr wurde der anzubietende Unterrichtsstoff für den jeweiligen Studiengang in Einzelteile zerlegt, die es dem Studenten ermöglichen sollen, die entsprechenden Leistungsnachweise in der vorgesehenen Studienzeit ohne Zeitverlust zu erbringen. Idealtypisch könnte ein Student oder eine Studentin mit 21 Jahren dem Arbeitsmarkt zur Verfügung stehen und somit 43 bis 44 Jahre sein bzw. ihr Humankapital in den Produktionsprozess einbringen. Denn die Bologna-Reform war davon ausgegangen, dass nur 20 bis 24 Prozent eines Jahrgangs die weitere Qualifikation des MA oder gar die Promotion anschließen würden.

Dabei war schon bei der Einführung der BA- / MA-Studiengänge klar, dass die jungen Erwachsenen heute ihre Jugendphase anders als noch ihre Elterngeneration nicht als Vorbereitung auf das Erwachsenenalter interpretieren, sondern als eine eigenständige Lebensphase, die man bewusst durchlebt und in der auch Dinge entwickelt werden, die nicht notwendigerweise als Vorbereitung für die späteren Lebensphasen gewertet werden können.²³ Als Ergebnis der ganzen Reformen ist festzuhalten, dass eine zeitliche Komprimierung der Lebensphase Jugend nicht stattgefunden hat. Das lässt sich auch gut nachvollziehen, denn aus Sicht der jungen Erwachsenen und der erfahrbaren sehr hohen Lebenserwartung der eigenen Großeltern und der erkennbaren Vitalität der eigenen Eltern, deren Aktivitäten in der freien Zeit sich nicht mehr von denen der jungen Generation

²² Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), *Fünfter Familienbericht. Familien und Familienpolitik im geeinten Deutschland – Zukunft des Humanvermögens*, Bonn 1994.

²³ Bundesministerium für Jugend, Frauen, Familie und Gesundheit (Hg.), *Achter Jugendbericht. Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe*, Bonn 1990.

unterscheiden, gibt es gar keinen Anreiz, sich in den Lebenszeitakt der Industriegesellschaft einzufügen.

Gleichzeitig haben Politik und Gesellschaft die Zugangsbedingungen zu den beruflichen Positionen, vor allem im wachsenden akademischen Arbeitsmarkt, drastisch verändert. Noch in den 1960er und 1970er Jahren wurde über die Wahl des Studienfachs im Grundsatz auch die akademische Berufskarriere vorbestimmt. Heute ist ein Großteil der Fächer mit staatlichen Abschlussprüfungen, die zugleich Zulassung zur zweiten Ausbildungsphase im Staatsdienst waren, durch Studiengänge ersetzt worden, bei denen es diesen Zusammenhang nicht mehr gibt, obwohl der Staat und die mit dem Staat verbundenen Institutionen auch weiterhin Hauptabnehmer der entsprechenden Qualifikationen sind.

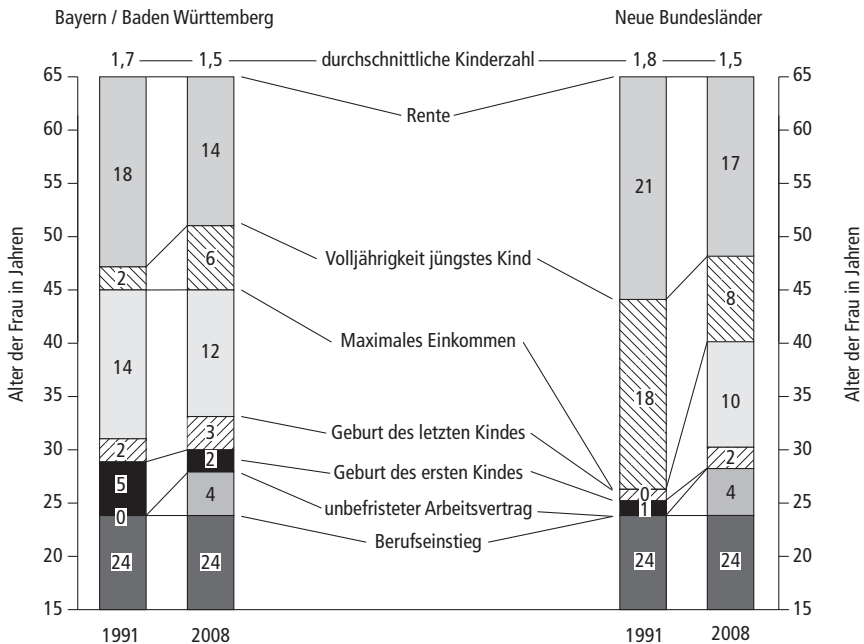
Die deutliche Ausweitung der qualifizierten akademischen Ausbildung und die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Studienabschlüssen und der Fortsetzung der Ausbildung mit Berufsperspektive im öffentlichen Bereich hat zwei Konsequenzen, die, wie erwähnt, von Soziologen euphemistisch mit Bastelbiografie umschrieben werden.²⁴ In Wirklichkeit wird da nicht gebastelt, sondern es gibt einen unendlich harten Konkurrenzkampf zwischen gleich gut qualifizierten jungen Erwachsenen um zumeist kurzfristige Projektstellen. Diese sind keinesfalls als Einstieg in eine kontinuierliche Berufsbiografie gedacht, sondern ihrer Struktur nach so organisiert, dass nicht die zunehmende Qualifikation des Projektmitarbeiters im Mittelpunkt steht, sondern nur die Weiterfinanzierung der Stelle.

Die Amerikanische Akademie der Wissenschaft hat das bei einem Vergleich von drei Alterskohorten von Wissenschaftlerinnen, die Mitglieder der Akademie sind, realistisch beschrieben.²⁵ Die älteste Gruppe, zum Zeitpunkt der Befragung um die 80 Jahre alt, konnte nur berichten, dass für sie die akademische Ausbildung und ihre eigene berufliche Entwicklung relativ harmonisch verlaufen ist, weil sie aus sehr begüterten Familien stammten oder entsprechend geheiratet hatten, sodass ihnen die Ressourcen zur Verfügung standen, um in den wenigen Nischen, in denen sie agierten, auch akademisch zu reüssieren. Da diese Gruppe der Privilegierten damals sehr klein war, spielte sie für die Wissenschaft insgesamt nur eine untergeordnete Rolle. Die zweite Gruppe der etwa 60-Jährigen hatte in den 1970er Jahren angefangen zu studieren und sich auf dem Arbeitsmarkt zu etablieren. Diese auch noch recht kleine Gruppe traf auf einen expandierenden Arbeitsmarkt im Bildungssystem, weil die Bildungsreformen zusätzliche Arbeitsplätze geschaffen hatten; die Konkurrenz war relativ klein, weil damals nur wenige zu studieren begannen, und es konnten klar gezeichnete Karrierewege eingeschlagen werden. Die jüngste untersuchte Gruppe der 35- bis

²⁴ Hitzler / Honer, „Reparatur und Repräsentation“, 429–450.

²⁵ Elga Wassermann, *The Door in the Dream: Conversations with Eminent Women in Science*, Washington 2000.

Abb. 4: Wichtige Lebensereignisse bis zum 65. Lebensjahr im Vergleich der Bundesländer



Quelle: Scientific Use Files der Mikrozensus 1991 und 2008. Eigene Berechnung und Darstellung. Anmerkung: Das Alter bei Berufseinstieg wurde über die offizielle Länge der Ausbildungsjahre geschätzt; das gesetzliche Rentenalter wurde zugrunde gelegt; alle anderen Mittelwerte sind mit dem Mikrozensus berechnete Mediane; beim Einkommen wurde das persönliche, inflationsbereinigte Nettoeinkommen in Euro verwendet.

40-Jährigen konnte nur berichten, dass ähnlich wie bei der mittleren Gruppe alle Möglichkeit zum Studium und auch zur individuellen Berufswahl offen standen, aber nun die Zahl der Mitbewerber so deutlich zugenommen hat, dass die Möglichkeiten, sich zu qualifizieren und am Arbeitsmarkt durchzusetzen und entsprechend der eigenen Qualifikation dann auch Arbeitsmöglichkeiten zu finden, unglaublich schwierig geworden sind.

Mit der von Imhof entwickelten Struktur von Lebensläufen lassen sich die Akademikerinnen im öffentlichen Dienst in den süddeutschen und den ostdeutschen Bundesländern vergleichen. Daraus können die Veränderungen, die sich in den letzten 25 Jahren vollzogen haben, sehr plastisch verdeutlicht werden, zusammen mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen (Abb. 4).

1991 begannen junge Akademikerinnen ihre berufliche Karriere im öffentlichen Dienst im Durchschnitt mit 24 Jahren, und das hat sich bis 2008 nicht geändert. Geändert hat sich sowohl in Bayern und Baden-Württemberg wie

auch in den neuen Bundesländern, dass nach dem Berufseinstieg rund vier Jahre Projektarbeit und befristete Verträge das Arbeitsverhältnis dieser jungen Akademikerinnen dominieren. Das war 1991 sowohl in den alten wie in den neuen Bundesländern eher die Ausnahme, weil entweder ein unbefristeter Arbeitsvertrag oder ein entsprechendes Referendariat zur Verfügung standen. Als Konsequenz dieser vier Jahre Projektarbeit schieben die jungen Frauen dann die Geburt des ersten Kindes auf. Besonders deutlich wird das in den neuen Bundesländern, wo innerhalb von 26 Jahren das Alter beim ersten Kind von 24 Jahren auf 28 Jahre gestiegen ist; in den alten Bundesländern ist das Erstgeburtsalter von etwa 28 Jahre auf knapp 30 Jahre gestiegen. Entsprechend wird auch das letzte Kind etwas später geboren. Als Ergebnis insgesamt für die Kinderzahl ist festzuhalten, dass in den alten wie in den neuen Bundesländern die Kinderzahl auf etwa 1,5 Kinder pro Frau zurückgegangen ist.

Entsprechend dieser Projektphase verschiebt sich auch die Wahrscheinlichkeit für das maximale Einkommen von etwa 50 auf 55 Jahre und in den neuen Bundesländern von 43 auf 47 Jahre. Die Einführung der Projektarbeit auch beim Öffentlichen Dienst, der eigentlich als besonders sozialer Arbeitgeber gilt, ist aus Sicht des Arbeitgebers eine produktive Lösung, weil auf diese Weise die Mitarbeiterinnen ausgesucht werden können, die sich aus Arbeitgebersicht optimal in den Arbeitsprozess eingliedern lassen. Aus Sicht der betroffenen Mitarbeiterinnen heißt das aber vier Jahre harte Konkurrenz um wenige Stellen; diejenigen, die es nicht schaffen, müssen dann auch noch mit dem subjektiven Problem fertig werden, dass die Gesellschaft ihnen ihr Scheitern auch noch selbst zurechnet, weil es hier einige geschafft haben. Solche Prozesse als Bastelbiografie zu bezeichnen, erscheint euphemistisch, denn es handelt sich hier um einen vom Staat geschaffenen Konkurrenzkampf, der nicht der eigenen Qualifikation dient, sondern wesentlich darauf abhebt, möglichst viele Mitbewerber um die entsprechenden Stellen zu übertreffen.

Dabei handelt es sich hier nur um Durchschnittswerte, weil dieses Muster der Projektarbeit in einzelnen Berufsgruppen auch im öffentlichen Dienst, etwa an den Universitäten, bis zum 40. Lebensjahr dauern kann. Es ist ein reiner Verdrängungswettbewerb, der viel Lebenszeit kostet und der vermutlich in seiner Struktur am besten mit jenen Tagelöhnern zu vergleichen ist, die Theodor Geiger 1929 in seiner „Schichtung des deutschen Volkes“ als eine Gruppe identifizierte, deren Teilhabe an der gesellschaftlichen Entwicklung nicht dem eigenen Können und Vermögen geschuldet war, sondern der generellen ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft.²⁶ Der entscheidende Unterschied zum Tagelöhner von Geiger ist allerdings heute, dass es sich teilweise um außerordentlich hoch qualifizierte junge Erwachsene handelt.

²⁶ Theodor Geiger, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage* (Soziologische Gegenwartsfragen, H. 1), Stuttgart 1929/1932.

Es gibt noch einen zweiten Effekt des Widerspruchs zwischen langem Lebenslauf und der industriegesellschaftlichen Struktur beruflicher Biografien. Noch heute erfolgt die Weichenstellung für Leitungspositionen in der Regel zwischen dem 30. und 40. Lebensjahr. Dafür gibt es keinerlei rationale Gründe, vielmehr folgt dieses Muster auch der historischen Vorstellung, dass sich schon früh zeigen müsse, wer über außergewöhnliche Führungsqualitäten verfüge. Unter der normativen Annahme, der Höhepunkt der eigenen beruflichen Aktivität werde im Alter von etwa 50 Jahren erreicht, wie das die Lebenstreppe (Abb. 2) abbildet, ist es nur plausibel, sich zur Identifizierung von Führungspotenzial auf die Altersgruppe der 30- bis 40-Jährigen zu konzentrieren. Aber das ist eine normative Vorgabe, für die es keinerlei empirische Begründung gibt und die der hier skizzierten Lebenserwartung und den Vorstellungen der jungen Erwachsenen überhaupt nicht entspricht. Das führt aber dazu, dass diejenigen, die in diesem Alter nicht Höchstleistungen zeigen und in allen wichtigen Netzwerken und Meetings präsent sind, aus dem Kreis der potentiellen Führungsanwärter ausscheiden. Eine Unternehmensberatung hat alle DAX-Unternehmen auf die Entwicklung des Führungspersonals hin untersucht und kommt zu dem schlichten Ergebnis, dass mit 30 Jahren rund 20 Prozent der qualifizierten männlichen Beschäftigten wie auch 20 Prozent der qualifizierten weiblichen Beschäftigten als Führungsnachwuchs infrage kommen.²⁷ Mit 34 Jahren sind es noch etwa 10 Prozent der jungen Frauen, und mit Mitte 40 finden sich auf der zweiten Führungsebene dieser DAX-Unternehmen nur noch 2 bis 3 Prozent Frauen. Der Grund dafür ist recht einfach: Im Zeitfenster höchster beruflicher Anspannung für die weitere berufliche Entwicklung fällt notwendigerweise die Entscheidung für Kinder. Damit geht eine zusätzliche zeitliche Belastung außerhalb des Berufs einher.

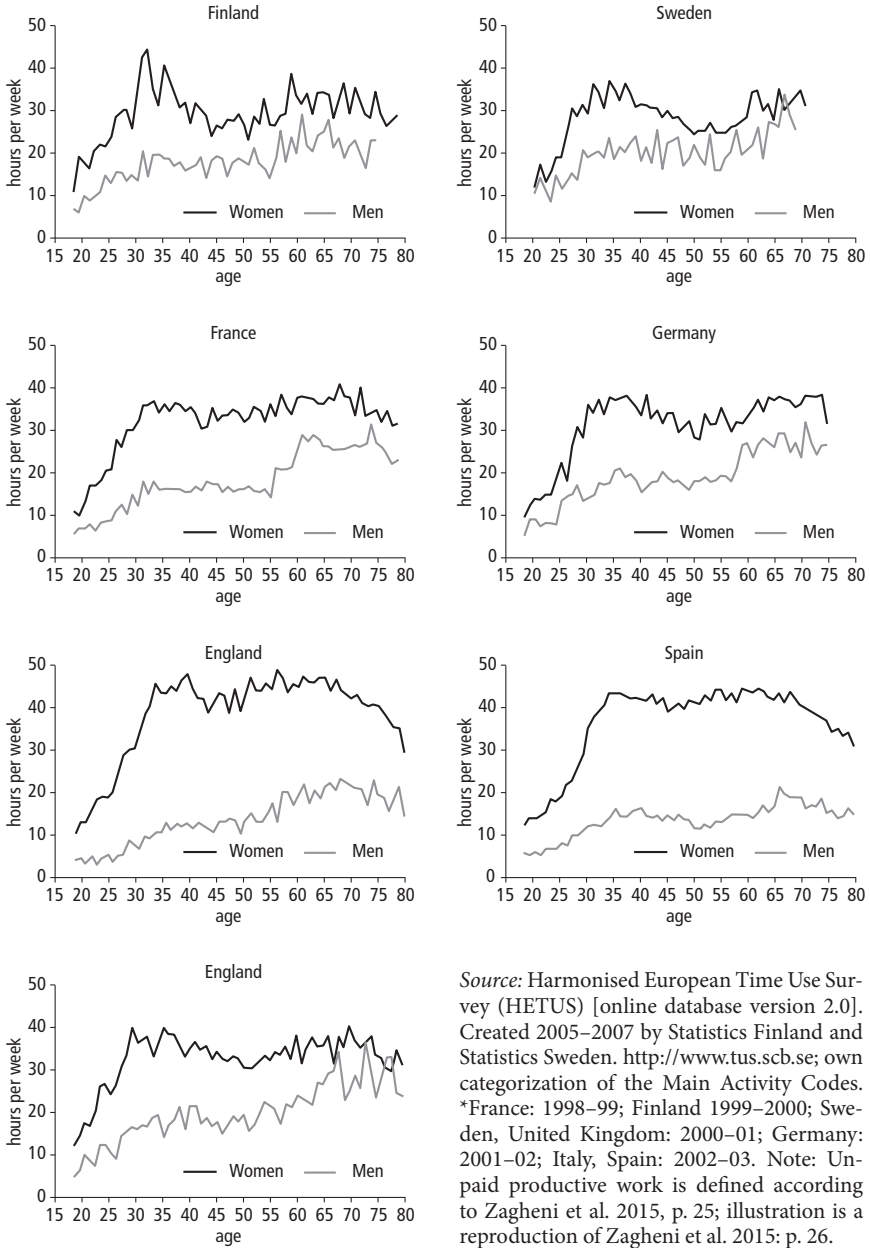
Um diese zusätzlichen Zeitbedarfe neben der Berufarbeit genauer nachzuvollziehen, hilft ein Blick auf die „unbezahlte produktive Tätigkeit“ von Männern und Frauen auf der Basis international vergleichender Zeitbudgetstudien der Statistischen Ämter von Schweden und Finnland für Schweden und Finnland (Nordeuropa), Frankreich, Großbritannien und Deutschland (Westeuropa) sowie Italien und Spanien (Südeuropa; vgl. Abb. 5). All diese zeitlichen Aktivitäten im Lebenslauf werden im Haushalt verrichtet, könnten aber im Grundsatz auch über den Markt abgewickelt werden, etwa die Fürsorge für Kinder, Kochen oder Einkaufen.

In Deutschland gibt es bei Frauen zwischen dem 30. und 45. Lebensjahr für diese Tätigkeiten einen wöchentlichen Zeitbedarf von etwa 40 Stunden, recht ähnlich in französischen und schwedischen Haushalten. Ein sehr hoher Zeitaufwand fällt in diesem Zeitraum in Italien und Spanien an, mit dem deutlichen Unterschied, dass dieser erhöhte Aufwand in Italien und Spanien bis zum 70.

²⁷ A. T. Kearney, *Pro Momentum. Förderung von Mitarbeiterpotenzialen in Unternehmen. Personalstammdatenanalyse, Diskussionspapier*, September 2013.

Abb. 5: Zeitprofile von Männern und Frauen im Lebensverlauf für unbezahlte produktive Tätigkeit

Weekly Time Use for Unpaid Productive Work by Sex and Age in European Comparison 2001*



Source: Harmonised European Time Use Survey (HETUS) [online database version 2.0]. Created 2005–2007 by Statistics Finland and Statistics Sweden. <http://www.tus.scb.se>; own categorization of the Main Activity Codes. *France: 1998–99; Finland 1999–2000; Sweden, United Kingdom: 2000–01; Germany: 2001–02; Italy, Spain: 2002–03. Note: Unpaid productive work is defined according to Zagheni et al. 2015, p. 25; illustration is a reproduction of Zagheni et al. 2015: p. 26.

Lebensjahr kontinuierlich bestehen bleibt, während er in Deutschland, Finnland und Schweden nach dem 44. Lebensjahr sinkt. Der Zeitaufwand der Männer in Deutschland folgt nicht diesem Muster der Frauen; bei einem kontinuierlichen Anstieg beginnt die Arbeit der Männer im Haushalt und für die Kinder bei 10 bis 15 Stunden, um zwischen dem 65. und 70. Lebensjahr auf 20 bis 30 Stunden zu steigen. Dieses Anstiegsmuster findet sich ähnlich auch in Nordeuropa und Frankreich, während sich in Südeuropa die Beteiligung der Männer an diesen Aktivitäten eher als „zurückhaltend“ interpretieren lässt.

Als zentrale Botschaft dieses Vergleichs ist ein Zeitgipfel zu konstatieren, sobald Kinder im Spiel sind, der in Deutschland ähnlich wie in Nordeuropa und tendenziell auch in Frankreich zwischen dem 30. und 50. Lebensjahr besteht und zusätzlich rund 40 Stunden für die Mütter und 15 bis 20 Stunden für die Väter ausmacht. Unabhängig von der Betreuungsinfrastruktur in den einzelnen Ländern gilt für die west- und nordeuropäischen Länder, ähnlich auch für Großbritannien, dass selbst bei vorzüglichen Angeboten der Infrastruktur für Kinder, wie in Schweden oder Frankreich, ein Zeitbedarf zwischen 40 und 60 Stunden pro Haushalt besteht. Dieser Zeitbedarf ist auch nicht variabel, weil eine Entscheidung für Kinder zu einem noch späteren Zeitpunkt, also vielleicht mit 50 Jahren, wenn der Zeitbedarf für die Karriereentwicklung geringer geworden ist, nicht mehr möglich ist.

An diesem Beispiel ist gut zu verdeutlichen, dass der von der Industriegesellschaft generierte klassische berufliche Lebenslauf in seiner Zeitstruktur heute mit der Entscheidung für Fürsorge kollidiert. Diese Kollision ist durch den Ausbau der Infrastruktur vielleicht etwas abzumildern, was an Italien mit über 50 Stunden Haushaltstätigkeit deutlich wird, aber er bleibt bestehen, wie Schweden zeigt. Solche Prozesse als Individualisierung zu bezeichnen oder auch hier wieder den Begriff der Bastelbiografie zu bemühen, verdeckt die dahinter liegenden strukturellen Unvereinbarkeiten des industriell geprägten beruflichen Lebenslaufs mit der Zeit für Fürsorge und für Kinder.

Solange an diesen Mustern festgehalten wird und gleichzeitig der Berufseintritt weiter über die Projektarbeit organisiert bleibt wie bisher, lassen sich zwei Dilemmata feststellen. Die Gesellschaft erwartet, dass die Individuen diese strukturellen Konflikte selbst für sich lösen, und die Soziologen liefern mit dem Individualisierungstheorem auch noch die wissenschaftliche Legitimation dafür. Denn der so genannte Individualisierungsprozess ist in Bezug auf die berufliche Karriere im Wesentlichen nichts anderes als die politisch gewollte und strukturell vorgegebene Entkopplung von Berufsausbildung und Berufsposition und die wesentlich durch den Staat und die von ihm abhängigen Institutionen entwickelte Konzeption von der weitgehenden Projektbeschäftigung zu Berufsbeginn ohne spezifische weitere Entwicklungsperspektiven.

Darüber hinaus folgt die Logik heutiger Berufskarrieren immer noch der Vorstellung aus Militär und Bürokratie aus dem 19. Jahrhundert, die davon ausging,

dass Karrierestufen in einer engen Beziehung zum Lebensalter stehen müssen. Wer bestimmte Karrierestufen nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt erreicht hat, dem wird das als mangelnde Leistungsfähigkeit zugerechnet. In einer Zeit, in der die Lebenserwartung bei etwa 65 Jahren lag und viele Führungsberufe etwa im Militär oder in der Bürokratie körperliche Leistungsfähigkeit voraussetzten, war das vermutlich plausibel, doch dürfte das in der Gegenwart eigentlich keine Bedeutung mehr haben. Ein solches Konzept stellt darüber hinaus auch sicher, dass diejenigen, die diese Karrierestufen durchlaufen haben, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Dauer die beruflichen Aufgaben allen anderen Aufgaben vorziehen.

In einem solchen Berufsmodell bleibt jedoch kein Platz für Fürsorge, wie die politische Direktorin der damaligen amerikanischen Außenministerin Clinton, Anne-Marie Slaughter, das sehr eindrücklich beschrieben hat.²⁸ Obwohl ihr Mann auch nach ihrer eigenen Einschätzung die Fürsorge für die beiden Söhne mit zusätzlicher Unterstützung vorzüglich machte, wurde ihr selbst bei ihrer Tätigkeit in Washington aber zunehmend deutlich, dass schon allein durch die Organisation ihres Arbeitstages, den sie weitgehend selbst bestimmen konnte, der Prozess der Entfremdung zwischen ihrer beruflichen Tätigkeit und der familiären Entwicklung nicht aufzuhalten war. Sie hat für sich die Konsequenz gezogen, dass ihr die kindliche Entwicklung wichtiger ist als die Tätigkeit im Außenministerium, und ist als Professorin nach Princeton zurückgekehrt, weil sie so mit mehr Zeitsouveränität auch wieder Teil des familiären Entwicklungsprozesses sein konnte. Sie ist dafür massiv kritisiert worden; vor allem andere Frauen warfen ihr explizit vor, als erste Frau in einer so hervorgehobenen Stellung mit dieser Entscheidung ein völlig falsches Signal gesetzt zu haben, weil das ja so interpretiert werden könne, als ob die beiden Lebensperspektiven einer hervorgehobenen beruflichen Position und der familiären Entwicklung nicht aufeinander zu beziehen seien. In der hier entwickelten Argumentation hat Anne-Marie Slaughter aber genau das richtige Zeichen gesetzt, dass nämlich die beruflichen Arbeits- und Karrieremuster ihrer Struktur nach alle anderen Tätigkeiten dem Beruf und den beruflichen Zeiterfordernissen nach- und unterordnen.

Genau das entspricht dem Zeitmodell der Industriegesellschaft, in dem die Arbeit das Leben dominiert und freie Zeit als jede Nicht-Arbeitszeit nur dazu da ist, die Arbeitsfähigkeit zu sichern und alle anderen Tätigkeiten, ob Fürsorge für Kinder oder auch Muße und Selbstreflexion, nur dann ausgeübt werden können, wenn die Arbeitstätigkeit das zulässt. Die Fürsorge für Kinder oder auch für Ältere lässt sich aber nicht flexibel gestalten, weil sie von den Lebensbedürfnissen der Betroffenen abhängt oder durch Krankheit oder andere nicht vorhersehbare Ereignisse plötzlich anfällt. Daher kann man sie nicht selbst ausüben, also entweder ganz darauf verzichten oder an Dritte delegieren, wie es die Industriegesellschaft

²⁸ Anne-Marie Slaughter, *Unfinished Business. Women Men Work Family*, New York 2015.

mit der klassischen Mutterrolle versucht hat. Die zentrale Ursache für diesen Konflikt ist aber, und das muss noch einmal betont werden, nicht die Tätigkeit in bestimmten beruflichen Bereichen selbst, sondern die damit verbundenen Vorstellungen zur Organisation der Lebenszeit und auch zur Organisation der Alltagszeit. Diese Vorstellungen stammen aus der Industriegesellschaft und hatten dort für den Großteil der Bevölkerung, der in der Industrie beschäftigt war, ihre Berechtigung. Hingegen stellt sich in der heute gewandelten Arbeitswelt ganz nachdrücklich die Frage, ob diese Zeitmuster sowohl im Lebenslauf wie auch im Alltag noch sinnvoll und erforderlich sind.

5. Abschied von der Lebenstreppe: Neue Lebensläufe?

Alle großen Industrieländer haben in den letzten 30 bis 40 Jahren versucht, den hier skizzierten Zeitkonflikt zwischen der industriell geprägten Alltags- und Lebenszeitstruktur und der Fürsorge für andere so aufzubrechen, dass die Betroffenen die Möglichkeit haben, eine Balance zwischen den verschiedenen Lebensbereichen zu finden. Diese Maßnahmen konzentrieren sich wesentlich auf den Ausbau einer Betreuungsinfrastruktur, in der Hoffnung, das zeitliche Konfliktproblem ließe sich durch „Outsourcen“ lösen. Das ist eine typische industriegesellschaftliche Strategie, um die Effizienz von Produktionsabläufen zu steigern: Alle Elemente, die nicht unmittelbar für den Ablauf einer bestimmten Produktion erforderlich sind, aber dennoch als Grundvoraussetzung von Produktionsabläufen gelten, werden unabhängig vom Produktionsprozess organisiert. Im Französischen gibt es für dieses Outsourcen von Fürsorge sogar den Ausdruck „Surrogat-Mutter“.²⁹ Wie schon ausgeführt, war diese Strategie im europäischen Vergleich zumindest zwischen dem 30. und 40. Lebensjahr nicht erfolgreich, denn völlig unabhängig von den spezifischen Maßnahmen in einzelnen Ländern ist diese zusätzliche Zeit für Fürsorge als besondere Belastung in Frankreich mit einer guten Infrastruktur für Fürsorge ebenso festzustellen wie in Deutschland oder in Südeuropa mit einer viel schlechteren Infrastruktur für Kinder.

Das Scheitern dieses Prozesses ist aber auch an weiteren Punkten zu erkennen. Zum einen entscheiden sich gerade in Ländern wie Schweden, die eine solche Strategie seit langem haben, Frauen in Führungspositionen nur selten für Kinder, denn solche Karrierepositionen kollidieren in ihren Karriereschritten genau mit dieser Fürsorgearbeit. Und die deutschen Daten zeigen das inzwischen auch für die Männer, denn auch hier hat sich in den letzten Jahren eine deutliche Veränderung im individuellen Lebensverlauf vollzogen. In den 1970er Jahren waren

²⁹ Melanie Klein / Monique Kremer, „The Politics of Ideals of Care: Danish and Flemish Child Care Policy Compared“, in: *Social Politics* 13,2 (2006), 261–285.

die meisten Männer mit 30 Jahren verheiratet und hatten auch Kinder; nach den jüngsten Daten³⁰ sind die Heiratsquoten deutlich niedriger, und mit 40 Jahren sind fast 35 Prozent der Männer nicht verheiratet. Zwischen dem 30. und 40. Lebensjahr leben heute etwa 55 Prozent der Männer mit Frau und Kindern zusammen. Männer mit Fachhochschulreife oder Abitur leben im Durchschnitt mit 1,2 Kindern zusammen, während es 1976 noch 1,9 Kinder waren³¹; 35 Prozent der männlichen Hochschulabsolventen zwischen 41 und 45 Jahren sind kinderlos. Zwar ist es als Mann möglich, auch später Kinder zu bekommen, doch ist das statistisch eher selten.

In den großen deutschen Ballungszentren, nämlich Hamburg und Berlin im Norden sowie Stuttgart und München im Süden, sind diese Wandlungen noch viel augenfälliger (vgl. Abb. 6).

Abb. 6: 30- bis 40-jährige Akademiker und Akademikerinnen in deutschen Großstädten (1976, 1991, 2008)

Geschlecht Städte Lebensstil/Jahr	Männer						Frauen					
	Berlin/Hamburg			Stuttgart/München			Berlin/Hamburg			Stuttgart/München		
	1976	1991	2008	1976	1991	2008	1976	1991	2008	1976	1991	2008
In Ehe	79	54	46	81	57	63	64	57	49	74	62	65
Alleinlebend	17	38	40	17	35	25	30	29	36	20	36	27
Kinderlos	45	59	63	40	62	52	46	46	54	46	59	45
Anzahl der Kinder	0,9	0,7	0,6	1,0	0,6	0,8	1,0	0,9	0,8	0,9	0,7	0,9
3 und mehr Kinder	7,7	3,9	3,5	7,7	4,9	6,2	11,1	4,5	4,4	3,2	4,2	5,8

Quelle: Scientific Use Files der Mikrozensus 1976, 1991, 2008. Anmerkung: Die Angaben beziehen sich auf Personen, die nicht mehr im Haushalt der eigenen Eltern leben; die Angaben zu den Kindern beziehen sich auf die Kinder im Haushalt; Fallzahlen: Frauen 1976: Berlin/Hamburg: N=81, Stuttgart/München: N=94; alle anderen zugrunde liegenden Fallzahlen sind größer als 120.

In Berlin leben 63 Prozent der Männer mit akademischer Qualifikation ohne Kinder, in München hingegen „nur“ 52 Prozent; bei den Frauen sind die vergleichbaren Zahlen 54 bzw. 45 Prozent, also jeweils rund 10 Prozent weniger. Im Durchschnitt haben die Männer mit dieser Qualifikation in Berlin und Hamburg 0,6 Kinder und in München 0,8 Kinder, bei den Frauen sind es in Berlin und Hamburg 0,8 und in Stuttgart und München 0,9 Kinder. Die genauere Betrachtung verschiedener Gruppen zeigt für bestimmte hochqualifizierte Berufe, etwa Informatiker oder auch Ärzte, nur geringe Kinderzahlen. An anderer Stelle wurde dies als Entwicklung einer „neuen kreativen“ Klasse beschrieben, die mit ihrer individuellen Flexibilität und Verfügbarkeit am Arbeitsmarkt den zeitlich straff organisierten Karrieremustern Genüge leistet und zugleich den strukturell

³⁰ Hans Bertram / Carolin Deuflhard, *Die überforderte Generation. Arbeit und Familie in der Wissensgesellschaft*, Opladen 2014.

³¹ Bertram / Deuflhard, *Die überforderte Generation*, 60.

vorgegebenen Konkurrenzkampf um Einstiegspositionen wahrnimmt, ohne zusätzliche Verpflichtungen für andere zu leisten.³² Sennett beschreibt in seinem „flexiblen Kapitalismus“ den klassischen Hausmeister, der seinem Beruf in einer Großstadt seit Jahren nachgeht und mit seiner Familie fest in die Gemeinde integriert ist, während sein Sohn den Erfordernissen des flexiblen Kapitalismus folgend schon an vielen Orten der Welt gearbeitet und überall entsprechende soziale Netzwerke aufgebaut hat, die aber anders als die sozialen Beziehungen seines Vaters nicht mehr auf engen persönlichen Bindungen beruhen, sondern in ihrer Offenheit auch den Wechsel in andere Netze erleichtern.³³

Nun sollte diese Entwicklung nicht nur kritisch gesehen, sondern auch über neue Vorschläge diskutiert werden, die die hier beschriebenen Prozesse auch in eine andere Richtung lenken können. Das setzt konzeptionell voraus, dass das klassische Lebensstufenmodell, wie es oben dargestellt wurde, aufgegeben wird. Das heißt, dass der Lebensverlauf nicht mehr als Abfolge von zu durchlaufenden Schritten und Stufen interpretiert wird, sondern als wechselnde Phasen, die man unterbrechen, wieder einsteigen und immer wieder neu beginnen kann.

Die Jugendforschung der letzten 20 bis 30 Jahre³⁴ wie auch die Sexualforschung³⁵ haben schon seit langem gezeigt, dass die jungen Erwachsenen heute die Phase zwischen dem 17. / 18. und dem 30. Lebensjahr nicht mehr als Vorbereitungsphase auf das Erwachsenenalter interpretieren, sondern als eine eigene Lebensphase für unterschiedliche Dinge, die später durchaus helfen können, aber nicht notwendigerweise eine Grundvoraussetzung für den nächsten Schritt und die nächste Treppenstufe ist.

Diese Entwicklung lässt sich inzwischen auch in der privaten Lebensführung empirisch nachzeichnen. Im alteuropäischen Heiratsmuster³⁶ waren Partnerschaft, Heirat und Geburt eines Kindes in einem festen zeitlichen Rhythmus³⁷ für die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung nicht nur selbstverständlich, sondern wurden auch so gelebt; heute gibt es diesen Zusammenhang so gut wie überhaupt nicht mehr. Bis zur Geburt des ersten Kindes hat man heute nicht eine Partnerschaft wie früher, sondern im Durchschnitt vier Partnerschaften³⁸; die Heirat erfolgt in der Regel nach der Geburt des ersten Kindes, und der Heiratspartner ist auch nicht immer der leibliche Vater des Kindes. Dieser Prozess ent-

³² Bertram / Deuffhard, *Die überforderte Generation*.

³³ Sennett, Richard, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998.

³⁴ Richard Münchmeyer, *Jugendhilfe Historischer Rückblick und neuere Entwicklungen: Materialien zum 8. Jugendbericht*, Bd. 1. München 2012; Bundesministerium für Jugend, Frauen, Familie und Gesundheit, *Achter Jugendbericht*.

³⁵ Gunter Schmidt u. a., *Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen*, Wiesbaden 2006.

³⁶ Imhof, *Die gewonnenen Jahre*.

³⁷ Marina Hennig, *Wandel des Erwachsenwerdens und der Familiengründung in Deutschland*, Robert-Bosch-Stiftung, Stuttgart 2005.

³⁸ Schmidt u. a., *Spätmoderne Beziehungswelten*.

wickelt sich zwischen dem 16. und 30. Lebensjahr, und die ersten Partnerschaften werden auch nicht als Vorbereitung für die spätere Partnerschaft interpretiert.

In einem Grünbuch für die EU hat der frühere niederländische Ministerpräsident Wim Kok ein Modell konzipiert, das auch die beruflichen Lebensverläufe nicht mehr als eine Abfolge von Treppenstufen ansieht, sondern als Phasen, die sich gegenseitig abwechseln können.³⁹ Wenn sich eine 16- oder 17-jährige junge Frau nach dem Realschulabschluss für den Beruf der Erzieherin entscheidet, bedeutet das in dem heutigen Modell, dass sie mit 21 Jahren ihre berufliche Praxis beginnt und diesen Beruf bis zum Renteneintritt ausübt oder ausüben kann. Ein Wechsel oder eine weitere Qualifikation für andere Bereiche ist in diesem Beruf nicht vorgesehen, ähnlich wie bei der Krankenschwester oder der Mitarbeiterin in der Bürokommunikation. Demgegenüber lässt sich, so die Argumentation von Kok, auch ein Berufsmuster vorstellen, das nach fünf oder auch zehn Jahren Berufsausübung eine Phase ermöglicht, vielleicht um eine neue Qualifikation zu erwerben und danach einen anderen Beruf auszuüben, oder sich vielleicht zunächst um Kinder zu kümmern und dann wiederum mit einer weiteren Qualifikation einen neuen Beruf auszuüben. Denkbar ist in einem solchen Modell aber auch, dass eine Krankenschwester nach fünf oder zehn Jahren Berufserfahrung mit einem verkürzten Studium als Ärztin tätig wird. Das entscheidende Element in diesem Konzept ist die Vorstellung, dass Berufe nicht mehr linear und kontinuierlich ausgeübt werden, sondern unterbrochen werden und die Unterbrechungen für ganz unterschiedliche Zwecke genutzt werden können.

So ist auch vorstellbar, dass die Erzieherin mit 40 Jahren beginnt, Jura zu studieren, um mit 50 Jahren Richterin zu werden und diesen Beruf für weitere 20 Jahre auszuüben. Denn Kok sieht überhaupt keine Begründung dafür, um Menschen im Laufe ihres Lebens nicht die Möglichkeit zu geben, einmal getroffene Entscheidungen auch zu revidieren und vielleicht wieder ganz neu anzufangen. Das jetzige Stufen-Karrieresystem schließt aber einen Neuanfang im höheren Alter grundsätzlich aus. Solche Möglichkeiten gelten natürlich nicht nur für Frauenberufe, sondern es ist genauso denkbar, dass sich etwa ein Ingenieur umorientiert und Lehrer wird.

Kok hatte auch Vorstellungen zur Finanzierung dieses Konzepts vorgeschlagen, und daran wird der Bruch mit dem klassischen Modell der Lebenstreppe am ehesten deutlich. Ganz zurecht fragt er, warum die Rente nur am Ende des Lebens gezahlt wird, was doch nur mit der Vorstellung zusammenhängt, dass der Einzelne sich im Laufe seines Lebens die Rente oder die Pension verdienen muss, um am Ende des Lebens die Früchte seiner lebenslangen Anstrengungen zu genießen. Hier gibt es plötzlich freie Zeit, die nicht zur Regeneration der Ar-

³⁹ Kommission der Europäischen Gemeinschaften, „Grünbuch: „Angesichts des demografischen Wandels – eine neue Solidarität zwischen den Generationen“, http://www.demotrans.de/documents/comm2005-94_de.pdf (abgerufen am 05.08.2016).

beitskraft dient, sondern dem Einzelnen unbeschränkt zur persönlichen freien Verfügung steht. Die mit der Frage, warum die Rente am Ende des Lebens ausgezahlt wird, verbundene theoretische Perspektive wird hiermit deutlich: Freie Zeit zur eigenen persönlichen Verfügung, unabhängig von den aktuellen Erfordernissen der Arbeitswelt, gibt es eigentlich nur am Ende des Lebens. Jede freie Zeit während des aktiven Berufslebens gilt als Müßiggang und liegt außerhalb unserer Vorstellungswelt und außerhalb aller institutioneller Regelungen unserer staatlichen Sicherungssysteme.

Genau das ist aber die entscheidende Perspektive und Alternative zur zeitlichen Struktur, die uns die Industriegesellschaft hinterlassen hat. In der Industriegesellschaft musste die tägliche Arbeitszeit und damit auch die tägliche Freizeit der Organisation des Produktionsprozesses entsprechen, und die Lebenszeit musste so konzipiert sein, dass in der körperlich aktivsten Phase auch die höchsten Leistungen für den Beruf erbracht werden konnten. Diese Vorstellung liegt auch der Lebenstreppe zugrunde, während das Modell der Lebensphasen davon ausgeht, dass sich verschiedene Phasen abwechseln können, die nicht unbedingt aufeinander aufbauen müssen. Auch gibt es keinen sachlichen Grund dafür, davon auszugehen, dass der Einzelne nur in bestimmten Lebensphasen bestimmte Höchstleistungen erbringen kann. Ohne diese rigiden Vorgaben lässt sich ein Leben vorstellen, in dem sich Bildungsphasen, Berufsphasen, Phasen für Fürsorge und Phasen für die Neuorientierung des eigenen Lebens abwechseln. Die ökonomische Sicherheit wird dadurch gewährleistet, dass der Einzelne, wenn er eine solche Phase in Anspruch nimmt, verpflichtet ist, diese Mußphasen durch einen späteren Renteneintritt zu finanzieren. Dabei können Staat und Gesellschaft sehr genau definieren, welche Phasen finanziert werden und welche Phasen nicht, wie lang die Phasen sein können und ähnliches mehr. Ganz utopisch ist dieses Modell nicht, denn das einkommensabhängige Elterngeld ist genau in dieser Logik konstruiert worden, und es gibt keinen Grund, sich nicht auch andere Lebensbereiche vorzustellen, die sich in der gleichen Logik organisieren lassen.⁴⁰

Das setzt allerdings voraus, dass die Berufswelt strukturell geändert wird. Denn in einem solchen Modell ist zu akzeptieren, dass man nicht von vornherein wissen kann, ob der oder die 30-Jährige eine spezifische berufliche Entwicklung nehmen wird oder ob sich nicht ganz andere Möglichkeiten ergeben, die sich erst im Laufe des Lebens zeigen. Das setzt wiederum voraus zu akzeptieren, dass der oder die 40-Jährige noch einmal ganz neu lernen kann und auch in der Lage ist, dieses neu gelernte Wissen später noch längere Zeit anzuwenden. Es setzt aber auch voraus, dass die staatliche Bildung, die heute im Wesentlichen eine Struktur der Erstausbildung ist, auch an den Universitäten, Ausbildungsformen

⁴⁰ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), *Siebter Familienbericht. Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven einer lebenslaufbezogenen Familienpolitik*, Berlin 2006.

zu entwickeln lernt, die in allen Altersphasen zu einem angemessenen neuen Wissen für eine neue Praxis führen. In einem solchen Modell ist die freie Zeit nicht mehr zur Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit vorgesehen, sondern sie hat eine zusätzliche Bedeutung, die darin liegt, sich in Muße für das lange Leben neu zu orientieren.

Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang

Jochen Gimmel

Der Soziologe Stephan Lessenich, der kürzlich eine Einleitung zum *Recht auf Faulheit*¹, einer Polemik von Lafargue gegen die ‚Arbeitsucht‘ des Proletariats, verfasst hat, sagt zu eben diesem Text:

Wir leben in einer Zeit, in der immer weitere Anstrengungen unternommen werden, um die Produktivität und das Wirtschaftsprodukt jedes Jahr zu steigern. Da stellt sich schon die Frage, wie viel Wachstum diese Gesellschaft und diese Welt eigentlich noch vertragen oder ob nicht absolute Grenzen der Belastung, der Umwelt, aber auch der Menschen, die für diese Produktivitätssteigerung sorgen müssen, erreicht sind. Daher glaube ich, dass die Idee eines Rechts auf Faulheit, was ja nichts anderes heißt, als den Produktivitätszirkel zu durchbrechen, gerade heute aktuell ist. Diese Forderung ist zeitlos.²

Meine Überlegungen sind von der Frage inspiriert, ob es möglich ist, einen Begriff der Muße zu etablieren, der sowohl der von Lessenich geforderten Durchbrechung des Produktivitätszirkels gerecht werden könnte – und mithin gesellschaftskritisches Potential entfalten würde –, als auch mit dem für die Moderne zentralen Begriff der Arbeit zu verbinden wäre. Ich möchte in diesem Rahmen darüber nachdenken, wie eine ‚mußevolle‘ Arbeit zu verstehen wäre – und das hieße eine Arbeit, die sich weniger Existenznöten verdanken müsste, sondern vielmehr ohne Zwang das Moment der menschlichen Selbstverwirklichung praktisch aufgreifen könnte. Andererseits ist es mir darum zu tun, eine solche Muße in der Arbeit von einem ruhelosen Müßiggang zu unterscheiden, der neben der Arbeit zu einem weiteren zentralen Charakteristikum moderner Gesellschaften geworden ist.³ Wichtige Anhaltspunkte für diese Fragen scheinen mir in der durch Lafargue vorgebrachten Polemik aufzufinden zu sein, deren Aktualität

¹ Vgl. Paul Lafargue, „Das Recht auf Faulheit (1883). Widerlegung des ‚Rechts auf Arbeit‘ von 1848“, in: Stephan Lessenich zu: Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, hg. v. Carolin Amlinger u. Christian Baron, Hamburg 2014, 29–69.

² Stephan Lessenich, „Interview mit *Der Standard* vom 08.02.2015“, <http://derstandard.at/2000011378025/Soziologe-Lessenich-Das-Recht-auf-Faulheit-ist-zeitlos>.

³ Man denke hierbei nur an die Thesen zur Kulturindustrie in der kritischen Theorie oder diversen Theorien der Beschleunigung. Vgl. z. B. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1988, 128–176; oder: Hartmut Rosa, „Bewegung und Beharrung in modernen Gesellschaften. Eine beschleunigungstheoretische Zeitdiagnose“, in: *Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen*, hg. v. Klaus-M. Kodalle u. Hartmut Rosa, Würzburg 2008, 3–8. u.v.m.

durch Lessenich hier bezeugt wird. Man hat den Hang, Muße vehement von Faulheit unterscheiden zu wollen. Doch wenn Faulheit hier nicht einfach als *acedia*⁴, als eine depressive Trägheit, verstanden wird, sondern einen Ausbruch aus dem Produktivitätszirkel meinen kann, dann ist diese Abgrenzung von Muße und Faulheit nicht mehr so eindeutig zu ziehen. Also möchte ich in einem ersten Schritt versuchen zu zeigen, was Lafargue denn mit Faulheit meint, und ob diesem Begriff hier Charakterzüge der Muße zugeschrieben werden können. In einem zweiten Schritt kann der Begriff der Faulheit von dem eines ruhelosen Müßiggangs abgegrenzt werden. Dann wird noch zu klären sein, welcher Arbeitsbegriff bei Lafargue vorliegt, und auf welchen Begriff von Arbeit wir uns einlassen müssen, um ihn mit Muße verbinden zu können.

Paul Lafargue wurde von seinem Schwiegervater, Karl Marx, des Öfteren mit harschen Worten bedacht. Dennoch scheint es, dass Marx, was die kommunistische Sache anging, Lafargue als legitimen politischen Ziehsohn ansah, während er aus persönlichen Gründen einer anderen Vaterschaft äußerst skeptisch entgegensah, nämlich seiner Schwiegervaterschaft. – Lafargue hatte Marx' Tochter Laura einen Heiratsantrag gemacht, dem dieser nicht zustimmen wollte, bis der Schwiegersohn seine ökonomische Solidität erwiesen hätte – etwas, was Marx selbst Zeit seines Lebens vermissen ließ.⁵ Hier sind solche Fragen einzig darum von Interesse, weil sie einen besonderen Umstand untermalen, nämlich, dass Lafargue ein Pamphlet veröffentlichen konnte, das durchaus im Sinne von Marx gewesen wäre, wenngleich es zuerst nicht diesen Anschein macht: *Das Recht auf Faulheit*.

Mit dem *Recht auf Faulheit* zieht Lafargue letztlich eine Konsequenz aus der Spannung, die in dem ambivalenten Arbeitsbegriff von Marx liegt. Arbeit ist bei Marx basal als „Stoffwechsel mit der Natur“⁶ zu verstehen, als Herstellungspraxis menschlicher Lebenswelt. Sie ist sowohl das Zentralmedium menschlicher Ausbeutung und Entfremdung als auch das eigentliche Medium zur Menschwerdung, zur Befreiung des Menschen aus seiner ihn knechtenden Entfremdung.⁷ So wendet Marx bereits gegen Adam Smith ein:

Daß aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Bethätigung der Freiheit – und dass ferner die äußeren Zwecke den Schein bloß äußerer Naturnothwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit, deren Action eben die Arbeit, ahnt A. Smith ebensowenig.⁸

⁴ Vgl. Werner Post, *Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde*, Freiburg i. Br. 2011.

⁵ Vgl. Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, München 2013, 472 ff.

⁶ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW (Marx-Engels-Werke) 23, 192.

⁷ Vgl. dazu die Ambivalenz gerade in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, Marx, MEW 40, 510–522.

⁸ Marx, MEW 42, 512.

Mir ist dabei besonders wichtig darauf hinzuweisen, dass dem weit gefassten Arbeitsbegriff von Marx eine anthropologisch-utopische Struktur zugrunde liegt. So schreibt Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten:

Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslbens des Menschen; indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.⁹

Dies ist durchaus radikal in dem Sinne zu verstehen, dass der Mensch im werktätigen Umgang mit der Natur, die er als den „unorganischen Leib“¹⁰ des Menschen bezeichnet, sich selbst hervorbringt, sich selbst erzeugt und zwar gerade als Mensch im Unterschied zum Tier. Damit ist diese Selbsterzeugung des Menschen tatsächlich wesensbestimmend, er gewinnt erst hierin Selbstbewusstsein durch das bewusste Gestalten seiner Lebensumwelt; er wird erst hierin wirklich Mensch. Arbeit ist damit als Selbstverwirklichung die anthropologische Wesensbestimmung des Menschen; er ist hier weder Mängelwesen, noch *homo ludens*, oder wie auch immer die anthropologischen Bestimmungsversuche geraten, sondern der Mensch ist das Wesen, das sich bewusst selbst zum Menschen machen muss und soll und zwar durch Arbeit.¹¹ Damit stellt der Mensch aber seinem Wesen nach ein Projekt dar, er hat sein Wesen nicht einfach, sondern muss es quasi erst erzeugen; dieses Erzeugen seiner selbst ist sein Wesen. Dieser dynamische Zug der Idee einer Selbstentfaltung des Menschen ist durch und durch von Hegel geprägt. Es muss hier aber klargestellt werden, dass die Entfaltung des Wesenskerns des Menschen, seine Menschlichkeit selbst eine material-geschichtliche Aufgabe ist. So argumentiert auch Kofler:

Doch erreicht der Mensch kraft seiner Fähigkeit zu denken und mit Bewusstsein zu handeln (also Subjekt zu sein), immer höhere Formen der Freiheit und bleibt so das wahre Subjekt der Geschichte. Geschichte erscheint hier als Selbstverwirklichung des Menschen auf dem Weg der Verwirklichung immer höherer Stufen der Freiheit. Damit hat Hegel den historischen Fortschrittsbegriff begründet, den Marx übernommen hat.¹²

Arbeit im Sinne der Selbstverwirklichung steht in marxistischer Perspektive geschichtlich aus. Sie ist allererst im gesamtgesellschaftlichen Fortschritt und als sein wesentliches Element noch zu vollziehen. Die bisherige Geschichte ist demgegenüber grundlegend durch entfremdete Arbeit bestimmt, die den Menschen ihr Wesen vorenthält und sie hinter das Tier zurückfallen lässt. Solche entfremdete Arbeit ist zum Beispiel Lohnarbeit unter kapitalistischen Bedingungen. Genau gegen sie zieht Lafargue mit dem *Recht auf Faulheit* ins Feld.

⁹ Marx, MEW 40, 517.

¹⁰ Marx, MEW 40, 517.

¹¹ Vgl. zu der Frage nach dem Motiv des Sich-schaffen-müssens des Menschen in (modernen) utopischen Konzepten: Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg/München 2015, 165–227.

¹² Leo Kofler, *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, Hamburg 2000, 84.

Wenn Lafargue nun für Faulheit plädiert, dann wettet er damit nicht nur gegen Lohnarbeit, gegen entfremdete Arbeit, sondern greift implizit auch den positiven Arbeitsbegriff als Selbstverwirklichung des Menschen auf. Er sieht eben in der Faulheit bzw. der Verachtung der Lohnarbeit eine spezifische Verwirklichung des Menschseins in idealer Form: „Will man in unserem zivilisierten Europa noch eine Spur der ursprünglichen Schönheit des Menschen finden, so muß man zu den Nationen gehen, bei denen das wirtschaftliche Vorurteil den Haß gegen die Arbeit noch nicht ausgerottet hat.“¹³ Und an anderer Stelle heißt es:

Das Proletariat davon zu überzeugen, daß die zügellose Arbeit, der es sich seit Beginn des Jahrhunderts ergeben hat, die schrecklichste Geißel ist, welche je die Menschheit getroffen, daß die Arbeit erst dann eine Würze der Vergnügungen der Faulheit, eine dem menschlichen Körper nützliche Leidenschaft sein wird, wenn sie weise geregelt und auf ein Maximum von drei Stunden täglich beschränkt wird.¹⁴

Eine solche Forderung auf ein *Recht auf Faulheit* ließe sich also durchaus durch die Forderung nach einem Recht auf Arbeit im Sinne der Selbstverwirklichung ersetzen, denn Faulheit meint hier keineswegs Trägheit, sondern vielmehr eine Gesundung und Steigerung menschlicher Lebensverhältnisse. Sie ließe sich hier parallel lesen zu den Gedanken Ernst Blochs, der von der kommunistischen Utopie als einer „tätige[n] Muße auf allen Gebieten“ sprach.¹⁵ Festzuhalten ist hier: Faulheit meint einen Zustand, in dem der Mensch seiner Menschlichkeit entsprechen kann, insofern er nicht entfremdet, nicht bloß als Mittel verstanden wird, sondern sich selbst als Mensch zum Zweck setzt. Sie meint bei Lafargue explizit nicht Untätigkeit, sondern ein Eröffnen der Zeit zur Selbstverwirklichung durch eine Beschränkung der notwendigen Arbeit.

Dass eine solche Fassung von Faulheit nicht mehr grundsätzlich von einem Begriff der Muße, der ja schon für Aristoteles als Garant wahrer Menschlichkeit gedacht wurde, abgegrenzt werden kann, sollte einsichtig sein. So wundert es auch nicht, wenn Lafargue selbst auf den aristotelischen Muße-begriff rekurriert und auf ihn gar seine Utopie gründet:

Der Traum des Aristoteles ist heute Wirklichkeit geworden. Unsere Maschinen verrichten feurigen Atems, mit stählernen, unermüdlichen Gliedern, mit wunderbarer, unerschöpflicher Zeugungskraft, gelehrig von selbst ihre heilige Arbeit; und doch bleibt der Geist der großen Philosophen des Kapitalismus beherrscht vom Vorurteil des Lohnsystems, der schlimmsten Sklaverei. Sie begreifen noch nicht, dass die Maschine der Erlöser der Menschheit ist, der Gott, der den Menschen von den sordidae artes, den schmutzigen Künsten und der Lohnarbeit loskaufen, der Gott, der ihnen Muße und Freiheit bringen wird.¹⁶

¹³ Lafargue, „Recht auf Faulheit“, 32.

¹⁴ Lafargue, „Recht auf Faulheit“, 44.

¹⁵ Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. Bd., Frankfurt a. M. 1982, 1080.

¹⁶ Lafargue, „Das Recht auf Faulheit“, 69.

Bei aller gebotenen Skepsis gegenüber so viel Maschinenbegeisterung muss doch festgehalten werden, welcher Gedanke hier zugrunde liegt. Lafargue bezieht sich hier auf Aristoteles' *Politik*¹⁷ und zwar just auf die Stelle, in der Aristoteles die Notwendigkeit und Legitimität der Sklaverei zu begründen versucht. Wir erinnern uns: Die Sklaverei ist gerade darum notwendig, um den freien Menschen, als überhaupt den erst eigentlichen Menschen, ein Leben in Muße zu ermöglichen. Muße ist die Voraussetzung einer geglückten menschlichen Existenz, alles andere grob gesagt tierisch, zumindest durch tierische Bedingungen bestimmt. Diese Engführung von Menschsein und Muße bzw. Faulheit macht die Schnittmenge zwischen Lafargue und Aristoteles aus und mithin auch mit Marx, bedenken wir, dass Arbeit als Selbstverwirklichung eben das Wesensmerkmal des Menschen bedeutet, das gerade in der Lohnarbeit unterdrückt bleibt. Man könnte zugespitzt sagen, Aristoteles, Marx und Lafargue stimmen darin überein, dass ein Leben unter dem Joch der Lohnarbeit bzw. Sklaverei – die letztlich strukturell identisch sind – kein menschliches Leben darstellt. Erst in einem Zustand der Muße, der Faulheit oder der Arbeit als Selbstverwirklichung, die als ausgezeichnete Formen menschenwürdig zu leben in diesem Kontext zusammenfallen, könnte der Mensch zu sich selbst finden.

Ein solcher Begriff der Muße als Ereignisraum menschlicher Selbstverwirklichung ist dann grundsätzlich von einem Begriff der Freizeit zu unterscheiden: Arbeit und Freizeit werden meist als Gegensätze verstanden, insofern Freizeit dadurch bestimmt wird, nicht arbeiten zu müssen. So verstanden, meinen Arbeit und Freizeit komplementäre Ordnungsprinzipien des Tagesablaufs. Gerade in seiner Komplementarität weist dieser Gegensatz allerdings darauf hin, dass Arbeit und Freizeit genuin zusammengehören. Ideengeschichtlich ist dabei meist – und das gilt besonders dort, wo Phänomene der Muße thematisiert werden – der Freizeitbegriff dem Bereich der Arbeit subordiniert. Freizeit wird als Funktion der Arbeit begriffen, wo sie der Reproduktion der Arbeitskraft dient. So argumentiert bereits Aristoteles in der *Politik*: „Man muß sich Amüsement eher in Zeiten anstrengender Tätigkeit gestatten; denn wer sich anstrengt, braucht Erholung, und Amüsement dient der Erholung, während Arbeit von Anstrengung und Anspannung begleitet ist.“¹⁸ Gerade in einer solchen antiken Denkart wird also Freizeit als Erholung nicht in einem ausschließenden Sinn zum Gegensatz der Arbeit, sondern zu deren komplementärem Element. Freizeit dient der Arbeit (im Sinne der Lohnarbeit) und hat sie somit als ihren Zweck. Für Aristoteles stellt dagegen nicht die Erholung, nicht die Freizeit den eigentlichen Gegensatz zur Arbeit dar, sondern die Muße. „Muße enthält dagegen, wie man glaubt, Ver-

¹⁷ Aristoteles, *Politik*, übersetzt u. mit einer Einl. sowie Anmerkungen hg. v. Eckart Schütrumpf, Hamburg 2012, 1253b15.

¹⁸ Aristoteles, *Politik*, 1337b.

gnügen, Glück und glückseliges Leben in sich selber; dieser (Segnungen) erfreut sich aber (nur), wer in Muße lebt, nicht dagegen die, die arbeiten müssen“.¹⁹

Somit bezeichnet hier der Gegensatz der Arbeit, die Muße, kein zeitorganisatorisches Prinzip, sondern das zentrale Merkmal einer gesellschaftlichen Differenzierung: Die einen führen ein Leben in Arbeit, die Freien ein Leben ohne den Zwang von Arbeit.

Mit Marx lässt sich genau diese gesellschaftliche Differenzierung anhand des Spannungsfeldes von Arbeit, Erholung (Freizeit) und Muße als ein Ausbeutungsverhältnis näher fassen. Wo in der Antike (Sklavenhaltergesellschaft) die Ausbeutung der sklavischen Arbeit zu einem Mehrwert führt, der ein Leben in Freiheit für die vollwertigen Bürger – und das heißt Menschen – ermöglicht, da ist es im Kapitalismus die Ausbeutung der proletarischen Arbeitskraft, die dem Kapitalisten den Profit verschafft. Freizeit meint dabei ein Element der Reproduktion der Arbeitskraft des Auszubeutenden, die einer Effizienzlogik unterworfen ist, aus der sich die Taktung des Arbeitstages nach den Maßgaben einer maximalen Wertschöpfung ergibt: Freizeit ist auf das Minimum zu beschränken, welches die Arbeitsleistung nicht verringert. Marx hat diese Strategie im *Kapital* unter dem Kapitel „Arbeitstag“ ironisch als „kleine[n] Diebstähle“ des Kapitals an der Mahlzeit und Erholungszeit der Arbeiter²⁰ gekennzeichnet. Damit gilt die Differenzierung von Arbeit und Freizeit aber nur für den Lohnarbeiter, der die Nachfolgefigur des antiken Unfreien darstellt. Es ist darauf zu achten, dass Aristoteles das Leben der Freien dadurch bestimmt, nicht arbeiten zu *müssen*. Es ist der äußere Zwang zur Arbeit, der zur Erholung und zur Freizeit zwingt. In diesem Sinne ließe sich zugespitzt formulieren: Frei ist, wer keine Freizeit benötigt.²¹

Dieser Gedanke taucht auch bei Lafargue wiederum auf, wenn er seine geforderte Faulheit von einer erzwungenen Faulheit und Überkonsumption abgrenzt. Er will diese nicht im Sinne einer sinnlosen Tätigkeit bzw. Untätigkeit verstanden wissen. Es ist eben das Widersinnige, ja Sinnlose an einer Produktionsform, die ihr Maß und ihr Ziel nicht im Produkt hat, sondern in der Produktionssteigerung, dass Tätigkeiten tendenziell ziellos werden. So ist nicht bloß die Konkurrenz, in die die Arbeiter mit den Maschinen treten und dabei sich mehr Arbeit aufhalsen, obgleich weniger vonnöten wäre, in den Augen Lafargues sinnlos, sondern ebenso die Bedürfnisse, die durch die Früchte der Arbeit gestillt werden müssen.

¹⁹ Aristoteles, *Politik*, 1338a.

²⁰ Marx, MEW 23, 257.

²¹ Auf genau diesen Umstand geht auch Marx an der bereits benannten Stelle in den *Grundrissen* ein. Nach der Kritik an Smiths Arbeitsbegriff gesteht er ihm dennoch zu: „Allerdings hat er recht, daß in den historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fronde-, Lohnarbeit die Arbeit stets repulsiv, stets als *äußere Zwangsarbeit* erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als ‚Freiheit und Glück‘.“ MEW 42, 512.

Da jedoch die Arbeiterklasse in ihrer Einfalt sich den Kopf hat verdrehen lassen und sich mit ihrem kindlichen Ungestüm blindlings in Arbeit und Enthaltbarkeit gestürzt hat, so sieht sich die Kapitalistenklasse zu erzwungener Faulheit und Üppigkeit, zur Unproduktivität und Überkonsum verurteilt. Und wenn die Überarbeit des Proletariats seinen Körper abrackert und seine Nerven zerrüttet, so bringt sie dem Bourgeois nicht weniger Leiden.²²

An dieser Stelle spricht nun Lafargue deutlich aus, wie ein positiver Begriff der Faulheit von einem negativen abzugrenzen ist. Es ist der Zwangscharakter, der sowohl der Arbeit als auch der Faulheit anhaftet, der ein Problem darstellt. Doch wer zwingt den Arbeiter, sich in die Konkurrenz mit Maschinen zu stürzen, und den Bourgeois sich dem leibzerstörenden Überkonsum hinzugeben? Lafargue wird den realen Nöten der Arbeiter im 19. Jahrhundert in seiner Polemik nicht wirklich gerecht, da diese tatsächlich auf Arbeit angewiesen waren, Arbeit suchen mussten, um ihr Überleben wenn schon nicht sicherstellen zu können, so doch wenigstens auf Zeit erborgen zu dürfen. Und in diesem Sinne ist klar, wer den Arbeiter zwingt, sich den widersinnigen Arbeitskonkurrenzformen zu unterwerfen, nämlich die kapitalistische Wirtschafts- und bürgerliche Gesellschaftsordnung, die den Bourgeois zu widersinniger, gesundheitsgefährdender Überkonsumption zwingt. So muss man meiner Ansicht nach Lafargues Argument ernst nehmen, nämlich dass Arbeits-Sucht und Überkonsumption tatsächlich einen Zwang im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Suchtstruktur darstellen. Dann müssen wir die Strategie der Faulheit als eine therapeutische Maßnahme auf gesamtgesellschaftlichem Niveau verstehen.²³ Der Zwang zu tendenziell unnötiger Arbeit entspringt einer strukturellen Überproduktion, die in den Augen Lafargues wiederum eine Überkonsumption nach sich zieht. Dieses ewige Mehr²⁴ ist der Zwang, den ich als Suchtstruktur bezeichnen möchte, welche sich auch schon bei Aristoteles in der Verurteilung der grenzenlosen „gewinnsüchtigen Erwerbsweise“²⁵ abzeichnet.

In der radikalen Begrenzung der Arbeitszeit ist demnach ein wichtiges Moment auszumachen, welches es ermöglichen soll, sich dem Suchtcharakter kapitalistischer Produktionsformen zu entziehen. Die Forderung nach Faulheit

²² Lafargue, „Recht auf Faulheit“, 47.

²³ Vgl. Jochen Gimmel, „Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th. W. Adorno“, Vortrag beim XIII Deutschen Kongress für Philosophie (DKPhil) 2014, <http://miami.uni-muenster.de/Record/fdd190e9-319f-447e-b50d-580949592aed> (abgerufen am 09.08.2016).

²⁴ Es ist kürzlich eine Monographie erschienen, die den Titel *Mehr. Philosophie des Geldes* trägt. Auch wenn einige Thesen insbesondere zur menschlichen Urgeschichte dort nicht ausreichend belegt werden und darum an Plausibilität verlieren, ist doch die Grundstruktur einer auf Opfer- und Schuldstrukturen basierenden ‚Geldwirtschaft‘, die als Verdrängungs- und Überkompensationsmechanismen basieren, in diesem Zusammenhang durchaus weiterführend und kann erläutern helfen, wie die hier benannte Suchtstruktur näher zu verstehen wäre. Vgl. Christoph Türcke, *Mehr. Philosophie des Geldes*, München 2015.

²⁵ Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1257b.

beruht dann in einer Form der Abstinenz, die das Verhältnis von Bedürfnisbefriedigung und Arbeitsleistung erst wieder in einen sinnvollen Kontext zurückversetzt. Oder um das Wort Lessenichs wieder aufzugreifen, Faulheit wird bei Lafargue gefordert, um den Produktionszirkel zu verlassen, der hier durchaus als ein Teufelskreis verstanden werden muss. Faulheit ist damit ein produktives Lassen, dem ein utopischer Freiheitscharakter innewohnt. Adorno schrieb in diesem Sinne in den *Minima Moralia*:

Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten.²⁶

Ein Leben in Muße im aristotelischen Sinn werden wir dem umtriebigen Unternehmer moderner Zeiten wohl kaum zumessen. Am Begriff der Muße lässt sich dieser konzeptionelle Unterschied antiker und moderner Formen der auf Ausbeutung beruhenden Freiheit deutlich machen, und zwar bezogen auf den schon genannten Suchtcharakter moderner Produktionsverhältnisse. Es ist das Immer-weiter und Nie-genug, das den Produktionsprozess und die Leistungsanforderung tendenziell unendlich werden lassen.

Dies bedeutet aber in der aristotelischen Konzeption sowohl von Glück als auch von einem tugendhaften Leben eine grundsätzliche Verfehlung der dem Menschen innewohnenden Möglichkeit zur Vervollkommnung. Diese ist im *ergon*-Argument zu suchen, in der Selbstzweckhaftigkeit, die ja gerade darum Vollkommenheit thematisieren kann, weil dieses Tun in seinen eigenen Grenzen ruht und nicht nach außen hin ‚expandieren‘ muss. So ist die Grenze und das Begrenztsein im Sinne des rechten Maßes das wesentliche Charakteristikum von Vollkommenheit als einer Ganzheit im Allgemeinen und von Glück im Besonderen. Muße meint damit wesentlich eine Situation, in der Menschen von dem Zwang aus Not oder Getriebensein, über ihre Grenzen hinauszugehen, befreit sind. Von daher ist auch die Parallelisierung der Muße mit dem Frieden zu verstehen, in dem weder die eigenen Grenzen verteidigt, noch aus Not über diese hinausgegangen werden müsste. Friede wie Muße meinen Möglichkeitsfreiräume, in denen sich eine harmonische Ganzheit im Sinne der Selbstgenügsamkeit und -zufriedenheit in einer Vollkommenheit *begrenzt*. In diesem Sinne ist diese Idee der Vollkommenheit als antikes Ideal des praktischen Lebens und der Politik gerade als ein Gegenmodell zu einem unbegrenzten Fortschritt und Wachstum zu verstehen: In Muße könnte die Sucht zur Ausweitung befriedet und begrenzt werden; hier wären Bedürfnisse grundsätzlich und strukturell gestillt, ohne sich auf höherer Ebene reproduzieren zu müssen.

²⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Gesammelte Schriften, Bd. 4), Frankfurt a. M. 1984, 179.

Die Freiheit der Muße vom Zwang der Arbeit, die sie von der Freizeit als Erholung unterscheidet, ist zugleich die Freiheit zu einer selbstzweckhaften und glückseligen Lebensform, die sich in Tätigkeiten wie Kunst, freier Geselligkeit und vor allem Theorie verwirklicht. Dieses Leben findet in sich selbst Erfüllung, ohne auf einen äußeren Zweck gerichtet zu sein. Darum bedarf es auch keiner Erholung von diesen Tätigkeiten, keiner Freizeit. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung ist für Marx demgegenüber durch eine innere Logik bestimmt, die auch den Ausbeuter der Lohnarbeit in einen Zwang nimmt: nicht den Zwang zu arbeiten im Sinne der Lohnarbeit, sondern den Zwang zur ewigen Kapitalakkumulation.²⁷ Es muss immer mehr Mehrwert angehäuft werden, um im Konkurrenzsystem des Marktes nicht unterzugehen. Kapitalismus ist im Marxschen Sinne auf eine unendliche Expansion angewiesen. Das unterscheidet aber den Kapitalisten grundlegend von der idealen Lebensweise des freien Bürgers der Polis: Er unterliegt selbst einem Zwang, einer Sucht, zu expandieren, anstatt durch den erpressten Reichtum ein Leben in Muße führen zu können. Somit müsste man sagen, dass es Muße im strengen aristotelischen Sinne in der Moderne nicht gibt. Und wir dürfen dann Lafargues Polemik durchaus als eine Forderung nach Muße verstehen.

Faulheit würde in diesem Sinne eben der Umtriebigerkeit eine Grenze setzen, die ich als ruhelosen Müßiggang bezeichnet habe. Besieht man sich genauer, was darunter zu fallen hätte, dürften damit eben nicht bloß Formen der Unproduktivität verstanden werden, sondern vielmehr ein großer Teil unserer realen Arbeitstätigkeiten. Lafargues Text weist in aller Deutlichkeit die Absurdität kapitalistischer Produktionsformen aus, die heute ungemein aktuell anmuten: Der Zwang immer neue Märkte bzw. zugleich Bedürfnisse zu produzieren um ihnen gemäß Produkte absetzen zu können, die Minderung der Haltbarkeit von Produkten zur Steigerung ihres Absatzes²⁸ sind Phänomene, die in unserer Welt alltäglich sind und die von Lafargue in aller Klarheit benannt und in ihrer Widersinnigkeit kritisiert wurden. Denn wenn Arbeit weder einer realen Notwendigkeit, z. B. der realen Bedürfnisbefriedigung, geschuldet ist, noch eine sinnvolle Produktion von Gütern meint, sondern vielmehr in der Tätigkeit geradezu darauf abzielt, Güter zu vernichten, um sie durch neue zu ersetzen, dann wird Arbeit eben tendenziell sinnlos, wahnhaft und ist damit mehr den Vergnügungsveranstaltungen vergleichbar, denen wir üblicherweise eine Suchtstruktur zusprechen als einer ökonomischen Produktion im herkömmlichen Sinn. Hannah Arendt, die dem Verdacht enthoben sein dürfte, der marxistischen Ideologie erlegen zu sein, hat dieses Phänomen in *Vita activa* wie folgt umschrieben:

Das deutsche Wirtschaftswunder dürfte ein in seiner Art klassisches Beispiel dafür sein, daß unter modernen Bedingungen die Vernichtung von Privateigentum, die Zerstörung

²⁷ Vgl. Marx, MEW 23, Abschnitt VII.

²⁸ Vgl. Lafargue, „Recht auf Faulheit“, Abschnitt „Was der Überproduktion folgt“, 45 ff.

der gegenständlichen Welt und die Zertrümmerung der Städte nicht Armut, sondern Reichtum erzeugt, daß nämlich diese Vernichtungsprozesse sofort umschlagen, nicht in einen Wiederaufbau des Vernichteten, sondern vielmehr in einen unvergleichlich schnelleren und wirksameren Akkumulationsprozeß, wobei die einzige Bedingung dafür ist, daß das betroffene Land modern genug ist, um auf Vernichtung mit erhöhter Produktion zu reagieren.²⁹

In dieser Beschreibung einer Prozessualität, die durch Vernichtungsformen zu exponentiellen Produktionssteigerungen gelangt, sieht Hannah Arendt in den verschiedensten Formen die Auszeichnung der Moderne überhaupt, die sie als radikale Weltentfremdung bezeichnet und auf eine Totalisierung des Arbeitsbegriffs zurückführt.³⁰

Ob wir einer solchen Bestimmung unserer Arbeitswelt als Suchtgeschehen bzw. als nihilistisches Steigerungssystem zustimmen würden, ist hier nicht entscheidend. Lafargue jedenfalls scheint genau dieser Ansicht zu sein und kann sich bei der Einforderung einer menschlicheren Alternative auf Marx berufen, nämlich in seiner Bestimmung des ‚wahren Reichtums‘: „wahrer Reichtum [...] ist Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird, sondern zum Genuss, zur Muße, so dass sie zur freien Tätigkeit und Entwicklung Raum gibt.“³¹ „Aber freie Zeit, verfügbare Zeit, ist der Reichtum selbst teils zum Genuss der Produkte, teils zur freien Tätigkeit, die nicht wie die Arbeit durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist, der erfüllt werden muss, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit oder soziale Pflicht ist, wie man will.“³²

Hier ergibt sich in utopisch-kommunistischer Wendung eine interessante Engführung von Muße und Freizeit, die wir so streng unterschieden hatten. Wenn sich die Taktung des Arbeitstages am effizienten Minimum an Freizeit orientiert, um den Mehrwert zu maximieren, dann kann sich dieses Verhältnis im Zustand entfalteter Produktivkräfte (materialer Reichtum) ins Gegenteil verkehren: Im Kommunismus ergäbe sich der ‚wahre Reichtum‘ aus der Losung, die notwendige Arbeit soweit zu minimieren, dass ein Maximum an Freizeit, und wir dürfen mit Lafargue vielleicht sagen, ein Maximum an Faulheit ermöglicht wird. Diese Losung steht für eine gesamtgesellschaftliche Emanzipation der Menschen zur Freiheit, die Ernst Bloch als eine „Tätigkeit in Muße“³³ umschreibt. Die Logik gesellschaftlicher Ausbeutung schlägt hier also um, insofern ein solches Maß an materiellem Reichtum geschaffen wurde, dass Freizeit keine bloße Funktion der Arbeit mehr sein müsste, sondern selbst Muße, der Notwendigkeit entzogene, freie und selbstzweckhafte Tätigkeit meinen

²⁹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich 2002, 323 (Originalausgabe: *The Human Condition*, Chicago 1958).

³⁰ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 367 ff.

³¹ Marx, MEW 26.3, 252.

³² Marx, MEW 26.3, 253.

³³ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. Bd., 1083.

könnte. In diesem utopischen Konzept konvergieren also Freizeit und Muße vor dem Hintergrund einer Minimierung der notwendigen Arbeit. Zugleich schwimmt damit aber auch der klassische Gegensatz von Arbeit und Muße, insofern dann Arbeit nicht mehr in erster Linie als entfremdete angesehen werden müsste, sondern im emanzipatorischen Sinne als Selbstverwirklichung verstanden werden könnte.

Mit Lafargue und Marx ließe sich – und das muss an dieser Stelle zugestanden werden – nur dann ein Mußebegriff positiv auf Arbeit beziehen, wenn mit dieser Arbeit tatsächlich das menschliche Selbstverwirklichungsgeschehen gemeint wäre, das ich anfangs ansprach. Arbeit wäre dann selbstzweckhafte Tätigkeit, die in sich selbst Erfüllung fände, keine äußeren Ziele mehr verfolgte und nicht durch Zwang oder Notwendigkeit geprägt wäre – alles meiner Ansicht nach zentrale Bestimmungen von Muße. Dann wäre Arbeit selbst Tätigkeitsbeschreibung dessen, was Menschen tun, wenn sie frei sind vom Zwang zur Arbeit im doppelten Sinne, dem der Sucht und dem der Notwendigkeit zu arbeiten.

Aber wollen wir einen solchen Arbeitsbegriff tatsächlich etablieren? Ist es nicht sinnvoller, offen dafür einzutreten, dass nicht bloß Arbeit im Sinne der Leistungsgesellschaft gesellschaftliche Anerkennung verdient, sondern eben auch ein Leben in Muße ohne die Produktivitätszwänge, die im Bereich der Arbeit nun mal vorzufinden sind? Es ist eine Tendenz festzustellen, die mehr und mehr Lebensbereiche als Bereiche der Arbeit anerkennen will, um ihnen überhaupt Anerkennung zollen zu dürfen.³⁴ Die viel beschworene Beziehungsarbeit, Fürsorge-Arbeit, Seelen-Arbeit u. ä. sind Beispiele für eine Ausweitung dieser Arbeitsbegrifflichkeit auf Bereiche der Zwischenmenschlichkeit oder der Selbstbezüglichkeit, die meiner Ansicht nach jenseits der Fragen von Effizienz, Notwendigkeit und gesellschaftlichem Nutzen als Selbstzwecke Anerkennung verdienen. Mit der Muße ließe sich gerade einer inflationären Ausweitung der Leistungs- und Arbeitsrhetorik entgegenzutreten. In diesem Sinne eröffnet die Thematisierung der Muße unter gegenwärtigen Umständen von Beginn an das Feld der Ideologiekritik und ist von dieser nicht zu trennen, unabhängig davon, ob wir feststellen müssen, dass unsere übersatten Wohlstandsgesellschaften gerade Muße vermissen lassen oder ob wir dazu gezwungen sind festzuhalten, dass das antike Modell der Muße selbst auf einer Ideologie gesellschaftlicher Exklusion, Unfreiheit und Ausbeutung beruhte.³⁵

³⁴ Vgl. Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2002. Die Autorin führt hier den Begriff der gesellschaftlichen Anerkennung mit dem der Arbeit eng, indem sie auf den spezifischen Begriff einer gesellschaftlich relevanten Leistung reflektiert. Dem sich damit ausweitenden Arbeitsbegriff könnte eben der Begriff der Muße entgegengestellt werden, der soziale Anerkennung nicht durch äußere Leistung definieren müsste.

³⁵ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, 241 f.

In diesem Sinne fragt auch Lessenich:

Und sind die Voraussetzungen dafür, die der Liebe zur Arbeit verfallenen, arbeitsgesellschaftlich deformierten Subjekte überhaupt noch zur Faulheit zu motivieren und auf den Zug Richtung Reich der Freiheit zu locken, nicht heute unendlich viel ungünstiger als zu Lafargues Zeiten?³⁶

Es stellt sich die Frage, wie sich die Veränderungen zeitgenössischer Arbeitsformen auf das Verhältnis von Arbeit und Freizeit auswirken. Phänomene wie etwa Flexibilisierung der Arbeitszeiten, Heimarbeit, Ich-AGs und Scheinselbstständigkeit deuten darauf hin, dass die klassische Lohnarbeit und damit auch die strikte Taktung in Arbeit und Freizeit an Bedeutung verlieren. Haben wir noch Freizeit, wenn wir zu Unternehmern unser selbst werden? In Berufsfeldern, die sich dadurch auszeichnen, dass man selbst seine Arbeitszeit organisiert, wie künstlerische oder wissenschaftliche Berufe, ist es bekanntermaßen schwierig, die Grenze von Freizeit und Arbeit strikt zu ziehen, bzw. es bedeutet selbst eine harte disziplinäre Anstrengung, sich hier einen konsequenten Arbeits- und Erholungsplan aufzuerlegen. Die Frage liegt auf der Hand, ob wir sagen können, dass solche Arbeitsformen eine Arbeit in Muße ermöglichen, insofern wir frei sind von dem äußeren Zwang zu einem bestimmten Zeitpunkt arbeiten zu müssen, oder ob wir nicht vielmehr sagen müssen, dass damit die Minimierung der Muße noch effizienter gemacht wird? Das Unterscheidungskriterium für diese Frage liegt meinem Dafürhalten nach darin, zu fragen, ob man dennoch arbeiten *muss*. Bleibt der Zwang zur äußeren Produktivität ungebrochen erhalten, wird die Überantwortung zur eigenen Organisation des Tages tendenziell zu einer maximierten (Selbst-)Ausbeutung. Arbeit in Muße wäre bloß ohne den Zwang zur Arbeit vorstellbar. Dann wäre Freizeit nicht länger notwendig, denn dann wären wir ‚zeitsoverän‘, wie Lessenich das Programm Lafargues beschreibt. In diesem Zusammenhang müsste das Verhältnis von Muße und der gesellschaftspolitischen Forderung nach einem ‚bedingungslosem Grundeinkommen‘, die sich auf eben diesen Umstand einer (arbeits-)zwangsfreien Produktivität beruft, einmal grundsätzlich geklärt werden.

Die Tendenz der Verwischung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit in der jüngsten ökonomischen Entwicklung hat aber noch eine andere Facette. Freizeit ist nicht bloß darum eine Funktion der Arbeit, weil sie die Arbeitskraft regeneriert, sondern weil Freizeit einen Absatzmarkt der Produkte der Arbeit darstellt. Die Zeiten der Erholung, der Zerstreuung, des Genusses und der Entspannung unterliegen in diesem Sinne einer zunehmenden Ökonomisierung. In der Freizeit wird konsumiert und gekauft, was in der Arbeit produziert wurde. Dieser Freizeitkonsum unterliegt gerade in den letzten Jahrzehnten einer enormen Steigerung. Kaum mehr scheint es möglich, sich eine Freizeit ohne Kommunikations- und Unterhaltungselektronik vorzustellen, kaum mehr Ent-

³⁶ Lessenich, *Paul Lafargue*, 19.

spannung ohne vermarktbarere Wellnessprodukte, kaum mehr Kultur, die nicht den Gesetzen profitabler Unterhaltungskonzerne unterworfen wäre. Mit dem zunehmenden Zwang zur Schaffung neuer Märkte, zu denen der Ausbau der Freizeitindustrie gehört, wird das Formgesetz von Arbeit und Freizeit neu austariert: Das Verhältnis von Arbeit und Freizeit ergibt sich in saturierten westlichen Gesellschaften nicht bloß aus dem Gesetz einer Minimierung der Freizeit bis zur Grenze der Effizienzbeeinträchtigung der Arbeitsleistung, sondern muss zugleich Freizeit auch als Variable der Absatzsteigerung berücksichtigen. Der Lohnabhängige benötigt nicht bloß genügend Freizeit um weiterarbeiten zu können, sondern vor allem auch genug Freizeit um seinen Lohn auf dem Markt absetzen zu können. Konsum wird hier neben der Erholung zu einer zweiten Komplementarität der Arbeit, die die oben genannte Suchtstruktur ausmacht, die Lafargue in seiner Kritik vor Augen hat.

Lessenich sieht die Aktualität des Rechts auf Faulheit in der zeitrevolutionären Schlagrichtung, in einem utopischen Zeitregime, das es Menschen ermöglichen würde,

immer Zeit zu haben. Sie könnten immer selbst über ihre Alltags- wie über ihre Lebenszeit verfügen, könnten ihr Zeitbudget – in den für die Sicherstellung der gesellschaftlichen Reproduktion gebotenen Grenzen – eigentätig, situationsabhängig und lebensphasenbezogen auf Arbeitszeit und Freizeit, Eigenzeit und sozial geteilte Zeit aufteilen. Sie wären – für uns wahrlich unvorstellbar – zeitsouverän.³⁷

Der wahrscheinlich viel beschäftigte Leiter der deutschen Gesellschaft für Soziologie schreibt dieser Utopie ‚wahren Reichtums‘, nämlich dem der Zeit, eine gesamtgesellschaftliche Relevanz in großem Umfange zu.

Gerade der Begriff der Muße eignet sich dann aber wohl mehr als der der Faulheit, um der Arbeitssucht ein konzeptionelles Korrektiv entgegenzustellen. Eine Forderung nach Muße zu einer Steigerung der Zeitsouveränität des Menschen und damit seiner eigenen Selbstverwirklichung könnte dann den Arbeitsbegriff eben im Sinne menschlicher Emanzipation bereichern. Man könnte mit Lafargue sagen, mußevolle Arbeit ist dort gegeben, wo Arbeit die Würze der Vergnügung eines mußevollen Lebens darstellt. Dann sprechen wir aber von einem Arbeitsbegriff, der allem Nutzenkalkül fernliegt, der nicht anhand der ökonomischen Anerkennung durch Entlohnung oder Gewinn bemessen werden kann, der schlicht nicht das meint, was unsere heutige Arbeit ist, nämlich eine Verwaltung des Zeitmangels unter Effizienzkriterien. Muße ist in der modernen Gesellschaft ein normativ-kritischer Begriff, der gerade als solcher von besonderer Bedeutung ist. Wirklich Raum zur Entfaltung findet es aber wohl nur am Rande der Gesellschaft, nämlich jenseits zweckrationaler effizienzorientierter Arbeit.

³⁷ Lessenich, *Paul Lafargue*, 25.

Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus

Gregor Dobler

1. Einleitung

Muße erleben zu können, setzt „Freiheit von temporären Zwängen“ und „die Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung“ voraus:¹ die Zeit, die der Muße gewidmet sein soll, darf nicht von vorne herein durch andere Zwecke bestimmt sein, die dem Handelnden ihre Logik aufzwingen. Damit, so scheint es, wird Muße überall dort, wo die Zeit des Menschen in Arbeits- und Freizeit aufgeteilt ist, in die Freizeit verlagert, denn nur in ihr finden sich Zeiten, über die wir frei verfügen dürfen, ohne dass sie schon von Anfang an unter Leistungserwartungen stünden.

Diese starke Trennung zwischen zweckbestimmter Arbeitszeit und von Zwecken entlasteter Freizeit will ich in dem vorliegenden Aufsatz anhand von Material aus dem Norden Namibias in Frage stellen. Indem ich Handlungsstrukturen von Arbeit und freier Zeit genauer untersuche, möchte ich aufzeigen, dass die Empfindung einer Freiheit von temporären Zwängen viel stärker in der konkreten inneren Handlungsorientierung wurzelt als in der äußeren Zuschreibung an Abschnitte der Tätigkeit oder Untätigkeit. Damit knüpfe ich an frühere Arbeiten an, in denen ich ethnographisches Material aus verschiedenen Gesellschaften benutzt habe, um die klare Abgrenzung zwischen Muße und Arbeit zu hinterfragen. Das Gegenteil von Muße, so hatte ich argumentiert, sei nicht Arbeit an sich, sondern entfremdete Arbeit.² Diese These möchte ich hier differenzieren und stärker aus der Handlungsstruktur von Arbeit heraus begründen. Arbeit ist in der Realität selten abstrakte Arbeit, sondern so gut wie immer auch konkretes Handeln, das für die Arbeitenden unter einer Vielzahl von Bedingungen Züge freier Tätigkeit annehmen kann. Wenn für die Handelnden die Freiheit des Tuns gegenüber der Zweckbestimmung durch das Ziel in den Vordergrund tritt, kann auch der Gegensatz zwischen Arbeit und Muße verschwinden.

¹ SFB Muße, *Muße. Konzepte – Räume – Figuren. Unveröffentlichter Einrichtungsantrag*, Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität 2012, 16.

² Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin/Boston 2014, 53–67.

Anknüpfend an Karl Bücher werde ich mich dabei zunächst auf Rhythmisierungsprozesse von Arbeitsabläufen konzentrieren. Rhythmus, so werde ich argumentieren, kann die Wahrnehmung von Arbeit verändern und sie von einer zielgerichteten, von ihrem Ende her bestimmten Tätigkeit zu einem repetitiven und dadurch in der Wahrnehmung zweckentlasteten Ablauf machen. Am Beispiel von bäuerlicher Arbeit im Norden Namibias stelle ich verschiedene Arten der Rhythmisierung von Arbeit dar und zeige auf, wie sie Zeiträume erzeugt, in denen das Erleben nicht auf das Fortschreiten der Zeit gerichtet ist. Das kann auch unter den Bedingungen grundlegender Zweckbestimmtheit zu einer Freiheit von temporären Zwängen führen.

Die vollständige Abwesenheit temporärer Zwänge bringt, wie sich anschließend in der Untersuchung von Arbeitslosen zeigen wird, meist das Gegenteil von Muße hervor. Reale Strukturierungsmöglichkeiten sind für das Erleben von Muße ebenso wichtig wie die Freiheit zur Strukturierung. Arbeitslose haben zwar sehr viel Zeit, aber es wird immer unwichtiger, wie sie ihre Zeit verwenden. Das macht es ungleich schwieriger, Räume der Muße zu schaffen. Muße lässt sich nicht nur in ihrer Binnenstruktur als produktive Unproduktivität begreifen; sie ist auch in ihrer Rahmung auf Kontraste zwischen Bestimmung und Freiheit angewiesen. Für gelingende Momente der Erfahrung der Freiheit in der Langweile ist die zeitliche Gestaltung ebenso wichtig wie für jene gelingenden Momente in der Arbeit, in denen die Arbeitenden sich von der Zweckbestimmung lösen können.

2. Arbeit zwischen Zweckbestimmung und Selbstbestimmung

Arbeit trägt stets ein Doppelgesicht. Sie ist nur dann tatsächlich Arbeit, wenn sie durch äußere Zwecke bestimmt wird und effektiv auf die materielle und soziale Umwelt einwirken soll.³ Doch diese äußere Zweckbestimmung raubt ihr noch nicht jegliche innere Logik und jede intrinsische Motivation. Arbeit behält stets den Charakter einer sinnvollen, von uns gestalteten Handlungsabfolge.

In den Sozialwissenschaften ist der Handlungscharakter von Arbeit seit Marx zunehmend in den Hintergrund geraten, während die Entfremdungserfahrung in den Vordergrund rückte. Es schien, als erfahre man alles, was man über entfremdete Arbeit wissen müsse, aus der Untersuchung ihrer gesellschaftlichen Bedingungen, die jede positive Bezugnahme auf Arbeit zu Ideologie machten. „Die Arbeit selbst“, so Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* 1844, „wird zu einem Gegenstand, dessen [der Arbeiter] nur mit der größten Anstrengung und mit den unregelmäßigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann“. Weil die Arbeit „nicht zu seinem Wesen gehört“, „fühlt sich der

³ Gerd Spittler, *Anthropologie der Arbeit*, Berlin: Springer VS 2016.

„Arbeiter [...] erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit [...] ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen“.⁴ Arbeit wird, kurz gesagt, zu *abstrakter* Arbeit, zu einer messbaren, teilbaren und veräußerbaren Quantität; dabei verliert sie den Charakter konkreten Arbeitshandelns. Eine solche Arbeit ist tatsächlich das Gegenbild zur Muße. Die Freiheit der Muße braucht zuallererst als frei erfahrene Zeit, die sich in abstrakter Arbeit nicht finden lässt.

Die Schwierigkeit, Muße und Arbeit zu verbinden, liegt dabei nicht so sehr in der arbeitstypischen Notwendigkeit von Tätigkeit. Viele paradigmatische Beschreibungen von Muße verbinden sie nicht mit Nichtstun, sondern mit freier Tätigkeit. Im Spaziergehen, Musizieren, Spielen oder Schreiben lässt sich Muße offenbar sehr wohl erfahren, und die Scheidung zwischen Muße und Nichtmuße verläuft nicht zwischen Nichtstun und Aktivität. Die Schwierigkeit, Muße und Arbeit zusammenzudenken, liegt vielmehr in der Art der Tätigkeit und in ihrer Motivation begründet. Arbeit ist per definitionem durch ihre Zwecke bestimmt. Sie soll die Welt verändern und uns Überleben und Einkommen sichern. Das entfernt sie von Muße, „dem freien Verweilen in der Zeit“, das „nicht von äußeren Zwecken bestimmt wird“.

Bei näherem Hinsehen jedoch liegen Arbeit und Muße oft näher beisammen, als es zunächst scheint. Muße ist „*produktive* Unproduktivität“. Sie wird als freies (Nichts-)Tun ohne äußere Bestimmungen erlebt, aber gerade dadurch birgt sie schöpferische und bildende Kräfte, die wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Produktivität entfalten können. Sie dient Zwecken, ohne durch sie bestimmt zu sein.

Auch Arbeit dient Zwecken, und auch sie muss in unserem Erleben nicht in jedem Moment von diesen Zwecken bestimmt sein. Der Zweck der Arbeit kann während der Arbeit in den Hintergrund geraten, so dass Arbeit in freie Tätigkeit umschlägt. So wie Muße im Ergebnis vom Reich des Zweckfreien in das Reich des Zweckhaften übergreifen kann, kann Arbeit im Erleben zu zweckfreier und selbstbestimmter Tätigkeit werden. Das wird unter Bedingungen der Entfremdung schwieriger, aber nur selten wird es vollständig unmöglich. Arbeit steht unter den Anforderungen äußerer Zwecke, kann sich aber in jedem Moment in sinnvolle, intrinsisch motivierte Handlung des Arbeitenden verwandeln.

⁴ Karl Marx, *Marx-Engels Werke*, Bd. 40: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Berlin: Akademie der Wissenschaften 1968, 510, 514.

3. Arbeit und Rhythmus: Karl Bücher

Ein solches Umschlagen von Arbeit in eigenlogisches und intrinsisch motiviertes Handeln hat Karl Bücher in seinem Buch *Arbeit und Rhythmus*⁵ als nötig dafür beschrieben, dass Menschen über längere Zeit hinweg anstrengende Tätigkeiten aufrechterhalten. Nur wenn die der Arbeit inhärenten Unlustgefühle während der Arbeit in den Hintergrund treten, können wir uns auf Dauer zu der nötigen Anstrengung motivieren. Als wichtigstes Mittel, um die Last der Arbeit in Lust an der Arbeit umschlagen zu lassen, hat Bücher Rhythmus identifiziert.

Bücher (1847–1930) ist einer der heute weitgehend vergessenen Klassiker der Wirtschaftsforschung.⁶ Er veröffentlichte sein Buch *Arbeit und Rhythmus* 1896; bis 1924 erreichte es sechs teilweise stark erweiterte Auflagen und wurde ins Spanische und Russische übersetzt. Mit Hilfe von exotisch anmutenden Materialien versuchte Bücher eine Antwort auf eine der zentralen Fragestellungen der europäischen Gesellschaft seiner Zeit: Wie schaffen es Menschen, auf Dauer mit der Alltagserfahrung entfremdeter Arbeit zurechtzukommen? Wie können sie die gleichen geistleeren Bewegungen immer wieder wiederholen, ohne von ihnen in Trübsinnigkeit oder in die Revolte getrieben zu werden? Das, so Bücher, ist nur möglich, weil Menschen ihre Arbeit in intrinsisch sinnvolle Tätigkeit verwandeln können. Dafür sind Arbeitsrhythmen für Bücher entscheidend. Indem wir rhythmisch arbeiten, können wir den fremdbestimmten und entfremdeten Charakter unserer Arbeit teilweise vergessen. Rhythmus verleiht der Arbeit ästhetischen Wert, lenkt die Aufmerksamkeit der Arbeitenden von der Notwendigkeit der Arbeit und ihren Zielen ab und verwandelt sie in eine eigenlogische Handlung.

Bücher betrachtet dabei im Wesentlichen eine Variante der Rhythmisierung: den regelmäßigen Rhythmus, der sich zum unterliegenden Metrum auf stets gleiche Weise verhält. Als Beispiele führt er das Dreschen von Getreide mit dem Dreschflügel ebenso an wie das Rudern von Booten oder das Sägen von Baumstämmen. Solche rhythmischen Bewegungen erlauben es, den Arbeitsprozess in eine Wiederholung gleicher, in ihrer Abfolge dem Körper angepasster Sequenzen zu zerlegen. Damit lenken sie die Aufmerksamkeit der Arbeitenden von der Mühe langer Arbeit ab und verwandeln körperliche Arbeit in eine Art Tanz. Bücher geht sogar so weit, den Ursprung musikalischer und poetischer Rhythmen und Tänze in der Arbeit zu sehen.

⁵ Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, 3. Aufl., Leipzig: Teubner 1899.

⁶ Siehe etwa Jürgen Backhaus (Hg.), *Karl Bücher. Theory, history, anthropology, non-market economies*, Marburg: Metropolis 2000; Chris Hann / Keith Hart, *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*, Cambridge: Polity Press 2011, 57; Erik Koenen / Michael Meyen (Hg.), *Karl Bücher. Leipziger Hochschulschriften 1892–1926*, Leipzig: Universitätsverlag 2002; Heath Pearson, „Homo Oeconomicus Goes Native, 1859–1945. The Rise and Fall of Primitive Economics“, in: *History of Political Economy* 34,4 (2000), 933–989; Gerd Spittler, *Founders of the Anthropology of Work. German Social Scientists of the 19th and Early 20th Centuries and the First Ethnographers*, Münster: LIT 2008.

Im Folgenden werde ich auf Büchers Grundgedanken zurückgreifen, um unterschiedliche Arbeitsrhythmen namibischer Bäuerinnen darzustellen. Ich werde dabei argumentieren, dass solch repetitive und musikalische Rhythmisierungen nur eine Variante von Arbeitsrhythmen darstellen, und dass andere Varianten der Rhythmisierung ebenso große Konsequenzen für das Erleben von Arbeit als selbstbestimmter Handlung haben.

4. Arbeitsrhythmen namibischer Bäuerinnen

Das flache, abflusslose Becken der geographischen Region Ovamboland im zentralen Norden Namibias ist von bäuerlicher Streusiedlung geprägt. Die Einzelhöfe, in denen heute meist zwischen fünf und fünfzehn Angehörige einer matrilinearen Familie leben, liegen inmitten ihrer Felder. Die wichtigsten Anbaufrüchte sind verschiedene Hirsesorten; zusätzliches Einkommen kommt von staatlichen Transferzahlungen und von Beiträgen jener Mitglieder der erweiterten Familienhaushalte, die in den Städten arbeiten. Die Landwirtschaft ist relativ wenig mechanisiert und dient fast ausschließlich der Subsistenz der weiteren Familien.

Männer arbeiten meist nur in klar definierten Phasen und für spezifische Arbeiten auf den Feldern mit; der Alltag vieler Frauen dagegen ist von bäuerlicher Arbeit geprägt. Im Vergleich mit anderen kleinbäuerlichen Gesellschaften ist die Arbeit vieler nordnamibischer Frauen vom Druck zur Effizienzsteigerung relativ entlastet, da die Einkommen städtischer Familienmitglieder oft einen wichtigeren Beitrag zum Überleben leisten als die Landwirtschaft selbst.⁷ Das hat selbstverständlich auch Konsequenzen für die Möglichkeit der Rhythmisierung von Arbeit. Verschiedene Formen der Rhythmisierung lassen sich unter diesen relativ entlasteten Bedingungen besser beobachten als in vielen anderen bäuerlichen Gesellschaften.

Meine Forschungen für diesen Aufsatz fanden in Odibo, einem kleinen Dorf in der Nähe der angolischen Grenze statt, wo ich im Herbst 2014 drei Monate lang auf einem Bauernhof gelebt und mitgearbeitet habe. Ich kenne die Gegend seit mehr als zehn Jahren und habe insgesamt mehr als 30 Monate dort gelebt und geforscht. Meine Gastgeberin auf dem Hof, die neunzigjährige Meme Ndiipala, bewirtschaftet ihren Hof mit der Hilfe von vier Enkelinnen; die beiden älteren von ihnen arbeiten zeitweise in einem Laden im Dorf und helfen dann kaum mehr in der Landwirtschaft mit.

⁷ Für die Geschichte dieses Gefüges zwischen Subsistenz- und Marktwirtschaft siehe Gregor Dobler, *Traders and Trade in Colonial Ovamboland, 1925–1990. Elite formation and the politics of consumption under indirect rule and apartheid*, Basel: Basler Afrika Bibliographien 2014; Emanuel Kreike, *Re-creating Eden. Land-Use, Environment and Society in Southern Angola and Northern Namibia*, Portsmouth: Heinemann 2004.

Meine Beschreibungen beruhen auf der direkten Teilnahme an bäuerlicher Arbeit, auf ihrer Beobachtung, auf der Analyse von Videoaufnahmen von Arbeitsprozessen und auf Alltagsgesprächen über Arbeit. Die körperliche Teilnahme verschaffte mir ein Gefühl für die innere Logik der Bewegungen und für die Anstrengungen und Befriedigungen, die mit ihnen verknüpft sind; sie legte den Grund für die intersubjektive Verständigung mit den Bäuerinnen über ihre Arbeit.⁸ Alltagsbeobachtungen und Videoanalysen ermöglichten mir die genauere Beschreibung einzelner Bewegungsabfolgen, während die Gespräche über Arbeit Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen meiner eigenen Wahrnehmung und den Arbeitserfahrungen verschiedener Bäuerinnen zu erkennen ermöglichten.

a. Reguläre, musikalische Rhythmen

Karl Bücher hat sich am meisten für jene in vielen mechanischen Arbeiten wichtige Form der Rhythmisierung interessiert, die Arbeitsprozesse am offensichtlichsten prägt: die regelmäßige Wiederholung gleichartiger Bewegungen, die Arbeitsprozesse oft auch mit einer ebenso regelmäßig strukturierten Geräuschkulisse untermalt. Die Arbeitsbewegungen bleiben dabei in einer stabilen und vorhersagbaren Beziehung zum Metrum, das den Bewegungen unterliegt. Die regelmäßige Abfolge repetitiver Bewegungen erzeugt einen Arbeitsfluss, dessen Bedingungen von den körperlichen Fähigkeiten der Arbeitenden, den Eigenschaften der Werkzeuge und den an beiden ansetzenden physikalischen Kräften geschaffen werden.

Das paradigmatische Beispiel solch rhythmischer Arbeit im Norden Namibias ist das Stampfen von Hirse in hölzernen Mörsern. Hirsebrei ist das wichtigste Gericht der Region; ohne ihn ist keine Mahlzeit vollständig. Bevor man Brei aus ihr kocht, muss die Hirse entweder in der dieselbetriebenen Mühle des Dorfes gemahlen oder in Mörsern auf dem Hof zerstampft werden. Diese Arbeit wird in aller Regel von Mädchen oder jungen Frauen geleistet. Die Mörser sind aus Baumstämmen angefertigt und fassen etwa zwei Liter Korn; als Stößel dienen runde, nicht ganz menschenhohe Stangen aus Hartholz, die etwa den Durchmesser eines Unterarms haben.

Um Hirse zu stampfen, platzieren die Frauen einen Mörser auf ein sauber gestampftes Stück Lehm Boden oder auf eine Plane und füllen ihn etwa zu zwei Dritteln mit Hirse. Wer die Hirse stampft, steht mit hüftbreit gespreizten Beinen nahe am Mörser. Der Stößel wird zunächst im Mörser abgestellt und mit beiden Händen in Brusthöhe gefasst; dann bewegt die Arbeiterin ihn nach oben, bis

⁸ Rita Kesselring, *Moments of Dislocation: Why the body matters in Ethnographic Research*, Basel: Institute of Social Anthropology 2015; Judith Okely, „Vicarious and Sensory Knowledge of Chronology and Change“, in: Kirsten Hastrup / Peter Hervik (Hg.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, London: Routledge 1994, 45–64.

ihre Hände etwa auf ihre Augenhöhe kommen, und stampft mit dem Stößel in die Hirse. Die Arme kommen dabei der Schwerkraft zu Hilfe und beschleunigen den Stößel nach unten.

Das Stampfen versetzt den ganzen Körper in eine rhythmische Bewegung. Die Arbeiterin benutzt das Aufschlagen des Stößels, um ihre Knie in eine federnde Bewegung nach vorne zu bringen. Diese Bewegung wird von der Hüfte aufgenommen, deren Vorwärtsbewegung den Oberkörper wieder aufrichtet und die Aufwärtsbewegung der Arme mit dem Stößel einleitet. Am höchsten Punkt entspannen sich die Arme kurz, bevor sie wieder die Schwerkraft in einer erneuten Abwärtsbewegung unterstützen.

Als ich selbst das erste Mal Hirse stampfte, übertrug ich dazu Körperbewegungen, die mir von der Arbeit mit einer Spitzhacke oder einem Vorschlaghammer vertraut waren. Ich verwendete vor allem meine Arme, um den Stößel zu bewegen, hieb mit ihm auf das Getreide ein und stand dabei eher seitlich als frontal vor dem Mörser. Weil meine Arme die gesamte Arbeit verrichten mussten, ermüdete mich das Stampfen schnell. Den gesamten Körper zum Stampfen einzusetzen, gelang mir bis zuletzt nicht wirklich. Die Bewegungen der Frauen beruhen auf einem langen Habitualisierungsprozess, in dem einzelne Muskelgruppen ebenso trainiert werden wie ihr Zusammenspiel in einer Bewegungsabfolge. Je vertrauter und je besser auf die Fähigkeiten ihrer Körper abgestimmt die Bewegungen waren, desto stärker nahm das Stampfen für die Frauen den Charakter eines kompetenten Tanzes an.

Hirse zu stampfen ist eine sehr schwere Arbeit, aber im Vergleich mit anderen anstrengenden Arbeiten empfinden die meisten Frauen es als deutlich befriedigender und angenehmer. Der Rhythmus der Bewegungen bringt den eigenen Körper in einen *Flow*, der die Aufmerksamkeit von der Anstrengung ablenkt. Die Arbeitenden konzentrieren sich auf den Rhythmus, der die Arbeit trägt, nicht auf die Schwere der Arbeit.

Solche Rhythmisierungsprozesse sind keinesfalls strategisch geplant, um Arbeit leichter zu machen. Man könnte sich im Gegenteil nur sehr schwer vorstellen, ohne Rhythmus Hirse zu stampfen. Die Bewegungen ordnen sich wie von selbst in einen Rhythmus, der den Arbeitsprozess gliedert und dadurch seinerseits Lernprozesse ermöglicht, die körperlichen Habitus und Arbeitsprozess aufeinander abzustimmen erlauben.

Auch wenn Frauen alleine arbeiten, stampfen sie rhythmisch. Wo zwei Frauen in Hörweite voneinander an ihren eigenen Mörsern stampfen, stellen sie ihren Rhythmus unwillkürlich auf einander ein. Selbst diejenigen, die einfach nur durch das Dorf gehen oder auf dem Hof einer anderen Arbeit nachgehen, synchronisieren den Rhythmus ihres Handelns automatisch mit den Geräuschen des Stampfens. Erst wenn das Stampfen aufhört, kehren sie zu ihrem eigenen, vom Verhältnis zwischen ihrer Arbeit und ihrem Körper bestimmten Rhythmus zurück.

Rhythmen wie derjenige des Stampfens ziehen sich durch die Klanglandschaft des Dorfes. Sie zeigen den Ablauf des Arbeitstages an, erinnern an die Präsenz der Nachbarn im sozialen Raum des Dorfes und ermöglichen die Kontrolle der Arbeit der jüngeren Frauen durch die älteren auch dort, wo diese in der Nähe einer anderen Arbeit nachgehen.

Meistens bleiben die Rhythmen im Hintergrund der Aufmerksamkeit, aber sie können auch in ihr Zentrum rücken. Das geschieht vor allem dort, wo sie zur Basis der Koordination zwischen verschiedenen Arbeitenden werden. Häufig arbeiten etwa zwei Frauen mit ihren eigenen Stößeln an einem gemeinsamen Mörser. Eine beginnt zu stampfen; wenn sie ihren Stößel am Ende des ersten Zyklus wieder nach oben bewegt, setzt die andere mit der gleichen Bewegung ein. Das Stampfen wird dann zu einer klar koordinierten sozialen Tätigkeit. Die Notwendigkeit, die Arbeit zu koordinieren, zieht zusätzliche Aufmerksamkeit von der Anstrengung der Arbeit ab und schärft gleichzeitig die Fokussierung auf den Arbeitsprozess. Wenn sie eine im Arbeitsprozess etwa ebenbürtige Partnerin finden, ziehen es die meisten Frauen deutlich vor, zu zweit zu stampfen.

Wenige erfahrene Stampferinnen beschleunigen manchmal unwillkürlich ihren Rhythmus, wenn sie zu zweit stampfen. Eine der beiden beginnt, etwas zu schnell zu stampfen – oft aus Sorge, zu langsam zu sein. Die andere stellt sich darauf ein, was zu einer stetigen Beschleunigung des Stampfrhythmus führen kann. Manchmal gelingt es dann den Arbeitenden, den Rhythmus wieder auf ein langsames und stetiges Maß zurückzuführen; in anderen Fällen beginnen die Arbeiterinnen zu lachen und setzen neu an. Auch durch solche Zwischenfälle kann Arbeit einen gewissen Spielcharakter behalten – erst recht, wenn Mädchen den Rhythmus mit Absicht beschleunigen und das Stampfen in einen Wettkampf umdeuten.

Auch wenn rhythmische Arbeit auf diese Art eine Eigenlogik annehmen kann, sollen die Arbeitenden nie vergessen, dass sie in Wirklichkeit arbeiten. Sie müssen den Mahlgrad kontrollieren, von Zeit zu Zeit Wasser hinzufügen, um das Mehl elastisch zu halten, und das fertig gestampfte Mehl mit neuem Korn ersetzen. Wenn Meme Ndiipala merkte, dass ihre Enkelinnen zu langsam stampften oder sich von spielerischen Elementen hinreißen ließen, anstatt ihre Arbeit zu tun, rief sie sie regelmäßig scharf zur Ordnung und erinnerte sie an den Unterschied zwischen Arbeit und Spiel.

Die Art der Rhythmisierung des Stampfens ließe sich nahtlos in Karl Büchers Argumentation einfügen: Der klar wahrnehmbare Rhythmus erleichtert die Koordination und verwandelt Arbeit in eine eigenständige und gleichzeitig soziale Handlung.

Durch solche Rhythmen kann Arbeit auch eine Binnenstruktur gewinnen, die sie im Erleben nahe an Muße rückt. Rhythmisches Arbeiten lenkt durch seinen repetitiven Charakter die Aufmerksamkeit vom Vergehen der Zeit ab. Momente in der Zeit werden durch die Wiederholung immer gleicher Elemente

austauschbar gemacht und Zeit damit – wenn auch auf sehr dynamische Weise – still gestellt. Während die Notwendigkeit, in relativ kurzer Zeit ein Arbeitsziel zu erreichen, die Aufmerksamkeit auf das Vergehen der Zeit und die Konsekutivität lenkt, rückt Rhythmisierung den Prozess selbst in den Fokus des Erlebens. Die Effektivität der Arbeit tritt gegenüber ihrer Eigenlogik in den Hintergrund.

Dieser erste Befund reicht aber keinesfalls aus, um die Beziehung zwischen Arbeit, Rhythmus und Möglichkeiten der Muße zu verstehen. Neben der rhythmischen Wiederholung gleicher Bewegungen finden sich in Bauernarbeit im Norden Namibias weitere grundlegende Möglichkeiten der Rhythmisierung, die für das Erleben der Arbeit entscheidend sind. Bäuerinnen arbeiten nicht ohne Pause, sondern wechseln zwischen rhythmischer Arbeit und Ruhezeiten (4b) einerseits, zwischen unterschiedlichen Arbeiten (4c) andererseits ab. Viele Arbeiten sind nicht ebenso klar rhythmisierbar wie das Stampfen (4d). Die Darstellung dieser unterschiedlichen Varianten von Rhythmisierung wird mich dann zu der Frage bringen, welche Faktoren die Möglichkeit von Rhythmisierung beeinflussen (5).

b. Der Rhythmus von Anstrengung und Erholung

Karl Bücher beschreibt Rhythmen, als würden Menschen über lange Zeit hinweg in kontinuierlichem Rhythmus arbeiten. Solche Arbeiten gibt es zwar, vor allem dort, wo der Arbeitsprozess mehrerer Menschen aufeinander abgestimmt werden muss und die einzelnen Arbeitsschritte nicht allzu anstrengend sind. Meistens jedoch folgt bei körperlicher Arbeit auf eine Sequenz rhythmischer Arbeit eine Pause, die dann wieder in eine Arbeitssequenz übergeht. Der regelmäßige Rhythmus der Arbeit wird von einem langsameren Rhythmus zwischen Anstrengung und Erholung unterbrochen.⁹

Wie in vielen Fällen ist das beim Stampfen von Hirse schon technisch bedingt. Nach einer gewissen Zeit des regelmäßigen Stampfens ist das Korn zu Mehl geworden; die Arbeiterin muss absetzen und den Mörser leeren und neu füllen. Die meisten Arbeiterinnen geraten aber bereits lange, bevor dieser Punkt erreicht ist, außer Atem, und legen eine kurze Pause ein, bevor sie die rhythmische Bewegung wieder aufnehmen. Niemand sieht solche Pausen als Beweis für Unfähigkeit an. Im Gegenteil: Seine Kräfte einzuteilen, Aktivität und Erholung ins Gleichgewicht zu bringen und so lange Zeiten der Arbeit durchzuhalten, ist eine entscheidende Fähigkeit guter Arbeiterinnen.

Auch dieser Rhythmus zwischen Anspannung und Erholung hilft, Arbeit als eigene Handlung wahrzunehmen. Jede Arbeiterin kann selbst entscheiden, wann sie eine Pause einlegt und wann sie weiterarbeitet. Zu lange Pausen verlängern

⁹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: University Press 1977; Edith Fél / Tamas Hofer, *Geräte der Atányer Bauern*, Kopenhagen: Danish Academy 1974.

die Arbeit und führen zu schnellerer Ermüdung (zumindest behaupten das die Frauen); zu lange Arbeitsphasen sind zu anstrengend, um sie lange durchzuhalten. Gute Arbeiterinnen versuchen deshalb, so lange zu arbeiten, wie sie im Fluss bleiben können (und vielleicht etwas länger, um sich selbst zu beweisen, dass sie es können); dann legen sie ohne schlechtes Gewissen eine Pause ein. Der Ablauf von Arbeits- und Ruhephasen zeigt, dass die Arbeit die eigene ist.

c. Abwechslung der Aufgaben

Auch der nötige Wechsel zwischen unterschiedlichen Arbeitsschritten bringt Arbeitsrhythmen hervor. Auch dafür ist das Stampfen der Hirse ein gutes Beispiel. Stampfen, Wasser hinzufügen, den Mahlgrad kontrollieren, den Mörser zu leeren und neu zu füllen – alle diese Aufgaben sind notwendige Teilschritte der Arbeit. Jede von ihnen erfordert unterschiedliche Fähigkeiten, unterschiedliche Muskeln und unterschiedliche Bewegungen. Ihr Wechsel kostet Zeit, und mindestens seit Adam Smith haben Ökonomen Arbeitsteilung als Weg propagiert, diesen Zeitverlust zu minimieren und gleichzeitig das individuelle Geschick für einen einzelnen Arbeitsschritt zu maximieren. Arbeitsteilung, so Smith, macht Arbeit viel effizienter. Dieses Argument entspricht durchaus der Erfahrung von Bäuerinnen im Norden Namibias. Sie wissen es zu schätzen, wenn jemand kleinere Teilschritte der Arbeit übernimmt, so dass sie etwa den Stößel nicht beiseitelegen müssen, wenn das Korn zu trocken geworden ist, sondern ihn für eine Ruhepause auf den Rand des Mörsers stützen können. Gerade nach einem langen Arbeitstag ist es angenehm, mechanisch stampfen zu können, ohne dabei gleichzeitig den Mahlgrad im Auge behalten zu müssen.

Dennoch sind die Frauen meistens eher froh über die Abwechslung, die durch die unterschiedlichen Teilschritte in den Arbeitsprozess eingeführt wird. Der Wechsel der Aufgaben bringt Erholung. Da niemand den ganzen Tag ununterbrochen stampfen könnte, macht der Wechsel die Arbeit zudem effizienter, nicht weniger effizient.

Die allermeisten bäuerlichen Arbeiten bestehen aus unterschiedlichen Arbeitsschritten, die jeweils ihren eigenen Rhythmus haben. Beim Jäten des Feldes nach den ersten Regenfällen, das den Boden für das Pflügen vorbereitet, hacken Frauen meist in einem Halbkreis, dessen Durchmesser von der Reichweite der Hacke definiert ist; dann sammeln sie das ausgehackte Unkraut, werfen es auf einen Haufen, ebnen den Boden etwas ein und machen einen Schritt vorwärts zum Zentrum des nächsten Halbkreises. Jeder Arbeitsschritt in dieser Sequenz hat seinen eigenen inneren Rhythmus, aber ihn ohne Pause zu wiederholen wäre viel ermüdender, als ihn mit anderen Arbeitsschritten zu alternieren.

In diesen Beispielen ist jeweils ein Arbeitsschritt anstrengender und effektiver als die anderen – das eigentliche Stampfen und das eigentliche Hacken. Dieser Schritt erscheint als der Kern der Aktivität und gibt ihr ihren Namen. Häufig hat

dieser Schritt auch den am klarsten definierten inneren Rhythmus. Die übrigen Schritte werden oft als eher lästig angesehen; sie sind für das Selbstbild der Arbeitenden weniger wichtig und werden, wo es geht, oft untergeordneten und weniger geübten Arbeitenden übertragen. Dennoch bringen sie sehr willkommene Pausen, die die Arbeitenden oft herbeisehnen und auf die sie um so bewusster hinarbeiten, je erschöpfter sie sind.

Auch diese notwendige Arbeit trägt dazu bei, die Aufmerksamkeit vom Zweck der Arbeit auf ihren Prozess zu verschieben. Wenn man arbeiten muss, kann man zumindest selbst entscheiden, wie man die Arbeit organisieren möchte. Man kann dem Ende eines Arbeitsschrittes entgegensehen und darin vielleicht die Kraft finden, ihn noch etwas fortzusetzen; und man kann sich aufgrund der Abwechslung wieder neu auf die Arbeit konzentrieren. Der klare und regelmäßige Rhythmus der Arbeitsbewegungen ist in einen freieren Rhythmus von stärkerer und weniger starker Beteiligung am Arbeitsprozess eingebunden.

d. Unregelmäßigere Rhythmen

Nicht jede Arbeit lässt sich einem gleichmäßigen Rhythmus unterwerfen. Während des Stampfens der Hirse etwa muss man von Zeit zu Zeit die Hühner verjagen, die versuchen, Körner aufzupicken. Hier erschließt sich die Unmöglichkeit rhythmischen Arbeitens direkt: Hühner sind zu unberechenbar, als dass man sie rhythmisiert vertreiben könnte.¹⁰

Doch selbst manche Arbeiten, die dauerhafter, repetitiver und eigenständig organisierter Anstrengungen bedürfen, lassen sich nicht so leicht rhythmisieren wie das Stampfen. Auf dem Hof von Meme Ndiipala wird jedes Jahr Öl aus Marulakernen hergestellt. Die Nüsse der Marulafrucht sind ungefähr so groß wie Walnüsse; ihre sehr harte Schale birgt drei oder vier Samenkanäle, in denen die pinienkerngroßen Samen liegen. Aus den halbierten und getrockneten Nüssen muss man diese Samen mit Hilfe einer langen Nadel auspulen, wobei sie meist in mehrere Fragmente zerbrechen.

Mir ist es nie gelungen, Marulasamen rhythmisch aus der Nuss zu entfernen. Die Aufgabe war zwar durchaus repetitiv und routinisiert, aber weil keine Nuss der anderen gleicht, konnte ich die Handgriffe nie so weit standardisieren, dass die Arbeitsschritte rhythmisch aufeinander folgten.

Der Unterschied zwischen leichter und schwieriger zu rhythmisierenden Tätigkeiten ist aber keinesfalls absolut. Die meisten Frauen arbeiteten beim Entkernen von Marulanüssen ebenso unregelmäßig wie ich. Meme Ndiipala dagegen rhythmisierte diese Arbeit sehr stark. Sie nahm eine Handvoll Nüsse in ihre linke Hand, rollte eine Nuss mit Daumen und Zeigefinger nach vorne

¹⁰ Siehe Gerd Spittler, *Hirtenarbeit. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen von Timia*, Köln: Köppe 1998, 185 ff. für die Arbeit mit Kamelen.

und hielt sie dort fest, während sie mit der Nadel in der rechten Hand dreimal in jeden Samenkanal stocherte. Dann schlug sie die Nuss leicht gegen den rechten Daumen, um restliche Fragmente zu entfernen, und begann mit dem nächsten Kanal. Die leere Nuss warf sie in einen größeren Korb, der vor ihr auf dem Boden stand. Nur sehr selten wurde dieser Rhythmus unterbrochen und sie stocherte ein viertes oder fünftes Mal nach; diese Ausnahmen bewiesen, dass sie trotz der Rhythmisierung die Kontrolle über ihren Arbeitsprozess behielt. Während des Arbeitens unterhielt sie sich mit den Umsitzenden, überwachte den Haushalt und rief von Zeit zu Zeit eine ihrer Enkelinnen mit einem scharfen Befehl zur Ordnung.

Ich war nicht der einzige, dem solche Unterschiede auffielen. Die jüngeren Frauen sahen fließende Arbeitsrhythmen als klares Zeichen von Kompetenz an. Eine der Enkelinnen erzählte, sie fände neue Arbeiten oft so verwirrend, dass sie sich auf jeden einzelnen Arbeitsschritt konzentrieren müsse, während ihre Großmutter bei der gleichen Aufgabe den Eindruck erwecke, überhaupt nicht zu arbeiten. Die Ethnologie hat solche Differenzierungen schon oft beschrieben. Ob es um die Arbeit von Journalisten¹¹ oder von Fabrikarbeitern¹² geht, um Tischler¹³ oder Spitzenklöpplerinnen¹⁴: Die Fähigkeit, die eigene Arbeit zu strukturieren und den eigenen Rhythmus zu erreichen, ist ein wichtiges Element in der Erfahrung und der Darstellung von Arbeitskompetenz. Rhythmus ist nicht einfach nur eine Funktion des Arbeitsschrittes. Er entsteht im Zusammenspiel von Arbeitendem, Aufgabe und Arbeitsumwelt und ist stets mit dem verbunden, was Lefebvre *dressage* genannt hat: die Anpassung der eigenen Person an das Handwerk, das man meistert.¹⁵

Im Extremfall kann daraus Kompetenz erwachsen, die Arbeit als Ganze in den Hintergrund der Aufmerksamkeit rücken lässt und sie zum Hintergrund eines freien Verweilens in der Zeit macht. Die einzige Form des Gesangs während der Arbeit, auf die ich in Nordnamibia gestoßen bin, ist gerade dafür ein Indiz. Von Zeit zu Zeit beginnen Menschen zu singen, während sie etwa einen Korb flechten, Marulanüsse entkernen oder einer Kuh die Haut abziehen. Die meisten dieser Lieder sind getragene anglikanische Kirchenlieder. Ihre Beziehung zur Arbeit ist eine grundlegend andere als jene der Arbeitsgesänge, die Bücher beschreibt. Das Singen ist der Beweis dafür, dass die Arbeitsbewegungen routiniert

¹¹ Dominic Boyer, „The Corporeality of Expertise“, in: *Ethnos* 70,2 (2005), 243–266.

¹² Michael Burawoy, *Manufacturing Consent*, Chicago: Chicago University Press 1979, 88.

¹³ Trevor Marchand, „Embodied Cognition and Communication: studies with British fine woodworkers“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute N. S.* 16,S1 (2010), S100–S120.

¹⁴ Nicolette Makovicky, „„Something to talk about’: notation and knowledge-making among Central Slovak lace-makers“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute N. S.* 16,S1 (2010), S80–S99.

¹⁵ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis. Space, time and everyday life*, London: Continuum, 2004, 39.

und unabhängig genug geworden sind, um einen Raum der Kreativität und Besinnung zu eröffnen – *otium in labore*.

Die Unterschiede zwischen unterschiedlichen Tätigkeiten und unterschiedlichen Arbeiterinnen bedeuten jedoch auch, dass der Prozess der Rhythmisierung voraussetzungsreicher ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Es gelingt nicht jedem in jedem Moment, die Last der Arbeit in den Hintergrund geraten zu lassen und die Arbeit als freie Handlung wahrzunehmen. Im nächsten Abschnitt werde ich Bedingungen für diesen Schritt analysieren.

5. Bedingungen der Rhythmisierung

Anders als musikalische Rhythmen sind Arbeitsrhythmen nicht völlig frei zu gestalten. Arbeit wirkt auf die soziale und physische Umwelt ein und kann darin nur erfolgreich sein, wenn sie die Eigenschaften dieser Umwelten berücksichtigt. Diese Eigenschaften haben deshalb großen Einfluss auf die Möglichkeiten rhythmischen Arbeitens. Einige davon werde ich im Folgenden systematischer behandeln; dabei gehe ich von der Analyse bäuerlicher Arbeiten in Namibia aus, erweitere aber den Bezugsrahmen in vergleichender Perspektive.

a. Materialien, auf die wir arbeitend einwirken

Nur Arbeitsbewegungen, die sich in einzelne, einander ähnliche und repetitive Bewegungen aufteilen lassen, können klar rhythmisiert werden. Jede Einzelbewegung muss der vorangegangenen gleichen. Ihre Wiederholung ermöglicht eine Routinisierung, die einen Teil unserer Aufmerksamkeit freisetzt und den Geist wandern lässt. Dabei müssen wir im Idealfall jedoch genug residuale Aufmerksamkeit auf den Arbeitsprozess richten, um in jedem Moment beurteilen zu können, ob die rhythmische Wiederholung der Aufgabe weiterhin angemessen ist und unsere Aufmerksamkeit erneut auf die Arbeit zu fokussieren. Rhythmisierung verwandelt Bewegungen nie in vollständig mechanische Wiederholungen des Gleichen. Je vertrauter uns eine Arbeit ist, desto besser können wir unseren Arbeitsrhythmus dabei an das Material anpassen, ohne ganz aus dem Rhythmus zu geraten.

Eine versierte Arbeiterin wird jeden Nagel mit der gleichen Anzahl Hammerschläge in ein Brett versenken können. Genau dazu muss sie jedoch flexibel auf die Umwelt eingehen und den Winkel und die Kraft des Schlags situationsangepasst verändern.¹⁶ Rhythmisierung befreit nur jenen Teil unserer Aufmerksamkeit, der nicht für diese Reaktion notwendig ist.

¹⁶ Siehe auch Michael Herzfeld, *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago: University Press 2004, 106.

Je homogener unsere Arbeitsmaterialien dabei sind, desto weniger Aufmerksamkeit benötigt jede einzelne Wiederholung, und desto leichter lässt sich der Arbeitsrhythmus aufrechterhalten. Auf einer trockenen, ebenen Straße zu gehen etwa erlaubt es uns, den Rhythmus der Schritte frei zu wählen; wird der Boden durch Eis oder Matsch inhomogen rutschig, stößt die Rhythmisierung viel schneller an ihre Grenzen.

Homogenität der Arbeitsmaterialien kann ihren Grund in ihrer gleichförmigen Struktur haben (wie in dem Brett, das wir hobeln, oder dem Wasser, in dem wir rudern) oder in der Gleichförmigkeit ihrer einzelnen Teile (wie im Korn, das wir stampfen oder mahlen). Wir können solche Homogenität nicht einfach voraussetzen, sondern ein großer Teil der Arbeitsvorbereitung ist oft damit beschäftigt, sie erst herzustellen. Vor dem Pflügen müssen die Strünke von Büschen ausgegraben werden, vor dem Säen der Boden geeegt, vor dem Mauern der Mörtel sorgfältig gemischt. Auch sehr viel komplexere Abläufe wie etwa die Standardisierung von Übertragungsprotokollen vor der Kommunikation per E-Mail gehören in dieses Feld der Herstellung einer homogenen Arbeitsumwelt, in der freie Rhythmisierung möglich wird.

Immer wieder aber stößt diese Homogenisierung an ihre Grenzen. Auf der einen Seite wird sie von Störungen durchbrochen: Der Ast im Holz unterbricht den Rhythmus des Hobelns, der Stein im Boden bietet der Hacke unvorhergesehenen Widerstand. Solche Inhomogenitäten lassen uns punktuell aus dem Rhythmus geraten, ohne unsere grundsätzliche Fähigkeit zur Rhythmisierung von Arbeit einzuschränken. Je weniger homogen die Arbeitsmaterialien sind, desto stärker verhindern sie Rhythmisierung überhaupt. Die großen Unterschiede zwischen den einzelnen Marulanüssen machten es mir unmöglich, einen klaren Arbeitsrhythmus zu finden, und selbst meine Gastgeberin konnte auf das eigensinnige Picken der Hühner nicht rhythmisch reagieren.

b. Werkzeuge, mit denen wir arbeiten

Werkzeuge sind der Kontaktpunkt zwischen unserem Körper und den Materialien, auf die wir arbeitend einwirken. Ihre Eigenschaften sind für Rhythmisierung entscheidend. Viele sind so gestaltet, dass sie rhythmisches Arbeiten nicht nur ermöglichen, sondern erfordern.¹⁷ Die Säge gleitet leichter durchs Holz, der Hammer fällt müheloser, wenn wir uns auf die Frequenz einstellen, die sich im Zusammenspiel unseres Körpers, des Werkzeugs und des Materials ergibt.

Je besser die Werkzeuge dabei auf das Material abgestimmt sind, auf das sie einwirken sollen, desto freier können wir im Normalfall unseren Rhythmus wählen; ein scharfes Hobelmesser durchschneidet härtere Stellen im Holz besser als ein stumpfes. Allein vom Arbeitsmaterial her gesehen wären deshalb

¹⁷ Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, 403.

spezialisierte und an das jeweilige Werkstück angepasste Werkzeuge ideal zur Rhythmisierung.

Je spezialisierter aber das Werkzeug, desto weniger vertraut wird der Arbeitende mit ihm sein. Ein neues Werkzeug zwingt unserem Körper andere Bewegungen auf und kann sich unvertraut anfühlen. Auch das setzt unserer Kompetenz im Arbeiten allgemein und der Rhythmisierung im Speziellen Grenzen – um so mehr, als auch der nötige Wechsel der Werkzeuge unseren Rhythmus durchbrechen kann. Solche Unterbrechungen sind um so gravierender, wenn nur eine geringe Anzahl von Werkzeugen an einen mobilen Arbeitsplatz mitgeführt werden kann. Viele Bauern in Namibia und anderswo verwenden deshalb am liebsten Werkzeuge, mit denen sie selbst sehr vertraut sind und die sich für eine Reihe von Arbeiten gut genug eignen, selbst wenn spezialisierte Werkzeuge den einzelnen Arbeitsschritt einfacher machen würden.

Werkzeuge müssen gepflegt, gewartet und repariert werden. Oft bringt die Routine der Wartung eine willkommene Pause in der ‚eigentlichen Arbeit‘. Sensen müssen gewetzt oder gedengelt werden, Hobel geschärft, das Blatt der Hacke festgeklopft. Solche geplanten Unterbrechungen schaffen oft eher neue Möglichkeiten der Rhythmisierung als sie einzuschränken. Daneben gibt es aber Zwischenfälle, in denen das Werkzeug versagt, zerbricht oder schartig wird. Solche Zwischenfälle können wir zwar allgemein voraussehen, aber sie nicht in unser konkretes Arbeitshandeln einplanen. Weil sie unseren Arbeitsrhythmus durchbrechen und ungewollte Aufmerksamkeit verlangen, empfinden wir solche Zwischenfälle als Störung. Das ist ein Hauptgrund dafür, dass verlässliche Werkzeuge für Arbeitende hohen Wert besitzen.

c. Die soziale Umwelt, in der wir arbeiten

In den allermeisten Arbeitskontexten übt die soziale Organisation der Arbeit den größten Einfluss auf Möglichkeiten und Grenzen von Rhythmisierung aus.¹⁸ Ich kann hier nur einige Grundthemen ansprechen, die damit zusammenhängen.

Rhythmen erleichtern die Koordination zwischen Arbeitenden. Gleich ob es ums Rudern geht, darum, gemeinsam Lasten zu tragen, den Anker zu lichten oder am Fließband arbeitsteilig eine Maschine zu produzieren: überall wird gemeinsame Arbeit durch Rhythmen gegliedert, welche die Handlungen der Einzelnen für die anderen Arbeiter vorhersagbar machen. Dabei erleichtern Rhythmen die Zusammenarbeit oft auch, indem sie Unterschiede der Kraft und Ausdauer einzelner Arbeitender ausgleichen. In vielen europäischen Bauerngesellschaften gab ein Mäher das Tempo für alle an und musste dabei darauf achten, dass alle folgen konnten.¹⁹

¹⁸ Siehe auch Dobler, „Muße und Arbeit“.

¹⁹ Etwa Fél / Hofer, *Geräte*, 202 ff.

Solche gemeinsamen Rhythmen machen Arbeitsteilung leichter, schränken dabei aber die Freiheit der Einzelnen ein, ihren eigenen Rhythmus zu finden. Arbeitsteilung erzeugt aber in vielen Arbeiten erst jene wiederholbaren Einzelschritte, die sich am leichtesten rhythmisieren lassen. Sie teilt einen komplexen Arbeitsablauf in viele einfache Aufgaben auf, in denen der einzelne Arbeiter rasch individuelle Kompetenz erwerben kann.

Daraus könnte man schließen, dass mechanisierte und sorgfältig zerteilte Arbeit am besten rhythmisierbar sei und damit am ehesten jene autonome Arbeitserfahrung ermögliche, in der Arbeit und Muße verschwimmen. In der Tat haben zeitgenössische Soziologen, etwa Hellmut Hultsch, genau diesen Aspekt fordristischer Fabrikarbeit hervorgehoben, die dem Arbeiter nur die Wiederholung der Bewegungen, nicht aber ihren fein abgestimmten Rhythmus vorschreibe.²⁰

Die Betrachtung unterschiedlicher Arbeitsrhythmen zeigt uns, dass dieses Lob mechanischer Arbeit zwar auf einen wichtigen Punkt hinweist, aber für sich genommen zu kurz greift. Hultsch berücksichtigt nur den mechanischen, repetitiven Rhythmus einzelner Bewegungen. Er vernachlässigt damit den Rhythmus der Abwechslung zwischen unterschiedlichen Tätigkeiten, den Rhythmus von Spannung und Entspannung und ganz entscheidend den Rhythmus zwischen der Befriedigung der Tätigkeit und der Befriedigung einer abgeschlossenen Aufgabe. Wo jede einzelne Bewegung einfach, habitualisiert und repetitiv ist, ergänzen sich die einzelnen Bewegungen nicht mehr zu einer größeren Aufgabe, deren Erfüllung einen Arbeitsprozess abschließt. Das einzige Maß des Arbeitserfolges ist numerisch, und Arbeit als Ganzes wird tatsächlich abstrakt. Die Fabrik aggregiert die Arbeitskraft vieler Arbeiter, um mehr Nadeln zu produzieren; der einzelne Arbeiter selbst aber hat keine einzige Nadel hergestellt.

Für Marx lag hier einer der Hauptgründe dafür, dass Fabrikarbeit den Menschen erniedrigt. Die unterschiedlichen Rhythmen einer Aufgabe werden nach und nach abgeschafft, bis – in E. P. Thompsons Formulierung – *clock time*, der Wechsel von Arbeit und Freizeit, als einzig strukturierende Kraft übrigbleibt.²¹ Der „Rhythmus des Problemlösens und Problemfindens“²² wird aufgebrochen und als einzelne Aufgabe an die Arbeiter, die Entwicklungsabteilung oder das Management delegiert. Soziologen wie Braverman oder Beynon haben klar gezeigt, wie starke und reale Entfremdungserfahrungen aus diesem Prozess resultieren können.²³

²⁰ Hellmut Hultsch, *Arbeitsstudien bei Ford*, Dresden: Köhler 1926; siehe auch Dobler, „Arbeit und Muße“.

²¹ Edward Thompson, „Time, work discipline, and industrial capitalism“, in: *Past and Present* 38 (1967), 56–97.

²² Richard Sennett, *The Craftsman*, New Haven: Yale University Press 2008, 26.

²³ Huw Beynon, *Working for Ford*, London: Penguin 1973; Henry Braverman, *Labor and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work*, New York: Monthly Review Press 1974.

Doch Thompsons Kontrastierung von aufgabenorientiertem und zeitraumorientiertem Zeitempfinden ist ebenso einseitig wie Hultzsch' Analyse der Fabrikarbeit; Thompson betrachtet bäuerliche Arbeit ebenso undifferenziert wie Hultzsch die Fabrikarbeit. Arbeit ist nie vollkommen frei gestaltbar und selten vollkommen entfremdet. Menschen besitzen erstaunliche Fähigkeiten, wenn es darum geht, auch die langweiligste Arbeit in eine eigene Aufgabe zu verwandeln. „We are inclined to speak of workers on an assembly line as being subjected to the regimen of clock time“, bemerkt Tim Ingold, „while forgetting that the mechanism of the clock drives only the hands on its face, not the hands of the workers whose routine it allegedly controls“.²⁴

Die Analyse von Rhythmisierungsprozessen gibt uns Werkzeuge an die Hand, um die Beziehung zwischen „clock time“ und „task time“ zu analysieren. Aus der Perspektive fester Zeiteinteilung ist Arbeit eine durch äußere Ziele getriebene Tätigkeit, die Nutzen produziert und deshalb gemessen und verkauft werden kann. Aus der Perspektive aufgabenorientierter Zeit ist Arbeit eine Handlung, die zwar durch Notwendigkeit veranlasst sein kann, aber eine Eigenlogik gewinnt und konkrete Binnenziele verfolgt, die sie als Handeln direkt motivieren.

Beide Prozesse, externe Motivierung und interne Handlungslogik, gehören für die meisten Arbeitsprozesse zusammen. Arbeitsrhythmen sind eine der Größen, die unsere Arbeitserfahrung verwandeln und fremdbestimmten Zwang zumindest teilweise in autonome Tätigkeit verwandeln können.

d. Körper und individueller Habitus

Rhythmische Arbeit steht immer in enger Verbindung mit dem Körper des Arbeitenden. Sie beruht auf einem körperlichen Habitus und einer Kompetenz, die wir im Laufe von Arbeitsprozessen erworben haben und die wir oft am klarsten spüren, wenn wir in den Flow rhythmischen Arbeitens geraten. Je größer unsere Kompetenz für eine bestimmte Aufgabe ist, desto geschickter können wir die Ansprüche der Arbeit spielerisch aufnehmen, den Arbeitsprozess für uns selbst gliedern und körperliche Arbeitsbewegungen in eine Art spielerischen Tanz verwandeln.

Die Grundlagen dafür werden in der allmählichen Formung eines körperlichen Habitus gelegt, für die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine entscheidende Größe ist. Regelmäßige Arbeit verändert uns auf je spezifische Weise. Die Wiederholung ähnlicher Bewegungen formt und strukturiert unsere Fähigkeiten neu. Gerade spezialisierte körperliche Arbeit führt zur ungleichen Entwicklung von Muskelgruppen; sie lässt Sehnen härter oder flexibler werden, schärft das Gehör oder den Blick, privilegiert Koordination oder Stärke und Kraft oder Ausdauer. In diesem Prozess werden eine Art der Bewegung und oft ein bestimmter

²⁴ Tim Ingold, *The Perception of the Environment*, London: Routledge 2000, 332.

Rhythmus zu denjenigen, die uns am besten entsprechen und die sich natürlich anfühlen. Auch das ist einer der Gründe, warum es sich gut anfühlt, unseren eigenen Arbeitsrhythmus zu finden, und warum es schwierig sein kann, sich an von außen festgelegte Rhythmen anzupassen: Wir können uns nicht mehr in der Weise mit der Welt auseinandersetzen, die dem entspricht, der wir geworden sind. Stattdessen erinnert uns jede Bewegung daran, dass Arbeit ein Ausdruck unserer Nützlichkeit ist, nicht ein Beweis unserer Handlungsfähigkeit.

6. Arbeitslosigkeit

In der europäischen Geistesgeschichte sind die wohl paradigmatischen Mußesituationen Momente sporadischer Untätigkeit. Abseits der Arbeit erfahren wir Freiheit von Zeitdruck, ohne dass sie zu Langeweile würde, erfahren Unbestimmtheit durch äußere Ziele, ohne dass sie in ein Gefühl von Sinnlosigkeit umschlüge.

In diesem Aufsatz habe ich bisher Möglichkeiten geschildert, Muße in Arbeit zu erfahren. Arbeit, die wir nach unserem eigenen Rhythmus durchführen und die wir als unsere eigene, selbstbestimmte Tätigkeit verrichten, kann im Erleben auch dann nahe an Muße sein, wenn die Zweckbestimmung der Arbeit im Hintergrund präsent bleibt. So wie Muße außerhalb der Arbeit jederzeit durch die Erinnerung an das Verstreichen der Zeit gestört werden kann (schon Hunger oder ein Blick auf die Uhr können die konsequente Zeit wieder in den Vordergrund unseres Bewusstseins rücken), so kann auch die Aufmerksamkeit in der Arbeit sich leicht wieder auf ihren äußeren Zweck verschieben. Je entfremdeter die Bedingungen der Arbeit, desto häufiger und schneller werden wir im Normalfall daran erinnert werden, dass unser Arbeitshandeln unter dem Diktat von Produktivität steht, und werden die Möglichkeit verlieren, es als freie Tätigkeit zu erleben.

Was geschieht aber, wenn nicht die Arbeit allbestimmend wird, sondern die freie Zeit? Im Dorf Odibo leben nicht nur Menschen, die in der Bauernarbeit ihre Zukunft sehen. Die meisten jüngeren Frauen und Männer suchen nach Möglichkeiten, nicht nur ein tägliches Auskommen zu haben, sondern jenes Geld zu verdienen, das die Landwirtschaft nicht abwirft, und das für eine gleichberechtigte Teilhabe an der namibischen Gesellschaft immer wichtiger wird. Viele von ihnen haben längere Zeit in Windhoek oder einer anderen namibischen Stadt gelebt und gearbeitet und sind, als sie die Arbeit verloren haben, nach einer Weile zu ihren Verwandten aufs Land gezogen. Hier ist das Leben billiger, es gibt genug Wohnraum, und es findet sich immer jemand, der etwa auf die Kinder junger Frauen aufpasst. Die meisten dieser jungen Dorfbewohner sehen sich nicht als Bäuerinnen und Bauern, sondern als temporär Arbeitslose, die nach einer Weile durch Glück, Beziehungen oder Zufall eine Stelle bekommen und wieder in die Stadt ziehen werden.

Das Muster der Arbeitsmigration zwischen dem Dorf, das Ort der familiären Reproduktion und der Subsistenzproduktion ist, und der Stadt, die über die Arbeit Teilhabe am modernen Leben und Konsum ermöglicht, ist in Nordnamibia schon zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts entstanden. Es wurde durch die Passgesetze der Segregations- und Apartheidszeit künstlich reproduziert, die für die im Dorf geborene namibische Mehrheitsbevölkerung die Erlaubnis, in Städten zu leben, zumindest offiziell an eine stets temporär gedachte Arbeitsstelle knüpften. In diesem Muster haben sich heute die Vorzeichen umgekehrt: Für die meisten jungen Menschen ist nicht mehr das Dorf, sondern die Stadt der eigentliche Lebensmittelpunkt. Während bis mindestens in die 1960er Jahre die Arbeitsmigration für die meisten jungen Männer eine Möglichkeit war, einen eigenen Haushalt auf dem Dorf zu gründen und in die Landwirtschaft zu investieren,²⁵ sehen die jungen Arbeitslosen heute die Zeit auf dem Dorf als notwendige Überbrückung und Vorbereitung eines zukünftigen sozialen Aufstiegs in der Stadt. Entsprechend arbeiten die meisten von ihnen nur selten auf den Höfen mit, in denen sie leben. Da auch Gelegenheitsarbeiten schwer zu finden sind, sind sie den größten Teil des Tages damit beschäftigt, ihn vergehen zu lassen.

Damit verändert sich für sie die Frage der Rhythmisierung grundlegend. Ihr Problem ist es nicht, fremdbestimmte Arbeit zu ihrer eigenen Sache zu machen, sondern trotz der Abwesenheit äußerer Bestimmungen ihres Tageslaufs sich selbst als sinnvoll und eigenständig Handelnde zu erfahren. Wie gestaltet man den Tag und findet in ihm Sinn, wenn einem die äußere Struktur abhandengekommen ist? Wir sind gewohnt, unsere Handlungsfähigkeit als Beweis unserer Selbstbestimmtheit zu erfahren. In aktiver Auseinandersetzung mit der Umwelt erleben wir uns selbst als eine Größe, auf die es ankommt; als aktiv und in Grenzen autonom Handelnde. Wie können wir das Gefühl, dass es auf uns ankommt, bewahren, wenn uns die alltäglich gewohnten Möglichkeiten praktischen Handelns wegbrechen?

Seit der klassischen Studie zu den Arbeitslosen von Marienthal²⁶ ist dieses Thema in der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Arbeitslosigkeit sehr präsent. Jahoda und Lazarsfeld haben gezeigt, dass nicht allein die ungewohnte Armut die Arbeitslosen in der Fabriksiedlung Marienthal in Probleme stürzte. Es überforderte sie, die ungewohnte Leere des Tages auszufüllen. Viele versuchten, einen neuen regelmäßigen Tageslauf zu entwickeln, in dem etwa Gänge durch die Stadt dabei helfen, die ungewohnte Leere auszufüllen. Ähnliche Erfahrung machen nicht nur Fabrikarbeiter; zur gleichen Zeit thematisiert etwa Denis de Rougemont im *Tagebuch eines arbeitslosen Intellektuellen* seine Schwierigkeiten, freie Zeit in Muße und erfüllende Arbeit umzusetzen, weil ihm die äußere Struktur des Arbeitstages und die Erfahrung des Gebrauchtwerdens fehlte.²⁷ Alleine

²⁵ Dobler, *Traders and Trade*; Kreike, *Re-creating Eden*.

²⁶ Marie Jahoda / Paul Lazarsfeld / Hans Zeisel, *Die Arbeitslosen von Marienthal*, Leipzig: Hirzel 1933.

²⁷ Denis de Rougemont, *Journal d'un Intellectuel au chômage*, Paris: Albin Michel 1937.

auf sich selbst und die eigene Fähigkeit zurückgeworfen zu sein, das Leben autonom zu gestalten, ist ungemütlicher, als es den Arbeitenden oft erscheinen mag.

Nicht nur entfremdete Arbeit, sondern auch ihre Abwesenheit kann Menschen die Strukturierungsmöglichkeit nehmen, die Voraussetzung für die Entstehung von Räumen der Muße ist. Nicht fehlende Selbstbestimmung der Arbeit ist dann das Problem, sondern fehlende Partizipation an der Arbeitsgesellschaft und damit verbunden fehlender Sinn alltäglichen Handelns. Diese Situation ist in vielen Ländern des globalen Südens für das Leben einer wachsenden Zahl junger Menschen bestimmend. In Namibia beträgt die offizielle Arbeitslosenquote 53 Prozent. Während die gut ausgebildeten und gut vernetzten Eliten weiterhin sehr gut verdienen, hat ein großer Teil der Bevölkerung kaum eine Chance, eine dauerhafte Arbeitsstelle zu finden. In anderen Ländern warten selbst gut ausgebildete Universitätsabgänger oft jahrelang auf ihren Einstieg in das Arbeitsleben.

Alcinda Honwana hat ihre Situation als „Waithood“ beschrieben – institutionalisiertes Warten darauf, dass sich, durch Glück, Beziehungen oder Gottes Segen, die eigene Situation ändert.²⁸ Ihr Leben ist häufig von Langeweile gekennzeichnet, und im Alltag changieren die Arbeitslosen zwischen Hoffnungslosigkeit und grundlosem Optimismus.²⁹ Warten prägt einen immer größeren Teil des Lebens einer immer größeren Anzahl von Menschen, denen zunehmende Arbeitsteilung und globale Ungleichheiten die Möglichkeiten nehmen, ihr Leben eigenständig zu gestalten, ohne dabei auf äußere Veränderungen ihrer Situation angewiesen zu sein.³⁰ „Waithood“ schafft dabei nicht nur das Problem gesellschaftlicher Teilhabe, sondern stellt auch ganz konkrete Anforderungen an die Gestaltung des Tages. Wie gestaltet man das Warten darauf, dass sich etwas ändert? Für indische jungen Männer ist „timepass“ zu einem eigenen Verb geworden, das einen Großteil ihres Tagesablaufs beschreibt: die Tätigkeit, die Zeit zu vertreiben, während man darauf wartet, dass sich etwas ändert.³¹

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage, wie Arbeitslose im Norden Namibias ihre Tage gestalten, systematischeren Charakter. Können unproduktive Wartezeiten, kann erzwungene Langeweile Möglichkeiten für Muße öffnen? Falls ja, was unterscheidet sie von struktureller Leere eines Lebens in Wartestellung? Nach Muße in der Arbeitslosigkeit zu fragen, verschiebt die Betonung in der Untersuchung produktiver Unproduktivität. Während ich in der ersten Hälfte am

²⁸ Alcinda Honwana, *The Time of Youth: Work, Social Change, and Politics in Africa*, Sterling: Kumarian Press 2012.

²⁹ Adeline Masquelier, „Teatime: Boredom and the temporalities of young men in Niger“, in: *Africa* 83,3 (2013), 470–491; Daniel Mains, *Hope is Cut: Youth, Unemployment and the Future in Urban Ethiopia*, Philadelphia: Temple University Press 2010.

³⁰ Jean-Francois Bayart, *Global Subjects: A Political Critique of Globalization*, Cambridge: Polity Press 2007.

³¹ Craig Jeffrey, *Timepass: Youth, Class and the politics of waiting in India*, Stanford, University Press 2010.

Beispiel der Arbeitsrhythmen gefragt habe, warum produktive Tätigkeit in der Erfahrung nicht immer durch die Produktivität bestimmt ist, geht es nun um die Frage, ob es sporadisch gelingt, unproduktiven Tätigkeiten so viel Produktivität zuzuschreiben, dass sie sich in der Erfahrung von abwartendem zu erfülltem Nichtstun wandeln.

Der Alltag von Arbeitslosen im Norden Namibias ist dabei grundsätzlich von Erfahrungen geprägt, wie sie in der Literatur beschrieben werden: Sie haben zu viel Zeit und versuchen, ihre Tage zu strukturieren, möglichst sinnvoll zu verwenden oder zumindest sich der Erfahrung von Sinnlosigkeit zu entziehen. Die individuellen Formen des Umgangs mit Arbeitslosigkeit unterscheiden sich hier stark. Im Folgenden beschreibe ich eher ein kulturelles und gesellschaftliches Repertoire verschiedener Umgangsweisen, auf die einzelne Arbeitslose in ganz unterschiedlicher Mischung zurückgreifen.

Zunächst gibt es auf dem Land eher als in der Stadt Möglichkeiten, mit anzupacken und in Arbeit Beschäftigung zu suchen. Junge Männer arbeiten dabei, selbst wenn sie auf einem Hof leben, nur sehr selten bei den alltäglichen Aufgaben im landwirtschaftlichen Anbau mit; eher kümmern sie sich um das Vieh von Verwandten (klassischerweise eher eine Männeraufgabe), reparieren Häuser und Zäune oder roden Büsche im Feld. Auch junge Frauen aus der Stadt helfen eher beim Kochen oder der Kinderbetreuung mit als bei der Feldarbeit. Nur wenige suchen aktiv nach Möglichkeiten der Mitarbeit; viele lassen sich eher widerwillig von den Haushaltsvorständen zu einer Arbeit verpflichten, die sie nicht als die ihre ansehen.

Deshalb haben die meisten Arbeitslosen selbst auf dem Land jeden Tag viel zu viel Zeit, die nicht durch äußere Zwecke verplant ist. Der Rhythmus ihrer Aktivität unterscheidet sich oft sehr deutlich von den Tagesrhythmen ihrer Verwandten, die auf dem Hof arbeiten, aber auch von ihrem eigenen Rhythmus in den Zeiten, in denen sie Arbeit haben.

Viele nutzen Schlaf oder Dämmerzustände des Ausruhens, um ihre Tage zu strukturieren und zu verkürzen. Sie stehen später auf als sonst, schlafen in der heißen Zeit des Nachmittags und verbringen manchmal halbe Tage in ihrer Hütte im Wechsel von Schlaf, Musikhören und ziellosen Gedanken. Solche Zeiten haben wenig mit Muße zu tun, noch nicht einmal viel mit Erholung. Allenfalls im Urlaub von der Arbeit in der Stadt beschreiben Menschen dieses dämmernde Vergehenlassen der Tage als Erholung und Ausruhen, das neue Kräfte schenkt. Die Arbeitslosen sehen diese Dämmerzustände eher als Notwendigkeit an, die sie aber gleichzeitig von ihrer Umwelt und der aktiven Auseinandersetzung mit ihr abschneidet. „Aber was will man hier auf dem Dorf schon machen? Wenn Du nicht schläfst, sind die Tage noch langweiliger“, kommentierte ein junger Mann lakonisch.

In den letzten Jahren sind solche privaten Rückzugszeiten auch zu Momenten der Kommunikation geworden. Die große Mehrheit der Arbeitslosen im Dorf

hat Zugang zu Handys und kann, solange das Guthaben reicht, über Whatsapp, Facebook und SMS abwesende Freunde mit in den Tag holen, soziale Beziehungen fortführen oder zumindest simulieren und sich trotz des lähmenden Wartens als zählender Teil der Gesellschaft wahrnehmen. Die Zeitstruktur dieser Kommunikation unter Abwesenden ist weniger förderlich für Muße als das Briefeschreiben früherer Jahrhunderte. Während das Schreiben von Briefen in einem klaren Zeitabschnitt Selbstreflexion und Imagination voraussetzt und fördert, verhindert die Form medialer Kommunikation namibischer Arbeitsloser das Entstehen solcher Zeiträume eher. Die Nachrichten sind eher auf direkte Beantwortung angelegt als auf Selbstreflexion; ihr Rhythmus ist rascher, ihre Inhalte kleinteiliger, und in ihrer Form beweisen sie eher die eigene Anwesenheit im sozialen Feld als Individualität zu konstituieren.

Handykommunikation ist damit eher eine Form der Geselligkeit unter Abwesenden als ein Mittel der Selbstreflexion. Geselligkeit, ob medial vermittelt oder nicht, ist überhaupt das wichtigste Mittel, das unklare Warten erträglich zu machen und den Tag zu strukturieren. In den Zeiten, die nicht der Ruhe und der medialen Kommunikation gewidmet sind, versuchen junge Arbeitslose vor allem, andere zu treffen, die in einer ähnlichen Situation sind. Solche Treffen finden selten auf den Höfen selbst statt, die als private Räume angesehen werden und in denen die Haushaltsvorstände mehr zu sagen haben als die jungen temporären Gäste.

Fast alle Treffpunkte, die es gibt, sind Shebeens – kleine informelle Kneipen, in denen vor allem Bier ausgeschenkt wird (entweder, als billigere Alternative, lokal gebrautes Hirsebier, oder, teurer, aber beliebter, Flaschenbier namibischer oder südafrikanischer Brauereien).³² Geselligkeit ist deshalb fast immer mit Alkoholkonsum verbunden. Man sitzt gemeinsam im Schatten vor dem Shebeen, lässt Plastikgefäße mit lokalen Bier herumgehen oder teilt große Flaschen Braureibier in Plastikbecher miteinander, redet von diesem und jenem und lässt die Zeit verstreichen. Diese Form der Geselligkeit ist keineswegs auf Arbeitslose beschränkt; auch viele Bauern oder Mitglieder der ländlichen Elite – etwa Lehrer, Händler oder Beamte – finden in diesen Treffpunkten ein oder zweimal pro Woche sozialen Austausch über ihren Hof oder ihr Dorf hinaus. Für sie können Shebeens zu Mußeorten werden, an denen Entspannung vom Alltag und Zweckfreiheit sich mit dem wichtigsten Kommunikationsraum der politischen dörflichen Öffentlichkeit verschränken. Für viele Arbeitslosen dagegen werden Shebeens selbst zu Orten des Alltags. Auch Alkoholkonsum, der für sporadische Shebeenbesucher ein außeralltägliches Verhältnis zur Welt markiert, greift für viele Arbeitslose in den Alltag über.

³² Gregor Dobler, „License to drink. Between liberation and inebriation in northern Namibia“, in: Steven van Wolputte / Mattia Fumanti (Hg.), *Beer in Africa. Drinking spaces, states and selves*, Münster: LIT 2010, 167–191; Dobler, *Traders and Trade*.

Aus diesem Alltag herausgehoben sind dann oft die Wochenenden, vor allem die Freitag- und Samstagabende, an denen man sich in größeren, formelleren Kneipen im Dorf und in naheliegenden Kleinstädten trifft. Anders als in den Shebeens läuft hier meist laute Musik; im Satellitenfernsehen sind Fußballspiele der europäischen Ligen zu sehen; Schüler, Arbeitslose und Mitglieder der lokalen Elite treffen sich und markieren feiernd den Ablauf der Woche. Gegenüber den ruhigen, ereignisarmen Nachmittagen im dörflichen Shebeen gewinnen diese Abende eher den Charakter von Festen – laut, ereignisreich, sozial und schnell in allgemeiner Betrunktheit. Für viele junge Leute wird auch Sexualität an solchen Abenden zum realen oder erträumten Ausweg aus der Tristesse des Alltags und zu einer der wenigen Möglichkeiten, sich selbst zumindest temporär als selbstbestimmt zu erfahren.

Diese Muster des Alltags junger Arbeitsloser sind erwartbar und weit verbreitet. Sie stellen Versuche dar, mit der Unproduktivität im Alltag und der Unproduktivität des Alltags zurechtzukommen; was ihnen zur Muße fehlt, sind nicht Ruhe und Selbstbestimmtheit, sondern jene *Handlungsmöglichkeit*, die Selbstbestimmung erst als Freiheit erlebbar macht. Wo Alltag von der Abwesenheit nützlicher Tätigkeit geprägt ist, ist eine solche Potentialität nicht leicht zu erlangen. Am ehesten findet sie ihren Ort in klar abgegrenzten, durch sinnvolle Tätigkeit gekennzeichneten sozialen Situationen, in denen auch der Produktivitätszwang nicht im Mittelpunkt steht.

Junge Männer besuchen manchmal andere bei ihrer Arbeit und sitzen eine Weile bei einem Automechaniker oder Müller oder auch im Büro eines städtischen Angestellten, schauen ihm beim Arbeiten zu und unterhalten sich mit ihm. Das bringt die Situation für beide Seiten näher an produktive Unproduktivität: Für die Arbeitenden beweist es, dass die Arbeit nicht allein entscheidend ist, für die Arbeitslosen lenkt die Binnenstruktur der Tätigkeit auch dann vom Warten auf das Verstreichen der Zeit ab, wenn sie ihr nur zusehen.³³

Junge Frauen flechten einander regelmäßig die Haare. Zu modischen Frisuren gehören meistens künstliche Elemente, etwa laborierte Zöpfe aus eingeflochtenem Echt- oder Kunsthaar, die oft mit Bändern oder Perlen verziert werden. Solche Frisuren müssen regelmäßig erneuert werden. Wer dafür Geld hat, geht dazu in einen der unzähligen kleinen Salons in den kleineren und größeren Städten der Gegend; alle anderen flechten einander die Haare. Das geschieht oft am Wochenende im Schatten und markiert die vielleicht klarste regelmäßige Mußesituation im Leben junger arbeitsloser Frauen. Die Tätigkeit der Flechtenden wie das Nichtstun der Frisierten ist durch einen äußeren Zweck produktiv gemacht. Dieser Zweck aber wird nicht als fremdbestimmt erlebt, sondern als direkt mit der eigenen Person verbunden: es geht um Gestaltung und Schönheit. Die Flechtende schafft langsam ein Werk; die Frisierte genießt es, umsort und

³³ Dobler, „Arbeit und Muße“.

gestaltet zu werden. Die Beschäftigung der Hände wie das Umsorgtwerden ermöglichen die konstruktive Erfahrung tätiger Ruhe.

7. Zusammenfassung

Muße in Arbeit beruht auf dem Außerkräftsetzen von Produktivitätslogik, nicht auf ihrer Abwesenheit. Die Arbeit erhält ihren Sinn weiterhin aus der Produktivität, aber unsere Aufmerksamkeit richtet sich nicht mehr auf diese Zweckbestimmung. Damit öffnet das Zurücktreten der Produktionslogik im Erleben einen Möglichkeitsraum, in dem wir unsere Tätigkeit als frei empfinden, obwohl sie zweckgebunden bleibt.

Was Arbeitslosen fehlt, ist nicht die Möglichkeit des Nichtstuns, sondern sinnstiftende Produktivität. Die Möglichkeit von Muße in der Langeweile des arbeitslosen Alltags beruht deswegen darauf, dass bestimmte Zeiten aus dem unstrukturierten Verstreichen des Tages herausgenommen werden. Die Geltung der Sinnlosigkeit des abwartenden Alltags wird dann auf Zeit außer Kraft gesetzt. Dadurch lässt sich in diesem Binnenraum so viel Handlungssinn gewinnen, dass Zeit nicht mehr vertrieben werden und Zeitbewusstsein nicht betäubt werden muss.

In beiden Fällen entsteht eine spezifische Zeitstruktur der Simultaneität. Der Ablauf der Zeit kann dabei nicht außer Kraft gesetzt werden. Wir atmen auch in der Muße weiter, werden mit der Zeit hungrig und leben auf unseren Tod zu; Konsekutivität bleibt stets kopräsent. Auch der Eindruck von Simultaneität ist als eine besondere Form des Bewusstseins für das Verstreichen der Zeit ja auf dessen Kopräsenz angewiesen. Das Bewusstsein der Konsekutivität steht aber nicht mehr im Vordergrund des Erlebens, sondern tritt in den Hintergrund des Bewusstseins.

In der Arbeit, vor allem in entfremdeter Arbeit nehmen Arbeitende Gegenwart häufig als bloßen Schritt in einem zweckbestimmten Ablauf wahr; in der Arbeitslosigkeit erscheint sie Arbeitslosen als zu überwindende Last. *Rhythmen der Arbeit* und *Strukturierungen des arbeitslosen Alltags* helfen, beide mit einer vom Vergehen der Zeit entlasteten Dauer zu ersetzen, die es möglich macht, *Gegenwart als Möglichkeit* zu erleben.

Die Beschreibung von Muße als „produktive Unproduktivität“ ist also mehr als nur eine paradoxe Figur. Sie ist die Bestimmung eines im Moment unbestimmt gehaltenen Verhältnisses zwischen zwei Arten der Bewusstseinsspannung. Fehlt eine der beiden Arten – die sinngebende Zweckbestimmung oder die möglichkeitsgebende Freiheit –, oder gerät eine der beiden situationsbedingt zu sehr in den Vordergrund, so kippt das Erleben in die eine oder andere Richtung um.

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes standen Möglichkeiten, das Verhältnis von Produktivität und Unproduktivität zu gestalten. In der Arbeit steht normaler-

weise – durch ihren Charakter als Arbeit, aber auch durch ihre gesellschaftliche Organisation – die Produktivität so stark im Mittelpunkt, dass das Gegenteil erklärungsbedürftig ist. Rhythmen sind eine der Möglichkeiten, Arbeit zur eigenen, autonomen Handlung zu machen und damit einen Gegenpol zur Bestimmung durch die Zwecke zu schaffen. In der Arbeitslosigkeit entstehen zwar Handlungsräume ohne äußere Zweckbestimmung, aber mit diesem Zweck fehlt auch der Anstoß, in der konstruktiven Reaktion darauf die eigene Handlungsfähigkeit zu erfahren. Das muss durch klare Rahmungen und die Abgrenzung in sich strukturierbarer sozialer Situationen überwunden werden.

Das bedeutet nicht, dass durch Rhythmisierungen oder Strukturierungen Arbeit oder Arbeitslosigkeit sich in Muße verwandeln würden. Die Abgrenzungen und Übergänge zwischen ihnen sind aber weniger klar, als es zunächst erscheint. Ihre Untersuchung kann deshalb die Voraussetzungen für Muße klarer machen. Muße braucht einen erlebten Möglichkeitsraum, der durch eine spezifische Mischung residualer Produktivität und erlebter Freiheit von Bestimmungen charakterisiert ist, in der keine Seite völlig die Oberhand gewinnt. Die Mischung kann, etwa im Studierzimmer des Poeten, durch äußere Rahmung gefestigt werden; sie kann aber auch durch die Handlungsstruktur erzeugt werden. In entfremdeter Arbeit wie in sinnentleerer Arbeitslosigkeit verstärken sich äußere Rahmung und innere Handlungsstruktur gegenseitig; aber selbst dort behalten Menschen Reste der Möglichkeit, sich in produktiver Unproduktivität als eigenständig und frei Handelnde zu erfahren.

Kulturelle Codierung und Lebensformen

Selbststeuerung als Voraussetzung von Muße

Joachim Bauer

„Muße ist freies Verweilen in der Zeit jenseits von Zweckrationalismus und Utilitarismus. Sie zielt auf Freiheit von Zeitzwängen und unmittelbarer Leistungserwartung [...].“ Diese Feststellung beschreibt den Wesenskern der Muße, sie war daher der Tagung *Muße und Gesellschaft* mit Recht vorangestellt. Das Erleben eines Zustandes der Muße hat die Person im Blick. Sie ist der Ort – oder der potentielle Akteur – der Muße. Die Person ihrerseits ist jedoch kein autonomes System, sie ist – und sie erlebt sich – in einem sozialen Gefüge, welches ihr einerseits einen Lebens-, Handlungs- und Entfaltungsraum bieten kann, welches sie aber auch einbindet und begrenzt. Freiheit von Zeitzwängen oder die Abwesenheit von Leistungserwartungen, beide Kriterien der Muße haben nicht nur eine personale, sondern immer auch eine soziale Dimension. Personales Erleben und das Erleben sozialer Verbundenheit sind eng miteinander verknüpft. Ich möchte in diesem Beitrag die Navigationsmöglichkeiten – und ihre Grenzen – erkunden, die der Person zur Verfügung stehen, um Voraussetzungen für das Erleben von Muße zu schaffen. Ich werde mich bei der Untersuchung dieser Navigationsmöglichkeiten auf einen besonderen Aspekt, auf die sogenannte Selbststeuerung konzentrieren.¹

Personen navigieren nicht nur zwischen dem Erleben von Individualität einerseits und sozialer Verbundenheit oder Gemeinschaft andererseits. Beachtung verdient eine weitere Dimension. Wir Menschen sind nicht nur seelisch erlebende und geistig aktive, sondern auch biologische Wesen. Die Kunst der Navigation ist daher nicht nur gefragt, wenn wir uns im Spannungsfeld zwischen personalen und sozialen Belangen zurechtfinden müssen, sondern auch bei der Suche nach einer Balance, die wir intrapersonal zwischen unseren seelischen, geistigen und biologischen Belangen finden müssen. Wenn die Muße im nachfolgenden Beitrag auch in Beziehung zu einigen neurobiologischen Gegebenheiten gesetzt werden soll, dann wird das nicht in dem naiven reduktionistischen Versuch enden, die Muße mit einem neurobiologischen Zustand oder gar mit einer angeblichen neurobiologischen „Ursache“ zu erklären. Dass Geisteswissenschaftler bei Naturwissenschaftlern und Medizinern die Sorge eines solchen Reduktionismus haben müssen, ist bedauerlich, aber nur zu gut nachvollziehbar angesichts

¹ Joachim Bauer, *Selbststeuerung – Die Wiederentdeckung des freien Willens*, München 2015.

des seit Langem und bis heute immer wieder zu beobachtenden Bestrebens im Bereich von Medizin und Biologie, das Subjekt und mit ihm den Geist abzuschaufen und Lebewesen – nicht nur den Menschen – auf ihre materiellen Aspekte zu reduzieren, und das heißt, sie – mehr oder weniger – als biologische Maschinen zu betrachten.

Wer die Erkenntnisprozesse Revue passieren lässt, die in den letzten etwa 20 Jahren in einem Forschungsgebiet vonstatten gingen, welches als „soziale Neurowissenschaften“ – im Englischen als *social neurosciences* – bezeichnet wird, der wird feststellen können, dass zumindest hier dem biologischen Reduktionismus geradezu der Boden unter den Füßen weggezogen wurde. Der inzwischen fest etablierte Begriff des *social brain* bedeutet nicht nur, dass wir biologisch mit neuronalen Systemen ausgestattet sind, die uns zum sozialen Zusammenleben, zur Empathie, zum Perspektivwechsel und zur zwischenmenschlichen Kooperation befähigen.² Der Begriff des *social brain* bedeutet weit mehr, nämlich: Soziale Erfahrungen verändern, indem sie auf neurobiologische Empfänger-Systeme treffen, die biologischen Abläufe, die sich in diesen Systemen abspielen. Soziale Erfahrungen verändern Gen-Aktivitäten und neuroanatomische Strukturen.³ Eine große Zahl von Untersuchungen hat in den letzten Jahren deutlich werden lassen, wie soziale Erfahrungen das Gehirn verändern. Fast scheinen diese Befunde nachträglich dem Schiller-Wort Recht zu geben, dass es der Geist sei, der sich den Körper baue.

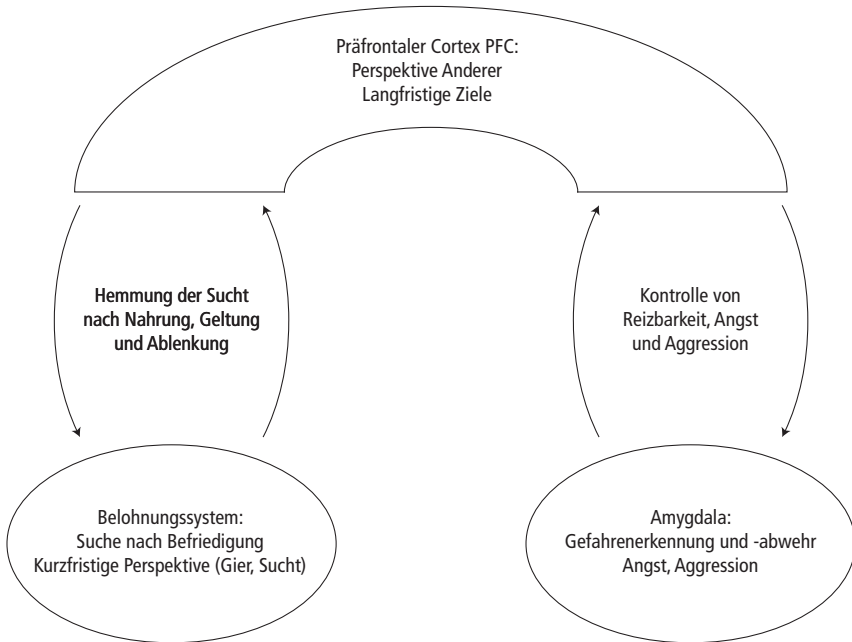
1. Muße-relevante neurobiologische Konstruktionsmerkmale des Gehirns

Unabhängig davon, ob wir Muße alleine oder in Gemeinschaft erleben, setzt sie ein erlebendes Subjekt voraus. Insofern hat die Muße einen biologischen Ort, auch wenn sie auf diesen nicht reduziert, durch einen biologischen Ort nicht erklärt werden kann. Die Muße ist eine Sache des erlebenden Subjekts und seines Seelen- und Geisteszustandes. Doch dieses Subjekt sieht sich auch und besonders dann, wenn wir die Muße suchen, dem eigenen Körper und den von ihm ausgehenden Impulsen gegenübergestellt. Von Sigmund Freud stammt der luzide Gedanke, dass der eigene Körper vom erlebenden Subjekt – zumindest manchmal – wie ein Teil der äußeren Realität wahrgenommen wird. Jede Person muss, wie ich schon sagte, zwischen ihren seelischen, geistigen und biologischen – also

² Joachim Bauer, *Warum ich fühle was du fühlst – Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, München 2006; Joachim Bauer, *Prinzip Menschlichkeit – Warum wir von Natur aus kooperieren*, München 2008; Joachim Bauer, *Schmerzgrenze – Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt*, München 2013.

³ Joachim Bauer, *Das Gedächtnis des Körpers – Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*, München 2013.

Abb. 1: Schematische Darstellung des Zusammenspiels zwischen zwei neurobiologischen Systemen: Bottom-Up-System (Belohnungssystem, Aggressionssystem) einerseits und dem im Stirnhirn (präfrontaler Cortex) verorteten Top-Down-System



körperlichen – Belangen navigieren. Eine zentrale Bedeutung für dieses Navigieren haben zwei Fundamentalsysteme, mit denen wir uns vertraut machen sollten. Die beiden Fundamentalsysteme sind uns nicht nur aus unserem Erleben gut vertraut, sie haben auch neurobiologische Korrelate, die neurowissenschaftlich inzwischen sehr gut untersucht und die in Abb. 1 schematisch dargestellt sind.

Die beiden genannten Systeme bilden zwei Pole, zwischen denen das Subjekt in uns sozusagen navigieren kann – und muss. Den einen Pol bildet ein evolutionär altes Bottom-Up-System. Dieses System ist der Quell-Ort spontan auftauchender Impulse. Die Impulse zielen im Falle des sogenannten Belohnungssystems auf die Stillung von basalen körperlichen und sozialen Bedürfnissen; im Falle des Angst- und Aggressionssystems geht es um Impulse, die der Gefahrenerkennung und Schmerzabwehr dienen. Soweit dieser eine Pol. Den anderen Pol bildet ein evolutionär jüngerer Top-Down-System. Es ist ein System, zu dem die Fähigkeit des Menschen gehört, längerfristige – anstatt nur kurzfristige – Ziele und Strategien zu favorisieren und zu diesem Zwecke im eigenen Innern

auftauchende Impulse zu reflektieren und zu inhibieren. Die neurobiologische Adresse des Bottom-Up-Systems sind Strukturen des Mittel- und des Stammhirns, die neurobiologischen Korrelate des Top-Down-Systems finden sich im Stirnhirn, im sogenannten Präfrontalen Cortex. Subjektiv können diese beiden Systeme einerseits als impliziter Teil der eigenen Person erlebt werden. Andererseits können sie der über sich selbst reflektierenden Person begegnen, so als wären sie ein Teil der äußeren Realität.

In welcher Beziehung stehen die beiden Fundamentalsysteme zur Muße? Unabhängig davon, ob wir das Bottom-Up-System als einen psychischen oder als einen neurobiologischen Ort betrachten, lässt sich sagen: Es ist der Ort, dem spontane Impulse ihre Herkunft verdanken. Es sind Impulse, die auf die Reduktion von Bedürfnisspannung, also auf Befriedigung zielen. Dazu gehören zum Beispiel Impulse wie der der Nahrungsaufnahme. Für den Menschen ließ sich zeigen, dass zu den Bedürfniszielen, auf die unsere Impulse gerichtet sind, auch die soziale Anerkennung durch andere zu zählen ist. Soziale Verbundenheit ist beim Menschen ein Triebziel. Thomas Insel, einer der weltweit führenden Neurowissenschaftler, ging so weit, als Überschrift eines berühmt gewordenen Übersichtsartikels die Frage zu formulieren, ob der Wunsch des Menschen nach sozialer Verbundenheit vielleicht so etwas wie eine Suchtkrankheit sei („Is social attachment an addictive disorder?“). Dies bedeutet – dies sei nur am Rande angemerkt – natürlich keineswegs, dass der Mensch „gut“ sei. Eher im Gegenteil, Menschen sind bekanntlich manchmal bereit, alles – auch Böses – zu tun, um ihre Triebziele zu erreichen.

Was hat dies alles mit der Muße zu tun? Anzunehmen ist, dass ein subjektiv sehr stark erlebter Bedürfnisdruck – also zum Beispiel starker Hunger oder krasse, ungewollte Einsamkeit – Impulse verstärken wird, die auf die Behebung des jeweiligen Mangels zielen. Ein Zustand der Muße ist dann, wenn uns starke Impulse imperativ treiben, wohl kaum möglich. Auch materielle Armut zum Beispiel ist daher ein Feind der Muße. Warum es fortwährende materielle Übersättigung vermutlich ebenso ist⁴, darauf werde ich später noch zurückkommen. Untersuchungen zeigen, dass nicht nur physischer Schmerz das Angst- und Aggressionssystem anspricht, sondern auch soziale Ausgrenzung oder Zurückweisung. Wenn das Angst- und Aggressionssystem stark aktiviert wird, wird es starke, imperative Impulse hervorbringen, die darauf gerichtet sind, den Schmerz zu beseitigen. Daher sind auch Schmerzen oder soziale Isolation als Feinde der Muße anzusehen.

Richten wir den Blick jetzt auf das Top-Down-System: Schlecht mit einem Zustand der Muße vereinbar sein dürfte ein überstrenghes, das eigene Innere überkontrollierende, jeden spontanen Impuls verbietende Top-Down-System.

⁴ Vgl. dazu den Aufsatz von Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“, in diesem Band.

Wer alle seine Kräfte damit verbrauchen muss, seine Bottom-Up-Impulse ständig und radikal zu reglementieren, dürfte es schwer haben, Muße zu erleben. Beim völligen Ausfall des Top-Down-Systems wird sich allerdings *auch* keine Muße einstellen, weil das Top-Down-System – es hat, wie erwähnt, seinen neurobiologischen Sitz im Stirnhirn – nicht nur der neurobiologische Ort der Fähigkeit zur Reflexion und Inhibition ist, sondern auch die Grundlage dafür, dass wir überhaupt Gedanken entwickeln können, die über den Zeithorizont einer akuten Situation hinausreichen. Begünstigend für das Erleben von Muße dürfte, wenn wir uns die beiden Fundamentalsysteme nochmals anschauen, also ein Zustand nahe an der sogenannten Homöostase sein, das heißt ein Zustand nahe am Zustand der Befriedigung. Am besten dürfte eine Einstellung knapp unterhalb der Sättigung sein, da ein solcher Zustand die vegetativen Bedürfnisse in den Hintergrund treten lässt, ohne dass eine vollständige Sättigung des Körpers die Tätigkeit des Geistes lähmt.

Ich möchte später, im dritten und letzten Teil meines Beitrages auf die beiden dargestellten Fundamentalsysteme zurückkommen und dann reflektieren, wie gesellschaftliche Einflüsse sozusagen auf dieser Klaviatur spielen, und welche Herausforderungen sich dadurch für die Selbststeuerung der Person – und für ihre Suche nach Muße – ergeben. Zuvor möchte ich jedoch im zweiten Teil meines Beitrages Ergebnisse einer empirischen Untersuchung vorstellen. Wir haben im Rahmen einer repräsentativen Befragung von über 2.500 Personen erkundet, wie in unserer Gesellschaft lebende Menschen zwischen den beiden dargestellten Fundamentalsystemen navigieren. Ich bin weit davon entfernt, die Ergebnisse dieser Untersuchung und ihre Aussagekraft zu überschätzen. Die Ergebnisse geben lediglich wieder, wie in unseren Breiten lebende Menschen ihre Situation vor dem Hintergrund des Navigationsfeldes, das ich dargestellt habe, subjektiv erleben.

2. Eine empirische, repräsentative Untersuchung zur Selbststeuerung im Alltag

Um approximativ zu erkunden, inwieweit Menschen überhaupt die Notwendigkeit sehen, im oben genannten Sinne im Leben navigieren zu müssen, haben wir einem repräsentativen Sample von über 2.500 Personen die folgenden Fragen vorlegen lassen (Abb. 2): „Sollte man es mit Grundsätzen nicht immer so ernst nehmen, also eher locker leben? – Oder sollte man sich bemühen, sich bei der Lebensführung an bestimmte eigene Grundsätze zu halten?“ Dass man sich bemühen sollte, sich bei der Lebensführung an bestimmte eigene Grundsätze zu halten, wurde nur von etwas mehr als 50% der Gesamtpopulation mit Ja beantwortet. Der Anteil derer, die diese Frage bejahen, liegt bei Jüngeren deutlich unter, bei Älteren deutlich über diesem Durchschnittswert.

Abb. 2: Ergebnisse einer repräsentativen Befragung von > 2.500 Personen, ob man sich bemühen sollte, sich bei der Lebensführung an bestimmte eigene Grundsätze zu halten.

„Sollte man es mit Grundsätzen nicht immer so ernst nehmen, also eher locker leben? – Oder sollte man sich bemühen, sich bei der Lebensführung an bestimmte eigene Grundsätze zu halten?“

„Man sollte sich bemühen, sich an eigene Grundsätze zu halten.“

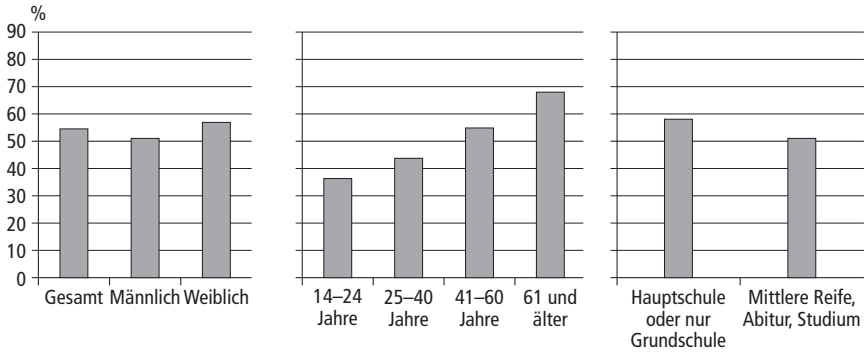
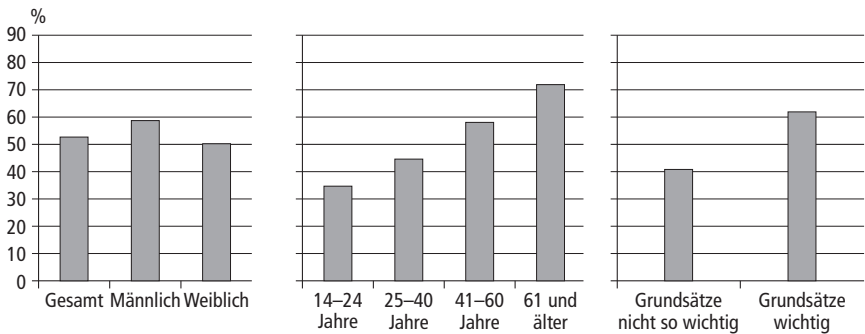


Abb. 3: Ergebnisse einer repräsentativen Befragung von > 2.500 Personen, inwieweit es Menschen im Alltag gelingt, Verlockungen zu widerstehen und eigenen Vorsätzen zu folgen

„Wie gut gelingt es Ihnen im Alltag, kurzfristigen Verlockungen zu widerstehen und ihren längerfristigen guten Vorsätzen treu zu bleiben?“

Es gelingt mir „meistens“ oder „immer“.



Um einen approximativen Eindruck davon zu gewinnen, wie Menschen in ihrem Alltag zwischen den beiden genannten Fundamentalsystemen – also zwischen Bottom-Up- und Top-Down-System – navigieren, haben wir die Frage gestellt (Abb. 3): „Wie gut gelingt es Ihnen im Alltag, kurzfristigen Verlockungen zu widerstehen und ihren längerfristigen guten Vorsätzen treu zu bleiben?“. Dass ihnen dies „meistens“ oder „immer“ gelinge, haben wiederum etwas mehr als 50 % der Gesamtpopulation angegeben, auch hier wieder mit einem Anstieg entlang dem Lebensalter. Interessant war, dass dieser Prozentsatz bei Menschen mit nur geringem Einkommen deutlich niedriger war als bei Personen mit mittlerem Einkommen. Ein sehr deutlicher Unterschied zeigte sich auch zwischen denjenigen, die die Frage, ob man überhaupt nach eigenen Grundsätzen leben solle, bejaht bzw. verneint hatten. Wer erst gar nicht der Meinung war, dass man im Leben navigieren müsse, hatte offenbar auch deutlich weniger Erfolg bei dem Bemühen, eigenen Grundsätzen gerecht zu werden.

Schließlich haben wir dann noch gefragt (Abb. 4): „Was sind die Gründe, die Sie abhalten, im Alltag das zu tun, was Sie selbst eigentlich für richtig halten?“ Die dazu gegebenen Antworten betrafen überwiegend Bereiche, von denen –

Abb. 4: Ergebnisse einer repräsentativen Befragung von > 2.500 Personen, was Menschen im Alltag abhält, das zu tun, was sie selbst eigentlich für richtig halten

„Was sind die Gründe, die Sie abhalten, im Alltag das zu tun, was Sie selbst eigentlich für richtig halten?“

Durch folgende Dinge lasse ich mich *manchmal* oder *oft* abhalten ...

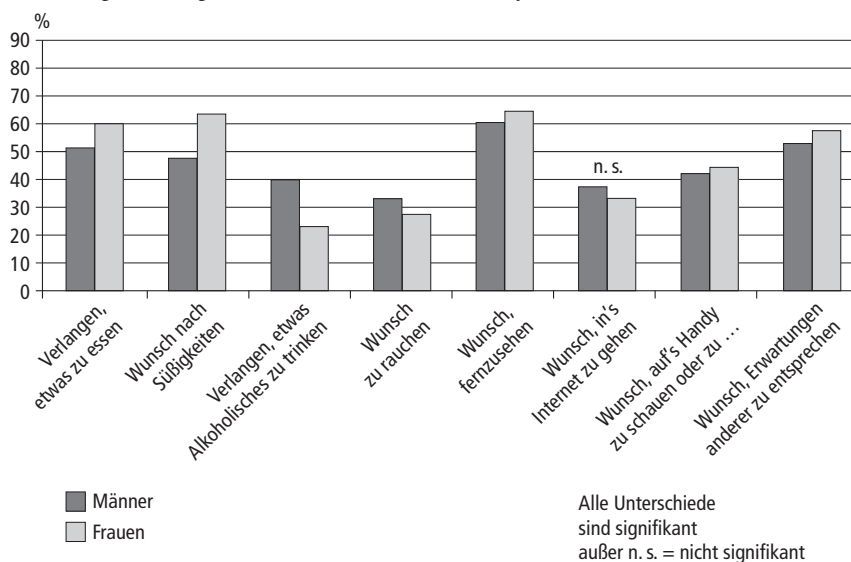
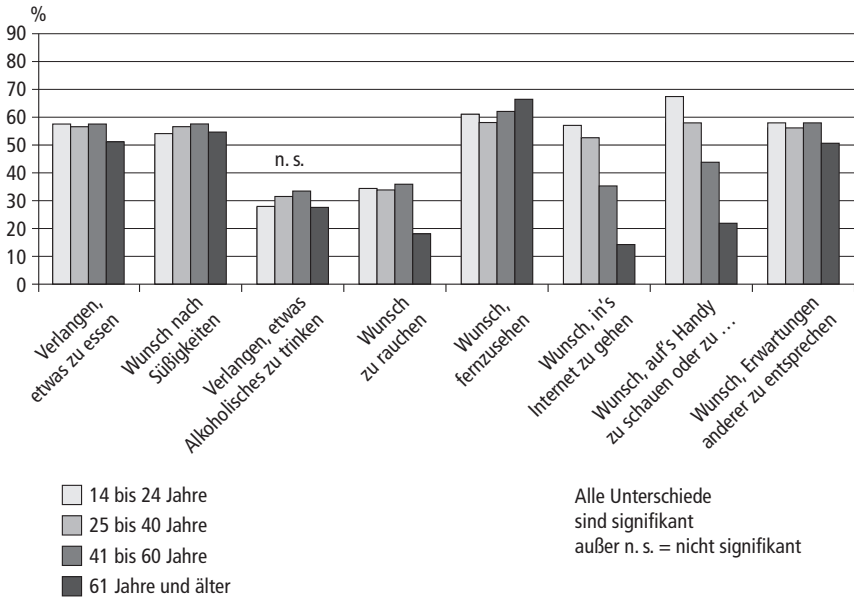


Abb. 5: Ergebnisse einer repräsentativen Befragung von > 2.500 Personen, was Menschen im Alltag abhält, das zu tun, was sie selbst eigentlich für richtig halten, aufgeschlüsselt nach Altersstufen

„Was sind die Gründe, die Sie abhalten, im Alltag das zu tun, was Sie selbst eigentlich für richtig halten?“

Durch folgende Dinge lasse ich mich *manchmal* oder *oft* abhalten ...



neurowissenschaftlich betrachtet – bestens belegt ist, dass sie über ein Suchtpotential verfügen und im Menschen das Bottom-Up-System ansprechen. Einen besonderen Fall stellt der angegebene Verhinderungsgrund „Der Wunsch den Wünschen anderer zu entsprechen“ dar. Dahinter ist nicht nur der dem Bottom-Up-System zuzuschreibende Wunsch nach sozialer Verbundenheit zu vermuten, sondern auch der auf das Top-Down-System aus der sozialen Umwelt einwirkende soziale Anpassungsdruck. Auch bei den Hinderungsgründen zeigen sich einige interessante Altersunterschiede (Abb. 5). Dies macht den großen Einfluss deutlich, den soziale und kulturelle Faktoren auf die Art und Weise haben, wie wir als Individuen zwischen den seelischen, geistigen und biologischen Belangen der eigenen Person navigieren.

3. Muße-Kompetenz als Ergebnis eines Wechselspiels zwischen individuellen und sozialen Einflussfaktoren

Ich möchte abschließend nun nochmals einen Blick auf die beiden Fundamentalsysteme werfen (Abb. 1), von denen eingangs die Rede war: Sie stellen nicht nur zwei Pole dar, zwischen denen wir als Subjekte navigieren. Sie sind zugleich die Klaviatur, auf der zahlreiche gesellschaftliche Einflüsse mitspielen. Soziale beziehungsweise gesellschaftliche Einflussfaktoren adressieren – in vielfältiger Weise – sowohl das Bottom-Up-System als auch das Top-Down-System. Gesellschaftliche Gegebenheiten haben einen gewaltigen Einfluss darauf, ob und wie wir als Person in diesem Feld navigieren können, und diese sozialen Einflussfaktoren entscheiden mit, ob Menschen bei der Suche nach Muße fündig werden können oder nicht. Ich möchte dies – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – an einigen wenigen Punkten konkretisieren.

Konsumangebote an Waren sowie an Lebens- und Genussmitteln adressieren das Bottom-Up-System und aktivieren es auch dann, wenn – biologisch oder medizinisch betrachtet – in einer konkreten Situation gar kein Mangelzustand herrscht. Die Intelligenz des Bottom-Up-Systems ist begrenzt. Dieses System will, wenn ihm keine Zügel angelegt werden, immer etwas haben. Wird es durch entsprechende Angebote ständig angeregt, sozusagen ständig leicht angekitzelt, dann lässt das System der Person keine Ruhe. Es können sich regelrechte Suchtmechanismen – nicht im engeren psychiatrischen, sondern in einem allgemeineren Sinne – entwickeln, die in der Person das Gefühl eines ständigen Mangels erzeugen, obwohl ein solcher gar nicht herrscht. Dies lässt sich – von Akteuren, denen daran gelegen ist, Konsum zu stimulieren – bekanntlich sehr gut ausnützen. Besonders erfolgreich ist die Strategie, zu suggerieren, dass die Erfüllung von bestimmten Konsumwünschen zugleich zu mehr sozialer Verbundenheit führe. Nur als Beispiel: Wer kann sich heute noch Geselligkeit ohne Alkohol vorstellen? Wer auf Werbeplakaten einmal darauf achtet, wird fast überall die Suggestion entdecken, dass der Konsum des angepriesenen Produkts Gemeinschaft herstellt. Wer, derart angekitzelt durch ständige Konsumangebote, in einer Dauersituation eines ständig gefühlten Mangels lebt, wird dementsprechend ständig an eigene Impulse erinnert und mit diesen konfrontiert, die auf die Befriedigung dieses angeblichen Mangels zielen. Der Weg zur Muße ist dann verstellt. Dieser Weg ist natürlich auch dort verstellt, wo nicht nur ein künstlich erzeugter, sozusagen nur ein gefühlter, sondern auch dort wo ein tatsächlicher Mangel herrscht. Soziale Not oder Armut können, wie schon erwähnt, den Weg zur Muße verstellen.

Nicht nur Konsumangebote, auch die heute ubiquitär auf uns einwirkenden medialen Reize sprechen das Bottom-Up-System an. Smartphones adressieren – wie Kokain und andere Suchtstoffe – das Bottom-Up-System. Die modernen Medien versprechen soziale Verbundenheit, von der ich bereits gesagt habe, dass sie – aus Sicht des Bottom-Up-Systems – zum basalen Bedürfnisarsenal des

Menschen zählt. Soziale Verbundenheit ist nichts Schlechtes, im Gegenteil, sie war sozusagen das evolutionäre Erfolgsticket des Menschen. Doch auch sie kann zu einer Sucht werden, nämlich dann, wenn das Bedürfnis nach ihr ständig suggeriert, sozusagen angekitzelt wird, auch wenn an ihr tatsächlich gar kein Mangel besteht. Die modernen Kommunikationsmedien sind dabei, uns in dieser Weise süchtig zu machen, uns sowohl am Arbeitsplatz als auch im Privatleben ständig in Unruhe zu halten und uns den Weg zur Muße zuzustellen. Die Möglichkeit zu Muße ist jedoch nicht nur dann erschwert, wenn Menschen einen nur gefühlten, sondern auch dann, wenn sie einen *tatsächlichen* Mangel an sozialer Verbundenheit erleben. Zwei wichtige Voraussetzungen für ein hinreichendes Maß an sozialer Verbundenheit – und damit für das Erleben von Muße – sind zum einen die Freiheit von sozialer Not, zum anderen ein hinreichendes Maß an Selbstbildung bzw. Reife.

Damit kommen wir zum letzten Punkt meiner Betrachtungen, nämlich zum Einfluss, den soziale bzw. gesellschaftliche Faktoren auf das Top-Down-System haben. Zum Top-Down-System des Menschen gehören die Fähigkeit, vorausschauend zu denken, Pläne zu entwerfen, die Fähigkeit die Perspektive anderer zu berücksichtigen und die Möglichkeit, spontan auftretende, auf umgehende Befriedigung zielende Bottom-Up-Impulse zu reflektieren, zurückzustellen oder zu inhibieren. Diese Kompetenzen sind kein gegen die eigene Person gerichtetes Programm – auch wenn sie sich manchmal dahin entwickeln –, sondern können der mittel- und langfristigen Optimierung von Bedürfnisbefriedigungen dienen. Wie ich schon ausführte, ist der neurobiologische Ort des Top-Down-Systems das Stirnhirn, also ein – evolutionär betrachtet – junger Teil des Gehirns. Im Gegensatz zum Mittelhirn und Stammhirn, der neurobiologischen Heimat des Bottom-Up-Systems, ist das Stirnhirn bei der Geburt des Menschen in einem hochgradig unreifen und noch völlig funktionsuntüchtigen Zustand. In Funktion gebracht wird das Top-Down-System durch einen über viele Jahre gehenden Dialogprozess, den wir „Erziehung“, „Ausbildung“ und „Bildung“ nennen. Nirgendwo wird die biologische Formung des Gehirns durch soziale – und damit auch durch gesellschaftliche – Faktoren so deutlich wie im Falle der Entwicklung des Stirnhirns.

Die Entwicklung der Fähigkeit, vorausschauend denken, planen, handeln und eigene Impulse steuern zu können – die Entwicklung des Stirnhirns also – ist eine entscheidende Voraussetzung für den Zugang des Menschen zur Muße. Ich verwende hier einen erweiterten, nicht auf unsere Schul-Curricula eingegengten Bildungsbegriff. Bildung im erweiterten Sinne bedeutet, die Kompetenzen erwerben zu können, sich in einer jeweils gegebenen Umwelt gut zurechtzufinden, sich kreativ betätigen und eine soziale Identität entwickeln zu können. Bildung in diesem Sinne kann auch ein in einem afrikanischen Dorf lebendes Mädchen entwickeln. Menschen, die keinen Zugang zu einem hinreichenden Maß an Bildung hatten oder haben, haben daher auch keinen Zugang zur Muße. Welchen

Zugang Menschen zu Bildungschancen haben, entscheidet sich nicht so sehr am Willen des einzelnen Kindes oder jungen Menschen, sondern ist primär eine gesellschaftliche Frage.

Mit der Frage des Zugangs zu Bildungschancen ist die Bedeutung der Gesellschaft für die Möglichkeiten des Einzelnen, Muße zu erfahren, jedoch noch nicht erschöpft. Gesellschaftliche Faktoren üben ihren Einfluss auch dann weiter aus, wenn die Entwicklung des Top-Down-Systems abgeschlossen ist. Sie spielen dann auf diesem System wie auf einer Klaviatur. Die vonseiten der Gesellschaft an die einzelne Person herangetragenen Erwartungen, sich nützlich zu machen, zu arbeiten, dies unter Zeitvorgaben zu tun und sich – ganz allgemein – anzupassen, hätten keinen Adressaten, wenn es das Top-Down-System nicht gäbe. Moderne Gesellschaften sprechen dieses System heute – fast überall in der Welt – nicht nur intensiv an. Sie zwingen diesem System ein Maß an Aktivität auf, das den Einzelnen immer mehr zwingt, vitale Bedürfnisse zurückzudrängen – vor allem den Wunsch nach Ruhe, Entspannung und Erholung, in unteren sozialen Schichten und in armen Ländern sogar das Bedürfnis nach einer hinreichenden Existenzsicherung. Und schließlich gibt es auch hier den Mechanismus der suggestiven Beeinflussung des Systems, des „Ankitzelns“, wie ich es genannt habe. Die Suggestion besteht hier darin, dass wir uns durch Arbeit ständig nützlich machen und uns durch sie für unser Dasein ständig rechtfertigen müssten. Dieser Mechanismus steht hinter dem, was wir in unseren westlichen Ländern weit verbreitet antreffen, nämlich der Arbeitssucht.

4. Zusammenfassung

Die Fähigkeit des Menschen zur Selbststeuerung ist nicht nur gefragt bei der Suche nach einer Balance zwischen den personalen und sozialen Belangen des Lebens. Der menschlichen Selbststeuerung stellt sich darüber hinaus auch die Aufgabe, seelische, geistige und biologische Belange innerhalb der eigenen Person auszubalancieren und miteinander in Einklang zu halten. Die Herausforderung einer gelingenden Navigation stellt sich dem Einzelnen in einem Feld, welches – psychologisch und neurobiologisch betrachtet – von zwei Fundamentalsystemen abgesteckt wird.

Einem Bottom-Up wirkenden, auf umgehende Bedürfnisbefriedigung und Affektabfuhr zielenden System steht ein Top-Down-System gegenüber, welches den Menschen befähigt, innezuhalten, zu reflektieren, die Perspektive anderer zu berücksichtigen und eigene Impulse zu moderieren oder zu inhibieren. Beide Systeme sind muße-relevant. Zugang zu Muße zu finden, erfordert die Fähigkeit der Person, sich selbst zu steuern, was konkret heißt, zwischen den beiden inneren Systemen eine Balance zu finden. Ohne eine solche Balance lässt sich kein Zugang zur Muße finden. Ein das Muße-Erleben in besonderer Weise begünstigt

tigender Zustand ist dann gegeben, wenn von beiden Systemen keine imperativen Impulse ausgehen, sondern wenn sie in einer spielerischen Balance gehalten werden können. Optimal für die Entfaltung von Muße dürfte – mit Blick auf das Bottom-Up-System – ein Zustand knapp unterhalb der Sättigung sein.

Beide genannten Systeme sind nicht statisch, sondern werden von sozialen und gesellschaftlichen Einflussfaktoren fortlaufend adressiert, geformt und verändert. Dies bedeutet, dass gesellschaftliche Faktoren einen wesentlichen Einfluss auf die Fähigkeit der Selbststeuerung und damit auch auf die Fähigkeit einer Person haben, sich Zugang zu den Möglichkeiten der Muße zu verschaffen. Gesellschaftliche Faktoren, die sich negativ auf die Fähigkeit zur Selbststeuerung und auf das Erleben von Muße auswirken, sind zum einen Armut und ein mangelnder Zugang zu Bildungschancen. Ein weiteres Muße-Hindernis sind zu hohe, vonseiten der Gesellschaft an den Einzelnen adressierte Leistungsansprüche, insbesondere ein hoher Arbeits- und Zeitdruck. Schließlich können weitere Bedingungen unserer modernen Gesellschaften – vor allem die ständige Exposition gegenüber Konsumangeboten und das fortwährende Eintreffen von medialen Reizen – das Erleben von Muße verhindern.

„inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“

Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im
Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)¹

Linus Möllenbrink

1. Einleitung: Zur Einschätzung des Humanismus als ‚kontemplative‘ oder ‚aktive‘ Bewegung

Der europäische Humanismus ist von Beginn an geprägt von einer Diskussion über die richtige Lebensform.² In Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* zeigt er sich dabei in der Wahrnehmung der Forschung gewissermaßen als ‚entzweite‘ Bewegung. Einerseits ist von einer Aufwertung der kontemplativen Lebensweise im Humanismus die Rede, deren Grundlage Petrarca's Traktat *De vita solitaria* gebildet habe.³ Petrarca beantwortet

¹ Den Anstoß für die vorliegenden Überlegungen verdanke ich einem Vortrag von Burkhard Hasebrink (Freiburg i.Br.), gehalten im Rahmen des Internationalen Kolloquiums „Muße und Müßiggang im Mittelalter“, das vom 16.–17. Oktober 2013 in Freiburg i.Br. stattfand.

² Vgl. Dieter Mertens, „Der Preis der Patronage. Humanismus und Höfe“, in: Thomas Maissen / Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 125–154, hier 141. Während die Verhältnisse für den italienischen Renaissance-Humanismus einigermaßen gut erforscht sind, stellt der frühneuzeitliche Diskurs im deutschen Sprachraum immer noch ein Forschungsdesiderat dar. Eine Ausnahme bildet Victoria Hohenadel, „Otium und contemplatio. Reform aus dem Geist der Antike“, in: Franz Xaver Bischof / Martin Thurner (Hg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 56), Berlin 2013, 275–290.

³ Im Folgenden zitiert nach Francesco Petrarca, *De vita solitaria. Buch I*, Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar von Karl A. E. Enenkel (Leidse romanistische reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden, Bd. 24), Leiden / New York / Kopenhagen u. a. 1990. Siehe neben Enenkels ausführlichem Kommentar ders., „Die humanistische *vita activa* / *vita contemplativa*-Diskussion: Francesco Petrarca's *De vita solitaria*“, in: Rhoda Schnur / Ann Moss / Philip Dust u. a. (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies, Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (Medieval and Renaissance Texts and Studies, Bd. 120), Binghamton, NY 1994, 249–257; Eugenio N. Frongia, „Creative Leisure and Personal Freedom. The Case for Scholarship in Petrarca's Writings“, in: Gian Paolo Biasin / Albert N. Mancini / Nicolas J. Perella (Hg.), *Studies in the Italian Renaissance. Essays in Memory of Arnolfo B. Ferruolo* (Studi e testi di bibliologia e critica letteraria, Bd. 12), Neapel 1985, 67–85; Dominique Constantini, „Apologia dell'otium e tradizione del lavoro nelle opere latine del Petrarca“, in: Luisa Secchi Tarugi (Hg.), *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale* (Chianciano-Pienza, 19–22 luglio

darin die Frage nach dem guten Leben, indem er in Anknüpfung an antike Traditionen⁴ das Konzept eines der *vita contemplativa* gewidmeten Lebens auf dem Land propagiert, dessen Ruhe und Abgeschlossenheit die Voraussetzung für literarische Beschäftigung bieten. Welchen Einfluss das von Petrarca vermittelte Lebensmodell auch nördlich der Alpen hatte, zeigt das Beispiel Jakob Wimpfeling. In einem Brief von 1507 berichtet der bekannte Humanist, wie ihn nach der Lektüre von *De vita solitaria* der Wunsch überkommen habe, seine Ämter in Speyer hinzuwerfen und sich mit einigen Freunden in die Einsamkeit eines kontemplativen Lebens zurückzuziehen.⁵ Hier wird deutlich, welche konkrete biographische Relevanz der Frage nach der richtigen Lebensform von den Intellektuellen der Zeit um 1500 zugeschrieben wurde.

Ein Leben in Ruhe und Abgeschlossenheit erscheint bei Petrarca gewissermaßen als Voraussetzung für humanistische Gelehrsamkeit. Das verwundert nicht, gilt doch schon das Konzept der *vita contemplativa* an sich als ‚Erfindung‘ der Intellektuellen.⁶ Wer käme also besser für eine solche geistige Lebensform infrage

2004) (Quaderni della Rassegna, Bd. 46), Florenz 2006, 94–107; Julia Conaway Bondanella, „Petrarch's Rereading of *Otium* in *De vita solitaria*“, in: *Comparative Literature* 60 (2008), 14–28; Paolo Cherchi, „Il *De vita solitaria* de Petrarca: un nuovo modello di *otium cristiano*“, in: Francesca Cappelletti / Paola Zanardi (Hg.), *Le tentazioni dell'ermitage. Ideali ascetici e invenzioni architettoniche dal Medioevo all'Illuminismo*, Mailand 2011, 31–52.

⁴ Zu den antiken Quellen der *vita solitaria* etwa Giuseppe Mazzotta, *The Worlds of Petrarch* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, Bd. 14), Durham, NC 1993; Dennis Dutschke, „Solitary lives and texts in the making of the *De vita solitaria*“, in: *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Bd. 1, Mailand 2000, 147–167.

⁵ Im Brief an Johannes von Hengweiler vom 01. Juli 1507 heißt es: „Dum olim, carissime frater, Franciscum Petrarcam *De vita solitaria* iterum atque iterum relegissem, invasit me grande fastidium pristinae vitae ac popularis frequentiae cepitque me mirificus ardor solitudinis, qui in dies augebatur, ubi praestantes quosdam viros et mihi amicissimos ad idem vivendi genus aspirare cognovi“. Zitiert nach Jakob Wimpfeling, *Briefwechsel*, Jacobi Wimpfelingi opera selecta, Bd. 3, eing., komm. u. hg. v. Otto Herding u. Dieter Mertens, München 1990, Nr. 229, Teilbd. 2, 593–595, 594. („Als ich vor Zeiten, mein liebster Bruder, Francesco Petrarca's *De vita solitaria* wieder und wieder gelesen hatte, drang in mich eine große Abneigung gegenüber meinem vorherigen Leben und den Menschenmassen und mich ergriff eine wunderbare Begeisterung für die Einsamkeit, die von Tag zu Tag größer wurde, sobald ich erfahren hatte, dass einige vorzügliche und mir sehr eng befreundete Männer nach der gleichen Lebensweise trachteten.“) [Übersetzungen lateinischer Zitate, soweit nicht anders angegeben, L. M.; für seine Hinweise danke ich Stefan Tilg (Freiburg i.Br.)]. Zu dem Vorhaben äußert sich Wimpfeling ebenfalls rückschauend in seiner *Expurgatio*, vgl. im Druck Wien: Hieronymus Vietor und Johann Singriener d. Ä. 1514 (VD 16 I 523), fol. M^r. Siehe auch das Vorwort in der Ausgabe von Herding / Mertens, Teilbd. 1, 58 f. sowie Dieter Mertens, „Wimpfeling, Jakob“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 2, Berlin / Boston 2013, 1289–1375, hier 1293.

⁶ Vgl. Paul Oskar Kristeller, „The active and contemplative life in Renaissance Humanism“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 133–152, 134: „The very concept of the contemplative life, and the entire distinction between theory and practice, let alone the claim that the theoretical life is equal or superior to the practical life, is of course an invention of the intellectuals.“

als die gelehrten Humanisten?⁷ Die humanistische Vorliebe für die Kontemplation wird dabei oftmals zusammengedacht mit der Idee einer Aufwertung der Muße in der Renaissance, die Birgit Studt folgendermaßen beschreibt:

Im Rückgriff auf das klassische *otium*, das einen Wert in sich hatte, als eine besondere Form von Arbeit galt und neue Werte hervorbringen konnte, hat der Humanismus eine grundsätzliche Neubewertung der mittelalterlichen, ethisch negativ besetzten Vorstellung von *otium* als *acedia* vorgenommen [...].⁸

Diese Neubewertung von *otium* habe die Voraussetzung für das „neue Konzept gelehrter und schriftstellerischer Existenz“⁹ gebildet. Virginia Krause sieht in der frühneuzeitlichen „redefinition of leisure“ eine zentrale Station in der Entwicklung moderner Vorstellungen von Muße. In der Renaissance sei *otium* säkularisiert und von religiösen Lebensformen auf den Humanismus übertragen worden.¹⁰

⁷ Vgl. Virginia Krause, *Idle Pursuits. Literature and Oisiveté in the French Renaissance*, Newark, DE/London 2003, 21: „Closely bound up with humanist ideals, idleness was at the heart of the Fourth Estate’s self-definition, for it was literally and conceptually *scholae* that gave rise to scholarly.“

⁸ Birgit Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*. Der geplagte Alltag des Hofliteraten“, in: Werner Paravicini (Hg.), *Alltag bei Hofe. 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ansbach 28. Februar bis 1. März 1992* (Residenzenforschung, Bd. 5), Sigmaringen 1995, 113–136, 121. – In der christlichen Tradition wird im Zusammenhang mit *acedia* vor allem *otiositas* erwähnt, das als Aspekt der *acedia* gilt. Das Verhältnis von *otium* und *acedia* scheint dagegen vielschichtiger zu sein; es ist bislang kaum systematisch erforscht, vgl. etwa Siegfried Wenzel, „*Acedia* 700–1200“, in: *Traditio* 22 (1966), 73–102, bes. 91, 102. Zur *acedia* im Mittelalter auch Henrike Manuwald, „*Ich hân gehört unde gelesen, man sol ungerne müezec wesen*. Spuren der *acedia*-Tradition im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklære“, in: Christian Schneider/Peter Schmidt/Jakub Šimek (Hg.), *800 Jahre Welscher Gast* (Materiale Textkulturen), Heidelberg 2017 (im Druck). Im Sinne von Studt spricht auch Werner Post, allerdings in vereinfachender Nebeneinanderstellung von *otium* und *otiositas*, von einer Neubewertung des Verhältnisses von *otium* und *acedia* im Humanismus: „Bei den italienischen Humanisten erlebt nun das antike Ideal der Muße, *otium*, eine Renaissance. Das war dem Mittelalter fremd, *otiositas* galt ja als gravierende Töchterstunde der *Acedia*“ (*Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde* [Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 12], Freiburg i.Br./Basel/Wien 2011, 75). *Acedia* umfasst aber nicht nur Faulheit oder Müßiggang, sondern auch Ruhelosigkeit (*inquietudo*) und kann in diesem Sinne gerade die Ruhe (*quies, tranquillitas*) der Kontemplation verhindern, vgl. Wenzel, „*Acedia* 700–1200“, 91.

⁹ Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 120. Zur zentralen Stellung von *otium* im Humanismus auch Leonid M. Batkin, *Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps*, aus dem russischen Manuskript von Irene Faix, Dresden 1979, 110f.

¹⁰ Vgl. Krause, *Idle Pursuits*, 23 (Zitat) und Kap. 2: *Work in Idleness in the Fourth Estate*, 56–85. Zur Säkularisierung der *vita contemplativa* auch David Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*, Bielefeld 2013, der etwa in Bezug auf Petrarca’s Modell von einer „Übersetzung der christlich grundierten Lebensform in den Bereich der Dichtung und der Wissenschaft“ (234) spricht. Auch Peter Burke beobachtet im Kontext einer grundsätzlichen „Invention of Leisure“ in der Frühen Neuzeit eine Neubewertung von *otium* im Humanismus, im Zuge derer es von der monastischen Kontemplation auf das humanistische Studium übertragen werde, vgl. Peter Burke,

Dieser Erzählung von der ‚Neubestimmung der Muße‘ in der Renaissance steht allerdings eine andere gegenüber.¹¹ Schaut man etwa in einschlägige Überblicksartikel zum Stichwort ‚Muße‘, so begegnen einem Formulierungen, die in eine entgegengesetzte Richtung weisen: „Mit der Neuzeit beginnt die Arbeit, der Muße den Rang abzulaufen“¹² liest man etwa in der *Theologischen Realenzyklopädie*. Diese Abwertung der Muße wird wiederum in Verbindung gebracht mit der Vorstellung einer ‚frühneuzeitlichen Wende‘ von der *vita contemplativa* zur *vita activa*.¹³ Als ursächlich für diesen Wandel der Lebensformen, der zur Aufwertung der Arbeit geführt habe¹⁴, werden die ‚reformatorische Arbeitsethik‘, die Vorstellung von Arbeit als Gottesdienst sowie die frühkapitalistische Wertschätzung von Handwerk und Handel angesehen.¹⁵ Es ist eine verbreitete Meinung,

„The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, in: *Past & Present* 146 (1995), 136–150; dazu die Kritik von Joan-Lluís Marfany, „Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, in: *Past & Present* 156 (1997), 174–191.

¹¹ Man wird die Diskrepanzen kaum allein dadurch aus dem Weg räumen können, Petrarca's Hinwendung zur *vita contemplativa* als Rückbezug auf mittelalterliche Positionen zu charakterisieren, vgl. Hanan Yoran, „Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology“, in: *History and Theory* 46 (2007), 326–344, 328.

¹² Jutta Krauß-Siemann, „Muße“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller, Bd. 23, Berlin / New York 1994, 495–497, 495. Ähnlich bereits N. Martin, „Muße“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Bd. 6, Darmstadt 1984, 257–260, 258: „Mit der Neuzeit beginnt dann die M[uße] ihren Vorrang [...] an die Arbeit abzugeben.“

¹³ Vgl. etwa Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16 (2007), 15–25. Auch Kaldewey spricht von der Renaissance als „Renaissance der ‚vita activa‘“ (Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit*, 229), die er als Bruch mit dem mittelalterlichen Lebensformen-Diskurs versteht. In der Frühen Neuzeit sei zu beobachten, „wie der im christlichen Denken über ein Jahrtausend unangefochtene Primat der ‚vita contemplativa‘ in Frage gestellt wird und wie die ‚vita activa‘ erneut die Wertschätzung erfährt, die ihr zuletzt in der römischen Antike zuteil geworden war.“ (ebd., 230). Vgl. auch Paul A. Lombardo, „*Vita activa* versus *Vita contemplativa* in Petrarch and Salutati“, in: *Italica* 59 (1982), 83–92, der weniger von einem Bruch als von einem anhaltenden, kontinuierlichen Wandel ausgeht.

¹⁴ Diese Aufwertung zeige sich auch im semantischen Wandel des Wortes ‚Arbeit‘, das seine mittelalterliche negativ-passive Konnotation verliere und aufgewertet werde; vgl. dazu Sabine Heimann, „Zum Begriff der menschlichen Arbeit bei Sebastian Brant und Thomas Murner. Ein lexikologischer Beitrag zur Begriffsgeschichte“, in: Rudolf Grosse (Hg.), *Untersuchungen zur Pragmatik und Semantik von Texten aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts* (Linguistische Studien. Reihe A: Arbeitsberichte, Bd. 168), Berlin 1987, 105–144; dies., *Begriff und Wertschätzung der menschlichen Arbeit bei Sebastian Brant und Thomas Murner. Ein Beitrag zur Bestimmung des historischen Standortes der Autoren hinsichtlich ihres Verhältnisses zur frühbürgerlichen Entwicklung in Deutschland an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, Bd. 225), Stuttgart 1990.

¹⁵ Grundlegend Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1920; dazu etwa Krause, *Idle Pursuits*, 19. Gerade in Bezug auf den Humanismus wird in diesem Zusammenhang immer wieder auf antimonastische Argumentationsmuster hingewiesen. Zur durchaus ambivalenten und uneinheitlichen Position der Humanisten gegenüber dem Mönchtum etwa Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, 651–682. – Eine parallele Aufwertung der *vita activa* lässt sich auch innerhalb religiöser Lebens-

der Humanismus habe als laikale Bewegung die Speerspitze dieser Entwicklung modernen Denkens gebildet.¹⁶ Entscheidende Impulse sollen dabei von Florenz und dem sogenannten ‚bürgerlichen Humanismus‘ ausgegangen sein.¹⁷ Als einer der entschiedensten Vertreter des aktiven Lebens gilt Coluccio Salutati, dessen Wiederentdeckung von Ciceros *Epistolae familiares* im Jahr 1392 den humanistischen Diskurs der Lebensformen wesentlich beeinflusst habe.¹⁸ Sein Traktat *De vita associabili et operativa* – von dem freilich nur der Titel erhalten ist – stellt für Hans Baron geradezu den Gegenpart zu Petrarcas *De vita solitaria* dar.¹⁹

Tatsächlich lässt sich eine Hinwendung zum aktiven Leben in den Biographien zahlreicher Humanisten erkennen. So meint Krause zurecht: „Few indeed are those who can claim to work as hard as renaissance humanists.“²⁰ Ein hervorragendes Beispiel für diese Wahrnehmung der Humanisten als Vorläufer und Wegbereiter moderner *workaholics*²¹ bietet der rastlose Jurist, Professor, Autor, Publizist und spätere Straßburger Kanzler Sebastian Brant.²² Aber auch

formen erkennen. Ihr entspricht etwa der Wandel ‚von der Kontemplation zum Apostolat‘ im Mönchtum des 15. Jahrhunderts, vgl. dazu Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil*, 3. Aufl., Freiburg i.Br 1977, 115; Dieter Mertens, *Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1181–1465)* (Studien zur Germania Sacra, Bd. 13), Göttingen 1975, 207–217. Für die franziskanische Hagiographie des 15. Jahrhunderts wurde sie beschrieben von Daniele Solvi, „Predicazione e santità nell’agiografia osservante“, in: Fulvia Serpico (Hg.), *San Giacomo della Marca e l’altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*. *Atti del Convegno Internazionale di Studi, Montepandone, 24–25 novembre 2006*, Florenz 2007, 67–83.

¹⁶ Vgl. Kristeller, „The active and contemplative life“, 139, 146.

¹⁷ Der Begriff des „civic humanism“ stammt von Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, revised one-volume edition, Princeton, NJ 1966 (zuerst 1955); kritisch dazu Kristeller, „The active and contemplative life“, 141–143; zuletzt auch Yorán, „Florentine Civic Humanism“.

¹⁸ Vgl. Hans Baron, „The Humanistic Reevaluation of the *Vita activa* in Italy and North of the Alps“, in: Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Bd. 2, Princeton, NJ 1988, 55–72, bes. 55 f.; Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 121, Anm. 36 mit weiterer Literatur.

¹⁹ Vgl. Baron, *The Crisis*, 106. Außer der Ankündigung Salutatis in einem Brief an Giovanni Boccaccio vom 21. Januar 1372 (*Epistolario di Coluccio Salutati*. A cura di Francesco Novati [Fonti per la storia d’Italia, Bd. 15], Bd. 1, Rom 1891, Nr. 3,9, 156) ist keine Spur des Traktats erhalten. Zu Salutati neben Baron, *The Crisis*, 104–120 und Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 662–674 vor allem Victoria Kahn, „Coluccio Salutati on the active and contemplative lives“, in: Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation*, 153–179.

²⁰ Krause, *Idle Pursuits*, 56.

²¹ Krause, *Idle Pursuits*, 57.

²² Vgl. einführend Joachim Knappe, „Brant, Sebastian“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, Berlin / New York 2008, 247–283, bes. 247–251 und besonders zu Brants juristischer Tätigkeit ders., *Dichtung, Recht und Freiheit. Studien zu Leben und Werk Sebastian Brants 1457–1521* (Saecula spiritalia, Bd. 23), Baden-Baden 1992. Die juristische Beschäftigung Brants stellt auch Johann Bergmann von Olpe in der Widmungsvorrede zu dessen *Varia Carmina* einer in literarischer wie religiöser Hinsicht kontemplativen Lebensweise gegenüber: „Dignus qui solis musis operam dare, sanctisque lucubrationibus inuigilare & incumbere posset. Cogitur at iuri nimis indulgere, scholisque atque fori strepitus iurgia vana sequi“. Zitiert nach dem Basler

die Dichtung der Humanisten scheint mitunter eine Bevorzugung der *vita activa* zu vermitteln. So ist der Begriff *arbeit* bei Brant durchweg positiv besetzt, die ‚frühneuzeitliche Wende‘ damit offenbar bereits vollzogen.²³ ‚Arbeit‘ ist bei Brant auch die schriftstellerische Tätigkeit. Einen besonders bekannten und viel diskutierten Beleg bietet dafür das 1494 erstmals gedruckte *Narrenschiff*. In der Vorrede beschreibt Brant folgendermaßen sein dichterisches Vorgehen:

Warlich hab jch on arbeit nicht
 So vil narren zûsamen bracht
 Jch hab ettwan gewacht zû nacht
 Do die schlyeffent der jch gedacht
 Oder villicht by spyl vnd win
 Sassent / vnd wenig dochtent myn.²⁴

Das Bild der Nachtarbeit, lateinisch *lucubratio* oder *vigilare et laborare*, ist ein vor allem bei Humanisten beliebter Topos für die *vita activa*.²⁵ In gewisser Weise scheint sich hier eine Gegenposition zu Petrarca abzubilden, wenn gerade nicht

Druck von 1498 (vgl. GW 05068), Exemplar Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Inc II 199, fol. A ij^r, online verfügbar unter <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-ii-199/0003> (abgerufen am 13.01.2017). („Er [Brant], der würdig wäre, seine Tätigkeit nur den Musen und den heiligen durchwachten Nächten widmen zu können, wird freilich allzusehr gezwungen, sich dem Recht hinzugeben und in der Schule sowie im Gericht vergeblichen Rechtsstreitigkeiten zu folgen.“). Für den Hinweis auf die Textstelle danke ich Nikolaus Henkel (Freiburg i.Br.).

²³ Vgl. Heimann, „Zum Begriff der menschlichen Arbeit“; dies., *Begriff und Wertschätzung*. Vgl. dazu etwa Brants *Narrenschiff* von 1494, hier besonders Kap. 97: *von tragkeit vnd fulheit*, etwa vv. 14–16: „Wer müssig gat / der ist der narrst | Die müssig gänden / strofft der her | Vnd gibt der arbeyt lon / vnd ere“. Zitiert nach Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*. Studienausgabe mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494, hg. v. Joachim Knape, Stuttgart 2005, 445. Zum Müßiggang im *Narrenschiff* auch die allerdings etwas schematische Darstellung von Johannes Hartau, „Zur Allegorie des Müßiggangs. Bildquellen für das Motiv des Narrenschiffs bei Sebastian Brant und Hieronymus Bosch“, in: Joost Vander Auwera (Hg.), *Liber Amicorum Raphaël de Smedt*. Bd. 2: *Artium Historia* (Miscellanea Neerlandica, Bd. 23), Löwen 2001, 63–84. Hartau meint, dem *Narrenschiff* liege ein „Begriff des Menschen“ zugrunde, „der den Müßiggang abwertet und die *navigatio vitae* in den Zusammenhang von Arbeit und Leistung stellt. Auf dem Weg zur modernen Leistungsgesellschaft wollten sich die Früh-Humanisten (und Vor-Reformatoren) von den Müßiggängern [...] trennen“ (83 f.).

²⁴ Vorrede, vv. 88–93. Zitiert nach Brant, *Narrenschiff*, 110.

²⁵ Vgl. mit zahlreichen Belegen Manfred Lemmer, „*Ich hab ettwan gewacht zû nacht*. Zum *Narrenschiff*-Prolog, Vers 90“, in: Ernst-Joachim Schmidt (Hg.), *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie. Festschrift für Werner Schröder zum 60. Geburtstag*, Berlin 1974, 357–370. Als Gegenbegriff zu *otium* verwendet auch Johannes Trithemius die Nachtarbeit (*lucubratio*) in einem Brief an Jakob Wimpfeling, in dem er sich über die literarischen Fortschritte desselben erkundigt: „Scire cupimus, quid cuderis noui, neque ocio te languescere credimus neque sine lucubracione continua expendere diem posse uel vnum“. Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Opera selecta, Bd. 3, Nr. 214, Teilbd. 2, 555–559, 559. („Ich möchte wissen, was du Neues schmiedest, da ich weder glaube, dass der Müßiggang [*ocium*] dich erschaffen lässt, noch, dass du auch nur einen Tag ohne ununterbrochene Nachtarbeit verbringen kannst.“) – Anders dagegen die Darstellung der Nachtarbeit in Petrarcas *De vita solitaria* (4,6) im Rückgriff auf Quintilian (*Institutio oratoria* 10,3,25), vgl. dazu den Kommentar Enenkels in Petrarca, *De vita solitaria*, 430 f.

Kontemplation, sondern arbeitsame Tätigkeit zur Grundlage literarischer Beschäftigung wird.

Die zitierte Stelle brachte dem *Narrenschiff* in der Forschung jedenfalls früh und nachhaltig den Vorwurf ein, es sei ohne Muße entstanden und daher nicht als eigentliches Kunstwerk anzusehen. So bezeichnete Friedrich Zarncke den Text in seiner maßgeblichen Ausgabe als „nur eine vom mühseligsten fleisse, von zahllosen nachtwachen zeugende compilation“²⁶; und noch 1959 tadelte Claus Träger, „kein genialer Flug, nicht freie Schöpferkraft hatten das Werk vollbracht, sondern stiller Gelehrtenfleiß.“²⁷ Dass es sich dabei um eine unangemessene Übertragung moderner Autorschaftskonzepte auf einen vormodernen Text handelt, liegt auf der Hand. Es offenbaren sich jedoch darüber hinaus grundlegende Schwierigkeiten, was die Vorstellung von der ‚frühneuzeitlichen Wende‘ angeht. Problematisch ist etwa der Rückschluss vom Begriff der Arbeit auf den der Muße und womöglich überhaupt die oppositionelle Betrachtung der beiden.²⁸ Zwar ist dem antiken Begriff nach ‚Tätigkeit‘ als Abwesenheit von Muße (*ἀ-σχολία*, *negotium*) definiert²⁹, doch wäre erst danach zu fragen, ob diese Gegenüberstellung erstens so einfach ist und sich zweitens auf die Frühe Neuzeit übertragen lässt. Es erscheint daher geboten, genauer auf die Semantiken und Inszenierungen der Muße in den Texten zu schauen. Bereits im *Narrenschiff* zeigt sich etwa, dass *arbeit* zwar als Gegenbegriff zu ‚Müßiggang‘ gebraucht wird, nicht aber zu ‚Muße‘.³⁰

Dieser Sachverhalt verweist auf grundlegende terminologische Probleme beim Sprechen über die Lebensformen. Weder kann von der Arbeit *ex negativo* auf die Muße geschlossen werden, noch muss das lateinische *otium* unbedingt modernen Vorstellungen von Muße entsprechen. Weiterhin kann das Konzept gemeint sein, ohne dass ein entsprechender Ausdruck benutzt wird. Vor allem aber lässt sich Muße nicht ohne Weiteres mit *vita contemplativa* gleichsetzen, auch wenn

²⁶ Sebastian Brant, *Narrenschiff*, hg. v. Friedrich Zarncke, Leipzig 1854, XX.

²⁷ Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*. Sprachlich erneuert v. H. A. Junghans, neu durchg. v. Elvira Pradel. Mit einer Einl. v. Claus Träger, Leipzig o. J. [1959], 4.

²⁸ Gregor Dobler argumentiert aus ethnologischer Perspektive, dass Arbeit und Muße nur scheinbar einander ausschließen, und verweist auf Phänomene der Muße in und als Arbeit, vgl. Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 54–68.

²⁹ Vgl. Martin, „Muße“, 257; Krauß-Siemann, „Muße“, 495.

³⁰ Vgl. neben der in Anm. 23 zitierten Textstelle auch Kap. 73, vv. 5 f.: „Der sich mit müßiggan erner | On arbeit leb [...]“; Kap. 57, vv. 19–24: „Dann solt es also schlecht zû gon | So würd eym yeden knecht syn lon | Gott geb / er arbeyt oder nit | Das doch nit ist vff erden sytt | War vmb wolt gott dann ewig lon | Eym geben / der wolt müßigg gon“. Zitiert nach Brant, *Narrenschiff* (Ausgabe Knappe), 356, 294. Auch Jakob Locher benutzt in seiner lateinischen Bearbeitung des *Narrenschiffs* als Gegenbegriff zu *labor* nicht *otium*, sondern etwa *accidia* und *desidia*. Vgl. etwa Kap. 97: *De accidiae vitio*, vv. 15–19. Zitiert nach Nina Hartl, *Die Stultifera Navis. Jakob Lochers Übertragung von Sebastian Brants Narrenschiff*. Bd. 1,2: *Teiledition und Übersetzung* (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, Bd. 1), Münster / New York / München u. a. 2001, 242.

das sowohl in der Forschungsliteratur als auch in den zeitgenössischen Texten zuweilen geschieht. Gerade die Tatsache, dass auch die historischen Quellen terminologisch nicht exakt differenzieren, macht es nötig, genau auf die jeweiligen Kontexte zu schauen.

Doch die Ambivalenzen beruhen nicht nur auf methodischen Problemen, sondern sie sind auch in der Sache angelegt. Um es mit Charles Trinkaus zu sagen: Es herrscht in der Forschung eine große „confusion about whether the humanists supported action or contemplation, when obviously they had a high regard for both.“³¹ Bereits der Humanismus selbst ist von einer Spannung zwischen den gesellschaftlichen Zwängen einer *vita activa* auf der einen und der Idealisierung einer *vita contemplativa* auf der anderen Seite geprägt.³² Dieser Widerspruch offenbart sich vor allem, wenn man literarische Selbstaussagen und biographische Zeugnisse nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern zusammensieht. Dann ergibt sich mitunter ein völlig anderes Bild, was die Beurteilung der Lebensformen angeht. So zeigt sich etwa, dass die Einschätzung einzelner Humanisten als grundsätzlich ‚aktiv‘ fehlgeht. Der Tatsache, dass viele weltliche Humanisten wie Sebastian Brant erfolgreich Karrieren in Universität, Verwaltung und Politik anstrebten, steht oftmals eine davon ganz verschiedene literarische Selbstinszenierung gegenüber.³³ Auch kann der Humanismus nicht einseitig als ‚säkulare‘ Bewegung charakterisiert werden, wie das in Bezug auf die Frage nach den Lebensformen mitunter geschieht. Gerade die Bedeutung der monastischen Welt sollte nicht unterschätzt werden.³⁴ So pflegte etwa Sebastian Brant enge Kontakte zu den Basler Kartäusern, deren kontemplative Lebensweise er als vorbildlich kommunizierte.³⁵ Und ausgerechnet Coluccio Salutati verfasste

³¹ Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 68.

³² Vgl. Krause, *Idle Pursuits*, 57: „Any discussion of idleness in this milieu must confront the contradictions arising from a compelling imaginary of idleness at odds with the ever-pressing reality of work, complete with schedules, political responsibilities, and economic concerns. In short, idleness was idealized yet increasingly subject to a de facto marginalization [...]“. Zu den Ambivalenzen des humanistischen Diskurses der Lebensformen auch Lombardo, „*Vita activa* versus *Vita contemplativa*“.

³³ So beschreibt Hajo Holborn Willibald Pirckheimer als typischen Vertreter des bürgerlich-tätigen Humanismus, wenngleich er erkennt, dass „seine praktische Arbeit und sein humanistisches Streben [...] weithin geschiedene Sphären“ waren (Hajo Holborn, *Ulrich von Hutten*, 2. Aufl., Göttingen 1968, 84); dazu auch Eckhard Bernstein, „Willibald Pirckheimer und Ulrich von Hutten. Stationen einer humanistischen Freundschaft“, in: Stephan Füssel (Hg.), *Ulrich von Hutten 1488–1988. Akten des Internationalen Ulrich-von-Hutten-Symposiums 15.–17. Juli 1988 in Schlüchtern* (Pirckheimer-Jahrbuch, Bd. 4), München 1989, 11–36, bes. 19 f.

³⁴ Man hat dafür den Ausdruck ‚Klosterhumanismus‘ geprägt, dazu besonders Harald Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 32), Tübingen 2006.

³⁵ In Brants Ausgabe seiner *Varia Carmina* von 1498 (siehe Anm. 22) findet sich neben einer Lebensbeschreibung des Hl. Bruno, des Gründers des Kartäuserordens, (*Diui Brunonis vite institutio & de laude & exornatione ordinis Carthusiensis Carmen Sapphicum*, fol. F iii^v–vi^v) auch eine *Exhortatio ad lectorem de vita solitaria* (fol. F vii^v). Auch im *Narrenschiff* wird die Lebensform der *Carthusier* als Vorbild angeführt, vgl. Kap. 105, vv. 17–50, zitiert nach Brant,

für seinen befreundeten Karmelitermönch Girolamo da Uzzano einen Text, in dem er die klösterliche *vita contemplativa* würdigt und der an Petrarca's *De otio religioso* erinnert.³⁶ Dementsprechend meint Karl A. E. Enenkel: „In seiner Lebensweise ist er als Vertreter der *vita activa* zu bezeichnen, in seinen literarischen Äußerungen wird jedoch ein vielschichtigeres Bild ersichtlich.“³⁷ Gerade die rhetorische Stilisierung humanistischer Texte erschwert die Wahrnehmung der historisch-biographischen Wirklichkeit. Mit den Worten Paul Oskar Kristellers: „The humanists, as trained rhetoricians, were ready to discuss and compare different alternatives and to collect and present the arguments in favour of each.“³⁸

Nicht nur in der modernen Forschung stehen sich also mitunter zwei Humanistenbilder gegenüber, die sich mit den Polen *vita activa* und *vita contemplativa* beschreiben lassen. Ein genaues Bild in Bezug auf die Frage nach den Lebensformen gewinnt man nur dann, wenn man einerseits genau auf die Texte schaut, andererseits aber den biographisch-gesellschaftlichen Kontext in die Betrachtung miteinbezieht. Einen besonders interessanten Gegenstand für ein solches Unterfangen bietet der berühmte Ritter und Humanist Ulrich von Hutten, der sich weder eindeutig zugunsten der *vita activa* noch der *vita contemplativa* äußert. Vielmehr entwickelt er ein ganz eigenes Konzept von Muße, das letzten Endes – wie ich zeigen möchte – den Gegensatz der Lebensformen überschreitet. Dargestellt wird es pointiert in Huttens Selbstrechtfertigung gegenüber Willibald Pirckheimer in der *Epistola vitae suae rationem exponens*, der die folgenden Überlegungen gewidmet sind. Wenngleich der Text als sozialgeschichtliche Quelle

Narrenschiff (Ausgabe Knappe), 480 f. Zu Brant und den Basler Kartäusern auch Roland Stieglecker, *Die Renaissance eines Heiligen. Sebastian Brant und Onuphrius eremita* (Gratia, Bd. 37), Wiesbaden 2001, 280–286.

³⁶ *Colucii Salutati De seculo et religione*, ex codicibus manuscriptis primum ed. B. L. Ullman (Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, Bd. 12), Florenz 1957. Vgl. dazu Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 662–674; Baron, *The Crisis*, 106–109; Lombardo, „*Vita activa versus Vita contemplativa*“, 87–89; Kahn, „Coluccio Salutati“, passim.

³⁷ Vgl. die Einleitung von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, XVIII, Anm. 8. In diesem Sinne erkennt auch Lombardo in Salutati einen typischen Vertreter der „tension between the two value systems that remained, at least in argument, unresolved well into the seventeenth century“ („*Vita activa versus Vita contemplativa*“, 83).

³⁸ Kristeller, „The active and contemplative life“, 139; sowie Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 663, der gleichzeitig warnt: „the fact that a man is a humanist i.e., a rhetorician, doesn't necessarily mean that he is not serious about the ideas he presents, although, of course, on occasions he may not be.“ In diesem Zusammenhang speziell zu Coluccio Salutati und *De seculo et religione* Lombardo, „*Vita activa versus Vita contemplativa*“, 88 f. Zum Verhältnis von authentischer Selbstaussage und literarischer Stilisierung im Bereich der humanistischen Autobiographik auch Karl A. E. Enenkel, „Identitätskonstituierungen in der humanistischen Autobiographik des 14.–16. Jahrhunderts“, in: Ludger Grenzmann / Burkhard Hasebrink / Frank Rexroth (Hg.), *Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung am Übergang zur Neuzeit*, Bd. 1: *Paradigmen personaler Identität* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. N. F., Bd. 41/1), Berlin / Boston 2016, 220–233, etwa 223: „Wichtig ist [...] einzukalkulieren, dass im humanistischen Schrifttum Identitäten keine feststehenden und im außertextlichen Bereich fest verankerten Tatsachen zu sein brauchen [...].“

einige Bekanntheit genießt, wurde er im Kontext der humanistischen Diskussion um die Lebensformen noch wenig berücksichtigt.³⁹

Um die Inszenierung von Muße in der *Epistola* zu beschreiben, soll als erstes das semantische Feld von *otium* im Text abgesteckt werden. Dabei kommt es etwa darauf an, wie der Text mit der prekären Unterscheidung von Muße und Müßiggang umgeht. Im Anschluss an die am Beispiel von Sebastian Brant diskutierte Problematik geht es auch darum, das Verhältnis von Arbeit und Muße zu klären. Weiterhin wird nach der Zeit- und Raumdimension der Muße gefragt, womit zugleich zentrale Koordinaten des Konzeptes angesprochen werden. Abschließend sollen Huttens Mußekonzept und dessen Verhältnis zur Diskussion um *vita contemplativa* und *vita activa* im weiteren Kontext des Humanismus um 1500 betrachtet werden. Der Untersuchung vorangestellt seien zunächst einige Bemerkungen zur Vorgeschichte des Textes.

2. Zur Vorgeschichte von Huttens Brief über die Rechtfertigung seiner Lebensweise

Im Oktober des Jahres 1518 hatte der berühmte Humanist Pirckheimer seinem jüngeren Freund einen Brief geschickt⁴⁰, in dem er sich kritisch zur *Aula* äußert, einem kurz zuvor von diesem veröffentlichten hofkritischen Dialog. Bereits in diesem Text, den Hutten während des Augsburger Reichstages verfasst hatte, geht es um die Frage nach der richtigen Lebensform. Hutten lässt hier den jungen Castus auftreten, der die *vita contemplativa* des Gelehrtenlebens mit der *vita activa* am Hof eintauschen möchte.⁴¹ In diesem Sinne äußert er sich etwa kritisch zur untätigen Lebensweise der Mönche:

³⁹ Vgl. Wilhelm Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist. Zur Behandlung epochaler Rollenprobleme in Ulrich von Huttens Dialog *Aula* und in seinem Brief an Willibald Pirckheimer“, in: August Buck (Hg.), *Höfischer Humanismus* (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung, Bd. 16), Weinheim 1989, 161–182, hier 161, Anm. 1. Zur sozialgeschichtlichen Auswertung vor allem die prominenten Darstellungen von Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1973, 173–176 und Otto Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1983, 94–98. Zur Auswertung hinsichtlich Muße und *vita contemplativa* neben Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“ vor allem Holborn, *Ulrich von Hutten*, 82–90; Bernstein, „Pirckheimer und Hutten“, 18–21; Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 123–126; Mertens, „Der Preis der Patronage“, 139–144.

⁴⁰ Zitiert nach *Epistolæ Ulrichi Hutteni equitis item ad eundem deque eodem ab aliis ad alios scriptæ. Briefe von 1506–1520*, Ulrichi Hutteni equitis germani opera quæ reperiri poterunt omnia, Bd. 1, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1859, Nr. 89, 193 f.

⁴¹ Vgl. Herbert Jaumann, „Hutten, Ulrich von“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, 1185–1237, hier 1209. Zur *Aula* einfürend *Hofkritik im Licht humanistischer Lebens- und Bildungsideale. Enea Silvio Piccolomini, De miserii curialium* (1444). Über das Elend der Hofleute und Ulrichi de Hutten, *Equitis Germani Aula Dialogus* (1518). *Aula, eines deutschen Ritters Dialog über den Hof*. Editionis et translationis textum paraverunt Klaus Schreiner u. Ernst Wenzel

CASTUS: [...] Wenn ich das sehe und überlege, wie wenig es dem Menschen ziemt, untätig zu sein, und wenn ich meine Umgebung betrachte, so habe ich zwar nicht die Absicht, meine Studien aufzugeben, obwohl es schon Zeit wäre, mit dem wirklichen Leben zu beginnen. Aber ich sehe den Weg vor mir, aus diesem traurigen Dasein herauszukommen. Indes habe ich diese Gedanken bereitwillig vorgebracht, damit du nicht glaubst, ich sei überzeugt, daß so in Muße zu leben, nur gut sei.⁴²

Sein Gegenpart, ein erfahrener Höfling mit dem sprechenden Namen Misaulus, rät dagegen, unter keinen Umständen die süße Ruhe des Gelehrtenlebens für die Unruhe des Hofes aufzugeben.⁴³ Eindrücklich schildert er die vielen Ärgernisse, die ihm das Leben beim Fürsten nahezu unerträglich machen.

Mit dieser Beschreibung der Unannehmlichkeiten des Hofdienstes stellt sich der Text in die lange literarische Tradition der Hofkritik.⁴⁴ Eine besonders große Nähe besitzt die *Aula* dabei zu dem Traktat *De curialium miseris*⁴⁵ (1444) von Aeneas Silvius Piccolomini, das Hutten mit Sicherheit gekannt hat.⁴⁶ Im Ver-

(Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 44), Leiden / Boston 2012, 119–135, zum Verhältnis von *Aula* und Pirckheimer-Brief bes. 129–133.

⁴² „Quæ cum video, et quam non deceat hominem nihil agere consydero, ac quæ ipsum me circumstant intueor, cum iam tempus sit, ut vivere incipiam, non deserendi quidem studia consilium capio, sed emergendi ex his sordibus viam prospicio. Atque hæc prolixius attuli, quo ne mihi persuasum putares, tantum bonum esse, sic ociari“. Zitiert nach Ulrich von Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog über den Hof*, hg. v. Rainer A. Müller u. Klaus Schreiner, übers. v. Ernst Wenzel (Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sonderheft 10), Kiel 2008, 50 f.

⁴³ „Quod si me audis, non [...] dulcem scholæ quietem commutabis cum his turbis“ (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 52).

⁴⁴ Vgl. dazu Claus Uhlig, *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F., Bd. 56), Berlin / New York 1973; Helmut Kiesel, *„Bei Hof, bei Höll“. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller* (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 60), Tübingen 1979; Albrecht P. Luttenberger, „Miseria vitæ aulicæ. Zur Funktion hofkritischer Reflexion im Reich während der Frühen Neuzeit“, in: Klaus Malettke / Chantal Grell (Hg.), *Hofgesellschaft und Höflinge an europäischen Fürstenhöfen in der Frühen Neuzeit (15.–18. Jh.)*. Internationales Kolloquium veranstaltet vom Seminar für Neuere Geschichte des Fachbereichs Geschichte und Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg in Zusammenarbeit mit der Universität Versailles Saint-Quentin (ESR 17–18) vom 28. bis zum 30. September 2000 in Marburg (Forschungen zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 1), Münster / Hamburg / Berlin u. a. 2001, 459–490; Schreiner / Wenzel (Hg.), *Hofkritik im Licht humanistischer Lebens- und Bildungsideale*, 1–12.

⁴⁵ Zitiert im Folgenden nach „Eneas Silvius an Johann von Eich; Bruck a. M., 30. November 1444. Über das Elend der Hofleute“, in: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*. Bd. 1,1: *Privatbriefe*, hg. v. Rudolf Wolkan (Österreichische Geschichtsquellen. Zweite Abteilung: Diplomataria et acta, Bd. 61), Wien 1909, Nr. 166, 453–487. Übersetzung zitiert nach Enea Silvio Piccolomini, *Briefe, Dichtungen*, aus dem Lateinischen übertr. v. Max Mell u. Ursula Abel und mit einem Nachwort vers. v. Gerhart Bürck, München 1966, Nr. 34, 152–193.

⁴⁶ Heinrich Stromer von Auerbach, Leibarzt Erzbischof Albrechts, der Hutten zum Verfassen des Dialogs angeregt hatte, hatte selbst eine Ausgabe von *De curialium miseris* verantwortet, die 1517 in Mainz gedruckt wurde (vgl. VD 16 P 3127). Hutten erwähnt die Rolle des Arztes für die Entstehung der *Aula* in der *Præfatio ad Henrichum Stromerum medicum* (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 26–32). Die Nähe seines Textes zu demjenigen von Aeneas Silvius

gleich mit der hofkritischen Tradition fällt auf, dass in Bezug auf die Muße bei Hutten eine fundamentale Umdeutung passiert ist: Noch im Mittelalter galt der Hof vor allem als Ort des Müßiggangs und der Langeweile.⁴⁷ Bereits Aeneas Silvius nimmt eine Schwellenposition ein, wenn dort von den Höflingen gesagt wird, dass sie zwar immer müßig (*in otio*) seien, aber doch nie Muße (*otium*) haben.⁴⁸ Und in der *Aula* verhindern dann die Unruhe und Geschäftigkeit des Hofes gerade jene Ruhe, die sonst die Grundlage der *vita contemplativa* bildet. Schon in Petrarcas *De vita solitaria* wurde das Hofleben als Gegensatz zur Lebensform des Intellektuellen konzipiert.⁴⁹ Überhaupt gewinnt die Frage der Vereinbarkeit von Gelehrsamkeit und Leben am Hof in der Frühen Neuzeit eine konkrete gesellschaftliche Relevanz, da der Hofdienst die Existenzgrundlage zahlreicher Humanisten darstellte.⁵⁰

Das gilt auch für Ulrich von Hutten, der seit September 1517 im Dienste Albrechts von Brandenburg, des Erzbischofs von Mainz, stand. Allerdings gibt er sich in der *Præfatio* der *Aula* die größte Mühe, den Hof Albrechts von seiner Kritik auszunehmen und so den Bezug zu seinem eigenen Leben zu unterdrücken.⁵¹ Man wird den Text auch nicht ohne Weiteres als autobiographischen Be-

wurde bereits von Huttens Zeitgenossen bemerkt. So empfahl Johannes Frobenius am 13. November 1518 Thomus Morus die *Aula* mit den Worten „Sylvius item Senensis, patrum memoria, de miseris aulicorum libellum aeditit sane frigidum, ut qui natura quam arte vel literis ad dicendum esset instructor. Sed ut hunc equis (quod aiunt) albis præcurrit, ita ad illum proxime accedit V[alricus] Huttenus“. („Auch [Aeneas] Sylvius aus Siena hat zur Zeit unserer Väter ein allerdings trockenes Büchlein über das Elend der Hofleute herausgegeben. Es ist freilich mehr von realistischer Darstellung bestimmt als von dichterischer und sprachlicher Kraft gestaltet. Aber wie U[rich] Hutten diesen, wie man sagt, auf Schimmeln überholt, so ist er jenem [Lukian] sehr nahe.“). Zitat und Übersetzung nach Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 24 f. Zur Abhängigkeit der *Aula* von *De curialium miseris* auch Gioacchino Paparelli, „Il *De Curialium Miseriis* di Enea Silvio Piccolomini e il *Misaulus* di Ulrico von Hutten“, in: *Italica* 24 (1947), 125–133.

⁴⁷ Vgl. Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 120.

⁴⁸ „curiales, qui cum semper in otio sint, nunquam tamen otium habent“ (Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 484,7 f.).

⁴⁹ Vgl. dazu den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 351–356 sowie ders., „Die humanistische *vita activa* / *vita contemplativa*-Diskussion“, 251 f.

⁵⁰ So meint Enenkel, „daß die *vita aulica* für zahlreiche Humanisten die wichtigste, und zugleich eine problematische Einkommensquelle darstellte“ („Die humanistische *vita activa* / *vita contemplativa*-Diskussion“, 252). Auch Mertens betont: „Humanisten und Höfe sind in Deutschland [...] in besonderem Maße auf einander verwiesen.“ („Der Preis der Patronage“, 127). Vgl. weiterhin Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“; Gábor Almási, „Humanisten bei Hof. Öffentliche Selbstdarstellung und Karrieremuster“, in: Maissen / Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus*, 155–165 sowie Albert Schirrmeyer, „*Quid cum aulae* [sic] *poetae*? Dichter, Redner oder Historiker: Formen humanistischer Bildung am Hof und ihre Protagonisten“, in: Werner Paravicini / Jörg Wettlauffer (Hg.), *Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Celle und dem Deutschen Historischen Institut Paris, Celle 23. bis 26. September 2000* (Residenzenforschung, Bd. 13), Stuttgart 2002, 235–247.

⁵¹ „Itaque gratulandum interim nobis invicem, quos ibi exercet fortuna, ubi non magnopere nostri nos status piget, sub illo scilicet, omnium, quos hæc natio habet principes, benignissimo humanissimoque Alberto, Archiepiscopo, qui cum maximo virtutum omnium teneatur studio,

richt lesen können. Humanistische Texte schwanken – wie gesagt – grundsätzlich zwischen authentischer Selbstaussage und rhetorischer Stilisierung, und gerade die *Aula* ist ja einer langen literarischen Tradition verpflichtet.

Der biographische Bezug wird aber durch Pirckheimer hergestellt, wenn er in seiner Kritik die Darstellung auf die Lebensumstände ihres Autors bezieht. Hutten muss es sich gefallen lassen, dass ihn der bekannte Humanist beim Wort nimmt: Wenn das Leben am Hof so furchtbar sei, wie er es in der *Aula* darstelle, warum folge er dann nicht seinen eigenen Lehren und ziehe sich vom Hof zurück? Dieser Vorwurf seines Freundes muss Hutten sehr getroffen haben, denn er antwortet am 25. Oktober in einer großangelegten Selbstrechtfertigung seiner Lebensumstände. Die *Epistola vitæ suæ rationem exponens*⁵² stellt den Versuch dar, sein Leben am Hof – trotz aller zuvor in der *Aula* geäußerten Kritikpunkte – zu legitimieren. Es geht um eine Synthese von Hofleben und Gelehrten-dasein. Um diese zu erreichen, entwirft Hutten ein ganz eigenes Mußekonzept, das es im Folgenden darzustellen gilt. Gerade durch den autobiographischen Bezug gewinnt die Konzeption dabei eine Originalität, die über eine Wiederholung tradierter Topoi hinausgeht.

3. Semantiken der Muße in der *Epistola vitæ suæ rationem exponens*

Obwohl die Bezeichnung *otium* in der *Epistola* lediglich fünfmal verwendet wird⁵³, ist ‚Muße‘ ein zentrales Thema des Textes. Häufiger verwendete Ausdrücke aus dem Wortfeld sind *quies* und *tranquillitas*, die traditionell die Voraussetzung für die *vita contemplativa* darstellen. *Otium* und *quies* werden auch parallel verwendet, ebenso *quies* und *tranquillitas*.⁵⁴ Ein weiterer zentraler Be-

et singularis probitati amicus sit, imprimis tamen bonarum literarum studia, eorumque assertores reverenter suspicit, et fovet liberaliter.“ („Deshalb können wir uns einstweilen gegenseitig Glück wünschen, uns, die das Schicksal dort beschäftigt, wo uns unsere Stellung nicht sehr verdrießt. Es ist dies unter dem Erzbischof und Kardinal Albert, jenem gütigsten und gebildetsten unter allen Fürsten, die unser Volk hat. Er strebt mit größtem Eifer nach allen Tugenden und ist ein einzigartiger Freund der Rechtschaffenheit. Er nimmt sich aber dennoch voll Achtung besonders der wissenschaftlichen Bildung und deren Verfechter an und fördert sie großzügig.“) Zitat und Übersetzung nach Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 32 f.

⁵² Hier und im Folgenden unter Angabe von Seite und Zeile zitiert nach *Ulrichi de Hutten equitis ad Bilibaldum Pirckheymer patricium Norimbergensem epistola vitæ suæ rationem exponens*, in: *Epistolæ*, Opera, Bd. 1, Nr. 90, 197–217. Die Übersetzung wird zitiert nach Winfried Trillitzsch, „Der Brief Ulrich von Huttens an Willibald Pirckheimer“, in: *Ulrich von Hutten. Ritter, Humanist, Publizist. 1488–1523. Katalog zur Ausstellung des Landes Hessen anlässlich des 500. Geburtstages. Schlüchtern 3. Juli–11. September 1988*, bearb. v. Peter Laub u. Ludwig Stein-feld, Kassel 1988, 211–229.

⁵³ Vgl. Huttens *Epistola*, 201,10, 202,19, 205,10, 207,12, 210,1.

⁵⁴ Vgl. 207,11 f.: „aliquam mihi quietem, aliquod his studiis ocium“; 203,10: „quietem et tranquillum“; 210,30 f.: „tunc quietem, tunc [...] tranquillum“. Dem entspricht die synonyme

griff ist *solitudo*, der an Petrarca erinnern lässt.⁵⁵ Bereits die erste Erwähnung von *otium* wirft einige Verständnisschwierigkeiten auf. Es heißt dort „quod ego tempus studiis admetior præter illud otium, quod cum aliis mihi commune est“ (201,9f.). Wird Muße auch oder vor allem in Gesellschaft praktiziert?⁵⁶ Ist das Studium Teil der Muße oder wird es von ihr abgegrenzt? Gemeint ist wohl die erste Alternative: Die wiederkehrende Verbindung von *otium* und *quies* mit *studium* zeigt, dass hier wie in anderen humanistischen Texten im Kontext der Muße vor allem an eine Beschäftigung mit Wissenschaft und Literatur gedacht wird.⁵⁷ Als Gegenbegriffe zu *otium* finden neben *negocium*⁵⁸ auch *tumultus*, *turba* und *tempesta* Verwendung. Mit diesen Ausdrücken wird – entsprechend der bereits in der *Aula* geäußerten Kritik – der unruhige Alltag am Hof geschildert, der grundsätzlich einer Gelehrtenexistenz im Weg steht.⁵⁹

Nicht nur die *vita activa* am Hof wird in der *Epistola* allerdings kritisch bewertet, sondern auch ihr Gegenteil, das stille Gelehrtenleben. Das entspricht Huttens Kommunikationsabsicht, sein Hofleben gegenüber Pirckheimer zu rechtfertigen. Die negative Konnotation ist bereits im Wort *otium* angelegt, das grundsätzlich ‚Muße‘ und ‚Müßiggang‘ bedeuten kann.⁶⁰ Besonders das von *otium* abgeleitete Verb *otiare* weist wie auch *quiescere* in diese Richtung.⁶¹ Überhaupt ist *quies* bei

Verwendung von *otium* und *quies* in spätmittelalterlichen Vokabularien, vgl. *Vocabularius Ex quo*. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe, gemeinsam m. Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell / Hans-Jürgen Stahl / Erltraud Auer u. a., Bd. 4, Tübingen 1989, 1799.

⁵⁵ Vgl. 196,6, 196,14, 206,19 (*solitudo*); 196,14, 201,13 (*solus*).

⁵⁶ Muss man also lesen „... mit Ausnahme jener Mußestunden, die ich gemeinsam mit anderen verbringe“ oder: „... mit Ausnahme der Mußestunden, die ich (immer) gemeinsam mit anderen verbringe“?

⁵⁷ Vgl. 201,6f.; 206,23: „studiorum quiete“; 207,11f.: „studiis ocium“; auch die *scholastica quies* (vgl. 195,28) weist in diese Richtung. Vgl. auch die *dulcissima studia* (196,19) als Gegenbegriff zu *negotiis* und weiterhin die Umschreibung von *studia* als „his delinimentis“ (200,26: „diese Erfrischungen“). Neben der Verwendung für die humanistische Beschäftigung mit der Literatur findet sich *studium* aber auch in der Grundbedeutung als ‚Eifer‘: „atque eo studium, eo operam aduerto ac intendo“ (208,34f.: „darauf richte ich meinen Eifer und meine Mühe“). Auch die *literæ* gehören in das Wortfeld der Muße, am deutlichsten in 200,28 f. als Gegenbegriff für *negotium*.

⁵⁸ Vgl. 196,18 (als Gegenbegriff zu *dulcissima studia*); 200,28 (als Gegenbegriff zu *literæ*); 200,31 (als Gegenbegriff zu *ociare*); 210,33 (*hominum curas et negocia* als Gegenbegriff zum *tranquillitatis specum*); 215,32f. (in der Beschreibung von Pirckheimers Lebensumständen: *a negociis soluto*).

⁵⁹ Vgl. zu *tumultus* 195,25, 196,21, 203,13, 204,16f. (*aulicus tumultus*), 205,37 (als Gegenbegriff zu *quies*), 206,20f. (*aulæ tumultus*); zu *turba* 195,24, 200,22f. (*aula turbulentissima*), 201,12, 201,25 (*conturbamentus*), 203, 13, 204,21, 204,22f. (*turbæ et inquietudines*), 205,2; zu *tempesta* 201,28, 203,13.

⁶⁰ Dieses Bedeutungsspektrum von *otium* zeigt sich auch in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Lexikographie, vgl. neben dem *Vocabularius Ex quo*, Bd. 4, 1799f. für die humanistische Tradition Petrus Dasypodius, *Dictionarium latinogermanicum*, Straßburg 1536 (Nachdruck Hildesheim / Zürich / New York 1995), fol. 154f.

⁶¹ Vgl. 200,29–201,1: „ubi exemplis non eges, haud ignarus, quam [...] contempti olim fuerint, nedum hac tempestate sint, qui sic ociantur, ut non aliquando negocia vel succisivis

Hutten die Vorstufe zu Erstarrung und Untätigkeit.⁶² Hier zeigt sich das hohe Maß an Abgrenzungsbedarf der Muße gegenüber dem Müßiggang. Mit der Formulierung des *otium sinistre interpretari* wird gegenüber Pirckheimer konkret die Gefahr der Falschinterpretation der eigenen Lebensweise durch die Gesellschaft angesprochen: „vel hominum opinionis habita ratione, qui meum hoc otium sinistre volent interpretari, si capessam ante tempus“ (209,37–210,1).⁶³ Ähnlich heißt es an anderer Stelle:

Und dann werden sie teils aus eigener Auffassung glauben, teils durch andere sich davon überzeugen lassen, daß die Menschen durch das Studium der Wissenschaften faul und träge, dumm und schwerfällig, weichlich und schlaff werden.⁶⁴

Die Wertung der eigenen Lebensweise als Müßiggang erscheint als Zuschreibung von außen, die es abzuwehren gilt. Das mag für Hutten eine besondere Brisanz im Hinblick auf die Bewertung seiner Person durch seine adligen Standesgenossen besitzen. Dieser soziologische Kontext wird an verschiedenen Stellen des Briefes aufgerufen.⁶⁵ Der Zuschreibung von außen entspricht aber auch Huttens eigene Ablehnung eines Lebens in *infructuosa quiete*:

Wer wollte heute etwa die alten Stoiker nachahmen, die sich vor aktiver Tätigkeit wie vor einem unheilvollen Dasein scheuten, und wollte sich in eine solche tiefe und unfruchtbare Ruhe nicht nur zurückziehen, sondern geradezu vergraben?⁶⁶

Der stärkste Begriff für die intellektuelle Lebensform und Ausdruck literarischer *vita contemplativa* in Reinform ist die Formulierung des *sibi et Musis vivere*. Dieses Sprachbild hat eine lange Tradition im Humanismus⁶⁷ und wird auch von

temporibus admittant“ („Dafür brauchst du keine Beispiele, weil du sehr wohl weißt, wie [...] verachtet [...] diejenigen einst waren, geschweige denn es bei uns heute sind, die so der Muße leben, daß sie nicht wenigstens für bestimmte Zeitabschnitte einmal Amtsgeschäfte auf sich nehmen“, Übersetzung Trillitzsch, 217). Passender wäre hier wohl die Übersetzung von *ociare* als ‚müßiggehen‘. – Zu *quiescere* auch den berühmten Ausspruch am Ende des Briefes: „quiescere nondum iuvat“ (217,2), „man darf sich (noch) nicht ausruhen.“

⁶² Vgl. 205,7: „omnis quietis, [...] torporis ac inertiae“.

⁶³ „Du [...] solltest dabei auch die Meinung der Menschen in Rechenschaft ziehen, die mir die Muße falsch auslegen würden, wenn ich sie vor der Zeit beginnen wollte“ (Übersetzung Trillitzsch, 224).

⁶⁴ „atque ita post sentient, sua partim opinione, partim aliorum persuasu, ex literam studio fieri homines pigros, desides, ignavos, cessatores, molles et supinos“ (204,4–6). Übersetzung nach Trillitzsch, 219 f.

⁶⁵ Siehe unten, Anm. 154.

⁶⁶ „porro quis velit hoc tempore imitari veteres illos Stoicos a rerum actibus tanquam a vite quadam peste refugientes, ut se in profundam illam et in infructuosam quietem non abscondant, sed defodiat etiam?“ (210,5–8). Übersetzung nach Trillitzsch, 225.

⁶⁷ Vgl. Mertens, „Der Preis der Patronage“, 143. Den Ausgangspunkt der literarischen Tradition erkennt Mertens in Ciceros mehrfach zitierter Formulierung *mihi cane et Musis* (*Brutus*, 187), vgl. ebd., Anm. 59.

Aeneas Silvius in *De curialium miseris* benutzt.⁶⁸ Hutten bezieht sich auf diese Tradition, antwortet aber vor allem direkt auf Pirckheimer, der seinen Brief mit *tibi, amicis et Musis vivens* unterschrieben hatte.⁶⁹ Zweimal erwähnt Hutten in der *Epistola* Pirckheimers Ratschlag an ihn, für sich und die Musen zu leben.⁷⁰ Indem er das *sibi et Musis vivere* (im Moment) für sich ablehnt⁷¹, weist er das gesamte Ideal des stillen Gelehrtenlebens und die damit verbundene literarische Tradition zurück. Hutten erscheint hier als entschiedener Vertreter der *vita activa*. Tatsächlich liegen die Dinge jedoch nicht ganz so einfach, wie ich im Folgenden darstellen möchte.

4. Raumzeitlichkeit der Muße in der *Epistola*

Muße lässt sich, etwa in Bezug auf die Grundbedeutung als ‚freie Zeit‘⁷², zunächst als ein temporales Phänomen beschreiben. Ist sie zwar einerseits gekennzeichnet durch eine Enthobenheit von zeitlichen Zwängen, stellt sie doch andererseits ein Verweilen in der Zeit dar. Damit unterscheidet sie sich von Phänomenen des Heraustretens aus der Zeit, wie sie etwa in der mittelalterlichen Mystik zu finden sind.⁷³ Tatsächlich spielt Zeit auch in der Argumentation der *Epistola* eine große Rolle. Der Text ist durchzogen von Zeitadverbien. Es liegt daher nahe, zunächst dem temporalen Charakter des Huttenschen Mußekonzeptes nachzugehen.

⁶⁸ Hier als Gegenmodell zum Hofleben: „illi vero ab insano proposito revocati domi manere ac sibi et musis vivere decreverunt“ (Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 455,25 f.). („Jene aber waren von ihrem unvernünftigen Vorsatz [sich an den Hof zu begeben] abgebracht und beschlossen, daheim zu bleiben und sich und den Künsten zu leben“, Übersetzung Mell, 155). – Neben den von Mertens angeführten Stellen auch Konrad Leontorius, der in einem Brief an Jakob Wimpfeling klagt, ihm bleibe im Kloster Maulbronn zu wenig Zeit für Muße: „quasi nunquam mihi et Musis reddendus“. Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Opera selecta, Bd. 3, Nr. 67, Teilbd. 1, 258–260, 260. („Fast nie kann ich mich mir und den Musen hingeben.“)

⁶⁹ 194,22.

⁷⁰ 195,26 f.: „et cognatis vellem ac amicis eam quam et illi exigunt et ego commodare operam possum, suffurari ac mihi, vel ut tu mones, mihi et Musis vivere?“ („Und sollte ich meinen Bekannten und Freunden – wie auch mir selbst – das tätige Leben entziehen, das sie selbst verlangen und das auch ich empfehlen kann, um vielmehr – wie du mahnst – nur mir selbst und meinen Studien zu leben?“; Übersetzung Trillitzsch, 212); 207,9: „quod tu suades, ut mihi et Musis vivam“. („was du mir rätst, ich solle mir selbst und den schönen Künsten leben“, ebd., 222).

⁷¹ Bereits in der *Aula* bezieht sich Castus auf die ausdrücklich als solche dargestellte Redewendung des *sibi vivere*: „mihi enim vivere non videtur, qui, quod nostri aiunt, sibi vivit“. („Mir scheint nämlich der nicht zu leben, der, wie man bei uns sagt, für sich lebt.“). Zitat und Übersetzung nach Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 46 f.

⁷² Vgl. Jacob Grimm / Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Teilbd. 12, Leipzig 1885, 2771–2773, 2771: „gewöhnlich hat sich in *musze* zeitliche bedeutung entfaltet“.

⁷³ Vgl. dagegen Petrarca Darstellung der Kontemplation als einer Zeit und Raum überbrückenden Aktivität: „per[...] omnia secula et per omnes terras animo vagari“ (*De vita solitaria*, 6,6). Zur Tradition dieses sogenannten ‚hohen Geistergesprächs‘ den Kommentar von Enenkel, ebd., 506–514.

Dabei handelt es sich vor allem um eine ‚diachrone‘ Anlage: Tätiges Hofleben und zurückgezogene Gelehrtenexistenz, *vita activa* und *vita contemplativa*, erscheinen bei Hutten als ein Nacheinander. Deutlich sind zwei Zeitebenen zu unterscheiden: Dem ‚jetzt‘ wird immer wieder ein ‚bald‘ gegenübergestellt.⁷⁴ Mehrmals beteuert Hutten, der jetzige Zustand sei nicht von Dauer.⁷⁵ Erst bei Erreichen dieser Zukunft will er sich vom Hof in die Ruhe zurückziehen. Verschiedene Bedingungen sind an das Eintreten des ‚balds‘ geknüpft: Zuerst wolle er im Sinne seines Standesverständnisses als Ritter etwas geleistet⁷⁶ und sich verdient gemacht haben.⁷⁷ Außerdem erlaube es sein jugendliches Naturell (*natura aut ætas*, 195,22) noch nicht, sich ganz dem Gelehrten-dasein zu widmen⁷⁸; zunächst wolle er reifen und die Glut des jugendlichen Alters mildern.⁷⁹ Erst wenn er die Dinge satthabe („satiætatî istiusmodi rerum percepta“, 205,34f.), möchte er den Hof verlassen. Keinesfalls solle er sich zu früh („ante tempus“, 210,1) zurückziehen, denn das würde ihm als Müßiggang ausgelegt; außerdem sei sein Geist noch nicht bereit („adhuc [...] impatiens est animus“, 205,7f.), er noch nicht zur Muße fähig, für sie empfänglich („ocîi [...] capacem“, 205,10).

Die Idee eines Nacheinanders von politischer Laufbahn und *vita contemplativa* ist alles andere als neu. Sie steckt bereits in Ciceros Konzept des *otium cum dignitate*⁸⁰ und findet sich dann auch bei Horaz: [...] „hac mente laborem | sese

⁷⁴ Der jetzige Zustand (*ad tempus*, 204,10, 205,27; *adhuc* 201,3, 205,7) ist als ein ‚davor‘ (*prius*, 206,1; *priusquam*, 205,3, 206,2; *antequam*, 209,35) gekennzeichnet, dem eine spätere Zeitstufe (*ubi*, 210,27) gegenübersteht.

⁷⁵ Vgl. 204,13f.: „temporaria, non perpetua“.

⁷⁶ Vgl. 205,3: „agere aliquid“; 205,12: „aliquid cognitum, aliquid actum“; 209,36f.: „et me agere aliquid sinas, his annis, hoc in flore“.

⁷⁷ Vgl. 205,9: „nondum meritus sum“; 209,28: „meritis“; 206,1f.: „aliquot enim iubeor honorum gradus decurrere“.

⁷⁸ Vgl. auch 201,1–3: „ferre hæc natura, hæc ætas domesticum situm, tranquillum obscuritatem vel omnino non potest, vel adhuc non potest“ („mein Charakter, mein Alter kann das häusliche Leben, die stille Verborgenheit wohl einfach nicht ertragen oder noch nicht ertragen“, Übersetzung Trillitzsch, 217); zur *natura* auch 196,9.

⁷⁹ Vgl. 195,11: „in aula maturescere“; auch 209,33–35: „superest te rogam, ab aula ne me nisi maturam abripias ac decerpas, quandoquidem ipsam maturuisse velles Aulam, antequam mihi sic excidisset“ („Es bleibt mir nur übrig, dich zu bitten, mich erst als reifen Mann vom Hofe wegzureißen und abzuziehen, da du doch wünschtest, auch mein Dialog *Aula* wäre reif gewesen, ehe er mir aus den Händen geglitten sei“, Übersetzung Trillitzsch, 224); weiterhin 205,8f.: „ætatis fervorem mitigavi“; 210,27f.: „Ubi iste efferbuerit, quo me flagrare æstu intellegis“. – Zum Konzept des ‚Reifens‘ auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 175. Kühlmann erwähnt auch, dass Hutten bei Abfassung des Briefs bereits 30 Jahre alt war und somit in einem Alter, das für einen Menschen der Renaissance nicht unbedingt als ‚jugendlich‘ gelten kann. Gleichwohl meint etwa Georg Misch in Huttens Darstellung eine „frische, jugendliche Lebendigkeit“ wahrzunehmen (*Geschichte der Autobiographie*. Bd. 4,2: *Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1969, 680).

⁸⁰ Vgl. Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 181, Anm. 50; zum *otium cum dignitate* grundlegend Erich Burck, „Vom Sinn des Otium im alten Rom (1963)“, in: Hans Oppermann (Hg.), *Römische Wertbegriffe* (Wege der Forschung, Bd. 34), Darmstadt 1983, 503–515, bes. 509f.

ferre, senes ut in otia tuta recedant“ (*Sermones*, 1,1,30 f.).⁸¹ Auch der christlichen Tradition ist diese Vorstellung nicht fremd. Ein Exempel für das Nacheinander der Lebensformen bot die alttestamentarische Erzählung von den beiden Frauen Jakobs (Gen. 29,16–31).⁸² Bei Augustinus steht Jakobs erste Frau Lea für die Mühsal des irdischen Lebens und seine zweite Frau Rahel für die Kontemplation im Jenseits.⁸³ Gregor der Große bemüht das Bild anlässlich seiner Wahl zum Papst und dem damit verbundenen Wechsel der Lebensform.⁸⁴ Auf diese Tradition bezieht sich auch Coluccio Salutati in einem Brief an Peregrino Zambecari, in welchem er die beiden Frauen als Stellvertreterin der *vita activa* und *vita contemplativa* deutet: „non enim licuit Iacob habere Rachel, nisi postquam

⁸¹ Zitiert nach Q. *Horati Flacci Opera*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Eduardus C. Wickham. Editio altera curante H. W. Garrod (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1901 (Nachdruck 1975), o.S.

⁸² Zur Tradition dieses Bildes Paul G. Kuntz, „Practice and theory: civic and spiritual virtues in Plotinus and Augustine“, in: Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation*, 65–86, bes. 75–77; Paul-Marie Guillaume, „Rachel et Lia“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller / F. Cavallera / J. de Guibert u. a., continué par A. Rayez / A. Derville / A. Solignac, Bd. 13, Paris 1988, 25–30; weiterhin Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 15), Regensburg 1969, 78, 86 f., 88–90, 92, 96 (zu Augustinus), 102 (zu Gregor dem Großen); zuletzt auch Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit*, 225–227.

⁸³ Augustinus, *Contra faustum*, 22,52: „Quoniam enim duas liberas uxores Jacob ad Novum Testamentum, quo in libertatem vocati sumus, existimem pertinere, non tamen frustra duas sunt: nisi forte quia [...] duas vitae nobis in Christi corpore praedicantur; una temporalis in qua laboramus, alia aeterna in qua delectationem Dei contemplabimur. [...] Actio ergo humanae mortalisque vitae, in qua vivimus ex fide, multa laboriosa opera facientes [...], ipsa est Lia prior uxor Jacob [...]. Spes vero aeternae contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel [...]“. Zitiert nach *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*, Bd. 8, editio novissima, emendata et auctior, accurate Migne (Patrologiae, Bd. 42), Paris 1841, 432. („Wenn ich annehme, dass beide freien Frauen Jakobs auf das neue Testament verweisen, durch das wir zur Freiheit berufen werden, dann sind es nicht ohne Grund zwei Frauen: [...] zwei Leben sind uns im Leib Christi versprochen worden; ein zeitlich befristetes, in dem wir arbeiten, und ein anderes ewiges, in dem wir die Seligkeit Gottes schauen [*contemplare*] werden. [...] Die Tätigkeit unseres menschlichen und sterblichen Lebens, in dem wir aus dem Glauben heraus leben und viele mühevollen Anstrengungen verrichten [...], ist Lea, Jakobs erste Frau. [...] Die Hoffnung auf eine ewige Anschauung [*contemplatio*] Gottes aber, gemeinsam mit einer sicheren und vergnüglichen Erkenntnis der Wahrheit, das ist Rahel.“)

⁸⁴ Brief an Theoctista, Schwester des byzantinischen Kaisers, Oktober 590: „Contemplativae vitae pulchritudinem velut Rachelem dilexi sterilem, sed videntem ac pulchram [...]. Sed, quo iudicio nescio, Lia mihi in nocte coniuncta est, activa videlicet vita, fecunda sed lippa“. Zitiert nach *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*. Bd. 1: *Libri I–VII*, ed. Paul Ewald u. Ludwig M. Hartmann, editio secunda lucis ope expressa, Berlin 1957, Nr. 1,5, 6,15–18. („Die Schönheit des kontemplativen Lebens habe ich in der unfruchtbaren, aber scharfsichtigen und schönen Rahel geliebt [...]. Doch durch ein mir unbekanntes Urteil wurde ich in der Nacht mit Lea vereint, dem aktiven Leben nämlich, fruchtbar, aber triefäugig.“) Zu Gregor auch Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 157–162.

Lie coniugium emeruit septennioque possedit. Liam vitam activam intelligunt, Rachel autem contemplativam“.⁸⁵

In der *Epistola vitæ suæ rationem exponens* wird allerdings nicht nur ein Nacheinander von Hof- und Mußeleben beschrieben, sondern – und das ist das eigentlich Spannende – die Lebensformen finden auch auf einer Zeitebene statt: „quasi vero non possint hæc simul agi“ (200,22)⁸⁶. Die Gleichzeitigkeit von Tätigkeit und intellektueller Muße – das „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“ (200,28) – hebt Huttens Konzept von der Tradition ab. Diese „Synchronisierung“ von *vita activa* und *vita contemplativa* soll später erneut aufgegriffen werden; zuvor verdient die Räumlichkeit der Muße einen genaueren Blick.

Die Betrachtung der räumlichen Dimension von Muße geschieht vergleichsweise selten.⁸⁷ Dabei ist schon im Sprechen über die Muße ihr Raumcharakter stets präsent.⁸⁸ Auch die *Epistola* ist von einer räumlichen Bildlichkeit geprägt. Immer wieder ist von der *vita contemplativa* als einem Rückzug, ja sogar einem Vergraben in die Muße die Rede.⁸⁹ Auch vergleicht Hutten die Lebensform mit einem sicheren Hafen, in den er nach einer turbulenten Seereise einlaufen möchte.⁹⁰ Besondere Anschaulichkeit gewinnt der Raumcharakter der Muße,

⁸⁵ Brief an Peregrino Zambecari aus dem Jahr 1398. Zitiert nach Novati (Hg.), *Epistolario di Coluccio Salutati*, Bd. 3, 1986, Nr. 10,6, 306,1–3. („Es war nämlich Jacob nicht erlaubt, Rahel zu haben, ohne dass er zuvor die Ehe mit Lea verdiente und diese sieben Jahre lang besaß. Lea bedeutet für uns die *vita activa*, Rahel aber die *vita contemplativa*.“). Zu diesem Brief auch Lombardo, „*Vita activa* versus *Vita contemplativa*“, 89 f.

⁸⁶ „Als ob man nicht beides zugleich tun könnte!“ (Übersetzung Trillitzsch, 217). Vgl. auch 210,25 f.: „uno eodemque tempore“.

⁸⁷ Vgl. dazu Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Hasebrink / Riedel (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 26–33.

⁸⁸ Wie stark das Sprechen über Muße von einer räumlichen Bildlichkeit durchdrungen ist, zeigt sich auch in der Forschung. So schreibt Holborn in Bezug auf die intellektuelle Lebensweise Pirckheimers und Konrad Peutingers: „der Tempel der Bildung, den sie sich errichteten und wo sie erst volle Seligkeiten atmeten, stand seitab von dem Gedränge des rohen und bildungsfeindlichen Lebens“ (Holborn, *Ulrich von Hutten*, 84). Zur „örtliche[n] bedeutung“ von „Muße“ auch Grimm / Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Teilbd. 12, 2771.

⁸⁹ Vgl. 195,23–25: „intra quator parietes latere et [...] in hos me secessus, hoc tranquillum recondere“. („[mich] in den vier Wänden verborgen halten und [...] in diese Einsamkeit und Stille vergraben.“ Übersetzung Trillitzsch, 212); 195,28: „ut [...] in illam me penitus scholasticam quietem sepeliam“ („damit ich mich völlig in der Stille des Gelehrtenaseins vergrabe“); 203,10: „in quietem me et tranquillum adserere“ („mich in Ruhe und Stille entlassen“); 205,3 f.: „priusquam in illos me secessos reiciam“ („bevor ich mich in diese Abgeschiedenheit zurückziehe“); 205,35: „in tutum me recipere“ („mich in die Sicherheit zurückziehen“); 210,7 f.: „se in [...] infructuosam quietem non abscondat tantum, sed defodiat etiam“ („er zieht sich in eine unfruchtbare Stille nicht nur zurück, sondern vergräbt sich geradezu darin“).

⁹⁰ 205,35 f.: „ex ista navigatione in portum aliquem subducere“; vgl. auch die Formulierung des „Hafens des Lebens“ (*vitæ portus*, 203,9). Zu dem auf antiken Traditionen beruhenden Bild des Lebens als Schifffahrt Rainer Gruenter, „Das Schiff. Ein Beitrag zur historischen Metaphorik“, in: Werner Kohlschmidt / Herman Meyer (Hg.), *Tradition und Ursprünglichkeit. Akten des III. Internationalen Germanistenkongresses 1965 in Amsterdam*, Bern / München 1966, 86–101.

wenn der intellektuelle Rückzug mit dem Bild einer stillen Höhle beschrieben wird, in die sich der Autor verkriechen möchte: „tunc in aliquem me angulum propriam, in aliquem abstrudam tranquillitatis specum, unde in hominum curas ac negocia prospiciam“.⁹¹

Räumlichkeit spielt aber nicht nur auf der Bildebene eine Rolle, es geht auch um reale Räume. Überhaupt ist „Muße als Freiraum [...] ohne einen Rekurs auf reale Räume kaum diskursivierbar“⁹². In diesem Sinne behandelt der Text ganz konkret die Frage nach dem Ort der Muße. So findet eine Gegenüberstellung der Räume ‚Hof‘, ‚Stadt‘ und ‚Burg‘ statt, die sich als unterschiedlich gut für eine intellektuelle Lebensform geeignet erweisen. Das Vorbild für die Frage nach dem richtigen Aufenthaltsort für die *vita contemplativa* lieferte im humanistischen Diskurs Petrarca's *De vita solitaria*. In der *Epistola* nimmt vor allem die Beschreibung des Lebens auf der Ritterburg einigen Raum ein (201,24–203,11). Hutten bezieht sich dabei vermutlich auf seine im 14. Jahrhundert errichtete Stammburg Steckelberg bei Schlüchtern in Osthessen.⁹³ Es ist wohl der eindrucksvollen und plastischen Darstellung geschuldet, dass die Beschreibung, als authentisches Selbstzeugnis eines Adligen gelesen, große sozialgeschichtliche Popularität erlangte.⁹⁴ Freilich geht es Hutten nicht um eine realistische Charakterisierung. Vielmehr dient die Stelle dem Zweck, das Leben auf der Burg, „inter equites meos“ (201,24), gegenüber Pirckheimer als Alternative zum Hofleben auszuschließen.⁹⁵ Die Darstellung bezieht sich dabei auf ein bestimmtes

⁹¹ 210,31–33. („Dann will ich mich in einen Winkel zurückziehen, in eine stille Höhle verkriechen, von wo aus ich die Sorgen und das Treiben der Menschen beobachten kann.“ Übersetzung Trillitzsch, 225).

⁹² Almut Suerbaum, „A room with a view. Zur Spannung zwischen Kontemplation und Leben in der Welt in den Dorotheenviten des Johannes Marienwerder“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 131–151, 131. Zu den räumlichen Voraussetzungen gelehrter Kontemplation in der humanistischen Selbstdarstellung Antje Wittstock, „Von eim kemergin – minem studioro. Zur Darstellung von ‚Denkräumen‘ in humanistischer Literatur“, in: Elisabeth Vavra (Hg.), *Imaginäre Räume. Sektion B des internationalen Kongresses ‚Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter‘, Krems an der Donau, 24. bis 26. März 2013* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 758/Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. 19), Wien 2007, 133–154, zu Hutten bes. 151 f.

⁹³ Zur Baugeschichte der Anlage Christian Krollmann, *Burg Steckelberg, die Stammburg Ulrichs von Hutten*, Berlin 1901; Fritz-Rudolf Hermann, *Ruine Steckelberg und ihre Vorgänger bei Schlüchtern-Vollmerz, Mainz-Kinzig-Kreis* (Archäologische Denkmäler in Hessen, Bd. 105), Wiesbaden 1993.

⁹⁴ Besonders A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 173–176; O. Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, 94f. Zuletzt auch Georg-Wilhelm Hanna, *Die Ritteradligen von Hutten, ihre soziale Stellung in Kirche und Staat bis zum Ende des Alten Reiches. Ministerialität, Macht und Mediatisierung* (Hanauer Geschichtsblätter, Bd. 44), Hanau 2007, 456.

⁹⁵ Auch Kühlmann erwähnt, „daß Hutten nach zwei Seiten [gegenüber Hof und Kloster] seinen eigenen Existenzentwurf begrenzt. Es gibt für ihn keine Rückkehr in die unliterarische Lebenswelt der Ritterburg“ („Edelmann – Höfling – Humanist“, 171), wobei die Abgrenzung gegenüber der klerikalen Lebenswelt nur in der *Aula* geschieht (s. u.).

literarisches Modell der Hofkritik, das vor allem im Kontext des Diskurses der Lebensformen eine zentrale Rolle spielt: Es ist das Leben auf dem Land, dem Hutten hier eine Absage erteilt.⁹⁶

Besonders in der lateinischen Literatur etablierte sich seit dem 14. Jahrhundert eine Tradition der Hochschätzung des Landlebens, die in der Frühen Neuzeit großen Einfluss gewann.⁹⁷ Grundlegend für die Humanisten waren dafür Horaz' Darstellung des *beatus ille* in der zweiten *Epode*⁹⁸ oder Vergils Lob des Landlebens in den *Georgica*.⁹⁹ Besonders bei Petrarca wird dann die ländliche Natur

⁹⁶ Dass die ritterliche Burg tatsächlich zum Rückzugsort einer ländlichen *vita solitaria* werden konnte, zeigt etwa das Beispiel des adligen Humanisten Bohuslaus von Hassenstein, vgl. Jan-Dirk Müller, „Hassenstein, Bohuslaus Lobkowicz von“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, 1032–1048, bes. 1045. Zu Hassenstein siehe unten, Seite 133 f.

⁹⁷ Vgl. Rüdiger Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik in Deutschland. Zur funktionalen Differenz von Latein und Volkssprache“, in: Peter Moraw (Hg.), *Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, Bd. 48), Stuttgart 2002, 323–355, bes. 342–344; Uhlig, *Hofkritik im England*, 186 f. Für Norbert Elias ist der veränderte, romantisierende Blick auf das Landleben ein Symptom der ‚Verhofung der Krieger‘ am Ende des Mittelalters, vgl. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Mit einer Einleitung: *Soziologie und Geschichtswissenschaft*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, 321 f., 384 f. Es ist noch nicht ausreichend erforscht, wann und wie die (mittelalterliche) ablehnend-distanzierte Haltung zum Landleben in (renaissancehaft-humanistische) Bewunderung umschlug. Sicher ist von vereinzelten mittelalterlichen Vorläufern auszugehen, die im Bereich der Volkssprache etwa im Kontext der Pastorellen-Dichtung zu suchen wären, vgl. dazu bereits Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. v. Kurt Köster, 10. Aufl., Stuttgart 1969, Kap. 10: *Das idyllische Lebensbild*, 177–189; Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmbards von Hohberg, 1612–1688*, Salzburg 1949, 120–122. Bis ins 17. Jahrhundert scheint sich das Landleben als positives Gegenbild zum problematischen Hofleben auch in den Volkssprachen zu etablieren, vgl. Anke-M. Lohmeier, „Das Lob des adligen Landlebens in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts“, in: Dieter Lohmeier (Hg.), *Arte et Marte. Studien zur Adelskultur des Barockzeitalters in Schweden, Dänemark und Schleswig-Holstein* (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 13), Neumünster 1978, 173–191, die die Grundlage der Tradition ebenfalls im Renaissance-Humanismus vermutet. In diesen Kontext gehört vielleicht auch der Versuch, das Landleben über Gärten oder Gemälde in sein eigentliches Gegenbild, den Hof, gleichsam zu integrieren, dazu Katharina Krause, „Drinnen und draußen. Wüste und Garten als Orte der Muße im Frankreich des 17. Jahrhunderts“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 260–278.

⁹⁸ „Beatus ille, qui procul negotiis, | ut prisca gens mortalium, | paterna rura bubus exercet suis [...]“ (V. 1 ff.). Zitiert nach Horaz, *Opera*, o.S.

⁹⁹ Vergil, *Georgica*, 2,458–540. Zitiert nach Virgil, *Georgics*. Bd. 1: *Books 1–2*, ed. by Richard F. Thomas (Cambridge Greek and Latin classics), Cambridge/New York/New Rochelle u. a. 1988, 64–67. Der Abschnitt beginnt mit dem Ausruf „O fortunatos [...] agricolas!“ (2,458 f.); ein Stichwort zur Beschreibung des Landlebens ist etwa die „secura quies“ (2,467). Dagegen meint Burck, die *Georgica* „zeichnen [...] das Leben der Bauern als eine unablässige Kette nicht abreißender Arbeiten“ (Burck, „Vom Sinn des Otium“, 504). Zur Vergil-Rezeption im Rahmen der Darstellung des Landlebens als *vita contemplativa* Letizia A. Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla: the fusion of opposites“, in: Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation*, 181–223, bes. 192–201.

als *locus solitarius* zum Gegenbild der geschäftigen Stadt.¹⁰⁰ Auch Aeneas Silvius zeichnet in *De curialium miseris* das Landleben als Mußeort – hier im Gegensatz zum Hof.¹⁰¹ Mit dieser einflussreichen Tradition musste sich Hutten also auseinandersetzen, um sein eigenes Lebensmodell zu rechtfertigen. Dass sich die Beschreibung seines Lebens auf der Ritterburg tatsächlich auf die Tradition der *vita rustica* bezieht, wird etwa in dem zusammenfassenden Ausruf deutlich: „hæ sunt nostræ ruri delititiæ, hæc ocia, hoc tranquillum“ (202,18 f.). Auch ist die Tätigkeit des Ritters in der Darstellung der *Epistola* ganz die eines Bauern: Er pflügt und bestellt die Äcker, arbeitet im Weinberg, pflanzt Bäume, eggt, sät, düngt, erntet und drischt (vgl. 203,1–7). Auch die Nähe zum Wald samt heulender Wölfe charakterisiert die Burg im literarischen Diskurs deutlich als ländlichen Bereich.¹⁰²

¹⁰⁰ Petrarca besaß seit 1337 ein Haus in der Vaucluse, in das er sich aus Avignon zurückzog. Vgl. dazu neben der Einleitung von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, XIX f. auch die stark biographische Lesart von *De vita solitaria* bei August Buck, *Die Villa als Lebensform der italienischen Renaissance* (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M., Bd. 29,1), Stuttgart 1992, 9 f. Inwiefern die Darstellung des ländlichen Raumes besonders in der italienischen Renaissance durch realhistorische Entwicklungen – Stichwort ‚Villenkultur‘ – beeinflusst wurde, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.

¹⁰¹ Vgl. Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 474,20 f. An anderer Stelle wird ein arkadischer *rusticus* als der glücklichste Mensch der Welt vorgestellt (455,2–7). Zur Darstellung der *vita rustica* in *De curialium miseris* auch Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 343 f. Zur Frage nach der Abhängigkeit von *De curialium miseris* von Petrarcas *De vita solitaria* – ohne eine Antwort zu geben – Enenkel, „Die humanistische *vita activa / vita contemplativa*-Diskussion“, 252, vgl. auch den Kommentar in Petrarca, *De vita solitaria*, 356–360. – Bereits zwei Wochen vor *De curialium miseris*, am 13. November 1444, schreibt Aeneas Silvius an Johann Lauterbach und lobt in seinem Brief das Landleben in wörtlichem Anschluss an Horaz’ zweite *Epode*: „nunc illud te volo scire beatum mihi videri, qui vitam ab negotiis procul publicis sibi delegit sicut prisca [g]ens mortalium consuevit. quis enim non felicem illum dicat, qui nullo fenore aut ere alieno obligatus rura suis bobus exercet. audi quam beatus sit. [...]“ (Aeneas Silvius, *Privatbriefe*, Der Briefwechsel des Aeneas Silvius Piccolomini, Bd. 1,1, Nr. 161, 447,25–30). („Und ich möchte Dir jetzt erklären, wie dreimal selig mir der erscheint, der von Stadtgeschäften fern lebt, wie einst der Menschen erst Geschlecht zu leben pflegte! Denn wer wird den nicht glücklich nennen, der, von allem Zins und allen Schulden frei, die Väterflur mit seinen eigenen Rindern pflügt.“ Übersetzung Mell, 149–151). Der Brief endet mit der Feststellung „multa sunt ruris gaudia, que nunc singula prosequi non est epistularis angustie“ (448,24–26). („Vielfach sind die Freuden des Landlebens, auf die ich nur aus [dem einem Brief eigenen] Mangel an Raum nicht im einzelnen eingehen kann.“ Übersetzung Mell, 152). – Zum Landleben als ‚Heterotopos‘ der Muße auch Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang*. Vom Roman de la Rose bis zu Jorge Semprún (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 3), Tübingen 2016, etwa in Bezug auf Boccaccios *Decameron* (um 1350) und Jacopo Sannazaros *Arcadia* (1504). Klinkert versteht die Beschreibung des Landlebens dabei als Darstellung eines *locus amoenus*, wie er bereits im mittelalterlichen *Roman de la Rose* (um 1230) als Mußeort fungiert.

¹⁰² Vgl. 201,29: „vivitur in agro, in sylvis“ sowie 202,27–30: „audiuntur [...] næ nostræ domi luporum etiam ululatus, ut quæ nemoribus vicina est“. Der Wald fungiert in der literarischen Tradition des Mittelalters als Gegensatz zum Hof und ist nicht nur topographisch, sondern auch soziologisch (im Sinne des Gegensatzes höfisch – unhöfisch) oder moralisch (vorbildhaftes

Anders als bei Petrarca oder Aeneas Silvius herrschen im Landleben bei Hutten allerdings keineswegs arkadische Zustände. So ist das Leben auf Burg Steckelberg geprägt von der akustischen Belästigung durch die bäuerliche Umgebung:

Man hört das Blöken der Schafe, das Brüllen der Rinder, das Bellen der Hunde, das Rufen der auf dem Feld Arbeitenden, das Knarren und Rattern der Fuhrwerke und Karren; ja sogar das Heulen der Wölfe hört man in unserem Haus, weil es nahe am Wald liegt.¹⁰³

Eine vergleichbare Darstellung der ländlichen Geräuschkulisse findet sich auch beim spätmittelalterlichen Minnesänger Oswald von Wolkenstein (um 1376–1445), der folgendermaßen das Leben auf seiner Burg Hauenstein beschreibt:

der ich e pflag, da für ich sich
neur kelber, gaiss, böck, rinder,
und knospot leut swarz hässelich
[...]
Mein kurzweil die ist mangerlai:
neur esel gesang und pfawen geschrai,
des wünscht ich nicht mehr umb ain ai.
vast rauscht der bach neur hurlahai
mein houbt enzwai,
das es beginnt zu kranken.¹⁰⁴

Leben – tadelnswertes Leben) aufgeladen, vgl. Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 345; zum Gegensatz von Hof und Wald auch Horst Wenzel, „*Ze hove* und *ze holze* – *offenlich* und *tougen*. Zur Darstellung und Deutung des Unhöfischen in der höfischen Epik und im Nibelungenlied“, in: Gerd Kaiser / Jan-Dirk Müller (Hg.), *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200* (Studia humaniora, Bd. 6), Düsseldorf 1986, 277–299.

¹⁰³ „audiuntur ovium balatus, boum mugitus, canum latratus, hominum in agro operantium vociferationes, carrorum et vehiculorum stridores ac strepitus; næ nostræ domi luporum etiam ululatus, ut quæ nemoribus vicina est“ (202,27–30). Übersetzung nach A. Borst, *Lebensformen*, 174. Überhaupt ist Lärm bei Hutten und auch sonst oft ein Attribut der Unmuße. Lärm als Element der Hofkritik findet sich etwa in der *Aula* im Kontext der Beschreibung des Reichstages: „In quo nulla quies, nullum silentium, nulla tranquillitas“ (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 30); ausführlich auch bei Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 466f. Schon Walther von der Vogelweide beklagte den Lärm des Thüringer Hofes (L 20,4f.), dazu Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 339f.

¹⁰⁴ Oswald von Wolkenstein, *Durch Barbarei, Arabia*, V. 45–47, 61–66. Zitiert nach *Die Lieder Oswalds von Wolkenstein*, hg. v. Karl Kurt Klein, 4., grundl. neu bearb. Aufl. v. Burghart Wachinger (ATB, Bd. 55), Berlin / Boston 2015, 138–142. Zu dem Lied auch Lambertus Okken, „Oswald von Wolkenstein: Lied Nr. 44. Wortschatz-Untersuchung“, in: Egon Kühlebacher (Hg.), *Oswald von Wolkenstein. Beiträge der philologisch-musikwissenschaftlichen Tagung in Neustift bei Brixen 1973* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, Bd. 1), Innsbruck 1974, 182–218, bes. 208–210. Zur Darstellung der bäuerlichen Welt bei Oswald vgl. Maria E. Müller, „Höfische Literatur ohne Hof. Bemerkungen zur sozialen Gebrauchssituation der Lieder Oswalds von Wolkenstein“, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 3 (1984/85), 163–185; Hans-Dieter Mück, „Oswald von Wolkensteins Liedpropaganda gegen die hoffärtigen Bauern“, in: *Der Schlern* 60 (1986), 330–343; Albrecht Classen, „Der Bauer in der Dichtung Oswalds von Wolkenstein“, in: *Euphorion* 82 (1988), 150–167.

Auch die Nähe zum Wald¹⁰⁵ und den Wölfen¹⁰⁶ findet sich in der Beschreibung wieder. Oswald von Wolkenstein fehlt auf seiner Burg die höfische Unterhaltung (*kurzweil*)¹⁰⁷; Ulrich von Hutten fehlt die Muße zur Beschäftigung mit der Wissenschaft. Auch wenn die Stellen aus ganz verschiedenen Kontexten stammen, können hier gewisse Bezüge erkannt werden. Es ist jeweils die bäuerliche Umgebung, die Minnesang (Oswald) beziehungsweise Studium (Hutten) verhindert. Das Landleben wird in beiden Texten nicht als idyllischer *locus amoenus* dargestellt, sondern gleichsam ‚realistisch‘ und ohne Verklärung als Schauplatz bäuerlicher Arbeit. Hier ist das Landleben kein Wunschort, sondern ein Ort der Unhöflichkeit und der Unruhe, an dem keine Beschäftigung mit Literatur möglich ist. Um das Modell der *vita contemplativa* auf dem Land aus der lateinischen Tradition abzulehnen, greift Hutten womöglich auf literarische Muster zurück, die von der volkssprachig-mittelalterlichen Literatur bereitgestellt wurden.¹⁰⁸

Interessant ist, dass in der *Epistola* zwar die Alternative Landleben zurückgewiesen wird, nicht jedoch das Leben in der Stadt. Im Gegenteil erscheint der urbane Raum geradezu als idealer Ort für eine humanistische Existenz; das gilt nicht nur für das ausführlich beschriebene Nürnberg.¹⁰⁹ Dabei hätte Hutten für die Diskreditierung der Stadt einfach auf Petrarcas Darstellung in *De vita solitaria* (9,2–31) zurückgreifen können.¹¹⁰ Und noch ein Ort wird überraschender-

¹⁰⁵ Oswald von Wolkenstein, *Durch Barbarei, Arabia*, V. 22 f.: „Auff einem runden kofel smal, | mit dickem wald umbfangen“.

¹⁰⁶ Oswald von Wolkenstein, *Durch Barbarei, Arabia*, V. 88–90: „das si mich armen Wolkenstein | die wolf nicht lan erzaisen [‚zerzausen‘], | gar verweisen.“ Vgl. zu diesem Bild den Kommentar von Okken, „Oswald von Wolkenstein: Lied Nr. 44“, 215.

¹⁰⁷ Das halte ich, entgegen der übrigen Forschung (siehe Anm. 104), für die Kernaussage von Oswalds Bauernliedern. Hier geht es weniger um realpolitische Propaganda als um die Frage nach den Bedingungen von Minnesang.

¹⁰⁸ Hutten ist freilich nicht der einzige Humanist, der das Landleben ablehnt. Mit anderen Argumenten tut es etwa Jakob Wimpfeling zugunsten der Stadt, vgl. dazu die Einleitung in *Jakob Wimpfeling's Adolescentia*. Jacobi Wimpfelingi opera selecta, Bd. 1, unter Mitarbeit v. Franz Josef Worstrock eing., komm. u. hg. v. Otto Herding, München 1965, 155–157; dazu Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 343.

¹⁰⁹ Vgl. neben der Beschreibung der Reichsstadt in 198,27–199,14 auch 201,22–24, wo das Leben in der Stadt grundsätzlich mit dem auf der Burg verglichen wird: „et quemadmodum in civitatibus vos, quibus non placide tantum, sed et molliter, si cuius in mores hoc cadat, vivere est facile.“ („Ihr in den Städten – euch fällt es leicht, nicht nur ein friedliches, sondern auch ein geruhames Leben zu führen, wenn das eurem Wunsche entspricht“, Übersetzung Trilitzsch, 218). Zur Tradition des Städtelobs und dem zunehmenden literarischen Interesse an der Stadt seit dem 15. Jahrhundert Hartmut Kugler, *Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters* (Münchener Texte und Untersuchungen, Bd. 88), München 1986; vor allem zu den antiken Traditionen auch Carl Joachim Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptions und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, ein Nachwort verm. 2. Aufl. (Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 2), Hildesheim / Zürich / New York 1986.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Karl A. E. Enekel, „Die monastische Petrarca-Rezeption: zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von *De vita solitaria* in spätmittelalterlichen Klöstern“, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012), 27–51, bes.

weise ausgespart: das Kloster. In der *Aula* hatte noch Castus das Mönchtum als alternative Lebensform in deutlichen Worten abgelehnt.¹¹¹ Warum konnte dieser Aspekt in der *Epistola* entfallen? Literarische Vorbilder hätten ausreichend zur Verfügung gestanden, schließlich ist antimonastische Rhetorik im Humanismus einigermaßen verbreitet. Und tatsächlich bot ja das Kloster eine Alternative zum Hofleben, wie etwa Johannes Trithemius in einem Brief gegenüber Pirckheimer betonte.¹¹² Hutten selbst hatte dem Wunsch seiner Eltern entsprechend als Kind eine geistliche Laufbahn im Kloster Fulda begonnen und später abgebrochen. Womöglich hatte er sogar bereits das Ordensgelübde abgelegt, als er das Kloster verließ, um sein Studium zu beginnen.¹¹³ Möglicherweise musste er seinen Freund Pirckheimer nicht mehr davon überzeugen, warum er für eine geistliche Laufbahn nicht geeignet war.

41 f. Petrarca's „Psychogramm des Städters“ (ebd., 41) entspricht allerdings in einigen Punkten gängiger Topik der Hofkritik, wie sie auch Hutten in der *Aula* bemüht.

¹¹¹ Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 48, siehe auch ebd., 62, 80. Als konkreter Ort wird dort zwar nicht das Kloster, wohl aber die Klosterzelle (*cella ac solitudo*) genannt; zur antimonastischen Tendenz der *Aula* auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 171 f.

¹¹² In einem Brief vom 18. Juli 1507 erklärt Trithemius, dass er sein bescheidenes Mönchsleben im Würzburger Jakobskloster nicht zugunsten des Hoflebens eintauschen möchte, auch wenn es ihm an Angeboten dazu nicht mangle: „Sed nunquam induci poteram, ut aulicis me palponibus paterer coniungi, vetante id non minus philosophia quam religione, quam in tumultu aulico illaesam conservare nescio si quis potuerit unquam. Ad literas natus sum, quarum frequens studium tumultus horret aulicos, solitudinum diligit et publicum detestatur in urbe consessum.“ Zitiert nach *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, Bd. 2, in Verbindung mit Arnold Reimann gesammelt, hg. u. erl. v. Emil Reicke (Humanistenbriefe, Bd. 5), München 1956, Nr. 173, 8,29–34. („Ich konnte aber nie dazu verleitet werden, mich mit den Höflingen und Schmeichlern zu verbinden. Gehindert wurde ich nicht weniger durch die Philosophie als den Glauben, denn ich weiß nicht, ob irgendjemand diese jemals in der Unruhe des Hofes unverletzt bewahren konnte. Für die Wissenschaft bin ich geboren, deren Studium häufig durch Unruhe am Hof gestört wird; die Einsamkeit [hingegen] liebt es und die in der Stadt versammelte Öffentlichkeit verabscheut es.“) Zu der Stelle auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 171 f.; zum weiteren Kontext des Briefes Müller, *Habit und Habitus*, 196–201.

¹¹³ Das wurde Hutten zumindest von seinen Gegnern vorgeworfen. Er selbst stellt die Angelegenheit später (1522?) folgendermaßen dar: „Etwa in meiner jugent, nãmlich do ich eyloff iar alt gewesen, haben mich mein vater vnd müter, auß andächtiger gutter meinung, in den stift Fulda, mit dem fürsatz ich solt darinn verharren, vnd eyn münich seyn, gethan. [...] Do ich aber ein wenig daz leben erkãndt, vnd mich bedaucht, ich vorwüste mich meiner natur nach, in einem andern stand vil baß got gefällig, vnd der welt nützlich wandelenn, hab ich mich als noch, mit keiner Profeß oder gehorsam verbunden oder vorstrickt [...] darauß gethan, vnd andern dingen, die ich mich zû vorwesen geschickter geacht, nach gegangen.“ Zitiert nach *Epistolæ Ulrichi Hutteni equitis item ad eundem deque eodem ab aliis ad alios scriptæ. Briefe von 1521–1725*, Opera, Bd. 2, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1859, Nr. 292, 145,23–33. Dazu auch Josef Leinweber, „Ulrich von Hutten – ein Fuldaer Mönch? Ein Beitrag zur Biographie des jungen Ulrich von Hutten und zur Geschichte des Klosters Fulda im Spätmittelalter“, in: *Kirche und Theologie in Franken. Festschrift für Theodor Kramer* (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, Bd. 37/38), Würzburg 1975, 541–556; differenzierender Heiko Wulfert, *Die Kritik an Papsttum und Kurie bei Ulrich von Hutten (1488–1523)* (Rostocker Theologische Studien, Bd. 21), Berlin 2009, 26–33.

Letztlich wird die Frage nach dem Ort der Muße und *vita contemplativa* ohnehin noch einmal aufgenommen und ganz anders beantwortet:

Wenn du dann noch ein anderes angemesseneres Leben kennst, so weise mich darauf hin, belehre mich und zeige es mir, nimm mich beim Ohr und führe mich eigenhändig zu jenem Ort, der für Störungen unzugänglich ist. Mir freilich, dem jene tagtägliche Wanderschaft ein gewisses Urteilsvermögen verschafft und manche Illusion genommen hat, scheint alles von Hast und Unruhe, ja auch von Elend und Tragödien aller Art durchtränkt und erfüllt zu sein. Wohin ich mich wende, sehe ich nichts Sicheres und Ruhiges vor mir [...]. Und nicht allein der Hof ist voll von diesen Dingen, die ich in jener Fahrt beschrieben habe [...]. Mir scheint, es herrscht überall die gleiche Unruhe wie bei Hofe.¹¹⁴

Der Mußeort erweist sich als Utopie, denn nirgendwo auf der Welt gibt es wirkliche Ruhe und Sicherheit. Wenn nun also kein Ort wirklich zur Muße geeignet ist, wo kann dann ein kontemplatives Leben stattfinden? Die Antwort lautet: überall. „quippe animo composito qui est, ille ubique tranquillum, ubique secessum et solitudinem habet“ (206,18 f.).¹¹⁵ Hutten verzichtet auf einen bestimmten Mußeraum zur Abgrenzung von Muße und Arbeit, *vita activa* und *vita contemplativa*. Selbst im größten Trubel ist die (mußevolle) Beschäftigung mit Literatur möglich.¹¹⁶

Um überall studieren zu können, trägt Hutten eine Handbibliothek (*portatilem bibliothecam*, 201,10 f.) mit sich, die zugleich ein Symbol für die räumliche Unabhängigkeit der literarischen Beschäftigung ist. So gelingt es ihm, sich an jedem möglichen Ort dem Studium zu widmen: „ac ubiubi licet, aliquid lego, nonnunquam scribo etiam“ (201,11 f.). Das ist ein wörtlicher Bezug auf Aeneas Silvius. In *De curialium miseris* wird nämlich gesagt, am Hof gebe es keinen *locus solitarius*:

Eine große Erholung des Geistes gönnt die Zurückgezogenheit, wenn man einen einsamen Ort aufsucht und sinnt oder liest oder schreibt [*vel legit vel scribit*] [...]. Dieses Vergnügens sind die Hofleute beraubt [...]. Hast du dir einmal ein winziges Plätzchen auf dem Tische ausgesucht, um etwas zu lesen oder zu schreiben [*vel legas aliquid vel scribas*], gleich ist einer da, der dich stört. [...] Kein ruhiger Winkel ist dir gegönnt, wo du mit Scipio sagen kannst: Nie bin ich weniger allein, als wenn ich allein bin.¹¹⁷

¹¹⁴ „Tum si aliam tu et commodiorem vitam nosti, præscribe, edoce, indica, velle aurem, manu duc ad illum turbis inaccessum locum. mihi quidem, cui quoddam diurna illa peregrinatio iudicium dedit, erroris multum excussit, turbis et inquietudinibus, tum miseria quoque et omne genus tragediis mixta ac referta omnia videntur. et quo me cunque vertam, nihil securum, tranquillum nihil video propositum [...]. nec tantum aula istis scatet, quæ ego in illa depinxi navigatione; [...] et mihi sic videtur, nihil usquam non æque ac illa est aula, turbulentum“ (204,19–32). Übersetzung nach Trillitzsch, 220.

¹¹⁵ „Wer Gefäßtheit besitzt, der hat überall Ruhe, Alleinsein und Einsamkeit.“ (Übersetzung Trillitzsch, 221)

¹¹⁶ Hutten benutzt hier den Ausdruck *dulcissima studia* als Gegenbegriff zu *negocia* (196,18 f.).

¹¹⁷ „recreatio mentis secessus, cum se aliquis retrahit in solitarium locum ac vel meditatur vel legit vel scribit [...]. sed hac voluptate privati sunt curiales [...]. si tibi nonnunquam particulam mense delegeris, in qua vel legas aliquid vel scribas, mox aliquis instabit, qui te vexet. [...] nus-

Auch das Scipio zugeschriebene Zitat¹¹⁸ nimmt Hutten auf. Indem er es wörtlich versteht, unterzieht er es einer „völlige[n] Umbewertung“¹¹⁹: „et saepe in turba solus sum; quanquam etiam soli esse licet“ (201,12 f.).¹²⁰ Weitergedacht hieße das: Nirgendwo gibt es mehr Muße als in der Unruhe. Oder mit Hutten: „scias a nullo me hic bono magis abfuisse hoc anno, quam ab illa studiorum quiete, et tamen studiosum fuisse plurimum“ (206,22 f.).¹²¹ Das ist wohl der erstaunlichste Aspekt im Muße-Konzept der *Epistola*.

5. *Vita mixta* bei Hutten?

Muße als Technik und Frage der Einstellung

Hutten argumentiert nicht einfach, der Hof lasse ihm genügend freie Zeit für eine kontemplative Gelehrtenexistenz; keineswegs ist er vom Hofdienst befreit, wie er ausdrücklich betont.¹²² *Otium* steht hier nicht neben oder nach *negotium*, sondern darin: „inter negocia literas“ (200,28). Muße wird nicht aus dem aktiven

quam tibi angulus patebit quietus, in quo possis cum Scipione dicere: nunquam minus solus quam cum solus“ (Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 484,2–14). Übersetzung nach Mell, 189. Zu dieser Stelle auch Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 120.

¹¹⁸ Cicero, *De officiis*, 3,1: „P. Scipionem [...] dicere solitum scripsit Cato, [...] numquam se minus otiosum esse quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset.“ Zitiert nach M. Tulli Ciceronis *De officiis*, recognovit brevique adnotatione critica instruit M. Winterbottom (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1994, 109. („Cato hat geschrieben, Publius Scipio habe zu sagen gepflegt, er sei nie weniger müßig, als wenn er müßig, nie weniger allein, als wenn er allein sei.“). Siehe bereits Cicero, *De re publica*, 1,27. Zur Tradition dieser Stelle vgl. den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 290–293. Auch Petrarca bezieht sich auf sie, nämlich im zweiten Buch von *De vita solitaria* (13,552) und in den *Rerum memorandarum libri* (1,21), vgl. ebd., 290. Zur Überlieferung von der Antike bis in die Neuzeit Karl Gross, „Numquam minus otiosus, quam cum otiosus. Das Weiterleben eines antiken Sprichwortes im Abendland“, in: *Antike und Abendland* 26 (1980), 122–137. Einen Beleg bietet auch der Briefwechsel Johanns von Eych, vgl. dazu Hohenadel, „*Otium* und *contemplatio*“, 281, 283, 285 f.

¹¹⁹ Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 124.

¹²⁰ „Und oft bin ich mitten im Trubel für mich allein; und das kann man auch sein.“ (Übersetzung Trillitzsch, 217). Dagegen die Übersetzung von Annemarie Holborn: „[...] und es ist auch erlaubt, ganz allein zu sein“ (Ulrich von Hutten, *Deutsche Schriften*, hg. u. mit Anm. vers. v. Peter Ukena. Nachwort v. Dietrich Kurze. Übers. des Pirckheimer-Briefes v. Annemarie Holborn [Die Fundgrube, Bd. 50], München 1970, 317–340, 324). Ähnlich Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 124: „[...] obgleich es auch erlaubt [...] [ist], tatsächlich allein zu sein.“

¹²¹ „... daß mir hier in diesem Jahr kein Vorzug mehr gefehlt hat als die Ruhe zum Studieren und daß ich dennoch sehr viel studiert habe.“ (Übersetzung Trillitzsch, 222). Vgl. auch 196,13–15.

¹²² Vgl. 206,24–29. Die Meinung, Hutten sei vom Hofdienst befreit, vertritt etwa Holborn, *Ulrich von Hutten*, 80 f. Dagegen meint Mertens: „Nun ist aber Hutten gar nicht als reiner Literat in den Hofdienst eingetreten, er tat dies vielmehr in der Absicht, sich auch anderweitig verwenden zu lassen, etwa für Gesandtschaften [...].“ („Der Preis der Patronage“, 147). Siehe auch 201,7–9: „nam quæ est illius benignitas, plenam a vulgaribus consultationibus et plebeio rerum tractatu vacationem concessit“, was Trillitzsch übersetzt als „völlige Befreiung von den

Leben ausgegrenzt, sondern in dieses integriert. Hutten stilisiert sich in der Rechtfertigung seiner Lebensweise weder als „ganz [...] auf Aktion drängende[r] Repräsentant einer *vita activa*“¹²³ noch hält er es für nötig, sich in die *vita contemplativa* zurückzuziehen, um Muße zu erfahren. Das Ideal ist ein gemischtes, gleichmäßiges Leben: „æqualiter vivere“ (205,6). Es geht in der *Epistola* um eine Verschränkung, ja Vereinigung der Lebensformen. Der Text selbst spricht von einer *foelix coniunctio* (vgl. 196,15). Diese Synthese von tätiger und geistiger Lebensweise lässt sich mit Dieter Mertens auch als *vita mixta* bezeichnen. Dabei handle es sich um „ein auf der *vita activa* basiertes Modell der Verbindung beider Lebensformen“¹²⁴, das in dieser Form von spätmittelalterlichen Weltgeistlichen entwickelt worden sei.¹²⁵

Freilich handelt es sich bereits bei Vergils *vita rustica* um einen ‚gemischten‘ Lebensentwurf. Schon in den *Georgica* gibt es *otium* ohne gleichzeitige Abwesenheit von Arbeit.¹²⁶ Aus einer anderen Perspektive hinterfragt auch Petrarca den Gegensatz von Arbeit und Muße, indem er *otium* als eine besondere Form geistiger Tätigkeit konzipiert.¹²⁷ Besonders Lorenzo Valla gelangt in Rückbezug auf die Antike zu einer ganz neuen Vorstellung vom Verhältnis von *otium* und *negotium*. In den *Elegantiae linguae latinae* (1449) findet sich folgende Definition von *otium* (4,61):

gewöhnlichen Beratungen und dem niedrigen Hofdienst“ (217). Zu Ulrichs Aufgaben für den Erzbischof in den Jahren 1517 und 1518 etwa Jaumann, „Hutten, Ulrich von“, 1191.

¹²³ Bernstein, „Pirckheimer und Hutten“, 20.

¹²⁴ Mertens, „Der Preis der Patronage“, 142.

¹²⁵ Mertens nennt vor allem Heinrich von Gent (gest. 1293) und Johannes Gerson (gest. 1429), vgl. Mertens, „Der Preis der Patronage“, 141 f. Weiterhin J. P. H. Clark, „Action and Contemplation in Walter Hilton“, in: *The Downside Review* 97 (1979), 258–274 zur *vita mixta* beim englischen Augustinermystiker Walter Hilton (gest. 1396). Zur Tradition der *vita mixta* in der christlichen Theologie der Kirchenväter und des Mittelalters auch Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 93–95, 316 f. (zu Augustinus), 101–106 (zu Gregor dem Großen), 111 f., 114 (zu Thomas von Aquin). Die *vita mixta* ist hier allerdings, anders als bei den von Mertens angesprochenen Entwürfen, weiterhin in der *vita contemplativa* angesiedelt, deren Vorrangstellung nicht infragegestellt wird, vgl. ebd., 43 f. Weiterhin Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, bes. 595 f. (zu antiken Vorläufern), 598 f. (zu Augustinus), 604 (zu Gregor), 607 (zu Bonaventura), 611–613 (zur weiteren mittelalterlichen Tradition, besonders Heinrich von Gent und Johannes Gerson).

¹²⁶ Vgl. Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla“, 195: „the *otium* belonging to it does not mean deprivation or renunciation or absence of work. Pleasure and struggle [...] are not opposed in this ethical ideal [...]“

¹²⁷ Vgl. etwa Constantini, „Apologia dell’*otium*“, 107: „Più che di lavoro l’*otium* è il contrario di *nec otium* [...], il poeta anticipa invece nelle opere latine l’Umanesimo, esaltando la figura dell’intellettuale considerato ormai come un lavatore: ancora un’immagine dell’*otium* a specchio del *nec otium*.“ Zur tätigen Muße bei Petrarca auch Alexander Lee, *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy* (Brill’s Studies in Intellectual History, Bd. 210), Leiden 2012, 117–124.

Muße [ist] Freisein von Arbeit, das ist bekannt; ihr Gegenteil ist Tätigkeit. Aber weil es notwendig ist, dass jene, die sich um die Wissenschaft bemühen, nicht tätig sind, hat es sich ergeben, dass ‚Muße‘ als wissenschaftliche Betätigung aufgefasst wird. Quintilian: Durch das Erforschen und Schreiben solcher Dinge trösten wir unsere Muße. Muße braucht (aber) keinen Trost, sondern Arbeit (braucht ihn). Folglich hat er ‚Muße‘ als Arbeit des Studiums aufgefasst. Cicero: Was ist süßer als gelehrte Muße? Das ist: als das Studieren, und (wenn ich das sagen kann): als tätige Muße. Etwas Derartiges bedeutet bei den Griechen *scholē*.¹²⁸

Ausgehend von der traditionellen Definition von Muße als Abwesenheit von Arbeit kommt Valla zu einer ganz anderen Einschätzung, indem er *otium* auf das Studium der Wissenschaft und der Literatur bezieht.¹²⁹ Hier ist Muße nicht *vacatio a labore*, sondern *labor studii*, die Tätigkeit des Gelehrten also ein *negotiosum otium*. Dieser Ausdruck einer ‚tätigen Muße‘ besitzt zwar mittelalterliche Vorbilder¹³⁰, während dort aber das *negotiosum otium* in der Regel nicht den

¹²⁸ „OTium uacatio a labore, quod notum est, cuius contrarium est negotium. Sed quia hi qui studijs operam dant, necesse est, ut non negotiosi sint, factum est, ut otium pro literario studio accipiatur, ut Quintil. Inquirendo, scribendoque talia consolemur otium nostrum. Non desiderat otium solatium, sed labor: ergo pro labore studij otium accepit. Cic. Quid dulcius otio literario? id est, studio, & (ut ita loquar) negotioso otio? Tale quid habet apud Græcos σχολή.“ Zitiert nach Laurentius Valla, *Opera omnia*. Con una premessa di Eugenio Garin. Bd. 1, scripta in editione Basiliensi anno MDXL collecta (Monumenta politica et philosophica rariora. Series 1, Bd. 5), Turin 1962, 143. Zu dieser Stelle auch Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla“, 192. Das Cicero-Zitat stammt aus den *Tusculanæ disputationes*, 5,36,105 (vgl. ebd., 218, Anm. 40); das Quintilian-Zitat, das Panizza nicht nachweisen konnte, aus der *Institutio oratoria* 2,12,12. Zu den *Elegantiarum* vgl. grundlegend Wolfram Ax, „Lorenzo Valla (1407–1457), *Elegantiarum linguae Latinae libri sex* (1449)“, in: Ax, *Text und Stil. Studien zur antiken Literatur und deren Rezeption*, hg. v. Christian Schwarz, München 2006, 131–152.

¹²⁹ Eine besondere Pointe erhält der Text dadurch, dass *studium* in seiner Grundbedeutung ‚Streben, Eifer, Beschäftigung‘ bedeutet und sich erst in einem weiteren Sinne auf intellektuelle Tätigkeiten beschränkt, die hier in erster Linie gemeint sind.

¹³⁰ Vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 (zuerst im französischen Original 1957), 80: „Das *otium* ist die Hauptbeschäftigung des Mönches, sie ist eine sehr beschäftigte Muße: *negotiosissimum otium*, wie der hl. Bernhard und viele andere immer wiederholt haben.“ Ein Beispiel bietet der Hl. Bruno in einem Brief an Radolf den Grünen: „Hic otium celebratur negotiosum et in quieta pausatua actione.“ Zitiert nach Bruno, Guigo, Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eing. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani, Bd. 10), Freiburg i.Br./Basel/Wien u.a. 1992, 58,3f. („Hier herrschen tätige Ruhe und geruhsame Tätigkeit“, Übersetzung ebd., 59). Das bezieht sich ausdrücklich auf die *vita contemplativa*, die mit dem Bild Rahels beschrieben wird. Ähnlich in *De vita solitaria ad ignotum amicum* des Kartäusers Guigo: „sic est continua in otio, quod nunquam est otiosa. Sua namque officia ita multiplicat, ut ei frequentius temporis desit spatium, quam variae actionis negotium.“ Zitiert nach ebd., 106,12–14. („Es [das einsame Leben] ist beständig in der Muße (Ruhe), doch so, daß es niemals müßig ist. Denn in ihm stellen sich immer zahlreichere Aufgaben, so daß es ihm häufiger an Zeit als an vielfältiger Beschäftigung mangelt.“, Übersetzung ebd., 107). Auf diese Tradition bezieht sich möglicherweise auch Konrad Leontorius, wenn er in einem Brief an Jakob Wimpfeling schreibt: „sum negotiosissime ocyosus et ocyosissime negotiosus.“ Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Opera selecta, Bd. 3, Nr. 67, Teilbd. 1, 258–260, 260.

Rahmen der *vita contemplativa* verlässt, ist für Letizia A. Panizza eindeutig zu erkennen „that Valla does propose a fusion of the two lives“¹³¹.

Auch in Hutten ein Jahr nach der *Epistola* erschienenem Dialog *Fortuna* (1519) findet sich ein Bezug auf das Konzept tätiger Muße:

FORTUNA: Wenn du [die Ehefrau] bekommen haben wirst, wirst du dann eine solche Muße betreiben, dass du überhaupt nichts mehr tust?

HUTTEN: Im Gegenteil werde ich immer etwas tun, ich nehme mir nämlich eine tätige Muße [*negotiosum otium*] vor, wie auch Seneca sagt, dass diejenigen manchmal viel tun, die nichts zu tun scheinen; ich werde beschauen, studieren, lesen, etwas ausarbeiten: O begehrenswertes Gut, erwünschter Hafen, glückselige Ruhe!¹³²

Hier wird das *negotiosum otium* aber gerade nicht mit einer Verschmelzung der Lebensformen zusammengedacht, sondern wieder in der kontemplativen Lebensweise der *beata tranquillitas* verortet. In diesem Sinne meint Michael Seidlmayer, Hutten vertrete hier „den alte[n] Wunschtraum der Humanisten: das ‚einsame Leben, allein für sich und die Musen‘ (wie es ihm etwa Pirckheimer empfiehlt)“¹³³. Die Darstellung unterscheidet sich damit deutlich von derjenigen in seiner früheren Rechtfertigung gegenüber Pirckheimer. Dort verteidigt er ja gerade die *vita activa* am Hof. In der *Fortuna* geht es Hutten darum, zu zeigen, dass auch in einem scheinbar untätigen Umfeld Beschäftigung möglich ist; in der *Epistola* will er beweisen, dass auch im geschäftigen Umfeld Muße zu finden ist.

Wie funktioniert die Verbindung von Muße und tätiger Lebensweise? Eine Reihe von begünstigenden Faktoren werden im Text genannt, zu denen nicht nur „günstige[] Umweltverhältnisse“¹³⁴ wie die Gewährung eines Freiraums durch den Fürsten (*vacatio*, 201,9), die Handbibliothek oder ein angestellter Schreiber

¹³¹ Vgl. Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla“, 192.

¹³² „FORTVNA. Quam ubi nactus fueris, ita otium ages, ut omnino nihil facias? HUTTENVS. Immo aliquid semper, quoddam enim negotiosum mihi otium propono, nisi non multum agunt aliquando, ut Seneca ait, qui nihil agere videntur, contemplabor, studebo, legam, elucubrabo: O desyderabile bonum, optatum portum, beatam tranquillitatem.“ Zitiert nach *Ulrichi Hutteni equitis dialogi item pseudohuttenici non nulli*, Opera, Bd. 4, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1860, 94,11–16. Das Seneca-Zitat bezieht sich auf *Epistulae morales* 1,8,6: „Mihi crede: qui nihil agere videntur, maiora agunt, humana diuinaque simul tractant.“ („Glaube mir: die nichts zu tun scheinen, tun Wichtiges, beschäftigen sich mit Menschlichem und Göttlichem zugleich.“). Zitat und Übersetzung nach L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales I–LXIX*, Philosophische Schriften, Bd. 3, lat. Text von François Préchac, übers., eing. u. mit Anm. vers. v. Manfred Rosenbach, Sonderausg. der 4., unveränd. Aufl., Darmstadt 1999, 44f. Böcking verweist im Kommentar seiner Ausgabe auf *De breuitate vitae* 12,6. – Insgesamt sollte die *Fortuna* im Hinblick auf die Muße einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden.

¹³³ Michael Seidlmayer, *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen*. Mit einem Grußwort von Hans Baron, Göttingen 1965, 207.

¹³⁴ Müller/Schreiner in der Einleitung zu Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 19; auch Mertens, „Der Preis der Patronage“, 144 und Anm. 63.

zählen. Vielmehr sind bestimmte mentale Dispositionen nötig. Die zentrale Stelle dazu lautet:

Wer Gefaßtheit besitzt, der hat überall Ruhe, Alleinsein und Einsamkeit. Denn was (laut) an unsere Ohren schlägt, dringt nicht an unseren Geist. Deshalb wird es mir inmitten des höfischen Trubels, glaube ich, an tiefster Ruhe zuweilen nicht fehlen.¹³⁵

Andere Ausdrücke sind *mens sana* (196,20), *patientia indicere* (206,3), *æquanimiter* (206,5) sowie *animum disponere et æquanimitatem induere* (vgl. 206,7 f.).¹³⁶ Hilfreich sind für Hutten dabei auch seine Erfahrungen aus der Schule wie auf Reisen, die er jederzeit wie aus einem Thesaurus abrufen kann¹³⁷ und die ihm eine Abgehärtetheit des Geistes einbringen: „qui tot malis induratum gerat animum“ (207,29).¹³⁸ Ist damit ein stoisches Ideal angesprochen?¹³⁹ Die *vita mixta* – wenn man davon sprechen will – erscheint jedenfalls als erlernbare Tätigkeit, als Technik der Vereinzelung: *solitudinem facere* (vgl. 196,14).

¹³⁵ „quippe animo composito qui est, ille ubique tranquillum, ubique secessum et solitudinem habet; nam quæ auribus circumstrepunt, nihil ad animum: quapropter in mediis illis aulae tumultibus credo non defuturam mihi summam interdum quietem“ (206,18–21). Übersetzung nach Trillitzsch, 222.

¹³⁶ *æquanimiter* von *æquus animus*, bedeutet ‚gleichmütig, gelassen‘ (vgl. die Übersetzung von Trillitzsch, 221). – Hier mag sich die Frage anschließen, inwiefern sich Bezüge zum Konzept der Gelassenheit etwa in der Dominikanermystik herstellen lassen. Dazu neben den einführenden Artikeln von P. Heidrich / U. Dierse, „Gelassenheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Bd. 3, Darmstadt 1974, 219–224; Karl Albert, „Gelassenheit“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Norbert Angermann / Robert-Henri Bautier / Robert Auty, Bd. 4, München / Zürich 1989, 1198; Reinhard Körner, „Gelassenheit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, 1995, 403 f. vor allem Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik, Bd. 17), Göttingen 2012; weiterhin Erik A. Panzig, *Geläzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005; Dieter Voigt / Sabine Meck, *Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung*, Darmstadt 2005. Zur Tradition auch Ludwig Völker, „„Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartischen Mystik bis Jacob Böhme“, in: Franz Hundsnurscher / Ulrich Müller (Hg.), *Getempert und gemischt für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 65), Göppingen 1972, 281–312.

¹³⁷ Vgl. 206,3 f.: „ac his utar tanquam ex promptuario desumptis, quæ in schola, quæ peregre didici.“ („und ich werde das, was ich in der Schule und unterwegs gelernt habe, wie aus einer Vorratskammer hervorholen und anwenden.“ Übersetzung Trillitzsch, 221). Die Bezeichnung *Promptuarium*, wörtlich ‚was bei der Hand ist‘, wurde in der Frühen Neuzeit wiederholt als Titel für enzyklopädische Werke, Exempelsammlungen u. ä. benutzt, vgl. etwa Johannes Herolts *Promptuarium exemplorum* (Köln 1474 u. ö.; vgl. GW 12340), das anonyme *Promptuarium medicinae* (Magdeburg 1484; vgl. GW M35662) oder das *Promptuarium vocabulorum* des Johann Pinicianus (Augsburg 1516 u. ö.; vgl. VD 16 P 2862). – Die Idee der Schule als Vorbereitung auf den Hof findet sich schon bei Thomasin von Zerclære, vgl. *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*. Zum ersten Male hg. mit sprachlichen u. geschichtlichen Anm. v. Heinrich Rückert, Quedlinburg / Leipzig 1852 (Nachdruck 1965), V. 6381 ff., 6505 ff., 6532 ff., 6553 ff.; dazu Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 351.

¹³⁸ „[...] da mein Sinn durch so viel Leiden abgehärtet ist“ (Übersetzung Trillitzsch, 223).

¹³⁹ Die Stoiker gelten in der *Epistola* sonst als Vertreter einer (zumindest im Moment) abzulehnenden Lebensform völliger Untätigkeit, vgl. 210,5–9 (siehe oben, Anm. 66).

Eine Möglichkeit, mitten im (städtischen) Trubel Muße zu finden, kennt auch Petrarca: „solitudinem in populo atque in medio tempestatis portum michi conflare didicerim“.¹⁴⁰ Es handle sich dabei um eine nicht vielen Menschen bekannte Technik (*artificium non omnibus notum*). Petrarca bezieht sich in seiner Darstellung auf ein längeres Quintilian-Zitat. In der *Institutio oratoria* (10,3,27–30) empfiehlt dieser, im Trubel nicht zu verzweifeln und trotzdem Freiräume der Muße zu finden.¹⁴¹ Auch bei Seneca begegnet die Vorstellung einer ortsunabhängigen *tranquillitas animi*.¹⁴² Für Petrarca bleibt der innere Rückzug allerdings immer nur ein defizitäres „Hilfsmittel in Notsituationen“¹⁴³, das von einem Leben in echter, räumlicher Abgeschiedenheit abgelöst wird. Für Hutten dagegen bildet die Fähigkeit, auch im Trubel des Hoflebens Ruhe und Abgeschiedenheit zu finden, einen zentralen Bestandteil seines Lebensmodells. Sie erlaubt es, die Muße von der *vita contemplativa* zu entkoppeln und für die *vita activa* des Hoflebens verfügbar zu machen. So gelingt ihm die Verbindung der Lebensformen von tätigem Höfling und gelehrtem Humanisten.

¹⁴⁰ Petrarca, *De vita solitaria*, 4,5. („Ich habe sogar gelernt [...], die Abgeschiedenheit mitten unter den Menschen, einen Hafen mitten im Sturm zu finden“, Übersetzung nach Francesco Petrarca, *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis*, hg. u. mit einem Vorwort v. Franz Josef Wetz, aus dem Lateinischen übers. v. Friederike Hausmann, Stuttgart 2004, 84).

¹⁴¹ Vgl. Petrarca, *De vita solitaria*, 4,6: „Nempe Quintilianus in eo libro [...] inquit, [...] ‚Sed silentium et secessus et undique liber animus, ut sunt maxime optanda, ita non semper possunt contingere. Ideoque non statim, siquid obstrepet, abiciendi codices erunt et deplorandum dies, verum incommodis repugnandum et hic faciendus usus, ut omnia, que impediunt, vincat intentio; quam si tota mente in opus ipsum direxeris, nihil eorum, que oculis vel auribus incursant, ad animum perveniet. [...] Non est indulgendum causis desidiæ. Nam si non nisi refecti, non nisi hilares, non nisi omnibus curis vacantes studendum extimaverimus, semper erit, propter quod nobis ignoscamus. Quare in turba, itinere, conviviis etiam faciat sibi cogitatio ipsa secretum.“ („Quintilian nämlich sagt in seinem Werk [...]: ‚Aber wenn auch Stille, Abgeschiedenheit und ein in jeder Hinsicht unbeschwertes Gemüt sehr wünschenswert erscheinen, so ist dies alles doch nicht immer verfügbar, und deshalb darf man die Schreibtäfelchen nicht bei jeder Störung gleich hinwerfen und den Tag als verloren beklagen, sondern man muß [diesem Unbill Widerstand leisten und] sich darin üben, daß die innere Sammlung alle Hindernisse überwinde. Wenn du dich mit der ganzen Kraft deines Geistes auf die Aufgabe einstellst, wird nichts von dem, was sich den Augen und Ohren aufdrängt, ins Bewußtsein dringen. [...] Man soll nicht jeden Vorwand für Untätigkeit bereitwillig aufgreifen. Denn wenn wir glauben, nur dann studieren zu müssen, wenn wir erholt, heiter und völlig sorglos sind, wird es für uns immer einen Entschuldigungsgrund geben. Daher schaffe sich auch in der Menschenmenge, auf Reisen und sogar bei Gastmählern der Gedanke selbst eine geistige Abgeschlossenheit.“ Übersetzung Petrarca, *Das einsame Leben*, 84f.). Es handelt sich bei dieser Stelle sicher um einen späteren Einschub, da Petrarca erst ab 1350 über den Quintilian-Text verfügte, vgl. den Kommentar von Enenkel, XXI, XXV f., 424–429.

¹⁴² Zu Seneca und der übrigen antiken Tradition vgl. Enenkels Kommentar in Petrarca, *De vita solitaria*, 420–423.

¹⁴³ So Enenkel im Kommentar zu Petrarca, *De vita solitaria*, 424: „Er gibt also nicht die *solitudo loci* auf, weil der ‚innere Rückzug‘ sie überflüssig mache.“

6. Fazit: Muße als Ausweis humanistischer Identität

In der *Epistola vitæ suæ rationem exponens* behandelt Ulrich von Hutten die Gretchenfrage des Humanismus: Wie hältst du's mit der Muße? Seine Antwort ist trotz gewisser Parallelen einigermaßen singulär. Vor allem die Aussöhnung der Muße mit der *vita activa* und die damit ermöglichte Verbindung der Lebensformen von tätigem Hofdienst und beschaulicher Gelehrtenexistenz zeichnen den Text aus.

Diese Beobachtung lässt sich zunächst sozialgeschichtlich einordnen. Als Ritter und Humanist ist Hutten konfligierenden gesellschaftlichen Rollen verpflichtet und steht gewissermaßen zwischen den beiden Lebensformen. Diese Spannung veranschaulicht das Beispiel des böhmischen Adligen Bohuslaus Lobkowicz von Hassenstein (1461–1510), dessen Leben Jan-Dirk Müller geprägt sieht von einem Schwanken

zwischen der ‚ruhlosen‘ *Vita contemplativa*, die der Philosophie, Apoll und den Musen sowie der Bewirtschaftung seiner Güter in der Nachfolge eines römischen Landedelmanns gewidmet ist, und der *Vita activa* in einem hohen kirchlichen Amt (das er nie erhält), in der kgl. Kanzlei oder bei Hof.¹⁴⁴

Entsprechend widersprüchlich ist die Bewertung der Lebensformen in den Selbstaussagen des Humanisten. Abhängig von der Kommunikationssituation und seinen jeweiligen Lebensumständen „ruft er einmal das eine, einmal das andere Inventar an Topoi ab, die in dieser Frage gewöhnlich angeführt werden“¹⁴⁵. Nachdem er zunächst nach eigener Aussage in völliger Ruhe und Muße gelebt habe, beschließt Hassenstein im Alter von 25 Jahren, sich in den Hofdienst zu begeben.¹⁴⁶ In einigen Briefen stellt er sich gar als entschiedener Vertreter der *vita activa* dar und äußert seine Abscheu gegenüber einem Leben in *otium et voluptas*.¹⁴⁷ Seinem Freund Johannes Sturnus hingegen rät er, dem Hofleben die

¹⁴⁴ Müller, „Hassenstein, Bohuslaus Lobkowicz von“, 1045. Zur Person weiterhin immer noch Ignaz Cornova, *Der große Böhme Bohuslaw von Lobkowicz und zu Hassenstein nach seinen eigenen Schriften geschildert*, Prag 1808.

¹⁴⁵ Müller, „Hassenstein, Bohuslaus Lobkowicz von“, 1045.

¹⁴⁶ Im September 1486 schreibt Hassenstein an seinen Freund Bernhard Adelmann von Adelmansfelden: „tuus Bohuslaus, qui apud Parnassum et Heliconam in umbra latere solebat quique otii et tranquillitatis semper cupidissimus fuit, vastum illud curarum et sollicitudinum pelagus sponte ingreditur et [...] in aulam regiam, a qua semper abhorrebat, et in turbulentissimas tempestates se conicere audeat.“ Zitiert nach Bohuslaus Lobkowicz von Hassenstein, *Epistulae ad familiae*, Bohuslai Hassensteinii a Lobkowicz Epistulae, Bd. 2, ed. Jan Martínek u. Dana Martínková (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1980, Nr. 9, 9,18–23. („[...] dein Bohuslaus, der sich im Schatten des Parnass und des Helikons zu verbergen pflegte, und der immer so begierig nach Muße und Ruhe war, lässt sich freiwillig ein auf jenes weite Meer der Sorgen und Nöte, und [...] wagt es, sich am königlichen Hof, vor dem er immer zurückschreckte, in die aufgewühltesten Stürme zu werfen“).

¹⁴⁷ Brief von 1486/1487: „id cum fratri tuo admodum perniciosum videretur, maluit virtutis gratia omnia experiri quam in patria per otium et voluptatem diffluere“ (Hassenstein, *Epistulae*

Gelehrtenexistenz vorzuziehen¹⁴⁸, so wie er sich auch selbst gegen Ende seines Lebens wieder in die *vita contemplativa* zurückzieht und von öffentlichen Tätigkeiten fernhält¹⁴⁹; jetzt stellt er zwar die *vita activa* als der eigenen Lebensform entgegengesetzt dar, betont aber den Wert von beiden.¹⁵⁰

Die Doppelexistenz zwischen ‚Feder‘ und ‚Schwert‘¹⁵¹, intellektueller *vita contemplativa* und adliger *vita activa* verbindet Hassenstein mit Hutten. Auch

ad familiares, Epistulae, Bd. 2, Nr. 10, 10,17–21). („Da dies deinem Bruder ganz verderblich schien, zog er es vor, der Tugend zuliebe alles zu erfahren, anstatt zuhause in Müßiggang [*otium*] und Wollust zu versauern“); Brief vom 05. 11. 1490: „sed ego non video, cur me pudeat eos sequi, qui maluerunt discere situs terrarum [...] quam in patria per otium et voluptatem marcere“ (ebd., Nr. 21, 23,9–12). („Ich sehe aber nicht ein, warum ich mich schämen sollte, jenen zu folgen, die es bevorzugten, die Lage der Länder zu erfahren, [...] anstatt zuhause in Müßiggang [*otium*] und Wollust zu erschaffen.“); Brief vom 10. 12. 1501: „neque patiaris id vitae, quod tibi caelitus dabitur, per otium et socordiam effluere“ (ebd., Nr. 87, 94,20 f.). („Erdulde es nicht, dass jenes Leben, das dir vom Himmel geschenkt werden wird, in Müßiggang [*otium*] und Sorglosigkeit dahinfließt.“).

¹⁴⁸ Vgl. einen Brief von 1497 (Hassenstein, *Epistulae ad familiares*, Epistulae, Bd. 2, Nr. 53, 62–66). Dazu auch das hofkritische Gedicht *Ad Sturnum de aula*, zitiert nach Bohuslaus Hassensteinius a Lobkowicz, *Opera poetica*, ed. Marta Vaculínová (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romaroum Teubneriana), München / Leipzig 2006, Nr. 250, 155–157.

¹⁴⁹ Vgl. einen Brief vom 14. 06. 1507: „equidem quanquam privata vita et litterario otio inprimis delector et a re publica, quantum fieri potest, abstineo“ (Hassenstein, *Epistulae ad familiares*, Epistulae, Bd. 2, Nr. 134, 133,20–22). („Obwohl ich in der Tat nur für mich selbst lebe und mich in erster Linie an gelehrter Muße erfreue und mich, so weit es möglich ist, von öffentlichen Angelegenheiten fernhalte.“).

¹⁵⁰ Brief vom 12. 05. 1507: „neque oportet nunc mihi consuetudinem meam exprobrare, qui, etsi otio litterario ab ipsa adolescentia plurimum tribuerim, nunquam, tamen eo dementiae progressus sum, ut nos, ignavum genus et qui tantum lecto gaudemus et umbra, his, qui rem publicam administrant, conferendos iudicem, nempe qui neque hoc, quo adeo delectamur, otio frui possemus, nisi illorum ope atque auxilio ab iniuria et maleficio defenderemur.“ (Hassenstein, *Epistulae ad familiares*, Epistulae, Bd. 2, Nr. 132, 131,20–25). („Man muss mir darum meine eigene Lebensart nicht zum Vorwurf machen: ich habe zwar den größten Teil meiner Jugend der gelehrten Muße gewidmet, jedoch bin ich nicht bis zu jener Torheit fortgeschritten, dass ich unser träges Geschlecht, die wir uns so sehr am Bett und Schatten erfreuen, mit jenen vergleiche, die das Gemeinwesen verwalten. Und könnten wir die Muße genießen, wenn wir nicht durch ihre Bemühungen und ihren Beistand vor Unrecht und Gewalt geschützt würden?“).

¹⁵¹ Zu diesem Sprachbild mit langer literarischer Tradition Horst Wenzel, „Schwert, Saitenspiel und Feder“, in: Matthias Meyer / Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag*, Tübingen 2002, 853–870, dort auch zu Hutten 868–870. Hassenstein benutzt es selbst in *Ad Sturnum de aula*, um Gelehrtenexistenz und Hofleben gegenüberzustellen: „Scilicet ipse feres gladium, qui plectra solebas | pro calamisque prement ensis et hasta manum.“ (Hassenstein, *Opera poetica*, Nr. 250, V. 15 f., 155). („Natürlich wirst du ein Schwert tragen, der du die Laute gewohnt warst, und statt der Feder werden sie dir ein Langschwert und eine Lanze in die Hand drücken.“) Im Hinterdeckel eines Wolfenbüttler Exemplars des *Newen Testament deutzsch* findet sich ein Holzschnitt-Porträt Ulrichs von Hutten, das um 1521 von einem unbekanntem Künstler angefertigt wurde und in dessen paargereimter Beischrift ebenfalls von Schwert und Feder die Rede ist: „Mich nent den Hutten yederman / | Zu schimpff / zu ernst ich fechten kan / | Schwert feder / halt in gleicher macht.“ Zitiert nach Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Bibel-S. 4^o 258, Hinterdeckel; online verfügbar unter <http://diglib.hab.de/?grafik=bibel-s-4f-258-00002> (abgerufen am 13.01.2017).

im 16. Jahrhundert ist das adlige Selbstbild vor allem durch ritterlich-heroische Aktivität geprägt, die den Ansprüchen einer gelehrten *vita contemplativa* grundsätzlich widerspricht.¹⁵² Der Gegensatz von Adel und Gelehrsamkeit wird auch von Hutten selbst angesprochen. Wenn er etwa den französischen Humanisten Guillaume Budé als ‚gelehrtesten Adligen und adligsten Gelehrten‘ bezeichnet („nobilium [...] doctissimus, doctorum nobilissimus“, 216,19), wird damit gerade die Exzeptionalität der Verbindung von *nobilitas* und *doctrina* deutlich.¹⁵³ Und so stellt der gebildete Ritter Eitelwolf vom Stein, Huttens Förderer am erzbischöflichen Hof, eine die Regel bestätigende Ausnahme dar.¹⁵⁴ Ganz deutlich kommt die Entgegengesetztheit der Lebensformen in der Widmungsvorrede von Huttens Lobgedicht über Albrecht von Brandenburg (1511) zum Ausdruck. Wenn Hutten hier Eitelwolf als seltenes Beispiel für die gelungene Verbindung (*conjunctio*) der Lebensweise von Ritter und Gelehrtem bezeichnet, wird explizit der Kontext von Muße und Aktivität hervorgehoben: „Tu vero unus e paucis quanta foelicitate coniunxisti hæc, negocia rei militaris, et ocium studii literarum?“¹⁵⁵

¹⁵² Vgl. etwa am Beispiel von Ulrichs entferntem Verwandten Philipp von Hutten Tilmann Moritz, „Neue Welten, alte Helden? Die Briefe Philipps von Hutten zwischen Medium und Memoria des Heroischen“, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 2.2 (2014), 7–16, http://www.sfb948.uni-freiburg.de/e-journal/ausgaben/022014/helden_heroes_heros_2_2_2014_moritz.pdf (abgerufen am 13.01.2017). – In diesem Sinne auch Huttens Beschreibung seines Verwandten Ludwig von Hutten im ersten Buch der *Lötze-Klagen*, 7. Elegie, V. 21–24: „Invenies biuuges agitantem in pulvere currus, | Aut premere armatum terga fugacis equi, | Tractantem galeas gladiosque et missile robur, | Versantem hostiles Marte favente vices.“ Zitiert nach *Ulrichi Hutteni equitis Poemata cum corollariis*, Opera, Bd. 3, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1862, 36–39, 37 („Du findest ihn im Staub den zweispännigen Wagen lenkend, oder in voller Rüstung auf dem Rücken eines schnellen Pferdes, wie er den Helm, das Schwert und den Wurfspieß führt, wie er sich von Mars begünstigt den Wechselfällen des Kampfes widmet.“).

¹⁵³ Zu Abstammung und sozialer Verortung der Familie Budé vgl. Sylvie Le Clech-Charton, *Guillaume Budé, l'humaniste et le prince*, Paris 2008, 29–34: „La famille Budé est non seulement caractéristique de la noblesse de robe de son époque, mais les normes qu'elle contribue à établir et les valeurs auxquelles elle croit sont définitivement celle de tout groupe social qui, reconnu par le pouvoir en ce début de l'époque moderne, devient sa propre référence.“ (29). Jean Budé (1388–1420), vermutlich ein Urgroßvater von Guillaume, wurde 1399 geadelt, vgl. ebd., 30. Gerade die Konkurrenz des Amtsadels, zu dem die Familie Budé zählt, zum alten Schwertadel führte dazu, dass die aufsteigenden Amtsträger dessen Lebensart nachahmten, vgl. Isabelle Deflers, „Budé, Guillaume“, in: Manfred Landfester (Hg.), *Renaissance-Humanismus. Lexikon zur Antikenrezeption* (Der Neue Pauly. Supplemente, Bd. 9), Stuttgart / Weimar 2014, 203–207, hier 203.

¹⁵⁴ Vgl. 199,21–25: „In nostrum ordinem lente admodum serpit hoc bonum, multis tot iam annos pertinaciter existimantibus præter equestrem dignitatem esse literas scire. neque aliud magis aut prius invidiam apud nos peperit claro equiti Eitelwolfo, quam quod is hanc imprimis ob virtutem emersisset ac tantus esset.“ („Auch in unseren Stand dringt der neue Geist ganz allmählich ein, wo es hartnäckig so lange Jahre viele für eines Ritters unwürdig hielten, literarisch gebildet zu sein. Nichts anderes zog dem hervorragenden Ritter Eitelwolf [von Stein] mehr oder eher den Haß [oder doch: Neid?] unter den Unseren zu als der Umstand, daß er vor allem dieses Vorzugs wegen so hervorragte und so bedeutend war.“ Übersetzung Trillitzsch, 216.)

¹⁵⁵ Zitiert nach Ulrich von Hutten, *Epistolæ*, Opera, Bd. 1, Nr. 22, 34–37, 36,30 f. („Mit welchem Erfolg hast du wirklich als einer der wenigen diese beiden Dinge miteinander verbunden: die Tätigkeiten des Kriegshandwerks und die Muße wissenschaftlicher Beschäftigung?“).

Weil Hutten als Adliger nicht an bestehende kulturelle Muster gelehrter Selbstdarstellung wie etwa Petrarcas *vita solitaria* anknüpfen kann, entwickelt er ein eigenes Modell, das Intellektualität und Hofdienst miteinander verbindet. Die Muße wird vom konkreten Raum, etwa dem Landleben, abgekoppelt und ist potentiell überall, also auch am Hof, verfügbar.¹⁵⁶ Damit gelingt es, die Ansprüche eines aktiven, ritterlichen Lebens mit der Muße gelehrter Studien zu versöhnen. Dieses Programm bietet einen attraktiven Identitätswurf und bildet damit den Präzedenzfall für eine ganze gesellschaftliche Gruppe.¹⁵⁷

Das Problem der konkurrierenden Rollenmuster muss Hutten sehr beschäftigt haben.¹⁵⁸ Überhaupt wird die *Epistola* als besonders persönlicher Text gelesen.¹⁵⁹ Es darf freilich nicht übersehen werden, dass es sich auch hier um eine rhetorisch stark stilisierte Darstellung handelt, die mit vorgebildeten literarischen Mustern arbeitet. Dennoch steht die Person des Autors im Mittelpunkt des Textes. Huttenes Anliegen ist es, zu beweisen, dass er immer noch er selbst ist:

Wenn es dir aber scheint, als hätten sich meine Stellung verändert und meine Verhältnisse gewandelt, dann brauchst du dir das nicht als Veränderung meiner Geisteshaltung zu deuten; denn ich werde mich bemühen, daß ich immer der Hutten bleibe und daß man niemals finden soll, ich hätte mich selber im Stich gelassen.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Dieser Befund lässt sich vielleicht mit dem Konzept der ‚Abgeschiedenheit‘ vergleichen, wie es Burkhard Hasebrink für die dominikanische Mystik Meister Eckharts beschrieben hat. Durch ihre Ausrichtung auf den urbanen Raum können die Dominikaner nicht an traditionell monastische Kulturmuster der räumlichen Entfernung anschließen (Stichwort ‚Kloster in der Einöde‘). Eckhart reagiere darauf, indem er den „Leitbegriff der ‚Abgeschiedenheit‘ enträumlicht und damit das Prinzip exklusiver Räume des Heils relativiert“ und so ein Modell *innerer* Abgeschiedenheit entwickle, das sich „nicht auf eine Topographie des entlegenen Ortes, auf einen anderen Raum abseits der sozialen Welt bezieht, sondern eine Abstraktion meint“ (Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser / Dietmar Mieth [Hg.], *Meister Eckhart im Original* [Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 7], Stuttgart 2014, 139–154, Zitate 153, 140).

¹⁵⁷ Vgl. Mertens, „Der Preis der Patronage“, 141: „Von seinem persönlichen Erfolg bei Hof sieht Hutten das Urteil seines ganzen Standes über die Vereinbarkeit von Adel und humanistisch gelehrter Bildung abhängen.“

¹⁵⁸ Vgl. etwa Seidlmayer, *Wege und Wandlungen*, 197: „es konnte gar nicht anders sein, als daß dieses Leben und diese Persönlichkeit mit scharfen unausgetragenen Spannungen, ja mit unauflösbaren Dissonanzen geladen war.“

¹⁵⁹ Vgl. etwa Holborn, *Ulrich von Hutten*, 83: „selten ist Hutten in dem Maße Hutten gewesen. Selten enthüllt sich uns sein Wesen so rein“; weiterhin Bernstein, „Pirckheimer und Hutten“, 18; Kiesel, *Bei Hof, bei Höll*, 67.

¹⁶⁰ „Quodsi tibi mutasse statum videbor et conditionem alterasse, animi affectus non videbor: ita dabo operam enim, Huttenus perpetuo ut sim, neve unquam desertor mei inveniar“ (205,24–26). Übersetzung nach Trillitzsch, 221. Vgl. auch 203,24: „securus sum et mihi consto.“ („Ich bin [sorglos] [...] und bleibe mir treu.“ Übersetzung Trillitzsch, 219). Das Problem der Selbstentfremdung wird bereits in der *Aula* angesprochen. Prägnant heißt es in den Worten von Misaulus: „Adeo mea omnia extra me sunt“ (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 36). Zu der Stelle auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 165 f.

Es geht um nicht weniger als die Verteidigung seiner Identität.¹⁶¹ Hutten hatte sich offenbar durch Pirckheimers Kritik in seinem Selbstbewusstsein als Humanist getroffen gefühlt. Indem jener angedeutet hatte, Hutten könne am Hof nicht genügend Ruhe und Zeit für seine intellektuelle Beschäftigung finden, stellte er dessen Professionalität als Gelehrter infrage. Die *Epistola* dient daher der intellektuellen Selbstbestätigung ihres Autors. Hutten äußert konkret die Sorge, aus der *respublica literaria* der Humanisten ausgeschlossen zu werden: Seine gelehrten Freunde meiden ihn; seit er am Hof lebt, halten sie ihn nicht mehr für einen Menschen, aus ihrem Schrot und Korn (*homo non suæ amplius farinæ*):

Daher kommt es, daß diejenigen, die mir bei meinem früheren Italienaufenthalt ganze Bündel Briefe – und zwar sehr häufig – zu schicken pflegten, nun so weit verstummt sind, daß keiner einmal dem Hutten drei Worte schreibt, da er nicht mehr – ich glaube, so sagen sie – ein Mensch ihrer Art ist.¹⁶²

Wie kann man Huttens Sorge um seine Identität als Humanist verstehen?

Die Forschung hat lange versucht, die Humanisten etwa aus soziologischer Perspektive als geschlossene Gruppe zu beschreiben.¹⁶³ Den Versuchen, feste Kriterien dafür anzugeben, was einen Humanisten ausmacht, war jedoch wenig Erfolg beschieden. Das mag in der Sache selbst begründet sein: Die Frage ‚Wer ist eigentlich ein Humanist?‘ scheint sich auch den Intellektuellen der Zeit um 1500 gestellt zu haben. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, verlagern sich die Humanismus-Definitionen zunehmend auf die Ebene der Wahrnehmung durch die Zeitgenossen. Ein gutes Beispiel bietet dafür der Eintrag zum Humanismus in der *New Cambridge Medieval History*:

A humanist is thus someone who acts like other humanists; this is how contemporaries would have identified humanism, and such a definition, stripped of historicist paraphernalia, will work equally well for us.¹⁶⁴

¹⁶¹ Vgl. Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 163f. Zum angesichts der oben angedeuteten Unfestigkeiten humanistischer Selbstaussagen mitunter prekären frühneuzeitlichen Identitätsbegriff auch Enenkel, „Identitätskonstituierungen“.

¹⁶² „quo fit, ut qui in Italia iam pridem agenti mihi literarum adeo fasces mittere solebant, ac frequentissime solebant, hi in tantum nunc conticuerint, ut nemo aliquando tria verba scribat Hutteno, homini (puto dicere eos) non suæ amplius farinæ“ (196,23–26). Übersetzung nach Trillitzsch, 214. Harald Müller betont die besondere Bedeutung des Austausches von Briefen für die humanistische Gruppenbildung. Ein Ausbleiben der Briefe komme in dieser Kultur quasi einer Exklusion aus der Gemeinschaft gleich. Vgl. Müller, *Habit und Habitus*, 69–72; ders., „Specimen eruditionis. Zum Habitus der Renaissance-Humanisten und seiner sozialen Bedeutung“, in: Frank Rexroth (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, Bd. 73), Ostfildern 2010, 117–151, bes. 143–147.

¹⁶³ Zu diesen Versuchen Müller, *Habit und Habitus*, 55–69; ders., „Specimen eruditionis“, 141–143.

¹⁶⁴ Robert Black, „Humanism“, in: Christopher Allmand (Hg.), *The New Cambridge Medieval History*. Bd. 7: c. 1415–c. 1500, Cambridge / New York / Melbourne u. a. 1998, 243–277, 252.

Ein Humanist ist, wer als Humanist wahrgenommen wird. Umgekehrt heißt das: Wer ein Humanist sein will, muss seinen Anspruch auf Inklusion in die Gruppe immer wieder untermauern. Es geht also um die Frage der humanistischen Identitätsbildung:

Deutlich stärker [als bei anderen sozialen Gruppen] ist hier der immer wieder von Neuem notwendige Akt zu beachten, durch den der Einzelne sich der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe versichert. [...] Das Fehlen formaler Kriterien macht eine stete Verständigung darüber nötig, wer dem elitären Kreise zuzurechnen ist – modern gesprochen: Wer zu den Insidern gehörte und wer Outsider war.¹⁶⁵

Auch mussten sich die Humanisten immer stärker nach unten abgrenzen gegen die aufstrebende Schicht von gebildeten Kaufleuten, studierten Juristen und gelehrten Räten: Nur die lateinische Sprache zu beherrschen, reicht um 1500 nicht, um sich als *doctus* zu profilieren.¹⁶⁶ Dazu passt die Beobachtung, dass gelehrte lateinische Autoren in der Frühen Neuzeit einen besonderen Aufwand betreiben, in Paratexten ihre Zugehörigkeit zur *respublica literaria* zu demonstrieren.¹⁶⁷ In diesen Kontext humanistischen *self-fashionings*¹⁶⁸ gehört Huttens *Epistola* an Pirckheimer.

Was zeichnet nun – in der Perspektive seiner Zeitgenossen – einen Humanisten aus? Rudolf Agricola beschreibt in einem Brief von 1482 die Heidelberger Humanistengemeinschaft folgendermaßen: „Video contubernium hominum deditorum litteris quosque ratio uite perpetuo studiis illigauit.“¹⁶⁹ Nicht nur die Kenntnis antiker Literatur oder eine stilsichere Beherrschung der lateinischen

¹⁶⁵ Müller, *Habit und Habitus*, 65. Vgl. dazu neben dems., „Specimen eruditionis“ auch Walter Rüegg, „Humanistische Elitenbildung in der Eidgenossenschaft zur Zeit der Renaissance“, in: Georg Kauffmann (Hg.), *Die Renaissance im Blick der Nationen Europas* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 9), Wiesbaden 1991, 95–133; Eckhard Bernstein, „From Outsiders to Insiders. Some Reflections on the Development of a Group Identity of the German Humanists between 1450 and 1530“, in: James V. Mehl (Hg.), *In laudem Caroli. Renaissance and Reformation Studies for Charles G. Nauert* (Sixteenth Century Essays and Studies, Bd. 49), Kirksville, MO 1998, 45–64.

¹⁶⁶ Vgl. das Beispiel bei Severin Corsten, „Kölner Kaufleute lesen Brants Narrenschiff. Humanistisch gesinnte Großbürger zu Beginn des 16. Jahrhunderts“, in: Wolfgang Milde/Werner Schuder (Hg.), *De captu lectoris. Wirkungen des Buches im 15. und 16. Jahrhundert, dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken*, Berlin/New York 1988, 67–80. Zu neuen Teilnehmern am humanistischen Diskurs auch Enenkel, „Die monastische Petrarca-Rezeption“, 40 in Bezug auf die Rezipienten von *De vita solitaria*.

¹⁶⁷ Dazu Karl A. E. Enenkel, *Die Stiftung von Autorschaft in der neulateinischen Literatur (ca. 1350–ca. 1650). Zur autorisierenden und wissensvermittelnden Funktion von Widmungen, Vorworttexten, Autorporträts und Dedikationsbildern* (Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 48), Leiden 2015.

¹⁶⁸ Der Ausdruck stammt von Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago/London 1980.

¹⁶⁹ Zitiert nach Rudolph Agricola, *Letters*, ed. and transl., with notes by Adrie van der Laan u. Fokke Akkerman (Medieval and Renaissance Texts and Studies, Bd. 216), Assen 2002, Nr. 26, 154,37 f. („Ich sehe eine Gemeinschaft von Menschen, die sich den Wissenschaften hingegeben haben und die ihre Lebensweise dauerhaft mit den Studien verbunden hat.“)

Sprache gehören offenbar zum humanistischen Habitus, sondern Agricola zufolge auch eine bestimmte Lebensweise (*ratio vitæ*).¹⁷⁰ Huttens Rechtfertigung seiner Lebensweise (*ratio vitæ suæ*) ist eine Verteidigung seiner humanistischen Identität. Die Lebensform des Intellektuellen, so meine abschließende These, ist in der zeitgenössischen Wahrnehmung durch die Verfügung über Muße gekennzeichnet. Es ist also das ‚Stigma der Unmuße‘¹⁷¹, gegen das sich Hutten in der *Epistola* zur Wehr setzt. Muße wird zum entscheidenden Merkmal des kulturellen Codes der Humanisten. Ähnlich wie beim höfischen Adel des hohen und der deutschsprachigen Mystik des späten Mittelalters handelt es sich beim Humanismus um eine nach Perfektion strebende Elite, deren Zugehörigkeit über den Diskurs der Muße verhandelt und kommuniziert wird.

Diese Beobachtung mag auch die Intensität erklären, mit der im frühneuzeitlichen Humanismus die Diskussion um die richtige Lebensform geführt wird. Dabei zeigt sich wiederholt der Versuch, sowohl dem Ideal einer mußevollen Gelehrtenexistenz als auch dem Wunsch nach tätiger gesellschaftlicher Einflussnahme gerecht zu werden. Auch Lebensentwürfe einer zurückgezogenen *vita contemplativa* – wie Petrarca's *vita solitaria* – kommen nicht ganz ohne einen Anspruch auf produktive Teilnahme an der Gesellschaft aus. Dafür steht etwa das Konzept des *negotiosum otium*. Andererseits können auch Humanisten, die sich der *vita activa* verschreiben, nicht völlig auf die Inszenierung von Muße verzichten. Indem traditionelle Gegenüberstellungen von Muße / *vita contemplativa* und Arbeit / *vita activa* zur Verhandlung stehen, wird zugleich deren vermeintliche Opposition hinterfragt. Die Ambivalenz des Humanismus zwischen Arbeit und Muße findet ihren Ausdruck vor allem im Studium, das sowohl das eine wie auch das andere bedeuten kann und damit den Gegensatz gleichsam überschreitet.

¹⁷⁰ Vgl. auch Batkin, *Die historische Gesamtheit*, 116: „Die Humanisten lassen sich also als unformale Gruppe herausheben – nach dem Typ des Otiums, hinsichtlich ihrer Interessen und ihrer ‚Freizeitbeschäftigung‘, ihres Lebensstils und Umgangs wie ihres kulturellen Selbstbewußtseins.“

¹⁷¹ Der Ausdruck „Stigma of Un-Leisure“ stammt von Krause, *Idle Pursuits*, 60.

Muße – Müßiggang – Nichtsnutzigkeit

Zum Verhältnis von Muße und Arbeit
in Morus' *Utopia*, im *Ulenspiegel* und im *Lalebuch*

Caroline Emmelius

1. Muße und Arbeit als Symptome ökonomischer Anthropologie

Muße und Arbeit sind zentrale Faktoren in der wirtschaftlichen Verfassung einer Gesellschaft. An ihrer Korrelation lässt sich ablesen, von welchen anthropologischen Annahmen eine Gesellschaft ausgeht. Die Literatur des 16. Jahrhunderts ist an gesellschaftlichen Entwürfen, die den Zusammenhang von Ökonomie und Anthropologie thematisieren, besonders reich: Thomas Morus stiftet mit der *Utopia* die literarische Tradition der politischen Utopie.¹ Im Deutschen sind im 16. Jahrhundert unter anderem Schwankroman und Schwankbuch Orte für eine Reflexion der sozialen, politischen und ökonomischen Kontexte des Menschen, freilich eine, die im Zeichen von Parodie und Satire steht.²

Der folgende Beitrag befragt die politische Utopie und das Schwankbuch, hier den *Ulenspiegel* (1515) und das *Lalebuch* (1599), auf die Kennzeichen einer ökonomisch fundierten Anthropologie, für die das Verhältnis von Muße und tätiger Arbeit ein Symptom sein könnte.³ Dabei ist vorauszuschicken, dass dieses Verhältnis in den Texten als Spannungsfeld zwischen Konzepten von Fleiß und

¹ Vgl. Wilhelm Voßkamp, „Thomas Morus' *Utopia*: Zur Konstituierung eines gattungsgeschichtlichen Prototyps“, in: ders. (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. 2, Stuttgart 1982, 183–196.

² Zu den Schwankromanen des 16. Jahrhunderts noch immer grundlegend Werner Röcke, *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 6), München 1987; Johannes Melthers, *„ein fröhlich gemüt zu machen in schweren zeiten ...“: Der Schwankroman in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Philologische Studien und Quellen 185), Berlin 2004; zu *Ulenspiegel* und *Lalebuch* auch Michael Kuper, *Semiotik der Inversion. Verkehrte Welt und Lachkultur im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993.

³ Ich schließe hier an Beiträge der Wirtschaftsgeschichte an, die sich vor allem für die Implikationen des Arbeitsbegriffs in der *Utopia* interessieren, vgl. Joachim Starbatty, „Die Utopia des Thomas Morus – ihre wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Konsequenzen“, in: *Ordo* 27 (1976), 14–28; sowie den Abschnitt zur *Utopia* bei Michael S. Aßländer, *Von der vita activa zur industriellen Wertschöpfung. Eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte menschlicher Arbeit*, Marburg 2005, 134–142, dessen Titel: „Der Traum von der arbeitslosen Gesellschaft“ das Konzept einer sorgfältigen Um- und Gleichverteilung von tätiger Arbeit in Utopien allerdings nicht trifft.

Faulheit, gemeinem und eigenem Nutzen sowie kollektivem und individuellem Schaden mit je unterschiedlichen semantischen Besetzungen realisiert ist, und zwar auch ohne dass die verwendeten Bezeichnungen – bei Morus z. B.: *otium* – notwendig differieren.

2. Muße und Arbeit in Morus' *Utopia*

Für Morus' *Utopia*, gedruckt erstmalig 1516 in Löwen, lassen sich bei der Betrachtung des Verhältnisses von Muße und Arbeit zwei Ebenen unterscheiden, die der gestuften Struktur des Textes entsprechen⁴: Die eigentliche Beschreibung der berühmten Insel mit der besten Staatsverfassung findet sich als intradiegetischer Bericht in Buch II des Textes. Berichterstatte ist der Weltenbummler Raphael Hythlodæus, der behauptet, ein ehemaliger Reisegefährte Vespuccis gewesen zu sein. Buch I der *Utopia* bietet hingegen die autodiegetische Beschreibung des Parlamentsabgeordneten und Beamten Thomas Morus, wie dieser besagten Hythlodæus im Kontext einer diplomatischen Mission im Sommer 1515 über seinen Freund, den Stadtschreiber Peter Aegidius, in Antwerpen kennenlernt. Morus gibt ein Gespräch über die staatliche und ökonomische Organisation der von Hythlodæus bereisten Länder und den Vergleich mit dem zeitgenössischen England wieder. Dabei spielen insbesondere Fragen zur Verteilung von Besitz und Land, aber auch zu den Möglichkeiten ehrlichen Broterwerbs eine Rolle. Hythlodæus' anschließender Bericht über die Insel Utopia versteht sich vor diesem Hintergrund als Gegenmodell zu den für England konstatierten sozialen und ökonomischen Verwerfungen.

Konzepte von Muße und Arbeit werden in beiden Büchern der *Utopia* thematisiert. Hier soll – gegen die Ordnung des Textes – zunächst Buch II im Mittelpunkt stehen, das den Themenkomplex besonders ausführlich diskutiert. Unter der Überschrift *De artificiis* beschreibt Hythlodæus die Arbeitsgewohnheiten und den Tagesablauf der Utopier. In Utopien gibt es für alle Einwohner im arbeitsfähigen Alter, sowohl Männer als auch Frauen, eine Verpflichtung zur tätigen Arbeit, die sechs Stunden des Tages einnimmt.⁵

Arbeit (*opificium*) wird dabei als Produktion von landwirtschaftlichen und handwerklichen Gütern verstanden: Zum einen wird jeder Bewohner der Insel in Ackerbau (*agricultura*) unterwiesen und übt ihn aus. Zum anderen aber erlernt jeder ein Gewerbe (*artificium*) als seinen Beruf, das meint hier ein spezi-

⁴ Thomas Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More, Bd. 4, hg. v. Edward Surtz, S. J. u. J. H. Hexter, New Haven / London 1979. Im Folgenden ist nach dieser Ausgabe zitiert. Die Übersetzungen entnehme ich bei: Thomas Morus, *Utopia*. Übersetzt von Gerhard Ritter. Nachwort von Eberhard Jäckel (RUB 513), Stuttgart 2005.

⁵ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 126, Z. 25–28.

fisches praktisches Handwerk. Üblicherweise erlernen Kinder die Handwerke ihrer Väter. Wer etwas anderes erlernen möchte, wechselt in eine andere Familie.⁶

Dieser Arbeitsbegriff zeigt die konservative und fortschrittskritische Dimension der utopischen Ökonomie an, reicht er doch, durch den Verzicht auf Privatbesitz und die Güterakkumulation durch Tauschhandel, deutlich hinter die sog. kommerzielle Revolution zurück.⁷ Zwar treiben auch die Utopier in gewissem Umfang Handel mit anderen Völkern, aber dieser Handel ist staatlich organisiert und dient allein der Beschaffung von Geldmitteln, mit denen wiederum im Bedarfsfall Kriege finanziert werden. Komplexe arbeitsteilige, überregionale Produktionsprozesse, wie es sie u. a. im zeitgenössischen Tuchhandel gibt, und ein privates Kaufmannswesen kennt die utopische Wirtschaftsordnung hingegen nicht.⁸

Über die Arbeitspflicht der Inselbewohner wachen die gewählten Vorsteher, die Syphogranten:

Syphograntorum, praecipuum ac prope unicum negocium est, curare, ac prospicere, ne quisdam desideat ociosus. Sed uti suae quisque arti sedulo incumbat, nec ab summo mane tamen, ad multam usque noctem perpetuo labore, uelut iumenta, fatigatus. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 126, Z. 19–24)

Das wichtigste und beinahe einzige Geschäft der Syphogranten ist, dafür zu sorgen und Maßregeln zu treffen, daß keiner müßig herumsitzt, sondern jeder fleißig sein Gewerbe treibt, ohne indessen vom frühen Morgen bis tief in die Nacht wie ein Lasttier sich beständig abzurackern. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 67)

Die einschränkende Formulierung (*nec ab summo ... fatigatus*) verweist darauf, dass die Arbeitspflicht in Utopien nicht als sklavische Ausbeutung konzipiert⁹, sondern klar begrenzt ist:

sex duntaxat operi deputant, tres ante meridiem, a quibus prandium ineunt, atque a prandio duas pomeridianas horas, quum interquieuerint, tres deinde rursus labori datas, coena claudunt. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 126, Z. 27–30)

[sie widmen] nur sechs davon [von 24 Stunden, C. E.] der Arbeit [...]: drei vormittags, worauf sie zum Essen gehen; nach dem Mittagessen ruhen sie dann zwei Nachmittagsstunden, arbeiten wieder drei Stunden und beschließen den Arbeitstag mit dem Abendessen. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 67)

Acht Stunden sind zur Nachtruhe bestimmt. Die Zeit zwischen Arbeit und Schlaf steht zur freien Verfügung des Einzelnen:

Quicquid inter operis horas ac somni cibique medium esset, id suo cuiusque arbitrio permittitur, non quo per luxum, aut segnitiam abutatur, sed quod ab officio suo liberum, ex

⁶ Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 124, Z. 20–126, Z. 15.

⁷ Vgl. Aßländer, *Von der vita activa*, 134–142.

⁸ Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 148, Z. 3–150, Z. 16.

⁹ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 126, Z. 24: „nam ea plusquam seruilis erumna est“.

animi sententia in aliud quippiam studij bene collocet. has intercapedines plerique impendunt literis. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 126, Z. 32 f.–128, Z. 1–3)

Die Stunden zwischen der Arbeits-, Schlafens- und Essenszeit sind jedem zu beliebiger Beschäftigung freigestellt, nicht, um sie durch Üppigkeit (*luxus*) und Trägheit (*segnities*) zu mißbrauchen, sondern um die Zeit, die einem jeden sein Handwerk freiläßt, nach Herzenslust auf irgendeine andere nützliche Beschäftigung zu verwenden. Die meisten widmen diese Pausen geistigen Studien. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 68)

Der utopische Tageslauf kennt also nicht nur eine eindeutige Unterscheidung zwischen Zeiten tätiger Arbeit und arbeitsfreien Pausen (*intercapedo*), es existieren auch klare Vorstellungen darüber, dass solche Pausen sinnvoll (*bene*) mit geistigen Beschäftigungen, genauer: Studien gefüllt werden sollten. An späterer Stelle lässt sich nachlesen, dass hierunter Disziplinen der *septem artes liberales* zu verstehen sind: aus dem Trivium die Dialektik, aus dem Quadrivium Musik, Arithmetik und Astronomie.¹⁰

Die Bestimmung der Pausen- als Studienzeiten markiert die humanistische Provenienz des utopischen Entwurfs: Man wird die emphatische Betonung der *litterae* nicht allein als Abstand vom Epikureismus verstehen dürfen, sondern wird sie auch mit Petrarcas Umwertung der monastischen *vita contemplativa* verknüpfen können.¹¹

Der hohe Stellenwert gelehrter Bildung lässt sich an einer Bemerkung über öffentliche Vorlesungen ablesen, die in den Frühstunden für diejenigen stattfinden, die zur wissenschaftlichen Berufsarbeit ausgewählt sind:

Caeterum ex omni ordine mares simul, ac foeminae multitudo maxima ad audiendas lectiones, alij alias, prout cuiusque fert natura confluit. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 128, Z. 6–8)

darüber hinaus strömt aus allen Ständen eine Menge Hörer, Männer und Frauen, zu diesen Vorlesungen, der eine hierhin, der andere dorthin, je nach den individuellen Anlagen. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 68)

Gleichwohl aber ist die utopische Insel keine reine Gelehrtenrepublik, denn der Wert des geistigen Studiums wird nicht grundsätzlich über die tätige Arbeit gestellt:

¹⁰ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 158, Z. 18–20. Zum Gelehrsamkeitskonzept der *Utopia* Patrick K. Dooley, „Leisure and learning in Renaissance Utopias“, in: *Diogenes* 134 (1986), 19–44, 21–25, der die genannten *artes* unglücklich als „pragmatic disciplines“ (24) bezeichnet.

¹¹ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 405 (Kommentar zu 128, Z. 3); sowie Edward Surtz, „Introduction Tl. II: Utopia as a work of literary art“, in: ebd., cxxv–clxxxi, clxiv. Vgl. zu den ambivalenten Konzeptionen von Muße im humanistischen Diskurs über die rechte Lebensweise den Beitrag von Linus Möllenbrink im vorliegenden Band, bes. 101–110, zur Bestimmung von tätiger Muße als (literarisches) Studium ebd., 114 mit Anm. 57.

Hoc ipsum tempus tamen, si quis arti suae malit insumere quod multis usu uenit (quorum animus in nullius contemplatione disciplinae consurgit) haud prohibetur, quin laudatur quoque, ut utilis reipublicae. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 128, Z. 8–12)

Will aber einer lieber auch diese Zeit (i. e. die Frühstunden) seiner Berufsarbeit widmen, was viele vorziehen, deren Geist sich nicht zu den Höhen wissenschaftlicher Kontemplation versteigt, so steht nichts im Wege, ja, es gilt sogar als löblich, weil es dem Staate nützlich ist. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 68)

Utopische Muße kennt aber nicht allein die alternativen Möglichkeiten tätiger, produktiver Arbeit und geistiger, wissenschaftlicher Kontemplation (*contemplatio disciplinae*). Zum Mußekonzept gehören als soziales und körperliches Korrelat zu den Studien auch Phasen, die, vor allem nach dem Abendessen, kolloquialer Unterhaltung, musischer Betätigung sowie Sport und Spiel vorbehalten sind:

Super coenam tum unam horam ludendo producunt, aestate in hortis, hyeme in aulis illis communibus, in quibus comedunt. Ibi aut musicen exercent, aut se sermone recreant. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 128, Z. 13–16)

Nach dem Abendessen verbringen sie dann eine Stunde mit Sport und Spiel, im Sommer in den Gärten, im Winter in jenen öffentlichen Hallen, in denen sie gemeinsam essen. Dort treiben sie Musik oder erholen sich im Gespräch. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 68)

Würfelspiele und andere ‚unschickliche und verderbliche Spiele‘ kennen die Utopier hingegen nicht.¹² Überhaupt bleibt in der utopischen Gesellschaft jede Form von nutzloser Untätigkeit, der Faulheit und des unbestimmten Müßiggangs ausgeklammert: Diese bilden neben Studienzzeit und tätiger Arbeit gleichsam ein Drittes, das nur in der Abweisung zur Sprache kommt.¹³ So rechtfertigt Hythlodæus die geringe produktive Arbeitszeit von sechs Stunden mit dem Verweis auf die allgemeine Arbeitspflicht in Utopien. Anders als bei anderen Völkern würden hier ja nicht weite Kreise der Bevölkerung untätig bleiben. Als Beispiel nennt er zum einen die Frauen, zum anderen aber

sacerdotum ac religiosorum, quos uocant, quanta quamque ociosa turba, adijce diuites omnes maxime praedicatorum dominos, quos uulgo generosos appellant ac nobiles, his adnumera ipsorum famulitium, totam uidelicet illam cetratorum nebulonum colluiem. robustos denique ac ualentes mendicos adiunge, morbum quempiam praetextentes inertiae, multo certe pauciores esse quam putaras inuenies eos, quorum labore constant haec omnia quibus mortales utuntur. Expende nunc tecum ex his ipsis quam pauci in

¹² Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 128, Z. 16f.

¹³ Vgl. zu den antiken Prätexten des Verhältnisses von Muße und Arbeit, insbesondere zu Plato, die Hinweise bei Edward Surtz (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, cxxv–clxxxi, clix). Stellvertretend für die staatstheoretische Forschung hier nur die alte, gleichwohl grundlegende Arbeit von Lina Beger zu Morus' möglichen Plato-Kenntnissen: „Thomas Morus und Plato. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus“, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 35 (1879), 187–216.

necessarijs opificijs uersantur. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 130, Z. 1–11)

die Priester und sogenannten ‚frommen‘ Ordensbrüder, was für eine gewaltige, was für eine faule Schar! Nimm hinzu alle die reichen Leute, insbesondere die Großgrundbesitzer, die man gewöhnlich ‚Standespersonen‘ und ‚Edelleute‘ nennt! Zähle weiter deren Dienerschaft dazu, diesen ganzen Kehrricht bewaffneter Tagediebe! Endlich nimm dazu die kräftigen und gesunden Bettler, die alle möglichen Krankheiten zum Vorwand ihres Müßigganges nehmen, ganz gewiss wirst du dann viel weniger Leute finden, als du geglaubt hättest, auf deren Tätigkeit alles das beruht, was zum täglichen Gebrauch der Menschen gehört. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 69)

Da alle diese Personen ebenfalls zur tätigen Berufsarbeit herangezogen werden, so das Argument, werde so viel Arbeitszeit generiert, dass sie für jeden Einzelnen wiederum begrenzt werden könne.¹⁴ Untätiger Müßiggang (*inertia*), und das meint vor allem einen ökonomisch unproduktiven Zeitvertreib, erscheint hier als ständisches Privileg des Mönchtums und der Aristokratie. Eine solche sozial und wirtschaftlich ineffiziente, allein ständisch legitimierte *inertia* macht die utopische Gesellschaft durch kollektive Arbeitspflicht sowie das kollektive Recht auf Studienzeiten und eine damit einhergehende Bannung von Institutionen des Müßiggangs wie Wirtshaus und Bordell programmatisch unmöglich.

Hythlodæus' Beschreibung der utopischen Insel liefert mit dem Verzicht auf Privatbesitz und der Egalisierung von produktiver Arbeit nicht allein einen radikalen ökonomischen Entwurf, sondern zugleich ein Modell individueller und sozialer Bildung, das im Unterschied zu zeitgenössischen sozialen Ordnungen und Praktiken von Geschlecht, Herkunft und Stand abzusehen versucht.¹⁵ Edward Surtz hat dieses Modell auf die schöne Formel „plain living and high thinking“ gebracht.¹⁶ Muße ist dabei nicht einfach als ‚Gegensatz von Arbeit‘ gedacht.¹⁷ Sie erscheint vielmehr als ein Korrelat zur praktischen Berufsarbeit, das komplementäre Kompetenzen der Einwohner Utopiens fördert: vor allem geist-intellektuelle, aber auch körperliche, vor allem individuelle, aber auch soziale.

Zwar werden Zeiten der Muße und Zeiten der tätigen Arbeit im Tagesablauf der Utopier kategorial geschieden, beide Konzeptionen eint jedoch, dass sie als sinnvoll und nützlich für das Gemeinwesen angesehen werden.¹⁸ Der Nutzen einer Beschäftigung ist somit nicht allein auf den ökonomischen Mehrwert einer praktisch-handwerklichen Tätigkeit beschränkt, sondern wird auch der individuellen geistigen Bildung zuerkannt, die bei den Utopiern vor allem auf praktische Anwendung zielt:

¹⁴ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 128, Z. 27–130, Z. 29.

¹⁵ Vgl. schon Katharina Weber, „Die Staats- und Bildungsideale in den Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts“, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 51 (1931), 307–338, bes. 313–316.

¹⁶ Edward Surtz, „Introduction Tl. II: Utopia as a work of literary art“, clxv.

¹⁷ So die Formulierung im Exposé zur Tagung, vgl. auch die Einleitung zu diesem Band.

¹⁸ Hierzu Dooley, „Leisure und learning“, 24f.

Vtopiensium itaque exercitata literis ingenia mire valent ad inuentiones artium, quae faciunt aliquid ad commodae uitae compendia. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 182, Z. 21–23)

So sind denn auch die Utopier, dank ihrer wissenschaftlichen Schulung, merkwürdig begabt für technische Erfindungen, die zur Erleichterung einer behaglichen Lebensführung praktischen Nutzen bieten (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 104)

Einerseits also sind Phasen der Muße und Phasen der tätigen Arbeit in Utopien auf ideale Weise ausbalanciert und erscheinen über den gemeinsamen Nutzen für das Gemeinwesen einander gleichgestellt. Andererseits enthält der Bericht immer wieder Hinweise darauf, dass geistige Tätigkeit der praktisch-handwerklichen überlegen ist, dass die *litterae* somit einen symbolischen Mehrwert generieren, der nicht in Begriffen ökonomischer Güterproduktion zu fassen ist: So schaffen die geistigen Studien eine Dynamik sozialer Stratifizierung und unterlaufen damit das Modell einer in weiten Teilen egalitär verfassten utopischen Gesellschaft¹⁹: Wer zu wissenschaftlicher Arbeit besonders befähigt ist, kann von den Vorstehern vom Arbeitsdienst befreit werden. So wird eine Klasse der literarisch Gebildeten (*classis literatorum, ordo literatorum*)²⁰ generiert, aus der sich wiederum die Führungselite Utopias bis hin zum Fürsten rekrutiert.²¹ Zwar ist die Gruppe dieser Gebildeten für Aufstieg und Abstieg durchlässig²², sie macht aber deutlich, dass Führungsanspruch und geistige Bildung in diesem Gemeinwesen zusammengedacht werden.

Darüber hinaus formulieren die Schlussbemerkungen des Kapitels, dass die Begrenzung der Arbeitszeit für die Bürger Utopiens zum Ziel hat:

quam plurimum temporis ab seruitio corporis ad animi libertatem cultumque [...] asseratur. In eo enim sitam uitae felicitatem putant. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 134, Z. 18–20)

möglichst viel Zeit frei zu machen von der Knechtschaft des Leibes für die [Freiheit und Pflege des Geistes, C.E.]. Denn darin, glauben sie, liege das wahre Glück des Lebens. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 72)

In dieser Formulierung verdichtet sich noch einmal der humanistische Anspruch, um nicht zu sagen das humanistische Glücksversprechen der utopischen Anthropologie: Muße als Freiheit von den Zwängen ökonomischer (Re-)Produktion und Freiheit zu wissenschaftlicher Kontemplation lässt einen symbolischen

¹⁹ Ich vernachlässige hier, dass die utopische Gesellschaft auch eine Sklavenhaltergesellschaft ist: Als Sklaven werden jene Straffälligen gehalten, die sich nicht an die utopischen Gesetze halten, sowie zusätzlich Verbrecher anderer Völker, die nach Utopien importiert werden, vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 184, Z. 14–30.

²⁰ Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 132, Z. 4–6.

²¹ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 122, Z. 9–22. Vgl. zum Elitenkonzept der *Utopia* Crystal Bartolovich, „Utopia and its new enemies. Intellectuals, elitism and the commonwealth of learning“, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies* 13 (2013), 33–65.

²² Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 130, Z. 32–132, Z. 8.

Mehrwert emergieren, der hier emphatisch als *felicitas vitae* gefasst ist.²³ Man wird einwenden können, dass dieses doppelte Freiheitsversprechen der Mußezeiten²⁴ im utopischen Entwurf nur mit Einschränkungen gilt, wird es doch durch den starken Reglementierungscharakter der arbeitsfreien *intercapedinis* wieder eingehegt und begrenzt. Die wissenschaftlichen Studienzeiten sind den Utopiern sowohl zeitlich vorgegeben als auch inhaltlich vorbestimmt und treten damit in Widerspruch zu unbestimmten und je individuell auszugestaltenden Vorstellungen von Mußezeiten.²⁵ Andererseits ist gerade dieser immanente Widerspruch des utopischen Mußekonzepts als eine der überzeitlichen literar- und kulturhistorischen Stärken des Morus'schen Gesellschaftsmodells zu identifizieren: Schließlich werden in Utopia mit der reglementierten Abfolge von *otium* und *negotium* Mußezeiten für alle Mitglieder des Kollektivs, unabhängig von Stand und Geschlecht, institutionalisiert, die in der zeitgenössischen Realität des 16. Jahrhunderts noch auf sehr lange Sicht ein Phänomen exklusiver sozialer Gruppen bleiben.²⁶

In der zeitgenössischen Welt, die der Dialog in Buch I der *Utopia* aufruft, lässt sich das Verhältnis von Muße und Arbeit entsprechend deutlich weniger plakativ ordnen als in Hythlodaeus' Beschreibung des Inselstaates. Schon seinen ersten Anmerkungen zu der auf Gemeineigentum und Solidarität gründenden Gesellschaftsordnung der Utopier hält die Figur des Morus entgegen:

At mihi inquam contra uidetur, ibi nunquam commode uiui posse, ubi omnia sint communia. Nam quo pacto suppetat copia rerum, unoquoque ab labore subducente se? utpote quem neque sui quaestus urget ratio, & alienae industriae fiducia reddit segnem. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 106, Z. 3–7).

Mir scheint umgekehrt, daß eine vernünftige Lebensordnung niemals dort möglich ist, wo Gütergemeinschaft besteht. Wie soll denn die Menge der Güter ausreichen, wenn

²³ Glück ist ein Zentralbegriff der utopischen Anthropologie: Die beste Staatsverfassung und ihre Regeln, Gesetze und Institutionen arbeiten sämtlich auf dieses Glück der Einwohner zu, vgl. hierzu ausführlich das Kapitel *De peregrinatione Utopiensium* mit der zentralen Aussage: „Itaque hoc pacto censent, & excussa sedulo & perpensa re omnes actiones nostras, atque in his uirtutes etiam ipsas, uoluptatem tandem uelut finem, felicitatemque respicere.“ (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 166, Z. 3–6; „Nach alldem ist ihre Meinung: wenn man die Sache gründlich durchdenkt, so zeigt sich, daß alle unsere Handlungen, und darunter sogar die tugendhaften, in letzter Linie auf das Vergnügen und die Glückseligkeit als auf ihren Zweck abzielen.“ Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 92); vgl. hierzu Andreas Hetzel, „Das ‚Nicht‘ im ‚Nicht-Ort‘. Zum Verhältnis von Glück und radikaler Demokratie in Morus' ‚Utopia‘“, in: Ulrich Arnswald / Hans-Peter Schütt (Hg.), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der politischen Philosophie* (Euklid, Bd. 4), Karlsruhe 2010, 251–272.

²⁴ Vgl. hierzu in der Einleitung von Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl zu diesem Band die Bestimmung von Muße als „negative Freiheit von Utilitarismus und Zweckrationalismus“ und als „positive Freiheit“ zu unbestimmter Tätigkeit (3).

²⁵ Dobler / Riedl, „Einleitung“, 1.

²⁶ Vgl. zur Rolle des Muße Diskurses für die Identitätsbildung sozialer Eliten, hier am Beispiel Ulrichs von Hutten, den Beitrag von Linus Möllenbrink in diesem Band, bes. 133–139.

jeder sich von der Arbeit drückt, weil ihn ja kein Erwerbstrieb mehr anspornt und jeder so im Vertrauen auf den Fleiß anderer Leute faul wird? (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 55)

Der skeptische Einwand nimmt auf der Basis von Einsichten in die menschliche Anthropologie nicht nur eine Kritik kommunistischer Gesellschaftsordnungen vorweg, sondern steuert mit der Annahme, dass die Abschaffung von Privatbesitz Faulheit und Verantwortungslosigkeit des Einzelnen hervortreibe, einen semantischen Kern des Rahmendialogs an, der in produktive Spannung zu den utopischen Konzeptionen tritt.²⁷ Drei Punkte lassen sich hervorheben:

1. In Hythlodæus' Schilderung des zeitgenössischen Englands kommt ausführlich jener nutzlose Müßiggang zur Sprache, den die Beschreibung der utopischen Gesellschaft programmatisch abweist: Ausgehend von der Beobachtung der drakonischen Bestrafung von Diebstählen im englischen Königreich entfaltet Hythlodæus die Hypothese, dass allein Armut und fehlende Möglichkeiten zu ehrlicher Arbeit die zahlreichen Diebstähle begünstigten. Die Gründe hierfür sieht er in einem ganzen Bündel von Missständen, als deren zentralen Fluchtpunkt er immer wieder den Müßiggang ausmacht: Zu diesen Missständen gehören vor allem die überkommenen ständischen Privilegien. Hier begegnen mit dem Müßiggang der Aristokratie und der Klosterleute konventionalisierte Denkgfiguren, die in der Beschreibung der utopischen Gesellschaft, wie bereits gesehen, wiederkehren. Ferner sieht Hythlodæus Armut und Arbeitslosigkeit als Folgen der Umstellung auf extensive Weidewirtschaft an, wie sie sich seit etwa 1450 auf der britischen Insel vollzieht: Die Einhegung der Weideflächen (*enclosures*) und ihre Konzentration in wenigen Händen treibe die kleinen Pächter in die Armut und lasse sie dem Müßiggang anheimfallen (*ab opere in ocium ablegare*).²⁸ Als eine dritte Gruppe der Müßigen macht er schließlich Söldner aus: Seine Kritik richtet sich darauf, dass zu viele Personen in adlige Dienste genommen würden,

²⁷ Vgl. auch Starbatty, „Die Utopia“, 20f.

²⁸ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 64, Z. 31–70, Z. 12, Zitat 68, Z. 1f. Zu den Konzentrationsprozessen in der englischen Landwirtschaft des 16. Jahrhunderts und insbesondere zur Praxis der *enclosures* vgl. Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Bd. 1,2: *Die vorkapitalistische Wirtschaft*, Berlin 1969, 792–794; George D. Ramsay, „Britische Inseln 1350–1650“, in: *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Bd. 3: *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte vom ausgehenden Mittelalter bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, hg. v. Hermann Kellenbenz, Stuttgart 1986, 502–563. Beide Autoren weisen darauf hin, dass den *enclosures* aus Sicht der Wirtschafts- und Sozialgeschichte nicht die Bedeutung für die Verelendung der Landbevölkerung zukommt, die Morus' Text ihnen zuweist, vgl. bes. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Bd. 1,2, 794. Morus' Text ist vielmehr ein Beleg dafür, wie eine weithin sichtbare Praxis zu einem Symbol für komplexe plurikausale soziale Prozesse und damit zu einem zentralen Argument des kritischen gesellschaftlichen Diskurses avanciert, vgl. Ramsay, „Britische Inseln 1350–1650“, 507: „Nichtsdestoweniger blieben ‚Einfriedungen‘ im 16. Jh. und für lange Zeit danach ein mit Emotionen belastetes Wort, das Habgier und Zerstörung auf der einen Seite, Elend und Entvölkerung auf der anderen einbegriff.“ Vgl. auch Aßländer, *Von der vita activa*, 136f.

ohne einen sinnvollen Auftrag zu haben und dass sie z. T. ohne Versorgung wieder entlassen würden.²⁹

Hythlodæus' Argumentation verbindet die kritische sozioökonomische Diagnose immer wieder untrennbar mit einem topischen Denken, das den faulen, nicht zweck- und nutzgerichteten Müßiggang, begrifflich hier ebenfalls als *otium* gefasst, als einen axiologischen Mangel der englischen Gesellschaft charakterisiert. Metaphorisch wird dieser Mangel als Krankheit gefasst:

Has perniciosas pestes eijcite, statuite, ut illas atque oppida rustica, aut hi restituant qui diruere, aut ea cedant reposituris, atque aedificare uolentibus. Refrenate coemptiones istas diuitum, ac uelut monopolij exercendi licentiam. Pauciores alantur ocio, reddatur agriculturalio, Ianificium instauretur, ut sit honestum negocium, quo se utiliter exerceat ociosa ista turba, uel quos hactenus inopia fures fecit, uel qui nunc erroneos aut ociosi sunt ministri, fures nimirum utriusque futuri. Certe nisi his malis medemini, frustra iactetis exercitiam in uindicanda furta iustitiam, nempe speciosam magis, quam aut iustam aut utilem. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 68, Z. 31–70, Z. 8)

Kämpft an gegen all diese lebensgefährlichen Seuchen! Verordnet, dass die Gehöfte und Dörfer von denen wieder aufgebaut werden, die sie zerstört haben [...] Setzt Schranken gegen die Aufkäufe der reichen Besitzer und gegen die Freiheit gleichsam ihres Monopols! Sorgt, dass nicht so viele vom Müßiggang leben! Ruft den Ackerbau wieder ins Leben, erneuert die Wollspinnerei; das gäbe ein recht ehrsameres Geschäft, in dem sich mit Nutzen jener Schwarm von Tagedieben betätigen könnte, die bisher die Not zu Dieben gemacht hat oder die jetzt Strolche oder faule Dienstmänner sind, unzweifelhaft beide zu künftigen Dieben vorherbestimmt! So viel ist gewiß: solange ihr diese Übel nicht heilt, rühmt ihr euch vergebens eurer gerechten Strafen gegen den Diebstahl! (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 30f.)

In der zentralen Forderung, für ehrsame Beschäftigung zu sorgen, damit ,nicht so viele vom Müßiggang leben', werden die Gründe für den Müßiggang, die Hythlodæus zuvor sorgfältig den verschiedenen sozialen Gruppen zugeordnet hatte, gleichsam entdifferenziert: Notgedrungene Arbeitslosigkeit und ständisch legitimierte Faulheit treten nun nebeneinander. Es kommt ihm vor allem darauf an, Abhilfe gegen jedwede Form von Untätigkeit zu schaffen. Die argumentative Folie, auf der Hythlodæus dann später das Verhältnis von Arbeit und Muße, von Privatbesitz und Konsum für die utopische Gesellschaft entwirft, zeichnet sich hier schon deutlich ab.

2. Muße und Arbeit werden in der *Utopia* nicht allein in Bezug auf die zeitgenössischen englischen bzw. die idealen utopischen Gesellschaftsverhältnisse verhandelt, sie spielen auch im Diskurs der Figuren eine Rolle. In Buch I entspinnt sich ein Gespräch zwischen Morus und Hythlodæus über die Frage, ob dieser sein durch Reisen gewonnenes Wissen von den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen fremder Völker nicht in den Dienst seiner Herrscher

²⁹ In Utopien werden Söldner hingegen nur im Kriegsfall rekrutiert, vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 148f.

stellen sollte.³⁰ Dieser Disput aktiviert die zeitgenössisch diskutierte Frage, ob der Weise / Philosoph als Politikberater taugt.³¹ Die Figur des Morus, als Jurist und Theologe in aktiver diplomatischer Mission für Heinrich VIII. unterwegs, wirbt vehement für die Nützlichkeit eines solchen Engagements. Hythlodæus hingegen weist das Ansinnen entschieden zurück. Selbst wenn er die Fähigkeiten dazu hätte: sich seine Ruhe (*otium*) stören zu lassen, würde die öffentliche Sache doch nicht voranbringen. Seine Antwort ist zugleich ein pffiffiges Wortspiel mit den zentralen Begriffen *otium* und *negotium*:

tamen quum ocio meo negocium facesserem, publicam rem nihil promoueam (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 56, Z. 20f.)

obwohl ich meiner Muße Unannehmlichkeiten bereiten würde, würde ich die öffentliche Sache nicht voranbringen. (Übersetzung CE, vgl. auch Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 22)

Hythlodæus stellt sein *otium* über die Beratertätigkeit. Es aufzugeben lohnt sich nur, wenn sich damit auch ein erkennbarer Nutzen für die öffentliche Sache verbindet. Dieser Nutzen steht für Hythlodæus bei der Politikberatung aber in Frage.³² Anders der utopische Entwurf: Dort dient das *opificium* aller Utopier der öffentlichen Sache. Entsprechend ist es als nützliche, da materiell produktive, Subsistenz sichernde Arbeit bestimmt, die gerade nicht als *negotium* bezeichnet wird.

3. Es ist daher nur folgerichtig, dass der Diskurs der Figuren über die beste Staatsverfassung und das größtmögliche Glück für alle in der Konstruktion des Textes nicht der öffentlichen Sphäre des *negotiums* (der Politik, der Diplomatie), sondern dezidiert einer privaten Sphäre des *otiums* eingeschrieben wird. Sowohl der Dialog des ersten Buches als auch Hythlodæus' Bericht von der utopischen Insel finden nach Tisch, im Garten auf einer Rasenbank unter Ausschluss von äußeren Störungen als *confabulatio* statt:

inde domum meam digredimur, ibique in horto considentes in scamno cespitibus herbeis constrato, confabulamur. (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 50, Z. 24f.)

Ita ingressi prandemus. pransi, in eundem reuersi locum, in eodem sedili consedimus, ac iussis ministris ne quis interpellaret [...] (Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 108, Z. 26f.)

[wir] begaben [...] uns nach meiner Wohnung. Dort im Garten, auf einer Rasenbank, entspann sich eine behagliche Plauderei. (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 18)

³⁰ Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 54, Z. 13–58, Z. 14.

³¹ Vgl. Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 307f. (Kommentar zu 54, Z. 14); sowie Hans Rudolf Velten, „Die verbannten Weisen. Zu antiken und humanistischen Diskursen von Macht, Exil und Glück im *Lalebuch* (1597)“, in: *Daphnis* 33 (2004), 709–744.

³² Vgl. Hythlodæus' ausführliche Argumentation in: Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 56, Z. 21–58, Z. 14.

Und so gingen wir hinein zum Essen. Nach Tische aber kehrten wir auf den alten Platz zurück und ließen uns auf derselben Bank nieder. Den Dienern befahl ich, jede Störung von uns fernzuhalten (Morus, *Utopia*, Übers. Ritter, 57).

Der utopische Diskurs wird damit in einem Raum geführt, dessen Semantik als Raum der Muße sich in der literarischen Geschichte geselliger Kommunikation bereits zum topischen *locus otiosus* verdichtet hat.³³ Erasmus wird hiervon nur wenige Jahre nach Erscheinen der *Utopia* für seine im Rahmen der *Colloquia familiaria* publizierten *convivia* besonderen Gebrauch machen.³⁴ Der gesellschaftliche Entwurf der *Utopia* versteht sich somit selbst als dialogisches, humanistisches Denkspiel in einem Raum der Muße, der durch seinen Abstand zu den Räumen des öffentlichen Diskurses und der öffentlichen Verhandlungen – des *nec-otiums* – konstituiert wird.

3. Aporien tätiger Arbeit, Nichtsnutzigkeit und Faulheit: *Ulenspiegel* und *Lalebuch*

Während ökonomische Produktion und wissenschaftliche Studien im utopischen Gesellschaftsentwurf in ein so harmonisches wie nützliches komplementäres Verhältnis gebracht werden, zeichnen sich die sozialen Verhältnisse in den volkssprachigen Schwankromanen und -sammlungen des 16. Jahrhunderts durch eine Dissoziation von Arbeit und Muße aus, bei der Konzepte tätiger Arbeit in die Aporie und Konzepte rekreativer Muße weitgehend aus dem Blick geraten. Ihre Stelle nehmen in der Schwankliteratur mit Nichtsnutzigkeit, Eigennutz und Faulheit Konzepte ein, welche die utopische Gesellschaft ganz ausgeklammert hatte. Sie führen das Modell tätiger Arbeit in die Aporie, ohne dabei trennscharf gegeneinander ausdifferenziert zu sein.³⁵

Til Ulenspiegel, Protagonist des 1510 oder 1511 erstmals gedruckten Schwankbuchs³⁶, gilt der Forschung als arbeitsscheu und faul.³⁷ Diese Bewertung stützt sich auf eine vergleichsweise kleine Zahl von Historien:

³³ Vgl. Caroline Emmelius, *Gesellige Ordnung. Literarische Konzeptionen von geselliger Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit* (FNZ, Bd. 139), Berlin / New York 2010, 113–116, 230–248, 365–374; zur produktiven Rezeption dieses Topos Nikola Roßbach, *Lust und Nutz. Historische, geistliche, mathematische und poetische Erquickstunden in der Frühen Neuzeit*, Bielefeld 2015, 90–103.

³⁴ Emmelius, *Gesellige Ordnung*, 374–383, 378.

³⁵ Vgl. hierzu programmatisch Morus, *Utopia*, The complete works of St. Thomas More 4, 91 f., 142.

³⁶ Vgl. *Ein kurzweilig Lesen von Til Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515. Mit 87 Holzschnitten*, hg. v. Wolfgang Lindow (RUB 1687), Stuttgart 1975. Nach dieser Ausgabe ist im Folgenden zitiert. Die Übersetzungen stammen von mir.

³⁷ Vgl. Röcke, *Die Freude am Bösen*, 218–228, mit einer ausführlichen sozialhistorischen Einordnung der Ulenspiegel-Figur in die zeitgenössischen Diskurse zu Vagabondage und Bettlerei; sowie Melthers, *Schwankroman*, 201. Darauf, dass die Figur des Ulenspiegel nicht als kohärente

- Die 5. Historie berichtet davon, dass Ulenspiegel zum Kummer seiner Mutter kein Handwerk erlernen will, weil er der Meinung ist, dass „[...] wozu sich einer begibt, daz würt ihm sein Lebtag gnug.“ (*Ulenspiegel*, 19; das, womit sich einer anhaltend beschäftigt, wird ihm sein Leben lang genügend einbringen).
- Weil „er sich mit Müssiggon nit mer trüwt zu ernären“, statet er sich in der 31. Historie als Reliquienhändler aus und sammelt mit dem Haupt von St. Brandan Ablassgelder ein (*Ulenspiegel*, 92).
- In der 35. Historie beschreibt sich Ulenspiegel angesichts eines Kaufmanns, der mit seinen Waren auf dem Markt leichtes Geld zu verdienen scheint, selbst „auch [als] ein fauler starker Schelm, der nit gern werckt“ (*Ulenspiegel*, 105).
- In der 40. Historie zwingen ihn der harte Winter und die Teuerung dazu, sich bei einem Schmied als Knecht zu verdingen, obschon er „kein grossen Lust [hat], da ein Schmidknecht zu bleiben“ (*Ulenspiegel*, 120).

Diese Belege weisen darauf hin, dass Ulenspiegel zwar eine Abneigung gegen tätige Arbeit mit dem Ziel materieller Güterproduktion hat, sie zeigen aber zugleich an, dass auch er sich um des eigenen Selbsterhalts willen nicht ganz von ökonomischen Logiken freimachen kann.³⁸ Die Interaktion mit seiner Mutter in der 5. Historie macht das hinreichend deutlich: Während Ulenspiegel meint, dass man mit seiner spezifischen Art zu leben, und das heißt hier auch ohne dass man eine spezifische Profession erlernt, schon durchkommen kann, ist seine Mutter hinsichtlich der ökonomischen Reichweite dieses Mottos skeptisch, wenn sie anmerkt, sie habe nun schon vier Wochen lang kein Brot im Haus gehabt. Damit erinnert sie Ulenspiegel daran, dass allein ein Arbeitsertrag, der den materiellen Unterhalt der Familie sichert, Gradmesser für die Effizienz tätiger Arbeit ist.³⁹ Die Episode liefert insofern eine Folie für Ulenspiegels Programm, ökonomische Rationalitäten und deren soziale Zwecke grundsätzlich in Frage zu stellen.⁴⁰

Untätiges Nichtstun bildet also keinesfalls einen Selbstzweck in den *Ulenspiegel*-Historien und kann daher auch nicht als ein zentrales Thema des Schwankbuchs gelten. Zur Darstellung kommt es überhaupt nur im Kontext rahmender

konzipiert ist und verschiedene, z. T. auch widersprüchliche Facetten in sich vereint, verweist Rüdiger Schnell, „Das Eulenspiegel-Buch in der Gattungstradition der Schwankliteratur“, in: Herbert Blume/Eberhard Rohse (Hg.), *Hermann Bote. Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig 1488–1988. Beiträge zum Braunschweiger Bote-Kolloquium 1988* (FNZ, Bd. 4), Tübingen 1991, 171–196.

³⁸ Dass sich Ulenspiegel bei neuen Dienstherrn verdingt, weil er hungrig ist, oder ihm seine Geldmittel ausgehen, wird in etlichen Historien thematisiert.

³⁹ Für dieses eine Mal löst Ulenspiegel die Forderung der Mutter ein, indem er einem Bäcker mit listigem Betrug einen Sack Brot abspenstig macht (*Ulenspiegel*, 21 f.).

⁴⁰ Mit dieser Absage an soziale Verpflichtungen, die sich auch im Verlassen der Dorfgemeinschaft manifestieren, ordnet sich Ulenspiegel dem von Röcke, *Freude am Bösen*, 216–228, beschriebenen Typus des vagabundierenden sozialen Außenseiters zu; hierzu auch Helmut Brall-Tuchel, „Ulenspiegel zwischen Narrheit und Widerstand“, in: *Eulenspiegeljahrbuch* 50/51 (2010/2011), 129–149.

Listhandlungen, wie in der 27. Historie, in der Ulenspiegel vorgibt, dem Landgrafen von Hessen ein Bild zu malen, das nur diejenigen sehen können, die von ehelicher Geburt sind. Da er, um die adlige Gesellschaft vorzuführen, eben gar nichts malt, erfreut er sich mit seinen Gesellen vier Wochen lang im geschlossenen Saal bei guter Versorgung und Brettspiel des *Müssiggons*.⁴¹

In der Mehrheit der Historien, und das gilt besonders für den Typus der Handwerkerhistorien, aber steht Ulenspiegels durchaus umtriebigen Handeln im Fokus, das weniger auf Arbeitsvermeidung zielt als vielmehr darauf, die ökonomische Logik seiner jeweiligen Dienstherrn zu unterlaufen und so ad absurdum zu führen. Neben List und Betrug ist die wörtliche Umsetzung sprichwörtlicher Redewendungen hierbei ein besonders elaboriertes Verfahren.⁴² Indem Ulenspiegel die sprachlichen Anweisungen seiner Dienstherrn wörtlich nimmt und metaphorische Rede in konkretes Handeln umsetzt, demonstriert er, dass es ihm weniger um die Inversion ökonomischer Produktion in faules Nichtstun geht, sondern vielmehr um deren Subversion, denn dem entstehenden Schaden auf Seiten der Dienstherrn entspricht in aller Regel kein oder allenfalls geringer materieller Gewinn auf Seiten Ulenspiegels.

Dies mögen zwei Beispiele veranschaulichen: In der 11. Historie verdingt sich Ulenspiegel als Knecht eines Pfarrers. Dieser verspricht ihm „gute Tag und guten Dienst bei ihm [...] und solt essen und trincken das best, als gut als sein Kellerin. Und alles das, daz er thun müst, thät er mit halber Arbeit.“ (*Ulenspiegel*, 33; gute Tage und guten Dienst bei sich und er solle das Beste essen und trinken, so gut wie die Haushälterin. Und alles, was er tun müsse, werde er mit geringer Mühe erledigen können.) In der konkreten Umsetzung der Anweisung frisst Ulenspiegel eines von zwei für den Pfarrer gebratenen Hühnern auf. Die einäugige Haushälterin beklagt sich und der Pfarrer stellt Ulenspiegel zur Rede. Dieser erwidert, er habe den Anweisungen des Pfarrers, so gut wie er und seine Magd zu essen, genau Folge geleistet, um diesen nicht als Lügner zu entlarven.⁴³ Der Pfarrer lacht und lässt es Ulenspiegel durchgehen, verpflichtet ihn nun aber darauf, alles, was die Haushälterin *gern sehe* (i. e. ihm zu tun aufgebe), auszuführen.⁴⁴ Ulenspiegel

⁴¹ *Ulenspiegel*, 77–81, 78f.

⁴² So Werner Wunderlich, „Ulenspiegel / Eulenspiegel“, in: *Killys Literaturlexikon*, Bd. 11, 2011 [Onlineausgabe, Zugriff am 10.06.2016]; vgl. ausführlich Andreas Bässler, *Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 27), Berlin / New York 2003, 233–254, der für das Verfahren den Begriff der ‚metaphorischen Inversion‘ geprägt hat; kritisch zur Forschungsgeschichte Gert Hübner, „Eulenspiegel und die historischen Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 53 (2012), 175–206, 197–206.

⁴³ *Ulenspiegel*, 35: „Ich hab daz andre gessen, als Ihr dan gesprochen hon, ich solt es ja so gut essen und trincken als Ihr und Ewer Magt. So waz mir leid, daz Ihr sollten gelogen hon, daz Ihr die Hüner all beid solten gessen hon, daz mir nüt davon worden wär. Uff das Ihr nun nit der Wort ze Lugner würden, da aß ich das ein Hun gar uff.“

⁴⁴ *Ulenspiegel*, 35.

erfüllt deren Aufträge im Folgenden immer genau zur Hälfte und rechtfertigt sich abschließend erneut mit dem Verweis auf die Formulierung des Pfarrers:

Ja, Herr, ich hab auch anders nüt gethon, dann wie Ihr mich geheissen hond. Ihr sagten, ich künd Euwer Ding mit halber Arbeit thun und Euwer Magt sehe gern mit beiden Augen und sicht doch nur mit einem Aug und sie sicht nur halber. Also thet ich halb Arbeit. (*Ulenspiegel*, 35)

Ja, Herr, ich habe es nicht anders ausgeführt als Ihr es mir befohlen habt. Ihr sagtet, ich könne Eure Dinge mit halber Arbeit verrichten und Eure Magd sehe gern mit beiden Augen, dabei sieht sie doch nur mit einem Auge und sieht also nur halb. Daher machte ich nur die halbe Arbeit.

Der Pfarrer kann erneut über Ulenspiegels Handeln lachen, die Kellerin aber sorgt für seine Entlassung und gibt damit das Muster für die weiteren Dienstverhältnisse vor.

In der Historie 62 lässt sich Ulenspiegel in Dresden als Schreinergeselle einstellen. Der Schreinermeister ist zu einer Hochzeit eingeladen und hinterlässt Ulenspiegel mit dem Auftrag, vier Bretter maßgenau zu einer Tischplatte zusammenzuleimen: „Thu wol und arbeit fleißig und bang die fier Bretter uff das Kontor uff das gnauwest zusammen in den Leim.“ (*Ulenspiegel*, 176; Arbeite gut und fleißig und füge vier Bretter zu einer Tischplatte zusammen und leime sie exakt zusammen.).

Ulenspiegel erkundigt sich danach, welche Bretter der Meister meine. Dieser legt ihm die entsprechenden Bretter als Stapel bereit und begibt sich zur Hochzeit.

Ulenspiegel macht sich umgehend an die Arbeit:

Ulenspiegel, der frum Knecht, der sich allzeit mer fleiß, sein Arbeit widerwärtig zu thun dann recht, fieng an und durchboret die schönen krusen Tisch- oder Kontorbretter, die im sein meister uffeinandergelegt het, an drei oder vier Enden, und schlug sie in Bretblöcher und verkidet sie zusammen. (*Ulenspiegel*, 176)

Ulenspiegel, der tüchtige Knecht, der sich stets mehr Mühe gab, seine Arbeit in gegenläufiger als in rechter Weise zu tun, begann und durchbohrte die schön gemaserten Tischbretter, die ihm sein Meister aufeinandergelegt hatte, an drei oder vier Seiten, schlug Pflöcke in sie und verband sie so miteinander.

Er kocht einen großen Topf Leim, steckt die Bretter hinein und hält den verleimten Bretterstapel zum Fenster hinaus, um ihn zu trocknen. Dem heimkehrenden Meister berichtet er, er habe „die vier Dischbretter uff das gnawest zusammen in den Leim bracht ond bei guter Zeit Feirabend gemacht.“ (*Ulenspiegel*, 176).

Auf diese Weise erweckt er zunächst einen gehorsamen und zeitlich gut organisierten Eindruck beim Meister. Erst der Anblick der zum Stapel geleimten und durch die Pflöcke irreparabel beschädigten Bretter belehrt diesen eines Besseren. Er stellt Ulenspiegel zur Rede, der aber antwortet wie üblich: „Lieber Meister, ich

hab gthon, als Ihr mich hießen. Ist es verderbt, daz ist Ewer Schult.“ (*Ulenspiegel*, 177). Zornig treibt der Meister Ulenspiegel daraufhin aus dem Haus.

Auch hier zielt Ulenspiegels Handeln darauf ab, seinen Opfern über die zu meist materielle Schädigung die Augen für sprachliche Konventionen zu öffnen. In diesem Fall wendet er den sprachlichen Auftrag, die Bretter zur Platte zu verbinden und zu verleimen, auf die praktische Vorbereitung des Meisters an, der die Bretter eben im Stapel bereit gelegt hat. Dieses spezifische Handlungsmuster wird hier reflektiert und auf den Begriff der *widerwärtigen Arbeit* gebracht, die der *rechten Arbeit* entgegengesetzt ist bzw. diese unterläuft (*Ulenspiegel*, 176). Das Ergebnis der Eulenspiegelei ist ein verleimter Bretterstapel, der nicht nur nicht den erwarteten ‚Nutz‘ bringt⁴⁵, sondern der dem Meister überdies ökonomischen Schaden, hier zeitlichen und materiellen Verlust, einträgt.

Der abschließende Erzählerkommentar bringt die Aporie der eulenspieglerischen Arbeit noch einmal auf den Punkt: „Also schied Ulenspiegel von dannen und verdienet nit grossen Danck, wiewol er alles daz thet, daz man ihn hieß.“ (*Ulenspiegel*, 177; Auf diese Weise ging Ulenspiegel von dannen und hatte keinen großen Dank verdient, obwohl er alles das getan hatte, was man ihm auftrag.)

Dass Ulenspiegel tut, was man ihm sagt, erfüllt einerseits eine basale Gelingensbedingung in gewerblichen Arbeitsprozessen. Mit seiner *widerwärtigen Arbeit*, die stets das wörtlich Gesagte und nie das Gemeinte umsetzt, hintertreibt Eulenspiegel andererseits eben solche sprachlichen und sozialen Konventionen: Zweck seiner *Arbeit* ist nicht die Produktion eines ökonomischen Mehrwerts im Sinne seiner Arbeitgeber. Ziel seines Handelns ist es vielmehr, über die absichtsvolle Fehlinterpretation von sprachlichen Äußerungen die ökonomischen Zwecke seiner Auftraggeber zu hintertreiben und zu dekonstruieren, ohne dabei jedoch primär auf Untätigkeit zu setzen. Dass er selbst dabei jeweils nicht viel mehr als das eigene Leben erhalten kann, ist ein weiterer programmatischer Zug dieser frühen Trickster-Biographie.

Anders gelagert ist der Fall der Lalen, Protagonisten des 1597 anonym vermutlich in Straßburg gedruckten *Lalebuchs*⁴⁶, das von der zweiten, stark bearbeiteten Auflage an als *Schildbürgerbuch* betitelt wird. Morus' *Utopia* gilt als ein wichtiger Prätext des *Lalebuchs*. Es gibt etliche sehr konkrete intertextuelle Verweise, die eine enge Beziehung der beiden Texte wahrscheinlich machen: Die Vorrede siedelt Lalebuch im Kaiserreich Utopien an, beschrieben wird dann ein Gemeinwesen mit eigenen Sitten und Gebräuchen, auch wenn dies von vorn-

⁴⁵ Vgl. die abschließende Rede des Meisters: „Du Schalcksnar, darumb heb dich uß meiner Werkstat, ich hab deiner Arbeit keinen Nutz.“ (*Ulenspiegel*, 177)

⁴⁶ *Das Lalebuch. Nach dem Druck von 1597 mit den Abweichungen des Schildbürgerbuchs von 1598 und zwölf Holzschnitten von 1680*, hg. v. Stefan Ertz. Bibliographisch ergänzte Ausgabe (RUB 6642), Stuttgart 1998. Nach dieser Ausgabe ist im Folgenden zitiert. Übersetzungen stammen von mir.

herein als Satire gekennzeichnet ist. Ferner gibt es Parallelen zwischen dem unzuverlässigen Erzähler des *Lalebuchs* und dem Weltenbummler Hythlodæus.⁴⁷

Auch die Lalen zeichnen sich nicht durch Faulheit aus⁴⁸: Vielmehr sind sie übermäßig betriebsam, ohne dabei jedoch, und das eint sie mit Ulenspiegel, nennenswerten ökonomischen Mehrwert zu erzeugen.⁴⁹ Die Motivationen für ihr Handeln liegen jedoch anders als im *Ulenspiegel*: Die Lalen sind als weise Abkömmlinge der Griechen zunächst als Fürstenberater tätig. Da ihnen zu Hause aber die Haushaltung verkommt, beschließen sie, sich der Beratertätigkeit künftig dadurch zu entziehen, dass sie sich als Narren ausgeben. Die berühmten Episoden vom Rathausbau und vom Salzanbau der Lalen erzählen davon, wie die Narrenmaskerade zunehmend vom Spiel zum Habitus wird: denn „Consuetudo est altera Natura (dz ist : Was gwohnet ward / Schlegt in die Art)“ (*Lalebuch*, 109, Z. 11 f.; Die Gewohnheit ist die zweite Natur, das heißt: Das, an was man sich gewöhnt, wird einem zum Wesenszug.). Wenn die Lalen sich also mit allem körperlichen Einsatz und materiellen Aufwand um ein praktisches Handlungsziel bemühen, dies aber immer wieder ökonomisch verfehlen, dann entspricht das vor allem ihrem Vorsatz, sich närrisch zu verhalten.

Dies wird in jener Episode eindrücklich dokumentiert, in der die Lalen Bauholz für ihr neues Rathaus beschaffen. Sie tragen hierzu die Baumstämme eigenhändig herbei: zunächst einen Berg hinauf, dann wieder hinab. Als sie zufällig feststellen, dass die Stämme den Berg auch von allein herabrollen, halten sie Rat und beschließen, die Stämme noch einmal hinaufzutragen, um aus der Erkenntnis auch praktischen Nutzen zu ziehen.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. Jörg Jochen Berns, „Der Weg von Amaurotum nach Laleburg. Unvorgreifliche Gedanken zur Bedeutung der Utopia-Allusionen des *Lalebuchs*“, in: Wilhelm Kühlmann (Hg.), *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung. Neue Studien, Walter E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet* (Chloe, Bd. 22), Amsterdam / Atlanta 1995, 149–172; Hans-Jürgen Bachorski, „LalUtopia. Ein Gesellschaftsentwurf und sein Gegenbild“, in: ders. / Werner Röcke (Hg.), *Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit* (LIR, Bd. 10), Trier 1995, 289–313; ders.: *Irrsinn und Kolportage. Studien zum „Ring“, zum „Lalebuch“ und zur „Geschichtklitterung“* (LIR, Bd. 39), Trier 2006, 318–337; Gerd Dicke, „Morus und Moros – Utopia und Lalebuch. Episteme auf dem Prüfstand lalischer Logik“, in: Beate Kellner / Jan-Dirk Müller / Peter Strohschneider (Hg.), *Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert* (FNZ, Bd. 136), Berlin / New York 2011, 197–224; ein Überblick zur Forschungsgeschichte jetzt bei dems.: „Lalebuch“, in: *Verfasserlexikon. Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620*, Bd. 4, 2014 [Onlineausgabe; Zugriff am 13.06.2016]. Es gab aber immer wieder auch Einwände, die den Status der *Utopia* als Prätext relativieren. So hat zuletzt Gert Hübner festgehalten, dass sich das *Lalebuch* etwa für die in der *Utopia* zentrale Frage des Privatbesitzes gar nicht interessiere. Hübner hält stattdessen Erasmus' *Lob der Torheit* für eine weiterführende Bezugsgröße, vgl. Gert Hübner, „Vom Scheitern der Nützlichkeit. Handlungskalküle und Erzählverfahren im ‚Lalebuch‘“, in: *ZfdPh* 127 (2008), 357–373.

⁴⁸ So aber Bachorski, „LalUtopia“, 309, der von einer „Lust [der Lalen, C.E.] zur Faulheit“ spricht.

⁴⁹ Zum Arbeitsbegriff der Lalen auch Bachorski, „LalUtopia“, 307–309.

⁵⁰ *Lalebuch*, 37, Z. 25–38, Z. 8.

Das Gegenstück zur tätigen Arbeit, das in den Historien des *Ulen Spiegel* im *Müssiggon* und im pünktlichen Feierabend besteht, bildet im *Lalebuch* der kollektive Gang ins Wirtshaus.

Nach dem Beschaffen des Bauholzes heißt es:

sie [die Lalen] gantz froelich heymb zogen / ins Wirtshauß sassen / vnd dieweil sie ein Gemeines Werck gethan / billich ein grosses Loch ins Gemeine Gut frassen. (*Lalebuch*, 38, Z. 30–32)

Sie zogen ganz fröhlich nach Hause, setzten sich ins Wirtshaus und weil sie gemeinsam gearbeitet hatten, fraßen sie nun zurecht ein großes Loch in den gemeinschaftlichen Besitz.

Arbeitsfreie Zeit steht hier ganz im Zeichen ökonomischer Logik: Die Rekreation im Wirtshaus auf kollektive Rechnung legitimiert sich allein über den zuvor erwirtschafteten Mehrwert, der hier als *gemeiner nutz* apostrophiert ist, ein Mehrwert freilich, den es nur in der Perspektive lalischer Ökonomie gibt. Dass der Verzehr des *Gemeinen Guts* überdies weniger die Mahlgemeinschaft und damit die kollektiven Werte der Lalen stärkt⁵¹, als vielmehr dem Eigennutz dient, deutet eine weitere Wirthausszene an, die im Zusammenhang mit der Eindeckung des Rathausdaches zur Sprache kommt.

Die Episode beginnt damit, dass der neue Arbeitstag von einer Glocke eingeleitet wird. Diese Reminiszenz an die monastische Taktung des Tages in Phasen der Arbeit und des Gebets wird hier für die Einteilung in Arbeits- und Wirtshauszeit genutzt.⁵² Zum kollektiven Arbeitsbeginn strömen die Lalen herbei und bilden vom Ziegelhaufen bis hinauf auf den Dachstuhl eine Menschenkette, über die sie die Ziegel fleißig zum Dach heraufschaffen.⁵³ Der Erzähler kommentiert:

Da giengs nicht anderst / als wie bey den Ameysen / wann sie im Sommer die Winter speyß eyntragen. (*Lalebuch*, 41, Z. 1–3)

Da trug es sich so wie bei den Ameisen zu, wenn sie im Sommer die Wintervorräte einlagern.

Dieser Effizienz setzen die Lalen allerdings selbst Grenzen, weil man, wie es im Sprichwort heiße, willige Pferde nicht überfordern solle.⁵⁴ So treffen sie die An-

⁵¹ So schon nach der Errichtung des Rathauses, hier mit der Betonung des betrügerischen Wirts sowie des je einzelnen konsumierenden Lalen, vgl. *Lalebuch*, 40, Z. 9–17: „Dessn sie wolgemuht ins Hauß / da der Wiert den mit einem Glaß behengten Reiff außsteckt / vnd den Gesten oft trocken schiert / zogen / vnd auffs Gemeine Gut hin / dieweil es ein Gemeines Werck / abermaln auffs beste eynschenckken liessen: gedachten das Tach / ob sie schon noch zeit gnug darzu gehabt / folgend Tags eynzudecken / damit sie wider ein gemeines Werck / vnd dessnhalben ein gemeines Gefraeß hetten. Wirt schenck eyn / der Lale trinckt / der Lale trinckt.“

⁵² Vgl. zur Rhythmisierung des öffentlichen Arbeitslebens durch das Gebetsläuten und zur akustischen Zeitwahrnehmung Aßländer, *Von der vita activa*, 131; sowie schon Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter. Mit zahlreichen Abbildungen und drei Karten*. Ungekürzte Ausg. (UB 34004), Frankfurt a. M. / Berlin, 12. Aufl. 1992, 46–49, bes. 48.

⁵³ *Lalebuch*, 40, Z. 22–41, Z. 1.

⁵⁴ *Lalebuch*, 41, Z. 4.

ordnung, dass nach einer gewissen Zeit erneut die Glocke geläutet wird: „zum zeichen des Abzugs von dem Werck / zum Eynzug ins Weynhaus“ (*Lalebuch*, 41, Z. 6f.). In einer Persiflage des Matthäuswortes ‚Die Letzten werden die Ersten sein.‘ (Mt 20,16) laufen nun jene, die zuletzt zum Bau gekommen sind, als Erste ins Wirtshaus, wo sie am oberen Ende der Tische zu sitzen kommen, so dass sie als Letzte wieder an die Arbeit gehen.⁵⁵ Freilich stehen alle anderen Lalen diesen Vorläufern in nichts nach:

lieffen all einandern nach / wie die Schneegaense wann sie fliegen / damit sich keiner etwan vmb einen Truck versaumete. (*Lalebuch*, 41, Z. 12–14)⁵⁶

liefen hintereinander her, wie die Schneegänse, wenn sie fliegen, damit keiner auch nur einen Schluck versäumte.

Die Lalen sind demnach darauf aus, größtmöglichen persönlichen Nutzen aus der kollektiven Verzehrung des gemeinen Gutes zu ziehen: Je mehr Zeit der Einzelne auf Kosten aller im Wirtshaus verbringt, desto besser. Zugleich aber, und das macht die semantische Ambivalenz des lalischen Gemeinwesens aus, sind die Lalen nicht allein dem persönlichen Vorteil, sondern immer auch dem *gemeinen nutz* verpflichtet, auch wenn ihre Bemühungen hierum zu aberwitzigen Ergebnissen führen. Das Changieren des lalischen Verhaltens zwischen Eigennutz und gemeinem Nutz, zwischen tätiger Arbeit und kollektiver Rekreation im Wirtshaus vermittelt sich in der zitierten Episode über die drei in dichter Folge gesetzten Tiervergleiche. Diese erzeugen gerade kein kohärentes, sondern ein widersprüchliches, ambiges semantisches Feld: die Lalen als emsige Ameisen⁵⁷, als begrenzt leistungsbereite Arbeitspferde und als vorwiegend am Wirtshaus interessierter Gänseschwarm. Die Tiermetaphorik verweist darauf, dass das lalische Verhalten einem Prinzip folgt, das man als Schwarmintelligenz bezeichnen könnte.⁵⁸ Denn unabhängig davon, ob die Lalen gemeinsam arbeiten oder sich kollektiv betrinken, ist entscheidend, dass beides unreflektiert, gleichsam

⁵⁵ Vgl. zu parodistischen Inversionen des symbolischen Gehalts von Tischordnungen Emmelius, *Gesellige Ordnung*, 64–69; zu diagrammatischen Strukturen in literarischen Mahlszenen Hartmut Bleumer, „Poetik und Diagramm. Ein Versuch zum Mahl in mittelhochdeutscher Literatur“, in: Regina F. Bendix / Michaela Fenske (Hg.), *Politische Mahlzeiten, Political Meals*, Berlin 2014, 99–122.

⁵⁶ Vgl. hierzu auch Frage und Antwort des Erzählers (*Lalebuch*, 41, Z. 24–28).

⁵⁷ Vgl. zur semantischen Produktivität des Vergleichs Niels Werber, *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2013, 7–49, bes. 19f., pointiert auch 345: „Wenn ein Bild der Gesellschaft entworfen wird, wenn das Problem verhandelt wird, wie aus einer Menge von Exemplaren einer Gattung eine Gemeinschaft, ein Kollektiv, eine Formation, ein Staat oder ein Schwarm wird, wenn im Gewimmel der Massen Muster sozialer Ordnung nachgewiesen werden – dann stellen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit Verweise auf Ameisengesellschaften ein. Es gibt kaum ein anderes Bild [...], das so kontinuierlich und derart prägnant Gesellschaft repräsentiert.“ Hier wird dieses Bild freilich durch die beiden folgenden Vergleiche relativiert und parodiert.

⁵⁸ Zu den divergierenden Leistungen dieses Begriffs ausführlich Werber, *Ameisengesellschaften*, 107–158.

determiniert abläuft. Beide Verhaltensweisen sind demnach symbolische Ausdrucksformen für das närrische Spiel der Lalen, mit dem sie ihren Verstand aufkündigen: Denn der immense Arbeitseinsatz führt zu keinem produktiven Ergebnis und die Besäufnisse nach Arbeitsschluss deuten mit der Metaphorik vom Loch im gemeinen Gut an, dass die Lalen sich auch ökonomisch auf ihren Ruin zubewegen.

4. Resümee und Ausblick

Anfang des 16. Jahrhunderts entwirft Thomas Morus eine Gesellschaft, für deren Mitglieder *otium* zentrales, institutionalisiertes Merkmal ihrer Lebensform ist. Als *contemplatio disciplinae* zeichnet sich dieses *otium* allerdings nicht durch ein ‚freies Verweilen in der Zeit‘ und das ‚Abwehren von Leistungsansprüchen‘ aus.⁵⁹ Vielmehr sind die Studien ausdrücklich dem gesellschaftlichen Nutzen verpflichtet und bilden damit keinen Gegensatz, sondern vielmehr ein geistiges Korrelat zu der für alle verpflichtenden tätigen Arbeit. Zwar wird das *otium* tätiger Arbeit ideell übergeordnet, das Glückskonzept der utopischen Gesellschaft basiert aber gleichermaßen auf der Begrenzung gewerblicher Arbeit wie der Ermöglichung einer *contemplatio disciplinae* für alle Mitglieder des utopischen Kollektivs.

Den eigentlichen Gegenbegriff zum *otium* bildet vor allem im Rahmendiskurs der *Utopia* der unproduktive Müßiggang, unabhängig davon, ob er ständisch legitimiert oder Ergebnis strukturell bedingter Arbeitslosigkeit ist. Auf der Ebene der Bezeichnung wird Müßiggang zwar nicht von *otium* unterschieden, dafür weisen beide Bücher der *Utopia* Wortspiele auf, die *otium* und *negotium* ebenso verbinden wie gegeneinanderstellen.

Im Unterschied zur nutzenorientierten utopischen Gesellschaft ist der Ulenpiegel ein programmatischer Nichtsnutz: Das meint jedoch nicht, dass er nichts tut. Im Gegenteil: Faulheit ist im *Ulenpiegel* ein eher randständiges Thema. Stattdessen nimmt Ulenpiegel durch sein Handeln immer wieder die Logik handwerklicher, gewerblicher Arbeit aufs Korn und treibt sie durch das Verfahren der wörtlichen Umsetzung von Arbeitsaufträgen in die Aporie.

Das im *Lalebuch* skizzierte Gemeinwesen kennt eine ähnliche Taktung von Arbeits- und freier Zeit wie die Utopier, freilich ohne dabei deren emphatischen Bildungsbegriff zu teilen, von dessen Implikationen sich die angeblich ehemals Weisen ja ohnehin gerade befreien wollen. Das Verhältnis der Lalen zu tätiger Arbeit und rekreativer Freizeit ist wiederum von Ambiguitäten geprägt, die

⁵⁹ Vgl. Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language and Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 1–11, 3.

keine verlässlichen Aussagen darüber zulassen, ob die Lalen eher fleißig oder eher faul, mehr dem gemeinen oder mehr dem eigenen Nutz verpflichtet sind. Entscheidend ist hier allein der Endzweck all ihren Tuns: die Demonstration eines närrischen Schwarmverhaltens, das keine rationale Reflexion mehr zulässt.

Man könnte versucht sein zu folgern, dass der Schwankliteratur im Zuge der Reflexion von Konzepten tätiger Arbeit Bestimmungen von Muße abhandeln kommen, die über eine rein körperliche Rekreation hinausgehen. Aber diese Annahme täuscht: Zumindes in den Titeln und Vorreden der Schwankbücher, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts entstehen, scheinen Vorstellungen von geselligen, sowohl körperliche als auch geistige Rekreation versprechenden Mußeräumen auf, die angeben, in welchen Kontexten die versammelten Texte zu rezipieren sind.

Jörg Wickram etwa wirbt im Titel seines *Rollwagenbüchleins* dafür, die „schwenck und Historien“ auf Schiffen und Rollwägen, in Scherhäusern und Badstuben zu erzählen, und skizziert damit vergleichsweise originelle Mußeorte:

Ein neuws / vor vnerhoerts Buechlein / darinn vil guoter schwenck vnd Historien begriffen werden / so man in schiffen vnd auff den rollwegen / deszgleichen in scherheüseren vnnnd badstuben / zuo langweiligen zeiten erzellen mag / die schweren Melancolischen gemüeter damit zuo ermünderen / vor aller menigklich Jungen vnd Alten sunder allen anstosz zuo lesen vnd zuo hoeren / Allen Kauffleüten so die Messen hin vnd wider brauchen / zuo einer kurtzweil an tag bracht [...] (Wickram, *Rollwagenbüchlein*, Sämtliche Werke 7, Titelblatt).⁶⁰

Dagegen beruft sich Martin Montanus im Titel seines 1557 in Dillingen gedruckten *Wegkürzers* auf die literarische Tradition geselliger Räume, wenn er Gärten und Zechen für die Rezeption der Erzählungen empfiehlt:

Ein sehr schön lustig vnd ausz dermassen kurtzweilig Büchlin, der Wegkürtzer genant, darinn vil schoener lustiger vnd kurtzweyliger Hystorien, in Gaerten, Zechen, vnnnd auff dem Feld, sehr lustig zu lesen, geschriben, vnd newlich zusammen gesetzt. (Montanus, *Wegkürzer*, 1)⁶¹

Die hier entworfenen Situationen einer gesellig-kolloquialen Kurzweil, der als Melancholieremedium auch medizinische Effekte zugesprochen werden, zeigen strukturelle Analogien zur Gartenrunde in der *Utopia*. Sie machen deutlich, dass mit der Imagination geselliger Kommunikation, sei es als humanistisches Gespräch, sei es als Erzählen von Schwänken, eine positive Bestimmung von Muße vorliegt⁶², die nicht nur ihre eigene Literarizität, sondern auch die der in

⁶⁰ Georg Wickram, *Das Rollwagenbüchlein*, Sämtliche Werke, Bd. 7, hg. v. Hans-Gert Roloff, Berlin 1973. Nasalstriche wurden aufgelöst.

⁶¹ Martin Montanus, „Wegkürzer“, in: *Schwankbücher (1557–1566)*, hg. v. Johannes Bolte (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 217), Tübingen 1899, 1–131.

⁶² Vgl. Emmelius, *Gesellige Ordnung*, 365–374; sowie Roßbach, *Lust und Nutz*, 90–103, die freilich betont, dass die literarische Füllung der imaginierten Mußeräume in der Vormoderne

ihrem raumzeitlichen Rahmen verhandelten Konzepte von tätiger Muße und produktiver Arbeit sowie Müßiggang und Nichtsnutzigkeit ausstellt. Auch solche Konzepte des literarisch Imaginären hat eine historische Rekonstruktion ökonomischer Anthropologie zu berücksichtigen.

zumindest rhetorisch stets einem unterstellten, etwa moralischen, Nutzen verpflichtet bleibt. Auch von hier aus ergibt sich eine konzeptionelle Verbindung zum *otium* als geistiger Auszeit bei Morus.

Muße als soziale Distinktion

Monika Fludernik

1. Freizeit, Muße und Arbeit

Besonders im Englischen ist das Wortfeld ‚Muße‘ von einer Vielzahl von Begriffen geprägt, die ihrerseits positive und negative Konnotationen und Verwendungen haben können. Auf diese Weise wird es schwierig, in konkreten Textbeispielen zu erkennen, ob es sich bei dem verwendeten Wort um einen Tatbestand von Muße handelt oder nicht.

Im Gegenwartsenglischen ist *leisure* das zentrale Wort für das Wortfeld, wobei damit eigentlich alles von Freizeit, Zeitvertreib, Muße bis zu Zerstreuung abgedeckt ist. Eine eindeutige Zuordnung zur Bedeutung ‚Muße‘, auch durch Hinzufügen eines Adjektivs, gibt es praktisch nicht, da *otiose leisure*, die wohl beste Entsprechung, obsolet ist. Ein weiterer Begriff, der in manchen Kontexten Muße-Bedeutung erlangt, ist *idleness*, auch als Adjektiv *idle* gebräuchlich. Obwohl das Wort in der Regel Untätigkeit und Faulheit designiert, ist es das gewählte Lexem, wenn die Vorzüge des Müßiggangs gepriesen werden, wie man an den Titeln der Muße-Literatur ablesen kann: Charles Dickens, *The Lazy Tour of Two Idle Apprentices* (1857), Robert Lewis Stevenson, *An Apology for Idlers* (1877), Bertrand Russell, *In Praise of Idleness* (1935), Alain Corbin and Thierry Paquot, *The Art of Idleness* (2005), Tom Hodgkinson, *How to be Idle* (2005).¹ Wie die von Samuel Johnson herausgegebene Zeitschrift *The Idler* zeigt, ist diese positive Bedeutung des Müßiggangs bereits im 18. Jahrhundert verbreitet, ja sogar in der Renaissance.²

Als drittes historisch relevantes Lexem muss das Wort *indolence* gewertet werden, das jedoch nach der Romantik keine Muße-Bedeutung mehr hat und im 20. Jahrhundert mehr oder minder obsolet geworden ist. Seine Grundbedeutung

¹ Charles Dickens, „The Lazy Tour of Two Idle Apprentices“ [1857], in: *Christmas Stories*, hg. v. Margaret Lane, Oxford 1956, 663–758; Robert Lewis Stevenson, „An Apology for Idlers“ [1877], in: *The Works of Robert Louis Stevenson*, hg. v. Edmund Gosse, Bd. 2, London 1906, 353–363; Bertrand Russell, *In Praise of Idleness* [1935], London 2007; Alain Corbin / Thierry Paquot, „The Art of Idleness. Work ... But only if you must. A Philosophical Dialogue“, in: *Queen's Quarterly* 112.3 (2005), 430–437; Tom Hodgkinson, *How to be Idle*, London 2005.

² Brian Vickers, „Leisure and Idleness in the Renaissance: The Ambivalence of *otium*“, Part I, in: *Renaissance Studies: Journal of the Society for Renaissance Studies* 4.1 (1990), 1–37; Part II, in: *Renaissance Studies: Journal of the Society for Renaissance Studies* 4.2 (1990), 107–154.

ist ‚Untätigkeit‘, und diese hat noch im 18. Jahrhundert eine negative Konnotation, die sowohl Faulheit wie sexuelle Ausschweifung suggeriert (vgl. Thomsons *The Castle of Indolence*).³ Elisabeth Cheauré diskutiert unter dem Begriff der „Oblomowerei“ Varianten der Faulheit, die dem englischen Begriff *indolence* entsprechen, und zeigt auf, welche Verbindungslinien zu Muße und Kreativität sich durch solchermaßen Nichtstun entdecken lassen. Selbst bei Edmund Spenser in der *Faerie Queene* und bei Thomson scheinen Müßiggang und sexuelle Wollust zunächst mit positiver Entspannung und Kunstgenuss gleichgesetzt zu sein.⁴

Es ist bekannt, dass Muße für die *leisure class* nach Veblen (1899/1934)⁵ eine soziale Abgrenzungsfunktion übernimmt: Die *leisured classes* grenzen sich durch ostentative Zurschaustellung ihrer Freizeitaktivitäten von der arbeitenden Normalbevölkerung ab. In dieser Hinsicht imitieren sie auch das elitäre Mußeverständnis der griechischen Gesellschaft, obgleich die erfahrene Muße selbst wohl eine andere als im antiken Athen ist. Während bei der antiken *σχολή* die Betonung auf philosophischer Selbstbesinnung und intellektuellem Austausch lag und das Gastmahl als Setting für genussvolle Muße eine rein männliche Angelegenheit war, kann bei den Reichen der amerikanischen Gesellschaft Ende des 19. Jahrhunderts eine Verschiebung von intellektuellen Gütern zu herausgestelltem Reichtum beobachtet werden. Wie Rashmi Jain in seiner soziologischen Studie vermerkt, entwickelt sich im Westen eine Kultur des ‚Muße‘-Konsums (*leisure* ist hier nur in Ausnahmefällen auch Muße, also *otiose leisure*). Das heißt, die Freizeit wird durch Konsumaktivitäten gefüllt, die eine immer betontere Zurschaustellung der hohen Kosten dieses Konsums mit sich ziehen:

Veblen predicted that conspicuous consumption would eventually replace conspicuous leisure as the primary means of displaying pecuniary strength. In modern societies it is difficult to display a conspicuous waste of time. The leisure class resorts to conspicuous consumption of consumer goods.⁶

Nach dieser Einsicht mag man zuerst an Konsumgüter im Sinne von Gegenständen denken: Designermode, teure Autos oder rauschende Feste in palastähnlichen Häusern, so wie das z. B. in *The Great Gatsby*⁷ beschrieben ist. Jedoch geht es nicht nur um Konsumgüter an sich, sondern auch um soziale Exklusivität. Die Muße der Reichen wird zwar durch ihre Kaufkraft jenseits der Normalbürger

³ James Thomson, *The Castle of Indolence* [1748], in: *The Seasons and The Castle of Indolence*, hg. v. James Sambrook, Oxford 1972.

⁴ Siehe Elisabeth Cheauré, „Faulheit. Muße. Kreativität. Überlegungen zur *Oblomowerei*“ in diesem Band. In der *Faerie Queene* ist besonders das zweite Buch, Canto XII relevant: Edmund Spenser, *The Faerie Queene*, London 1987, 361–382.

⁵ Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, London 1899/1934.

⁶ Rashmi Jain, „Access to Leisure: Impact of Forces of Liberalisation, Privatisation and Globalisation on Socially Disadvantaged Groups in India“, in: *World Leisure Journal* 49.1 (2007), 15–23, 21.

⁷ F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*, New York 1925.

signalisiert, sie ist jedoch auch Mittel zum Zweck. Eine Jacht ist natürlich kostspielig, doch ermöglicht sie auch die räumliche Abgrenzung von den *hoi polloi* – in exklusiven Golfclubs oder auf Yachten ist ‚man‘ unter sich, und diese Sozialität abseits der Masse schafft konkrete Bedingungen für individuelle und soziale Mußeerfahrungen, z. B. in der Form des intellektuellen Gesprächs (wiewohl sie vielfach eher Raum zu Zerstreuung und Entspannung bietet).

In *The Great Gatsby* ist der Titelheld gerade nicht fähig, seinen Reichtum in Muße zu genießen, sondern untergräbt die Zweckfreiheit von Muße durch seine obsessive Verfolgung des Ziels, Daisy an sich zu binden, indem er die Vergnügungsmanie der New Yorker Gesellschaft mit seinen Partys zu stillen sucht. Jain, der diese Beobachtungen im Rahmen einer sozialkritischen Studie über die Zerstörung von Mußemöglichkeiten für die untersten und ärmsten Schichten Indiens entfaltet, sieht das Grundproblem zwar im Zeitmangel; man könnte es jedoch auch in der modernen Nobilitierung der Arbeit sehen, die eine nicht wohlverdiente Muße selbst unter Milliardären unter Verdacht stellt. Insofern ist der große Reichtum als Beweis für harte Arbeit auch Grundvoraussetzung für Muße, welche dann jedoch in einen heterotopen Raum der elitären Abgeschlossenheit verbannt wird.

Ich komme hier auch auf verschiedene Mußekonzeptionen zurück (*leisure* als sowohl Freizeit wie ansatzweise Muße), wie sie von Gary Chick zusammengefasst werden: erstens, Muße als Zeitphänomen – man braucht freie Zeit und es gibt Muße-Zeiten; zweitens, Muße als Aktivität, wie z. B. Spazierengehen oder Lesen, die möglicherweise in bestimmten Räumen (Theater, Bad) und auch in bestimmten Rollen (Flaneur) ausgeübt wird; und drittens, Muße als Erfahrung, das heißt als psychologisches Moment, das mit der Freiheit von inneren Zwängen und einer Dehnung oder Spatialisierung der Zeit korreliert.⁸ Wenn man diese Dreiteilung in das im SFB 1015 verwendete Modell einpasst, dann ist es so, dass die zeitbezogene Muße der Rahmung der Mußezeit und ihrer Herausnahme aus arbeits- und zweckgebundenen Kontexten entspricht, während die Mußeaktivitäten mit den typischen Mußefiguren, -orten und -praktiken korrelieren und die Mußeerfahrung, ob individuell oder kollektiv, die persönliche *Einstellung* zur Handlung in ihrem Raumzeitgefüge betont und sich im Innehalten, Meditieren, ästhetischen Genuss oder im Entspannen äußert.

Wenn von Muße als sozialer Distinktion die Rede ist, kann es sich nur um Eigenschaften von Muße handeln, die auf die ersten beiden Aspekte rekurrieren, nämlich auf die Verfügbarkeit von freier Zeit (Freizeit als Grundbedingung der Muße) und auf diverse Mußepraktiken, welche elitärer oder sozial distinktiver Natur sein können. So ist, um den ersten Aspekt zu betrachten, einigermaßen deutlich, dass Freizeit erst mit höherem Wohlstand in größerem Maße verfügbar

⁸ Gary Chick, „Leisure and Culture: Issues for an Anthropology of Leisure“, in: *Leisure Sciences* 20.1 (1998), 111–133, 115 f.

wird, da Armut nicht nur das Zeitbudget empfindlich einschränkt (schließlich haben untere soziale Klassen häufig drei schlecht bezahlte Jobs gleichzeitig und daher so gut wie keine Freizeit), sondern auch die Existenzängste der Armen eine mühevollere Nutzung von exzessiv vorhandener Zeit (z. B. Arbeitslosigkeit) erschweren. Allerdings scheint sich die frei verfügbare Zeit auch am anderen Ende der sozialen Skala bei den Wohlhabenden zu verdünnen, so dass der hohe Arbeitseinsatz nicht mit einem Lohn aus Mußezeiten, sondern nur finanziell ausgeglichen werden kann und in der Tat nach Veblen zu einer intensiven Konsumorientierung führt, mit dem bekannten Resultat, dass man zwar z. B. einen schönen großen Garten hat, in dem man sich jedoch aus Zeitmangel kaum aufhält.

Was die *Mußeaktivitäten* an sich betrifft, so ist hier die Unterscheidung von Muße und Freizeit schwer zu treffen. Wie Chick richtigerweise sagt, kann man universell die Existenz von Muße annehmen, und zwar unter den Begriffen von „diversion and pleasure“. Dieser Drang nach einem qualitativen Ausgleich zur Arbeits- und Alltagswelt kann nach Chick entweder zu kunstbezogenen Aktivitäten („arts“) oder zu Zerstreuung („entertainment“) führen, wobei er unter letzterer Kategorie Sport, Ausspannen und Spielen aufzählt. Dabei sind Musik und Drama insofern eine eigene Kategorie, als sie sowohl als Kunst wie als Zerstreuung gewertet werden können: „[...] music or drama may be art for some, but entertainment for others“.⁹ Man könnte noch weiter gehen und überhaupt vorschlagen, dass die erfahrungsmäßige Besetzung von Praktiken als Mußeerfahrungen individuell, gesellschaftlich und historisch-kulturell variiert und viele Praktiken und Situationen Mußeerfahrungen zwar begünstigen, aber solche Erfahrungen auch in wenig typischen Kontexten auftreten können. Für das Thema soziale Distinktion heißt das, dass Muße auch im Rahmen von elitär konnotierten Freizeitaktivitäten erfahren werden kann, die eigentlich stark konsumorientiert sind, z. B. auf Reisen nach kommerziellem Schema oder beim Besuch von Veranstaltungen, die eher der Kategorie „entertainment“ zugehören, wie einem Puppenspiel, Trabrennen oder Boxkampf.

Chick klammert Arbeit aus seinen Überlegungen weitgehend aus, erwähnt aber, dass Schauspieler arbeiten und durch ihre Arbeit dem Publikum Kunst- oder Zerstreuungserfahrungen ermöglichen.¹⁰ Der Kunstbetrieb ist insbesondere ein spezieller Bereich, da die soziale Distinktion von Muße hier mit dem elitären intellektuellen Anspruch zusammenfällt und darüber hinaus die oxymoronische Formel der *Arbeit als Muße* in den Vordergrund tritt.

⁹ Chick, „Leisure“, 111.

¹⁰ Vgl. Kerstin Fest, „Bless me Papa! What a strange place this is‘: Muße und Professionalität im englischen Metadrama des 18. Jahrhunderts“, in: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language and Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 152–167.

Im Folgenden möchte ich eine Reihe von Distinktionen diskutieren, die sich im Rahmen der Teilprojekte B3 *Performing Idleness. Das britische Theater des 18. Jahrhunderts als Ort der Muße* und C3 *Figuren der Muße im britischen Kolonialdiskurs. Nawaab, Nabob und ‚lazy native‘* des SFB 1015 *Muße. Konzepte, Räume, Figuren* ergeben haben. Es handelt sich dabei einerseits um die Bereiche anglophone Literatur und das britische 18. Jahrhundert bzw. andererseits um den kolonialen Kontext und die britische Präsenz in Indien. Die behandelten Distinktionen sind klassenspezifischer und ethnischer Art, jedoch geraten darüber hinaus Unterscheidungen verschiedener Mußearten in den Fokus. In diesem Kontext figurieren die Opposition Muße und Müßiggang bzw. Faulheit, aber auch der Kontrast zwischen wahrer Muße und Zeitvertreib sowie die Opposition zwischen Arbeit und Muße bzw. Pflicht und Genuss, und die Paradoxien der hektischen Geschäftigkeit als Müßiggang sowie des müßigen Nichtstuns als Störfaktor für andere. Das 18. Jahrhundert bietet auch zahlreiche Illustrationen für die Opposition Muße versus Untätigkeit, insofern diese zwei Begriffe gerade nicht gleichzusetzen sind, und vor allem dafür, dass die Untätigkeit für Arbeitsgewohnte nicht automatisch in eine Mußeerfahrung mündet.

2. Muße im kolonialen Kontext

Ich beginne mit dem komplexen Fall der kolonialen Muße. Dieser ist in mehrerer Hinsicht kompliziert. Erstens verschränken sich Rassen- und Klassendiskurse in den heterostereotypen Zuschreibungen von Faulheit bzw. der homostereotypen Inanspruchnahme von Muße. Zweitens sind sowohl innerhalb der indigenen Gesellschaft wie auch unter den britischen Kolonisten Muße versus Müßiggangs-Distinktionen für klassenspezifische, aber auch genderbezogene Unterscheidungen in Gebrauch.

Häufig wird auf das Klischee des *lazy native*¹¹ hingewiesen – so skizziert Sarah Jordan ausführlich, wie für Afrika die angebliche Faulheit der Einheimischen eine wiederkehrende Redefigur darstellt.¹² Auch für Indien und für Ostasien (woher Alatas' Beispiele stammen) ist der faule Einheimische eine Standardfigur; jedoch kann Pia Masurczak in ihrer Dissertation zeigen, dass im Reisebericht die Darstellung der untätigen Inder manchmal als Pastoralidylle gleichermaßen wie als Faulheitskritik fungiert.¹³ Die typische koloniale Ambivalenz hängt mit den Einstellungen der Briten im Rahmen ihrer eigenen Arbeits- und Entspannungs-

¹¹ Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, London 1977.

¹² Sarah Jordan, *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture*, Lewisburg 2003.

¹³ Pia Masurczak, *Idleness and Leisure in Colonial India, 1770–1900*, Dissertation Universität Freiburg, 2016.

praxis zusammen. Unter dem Aspekt des *white man's burden*, der Last der angeblichen Superiorität der weißen Kolonisten und ihrer Verantwortung, erscheint der Einheimische als primitiver und unkultivierter Mensch, der im Zustand quasi-paradiesischer Muße in selbstgenügsamer Armut und Zufriedenheit sein Leben fristet. Wenn dieses Idyll in Reiseberichten vorkommt, dann sind die so geschilderten Inder pittoreske Elemente einer Szenerie. Sobald es jedoch um den Kontakt zu Indern und Inderinnen als Dienstpersonal geht, verkehrt sich diese Idylle in ihr Gegenteil, denn an der Arbeitsethik des Personals wird grundsätzlich gezweifelt, obwohl auch der gute Diener, der loyal zu seinem Herrn ist, in den Texten figuriert.

Dieses Bild des Einheimischen ist nicht nur in sich selbst widersprüchlich und ambivalent – es zeichnet Homi Bhabhas Erörterung der projektiven Idealisierung und Verteufelung des Anderen nach –; es wird noch kompliziert durch die Ambivalenz der Briten nicht nur den Einheimischen gegenüber, sondern zu sich selbst. So wird zwar einerseits die britische Superiorität gegenüber der Kolonialbevölkerung hervorgehoben; andererseits kritisieren die kolonialen Texte auch die englischen Soldaten und ihre Neigung zu Trunkenheit und Müßiggang. Britische Moral wird als durch Klima und Kontakt mit den Einheimischen kontaminiert dargestellt¹⁴, wie auch häufig in Kiplings Kurzgeschichten (*Beyond the Pale*, *The Mark of the Beast*).¹⁵ Allerdings sind diese sozialen Stratifizierungen innerhalb der britischen Kolonisten im 19. Jahrhundert viel stärker ausgeprägt als in den Texten des 18. Jahrhunderts. Eine Ambivalenz lässt sich auch an interkulturellen Missverständnissen nachweisen: So belegt Masurczak (Kapitel 6), dass die Nacktheit und unverhüllte Sicht auf Frauen für die pruden Briten bei den indischen Tänzerinnen abgelehnt wird, da der britische *dress code* auch für Männer zugeknöpfte und für das Klima wenig komfortable Kleidung vorsah, während der Skandal sich freizügig bewegender und unverschleierte westlicher Frauen in der Perspektive der (muslimischen, aber auch hinduistischen) Inder auf westliches Unverständnis stieß. Die Briten projizieren ihre Ängste vor unverhüllten weiblichen Körpern auf die indischen Tänzerinnen, womit eine koloniale und klassenspezifische Alterisierung markiert wird, wobei jedoch die eigentlichen indischen Ehefrauen (die ja daheim in den *zenanas* leben) metonymisch durch *nautch girls* ersetzt werden. Für die Inder wiederum ist der Kontakt mit im Gesicht unverhüllten und sich frei bewegenden westlichen Frauen gleichbedeutend mit deren niedrigem moralischen Status, da sie sich wie *nautch girls* verhalten.

Die innerbritischen Ambivalenzen wurden im Kolonialdiskurs auf die Einheimischen projiziert, wobei der soziale (klassenspezifische) Faktor erhalten blieb: Muße gebührt der Oberschicht und den Briten, die sich als eine solche betrachten; Müßiggang wird den unteren, besonders dienenden Schichten zu-

¹⁴ Patrick Brantlinger, *British Literature and Imperialism, 1830–1914*, Ithaca, NY 1988.

¹⁵ Rudyard Kipling, „The Mark of the Beast“, in: *Life's Handicap*, London 1964, 240–259.

geschrieben. In typischer Weise lässt sich dies an folgender Textstelle aus dem Reisebericht von Fanny Parkes aus dem Jahre 1823 illustrieren:

*The idleness of the natives is excessive; for instance my ayah will dress me, after which she will go to her house, eat her dinner, and then returning, will sleep in one corner of my room on the floor for the whole day. The bearers also do nothing but eat and sleep, when they are not pulling the pankhās. [...] I knew not before the oppressive power of the hot winds, and find myself as listless as any Indian lady is universally considered to be; I can now excuse what I before condemned as indolence and want of energy – so much for experience.*¹⁶

Hier wird die Arbeit der Amme, die einer Doppelbelastung von Hausfrau und Erwerbstätigkeit ausgesetzt ist, heruntergespielt, während sich das Nichtstun der englischen Herrin mit Hinweis auf das Klima als bloße Schläffheit und Antriebslosigkeit darstellt und so das Klima verantwortlich gemacht wird für ihre Inaktivität. Interessant ist hier auch, dass die „Indian lady“ als einheimische Dame aus den gehobenen Schichten als Vorbild und Kontrastfigur dient: Ihre Untätigkeit wurde vormals als *indolence* – also ungerechtfertigter Müßiggang – eingestuft, aber ihr Verhalten erscheint nun verständlich. Die Faulheit wird also als Vorwurf nicht mehr generell allen Einheimischen, sondern nur mehr dem Personal angekreidet – womit der Faulheitsverdacht von einem kolonialen zu einem klassenspezifischen mutiert.

Dass auch der Kolonisator als Faulpelz gesehen werden kann, zeigt anschaulich das linke Bild der zwei Spielkarten, die im Folgenden abgedruckt sind:



Abb. 1: Die eigene Muße und die Faulheit / der Müßiggang der anderen (Quelle: <http://blogs.getty.edu/iris/colorful-board-game-turns-the-french-colonies-into-childs-play>).

¹⁶ Fanny Parkes, *Begums, Thugs and White Mughals* [1850], London 2002, 19 (19 March 1823). Hervorh. MF.

Hier ist der Europäer in der Hängematte dargestellt und wird vom Einheimischen bedient, der als primitiver *punkah-wallah* fungiert. Dieser Müßiggang des Kolonisten wird jedoch mit seiner nützlichen Funktion als Arzt kontrastiert – der Europäer darf sich entspannen, weil er bei Auftreten einer Epidemie den Einheimischen medizinisch zur Seite steht. Diese zwei Spielkarten sind besonders interessant, weil sie das Klischee des faulen *natives* umkehren, aber gleichzeitig andere Heterostereotype fortschreiben, so den der kulturellen Minderwertigkeit der indigenen Bevölkerung, die sich in mangelnder Kleidung und Behausung, aber auch in ihrer Abhängigkeit von westlicher Hilfe erweist. Die zwei Cartoons sind daher Teil eines Diskurses, der die koloniale Eroberungspolitik mit dem *white man's burden* zu rechtfertigen sucht.

Die klassenspezifische Unterscheidung von Muße und Müßiggang hat indigene britische Wurzeln, die im Klassendiskurs der Frühneuzeit begründet sind. So herrschte im puritanischen England des 17. Jahrhunderts die Auffassung, dass Lehrlinge, wenn sie zu viel Freizeit hätten, diese zu Müßiggang und Aufruhr verwenden würden und dass Freizeit (*holidays*) daher einem gottesfürchtigen Leben abträglich sei. Diese Befürchtungen speisen sich aus den Ausschreitungen, die an den etablierten Feiertagen für Lehrlinge stattfanden¹⁷, wobei diese nicht nur durch Alkoholkonsum bedingt, sondern auch aus psychologischer Perspektive durch Kompensation für monatelange Disziplinierung bei der Arbeit interpretiert werden können. Berichte über die extensiven Arbeitszeiten der Lehrlinge im 17. Jahrhundert machen verständlich, dass nach Monaten von Arbeit um die 16 bis 18 Stunden täglich solche freien Tage die Möglichkeit des Abreagierens und die Chance für kollektiven Übermut boten. Die Anschuldigung des Müßiggangs betraf im späten 17. und im 18. Jahrhundert vor allem die Dienstboten, deren Verhalten bald Thema intensiver Analyse in Streitschriften wurde.¹⁸ Das sogenannte ‚servant problem‘ äußerte sich an zahlreichen Traktaten und Ratgebern, in denen Fleiß, Loyalität und Genügsamkeit als Tugenden für das Dienstpersonal präsentiert wurden. Jonathan Swifts *Directions to Servants* (1745) hingegen parodierte solche Schriften, indem diese Satire den Bediensteten möglichst geringe Anstrengung bei der Arbeit anriet:

Never submit to stir a finger in any business but that for which you were particularly hired. For example, if the groom be drunk or absent, and the butler be ordered to shut the stable door, the answer is ready, ‘An please, Your Honour, I don’t understand horses’; if a corner of the hanging wants a single nail to fasten it, and the footman be directed to tack it up,

¹⁷ S. R. Smith, „The London Apprentices as Seventeenth-Century Adolescents“, in: *Past & Present* 61.1 (1973), 149–161; Philip J. Rawlings, *Drunks, Whores and Idle Apprentices: Criminal Biographies of the Eighteenth Century*, London 1992; Joan Lane, *Apprenticeship in England, 1600–1914*, London 1996.

¹⁸ Mark Thornton Burnett, „Masters and Servants in Moral and Religious Treatises, 1580–1642“, in: Arthur Marwick (Hg.), *The Arts, Literature and Society*, London 1990, 48–75; Carolyn Steedman, *Labours Lost: Domestic Service and the Making of Modern England*, Cambridge 2009; R. C. Richardson, *Household Servants in Early Modern England*, Manchester 2010.

he may say he doth not understand that sort of work, but His Honour may send for the upholsterer.¹⁹

Die *lazy native*-Vorwürfe in britischer Kolonialliteratur sind daher auch durch die Vorstellungen über sozial Untergebene geprägt.

3. Tätigkeit und Untätigkeit: Muße als sozialer Status

Die Definition eines *gentleman* bestand bis ins 19. Jahrhundert hinein in der fehlenden Notwendigkeit zu arbeiten, also im Besitz entsprechenden Vermögens oder entsprechender Einkünfte. Das Ideal des Grundbesitzers oder Rentiers hielt sich trotz des Puritanismus bis ins 19. Jahrhundert. Bei Defoe findet Moll Flanders das Leben einer *gentlewoman* attraktiv, und noch in Jane Austens *Pride and Prejudice* (1813) geniert sich Elizabeth Bennett für ihren Onkel, der Kaufmann ist. Besonders für Ehefrauen und weibliche Familienmitglieder bestand das Leben aus sozialen Verpflichtungen, die nicht als Arbeit gesehen wurden. Die Muße der Oberschicht war konstitutiv für ihren Status, auch wenn man zwischen *duties* und *leisure* (statt *work* versus *leisure*) unterscheiden konnte. In der folgenden Passage wird die sozial distinktive Funktion von Muße mit dem Ziel von Vergnügen und Unterhaltung der vulgären Suche nach Profit gegenübergestellt und besonders für Frauen als eigentliche ‚Arbeit‘ oder ‚Anstrengung‘ (da sie Müdigkeit hervorrufen kann) ausgewiesen:

[...] There is one thing that more remarkably *distinguishes Persons of Rank from the Commons*, and that is *our Natural Contempt of Business*. Now the Vulgar, like a Hackney-Horse, never stir abroad without something to do; and they visit, like a Merchant upon Change, for their *Profit more than their Pleasure*. But it is a *Reproach to the Honour of a Well-bred Woman*, to have any thing in her Head but the Fashions, or *to know any Fatigue but in Idleness*.²⁰

Die Textstelle kommt aus einer Restaurationskomödie, einer Gattung, die zwischen den 1660er Jahren und der ersten Dekade des 17. Jahrhunderts florierte. Es ist typisch für den *rake*, den Helden der *comedy of manners*, sich dem Vergnügen zu widmen, und dieses Vergnügen kann genauso anstrengend sein wie die Arbeit des Kaufmanns oder Börsenmaklers: Sie ist eine Jagd auf Frauen und nach einer reichen Ehefrau. Auch *rakes* sind hinter Profit her, doch ist ihr Vergnügen Ziel und gleichzeitig Methode des Erlangens von gut gepolstertem Müßiggang.

Diese Art von Müßiggang will jedoch gelernt sein, wie Mr. Watts in Fanny Burneys Drama *A Busy Day* (1801/02) feststellen muss. Als Neureicher möchte er weiter ständig arbeiten, und die Muße- und Freizeitaktivitäten der Oberschicht langweilen ihn zu Tode:

¹⁹ Jonathan Swift, *Directions to Servants* [1745], London 2003, 5.

²⁰ William Burnaby, *The Reform'd Wife* III,1, London 1700. Hervorh. MF.

I can't divert myself no way! Ever since I left off business, I've never known what to do. They've made me give up all my old acquaintance, because of their being so mean, and as to our new ones, it's as plain as ever you see they only despise me: for they never get up off their chairs, if I ask them how they do in their own houses; and they never give me a word of answer I can make out, if I put a question to them.²¹

Der Erwerb eines Einkommens, das Arbeit überflüssig macht, verdammt Mr. Watts sozial zu einer Situation, in der er den Lebenswandel einer ihm fremden sozialen Elite adoptieren muss und seinen Bekanntenkreis und seine Freizeitpraktiken mit diesen verliert. Burney geht in diesem satirischen Drama über die *comedy of manners* hinaus, indem sie Mr. Watts empathisch schildert und seinen Hang zur Arbeit als Tugend darstellt. Im Gegensatz zur komischen Figur des *nouveau riche*, der sich nicht benehmen kann, stellt das Stück die Unverfrorenheit und Arroganz der Oberschicht heraus, die nicht nur faul, sondern auch unhöflich und daher unzivilisiert ist. Zwar wünscht sich Mr. Watts *diversion*, also Zeitvertreib, doch ist die Muße der Oberschicht im Stück ihrerseits keine wahre *leisure*, sondern *idleness*.

Die Muße des Adels besteht aus der Kunst des Nichtstuns, und diese erfordert eine gewisse Kunstfertigkeit, wie Oscar Wilde es pointiert darlegt:

Algernon. What shall we do after dinner? Go to a theatre?

Jack. Oh no! I loathe listening.

Algernon. Well, let us go to the Club?

Jack. Oh, no! I hate talking.

Algernon. Well, we might trot round to the Empire at ten?

Jack. Oh, no! I can't bear looking at things. It is so silly.

Algernon. Well, what shall we do?

Jack. Nothing!

Algernon. It is awfully hard work doing nothing. However, I don't mind hard work where there is no definite object of any kind.²²

In diesem Dialog wird das gesellschaftliche Programm der Oberschicht (Theater, Club, Variété) als anstrengende Routine entlarvt und ‚Arbeit‘ sogar im Benützen der Sinne abgelehnt; das Ideal – wie *art for art's sake* – ist Nichtstun, was noch mehr Anstrengung erfordert, da die Routinen des Vergnügungskarussells die Zeit strukturieren, deren große Leere nur schwer ohne ihre Stütze gemeistert werden kann. Die Formulierung, dass harte Arbeit ohne definitiven Zweck ein Ideal sein könnte, bringt uns jedoch bereits der Definition von *σχολή* nahe – Zeit, die zweckfrei genutzt und genossen werden kann.

Während es für soziale Aufsteiger ein Problem sein mag, sich an das Nichtstun zu gewöhnen, ist ein sozialer Abstieg ebenso schwierig zu verkraften. In Samuel Johnsons Zeitschrift *The Idler* finden wir z. B. einen (fingierten) Brief eines Kauf-

²¹ Fanny Burney, *A Busy Day* [1801–02], III, 287–305, New Brunswick, NJ 1984, 83.

²² Oscar Wilde, *The Importance of Being Earnest* [1895], Act I, hg. v. Michael Patrick Gillespie, New York 2006, 22.

manns, der an der Untätigkeit seiner Ehefrau verzweifelt, die aus gehobenen Verhältnissen stammt und nicht nur sinnlosen Müßiggang praktiziert, sondern ihn auch noch bei der Arbeit stört:

SIR,

I have the misfortune to be a man of business; [...]: but what makes it the more so to me, is, that *my wife has nothing to do*: at least she had too good an education, and the prospect of too good a fortune in reversion when I married her, to think of employing herself either in my shop affairs, or the management of my family.

Her time, you know, as well as my own, *must be filled up some way or other*. For my part, I have enough to mind [...]: but my wife, though she could be of as much use as a shopman to me, [...] is now only in my way. She walks all the morning *sauntering* about the shop with her arms through her pocket-holes, or stands *gaping* at the door-sill, and looking at every person that passes by. She is continuously asking me a thousand *frivolous questions* about every customer that comes in and goes out; and all the while that I am entering any thing in my day-book, she is *lolling* over the counter, and *staring* at it, as if I was only scribbling or drawing figures for her amusement. [...] ²³

Diese lustige Vignette erlaubt uns einen Einblick sowohl in die Langeweile der Ehefrau wie in die verständliche Frustration des Ehemanns. Man mag vermuten, dass die Ehe mit einem Gewerbetreibenden der Frau ihren sozialen Umgang geraubt hat, sie aber für die Art und Weise, wie Frauen der Mittelschicht sich beschäftigen, kein Verständnis hat. Oder: Des einen Faulheit ist des anderen Langeweile, wie auch des einen Arbeit des anderen Muße sein kann.

4. Unterscheidungen im Spektrum des Muße-Wortfeldes am Beispiel des 18. Jahrhunderts

In den Diskussionen in Johnsons *Idler* und *Rambler* und bereits in Addisons und Steeles *Spectator*-Aufsätzen sind vor allem Antonyme wichtig, da sie den Mußebegriff von seinen Gegenpolen abgrenzen.²⁴ So schildert Addison *leisure* als äquivalent zu „useful and innocent Diversions“, während das Kartenspiel implizit als nutzloser und (wegen des möglichen Geldverlusts) gefährlicher Zeitvertreib angesehen wird:

The next Method therefore that I would propose to fill up our Time should be *useful and innocent Diversions*. I must confess I think it is below reasonable Creatures to be altogether

²³ Samuel Johnson, *The Idler*, ■ 15, 48–9, in: W.J. Bate (Hg.), *The Idler and The Adventurer*, New Haven, CT 1963. Hervorh. MF. (■ 15 bezeichnet hier und im Folgenden die jeweilige Ausgabe der Zeitschrift, also hier Heft 15.)

²⁴ Samuel Johnson, *The Idler and The Adventurer*, hg. v. W.J. Bate, New Haven, CT, 1963; Samuel Johnson, *The Rambler*, 3 Bde., hg. v. W.J. Bate und Albrecht B. Strauss, New Haven, CT, 1969; Joseph Addison und Sir Richard Steele, *The Spectator*, 5 Bde., hg. v. Donald F. Bond, Oxford, 1965.

conversant in such Diversions as are merely innocent, and have nothing else to recommend them, but that there is no hurt in them. [...] I think it is very wonderful to see Persons of the best Sense *passing away a dozen Hours together in shuffling and dividing a Pack of Cards*, with no other conversation but what is made up of a few Game Phrases, and no other Ideas but those of black or red Spots ranged together in different Figures. Would not a man laugh to hear any one of this Species complaining that Life is short. [...] ²⁵

An anderer Stelle wird im *Spectator* die Muße-affine Form des Zeitvertreibs mit einer Liste von Aktivitäten beschrieben, die neben Konversation (allen voran) auch Kunstgenuss beinhaltet:

A Man of Polite Imagination, is let into a great many Pleasures that the Vulgar are not capable of receiving. He can *converse with a Picture*, and find an *agreeable Companion in a Statue*. He meets with a *secret Refreshment in a Description*, and often feels a greater Satisfaction in the *Prospect of Fields and Meadows*, than another does in the Possession. ²⁶

Diese Positionierung von wahrer Muße gegenüber weniger empfehlenswerten Arten des Zeitvertreibs inkludiert insofern eine soziale Distinktion, als hier offensichtlich der Intellektuelle als Muße-Experte ausgestellt wird.

Darüber hinaus wird der Müßiggänger, welcher Muße erfährt, von einer Reihe von Figuren abgesetzt, die keine *leisure* im proponierten Sinn repräsentieren. So ist derjenige, welcher andere Leute aus reiner Langeweile in ihrer Muße stört, kein Vorbild für den *Idler*; er redet nur, um zu reden:

[H]e, who cannot persuade himself to withdraw from *society*, must be content to pay a tribute of his time to a *multitude of tyrants*; to the *loiterer*, who makes appointments which he never keeps; to the *consulter*, who asks advice which he never takes; to the *boaster*, who blusters only to be praised; to the *complainer*, who whines only to be pitied; to the *projector*, whose happiness is to entertain his friends with expectations which all but himself know to be vain; to the *economist*, who tells of bargains and settlements; to the *politician*, who predicts the fate of battles and breach of alliances; to the *usurer*, who compares the different funds; and to *the talker*, who talks only because he loves to be talking. ²⁷

Die Anwesenheit in Gesellschaft setzt den Mußesuchenden den Nachstellungen einer Reihe von Störenfrieden aus, und die Gegenüberstellung ‚Gesellschaft – Rückzug aus der Gesellschaft‘ impliziert, dass es weiser sein mag, die Gesellschaft anderer zu meiden. Kollektive Muße (*leisure*) ergibt sich nur unter musisch Gleichgesinnten.

Neben den Störenfrieden trifft der prospektive Müßiggänger auch auf die Gruppe der Vergnügungssüchtigen, die von einer Freizeitaktivität zur anderen hasten und nie zur Ruhe kommen:

²⁵ *Spectator* ■ 93, 16 June 1711, I 396 f. Hervorh. MF.

²⁶ *Spectator* ■ 411: 21 June 1712, III 538 f.; Addison.

²⁷ *The Idler* ■ 14: 15 July 1758, 47 f. Hervorh. MF.

Truly you seem to be men of great employment, that are every moment rattling from the eating-houses to the playhouses, from the playhouses to the Mulberry Garden; that live in a perpetual hurry and have little leisure for such an idle entertainment.²⁸

Pleasure, normalerweise ein positiv besetztes Lexem, ist in diesem Kontext negativ konnotiert und wird der Liebe („idle entertainment“) als wahrer Muße gegenübergestellt. Die sozialen Verpflichtungen und Zerstreungsprogramme der Oberschicht sind nicht nur bereits bei Wilde in der oben zitierten Passage angesprochen, sondern finden sich noch bei P. G. Wodehouse in seiner Darstellung des Zeitplans von Bertie Wooster. Auf diesem figurieren der Besuch seines Clubs und der Theater und Varietés in wiederholter und obsessiver Manier. In seinem Beitrag zu diesem Band spricht Jochen Gimmel von ‚ruhlosem Müßiggang‘.²⁹

Eine dritte wiederkehrende Gegenfigur ist die des ‚Geschäftlhubers‘, der nach Ansicht Samuel Johnsons nicht ein vom *burnout* gefährdeter Stachanow-Vorgänger ist, sondern ein Müßiggänger ohne Ziele, der über seine Untätigkeit hinwegtäuscht, indem er sich in vielfältigen und (so impliziert Johnson) völlig nutzlosen Aktivitäten ergeht. Als Beispiel nennt Johnson Jack Whirler (*nomen est omen!*), der nie Zeit hat, möglicherweise weil er eine tiefschürfende Konversation meiden möchte:

[Jack Whirler] whose business keeps him in perpetual motion, and whose motion always eludes his business; who is always to do what he never does, who cannot stand still because he is wanted in another place, and who is wanted in many places because he stays in none.

Jack has more business than he can conveniently transact in one house, he has therefore one habitation near Bow Church, and another about a mile distant. By this ingenious distribution of himself between two houses, Jack has contrived to be found at neither. [...]

When you call at his house, his clerk tells you, that Mr. Whirler was just stepped out [...], but left word that he should be at the Half-moon tavern [158 Aldersgate Street] at seven, where he hopes to meet you. At seven you go to the tavern. At eight in comes Mr. Whirler to tell you that he is glad to see you, and only begs leave to run for a few minutes, to a gentleman that lives near the Exchange, from whom he will return before supper can be ready. Away he runs to the Exchange to tell those who are waiting for him, that he must beg them to defer the business till to-morrow, because his time is come at the Half-moon.³⁰

In Anlehnung an Marvells „Coy Mistress“, wo der Tod als Zeitbote mit seinen Schwingen drohend herannaht („But at my back I always hear / Time’s winged chariot drawing near“)³¹, nennt Dennis Hall in seinem Johnson-Aufsatz dieses Szenarium ironisch „at our backs we hear idle frenzy hurrying near“.³² Die Angst

²⁸ Gatty to Courtall in George Etherege, *She Would If She Could* [1668], II, i, hg. v. Charlene M. Taylor, London 1972, 28.

²⁹ Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“.

³⁰ *The Idler* ■ 19, 60f.

³¹ Andrew Marvell, „To His Coy Mistress“, l. 21 f., in: Robert Clark / Thomas Healy (Hg.), *The Arnold Anthology of British and Irish Literature in English*, London 1997, 425.

³² Dennis Hall, „On Idleness: Dr. Johnson on Millennial Malaise“, in: *Kentucky Political Review* 15 (2001), 28–32, 31.

vor Einsamkeit und vor Langeweile treibt Whirler (aber auch weitere Figuren in Johnsons Gesellschafts-Zoo) in exzessive Geschäftigkeit, die den Überschuss an Freizeit verdrängen soll.³³

Der *leisure* genießende Idler ist also von einer Reihe von Gesellschaftstypen zu unterscheiden bzw. setzt sich von diesen satirisch ab. Somit ergibt sich lexemisch wie auch konzeptuell eine Gegenüberstellung von Mußetypen sowie Mußefiguren und ihren *alter egos*. Da diese in sozialen Rollen verankert sind, kann man auch auf diesem Gebiet von sozialer Distinktion reden.

5. Muße als Paradoxon

Den Johnson'schen Überlegungen zur Muße kann man jedoch auch seine viel grundlegenderen Einsichten zu den Paradoxa von freier Zeit und Muße anschließen. Für Johnson besteht Muße aus Untätigkeit; sie ist in vieler Hinsicht mit *indolence* gleichzusetzen. So bezeichnet er den Menschen nicht nur als *animal rationale*, sondern als *animal otiosum*:

That the definition may be complete, idleness must be not only the general, but the peculiar characteristic of man; and perhaps man is the only being that can properly be called idle, that does by others what he might do himself, or sacrifices duty or pleasure to the love of ease.³⁴

Dabei ist nicht nur Pflicht (Arbeit, Verpflichtung) ein Feind für den Müßiggänger, sondern auch das Vergnügen (*pleasure*), da, um es zu erlangen und zu genießen, Anstrengung nötig ist, und der Idler seine Ruhe (*ease*), seinen Komfort, bevorzugt. Johnson preist also den Rückzug aus der Gesellschaft genauso wie den Verzicht auf jegliche Verrichtung und jeden Zwang zur Handlung; dies allerdings in Widerspruch zu seinen sonstigen Warnungen vor Faulheit, vor allem der Verschiebung von Pflichten auf den nächsten Tag.³⁵

Ein anderes und noch profunderes Paradoxon ergibt sich dort, wo Addison über Muße im Verhältnis zu freier Zeit sinniert: Muße (*leisure*) muss zeitlich begrenzt sein. Je mehr Zeit man hat, desto weniger kann man sie als rares Gut genießen:

If I had less Leisure, I should have more; for I shou'd then find my Time distinguish'd into Portions, some for Business, and others for the indulging of Pleasures: But now one Face of Indolence over-spreads the whole, and I have no Land-mark to direct my self by. Were one's Time a little straitned by Business, like Water inclos'd in its Banks, it would have some

³³ Vgl. dazu Monika Fludernik, „Spectators, Ramblers and Idlers: The Conflicted Nature of Indolence and the Eighteenth-Century Tradition of Idling“, in: *Anglistik* [i.Dr.]. Zu diesen weiteren Figuren zählen u. a. Mr. Restless und Mr. Linger.

³⁴ *The Idler* ■ 1, 4. Hervorh. MF.

³⁵ Bezüglich Johnson und *procrastination* vgl. *Rambler* ■ 134, 29 June 1751, II 345–349, und Fludernik, „Spectators, Ramblers and Idlers“ [i.Dr.].

*determin'd Course; but unless it be put into some Channel it has no Current, but becomes a Deluge without either Use or Motion.*³⁶

Dieses Bild vom regulierten Bach beschreibt nicht nur die zeitstrukturierende Funktion unserer Alltagsverpflichtungen, sie indiziert auch die potentielle Gefährdung, die von einem Mangel an Aufgaben ausgeht, und antizipiert so manche psychologischen Probleme, die sich für Pensionisten, aber auch Insassen von Gefängnissen ergeben.

Für den SFB 1015 ist jedoch die Einsicht in die Begrenztheit der Muße wichtig. Diese Begrenzung an sich kann als eine Distinktion interpretiert werden, eine Alterisierung der Zeitqualität innerhalb des verfügbaren Zeitkontinuums. Diese Alterisierung ist insofern sozial bestimmt, als unser tägliches Zeitmanagement sozialen Strukturen und Konventionen unterliegt. Daher ist es wichtig, dass man sich in Mußezeiten oder Mußemomenten zurückzieht, auch möglicherweise von seiner Umgebung absetzt oder, wenn es um kollektive Mußeerfahrungen geht, sich mit selektierten anderen Personen in einen gemeinsamen Raum begibt, der sich ebenfalls von der sozialen Umgebung abhebt. Zusammenfassend kann man also konstatieren, dass die Distinktion der Muße nicht nur in negativer Ausgrenzung der Faulen, sondern auch in der positiven Selbstverortung als Müßiggänger und Mußegenießer jenseits der gesellschaftlichen Zwangskorsette von Arbeit, Pflicht, Konvention und Nutzbarkeit liegt.

³⁶ *Spectator* ■ 316, III 148 f. Hervorh. MF.

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

Simone Müller

1. Einleitung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam in Japan, als Folge des neuen Erziehungssystems und der wirtschaftlichen Situation nach dem Russisch-Japanischen Krieg (1904–1905), eine Schicht arbeitsloser Bildungsbürger auf, die nicht als ‚Arbeitslose‘ (*shitsugyōsha*), sondern als ‚hohe Müßiggänger‘ (*kōtō yūmin*, wörtlich: sich vergnügende Menschen mit hoher Schulausbildung) bezeichnet wurden.¹ Diese wurden vom Staat bald als Gefahr wahrgenommen, da dieser – vor dem Hintergrund des Erstarkens sozialistischer und anarchistischer Bewegungen – fürchtete, dass Missmut jene untätigen Hochschulabsolventen zu einer politischen Radikalisierung treiben könnte. Dies führte 1911 zu einem öffentlichen Diskurs, der unter der Bezeichnung *kōtō yūmin mondai* (das Problem des hohen Müßiggängers) in die Geschichte eingehen sollte. Der *kōtō-yūmin*-Diskurs, der symptomatisch Widersprüche des japanischen Modernisierungsprozesses zum Ausdruck bringt, erstreckte sich bis in die 1930er-Jahre. Der Begriff *kōtō yūmin* wird aber auch in der Gegenwart noch verwendet, um auf spezifische Probleme der japanischen Gesellschaft hinzuweisen, die insbesondere seit den 1990er-Jahren in Erscheinung traten.² Im Sinne eines Menschen, der seine Zeit für schöngestige Dinge statt für Arbeit einsetzen kann, wird der ‚hohe Müßiggänger‘ zuweilen in Absetzung zur heutigen Beschleunigungsgesellschaft zum Ideal einer neuen, Zeit und persönliche Erfüllung statt Geld, Erfolg und Karriere gewichtenden Lebensweise erkoren.³

Die hier angedeutete gegenwärtige Begriffsverwendung impliziert, dass dem Begriff sowohl eine negative als auch eine positive, ästhetisierte Konnotation eignet. Diese unterschiedliche semantische Aufladung nimmt bereits in der Edo-Zeit (1603–1868) ihren Ausgang und zeigt verschiedene Entwicklungslinien,

¹ Gemäß den japanischen Gepflogenheiten wird bei japanischen Namen der Nachname vor den Vornamen gesetzt.

² Vgl. Sakamoto Tetsushi, „Heisei no kōtō yūmin“, in: *Aera* 36 (6. Sept. 1999), 6–9; Takeuchi Yō, „Heisei no kōtō yūmin’ mondai o megutte“ (tokushū Heisei o kenshō suru: ‚jiken‘ to ‚kao‘ kara yomitoku 25 nenshi), in: *Kokoro* 16 (2013), 31–33.

³ Misaki Ichirō, *Hosshigaranaai ikikata. Kōtō yūmin no susume*, Tōkyō: Kadokawa Shoten 2009.

die den gesellschaftspolitischen und historischen Hintergrund der jeweiligen Zeit widerspiegeln. Eine diskursgeschichtliche Untersuchung des *kōtō-yūmin*-Begriffs verspricht deshalb interessante Aufschlüsse über die japanische Sozial- und Geistesgeschichte der frühen Neuzeit und der Moderne. Vor diesem Hintergrund werde ich im Rahmen der folgenden Ausführungen dem *kōtō-yūmin*-Diskurs nachgehen. Nach einigen, in die Vormoderne zurückreichenden begriffsgeschichtlichen Vorüberlegungen werde ich vor dem historischen und politischen Hintergrund der Meiji-Zeit (1868–1912) die Entstehung des Diskurses nachzeichnen und darlegen, wie sich der Topos in der Literatur der Meiji-Zeit niederschlägt. Danach werde ich illustrieren, wie der *kōtō-yūmin*-Diskurs in den 1920er- und 1930er-Jahren seine Fortsetzung fand. Die Ausführungen schließen mit einem kurzen Schlusswort, in welchem ein Ausblick auf den gegenwärtigen Diskurs gegeben wird.

2. Begriffsgeschichtliche Vorüberlegungen

Das japanische Wörterbuch *Nihon kokugo daijiten* (*Großes japanisches Wörterbuch*) definiert *kōtō yūmin* als „Menschen, die trotz hoher Ausbildung keiner Arbeit nachgehen.“⁴ Das Wörterbuch *Nihon daijirin* (*Großer japanischer Wörterwald*) äußert sich etwas detaillierter. Dort verweist der Begriff, welcher der späten Meiji- bis frühen Shōwa-Zeit (1925–1989) zugeordnet wird, auf „Menschen, welche säkulare Mühen verabscheuen, keiner festen Arbeit nachgehen und nach Lust und Laune leben.“⁵ Älteren Ursprungs ist der Begriff *yūmin* ohne das Präfix *kōtō* (hohes Niveau). Der Eintrag im *Nihon kokugo daijiten* lautet wie folgt: „Menschen, die keine feste Anstellung haben und keiner Arbeit nachgehen. Faulenzer. Außerdem bezeichnet der Ausdruck auch Menschen, welche abseits der säkularen Welt dem Genuss des Lebens nachgehen.“⁶ Der Eintrag deutet an, dass es sich bei den *yūmin* um Personen handelt, die sich aufgrund ihres Bedürfnisses nach persönlicher Selbstentfaltung am Rande der Gesellschaft bewegen. In der Zeichenkombination *yūmin gakusha* (*Müßiggänger-Wissenschaftler*) bezeichnet er Menschen, die abseits des säkularen Lebens ‚unnützen‘ Wissenschaften nachgehen.⁷

Doch wie präsentiert sich der Begriff in den Quellen selbst? Die früheste Begriffsnennung findet sich in dem vermutlich im 2. vorchristlichen Jahrhundert entstandenen altchinesischen konfuzianischen Klassiker *Liji* (*Buch der Riten*), und zwar in Kapitel 3 „Königliche Regulationen“ (*Wangzhi*). Darin wird be-

⁴ *Nihon kokugo daijiten*, 13 Bde. (+ 2 Sonderbände), 2. Aufl., Bd. 5, Tōkyō: Shogakukan 2003, 402.

⁵ *Nihon daijirin*, Tōkyō: Chūseidō 1988, 482.

⁶ *Nihon kokugo daijiten*, Bd. 13, 359.

⁷ *Nihon kokugo daijiten*, Bd. 13, 359.

schrieben, wie der Herrscher eine Urbarmachung und Besiedelung des Landes unternehmen soll:

In settling the people, the ground was measured for the formation of towns, and then measured again in smaller portions for the allotments of the people. When the division of the ground, the cities, and the allotments were thus fixed in adaptation to one another, so that there was no ground unoccupied, and none of the people left to wander about idle (*yūmin*), economical arrangements were made about food; and its proper business appointed for each season. Then the people had rest in their dwellings, did joyfully what they had to do, exhorted one another to labour, honoured their rulers, and loved their superiors. This having been secured, there ensued the institution of schools.⁸

Yūmin (chin. *yōumin*) verweist in dieser Textstelle auf die nicht registrierte und nicht in den Frondienst eingespannte Bevölkerung, die es durch Landerschließung sesshaft zu machen galt, um sie besteuern und für das Militär einziehen zu können. Das Ziel der Regierung war eine Gesellschaft, in der jeder seinen festen Platz einnimmt und seine Rolle als Untergebener in einer hierarchisch organisierten Staatsordnung wahrnimmt. Herumstreuende ‚Müßiggänger‘ hatten in einem solchen Gefüge keinen Platz, es galt sie zu ‚sozialisieren‘. Bereits entstehungsgeschichtlich eignet dem Begriff also eine negative Note.

In der konfuzianischen Kompilation *Dadai liji* (*Buch der Riten des Älteren Dai*) aus der Westlichen Han-Zeit (74–49 v. Chr.) gilt der *yōumin* als Symptom einer in Unordnung geratenen Gesellschaft. Darin wird vermerkt, dass es im Altertum keine *yōumin* gegeben habe. Alle hätten ein zeitlich geregeltes Leben geführt und eine sichere Behausung gehabt. Dies im Gegensatz zur Gegenwart, in welcher die Gesellschaft in Verfall geraten sei, Herrscher ungerecht seien, Disharmonie und Ungleichheit herrsche, die Menschen herumvagabundierten, Arbeit verachteten und „gierig fräßen“ (*tanshi*).⁹ Im *Shen jian* (*Weitreichende Reflexionen*) schließlich, einer philosophischen und politischen Textsammlung aus der Östlichen Han-Zeit (25–220 n. Chr.), wird eine Gesellschaft beschrieben, in welcher der Kaiser das Land selbst bestellt, Geld nicht sinnlos ausgegeben und Macht nicht unbesonnen ausgeübt wird, und in der es auch keine *yōumin* gibt.¹⁰

In japanischen Quellen präsentiert sich der Begriff ähnlich negativ. Auch hier dominiert die Konnotation eines für die Gesellschaft nutzlosen Menschen. Der neokonfuzianische Gelehrte Fujiwara no Seika (1561–1619) definiert in seinem Werk *Daigaku yōryaku* (*Abriß über Das große Lernen*) die *yūmin* als eine Art klassenlose Paria beziehungsweise Personen, die nicht den vier feudalen Ständen

⁸ Li Chi. *Book of Rites. An Encyclopedia of Ancient Ceremonial Usages, Religious Creeds, and Social Institutions*, übers. v. James Legge, hg. v. Ch'u Chai u. Winberg Chai, 2 Bde., New York: University Books 1967, Bd. 1, 230.

⁹ *Dadai liji*, <http://ctext.org/da-dai-li-ji/qian-cheng> (02.05.2016).

¹⁰ *Shen jian*, <http://ctext.org/shenjian/zheng-ti> (02.05.2016).

der Samurai, Bauern, Handwerker und Händler (*shinōkōshō*) zugehörig sind.¹¹ In dem ebenfalls Fujiwara no Seika zugeschriebenen Werk *Suntetsuroku* (*Aufzeichnungen prägnanter Aussagen*) aus dem Jahre 1606 werden die *yūmin* als Menschen definiert, die das Feld nicht bestellen, keiner Arbeit nachgehen und ihre Zeit bloß nutzlos mit „Fressen und Saufen verbringen“ (*kuraitsuiyasu*).¹² Ähnlich heftig geht Kumazwa Banzan (1619–1691), ein Anhänger des neokonfuzianischen Zweigs der Wang Yangming-Schule – eine Denkrichtung, welche die Einheit von Wissen und Handeln anstrebte –, mit den *yūmin* ins Gericht, wobei er diese nun konkret Personengruppen zuordnet. In *Shūgi washo* (*Buch über rechtes Handeln und Harmonie*, 1672), einem in Dialogform verfassten Werk, in welchem Kumazawa sein Denken darlegt, wird erläutert, bei den *yūmin* handle sich in erster Linie um buddhistische Mönche und Bergasketen (*yamabushi*). Kumazawa macht aber auch unter den Ständen der Händler und Handwerker *yūmin* aus, da diese mit ihrem Handel der Welt Schaden zufügten.¹³ Selbst die Samurai nimmt er nicht aus. Außerdem zählt er zu den *yūmin* auch Beamte, die ihre Untergebenen ausbeuten und sich weder um ihren Dienst, den Staat noch die Kriegskunst kümmern und ihm zufolge deshalb zu nichts nutze sind.¹⁴ Kumazwa Banzans Ausführungen machen klar, dass er all diejenigen Personen den *yūmin* zuzählt, die nicht den ethischen Grundsätzen des Konfuzianismus entsprechen und sich dem Wohl des konfuzianischen Staatsgefüges gegenüber gleichgültig verhalten.

Die chinesischen und japanischen Einträge belegen somit, dass *yōumin* respektive *yūmin* ursprünglich ein konfuzianischer Begriff ist, der einen vagabundierenden und zu der Gesellschaft nichts beitragenden Menschen bezeichnet, dem Schmarotzertum angekreidet wird. Dies wird deutlich anhand des sowohl in chinesischen als auch in japanischen Quellen rekurrierenden Ausdrucks des ‚gierigen Fressens‘ (ch. *tanshi*, jap. *donshoku*).

Ein radikalisiertes Verständnis des *yūmin* als ‚Schmarotzer‘ zeigt sich in den kritischen Schriften des Edo-zeitlichen Arztes und Schriftgelehrten Andō Shōeki (1702–1763). In seinem Werk *Shizen shin’eidō* (*Der wahre Weg der natürlichen Lebensweise*) entwickelt Shōeki eine scharfe Kritik am konfuzianisch geprägten Tokugawa-System, das er *hōsei*, die „Gesetzeswelt“ nennt.¹⁵ Dieser stellt er die Utopie einer vorhistorischen, archaischen Gesellschaft gegenüber, von ihm *shi-*

¹¹ Zit. nach Andō Shōeki Kenkyūkai (Hg.), *Andō Shōeki jiten* (*Andō Shōeki zenshū bekkān*), Tōkyō: Nōsan Gyson Bunka Kyōkai 2006, 282.

¹² *Suntetsuroku*, zit. nach *Andō Shōeki jiten*, 282.

¹³ Im konfuzianisch geprägten Ständesystem des frühneuzeitlichen Japan standen die Händler an unterster Stelle, da diese nicht direkt in den Produktionsprozess involviert waren und mit Habgier in Verbindung gebracht wurden.

¹⁴ *Shūgi washo*, zit. nach *Andō Shōeki jiten*, 282.

¹⁵ Die Gesetzeswelt elaboriert Shōeki in seiner in Form einer Fabel verfassten Schrift *Hōsei monogatari* (*Erzählungen über die Gesetzeswelt*). Vgl. *Andō Shōeki zenshū*, 17. Bde, Tōkyō: Nōsan Gyson Bunka Kyōkai 1996–2006, Bd. 6, 34–203. Für eine deutsche Übersetzung siehe

zen no yo, die „natürliche Welt“¹⁶ genannt, in welcher die Menschen Ackerbau betreibend, selbstgenügsam und in Eintracht mit der Natur lebten, und zu der es nun zurückzukehren gilt.¹⁷ Die Ursache für den Niedergang des Naturzustandes sieht Shōeki im Erscheinen von Buddha Shakyamuni und den chinesischen Heiligen, insbesondere Konfuzius. Diese hätten sich durch Wissenseifer und Ehrgeiz über die Masse gestellt und somit Hierarchien, Chaos und Unordnung geschaffen. Shōekis Kritik gilt aber auch den daoistischen Heiligen wie Laozi, Mozi und Zhuangzi, die er als müßiggängerische Schmarotzer, die nicht selbst den Acker bearbeiteten, sondern lediglich ‚gierig fräßen‘, diskreditiert.¹⁸ Andō Shōekis Kosmologie steht somit in engem Bezug zu einer Herrschaftskritik, die an eine Gelehrtenkritik gebunden ist:

Schriftzeichen, Bücher und Gelehrsamkeit sind die Wurzel dafür, nichts anzubauen und gierig fressend den Weg des sich drehenden [Himmels] sowie Reiche und Länder zu stehlen. Daher sind sie zuerst abzuschaffen. Den Kerlen, die [sie betreiben], ist Land zur Bewirtschaftung zuzuteilen.¹⁹

Die Einbeziehung aller Bürger in den Arbeitsprozess ist bei Shōeki die Grundlage für eine gerechte Gesellschaft. Müßiggänger und Schmarotzer, die sich zu Lasten der anderen bereichern, werden nicht geduldet. Dementsprechend bezeichnet Shōeki alle Menschen, ungeachtet welchen Standes, die nicht Ackerbau betreiben und nur gierig fressen, als *yūmin*, und diffamiert diese als „Staatsläuse“ (*kunishirami*).²⁰ Seine Attacken zielen aber, anders als die seiner Zeitgenossen, in erster Linie gegen die Machthaber, also Könige, Fürsten und die ihnen dienenden Samurai, Burgvögte, Verwalter, Beamte und Fußsoldaten, die er alle als nutzlose *yūmin* bezeichnet.²¹ Zu den *yūmin* zählt er außerdem wie Kumazawa Banzan auch Bergasketen, Schrein- und Tempelpriester, alle Schriftgelehrten und Dichter, nicht unternehmerische Händler und Handwerker, Freudenmädchen, Bettler, *hinin* (wörtl. Nicht-Menschen)²², Tagelöhner, Bittsteller, Schauspieler

Claus Weidner, *Einheit und Zweiteilung: Die sozialen Ideen des Arztes Andō Shōeki (1703–1762)*, München: Iudicium 1999, 147–259.

¹⁶ Andō Shōeki beschreibt sein Ideal einer natürlichen Welt insbesondere in seiner Schrift *Shizen no yo no ron* (Abhandlung über die natürliche Welt). Vgl. *Andō Shōeki zenshū*, Bd. 2, 99–105; dt. Weidner, *Einheit und Zweiteilung*, 135–146.

¹⁷ Den Prozess der Wiederherstellung der natürlichen Welt in der Zukunft beschreibt Andō Shōeki in seiner Schrift *Shihō tōran no yo ni arinagara shizen kasshin no yo ni kanau ron* (Abhandlung darüber, wie die gegenwärtige Welt der eigennützigen Gesetze, des Raubs und der Wirren mit der Welt des natürlich lebenden Wahren in Übereinstimmung zu bringen ist). Vgl. *Andō Shōeki zenshū*, Bd. 1, 267–303; dt. Weidner, *Einheit und Zweiteilung*, 260–284.

¹⁸ *Andō Shōeki zenshū*, Bd. 4, 197–198; vgl. auch Tanabe Motoo, „Andō Shōeki no shakai keizai shisō“, in: *Keizaishi kenkyū* 29.3 (161) (März 1943), 18–41, 27.

¹⁹ *Andō Shōeki zenshū*, Bd. 1, 280; zit. nach Weidner, *Einheit und Zweiteilung*, 268.

²⁰ *Andō Shōeki jiten*, 282.

²¹ *Andō Shōeki jiten*, 282.

²² Es handelt sich um die unterste Schicht im feudalen Japan, der Leute zugehören, deren Berufe aus religiöser Perspektive als unrein betrachtet wurden.

und Teehausbesitzer.²³ Sie alle führen ihm zufolge ein Schmarotzerleben. Nur die Bauern nimmt Shōeki von den Müßiggängern aus.

Shōeki wurde aufgrund seines radikalen Denkens nach seinem Tod gebrandmarkt und galt lange Zeit als „vergessener Denker“ (*wasurerareta shisōka*).²⁴ Erst im Jahre 1899 wurde er vom Erzieher Kanō Kōkichi (1865–1942) wiederentdeckt, der sein Denken nun als „physiokratischen Kommunismus“ (*nōhon kyōsan shugi*) bezeichnete²⁵ und Shōeki zu einem Marxisten erkor.²⁶ Insbesondere auf das von Marxisten dominierte intellektuelle Feld der Nachkriegszeit übte Shōekis Gesellschaftsutopie eine große Faszination aus: Ideen einer egalitären, pazifistischen und kommunalen Gesellschaft mit gleichberechtigter Güterverteilung, in der das Wohl der Gemeinschaft Vorrang vor dem Wohl des Individuums hat und alle gleichwertig in den Arbeitsprozess miteinbezogen werden, entsprechen in vielen Punkten den marxistischen Gesellschaftsideen.²⁷ Wie weiter unten auszuführen sein wird, verbindet sich Shōekis Sicht des *yūmin* Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem marxistischen Diskurs, in welchem die bourgeoise Intelligenz, ebenfalls unter dem Begriff *yūmin*, als parasitäre Müßiggänger kritisiert wurde.

Der *yūmin* findet auch Niederschlag in der Edo-zeitlichen Literatur, wo sich schon früh ein Gegendiskurs gegen die konfuzianische Auffassung des *yūmin* anbahnt. Im 17. Jahrhundert entstand als Begleiterscheinung einer aufstrebenden Händlerklasse in den Vergnügungszentren der Städte eine bewusst gelebte Mußekultur, welche die Beherrschung der Liebe und die Kunst des Amüsierens im Bewusstsein der unwiederbringlichen Vergänglichkeit der Welt umfasste. Das entsprechende Lebensgefühl ist unter den Begriffen *ukiyo* (fließende Welt) und *iki* (Charme; Gewandtheit) bekannt. Die Erzählliteratur der Edo-Zeit ist dementsprechend von Helden bevölkert, die keiner Arbeit nachgehen und stattdessen in den Vergnügungsvierteln das Erbe ihrer Eltern verprassen. Der Ethnologe Origuchi Shinobu bezeichnet Kunst und Literatur der Edo-Zeit deshalb als Literatur von „Outlaws“ (*burai no to*).²⁸

Ein repräsentatives Beispiel dieser Outlaw-Literatur, in welcher die damaligen hedonistischen Lebensverhältnisse beschrieben werden, ist das um das Jahr 1665

²³ *Andō Shōeki jiten*, 282 f.

²⁴ Vgl. Herbert E. Norman, *Wasurerareta shisōka – Andō Shōeki no koto*, übers. v. Ōkubo Kenji, Tōkyō: Iwanami shoten 1950.

²⁵ Vgl. Date, Isao, „Andō Shōeki (1) – Yūtopia shishōshi no shiza kara“, in: *Matsuyama daigaku ronshū* 5.5 (Dez. 1993), 215–240, 215.

²⁶ Vgl. Kano Kōkichi, „Andō Shōeki“, in: *Sekai shichō*, Bd. 3, Tōkyō: Iwanami Shoten, http://www.aozora.gr.jp/cards/000866/files/2653_20666.html (02.05.2016).

²⁷ Zu Andō Shōekis Rezeption in der Nachkriegszeit vgl. Simone Müller, „Intellektuellenkritik und Utopie – Die Wiederentdeckung von Andō Shōeki, und Takeuchi Yoshimis Lektüre von Shōekis Kritik der ‚Weisen‘“, in: Eduard Klopfenstein / Simone Müller (Hg.), *Utopien und Dystopien in Japan / Tiere in der japanischen Kultur* (Europäische Japan-Diskurse, Bd. XII und VIII), Bern 2011, 393–441. (Asiatische Studien / Études Asiatiques, Bd. 65.2).

²⁸ Origuchi Shinobu, „Burai no to no geijutsu“, in: Origuchi Hakase Kinenkai (Hg.): *Origuchi Shinobu zenshū*, Bd. 17, Tōkyō Chūō Kōronsha 1956 [1928], 227–233, 230.

entstandene Kanazōshi²⁹ *Ukiyo monogatari* (*Geschichte der fließenden Welt*) von Asai Ryōi (ca. 1612–1691). In Anlehnung an die damals importierten Mingzeitlichen (1368–1644) Aufklärungs- und Belehrungsbücher klärt die Erzählung über die sozialen Verhältnisse auf, übt Kritik an der Politik, vermittelt Lebensregeln und enthält auch humoristische Geschichten. Am Anfang des Werks wird ein dem Moment gewidmeter Hedonismus gepredigt. Repräsentiert wird dieser Hedonismus von Hyōtarō, Sohn eines geizigen Händlers, der sich weder für die Kriegskunst noch für die Gelehrsamkeit interessiert und ein ausschweifendes, Kurtisanen und dem Glücksspiel verpflichtetes Leben führt. Nachdem er aus Leichtsinn einen Samurai verärgert, muss er fliehen, wird Wandermönch und nennt sich in der Folge Ukiyobō (Kerlchen der fließenden Welt). Seine Bekannten bezeichnen ihn als einen, aufgrund seines unlauteren Lebenswandels von der Gesellschaft aufgegebenen, überflüssigen *yūmin* und lasten ihm an, seine Hinwendung zum Buddhismus sei nicht aus einem inneren Trieb erfolgt, sondern stelle lediglich einen letzten Ausweg aus seiner Notlage dar.³⁰ Nichtsdestotrotz bleibt Ukiyobō seinem Entschluss treu, und nach vielen Unterweisungen wird er schließlich zu einem taoistischen Heiligen und verschwindet spurlos. In der Figur des Müßiggängers Hyōtarō verbirgt sich somit eine implizite Kritik des konfuzianisch geprägten feudalen Tokugawa-Systems.

Gesellschaftskritik kann auch aus den Werken Ihara Saikakus (1642–1693) herausgelesen werden. Der Literaturnobelpreisträger Ōe Kenzaburō (*1935) beispielsweise sieht in Saikakus Erzählung *Sugata Himeji Seijūrō monogatari* (*Die Geschichte von Seijuro aus Himeji*) aus der Erzählsammlung *Kōshoku gonin onna* (1685, dt. Fünf Geschichten von liebenden Frauen, 1960³¹), in welcher der Protagonist Seijūrō trotz des Tadels seines Vaters ein ungehemmtes, Frauen und Trank verpflichtetes Leben führt, das Spannungsverhältnis zwischen der Kraft des feudalen, den Klassen Einschränkungen auferlegenden Bakufū-Systems und der Kraft der unter dem Druck des Feudalsystems und gegen deren kontrollierenden Einfluss ihre wirtschaftliche und kulturelle Macht entfaltenden Händlerklasse dargestellt.³² Der Topos des Müßiggängers dient hier gleichsam als Gegendiskurs gegen die konfuzianische, das Individuum der sozialen Ordnung

²⁹ Es handelt sich um, meist in Kyōto im 17. Jahrhundert gedruckte, in Kana-Schrift oder Mischform verfasste japanische Unterhaltungs- und Aufklärungsbücher. Aufgrund ihrer relativ großen Verbreitung gelten sie als erste Formen kommerzieller Literatur in Japan. Die späteren Werke des Genres, zu denen auch das *Ukiyo monogatari* zu zählen ist, zeichnen sich durch eine stärkere Thematisierung gesellschaftlicher Verhältnisse aus.

³⁰ Asai Ryōi, „Ukiyo monogatari“, in: *Nihon kotenbungaku zenshū*, Bd. 64, Tōkyō: Shōgakukan 1999 [1665], 85–223, 152.

³¹ Ihara Saikaku, „Kōshoku gonin onna“, in: *Teihon Saikaku zenshū*, Bd. 2, Tōkyō: Chūō Kōronsha 1949 [1685], 113–222; dt. *Fünf Geschichten von liebenden Frauen*, übers. v. Walter Donat, München: Hanser 1960.

³² Ōe Kenzaburō, „Chikara toi shite no sōzōryoku“, in: *Ōe Kenzaburō dōjidai ronshū*, Bd. 9, Tōkyō: Iwanami Shoten, 1981 [1973], 49–73, 53.

unterstellende Feudalgesellschaft der Edo-Zeit. Diese Doppelstruktur des *yūmin*, einerseits Bezeichnung für eine für die Gesellschaft überflüssige Existenz und andererseits für einen in der schöngeistigen Literatur repräsentierten, soziale Schranken zu sprengen trachtenden ‚Lebemenschen‘, finden wir auch im *kōtō yūmin*-Diskurs des 20. Jahrhunderts wieder. Dieser entwickelte sich vor dem Hintergrund weitreichender sozialpolitischer Veränderungen, die in der Meiji-Zeit ihren Ausgang nahmen.

3. Der *kōtō yūmin*-Diskurs in der Meiji-Zeit

Die japanische Meiji-Regierung trieb im Rahmen zahlreicher Reformen die politische, wirtschaftliche und kulturelle Öffnung gegenüber den westlichen Industrienationen voran, um Japan nach Vorbild der Westmächte zu einem konkurrenzfähigen Staat zu machen. Zur Erreichung dieser Ziele wurden die Bedürfnisse des Individuums denjenigen des Staats untergeordnet. Die breit angelegten Reformen beinhalteten die Abschaffung der Tokugawa-zeitlichen Feudalordnung, die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und die Neuorganisation des Heeres nach französischem und preußischem Vorbild sowie die Schaffung eines Polizei-, Presse-, Rechts-, Post-, Eisenbahn-, Gesundheits- und Finanzwesens. Weitreichende Reformen vollzogen sich vor allem auch im Erziehungswesen. Um das Bildungsniveau der Bevölkerung zu erhöhen, wurde die allgemeine Schulpflicht eingeführt und zahlreiche Mittelschulen und Hochschulen gegründet.

Die anfänglich freiheitlich orientierte Regierung leitete seit den 1890er-Jahren einen Kurswechsel ein und strebte eine expansionistische Außenpolitik an: Unter dem Leitmotiv *fukoku kyōhei* (Reiches Land und starke Armee) wurden eine Aufrüstung der Armee und die Entwicklung der Industrie vorangetrieben. Die starke Expansionspolitik führte im Jahre 1894 zum Krieg mit China und zehn Jahre darauf mit Russland. Diese expansionistischen Bestrebungen der japanischen Regierung waren begleitet von einer Unterdrückung progressiver und linker Bewegungen wie der Bewegung für Freiheit und Volksrechte (*jiyū minken undō*), einer politischen und sozialen Bewegung für Demokratie in den 1880er-Jahren. Als letzte und brutalste dieser Maßnahmen während der Meiji-Zeit gilt die so genannte Hochverratsaffäre (*Taigyaku jiken*) der Jahre 1910–1911, in deren Zuge unter nicht belegten Anschuldigungen, ein Kaiserattentat geplant zu haben, der Sozialist Kotōku Shūsui (1871–1911) zusammen mit weiteren elf Sozialisten hingerichtet wurde. Der Zwischenfall markiert einen Bruch zwischen den Intellektuellen und der Gesellschaft sowie eine Stagnation der linken Bewegung. Die zuweilen mit der Dreyfus-Affäre verglichene Hochverratsaffäre löste bei vielen Vertretern der Bildungsschicht einen Schock aus, vermochte diese aber nicht zu mobilisieren. Einzelne kritische Stimmen wurden unterdrückt und

blieben ohne Wirkung; sie zeugen mehr von einer Ohnmachtshaltung als von einem konkreten Willen, der Willkürlichkeit der Regierung Zügel anzulegen. Die Reformen in der Bildungspolitik sowie die Entwicklung und Unterdrückung der linken Bewegungen seit Ende des 19. Jahrhunderts bilden den sozialen und politischen Hintergrund, vor dem sich der *kōtō yūmin*-Diskurs entwickelte.

Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht sowie die Gründung von zahlreichen Mittel- und Hochschulen hatten einerseits das Anwachsen von Mittelschulabsolventen ohne Zutritt zu einer Universität zur Folge. Andererseits führten diese Reformen zu einem Überschuss an Hochschulabsolventen auf dem Arbeitsmarkt. Betroffen waren insbesondere Absolventen der juristischen und philosophischen Fakultät. Dies führte zum neuen Phänomen des arbeitslosen Akademikers. Dieses wurde von der Presse unter dem Begriff *kōtō yūmin* diskutiert. Hierbei wurde zwischen zwei Formen von Arbeitslosigkeit unterschieden, wobei insbesondere die zweite Ausprägung zum Zeitproblem deklariert wurde: Erstens Hochschulabsolventen, deren finanzielle Lage für die Sicherung ihrer Existenz eine Anstellung erfordert, die aber trotz ihrer Bemühungen keine Stelle finden, und zweitens Hochschulabsolventen, die ein bestimmtes Vermögen besitzen und es nicht nötig haben, für ihren Lebensunterhalt eine Stelle anzunehmen.³³

Das Problem spitzte sich insbesondere nach dem Russisch-Japanischen Krieg zu. Nach der Hochverratsaffäre wurde *kōtō yūmin* geradezu zu einem Modewort und wurde unter dem Schlagwort „das *kōtō yūmin* Problem“ (*kōtō yūmin mondai*) in den Medien und unter Intellektuellen heftig diskutiert.³⁴ Das Problem erhielt nebst der wirtschaftlichen nun eine gesellschaftliche Dimension, denn die *kōtō yūmin* wurden von der Regierung bald als Gefahr angesehen. Man fürchtete sich vor einer politischen Radikalisierung der arbeitslosen Bildungsschicht, vor Sozialismus, Anarchismus oder Kommunismus.³⁵ Dies wurde unter dem Begriff *kiken shisō* (Gefährliches Denken) diskutiert. Der Bürgermeister von Tōkyō, Osaki Yukio (1858–1954), schrieb im September 1911:

Gemäß der Statistik bringt unser Land jedes Jahr 200 000 Mittelschulabsolventen und 50 000 Hochschulabsolventen hervor. Unter vielen dieser Absolventen verdichten sich, da die Gesellschaft keine Nachfrage nach ihnen hat, natürlich die klagenden Stimmen, und schließlich tendieren sie dazu, nach neuen Phänomenen Ausschau zu halten [...]. Ich bin der Überzeugung, dass es die Pflicht unserer Staatsmänner ist, verschiedene Maßnahmen zu ergreifen, um diese beängstigenden Tendenzen zu unterdrücken und zu entspannen.³⁶

³³ Vgl. Izu Toshihiko, „Natsume Sōseki *Higansugi made no ‚kōtō yūmin‘*“, in: *Yokohama hiritsu daigaku gakujutsu ronsō* 41.1–3 (1990), 11–24, 11.

³⁴ Vgl. Izu, „Natsume Sōseki, *Higansugi made no ‚kōtō yūmin‘*“, 11; Kumasaka Atsuko, „*Kōtō yūmin no imi*“, in: *Kokubungaku: kaishaku to kanshō* 33.13 (1968), 65–71, 65; Machida Yūichi, *Kindai Nihon to ‚kōtō yūmin‘ – shakai mondaika suru chishiki seinensō*, Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 2010, 28.

³⁵ Vgl. Machida, *Kindai Nihon to ‚kōtō yūmin‘*, 2.

³⁶ Osaki Yukio, „*Kōtō yūmin mondai*“, in: *Nihon* (Morgenausgabe, 9. Sept. 1919) Abschnitt 5, zit. nach Machida Yūichi, *Kindai Nihon to ‚kōtō yūmin‘*, 2.

Während die japanische Regierung *kōtō yūmin* als Gefahr ansah, erkannten progressive Intellektuelle sein Potential und deuteten den *kōtō yūmin* positiv um.³⁷ Die zur Verfügung stehende freie Zeit ermöglichte es dieser nicht arbeits-tätigen Bildungsschicht nämlich, sich Gedanken über die Welt hinzugeben und größere Zusammenhänge zu erkennen. In der Tageszeitung *Tōkyō nichinichi shinbun* etwa wurde von ihm gefordert, kritischen Geist zu entwickeln und zur Verbesserung der allgemeinen Zustände beizutragen, um eine „neue, strahlende Zivilisation und die Atmosphäre einer neuen Zeit zu schaffen.“³⁸

Besonders positiv gegenüber dem *kōtō yūmin* äußerte sich der Schriftsteller Uchida Roan (1868–1929). Ihm wurde das Phänomen des hohen Müßiggängers gleichsam zu einem Beweis einer entwickelten, zivilisierten Gesellschaft:

Müßiggänger (*yūmin*) gibt es in allen Ländern und zu allen Zeiten. In welches Land man sich auch immer begibt, arbeiten nicht sämtliche Bürger von Morgen bis Abend. Doch der Umstand, dass es in einem Land Müßiggänger gibt, ist nicht zwingend eine beklagenswerte Sache. Mit anderen Worten, deren Vorhandensein zeigt die Ressourcen eines Landes. Wenn ein Land reich an fleißigen Bürgern ist, kann das je nach Sichtweise auch deshalb sein, weil dieses Land arm ist. Es ist ein großer Fehler, sich Sorgen zu machen, dass ein Land mit vielen *yūmin* ein Zeichen des Ruins ist. In reichen Ländern mit einer fortgeschrittenen Zivilisation gibt es immer solche *yūmin*. [...]

Wenn man nun danach fragt, ob, wenn es schon *yūmin* gibt, unwissende, niedrige *yūmin* oder gelehrte *kōtō yūmin* besser sind, dann sind selbstverständlich *kōtō yūmin* besser. Gleichermaßen sind bei mittellosen Menschen gelehrte, hohe mittellose Menschen besser als unwissende, drittklassige und niedrige Kerle. Nun gibt es zwar in allen Ländern diese *yūmin*, aber die Zivilisation dieses Landes unterscheidet sich je nachdem, ob diese *yūmin* über Wissen verfügen oder nicht. Das Verfügen über gelehrte, *kōtō yūmin* ist für die Zivilisation eines Landes erfreulich und eine gute Sache [...].³⁹

Diese Ausführungen machen bereits klar, dass der *kōtō yūmin* in der Meiji-Zeit medial in Zusammenhang mit einem linken Gesellschaftskritiker gebracht wurde. Dies wiederum ist in Verbindung mit der repressiven Politik der Meiji-Regierung zu sehen, in Kombination mit deren Bestrebungen, Japan zu einem kapitalistischen, industrialisierten und militärisch mit den Westmächten konkurrenzfähigen Staat zu machen.

Die Regierung initiierte dementsprechend zahlreiche Maßnahmen, um das *kōtō yūmin*-Problem einzudämmen. Einerseits versuchte man, einer Verdichtung des Schulsystems auf die Großstädte entgegenzusteuern, indem mehr Mittelschulen auf dem Land errichtet wurden. Außerdem wurden mehr praxisorientierte Hochschulen eingerichtet. Gegenüber dem Problem des ‚gefährlichen Denkens‘ versuchte man sich durch polizeiliche Maßnahmen und eine stärkere

³⁷ Vgl. Izu, „Natsume Sōseki *Higansugi made no ‚kōtō yūmin‘*“, 16.

³⁸ Zit. nach Izu, „Natsume Sōseki *Higansugi made no ‚kōtō yūmin‘*“, 15.

³⁹ Uchida Roan, „*Bunmeikoku ni wa kanarazu chishiki aru kōtō yūmin ari*“, in: Yamada Masao / Tsubouchi Yūzō (Hg.), *Roan no Meiji*, Tōkyō: Kōdansha 1997, http://www.aozora.gr.jp/cards/000165/files/2393_16.html (02.05.2016).

Gewichtung der nationalistischen Ausbildung (*kokutaishugi kyōiku*) zu wappnen. Auch seitens der öffentlichen Meinung wurde dafür plädiert, Maßnahmen gegen die mittellosen Müßiggänger zu ergreifen. Man forderte Gründungen von selbständigen Unternehmen, die Rückkehr aufs Land und Aktivitäten im Ausland.⁴⁰ Von all diesen Maßnahmen waren nur die polizeilichen Repressionen gegen die linken Bewegungen erfolgreich. Es liegt deshalb die Annahme nahe, dass sich die Regierung die Arbeitslosigkeit von Hochschulabsolventen für ihre Ziele nutzbar machte, um ihre bereits seit längerer Zeit in Gang gesetzten Maßnahmen gegen linke Kräfte zu legitimieren und zu verstärken.

Die fortschrittlichen Intellektuellen zeigten sich gegenüber diesen Maßnahmen mehrheitlich kritisch. Uchida Roan äußerte wie folgt:

[...] wenn ein Land zivilisiert wird, dann entwickelt sich auch das Wissen der *yūmin* und wird zu Zivilisation. Dies ist ein Effekt, der einhergehend mit der Zivilisierung eines Landes und dem Fortschritt der Bildung notwendig kommt, und es ist lächerlich, wenn man dies fürchtet und die Bildung senkt. In der Zivilisation eines Landes wünscht sich das Wissen der Bürger Gleichheit, und diese Gleichheit sollte eine auf hohem Niveau sein. [...]

Wenn dem nicht so ist, dann kann die Zivilisation eines Landes nicht vollendeten Fortschritt und Entwicklung vollbringen. Deshalb sind, um das Wissensniveau der normalen Schichten der Bevölkerung zu heben, Einrichtungen nötig, die ermöglichen, dass sich die allgemeine Bevölkerung ein hohes Wissen aneignen kann. Es ist ein Höchstmaß von Dummheit, das Auftauchen von *kōtō yūmin* zu fürchten und mit der Bildung nachsichtig zu sein. [...]

Wir fürchten keineswegs die *kōtō yūmin* um des Staates Willen, wir fürchten nur diejenigen, welche die *kōtō yūmin* fürchten und die zahlreichen Bürger unterdrücken, die sich daranmachen, sich ein hohes Wissen anzueignen.⁴¹

Machida Yuichi zufolge schuf die moderne japanische Gesellschaft mit ihrer Maßnahme, die Schicht von Personen mit einer höheren Ausbildung zu vergrößern, um eigenständige Karrieren zu fördern, den gesellschaftlichen Widerspruch des *kōtō yūmin* selbst. Er weist außerdem darauf hin, dass die Presse und die Regierung die Verbindung von arbeitsloser Bildungsschicht und gefährlichem Denken überbetont habe, obwohl sie nur einen Teil der Problematik zum Ausdruck gebracht hatte.⁴² Es scheint, dass das Problem seitens der Regierung gleichsam als Vorwand genommen wurde, um ein Argument zu haben, linke Bewegungen zu unterdrücken. Trotz einiger kritischer Stimmen seitens der fortschrittlichen Intelligenz setzte die Regierung im Namen einer Lösung des *kōtō yūmin*-Problems ihre repressiven Maßnahmen gegen die linken Bewegungen erfolgreich fort. Nach der Hochverratsaffäre stagnierte die linke Bewegung. Sie

⁴⁰ Zu den verschiedenen Maßnahmen gegen das *kōtō yūmin*-Problem in der Meiji-Zeit siehe Machida, *Kindai Nihon to ‚kōtō yūmin‘*, 57–100.

⁴¹ Uchida, „Bunmeikoku ni wa kanarazu chishiki aru *kōtō yūmin* ari“, http://www.aozora.gr.jp/cards/000165/files/2393_16.html (02.05.2016).

⁴² Machida, *Kindai Nihon to ‚kōtō yūmin‘*, 318.

trat in die so genannte Winterzeit (*fuyu no jidai*) ein, aus der sie erst 1917 wieder erwachen sollte.

Der *kōtō yūmin* fand auch seinen Niederschlag in der Meiji-zeitlichen Literatur. In direkter Anlehnung an die Angst der Regierung vor ‚gefährlichem Denken‘ entstand im Jahre 1912 Mori Ōgais (1862–1922) Kurzerzählung *Ka no yō ni* (*Als ob*). Darin wird die Geschichte des nach dem Autor modellierten und aus der Oberschicht stammenden Geschichtsabsolventen Hidemaro erzählt, der sich während eines Deutschlandaufenthaltes gewahr wird, dass er, würde er seiner Arbeit als Historiker authentisch nachkommen, sowohl religiöse als auch traditionelle Werte demaskieren und Gespenster aufwecken müsste, und auf diese Weise für den Staat zu einem Element des ‚gefährlichen Denkens‘ würde. Da er sich aus Pietätsgründen gegenüber seinem Vater, einem etablierten Glied der Gesellschaft, nicht dazu durchringen kann, verbleibt er in Passivität und zieht sich zunehmend von der Welt in seine Studierstube zurück. Die Erzählung endet mit einer Konfrontation Hidemaros mit seinem Freund Ayakōji, einem nach dem Kunstkritiker Iwamura Tōru (1870–1917) modellierten Künstler, der den Schritt in Autonomie und Unabhängigkeit schon vor längerer Zeit bei seinem Entschluss, Künstler zu werden, vollzogen hatte und Magoros Haltung als feige kritisiert. In der Erzählung betont Ayakōji, dass er seit seinem Entschluss, Künstler zu werden, von seinem Vater als *kōtō yūmin* behandelt werde.⁴³ Der *kōtō yūmin* steht in dem Werk somit für eine Person, der seine freie Selbstentfaltung und Autonomie gesellschaftlichen Pflichten vorzieht und dafür eine soziale Marginalisierung in Kauf nimmt.

Der literarische Topos des *kōtō yūmin* wird gemeinhin mit den Werken von Natsume Sōseki (1867–1916), Japans wohl berühmtestem Schriftsteller, assoziiert. Er führte den Topos als erster in die moderne Literatur ein. Deshalb wird die Figur des ‚hohen Müßiggängers‘ heute gemeinhin als Kreation von Natsume Sōseki rezipiert und darüber vergessen, dass es sich ursprünglich um einen soziologischen, medial entstandenen Begriff handelte.⁴⁴ Da ich über Natsume Sōsekis *kōtō yūmin* bereits anderweitig ausführlich berichtet habe,⁴⁵ soll das Thema hier nur kurz umrissen werden.

Das erste Werk, in welchem Sōseki den Begriff, zunächst ohne das Präfix *kōtō*, verwendet, ist *Sore kara* (*Und dann*) aus dem Jahre 1909. Der Protagonist Daisuke ist darin ein dreißigjähriger Mann, der vom Geld seines Vaters lebt und von diesem deshalb als ein das Leben untätig verbummelnder *yūmin* gescholten

⁴³ Mori Ōgai, „Ka no yō ni“, in: *Kindai bungaku chūshaku taikai* (Mori Ōgai), Tōkyō: Yūseidō 1966 [1912], 72–102, 98.

⁴⁴ Vgl. Kumasaka, „Kōtō yūmin no imi“, 65; vgl. auch Machida, *Kindai Nihon to „kōtō yūmin“*, 1.

⁴⁵ Siehe Müller, „Der Intellektuelle als Müßiggänger in der japanischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts. Natsume Sōseki und die Gruppe der *Yoyūha*“, in: Josette Baer / Wolfgang Rother (Hg.), *Arbeit. Philosophische, juristische und kulturwissenschaftliche Studien*, Basel 2014, 47–76.

wird. Daisuke empfindet das Leben ohne Anstellung aber als Privileg, da ihm die Arbeitslosigkeit ermöglicht, die ihm zur Verfügung stehende Zeit sinnvoll für die Aneignung von Wissen und den Genuss des Schönen zu nutzen.⁴⁶ Daisukes Arbeitsverweigerung ist nicht nur ästhetischer, sondern auch ideologischer Natur. Seine Kritik an der Arbeit gilt erstens dem Umstand, dass Arbeit in der Gegenwart kein Selbstzweck mehr ist, sondern nur noch der Existenzsicherung dient. Zweitens kritisiert er die durch die Übermacht des Westens erzwungene Aufholjagd Japans, was zu einer lediglich auf Konkurrenz ausgerichteten Gesellschaft geführt habe.⁴⁷ Daisukes Arbeitsverweigerung bringt somit die Ablehnung zum Ausdruck, einem Staat zu dienen, der mit allen Mitteln versucht, zu einer modernen, den westlichen Staaten ebenbürtigen Großmacht zu werden, und hierfür seine Bürger zulasten ihrer Autonomie instrumentalisiert. Der *yūmin* dient hier wie bei Ōgai als Gegenmodell eines sich dieser Indienstnahme entziehenden Individuums.

Der Ausdruck *kōtō yūmin* wird erstmals in Sōsekis Roman *Higan sugi made* (*Bis zur Tag- und Nachtgleiche*, 1912) verwendet. Er erhält nun eine engere Bedeutung und wird zu einer bewussten Lebensform ästhetisiert. Der Roman beschreibt die Beobachtungen von Tagawa Keitarō, einem Hochschulabsolventen auf der Suche nach Arbeit. Durch die Vermittlung seines Freundes Sunaga Ichizō findet er bei dessen Onkel, dem Unternehmer Taguchi, eine Anstellung. Dadurch lernt er auch Chiyoko, die Cousine von Ichizō und Tochter von Taguchi, sowie einen weiteren Onkel von Ichizō namens Matsumoto Tsunezō kennen.

In *Bis zur Tag- und Nachtgleiche* treffen wir verschiedene Typen des Müßiggängers. Sie werden in Kontrast gesetzt zum Unternehmer Taguchi, der einzigen wirklich erwerbstätigen Figur. Tagawa Keitarō, der Hauptprotagonist des ersten Teils des Romans, ist der Prototyp eines *kōtō yūmin* im soziologischen Sinne: Er ist ein arbeitsloser Universitätsabsolvent auf der Suche nach einer Anstellung. Keitarōs Freund Sunaga Ichizō entspricht dem zweiten Typus des *kōtō yūmin*: Er ist ein Hochschulabsolvent, dessen finanzielle Situation ihm ein arbeitsfreies Leben erlaubt. Er ist allerdings phlegmatisch, scheut die Welt und stellt sich ständig in Frage. Fukae Hiroshi zählt Daisuke in *Und dann* sowie Ichizō in *Bis zur Tag- und Nachtgleiche* dem neuen Typus des Intellektuellen der Meiji-Zeit zu, der das Ego zum höchsten Wertmaßstab macht. Da Staat und Gesellschaft dem Ego als der Selbstentfaltung hinderliche Institutionen entgegentreten, entsteht zwischen den beiden unweigerlich ein Spannungsverhältnis.⁴⁸ Während Daisuke die von ihm als utilitaristisch wahrgenommene Gesellschaft ablehnt und sich aus

⁴⁶ Natsume Sōseki, „Sore kara“, in: *Sōseki zenshū*, Bd. 6, Tōkyō: Iwanami Shoten 1994 [1909], 1–343, 39; vgl. auch Yoneda Toshiaki, „Kōtō yūmin to wa nani ka – Higansugi made o yomu“, in: *Nihon bungaku* 38.2 (1989), 40–53, 40.

⁴⁷ Vgl. Fukae Hiroshi, „Sōseki no egaku shinjidai no chishikijin“, in: Fukae Hiroshi, *Sōseki to Nihon no kindai*, Tōkyō: Ōfūsha 1983, 157–172, 163.

⁴⁸ Vgl. Fukae, „Sōseki no egaku shinjidai no chishikijin“, 159 f.

Opposition in ein müßiggängerisches, der Musik, Literatur und den schönen Künsten gewidmetes Dasein zurückzieht, stellt Ichizō allerdings nicht nur die Gesellschaft, sondern auch sich selbst in Frage.⁴⁹ Der dritte Müßiggänger in *Bis zur Tag- und Nachtgleiche*, Matsumoto Tsunezō, hingegen, im Roman auch als *himajin* (Mensch mit Muße)⁵⁰ bezeichnet, wählt das Leben als Müßiggänger ganz bewusst. Er setzt sich dezidiert in Kontrast zu seinem Bruder, dem erfolgreichen Geschäftsmann Taguchi, indem er sich selbst als *kōtō yūmin* bezeichnet, der sich im Gegensatz zu Taguchi nicht mit der Welt gutstellen muss.⁵¹ Sōseki beschreibt durch die Figur von Tsunezō den *kōtō yūmin* somit als eine Person ohne gesellschaftliche und berufliche Verpflichtungen, was ihm Autonomie und Freiraum gewährt.

Tsunezōs Arbeitsverweigerung scheint zunächst dem Selbstzweck zu dienen. Wie Izu Toshihiko geltend macht, gibt Sōseki dem Begriff *kōtō yūmin* eine neue Bedeutung, indem er diesen zur Bezeichnung eines sozial marginalisierten „Intellektuellen verwendet, der sich in seiner eigenen Welt abkapselt“.⁵² Gleichzeitig wird durch die Kontrastierung zu Taguchi, dem erfolgreichen Geschäftsmann, Kritik an der zweckorientierten und Nutzenmaximierung anstrebenden kapitalistischen Lebensform und an der zunehmenden Einschränkung der Freiheit nach der Hochverratsaffäre zum Ausdruck gebracht. *Bis zur Tag- und Nachtgleiche* kann deshalb als Ablehnung der repressiven Meiji-Politik gelesen werden. Die Gesellschaftskritik bleibt aber letztlich in einem Zustand der passiven Verweigerung stecken und richtet sich nicht aktiv gegen die politische Realität.

Nagai Kafū, der sich durch die Schriften von Émile Zola und dessen Engagement in der Dreyfus-Affäre beeindruckt zeigte,⁵³ war gegenüber der Haltung der Meiji-Regierung in der Hochverratsaffäre ebenfalls kritisch eingestellt, wurde aber nicht aktiv. In seinem Werk *Kanraku* (*Vergnügen*, 1909) äußert sich sein Protagonist, ein unbenannter Schriftsteller, der über die Natur der Kunst reflektiert, wie folgt:

Ich verschwende keinen Gedanken an den anfänglichen Ärger, die spätere Zurückweisung und schließlich das Mitleid und die Angst meiner Eltern, meiner Verwandten und meiner Brüder. Erstens bin ich ein Dichter und sie sind normale Menschen. Das heißt, wir sind Spezies verschiedener Länder. Ich bin auch nicht empört über die Beziehung zwischen der Kunst und der Nation, der ich angehöre. Ich habe mit meinen Eltern gekämpft, mich meinen Lehrern widersetzt und ich habe bis heute gelebt mit dem Wunsch, ein Dichter zu sein, den die Nation nicht will, sondern eher mit Gewalt zu unterdrücken sucht. Wie könnte ich ohne diese Bereitschaft sein? Spieler und Dandys, Relikte feudaler Zeiten, mögen für die gegenwärtige Zeit nutzlose Müßiggänger (*yūmin*) sein, doch die Institutionen

⁴⁹ Fukae, „Sōseki no egaku shinjidai no chishikijin“, 166.

⁵⁰ Natsume Sōseki, „Higansugi made“, in: *Sōseki zenshū*, Bd. 7, Tōkyō: Iwanami Shoten 1994 [1912], 1–347, 187.

⁵¹ Natsume, „Higansugi made“, 163 f.

⁵² Izu, „Natsume Sōseki *Higansugi made* no ‚kōtō yūmin‘“, 12.

⁵³ Vgl. Irena Powell, *Writers and Society in Modern Japan*, London: Macmillan Press 1983, 32.

der nationalen Regierung erkennen den Wert dieser Personen als nützlich in ihrer Suche nach Delinquenten. Poeten sind sogar noch niedriger. Sie sind Halunken. Ist es nicht eine notwendige Logik, dass sie verfolgt werden? [...] Dichter sind in Wahrheit schlechtes Gras, das mit dem Regen hervorkommt, und welches die Nation mit einer Sichel von Gesetzen herauszuschneiden versucht, das sie aber nicht vollständig herauszuschneiden vermag. Sie sind giftiges Gras. Unkraut. [...] Volksverräter, minderwertiger als Spieler, schurkische Vagabunden – dies ist das ehrenhafte Prädikat, das wir ewig klaglos hinnehmen müssen.⁵⁴

Nagai Kafū setzt auf diese Weise den *yūmin* auf dieselbe Stufe wie den Schriftsteller. Beide sind Outlaws, die der Regierung zwar ein Dorn im Auge sind, die sie aber gleichzeitig als Sündenböcke braucht.

Nach seiner Rückkehr aus den USA und Europa entwickelte Kafū eine Nostalgie nach der Vergangenheit. In der Edo-Kultur entdeckte er nun die Essenz von Japan und stilisierte sich selbst zu einem Edo-zeitlichen Lebemann. Kafū machte den Müßiggänger geradezu zu seinem literarischen Programm. Tokyo wurde ihm zum Inbegriff der modernen, Müßiggänger keinen Raum gebenden Stadt. In seinem Werk *Sumidagawa* (*Der Fluss Sumida*) aus dem Jahre 1911 klagt er, dass die Straßen seines Geburtsortes Tokyo bereits nicht mehr ein Spazierort für poetische *yūmin* seien.⁵⁵ Doch auch im modernen Tokyo fand er noch Überreste dieser vergangenen Kultur. Er verbrachte seine Zeit in den Freudenvierteln, welche er als Hüter der Edo-Kultur betrachtete, wo er in Nostalgie nach der Vergangenheit schwelgte.⁵⁶ In der Tradition des Benjaminschen ‚diachronischen Flaneurs‘⁵⁷ entdeckte er die Stadt als Ort des müßigen Lustwandels durch versteckte Straßen und Ecken, um beim Anblick der Gegenwart über die Vergangenheit nachzudenken⁵⁸ und nannte sich selbst *Kafū sanjin* (Kafū der Flaneur). Kafūs Nostalgie für die Edo-Kultur und deren Literatur wird – wie Karaki Junzō hervorhebt – ebenfalls zu einer Form von Gesellschaftskritik, da sie eine Desillusionierung mit der modernen Meiji-Gesellschaft zum Ausdruck bringt.⁵⁹ In seinem Werk *Kōcha no ato* (*Nach dem Schwarztee*, 1910) bestätigt

⁵⁴ Nagai Kafū, „Kanraku“, in: *Nagai Kafū shū* (Meiji bungaku zenshū, Bd. 73), Tōkyō: Chikuma shōbō 1969 [1909], 145–161, 156f.

⁵⁵ Nagai Kafū, „Sumidagawa“, in: *Nagai Kafū shū*, Bd. 1 (Gendai Nihon bungaku zenshū, Bd. 34), Tōkyō: Chikuma shōbō, 1967 [1911], 92–110.

⁵⁶ Vgl. Karaki Junzō, „Muyōsha no keifu“, in: *Karaki Junzō zenshū*, Bd. 5, Tōkyō: Chikuma Shōbō 1981 [1960], 201–420, 263.

⁵⁷ Vgl. Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1982 [1928–1929, 1934–1940]; Walter Benjamin, „Die Wiederkehr des Flaneurs“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. v. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt a.M. 1991 [1929], 194–199.

⁵⁸ Vgl. Evelyn Schulz, „Megalopolis Tōkyō – Die Rückeroberung des städtischen Raums durch den Flâneur“ (Goethe-Institute, Onlinedossier *Urban „Landscapes“* 2006. <http://www.goethe.de/kue/arc/dos/dos/sls/sfo/de1566336.htm>); Evelyn Schulz, „Walking the City: Spatial and Temporal Configurations of the Urban Spectator in Writings on Tokyo“, in: Christoph Brumann / Evelyn Schulz (Hg.), *Urban Spaces in Japan* (Nissan Institute / Routledge Japanese Studies), London: Routledge 2012, 184–306.

⁵⁹ Karaki, „Muyōsha no keifu“, 263.

Kafū diese Ansicht, indem er das Potential der Edo-Kunst betont, die er als Kunst am Rand der Gesellschaft bezeichnet. Er äußert sich wie folgt: „Genau weil die Edo-Kunst von der Gesellschaft verbannt wurde, eignete ihr das Vermögen einer einzigartigen Entwicklung ohne die moralischen Einschränkungen der Gesellschaft.“⁶⁰ Karaki Junzō sieht auf diese Weise Kafū als den letzten Vertreter des Edo-zeitlichen *homme de lettres*, des so genannten *bunjin*.⁶¹

4. Der *kōtō yūmin*-Diskurs in den 1920er 1930er-Jahren

Während und unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg fand sich Japan aufgrund wachsender Produktexporte zunächst in einer Kriegskonjunktur. Diese dauerte von 1915 bis 1920 an. Im Zuge dieser Konjunktur verschwand zunächst auch das Problem des arbeitslosen Hochschulabsolventen. Das Thema entfachte sich aber bereits wieder nach 1920 mit Beginn der nachkriegszeitlichen Wirtschaftskrise, in Japan gemeinhin als ‚Nachkriegspanik‘ (*senjo kyōkō*) bekannt. Wie in der Meiji-Zeit verband sich das Arbeitslosenproblem einer geistigen Elite auch in den 1920er-Jahren wieder mit der Angst vor aufwieglerischen, vor allem linken, antikapitalistischen Ideen, und wurde erneut zu einem in der Presse heftig diskutierten sozialen Thema, nun unter dem Begriff *shisō mondai* (Problem des Denkens) ausgetragen. Der Diskurs floss nun zusammen mit einer nach der Oktoberrevolution aufkommenden Debatte, in welcher über die soziale und politische Aufgabe des Intellektuellen, seine Klassenzugehörigkeit und seine Solidarisierungsmöglichkeiten mit der Arbeiterklasse disputiert wurde. In diesem Zusammenhang wurde ein Absinken der Intelligenz in die Arbeiterklasse und damit einhergehend eine Solidarisierung mit der Arbeiterbewegung befürchtet. Man sprach deshalb nun weniger von den *kōtō yūmin*, sondern von der Intelligenz, *chishiki kaikyū* (wörtl. Intelligenz-Klasse), die damals weitgehend als bürgerliche Mittelklasse verstanden wurde, wobei die beiden Begriffe semantisch zunehmend ineineinanderflossen. Die Zeitung *Tōkyō nichichi shinbun* berichtet 1920 wie folgt:

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass heute viele Vertreter der Intelligenz-Klasse allmählich fachmännische Tendenzen entwickelt haben. Wenn diese Menschen eines Morgens ihre Arbeit verlieren, können sie nicht leicht zu ihrem früheren Leben zurückkehren, und auch wenn sie einen anderen Beruf annehmen, können sie darin nicht genügend geistige Befriedigung finden. Gibt es etwas Erbärmlicheres als ein *kōtō yūmin*, der in dieser Welt seine Arbeit verloren hat? [...] Und wenn sie ihre Arbeit verlieren, dann ist es nicht ausgeschlossen, dass sie aufgrund einer aus ihrem lokalen Fachwissen resultierenden falschen Lebensanschauung etwas Unbesonnenes tun. Natürlich ist ihre Zahl wohl sehr klein. Aber auch wenn sie klein ist, darf man sie nicht geringerschätzen. Weshalb? Diejenigen

⁶⁰ Zit. nach Karaki, „Muyōsha no keifu“, 264.

⁶¹ Karaki, „Muyōsha no keifu“, 259.

Menschen, welche die Welt erschrecken, sind stets eine kleine Zahl von Menschen. Das *kōtō yūmin* Problem hat heute wie gestern nicht aufgehört, ein Problem unserer Gesellschaft zu sein.⁶²

Das Thema wurde nicht lediglich seitens der Presse, sondern auch der Politik diskutiert. Das Problem spitzte sich insbesondere 1929 zu. Die wachsende Arbeitslosigkeit hatte zur Folge, dass sich zahlreiche Hochschulabsolventen als Tagelöhner verdingen mussten, es führte aber auch zu zahlreichen Selbstmorden und einer Zunahme an Verbrechen. Abermals wurden Gegenmaßnahmen gefordert, etwa eine Einschränkung der höheren Schulausbildung. Die Öffentlichkeit auf der anderen Seite forderte eine Rückkehr der Intelligenz aufs Land, den Aufbau selbständiger Erwerbstätigkeit sowie eine Auswanderung nach Brasilien oder in die Mandschurei.⁶³ Keine dieser Maßnahmen waren aber wirklich effektiv.

Bemerkenswerterweise erhält der Begriff *kōtō yūmin* in den 1920er-Jahren aber auch seitens des von der Regierung als gefährlich wahrgenommenen linken Lagers eine negative Färbung, die in engem Zusammenhang zum kritisch konnotierten marxistischen Intelligenzbegriff steht. Begriffsgeschichtlich vollzog sich die Identifizierung des *yūmin* mit der Intelligenz im marxistischen Sinne über den Begriff der russischen Intelligenzija, der nach allgemeingültiger Meinung vom Romancier Pjotr Boborykin (1836–1921) zur Bezeichnung der von ihm als müßiggängerisch kritisierten russischen Nihilisten wie Nikolai Tschernyschewski eingeführt worden sein soll.⁶⁴ In einem Aufsatz aus dem Jahre 1910 definiert der Slavist Nobori Shōmu (1878–1958) die russische Intelligenzija wie folgt:

Sollte [der Ausdruck] Intelligenz⁶⁵ als eine Klasse mit Wissen (*chishiki aru kaikyū*) übersetzt werden? Es handelt sich nämlich um eine Art arbeitslose oder freiberufliche Müßiggänger (*yūmin*), welche aus dem Denken verschiedener Gesellschaften hervorgegangen sind. Diese mit Wissen ausgestatteten arbeitslosen Menschen bilden aufgrund von ähnlich gelagerten Lebensverhältnissen, Interessen und Geisteslage in Russland eine eigene soziale Klasse, welche Intelligenzija genannt wird [...]

Weil diese Klasse arbeitslose Müßiggänger waren, beeinflussten sie in der Praxis das gesellschaftliche Leben nicht. Aber diese Klasse selbst trat auch nicht auf die literarische Bühne. Sie ignorierte die Aktivitäten der Realität, gab sich lediglich abstrakten Gedanken hin und führte ein ausschließlich geistiges oder kontemplatives Dasein. Aber sie, die keinen Beruf hatten und vom realen Leben abgekoppelt waren, konnten nicht schweigen, da sie viel europäisches, fortschrittliches Wissen absorbiert hatten. Deshalb wurden sie zu

⁶² *Tōkyō nichi nichi shinbun* (Morgenausgabe, 8.5.1920), 1.

⁶³ Zu den Maßnahmen gegen das *kōtō yūmin*-Problem in den 1920er und 1930er-Jahren siehe Machida, *Kindai Nihon to „kōtō yūmin“*, 202–271.

⁶⁴ Da sich Boborykin auch intensiv mit der Aufgabe der liberalen russischen Intelligenz auseinandersetzte, ist der Terminus von Anfang an sowohl positiv als auch negativ konnotiert. Vgl. Kurt Röttgers u. a., „Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 4, Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag 1976, 446–461, 448.

⁶⁵ Es handelt sich hierbei um den Individualbegriff von Intelligenzija.

die Realität unter Beschuss nehmenden Zivilisationskritikern. Weil die reale Gesellschaft nicht gemäß den von ihnen visionierten Idealen funktionierte, verfielen sie schließlich einem vollkommenen Pessimismus und betrachteten das reale Leben mit pessimistischem Blick. In der Folge verloren sie die Kraft, dynamisch voranzuschreiten und aktiv zu sein, sezierten passiv die Gesellschaft und sich selbst und erhielten ein zusehends verzweifeltes Aussehen. Aufgrund dieser pessimistischen Gesinnung borgten sie sich schließlich die Worte der Dichter und äußerten sich allmählich in der Literatur. Dies vollzog sich in der zweiten Hälfte des ausgehenden Jahrhunderts.⁶⁶

Das Wörterbuch *Atarashiki yōgo no izumi* (*Quelle neuer Termini*) aus dem Jahre 1921 behandelt den Ausdruck *kōtō yūmin* ebenfalls als Synonym für den russischen Terminus Intelligenzija, in Japan als *interigencha* übersetzt. Es handle sich dabei, so der Eintrag, um eine „spezifische Gesellschaftsschicht in Russland, welche eine hohe Ausbildung aufweist, Arbeit meidet, müßig in den Tag hinein lebt und ein untätiges Leben führt.“⁶⁷

Mit dem Aufkommen einer sozialistischen Bewegung nach der russischen Oktoberrevolution, in deren Folge die japanische Bildungsschicht über ihre gesellschaftliche Verantwortung, die soziale Funktion der Literatur und das Verhältnis zwischen Intellektuellen und der Arbeiterklasse diskutierte, floss der Topos des Müßiggängers zusammen mit dem marxistischen Intelligenzbegriff, der eine gebildete und privilegierte Mittelschicht (*tokken kaikyū*) bezeichnet, die durch ihr Wissen der Bourgeoisie zu ihrem Reichtum verhilft und deshalb von dieser mit Privilegien ausgestattet wird. Der Müßiggang der *kōtō yūmin* wurde mit wirtschaftlicher Ausbeutung und sozialer Ungleichheit assoziiert und repräsentierte die Unfähigkeit der Bourgeoisie, auf ihr bequemes Leben zu verzichten. Die Angehörigen der Intelligenz, so der Vorwurf der Marxisten, schwankten zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat hin und her, versäumten es durch ihr ständiges Abwägen, aktiv zu werden, und könnten sich nicht recht dazu entschließen, zugunsten des Klassenkampfes ihre Privilegien aufzugeben. Das Ideal des marxistischen Diskurses war der Intellektuelle, der sich bewusst wird, dass seine Privilegien eine Folge der Ausbeutung der Arbeiterklasse sind, und der aufgrund seines schlechten Gewissens sein müßiggängerisches Leben aufgibt, auf seine Privilegien verzichtet, eine Arbeit annimmt, sich auf die gleiche Stufe wie das Volk begibt und zusammen mit diesem für dessen Rechte kämpft.

In dieser Bedeutung wurde der Ausdruck *kōtō yūmin* beispielweise in der so genannten ‚Klassenkunstdebatte‘ (*kaikyū geijutsu ronsō*) verwendet, die im Jahr 1922 vor dem Hintergrund des Aufkommens einer proletarischen Literaturbewegung ausgetragen wurde. Die Debatte entzündete sich an Fragen nach dem Verhältnis zwischen Intelligenz und Arbeiterklasse und nach der Aufgabe der Intelligenz im Klassenkampf. Im Fokus der Diskussion stand der Streitpunkt,

⁶⁶ Nobori Shōmu, „Kindai bungaku ni arawaretaru Rokoku no interigento“, in: *Shinchō* 13.6 (Dez. 1910), 102–105.

⁶⁷ *Atarashiki yōgo no izumi* 1921, zit. nach *Nihon kokugo daijiten*, Bd. 2, 78.

ob die Literatur klassengebunden oder universalistisch sei, respektive ob die bürgerliche Intelligenz proletarische Literatur schreiben könne und solle oder ob diese vom Proletariat selbst geschrieben werden müsse. Die Intelligenz wird im Rahmen der Debatte entweder als eine klassenlose Gebildeten-schicht definiert, welche sich je nach ihren Besitzverhältnissen sowohl in der Bourgeoisie als auch im Proletariat findet, oder marxistisch als eine durch Arbeitsteilung der Produktivkräfte entstandene Klasse von Geistesarbeitern. Des Weiteren erfolgen Zuordnungen zu einer Klasse von Müßiggängern (*yūmin kaikyū*), zu einer privilegierten Klasse (*tokken kaikyū*) und zu den bürgerlichen Humanisten.

Der marxistische Literaturkritiker Hirabayashi Hatsunosuke (1892–1931) etwa forderte eine vom Volk geschriebene Literatur als Kampfliteratur (Hirabayashi 1972 [1921]) unter Ausschluss der Intellektuellen. Die Intellektuellen setzte er mit der Bourgeoisie gleich und verstand sie als herrschende und privilegierte Klasse, respektive als Klasse von Müßiggängern (*yūmin kaikyū*), denen das Privileg zukommt, Freiraum für die Schaffung von Kunst zu haben.⁶⁸ Diese bürgerlichen Intellektuellen hielten das Volk bewusst in einem Zustand der Unwissenheit, verhinderten mit Arbeit und niedrigem Lohn deren Zugang zu Wissen und stellten für die Masse nur populäre Kunstformen wie den Film zur Verfügung, die als bourgeoises Propagandamedium des Kapitalismus und als Mittel, dem Volk ihre eigene Überlegenheit einzutrichtern, genutzt würden. Aufgabe einer vom Volk für das Volk und unter Ausschluss der Intelligenz geschriebenen Volksliteratur sei es hingegen, einer solchen Unterdrückungspolitik Widerstand entgegenzusetzen. Er äußerte sich wie folgt:

[...] gegen die allgemeine Mobilmachung der Bourgeoisie gilt es, mittels der allgemeinen Mobilmachung der besitzlosen Klasse des Volkes Widerstand entgegenzusetzen. Gegen die Erziehung der Bourgeoisie gilt es, mittels der Erziehung der besitzlosen Klasse, gegen die Moral der Bourgeoisie mittels der Moral der besitzlosen Klasse, gegen die Wissenschaft und Kunst der Bourgeoisie mittels der Wissenschaft und Kunst der besitzlosen Klasse Widerstand zu leisten.⁶⁹

Der Schriftsteller Eguchi Kan (1887–1975), der 1920 dem neu gegründeten „Japanischen Sozialistenbund“ (*Nihon shakaishugi dōmei*) beigetreten war, betonte im Rahmen derselben Debatte seinen Glauben an die Zukunft der Arbeiterklasse und den Aufbau einer Literatur und Kultur des Proletariats. Eguchi zufolge war im derzeitigen Gesellschaftssystem allerdings noch keinerlei freie Entwicklung einer proletarischen Kultur oder Literatur erkennbar und möglich. Das Proletariat selbst unterteilte er in ein bewusstes und ein unbewusstes. Das bewusste, das klar eine Minderheit darstelle, kämpfe für die Autonomie der Arbeiterklasse und lehne eine Bevormundung durch die Bourgeoisie ab. Das

⁶⁸ Hirabayashi Hatsunosuke, „Minshū geijutsu no riron to jissai“, in: *Kindai bungaku hyōron taikei*, Bd. 5, Tōkyō: Kadokawa shoten 1972 [1921], 175–184, 176.

⁶⁹ Hirabayashi, „Minshū geijutsu no riron to jissai“, 178.

unbewusste hingegen strebe lediglich den Aufstieg zur Bourgeoisie an und verfüge über kein Klassenbewusstsein. Es sei opportunistisch, diene als Lauffhund der Bourgeoisie und sei im besten Fall fatalistisch. Hier sieht Eguchi für die japanische Intelligenz eine zu lösende Aufgabe, wobei sie sich nicht aktiv in den Klassenkampf einmischen solle. Ihre Aufgabe sei lediglich, den Samen zu pflanzen. In diesem Sinne könne sich auch die Literatur der Intellektuellen an der Bewegung der Arbeiterklasse beteiligen. An ihnen kritisiert er allerdings, passiv zu sein und ihre privilegierte Müßiggänger-Existenz nicht aufgeben zu wollen:

Sie möchten den gegenwärtigen Zustand, respektive ihre Mittelklassen- und Müßiggängerklassen-Existenz bis in alle Zeiten erhalten [...] und zeigen gegenüber dem Klassenkampf eine durchwegs passive Haltung. Unter ihnen gibt es gar Dummköpfe, die glauben, die wahre menschliche Haltung sei, sich keiner der beiden kämpfenden Klassen anzuschließen. [...] Ist es nicht eine der großen Aufgaben der gegenwärtigen Literatur, im Gegensatz zu dieser kraftlosen, feigen und sich zudem in einem mitleidlosen Selbstbetrug gefallenden jungen Intelligenzija, eine wahrhaftige Hoffnung und ein wahrhaftiges Selbstbewusstsein gegenüber Gerechtigkeit und Wahrheit zu schaffen?⁷⁰

Der marxistische Literaturkritiker Aono Suekichi (1890–1961) konstatiert im Jahre 1923 das Aufkommen einer neuen, aus der Arbeiter- und Bauernklasse entspringenden Intelligenz. Während die alte, bourgeoise Intelligenzija ein den Eltern unähnliches Kind der Bourgeoisie sei, sei die neue Intelligenzija das älteste Kind des Proletariats. Die Intelligenzija setzt sich Aono zufolge somit aus zwei verschiedenen Typen zusammen: der müßiggängerisch- nihilistischen Intelligenz der Bourgeoisie und der revolutionären Intelligenz der Arbeiter:

[...] in psychologischer Hinsicht unterscheiden sich die beiden wie Tag und Nacht: Die alte Intelligenzija ist müßiggängerisch, unstabil, unentschlossen, hysterisch, tagträumerisch, passiv, pessimistisch und dunkel. Die neue Intelligenzija hingegen ist lebendig, stabil, unerschrocken, gesund, praktisch, aktiv, optimistisch und hell. Die erste ist eine Intelligenzija, die tagtäglich ihre Lebensenergie und Kraft abschabt, die zweite ist eine Intelligenzija, welche jeden Augenblick ihre Lebenskraft mit Öl begießt.⁷¹

Ähnlich wie Andō Shōeki in der Edo-Zeit diskreditierten die Marxisten die bürgerlichen Intellektuellen somit als privilegierte Müßiggänger, deren Müßiggängertum durch die Ausbeutung der Arbeiterklasse ermöglicht wird und die es deshalb zu bekämpfen gilt. Wie Elisabeth Cheauré in ihrem in diesem Band veröffentlichten Aufsatz „Faulheit. Muße. Kreativität. Überlegungen zur *Oblomowerei*“ nachweist, zeigen sich hierbei Parallelen zum russischen Diskurs: Die marxistische Oblomow-Interpretation etwa bespricht den bourgeoisen Müßiggänger Oblomow ebenfalls dezidiert ablehnend. Seitens westlicher Marxisten

⁷⁰ Eguchi Kan, „Kaikyū to bungaku to no kankei o ronzu“, in: Endō Yutaka / Sofue Shōji (Hg.), *Kindai bungaku hyōron taikai*, Bd. 5, Tōkyō: Kadokawa Shoten 1972 [1922], 231–245, 237 f.

⁷¹ Aono Suekichi, „Shin chishiki kaikyū ron“, in: *Shinchō* 38.1 (Jan. 1923), 16–21, 19.

wird Müßiggang teilweise allerdings auch positiv gewertet. Jochen Gimmel etwa zeigt in seinem in diesem Band veröffentlichten Aufsatz „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“ im Kontext marxistischer Konzeptionen gleichsam eine Gegenbewegung mit Paul Lafargues ‚Recht auf Faulheit‘ auf. Lafargue kritisiert in seinem Aufsatz *Le droit à la paresse* aus dem Jahre 1880 die bürgerlichen und kapitalistischen Grundlagen des Arbeitsbegriffs seiner Zeit und fordert die Abschaffung kapitalistischer Produktionsweisen.⁷² Ein Beispiel eines Gegenstandspunktes aus marxistischer Warte ist selbstredend auch Bertrand Russells berühmter Aufsatz *In Praise of Idleness* aus dem Jahre 1935, in welchem Russell argumentiert, dass, würden alle nur noch vier Stunden am Tag arbeiten, die Arbeitslosigkeit abnehmen und das Glück der Menschen aufgrund der ihnen neu zur Verfügung stehenden Freizeit zunehmen würde.⁷³ In Japan hingegen wird – zumindest in der Zwischenkriegszeit – Müßiggang seitens des marxistischen Diskurses durchgehend negativ konnotiert und in Zusammenhang zu der die Arbeiterklasse ausbeutenden Bourgeoisie gebracht.

Auch in der marxistisch geprägten Belletristik Japans kommen Müßiggänger nicht gut weg. Gleich wie im Intellektuellendiskurs bezeichnen sie Vertreter einer privilegierten bourgeoisen Bildungsschicht, die sich durch Passivität, Wankelmütigkeit und Feigheit charakterisiert. Als Beispiel sei hier der durch Turgenjew inspirierte, zwar nicht der „proletarischen Literatur“ (*puroretaria bungaku*) zugehörige, aber doch sozialistisch geprägte Roman *Fūu tsuyokaru beshi* (*Wind und Regen müssen stark sein*, 1934) von Hirotsu Kazuo (1891–1968) genannt. In diesem wird Sanuki, ein mit dem Sozialismus sympathisierender, aber sich nicht zur Tat aufzuraffen vermögender Typ des bourgeoisen Intellektuellen thematisiert, der allerdings eine Entwicklung durchmacht und aufgrund seines schlechten Gewissens schließlich einen Teil seines Vermögens verschenkt und eine Arbeit annimmt.⁷⁴

Ansätze eines Gegendiskurses finden wir in der Literatur der Modernisten. Satō Haruo (1862–1964) zum Beispiel zeichnet in seinem Werk *Den'en no yūutsu* (*Ländliche Melancholie*) aus dem Jahre 1919 einen aus Lebensüberdruß aus der städtischen, die Moderne repräsentierenden Gesellschaft fliehenden Künstler, der sich in der pastoralen Natur zu trösten sucht, dort aber zusehends einem Zustand von Melancholie, „Einsamkeit und Untätigkeit“ (*kodoku to mui*) anheimfällt.⁷⁵ Zwar fühlt er sich nun vom Zwang der Produktivität befreit, kann mit

⁷² Paul Lafarge, *Das Recht auf Faulheit* (mit einer Einleitung von Stephan Lessenich), Hamburg: Laika-Verlag 2014.

⁷³ Bertrand Russell, *Lob des Müßiggangs*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 2002.

⁷⁴ Vgl. Hirotsu Kazuo, *Fūu tsuyokarubeshi*, 2 Bde., Tōkyō: Iwanami Shoten 1984 [1934]. Zum Topos des Müßiggängers in diesem Roman siehe Müller, „Der Intellektuelle als Müßiggänger in der japanischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts“, 73 f.

⁷⁵ Satō Haruo, *Den'en no yūutsu*, Tōkyō: Shūeisha 1975 [1919]; engl. *The Sick Rose: a Pastoral Elegy*, übers. v. Francis B. Tenny, Honolulu: University of Hawaii Press 1993.

der ihm zur Verfügung stehenden freien Zeit allerdings nicht umgehen.⁷⁶ Bei den Modernisten verbindet sich der Topos des Müßiggängers – ähnlich wie in der europäischen Literatur seit der Jahrhundertwende, von der die japanische Avantgarde maßgeblich beeinflusst war – mit Dekadenz und Dandytum. Im Zentrum stehen dementsprechend Ausdrücke wie *yütō* (Ausschweifung), *hōtō* (Maßlosigkeit), *mui* (Untätigkeit) oder *daraku* (Dekadenz).⁷⁷ Den Typus des bourgeois und exzessiven, vom Lebensgefühl des *ennui* geprägten Müßiggängers finden wir insbesondere in den Werken des aus der Oberschicht stammenden Dazai Osamu (1909–1948), der sich stark von der französischen Literatur inspiriert zeigte. In Dazais Werken, deren Protagonisten vorwiegend exzessive und selbstzerstörerische Dandys sind, stehen Wörter wie *randa* (Untätigkeit / Müßiggang), *taida* (Trägheit) und *norakuramono* (Faulenzer / Bummelant) prominent. In dem Essay *Randa no karuta* (*Spielkarten des Müßiggangs*, 1939) etwa bezeichnet Dazai selbstüberdrüssig „Trägheit“ (*taida*) als seine größte Schwäche.⁷⁸ Der Ausdruck *randa* erhielt insbesondere Bekanntheit durch Tanizaki Jun'ichirōs Essay *Randa no setsu* (*Reflexionen über die Trägheit*) aus dem Jahre 1930.⁷⁹ Tanizaki, ein führender Schriftsteller des japanischen Ästhetizismus (*tanbishugi* / *tanbiha*), ist bei uns vor allem bekannt durch sein auch in deutscher Sprache vorliegendes Werk *In'ei raisan* (*Lob des Schattens*) aus dem Jahre 1933. In diesem kritisiert er die allzu schnelle und nicht an japanische Verhältnisse angepasste Übernahme westlicher Errungenschaften und setzt der westlichen Kultur eine halbvergessene japanische Kultur des ‚Schattens‘ gegenüber, die es wenigstens in der Literatur wiederzubeleben gelte.⁸⁰ Dadurch kontrastiert er eine vom Westen repräsentierte Kultur der Schnelligkeit und des Lichts mit einer japanischen Kultur der Langsamkeit und Dunkelheit. Der Rückzug in eine Welt des Ästhetizismus und der Dekadenz widerspiegelt somit die Auseinandersetzung der japanischen Literaten mit der vom Westen geprägten japanischen Moderne. Die dekadente Literatur Japans, bekannt unter der Bezeichnung *yütō bungaku* (Literatur der Ausschweifung), widerspiegelt aber auch, wie Ikuho Amano in Referenz auf den Literaturkritiker Yasanari Sadao festhält, die unsichere sozio-ökonomische Situation in der Zwischenkriegszeit und bildete eine Art Zufluchtsort, in welchem soziale Ungerechtigkeiten vergessen werden konnten.⁸¹ In diesem Sinne repräsentiert

⁷⁶ Vgl. Amano Ikuho, *Decadent Literature in Twentieth-Century Japan. Spectacles of Idle Labor*, New York: Palgrave Macmillan 2013.

⁷⁷ Vgl. Amano, *Decadent Literature in Twentieth-Century Japan*, 1.

⁷⁸ Dazai Osamu, „Randa no karuta“, in: *Dazai Osamu zenshū*, Bd. 2, Tōkyō: Chikuma Shobō 1988 [1939], 217–235. http://www.aozora.gr.jp/cards/000035/files/279_15089.html.

⁷⁹ Tanizaki Jun'ichirō, „Randa no setsu“, in: *Tanizaki Jun'ichirō zenshū*, Bd. 20, Tōkyō: Chūō Kōronsha 1971 [1930], 219–238.

⁸⁰ Tanizaki Jun'ichirō, *In'ei raisan*, Tōkyō: Chūō Kōronsha, 1995 [1933]; dt. *Lob des Schattens*, übers. v. Eduard Klopfenstein, 6. Aufl., Zürich 1992.

⁸¹ Vgl. Amano, *Decadent Literature in Twentieth-Century Japan. Spectacles of Idle Labor*, 8–10; vgl. auch Yasanari Sadao, „Yütō bungaku bokumetsu fukanōron“, in: *Kindai bungaku hyōron*

sie einen Gegendiskurs. All die oben genannten, von den Modernisten verwendeten Ausdrücke sind zwar dem Begriffsfeld der Muße zuzuordnen. Da die Ausführungen in diesem Aufsatz aber auf den Begriff des *yūmin* respektive *kōtō yūmin* beschränkt wurden, fallen sie aus dem engeren Rahmen der vorliegenden Untersuchung.

Ende der 1930er-Jahre verschwand das *kōtō yūmin*-Problem sowohl aus dem marxistischen als auch aus dem medialen Diskurs. Bereits seit Anfang der 1930er-Jahre fanden sich in Japan die linken Bewegungen immer stärkeren Repressionen seitens des Staats ausgesetzt und brachen schließlich zusammen. Mit Beginn des Krieges im Zuge der Rüstungskonjunktur verschwand zudem das Arbeitslosenproblem in Japan. Die Menschen wurden entweder für den Krieg eingezogen oder zu Hause für die Kriegsindustrie eingesetzt. Im Rahmen der Kriegsmobilmachung wurden zahlreiche Vertreter der Bildungsschicht zu einer Stütze des Systems. Wie Machida darauf hinweist, wurden die sozialen Widersprüche, die sich in Form des *kōtō yūmin* Ausdruck verschafften, durch außenpolitische Maßnahmen, respektive durch den Krieg vordergründig gelöst.⁸² Damit einhergehend fand auch der in der Meiji-Zeit seinen Ausgang nehmende *kōtō yūmin*-Diskurs ein Ende.

5. Schlusswort

Abschließend kann hier festgehalten werden, dass der Begriff des *yūmin* respektive des *kōtō yūmin* zwei parallele Entwicklungslinien aufweist, die beide einen semantischen Verschiebungsprozess erkennen lassen: Einerseits bezeichnet er im soziologischen Sinne eine von der jeweiligen Regierung als Problem angesehene Person ohne Erwerbstätigkeit, andererseits einen sowohl negativ als auch positiv konnotierten ‚Müßiggänger‘ in der eigentlichen Wortbedeutung. In den chinesischen konfuzianischen Schriften bezeichnet *yūmin* zunächst nicht registrierte Menschen, die es sesshaft zu machen gilt, um sie für die Staatsinteressen einsetzen zu können. In diesem Sinne verbindet sich der Begriff in späteren Quellen zunächst mit dem eines nutzlosen Menschen und dann mit Schmarotzertum. In dieser Bedeutung tritt der Begriff auch in japanischen Quellen in Erscheinung, wobei der *yūmin* dort zunächst Menschen bezeichnet, die nicht den vier feudalen Ständen der Samurai, Bauern, Handwerker und Händler zugehörig sind, um bald aber auch all diejenigen Personen miteinzuschließen, die sich nicht um die Interessen des Staats kümmern und deshalb diesem nicht von Nutzen sind. Auch hier verbindet sich der Ausdruck mit Schmarotzertum. Diese semantische Auf-

taikei, hg.v. Inagaki Tatsurō u. Kōno Toshirō, Bd. 4, Tōkyō: Kadokawa Shoten 1971 [1917], 432–434.

⁸² Machida, *Kindai Nihon to ‚kōtō yūmin‘*, 318.

ladung wird von Andō Shōeki auf die Spitze getrieben, der nun auch alle Gelehrte und Machthaber den schmarotzerhaften *yūmin* zuzählt, die ihren Müßiggang auf Kosten der arbeitenden Bauern betreiben und auf diese Weise eine harmonische und egalitäre Gesellschaft verhindern. In einer ähnlichen Bedeutung tritt der *yūmin* abermals im marxistischen Diskurs des 20. Jahrhunderts in Erscheinung, wo er eine privilegierte bourgeoise Intellektuellenschicht bezeichnet, die sich ihren Müßiggang mittels des von der Arbeiterklasse erarbeiteten Mehrwerts ermöglicht. Gleichzeitig kommt im 20. Jahrhundert der Ausdruck *kōtō yūmin* auf, um einerseits arbeitslose Hochschulabsolventen zu bezeichnen, andererseits linke Bildungsbürger, die von der Regierung als ‚gefährliche Elemente‘ unterdrückt werden.

In der Erzählliteratur manifestiert sich hingegen ein Gegendiskurs. In der Literatur der Edo-Zeit wird der *yūmin* ironisch zu einem Lebemann ästhetisiert, der einem ausschweifenden Leben frönt und dadurch zum Outlaw wird. In der Meiji-Zeit bezeichnet er Personen, die Freiheit, individuelle Autonomie und persönliche Entfaltung an die höchste Stelle setzten und eine soziale Marginalisierung in Kauf nehmen. In der Literatur der Modernisten der 1920er und 1930er Jahren verdichtet sich der Topos des Müßiggängers zu teilweise selbstzerstörerischer Dekadenz und Dandytum, wobei hier der Begriff *yūmin* durch andere, dem Begriffsfeld des Müßiggängers zuzuordnende Wörter wie ‚Ausschweifung‘, ‚Maßlosigkeit‘ oder ‚Trägheit‘ ersetzt wird.

Die Literatur, so kann hier festgehalten werden, machte sich das Phänomen des *kōtō yūmin* zunutze, um anhand der Figur einer nicht erwerbstätigen Person Kritik am System zu üben. In der Vormoderne richtete sich die Kritik gegen die feudale Tokugawa-Regierung, in der Moderne entweder gegen das kapitalistische, die Staatsinteressen über diejenigen des Individuums stellende Meiji-System oder gegen ein Japan, das sich überstürzt und unreflektiert die Errungenschaften des Westens einverleibt. Sōsekis *kōtō yūmin*, Kafūs Flaneur und Dazais ‚träger‘ Dandy repräsentieren drei unterschiedliche Typen des intellektuellen Müßiggängers in der japanischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts in ihrer Auseinandersetzung mit der Moderne: (1) den, der sich gegen die Moderne auflehnt, indem er sich in eine Nostalgie nach der Vergangenheit zurückzieht, (2) den, der sich der Instrumentalisierung seiner Arbeitskraft entzieht und die der Aneignung von Kunst und Wissen gewidmete Muße als Gegenwelt zur profitorientierten und auf Nutzenmaximierung ausgerichteten kapitalistischen Gesellschaft ästhetisiert, und (3) den, dessen Auflehnung gegen das System sich schließlich in einer dekadenten und selbstzerstörerischen Maßlosigkeit verliert.

Der in der Meiji-Zeit seinen Anfang nehmende Modernisierungsprozess – mit dem Ziel, den Westen militärisch, wirtschaftlich und politisch einzuholen –, ließ in Japan nur ‚nützliche‘ Menschen zu. Der japanische Intellektuelle der Meiji-Zeit ist deshalb charakterisiert durch eine Marginalisierung von politischen Institutionen sowie durch die Herausbildung eines Widerspruchs zwischen seinen

Idealen und der vorgefundenen Realität. Diese Umstände drängten ihn in der Folge in eine Oppositionshaltung, die entweder in einer Flucht aus der Gesellschaft oder in Aktion in der Illegalität zum Ausdruck kommt. Die hier skizzierten Probleme treten besonders deutlich bei den japanischen Schriftstellern auf. Das Problem des Intellektuellen verbindet sich in der Figur des Müßiggängers somit in einer direkten Linie zu einer Moderne- und Kapitalismuskritik, die sich als eine Zerrissenheit zwischen Idealen und Realität darstellt. Bei Sōseki, Kafū und Dazai ist ein *kōtō yūmin* folglich nicht lediglich ein Hochschulabsolvent ohne Anstellung, sondern Ausdruck des Zeitleidens der japanischen Intelligenz Anfang des 20. Jahrhunderts.

Ähnliche Phänomene treffen wir in Japan auch in der Gegenwart wieder, wo nach dem Zusammenbruch der wirtschaftlichen Blase Anfang der 1990er-Jahre die sozialen Gruppen der Freeter (Teilzeitarbeiter) und Pūtarō (Arbeitslosen) aufkamen. In einem Artikel aus dem Jahre 1999 in der Zeitschrift *Aera* wird die japanische Jugend der Gegenwart deshalb in Anlehnung an Natsume Sōseki zu *kōtō yūmin* der Heisei-Zeit deklariert, zu Menschen ohne Berufsperspektiven und Lebensentwürfe, die ziellos in den Tag hineinleben.⁸³ Mittlerweile spricht man bereits von einem „*kōtō yūmin* Problem der Heisei-Zeit“ (*Heisei no kōtō yūmin mondai*).⁸⁴

Bemerkenswerterweise zeigt sich in der Gegenwart auch eine Aufwertung des *kōtō yūmin*-Begriffs. Misaki Ryūichirō postuliert in seinem Ratgeberwerk *Hosshigaranai ikikata. Kōtō yūmin no susume* (*Eine Lebensform ohne Wünsche. Empfehlung des kōtō yūmin*) ebenfalls in Anlehnung an Sōseki und weitere Vorbilder wie die Dichter Matsuo Bashō (1644–1694) und Tachibana no Akemi (1812–1868) ein Leben als *kōtō yūmin*, respektive eine Lebensweise, in der nicht Geld, sondern Zeit, nicht Form, sondern Inhalt sowie Autonomie und Freiheit gewichtet werden⁸⁵:

Ich schlage vor, dass wir einen ‚zeitgenössischen *kōtō yūmin*‘ anstreben, der Bildung verfeinert, von weltlichen Wünschen (Karriere, Ruhm, Vermögen) befreit ist und ein originäres Leben genießt. Kurz gesagt handelt es sich um ein Leben, in welchem Gefühl vor Geld und materiellem Besitz steht. Bedingung hierfür ist ‚nicht zu wünschen‘ (*hosshigaranai*).⁸⁶

Auf diese Weise findet der *kōtō yūmin* in der Gegenwart abermals eine Ästhetisierung, die nun gegen die moderne Beschleunigungsgesellschaft, soziale Verpflichtungen, Karrierismus, Profitstreben und Massenkonsum gerichtet ist.

⁸³ Sakamoto, „Heisei no kōtō yūmin“, 6–9.

⁸⁴ Takeuchi, „Heisei no kōtō yūmin’ mondai o megutte“, 31–33.

⁸⁵ Misaki, *Hosshigaranai ikikata*, 8 f.

⁸⁶ Misaki, *Hosshigaranai ikikata*, 6.

Die Geisteswissenschaften und ihre Muße

Das akademische Feld zwischen Kreativitätsimperativ und Zweckrationalität¹

Alexander Lenger

1. Einleitung

Auch heute noch dominiert in weiten Teilen des akademischen Betriebes die Vorstellung, dass wissenschaftliche Erkenntnis das vermeintliche Ergebnis „harter Arbeit“² in „Einsamkeit und Freiheit“³ sei. Damit einher geht bei vielen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die Vorstellung, dass man nur die richtigen Ausgangsbedingungen schaffen müsse, damit ein solcher ‚intellektueller Geist‘ wirksam würde. Einer solchen scholastischen Sichtweise stehen aber an modernen Massenuniversitäten Strukturen entgegen, die wissenschaftliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie Professorinnen und Professoren mit einer Vielzahl von Aufgaben betrauen und die Produktion von Wissen unmittelbar (insbesondere durch Verwaltungsaufgaben und Lehrverpflichtungen) und mittelbar (durch Publikationszwänge, Öffentlichkeitsarbeit, Zwänge zur Drittmittelakquise) erschweren.

Entsprechend dieser Vorbemerkungen könnte man geneigt sein, die ‚kleinen Fluchten‘ des Alltags (Spaziergänge, Ruhephasen), das klassische Forschungssemester oder exklusive *Institutes for Advanced Studies* als institutionalisierte Mußeräume im Wissenschaftsbetrieb aufzufassen. Im vorliegenden Beitrag soll

¹ Für wertvolle und konstruktive Hinweise danke ich Gregor Dobler, Roman Kiefer, Mila Obert, Christoph Panzer, Peter Philipp Riedl und Hannes Weinbrenner.

² Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“ [1919], in: Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., photomechan. Nachdr. der 6. Aufl. Tübingen: Mohr 1988, 582–613.

³ Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, 2., um einen „Nachtrag 1970“ erw. Aufl., Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag 1971 [1963]. Dass bei Berufungen nicht nur meritokratische Prinzipien eine Rolle spielen, sondern dass zudem Faktoren wie soziale Netzwerke, vorangegangene Kooperationsbeziehungen, Alter usw. relevant sind, ist inzwischen empirisch vielfach belegt; s. zusammenfassend Christiane Gross / Monika Jungbauer-Gans, „Erfolg durch Leistung? Ein Forschungsüberblick zum Thema Wissenschaftskarrieren“, in: *Soziale Welt* 58,4 (2007), 453–471; Christina Möller, *Herkunft zählt (fast) immer. Analysen über soziale Ungleichheiten unter Universitätsprofessorinnen und -professoren*, Weinheim: Beltz Juventa 2015.

daher gefragt werden, ob eine solche scholastische Vorstellung von Wissenschaft und Muße eine gültige Lebenswelt von Professorinnen und Professoren charakterisiert bzw. ob sie eine im Feld universell akzeptierte Auffassung widerspiegelt. Die empirischen Befunde zeigen, dass dem keinesfalls so ist. Sie machen darauf aufmerksam, dass Muße – zumindest in der subjektiven Wahrnehmung – an deutschen Universitäten strukturell abwesend ist. Ein solcher Befund mag Mitglieder des akademischen Betriebes wohl kaum überraschen. Der individuelle Umgang der Akteure mit dieser feldimmanenten Abwesenheit von Muße ist indes geeignet, weiterführende Hinweise auf die zeitgenössischen Strukturen des wissenschaftlichen Feldes sowie seiner gegenwärtigen Entwicklung abzuleiten.⁴ Entsprechend diesem Anliegen wurde im soziologischen Teilprojekt des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* eine empirische Analyse der gegenwärtigen Mußestrukturen im wissenschaftlichen Feld in Deutschland durchgeführt. Hierzu wurden die Arbeitsstrukturen und Lebensstile von Professorinnen und Professoren verschiedener Fachdisziplinen mittels der Analyse problemzentrierter Interviews rekonstruiert. Da ein direkter empirischer Zugriff auf das Mußeverständnis von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern nur schwerlich möglich war, musste für die empirische Analyse ein forschungsoffener Ansatz gewählt werden, der es ermöglicht, die subjektiven Mußestrukturen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern und die empirischen Phänomene ihrer Mußeräume zu analysieren.

Es wäre allerdings naiv zu glauben, dass eine empirische Rekonstruktion komplett ohne theoretische Vorannahmen abliefe. Entsprechend wichtig war es, vorab einen – möglichst breiten – Arbeitsbegriff der Muße zugrunde zu legen. Ein solches Vorgehen war notwendig, weil es sich bei dem Terminus ‚Muße‘ um ein *Polynom* (Vielwort) handelt, welches bei den Interviewpersonen mit sehr unterschiedlichen Konnotationen versehen ist. Im Kern umfasst der Begriff dem allgemeinen Verständnis nach drei Themenfelder: Freizeit, Kontemplation und Müßiggang. Dabei ist hervorzuheben, dass der Muße-begriff auf den *selbstbestimmten* Umgang mit der *eigenen, frei verfügbaren* Zeit rekurriert.⁵ Der Terminus ‚Muße‘ umschreibt in Abgrenzung und Erweiterung zum Begriff der Zeitsouveränität somit „das jeweils sehr individuelle Sich-Zurücklehnen-

⁴ Alexander Lenger, „Arbeitskraftunternehmertum und projektbasierter Kapitalismus im wissenschaftlichen Feld“, in: Stephan Lessenich (Hg.), *Routinen der Krise – Krise der Routinen*. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014, 2015. Online verfügbar unter: <http://publikationen.sozio-logie.de/index.php/kongressband/article/view/36>, zuletzt geprüft am 5. Januar 2016 und Alexander Lenger / Mila Obert / Christoph Panzer / Hannes Weinbrenner, „Dann hat sich die Universität doch entschlossen mir eine Dauerstelle zu geben. Eine Agency-Analyse zum Erleben von Strukturiertheit wissenschaftlicher Karrieren im akademischen Feld“, in: *BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 2017 [im Erscheinen].

⁵ Vgl. Achim Bühl (Hg.), *Auf der Suche nach der Muße. Empirische Untersuchungen zum Freizeitverhalten*, Münster: LIT Verlag 2004, 11.

Können, das Zeit-vergehen-lassen-Können ohne Leistungsdruck, Tätigkeitsnachweis, ohne fremdbestimmtes schlechtes Gewissen, sondern das Gefühl vom eigenen Nutzen, Sich-wohl-Fühlen, von Sich-fallen-Lassen.“⁶ Zentrales Merkmal aus soziologischer Perspektive ist dabei eine prinzipielle *Entlastung von Praxisdruck*.⁷ So hat insbesondere Pierre Bourdieu gezeigt, dass eine scholastische Disposition stets eine sie ermöglichende scholastische Situation erfordert, und diese Existenzbedingung treffend mit dem Begriff der *scholé* (Muße) gekennzeichnet.⁸ Dahinter steht die Vorstellung einer „von den praktischen Zwängen der Welt befreiten Zeit, wie sie beispielsweise in der Schule und der Universität eine institutionalisierte Form gefunden hat“.⁹ Solche von den Zwängen der praktischen Welt gelösten Leistungen, die zu neuen und eigenwilligen Formen von Wissen führen, hat Bourdieu aus soziologischer Perspektive exemplarisch am Falle der Kunst und der Wissenschaft behandelt.¹⁰

Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, einen Einblick in die empirischen Befunde zur Muße im wissenschaftlichen Betrieb zu geben und diese im Anschluss kritisch zu diskutieren. Hierzu werden zunächst als argumentative Grundlage die Strukturmerkmale der modernen Wissenschaft (Abschnitt 2) sowie die spezifischen Regeln des wissenschaftlichen Feldes (Abschnitt 3) skizziert. Daran anschließend wird die gewählte Untersuchungsmethodik dargestellt (Abschnitt 4), bevor die empirischen Befunde zur Muße im akademischen Feld aufbereitet werden (Abschnitt 5). Der Beitrag schließt mit einem kurzen Fazit (Abschnitt 6).

⁶ Björn Engholm / Michael Hafemann / Linda Reisch / Detlef Schlüpen (Hg.), *Die Zukunft der Freizeit*, Weinheim: Beltz 1987, 6; vgl. umfassender zum Begriff und den dahinterstehenden Konzepten der Muße auch Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, Berlin: De Gruyter 2014 sowie Jochen Gimmel / Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

⁷ Ulrich Oevermann, *Krise und Muße. Struktureigenschaften ästhetischer Erfahrung aus soziologischer Sicht*. Vortrag am 19.6.1996 in der Städel-Schule. Online verfügbar unter publikationen.ub.uni-frankfurt.de / files / 4953/Krise-und-Musse-1996.pdf, 19, 43; zuletzt geprüft am 29. September 2015.

⁸ Pierre Bourdieu, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001 [1997], 23; ders., *Die Regeln der Kunst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999 [1992], 479; vgl. auch Mirco Limpinsel / David Kaldawey, „Die Scholastik der Liebe. Über Eichendorffs Novelle ‚Aus dem Leben eines Taugenichts‘“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 82,4 (2008), 574–597 sowie Alexander Lenger / Philipp Rhein, *Bourdieu's Wissenschaftssoziologie*, Konstanz [2017].

⁹ Limpinsel / Kaldawey, „Die Scholastik der Liebe“, 575.

¹⁰ Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988 [1984]; ders., *Die Regeln der Kunst*.

2. Beschleunigung und Flexibilisierung als Strukturmerkmale moderner Wissenschaft

Für die empirische Analyse von Mußstrukturen im wissenschaftlichen Betrieb ist entscheidend, dass der Übergang in die Wissensgesellschaft von einem substantiellen Strukturwandel der modernen Lebens- und Arbeitsverhältnisse begleitet wird.¹¹ Für die individuellen Arbeitsverhältnisse im Wissenschaftsbetrieb sind insbesondere die Beschleunigung der Temporalstrukturen der Moderne¹² sowie die Flexibilisierung und Projektisierung¹³ von entscheidender Bedeutung. Folge der Beschleunigung, so die zentralen Befunde der empirischen Zeitbudgetforschung¹⁴, ist eine Erhöhung des Lebenstempos und ein zunehmender Mangel an frei verfügbarer Zeit. Eine solche Beschleunigung der Arbeits- und Lebensverhältnisse ist auch für die Wissenschaft festzustellen.

Ursache hierfür sind die Trends zu flexibler (Wissens-)Produktion sowie zu räumlicher und zeitlicher Deregulierung der Arbeit, die in eine Auflösung der ‚Normalarbeitsverhältnisse‘ münden.¹⁵ So mehren sich in der Wissenschaft flexibilisierte Arbeitsarrangements, die unter anderem in Zeit- bzw. Projektverträgen sowie damit einhergehenden Stellenwechseln münden, die unweigerlich ein strukturelles Risiko bezüglich der individuellen Lebensplanung erzeugen.¹⁶ Zeitgleich erzeugt die zunehmende Digitalisierung der wissenschaftlichen Arbeitsweise eine permanente (sowohl zeitliche als auch räumliche) Erreichbarkeit. Beide Effekte in Kombination können zu einer beispiellosen Entgrenzung zwischen privatem und beruflichem Leben von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern führen.¹⁷

Für die hier vorliegenden Überlegungen ist entscheidend, dass die Struktur des wissenschaftlichen Systems durch solche flexiblen Arbeitsverhältnisse ge-

¹¹ Siehe auch Hans Bertram, „Lebenszeit und Alltagszeit. Auf der Suche nach der verloren gegangenen Balance von Muße, Arbeit und Fürsorge im Lebenslauf“, in diesem Band.

¹² Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.

¹³ Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, 4. Aufl., München: Siedler 2000 [1998]; Marc Torka, *Die Projektförmigkeit der Forschung*, Baden-Baden: Nomos 2009.

¹⁴ Vgl. exemplarisch: Statistisches Bundesamt (Hg.), *Wo bleibt die Zeit? Die Zeitverwendung der Bevölkerung in Deutschland 2001/02*, Wiesbaden 2003. Online verfügbar unter https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/EinkommenKonsumLebensbedingungen/Zeitbudgeterhebung/WobleibtDieZeit5639101029004.pdf?__blob=publicationFile, zuletzt geprüft am 15.12.2016.

¹⁵ Vgl. Michael J. Piore / Charles F. Sabel, *Das Ende der Massenproduktion. Studie über die Requalifizierung der Arbeit und die Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft*, Berlin: Wagenbach 1985; Gert Günter Voß, „Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft. Eine subjektorientierte Interpretation des Wandels der Arbeit“, in: *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 31,3 (1998), 473–487.

¹⁶ Sennett, *Der flexible Mensch*, 104–129.

¹⁷ Sennett, *Der flexible Mensch*, 27, 31, 65.

kennzeichnet ist. So sind Teamarbeit, Zeitverträge, Arbeitsplatzwechsel und eine genuine Arbeitsplatzunsicherheit auf dem Weg zur Professur konstitutiv und müssen entsprechend analytisch berücksichtigt werden. Die zentralen Merkmale von so genannten ‚Arbeitskraftunternehmerinnen und -unternehmern‘ zeigen sich meines Erachtens geradezu prototypisch bei universitären Arbeitsbedingungen.¹⁸ Charakteristisch für diesen Typus sind eine erweiterte Selbstkontrolle, der Zwang zur verstärkten Ökonomisierung sowie eine Verbetrieblichung der alltäglichen Lebensführung.¹⁹ Der gesteigerten individuellen Autonomie stehen die Erhöhung der Leistungsanforderungen und die Verschärfung der Arbeitsbedingungen durch Zeitdruck, Zwang zu Publikationen und zur Drittmittelakquise, Mangel an Personal, eine permanente Knappheit von Ressourcen usw. gegenüber.²⁰

3. Die Spezifika des akademischen Feldes

Eine Analyse des Wissenschaftsfeldes muss – wie oben angedeutet – die Frage nach wissenschaftlichen Normen²¹ in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses rücken. Hierbei stellt der meritokratische Glaube, die Vorstellung von universaler Wahrheitssuche und individueller Zuschreibung wissenschaftlicher Leistung, den zentralen Bestandteil der *illusio* (der geteilten Spielregeln) des wissenschaftlichen Feldes dar.²² Für die Funktionsfähigkeit des akademischen Feldes ist der Glaube relevant, „dass soziale Einflüsse keine Bedeutung haben, wenn es um

¹⁸ Lenger, „Arbeitskraftunternehmertum und projektbasierter Kapitalismus im wissenschaftlichen Feld“.

¹⁹ Gert Günter Voß / Hans J. Pongratz, „Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50,1 (1998), 131–158, 132.

²⁰ Vgl. hierzu ausführlicher: Lenger, „Arbeitskraftunternehmertum und projektbasierter Kapitalismus im wissenschaftlichen Feld“. Inzwischen sprechen erste Analysten bereits von einer ‚akademischen Mangelwirtschaft‘ als strukturierendes Element der Hochschulen, stehen doch immer mehr Studierenden relational immer weniger Professorinnen und Professoren gegenüber (vgl. für empirische Befunde Wissenschaftsrat „Empfehlungen zu Karrierezielen und -wegen an Universitäten“, in: ders., 4009–14, Dresden 2014. Online verfügbar unter: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/4009-14.pdf>, zuletzt geprüft am 19.12.2016; Statistisches Bundesamt, *Bildung und Kultur. Studierende an Hochschulen Wintersemester 2016/2017. Fachserie 11 / Reihe 4.1*, Schnellmeldungsergebnisse der Hochschulstatistik. Vorläufige Ergebnisse – Wintersemester 2016/2017, Wiesbaden 2016. Online verfügbar unter: https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/BildungForschungKultur/Hochschulen/SchnellmeldungWSvorlauf5213103178004.pdf?__blob=publicationFile, zuletzt geprüft am 19.12.2016).

²¹ Vgl. Robert K. Merton, „Die normative Struktur der Wissenschaft“, in: ders., *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985 [1973], 86–99.

²² Pierre Bourdieu / Jean-Claude Passeron, *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*, Stuttgart: Klett 1971 [1964]; Bourdieu, *Homo academicus*.

die Beurteilung, Einschätzung und Anerkennung der wissenschaftlichen Arbeit und der wissenschaftlichen Persönlichkeit geht“.²³ Es zählen nur die im Kosmos der Wissenschaft mit harter Arbeit in Freiheit, Einsamkeit und Muße generierten Leistungen. So belegen besonders eindrucksvoll die Befragungen von Professorinnen und Professoren von Karin Zimmermann²⁴ und Steffanie Engler²⁵, die Untersuchung von Habilitierenden von Sandra Beaufays²⁶ sowie die Analyse der Empfehlungen verschiedener Karriereratgeber²⁷, dass auch weiterhin im wissenschaftlichen Feld die Vorstellung dominiert, es gebe dort keine sozialen Einflüsse. Wissenschaftliche Erkenntnis ist demnach keine Frage askriptiver Faktoren wie Geschlecht, soziale oder ethnische Herkunft. Hinter einem solchen Bild steht – wie schon angesprochen – die Vorstellung, dass man nur die richtigen Ausgangsbedingungen schaffen müsse, damit dieser intellektuelle Geist wirksam werde.

An dieser Stelle kann allerdings nicht untersucht werden, ob dieses Bild unter optimalen Arbeitsbedingungen erreicht werden würde, verhindern doch an modernen Massenuniversitäten insbesondere Verwaltungsaufgaben, Lehrverpflichtungen, Publikationszwänge, Öffentlichkeitsarbeit, Zwänge zur Drittmittelakquise das Ideal einer mußevollen Tätigkeit in Einsamkeit und Freiheit.²⁸ Gleichwohl ruft aber eine solche Anrufung der forschenden Professorin und des forschenden Professors eine Vorstellung von tätiger Muße auf, die weiterhin prägend und handlungsleitend für Akteure im wissenschaftlichen Feld ist. Entsprechend widmet sich das hier vorgestellte Forschungsprojekt diesen Zwängen und ihrem Einfluss auf die Wissensproduktion. Vor dem Hintergrund der übergeordneten Frage, inwiefern die Ökonomisierung der Gesellschaft und die Durchsetzung eines projektbasierten Kapitalismus zu einem Wandel der wissenschaftlichen *illusio* und einer Habitustransformation im Feld der Wissenschaft geführt hat²⁹, wurden die Mußekonzepte und -erfahrungen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern an deutschen Hochschulen in qualitativen Interviews erhoben.

²³ Steffanie Engler, „In Einsamkeit und Freiheit?“. *Zur Konstruktion der wissenschaftlichen Persönlichkeit auf dem Weg zur Professur*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2001, 453

²⁴ Karin Zimmermann, *Spiele mit der Macht in der Wissenschaft. Paßfähigkeit und Geschlecht als Kriterien für Berufungen*, Berlin: Edition Sigma 2000.

²⁵ Engler, „In Einsamkeit und Freiheit?“

²⁶ Sandra Beaufays, *Wie werden Wissenschaftler gemacht? Beobachtungen zur wechselseitigen Konstitution von Geschlecht und Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2003.

²⁷ Christine Färber / Ute Riedler, *Black Box Berufung. Strategien auf dem Weg zur Professur*, Frankfurt a. M.: Campus 2011; Mirjam Müller, *Promotion – Postdoc – Professur. Karriereplanung in der Wissenschaft*, Frankfurt a. M.: Campus 2014.

²⁸ Analog weist auch Jochen Gimmel treffend auf die strukturell bedingte Abwesenheit von Muße in kapitalistischen Gesellschaften hin. Siehe Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“, in diesem Band.

²⁹ Lenger, „Arbeitskraftunternehmertum und projektbasierter Kapitalismus im wissenschaftlichen Feld“.

4. Methodik

Empirische Grundlage der vorliegenden Analyse sind 15 leitfadengestützte, problemzentrierte Interviews mit Professorinnen und Professoren der Geistes- und Sozialwissenschaften an deutschen Hochschulen im Alter von 35 bis 70 Jahren. Es wurden zwei Frauen und dreizehn Männer befragt. In die Vorauswahl waren sämtliche Fächer der Geistes- und Sozialwissenschaften aufgenommen worden, die an wissenschaftlichen Hochschulen vertreten sind. Für einen Ausschluss einzelner Fächer *a priori* waren keine sichtbaren Kriterien zu gewinnen, entsprechende Vorannahmen über bestimmte Fachspezifika konnten in vorherigen Untersuchungen nicht bestätigt werden.³⁰

Qualitativ-rekonstruktive Studien haben keine statistische Repräsentativität zum Ziel, sondern die phänomenologische – d. h. umfassende und vielschichtige – Repräsentation komplexer sozialer Wirklichkeiten, die hermeneutisch rekonstruiert und als Muster umfassend dargestellt werden.³¹ Muster stellen dabei sinnstrukturelle Konsistenzen – im Sinne von qualitativen Regelmäßigkeiten, nicht im Sinne von Häufigkeitsverteilungen wie in der quantitativen Forschung – in Hinsicht auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den untersuchten sozialen Phänomenen dar. Die Samplebildung folgte den Grundprinzipien rekonstruktiver Forschung, der *maximalen strukturellen Variation*.³² Ein grundlegendes Merkmal qualitativer Samples ist die Kontrastierung relevanter Fälle aus dem empirischen Feld (bewusstes kontrastierendes bzw. komparatives Sampling). Ziel ist es, ein „breites Spektrum“³³ an Relevanzsystemen aufzunehmen und auf diese Weise die Heterogenität des Feldes abzubilden.³⁴

Für die vorliegende Untersuchung war ein solch qualitatives Vorgehen notwendig, da die individuellen Zeitverwendungsmuster und Wissensprozesse, d. h. die Realitätskonstruktionen der Professorinnen und Professoren, nicht unmittelbar zugänglich und artikulierbar sind.³⁵ Vielmehr ist es das Bestreben, die

³⁰ Vgl. Michael Bochow / Hans Joas, *Wissenschaft und Karriere. Der berufliche Verbleib des akademischen Mittelbaus*, Frankfurt a. M. / New York: Campus 1987; Alexander Lenger, *Die Promotion. Ein Reproduktionsmechanismus sozialer Ungleichheit*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2008.

³¹ Siehe ausführlicher Jan Kruse, *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*, Weinheim: Beltz Juventa 2014, 43–54.

³² Gerhard Kleining, „Umriss zu einer Methodologie qualitativer Sozialforschung“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34,2 (1982), 224–253; Udo Kelle / Susanne Kluge, *Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*, Opladen: Leske + Budrich 1999, 44–46.

³³ Hans Merrens, „Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion“, in: Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2003, 286–299.

³⁴ Vgl. Kelle / Kluge, *Vom Einzelfall zum Typus*, 38–53.

³⁵ Prinzipiell lassen sich Beschleunigungsprozesse und Zeitverwendungsmuster in eine objektive und eine subjektive Komponente unterscheiden (vgl. hierzu Rosa, *Beschleunigung*, 195–236): „Objektiv lässt sich dabei, zumindest prinzipiell, die Verdichtung von Handlungs- und /

illusio des wissenschaftlichen Feldes durch Einsicht in die Realitätskonstruktion der interviewten Professorinnen und Professoren zu rekonstruieren und so ihre verborgenen Mechanismen aufzudecken.³⁶ Im Gegensatz zu den Arbeiten von Engler oder Beaufays geht es mir aber nicht darum, „durch die Realitätskonstruktion der ProfessorInnen zu erfahren, wie die soziale Welt der Wissenschaft funktioniert“.³⁷ Mein genuines Forschungsinteresse richtet sich vielmehr auf die arbeitssoziologischen Formen der Wissensproduktion unter expliziter Berücksichtigung der Regeln des wissenschaftlichen Feldes. Intention der Untersuchung ist, die Bedeutung von Muße, hier aufgefasst als zeitliche und räumliche Freiheiten für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, für Forschungsprozesse und die Wissensproduktion kritisch zu hinterfragen. Dabei wird sich zeigen, dass die Konstruktion von Muße unmittelbar zur Konstruktion des wissenschaftlichen Feldes beiträgt. Indem von der substantialistischen, wissenschaftlichen Persönlichkeit als ontogenetischem Produkt abstrahiert und die soziale Konstitution von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern betont wird, gelingt es, die tatsächliche Relevanz von Freiräumen für Forschungsprozesse zu durchdringen und analytisch handhabbar zu machen.

Ein solches Vorgehen schließt unmittelbar an die Arbeiten der Gruppe um Beate Kraus an, die ihren Fokus explizit auf eine Rekonstruktion des sozialen Kontextes richtet, in dem wissenschaftliches Arbeiten stattfindet.³⁸ Ein solches analytisches Konzept muss zwei Bedingungen erfüllen: Zum einen muss es eine nicht-reduktionistische Perspektive auf das akademische Feld ermöglichen, indem wissenschaftliche Arbeit nicht auf ökonomische oder soziale Faktoren reduziert wird, sondern ihren Blick offen hält für die dem Feld zugrundeliegende Systemlogik der Suche nach Wahrheit. Zweitens muss der soziale Kontext so weit gefasst werden, dass er die für Professorinnen und Professoren relevanten sozialen Bezüge zu rekonstruieren erlaubt. Während sich empirische Erhebungen zur Arbeitssituation in der Industrie- und Organisationssoziologie in der Regel auf den unmittelbaren sozialen Kontext des Arbeitsplatzes, der Arbeitseinheit oder des Betriebs konzentrieren, ist es für die Analyse des wissenschaftlichen Feldes unabdingbar, den Bezug zur *scientific community* als zentraler Referenzgröße des

oder Erlebnisepisoden mittels Zeitbudgetstudien messen, während *subjektiv* die Erfahrung von Stress, Zeitdruck und »rasender« Zeit empirisch erhebbare Indikatoren für die Wahrnehmung knapper Zeitressourcen und eines akzelerierten Verstreichens der Zeit sind.“ (Rosa, *Beschleunigung*, 198; Hervorhebungen im Original).

³⁶ vgl. auch Engler, „*In Einsamkeit und Freiheit?*“, 18.

³⁷ Engler, „*In Einsamkeit und Freiheit?*“, 19.

³⁸ Beate Kraus (Hg.), *Wissenschaftskultur und Geschlechterordnung. Über die verborgenen Mechanismen männlicher Dominanz in der akademischen Welt*, Frankfurt a. M.: Campus 2000; dies., „Wissenschaft als Lebensform: Die alltagspraktische Seite akademischer Karrieren“, in: Yvonne Haffner / Beate Kraus (Hg.), *Arbeit als Lebensform? Beruflicher Erfolg, private Lebensführung und Chancengleichheit in akademischen Berufsfelder*, Frankfurt a. M.: Campus 2008, 177–211.

wissenschaftlichen Systems herzustellen. Denn wissenschaftliche Leistungen und Karrieren werden nicht durch innerbetriebliche, d. h. inneruniversitäre Beurteilungen und Netzwerke geprägt, sondern erfahren ihre universelle Anerkennung primär durch die jeweilige Fachöffentlichkeit.³⁹

Vor diesem Hintergrund ist vorab festzuhalten, dass sich die empirische Analyse von Muße, wie bereits einleitend angemerkt, extrem schwierig und voraussetzungsvoll gestaltet. Erstens verfügen Professorinnen und Professoren im Hochschulbetrieb über sehr wenig freie Zeit, so dass die Akquise von potenziellen Interviewpartnerinnen und -partnern eine zentrale Schwierigkeit darstellte – was an und für sich schon ein Befund ist. So kann die Antwort einer Professorin exemplarisch herangezogen werden:

Meine Antwort passt wahrscheinlich ganz gut in Ihren Datensatz – und Sie können sie auch gern, solange ausreichend anonymisiert, darin verwenden – aber es ist wahrscheinlich keine, die Sie gern hätten: Aufgrund von zu großer Überlast muss ich leider alles, was nicht zum Kernbereich von universitärer Lehre, Verwaltung und Forschung gehört, ablehnen.

Insgesamt sind diese Probleme aus der Elitenforschung aber hinlänglich bekannt.⁴⁰ Zwar ist die Wissenschaftselite im Vergleich zu anderen Funktionseliten verhältnismäßig leicht zugänglich⁴¹, entsprechende Rekrutierungsschwierigkeiten lassen sich jedoch auch hier nicht vermeiden.

Neben der bereits behandelten Problematik der definitorischen Unbestimmtheit des Mußebegriffs ist eine weitere Herausforderung bei der Befragung der Wissenschaftselite, dass es sich um ein selbstreflexives Projekt handelt, welches sich gewissermaßen selbst erforscht. Professorinnen und Professoren sowie wissenschaftliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unterliegen spezifischen arbeits- bzw. organisationssoziologischen Strukturen und sind eingebettet in die soziale Welt der Wissenschaft. Diese zeichnet sich insbesondere durch das oben beschriebene spezifische wissenschaftliche Ethos, einen systemeigenen Kommunikationscode sowie eine spezielle soziale Struktur aus. Es ist das zentrale Merkmal der vorliegenden Untersuchung, dass die Produzentinnen und Produzenten von Wissenschaft selbst ins Blickfeld der Untersuchung rücken und zum Erkenntnisobjekt werden. Ein solches Unterfangen der Selbstanalyse ist stets heikel:

³⁹ Kraus, „Wissenschaft als Lebensform: Die alltagspraktische Seite akademischer Karrieren“, 182.

⁴⁰ George Moyser, „Elite Interviewing“, in: Victor Jupp (Hg.), *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London, Thousand Oaks: Sage Publications 2006, 85–88; Bert A. Rockman, „Interviews, Elite“, in: Bertrand Badie / Dirk Berg-Schlosser / Leonardo Morlino (Hg.), *International Encyclopedia of Political Science*, Thousand Oaks: Sage Publications 2011, 1340–1343.

⁴¹ Vgl. Michael Hartmann, *Soziale Ungleichheit. Kein Thema für die Eliten?*, Frankfurt a. M.: Campus 2013, 30 f.

Der Zauberlehrling, der das Risiko auf sich nimmt und sich für die Zauberei des eigenen Stammes und dessen Fetische interessiert, statt in fernen Tropen den beruhigenden Reizen einer exotischen Magie nachzugehen, muss darauf gefasst sein, dass die Gewalt, die er entfesselte, sich gegen ihn selbst kehrt.⁴²

Die kritische Reflexion ist jedoch gerade in der Soziologie unabdingbar, bildet doch die Beschaffung und Analyse von aussagekräftigen Daten zur Wissensgenese und zur Konstruktion wissenschaftlichen Wissens eine zentrale Aufgabe der (Wissenschafts-)Soziologie.

5. Muße im geisteswissenschaftlichen Feld

Im Folgenden sollen erste empirische Befunde skizziert werden. Um eine explorative Annäherung an den Gegenstandsbereich zu erreichen, wurden Professorinnen und Professoren gefragt, was für sie Muße sei und wann sie das letzte Mal Muße erlebt haben. Bemerkenswert – jedoch angesichts der Unbestimmtheit des Mußebegriffes im Alltagswissen wenig überraschend – ist das breite Spektrum der angesprochenen Mußepraktiken. Genannt wurden, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, in den Interviews folgende Tätigkeiten: Fotografieren, Radfahren, Wandern, Malen, Museumsbesuche, Joggen, Kino, Fernsehen, Tanzen, Fußball spielen, Fußball schauen, Freunde treffen, Tennis, Meditation, in den Himmel schauen und Musizieren.

Analytisch lassen sich in den Interviews zum jetzigen Zeitpunkt vier Antwortkategorien finden, die sich zu zwei systematischen Mußestrukturen verdichten lassen. Im Folgenden wird nun jedoch keine Fallrekonstruktion durchgeführt, sondern die Aussagen von verschiedenen Personen, die ähnliche Muster aufweisen, werden in kondensierter Form präsentiert. So können Antwortmuster aus den Kategorien ‚Freie Zeit‘ und ‚Nicht Denken‘ dem Topos *Freizeit und Erholung* zugeordnet werden, während die Kategorien ‚Keine Verpflichtungen‘ und ‚Gestaltungsmöglichkeiten‘ zum Topos *Wissenschaft und Kreativität* verdichtet werden können.

5.1 Freizeit und Erholung

Ein zentraler Befund der empirischen Erhebung ist, dass Muße von den Professorinnen und Professoren vielfach als Bestandteil der Freizeit verstanden und ausschließlich außeruniversitär verortet wird. So stellt ein Professor fest:

Wobei, unter Muße würde ich eher jetzt Zeiten verstehen, die vielleicht noch ein Stück weiter weg sind. Also ich gehe viel wandern auch in den Bergen, war gerade die letzten vier Tage in den Alpen unterwegs. Das würde ich eher als Muße sehen. Ich gehe sehr viel

⁴² Bourdieu, *Homo academicus*, 36.

in Museen, interessier mich sehr für Kunst, war letzte Woche in Paris, jetzt war ich in München, nächstes Wochenende fahr ich nach Berlin, um Ausstellungen anzugucken oder sowas, das ist was, was für mich ganz wichtig ist, auch so als Balance.

Insbesondere die Formulierungen „weiter weg“ und „Balance“ verweisen auf eine Dichotomie zwischen Arbeit und Muße. Dies deckt sich mit der Wahrnehmung, dass insbesondere innerhalb der Universität wenig Raum für Muße bleibt: „ich hoffe jedenfalls, dass ich nicht träume von dieser schrecklichen Uni, aber sonst ist es schon recht zeitfüllend, ja also mit der Muße, da gibt es nicht so viele Momente“. Hinzu kommt ein subjektives Mußeverständnis, das von einem anderen Befragungsteilnehmer explizit dem Konstrukt ‚Nicht-Denken‘ zugerechnet wird:

Aber ich denke dann über nichts nach, nicht über den Sinn des Lebens und auch nicht, ob das alles auf Zufall beruht oder ob es einen lieben Gott gibt, also sowas ist dann alles fern von mir. Ich guck mir das alles an, das ist dann für mich Muße. Muße heißt ja auch, wenn man mal nicht denkt.

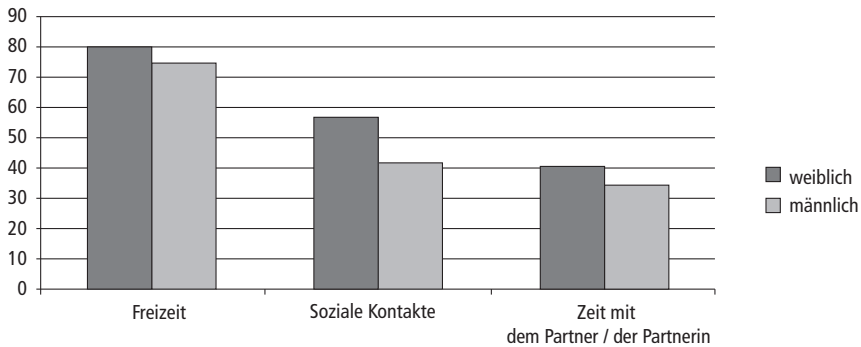
Hierbei, das heben die Professorinnen und Professoren explizit hervor, steht aber weniger die Anregung zum Nachdenken im Vordergrund, sondern es wird der ‚Erholungseffekt‘ von Muße angesprochen.

Illustrieren lässt sich dieses Phänomen anhand allgemeiner Befunde der für das akademische Feld konstitutiven Zeitknappheit. Für die Frage nach Muße sind insbesondere das Erleben von Belastungen am Arbeitsplatz sowie die Arbeitszufriedenheit zentrale Kriterien. So belegen die Analysen von Zimmer / Krimmer / Stallmann⁴³ die hohe Belastung von Professorinnen und Professoren. Insgesamt geben 26,5 Prozent der Professorinnen und 10,8 Prozent der Professoren an, im vergangenen Jahr Symptome von Überarbeitung, Erschöpfung, Ängste oder Abgeschlagenheit verspürt zu haben. Einher gehen Professuren häufig mit Verzichtleistungen in anderen Lebensbereichen. So kommt nach Ansicht der befragten Professorinnen und Professoren das Privatleben häufig zu kurz: 37 Prozent der Befragten gaben an, „oft“ oder „sehr oft“ Konflikte hinsichtlich der Vereinbarkeit von Beruf und Partnerschaft erlebt zu haben. Abbildung 1 zeigt exemplarisch die Opfer, die zu Gunsten der akademischen Karriere erbracht wurden.

Tatsächlich deuten die empirischen Befunde darauf hin, dass Professorinnen und Professoren Muße synonym zu frei verfügbarer Zeit konstruieren. Ein solches Mußeverständnis wird angesichts der oben skizzierten *illusio* von Wissenschaft als Lebensform unmittelbar verständlich: Im Einklang mit dem Postulat, dass sich Wissenschaft dadurch auszeichne, dass die wissenschaftliche Arbeit die ganze Person beanspruche und die persönliche Lebensgestaltung sich ihr unterordnen habe, verorten die befragten Professorinnen und Professoren Muße in der Regel im außeruniversitären Bereich und ordnen den Begriff der Muße somit

⁴³ Annette Zimmer / Holger Krimmer / Freia Stallmann, *Frauen an Hochschulen: Winners among Losers. Zur Feminisierung der deutschen Universität*, Opladen: Barbara Budrich 2007, 168 f.

Abb. 1: Verzichtleistungen von Professorinnen und Professoren



Quelle: Eigene Darstellung nach Zimmer / Krimmer / Stallmann, 169; Anteil der Personen, die zustimmten, „oft“ oder „sehr oft“ in den genannten Bereichen Opfer zu Gunsten der Karriere erbracht zu haben; in Prozent.

explizit der Nicht-Arbeitszeit zu. Dabei beziehen sie den Begriff der Muße auf die vier sozialen Funktionen der Freizeitverwendung: (1) Ruhe und Wiederherstellung der (Produktiv-)Kräfte; (2) Unterhaltung, Zerstreuung und Vergnügen; (3) Selbstverwirklichung; (4) Erbauung.⁴⁴ Zugleich aber gehört die Vorstellung von Arbeit in „Einsamkeit und Freiheit“ im Sinne einer mußeförmigen, kreativen Tätigkeit zum Kernbestand der *illusio* im akademischen Feld. Insofern weist dieser Befund bereits auf einen erheblichen Strukturkonflikt zwischen dem normativen Leitbild und den subjektiven Lebenspraxen im akademischen Feld hin.

Dieser Befund wird bei der Frage nach außeruniversitären Interessen und Hobbys bestätigt, da sich die bei der Antwort genannten Freizeitaktivitäten mit den weiter oben angeführten allgemeinen Mußepraktiken doppeln. Zudem ist zentral, dass in der Regel keine Priorisierung bzw. verbindliche Blockung von Zeitabschnitten für Freizeitaktivitäten vorgenommen wird, sondern dass Interessen und Hobbys überwiegen, die flexibel an den professoralen Arbeitstag angepasst werden können (wie individuelles Musizieren, Individualsport etc.). In diesem Sinne stehen auch diese Tätigkeiten ganz im Einklang mit der *illusio* des Feldes. Unterscheidet man – wie in der Freizeitsoziologie – zwischen Dispositionszeit (wahlfreie und selbstbestimmte Zeit), Obligationszeit (freie Zeit, die als verpflichtend empfunden wird) und Determinationszeit (durch äußere Zwänge verpflichtende Tätigkeiten)⁴⁵, so ist bezeichnend, dass Professorinnen

⁴⁴ Vgl. Rolf Meyersohn, „Grundformen und Bedeutung“, in: Erwin K. Scheuch / Rolf Meyersohn (Hg.), *Soziologie der Freizeit*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972, 15–22, 16–20.

⁴⁵ Horst W. Opaschowski, *Einführung in die Freizeitwissenschaft*, 4. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006.

und Professoren Freizeitaktivitäten wählen, die ein Minimum an Obligation oder Determination beinhalten und somit eine maximale Flexibilität der Freizeitverwendung erlauben.

5.2 Entlastung vom akademischen Praxisdruck

Trotzdem, so mein zentrales Argument, gibt es eine spezifische Anrufung bzw. ein hypothetisches Ideal der Muße im wissenschaftlichen Feld, die eine vermeintliche Nähe zur antiken Konzeption aufweist und letztlich zur Wissensproduktion beiträgt; von den Befragten wird diese Form jedoch nicht unter der Begrifflichkeit ‚Muße‘ subsumiert. Eine Annäherung an diesen Topos gelingt über die Aussagen zweier Professoren, die unter Muße folgende Praktiken verstehen: „Meine Vorstellung von Muße wäre, ich hab im Sommer sechs Wochen Zeit, über diesen Vortrag nachzudenken. Und das ist völlig ausgeschlossen. Es ist völlig ausgeschlossen.“ Muße sei „Zeit am Stück“, antwortete ein Geschichtsprofessor. Genauer führt er aus, dass ein „halbes Jahr Auszeit“ Muße sei.

Dahinter steht jedoch – so meine Deutung – die Entlastung von Praxisdruck durch das Wegfallen von Aufgaben in Lehre und Administration und die Schaffung von Freiräumen für Forschung. Pointiert formuliert ein Juraprofessor:

Ich hab jetzt mal Zeit, ein paar Wochen, ich rede nur mal von ein paar Wochen, mal was zu lesen und vielleicht einfach mal in meinem Büro zu sitzen und Löcher in die Luft zu starren und darüber nachzudenken, was ich jetzt eigentlich finde, was richtig ist und wie ich's mache und wie ich's begründe und vielleicht mal gucke, was andere Disziplinen dazu sagen, das wäre meine Vorstellung von Muße und die, in der Form kenne ich das kaum oder erinnere ich mich kaum.

Zusammengefasst werden hier Mußepraktiken bzw. Mußemomente also nicht mehr im klassisch Aristotelischen Sinne einer charakterbildenden und kreativen Möglichkeit verstanden, sondern es findet eine Priorisierung und Zeitbudgetzuteilung auf verschiedene zweckgerichtete Aufgaben statt. Auch diese Aussagen müssen analytisch mit der Einsicht in die *illusio* des wissenschaftlichen Feldes abgeglichen werden. Zeitbudget- und Präferenz-Analysen⁴⁶ zum Verhältnis von

⁴⁶ Botho von Kopp/Manfred Weiß, „Der ‚Arbeitsplatz Universität‘ und die Zukunft der Hochschule. Ergebnisse einer Befragung von Professoren westdeutscher Universitäten“, in: Jürgen Enders/ Ulrich Teichler (Hg.), *Der Hochschullehrerberuf. Aktuelle Studien und ihre hochschulpolitische Diskussion*, Neuwied: Luchterhand 1995, 105–125; Hildegard Schaeper, „Zur Arbeitssituation von Lehrenden an westdeutschen Universitäten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in fünf ausgewählten Disziplinen“, in: Enders/ Teichler, *Der Hochschullehrerberuf*, 127–153; Uwe Schimank, „Forschungsbedingungen der Professoren an den westdeutschen Hochschulen. Daten aus einer Befragung im Wintersemester 1990/91“, in: Enders/ Teichler, *Der Hochschullehrerberuf*, 155–170. Der Sammelband von Enders/ Teichler (Hg.), *Der Hochschullehrerberuf*, versammelt kurze Zusammenfassungen der verschiedenen empirischen Hochschullehrerforschungen, die an dieser Stelle zur Darstellung der Lage ausreichen sollten. Gleichwohl sei aber auch hingewiesen auf die zugehörigen Monographien von Uwe Schimank, *Forschungs-*

Forschung und Lehre zeigen deutlich, dass Professorinnen und Professoren im Durchschnitt relativ wenig Zeit für Forschung zur Verfügung haben (27 Prozent bei Kopp / Weiß⁴⁷; 28 Prozent bei Schaeper⁴⁸; 28 Prozent bei Schimank⁴⁹). Zugleich verschleiern diese Durchschnittswerte die Tatsache, dass eine große Varianz zwischen den Professorinnen und Professoren zu beobachten ist. So zeigt Schimank, dass eine Differenzierung in „Viel- und Wenigforscher“ stattfindet, dass also der Zeitanteil für Forschung starken Schwankungen unterliegt.⁵⁰ Auch zeigen die Befunde, dass die meisten Professorinnen und Professoren sich deutlich mehr Zeit für Forschung und eine Reduktion anderer Dienstaufgaben wünschen.⁵¹ Relativiert werden diese Erkenntnisse einzig durch die Hochschullehrerstudie von Enders und Teichler, die in „überraschender Weise“⁵² feststellen, dass Universitätsprofessorinnen und -professoren zum einen die Aufgaben in Forschung und Lehre sehr ausgeglichen verfolgen – jeweils ein Drittel ihrer Jahresarbeitszeit für Forschung und Lehre – und dass sie ihre berufliche Situation äußerst positiv beurteilen – zwei Drittel äußern sich diesbezüglich mit Zufriedenheit.⁵³ So kann eine generelle Zufriedenheit als Merkmal des Berufs von Professorinnen und Professoren festgestellt werden⁵⁴, dennoch

bedingungen von Professoren an den westdeutschen Hochschulen – Daten aus einer Befragung im Wintersemester 1990/91, Köln 1992. Online verfügbar unter http://www.mpi-fg-koeln.mpg.de/pu/mpifg_dp/dp92-2.pdf, zuletzt geprüft am 15. Dezember 2016; ders., *Hochschulforschung im Schatten der Lehre*, Frankfurt a. M.: Campus 1995; Botho von Kopp / Manfred Weiß, „Deutsche Professoren: Zufrieden und produktiv trotz Überlast?“, in: *Zeitschrift für Bildungsverwaltung* 8,1 (1993), 23–29; Botho von Kopp / Manfred Weiß / Jorinthe Hagner / Brigitte Steinert, *Der „Arbeitsplatz Universität“ und die Zukunft der Hochschulen aus der Sicht von Hochschullehrern. Eine internationale Vergleichsuntersuchung*, Frankfurt a. M.: Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung 1993; Jürgen Enders / Ulrich Teichler, *Berufsbild der Lehrenden und Forschenden an Hochschulen. Ergebnisse einer Befragung des wissenschaftlichen Personals an westdeutschen Hochschulen*, Bonn: Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie 1995; dies., „Das überraschende Selbstbild des Hochschullehrerberufs“, in: Enders / Teichler, *Der Hochschullehrerberuf*, 13–32 und Hildegard Schaeper, *Lehrkulturen, Lehrhabitus und die Struktur der Universität. Eine empirische Untersuchung fach- und geschlechtsspezifischer Lehrkulturen*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1997.

⁴⁷ Botho von Kopp / Manfred Weiß, „Der ‚Arbeitsplatz Universität‘ und die Zukunft der Hochschule. Ergebnisse einer Befragung von Professoren westdeutscher Universitäten“, in: Enders / Teichler, *Der Hochschullehrerberuf*, 105–125, 112.

⁴⁸ Schaeper, „Zur Arbeitssituation von Lehrenden an westdeutschen Universitäten“, 142.

⁴⁹ Schimank, „Forschungsbedingungen der Professoren an den westdeutschen Hochschulen“, 156.

⁵⁰ Schimank, „Forschungsbedingungen der Professoren an den westdeutschen Hochschulen“, 156–159.

⁵¹ Kopp / Weiß, „Der ‚Arbeitsplatz Universität‘ und die Zukunft der Hochschule. Ergebnisse einer Befragung von Professoren westdeutscher Universitäten“, 112; Schaeper, „Zur Arbeitssituation von Lehrenden an westdeutschen Universitäten“, 149

⁵² Enders / Teichler, „Das überraschende Selbstbild des Hochschullehrerberufs“, 16.

⁵³ Enders / Teichler, *Berufsbild der Lehrenden und Forschenden an Hochschulen*, 51, 86; dies., „Das überraschende Selbstbild des Hochschullehrerberufs“, 18, 23.

⁵⁴ Vgl. auch Schaeper, „Zur Arbeitssituation von Lehrenden an westdeutschen Universitäten“, 130. Zugleich gaben aber 41 Prozent der deutschen Universitätsprofessorinnen und -professo-

bestätigen die verschiedenen empirischen Untersuchungen meines Erachtens die Annahme, dass ein Verdrängungsdruck der Lehre und anderer Dienstaufgaben auf die Forschung besteht. Prägnant fasst Schimank diese Situation zusammen, wenn er festhält: „Die Einheit von Forschung und Lehre scheint gleichsam die Achillesferse der Hochschulforschung zu sein.“⁵⁵

5.3 Wissenschaft zwischen Kreativität und Zweckrationalität

Um sich der Frage nach Muße im wissenschaftlichen Feld weiter zu nähern, ist daher ein Zugang sinnvoll, der nicht die Mußepraxis, sondern die Kreativität als Resultat der Muße in den Fokus rückt. Weiterführenden Aufschluss über Muße im akademischen Feld können dann die Antwortmuster von Professorinnen und Professoren zur Wissensgenese und Kreativität in der Wissenschaft geben. Auch hier sind wiederum zwei konträre Deutungsmuster zu unterscheiden. So lassen sich aus den Antworten einerseits klassische *Mußemomente* mit Kreativität als Ergebnis von institutionellen Freiräumen rekonstruieren, andererseits lassen sich die Antwortmuster zur Wissensgenese zu einem Topos der *Zweckrationalität* verdichten.

Ein interessanter Befund ist, dass die befragten Professorinnen und Professoren nicht-wissenschaftliche Tätigkeiten wie Sport dem Kreativitätsprozess zuschreiben. Wissen entsteht beispielsweise beim Joggen, so eine Soziologieprofessorin: „Also ich jogge dann gerne, wenn ich mich irgendwo festgerannt habe und dann, also im Material, oder im Schreiben festgerannt habe und dann fällt mir was ein.“ Ganz ähnlich beschreibt ein anderer Professor seine positiven Erfahrungen mit Joggen:

Beim Laufen, ohne dass sie das, also sie laufen ja nicht los in der Erwartung dass, äh, natürlich könnte man mir sagen, ja gut, also beim Joggen hat man immer gute Gedanken, vielleicht erwartet man das dann irgendwann auch, aber irgend\ solange sie quasi nur darauf warten dass so n guter Gedanke kommt, funktioniert das irgendwie nicht. [...] Der Körper muss so einen Punkt erreichen, wo er in so einen Flow-Zustand, also wo sie nicht mehr nach Luft schnappen, ja, wo sie so ihren Rhythmus gefunden haben, und dann auf einmal – da ich hab aber nie n Diktiergerät dabei, ja, sondern wenn man dann zuhause is und bei, und man hat's nich schon wieder vergessen, dann macht man sich so zwei, drei Stichworte.

Auch Musizieren kann zur kreativen Wissensgenese beitragen: „Nee, ich denke nicht richtig, sondern denke eben, das ist ein klassischer Mußemoment, ich denke eigentlich eher an nichts und dann vielleicht kommen tatsächlich Ideen,

ren an, dass sie ihren Beruf als persönlich belastend empfinden (Enders/Teichler, „Das überraschende Selbstbild des Hochschullehrerberufs“, 21). Auch werden von 55 Prozent Arbeitsüberlastung und von 62 Prozent Zeitdruck als gängige Arbeitsmerkmale genannt (Schaeper, „Zur Arbeitssituation von Lehrenden an westdeutschen Universitäten“, 135).

⁵⁵ Schimank, *Hochschulforschung im Schatten der Lehre*, 21.

also ich denk jetzt nicht beim [Musizieren] über irgendein Problem nach, was ich lösen möchte.“

Es ist aber festzuhalten, dass in den Geistes- und Sozialwissenschaften somit auch klassische Mußräume und -erfahrungen im Sinne eines freien Verweilens in der Zeit⁵⁶ sowie ihre positiven Folgen benannt werden:

Und dann ist es eben tatsächlich so, dass zum Beispiel je nach Person Situationen der Distanzierung helfen, dann das in sich weiter arbeiten zu lassen, denn die Lösung kommt / (...) also nicht erzwungenermaßen zustande und ist mit dem Begleitgefühl verbunden, dass sie irgendwie von jemand anders käme, ja, also ich finde, dass so ein Ausdruck wie Inspiration und so beinhaltet ja, dass ein Spiritus in einen fährt, ja, und das drückt das aus, was ich meine, sodass man das Gefühl hat, jemand schenkt mir eine / jemand gibt mir das Lösende und nicht [ja] so sehr also ich habe das produziert, ja. Und DANN kann daraus natürlich jeweils (.) so eine leichte Euphorie entstehen, also Heureka, ja, und (.) daraus mach ich jetzt WAS, ja, also aus diesem, was mir da jetzt als Idee gekommen ist, das will ich nicht als Idee veröffentlichen, sondern ich will jetzt dies sozusagen [ja] in unangreifbarer, durchargumentierter Form (.) präsentieren, daraus gibt's einen richtigen Motivationsschwall [jaja das ist /] zumindest bei mir war mal / ja, also jetzt hab ich's und jetzt weiß ich's, wie's geht, ja.

Konträr zu solchen klassischen Mußmotiven der Ruhe, Kontemplation und der damit einhergehenden Wissensproduktion stehen Deutungsmuster der freien, autonomen Zeitgestaltung im wissenschaftlichen Betrieb:

Also ich bin viel in der Bahn unterwegs zum Beispiel, das schätz ich sehr, weil da habe ich keinen E-Mail-Anschluss, zumindest nicht wirklich viel und nutze die Zeit auch viel zum Schreiben und Denken. Ich muss sehr viel in irgendwelchen Vorträgen sitzen, die langweilig sind, das ist eine hervorragende Möglichkeit, um kreativ zu planen. Ich habe auch immer überall Stifte und Papier dabei, um die Zeit zu nutzen, auch Kongresse, wo man mal zwei Tage in irgendwelchen Sachen sitzt, die jetzt nicht so spannend sind, sind für mich immer was sehr Angenehmes. Also deutlich angenehmer als Urlaub mit der Familie oder angenehmer als die wirkliche enge Diskussion mit Leuten, weil man da so ein bisschen dazwischen ist.

Hierbei unterscheiden sich die Aussagen insbesondere in der Qualität und im Umfang der Freistellung von akademischen Arbeitsaufgaben:

Der typische Arbeitstag ist so, dass ich auf jeden Fall vormittags forsche. [mhm] Ja, so ähnlich wie Thomas Mann oder Goethe, die sich also hingesetzt haben, und ich gucke morgens nicht in die E-Mail, ob ich zu Hause bin oder hier, meistens schreibe ich, sodass ich nachmittags entweder lese und dann vormittags wieder schreibe, aber ich habe vormittags so ein Zeitfenster von, sagen wir mal, von acht bis eins, in dem ich in der Lage bin zu schreiben und fit bin, ja, aber nicht länger, aber das kann ich sechs Tage die Woche. Deswegen gucken Sie mal rein, Thomas Mann, Goethe haben genau so gearbeitet, die haben nachmittags dann ihre Korrespondenz geführt, ihre Gespräche und nachmittags habe ich dann entweder / kann ich dann auch lesen und mach E-Mails oder so oder ich habe eben auch Lehre. [mhm] Also wenn ich denn Lehre habe, dann ist das halt so, dass ich zweieinhalb Tage lehre in der Woche, das heißt ein Tag ist einfach komplett weg, an

⁵⁶ Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 1–11, 3.

denen man ganz damit beschäftigt ist und die beiden anderen Tage sind nur halbe Tage, sodass ich an den Vormittagen, wenn's gut läuft, klappt natürlich nicht immer, Forschen kann, so. Und das halte ich ziemlich konsequent durch, also dass ich vormittags nicht in die E-Mail gucke, dass ich vormittags nicht telefoniere, dass ich wirklich hier hin gehe, mir einen Kaffee mache, bis zwölf Uhr arbeite und dann entweder / oder bis ein Uhr, je nachdem wie die Tagesform ist, und dann entweder in die Lehre gehe, weil ich Seminare hab oder dass ich dann lese.

Solche Praktiken repräsentieren jedoch keineswegs subjektiv erlebte Mußeerfahrungen, sondern greifen die dem akademischen Feld inhärente *illusio* der mußeförmigen Tätigkeit auf und zielen strukturell auf die Befreiung bzw. Reduktion vom praktischen (akademischen) Handlungsdruck. Organisationssoziologisch gesprochen wird dabei aber weniger das für den SFB relevante Muße-Narrativ der „Enthobenheit von praktischen Zwecken“ und die „Selbstzweckhaftigkeit“ angesprochen⁵⁷. Vielmehr ist zu konstatieren, dass es sich um verschiedene Varianten der sogenannten ‚Stillen Stunde‘ handelt, eine Methode des Zeitmanagement, durch die eine zweckrationale Minimierung von unproduktiven Tätigkeiten bzw. eine zweckrationale Maximierung und Optimierung von wissenschaftlichem Output mittels Priorisierung von zwingenden Aufgaben gewährleistet werden soll. Mit anderen Worten: Auch wenn es zunächst so scheinen mag, dass durch die ‚Stillen Stunden‘ die Bedingungen geschaffen werden, unter denen Muße – im Sinne Schelskys: Einsamkeit und Freiheit – eintreten kann, so lassen sich diese Muster vielmehr analytisch zu einem dem Mußemotiv entgegenstehenden Schema der Wissenschaft als praktische, zielgerichtete und zweckrationale Tätigkeit verdichten:

Ansonsten kommen viele gute Ideen in einer tätigen Auseinandersetzung. Das heißt wenn wir im Forschungsteam an etwas sitzen, wenn wir eine Auswertung aufbereiten. Auch das Schreiben ist gut. Das Schreiben zielt zu Klarheit und während des Schreibens gibt es eine Weiterentwicklung von Gedanken. Und zum Teil auch in Diskussionen mit Kolleginnen und Kollegen, auch mit Studierenden.

Einher geht diese utilitaristisch geprägte Auffassung mit dem Muster der Institutionalisierung und / oder Routinisierung. So antwortete ein Professor, dass neues Wissen durch Irritation bzw. „Störung des Denkens“ entstehe, und forderte entsprechend:

Und deswegen bin ich eben auch der Auffassung, man muss Orte, in denen Denken gestört wird, systematisch schaffen. Also wenn man eine Innovationskultur schaffen will, dann muss man Störungsorte und Störungsmomente quasi systematisch institutionalisieren. Deswegen finde ich, ist für mich sozusagen die disziplinübergreifende Arbeit das allerwichtigste.

Exemplarisch kommt die Kontingenz in den professoralen Deutungsmustern in der Ambivalenz zur freiwilligen Arbeitsweise zum Ausdruck:

⁵⁷ Gimmel / Keiling, *Konzepte der Muße*, 16.

Wenn man sich unter Druck setzt, ist man nicht kreativ. Gleichzeitig ist es aber so, dass wenn man nicht einen gewissen Druck verspürt, werden die Dinge auch nicht zu Ende gebracht. Also es gibt einen Druck, der dafür gut ist, dass die Dinge zu Ende gebracht werden und es gibt einen Druck der schlecht ist, um die Dinge in Gang zu bringen.

Fasst man Muße im Sinne der klassischen wissenschaftlichen *illusio* als ein ‚freies Verweilen in der Zeit‘ jenseits von Zweckrationalität und Utilitarismus, jenseits von Zeitzwängen und unmittelbarer Leistungserwartung, so ist für das akademische Feld zu konstatieren, dass diese Momente von den Akteurinnen und Akteuren nicht als dem Feld inhärente Praktiken bewertet und dechiffriert werden. Muße – so könnte man die empirischen Befunde zusammenfassen – beinhaltet entweder eine zweckrationale Komponente oder ist dem außeruniversitären Bereich zuzuordnen.

6. Fazit

Die Ausführungen verweisen auf das weiterführende Anliegen dieses Aufsatzes: Exemplarisch können am Beispiel von Muße bzw. der feldimmanenten Abwesenheit von Mußestrukturen und -praktiken die Auswirkungen von zeitgenössischen Flexibilisierungs-, Subjektivierungs- und Ökonomisierungsprozessen auf die Strukturen des Wissenschaftsbetriebs skizziert werden. Es wurde darauf hingewiesen, dass eine Vielzahl von Arbeitsverhältnissen in modernen Gesellschaften einer starken Ökonomisierung⁵⁸, Entgrenzung⁵⁹ und Subjektivierung⁶⁰ unterliegen. Vor diesem Hintergrund gilt es herauszuarbeiten, inwieweit die traditionell stark subjektivierten Arbeitsverhältnisse im Bildungswesen mittels kostenfreier und effektiver Selbstkontrolle durch Prozesse der Hierarchisierung und Leistungsüberprüfung einer organisationalen Kontrolle unterworfen werden. Das Interesse richtet sich hier speziell an die Frage, inwieweit die internen Kontroll- und Steuerungsmodi der Universitäten sich hin zur Stärkung indirekter Problemlösung wandeln, die Koordinationsfähigkeiten von Personen nutzen und vornehmlich mit Hilfe von Zielvorgaben operieren.⁶¹

Die zuvor angesprochenen Befunde zur Subjektivierung von Arbeitsverhältnissen legen nahe, dass es in der gegenwärtigen Konstitution des Kapitalismus

⁵⁸ Uwe Schimank/ Ute Volkmann, „Ökonomisierung der Gesellschaft“, in: Andrea Maurer (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, 382–393.

⁵⁹ Gerd Günter Voß, „Die Entgrenzung von Arbeit und Arbeitskraft. Eine subjektorientierte Interpretation des Wandels der Arbeit“ in: *Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* 31,3 (1998), 473–487.

⁶⁰ Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

⁶¹ Vgl. Karin Lohr / Thorsten Peetz / Romy Hilbrich, *Bildungsarbeit im Umbruch. Zur Ökonomisierung von Arbeit und Organisation in Schulen, Universitäten und in der Weiterbildung*, Berlin: Edition Sigma 2013.

eine Arbeitskultur gibt, die ihren Ursprung in der privaten Lebensführung hat und zugleich tief in private Arrangements eingreift. Selbst-Kontrolle und Selbst-Ökonomisierung werden durch den Prozess der Selbst-Rationalisierung, also die wachsende bewusste Durchorganisation von Alltag und Lebensführung, sowie der Tendenz zur Verbetrieblichung der Lebensführung ergänzt.⁶² Folge der analytischen Trennung in verschiedene gesellschaftliche Funktionssphären ist eine idealisierende Kritik an der „Kolonialisierung“ der arbeitsfreien, durch Kommunikation und Werte integrierten Lebenswelt.⁶³ Ihren Ausdruck findet eine solche Pathologisierung des Einflusses moderner Erwerbsarbeit auf die private Lebensführung beispielhaft im Diskurs zur Work-Life-Balance. Dabei wird insbesondere für hochqualifizierte Berufe herausgestellt, dass „eine ausgewogene Balance zwischen privatem Leben und Erwerbsarbeit ein fast unmögliches Unterfangen darstellt“.⁶⁴

Mit der Einsicht in die *illusio* des akademischen Betriebes mit einer vermeintlichen Arbeitsform in Einsamkeit, Freiheit und Muße befinden wir uns somit an der Bruchstelle zwischen feldspezifischer Handlungslogik und feldspezifischer Lebensführung und erreichen damit unmittelbar die Frage nach Wissenschaft zwischen Kreativität und Zweckerationalität. Denn die Vorstellung von Wissenschaft als Lebensform erzeugt – so konstatiert bereits Kraus – einen praktischen, auf das Alltagsleben von Professorinnen und Professoren bezogenen Sinn:

Wissenschaftler gehen mit großer Selbstverständlichkeit davon aus, dass „Wissenschaft eine total lebensverschlingende Tätigkeit“ ist. [...] Das „ernste Spiel“ der Wissenschaft duldet kein anderes ernsthaftes Engagement neben sich, weder die Sorge um Kinder oder pflegebedürftige Familienangehörige noch ein zeitraubendes Hobby oder gar anspruchsvolle politische Ehrenämter [...].⁶⁵

Die Logik des Feldes erzeugt somit eine Lebensführung bzw. -praxis, in der nur erfolgreich sein kann, wer seinen Alltag frei hält von all dem, was nichts mit der wissenschaftlichen Tätigkeit zu tun hat oder nicht der notwendigen Erholung für diese Tätigkeit dient. Diese Überlegungen decken sich mit den rekonstruierten Aussagen der befragten Professorinnen und Professoren. Die empirischen Befunde legen daher die Vermutung nahe, dass wir es in der Wissenschaft mit

⁶² Vgl. exemplarisch Hans J. Pongratz / Gert Günter Voß, „Arbeitskraft und Subjektivität. Einleitung und Stellungnahme aus Sicht der Arbeitskraftunternehmer-These“, in: dies. (Hg.), *Typisch Arbeitskraftunternehmer? Befunde der empirischen Arbeitsforschung*, Berlin: Edition Sigma 2004, 7–31, 12.

⁶³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 8. Aufl., 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 [1981].

⁶⁴ Yvonne Haffner / Beate Kraus / Ragna Schumann, „Moderne Arbeitswelten, beruflicher Erfolg und private Lebensverhältnisse“, in: Haffner / Kraus (Hg.), *Arbeit als Lebensform? Beruflicher Erfolg, private Lebensführung und Chancengleichheit in akademischen Berufsfeldern*, Frankfurt a. M. / New York: Campus 2008, 7–18, 8.

⁶⁵ Kraus, „Wissenschaft als Lebensform: Die alltagspraktische Seite akademischer Karrieren“, 188 f.

einer grundlegenden *Illusiotransformation* als Folge der Verstärkung des „akademischen Kapitalismus“ und der „Auditgesellschaft“ zu tun haben.⁶⁶ Der systematische Einsatz von New Public Management lässt eine wissenschaftliche Auditgesellschaft entstehen, in der Evaluationen, Controlling-Kennzahlen, ISO-Normen, Zertifikate etc. eine immer größere Rolle spielen. So tritt neben die *illusio* der Wissenschaft als Lebensform die Variante der „Wissenschaft als Karrierejob“.⁶⁷

Diese Vorstellung weist enge Bezüge zu anderen Spielregeln im Feld, wie der Konstruktion wissenschaftlicher Exzellenz und intellektueller Brillanz, auf; sie verweist darüber hinaus jedoch auf einen gänzlich anderen strukturellen Aspekt, der im neuen Geist des Kapitalismus zu verorten ist. So legen die empirischen Äußerungen nahe, dass sich, anders als in früheren Zeiten, der Habitus von Professorinnen und Professoren im wissenschaftlichen Feld nicht mehr ausschließlich an der traditionellen *illusio* von Forschungskompetenz in ‚Einsamkeit, Freiheit und Muße‘ auszurichten scheint, sondern dass als Konsequenz einer Ökonomisierung der Hochschulen⁶⁸ zunehmend zweckrationale Praktiken und karriereorientierte Motive als Passungs- und Kompetenzmerkmal für Professorinnen und Professoren an Bedeutung gewinnen. Eine solche Sichtweise deckt sich mit dem empirischen Befund, dass die befragten Professorinnen und Professoren das Konzept der Muße gerade nicht im Sinne einer „produktiven Unproduktivität“⁶⁹ verstehen, die einen substantiellen Mehrwert durch die Freisetzung von Ressourcen leisten würde, sondern sich – ganz im Sinne moderner Arbeitsverhältnisse unter dem Regime des projektbasierten Kapitalismus – eine Entlastung von akademischen Praxisdruck und eine Reduktion insbesondere verwaltender Aufgaben wünschen, um sich ihren anderen Aufgaben zu widmen. Mit anderen Worten: Professorinnen und Professoren streben die Entlastung von Praxisdruck nicht deswegen an, weil „[a]us der Freiheit des Nicht-Tuns [...] die Produktivität neuen Tuns erwachsen“ kann,⁷⁰ sondern weil die dem Feld inhärente Leistungserwartung als Verhaltensdisposition (inzwischen) zur

⁶⁶ Lenger, „Arbeitskraftunternehmertum und projektbasierter Kapitalismus im wissenschaftlichen Feld“; zum akademischen Kapitalismus s. Richard Münch, *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.

⁶⁷ Christiane Funken / Jan-Christoph Rogge / Sinje Hörlin, *Vertrackte Karrieren. Zum Wandel der Arbeitswelten in Wirtschaft und Wissenschaft*, Frankfurt a. M.: Campus 2015; Jan Christoph Rogge, „The Winner Takes It All? Die Zukunftsperspektiven des wissenschaftlichen Mittelbaus auf dem akademischen Quasi-Markt“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 67,4 (2015), 685–707; Alexander Lenger / Mila Obert / Christoph Panzer / Hannes Weinbrenner, „Dann hat sich die Universität doch entschlossen mir eine Dauerstelle zu geben. Eine Agency-Analyse zum Erleben von Strukturiertheit wissenschaftlicher Karrieren im akademischen Feld“.

⁶⁸ Schimank / Volkmann, „Ökonomisierung der Gesellschaft“.

⁶⁹ Burkhard Hasebrink / Thomas Klinkert (Hg.), *Muße. Konzepte, Räume, Figuren. Der Freiburger Sonderforschungsbericht 1015 im Überblick*, Freiburg i. Br. 2014, 8.

⁷⁰ Gregor Dobler / Philipp Peter Riedl, „Einleitung“, in diesem Band, 1.

Grundausrüstung professoraler Arbeitskraftunternehmer gehört.⁷¹ In der Konsequenz gilt es dann aber anzuerkennen, dass Muße bzw. die ‚produktive Unproduktivität‘ zwar normativ durchaus als Innovations- und Kreativitätsmotor gewünscht sein kann und in der Selbstbeschreibung von Professorinnen und Professoren eine erwünschte Ideal darstellt, in der gegenwärtigen universitären Praxis offensichtlich jedoch nicht (mehr) zum Systemprogramm moderner Universitäten zu zählen ist.

Diese Entwicklung nun kann zweifelslos als Folge nicht-intendierten sozialen Handelns aufgefasst werden. In der Terminologie von Bourdieu könnte man dieses ‚Eindringen‘ einer feldfremden Logik als Folge des akademischen Kapitalismus in ein das akademische Feld als „Intrusion“ kennzeichnen.⁷² Vor diesem Hintergrund ist auch das Narrativ zu interpretieren, dass für Professorinnen und Professoren, wenn sie Muße hätten, vieles besser wäre und sie Muße für die ‚richtige‘ Arbeit nutzen würden. Gerade dieses Narrativ – so das zentrale Argument – muss der klassischen *illusio* im akademischen Feld zugerechnet werden. Die skizzierten Befunde hingegen legen nahe, dass die Suche nach einer Entlastung von Praxisdruck als Konsequenz der Durchsetzung eines akademischen Kapitalismus Eingang in die Dispositionen von Professorinnen und Professoren gefunden hat. In der Folge wäre somit zu diskutieren, was passieren wird, wenn Wissenschaft nicht mehr intrinsisch motiviert als Wahrheitsuche betrieben wird, sondern einzig die entsprechende Platzierung und Positionierung im wissenschaftlichen Betrieb Ziel und Zweck wissenschaftlicher Praxis ist und insbesondere aufstiegsorientierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ihr wissenschaftliches Handeln zunehmend an Strategien zur Verbesserung ihres Publikationsoutputs und ihrer karrieresichernden Performance ausrichten. Meine These wäre, dass eine solche Entwicklung mittelfristig zu einer Abkehr gegenstandsbezogener und innovationsorientierter Forschung führen wird. Für eine abschließende Bewertung dieser Entwicklung ist es zu früh. Es gilt aber in Rechnung zu stellen, dass die Disposition ‚Wissenschaft als Karrierejob‘ inzwischen neben die wissenschaftliche Praxis von Forschung in Einsamkeit, Freiheit und Muße getreten ist und eine gleichermaßen legitime Rechtfertigungsordnung im akademischen Feld darstellt. Insofern scheint es nicht untertrieben, einen qualitativen Wandel des akademischen Funktionscodes auf struktureller Ebene zu diagnostizieren. Über die sozialen Effekte und über die Richtung, welche die Entwicklung in Zukunft nehmen wird, lässt sich an dieser Stelle wenig sagen. Die geführten Interviews stimmen aber wenig optimistisch.

⁷¹ Lenger, „Arbeitskraftunternehmertum und projektbasierter Kapitalismus im wissenschaftlichen Feld“.

⁷² Pierre Bourdieu, *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberalen Invasion*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 1998.

Ästhetische Erfahrung und Bildung

Muße und Spiel

Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst

Stefan Matuschek

Schillers Konzept des ästhetischen Spiels ist bis heute ein Streitfall; es ist unscharf gedacht und trotzdem als Botschaft eingeschlagen. Die Unschärfe liegt grundsätzlich an Schillers philosophischem Stil. Er vermischt die Kantische Transzendentalphilosophie mit der spekulativen Konstruktion von Idealen und erläutert diesen Zwitter immer wieder mit einer so eigendynamischen Metaphorik, dass sich alle begriffliche Klarheit verwischt. Das geschieht zum Teil vorsätzlich, indem sich Schiller vom Gebrauch „schulgerechter Formen“ (I, 10)¹ distanziert; zum Teil aber auch unbedacht und fahrlässig, wenn er den „ästhetischen Zustand“ z. B. einerseits transzendentalphilosophisch als notwendige Zwischenstufe zwischen dem sinnlichen und dem moralischen Zustand konzipiert und ihn andererseits als ein Ideal konstruiert, das im wirklichen Leben nicht vorkomme. „[W]er sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern“ (X, 44), kommentiert Schiller selbst seine Methode. Das ist poetisch emotional, macht aber auch deutlich, wie sehr die Kantische Transzendentalphilosophie hier mit transzendenten Heilsvorstellungen durchsetzt wird. Es ist keine begriffliche Konsequenz, sondern die rhetorische und metaphorische Energie, die das Ganze zusammenhält. Eben dieser Energie verdankt sich die große Wirkung von Schillers ästhetischer Theorie. Deren zentraler Satz (Der Mensch „*ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“; XV, 64) ist so eingängig sentenzenhaft formuliert und schlug damit so erfolgreich ein, dass er zu einem der abgegriffensten Schiller-Zitate geworden ist. Bei einer Neuedition der *Ästhetischen Briefe* wäre es peinlich, dieses Zitat auf den Umschlag zu setzen. Und doch fasst kein anderer Satz deren Botschaft so bündig zusammen. Diese Botschaft ist angekommen, im positiven wie im negativen Sinne. Die Unschärfe, was denn genau mit dem ästhetischen Spiel gemeint sei, hat nämlich nur in den selteneren Fällen Zurückhaltung und Nachfragen provoziert. Viel häufiger hat man die Deutlichkeit, die Schillers Text in der Sache fehlt, hineingelesen und als Befürworter oder Gegner immer schon klar zu verstehen beansprucht, was das ästhetische Spiel sei. Die

¹ Nachweise durch Briefnummern und Seitenzahlen nach der Ausgabe: Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Kommentar v. Stefan Matuschek (Suhrkamp Studienbibliothek 16), Frankfurt a. M. 2009.

Rezeptionsgeschichte der Briefe zeigt ein emphatisches Für und Wider, das eher mit der Emphase der Schillerschen Rhetorik als mit der Klarheit seiner Position zu erklären ist. Wer so begeistert vom „fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins“ sprach, das „mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte“ den Menschen „die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt“ und „von allem, was Zwang heißt, [...] entbindet“ (vgl. XXVII, 121), der musste doch klar zu verstehen sein. Diese vermeintliche Klarheit hat sich allerdings polarisiert, so dass sich die Schiller-Interpreten über lange Zeit in das Lager der Ideologiekritiker und der Apologeten gespalten haben. Die einen verurteilen das ästhetische Spiel als duckmäuserische Kompensation der realen Unfreiheit, die anderen verteidigen und würdigen darin den Schritt zur modernen Kunst-Autonomie, der die Kunst kategorial mit der Freiheitserfahrung verbindet.² Seitdem Schiller diese Perspektive eröffnet hat, ist sie als Verheißung und zentraler Anspruch moderner Kunsttheorie in der Welt. Der einflussreichste Kunstphilosoph des 20. Jahrhunderts, Theodor W. Adorno, hält, obwohl er Schiller aufs schärfste ideologiekritisch verurteilt, an dieser Schillerschen Verheißung fest, wenn er die künstlerische Form als „gewaltlose Synthesis“ und damit als Repräsentation von „Freiheit“ definiert.³ Zwischen Rousseaus erstem *Discours*, der die Kunst als Beschönigung der Unfreiheit verurteilt, und Schiller, der sie im Gegenteil kategorial mit der Freiheit verknüpft, verläuft die Wasserscheide der modernen Kunsttheorie. Von Schiller an fließt fast alles kunsttheoretische Denken in Richtung Freiheit. Ihrem Anspruch nach ist Kunst frei und hat das Potenzial, ihre Freiheit ihrem Publikum mitzuteilen: Das scheint mir, wenn auch sonst, wie Adorno am Anfang seiner *Ästhetischen Theorie* festhält, „nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich“⁴ sei, die letzte seit Schiller verbliebene Selbstverständlichkeit zu sein. Für Adorno gilt das jedenfalls, und nicht nur für ihn. So vage und sachlich unklar das Konzept des ästhetischen Spiels ist, so durchschlagend war und ist die Freiheitsbotschaft, die damit der Kunsttheorie prinzipiell eingeschrieben wurde. Schillers begriffliche Unschärfe und seine rhetorische Emphase haben sich damit als eine produktive Mischung erwiesen.

Nachdem sich der politische Streit, wie progressiv oder reaktionär das ästhetische Spiel sei, erschöpft hat, fragt man zuletzt immer häufiger danach, wie man es überhaupt konkret, lebensweltlich verstehen könne. Ich möchte argumentieren, dass die Unschärfe und die schwierige Konkretion von Schillers Konzept an seinem Zusammenhang mit der Muße liegt. Das Konzept des ästhetischen Spiels ist der verwandelte Fortbestand der Muße in einer Zeit, der die Muße aus moralischen Gründen suspekt geworden ist. Es nimmt deren Freiheits- und Glücks-

² Eine Übersicht über die Rezeptionsgeschichte gibt mein in Anm. 1 genannter Kommentar, 223–239.

³ Vgl. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg.v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, 216.

⁴ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 9.

versprechen auf, macht es aber lebenspraktisch virtuell, weil es die reale Situation der Muße nicht favorisieren will. Und es kommt ein zweites Problem hinzu: Denn neben der Muße hat der Ausdruck „Spiel“ bei Schiller noch eine zweite Bedeutung, die er selbst als „aufrichtigen Schein“ (vgl. XXVI, 112) bezeichnet. Es geht um den Schein, den man bewusst als solchen wahrnimmt und nicht mit der Realität verwechselt. Das Adjektiv „aufrichtig“ zeigt das passend an, bringt allerdings eine moralische Konnotation hinzu, die in Schillers Perspektive freilich zur Strategie gehört. Denn es geht ihm ja insgesamt darum, die Ästhetik zur Ethik zu verlängern, von der Schönheit zur Freiheit den Weg zu nehmen, wie er sagt. Nun sind Muße und „aufrichtiger“ oder, um es neutraler zu sagen, bewusster Schein ganz Verschiedenes. Sie haben von sich aus nichts miteinander zu tun, sondern gehören zwei ganz verschiedenen Sachzusammenhängen an. Es geht einerseits um die ethische Frage menschlicher Lebensführung, andererseits um den ontologischen Status dessen, was man wahrnimmt. Und eben diese verschiedenen Aspekte vermischen sich in Schillers Spiel-Begriff. Die Semantik von „Spiel“ ist vage genug, beide zu integrieren: Spiel kann die freie, keinem äußeren Zweck dienliche, selbsterfüllte Tätigkeit meinen und darin mit der Muße übereinkommen; und es kann, gängig im kindlichen oder theatralischen Spiel, das So-tun-als-ob und damit den (bewussten) Schein bedeuten.

Man muss nun feststellen, dass es die zweite Bedeutung ist, in der Schillers Spiel-Vorstellung im Text die größte Konkretion gewinnt, nämlich dort, wo Schiller sie als eine Theorie des „schönen Umgangs“ (XXVII, 121) ausführt. Er meint damit die konventionellen Formen der Höflichkeit – ein Wort, das am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland freilich noch viel enger das Höfische konnotiert als heute. Schiller macht das explizit, wenn er in diesem Zusammenhang von dem „schönen Ton in der Nähe des Thrones“ (XXVII, 124) spricht. Es hat tatsächlich etwas sehr Kühnes, wenn nicht atemberaubend Paradoxes, kurz nach der Französischen Revolution deren Ziel einer republikanischen Freiheit dadurch besser und zuverlässiger erreichen zu wollen, dass man an die höfischen Umgangsformen erinnert und in ihnen das Freiheitsmoment ausmacht, das den Pariser Revolutionären fehle. Schiller ist deshalb ja auch gründlich der ideologiekritische Prozess gemacht worden. Dennoch halte ich – wenn man sie einmal von den Bedingungen der Ständegesellschaft zu abstrahieren versucht – Schillers Freiheitstheorie der Höflichkeit für eine geniale Einsicht. Konventionen, nach denen wir uns respektvoll begegnen, auch wenn wir uns gegenseitig gleichgültig sind oder geringschätzen; Konventionen, nach denen wir unser Zusammensein temperieren und uns vor den authentischen Affekten gegenseitig verschonen: Diese Konventionen verschaffen jedem einzelnen und damit der Gemeinschaft Freiheit gerade dann, wenn wir alle diese Konventionen als ein gemeinsames So-tun-als-ob, als einen schönen Schein, als ein Spiel verstehen. Nicht die fortwährende Authentizitätszumutung, sondern im Gegenteil die konventionellen Umgangsformen haben ein Freiheitspotenzial, das gemeinschaftsstiftend wirken

kann: Es ist eine solche Freiheit, die die Freiheit des anderen mitdenkt und nicht in der egoistischen Freiheit des Spontanitäts- und Authentizitätsverlangens riskiert. In den Zeiten der Internet-Shitstorms können wir das alle auf handfeste Weise erfahren. Und es ist bemerkenswert, dass es ein politischer Gegner der Ständegesellschaft ist, der im Moment ihrer revolutionären Verunsicherung das Freiheitspotenzial höfisch-höflicher Umgangsformen erkennt. Als Spielregeln akzeptierte und vollzogene Formen des konventionell-höflichen Umgangs sind ein Moment individueller und gesellschaftlicher Freiheit: Das ist wohl die konkreteste Weise, wie man Schillers ästhetische Spieltheorie verstehen kann. Die jüngere wissenschaftliche Diskussion hat das im Blick⁵, und hierin liegt am ehesten eine Aktualität der Schillerschen Ästhetik. Ihre Bekanntheit und Wirkung aber liegen in etwas ganz anderem, viel weniger Konkretem, nämlich in ihrer unklaren und unentschiedenen Fortsetzung des antiken Muße-Ideals.

Dass sich Schillers Spiel-Begriff daran orientiert, zeigt sich dort, wo er ihn von allen zeitgenössischen empirischen Bezügen trennt und stattdessen mit einem mythischen Vergleich zu erläutern versucht: „Freilich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die im wirklichen Leben im Gange sind“ (XV, 63), hält Schiller fest. Man solle vielmehr an den „*Müßiggang* und die *Gleichgültigkeit*“ denken, die die alten Griechen den olympischen Göttern zuschrieben, an „das beneidete Los des Götterstandes“, „von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frei“. (XV, 65) Es macht die klassizistische Dimension der *Ästhetischen Erziehung* aus, dass sie ihr Ideal des vollkommenen Menschen auf die griechische Antike projiziert. Dabei hält sie sich an die Lebensumstände realer Menschen oder jedenfalls an das, was die graecophilen Klassizisten Ende des 18. Jahrhunderts für die antike griechische Realität hielten: die Vorstellung, dass hier Individuum und Gemeinschaft harmonierten, weil hier – anders als in der arbeitsteiligen Moderne – Individual- und Gattungsentwicklung noch auf gleicher Höhe waren. Die Olympischen Spiele gelten in diesem Zusammenhang als die schönste Selbstdarstellung der in unblutigem Wettkampf sich messenden und damit friedlich sich in ihrer Stärke feiernden Völkergemeinschaft. Auch Schiller ruft dieses Idealbild auf (vgl. XV, 63). Für die Muße hätte er ebenso einen realen Bezug wählen können: die Glückseligkeitsvorstellung der Aristotelischen Ethik, die dort (im letzten Buch der *Nikomachischen Ethik*) ausdrücklich als „Muße“ (*scholé*) und genauer als die „betrachtende Tätigkeit des Geistes“ (*theoría*) bestimmt wird.⁶ Die *Ästhetische Erziehung* teilt die Zielperspektive der *Nikomachischen Ethik*, insofern auch sie, wie es gleich im ersten Brief heißt, von der menschlichen „Glückseligkeit“ handle: „Ich werde von einem Gegen-

⁵ Vgl. Birgit Sandkaulen, „Schönheit und Freiheit. Schillers politische Philosophie“, in: Klaus Manger / Gottfried Willems (Hg.), *Schiller im Gespräch der Wissenschaften*, Heidelberg 2005, 37–55.

⁶ Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Olof Gigon. 5. Aufl., München 1984, 296 f. (1177b).

stande sprechen“, eröffnet Schiller, „der mit dem besten Teil unserer Glückseligkeit in einer unmittelbaren [...] Verbindung steht.“ (I, 9) Und ähnlich wie bei Aristoteles läuft es bei ihm am Ende auf so etwas wie Muße hinaus, aber eben nur *so etwas wie* – und nicht auf die Muße selbst. Dass er die Muße-Vorstellung, mit der er seinen Spiel-Begriff erläutert, vom realen Menschenglück weg ins mythische Götterglück verschiebt, ist dafür signifikant. Denn in Schillers ästhetischem Spiel lebt das antike Muße-Ideal in einer eigentümlich unwirklichen Weise fort. Es gibt die grundsätzliche Orientierung, ohne dass dabei jedoch eine konkrete, positive Vorstellung von Muße entwickelt würde. Wo er sie als reales Phänomen anspricht, konnotiert sie bei ihm das Laster. Allerdings auch die Chance, daraus etwas Positives zu entwickeln. Denn die ästhetische Erziehung versteht sich als eine Art pädagogische List. Sie will auf dem Umweg über die Schönheit ein politisches Ziel erreichen, dessen direkte Erreichbarkeit sie durch die Französische Revolution widerlegt sieht. Auf vernünftigen Wege und durch politisches Handeln seien die Menschen nicht zur republikanischen Freiheit zu bringen (das sei die politische Lehre aus der Pariser *terreur*), deshalb müsse man außerhalb aller politischen Meinungen und Interessen ansetzen. Dieses *Außerhalb*, woran die ästhetische Erziehung ansetzt, ist nichts anderes als die Muße, die für Schiller jedoch kein Wert an sich, sondern eher etwas Wertloses ist, das durch erzieherischen Eingriff erst wertvoll gemacht werden muss. In seinen Worten:

Ihre [der Menschen] Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Taten umsonst verdammen, aber an ihrem Müßiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgib sie mit edeln, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein. (IX, 38)

Wie wenig die Muße selbst hier als ein positiver Wert gilt, zeigt sich daran, dass Schiller dabei zuallererst an „willkürliche, frivole, rohe Vergnügungen“ denkt. Von dem antiken philosophischen Muße-Begriff ist das weit entfernt. Was er jedoch zur erzieherischen Wertsteigerung dagegen setzt, kommt diesem antiken Begriff sehr nah, stellt das von ihm Gemeinte auf andere Weise wieder her. Denn das Ideal des ästhetischen Spiels (wie auch schon seine Inspiration, Kants Konzept eines „freien Spiels“⁷ von Einbildungskraft und Verstand, das in der *Kritik der Urteilskraft* die Wahrnehmung des Schönen definiert) entspricht in entscheidender Hinsicht dem Aristotelischen Muße-Begriff. Dessen Erläuterung in der *Nikomachischen Ethik* trifft ebenso für das Spiel-Ideal der *Ästhetischen Briefe* zu: eine „betrachtende Tätigkeit“, die „keinen anderen Zweck hat als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust in sich schließt, die die Tätigkeit steigert“⁸

⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 10, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1983, 132 (§ 9).

⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 297 (1177b).

Was Schiller als Vollzug des Spieltriebs konzipiert, hat dieselbe Struktur des selbstzweckhaften, keinem äußeren Interesse untergeordneten, sondern in sich selbst befriedigenden Geschehens, und wie Aristoteles sieht auch Schiller genau hierin die menschliche Glückseligkeit. Für Aristoteles handelt es sich dabei allerdings um eine „Tätigkeit des Geistes“⁹, genauer: um die philosophische Theorie als höchstes selbstzweckhaftes Tun; für Schiller dagegen (auf der Grundlage der *Kritik der Urteilskraft*) um die Selbsterfahrung der sinnlich-geistigen Doppelnatur des Menschen. Die Aristotelische Muße kann man sich konkret vorstellen: als Nachdenken über verschiedene, bestimmte Themen, auf die man sich nicht um eines Nutzens willen, sondern allein des Wissens wegen einlässt. Das Schillersche Spiel ist dagegen schwieriger vorzustellen, weil es eine Art der Betrachtung sein soll, die sich gar nicht auf ihren Gegenstand – sei es das Natur- oder das Kunstschöne – einlässt, sondern ihn nur zum Anlass nimmt, dass der Mensch zu sich selbst kommt. Das ist Schillers Vorstellung einer *rein ästhetischen Wirkung*: In ihr kommen gar keine Spezifika oder Inhalte des jeweiligen Natur- oder Kunstschönen zur Geltung, sondern allein die nach Kant definierte kategoriale Bestimmung des Schönen als Schönen, also als interesselose Belebung der menschlichen Erkenntniskräfte. Schiller nennt es selbst das „Ideal ästhetischer Reinigkeit“ (XXII, 89) und er konzidiert, dass „in der Wirklichkeit keine rein ästhetische Wirkung anzutreffen ist“ (XXII, 89). Da wird man ihm zustimmen. Denn es ist wohl kaum der Fall, dass – um nur bei Schillers eigener Kunst zu bleiben – jemand bei der Lektüre von Dichtung von allen jeweiligen Spezifika und Inhalten absieht und es zu einer rein kategorialen Wahrnehmung von Schönheit als menschlicher Selbsterfahrung kommt. Das „ästhetische Spiel“ kommt also lebensweltlich nicht vor, sondern ist nur ein abstrahierter Aspekt einer tatsächlich komplexeren Erfahrung. Durch die Unterscheidung von „schmelzender“ und „energischer Schönheit“ und deren weitere Binnendifferenzierung (vgl. XVI und XVII) versucht Schiller diese Kluft zwischen abstraktem Ideal und Praxis zu überbrücken, doch verlieren sich diese Ansätze ohne greifbares Resultat.

Was bleibt, ist, dass Schillers Spiel-Ideal die Glückseligkeitsvorstellung der antiken Muße strukturell auf die Wahrnehmung von Schönheit und Kunst überträgt, dabei aber einen solchen Abstraktionsgrad erreicht, dass es gar nicht mehr als ein realer Moment des menschlichen Lebens gedacht werden kann. Sobald man nämlich Schillers „Spiel mit der Schönheit“ konkret als Wahrnehmung von etwas Schöнем denkt, wird dieses *Etwas* mit seinen Spezifika und Inhalten relevant. Schiller negiert das mit der bekannten Formulierung, dass der „Stoff durch die Form vertilgt“ (XXII, 90) werden müsse. Der Wert der Kunst, so heißt es in diesem Zusammenhang weiter, bemesse sich proportional nach dem Maß, in dem es ihr gelinge, ihre Inhalte zu neutralisieren. In der Dichtung, um wieder nur bei diesem Beispiel zu bleiben, bestünde die konsequenteste und damit wert-

⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 297 (1177b).

vollste Kunst darin, alle Semantik auszutreiben, um ein von allen Bedeutungen emanzipiertes, *reines* Kunsterlebnis der Sprache zu erreichen. Romantische oder auch modernere Dichter wie Paul Verlaine, die ein musik-analoges Poesie-Ideal als *reines* Tönen formuliert haben, oder Ästhetizisten wie Stefan George, die mit bedeutungsfreien Kunstsprachen operierten, liegen in dieser Richtung. Sie stimmen auch darin mit Schiller überein, dass die Wirkungen der verschiedenen Künste sich in dem Maße, wie sie als Kunst gelingen, angleichen und entsprechen, dass sie, wie es in den *Ästhetischen Briefen* heißt, „einander immer ähnlicher“ (XXII, 90) werden sollen: Dichtung wie Musik, als Musik. Ein solches Poesie-Ideal ist ein Extremwert des *rein Ästhetischen*, das ganz in der Programmatik von Schillers Ästhetik, aber auch ganz neben der Wirklichkeit der Literatur liegt. Das Ideal des *rein Ästhetischen*, der Purismus eines kategorial allgemeinen Kunsterlebens ist so abstrakt, dass es, wenn es als eigener Wert autonom und absolut gesetzt wird, seinen Bezug zur Wirklichkeit der ästhetischen Erfahrung verliert. Genau darin, meine ich, liegt die Schwierigkeit von Schillers Spiel-Theorie: Der von ihr bezeichnete Glücksmoment, *wo der Mensch ganz Mensch sei*, hat keinen Ort in der menschlichen Lebenswirklichkeit. Schiller erneuert damit zwar das antike Muße-Ideal, doch so, dass es keine reale Verhaltensoption mehr ist, sondern eine philosophische Idee des rein Ästhetischen.

Diese Verwandlung des antiken Muße-Begriffs, dessen Reformulierung nicht als Frage der Lebensführung, sondern der theoretischen Ästhetik, passt in den Kontext, in dem Schiller steht. Er entwickelt seine Ästhetik in einer Zeit und in einem intellektuellen Umfeld, in denen die Muße durch das aufkommende bürgerliche Arbeitsethos diskreditiert ist; und zwar so eindeutig und durchgreifend wie in kaum einem zweiten Kontext. Man kann Schiller selbst als Zeugen dafür aufrufen. In seinem *Lied von der Glocke* (nur zwei Jahre nach den *Ästhetischen Briefen* entstanden) gibt er diesem bürgerlichen Arbeitsethos prägnanten Ausdruck:

Arbeit ist des Bürgers Zierde,
 Segen ist der Mühe Preis,
 Ehrt den König seine Würde,
 Ehret *uns* der Hände Fleiß.¹⁰

Das „uns“ im letzten Vers gehört im Gedicht zur Rollenrede der Glockengießer. Doch kann man es in die größere Solidarität des bürgerlichen Publikums rücken, an die sich diese Verse richten. Man kann auch den Autor mit einbeziehen, der sich im Gegensatz zur Aristotelischen *theoría* und im Bruch mit der Tradition der *freien Künste* zu einem Arbeitsbegriff von Kunst, Wissenschaft und Philosophie bekennt. „Das Wahre will Studium“, und zwar „ein anstrengendes und

¹⁰ Friedrich Schiller, „Das Lied von der Glocke“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 1, hg. v. Georg Kurscheidt, Frankfurt a. M. 1992, 56–68, 65 (Verse 318–321).

nichts weniger als reizendes Studium“¹¹, erklärt Schiller in seiner Abhandlung *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*, die wie die *Ästhetischen Briefe* im selben Jahr 1795 in den *Horen* erschien. Für Künstler und Dichter gelte dasselbe: Indem sie „arbeiten“ und ihre Kunst als Studium und Arbeit verstehen, unterscheiden sie sich von den „bloßen Dilettanten“.¹² Das alte Ideal der mußevollen philosophischen Kontemplation wird von diesem Anspruch entwertet und gilt pejorativ als „superfizielle Betrachtung“.¹³ Die epochale Karriere des bürgerlichen Arbeitsethos im ausgehenden 18. Jahrhundert, das auch die Philosophie sowie die Wissenschaften und Künste erfasst und darin mit der vorausgehenden aristokratischen Dilettanten-Kultur bricht, hat die Forschung seit langem aufgearbeitet und dokumentiert.¹⁴ Schiller liegt ganz im zeitgenössischen Trend. Für einen positiven Muße-Begriff ist hier kein Platz. Er gehört ausschließlich zur Kritik an aristokratischer Dekadenz oder an der Sittenlosigkeit nichtsnutziger Tagediebe. Schon die *Encyclopédie* verzeichnet *oisiveté* nur als Laster und Krankheit, deren Wirkung sie exemplarisch im Untergang des spätantiken, dekadenten Rom zur Anschauung gebracht sieht. Ein medizinischer Zusatz warnt vor dem körperlichen Verfall durch Muße.¹⁵

In den Entwicklungsromanen des ausgehenden 18. Jahrhunderts (etwa Tiecks *William Lovell* oder Goethes *Meister*) zeichnen sich ebenso die Durchsetzung der Arbeitsmoral und der kritische bis eindeutig negative Status der Muße ab.¹⁶ Der Kontrapunkt, den die *Idylle über den Müßiggang* aus Schlegels *Lucinde* setzt, bestätigt den Trend ex negativo. Denn ihr ironisches Lob der Muße als „reines Vegetieren“¹⁷ entfaltet ihren Witz ja erst vor dem Hintergrund einer dominant gewordenen Arbeitsethik und der zugehörigen Geringschätzung der Muße. Auch Immanuel Kant, Schillers wichtigste Referenz, bestätigt das Bild. Er ist eine der wichtigsten und wirksamsten Autoritäten, nach der sich die Philosophie, wie Kant sagt, als „fleißige und sorgsame Arbeit des Subjekts“¹⁸ definiert. Entgegen dem antiken Philosophieverständnis dehnt Kant diese Auffassung auch

¹¹ Friedrich Schiller, „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 8, hg. v. Rolf Peter Janz unter Mitarbeit v. Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner u. Fabian Störmer, Frankfurt a. M. 1992, 677–705, 696.

¹² Vgl. Schiller, „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“, 696.

¹³ Schiller, „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“, 696.

¹⁴ Vgl. Werner Conze, „Arbeit“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, 154–215, insbes. 169–174.

¹⁵ Vgl. Louis de Jaucourt, „Oisiveté“, in: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société des gens de lettres, Bd. 11, Neufchâtel (Paris) 1765, 445 f.

¹⁶ Dazu Gabriele Stumpp, *Müßige Helden. Studien zum Müßiggang in Tiecks „William Lovell“, Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, Kellers „Grünem Heinrich“ und Stifters „Nachsommer“*, Stuttgart 1992.

¹⁷ Friedrich Schlegel, „Lucinde“, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 5, hg. u. eingel. v. Hans Eichner, Paderborn u. a. 1962, 1–92, 26.

¹⁸ Immanuel Kant, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, in: *Werkausgabe*, Bd. 6, hg. v. Wilhelm Weischedel, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1982, 375–397, 395.

wie selbstverständlich auf Aristoteles aus. Dessen Philosophie, betont er ausdrücklich, sei „Arbeit“.¹⁹ Situativ ist dies gegen den durch Hemsterhuis und den Grafen Stolberg erneuerten Platonismus gerichtet. Kants Verständnis der Philosophie als Arbeit und sein mußeifeindliches Arbeitsethos reichen aber über alles Situative hinaus ins Grundsätzliche. Am pointiertesten formuliert sich diese Überzeugung in seinen Vorlesungsaufzeichnungen *Über Pädagogik*:

Es ist von größter Wichtigkeit, daß Kinder arbeiten lernen. Der Mensch ist das einzige Tier, das arbeiten muß. [...] Die Frage: ob der Himmel nicht gütiger für uns würde gesorgt haben, wenn er uns alles, schon bereitet, hätte vorfinden lassen, so, daß wir gar nicht arbeiten dürften? ist gewiß mit Nein zu beantworten: denn der Mensch verlangt Geschäfte, auch solche, die einen gewissen Zwang mit sich führen. Eben so falsch ist die Vorstellung, daß, wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären, sie da nichts würden getan, als zusammengesessen, arkadische Lieder gesungen, und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde sie gewiß eben so gut, als andere Menschen, in einer ähnlichen Lage gemartert haben.²⁰

In dieser allgemeinen Geringschätzung der Muße und Hochschätzung der Arbeit bildet die *Ästhetische Erziehung* keine Ausnahme. Ihre eindrucksvolle kritische Diagnose der entfremdeten Arbeitswelt²¹ und ihre Klage über den „Nutzen“ als „großes Idol der Zeit, dem alle Kräfte frönen“ (III, 12), wären zwar eine passende Voraussetzung, um den Wert der Muße neu zu entdecken. Doch tut Schiller das nicht. Seine positive Erwähnung der Muße bleibt, wie gesehen, mythisch unreal. An einer anderen Stelle blitzt sie einmal in einem utopischen Seitenblick auf, der von Schiller jedoch als ebenso unreal abgetan wird: Er bedenkt, ob ein „spätere[s] Geschlecht in einem seligen Müßiggange [...] den freien Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte“ (VI, 29 f.), spricht diese Perspektive jedoch nicht als Hoffnung aus, sondern verurteilt sie als einen Verrat am Leid der gegenwärtigen Menschheit.

Die Muße, so belegt dieser mythische und utopische Seitenblick, ist für Schiller kein realer Wert. Die Art, wie er sie der Sache nach mit dem ästhetischen Spiel als selbstzweckhaft befriedigende Tätigkeit fortsetzt, nimmt ihr ebenso den Charakter einer realen Handlungsoption und macht sie stattdessen zu einer spekulativen Modellierung einer Bewusstseinsituation. Es bleibt dabei unklar, ob diese Situation notwendig immerzu eintreten soll (so folgt es aus der Stelle, wo Schiller den „ästhetischen Zustand“ als notwendigen Durchgang zwischen dem „physischen“ und dem „moralischen“ bestimmt, vgl. XX, 83; jeder Wechsel zwischen Empfindung und Denken versetzte uns dann hinein) oder ob sie, wie

¹⁹ Kant, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, 382.

²⁰ Immanuel Kant, „Über Pädagogik“, in: *Werkausgabe*, Bd. 12, hg. v. Wilhelm Weischedel, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1980, 691–761, 730.

²¹ „Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.“ (VI, 25)

gesehen, als ein philosophisches Abstraktum gelten muss, das so nie im menschlichen Leben vorkommt. Die Unklarheit und Ortlosigkeit des „ästhetischen Spiels“ haben, wie man weiß, seine nachhaltige Wirkung nicht verhindert. Ich denke, das liegt an der so leicht fassbaren strukturellen Muße-Analogie, die man als Freiheitsversprechen hört, auch wenn die Realisierbarkeit fraglich bleibt. Man kann es auch so sagen: Schillers Ästhetik transformiert das Glücksversprechen der antiken Muße für eine Zeit und eine Gesellschaft, die in der Muße keinen Wert mehr sehen, weil sie alles wertvolle Tun als Arbeit konzipieren. Die Unklarheit und Ortlosigkeit sind dabei kein bloßer Nachteil, sondern eröffnen die Möglichkeit, das eigentlich nicht mehr Vorstellbare sich dennoch vorzustellen: ein freies als glückseligmachendes Tun, das aber eigentlich kein Tun ist. Genau das ist das Spiel mit der Schönheit. Im Blick auf die Kunst erscheint es als eine prekäre Aufrechterhaltung des Freiheitsanspruchs in einer Zeit, in der auch die Kunst als Arbeit gilt, als – um es noch einmal mit Schillers Worten zu sagen – „ein anstrengendes und nichts weniger als reizendes Studium“.²²

Tatsächlich ist die Grundlage der Schillerschen Ästhetik, Kants *Kritik der Urteilskraft*, das durchschlagend wirksame Dokument, das der traditionellen Vorstellung der *freien Künste* ein Ende setzt. Ursprünglich bedeutet dieses Adjektiv keine Eigenschaft der Künste selbst, sondern das soziale Privileg derer, die sich ihnen widmen dürfen. Kant greift diese traditionelle Formulierung auf, um dennoch nach der Freiheit dieser Künste selbst zu fragen. Und er kommt zu einem negativen Ergebnis: In den „sogenannten sieben freien Künsten“, erklärt er, sei „dennoch etwas Zwangsmäßiges“²³, so dass die Bezeichnung in die Irre führe. Sie beruhe auf der falschen Annahme, dass die Kunst nur als eine Art Spiel, (nach Kants Definition) als eine „für sich selbst angenehme Beschäftigung“²⁴ gelingen könnte. Dem hält Kant den Zwangscharakter entgegen, den er beispielhaft in den von jedem Dichter zu befolgenden Regeln der Grammatik, Rhetorik und Metrik belegt sieht. Wer das vergesse oder leugne, verwandle die Künste „aus Arbeit in bloßes Spiel“²⁵.

Dass Kunst Arbeit sei, steht für Kant damit fest, auch wenn er sie dann als eine Leistung des Genies definiert, das nicht nur vorgegebenen Regeln folge, sondern seinerseits Regeln setze. Diese Genieästhetik bricht nicht nur mit der Tradition der Regelpoetik, sondern auch mit der des Dilettantismus. Denn das Genie bestimmt sich nicht einfach dadurch, dass es sich vom Zwang der tradierten Regeln befreit. Es forciert vielmehr deren Anspruch, indem es deren Qualitäts- und Professionalitätsniveau überbietet. Es gebe auch „originalen Unsinn“²⁶, mahnt

²² Schiller, „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 8, 696.

²³ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, *Werkausgabe* 10, 238 (§ 43).

²⁴ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, *Werkausgabe* 10, 238 (§ 43).

²⁵ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, *Werkausgabe* 10, 238 (§ 43).

²⁶ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, *Werkausgabe* 10, 242 (§ 46).

Kant und verpflichtet den Originalitätsanspruch jeder Genieproduktion darauf, seinerseits wieder als nachahmenswertes Muster gelten zu können. Die Genieästhetik verschärft den Kunstanspruch der Regelpoetik dahin, dass jedes Werk das etablierte künstlerische Niveau überbieten und neue Maßstäbe setzen müsse. Der Dilettant, der sich in den Muße- oder, wie es zeitgenössisch heißt: in den „Nebstunden“ der Kunst widmet – eine bis zum Ende des 18. Jahrhunderts übliche Sozialform der Literaturproduktion –, ist damit überfordert und disqualifiziert.

Nicht bei Kant selbst, der immerhin Friedrich den Großen noch für einen bemerkenswerten Dichter hält²⁷, doch bei vielen zeitgenössischen Literaten resultiert daraus ein elitäres professionelles Selbstverständnis, das nur diejenigen ihre Kunst ausüben lassen will, die sich ihr nicht müßig nebenher, sondern mit hauptamtlichem Ernst als ihrer wichtigsten Arbeit widmen. Dieses Arbeitsethos gilt in besonderer Weise für die dichterische Zusammenarbeit von Goethe und Schiller. Die 1799 gemeinsam notierten *Schemata über den Dilettantismus* und schärfer noch die zugehörige Korrespondenz in der Absicht, einen Aufsatz darüber zu publizieren, belegen (für Schiller noch mehr als für Goethe) ihre grundsätzlich negative Bewertung der liebhaberischen Kunstausbübung.²⁸ In dem *Dilettant* überschriebenen Distichon gibt Schiller dieser Abneigung auch öffentlich Ausdruck:

Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache,
Die für dich dichtet und denkt, glaubst du schon Dichter zu sein?²⁹

Sucht man nach einer zeitgenössischen Anschauung für den poetischen Dilettantismus, der sich tatsächlich als Mußeglück des Freizeitdichters versteht, wird man in einem Jugendgedicht Friedrichs von Hardenberg fündig. In einem *An die Dichtkunst* überschriebenen Gedicht heißt es:

Noch jetzt in Ruhestunden
Wenn Protokolls verschwunden
Und Acten unterm Tisch
Kommst du mit deinen Reimen
Die Zeit mir zu verträumen
In Helicons Gebüsch.³⁰

In dem unter dem Pseudonym Novalis veröffentlichten Werk findet sich dieses Gedicht nicht. Der Autor und auch seine ersten Nachlassverwalter haben es nicht

²⁷ Vgl. Kant, „Kritik der Urteilskraft“, *Werkausgabe* 10, 252 (§ 49).

²⁸ Vgl. Friedrich Schiller, „Schemata über den Dilettantismus“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 8, 1093–1123, Kommentar ebd., 1580–1584.

²⁹ Friedrich Schiller, „Dilettant“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 1, hg. v. Georg Kurscheidt, Frankfurt a. M. 1992, 182.

³⁰ Friedrich von Hardenberg, „An die Dichtkunst“, in: *Schriften*, Bd. 6.1., hg. v. Hans-Joachim Mahl in Zusammenarbeit m. Martina Eicheldinger, Stuttgart / Berlin / Köln 1998, 320–321, 320.

drucken lassen. Es passt auch gar nicht zu den hohen Begriffen von Dichtkunst und Dichter, mit denen die führenden Autoren um 1800 kanonisch geworden sind. Es zeugt vielmehr von einem unambitionierten Freizeit-Verständnis von Dichtung, das allerdings auf das anspruchsvolle humanistische Muße-Ideal³¹ zurückweist, wie es klassisch in Ciceros Formel *otium cum dignitate* ausgedrückt ist oder in der auf Seneca zurückgehenden, von Petrarca erneuerten Vorstellung der mit literarisch-philosophischen Studien gefüllten und eben dadurch allen Geschäften gegenüber wertvolleren Muße: *otium cum litteris*. Der antike und der Renaissance-Humanismus haben darin den eigentlichen Moment des Menschlichen gesehen. Hardenbergs Jugendgedicht ist davon nur noch ein schwacher Abglanz.

Schillers dichterisches Arbeitsethos steht, produktionsästhetisch gesehen, dem dilettantischen Freizeit-Poeten wie dessen würdigerem Ahnherrn, dem humanistischen Muße-Konzept, genau entgegen. Doch zielt seine *Ästhetische Erziehung* wirkungsästhetisch auf etwas ganz Analoges. Denn auch hier geht es um den eigentlichen Moment des Menschlichen als Moment außerhalb aller Geschäfte, aller Arbeit. Im humanistischen Muße-Konzept ergibt sich das Menschliche aus der Auseinandersetzung mit den mannigfaltigen Aspekten und Inhalten, die das menschliche Leben bestimmen. *Otium cum litteris* bedeutet die lesende und schriftstellernde Beschäftigung mit der *conditio humana*. Die briefeschreibenden Seneca und Petrarca sowie der Essayist Montaigne geben dafür die archetypischen Beispiele. Auch bei Schiller findet sich eine letzte Reminiszenz an dieses Muster, wenn er in der Vorform der *Ästhetischen Erziehung*, in den Briefen an den Augustenburger Prinzen, gleich zu Anfang bekennt, „eine günstige Muße“³² habe ihm die Möglichkeit verschafft, über die Kunst zu philosophieren. In den veröffentlichten Briefen ist dieses Bekenntnis getilgt. Es ist die Erinnerung an ein nicht akademisch-professionelles, allgemeinmenschliches Philosophie-Verständnis, jenseits der arbeitsweltlichen Differenz von Laien und Experten. Die veröffentlichten Briefe halten dies durch ihre erklärte Distanz gegenüber den „schulgerechten Formen“ (I, 10) der Philosophie noch aufrecht, ohne aber tatsächlich ein alternatives Philosophie-Konzept, gar eines der erfüllten Muße, zu entwickeln.

Schillers Moment des Menschlichen, das ästhetische Spiel, ist wie im Blick auf die schöne Kunst auch im Blick auf den Menschen ein maximales Abstractum. Die *conditio humana* wird dabei in größter Allgemeinheit, als sinnlich-geistige Doppelnatur erfasst. Sie soll sich im ästhetischen Spiel zwanglos, harmonisch erfahren lassen – aber ohne dass etwas Bestimmtes dabei wahrgenommen oder gedacht würde. Dieser sich so erlebende „ganze“ Mensch ist also ebenso wie die kategorial nur als solche wahrgenommene Schönheit konkret nichts, „also Null“

³¹ Vgl. dazu die Aufsätze von Linus Möllenbrink und Caroline Emmelius in diesem Band.

³² Friedrich Schiller, „Briefe an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg“, in: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 8, 491–555, 492.

(XXI, 85), sagt Schiller selbst. Und was immer er in paradoxem Zusammenfall der Gegensätze an potenzieller Ganzheits- und Glückserfahrung daraus abzuleiten versucht, täuscht nicht darüber hinweg, dass dieser signifikante menschliche Moment ein spekulativer Grenzwert ist, der die menschliche Lebenswirklichkeit hinter sich lässt. Sein Sitz im Leben bleibt fraglich; fraglos aber wirkt es als Verheißung der Kunst, auch wenn man nicht mehr sagen kann, wann, wo und wie sie sich einlösen ließe. So ist das ästhetische Spiel die verwandelte Fortsetzung des Muße-Ideals in einer vom Arbeitsethos geprägten Gesellschaft. Es sucht eine freie, im Selbstbezug glücklich machende Alternative zur Arbeitswelt, findet dafür aber keinen realen Ort. So wird es zur Verheißung der Kunst, einer ganz eigenen Wirksamkeit der Kunst, die sich jedoch nirgendwo anders als auf der spekulativen Ebene transzendentalphilosophischer Bewusstseinsmodellierung ereignet.

Noch einmal zurück zur Erstveröffentlichung. Die Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* eröffnen Schillers Zeitschrift *Die Horen*. Sie sind dort der erste größere Beitrag, dem jedoch noch ein kleiner, sehr viel kürzerer voransteht: Goethes *Erste Epistel*. Es sollte ursprünglich eine ganze Reihe davon Band für Band die Zeitschrift begleiten; tatsächlich ist es bei zweien geblieben. Die erste Epistel, die also noch vor Schillers Briefen die *Horen* eröffnet, erzählt von einem Mann, der in einem Gasthaus unterhalten und bewirtet wird und erst dann den Zorn des Wirts erleiden muss, als er aufgrund seiner Mittellosigkeit um das Ende von dessen Aufwartungen bittet. Ein herbeigerufener Richter verurteilt ihn dazu, weiterhin die Gastfreundschaft anzunehmen und den Gesang und die Spiele im Gasthaus zu genießen. „Aber hüte Dich wohl“, schärft der Richter dem Gast ein, „daß nicht ein schändlicher Rückfall / Dich zur Arbeit verleite“.³³ Man hat es hier offensichtlich mit einem Fall karnevalesker Umkehrfiktion zu tun, mit der Vorstellung einer *verkehrten*, d. h. hier: ohne Arbeit glückseligen Welt. In Goethes Text wird sie in Venedig von einem Rhapsoden als „Mährchen“ erzählt, das auf der Insel „Utopien“ spielt.³⁴ Goethe schrieb diese Epistel, kurz nachdem er die ersten Briefe *Über die ästhetische Erziehung* gelesen hatte, und er kündigt sie an Schiller in einem Brief an³⁵, in dem er sich für diese Lektüre bedankt. Es ist beachtlich, welche Kohärenz die ersten beiden *Horen*-Beiträge damit zeigen. Denn auch die *Ästhetische Erziehung* handelt von einem Glück jenseits aller Arbeit, das auch keinen realen Ort hat. Schillers ästhetische Theorie und Goethes Märchen aus Utopien stehen in dieser Hinsicht einträchtig nebeneinander.

³³ Johann Wolfgang Goethe, „Erste Epistel“, in: *Die Horen, eine Monatsschrift*, Bd. 1, Erstes Stück, hg. v. Friedrich Schiller, Tübingen 1795, 1–6, 6.

³⁴ Vgl. Goethe, „Erste Epistel“, 4.

³⁵ Johann Wolfgang Goethe, „An Schiller, Weimar 26.10.1794.“, in: *Sämtliche Werke*, Abt. II, Bd. 4 (31), Frankfurt a. M. 1998, 41–42.

Rastlosigkeit und Reflexion

Zum Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa*
in Goethes Festspiel *Pandora* (1808)

Peter Philipp Riedl

Im Neuen Testament berichtet das Lukasevangelium (10, 38–42) von einem Besuch Jesu bei den Schwestern Martha und Maria. Die beiden Frauen folgen aufmerksam den Worten des Gottessohnes. Während Martha dabei noch tätig ist, wahrscheinlich das Essen zubereitet, beschränkt sich Maria ganz aufs Zuhören. Martha beschwert sich darüber bei Jesus, der ihr indes entgegnet, dass Maria sich ganz recht verhalte: „Jesus aber antwortete, und sprach zu ihr: Martha, Martha, du hast viel sorge und mühe, Eins aber ist noth. Maria hat das gute theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden.“ (Lk 10, 41–42)¹ Die Exegeten dieser nicht ganz einfach zu deutenden Bibelstelle betonen übereinstimmend, dass die aktive Rolle Marthas gegenüber Marias ausschließlicher Konzentration auf die Worte Jesu keineswegs abgewertet werde. Jesus verteidige lediglich die Haltung ungeteilter Hingabe. Das Innhalten sei der Geschäftigkeit zwar nicht überlegen, es müsse aber als ihr gleichwertig anerkannt werden. Auf der Grundlage dieser Stelle aus dem Lukasevangelium sah der Kirchenvater Origenes in Maria das kontemplative und in Martha das aktive Leben verkörpert.² Von einer *vita activa et contemplativa* sprach explizit der italienische Humanist Cristoforo Landino in seinen *Disputationes Camaldulenses, Liber primus de vita activa et contemplativa*

¹ Zitiert wird nach der Ausgabe, die Goethe, mit dem sich dieser Aufsatz beschäftigt, in Gebrauch hatte: *Biblia, Das ist: Die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments*, Nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers, Basel 1772, NT, 74. Vgl. dazu den Hinweis in: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurter Ausgabe (FA), hg. v. Karl Eibl u. a., I. Abteilung, Bd. 7/2: *Faust. Kommentare*. Von Albrecht Schöne (DKV – Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 114), 4., überarb. Aufl., Frankfurt a. M. 1999, 1075.

² Vgl. dazu die Überblicksartikel von Nikolaus Largier, „Vita activa / vita contemplativa“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, Stuttgart 1997, 1752–1754 und Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Bd. 16, Paris 1994, 592–623; darüber hinaus: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa*, 2., durchges. Aufl., Zürich / Stuttgart 1991 [zuerst 1985]. Das vielschichtige, insbesondere auch komplementäre Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* in Mittelalter und Früher Neuzeit beleuchten die Aufsätze von Burkhard Hasebrink und Linus Möllenbrink in diesem Band.

(Florenz ca. 1486).³ In einem imaginären Dialog ziehen hier Lorenzo der Große und Leon Battista Alberti Martha und Maria als Beispiele für die jeweiligen Lebensformen, *vita activa* und *vita contemplativa*, heran. Auch in Landinos Disputation werden das kontemplative und das aktive Leben nicht gegeneinander ausgespielt, sondern als sich notwendig ergänzend begriffen. Die Kontemplation soll dabei dem tätigen Leben das Koordinatensystem liefern, ihm die Richtung weisen.

Vita activa und *vita contemplativa* sind Idealtypen menschlicher Existenz. Johann Wolfgang von Goethe, dem sich die folgenden Überlegungen widmen werden, hat insbesondere in seinem Spätwerk Lebensformen wiederholt teils eine symbolische, teils eine allegorische Gestalt in mythologischer Figuration verliehen, so auch der *vita activa* und der *vita contemplativa*. Diese Tendenz seiner Altersdichtung hat Goethe selbst als seinen Weg „ins Generische“, das heißt ins Allgemeine, Typische, Gesetzmäßige bezeichnet.⁴ Im Generischen verdichtet sich, kurz gesagt, Individualität zur Gattung. In seinem Fragment gebliebenen, 1085 Verse umfassenden Festspiel *Pandora* verkörpern Prometheus und sein Bruder Epimetheus die bedingungslose Aktivität einerseits sowie die kontemplative Versenkung andererseits. Gerade in der Abstraktion, bei der freilich individuelle, psychologische Züge in der Figurenzeichnung keineswegs fehlen, sollen Kräfte und Formationen sichtbar werden, die, je auf ihre Weise, Charaktertypologien, „Charaktermasken“⁵ profilieren, geschichtsmächtig sind oder eine spezifische Epochensignifikanz aufweisen.⁶

Von Muße ist in dem Festspiel nicht explizit die Rede. Gleichwohl werden Vorstellungen evoziert und Phänomene beschrieben, die sich mit dem Begriff der Muße erfassen und bestimmen lassen. Muße verstehen wir in unserem Sonder-

³ Sebastian de Grazia, „Der Begriff der Muße“, in: Erwin K. Scheuch / Rolf Meyersohn (Hg.), *Soziologie der Freizeit*, Köln 1972, 56–73, 70f.

⁴ So Friedrich Wilhelm Riemer in seinem Tagebucheintrag vom 4. April 1814. Zitiert nach: Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, II. Abteilung, Bd. 7 (34): *Napoleonische Zeit. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 10. Mai 1805 bis 6. Juni 1816*, Teil II: *Von 1812 bis zu Christianes Tod*, hg. v. Rose Unterberger (DKV – Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 101), Frankfurt a. M. 1994, 328.

⁵ So Riemer in einer Gesprächsnotiz aus den Jahren 1803 bis 1814. – Johann Wolfgang Goethe, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, hg. v. Ernst Beutler, Bd. 22: *Goethes Gespräche*, Erster Teil, Zürich 1949, 751. Der Begriff fällt bei Überlegungen zum griechischen Drama. Charaktermaske meint eine Theatermaske, die einen Figurentypus verkörpert (*Goethe-Wörterbuch*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1989, 991).

⁶ Den formalen Zug zum Generischen in Goethes *Pandora* diskutiert Uwe Japp, „Generische Formen. Goethes ‚Festspiel‘ *Pandora*“, in: Denise Blondeau / Gilles Buscot / Christine Maillard (Hg.), *Jeux et fêtes dans l'œuvre de J. W. Goethe / Fest und Spiel im Werk Goethes*, Strasbourg 2000, 21–32. Für die Analyse von Prometheus und Epimetheus greift Gottfried Diener, wenig überzeugend, da kaum spezifizierend, auf die Archetypenlehre C. G. Jungs zurück. In der Figur des Prometheus sieht er „die positive und die negative Seite des Vater-Archetypus vereint“, wohingegen Epimetheus „die liebende, helfende, bergende Natur des Väterlichen“ verkörperere. – Gottfried Diener, *Pandora – Zu Goethes Metaphorik. Entstehung, Epoche, Interpretation des Festspiels* (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Bd. 5), Bad Homburg v.d.H. / Berlin / Zürich 1968, 168.

forschungsbereich, kurz gesagt, als ein freies Verweilen in der Zeit jenseits von Zweckrationalismus und Utilitarismus. Muße zielt auf „ästhetisch und räumlich inszenierte Lebensformen einer Freiheit, die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt. [...] Die Unabhängigkeit der Muße vom Diktat der Zeit geht einher mit der Erwartung einer besonders wertvollen Ausfüllung dieser Zeit“. Muße bedeutet daher nicht einfach freie Zeit oder gar Freizeit. Gleichwohl liegt das „Freiheitsmoment von Muße“ darin, „dass offen ist, wie im Einzelnen eine solche Ausgestaltung geschieht“.⁷ Mit dieser Analysekategorie, die im gegebenen Zusammenhang noch weiter auszudifferenzieren sein wird, werde ich im Folgenden die entsprechenden Problemkonstellationen des Festspiels näher betrachten.

Seit der Antike wird die Kontemplation – die Betrachtung, die sich in einem Modus des sich Versenkens vollzieht – als eine Haltung beschrieben, die eine große Nähe, eine innere Affinität zur Muße aufweist. Mitunter wurde sie mit Muße auch mehr oder weniger gleichgesetzt oder gar als deren wertvollste Ausprägung angesehen: Kontemplation als Inbegriff einer mußevollen Tätigkeit.⁸ In Goethes *Pandora* fehlen der kontemplativen Lebensform, die Epimetheus verkörpert, indes wesentliche Attribute der Muße. Als ein gleichermaßen soziales und ästhetisches Phänomen spielt Muße in diesem Festspiel gleichwohl eine wichtige Rolle, die freilich – so viel sei hier bereits vorweggenommen – jenseits der Polarität von Tätigkeit und Kontemplation, von Rastlosigkeit und Reflexion angesiedelt ist.

Doch zunächst zum Pandora-Mythos und seiner Gestaltung in Goethes Festspiel. In der bekanntesten Version des Mythos, die von Hesiod stammt, schuf der Schmiedegott Hephaistos auf Befehl von Zeus Pandora aus Lehm.⁹ Ihre unheilvolle Büchse, eigentlich ein Pithos, das heißt ein übermannshohes tönernes Vorratsgefäß, aus dem die Übel in die Welt entweichen, ist als Strafe für Prometheus gedacht, der den Menschen das kulturstiftende Feuer gebracht hat. Nur die Hoffnung bleibt im Gefäß zurück. Die Verbreitung der Übel beseitigt den paradiesischen Urzustand. Analog dazu endet im biblischen Schöpfungsbericht das von Muße geprägte Dasein im Garten Eden nach dem Sündenfall mit der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies. Im Christentum galt Pandora

⁷ Diese formale Bestimmung stammt aus dem Forschungsprogramm des SFB-Erstantrags; sie wird hier zitiert aus der Einleitung des Bandes: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 3.

⁸ Vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 24–31. In der *Nikomachischen Ethik* definiert Aristoteles die Kontemplation als betrachtende Tätigkeit des Geistes. – Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hg. v. Günther Bien, Hamburg 1972, 250 (X,7, 1177b, 18–19).

⁹ Vgl. Wolfgang Rösler, „Der Pandora-Mythos bei Hesiod“, in: Heinz-Peter Preusser / Françoise Rétif / Juliane Rytz (Hg.), *Pandora. Zur mythischen Genealogie der Frau*, Heidelberg 2012, 47–54.

denn auch „als paganes Pendant zur biblischen Eva“.¹⁰ Mit der Öffnung von Pandoras Büchse oder eben mit der Vertreibung aus dem Paradies setzt der von mühevoller Arbeit geprägte Geschichtsprozess ein, dem die Menschheit seitdem unterworfen ist: zur Mühseligkeit verflucht und dann, im Laufe der Geschichte in einer von Unruhe geprägten Welt¹¹ positiv gewendet, zur Arbeit bestimmt, bis hin zur Selbstidentifikation des Menschen in der Arbeit und durch die Arbeit.¹²

In Goethes Festspiel klingt die misogyne Pandora-Version Hesiods zwar an; die Dämonisierung der Frau, die alle Übel über die Menschen gebracht haben soll, ist aber ganz auf die Figurenrede beschränkt und wird im Kontext des Dramas nicht nur problematisiert, sondern zurückgewiesen.¹³ Prometheus meint, dass Hephaistos auf Geheiß von Zeus einen Dämon namens Pandora geschaffen habe, um den Menschen das Verderben zu bringen. Epimetheus verwirft diese Version jedoch als „Fabelwahn“¹⁴ und beharrt auf Pandoras göttlicher Herkunft.

¹⁰ Volker Riedel, „Transformation und Korrektur: Pandora bei Hesiod, Goethe und Hacks“, in: Preusser / Rétif / Rytz (Hg.), *Pandora*, 25–46, 32.

¹¹ Ralf Konersmann versteht die Unruhe, den „Aufbruch in Permanenz“, als zentrale geschichtsmächtige Erfahrung der Neuzeit. – Ralf Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015 (Zitat: 9).

¹² „Menschen arbeiten. Nur in der europäisch geprägten Welt und seit der frühen Neuzeit aber scheint Arbeit zur Schlüsselkategorie für die Selbstbeschreibungen von Gesellschaften und der Mensch als arbeitendes Wesen zur zentralen anthropologischen Figur geworden zu sein“, betonen Ulrich Bröckling und Eva Horn in der Einleitung zu dem Sammelband: Ulrich Bröckling / Eva Horn (Hg.), *Anthropologie der Arbeit* (Literatur und Anthropologie, Bd. 15), Tübingen 2002, 7–16, 7. „Arbeit ist zur Pathologie geworden, die sämtliche Bereiche des menschlich-gesellschaftlichen Lebens kolonialisiert hat“, resümieren Hans-Jürgen Arlt / Rainer Zech, *Arbeit und Muße. Ein Plädoyer für den Abschied vom Arbeitskult*, Wiesbaden 2015, 2. Differenzierter gewichtet das vielschichtige und komplementäre Verhältnis von Arbeit und Muße Kurt Röttgers, „Muße“, in: Wieland Jäger / Kurt Röttgers (Hg.), *Sinn von Arbeit. Soziologische und wirtschaftsphilosophische Betrachtungen*, Wiesbaden 2008, 161–182. Die „Doppelgesichtigkeit der Arbeit“ als „Resonanz Erfahrung oder Entfremdung“ untersucht Joachim Bauer, *Arbeit. Warum sie uns glücklich oder krank macht*, München 2015 [zuerst 2013], Zitate: 17, 14. Aus ethnologischer Perspektive beleuchtet das Verhältnis von Muße und Arbeit Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 54–68. Vgl. auch den Aufsatz von Gregor Dobler in diesem Band.

¹³ Goethes Umdeutung des Mythos analysieren Christoph Schmitt-Maaß, „Die Humanisierung des Mythos. Goethes *Pandora*“, in: Preusser / Rétif / Rytz (Hg.), *Pandora*, 119–130; Rolf Geißler, „Die Pandora-Mythe bei Goethe und Peter Hacks“, in: *literatur für leser* 1987, 173–187. Auf die Differenz zwischen Figurenrede und Tendenz des Festspiels wies bereits Ernst Cassirer 1918 hin: Ernst Cassirer, „Goethes *Pandora*“ (1918), in: Ernst Cassirer, *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*, Berlin 1921, 1–26, 5 f. Mit Cassirers Deutung setzt sich Günter Peters wissenschaftsgeschichtlich auseinander und resümiert: „Pandora verkörpert die symbolische Form als szenische Gestalt“. – Günter Peters, „Prometheus und die ‚Tragödie der Kultur‘. Goethe – Simmel – Cassirer“, in: Barbara Naumann / Birgit Recki (Hg.): *Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft* (Studien aus dem Warburg-Haus, Bd. 5), Berlin 2002, 113–135, 121.

¹⁴ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I. Abteilung, Bd. 6: *Dramen 1791–1832*, hg. v. Dieter Borchmeyer u. Peter Huber (DKV – Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 97), Frankfurt a. M. 1993, 661–699, V 601. Goethes Festspiel wird im fortlaufenden Text nach dieser Ausgabe unter Angabe der jeweiligen Verse zitiert. Die Revision der frauenfeindlichen Überlieferungstradition

Sieht Prometheus in Pandora ein kunstfertig hergestelltes Produkt, so versteht sie Epimetheus grundsätzlich in neuplatonischem Sinn als Abbild göttlicher Schönheit. Mit dieser Kategorie, als Idee der Schönheit, charakterisiert Epimetheus enthusiastisch, in gereimten Daktylen mit Auftakt, die von ihm geliebte Pandora:

Sie steigt hernieder in tausend Gebilden,
 Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
 Nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
 Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
 Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt,
 Mir erschien sie in Jugend-, in Frauen-Gestalt.

(V 673–678)

Die Schönheit als ästhetischer Schein entspricht dem, was auch Schiller in seinen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* entwickelt hat: ein Konzept von Schönheit, bei dem, so Schiller im 22. Brief, der „Stoff durch die Form vertilgt“ werde¹⁵: Allein die Form veredelt den Gehalt. Anders als bei Hesiod entweichen dem Gefäß der Pandora bei Goethe auch keine Übel. Es handelt sich vielmehr um „lieblich Götterbilder“ (V 101), in denen man auch „Anspielungen auf die poetischen Gattungen“ erkennen kann.¹⁶ Dieser Kunstbezug korreliert mit der Betonung der Form als Leitkategorie klassizistischer Ästhetik.

Pandora selbst tritt in Goethes Fragment nicht auf. Erst für die geplante, aber nicht ausgearbeitete Fortsetzung sah Goethe ihre Wiederkunft vor. Diese ins Auge gefasste Wiederkehr Pandoras war Goethes Erfindung: sein ureigener Beitrag zum Pandora-Mythos. Im Festspiel-Fragment ist Pandora aufgrund der Vorgeschichte gleichwohl *in absentia* anwesend.¹⁷ Nachdem Prometheus sie und ihre Gaben einst zurückgewiesen hatte, vermählte sie sich mit dessen Bruder Epimetheus. Aus dieser Verbindung entstammen zwei Töchter: Elpore (die Hoffnung) und Epimeleia (die Sorge, Fürsorge, Sorgfalt). Bei ihrem Abschied von Epimetheus hat Pandora Elpore mit sich genommen. Epimeleia ist bei ihrem Vater geblieben, der Pandoras Verlust seitdem beklagt. Elpore, die Hoffnung, erscheint ihm nur im Traum, als trügerische Projektion (vgl. V 321 ff.).¹⁸ Der Name

durch Wieland, Goethe und Peter Hacks erläutert auch Bodo Heimann, „Pandoras Wiederkehr bei Wieland, Goethe und Peter Hacks. Neue Deutungen eines alten Motivs“, in: Bodo Heimann, *Literatur und Freiheit von Lessing bis zur Gegenwart* (Polnische Studien zur Germanistik, Kulturwissenschaft und Linguistik, Bd. 6), Frankfurt a. M. u. a. 2014, 29–47.

¹⁵ Schillers *Werke*, Nationalausgabe (NA), hg. v. Lieselotte Blumenthal u. Benno von Wiese, Bd. 20: *Philosophische Schriften*, Erster Teil, hg. v. Benno von Wiese, Weimar 1962, 382. Das kursivierte Zitat ist in der NA durch Sperrdruck hervorgehoben.

¹⁶ So Dieter Borchmeyer, „Goethes *Pandora* und der Preis des Fortschritts“, in: *Études Germaniques* 38 (1983), 17–31, 27.

¹⁷ „Bei Goethe ist Pandora anwesend-abwesend, nicht anders als der Mythos bei Barthes“, folgert Alexandra Richter, „Goethes ‚Arbeit am Mythos‘: eine semiologische Lektüre des Festspiels *Pandora*“, in: Preusser / Rétif / Rytz (Hg.), *Pandora*, 131–140, 131.

¹⁸ Vgl. dazu Hartmut Reinhardt, „Prometheus und die Folgen“, in: *Goethe-Jahrbuch* 108 (1991), 137–168, 164.

Pandora bedeutet Allgeberin, All-Geschenk. Als ein Geschenk hat Epimetheus sie auch empfunden und als „[a]llschönst und allbegabtest“ (V 87) erfahren: ein Geschenk der Götter, dessen Verlust er nicht verwinden kann. Über das Göttliche kann der Mensch freilich nicht verfügen. Der leibhaftige Verlust Pandoras kann nur auf einer anderen, höheren Ebene ersetzt werden.

Für den Unterschied zwischen der vergangenen, der verlorengegangenen Präsenz und der für die Zukunft erhofften Wiederkehr Pandoras gilt jene Leitdifferenz, die Goethe grundsätzlich in seinem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 7. März 1808, also während seiner Arbeit an dem Festspiel *Pandora*, folgendermaßen erläutert hat: „Bei den Alten, in ihrer besten Zeit, entsprang das Heilige aus dem sinnlich faßlichen Schönen.“¹⁹ Gleiches, so Goethe weiter, gelte aber nicht für die moderne Kunst und Dichtung: „Das Moderne ruht auf dem sittlich Schönen, dem, wenn man will, das sinnliche entgegensteht [...]“.²⁰ Diese Differenz zwischen dem „sinnlich faßlichen Schönen“ und dem „sittlich Schönen“ folgt den von Goethe und Schiller entwickelten ethisch-ästhetischen Vorstellungen zur Zeit der Weimarer Klassik. Das sittlich Schöne entspricht jenem Ideal, das in der Tradition des Neuplatonismus die göttliche All-Einheit repräsentiert. In der Erinnerung erscheint Pandora dem Epimetheus als „Schönheit“ (V 656) und als das „Gute“ (V 667). Als Abglanz des göttlichen Urschönen verweist das Kunstschöne auf die ethische Dimension der Autonomieästhetik.

Prometheus und Epimetheus: Bereits die Namen der Protagonisten verdeutlichen ihre jeweilige Haltung. Prometheus ist der Vorausdenkende, Epimetheus der Nachdenkende. Betrauert Epimetheus den Verlust Pandoras und richtet sein Denken und Sinnen ganz aufs Vergangene, so propagiert sein Bruder Prometheus ein dem Tätigen und Nützlichem gewidmetes Leben im Hier und Jetzt. Als strenger Utilitarist setzt er einen kategorischen Gegenakzent zu dem Reich des schönen Scheins, dem sein Bruder verhaftet ist. Prometheus ist ein Apologet des modernen Fortschrittsdenkens und entschiedener Verfechter einer technokratischen Machbarkeitsideologie, die keine Grenzen kennt.²¹ Er propagiert unbedingtes Effizienzstreben ebenso wie die Instrumentalisierung und Funktionalisierung von Mensch und Material. Arbeit überhöht er zur säkularen Religion, der sich der Mensch ohne Wenn und Aber zu unterwerfen habe. Er verkörpert, mit einem Wort, den Typus des *homo faber*, wie die Forschung auch unisono festgestellt hat.²²

¹⁹ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, II. Abteilung, Bd. 6 (33): *Napoleonische Zeit. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 10. Mai 1805 bis 6. Juni 1816*, Teil I: *Von Schillers Tod bis 1811*, hg. v. Rose Unterberger (DKV – Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 99), Frankfurt a. M. 1993, 278–282, 280.

²⁰ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, II / 6, 280.

²¹ Vgl. dazu ausführlich Reinhardt, „Prometheus und die Folgen“; Günter Peters, „Prometheus oder Epimetheus? Der Titanen-Mythos in Goethes Dichtung“, in: *Der Deutschunterricht* 51 (1999), 6–19.

²² So u. a. von Borchmeyer, „Goethes *Pandora* und der Preis des Fortschritts“, 19; Peters, „Prometheus und die ‚Tragödie der Kultur‘“, 122; Reinhardt, „Prometheus und die Folgen“, 164.

In seinem Festspiel, das 1807/08 entstanden ist, hat Goethe den Prometheus-Mythos im Vergleich zu seinen gut drei Jahrzehnte älteren Konzeptionen aus der Sturm und Drang-Zeit, den zwei Akten des Dramenfragments *Prometheus* sowie der *Prometheus*-Hymne – beide Dichtungen stammen aus den Jahren 1773/74 – grundlegend umgedeutet. In der Sturm und Drang-Hymne tritt der Titan Prometheus als schöpferisches Genie in Erscheinung, als ein Selbsthelfer und Rebell, der sich von den Ketten normativer Doktrinen befreit, der sich gegen Autoritäten auflehnt, seien sie nun politischer, gesellschaftlicher, religiöser oder literarischer Provenienz.²³ Nichts von all dem zeichnet den Prometheus des *Pandora*-Festspiels aus. Dieser Prometheus ist der gestrenge Anführer eines Heeres von Handwerkern und Kriegern, die den Rationalisierungsprozess der technischen Moderne konsequent umsetzen und ganz der Verwertungs-, Produktions- und Reproduktionslogik einer ausschließlich auf technokratische Zweckhaftigkeit ausgerichteten Arbeitswelt folgen. Der Geltungsanspruch dieser Arbeitswelt, die Prometheus verkörpert und propagiert, ist absolut. Es gibt hier kein Jenseits der Arbeit. Folgerichtig existieren für ihn auch keine Freiräume der Muße, die ja gerade „durch die Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung bestimmt“ ist.²⁴ Der Prometheus von Goethes Festspiel *Pandora* ist ein Bruder Fausts aus dem zweiten Teil der Tragödie und ein Ahnherr von Ernst Jüngers Arbeiter.²⁵

Die Polarität der dargestellten Welt in Goethes *Pandora* bildet, neben den Namen, bereits der Bühnenraum ab, der in der ersten Regieanweisung ausführlich beschrieben wird: „Der Schauplatz wird im großen Styl nach Poussinischer Weise gedacht“ (vor V 1). Goethe identifizierte in den heroischen Landschaften Poussins eine „Erhabenheit und Größe“, die gerade „aus der Einfachheit der Formen“ erwachsen und auf eine „archaische Vorzeitigkeit“ verwiesen, wie Ernst Osterkamp herausgearbeitet hat.²⁶ Das Archaische visualisiert das zunächst einmal Abstrakte von Lebensformen, die in Goethes dramatischer Darstellung zwischen dem Symbolischen und dem Allegorischen changieren. Auf der einen Seite, der Seite des Prometheus, ragen „Fels und Gebirg“ (vor V 1) empor. Beschrieben wird ein unwegsames Gelände, „alles roh und derb“ und „ohne alle Symmetrie“ (vor V 1). Gegenüber, auf der anderen Seite, der Seite des Epimetheus, ist die Landschaft geordnet und kultiviert. Im zweigeteilten Raum wird

²³ Neben den bereits zitierten Studien vgl. dazu auch Hans Jürgen Geerdts, „Zu Goethes Festspiel ‚Pandora‘“, in: *Goethe-Jahrbuch* 24 (1962), 44–57, 48.

²⁴ Hasebrink / Riedl, „Einleitung“, 3.

²⁵ Diesen Typus entwickelt Jünger in seinem Großessay *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932). Vgl. dazu Verf., „Arbeit und Muße. Literarische Inszenierungen eines komplexen Verhältnisses“, in: Hermann Fechttrup / William Hoye / Thomas Sternberg (Hg.), *Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance*. Symposium der Josef Pieper Stiftung, Münster Mai 2014 (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, Bd. 8), Münster 2015, 65–99, 92–99.

²⁶ Ernst Osterkamp, *Im Buchstabenbilde. Studien zum Verfahren Goethescher Bildbeschreibungen* (Germanistische Abhandlungen, Bd. 70), Stuttgart 1991, 137.

bereits durch die Requisiten das Ruhig-Kontemplative mit der bedingungslosen Aktivität einer unruhigen Welt konfrontiert.²⁷

Prometheus verkörpert idealtypisch jene *Unruhe der Welt*, die Ralf Konersmann als Signum der Neuzeit ausführlich beschrieben hat: eine Welt im permanenten Aufbruch, eine Welt der Ruhelosigkeit, eine Welt, in der auch die Reflexion die Rastlosigkeit dialektisch befeuert, eine Welt, die nur ständig vorwärtsstreben, aber nicht innehalten kann, kurz: eine prometheische Welt ohne Muße.²⁸ Diesen Prometheus, der die beschleunigte Welt der Moderne symbolisiert, erklärte Karl Marx in der Vorrede seiner Dissertation *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841) zur mythologischen Referenzfigur seiner religiös anmutenden Wertschätzung der Arbeit, die – aus seiner Sicht – den Menschen erst zum Menschen macht: „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.“²⁹

Die spezifischen Ausformungen der *vita activa* in Goethes *Pandora* lassen sich mit den Kriterien, die Hannah Arendt in ihrer Monographie *The Human Condition* (1958) für das tätige Leben aufgestellt hat, begrifflich präzise erfassen. Arendt unterscheidet „drei menschliche Grundtätigkeiten“: „Arbeiten, Herstellen und Handeln“.³⁰ Der arbeitende Mensch ist als *animal laborans* der Natur verhaftet. Eine Stufe höher steht der *homo faber*, der etwas herstellt. Die höchste Tätigkeit des Menschen ist im Katalog von Hannah Arendt das Handeln. Arendt sieht in der Geschichte der Neuzeit einen Siegeszug des *homo faber*, bis schließlich „das Herstellen [...] den Rang [...], den das politische Handeln ursprüng-

²⁷ Zur Aufteilung der dargestellten Lebensformen im Bühnenraum vgl. auch Giorgio Custalli, „Klassische Mythologie in Goethes ‚Pandora‘“, in: Dieter Burdorf / Wolfgang Schweickard (Hg.), *Die schöne Verwirrung der Phantasie. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800*, Tübingen 1998, 103–110, 104f.

²⁸ Konersmann legt seinen Überlegungen indes eine unzutreffende Prämisse zur ‚vormoderne‘ Wirkmacht der Muße zugrunde: „Wie hat die westliche Kultur es angestellt, die Muße, in der sie einmal das Ziel all ihrer Unternehmungen und Einrichtungen erkannt zu haben glaubte, beiseitezuschieben und gegen das Ideal der unabsehbaren Entwicklung und des Fortschritts einzutauschen? Wie ist, in der Sprache Hegels, die Unruhe der Welt *absolut* geworden?“ – Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, 13f. Vorstellungen zur Muße waren jedoch seit der Antike hochgradig ambivalent. Auch in den Jahrhunderten des Mittelalters changierten sie zwischen Sakralisierung und Skandalisierung, wie die bisherigen Untersuchungen des SFB 1015 *Muße* gezeigt haben.

²⁹ *Die Promotion von Karl Marx – Jena 1841. Eine Quellenedition*, eingeleitet u. bearbeitet v. Erhard Lange u. a., Berlin 1983, 47. Zum Arbeitsbegriff von Karl Marx vgl. auch den Aufsatz von Jochen Gimmel in diesem Band: „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“.

³⁰ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich 1981, 16. Vgl. dazu Carolin Freier, „Zeitreisen durch die Arbeitswelt. Kulturen der Arbeit im Wandel“, in: Susanne Brogi / Carolin Freier / Ulf Freier-Otten / Katja Hartosch (Hg.), *Repräsentationen von Arbeit. Transdisziplinäre Analysen und künstlerische Produktion*, Bielefeld 2013, 35–58, 46f. Gegenüber der „Verfallsgeschichte des tätigen Lebens“, die Arendt in *The Human Condition* beschreibe, bleibe „die *vita contemplativa* [...] ebenso unbestimmt und unbestimmbar [...] wie jede andere Form der Untätigkeit“, resümiert Martin Jörg Schäfer, *Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik*, Zürich / Berlin 2013, 69–79, 71, 77.

lich eingenommen hatte“, erreichte.³¹ Diesen Siegeszug des *homo faber* tritt der Prometheus von Goethes Festspiel gerade an, gewissermaßen am Vorabend der industriellen Revolution. Prometheus steht insbesondere für das Schmiedehandwerk ein, das wiederum das beginnende Maschinenzeitalter symbolisiert. Er befehligt ein Heer von Schmieden, also körperlich arbeitenden Menschen. Der *homo faber* gebietet über das *animal laborans*.

Prometheus weiß um den zivilisatorischen Wert des Feuers, das er den Menschen gebracht hat, lässt sich mit ihm doch auch „hartes Erz [...] zwingend“ (V 222) formen:

Wildstarre Felsen widerstehn euch keineswegs;
Dort stürzt von euren Hebeln Erzgebirg herab,
Geschmolzen fließt's, zum Werkzeug umgebildet nun,
Zur Doppelfaust. Verhundertfältigt ist die Kraft.

(V 228–231)

Der *homo faber* Prometheus beschreibt hier die Herstellung von Werkzeugen, welche die Wirkung der menschlichen Kraft potenzieren: „Verhundertfältigt ist die Kraft“ der „Doppelfaust“ (V 231). Den prometheischen Charakter des Herstellens betont expressis verbis auch Hannah Arendt und verweist dabei insbesondere auf das destruktive Potential eines Prozesses, der letztlich auf Gewalt basiert: „Alles Herstellen ist gewalttätig, und *homo faber*, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört.“³² In Goethes Festspiel rücken der von Hannah Arendt hervorgehobene Gewaltaspekt und das Destruktionspotential des Herstellens sinnfällig ins Zentrum. Die gerade zitierten Verse visualisieren die Naturzerstörung des anbrechenden Maschinenzeitalters. Im fünften Akt von *Faust II* wird dieser Befund ins Monströse gesteigert. Faust verfolgt hier sein gigantisches Projekt eines Damm- und Kanalbaus ohne Rücksicht auf Mensch und Natur. Zuletzt fällt die Idylle von Philemon und Baucis der Vernichtungswut seines entfesselten Fortschrittswahns zum Opfer. Das Festspiel *Pandora* liefert gleichsam die Umrisszeichnungen, die Goethe dann im großen Tableau von *Faust II* bildmächtig ausarbeiten wird.

Das Werkzeug, das Prometheus besonders schätzt, ist die Waffe. Der Waffenproduktion ordnet er demgemäß alles andere unter:

Drum Schmiede! Freunde! Nur zu Waffen legt mir's an,
Das andre lassend, was der sinnig Ackernde,
Was sonst der Fischer von euch fordern möchte heut.
Nur Waffen schafft! [...]

(V 305–308)

Die Arbeit der Schmiede dient in erster Linie der Aufrüstung von Kriegsheeren. Diese Ausrichtung verdeutlicht besonders markant den inneren Zusammenhang

³¹ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 383.

³² Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 165.

von Konstruktion und Destruktion einer *vita activa*, die Prometheus mit einem absolut gesetzten Geltungsanspruch vertritt.

Der Siegeszug des *homo faber* erfolgt in einem ehernen Zeitalter, in dem das Erz, metallhaltiges Gestein, das Material für Werkzeuge und Waffen liefert. Besonders signifikant für die Zerrissenheit und Unruhe dieser Welt ist der drohende Bürgerkrieg hochgerüsteter Heere. Eine Heeresmacht stellt ausgerechnet eine Gruppe der Hirten, die ja in der Mythologie die symbiotische Einheit von müheloser Arbeit und Muße in Arkadien, im Goldenen Zeitalter, repräsentieren. In Goethes Festspiel bilden die Hirten keine homogene Gruppe. Symbolträchtig wollen einige von ihnen, im ehernen Zeitalter, ihre traditionellen Schilfrohrflöten durch metallische Instrumente ersetzen. Darüber hinaus verlangen sie Werkzeuge. Nicht minder symbolträchtig drängt es sie auch zu den Waffen: „Und wer <k>ein Krieger ist, / Soll auch kein Hirte sein“, betont einer von ihnen (V 275 f.).

Die Dominanz des Militärischen in Goethes *Pandora* steht in Bezug zu den zeitgeschichtlichen Ereignissen. Die Schlacht von Jena und Auerstedt am 14. Oktober 1806 lag erst ein Jahr zurück, als Goethe die Arbeit an seinem Festspiel aufnahm. Bei der Besetzung Weimars durch französische Truppen geriet Goethe selbst in große Gefahr. Die napoleonischen Kriege finden auch in *Pandora* ihren kräftigen Widerhall. In Goethes Festspiel durchdringen sich historische Bezüge und übergreifende geschichtsphilosophische Deutungsmuster.³³

Neben dem Arbeiten und dem Herstellen spielt in Goethes *Pandora* auch die dritte Grundtätigkeit des Menschen, die Hannah Arendt der *vita activa* zuordnet, eine wichtige Rolle: das Handeln. Das Handeln ist, so Arendt „die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“.³⁴ Im Falle des Prometheus ist es ein politisches Handeln, in dessen Zentrum jene Kategorie steht, der auch Arendts besonderes Interesse gilt: die Macht, verstanden als *potentia*. Macht ist der entscheidende Antriebsmotor und Austragungsmodus von Politik: „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält“.³⁵ Unmissverständlich beansprucht Prometheus diese Macht, und zwar in ihrer absoluten Form, also die *summa potentia*, für sich. Nachdem sich die hochgerüsteten Hirten von den Schmieden Metallinstrumente haben herstellen lassen, ruft ihnen Prometheus folgende Worte hinterher:

Entwandelt friedlich! Friede findend geht ihr nicht.
Denn solches Los dem Menschen wie den Tieren ward,
Nach deren Urbild ich mir beßres bildete,

³³ Als eine geschichtsphilosophische Allegorie begreift Goethes Festspiel Gerhart von Graevenitz, „Erinnerungsbild und Geschichte. Geschichtsphilosophie in Vicos ‚Neuer Wissenschaft‘ und Goethes ‚Pandora‘“, in: *Goethe-Jahrbuch* 110 (1993), 77–88.

³⁴ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 17.

³⁵ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 252.

Daß ein's dem andern, einzeln oder auch geschart,
Sich widersetzt, sich hassend aneinander drängt,
Bis ein's dem andern Übermacht betätigte.

(V 292–297)

In den Reden des Prometheus dominiert der jambische Trimeter, der Dialogvers der griechischen Tragödie. Prometheus offenbart sich hier als derjenige, der selbst die Menschen nach dem „Urbild“ der Tiere als etwas „beßres“ (V 294) geschaffen hat. Die betonte Überlegenheit des Menschen gegenüber den Tieren bleibt hier freilich reine Behauptung, werden doch ansonsten nur Gemeinsamkeiten angeführt.

Was Prometheus darüber hinaus in den Versen 295–297 darlegt, entspricht dem, was Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* als *bellum omnium contra omnes* bezeichnet hat.³⁶ Im rechtlosen Naturzustand gleicht der Überlebenskampf des Menschen demjenigen der Tiere: *homo homini lupus*. Es droht ein permanenter Bürgerkrieg, der nur durch das Gewaltmonopol des modernen Staates verhindert werden kann. Prometheus reklamiert diesen friedenserhaltenden Machtanspruch im Innern – die „Übermacht“ (V 297) – für sich, ruft aber ebenso entschieden zu einer kriegerischen, imperialistischen Expansion nach außen auf:

Drum faßt euch wacker! Eines Vaters Kinder ihr.
Wer falle? stehe? kann ihm wenig Sorge sein.
Ihm ruht zu Hause vielgewaltiger ein Stamm,
Fern aus und weit und breit umher gesinnt,
Zu enge wohnt er auf einander dichtgedrängt.
Nun ziehn sie aus und alle Welt verdrängen sie.
Gesegnet sei des wilden Abschieds Augenblick!

(V 298–304)

Das Credo des Prometheus lässt sich auf einen einzigen Begriff bringen, den er selbst ausspricht. „Des tät'gen Manns Behagen sei Parteilichkeit [...]“ (V 218). Insbesondere das Feld der Politik erfordert eine subjektive Parteinahme, deren Berechtigung für diesen Bereich der *vita activa* Goethe auch anerkannte, explizit in seiner *Campagne in Frankreich*. Ist politisches Handeln ohne „Parteilichkeit“ nicht denkbar, so soll, im Sinne Goethes, der Reflektierende, insbesondere der Dichter, eher überparteilich oder unparteiisch bleiben.³⁷

Die Macht des politisch Handelnden demonstriert Prometheus in einem besonderen Fall konsequent und unnachgiebig. Ein Hirte versucht Epimeleia, die Tochter des Epimetheus, zu vergewaltigen. Der in sie verliebte Phileros, Sohn des Prometheus, eilt ihr zu Hilfe und tötet den Übeltäter. Voller Eifersucht trachtet er, der, wie sein Name schon besagt, dem Eros ergeben ist, also die Liebe liebt, nun

³⁶ So die überzeugende Interpretation von Dieter Borchmeyer und Peter Huber im Kommentar der Frankfurter Ausgabe: Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1252. Vgl. auch Borchmeyer, „Goethes *Pandora* und der Preis des Fortschritts“, 23 f.

³⁷ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1263 f.

aber auch Epimeleia nach dem Leben, glaubt er doch nicht, dass sie schuldlos diesem Angriff ausgesetzt gewesen ist. Dabei verletzt er sie mit einem Beil am Nacken (vor V 420). Nun aber wollen die Hirten die Ermordung eines der Ihren rächen. Sie wissen aber nicht, dass mit Phileros ein Sohn des Prometheus der Täter ist. In blindem Vergeltungsdrang stecken sie nun Häuser des Epimetheus in Brand. In dieser krisenhaft zugespitzten Situation greift Prometheus ein und verlangt von seinem Sohn, er solle sich selbst bestrafen. Sein Versuch, Epimeleia zu töten, darf nicht ungesühnt bleiben, auch wenn es den eigenen Sohn trifft. Mit deutlichen Worten untermauert Prometheus, an Phileros gerichtet, seinen Anspruch auf eine *summa potentia*, die allein Frieden im Inneren gewährleisten kann:

Hier morden? Unbewehrte? Geh zu Raub und Krieg!
 Hin, wo Gewalt Gesetz macht! Denn wo sich Gesetz,
 Wo Vaterwille sich Gewalt schuf, taugst du nicht.

(V 434–436)

Die Kritik seines Sohnes, er vertrete dogmatisch den Standpunkt „starrer Gesetzlichkeit“ (V 450), kann Prometheus nicht beirren. Gleichzeitig greift Prometheus aber mit seiner eigenen Streitmacht der Schmiede in den ausgebrochenen Krieg ein und annektiert das Gebiet der Hirten. Konsequente Pazifizierung im Inneren geht mit einer aggressiven Expansionspolitik einher. Aus diesem Grund wurde Prometheus oftmals mit Napoleon identifiziert, so auch von Hans Blumenberg in *Arbeit am Mythos*.³⁸ Dass in die Konzeption der Prometheus-Figur Erfahrungen mit den Eroberungskriegen Napoleons eingeflossen sind, kann nicht bestritten werden. Andererseits sollte man nicht verkennen, dass auch im Falle der Prometheusfigur in *Pandora* das Generische die übergeordnete Kategorie einer abstrakten Lebensform bildet, die fraglos wirklichkeitsgesättigt ist, aber eben nicht in eine singuläre Identifizierung mit einer ganz bestimmten historischen Gestalt aufgelöst werden kann. Prometheus trägt Züge Napoleons, er ist aber nicht Napoleon in symbolisch verschlüsselter Gestalt.³⁹

Nach der ultimativen Aufforderung seines Vaters Prometheus, er solle sich selbst richten, stürzt sich Phileros von einem Felsen ins Meer. Epimeleia will ihrem Geliebten in den Tod folgen und wirft sich in die Flammen. Mit diesem Doppeltod endet das Festspielfragment aber noch nicht. Angeleitet von Eos,

³⁸ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979. Das entsprechende Kapitel ist mit dem Titel *Prometheus wird Napoleon, Napoleon Prometheus* überschrieben (504–566).

³⁹ Für eine mehr oder weniger eindeutige Zuschreibung plädiert dagegen Borchmeyer, „Goethes *Pandora* und der Preis des Fortschritts“, 22: „Daß auch Prometheus selber als ein geheimes mythisches Ebenbild Napoleons gedacht war, ist [...] sehr wahrscheinlich.“ Vgl. auch Borchmeyers und Hubers Kommentar in: Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1249–1251. Entschieden gegen eine Gleichsetzung von Prometheus und Napoleon wendet sich z.B. Gerhard Sauder, „Festspiele“, in: Bernd Witte u. a. (Hg.), *Goethe-Handbuch in vier Bänden*, Bd. 2: *Dramen*, hg. v. Theo Buck, Stuttgart / Weimar 1996, 334–340, 335.

der Göttin der Morgenröte, steigen Phileros und Epimeleia neugeboren aus den Elementen Wasser und Feuer empor. Ihre Liebesvereinigung wird zum Anlass für ein dionysisches Fest, das die Dichtung beschließt. Auf diesem Fest wird die verheißene Wiederkunft Pandoras erwartet. Bevor das Augenmerk der Untersuchung diesem Fest gelten soll, wende ich mich zuvor noch dem Gegenüber des Prometheus zu, seinem Bruder Epimetheus und der besonderen Ausprägung der von ihm verkörperten Kontemplation.

Ist Prometheus in den Augen seines Bruders die personifizierte Unruhe, „der Tätige“, der stets „[v]oll Ungeduld [...] wirken“ will (V 29 f.), so sieht er sich selbst, auf seinen eigenen Namen anspielend, dazu bestimmt, „Vergangenem nachzusinnen“ (V 10). *Vita acitva* und *vita contemplativa* stehen in Goethes Festspiel einander kontradiktorisch gegenüber. Findet nun aber die kontemplative Lebensform, wie sie Epimetheus verkörpert, zu Freiräumen der Muße? Ist die Kontemplation, wie seit der Antike immer wieder postuliert, Ausdruck von Muße, vielleicht sogar ihre höchste Ausprägung? Vergewärtigen die brüderlichen Antipoden Prometheus und Epimetheus eine Polarität von Arbeit und Muße? Die Antwort auf diese Fragen fällt nicht schwer: In Goethes *Pandora* ist die *vita contemplativa* keine Lebensform der Muße; sie offenbart vielmehr geradezu zwanghafte Züge. Das liegt aber nicht daran, dass die Kontemplation dialektisch jene Unruhe verstärken würde, der sie sich eigentlich zu entziehen versucht. In diesem Sinne argumentiert Ralf Konersmann, für den es seit der Neuzeit letztlich kein Diesseits und kein Jenseits der Unruhe mehr geben kann. Gerade das Denken stellt Bestehendes in Frage und untergräbt so selbst den eigenen Anspruch auf Rückzug. In dieser Form trägt auch die Kontemplation zur Unruhe der Welt bei.⁴⁰

Bei Goethes Epimetheus liegen die Dinge freilich anders. Seine Kontemplation ist vergangenheitsfixiert und richtet sich ausschließlich auf Pandora, deren Verlust er nicht verwinden kann. So sieht es jedenfalls sein Bruder Prometheus. Epimetheus sei ein „Nachtwandler, Sorgenvoller, Schwerbedenklicher“ (V 314). Mit seinen eigenen Einlassungen bestätigt Epimetheus den Eindruck seines Bruders. Seine sehnsuchtsvollen Reflexionen gelten ausschließlich Pandoras Schönheit:

⁴⁰ Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, 30: „Die Kontemplation ist ein Ideal, das sich, sobald ihm entsprochen wird, selbst untergräbt. [...] Denken, so die sokratisch-platonische Einsicht, ist Handeln, ist ein Vorstoß, der das allgemein Geglaubte rücksichtslos in Frage stellt und ihm allein dadurch, und vor der Entscheidung über Recht und Unrecht, die Grundlage entzieht.“ Kontemplation befördere so die Neugier und sei damit Ausdruck von Unruhe. Das „Jagen nach Erkenntnis“ (31) widersetze sich kontemplativer Ruhe: „Die situativen Umstände dieses Widerstandes drängen das Ideal der Kontemplation über sich selbst hinaus. Die Eigenlogik des theoretischen Weltbezugs bewirkt, dass die etymologisch auf das *Schauen* verpflichtete Theorie nun selbst zum Herd der Unruhe wird. Indem sie den Erkenntnistugenden zunächst des Staunens, dann der Neugierde und schließlich der Kritik nachgab, verstrickte sie sich immer weiter in die Phänomenwelt der Unruhe und fand sie zuletzt an sich selbst bestätigt“ (31).

Wer von der Schönen zu scheiden verdammt ist,
 Fliehe mit abegewendetem Blick!
 Wie er, sie schauend, im Tiefsten entflammt ist,
 Zieht sie, ach! reißt sie ihn ewig zurück.
 Frage dich nicht in der Nähe der Süßen:
 Scheidet sie? scheid' ich? Ein grimmiger Schmerz
 Fasset im Krampf dich, du liegst ihr zu Füßen
 Und die Verzweiflung zerreißt dir das Herz.
 (V 761–768)

Die ersten vier der gerade zitierten daktylischen Reimverse wiederholt Epimetheus am Ende dieser Redeeinheit (V 777–780) und bestärkt so, lyrisch bewegt, das darin ausgedrückte Empfinden. Die Zwanghaftigkeit des Sich-Erinnern-Müssens sowie seine, psychologisch gesprochen, Fixierung auf ein Verlustobjekt, trüben sein Wesen ein und führen zu Schermut, zu Melancholie. Epimetheus arbeitet sich an der Differenz zwischen dem „sinnlich faßlichen Schönen“ und dem „sittlich Schönen“ ab.⁴¹ So sehr er sich auch bemüht, das eigene Begehren zu sublimieren, sein Wohlgefallen erreicht nicht den Status reiner Interessellosigkeit. Die dadurch hervorgerufene Trauer, ja seine Verzweiflung verhindert das, was Immanuel Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) als Voraussetzung für den „Geschmack am Schönen“ benennt: ein „Gemüt in ruhiger Kontemplation“.⁴²

Im Unterschied zum Tagmenschen Prometheus bevorzugt Epimetheus in romantisierender Weise die Nacht: „Besser blieb' es immer Nacht!“ (V 25). Nacht bleibt es während des gesamten ersten Aufzugs, mit dem das Fragment auch endet. Bei dem ausgearbeiteten Teil von Goethes Festspiel handelt es sich dahingehend um ein Nachtstück. Pandoras Wiederkehr sollte dann, im geplanten zweiten Teil, von Eos angekündigt, bei Tagesanbruch, in der Morgenröte, erfolgen. In der Nacht nistet sich der *homo melancholicus* Epimetheus selbstquälerisch im Kokon seiner Erinnerungen ein. Aus diesem eng umschlossenen Gehäuse gibt es kein Entrinnen: „Mühend versenkt ängstlich der Sinn/Sich in die Nacht, suchet umsonst/Nach der Gestalt [...]“, klagt Epimetheus (V 789–791). Seine Müdigkeit ist eine Form von Lebensmüdigkeit, da mit der Hoffnung, Pandora wiederzugewinnen, auch seine Kräfte schwinden.

Mit dieser Kontrastierung von Prometheus und Epimetheus wird auch die Grundproblematik der beiden Lebensformen in Goethes Festspiel deutlich. Obgleich die Rastlosigkeit der *vita activa* mit ihrer destruktiven Gewalt in einem deutlich negativeren Licht erscheint als die kunstaffine und auch Kunst generierende *vita contemplativa*, so sind es nicht diese Lebensformen an sich, die

⁴¹ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, II/6, 280.

⁴² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Karl Vorländer, 7., mit einer Bibliographie v. Heiner Klemme erw. Aufl., Hamburg 1990, 91 (§ 24). Das kursivierte Adjektiv ist in der zitierten Ausgabe durch Sperrdruck hervorgehoben.

grundsätzlich gegeneinander auf- oder abgewertet werden. Es ist vielmehr ihre radikale Vereinseitigung, die einen Ausgleich der Gegensätze verhindert, besonders ausgeprägt bei Prometheus, der geradezu fanatisch einen Totalitarismus des Aktivismus vertritt. Demgegenüber ruft bei Epimetheus die Erinnerung Phantasiebilder hervor, die Pandora als Sinnbild des sittlich Schönen vergegenwärtigen. Die Einbildungskraft vermag frühere Sinneseindrücke lebhaft und die dabei hervorgerufenen ursprünglichen und nun vergangenen Empfindungen intensiv zu reproduzieren. In diesem Sinne verwandelt die Einbildungskraft des Epimetheus die Erinnerung an Pandoras Schönheit in einen kreativen Akt der Kunst: „O göttliches Vermögen mir, Erinnerung! / Du bringst das hehre frische Bild ganz wieder her.“ (V 597 f.). Die Bilder, die seine Imagination hervorrufen, sind freilich flüchtig. Sie zerrinnen so schnell, wie sie aufscheinen: „Flüchtig entschwebt's, fließt und zerrinnt.“ (V 812). Im anthropologischen Verständnis des 18. Jahrhunderts kann eine übersteigerte Einbildungskraft pathologische Folgen haben und auch zur Melancholie führen.⁴³ Die Kontemplation des Epimetheus gebiert zwar poetische Bilder; sein der eigenen Trauer geschuldeter Erinnerungszwang verdunkelt jedoch sein Gemüt.

Grenzenlose Machbarkeitsideologie ohne ethischen Kompass auf der einen und eine vergangenheitsfixierte Betrachtung, die in eine schwermütige Passivität mündet, auf der anderen Seite – die beiden Haltungen, besinnungsloser Aktivismus und lähmende Melancholie, finden zu keinem Ausgleich; sie verhärten sich vielmehr bis zur Selbstbezüglichkeit. Schotten sich, wie in Goethes Festspiel, die getrennten Sphären der *vita activa* und der *vita contemplativa*, das Tun und das Denken, ab, werden sie jeweils absolut gesetzt, verfehlen sie die Komplexität des Lebens und der Weltbezüge.

Die Problematik der Vereinseitigung von bestimmten Lebensformen ist seit der Antike auch ein Topos der Philosophie der Muße. Für Aristoteles war demgegenüber eine Verbindung von einem theoretisch-betrachtenden und einem praktisch-politischen Leben, von *bios theoretikos* und *bios praktikos*, erstrebenswert.⁴⁴ Seneca hob in seiner Fragment gebliebenen Spätschrift *De otio* ausdrücklich hervor, dass die Natur den Menschen sowohl zur Betrachtung der Dinge, zur *contemplatio rerum*, als auch zum Tätigsein, zur *actio*, geschaffen habe.⁴⁵ In seinem dritten Brief an Lucilius fordert Seneca, dass man beides miteinander

⁴³ Zur Melancholie in der Literatur des 18. Jahrhunderts vgl. Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977.

⁴⁴ Vgl. dazu die Monographie von Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße* (Topics in Ancient Philosophy / Themen der antiken Philosophie, Bd. 6), Boston / Berlin 2014.

⁴⁵ L. Annaeus Seneca, *De otio / Über die Muße. De providentia / Über die Vorsehung*. Lateinisch / Deutsch, übers. u. hg. v. Gerhard Krüger, Stuttgart 1996, 11 (5,1).

verbinden müsse: „der Ruhende muß handeln, und der Handelnde ruhen.“⁴⁶ Ein Jahrzehnt vor Goethes *Pandora* hat Friedrich Hölderlin in seinem Hexametergedicht *Die Muße*, das im Frühjahr 1797 oder 1798 entstanden ist, diese Einheit von Gegensätzen poetisch ausformuliert. Die Polarität von Unruhe und Ruhe, von Rastlosigkeit und Reflexion, wird als instabile Ganzheit des menschlichen Daseins vergegenwärtigt: „der geheime / Geist der Unruh“ „ist / Mit dem Geiste der Ruh‘ aus Einem Schoße geboren.“⁴⁷ In Goethes Festspiel bleiben indes beide Sphären getrennt und verfehlen so das Ideal eines gelingenden Lebens: die melancholisch eingetrübte Kontemplation des in seiner Trauer vergangenheitsfixierten und depressiv erstarrten Epimetheus ebenso wie die sich selbst absolut setzende Nützlichkeitsideologie des Prometheus. In Goethes Festspiel scheiden sich zwei Lebensformen, die sich komplementär ergänzen müssten.

Welchen Ort hat nun aber die Muße in dieser polar gespaltenen Welt? Das Fragment schließt, wie erwähnt, mit einem dionysischen Fest, einem Meeresfest, auf dem die von Eos verheißene Wiederkunft Pandoras erwartet wird. Begangen wird das Fest aus Anlass der Liebesvereinigung von Phileros und Epimeleia, die neugeboren aus den Elementen Wasser und Feuer emporsteigen. In diesem Fest manifestiert sich nun tatsächlich das, was mit dem Begriff ‚Muße‘ angemessen bezeichnet werden kann.⁴⁸ Es handelt sich um eine gesellige Form der Muße⁴⁹ und es geht dabei elementar um eine Feier des Eros, um eine fundamentale ästhetische Erfahrung, die Bildung im Sinne des ethisch-ästhetischen Humanitätsideals befördert. Diese Erfahrung lässt sich, wie Muße, nicht erzwingen, sie entzieht sich der prometheischen Verfügungslogik, wie Eos weiß: „Groß beginnt ihr Titanen; aber leiten / Zu dem ewig Guten, ewig Schönen, / Ist der Götter Werk, die laßt gewähren.“ (V 1083–85). Mit diesen lyrisch bewegten Trochäen schließt

⁴⁶ L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 3: *An Lucilius, Briefe 1–69*, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1999, 15 (3,6). Im lateinischen Original lautet das Postulat: „et quiescenti agendum et agenti quiescendum est.“ (14).

⁴⁷ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 Bde., hg. v. Jochen Schmidt, Bd. 1: *Gedichte* (DKV – Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 80), Frankfurt a. M. 1992, 195–197, V 28 f., 36 f. Zu Hölderlins Gedicht vgl. auch die Überlegungen des Verf., „Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800“, in: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011), 19–37, 28–31.

⁴⁸ In diesem Sinn argumentiert überzeugend bereits Borchmeyer, „Goethes *Pandora* und der Preis des Fortschritts“, 29; Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1258. Demgegenüber verharren nicht wenige Forschungspositionen im Ungefähren, so etwa Wilhelm Emrich, der das Fest als „die Offenbarung des Unerforschlichen selber, die Epiphanie des Göttlichen“ bezeichnet. – Wilhelm Emrich, „Goethes Festspiel ‚Pandora‘“, in: *Goethe-Jahrbuch* 24 (1962), 33–43, 37.

⁴⁹ Dass Muße „die unentbehrliche Bedingung“ der Geselligkeit darstelle, konnte Goethe in dem ihm bekannten Aufsatz *Ueber die Maxime Rochefaucaults: das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bey der Armee, niemals bei Hofe* (1792) von Christian Garve nachlesen. – Christian Garve, *Gesammelte Werke*, hg. v. Kurt Wölfel, Erste Abteilung: *Die Aufsatzsammlungen*, Bd. I: *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Teil 1 und 2. Mit einem Vorwort von Kurt Wölfel. Nachdruck der Ausgaben Breslau 1792 und 1796, Hildesheim / Zürich / New York 1985, Teil 1, 295–452, 337.

das Fragment und leitet über zu Pandoras Wiederkunft, von der, wie erwähnt, nur ein Schema der Fortsetzung vorliegt. Die letzten Worte von Eos sowie das nachfolgende Schema skizzieren ein auf sittlicher Schönheit gegründetes Reich, das auch an die Utopie eines ‚ästhetischen Staates‘ erinnert, die Schiller in seinen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* entworfen hat.⁵⁰

Die ästhetische Erfahrung, die im dionysischen Fest kulminiert, die Emergenz von Muße, die der Mensch nicht aktiv herbeiführen, sondern als göttliches Geschenk gelassen empfangen kann, vermag den Gegensatz von Arbeit und Kontemplation auf höherer Ebene aufzuheben. Diese Aufhebung binärer Lebensformen geht nicht in die seit Spätantike und Mittelalter entwickelte Vorstellung einer *vita mixta* und ihren ganz unterschiedlichen Ausprägungen des jeweiligen Verhältnisses von Lebenspraxis und Kontemplation über, seien sie nun hierarchisierend gedacht, seien sie als sukzessiv oder verschränkend begriffen. Bei Goethe mündet sie eher, auf übergeordneter Ebene, in ein Reich des Spiels, in dem sich das ethisch-ästhetische Humanitätsideal in der Sphäre der Kunst erfüllt. Dass es sich bei dem dionysischen Fest um eine gesellige Form der Muße handelt, macht *ex negativo* Prometheus unmissverständlich deutlich. Eos, die den Beginn des Festes verkündet – „Ja des Tages hohe Feier, / Allgemeines Fest beginnt [...]“ (V 1040 f.) – hält er entgegen: „Was kündest du für Feste mir? Sie lieb‘ ich nicht: / Erholung reichet Müden jede Nacht genug. / Des echten Mannes wahre Feier ist die Tat!“ (V 1042–1044). Prometheus lehnt das Fest entschieden ab. Den Anspruch des Festes auf freie Geselligkeit konterkariert er mit seinem Totalitätspostulat permanenter Verfügbarkeit. Ein freies Verweilen in der Zeit und, damit einhergehend, Freiräume der Muße diskreditiert er als unnütze Zeitverschwendung. Prometheus akzeptiert nur den physisch notwendigen Erholungsschlaf, der die Arbeitskraft wiederherstellen soll.⁵¹ Die Unruhe, um noch einmal Ralf Konersmann zu zitieren, darf zu keinem Zeitpunkt dieser Welt abhandenkommen: „Die Auszeit ist ein Intervall, das wir uns zugestehen, solange nur die Verbindung mit dem Trubel nicht abreißt.“⁵² Mit dieser Wendung ließe sich auch Ernst Jüngers Konzeption des Arbeiters bündig auf den Punkt bringen.

⁵⁰ Vgl. dazu Varun F. Ort, „Die ‚gegenwärtigen prosaischen Zustände‘. Der Wandel der Arbeitswelt in Ästhetik und Dichtung“, in: Brogi / Freier / Freier-Otten / Hartosch (Hg.), *Repräsentationen von Arbeit*, 87–100, 95 f.

⁵¹ Zu Recht erkennt Borchmeyer in der Prometheus-Parodie von Friedrich Schlegels *Idylle über den Müßiggang* aus dem Roman *Lucinde* (1799) einen Referenztext für Goethes *Pandora*. In der *Idylle über den Müßiggang* wird Prometheus mit einer mythologischen Gegenfigur konfrontiert. Ins Zentrum rückt der „Antipode Herkules, der mythische Prototyp des Arbeiters, für den sich jedoch Arbeit und Eros nicht ausschlossen, für den die Muße das Ziel aller Tätigkeit blieb.“ – Borchmeyer, „Goethes *Pandora* und der Preis des Fortschritts“, 17–19, 17. Vgl. auch Borchmeyers und Hubers Kommentar in: Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1248. Zur *Idylle über den Müßiggang* vgl. auch Verf., „Die Kunst der Muße“, 22–27.

⁵² Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, 11.

In der Vorstellungswelt der Antike findet Muße tatsächlich im Fest ihre performative Erfüllung. Im Glanz des Festes offenbart sich auch die ästhetische Dimension von Muße. Darüber hinaus wurde der Begriff *theōria* im Zusammenhang mit der Vorbereitung und Durchführung der panhellenischen Feste verwendet. Platon und Aristoteles verstehen *theōria* als die in Muße gewonnene Anschauung, das heißt: Der Mensch kann nur in Muße zu Erkenntnis gelangen.⁵³ Den inneren Bezug von Theorie und Fest betont etwa Odo Marquard, der in der „Theorie, die später zur Wissenschaft wurde, eine Art getarntes Fest“ sieht.⁵⁴ Fest bedeutet in diesem kulturellen Kontext Offenbarung von Wahrheiten durch Entrückung vom Alltag. Die ästhetische Erfahrung des Festes führt zur Erkenntnis, die in Muße und durch Muße gewonnen wird. Im Fest erhält die Muße zudem einen inklusiven Charakter, der das an sich exklusive Privileg der Muße kontrastiert. Diesen partizipatorischen Aspekt des Gemeinschaftserlebnisses spricht in Goethes Festspiel Eos explizit an. Es handelt sich um ein „[a]llgemeines Fest“ (V 1041), das heißt: Alle Anwesenden sind eingeladen, das Fest in Muße zu genießen. Im 5. Jahrhundert vor Christus waren Feste Gemeinschaftserlebnisse, das heißt soziale Ereignisse mit integrativer Funktion. Dieses Gemeinschaftserlebnis des Festes verlieh auch der Muße ihr besonderes Gepräge. Der spezifische Charakter der Muße in der Geselligkeit des Fests lässt sich auf die Begriffe Partizipation und Politisierung bringen.⁵⁵ Als soziales Ereignis bot das Fest „Angehörigen der breiten Schicht“ die Möglichkeit, „auch etwas von der ‚Muße‘ des Adels praktizieren“ zu können.⁵⁶ Diese zeitlich und räumlich beschränkte Partizipation an einem an sich streng exklusiven Privileg politisierte teilweise auch die Muße, dienten diese Feste doch der „Legitimation der Demokratie nach innen wie nach außen“.⁵⁷

Darüber hinaus verweist die inhaltliche Mikrostruktur des dionysischen Fests, mit dem das *Pandora*-Fragment schließt, auf die formale Makrostruktur des Dramas. Ist also, so wäre zu fragen, Goethes Festspiel selbst die ästhetische Inszenierung einer geselligen Form von Muße, eine ästhetische Erfahrung des sittlich Schönen im Freiraum der Muße?

Pandora ist ein literarisches Experiment.⁵⁸ Anders als bei den übrigen Festspielen Goethes handelt es sich hier nicht um eine Gelegenheitsdichtung, die

⁵³ Platon, *Theaitetos*, in: *Sämtliche Werke*, neu hg. v. Ursula Wolf, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg 1994, 195–201 (172c–177b); Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 249 f. (X,7, 1177b).

⁵⁴ Odo Marquard, „Moratorium des Alltags: Eine kleine Philosophie des Festes“, in: Walter Haug/Rainer Warning (Hg.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik, Bd. XIV), München 1989, 684–691, 685.

⁵⁵ So Christian Meier, „Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jahrhundert vor Christus“, in: Haug/Warning (Hg.), *Das Fest*, 569–591.

⁵⁶ Meier, „Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jahrhundert vor Christus“, 577.

⁵⁷ Meier, „Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jahrhundert vor Christus“, 577.

⁵⁸ So charakterisiert das Festspiel Gabriele Jähnert, „Das Festspiel als Experiment. Die Problematik des antiken Kunstmodells in Goethes ‚Pandora‘“, in: Siegfried Streller (Hg.), *Literatur*

für einen konkreten Anlass und einen ganz bestimmten Aufführungszweck geschrieben worden wäre. Goethes *Pandora* sollte vielmehr die neue Wiener Zeitschrift *Prometheus* programmatisch eröffnen, richtete sich also zunächst einmal an ein Lesepublikum. Ein Vorabdruck der ersten 402 Verse erschien 1808 in besagter Zeitschrift.⁵⁹ Die Sonderstellung der *Pandora* ergibt sich insbesondere aus dem hohen literarischen Anspruch, das Festspiel als autonome Kunstgattung entschieden aufzuwerten. Sprachlich orientiert sich Goethes *Pandora* am Vorbild der griechischen Tragödie.⁶⁰ Der Grundvers ist der jambische Trimeter, der, wie erwähnt, Dialogvers der griechischen Tragödie. Auch die Unterbrechung der Handlung durch Chorpartien folgt dem griechischen Muster. Daneben findet sich in *Pandora* noch eine Fülle weiterer metrischer Formen wie der in der spanischen Poesie gebräuchliche trochäische Vierheber, der trochäische Fünfheber, der Blankvers, gereimte daktylische Zweiheber, Vierheber, doppelte Chorjamben, Jonicus a minore und andere mehr. Antike und moderne Versmaße, mit und ohne Reim, wechseln einander ab. Die metrische Fülle sowie die auffällige prosodische Flexibilität evozieren insgesamt einen stilisierten, artifiziellen sprachlichen Gestus. Diese Klangfülle einer elaborierten Kunstsprache formalisiert den Weg „ins Generische“⁶¹, den Goethe mit *Pandora* ebenso programmatisch wie energisch beschritt. Goethe greift antike Traditionen auch dahingehend produktiv auf, dass *Pandora* ein Zusammenspiel der Künste inszeniert. Zur Poesie gesellen sich Musik, Tanz, Gesang und Pantomime. Arien, Duette und Chöre verleihen dem Festspiel daneben aber auch opernhafte Züge. Mit dem Bühnenraum, der auf Poussin verweist, kommt in Goethes Festspiel noch die bildende Kunst hinzu. Das Festspiel *Pandora* ist, mit einem Wort, „eine Art Gesamtkunstwerk“⁶², bei dem eine umfassende, alle Künste einbeziehende ästhetische Erfahrung im performativen Akt zu einem geselligen, zu einem gemeinschaftsstiftenden Ereignis wird. Sowohl in der inhaltlichen Mikrostruktur des dionysischen Fests als auch in der formalen Makrostruktur des hochartifizialen Festspiels selbst erscheint

zwischen Revolution und Restauration. Studien zu literarischen Wechselbeziehungen in Europa zwischen 1789 und 1835, Berlin / Weimar 1989, 91–105, 228–230. Der Aufsatz fasst wesentliche Erkenntnisse ihrer Dissertation zusammen: Gabriele Jähnert, *Probleme der Antikeaneignung Goethes im poetischen Werk nach 1800, dargestellt am Beispiel des Festspiels „Pandora“*, Diss. Humboldt-Universität zu Berlin 1987.

⁵⁹ Vgl. dazu Sauder, „Festspiele“, speziell zu *Pandora*: 335–337.

⁶⁰ Zu Formelementen, Metrik und Prosodie des Festspiels vgl. die Zusammenstellung in: Goethe, *Sämtliche Werke*, FA I / 6, 1237–1240.

⁶¹ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, II / 7, 328.

⁶² So Dieter Borchmeyer, *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*. Aktualisierte Neuausgabe, Weinheim 1994, 498. Dass Musik und Poesie den Geist in Muße fördern, ist auch ein Kerngedanke jener Erziehung zur Muße, für die sich Aristoteles in seiner *Politik* (VII / VIII) explizit ausspricht. Aristoteles versteht Musik als ein Propädeutikum für Muße; sie dient dem Einüben, Erlernen von Muße. Vgl. dazu Andreas Höftmann, *Muße und Musikerziehung nach Aristoteles. Ein Beitrag zur musikpädagogischen Antike-Forschung*, Augsburg 2014.

die gesellschaftliche und performative Dimension von Muße als Ermöglichungsform von ästhetischer Erfahrung, von Bildung und damit von Humanität.

Auf die gesellige Feier des Eros, das dionysische Meerestfest, das Goethe am Ende der *Klassischen Walpurgisnacht* von *Faust II* aufgreifen wird, sollte, wie erwähnt, die Wiederkehr Pandoras folgen. Aus dem Schema der Fortsetzung⁶³ geht hervor, dass sich nun die binären Lebensformen, die Prometheus und Epimetheus verkörpern, komplementär ergänzen, und zwar durch die Vereinigung von deren Kindern, Phileros und Epimeleia. Mit Pandoras Erscheinen wird jedenfalls die von Prometheus propagierte Fundamentalopposition von Arbeit und Muße überwunden:

Pandora erscheint
Paralysiert die Gewaltsamen
Hat Winzer, Fischer, Feldleute, Hirten auf ihrer Seite.
Glück und Bequemlichkeit die sie bringt.
Symbolische Fülle
Jeder eignet sichs zu.⁶⁴

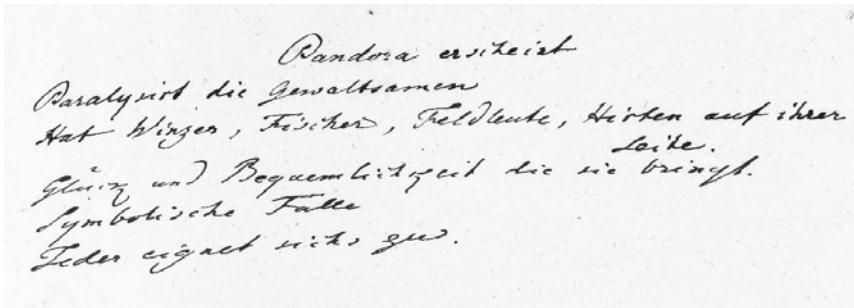


Abb. 1: GSA 25 W3814 Seite 21 (2636)

Im Zeichen von Versöhnung und Harmonie bringt Pandora Frieden – sie „[p]aralysiert die Gewaltsamen“ –, „Glück und Bequemlichkeit“ sowie „[s]ymbolische Fülle“. Mit diesen Gütern verliert die Arbeit der Winzer, Fischer, Feldleute und Hirten, die Prometheus im Festspiel mit seinen Schmieden an den Rand gedrängt hat, ihre Beschwerlichkeit. Die hier genannten Hirten sind keine Krieger mehr, sondern entsprechen dem mythologischen Ideal ihres Berufsstandes. Unter diesen idyllisch-arkadischen Verhältnissen können sich Arbeit und Muße (wieder) komplementär ergänzen.

⁶³ Das Schema ist von Goethes eigener Hand und datiert vom 18. Mai 1808. Die Handschrift befindet sich im Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar, Signatur: GSA 25 W3814. Der Abdruck der nachfolgenden drei Auszüge erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Goethe- und Schiller-Archivs. Für seine wertvolle Unterstützung bin ich Herrn Dr. Christian Hain vom GSA zu Dank verpflichtet.

⁶⁴ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 698.

Auf die segensreichen Gaben Pandoras folgt der Eintrag:

Schönheit.
Frömmigkeit, Ruhe, Sabat. Moria.⁶⁵

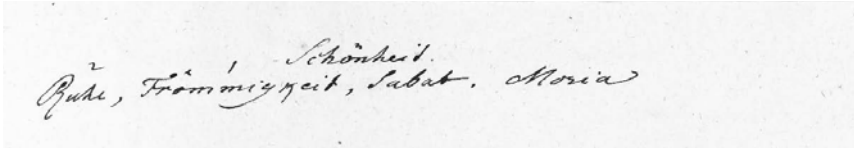


Abb. 2: GSA 25 W3814 Seite 23 (2638)

Die hier genannten Attribute rekurren noch einmal auf das Ende des Fragments: die kultische Feier als Mußeform. „Sabat“ und „Moria“ lassen sich zudem geschichtsphilosophisch deuten, erinnern sie doch an die menschliche Mußeexistenz im Paradies vor dem Sündenfall beziehungsweise nach dem endgültigen Triumph Gottes über das Böse. Der Begriff „Moria“ kann unterschiedlich erklärt werden.⁶⁶ Moria hieß, erstens, der heilige Ölbaum der Akropolis und war der Athene geweiht. Was auch gemeint sein könnte, ist, zweitens, das von Gott bezeichnete Land, in dem Isaak geopfert werden sollte, oder aber – und das ist in diesem Kontext die plausibelste Lesart –, drittens, der Tempelplatz in Jerusalem. Letztere Bedeutung untermauert die geschichtsphilosophische Interpretation, impliziert sie doch die Ankunft des Neuen, des Himmlischen Jerusalem der Apokalypse. Der Schabbat ist dahingehend die wöchentliche Erinnerung an das verlorene und einst wiederkehrende Paradies.⁶⁷ Muße wird so einerseits als temporäre Lebenspraxis (Schabbat-Ruhe) und andererseits als immerwährende Seinsform (Paradies) imaginiert. In jedem Fall wird Muße als Kultform noch einmal akzentuiert und auf den neuplatonischen Schönheitsbegriff der ethisch fundierten Autonomieästhetik bezogen. Im Schema der Fortsetzung ist „Schönheit“ graphisch auch die übergeordnete Kategorie, auf die sich die religiös konnotierten Begriffe „Frömmigkeit, Ruhe, Sabat. Moria“ beziehen. „Schönheit“ ist die Fundamentalkategorie und Ausdruck des ethisch-ästhetischen Humanitätsideals.

Pandora, das Sinnbild des sittlich Schönen, bringt den Menschen insbesondere „Wissenschaft“ und „Kunst“.⁶⁸

⁶⁵ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 698. Die Wiedergabe der Bestimmungen (nicht nur) in der Frankfurter Ausgabe ist korrekt, da Goethe durch die Nummerierung die zunächst festgelegte Reihenfolge von „Ruhe“ und „Frömmigkeit“ selbst korrigiert hat.

⁶⁶ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1270.

⁶⁷ Zur Bedeutung der Idee des Schabbats als Referenz für radikale Utopien der Moderne vgl. den Aufsatz von Jochen Gimmel in diesem Band: „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“.

⁶⁸ Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 699.

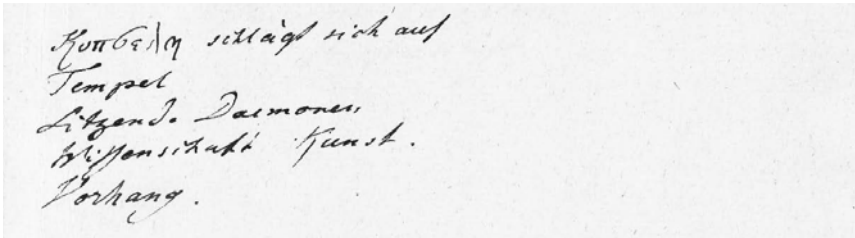


Abb. 3: GSA 25 W3814 Seite 33 (2649)

Im Schema der Fortsetzung erfüllt sich so der im dionysischen Fest angedeutete innere Zusammenhang von Muße, *theōria* und einer ethisch fundierten Ästhetik. Damit könnte sich hier, wie bereits erwähnt, unter anderem auch dasjenige realisieren, was Schiller in den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* als Utopie eines ästhetischen Staates entworfen hat: Über die Schönheit gelangt der Mensch zur Freiheit, „weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert“.⁶⁹ Der ästhetische Staat ist jenes Reich des zweckfreien Spiels, in dem „die Zeit in der Zeit“ aufgehoben ist.⁷⁰ In Schillers Verständnis sind Spiel und Muße eins, wie Stefan Matuschek überzeugend herausgearbeitet hat.⁷¹ Der Erneuerung des antiken Muße-Ideals im ästhetischen Spiel fehlt indes jede lebensweltliche Verankerung; sie ist „eine philosophische Idee des rein Ästhetischen“, „ein maximales Abstractum“.⁷² Spiel und Muße konstituieren, fern der menschlichen Lebenswirklichkeit, jene ästhetische Autonomie, die im Reich des schönen Scheins Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen begründet. Die freie wird so „zur befreienden Kunst“ (Matuschek), die Pandora in Goethes Festspiel der Menschheit schenkt. Im Reich der Schönheit, das nach Pandoras Wiederkunft gegründet wird, herrschen Friede, Glück und Fülle, die durch Kunst und Wissenschaft befördert werden. Im Medium experimenteller Kunst formiert sich so ein utopischer Gegenentwurf zu den krisenhaften, kriegerischen Zeitläuften, die durch die ausgeprägte Künstlichkeit des imaginären Mußeraums eines hochartifizialen Festspiels mit äußerster Schärfe kontrastiert werden.

⁶⁹ Schillers *Werke*, NA, 20/I, 312.

⁷⁰ Schillers *Werke*, NA, 20/I, 353. Der kursivierte Teil des Zitats ist in der NA durch Sperrdruck hervorgehoben.

⁷¹ Stefan Matuschek, *Literarische Spieltheorie. Von Petrarca bis zu den Brüdern Schlegel* (Jenaer Germanistische Forschungen, N. F., Bd. 2), Heidelberg 1998, 183–214, 198: „Diese Verknüpfung von Muße und Spiel ist der entscheidende Schritt von Kants Ästhetik zu Schillers ästhetischer Erziehung“. Zu dieser Thematik vgl. auch den Aufsatz von Stefan Matuschek in diesem Band: „Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst“.

⁷² Matuschek, „Muße und Spiel. Schillers Wende von der freien zur befreienden Kunst“, 229–241, 235, 240. Matuschek erläutert in seinem Aufsatz ausführlich den fehlenden lebensweltlichen Bezug von Schillers Konzept des ‚ästhetischen Spiels‘, das strukturell dem aristotelischen Muße-Begriff entspricht.

In diesem paradiesischen Friedensreich der Schönheit und Freiheit ist auch die Polarität von *vita activa* und *vita contemplativa* auf der höheren Ebene eines harmonischen Gleichgewichts aufgehoben und versöhnt. Die von Goethe naturgesetzlich verstandenen Gestaltungsprinzipien der Polarität und Steigerung münden in dem Festspiel in eine Epiphanie des Schönen und damit, im Sinne Schillers, in einen ästhetischen Zustand, in dem die Entfremdungserfahrungen der prometheischen Welt überwunden sind. Soweit die Utopie, die in Zeiten eines nicht enden wollenden Krieges entstanden ist. Goethe hat freilich seinen Plan, diesen zweiten Teil auszuarbeiten, fallen gelassen und auf entsprechende Nachfragen betont, das Festspiel sei in der bestehenden Form abgeschlossen.⁷³ *Pandorens Wiederkunft* – so der ursprüngliche Gesamttitel des Festspiels – muss also ohne Pandoras Wiederkunft auskommen. Auf Pandoras segensreiche Gaben wartet unsere unruhige Welt bis heute.

⁷³ So beispielsweise im Gespräch mit Eckermann, am 21. Oktober 1823: „Ich war diesen Abend bei Goethe. Wir sprachen über die Pandora. Ich fragte ihn, ob man diese Dichtung wohl als ein Ganzes ansehen könne, oder ob noch etwas Weiteres davon existiere. Er sagte, es sei weiter nichts vorhanden, er habe es nicht weiter gemacht, und zwar deswegen nicht, weil der Zuschnitt des ersten Teiles so groß geworden, daß er später einen zweiten nicht habe durchführen können. Auch wäre das Geschriebene recht gut als ein Ganzes zu betrachten, weshalb er sich auch dabei beruhiget habe.“ – Goethe, *Sämtliche Werke*, FA, I/6, 1233.

Faulheit. Muße. Kreativität. Überlegungen zur *Oblomowerei*¹

Elisabeth Cheauré

„Der stinkend faulste aller Literaturhelden feiert im 200. Geburtsjahr seines Schöpfers derzeit eine Renaissance.“² Mit diesen Worten kommentierte Thomas Andre 2012 im Hamburger Abendblatt die Neuübersetzung eines Romans, der im Kanon der *Zeit* zu den besten 100 Romanen der Weltliteratur zählt.³ Unabhängig von der Frage, ob solche Ranglisten als sinnvoll zu betrachten sind oder nicht: Die Neuübersetzung von Ivan Gončarovs (1812–1891) *Oblomov* (1859) durch Vera Bischitzky⁴ ist die insgesamt achte Übersetzung dieses Werks in die deutsche Sprache; die verschiedenen Auflagen allein der deutschen Übersetzungen sind kaum mehr zu zählen, es sind sicherlich über 50. Der Roman ist in mindestens 47 Sprachen der Welt übersetzt; nicht nur in Deutschland, auch in Italien gibt es bislang acht verschiedene Übersetzungen.

Oblomov also, ein Stück Weltliteratur und zugleich intertextuell auf das Engste mit anderen monumentalen Werken der Weltliteratur verwoben. Petra Herrmann fasste in einem lesenswerten Feature des Bayerischen Rundfunks zusammen:

Oblomow. Ein Wort mit drei O. So schwer und dunkel wie die Samtportieren vor dem hohen Fenster in einem besseren Stadthaus des 19. Jahrhunderts, mit Konsonanten, so dämpfend weich wie eine durchgelegene Matratze. Ein Wort – ein Mann. Oblomow ist so wie er klingt – und deshalb der große Antiheld der russischen Dichtung, eine einzigartige Figur der Weltliteratur. Faust müht sich unablässig strebend durch die Höhen und Tiefen

¹ Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung des SFB 1015. An einem konkreten Beispiel aus der russischen Literatur sollten grundlegende Fragen aufgeworfen und Grenzphänomene von Muße angesprochen werden. Für die Publikation wurde der mündliche Vortragsstil bewusst beibehalten und durch Literaturangaben und russische Originalzitate ergänzt. Das Manuskript wurde am 18. Juni 2016, dem 204. Geburtstag Gončarovs, abgeschlossen.

² Thomas Andre, „Süßes Nichtstun – Geh mir aus der Sonne!“, in: *Hamburger Abendblatt*, 10.7.2012, <http://www.abendblatt.de/kultur-live/article108248587/Suesses-Nichtstun-Geh-mir-aus-der-Sonne.html> (abgerufen am 15.6.2016).

³ *Die 100 besten Bücher der Weltliteratur. Der ZEIT-Kanon*, <http://www.fabelhafte-buecher.de/buecher/die-wichtigsten-buecher-der-weltliteratur-aus-westlicher-sicht/die-100-besten-buecher-nur-die-liste/> (abgerufen am 15.6.2016).

⁴ Iwan A. Gontscharov, *Oblomow: Roman in vier Teilen*, hrsg. u. übers. v. Vera Bischitzky, München 2012.

menschlicher Existenz, Don Quichotte kämpft gegen Windmühlen, Odysseus erlebt unerhörte Abenteuer. Oblomow aber verbringt den größten Teil seines Lebens im Schlafrock auf dem Diwan und überlegt, ob er nun aufstehen soll oder nicht. Am Ende bleibt er liegen. Und am Schluss stirbt er.⁵

Die neue deutsche Ausgabe aus dem Hanser-Verlag lässt – so noch einmal Thomas Andre – diese „gänzlich horizontale Existenz wieder in voller Schönheit erscheinen: Oblomow ist der Bett-Mann, halb Mensch und halb Bett, ein russischer Großgrundbesitzer, der sein Leben verdämmert, ohne den Drang zu spüren, aktiv zu werden.“⁶

Der Inhalt des je nach Druckweise 700 bis 900 Seiten umfassenden und damit in jeder Hinsicht gewichtigen Romans (in seiner ersten Fassung 1859) ist schnell erzählt: Oblomov, die Semantik seines Namens wurde in der Forschung mit der Interpretation der Titelfigur als „Bruchstückmensch“ verknüpft⁷, ist ein russischer Gutsbesitzer, der, in der Hauptstadt Petersburg, weit entfernt von seinem Landgut Oblomovka und damit auch seiner Einnahmequelle lebend, sich jeglicher Aktivität verweigert. Seine grenzenlose Lethargie, seine zeitweise unerträglich wirkende Passivität erfährt im Text eine Spiegelung durch seinen ebenfalls trägen Diener Zachar, der in gewisser Weise als ironisch gezeichnetes Alter Ego Oblomovs zu sehen ist (oder aber auch als Allusion an Don Quichottes Diener Sancho Pansa). Nicht einmal die Liebe einer jungen Frau, Oľga, kann Oblomov aus seiner Lethargie reißen. Sein Gegenspieler und Freund trägt einen russischen Vornamen und einen deutschen Familiennamen, Andrej Štolc (Stolz), hat väterlicherseits deutsche Wurzeln und versucht alles ihm Mögliche – jedoch vergeblich –, Oblomov aus diesem passiven Zustand zu reißen, ihm die Verantwortung für sich und sein Gut Oblomovka bewusst zu machen, ihn zum Lesen anzuregen, für Reisen zu gewinnen, kurzum: für ein aktives Leben zu begeistern. Štolc kommt in dem Roman zeitweise die Rolle eines *deus ex machina* zu, der immer wieder auftaucht, um Oblomov aus materiellen Misereen zu retten, insbesondere aus der Hand skrupelloser Betrüger, die seine Gutmütigkeit schamlos ausnutzen. Nachdem die Liebesbeziehung zwischen Oblomov und Oľga regelrecht im Nichts versandet ist, heiratet Štolc Oľga, während Oblomov sich mit seiner Hauswirtin Agaf'ja verbindet, deren Liebe sich vor allem darin manifestiert, dass sie ihn buchstäblich zu Tode mästet. Das gemeinsame Kind der beiden, Andrej, benannt nach dem treuen Freund Štolc, wird nach Oblomovs Tod dem Freund Štolc und seiner Frau Oľga zur Erziehung übergeben. Ein Hoffnungsschimmer also, vermittelt durch eine besondere Familienkonstellation.

⁵ Petra Herrmann, „18. Juni 1812. Iwan Gontscharow geboren, Erfinder Oblomovs“, <http://www.br.de/radio/bayern2/wissen/kalenderblatt/1806-Oblomow-Gontscharow-Iwan100.html> (abgerufen am 15.6.2016).

⁶ Andre, „Süßes Nichtstun“.

⁷ Vgl. vor allem die zahlreichen Arbeiten von Peter Thiergen und Daniel Schümann, auf deren Publikationen zu *Oblomov* ich mich an vielen Stellen dieses Essays berufe.

Die Handlungsstruktur dieses Meisterwerks der Weltliteratur ist also überschaubar und wirkt auf den ersten Blick nicht wirklich spannend. Was lässt also Oblomov nach Don Quichotte zum „zweiten großen Antihelden der Literaturgeschichte“⁸ werden, wie es in einer anderen Kritik der neuen Übersetzung zu lesen war? Warum wünscht man dem Helden zwar „750 Seiten lang nur einmal jenen Funken Initiative“, weiß zugleich aber, dass jede Initiative des Helden „das Buch verdorben hätte“⁹

Wenn ich diesen Roman in den Mittelpunkt meiner Überlegungen stelle, so geschieht dies in der Hoffnung, mich durch Ausloten gerade der Ränder des Phänomens Muße an unsere zentrale Frage anzunähern, wie Muße zu bestimmen sei, und deren Grenzen, etwa zu Müßiggang und Faulheit, zu problematisieren. Muße als Untersuchungskategorie für die Figur des *Oblomov* ernst zu nehmen, bedeutet auch, sich auf die ungewisse Reise eines Odysseus zu begeben, die kühnen Kämpfe eines Don Quichotte auszufechten und auch den nach Höherem strebenden und zugleich der Versuchung von Schönheit und der Faszination verweilender Augenblicke ausgesetzten Faust zu reflektieren, womit die wichtigsten Prätexte nochmals genannt seien. Denn allein schon die angedeuteten Spannungsfelder zwischen Aktivität und Passivität, Rationalität und Emotionalität, Realitätssinn und Phantasie, die in *Oblomov* breit entfaltet werden und zum Teil unauflösbar miteinander verwoben sind, sollten vor banalen Zuschreibungen Oblomovs als eindrucksvollster Faulpelz der Weltliteratur bewahren.

Ich möchte in aller gebotenen Kürze folgende Fragen verfolgen: Wie kommt es, dass ein Roman, dessen erster von vier Teilen, immerhin über 200 gedruckte Seiten, nur beschreibt, wie Oblomov einen Tag lang immer wieder den Versuch unternimmt, endlich aus dem Bett zu kommen und sich anzuziehen, von einem Verlassen der Wohnung ganz zu schweigen (es handelt sich wohl um die längste und ausführlichste literarische Schilderung eines Aufstehens überhaupt), so außerordentlich attraktiv werden konnte? Und wie ist es zu erklären, dass dieser Text über das Leben eines scheinbaren Faulpelzes heute offensichtlich von sogar noch größerer Aktualität ist als in vergangenen Jahrzehnten oder zur Entstehungszeit des Romans?

In einem zweiten, ausführlichen, aber dennoch summarisch referierenden Schritt möchte ich eine Annäherung an die Oblomov-Figur dahingehend versuchen, dass ich – in enger Anlehnung an die instruktive Arbeit von Daniel Schümann¹⁰ – Interpretationsansätze zu *Oblomov* vorstelle, die ja nicht ohne seinen Gegenspieler, die westlich konnotierte Figur des rational denkenden, ak-

⁸ Andreas Platthaus, „Vera Bischitzkys Neuübersetzung von Iwan Gontscharows Wunderroman ‚Oblomow‘“, in: *FAZ*, 10.3.2012, <http://www.gbv.de/dms/faz-rez/FD1201203103418151.pdf> (abgerufen am 15.6.2016).

⁹ Platthaus, „Vera Bischitzkys Neuübersetzung“.

¹⁰ Daniel Schümann, *Oblomov-Fiktionen: zur produktiven Rezeption von I. A. Gončarovs Roman Oblomov im deutschsprachigen Raum*, Würzburg 2005.

tiv handelnden und nach Erfolg strebenden Andrej Štol'c, und die Frauenfiguren Ol'ga und Agaf'ja zu denken sind.

Ich versuche dann abschließend, über Kreativität, Raum und Zeit nachzudenken, um schließlich ein Fazit zu präsentieren, das eher vage bleiben wird. Denn mein Anliegen, zu zeigen, was es mit der *Oblomowerei* und der Fragen nach Muße, Nichtstun, Faulheit, Passivität, Kreativität und auch noch mit dem „russischen Nationalcharakter“ auf sich hat, kann nur in Form einer Annäherung erfolgen, denn allein die Frage nationaler Identitätsdiskurse würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen.¹¹ Zumindest eine Sicherheit wird die folgenden Überlegungen begleiten: Der Begriff der *Oblomowerei* ist keine Erfindung der Literaturwissenschaft, sondern findet sich im Roman selbst, und zwar in einer durchaus mußeaffinen Situation:

– Ну, – продолжал Обломов, – что еще?.. Да тут и всё!.. Гости расходятся по флигелям, по павильонам; а завтра разберись: кто удить, кто с ружьем, а кто так, просто, сидит себе ...

– Просто, ничего в руках? – спросил Штольц.

– Чего тебе надо? Ну, носовой платок, пожалуй. Что ж, тебе не хотелось бы так пожить? – спросил Обломов.

– А? Это не жизнь?

[...]

– Нет, это не жизнь!

[...]

– Это ... (Штольц задумался и искал, как назвать эту жизнь.) Какая-то ... обломовщина, – сказал он наконец.

– О-бло-мовщина! – медленно произнес Илья Ильич, удивляясь этому странному слову и разбирая его по складам. – Об-ло-мов-щина!

Он странно и пристально глядел на Штольца.

– Где же идеал жизни, по-твоему? Что ж не обломовщина? – без увлечения, робко спросил он. – Разве не все добиваются того же, о чем я мечтаю? Помилуй! – прибавил он смелее. – Да цель всей вашей беготни, страстей, войн, торговли и политики разве не выделка покоя, не стремление к этому идеалу утраченного рая?¹²

¹¹ Elisabeth Cheauré (Hg.), *Vater Rhein und Mutter Wolga: Diskurse um Nation und Gender in Deutschland und Russland*, Würzburg 2005; Regine Nohejl / Friederike Carl / Elisabeth Cheauré (Hg.), *Konstrukty nacional'noj identičnosti v russkoj kul'ture XVIII–XIX vekov: materialy konferencii, Aprel' 2008 g., Tver', Moskva 2010*; Regine Nohejl / Friederike Carl / Elisabeth Cheauré (Hg.), *Konstrukty nacional'noj identičnosti v russkoj kul'ture: vtoraja polovina XIX stoletija – Serebrjanyj vek; materialy konferencii, Ijun' 2009 g., Tjumen' / Tobol'sk, Moskva 2011*; Regine Nohejl / Olga Gorfinkel / Friederike Carl / Elisabeth Cheauré (Hg.), *Genderdiskurse und nationale Identität in Russland. Sowjetische und postsowjetische Zeit*, München 2013; Regine Nohejl, *Russische nationale Identität im Spiegel der Geschlechtermetaphorik. Vom 18. Jahrhundert bis in die Zeit der Romantik (Vladimir Odoevskij, Fedor Tjutčev)*, München / Berlin 2014.

¹² Ivan A. Gončarov, „Oblomov“, in: *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v 20 tt.*, t. 4: *Oblomov: Roman v četyrech častjach*, Sankt-Peterburg 1998, 179 f.

„Tja“, fuhr Oblomow fort, „was noch?... Das ist alles! ... Die Gäste zerstreuen sich in die Nebengebäude und Pavillons; am nächsten Tag geht jeder seiner Wege: der eine geht angeln, ein anderer auf die Jagd, ein dritter sitzt einfach da ...“

„Einfach so, ohne etwas in den Händen?“, fragte Stolz.

„Was sollte er in den Händen haben? Na ja, ein Taschentuch vielleicht. Möchtest Du etwa nicht so leben?“ fragte Oblomow. „Wie? Ist das etwa kein Leben?“

[...]

„Nein, das ist kein Leben!“

[...]

„Das ...“, Stolz überlegte und suchte nach einem Wort, wie man dieses Leben nennen könne, „ist eine Oblomowerei“, sagte er schließlich.

„Eine O-blo-mo-we-rei!“ sagte Ilja Iljitsch langsam, wunderte sich über dieses merkwürdige Wort und zerlegte es in Silben. „O-blo-mo-we-rei!“

Sonderbar und eindringlich sah er Stolz an.

„Was ist das Lebensideal denn deiner Meinung nach? Und was ist keine Oblomowerei?“ fragte er still und unsicher. „Streben nicht alle danach, wovon ich träume? Ich bitte Dich!“ fügte er kühner hinzu. „Bezweckt Ihr denn mit all Eurem Gehetze, mit den Leidenschaften, den Geschäften und der Politik nicht auch nur Ruhe, strebt ihr nicht auch nach dem Ideal vom verlorenen Paradies?“¹³

Mit dem Hinweis auf das „Ideal vom verlorenen Paradies“ wird nicht nur der mythologisch verbürgte Ort der Muße aufgerufen, der mit dem Sündenfall von der Menschheit verspielt wurde, sondern auch die russische literarische Tradition seit dem 18. Jahrhundert, die das Motiv der Muße (russ. *dosug*) in vielen Texten mit einem „paradiesischen“ Zustand korreliert.¹⁴ Auch wenn das Konzept der *Muße* bzw. des *dosug* in der Phase des Realismus in literarischen Texten tendenziell als überholt erscheint – das Lexem *dosug* wird in *Oblomov* dementsprechend auch nur sehr selten gebraucht¹⁵ –, so kann die intradiegetische Imagination von Oblomovka, das Landgut der Oblomovs, als eine spezifische Form dieser Denktradition gesehen werden.

Auch wenn hier der Begriff der *Oblomowerei* anthropologisch und philosophisch geweitet wird, werde ich mich im Folgenden tatsächlich auf Gončarovs Roman *Oblomov* konzentrieren, obwohl nicht nur im Roman selbst, sondern vor allem in der – insbesondere westlichen – Rezeption dieses Textes die Passivität Oblomovs, seine Unfähigkeit zur Tat als *Oblomowerei* häufig mit dem „russischen Nationalcharakter“ schlechthin verbunden und als Gegenfolie zum

¹³ Gontscharow, *Oblomow*, 271 f.

¹⁴ Elisabeth Cheauré / Michail V. Stroganov, „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts“, in: Elisabeth Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse: Russland im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen 2017, 35–80.

¹⁵ Elisabeth Cheauré / Evgenija N. Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben: Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse*, 81–166.

Westen, insbesondere zur deutschen Kultur und Mentalität, konzeptualisiert wurde und wird.

1. Oblomov: Lebenshilfe für heute?

Wie aktuell Oblomov als Denkfigur in den sich zunehmend beschleunigenden globalen Gesellschaften ist, zeigen nicht nur die Adaptationen des Textes auf Theaterbühnen und zahlreiche literarische Texte oder künstlerische Werke, die man unter „produktiver“ Rezeption fassen könnte¹⁶, sondern gerade auch die jüngsten, fast nicht mehr zählbaren Kritiken zur neuen deutschen *Oblomov*-Übersetzung. Auch wenn dabei fast gebetsmühlenartig auf die Bedeutung dieses Werks für die Weltliteratur verwiesen wird¹⁷, steht doch die Aktualität des Romans für unsere Gegenwart und für unsere westlichen Gesellschaften im Mittelpunkt der Kritiken. Diese Beobachtungen sind eigentlich erstaunlich, handelt es sich bei dem Werk doch um einen Text, der eng in den soziohistorischen Gegebenheiten und der Ästhetik des russischen Realismus verwurzelt ist; auf den ersten Blick wird scheinbar (lediglich) der vor sich hin dämmernde russische Landadel des 19. Jahrhunderts thematisiert. Es ist tatsächlich ein bemerkenswertes Phänomen, wie intensiv – auch durch die Übersetzerin der jüngsten *Oblomov*-Ausgabe selbst – hier der Transfer in heutige Problemlagen vollzogen wird:

Und wie aktuell mutet es angesichts des Burnout-Syndroms an, wenn Oblomow verwundert über den Aktionismus im Hamsterrad des Gelderwerbs wieder und wieder fragt: ‚Wo bleibt da der Mensch? In wie viele Stücke will er sich zerreißen und zerfallen?‘ Man muss ja nicht gleich zum Oblomow werden, um sich ein wenig mehr in der Kunst der Gelassenheit zu üben.¹⁸

In einem anderen Beispiel aus einer Onlinezeitschrift, mit der die Weiterbildungsangebote des Klett-Verlages für die Wirtschaft annonciert werden, liest man unter der Überschrift *Oblomowerei. Oder: Warum man lieber im Bett bleiben sollte*:

Während Goethe das Werden als göttliche, schaffende Kraft pries und das Sein in ‚dem Geist, der stets verneint‘ als Verharren an einer Stelle und als teuflisch verurteilt, polemisiert Gontscharow das von Goethe verherrlichte ‚tätige Leben‘ im Faust. Der letztlich sinnlosen Betriebsamkeit der zeitgenössischen Welt stellt er – halb ernst, halb liebevoll ironisch – das Ideal von innerer Ruhe und Tatenlosigkeit entgegen. ‚Streben wir nicht letztlich

¹⁶ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 35.

¹⁷ Vgl. z. B. Werner Theurich, „Über-Roman ‚Oblomow‘: So aufregend kann Faulheit sein“, in: *Spiegel Online*, 18.6.2012, <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/oblowow-200-geburtstag-von-iwan-gontscharow-a-837824.html> (abgerufen am 15.6.2016).

¹⁸ Vera Bischtzky, „Mit Oblomow ins 21. Jahrhundert“, in: *Russland Heute*, 11.10.2012, http://russland-heute.de/articles/2012/10/09/mit_oblowow_ins_21_jahrhundert_16841.html (abgerufen am 15.6.2016).

alle danach, wovon ich träume ... ist denn das Ziel eures Getriebes, der Leidenschaften, der Kriege, des Handels, der Politik – ist es nicht ein Streben nach Ruhe, nach dem verlorenen Paradies?, fragt Oblomow.

Wer stellt noch solche Fragen? Wo zwischen Freizeitpark und Funsport sind die Oblomows geblieben? Bei all den wichtigen Events und Eventchen: Wer kann heutzutage schon seine Tage auf dem Sofa verträumen und ist dennoch zufrieden? Bei all dem Schneller, Höher, Weiter: Wer ist dem Leben im Liegen noch gewachsen? Bei all dem aufgeregten Aufarbeiten des Vergangenen: Wer weiß, was alles verhindert worden wäre – mit mehr Oblomows auf dieser Welt?¹⁹

Konsequenterweise empfiehlt der Autor dann auch gleich einen konkreten Mußeort für die Gehezten des 21. Jahrhunderts:

Typ: Zwischen Samowar, Ikonen und Kirchenbänken kann man, in Berlins Mitte, Zinnowitzerstr. 3–7, im Theater ‚Fürst Oblomow‘, einen Hauch vom trägen Charme des russischen Dauerliegers erhaschen.²⁰

2. Deutungsversuche

Oblomov also doch kein Faulpelz, sondern eine Art Best-Practice-Modell für die atemlose Gesellschaft von heute? Versucht man, die in ihrer Zahl fast unüberschaubaren bisherigen Interpretationen²¹ zu resümieren, so ist ein scheinbar einfaches Fazit zu ziehen: Die Titelfigur des Romans, Oblomov, ist ambivalent, widersprüchlich, rätselhaft, entzieht sich jeglicher Wertung. Schon Thomas Mann betonte in einem Brief aus dem Jahr 1948, er habe *Oblomov* zur Zeit, als er den *Zauberberg* schrieb, besonders aufmerksam gelesen. In den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, einer Art „Spiegeltext zum *Zauberberg*“²², setzt Mann, bekanntlich ein ausgewiesener Kenner der russischen Literatur, eindringlich auf die Ambivalenz dieser Figur:

[...] [N]ehmen wir Gontscharows ‚Oblomow‘! Wahrhaftig, welche schmerzliche, hoffnungslose Gestalt! Welche Mürbheit, Plumpheit, Trägheit, Schläffheit, welche Ohnmacht zum Leben, welche liederliche Melancholie! Und doch ... ist es möglich, Ilja Oblomow, diese gedunsene Unmöglichkeit von einem Menschen, nicht zu lieben? Er hat eine *nationale* Gegenfigur, den Deutschen Stolz, an Klugheit, Umsicht, Pflichttreue, Würde und

¹⁹ Eckart Granitza, „Oblomowerei. Oder: Warum man lieber im Bett bleiben sollte“, in: *Zeit im Magazin*, <http://www.bbr-baugrund.de/klett/ekki.htm> (abgerufen am 15.6.2016).

²⁰ Granitza, „Oblomowerei“.

²¹ Bei der Benennung und inhaltlichen Ausdifferenzierung der Forschungstendenzen orientiere ich mich an Schümann, dessen Studie auch ausführliche Zitate und Belege für weiterführende Informationen bereitstellt.

²² Manfred Koch, „Faule Helden. Thomas Manns ‚Zauberberg‘ und die Ikonen der Trägheit im Roman des 19. Jahrhunderts [=Manuskript einer Sendung]“, in: *SWR2 Künstlerisches Wort/Literatur*, 11.4.2011, <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/essay/-/id=7729254/property=download/nid=659852/1wup19r/swr2-essay-20110411.pdf> (abgerufen am 15.6.2016), 1–21, 12.

Tüchtigkeit ein Muster. Aber welches Maß von pharisäischer Pedanterie würde dazu gehören, dieses Buch zu lesen und *nicht* – wie insgeheim aber ganz ohne Zweifel auch der Dichter es tut – dem dicken Ilja vor seinem energischen Kameraden den Vorzug zu geben, nicht ganz zuletzt die tiefere Schönheit, Reinheit und Liebenswürdigkeit seines Menschentums zu erfüllen und einzugestehen?²³

Bereits diese Worte von Thomas Mann, der die Textpassage dadurch vorbereitet, als er von der scheinbaren Festlegung dieser Figur auf eine „vernichtende Kritik des russischen Menschen“²⁴ durch die russische Literatur spricht, deuten an, dass der Text in seiner Ästhetik, aber auch durch seine intertextuellen und realliterarischen Allusionen ein weites Feld für mögliche Interpretationen öffnet. Naheliegend sind zunächst *sozialkritische Deutungen*, also Auslegungen, die soziale Schichten in den Mittelpunkt rücken, ein Zugang, der sich selbstredend in der marxistischen Literaturwissenschaft besonderer Popularität erfreute.²⁵ Den Anfang setzte der jung verstorbene russische Kritiker und Sozialrevolutionär Nikolaj Dobroljubov (1836–1861), der bereits unmittelbar nach dem Erscheinen des Romans 1859 mit seinem Aufsatz *Was ist Oblomowerei?* („Čto takoe oblomovščina?“) in einer der maßgeblichen Zeitschriften des 19. Jahrhunderts, den *Otečestvennye zapiski* („Vaterländischen Annalen“), die *Oblomowerei* als fortan semantisch geradezu überfrachteten *terminus technicus* einführte und im Roman die Gründe für geistigen Stillstand, die Unfähigkeit zu einer aktiven Lebensgestaltung in der russischen Gesellschaft um die Mitte des 19. Jahrhunderts benannt sah:

Обломовка есть наша прямая родина, ее владельцы – наши воспитатели, ее триста Захаров всегда готовы к нашим услугам.²⁶

Oblomovka ist unsere unmittelbare Heimat, ihre Herrschaften sind unsere Erzieher und ihre dreihundert Zachars [Diener, E. C.] stehen immer zu unseren Diensten bereit.

In diesem Sinne avanciert Oblomov – trotz früher Gegenstimmen, die in Oblomov einen sympathischen Sonderling sahen, den man einfach lieben müsse²⁷ –, als Teil der zum Untergang bestimmten Gesellschaftsschicht des russischen Landadels fortan zum Inbegriff des *überflüssigen Menschen*, des *lišnij čelovek*.²⁸ Diese sozialkritische Linie wurde aus naheliegenden Gründen in der Sowjetzeit übernommen: Oblomov als ein „träger Spießbürger“, der langsam, aber stetig

²³ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin 1920, 288. Auch Koch verweist auf dieses Zitat, allerdings mit einer inkorrekten Textstelle, vgl. Koch, „Faule Helden“.

²⁴ Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 288.

²⁵ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 46–53.

²⁶ Nikolaj A. Dobroljubov, „Čto takoe oblomovščina?“, in: *Sobranie sočinenij v 9 tt.*, t. 4: *Stat' i recenzii. Janvar'–ijun' 1859*, Moskva 1962, 307–343, 338.

²⁷ So z. B. die Meinung des Schriftstellers Aleksandr Vasil'evič Družinin, vgl. Michail V. Otradin (Hg.), *Roman I. A. Gončarova „Oblomov“ v russkoj kritike. Sbornik statej*, Leningrad 1991, 112. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 49.

²⁸ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 47 f.

eine Evolution in verkehrter Richtung durchlaufe.²⁹ Trägheit, Faulheit, Apathie, Nichtstun konnten am Beispiel dieses Romans zu Markern der adligen Schicht erklärt werden, die ihr parasitäres Leben auf Kosten der Leibeigenen entfalte.³⁰ In den Kontext dieser Fundamentalkritik an der russischen Adelsgesellschaft konnte dann auch gleich der adlige Verfasser des Romans selbst miteinbezogen werden, denn in *biographischen Deutungen*³¹ kam man zum Schluss, dass der Roman ein Porträt Gončarovs selbst und seiner Zeitgenossen darstelle. Oblomov trage also Züge seines Autors, insbesondere wenn man die lange, über 10 Jahre dauernde Entstehungszeit des Romans berücksichtige.³² Schlicht gesprochen: Ein fauler Autor schreibt über einen faulen Helden. Auch diese biographistischen Ansätze zeigen erstaunliche Konjunkturen und Modulationen: Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion wird in Russland zunehmend die Auffassung vertreten, Gončarov habe eher die Ansichten und bürgerlichen Ideale des Tatmenschen Štolc vertreten³³ – dies wird teilweise auch von westlicher Forschung getragen.³⁴

Ergiebiger als diese biographistischen Zugänge sind allerdings solche, die im weitesten Sinne der Imagologie oder den Identitäts- und Alteritätsstudien zuzurechnen sind. Solche *imagologischen Interpretationsansätze*³⁵ fokussieren vor allem die Porträts von Deutschen und Russen im Roman und betonen damit ethnisch-kulturelle Dimensionen des Werkes. Ein solcher Zugang wird auch durch Selbstzeugnisse Gončarovs durchaus nahegelegt, der schrieb:

Мне [...] прежде всего бросался в глаза ленивый образ *Обломова* – в себе и в других – и все ярче и ярче выступал передо мною. Конечно, я инстинктивно чувствовал, что в эту фигуру вбираются мало-помалу элементарные свойства русского человека – и пока этого инстинкта довольно было, чтобы образ был верен характеру.³⁶

Mir fiel [...] vor allem das träge Bild des *Oblomov* auf – an mir und an anderen –, und es trat allmählich vor mir immer markanter hervor. Natürlich spürte ich instinktiv, dass diese Figur nach und nach immer mehr grundlegende Eigenschaften des russischen Menschen

²⁹ Valer'jan F. Pereverzev, „Social'nyj genezis oblomovščiny“, in: *Pečat' i revoljucija* 2 (1925), 61–78, 76. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 50.

³⁰ Aleksandr G. Cejtin, *I. A. Gončarov*, Moskva 1950, 152. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 51.

³¹ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 53–57.

³² Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 55.

³³ Vladimir K. Kantor, „Dolgij navyk k snu (razmyšlenija o romane I. A. Gončarova ‚Oblomov‘)“, in: *Voprosy literatury* 1 (1989), 149–185, 175. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 56.

³⁴ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 56.

³⁵ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 58–61.

³⁶ Ivan A. Gončarov, „Lučše pozdno, čem nikogda. (Kritičeskie zametki)“, in: *Sobranie sočinenij v 8 tt.*, t. 8: *Stat' i, zametki, recenzii, avtobiografii, izbrannye pis'ma*, Moskva 1955, 64–113, 71. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 44.

in sich aufnahm – und vorerst reichte dieser Instinkt aus, um das Bild getreu nach dem Charakter zu zeichnen.³⁷

Bereits zu Lebzeiten Gončarovs wurden die kulturellen Prägungen der beiden Hauptfiguren herausgestellt. Gončarovs Werk wurde z. B. Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland als „höchst ergiebige Quelle für das Verständnis des Russentums“³⁸ bezeichnet, eine Interpretation, die auch missbraucht werden konnte, auch wurde und als durchaus willkommenes Material für national-chauvinistische Zwecke diente.³⁹ Eine solche Lesart des Romans und seiner Titelfigur als „typisch russisch“ wurde aber erstaunlicherweise von Anfang an nicht durchgängig abwertend konnotiert, sondern bereits relativ früh auch als positiver Gegenentwurf gehandelt⁴⁰, den die russische Kultur der westlichen als eine Korrekturfolie anzubieten habe, einem Westen, der an seinen eigenen Begeisterungsschüben für Rationalität, Fortschrittsgläubigkeit und kapitalistischer Gewinnmaximierung zu kollabieren drohe. Oblomov wurde also durchaus auch – und zwar sowohl in Russland selbst wie auch in westlichen Diskursen – als Sympathieträger interpretiert. In den 1920er Jahren schrieb der Wiener Theaterkritiker Egon Friedell geradezu euphorisch: „Wir lieben Oblomov, wir beneiden ihn fast.“⁴¹

Eine gewisse Hürde einer stringenten ethnisch-kulturellen Interpretation des Romans stellte jedoch die Tatsache dar, dass der Gegenspieler Oblomovs, Andrej Štoľc, im Roman gerade nicht einfach als Repräsentant westlicher Lebensweise, sondern vielmehr – biologisch gesprochen – als Hybrid angelegt ist, als Kind einer Russin und eines Deutschen.⁴² Eindimensionale Interpretationen werden dadurch erheblich erschwert; dies verhinderte aber nicht, dass man den angeblichen „Volkscharakter“ der Deutschen und der Russen im nationalistischen bzw. chauvinistischen Sinne interpretierte. Die Auffassung, dass es sich bei dem Roman und insbesondere den beiden männlichen Hauptfiguren um die „Geschichte eines archetypischen deutsch-russischen Gegensatzes“ handle⁴³, hielt sich auch in der Forschung relativ hartnäckig und bestimmt nach wie vor auch die populären Diskurse um Oblomov als den ‚typischen, faulen Russen‘. Es ist das

³⁷ Übersetzung Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 44.

³⁸ Eugen Zabel, *Russische Literaturbilder*, 2. Aufl., Berlin 1899, 184. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 58.

³⁹ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 58.

⁴⁰ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 58 f.

⁴¹ Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, Bd. 3 (1931), München 1960, 1137. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 59.

⁴² Vgl. hierzu die Ansätze von Robert Kenneth Schulz und Ruth Elfrath (Robert Kenneth Schulz, *The Portrayal of the German in Russian Novels – Gončarov, Turgenev, Dostoevskij, Tolstoj*, München 1969, 52. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 59; Ruth Elfrath, *Der Deutsche als Charakter in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts – seine Funktion und sein Wandel in der Erzählstruktur*, Gießen 1998, 58. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 61).

⁴³ Dieter Boden, *Die Deutschen in der russischen und sowjetischen Literatur. Traum und Alptraum*, München / Wien 1982, 29. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 60.

Verdienst der seriösen Gončarov-Forschung, in Deutschland vor allem im Kreis um den Bamberger Slavisten Peter Thiergen – auf dessen kleine, feine Studie *Aufrechter Gang und liegendes Sein: zu einem deutsch-russischen Kontrastbild*⁴⁴ hier ausdrücklich hingewiesen sei –, dass diese kruden Ost-West-Klischees kritisch aufgearbeitet werden. Thiergen sieht in *Oblomov* vielmehr die heuristische Perspektive „Leistungsethik contra Gefühlskult“ angelegt.⁴⁵

Besonders interessant ist aber eine weitere Deutungslinie, nämlich die *psychologisch-psychiatrische*⁴⁶, die ebenfalls relativ früh einsetzte und zunächst ganz im Zeichen der Freudianischen Theorien stand. So hieß es 1923 in einer Studie, dass Oblomov als „ein nahezu klinisches Musterbild“ dafür zu sehen sei, wie „ein Mensch an seinen inneren Hemmungen, Triebregressionen, infantilen Bindungen und erotischer Versagung“ zugrunde gehe.⁴⁷ In späteren Arbeiten wurde der Schwerpunkt dann eher auf entwicklungspsychologische Aspekte gelegt, und zwar insbesondere auf die ausgeprägte Mutterbindung des Titelhelden und die daraus gewonnene Erkenntnis, dass es kontraproduktiv sei, Kinder überzubehüten; dies führe nur zu Depressionen. Diese Lesart der Figur wurde 1961 zum Beispiel von Fritz Riemann in seiner tiefenpsychologischen Studie *Grundformen der Angst* vertreten.⁴⁸ Heinz Dietrich stellt Oblomov eine psychiatrische „Diagnose“ dahingehend, dass er „eine abnorme Persönlichkeit“ sei. Sie zeichne sich durch „Apathie, Faulheit und Parasitismus, also durch Lücken und Mängel ihrer Willensfunktionen“ aus, während sie „in intellektueller, gemüthlicher und moralischer Hinsicht nicht versagt, aber auch nicht herausragt.“⁴⁹ Mehr als eine Anmerkung wert dürfte auch noch die Tatsache sein, dass die Oblomov-Figur sogar Eingang in die einschlägige psychiatrische Terminologie gefunden hat, so etwa in ein *Wörterbuch der Psychiatrie, Psychotherapie und medizinischen Psychologie*. Ein „Oblomovist“ stellt demnach einen besonderen Typus eines „willensschwachen Psychopathen“ dar und zeichnet sich durch

Apathie, Faulheit und Parasitismus aus. Der Oblomovist liegt meist untätig im Bett und lässt andere für sich sorgen, während er sonst in intellektueller, gemüthlicher und mora-

⁴⁴ Peter Thiergen, *Aufrechter Gang und liegendes Sein: zu einem deutsch-russischen Kontrastbild*, München 2010.

⁴⁵ Peter Thiergen, „Deutsche und Halbdeutsche bei Ivan Gončarov“, in: Dagmar Herrmann (Hg.), *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht*, B. 4: 19. / 20. Jahrhundert, München 2006, 350–365, 365.

⁴⁶ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 62–67.

⁴⁷ Aurel Kolnai, „Gontšarows ‚Oblomow‘“, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung von Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 9 (1923), 485–494, 485. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 62.

⁴⁸ Fritz Riemann, *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*, München / Basel 1989, 78. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 63.

⁴⁹ Heinz Dietrich, „Ein besonderer Typ willensschwacher Psychopathen (Oblomowisten)“, in: *Münchener Medizinische Wochenschrift* 107, 45 (1965), 2225–2229, 2226–2228. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 63 f.

lischer Hinsicht nicht versagt, aber auch nicht herausragt. Seine Muße ist jedoch weder produktiv, noch vermag er sie zu genießen.⁵⁰

Es ist im Zusammenhang mit unserer Fragestellung nicht sinnvoll, ausführlicher auf die verschiedenen psychologischen, psychoanalytischen oder psychiatrischen Diagnosen Freud'scher, Jung'scher oder anderer Prägung einzugehen; zunächst soll vor allem das Faktum solcher Deutungen allgemein interessieren. Kritisch anzumerken ist allerdings, dass bei solchen Interpretationsangeboten wichtige Textsignale einfach negiert werden, so etwa Oblomovs immer wieder formulierte und wohl begründete Ablehnung des Petersburger Gesellschaftslebens und damit einer leeren, langweiligen Welt.⁵¹ Vor allem aber wird übersehen, dass Oblomov im Roman durchaus mit großer Wärme und Empathie gezeichnet wird.

In jüngster Zeit, d.h. in den letzten Jahren, wurde die Oblomow-Figur in einem anderen psychopathologischen bzw. psychophysischen Kontext thematisiert, der einigen von uns vielleicht auch aus eigener Erfahrung nicht ganz fremd sein dürfte. Ich spreche von der Antriebslosigkeit oder auch Prokrastination⁵², einem Verhalten also, das von immerwährenden guten Vorsätzen geprägt ist, von großen oder kleinen Plänen und der Unfähigkeit, auch nur einen ersten, einen einzigen Schritt zu setzen.

Wenn bereits in der bisherigen Darstellung der Interpretationen bei der Auslegung der Oblomov-Figur unsichere, unentschiedene bis hin zu geradezu diametral gegensätzlichen Deutungen festgestellt wurden, so verschärft sich dies bei jenen Ansätzen, die *religiöse Implikationen* berücksichtigen. Daniel Schümann, auf dessen Arbeiten ich hier wieder zurückgreife, spannt dabei den weiten Bogen solch religiös fundierter Interpretationsansätze: Von der Meinung, Oblomov sei ein von Gott Verlassener, bis hin zur Auffassung, er sei eigentlich ein Heiliger.⁵³ Die Initialzündung zu diesen Lesarten kam interessanterweise aus der Germanistik, von Walter Rehm. Er erweiterte die ethnisch-kulturellen Interpretationsansätze, wie sie bereits anhand der Russen-Deutschen-Völkertypologie angedeutet wurden, dahingehend, dass er nicht nur den russischen Volkscharakter mit der „epischen Weite“ der russischen Landschaft, mit der russischen Volksseele verband, sondern er brachte das auch in unserem Zusammenhang wichtige Thema der Langeweile ins Spiel, die tatsächlich im Roman von großer Bedeutung ist,

⁵⁰ Uwe Henrik Peters, *Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie*, 2. Aufl., München / Wien 1977, 357. Auch Schümann verweist auf diesen Terminus, geht jedoch nicht ausführlich darauf ein, vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 64.

⁵¹ So z. B. in der Studie von Joseph Rattner, *Verwöhnung und Neurose. Klinisches Kranksein als Erziehungsfolge. Eine psychologische Interpretation zu Gontscharows Roman ‚Oblomov‘*, Zürich / Stuttgart 1968. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 65.

⁵² Anja Kauß, *Der diskrete Charme der Prokrastination: Aufschieben als literarisches Motiv und narrative Strategie (insbesondere im Werk von Jean-Philippe Toussaint)*, München 2008.

⁵³ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 70–75.

allerdings nicht unbedingt im Rehm'schen Sinne. Rehm fasst Oblomov zwar auch als pathologischen Charakter auf, hinter der „Langeweile“ aber verberge sich eine „unbewusste Gottverlassenheit“.⁵⁴ Oblomov wird damit negativ beurteilt, als ein Mensch, der seine sittlich-moralische und religiöse Bestimmung verfehlt habe.⁵⁵ Andere Interpretationen (z. B. Hans Rothe) setzen eher indirekt auf eine religiöse Fundierung des Romans, indem sie in Oblomov eine Figur sehen, die sich konsequent dem Leiden zu entziehen versuche.⁵⁶ Die Passivität Oblomovs, seine häufige Weigerung, das Bett zu verlassen oder den *chalat*, den Schlafrock, auszuziehen, zielt also auf nichts weniger, als eigenes Leiden und das Leiden anderer zu verhindern. In der Leidensverweigerung wird dann konsequent der eigentliche Sündenfall Oblomovs gesehen. Damit könne der christlichen Ethik nicht entsprochen werden, vielmehr füge Oblomov durch die Passivität seinen Mitmenschen Leid zu (so etwa den beiden Frauenfiguren).⁵⁷

Aber auch hier, bei diesen religiös fundierten Auslegungen, gibt es in einer paradoxalen Umkehrung auch völlig andere Sichtweisen, die Oblomov als Heiligen und Verteidiger eines kontemplativen Lebensstils interpretieren, seinen Gegenspieler Štolc dagegen als eine Art satanischen Versucher, der es mit allen Mitteln darauf anlege, Oblomov dazu zu verleiten, sich vom Ideal seiner Kontemplation zu entfernen. Die insgesamt sieben Besucher, die im ersten Kapitel mit allen Mitteln der Verführung, der Lockung, der Drohung versuchen, Oblomov dazu zu bewegen, aufzustehen und sich auf die Petersburger Gesellschaft einzulassen, stehen in einer solchen Sichtweise konsequent als Verkörperung der sieben Todsünden, als Versucher in der Wüste der leeren Petersburger Gesellschaft.⁵⁸ Oblomov wird also – und dies ist eine sehr starke Traditionslinie der Interpretationen – als eine Art Galionsfigur der *vita contemplativa*, als säkulare Variante des asketischen Mönchswesens der Ostkirche gesehen⁵⁹ – ja eine orthodoxe Interpretin, Tat'jana Goričeva, seinerzeit eine engagierte Kritikerin des Sowjet-systems, meinte sogar, in Oblomov „trotz seiner Sonderlichkeit“ den „positivsten Helden in der russischen Literatur“ zu sehen.⁶⁰ Zweifelsohne eine mutige Sicht auf den – wie wir gehört haben – angeblich größten Faulpelz der Weltliteratur.

⁵⁴ Walther Rehm, *Gontscharow und Jacobsen oder Langeweile und Schwermut*, Göttingen 1963, 35. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 71.

⁵⁵ Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 71.

⁵⁶ Hans Rothe, „Nachwort“, in: *Iwan Gontscharow, Oblomows Traum. Russisch/Deutsch*, Stuttgart 1987, 141–155, 153. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 72.

⁵⁷ Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 72.

⁵⁸ Yvette Louria / Mortin I. Seiden, „Ivan Goncharov's Oblomov. The Anti-Faust as Christian Hero“, in: *Canadian Slavonic Studies* 3,1 (1969), 39–68, 44. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 72 f.

⁵⁹ Vladimir N. Krivolapov, „Ešče raz ob oblomovščine“, in: *Russkaja literatura* 2 (1994), 27–47, 44 f. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 74 f.

⁶⁰ Tat'jana Goričeva, „Oblomow oder Verzicht auf Akkumulation [= Radioessay vom Südwestfunk Baden-Baden, Erstsendung 19.1.1998, Archivnummer 01830954]“. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 74.

Von hier aus ist der Schritt naheliegend, Oblomov einfach als einen „Anderen“ zu sehen, als einen Nonkonformisten, der durch sein Verhalten bewusst oder unbewusst radikale Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen übe, der also nicht dem Mainstream, den Moden, der Anpassung folge, sondern ein Gegenmodell entwerfe.⁶¹ Damit liegt gewissermaßen eine Neujustierung des „überflüssigen Menschen“ vor, der nicht mehr als negativer Vertreter der ausbeuterischen Adelsgesellschaft gesehen wird, sondern vielmehr als ein „bewusster sozialer Aussteiger“, der sich gegen die fragwürdige Lebenshaltung und die Ideale einer zunehmend kapitalistischen Gesellschaft auflehnt.⁶² Also keine Anklage der rückständigen russischen Feudalgesellschaft mehr, sondern Projektion der Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft.⁶³ Damit ist im weitesten Sinne mit den Interpretationen auch eine allgemeine Zivilisationskritik verbunden, bisweilen eine erklärt antizivilisatorische Haltung. Und gerade solche Lesarten sollten dann im Westen, insbesondere im Deutschland der 1968er Jahre, ungemein populär werden: Oblomov als eine Art neuer Säulenheiliger, diesmal der alternativen politischen und gesellschaftlichen Protestbewegungen. 1979 wurde in der *Zeit-Bibliothek der 100 Bücher* Oblomov mit folgenden Worten empfohlen:

In der heutigen Leistungsgesellschaft, die langsam zu erkennen beginnt, dass Fortschritt nicht unbegrenzt möglich ist, könnte man die Figur des Ilja Iljitsch Oblomov [...] durchaus auch als Prototyp des unangepassten Menschen verstehen, in ihm einen Verweigerer sehen, dessen Trägheit – gewollt oder nicht – zu einer Art von passiver Résistance wird.⁶⁴

Diese Lesart wurde – so Schümann – dann in Deutschland vor allem in der produktiven Rezeption besonders wirksam, das heißt bei Adaptierungen des Textes für die Bühne und bei den Inszenierungen.

Schließlich sei auf *komparatistische Deutungen* von Gončarovs Roman verwiesen, welche die Tatsache fokussieren⁶⁵, dass nicht nur der Roman *Oblomov* selbst zur Weltliteratur zähle, sondern zugleich auch mit vielen anderen bedeutenden literarischen Texten und auch Mythen intertextuell verwoben sei. Wichtige Prätexte wurden mit der *Odyssee*, mit Cervantes, mit Goethe bereits angedeutet; auch von Gončarov selbst gibt es Hinweise auf gelesene und damit als Prätexte in Frage kommende Werke und Autoren, etwa auch Schiller, Voltaire und Rousseau. In dieser Tradition konnte *Oblomov* zum Beispiel auch als Antibildungs-

⁶¹ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 75–77.

⁶² Elena A. Krasnoščekova, „Roman I. A. Gončarova ‚Oblomov‘“, in: Ivan A. Gončarov, *Oblomov. Roman v četyrech častjach*, Moskva 1969, 3–24, 9. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 76.

⁶³ Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 77.

⁶⁴ Hans J. Fröhlich, „Iwan A. Gontscharow. Oblomow“, in: Fritz J. Raddatz (Hg.), *Die ZEIT-Bibliothek der 100 Bücher*, Frankfurt a. M. 1980, 260–265, 264. Zitiert nach Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 77.

⁶⁵ Vgl. Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 77–83.

roman gesehen werden, im Unterschied etwa zu Goethes *Wilhelm Meister*.⁶⁶ Auch Schillers Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) wurde als Schlüsseltext zum Verständnis von *Oblomov* empfohlen, indem Schillers Konzeption des ganzheitlichen Menschen mit dem „Bruchstückmensch“ *Oblomov* kontrastiert wurde.⁶⁷

3. Muße und kreative Kraft der Faulheit

Mit diesem Blick auf unterschiedliche Deutungsversuche des Romans, insbesondere auf die Titelfigur *Oblomov* sowie auf die mit ihm in Verbindung gebrachten Konzepte von Faulheit, Müßiggang, Lethargie und Passivität, auf *Oblomovs* angeblich psychopathologisches oder provozierendes oder heiliges oder nonkonformes oder sonst wie zu deklarierendes Verhalten, kommt allerdings meist das Thema *Muße*⁶⁸ zu kurz. Dies betrifft nicht nur die Aspekte von Raum und Zeit, sondern es wurde häufig auch übersehen, dass *Oblomov* in seiner scheinbar faulen Lebensform das Leben, sein Dasein und seine Wirklichkeit offenbar bewusst und vor allem in besonderer Weise wahrnimmt. Darüber hinaus schöpft *Oblomov* gerade aus dieser Lebensform kreative Kraft – die allerdings auf Träume beschränkt bleibt:

– [...] А выйдет в люди, будет со временем ворочать делами и чинов нахватает ... У нас это называется тоже карьерой! [...].

Он испытал чувство мирной радости, что он с девяти до трех, с восьми до девяти может пробыть у себя на диване, и гордился, что не надо идти с докладом, писать бумаг, что есть простор его чувствам, воображению.

Oblomov философствовал [...].⁶⁹

„[...] Karriere wird er [ein *Oblomov* besuchender Beamter, E.C.] machen, mit der Zeit schalten und walten, wie es ihm passt, und Ränge einsacken ... Auch das heißt bei uns Vorwärtskommen! [...].“

Und ihn überkam ein Gefühl stiller Freude, dass er von neun bis drei und von acht bis neun zu Hause auf seinem Diwan liegen konnte, und er war stolz darauf, dass er nicht mit Vorträgen herumlaufen und auch keine Schriftstücke aufsetzen musste, dass Raum blieb für seine Gefühle und für seine Phantasie.

⁶⁶ Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 80 nach Galya Diment (Hg.), *Goncharov's Oblomov. A Critical Companion*, Evanston 1998, 18.

⁶⁷ Schümann, *Oblomov-Fiktionen*, 82f. nach Peter Thiergen, „*Oblomov* als Bruchstück-Mensch. Präliminarien zum Problem ‚Gončarov und Schiller‘“, in: Peter Thiergen (Hg.), *I. A. Gončarov. Beiträge zu Werk und Wirkung*, Köln / Wien 1989, 163–191, 177–179.

⁶⁸ Das *Muße* am ehesten entsprechende russische Lexem *dosug* erscheint im Roman nur an drei Stellen. Dazu ausführlicher Cheauré / Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben“.

⁶⁹ Gončarov, „*Oblomov*“, 25.

Oblomow war ins Philosophieren geraten [...].⁷⁰

Die vielfach kontemplativ anmutende Lebensform Oblomovs wird nicht nur dem karriereorientierten Berufsstand des Beamten und damit der profanen, leistungsorientierten Welt als Alternative entgegengehalten, sondern in diese sinnentleerte Gegenwelt ist – über die Figur des Literaten – ausdrücklich auch die Welt des Kreativen im kommerzialisierten Literaturbetrieb mit einbezogen:

– [...] Когда же спать-то? А поди, тысяч пять в год заработает! Это хлеб! Да писать-то всё, тратить мысль, душу свою на мелочи, менять убеждения, торговать умом и воображением, насиловать свою натуру, волноваться, кипеть, гореть, не знать покоя и всё куда-то двигаться ... и всё писать, всё писать, как колесо, как машина: пиши завтра, послезавтра; праздник придет, лето настанет – а он всё пиши? Когда же остановиться и отдохнуть? Несчастный!⁷¹

„[...] und wann schläft er? Aber er verdient sicher auch seine fünftausend im Jahr! Das ist schon was! Aber das alles schreiben, seine Gedanken und seine Seele auf diesen Kleinkram verschwenden, die Überzeugungen wechseln, mit Geist und Phantasie Handel treiben, seine Natur vergewaltigen, sich aufregen, begeistern, brennen, keine Ruhe kennen und immer irgendwohin unterwegs sein ... Und nichts als schreiben und schreiben, wie ein Rad, wie eine Maschine: morgen schreiben, übermorgen; ob es Feiertag ist oder Sommer wird – er muss in einem fort schreiben. Wann spannt der denn mal aus und erholt sich? Der Unglückliche!“⁷²

Oblomov steht für eine Lebensform, in der Müßiggang und Muße eine unauflösbare Symbiose eingegangen sind, eine Lebensform, die in ihrer Radikalität irritiert und provoziert, die aber zugleich auch – durchaus im Sinne unserer Auffassung von Muße – als *bestimmte Unbestimmtheit* zu beschreiben ist. Oblomovs Sein bildet eine „eigengesetzliche kleine Welt in der Welt“ und setzt, worauf noch einzugehen ist, eine „eigene ‚Logik‘ gegen die ‚Chronologik‘“⁷³ der äußeren Welt. In einem solchen fundamentalen Sinne ist Oblomovs Leben frei, befreit von allen Erwartungshaltungen jener äußeren, oberflächlichen Welt, die in Form von permanenten Besuchen immer wieder in seine kleine Welt einzudringen versucht und danach strebt, sie zu verändern:

Он не какой-нибудь мелкий исполнитель чужой, готовой мысли; он сам творец и сам исполнитель своих идей. [...]

Освободясь от деловых забот, Обломов любил уходить в себя и жить в созданном им мире.⁷⁴

⁷⁰ Gontscharow, *Oblomow*, 36 f.

⁷¹ Gončarov, „Oblomov“, 29.

⁷² Gontscharow, *Oblomow*, 42 f.

⁷³ Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbe-setzungen*, Berlin / Boston 2014, 34–53, 44.

⁷⁴ Gončarov, „Oblomov“, 65.

Er [Oblomov, E. C.] war ja schließlich kein Kleingeist, der fremde, fertige Gedanken ausführte; er war selber der Schöpfer seiner Ideen und führte sie auch selber aus. [...]

Hatte er die geschäftlichen Sorgen abgestreift, zog sich Oblomow gern in sich selbst zurück und lebte in der von ihm erschaffenen Welt.⁷⁵

Oblomov entfaltet in seinen, der müßiggängerischen Muße entspringenden Träumen eine Welt, in der Kategorien wie Räumlichkeit und Zeitlichkeit aufgehoben sind bzw. ineinander zu fließen scheinen. In einem kreativen Akt werden in Textbildern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie unterschiedliche Räume untrennbar miteinander verwoben:

Он любит вообразить себя иногда каким-нибудь непобедимым полководцем, перед которым не только Наполеон, но и Еруслан Лазаревич ничего не значит; выдумает войну и причину ее: у него хлынут, например, народы из Африки в Европу, или устроит он новые крестовые походы и воюет, решает участь народов, разоряет города, щадит, казнит, оказывает подвиги добра и великодушия.

Или изберет он арену мыслителя, великого художника: все поклоняются ему; он пожинает лавры [...].

Так пускал он в ход свои нравственные силы, так волновался часто по целым дням и только тогда разве очнется с глубоким вздохом от обаятельной мечты или от мучительной заботы, когда день склонится к вечеру и солнце огромным шаром станет великолепно опускаться за четырехэтажный дом.

[...]

Никто не знал и не видал этой внутренней жизни Ильи Ильича [...].⁷⁶

Manchmal stellte er sich vor, er sei ein unbezwingbarer Feldherr, vor dem nicht nur Napoleon, sondern auch Jeruslan Lasarewitsch [ein russischer Märchenheld, E. C.] verblasste; er malte sich einen Krieg aus und den Grund dafür: beispielsweise fallen Völker aus Afrika in Europa ein, oder er rüstet zu neuen Kreuzzügen, zieht in den Kampf, entscheidet das Schicksal ganzer Völker, zerstört Städte, verschont oder richtet und vollbringt wahre Heldentaten an Güte und Großmut.

Oder er erwählte sich die Arena eines Denkers, eines großen Künstlers: jedermann verneigt sich vor ihm; er erntet Lorbeeren [...].

So ließ er seinen sittlichen Kräften freien Lauf, sorgte sich oft ganze Tage lang und tauchte erst dann wieder unter tiefem Seufzen aus seinen betörenden Träumereien oder quälenden Sorgen auf, wenn sich der Tag dem Abend zuneigte und die Sonne als riesige Kugel majestätisch hinter dem vierstöckigen Haus versank.

[...]

Niemand wusste von Ilja Iljitschs Innenleben, niemand hatte es je bemerkt [...].⁷⁷

Die Reise-Abenteuer eines Odysseus, die wahnwitzigen Aktionen des selbsternannten Ritters Don Quichotte und Heldentaten russischer Ritter werden

⁷⁵ Gontscharow, *Oblomow*, 97.

⁷⁶ Gončarov, „Oblomov“, 66 f.

⁷⁷ Gontscharow, *Oblomow*, 98 f.

in der Oblomov-Figur eins – allein durch die Imaginationskraft dieser eigenartigen Figur, die sich in ihrer Phantasie die wunderbarsten Reisen, Tätigkeiten, Geschichten auszumalen vermag. Die Traumszene im ersten Teil des Textes, als einzige im Roman mit einer Überschrift, *Oblomovs Traum*, versehen, beschreibt in einer bestechenden Mischung von Regressionsphantasien und literarischen Bildern einen *locus amoenus* aus Oblomovs Kindheit. Die detailreiche Idylle auf dem elterlichen Landgut Oblomovka zeugt zugleich von der kreativen Phantasie des Helden, der diese Imaginationskraft jedoch nicht nur in seinen Träumen entfaltet, sondern auch mit Bezug auf die reale intradiegetische Welt. Die entsprechenden Textpassagen sind insofern auch von ihrer Struktur her bemerkenswert, als sie in Ansätzen einer autodiegetischen Narration vermittelt werden:

– Потом, надев просторный сюртук или куртку какую-нибудь, обняв жену за талию, углубиться с ней в бесконечную, темную аллею; идти тихо, задумчиво, молча или думать вслух, мечтать, считать минуты счастья, как биение пульса; слушать, как сердце бьется и замирает; искать в природе сочувствия ... и незаметно выйти к речке, к полю ... Река чуть плещет; колосья волнуются от ветерка, жара ... сесть в лодку, жена правит, едва поднимает весло ...⁷⁸

„Dann ziehe ich einen weiten Rock an oder eine Jacke, fasse meine Frau um die Taille und spaziere mit ihr durch die endlose, dunkle Allee; wir gehen leise, nachdenklich und schweigend, oder wir denken laut, träumen, zählen die glücklichen Minuten wie den Pulsschlag; wir hören unsere Herzen schlagen und wieder verstummen; suchen Einklang mit der Natur ... dann sind wir schon am Flüsschen und am Feldrain ... Der Fluss plätschert leise, die Ähren zittern im Wind, es ist heiß ... wir setzen uns in ein Boot, meine Frau steuert, sie hebt kaum das Ruder ...“⁷⁹

Diese Narration Oblomovs wird auf der intradiegetischen Ebene umgehend als eine Form kreativer Muße erkannt und kommentiert:

– Да ты поэт, Илья! – перебил Штолыц.⁸⁰

„Du bist ja ein Dichter, Ilja!“ unterbrach ihn Stolz.⁸¹

Oblomov verbindet in seinen – von Muße oder Müßiggang oder Faulheit angelegten? – Phantasien Pläne, Reisen und weite Räume mit leichter Hand, er gleitet in seinen kreativen Gedanken von scheinbar unberührten Naturräumen über romantisch verklärte ländliche Idyllen bis hin zu Städten innerhalb und außerhalb Russlands, wobei diese Phantasiereisen, auch in den damit verbundenen Versuchungen, Gefährdungen, Verlockungen, Allusionen zur *Odyssee* erkennen lassen. Im Sinne der Bachtin'schen Konzeption des Chronotopos fließen hier zeitliche und räumliche Phänomene untrennbar ineinander. Oblomovs Lebensideal besteht – und darauf wurde in der Forschung mehrfach hingewiesen – vor

⁷⁸ Gončarov, „Oblomov“, 177.

⁷⁹ Gontscharow, *Oblomow*, 267.

⁸⁰ Gončarov, „Oblomov“, 177.

⁸¹ Gontscharow, *Oblomow*, 267.

allem darin, das Voranschreiten der Zeit gänzlich aufzuhalten; sein Zeitkonzept ist das einer zyklischen und immerwährenden Wiederholung, während die Lebenshaltung von Štol'c auf einer linearen Zeitachse zu beschreiben wäre. Diesem zyklischen Zeitkonzept entsprechen auch die schwerelos wirkenden Räume, die in seinen Phantasien ineinandergleiten und durch keine rational fundierten Logiken miteinander verbunden scheinen. Die verklärte Idylle des Landguts von Oblomovka ist zugleich der Diwan in St. Petersburg, die Kindheit ist die Gegenwart, und der Ort der Zukunft ist zugleich einer der Vergangenheit, Oblomovka.

Mit Blick auf die Raumstruktur sind allerdings die realen Räume auf der intradiegetischen Ebene, in denen sich die Oblomov-Figur bewegt, bzw. die Veränderung und Verlagerung dieser Räume in einen anderen Raum für das Schicksal Oblomovs fatal. Denn Oblomov muss – und dies bestimmt inhaltlich auch das lange erste Kapitel mit der sich unendlich hinziehenden Aufstehszene – umziehen, in einen anderen Petersburger Stadtteil, in das Haus jener Witwe Agaf'ja, die später seine Frau werden wird. Mit dem notwendigen Umzug tritt ein Oblomov massiv gefährdendes Realitätsmoment in sein Leben, mit entsprechenden Konsequenzen für die dargestellten Personen, aber auch für die Zeitstruktur des Romans. Können wir nämlich für den ersten Teil von einer extremen Zeitdehnung sprechen – die Beschreibung eines einzigen Tages und die Diskussionen über die Frage, ob Oblomov aufstehen, sich anziehen und außer Haus gehen soll, nehmen, wie bereits erwähnt, fast 200 Textseiten ein –, so erfährt der Roman in den weiteren Kapiteln eine ausgesprochene Beschleunigung. Die dargestellte Zeit wird zunehmend gerafft, und eigenartigerweise wird dabei nicht nur immer weniger Oblomovs kreative Phantasie thematisiert, sondern es kommt das Moment der Langeweile ins Spiel.⁸² Die reale Ortsveränderung, zu der Oblomov genötigt wird, mindert offenbar sein transgressives Potenzial, seine Fähigkeit zur phantasievollen, kreativen Überwindung von Raum und Zeit. Das Gleiche gilt für seinen kurzen und bald scheiternden Versuch, ein neues Leben mit Ol'ga zu beginnen, eine Lebensphase, die ebenfalls mit kleinen Ortsveränderungen, etwa mit Spaziergängen in Parks, verbunden ist. Diese intradiegetische Öffnung des Raums für Oblomov befreit ihn jedoch nicht, sie gefährdet ihn zutiefst, verunsichert ihn so sehr, dass er sich in die Enge seines Zimmers und Bettes geradezu zurückflüchtet, nunmehr aber nicht mehr mit kreativer Kraft, sondern zunehmend erstickt von bürgerlicher Enge. Mit dem Eingriff einer ökonomisch und rational agierenden Gesellschaft in das Leben Oblomovs, verbunden mit der erzwungenen Veränderung des Raums, ist zumindest bei dieser Figur von Muße und auch Kreativität nichts mehr zu spüren. Die Langeweile des gesellschaftlichen Lebens, von Oblomov im ersten Teil des Romans geradezu mit Herzblut geißelt, greift nun auf seine eigene Existenz über. Seine einsetzende

⁸² Ähnliche Tendenzen der Zeitstruktur wird später Thomas Manns *Der Zauberberg* zeigen (ich danke Peter Philipp Riedl für diesen wertvollen Hinweis).

emotionale Stumpfheit korreliert mit seinem wachsenden Bauch, seiner zunehmenden geistigen Trägheit, seinen Schlaganfällen bis hin zum Tod.

Wenn man Muße als eine Form eines gesellschaftlichen Freiraums begreifen kann, in dem Aktivitäten ermöglicht werden, die aus dem zweckhaft orientierten Lebenszusammenhang ausgegliedert sind, und Muße zugleich eine wichtige Ermöglichungsbedingung von Kunst ist, so könnte Oblomov – zumindest im ersten Teil des Romans – zweifelsohne (auch) als eine Muße-Figur gesehen werden. Dieser, der Reihe der von Schümann vorgeschlagenen Interpretationsansätze vielleicht als *anthropologischer Ansatz* hinzuzufügende, wirft zugleich aber eine Reihe von Fragen auf: Kann Muße eigentlich auch als Dauerzustand erlebt werden oder setzt sie eine wie immer auch definierte „Arbeit“ voraus, indem sie „nicht der Arbeit unterstellt sein soll und damit allein von der Arbeit her bestimmt ist“?⁸³ Welche gesellschaftliche Instanz, welche Moral hat eigentlich das Recht, über die Dauer dieses Zustands in Muße zu bestimmen, auf das Recht auf Muße bzw. das zeitliche Verhältnis zwischen gesellschaftlich geprägtem „Funktionsmodus“ und mit selbständiger Motivation verbundenem „Lustmodus“ im Sinne von Karl Eibl⁸⁴, wie Thomas Klinkert vorgeschlagen hat?⁸⁵ Welche räumlichen Bedingungen können Muße-Erfahrungen begünstigen, und inwieweit sind diese kulturell und historisch unterschiedlich zu fassen? Und schließlich: Wenn unter Muße tatsächlich eine Ermöglichungsbedingung für Kunst verstanden werden kann, welche gesellschaftliche Konsequenzen hat es, wenn das künstlerische „Produkt“ ausbleibt oder – wie im Falle Oblomovs – Kreativität nur in der Phantasie ausgelebt und nie in irgendeiner künstlerischen Form manifest wird? Wo liegt die Grenze zwischen Müßiggang und Faulheit und wer definiert eigentlich diese Grenze? Die Komplexität der Oblomov-Figur, die in wenigstens einigen Facetten nahegebracht werden sollte, lässt also kein wirkliches Fazit zu. Die Frage, was die *Oblomowerei* mit Muße zu tun habe, sollte aber zumindest neue Fragehorizonte erschließen.

4. Anstelle einer Zusammenfassung

Gončarov schrieb – ich habe es schon erwähnt – an diesem Roman fast zehn Jahre lang, nachdem er bereits 1849 das Kapitel über *Oblomovs Traum* vorab

⁸³ Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 26–33, 30.

⁸⁴ Karl Eibl, *Animal poeta. Bausteine zur biologischen Kultur- und Literaturtheorie*, Paderborn 2004.

⁸⁵ Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang. Vom ‚Roman de la Rose‘ bis zu Jorge Semprún* (Otium. Studien zu Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 3), Tübingen 2016, 4–10, 6.

veröffentlicht⁸⁶ und damit große Erwartungen erweckt hatte. Zehn Jahre mussten die russischen Leserinnen und Leser nach der Einzelpublikation dieses berühmten neunten Kapitels noch auf den fertigen *Oblomov* warten, weil Gončarov sich immer wieder außerstande erklärte, die unterlassenen Handlungen dieses Weltverweigerers im Dienste einer Schlaraffenlandutopie, die aus nichts als Schlafen, Essen, Reden und manchmal Spazierengehen bestehen sollte, mit der nötigen Konsequenz auszumalen. Niemand in seiner Umgebung glaubte noch daran, dass er das Werk je würde fertigstellen können. Nach vielen Jahren der Schreibkrisen begab sich Gončarov 1857 nach Marienbad, und es geschah das in der Literaturwissenschaft als legendär stilisierte „Marienbader Wunder“⁸⁷:

Я писал как будто по диктовке. И, право, многое явилось бессознательно; подле меня кто-то невидимо сидел и говорил мне, что писать. [...] Я едва сдерживал волнение [...]. [...] я шагал по комнате, как сумасшедший, и бегал по горам и лесам, не чувствуя под собой ног. Этого ничего не бывало и в молодости.⁸⁸

Ich schrieb wie nach Diktat. Vieles tauchte auch unbewusst auf; neben mir saß eine unsichtbare Gestalt und sagte mir, was ich schreiben soll. [...] Ich konnte mich vor Erregung kaum fassen [...]. [...] ich wanderte durchs Zimmer wie ein Verrückter, lief durch die Berge, durch den Wald und fühlte meine Füße nicht. Nicht einmal in meiner Jugend habe ich ähnliches erlebt.⁸⁹

Um schließlich ironisch hinzuzufügen:

Увы, все объясняется очень просто. Мариенбадская вода производит страшное волнение, так что полнокровным дают ее пить очень осторожно и немного. Иные пьют по шести кружек, а мне доктор велел пить по три. Недавно в книге Франкля я прочел, что здешняя вода, между прочими последствиями, производит ‚расположение к умственной и духовной деятельности‘. Вот и секрет.⁹⁰

Für alles aber gibt es eine einfache Erklärung. Der Marienbader Brunnen bewirkt schreckliche Erregungszustände, deshalb dürfen jene, die an Blutfülle leiden, nur sehr vorsichtig und wenig davon trinken. Vor kurzem las ich in einem Buch von Frankel⁹¹ [!] dass er neben anderen Wirkungen auch ‚die Neigung zu geistiger Tätigkeit‘ mit sich bringt. Das ist das ganze Geheimnis.⁹²

⁸⁶ Ivan A. Gončarov, „Son Oblomova. (Ėpozod iz nekončennogo romana)“, in: *Literaturnyj sbornik s illjustracijami. izd. redakciej ‚Sovremennika‘*, Sankt-Peterburg 1849, 213–252.

⁸⁷ Vera Bischitzky, „Nachwort. Zur Entstehungs- und Publikationsgeschichte des Romans“, in: Gontscharow, *Oblomow*, 749–760, 754.

⁸⁸ Ivan A. Gončarov, „Pis'mo L'chovskomu I. I., 2/14 avgusta 1857 g. Marienbad“, in: *Sobranie sočinenij v 8 tt.*, t. 8: *Stat'i, zametki, recenzii, avtobiografii, izbrannnye pis'ma*, Moskva 1955, 289–295, 291 f.

⁸⁹ Gontscharow, *Oblomow*, 755.

⁹⁰ Gončarov, „Pis'mo L'chovskomu“, 292.

⁹¹ Eigentlich Frankl; Gončarov bezieht sich hier wohl auf das Werk des Arztes J. Ad. Frankl, *Marienbad, seine Heilquellen und Umgebungen*, Prag 1837.

⁹² Gontscharow, *Oblomow*, 755.

Vielleicht irrte hier aber der große russische Schriftsteller Ivan Gončarov. Vielleicht bedeutete Marienbad doch eher – Zeit und Raum für Muße. Und damit auch für Kreativität.

Freiraum und Institutionalisierung

Otium contemplationis

Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft
im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta

Burkhard Hasebrink

Muße ist ihrer formalen Seite nach Unbestimmtheit. Ließe sie sich bestimmen, stünde sie schon auf der Seite dessen, wovon sie sich abgrenzt. Der Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 hat sie hypothetisch als Freiraum der Transgression gefasst, der freie Zeit voraussetzt, sich indes nicht in ihr erschöpft. Muße lässt offen, worin sie sich erfüllt.¹ So verbindet sich seit der Antike mit der Muße die Verheißung einer Glückseligkeit, die noch in der über jeden Metaphysikverdacht erhabenen Alltagssprache der Gegenwart mitschwingt, wenn sie von Momenten der Erfahrungen der Muße spricht. Diese Glückseligkeit war bei Aristoteles mit der höchsten Erkenntnis verbunden. Diese Engführung von Muße und höchster Erkenntnis findet in der Spätantike durch christliche Denker ihre Fortsetzung, wenn etwa bei Gregor von Nyssa in der Vollendung der *theoria* „die Muße als Lebensform“² erreicht wird. Muße und Beschauung, *otium* und *contemplatio*, verweisen in dieser Tradition so eng aufeinander, dass sie einander wechselseitig konnotieren, wenn nicht gar zu ersetzen scheinen.

Wenn in einem lateinischen Text des späten 13. Jahrhunderts von *otium contemplationis* die Rede ist, möchte man daher an eine Tautologie denken. Der Ausdruck *otium contemplationis* geht jedoch deutlich über eine Synonymie von ‚Muße‘ und ‚Beschauung‘ hinaus. Er führt offenbar eine konstitutive Ambivalenz im Konzept der Muße mit sich, so dass durch den Genitiv die Muße genauer expliziert und semantisch präzisiert wird. *Otium* kann im monastischen Bereich eben nicht nur auf die Kontemplation verweisen, sondern geradezu als *otium iners* ihr Gegenteil und höchste Gefährdung anzeigen, wie bei Wilhelm von St. Thierry nachdrücklich betont wird.³ So erweist sich *otium* in der mittel-

¹ Vgl. die Einleitung zu: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 1–11.

² Thomas Böhm, „Facetten eines Theoria-Entwurfs in der Spätantike“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 15–25, 21.

³ Der Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry, ein Freund und Zeitgenosse Bernhards von Clairvaux, hebt in seiner *Epistola ad fratres de Monte Dei* die Schädlichkeit des Müßiggangs her-

alterlichen Klosterkultur als faszinierende Kippfigur, die zwischen der Vorwegnahme der ewigen Ruhe durch ein klösterliches ‚Leben der Muße‘⁴ und jener verwerflichen *otiositas* changiert, die in der Benediktinerregel wirkmächtig als Feindin der Seele apostrophiert wird. Das klösterliche Leben bedarf des Möglichkeitsraums der Muße, muss sich aber zugleich von jeder Versuchung der Untätigkeit fernhalten. *Otium* liegt, um mit Jean Leclercq zu sprechen, „in der Mitte zwischen den beiden gefährlichen Extremen, der *otiositas* und dem *negotium*, das ja die Verneinung des *otium* darstellt. Das *otium* ist die Hauptbeschäftigung [!] des Mönches, sie ist eine sehr beschäftigte Muße: *negotiosissimum otium*, wie der hl. Bernhard und viele andere immer wiederholt haben.“⁵ Der Ausdruck der ‚tätigen Untätigkeit‘ lässt ahnen, wie komplex die semantischen und konzeptuellen Differenzierungen im Einzelfall sind, zumal im Kontext religiöser Lebensformen ‚Tätigkeit‘ selbst noch als geistige Dynamik der Gotteserkenntnis die grundlegende Unverfügbarkeit der Transzendenz zu verfehlen droht.

So indiziert der Begriff des *otium contemplationis* eine intrikate Spannung zwischen der Dynamik der geistigen Schau und der Abgeschiedenheit der klösterlichen Muße, die jener zugrunde liegt. Zwischen den im Syntagma verbundenen Begriffen öffnet sich eine Differenz, die offenbart, wie prekär der immer wieder neu versuchte Ausgleich zwischen den Ansprüchen einer geistigen Erkenntnis des Transzendenten in der Kontemplation in und aus Muße einerseits und den Ansprüchen einer von Mühe und Anstrengung geprägten religiösen Praxis der Askese und der Seelsorge andererseits geworden ist. Mein Beitrag möchte zeigen, wie im *Legatus divinae pietatis* der Zisterzienserin Gertrud von Helfta, einer der bedeutendsten Autorinnen des Mittelalters, diese Spannung ausgetragen, wie die Muße der Beschauung als Begründungsfigur von Autorschaft ausgestaltet und wie die Muße der Religiösen in Ansätzen von dem Leitmodell der Kontemplation abgelöst wird, so dass ‚Muße‘ und ‚Kontemplation‘ auseinandertreten

vor (Ausgangspunkt dürfte der entsprechende Punkt in der Benediktinerregel sein): „Omnium autem et temptationum et cogitationum malarum et inutilium sentina otium est. Summa enim mentis malitia est otium iners. Numquam otiosus sit servus Dei, quamvis ad Deum feriatas sit.“ Zitiert nach: Volker Honemann, *Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry*. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 61), München 1978, 315 (der Begriff des *otium iners* geht zurück auf Seneca, *Ad Lucilium*, 23,6; vgl. ebd., Anm. 95). Während im lateinischen Text *otium* wie *otium iners* (und interessanterweise nicht *otiositas*, die entsprechende Vokabel aus der Benediktinerregel) als Bezeichnungen des Müßiggangs verwendet werden, bietet die synoptisch abgedruckte mittelhochdeutsche Übersetzung in beiden Fällen das Wort *müvzicheit* (vgl. ebd.), das ebenfalls ein sehr ambivalentes Bedeutungsspektrum besitzt.

⁴ Vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 80 (Orig. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* 1957).

⁵ Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 80. Leclercq bietet an dieser Stelle keine Quellenangabe, doch lässt sich das auf die Antike (Ennius) zurückgehende Syntagma *otia negotia sunt* in der Hoheliedpredigt 85 Bernhards von Clairvaux belegen. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sämtliche Werke. Lateinisch / deutsch, Bd. 6, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, 638.

können. Für meine Skizze sind neben dem *Legatus* vor allem die *Sermones super Cantica Canticorum* Bernhards von Clairvaux, der im fraglichen Kapitel des *Legatus* namentlich zitiert wird, heranzuziehen – der *Legatus* bedient sich zweifellos einer so prominenten wie einschlägigen Quelle. In einem Ausblick werden zudem eine bayrische Übersetzung der Hoheliedpredigten Bernhards aus dem 15. Jahrhundert, das *Buch von geistiger Armut* sowie die *Theologia deutsch* einbezogen. Auf der Basis dieser Texte soll die historische Semantik der Muße um einige Beobachtungen bereichert werden, doch zielt dieser Beitrag vor allem auf die Rekonstruktion desjenigen Vermittlungsmodells, mit dem im *Legatus* die Spannung zwischen den schematisch polarisierten, zugleich aber vielfältig aufeinander bezogenen Lebensformen der *vita contemplativa* und *vita activa* produktiv gewendet wird.⁶

Der *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta gilt auf lange Sicht gesehen als eines der wirkmächtigsten Werke der mittelalterlichen Frauenmystik.⁷ Er steht im Kontext der lateinischen Literaturproduktion des Zisterzienserinnenklosters Helfta bei Eisleben im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert.⁸ Zu den großen Autorinnen dieses Klosters zählt Mechthild von Hackeborn, eine Tochter der Freiherren von Hackeborn, die den Grundbesitz des Klosters gestiftet hatten. In

⁶ Aus der breiten Literatur hebe ich nur heraus: Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, Bd. 15), Regensburg 1969; Alois M. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 109–131; Niklaus Largier, „*Vita activa* und *vita contemplativa*“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Norbert Angermann / Robert-Henri Bautier / Robert Auty, Bd. 8, München 1997, 1752–1754. – Zur modernen Rezeption vgl. Elizabeth Brient, „From *Vita Contemplativa* to *Vita Activa*. Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 9 (2001), 19–40.

⁷ Die einleitende Darstellung orientiert sich an Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 296–337 (Kap. 21). – Racha Kirakosian (Harvard) verfolgt nun detailliert in ihrem neuen, vielversprechenden Buchprojekt die *Legatus*-Rezeption bis in die Frühe Neuzeit hinein.

⁸ Vgl. einerseits den überlieferungsgeschichtlich fundierten Abriss von Balázs J. Nemes, „Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta’s *Legatus divinae pietatis*“, in: Elizabeth Andersen / Henrike Lähnemann / Anne Simon (Hg.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages* (Brill’s Companion to the Christian Tradition, Bd. 44), Leiden / Boston 2014, 103–130, und andererseits die wegweisende Studie von Almuth Märker und Balázs J. Nemes, „Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›*Legatus divinae pietatis*‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, in: *PBB* 137 (2015), 248–296. Die Leipziger Handschrift enthält nicht nur die von Schwester N angefertigte, um bislang unbekannte Textpartien ergänzte und mit einem Prolog versehene Sonderedition des *Legatus*, sondern auch ein Florilegium mit dem thematischen Fluchtpunkt der Gottfähigkeit der Seele, über dessen Anlage und Intention Schwester N Gertrud in einem Epilog in der 1. Pers. Sg. berichten lässt. – Ich danke Balázs J. Nemes herzlich für diesen und andere wichtige Hinweise sowie für die sorgfältige Durchsicht dieses Artikels.

ihrem 50. Lebensjahr habe sie ihrer Mitschwester Gertrud⁹ und einer anonym bleibenden Schwester¹⁰ ihre religiösen Erfahrungen berichtet, die diese zunächst ohne das Wissen Mechthilds niedergeschrieben hätten. Die weiteren Schritte zur Verfertigung des *Liber specialis gratiae* und seiner Approbation werden in literarisierter Form im Werk selbst verarbeitet. Danach beglaubigte Gott in einer Vision Mechthild gegenüber das Buch, indem er es – wie im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg – bereits als Buch in seiner Hand hält. Autorschaft wird also in komplexer Weise auf verschiedene Instanzen der Genese des Buches hin ausgefaltet, wobei diese Instanzen zudem in wechselnder Funktion den vielschichtigen, die Grenzen von Immanenz und Transzendenz immer wieder durchbrechenden Prozess der Entstehung und Beglaubigung des *Liber* bestimmen.¹¹

Neben Gertrud steht vor allem die ungenannte Schwester im Vordergrund, die heute unter der Bezeichnung ‚Schwester N‘ in den Fokus der Forschung gerückt ist. Es ist diese Schwester N, die auch für den *Legatus divinae pietatis* eine herausragende Rolle spielt, denn nur Buch II des *Legatus* gilt als originäre Schrift Gertruds¹², während Buch I, die Bücher III–V sowie die Zusatzpartien der Sonderedition des *Legatus divinae pietatis* in der Leipziger Handschrift von Schwester N stammen.¹³ Diese ungemein markante Rahmung des Buchs II in der Standardausgabe, die dadurch gleichsam wie eine eingefasste Textreliquie wirkt, ist eine der literarhistorischen Besonderheiten des *Legatus*, der ähnlich wie im Fall des *Liber specialis gratiae* das Modell einer doppelten Autorschaft von Gott und begnadeter Nonne proklamiert, wobei auch im *Legatus* dieses Grundmodell komplex und prozessual ausgestaltet und auf verschiedene Instanzen verteilt ist.¹⁴

⁹ Diese Identifizierung gilt nach Nemes inzwischen als arbiträr; vgl. Balázs J. Nemes, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg* (Bibliotheca Germanica, Bd. 55), Basel 2010, 281 f., Anm. 765.

¹⁰ Es spricht einiges dafür, dass es sich hierbei wiederum um Schwester N handeln könnte, vgl. Märker/Nemes, „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 287 f.

¹¹ Zu einer weiteren Begründungsfigur des Schreibens vgl. Laura M. Grimes, „Writing as Birth. The Composition of Gertrud of Helfta’s ‚Herald of God’s Loving-Kindness““, in: *Cistercian Studies* 42 (2007), 329–345.

¹² Vgl. dazu allerdings Märker/Nemes, „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 278, Anm. 94.

¹³ Vgl. Märker/Nemes, „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“.

¹⁴ Zur Autorisierung des *Legatus divinae pietatis* als dezidiert göttliches Buch vgl. auch Grimes, „Writing as Birth“, 336. – Zu vergleichbaren Strategien der Pluralisierung der Stimmen in der Sonderedition des *Legatus* in der Leipziger Handschrift vgl. nochmals Märker/Nemes,

Bei der Frage nach der Funktion, welche die *vita contemplativa* als ein prävalentes Schema des religiösen Diskurses für eine solche Textbeglaubigung wahrnimmt, interessiert vor allem das erste Buch, „das eine ‚Vita Gertrudis‘ hagiographischer Prägung enthält.“¹⁵ Ruh konzentrierte sich – neben dem Prolog und Epilog des *Legatus* – vornehmlich auf Buch II.¹⁶ Mein Interesse richtet sich dagegen auf Buch I mit seinem Bemühen, die Erwähltheit Gertruds als Autorin mystischer Schriften zu beglaubigen und Zeugen dafür anzugeben, dass „der Herr Gertrud als sein besonderes Sprachrohr erwählte, um durch sie die Geheimnisse seiner Liebe kundzutun.“¹⁷ Gegenstand des ersten Buches sind also nicht die *arcana* selbst, sondern die Person Gertruds (I 1) sowie die ‚Zeugen‘ (I 2–17) für die besondere Befähigung Gertruds, diese *arcana* im *Legatus* zu kommunizieren.¹⁸ Als einer dieser ‚Zeugen‘ – damit bin ich endgültig bei dem siebten Kapitel des ersten Buches angelangt¹⁹ – wird ihr Eifer benannt, mit dem sie sich dem Heil der Seelen anderer zuwendet. Es scheint mir sinnvoll, diesem bislang kaum beachteten Kapitel eine größere Rolle für die Strategien der Autorisierung des Textes wie der Inszenierung seiner Autorin zuzusprechen, weil es meines Erachtens exemplarisch zeigt, wie literarische Aktivität im Rahmen der klösterlichen Schriftproduktion begründet wird, ohne die Prävalenz der Kontemplation in Frage zu stellen.²⁰ Dieses Kapitel wirft also nicht allein ein Licht auf Gertrud, sondern ebenso auf jene anonyme Schwester, die im Buch I zwar Gertrud hagiographisch stilisiert, zugleich aber selbst als Ko-Autorin die

„Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 285–292.

¹⁵ Ruh, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, 314.

¹⁶ Zur Problematik einer emphatischen Überbetonung des Buchs II gegenüber Buch I und III–V vgl. Grimes, „Writing as Birth“, 338; Nemes, „Text Production and Authorship“, 113; Märker / Nemes, „„Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 278, Anm. 94.

¹⁷ Vgl. Gertrud von Helfta, *Botschaft von Gottes Güte [Legatus divinae pietatis]*. Lateinisch-deutsch, 2 Bde., hg. v. Maria Hildegard Brem, Heiligenkreuz im Wienerwald 2013, Buch I, Kap. 2; Bd. 1, 78–79 [„quia Dominus istam quasi speciale organum elegerit ad notificandum per eam arcana suae pietatis“]. Die (neuhoch)deutsche Übersetzung ist – sofern nicht anders vermerkt – dieser Ausgabe entnommen.

¹⁸ Gertrud von Helfta, *Legatus*, Prolog, Bd. 1, 64–65 [„In quorum primo continetur de commendatione personae et testimonii gratiae“]. Zu Buch I vgl. auch Grimes, „Writing as Birth“, 339.

¹⁹ In der Sonderedition des *Legatus divinae pietatis* der Leipziger Handschrift scheint dieses Kapitel nicht aufgenommen worden zu sein; vgl. Märker / Nemes, „Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“, 263 ff.

²⁰ Auch wenn seit Augustinus die *vita actualis* immer als *vita mixta* verstanden ist, sei festzuhalten, so Largier, „dass im Rekurs auf die eschatologische Bestimmung der christlichen Existenz weiterhin am Primat der *vita contemplativa* in ihrer Verbindung mit der *vita futura* und der *visio beatifica* festgehalten wird.“ Largier, „Vita activa und vita contemplativa“, 1754.

Bühne betritt, wie Balázs J. Nemes überzeugend herausgearbeitet hat.²¹ In ihrer Anonymität hält sie das Verhältnis von Individualität und Kollektivität des Literaturbetriebs in Helfta gezielt in der Schwebe und vermag dadurch erst eine Präsentation Gertruds aus unterschiedlichen Perspektiven zu leisten. Die Inszenierung der Gertrud als Protagonistin und als Autorin dient daher zugleich der Selbstdarstellung des Konvents, der damit den Rahmen für das Narrativ der auserwählten Heiligen bildet, das er selbst entwirft.²²

Um die Argumentation der Schwester N über das Verhältnis des *otium contemplationis* und des Schreibens im Einzelnen betrachten zu können, erscheint ein detaillierter Durchgang durch das Kapitel erforderlich. Demnach stellt es den Eifer um das Seelenheil anderer als herausragendes Zeugnis der göttlichen Begnadung der Protagonistin und Autorin des *Legatus* heraus. Unermüdlich habe Gertrud sich um die Korrektur der Fehler anderer bemüht, auch wenn diese sich dem Trost unzugänglich gezeigt haben sollten. Gezeichnet wird das Bild einer Klosterfrau, deren rastloser Einsatz für das Wohl der Gemeinschaft weit von jeder Vorstellung eines mußereichen, beschaulichen Klosterlebens zu stehen scheint.

Besonders genau werden die unterschiedlichen literarischen Praktiken Gertruds benannt, mit der sie sich um eine an den Rezipientinnen im Kloster Helfta orientierte Präsentation der Bibel bemüht habe. In erster Linie ist die Veränderung des lateinischen Ausdrucks zu nennen. Um den Nutzen für die Rezipientinnen noch zu steigern, habe Gertrud die Texte in einen geläufigeren Stil (*stylus planioris*)²³ umgeschrieben. Zu Umformung und stilistischer Bearbeitung traten Kürzungen und Kommentierungen in einem solchen Ausmaß, dass Gertrud ihr ganzes Leben von morgens bis abends verzehrt habe – eindringlicher könnte man Aufgaben und Belastungen durch die Lebensform der *vita activa* kaum inszenieren. Dabei steht Gertrud an dieser Stelle nicht in der Funktion als Sprachrohr göttlicher Geheimnisse oder als Empfängerin von Offenbarungen im Vordergrund, sondern als rastlose Vermittlerin der Heiligen Schrift, als Redakteurin, Bearbeiterin und Kommentatorin, deren ununterbrochene Schreibtätigkeit geradezu die Frage herausfordert, wie angesichts einer solchen geschäftigen Unermüdlichkeit noch die Erfordernisse geistiger Vervollkommnung in der Kontemplation zu ihrem Recht gelangen könnten. Doch auch wenn der Zweck dieser literarischen Praxis nach Auskunft des Textes darin bestand, „das Lob Gottes und das Heil des Nächsten zu vermehren“²⁴, ist dieses Kapitel ganz auf die

²¹ Vgl. Nemes, „Text Production and Authorship“, 116 ff.

²² In diesen Kontext dürfte auch die Entstehung der Sonderedition des *Legatus divinae pietatis* zu sehen sein, vgl. Märker / Nemes „Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827“.

²³ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 100 f.

²⁴ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 100–101 [„laudem Dei et proximorum promovere salutem“].

ruhelos tätige Schreiberin und Seelsorgerin ausgerichtet. Wir befinden uns damit mitten in der Debatte um die Legitimität einer tätigen Lebensform und um ihr Verhältnis zur Kontemplation als höchster Form der Gotteserkenntnis und als Gipfel klösterlichen Lebens.

Um diese Praxis normativ abzusichern und die Tugendhaftigkeit dieses Tuns zu unterstreichen, präsentiert der Text verschiedene, namentlich genannte theologische Autoritäten.²⁵ Das erste Zitat entstammt aus den Homilien des angelsächsischen Benediktiners Beda (672/673–735), der als einer der bedeutendsten und vielseitigsten lateinischen Gelehrten des Frühmittelalters gilt, und unterstreicht die Unüberbietbarkeit einer Lebensführung, die darin besteht, andere zu bekehren, für den Glauben zu gewinnen und so die Freude des Himmels zu mehren.²⁶ Schon das nächste Zitat, das den bereits angesprochenen Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux entnommen ist, bindet jedoch dieses Lob seelsorgerlichen Wirkens unmittelbar an die Kontemplation zurück:

Bernhard (schreibt): „Das bringt nämlich die wahre und reine Beschauung mit sich: sie erfüllt bisweilen den Geist, den sie mit dem Feuer Gottes mächtig entflammt hat, mit solcher Sehnsucht, andere für Gott zu gewinnen, die ihn ebenso lieben mögen, dass sie die Muße der Beschauung mit Freuden unterbricht, um sich in der Glaubensverkündung zu mühen. Dann wiederum, wenn sie das Ersehnte erreicht hat, kehrt sie umso glühender sogleich zurück, je fruchtbarer die Unterbrechung in ihrer Erinnerung war.“²⁷

Während mit Beda die Vermittlung des Glaubens gerühmt worden war, wird mit Bernhard die Muße der Kontemplation (und damit die Kontemplation als die Erfüllung der Muße) in ihr Recht gesetzt. Im Fokus der Argumentation steht die geistige Erfüllung in der Beschauung, denn die Beschauung ist es selbst, die aus sich heraus die Sehnsucht hervorbringt, andere Menschen zur Gottesliebe zu bewegen. Die wahre Kontemplation erschöpft sich also nicht in einer passiven Erkenntnis, sondern setzt in sich eine immense geistige Dynamik frei, die den Rahmen der Kontemplation und den Freiraum der Muße überschreitet und zur Verkündung drängt. Die geistige *visio dei* in der Kontemplation wird also nicht als ein rein individuelles Ereignis markiert, das den Einzelnen auf sich allein

²⁵ Vgl. zu solchen Verfahren der textuellen Komposition Nemes, „Text Production and Authorship“, 117 und Märker/Nemes „Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi“. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ‚Legatus divinae pietatis‘ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827^c, 275–277.

²⁶ Vgl. den Quellennachweis zu I 7: Gertrud von Helfta, *Legatus*, Bd. 1, 103, Anm. 61: „Hom. II, 19 (In Vig. Nat. S. Johannis Baptistae) – CCSL 122,325 f.“

²⁷ „Bernardus: ‚Hoc siquidem vera et casta contemplatio habet, ut mentem quam divino igne vehementer accenderit, tanto interdum repleat desiderio acquirendi Deo qui eum similiter diligant, ut otium contemplationis pro studio praedicationis libentissime intermittat et rursus potita votis tante ardentius redeat in idipsum, quanto fructuosius se intermissis meminerit.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 100–103. Das Zitat stammt – wie in der Ausgabe vermerkt – aus der 57. Predigt zum Hohelied Bernhards von Clairvaux. Auf diese Predigt wird weiter unten noch näher einzugehen sein.

bezogen zur Gotteserkenntnis führte, sondern sie bedarf zu ihrer Vollständigkeit ihrer eigenen kommunikativen Vermittlung an Dritte. In dieser ‚Triangularisierung‘ entfaltet sich das transgressive Moment der Muße, insofern sie nicht in sich selbst verharrt, sondern sich erst in der seelsorgerischen Bemühung um Dritte – also nicht in einer *cura sui*, sondern in einer *cura animarum* – entfaltet und damit, um nochmals den Titel des besagten Kapitels aufzugreifen, *ad salutem animarum* zu wirken bestrebt ist. Indem sich die Muße auf dieses Wirken hin öffnet, erweist sie sich daher als emergenter Prozess, der über die Grundlegung der Kontemplation hinausgeht.²⁸

Genau an diesem Punkt wird die enge Verbindung von *otium* und *contemplatio* fragil, ohne explizit ausgesetzt zu werden. Denn wenn sich die Muße über die Versenkung in der Gottesschau hinaus in einem heilsfördernden Wirken erfüllt, geht sie nicht allein in der *contemplatio* auf, sondern weist über diese hinaus. Der in der Beschauung von Gott erfüllte Geist wechselt daher von der Muße der Kontemplation zu dem, was durch die Unterbrechung als sein Konträres markiert ist: dem *studium praedicationis*, zu der Mühe der Verkündigung.²⁹ Die durch die Kontemplation geweckte Sehnsucht bleibt auch in dieser Phase des *studium praedicationis* wach und lebendig, und wie ein Bogen führt sie in die Muße der Kontemplation als ihrem eigenen Ausgangsort zurück, wenn ihr Ziel erreicht ist. Die Erfüllung der Muße führt also über einen ruhigen, beschaulichen Zustand hinaus und schließt förmlich ihr Gegenteil mit ein. Ohne es explizit zu benennen, macht der Text doch deutlich, dass sich die Klosterfrau nicht in rastlose Tätigkeit verliert, sondern mit ihrem Einsatz verwirklicht, was sie in ihrer Schau geistig erblickte. Der Text fasst diesen Zusammenhang im Bild der Fruchtbarkeit, welche die Unterbrechung der Muße auszeichnet. Damit ist das Bildfeld von Frucht und Fruchtbarkeit aufgerufen; das tätige Bemühen um die anderen tritt damit als gleichsam naturalisiertes Ergebnis der Kontemplation in Erscheinung. Die tätige Praxis der Verkündigung wird als Resultat einer Versenkung begriffen, die durch eine temporäre Unterbrechung zum Erweis ihrer Fruchtbarkeit nur noch an Intensität gewinnt. Muße erfüllt sich in Praxis.

²⁸ Zur Emergenz der Muße vgl. die Überlegungen von Peter Philipp Riedl, „Entschleunigte Moderne. Muße und Kunsthandwerk in der Literatur um 1900“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 180–216, 191.

²⁹ Die Pointe des Textes wird erst vor dem Hintergrund der antiken Tradition eines *otium cum dignitate* deutlich: ‚Muße‘ bedeutet in unserem Zusammenhang gerade nicht ‚zurückgezogenes Studium der Literatur‘. Es geht also nicht um die Vorstellung einer freiwilligen oder unfreiwilligen Muße als Rückzugsraum der Lektüre oder als Freiraum literarischer Produktivität (vgl. Cicero, *De officiis*, III,1), sondern um die Produktivität christlich-kontemplativer Muße. – Dass eine Muße im Sinne eines literarischen Studiums Tätigkeit wie Untätigkeit in sich vereint, also durchaus mit *labor* verbunden ist, hat – darauf weist Linus Möllenbrink in seinem Aufsatz zu Ulrich von Hutten in diesem Band hin – in prägnanter Weise Lorenzo Valla gesehen, indem er in seinen *Elegantiae* das *studium* ebenfalls in oxymoraler Weise als *negotiosum otium* bezeichnete (Buch IV, Kap. 41).

Entsprechend knüpft die Argumentation unmittelbar nach dem Bernhard-Zitat an dieses Moment der Intensität an, indem sie in einer Conclusio erneut den Eifer (*zelus*) der Gertrud thematisiert. Indem der Eifer als Frucht der Kontemplation bestimmt worden war, ist der mögliche Verdacht zerstreut, der Eifer verstoße gegen den Rang der Kontemplation. Neben Beda und Bernhard von Clairvaux kommt schließlich mit Gregor dem Großen (um 540–604) einer der Kirchenväter der Spätantike zu Wort, aus dessen Ezechielhomilie XII 30 das nächste, nur indirekt wiedergegebene Zitat entnommen ist.³⁰ Mit Gregor wird betont, dass kein Opfer Gott so wohlgefällig sei wie der Seeleneifer – womit noch in der Conclusio das argumentative Register gewechselt wird. Hatte bereits die Ableitung des Eifers aus der Erfüllung der Kontemplation und im Bild des entflammten Geistes das Bemühen der Protagonistin um das Heil der Seelen anderer hinreichend gerechtfertigt, kommt nun eine kultische Dimension hinzu. Es ist das Opfer des Eifers, das Jesus, den Herrn, gern den Altar bewohnen lässt, „auf dem so häufig der angenehme Duft eines ihm äußerst wohlgefälligen Opfers zu ihm emporsteigt.“³¹ Der Eifer wird mit einer liturgischen Zeremonie der Beweihräucherung enggeführt, in der ausströmender Duft des Weihrauchs zum Kreuz über den Altar emporsteigt. Die Argumentationsstrategie gipfelt also darin, dass der Text bei seinen Leserinnen ein liturgisches Wissen aktiviert, so dass der Text im Akt der Rezeption liturgisch angereichert wird, als umringte die Schar der Mitschwestern ihre Lehrerin wie einen Altar und genösse sie die Glaubensverkündigung Gertruds geradezu wie den sinnlichen Duft des Weihrauchs. So konstituiert die Lektüre des Textes eine Gemeinschaft, die im Akt der Rezeption an der Heiligkeit Gertruds partizipiert.³²

³⁰ In *Hiezech. I, Hom. XII,30*, CCSL 142,200. Zit. nach Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 103. In der Ezechielhomilie II 2 widmet sich Gregor selbst dem Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa*; vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 157–163, bes. 159f.: „Jetzt ist Gregor soweit, die beiden Lebensformen näher zu bestimmen. ‚Das aktive Leben besteht darin, dem Hungrigen Brot zu reichen, den Unwissenden das Wort der Weisheit zu lehren, den Irrenden zurechtzuweisen, den stolzen Nächsten auf den Weg der Demut zurückzurufen, die Leidenden zu pflegen, jeden nach Recht und Billigkeit zu beschenken, für die uns Anvertrauten, gleichwie sie standzuhalten vermögen, zu sorgen. Das kontemplative Leben heißt zwar, Gott und den Nächsten aus ganzer Seele zu lieben, aber auch vom äußeren Werke zu ruhen, in ganzer Sehnsucht dem Erschaffer anzuhängen, so daß kein Tun mehr behagt, vielmehr befreit von allen Anstrengungen, der Geist (im Streben) entflammt, das Antlitz seines Schöpfers zu schauen‘ (II 2.8; S. 230).“ Auch das Bernhardzitat spricht von ‚Sehnsucht‘ und ‚entflammtem Geist‘, bezieht aber beides in markanter Umdeutung nicht auf die Gottesschau, sondern darauf, andere für die Gottesliebe zu gewinnen.

³¹ „in quo sibi tam frequenter tam suavis odor gratissimi sacrificii adoletur.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

³² Zum „communal aspect of conversion and holiness“ im *Legatus divinae pietatis* vgl. Grimes, „Writing as birth“, bes. 342–345. Man könnte sagen: Wie die Kommunität die einzelne Klosterfrau (Gertrud) umschließt, so umschließen in der Standardausgabe die Bücher I und III–V das Buch II.

Mit dem nächsten Abschnitt wechselt der Text zu einer narrativen Entfaltung. Berichtet wird von einer Erscheinung Jesu, der auf seinen Schultern ein riesiges Haus trage und Gertrud anspreche – damit kommt die Figur der Visionärin zur Geltung. Die Muße der Beschauung wird mit diesem Abschnitt antonymisch durch ein Wortfeld der Mühe und Last semantisiert. Der Herr weist Gertrud darauf hin, mit welchem „mühevollen Eifer“³³ er das einsturzgefährdete Haus der *religio* trage.³⁴ Der Grund für diese Last ist mangelnde Unterstützung; es gebe auf der Welt nur wenige, die sich zur Verteidigung oder Förderung der *religio* „treu abmühen oder etwas aushalten wollen.“³⁵ Sie, die Geliebte, solle Mitleid mit seiner Erschöpfung haben. ‚Eine Last tragen‘, ‚etwas aushalten‘, ‚Erschöpfung‘ und vor allem ‚Mühe‘ (*labor*) umreißen hier antonymisch den Begriff der Muße. Wer das religiöse Leben fördere, so der Herr weiter zu Gertrud, erleichtere ihm das lastende Gewicht und trage es zusammen mit ihm. Gertrud, so erzählt der Text, wurde durch diese Worte noch stärker motiviert, mit Jesus zu leiden; sie begann „mit höchstem Einsatz, sich für die Förderung des gottgeweihten Lebens abzumühen.“³⁶

Laborare wird damit zum Leitmotiv des religiösen Lebens und zum Signum der *compassio*.³⁷ Es realisiert nicht nur die religiöse Lebensform, wie sie sich „im strengen Ordensleben“³⁸ manifestiert, sondern mindert auch gleichzeitig die Last, die auf den Schultern Jesu ruht. Wie im ersten Abschnitt konzentriert sich die Inszenierung eines heiligenmäßigen Lebens auf die besonderen Bemühungen der Protagonistin, die alles andere als von mußevoller Untätigkeit gekennzeichnet sind. Im Gegenteil: Das Kloster erweist sich als Ort des Umschlags des Verlassens der Welt in eine Existenzform, in der die Mühen des irdischen Lebens noch gesteigert sind, in ihrer Semantisierung als *imitatio Christi* und *compassio* allerdings in einen sakralen Deutungsrahmen gestellt werden. Das strenge Ordensleben und damit die Befolgung einer durch und durch regulierten Praxis wird zum Ausweis einer besonderen Nähe zur Transzendenz, so dass in der *compassio* die leidvolle Umsetzung des regulierten Lebens mit dem Leid des Religionsstifters unmittelbar in Berührung gebracht werden kann. Um ein gutes Beispiel

³³ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103 [„studio laboris“].

³⁴ *Religio* bezeichnet die Lebensform der Klosterleute, bezieht sich also nicht auf den modernen, umfassenden Sinn von ‚Religion‘.

³⁵ „velint fideliter laborare, aut aliquid sustinere.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

³⁶ „summo conatu laborare coepit in Religionis promotione.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

³⁷ Hermann Josef Roth warnt auch mit Blick auf die Kartäuser davor, *laborare* im Sinne eines modernen Arbeitsbegriffs zu verstehen: „Die Devise *ora et labora* darf nicht im Blick auf Werkarbeit oder Schuferei fehlinterpretiert werden. *Laborare* heißt sich abmühen im asketischen Sinne, und dies erst recht bei den Kartäusern.“ Hermann Josef Roth, „Kartäuserspiritualität. Am Beispiel der Kölner Kartäuser um 1500“, in: Werner Schäfke (Hg.), *Die Kölner Kartause um 1500. Aufsatzband*, Köln 1991, 213–224, 220.

³⁸ „In rigore Ordinis.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–103.

zu geben, habe sich Gertrud bisweilen über ihre Kräfte bemüht. ‚Mühe‘, ‚Übung‘, ‚Strenge‘, ‚Mitleid‘ und ‚Beispiel‘ bilden im Text eine religiöse Isotopieebene, die bis zum Umschlag gesteigert wird. Denn als der Herr diese Mühen Gertruds sieht, zieht er sie – damit wird der Bogen zum Bernhard-Zitat zurückgeschlagen – erneut in die „süßere Ruhe der Beschauung.“³⁹ Wie im vorhergehenden Abschnitt das Schreiben und die Sorge um das Seelenheil anderer als Frucht des *otium contemplationis* herausgestellt worden war, wird nun umgekehrt die *quies contemplationis* zum Fluchtpunkt einer klösterlich regulierten Lebensweise, deren Ausübung eine permanente Anstrengung und Übung erfordert. *Religio*, die auf die Transzendenz gerichtete und durch einen *ordo* regulierte Lebensform, erweist sich im Bild des Hauses als Konstruktion, deren Aufrechterhaltung und Stützung *labor* und *exercitium* erforderlich machen. *Religio* steht somit in einer paradoxen Spannung zwischen dem *labor* ihrer methodischen Sicherung und dem *otium* ihrer unverfügbaren Gewährung – der Text steuert also auf eine Strategie zu, die Immanenz der Transzendenz zu plausibilisieren und darin nicht eine Gefährdung der *religio*, sondern deren ultimative Bestätigung zu sehen.⁴⁰

Es wundert daher nicht, wenn diese entsagungsvolle Praxis nicht hinreicht, um in den Genuss der ruhevollen Muße der Beschauung zu gelangen. Die Transzendenz lässt sich nicht durch eine strikte Methodisierung der Lebensführung gewinnen, sondern gibt sich durch sich selbst der Protagonistin preis (die literarische Form der Vision korrespondiert unmittelbar mit dieser Selbsteröffnung der Transzendenz, welche ihre Differenz zur Immanenz überbrückt und dadurch die Paradoxie der Einheit sinnfällig macht). Gott – so berichtet der Text weiter – habe Gertrud durch mehrere seiner Vertrauten ausrichten lassen, „dass sie nun von solcher Mühe ausruhen sollte und von nun an mit ganzer Hingabe für ihn, ihren einzigen Geliebten, frei sein sollte.“⁴¹ Der Text betont ausdrücklich, dass das *exercitium* nicht ohne Gewinn sei. Wie im Wechsel von Anspannung und Entspannung erscheint die Muße als ‚Ausruhen‘ von der vorausgehenden Mühe und als ‚Freisein‘ für den göttlichen Geliebten. In dem Wortfeld der Muße steht ihr die Ruhe, die semantisch durch das Ende oder aber das Gleichmaß einer

³⁹ „Ad suavioris contemplationis quietem.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–105.

⁴⁰ Zu diesem grundsätzlichen Zusammenhang vgl. Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 34–53, hier 43f.: „Der Klerus, der sich mit seinen Klöstern bereits eine Welt in der Welt und damit eine eigene symbolische Raum- und Zeitordnung geschaffen hat, rahmt und gestaltet innerhalb dieser Welt Orte und Zeiten der Meditation. So erzeugt er ein für seinen Stand spezifisches Paradox: die zielgerichtete Muße in der Meditation; die Öffnung für das Göttliche, verbunden mit der Ausschließung alles Weltlichen oder gar Diabolischen; die Freisetzung der Imagination vor dem Hintergrund wohldefinierter Imaginationsverbote, deren kontraproduktivem Einfluss sich nicht einmal der Heilige Hieronymus entziehen kann.“ Es hieße aber, die mittelalterliche Mystik zu unterschätzen, wenn man übersähe, dass sie selbst sich an diesem Paradox abarbeitet.

⁴¹ „Per plures sibi familiares notificavit illi ut jam a tali labore quiesceret, et ipsi soli amatori suo tota deinceps devotione vacaret.“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 102–105.

Bewegung gekennzeichnet ist, als Teilsynonym sehr nahe.⁴² Sie macht aber die Muße nicht schon aus; insofern tritt das durch *vacare* bezeichnete Freisein für Gott hinzu. Es liegt auf der Hand, dass damit erneut eine paradoxe Dynamik angesprochen ist. Der Aufruf zum Ausruhen und zum Freisein für den Geliebten aktiviert noch einmal ein Streben der Protagonistin nach der Muße, doch macht es die Muße gerade aus, dass sie den, auf den sich das Streben des Geistes im Innersten ihres Inneren richtet, durch die göttliche Gnade auf einzigartige Weise bereits ganz bei sich gefühlt habe.⁴³

Die Muße der Beschauung bewirkt also nicht die innere Nähe Gottes, sondern schafft den Freiraum, um diese gnadenhaft gewährte Nähe zu fühlen, nachdem die Protagonistin die Mühen des klösterlichen *exercitium* auf Gottes Wunsch hin hinter sich gelassen hat. Zugleich wahrt die kontemplative Muße die Ferne der Transzendenz. In der Muße der Beschauung ist also der Geist tätig und rezeptiv zugleich: Er erkennt in Ruhe und Leere bei sich das Erstrebte als das bereits Gewährte und damit die Nähe des Fernen. Das *exercitium*, so ließe sich folgern, bereitet diese Ruhe und Leere vor, doch entzieht sich die gnadenhafte Gewährung gerade jener Zweckrationalität, in der sich die klösterliche Regulierung der Lebensweise zu verfangen drohte. So findet sich im Zentrum einer strikten Ordnungskultur jene Unbestimmtheit, die die Muße auszeichnet und im religiösen Kontext als unverfügbare Gnadengabe ausgewiesen wird. Während also im Vorausgehenden das Wirken der Klosterfrau als Frucht der Muße der Beschauung dargestellt worden war, setzt umgekehrt der narrative Teil des Kapitels mit der Vision einer Erscheinung des Herrn die Unverfügbarkeit jener Erfüllung ins Recht, die durch den Freiraum der Muße eröffnet wird. Auch wenn das Wirken aus der Kontemplation hervorgeht und wieder zu ihr zurückkehrt, ist die Erfahrung der Präsenz in der Muße der Kontemplation nicht durch jenes Wirken bedingt, sondern verdankt sich der Selbsteröffnung dessen, das sie erstrebt. Darin wird die Erscheinung des Herrn im wörtlichen Sinne Ereignis.⁴⁴

Nach diesem narrativen Abschnitt bekundet die Autorin bzw. Kompilatorin zum Abschluss des siebten Kapitels des ersten Buches (Abschnitt 4), sie wolle einen Brief einer *persona devota* aus dem Umfeld Gertruds einfügen.⁴⁵ Das Schreiben bezieht sich speziell auf Gertrud, die von der *persona devota* als *sponsa Christi* angesprochen wird, womit der Kontext des Hohelieds und seiner Exegese

⁴² Vgl. Klaus Grubmüller, „occium“, in: *Vocabularius ex quo* (Texte und Textgeschichte, Bd. 25), hg. v. Klaus Grubmüller u. Rüdiger Schnell, Bd. 4, Tübingen 1989, 1799 (diesen Hinweis verdanke ich Anna Keiling).

⁴³ Vgl. Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 104–105.

⁴⁴ Zu Muße als Ort des Ereignens vgl. Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 107–130, 117.

⁴⁵ „scripta quaedam Deo devotae personae cujusdam“. Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 104–105. Zum hagiographischen Verfahren dieser Berufung auf einen an Gertrud adressierten Brief vgl. Nemes, „Text Production and Authorship“, 116.

(zu denken ist vor allem an die Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux) aufgerufen ist: „O treue Braut Christi, geh ein in die Freude deines Herrn.“⁴⁶ Der Rahmen einer solchen intimen Beziehung von *sponsa* und *sponsus* ist es auch, der die folgenden, sehr dichten Ausführungen prägt. Wie in dem Brief wird Gertrud weiterhin in der zweiten Person angesprochen; unklar bleibt, ob durch jene *persona devota* oder durch die Schwester N selbst. Enge thematische Fäden verknüpfen diesen Abschnitt aber mit den vorausgehenden Partien. So wird erstens das Thema der Muße weiter ausgebaut. Hervorzuheben sind vor allem die Momente der Freude und der Erfülltheit in der Muße: Das Herz Gottes sei von unvorstellbar seliger Freude über sie erfüllt, und als Grund für diese Freude wird auf die Treue verwiesen, mit der Gertrud mit vielen Mühen den Glauben verkündet habe, womit der Text ebenso auf das im zweiten Abschnitt eingeführte *studium praedicationis* wie auf den zentralen Topos der Mühe (*labor*) anspielt. Aus dieser Freude heraus sehne sich Gott danach, dass sie im Schatten seines Frieden spendenden Trostes ausruhe. Diesmal ist nicht explizit von *otium* die Rede, sondern von *pausare*, so dass das Verweilen im göttlichen Schatten wie eine Rast an einem äußerst lieblichen Ort erscheint, in der sich die Protagonistin von der Anstrengung der Verkündigung ausruhen und erholen dürfe.⁴⁷

Der Fokus hat sich trotz thematischer Bezüge zu den vorausgehenden Abschnitten insofern verschoben, als die Teilhabe an der göttlichen Freude als erholsame Pause an einem *locus amoenus* gedeutet wird, die nur eine Unterbrechung des tätigen Lebens darstelle. Entsprechend knüpft der Text zweitens an das Motiv der Fruchtbarkeit an, indem Gertrud mit einem Baum verglichen wird, der am Wasser gepflanzt sei und reiche Frucht trage. Indem sie ihre Werke allein auf das Lob Gottes hin ausgerichtet habe, bringe sie – wiederum in der Sprache des Hoheliedes – dem Geliebten mithilfe der Gnade hundertfältige Frucht. Jedes einzelne Werk plane Jesus so zu belohnen, als sei es vollkommen vollbracht, worüber das ganze himmlische Heer jubiliere. Der Vergleich mit dem im feuchten Grund wachsenden Baum macht sinnfällig, dass die Werke erst durch ihre transzendente Begründung sanktioniert, dadurch aber zugleich vor jeder Geringschätzung bewahrt werden.

So lässt sich insgesamt der Eifer um das Seelenheil anderer und damit das Heil der Klostersgemeinschaft als herausragender ‚Zeuge‘ für die Heiligkeit und Auserwähltheit Gertruds benennen, wie es Ziel des siebten Kapitels des ersten Buches ist, ohne dass grundsätzliche Abstriche gegenüber den Ansprüchen einer

⁴⁶ „O sponsa Christi devota, intra in gaudium Domini tui [Mt 25,21].“ Gertrud von Helfta, *Legatus*, I 7, Bd. 1, 104–105. Um wen es sich bei der *persona devota* handelt, lässt der Text offen. Offenbar muss sie von der Schwester N als Autorin oder Redakteurin des Buchs I unterschieden werden; ein Hinweis darauf, dass es verschiedene Personen gab, die an der Hagiographisierung und literarischen Würdigung Gertruds beteiligt waren.

⁴⁷ Auch Gregor der Große hatte bei der Lebensform der *vita contemplativa* das Moment des Ruhens von äußeren Werken betont (vgl. Anm. 30).

kontemplativen Lebensführung gemacht werden müssten. Zwar unterscheidet der *Legatus* deutlich zwischen den Sphären der *vita contemplativa* und der *vita activa*. Es ist offenbar nicht seine Absicht, sie ineinander aufgehen zu lassen. Doch setzt er sie dergestalt in ein komplementäres Verhältnis, dass sie in einem engen Wechselbezug einander bedingen und ermöglichen. Muße und Beschauung bleiben zwar im Syntagma des *otium contemplationis* weiterhin eng aufeinander bezogen, aber es wird deutlich, dass die transgressive Dynamik dieser Muße den Zustand einer abgeschiedenen Ruhe übersteigt und sich in einem tätigen Leben der Verkündigung und Regelbefolgung entfaltet.

Die Muße der Beschauung erweist sich also nicht als Raum individuellen Rückzugs, sondern als Eröffnung einer Produktivität für andere. Die klösterliche Praxis eines mühevollen Wirkens für andere und eines anstrengenden Übens in der Einhaltung der Regularien des Ordens darf auf höchsten Lohn und auf geistige Pausen ebenso hoffen, wie sie sich aus der Muße, der Ruhe und der Süße der Kontemplation speisen kann und durch die göttliche Gnade bestärkt wird. Das Schreiben der Gertrud für andere versperrt ihr also nicht den Weg zu Heiligkeit, sondern befördert ihn vielmehr. Auch wenn es nicht selbst durch Muße geprägt ist, erwächst es aus ihr. Das Kapitel leistet mit dieser Argumentation eine religiöse Begründung von Autorschaft, die sich in die Tradition der *vita contemplativa* einschreibt, ohne sich ihr auszuliefern. Zudem verknüpft es die individuelle Gottesliebe im Sinne der Hoheliedauslegung Bernhards mit dem Wirken für die klösterliche Kommunität. Dass schließlich diese Kommunität in Gestalt einzelner Klosterfrauen selbst Anteil an einer solchen hagiographischen Auratisierung Gertruds hat, verdichtet nur die Interferenzen zwischen der Stimme der Protagonistin in Buch II und den Stimmen von anonymen Mitschwestern in der Rahmung durch die Bücher I und III–V der Standardausgabe.

Wie sehr diese Argumentation zum *otium contemplationis* bereits bei Bernhard von Clairvaux angelegt ist, wird deutlich, wenn man sie mit der 57. Predigt zum Hohelied vergleicht, aus der das fragliche Zitat entnommen ist (und die Lektüre dieser Hoheliedpredigten bildet selbst einen Mußeraum *par excellence*).⁴⁸ Diese Predigt bezieht sich auf Hld 2,10 („Der Geliebte spricht zu mir“) und handelt von der Ankunft des Bräutigams bei der aufmerksamen und klugen Seele, die ihren Geliebten aus der Ferne kommen sieht und in Demut empfängt. Nicht einzelne, sondern alle seien ohne Unterschied berufen, die göttlichen Gnadengaben als Erbe und als Zeugnisse des Herren zu besitzen. Wenn bis jetzt diese göttlichen Zeugnisse fehlten, dann liege dies an unserer Nachlässigkeit. Die Seele müsse wachsam sein und nach dem Geliebten Ausschau halten, so fühle sie sogleich seine Nähe. So wie Worte über das Streben nach Heiligkeit oder andere Tugen-

⁴⁸ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 57, Bd. 6, 252–266. Zur Bedeutung Bernhards von Clairvaux als „Personifikation des Zisterzienserordens“ vgl. Gerd Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, München 2012, 138.

den den Besuch des Herren ankündigten, so sei er schon da, wenn die Seele nicht nur vom Wort ergriffen, sondern sich ganz zum Herren bekehre und seine Liebe in ihr fühle. Bernhard entwickelt eine regelrechte Dramaturgie der Vereinigung von Geliebtem und Geliebter, die in einer Kundgabe des göttlichen Willens und damit der göttlichen Liebe selbst gipfelt. Diese Liebe könne nicht müßig sein, sondern rate zum Einsatz für die Sache Gottes: „Schließlich hört die Braut, sie solle aufstehen und eilen, sicherlich, um Seelen zu gewinnen.“⁴⁹

Genau an dieser Stelle setzt die Passage ein, die im *Legatus divinae pietatis* im Zusammenhang mit dem ‚Eifer‘ als *testimonium* zitiert wird. Es wird mit diesem Zitat also weitaus mehr aufgerufen als das Motiv der Verkündigung, die als Frucht beschaulicher Muße gedeutet wird. Vergegenwärtigt man sich den Kontext, wird man sagen können, dass Bernhard die ‚wahre und reine Beschauung‘ als ein mystisches Liebesgeschehen zwischen Geliebtem und Geliebter, Bräutigam und Braut, Gott und Seele, begreift, für das sich jede tugendhafte und wachsame Seele in der Lektüre imaginativ öffnet. Intertextuell wird damit Gertruds Wirken eingeschrieben in eine mystische Deutung des Hoheliedes, so dass die im Text inszenierte Figur gleichsam mit den Konnotationen dieser Deutung semantisch angereichert wird. Die wechselseitige Verbindung von *vita contemplativa* und *vita activa* ließe sich auch in der Ezechielhomilie Gregors des Großen nachweisen.⁵⁰ Die spezifische brautmystische Ausgestaltung erfährt dieses Konzept der Kontemplation aber im Rahmen der Hoheliedauslegung Bernhards, so dass schließlich auch der Begriff des *otium contemplationis* durch die allegorische Auslegung des Hoheliedes als Liebesereignis (und Sprachgeschehen) tingiert wird. Der Begriff der Muße wird dadurch mit einer spirituellen Sinnlichkeit aufgeladen, die im allegorischen Sinn auf einen geistigen Genuss verweist, den die Gegenwart des göttlichen Geliebten der Seele verheißt. Muße ist in diesem Sinne ohne Liebe (und ohne imaginative Lektüre deren Narrative) nicht denkbar.

Aber Bernhard warnt seine Rezipienten. Der Strahl einer solchen Klarheit ströme nicht durch offene Tore, sondern durch enge Spalten, solange noch die baufällige Wand des Leibes stehen bleibe. Entsprechend geht die Muße der Kontemplation über die Immanenz der Erfahrung hinaus und verweist auf jene Transzendenz, die in ihr zur Wirkung kommt. Die Texte der mittelalterlichen Mystik sind voll von der Frage, ob Vereinigung oder gar Einheit in diesem Leben (*in via*) oder erst im Jenseits (*in patria*) möglich sei. Die Muße der Kontemplation, wie sie hier entworfen wird, liegt in einem Zwischen, gewährt einen Vorschein, bewahrt aber gerade darin ihre Unbestimmtheit. Deswegen entzieht sie sich auch immer wieder einer begrifflichen Bestimmung und verweigert sich einer eindeutigen Referenz. Wenn man also hofft, die semantische Vielschichtigkeit, die dem *otium contemplationis* im *Legatus divinae pietatis* innewohnt, durch

⁴⁹ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 57, Bd. 6, 263.

⁵⁰ Vgl. Ruh, *Grundlegung durch die Kirchenväter*, 160.

einen Rückgriff auf die 57. Hoheliedpredigt Bernhards zu beseitigen, so sieht man sich, so erhellend die mystischen Kontexte, die biblische Bildlichkeit und die allegorische Ausdeutung auch sind, nur erneut neuen Rätseln gegenüber. Ein metaphysisch begründeter Muße-begriff wird sich dieser Offenheit nicht entziehen können, wie sehr auch klassische Umschreibungen wie ‚Ruhe‘, ‚Pause‘ oder ‚Freisein‘ semantische Eindeutigkeit suggerieren.

Daneben gestaltet die Hoheliedpredigt Bernhards auch die bereits bei Gregor dem Großen angelegte Komplementarität der beiden Lebensformen aus (ohne dass dabei der Vorrang der *vita contemplativa* ausgesetzt würde). Im Anschluss an besagtes Zitat sucht Bernhard offensichtlich nach einem Kriterium für die jeweilige Angemessenheit von Aktion oder Kontemplation, um ein unentwegtes Schwanken zwischen ihnen beiden zu vermeiden. Eine solche Unentschiedenheit sieht Bernhard in Anlehnung an Ijob 7,4 („Wenn ich schlafe, sage ich: Wann darf ich aufstehn? Und wiederum werde ich auf den Abend warten.“): „Das heißt: Wenn ich ruhe, klage ich mich an, das Wirken zu vernachlässigen, und wenn ich beschäftigt bin, die Ruhe allzusehr zu stören. Du siehst, wie der heilige Mann heftig zwischen fruchtbarem Wirken und beschaulicher Ruhe schwankte [...].“⁵¹ Das einzige Heilmittel gegen ein solches inneres Schwanken sei das Gebet und häufiges Flehen zu Gott (damit wird der göttliche Wille als Kriterium benannt): Gott möge uns ständig zeigen, was wir wann und in welchem Maß nach seinem Willen tun sollten. Das Gebet dient also der Schärfung des eigenen Urteilsvermögens am göttlichen Willen und vermittelt mit dieser Einsicht in die jeweilige situative Adäquatheit zwischen den Ansprüchen der *vita activa*, hier bezogen auf die Braut des Hohelieds als Freundin und ihr eifriges und treues Bemühen um andere Menschen im Verkünden (*praedicare*), Beraten (*consulere*) und Dienen (*ministrare*), und der *vita contemplativa*, insofern die Braut als schön bezeichnet wird und sich „in den Glanz der Beschauung Gottes kleidet, freilich nur zu den Stunden, in denen sie das passend und günstig tun kann.“⁵²

„Passend und günstig“ – *commode et opportune*: Deutlicher könnte man den Absolutheitsanspruch der kontemplativen Lebensform nicht zugunsten einer tätigen Zuwendung zu anderen Menschen einschränken. Es sind solche argumentativen, fast pragmatisch orientierten Neuansätze, die zwar den Wert der Kontemplation für die Schau Gottes und den Genuss seiner Gegenwart nicht aussetzen (die Hoheliedpredigten Bernhards umkreisen ja insgesamt diesen

⁵¹ „hoc est: Et quietus, neglecti operis, et occupatus, perturbatae nihilominus quietis me arguo. Vides virum sanctum inter fructum operis et somnum contemplationis graviter aestuare [...]“ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sermo 57, Bd. 6, 264,6–8 (Übersetzung 265). Wortgeschichtlich ist einerseits aufschlussreich, dass *somnum* offensichtlich teilsynonym für *otium* oder *quies* verwendet werden kann, während andererseits *occupatus* ein herausragendes Antonym bildet.

⁵² „[...] contemplationis decorem se induit, horis dumtaxat, quibus commode et opportune id potest.“ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sermo 57, Bd. 6, 264,19–20 [Übersetzung 265].

geistigen Genuss in der Liebe von *sponsus* und *sponsa*), ihn aber für das religiöse Leben deutlich zugunsten einer Orientierung an einer auf den Mitmenschen ausgerichteten Tätigkeit relativieren und damit noch innerhalb der klösterlichen Welt des 12. Jahrhunderts an jenem Umschwung mitwirken, der in einem erst noch genauer zu erforschenden und komplexen Prozess Jahrhunderte später zur „Befreiung der Arbeit“⁵³ führte und ‚beschauliche Muße‘ bestenfalls noch als historischen Phraseologismus erscheinen lässt. Bernhard von Clairvaux jedenfalls formuliert in dieser Predigt das Ideal der Vollkommenheit in einer Gleichzeitigkeit von beschaulichem Jubel in Gott und der Kraft mitmenschlicher Hilfe, als wolle er genau die Vorbehalte gegen eine Unterscheidung ausräumen, die, so Ruh aus Anlass seines Kapitels zu Gregor dem Großen, mit der *imitatio Christi* nicht zu vereinbaren sei.⁵⁴ Überwindet also das Christentum gerade in dem Diskurs, der sich der Prävalenz kontemplativer Muße verpflichtet sieht, das antike Erbe des Vorrangs der philosophischen Erkenntnis vor der praktischen, mühevollen Tätigkeit?⁵⁵ Wurden die christlichen Orden des Mittelalters deswegen zum Motor für kulturelle Innovationen, weil sie – was hier nur an einem kleinen Ausschnitt gezeigt werden kann – zwischen der antiken Tradition der Kontemplation und dem christlichen Anspruch tätiger Nächstenliebe ständig nach ausgleichenden Lösungen suchen mussten?

Diese Fragen lassen sich nicht pauschal beantworten. Sie geben aber dem Thema von ‚Muße und Gesellschaft‘ eine spezifische kulturelle wie historische Ausformung. Denn so sehr dieses Thema die Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft zu implizieren und ebenso unausgesprochen die Muße auf die Erfahrung des Einzelnen zu beschränken scheint, so sehr bemühen sich die hier vorgestellten Texte um eine Vermittlung. Man könnte argumentieren, dass in der koinobitischen Klosterkultur das gemeinschaftliche Ordensleben nur den Rahmen für das *otium contemplationis* bilde, das selbst immer nur dem Einzelnen vorbehalten sei. Entsprechend wäre das Kloster nicht insgesamt Ort der Muße, sondern nur ein Bedingungsrahmen für die Mußeerfahrung des Einzelnen in

⁵³ Vgl. Joachim Bauer, *Arbeit. Warum unser Glück von ihr abhängt und wie sie uns krank macht*, München 2013, 150. Im Unterschied zu Bauer würde ich aber die *vita activa* nicht auf ‚körperliche Arbeit‘ reduzieren. Die hier behandelten Texte verstehen unter *labor* und *laborare* vielmehr den ‚mühevollen Einsatz für jemanden oder etwas‘, ohne das auf Reproduktionsleistungen im Sinne körperlicher Arbeit einzuschränken. Analog dazu kann Hartmann von Aue um 1200 im *Iwein*, seinem zweiten höfischen Roman, in geradezu emphatischer Weise mit Blick auf den Ritter von ‚*arebeit umbe ère*‘ sprechen. Auch hier ist ‚*arebeit*‘ im Sinne eines ‚mühevollen Einsatzes für etwas‘ verwendet, nicht aber im modernen Sinne von ‚körperlicher Arbeit‘. Vgl. Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung“, 111.

⁵⁴ Ruh, *Grundlegung durch die Kirchenväter*, 157: „Eine solche Unterscheidung ist einigermaßen unvereinbar mit dem Evangelium, der Lebensform Christi.“

⁵⁵ Gregor Dobler danke ich sehr herzlich für den Hinweis, dass die Erziehung zur Arbeit in einem solchen Begründungskontext ein religiöses Fundament erhält, das auf die Tätigkeit in Gesellschaft und auf das Verhältnis zur Mitwelt gerichtet ist und insofern von der Sorge um das eigene religiöse Heil als *Movens* zur Arbeit im Sinne Max Webers zu unterscheiden wäre.

der Kontemplation.⁵⁶ Die hier angesprochenen Texte zielen aber in eine andere Richtung, insofern die ‚beschauliche Muße‘ eher umgekehrt Vereinzelung transzendiert und dem Einzelnen nur dort widerfährt, wo er sich – wie im Modell von Braut und Bräutigam – einer dialogischen Erfahrung des absolut Anderen öffnet und zugleich die ‚wahre Beschauung‘ jene Sehnsucht hervorbringt, andere für Gott zu gewinnen. In einem solchen Argumentationskontext wird umgekehrt das Kloster zu einem Raum, in dem die kontemplative Muße sich ausbreitet, sich erst eigentlich entfaltet und auch die Räume durchdringt, die auf den ersten Blick Räume der Askese, der Anstrengung und der Beschäftigung sind.⁵⁷ Der Eifer der Gertrud, der im siebten Kapitel des ersten Buchs ihre Heiligkeit und Vollkommenheit bezeugen soll, kann eben nur dadurch als *testimonium* dienen, weil er als Frucht der ‚beschaulichen Muße‘ auch noch jene Anstrengung ermöglicht, von der sich Gertrud – so zumindest in der Inszenierung ihrer anonymen Mitschwester – hin und wieder im *otium contemplationis* ausruht. Die Schriftproduktion im Kloster umkreist damit – wenn man vom *Legatus divinae pietatis* ausgeht – selbst jene paradoxe Kultur einer tätigen Untätigkeit, zu der sich wiederum in der Lektüre dieses Textes der Zugang performativ eröffnet.

Kehren wir nach diesen Überlegungen noch einmal zu den Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux zurück, um von ihnen aus zugleich einen kurzen Ausblick zu wagen. Neben der im *Legatus divinae pietatis* zitierten 57. Predigt widmet Bernhard sich vor allem in der 46. Predigt dem Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa*. Ausgehend vom Hohelied behandelt die Predigt das mit Blumen geschmückte Bett im Brautgemach als Ort der Ruhe. Im geistlichen Sinne bedeute dieses ‚Bett‘, in dem man ruhe, die *claustra* und *monasteria*, „wo man ruhig lebt, fern von den Sorgen der Welt und der Unruhe des Lebens.“⁵⁸ In der Tat: Das ist die Vision eines Klosters als abgeschiedener Mußeraum fern vom Getümmel der Welt.⁵⁹ Aber zwangsläufig holt die nur scheinbar ausgeschlossene Welt den Menschen auch im Kloster wieder ein. So warnt Bernhard in einem exzeptionellen Abschnitt vor einer falsch verstandenen Muße.⁶⁰ Die enge Bindung an die Kontemplation lässt nicht verkennen, wie labil das Konzept der Muße bleibt und stets einer ausgefeilten Abgrenzungsstrategie gegenüber dem *otium iners* bedarf.⁶¹ Rhetorisch ausgefeilt lädt Bernhard den im Du angesprochenen

⁵⁶ So eine These von Thomas Böhm im Rahmen der Gespräche innerhalb des SFB 1015.

⁵⁷ Eine architektur- oder kunstgeschichtliche Studie zum Kloster als Raum der Muße ist mir bislang nicht bekannt – dabei läge angesichts der Gestaltung von Kirche, Kreuzgang oder Bibliothek eine solche Studie nahe.

⁵⁸ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 46, Bd. 6, 127.

⁵⁹ Vgl. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 74.

⁶⁰ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, Sermo 46, Bd. 6, 130–131.

⁶¹ Von der *Epistola* Wilhelms von St. Thierry (vgl. Anm. 3) aus gesehen macht der *Legatus* den Eindruck, als wolle er bei der Inszenierung Gertruds als tätiger Autorin genau jene Distanz

Adressaten ein, etwas von der Seligkeit der Braut in sich selbst zu entdecken.⁶² Vielleicht, so Bernhard, verlangst auch *du* nach der Ruhe der Beschauung, aber denke daran, dass das Bett mit Blumen geschmückt ist.⁶³ In der Auslegung sind es die Übung der Tugend und die Blüten guter Werke, und so solle man sich bemühen, „gleichsam durch die Blüte die heilige Muße als Frucht vorzubereiten.“⁶⁴ Wieder verwendet Bernhard das Bild der Frucht, aber diesmal ist es die Muße selbst, die als ‚Frucht‘ bezeichnet wird, während ‚Blüte‘ sich auf die Tugendübungen und gute Werke bezieht. Damit wird der Begründungszusammenhang umgekehrt und die Muße in eine Logik von Dienst und Lohn eingebunden – es sei eine verkehrte Reihenfolge, vor der Leistung bereits den Lohn zu verlangen.

Interessanterweise sind diese Passagen in einer deutschen Übersetzung der Hoheliedpredigten Bernhards aus dem Spätmittelalter enthalten, die in einer Handschrift aus dem Benediktinerkloster Tegernsee überliefert ist und dem ‚Tegernseer Anonymus‘ zugeschrieben wird. Werner Höver hat sich in einer wegweisenden Studie dieser Übersetzung gewidmet, die Frage der Identifizierung des Übersetzers (und damit seine Gleichsetzung mit Bernhard von Waging) mit guten und bedacht vorgetragenen Argumenten jedoch offen gelassen.⁶⁵ Im Vergleich mit der dominanten monastischen Kultur des 12. Jahrhunderts und der Welt des Zisterziensers Bernhard haben sich fundamentale Veränderungen vollzogen. Besonders signifikant ist die Umbesetzung in der Textpassage zur Auslegung von ‚Bett‘ (*lectus*) und seiner allegorischen Übertragung auf die *claustra* und *monasteria*. Werner Höver hat diese Stelle bereits in seiner Arbeit synoptisch präsentiert:⁶⁶

zum Müßiggang herausstreichen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, den Bezug zur kontemplativen Seite des Klosterlebens preisgegeben zu haben.

⁶² Zur performativen Dimension der Anrede des Du vgl. jetzt grundlegend Ramona Raab, *Transformationen des Du im Text. Meister Eckharts Predigt und ihr impliziter Adressat*, Diss. Freiburg i. Br. 2016.

⁶³ Vgl. demnächst Ramona Raab, *Transformationen des Du im Text*.

⁶⁴ Raab, *Transformationen des Du im Text*.

⁶⁵ Vgl. Werner Höver, *Theologia Mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging und andere. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 36), München 1971, bes. 129f; Werner Höver, „Tegernseer Anonymus“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hg. v. Kurt Ruh / Burghart Wachinger / Franz Joseph Worstbrock u. a., Bd. 9, Berlin / New York 1995, 665–670; Christian Bauer, *Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 107), Tübingen 1996, 137–159; Ulrike Treusch, *Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?* (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 158), Tübingen 2011, 66–67 (Treusch sieht eine Identität Bernhards von Waging mit dem Tegernseer Anonymus als nicht erwiesen an).

⁶⁶ Höver, *Theologia Mystica*, 130.

Bernhard von Clairvaux Sermo (12. Jh.)

Et in Ecclesia quidem „lectum“ in quo quiescitur, claustra existimo esse et monasteria, in quibus quiete a curis vivitur saeculi et sollicitudinibus vitae. Atque is lectus floridus demonstratur, cum exemplis et institutis Patrum, tamquam quibusdam bene olentibus resper-sa floribus, fratrum conversatio et vita refulget (II,56,17–21)

Tegernseer Übertragung (Mitte 15. Jh.)

Abgeschaydenhait von der menig vnd beschewleich leben ist ein pett, darjnn rwe gefunden wird von werltleicher sorgsamkhait und bekhüernüssen dicz lebens. Vnd dicz pettlein wird plüend ge-czaygt, so derselben abgeschayden menschen leben und würckung mit dyemütikait, gehorsam, gedultikhait, gü-tikhayt, fride vnd andern tugenten sam mit wol ryecheden tugenden überstrëet lyechten scheyn gibt (151v–152r).⁶⁷

Die Unterschiede, die Höver namhaft macht, sind weit über diese Predigt hinaus bedeutsam und geradezu spektakulär.⁶⁸ Das ‚Bett‘ wird nicht mehr auf die exklusiven Orte der monastischen Kultur bezogen, sondern auf eine Lebensform, die sich von diesen privilegierten Räumen der Weltflucht und der Kontemplation gelöst hat: die Abgeschiedenheit. Dieser Ausdruck hatte sich in der monastischen Kultur auf den Rückzug aus der Welt und die Einsamkeit der Klöster fernab der Städte bezogen. Meister Eckhart benutzte jedoch diesen Begriff in seinen kurz vor 1300 entstandenen *Erfurter Reden* in einem gänzlich neuen Sinne, indem er ‚Abgeschiedenheit‘ als eine geistige Haltung auffasste, die durch das Lassen seiner selbst wie aller Dinge bestimmt war und insofern mit ‚Gelassenheit‘ als Paarformel benutzt werden konnte – aus einer topographischen war eine mentale Kategorie geworden.⁶⁹ Sicher gab es vor Meister Eckhart eine lange Tradition der

⁶⁷ Der Text nach der Handschrift München, BSB, Cgm 813, ist weiterhin unediert. Zur Handschrift vgl. Höver, *Theologia Mystica*, 5–9 und 70–101; Karin Schneider, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München Cgm 691–867* (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis V,5), Wiesbaden 1984, 430 f.; Werner Höver, „Tegernseer Anonymus“, 666 f.; Andreas Erhard, *Untersuchungen zum Besitz- und Gebrauchsinteresse an deutschsprachigen Handschriften im 15. Jahrhundert nach den Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek München*, München 2012, 415.

⁶⁸ „Für Bernhard von Clairvaux ist die *quies* in *claustris et monasteriis* zu finden. Da die BÜ [Bernhard-Übersetzung, B. H.] sich offensichtlich an Leserinnen richtet, die zwar unter fester Leitung aber nicht gemäß einer Ordensregel leben, steht hierfür *abgeschaydenhait von der menig vnd beschewleich leben*. Konsequent wird in dem gleichen Textabschnitt der Ausdruck *fratrum conversatio et vita* mit *derselben abgeschayden menschen leben vnd würckung* übertragen, der Hinweis auf die monastischen Vorbilder (*cum exemplis et institutis Patrum*) durch eine Aufzählung von Tugenden ersetzt.“ Höver, *Theologia Mystica*, 130.

⁶⁹ Vgl. Ludwig Völker, „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme“, in: Franz Hundsnurscher / Ulrich Müller (Hg.), *„getempert und gemischt“*. *Festschrift für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 65), Göppingen 1972, 281–312; Adeltrud Bundschuh, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften* (Europäische Hochschulschriften, Bd. 302), Frankfurt a. M. / Berlin / Bern u. a. 1990; Erik Alexander

Diskursivierung geistiger Vervollkommnung in der Annäherung an die Transzendenz, doch wie das Beispiel der Kontemplation zeigt, waren diese Konzepte in den programmatischen Texten der Theologen vorrangig dem exklusiven Raum des Klosters und dem privilegierten Status des Religiösen zugeordnet. Indem Eckhart das Konzept der Abgeschlossenheit (und die mit ihm verwandten Konzepte wie Ruhe, Friede oder geistige Armut) konsequent von heiligen Orten und sozialen Stratifikationen ablöste, stellte er die Exklusivität des Klosters als eines abgeschiedenen Raums wie die Exklusivität spezifischer religiöser Lebensformen infrage.⁷⁰

Wenn also in einer Übersetzung der Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux eine derart markante Umbesetzung erfolgt, dass die monastischen Orte durch die mentale Haltung der Abgeschlossenheit ersetzt werden, dann mag von der Gebrauchssituation des Textes und seines intendierten Publikums her an eine (semi)religiöse Rezipientinnengruppe zu denken sein (Höver geht von Beginen aus). Doch scheinen mir die Ausmaße einer solchen Neudeutung des *lectus floridus* noch größer zu sein: Offensichtlich ist das ‚geschmückte Bett‘ der mystischen Vereinigung zwischen Bräutigam und Braut nicht mehr in bevorzugter Weise den Religiösen vorbehalten, sondern steht in der Sicht des anonymen Übersetzers aus dem 15. Jahrhundert jedem Menschen zu, insofern er geistig abgeschlossen ist – im 15. Jahrhundert ist die Vollkommenheit eines religiösen Lebens nicht mehr an die Exklusivität eines monastischen Standes gebunden. Aber auch gegenüber Eckhart ist eine bemerkenswerte Umorientierung bei der Übersetzung der Hoheliedpredigt Bernhards zu vermerken, insofern die Abgeschlossenheit an eine Reihe von Tugenden gebunden ist, die das Leben und Wirken (!) des abgeschiedenen Menschen auszeichnen. Bei Eckhart eröffnen sich dem gelassenen Menschen alle Tugenden, insofern er in seinem innersten Grund in die Gutheit selbst integriert ist. Ein wahrhaft gelassener Mensch bedarf keiner „von außen oktroyierten Tugenden“.⁷¹ Demgegenüber verwandte Johannes Tauler in seinen um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenen Predigten den Begriff der Gelassenheit in einem anderen Sinne. Er sprach von ihr nicht im Sinne des Vollzugs der Einheit mit der Transzendenz, sondern sah in ihr eher eine Tugend, die sich im beständigen Aufschub dieser Einheit als deren Vorschein bewährt. Gelassenheit hatte für Tauler ihre Bewährungsprobe in der beständigen Selbsterniedrigung und der geduldigen Annahme der Differenz – die Nähe der Transzendenz zeigte sich in der Fähigkeit, ihre Ferne mit großer Duldsamkeit zu

Panzig, „*gelâzenheit* und *abegescheidenheit* – zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts“, in: Andreas Speer / Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 32), Berlin / New York 2005, 335–355.

⁷⁰ Vgl. Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschlossenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser / Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckhart im Original* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 7), Stuttgart 2013, 139–154.

⁷¹ Vgl. Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, 202.

ertragen.⁷² Etwas von diesem „moralischen Rigorismus“⁷³ ist auch noch in der bayerischen Bernhard-Übersetzung unseres Anonymus zu vernehmen, wenn er die lange Reihe der Tugenden aufzählt, die den abgesehenen Menschen in seiner Lebenspraxis auszeichnen. Dieser moralisierende Zug gilt als Signum spätmittelalterlicher Frömmigkeit; es scheint mir aber nicht weit hergeholt, in ihm das Korrelat jener Regulierung zu sehen, die in den Klöstern die monastische Lebensführung bestimmt hatte. In der Ausdifferenzierung der religiösen Lebensformen des Spätmittelalters ist damit ein Punkt markiert, der durch die Transformation der Abgeschiedenheit zu einer mentalen Kategorie markiert ist.⁷⁴ Wenn sich aber Vervollkommnung und Selbstheiligung nicht mehr vorherrschend dadurch auszeichnen, die Welt zu verlassen und die Einsamkeit des Klosters als privilegierten Ort ‚beschaulicher Muße‘ zu betrachten, ergeben sich ganz neue Optionen zur Semantisierung religiöser Muße – Optionen, die im *Legatus divinae pietatis* vorsichtig angedeutet sind.⁷⁵

Wenn abschließend noch auf zwei Texte des Spätmittelalters verwiesen sei, steht dies im Kontext der durch Eckhart und Tauler vorgenommenen Neubewertung im Zeichen der Gelassenheit und damit des Wirkens aus dem Innersten heraus, der jede dualistische Abgrenzung zwischen Kontemplation und Aktion obsolet macht.⁷⁶ Beim ersten Teil handelt es sich um das *Buch von geistiger Armut*, das zum einen bereits die Texte der dominikanischen Mystik voraussetzt, zum anderen sich aber „kritisch mit der spekulativen Mystik, wie sie vor allem die Dominikanerschule vertritt, auseinandersetzt [...]“⁷⁷. Diese Lehrschrift

⁷² Zur Usualisierung von ‚Gelassenheit‘ bei Tauler in Sinne einer ‚Konzeptualisierung durch performative Verwendung‘ vgl. den instruktiven Beitrag von Imke Früh, „Im Zeichen und Kontext von *gelassenheit*. Semantisierungsstrategien in den Predigten Johannes Taulers“ in: Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh, *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, 143–170.

⁷³ Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 491.

⁷⁴ Vgl. Burkhard Hasebrink, „Selbstüberschreitung der Religion in der Mystik. ‚Höchste Armut‘ bei Meister Eckhart, in: *PBB* 137 (2015), 446–460.

⁷⁵ Aus theologischer Sicht hatte Dietmar Mieth bereits die Leistungen Eckharts und Taulers bei der Überwindung der Einteilung in zwei Lebensformen umfassend gewürdigt: „Für Eckhart und Tauler ist eine Lebenseinteilung nach Innerlichkeit und Wirksamkeit sekundär, weil beide immer in der Ergänzung gedacht werden müssen.“ Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 327.

⁷⁶ Nochmals Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 329: „Deshalb lehren Eckhart und Tauler die Einheit von innerem und äußerem Gebet, Tätigkeit und Schau, Gottesliebe und Nächstenliebe im Leben des kontemplativen Menschen. Die beschauliche Maria bleibt dabei durchaus sie selbst, sie wird nicht mit Martha identisch; sie verbindet nur auf ihre Weise Innerlichkeit und Wirksamkeit.“

⁷⁷ *Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen*, hg. v. Niklaus Largier, Zürich / München 1989, 259 (Nachwort). Ausgabe des mhd. Textes: *Das Buch von geistlicher Armut, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*. Unter Zugrundelegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften

scheint bei seiner Bestimmung des Konzepts ‚geistiger Armut‘ wiederum die kontemplative Dimension religiösen Lebens stärken zu wollen (als sähe es diese Dimension im Zuge der dominikanischen Mystik in Gefahr), so dass im Sinne dieses Buches die „Vollkommenheit des kontemplativen Lebens den Menschen ins arme Leben führt“ (zweiter Teil, viertes Kapitel).⁷⁸ Kriterium für Ruhe und Muße ist in diesem Buch aber nicht der Rückzug in ein kontemplatives Leben, sondern vielmehr die Erkenntnis und Überwindung des Standes der Sünde bzw. die Erlangung des Standes der Gnade.

Mit dieser Transformation wandelt sich auch der Status jener Mühen, denen wir im siebten Kapitel des ersten Buchs des *Legatus divinae pietatis* noch in Opposition zur Muße der Kontemplation begegnet waren. Denn die, die ihre Sündhaftigkeit in deren Erkenntnis überwunden hätten, erführen allein an einem Tag mehr Lust und Freude als alle Sünder jemals:

Ihre Mühen sind lustvoller als die Ruhe der Sünder, welche ja nie wahre Ruhe erleben. Sie mühen sich rastlos ab, während ihr ganzes Bemühen fruchtlos bleibt. Gute Leute hingegen ruhen immer, ohne deswegen müßig herumzusitzen. Ihre Mühen sind Ruhe, denn – wie der Weise spricht – in allem finden sie Muße [vgl. Eccli 24,11]. Der Sünder aber bleibt immer rastlos. Er esse, trinke, schlafe, wache, alles quält ihn. Was er auch tut, nie wird sein Herz froh dabei. [...] ⁷⁹

‚Mühe‘ und ‚Ruhe‘ sind in diesem Modell nicht unterschiedlichen Lebensformen zugeordnet, sondern konvergieren im Maße der Erkenntnis des Guten. Die Unbestimmtheit der Muße findet in dieser Konvergenz einen vorläufigen Höhepunkt. Sie ist nicht allein reserviert für eine Erfüllung durch intellektuelle oder kreative Tätigkeit, sondern öffnet sich allgemein *jedem* Wirken, insofern es ethisch dem Kriterium der Gutheit genügt. Eine solche Argumentation müsste sich auch nicht darum mühen, das anstrengende Wirken einer religiösen Autorin aus dem Geist beschaulicher Muße herzuleiten – sie wäre erst gar nicht aus dessen Wirkkreis herausgetreten. Ein solcher Mußebegriff hat Glückseligkeit von Kontemplation und geistiger Versenkung abgekoppelt und kann sie in *jedem* Wirken und damit

zum ersten Male vollständig herausgegeben von Heinrich Seuse Denifle, München 1877. Ruh verwendet den Titel *Das Buch von geistiger Armut*, vgl. Ruh, *Die Mystik des deutschen Predigerordens*, 517–525, 317, Anm. 80: „Denifle schrieb gemäß seiner Vorlage *geistlicher*. Bei der heutigen Unterscheidung von ‚geistig‘ und ‚geistlich‘ hat ‚geistig‘ zu gelten. So auch in Largiers Übersetzung.“

⁷⁸ *Buch von der geistigen Armut*, 136.

⁷⁹ *Buch von der geistigen Armut*, 44. Vgl. *Das Buch von geistlicher Armuth*, 32,33–40: „ir arbeit ist rüwe wan sie hant in allen dingen rüwe als der wise man spricht. Aber der sünder hat in allen dingen unrüwe, er esse, er trincke, er slaffe, er wache, es ist alles pinlich, er tû waz er welle, sin hertze wurt ime niemer fro; [...] er geilet wol, und daz tuot ouch ein hunt“. Der Text spricht dem Sünder also nicht die Möglichkeit ab, sich übermütig zu belustigen (mhd. *geilen*), versteht aber diese Art der Lust als animalisch (die Übersetzung Largiers ist an dieser Stelle missverständlich). – Zum Verhältnis von Muße, Ruhe und geistiger Armut im *Buch von geistiger Armut* ist eine gesonderte Studie geplant.

auch in *jeder* Mühe finden, die sich ethisch als gut qualifizieren ließe.⁸⁰ *Otium* und *labor* stünden sich nicht antonymisch gegenüber, sondern Muße ließe sich – und das ist ein entscheidender Impuls des SFB 1015 – auch in der Arbeit finden, insofern sie einer solchen ethischen Perspektivierung standhielte und als ‚gute Arbeit‘ anzusprechen wäre.⁸¹

Dass die Orientierung an dem Kriterium der Gutheit nicht zu einem zweckrationalen Kalkül gerät, dies problematisiert die spätestens durch Martin Luther prominent gewordene *Theologia deutsch*, ein Schlüsseltext der spätmittelalterlichen Mystik in deutscher Sprache.⁸² Das 39. Kapitel dieser Schrift unterscheidet vier verschiedene Modi des Umgangs mit Ordnung, Gesetzen und Regeln. Die *Theologia deutsch* proklamiert in der Tradition mittelalterlicher Mystik den ‚vergotteten Menschen‘, doch liegt ihr argumentatives Hauptgewicht nicht auf der Gottförmigkeit des erleuchteten Menschen selbst. Ziel dieser Schrift ist vielmehr die Schärfung des Unterscheidungsvermögens, „wie und woran man erkennen möge die wahrhaften, gerechten Gottesfreunde und auch die ungerechten, falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind“.⁸³ Zur Debatte stehen also die Orthodoxie der mystischen Lehre des ‚vergotteten Menschen‘ und deren Abgrenzung von häretischen Strömungen. Zentrales Kriterium für die Orthodoxie sei die Anerkennung derjenigen Ordnung, die Gott, wiewohl selbst über jede Ordnung, den Dingen und den Kreaturen gebe.

Entsprechend ist für die *Theologia deutsch* der Umgang mit dieser Ordnung und mit den ihr entsprechenden Gesetzen und Regeln entscheidend: Etlische, so die Argumentation im 39. Kapitel zum ersten dieser vier Modi, folgten dieser Ordnung aus Zwang; entsprechend ‚schwer‘ und ‚sauer‘ sei die Befolgung.⁸⁴ Die zweite Art des Umgangs mit der Ordnung sei durch die Erwartung auf Lohn bestimmt. Man glaube, das Himmelreich und das ewige Leben zu verdienen; und wer viel davon tue, sei heilig, doch werde die Befolgung der Ordnung auch diesem Menschen ‚sauer‘. Die dritte Gruppe bestehe aus den als häretisch geltenden ‚Freigeistern‘, die sich für vollkommen hielten und über die Ordnung spotteten,

⁸⁰ Auch hier sehe ich Meister Eckhart im Hintergrund: Vgl. demnächst die Dissertation von Anna Keiling (Freiburg i.Br.).

⁸¹ Eine profunde Diskussion der ethischen Dimension der Muße bietet Riedl, „Entschleunigte Moderne“, 211–215.

⁸² Nach einem ersten Druck eines Teils im Jahr 1516 erschien 1518 die vollständige Schrift unter dem Titel *Eyn deutsch Theologia*.

⁸³ ‚Der Franckforter‘. *Theologia Deutsch*, in nhd. Übers. hg. u. mit einer Einl. vers. v. Alois M. Haas, Einsiedeln 1993, 37. – „[...] *wie vnd wo methen man irkennen möge die warhafftigen, gerechten gotis frundt vnnnd auch die vngerechten, falschen, freyen geiste, dy der heiligen kirchen gar schedelich synt.“ ‚Der Franckforter‘. Kritische Textausg. hg. v. Wolfgang von Hinten (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 78), München 1982, 67,5–7.

⁸⁴ Auch die ‚Schwere‘ ließe sich antonymisch im Wortfeld der Muße verorten. Umgekehrt wäre ‚Leichtigkeit‘ des Tuns ein Merkmal einer Handlung in Muße.

die sie nicht glaubten nötig zu haben. Die vierte Gruppe bildeten schließlich die erleuchteten Menschen:

Sie üben diese Dinge nicht um Lohn, denn sie wollen nichts erreichen damit, oder (verlangen), dass ihnen dafür etwas werde, sondern sie tun aus Liebe, was sie tun. Und diese haben nicht so große Not, wie des Dinges viel und bald geschehe und dergleichen, sondern was sowohl mit Frieden und Muße geschehen mag.⁸⁵

Die Praxis dieser Menschen ist gemäß der *Theologia deutsch* also nicht von der Logik der Reziprozität von Gabe und Gegengabe bestimmt, sondern von der Liebe zu der göttlich gegründeten Ordnung. Der entsprechende Handlungsmodus ist nicht durch äußere Faktoren wie Menge und Produktivität bestimmt, sondern durch ‚Friede‘ und ‚Muße‘. Der ‚erleuchtete Mensch‘ hat seinen Eigenwillen soweit aufgegeben, dass die Maßgaben der göttlich begründeten Ordnung keinen Widerstand in ihm erzeugt (‚Friede‘) und er seine Tätigkeiten um ihrer selbst willen und damit ohne zweckrationales Kalkül vollzieht (‚Muße‘). Unter der Maßgabe einer transzendenten Begründung konvergieren in der Muße zweckfreie Intentionalität (‚Liebe‘) und Normativität (‚Ordnung‘). ‚Muße‘ wird also zu einem Kennzeichen der erleuchteten, von Gott erfüllten Menschen, ohne dass eine solche Muße an die Lebensform der *vita contemplativa* gebunden sein müsste – wir stehen vielmehr vor einem Beispiel einer grundlegenden Umdeutung eines kontemplationsorientierten in einen praxisorientierten Muße-begriff.

In der Begründung der Autorschaft, wie wir ihr im *Legatus divinae pietatis* begegnet waren, mag im Begriff des *otium contemplationis* latent eine solche Perspektive angelegt sein, doch bleibt sie eng dem monastischen Kontext verhaftet. Wenn man im 15. Jahrhundert im Zuge der Reformbemühungen auch die *vita contemplativa* neu zu begründen versucht, lässt die Ausdifferenzierung der religiösen Lebens- und Bildungsformen eine Reduktion auf das monastische Modell nicht mehr zu – die Reformen zeigen ja im Umkehrschluss, wie begründungsbedürftig dieses Modell geworden war. Wenn beispielsweise der Eichstätter Bischof Johann von Eych 1458 in einem Brief an den Kartäuser Jakob von Tüchelhausen die klösterliche Muße mit Rückgriff auf Ciceros *De officiis* vor allem dadurch gerechtfertigt sieht, dass sie dem Nutzen der Mitmenschen und dem Gemeinwohl diene, dann verfolgt er damit bereits die politische Strategie, die kontemplative Muße der Mönche auf den Dienst in der Kirche hin zu funk-

⁸⁵ ‚Der Franckforter‘. *Theologia Deutsch*. Übers. Haas, 105. – „Die handeln disse dinge nicht vmb lone, wan sie wollen nichts vbirkommen da mit, ader das yn nichts dar vmb werde, sundern sie thun von libe, was sie dißes thun. Vnd die han nicht also groß not, wie diß *dings vil geschee vnd bald vnd des glich, sunder was wol gescheen mag vnd mit frede vnd mit muß.“ ‚Der Franckforter‘, hg. v. Wolfgang von Hinten, 125,20–24. Vgl. Andreas Zecherle, „Die *Theologia deutsch*. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat“, in: Berndt Hamm / Volker Leppin / Heidrun Munzert (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther* (Spätmittelalter und Reformation. N. R., Bd. 36), Tübingen 2007, 1–96, hier 66.

tionalisieren.⁸⁶ Die immense Verbreitung der *Theologia deutsch* dürfte aber ein Beleg dafür sein, welche Attraktion von einem religiösen Modell ausging, das eine solche funktionale Legitimation der Kontemplation hinter sich ließ und stattdessen religiöse Muße grundlegend von einer Lebensform klösterlichen Rückzugs abhob. Die Erforschung der Wirkungsgeschichte der *Theologia deutsch* ist dringendes Desiderat; sie könnte zeigen, dass mit dem ‚Siegeszug der Arbeit‘ das Thema der ‚Muße‘ keineswegs obsolet geworden ist, sondern in vielfachen Umbesetzungen die Geschichte des Arbeitsbegriffs angereichert hat. Eine neu zu formulierende *vita mixta* unserer Zeit dürfte in der Verheißung einer Arbeitsform liegen, die sich, ohne in romantische Rückprojektionen zu verfallen, zugleich aufgrund konstitutiver Unbestimmtheit als Mußetätigkeit verstehen ließe.⁸⁷

⁸⁶ Vgl. Victoria Hohenadel, „Otium und contemplatio. Reform aus dem Geist der Antike“, in: Franz Xaver Bischof / Martin Thurner (Hg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 56), Berlin 2013, 275–290. Hohenadel spricht dem Eichstätter Bischof dezidiert das Konzept einer „tätigen Muße“ (ebd., 287) zu und greift damit implizit das bereits eingangs angesprochene Konzept des *negotiosum otium* auf.

⁸⁷ Gregor Dobler hat den treffenden Ausdruck von „Muße-in-Arbeit“ geprägt, der nicht auf die Verheißung einer kommunistischen Gesellschaft beschränkt sei: „Im Gegenteil: Wo immer sie dafür Spielräume finden, suchen Menschen in ihrer Arbeit nach selbstbestimmten Räumen, die nicht dem Diktat der reinen Zweckmäßigkeit unterliegen und dadurch oft eine eigene Struktur gewinnen – als zweckmäßige Tätigkeit, die nicht mehr als zweckbestimmte empfunden wird. Anstatt außerhalb der Arbeit neue Räume der Muße zu entwickeln, scheint es mir wichtiger, solche Möglichkeiten nicht noch weiter zu beschneiden – denn das Gegenteil von Muße ist nicht Arbeit, sondern Entfremdung.“ Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 54–68, 68. – Die in der Schriftproduktion tätigen Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts hätten ihm sicher zugestimmt, auch wenn sie sich unter ‚Entfremdung‘ (*alienatio*) noch etwas anders vorgestellt haben.

Die gute und die schlechte Zeit der Muße

Funktionalisierungen von *oisiveté* zur Zeit Ludwigs XIV.

Albert Schirrmeister

Der Titel betont es: Muße wird im Zeitalter Ludwigs XIV. ebenso ambivalent betrachtet wie in anderen Gesellschaften. Dies gilt auch, wenn man sich, wie in diesem Beitrag, ausschließlich auf den (Hoch-)Adel bezieht, zu dessen Habitus ‚Muße‘ doch landläufig unproblematisch gezählt wird. Die Verwendung einer der möglichen Vokabeln (neben *paresse* und vor allem *loisir*) weist auf die terminologische Unschärfe hin, die in diesem Band an anderer Stelle ebenfalls zur Sprache gekommen ist¹ – wobei sich bei der deutschsprachig so eindeutig positiven Denotation von ‚Muße‘ die Frage stellt, ob hierdurch nicht fast mehr verdeckt wird als durch eine offensichtliche Uneindeutigkeit, wie sie die französischen Synonyme bieten.

Die Zeiten der Muße: Der Titel signalisiert des Weiteren, dass eine gänzlich der Muße gewidmete Existenz inakzeptabel ist und dass es darum gehen muss, die Mußezeiten in Relation zu anderen Zeiten zu begreifen. Ich gehe also darauf ein, wie die Zeiten der Muße biographisch in der höfischen Adelsgesellschaft ihren geordneten Platz haben, als Zeiten der Bildung zur Muße beispielsweise, aber auch, wie sie in und für Alltags- und Krisenzeiten eingeordnet, diskutiert und gefüllt werden. Diskutiert wird also anhand konkreter Beispiele, inwieweit die aristokratische Muße des 17. Jahrhunderts sich in einen Mußebegriff einfügt oder quer zu ihm steht, der sie definiert als „Freiheit von temporalen Zwängen. Sie ist daher durch die Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung bestimmt“.²

¹ Vgl. hierzu insbesondere die Beiträge von Monika Fludernik und Elisabeth Cheauré in diesem Band.

² So die Formulierung in: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umsetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 1–11, 3, mit der wichtigen Ergänzung, dies sei mit der Erwartung verknüpft, diese freie Zeit mit besonders wertvoller Tätigkeit zu füllen; ähnlich Peter Philipp Riedl, „Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800“, in: *Publications of the English Goethe Society* 80, 1 (2011), 19–37, 20: „Muße verwirklicht sich in einem freien und sinnvollen Verweilen in der Zeit jenseits von Utilitarismus und Zweckrationalismus. Muße ist damit das Gegenteil von Zeitverschwendung. Sie ermöglicht die elementare Erfahrung, daß das Zeitliche subjektiv verblaßt und das Räumliche an Bedeutung

1. Loisir, Oisiveté, Paresse: Semantik der Muße

Bei terminologischen und semantischen Fragen zum französischen 17. Jahrhundert empfiehlt sich zur ersten Orientierung ein Blick in Antoine Furetières *Dictionnaire universel* von 1690, denn *oisiveté* ist ja, wie angedeutet, nicht das einzig in Frage kommende Wort für Muße, verdient aber besondere Beachtung, weil es etymologisch vom lateinischen *otium* herzuleiten ist. *Oisiveté* wird also wie folgt definiert:

Fainenantise, fuite du travail, de l'occupation. Les Italiens vivent dans une molle oisiveté. Le Sieur Gaulard se mettoit à dormir pour fuir l'oisiveté. L'oisiveté étoit un crime puni en public au Perou. La premiere loy étoit de faire travailler les enfans de cinq ans ; les aveugles, les boiteux & les muets n'en estoient pas même exempts. On dit proverbialement, que l'oisiveté est la mere de tous les vices : pour dire, que ceux qui ne sont point occupez ne songent qu'à se plonger en toute sortes de desbauches.³

Die Definition ist klar negativ bestimmt und ordnet *oisiveté* eher als Faulheit ein, das sprichwörtliche Beispiel verweist auf das deutschsprachige ‚Müßiggang ist aller Laster Anfang‘, das auf die Italiener gemünzte ethnische Stereotyp sieht sie in einer ‚schlafen‘ oder ‚verweichlichten‘ *oisiveté* leben, das juristisch-ethnographische Beispiel aus Peru nennt *oisiveté* ein Verbrechen gegen die Allgemeinheit und eine dagegen erlassene Arbeitspflicht, von der niemand und keine Begründung befreite, und die auch auf Kinder und körperlich Behinderte bezogen ist. Selbst der Schlaf wird der *oisiveté* vom Sieur Gaulard, der narrenähnlichen Figur in den *Bigarrures* des Étienne Tabourot (1549–1590), vorgezogen⁴. Ergänzend kann noch aus dem Eintrag zum Adverb *oisivement* der Beispielsatz herangezogen werden: Jene Völker haben zu lange ohne Krieg gelebt, müßig (*oisivement*) und in der Ruhe.⁵ Aus dem Artikel zum Adjektiv *oisif*, der dies mit Nutzlosigkeit gleichsetzt, ist besonders der zweite Satz relevant, der dem *honneste homme* das Müßigsein untersagt und ihm eine Beschäftigung mit Arbeit (*travail*) oder Studien (*étude*) vorschreibt.⁶

Von einem positiven Muße-Begriff sind diese Definitionen also trotz der adligen Mußekultur überraschend weit entfernt. Der Blick auf *loisir* hilft aber auch nicht wirklich weiter, da der Mangel an Beschäftigung mit dem diskreditierten

gewinnt. Muße bedeutet einerseits, souverän, also in Freiheit über Zeit verfügen zu können; andererseits benötigt Muße auch bestimmte Frei-Räume [...].“

³ Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel, contenant généralement tous les Mots François tant vieux que modernes, et les termes de toutes les Sciences et des Arts*, Den Haag 1690, Bd. 2, 780.

⁴ Étienne Tabourot, *Les Bigarrures du Seigneur des Accords, Quatriesme Livre*, Paris: Jean Richer 1586.

⁵ Furetière, *Dictionnaire universel*, 1690, Bd. 2, 780: „Oisivement. Adv. D'une maniere oisive & fainante. Ces peuples ont vescu long-temps sans guerre, oisivement, & dans le repos.“

⁶ Furetière, *Dictionnaire universel*, Bd. 2, 780: „Oisif, ive. Adj. Qui ne s'occupe à rien, qui est inutile. Un honneste homme ne doit jamais être oisif, il doit toujours s'appliquer à quelque travail, à quelque étude [...].“

Begriff umschrieben wird: „le temps où on est oisif“. Allerdings folgen hier weitere Erläuterungen, die den semantischen Gehalt einerseits konkreter beschreiben – die jugendliche höfische *faineantise* ist als spezifisch aufgefasst –, aber auch zur kreativen Muße hin erweitern – die schönen Werke (der Kunst, kann wohl ergänzt werden) können allein als Frucht des *loisir* entstehen. Mit dem Verweis auf Schriftsteller wird auch das Komposit *honneste loisir* eingeführt, mit dem eine sozial aufwertende Aneignung des römisch-aristokratischen *otium cum dignitate* durch die Literaten der Frühen Neuzeit umschrieben wird, denn gemeint ist eine von den Schriftstellern für sich selbst gewünschte Unterstützung, die sie der Notwendigkeit der Arbeit enthebt, um ihnen Zeit für ihre Studien zu lassen.⁷ Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Furetière neben diesen Stichworten auch noch eigens *paresse* aufführt, die als eine der sieben Todsünden kategorisiert wird. Für das moralische Laster werden Synonyme genannt, die teilweise schon unter *loisir* und *oisiveté* begegneten: *Nonchalance*, *faineantise*, *delicatesse* hindern als obsessive Gewohnheiten vornehme Männer daran, ihre Pflichten zu erledigen. Die Faulheit sei das Laster der *honnestes gens*, die Faulheit führe dazu, dass er erst um 10 Uhr aufstehe, ebenso wie eine Demoiselle. En passant wird hier also als weitere soziokulturelle Differenzierung zur *honnêteté* eine (diskriminierende) Genderspezifizierung eingeführt.⁸

Die existentielle oder wenigstens identitäre Gefährdung durch Muße weist darauf hin, dass Muße zur Gewohnheit, zur zweiten Natur werden kann, aber auch bereits in der Natur angelegt sein kann, als Laster des jeweiligen Individuums.⁹ Eine identitäre Interpretation von moralischen Lastern, die als eine Korporalisierung der religiösen Verfehlung auftritt, verschiebt diese ins Krankhafte. Die Kausalität praktischer moralischer Verfehlungen in versteckten innerlichen Krankheiten formuliert z. B. Antoine de Courtin – Diplomat in Diensten Ludwigs XIV. und bekannt eher für seinen von Norbert Elias rezipierten *Nouveau*

⁷ Furetière, *Dictionnaire universel*, Bd. 2, 483: „Loisir. S. m. Manque d'employ, d'affaires, le temps où on est oisif. Les jeunes gens de la Cour sont fort faineants, sont de grand loisir. Quand on parle aux gens d'affaires il ne faut pas abuser de leur loisir. Je feray réponse à vostre lettre à mon loisir. Tous les beaux ouvrages se doivent faire à loisir, il y faut employer bien du temps. Cet Auteur à bien employé son loisir, son temps. Il faut donner le loisir aux chevaux de repaistre.

Loisir, se dit proverbialement en ces phrases. [...] Les auteurs appellent aussi un honneste loisir, une pension ou une subsistance qui les tire de la necessité, qui leur laisse tout leur temps pour s'appliquer à l'estude.“

⁸ Furetière, *Dictionnaire universel*, Bd. 3, 38; Zu Gender-Aspekten gerade mit Bezug auf frühneuzeitliche Themen vgl. insbesondere den Beitrag von Bastian Schlüter, der die Entwicklung weiblicher Mußepraktiken behandelt.

⁹ Vgl. zur Gewohnheit allgemein: Bernhard Kleeberg, „Schlechte Angewohnheiten – Einleitung“, in: Kleeberg (Hg.), *Schlechte Angewohnheiten. Eine Anthologie 1750–1900*, Frankfurt a. M. 2012, 9–66; zu Faulheit als Gewohnheit: Albert Schirrmeister, „Muße und Müßiggang als individuelle Charakterfehler und sozialer Habitus. Kommentar zu Philipp Peter Guden [Polizey der Industrie] und Adolph Freiherr von Knigge [Predigt gegen den Müßiggang]“, in: Kleeberg (Hg.): *Schlechte Angewohnheiten*, 130–161.

traité de la civilité – explizit in dem in Gesprächen verfassten *Traité de la paresse* und untermauert sie, verweisend unter anderem auf Thomas von Aquin.¹⁰

Loisir, oisiveté, paresse mögen also jeweils unterschiedliche Ausprägungen von Muße bezeichnen. Doch zeigen die skizzierten Überschneidungen, dass die Semantik der Muße in der Frühen Neuzeit in Bewegung ist und von einer zweifellosen Akzeptanz wenigstens der aristokratisch etablierten Tugend Muße keine Rede sein kann. Auch für sozial und kulturell privilegierte Schichten gilt, dass Muße im Zusammenspiel mit anderen Elementen die Waage halten muss: Es gibt schlechte und gute Zeiten der Muße. Im Folgenden werde ich deshalb vor allem jene Fährte verfolgen, die durch den Hinweis auf die höfische Jugend und ihre Gefährdung durch Nichtstun sowie durch die Verknüpfung mit der semantisch ebenfalls dynamischen *honnêteté* gebildet wird.

2. Honnêteté, Bildung und Muße

Die bildende Einhegung und Einordnung von Muße in den Prozess der Adoleszenz und des Erwachsenwerdens für die werdenden *honnêtes hommes* macht der *Mercure galant* mehrfach zum Thema. Dieses einzige mit königlichem Privileg in Frankreich erscheinende Periodikum des Genre *Mercure*¹¹ berichtet im Februar 1683 von der Eröffnung einer „Académie aisée“ in einer der berühmtesten Städte des Königreichs.¹² Mitglieder dieser Akademie, bei der Frauen wie üblich nicht

¹⁰ Antoine de Courtin, *Traité de la Paresse*, Paris 1677, 19: „la Paresse est une maladie qui se tient cachée dans le fonds de nous-mêmes, qui se rend imperceptible, lors même qu'elle se répand le plus visiblement dans toutes nos actions.“

¹¹ Marion Brétéché, *Les Compagnons de Mercure. Journalisme et politique dans l'Europe de Louis XIV*, Ceyzérieu 2015. Marion Brétéché / Dinah Ribard, „Qu'est-ce que les mercures au temps du *Mercure galant*?“, in: *Dix-septième siècle* 270 (2016), 9–22. Über die französischsprachigen Zeitungen des 17. und 18. Jahrhunderts vgl. Henri Duranton / Claude Labrosse / Pierre Rétat (Hg.), *Les gazettes européennes de langue française, XVII^e–XVIII^e siècles*, Saint-Étienne 1992; Henri Duranton / Pierre Rétat (Hg.), *Gazettes et information politique sous l'Ancien Régime*, Saint-Étienne 1999.

¹² Das Folgende fasst den Bericht des *Mercure Galant*, Février 1683, 119 ff. zusammen. Der *Mercure* ist online verfügbar unter: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62251464.r> (abgerufen am 16.6.2016): „Pour remédier aux desordres dont vous venez de voir la peinture, rien ne pouvait estre plus utile qu'une Académie nouvelle, qui commence à s'établir dans une des celebres Villes du Royaume. Elle est digne de la probité des premiers Siecles, & l'honnesteté qui s'y rencontre, mériteroit que les Autheurs en receussent des remerciemens du Public. On luy a donné le titre d'Académie aisée, & elle le prend parce qu'elle ne suppose pas, comme font toutes les autres de France, d'Italie, & d'Angleterre, qu'il faille necessairement pour s'y faire recevoir, estre consommé dans les belles Lettres, ou dans les belles Sciences, comme la Physique, la Medecine, les Mathématiques ; il faut seulement avoir du bon sens, & assez de loisir, pour se pouvoir assembler toutes les semaines une fois pendant deux heures. Cette Académie est encore aisée, en ce que ceux mesme qui ne sont pas du Corps, & qui se trouvent dans la Ville, y peuvent assister une fois le mois ; & ceux qui n'y peuvent point du tout assister, comme les Personnes éloignées, & les Dames, à qui la bienséance ne permet pas de se trouver dans ces sortes d'Assemblées, peuvent

zugelassen sind, seien Familienväter, andere etablierte Männer sowie einige junge Männer, die frühzeitig an den Geist der Akademiegründer herangeführt werden sollen. Dies verdient besonders hervorgehoben zu werden, denn der Bericht formuliert als spezielles Ziel dieser Akademie, die Jugend zu erziehen, die von der Armee oder den Collèges zurückkehre und nun zu Hause im Müßiggang (*Oisiveté*) und ohne jede Beschäftigung lebe. Damit sind entgegen einer behaupteten Zugänglichkeit auch für das Bürgertum ganz offensichtlich adlige junge Männer gemeint.¹³ Wie geschieht eine solche Erziehung in der Akademie? Anders als alle wissenschaftlichen Akademien werde nicht eine Expertenschaft als Bedingung gesetzt, um von ihr profitieren zu können, berichtet der *Mercure galant*. Alleine *bon sens* und *loisir*, also eine gewisse, nicht klar zu definierende moralisch-vernünftige Qualität und frei verfügbare Zeit sind gefordert, um jede Woche zwei Stunden an ihren Sitzungen teilnehmen zu dürfen.

Gepriesen wird die Akademie als ein probates Heilmittel gegen die Unordnung der Gegenwart. Damit ist 1683 – ausnahmsweise ein Jahr ohne Krieg, noch vor der Revokation des Edikts von Nantes (1685) – kein primär politischer Mischstand (oder die virulenten konfessionellen Probleme) gemeint, sondern ein vorrangig moralischer mit konstatierten Auswirkungen auf die Gesellschaft. Der Eingangssatz zum Bericht über die Akademie knüpft nämlich an das direkt zuvor abgedruckte Gedicht *Sur le siècle corrompu*¹⁴ an, in dem eine Perversion der Begrifflichkeiten des *homme de bien* und der *honnêteté* beklagt wurde. Die Beschreibung eines noblen Verhaltens sei mutiert zur Kaschierung eines moralischen *desordre*, die *honnêtes hommes* seien allein davon besessen, in jeder Situation den eigenen Vorteil zu erreichen.

Der Artikel des *Mercure galant* kann als Beitrag zur „Übergangsemantik“ zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft gewertet werden.¹⁵ Der *honnête homme*, so Rolf Reichardt, habe bereits im früheren 17. Jahrhundert durch seine besondere Bedeutungsfülle und soziale Resonanz „die älteren Wortbildungen

prendre part aux Exercices de l'Académie, par la communication qu'on leur fait de ce qui s'y est traité, & par celle qu'ils peuvent faire de leurs sentimens à l'Académie, s'ils veulent se donner la peine de les écrire, & les envoyer par quelqu'un qui soit du Corps.“

¹³ *Mercure Galant* 1683, S. 123: „L'Académie est composée de Peres de Famille, d'autres hommes faits, & de quelque jeunes Gens assez sages, pour bien entrer dans l'Esprit de ceux qui ont songé les premiers à son Etablissement [...] La fin generale de l'Académie, est de travailler solidement à l'Éducation de la Jeunesse, & sur tout de ceux qui estant de retour de l'Armée ou des Colleges, passent leur vie chez eux dans l'oisiveté, & sans aucune occupation.“

¹⁴ *Mercure Galant* 1683, 115–119.

¹⁵ Anette Höfer / Rolf Reichardt, „Honnête homme, Honnêteté, Honnêtes gens“, in: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, hg. v. Rolf Reichardt u. Eberhard Schmitt (Ancien régime, Aufklärung und Revolution 10), Heft 7, München 1986, 7–74, 8; Rolf Reichardt, „Der Honnête Homme zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft. Seriellbegriffsgeschichtliche Untersuchungen von Honnêteté-Traktaten des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: *AKG* 69 (1987), 341–370.

honnête und *honnêteté* in seinen Bann“ gezogen,¹⁶ während sich Gegenbegriffe erst gegen Ende des Jahrhunderts entwickelt hätten. Ausgehend von der Hofkultur hätten sich ältere Traditionen aus der Moralistik und der Hofpräzeptistik zusammengefunden und die mondänere *politesse* verdrängt.¹⁷ Für unseren Zusammenhang ist das erste Fazit relevant, das deutlich macht, dass sich in der Semantik soziale und kulturelle Kategorien zur Definition von *homme de bien* und der *honnêteté* vermischen: „Als Gegentyp zum schlechten ‚Höfling‘ entwickelt, verkörpert der *honnête homme* also die dreifache Tendenz von Ethisierung, Verhofung und geistiger Kultivierung (und damit potenzieller Verbürgerlichung).“¹⁸ Die Ausführungen im *Mercure galant* zeigen sich somit zugehörig zum klassischen ‚honnêteté‘-Ideal, in seiner ästhetisierten Modellierung des ‚honnête homme‘ in der mondänen Gesellschaft (etwa 1640–1680):¹⁹ In den Traktaten von Vincent Voiture (1598–1648) etwa wird betont, „daß der Ehrentitel eines *honnête homme* nicht durch adelige Herkunft ererbt, sondern durch persönliche Leistung erworben werde und auch manchen Personen außerhalb des Hofes gebühre, daß weniger hohe Geburt und Reichtum als vielmehr ‚Geist‘ und ‚Tugend‘ die wesentliche Voraussetzung dafür seien.“²⁰ Es konstituiert sich eine „offene Geschmackselite, die aber nur an den Geburtsadel angrenzende Schichten aufnimmt, wenn sie ihr berufs- und wirtschaftsbürgerliches Ethos gegen eine adlige Lebensweise eintauschten.“²¹

Honnêteté als derartig zentraler Begriff der höfisch-bürgerlichen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts wird im Bericht des *Mercure galant* mit der Akademie als einer zentralen kulturellen Institutionsform des französischen Absolutismus in ihrer gemeinsamen Bedeutung für die Lebensformen der Aristokratie und des Bürgertums verbunden. Die Frage, ob es sich bei der *Académie aisée* um eine reale oder eine fiktive Idealform einer Akademie handelt, kann dabei nicht eindeutig geklärt werden. Eine Zuordnung zu den bekannten vor 1690 existierenden Akademien ist nicht eindeutig möglich. Vor 1683 verzeichnet Daniel Roche in der Provinz folgende Akademien: Arles (1669 gegründet), Avignon (1658),

¹⁶ Höfer / Reichardt, „Honnête homme“, 9.

¹⁷ Höfer / Reichardt, „Honnête homme“, 9–11, Höfer / Reichardt verweisen auf christliche *civilité*-Schriften (François de Sales) sowie Briefliteratur und Schäferromane (Urfé, Astrée).

¹⁸ Höfer / Reichardt, „Honnête homme“, 13. Das Zitat bricht an dieser Stelle ab, weil ich der weiteren Schlussfolgerung nicht zustimme: „[...] und zeigt so, wie mit dem damaligen Übergang von der Renaissance-Monarchie zum Absolutismus in den Oberschichten ein Wandel des Menschenideals einherging, das der von der Krone in ihrer politischen Macht beschränkten Aristokratie eine neue Funktion und Selbstrechtfertigung anbot. Nicht mehr Waffendienst und Kampf um Regierungsmacht, sondern kulturelle Leistung und durch die Hofetikette bis hin zu Mienenspiel und Gestik geregelter friedlicher Rangwettbewerb begannen bereits unter Richelieu dem Adel als seine eigentliche Aufgabe zugewiesen zu werden.“ Dies unterschlägt die Fronde und die Bedeutung der Kriege nach außen, nicht nur unter Ludwig XIV.

¹⁹ Höfer / Reichardt, „Honnête homme“, 15–23.

²⁰ Höfer / Reichardt, „Honnête homme“, 15.

²¹ Höfer / Reichardt, „Honnête homme“, 22.

Soissons (1674) und Nîmes (1682), die alle nach dem Vorbild der Académie française (und nicht, wie spätere häufig, nach dem Vorbild der Académie des Sciences) konzipiert waren. Unabhängig von diesem Vorbild nennt Roche vor 1683 allein Caen (1652–1700 bestehend).²² Alle diese Akademien tauchen in den Berichten des *Mercuré galant* immer wieder auf, die Apostrophierung *Académie aisée* lässt sich aber nicht mit einer der namentlich identifizierbaren und lokalisierbaren Institutionen verknüpfen.²³ Beim ersten Augenschein spricht einiges dafür, dass die hochgelobte Akademie diejenige in Arles ist, die unter dem Schutz des Duc de Saint-Aignan, François Honorat de Beauvilliers steht, eines vornehmen Höflings.²⁴ In Arles gehören zu den ungefähr 80 Mitgliedern keine oder kaum bürgerliche Mitglieder, allein Mediziner scheinen den adligen Zugang aufgebrochen zu haben.²⁵ Eine gänzlich andere Möglichkeit wäre die Akademie von Caen, die ohne Pariser Patronage, mit eigener kultureller Tradition und herausragenden Persönlichkeiten wie Pierre-Daniel Huet (1630–1721) und ohne eine starke Institutionalisierung bestand, wie Roche schreibt – allerdings liegt ihre Gründung im Jahr 1652 schon zu weit zurück, um 1683 von ihr als einer neugegründeten Akademie zu sprechen.²⁶ Arles hingegen baute zwar auf eine seit 1622 bestehende *Société des anonymes* auf, die eigentliche Akademie allerdings bestand und wirkte 1683 erst seit relativ kurzer Zeit. Vor allem aber bestanden enge Verbindungen an den Hof und besonders zum *Mercuré Galant*.²⁷ Daniel Roche sieht für die Akademie in Arles eine Verbindung aristokratischer Geselligkeit mit einer kulturellen monarchischen Mission und sieht sie insofern als paradigmatisches Beispiel für die Akademien in der Provinz.²⁸ Generell schreibt Roche nämlich den Akademien eine Zugehörigkeit zur Welt des Wissens ebenso wie zur Welt der Macht zu und sieht für sie eine doppelte Rolle: Einerseits stellen sie im absolutistischen Staat die Verbindung der lokalen Eliten mit dem monarchischen Projekt her, andererseits artikuliert sich in ihnen ein *humanisme des curiosités*, in dem sie gelehrt-antiquarische Interessen von Amateuren bündelten.²⁹

Der fragwürdige Realitätsstatus der *Académie aisée* ist keinesfalls unerheblich, weist er doch darauf hin, wie zentral diese Überlegungen ihrem Autor zu sein

²² Daniel Roche, *Le Siècle des lumières en province. Académie et académiciens provinciaux: 1680–1789* (Civilisations et sociétés 62), Paris, La Haye 1978, 19.

²³ Vgl. Mary Elizabeth Storer, „Information Furnished by the *Mercuré Galant* on the French Provincial Academies in the Seventeenth Century“, in: *PMLA* 50,2 (1935), 444–468: Dort werden die Berichte aus dem *Mercuré* gesammelt und dargestellt, zur *Académie aisée* wird nur der hier behandelte Bericht zitiert; entsprechendes gilt bei der Volltextsuche im Digitalisat bei gallica.

²⁴ Roche, *Le Siècle des lumières en province*, 20.

²⁵ Roche, *Le Siècle des lumières en province*, 190, 201, 205.

²⁶ Roche, *Le Siècle des lumières en province*, 21 f.

²⁷ A.-Joseph Rance, *L'Académie d'Arles au XVII^e siècle d'après les documents originaux*, Paris 1886–1890, Bd. 3, 45.

²⁸ Roche, *Le Siècle des lumières en province*, 25.

²⁹ Roche, *Le Siècle des lumières en province*, 27, 30.

scheinen, dass er hierfür sogar eigens eine Akademie imaginiert. Das im Bericht des *Mercure* mit Emphase gelobte klar ausgearbeitete, programmatische Ziel ist für die französische Elitenkultur des 17. Jahrhunderts paradigmatisch: die Charakterbildung zum *homme accompli*. Diesem Ziel dient ebenso eine detailliert ausgearbeitete Institutionalisierung mit differenzierten Ämtern wie eine inhaltlich klar gefasste gemeinschaftliche Praxis einer zeitlich begrenzten, durch literarischen Austausch geprägte Muße.³⁰ Neben den Plenumsveranstaltungen der Akademie sollen die zu behandelnden Teilfragen des Generalthemas während der Woche von den einzelnen Akademikern mit Hilfe von gelehrter Literatur vorbereitet werden (bei Zuständigkeit der Mitglieder für einzelne Teilgebiete der Gelehrsamkeit).³¹ Als Basis der Überlegungen referiert der *Mercure galant* ausführlichst einen *Traité de l'Homme accompli* in fünf Bänden, die jeweils die fünf hauptsächlichen Eigenschaften eines solchen ‚vollkommenen Menschen‘ behandeln: *Homme de bien & d'honneur, habile homme, homme de bon sens, homme de bel esprit, homme d'étude*.³² In den Veranstaltungen der Akademie sowie im Einzelstudium sollen die jungen Männer darin geübt werden, ein Gleichgewicht der adligen Lebensformen zwischen Beschäftigung und freier Zeit halten zu können.

Muße wird hierbei also in drei Hinsichten relevant: erstens als Gefährdung der aus ihren Verpflichtungen (Bildung und Militär) entlassenen jungen Männer, die zweitens lernen müssen, mit dem wesentlichen Bestandteil eines Lebens als *honnête homme*, der Muße also in zweiter Bedeutung, umzugehen. Drittens ist diese Muße selber eine Grundvoraussetzung, um die Qualitäten eines *homme accompli*, eines ‚vollkommenen Mannes‘ zu erwerben. Die Akademie allgemein wird als der angemessene soziale und institutionelle Ort der Muße in der Kultur des französischen Absolutismus geschildert – und speziell die im Bericht wenigstens imaginierte *Académie aisée* als ihre ideale Verwirklichung.

Dass daneben auch eine Vielzahl weiterer Praktiken und Techniken genutzt werden, um junge Männer im rechten Umgang mit Muße einzuüben, kann das Skizzenbuch des Antoine Gaston de Roquelaure belegen. Dieser spätere Marschall von Frankreich führte offenbar von 1670 bis zu seinem 16. Lebensjahr 1672 unter Aufsicht seines Zeichenlehrers ein Buch, in dem eine Reihe seiner Skizzen

³⁰ *Mercure galant* 1683, 124: „Si toutefois quelqu'un de la Compagnie a quelque Piece curieuse en Prose ou en Vers, il en peut faire part aux autres, pourveu que cela n'occupe que peu de temps.“

³¹ *Mercure galant* 1683, 130–135.

³² *Mercure galant* 1683, 138, auf den folgenden Seiten eine detaillierte Beschreibung des Inhalts. Ein solches Werk ist allerdings in keiner Form und auch nicht in einer teilweisen Verwirklichung nachweisbar und offenbar zumindest nie gedruckt worden.

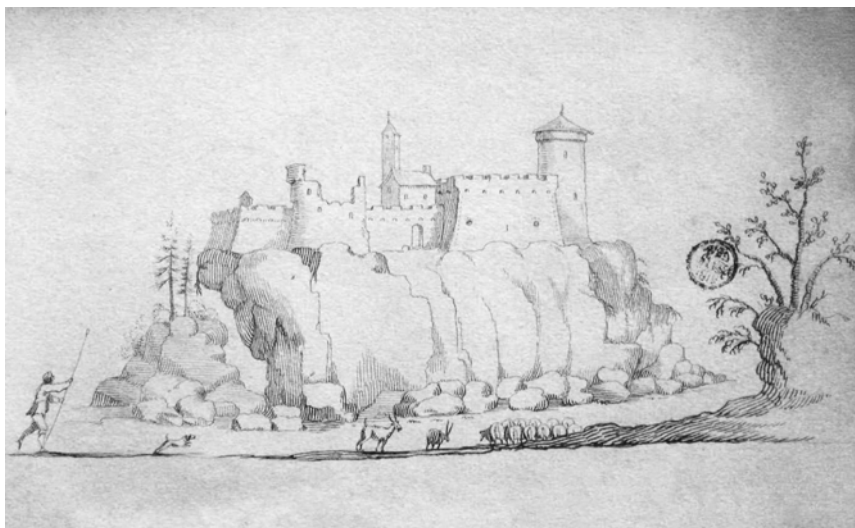


Abb. 1: Federzeichnung aus dem Skizzenbuch des Antoine Gaston de Roquelaure (Quelle: Bibliothèque Ste Geneviève, MS 2314, Bl. 4r).

gesammelt sind.³³ Federzeichnungen müßiger Landschaften (Abb. 1)³⁴ wechseln mit konkreten und idealtypischen Befestigungs- und Kriegszeichnungen ab, darunter eine sachlich nüchterne Darstellung einer der mörderischsten, widersinnigsten Belagerungsgeschichten des an diesen Dingen nicht armen französischen 17. Jahrhunderts: 1669 unterstützten französische Truppen Malteser und Venezianer in der Verteidigung von Candia auf Kreta (dem heutigen Heraklion) gegen die Belagerung durch die Osmanen – die dortigen Verteidigungsanlagen wurden prägend für den Festungsbau in der folgenden Zeit und sind im Skizzenbuch des Marquis de Roquelaure abgezeichnet.³⁵ Auch in den Beschäftigungen der Mußestunden soll die Ehrkomponente des Adels präsent bleiben, die Zeiten der Muße und des militärischen Kampfes (besonders in Diensten des Königs) greifen ineinander.

Oisiveté wird aus den vorgestellten Quellen als zentrales Problem aristokratischer Existenz erkennbar, zeitlich wird es in der menschlichen Entwicklung im

³³ Bibliothèque Ste Geneviève, MS 2314. Im Buchdeckel heißt es: „Le flamand, maistre à dessiner au faubourg St. Germain Il a été payé jusqu’au 1^e aout 1670 et jusqu’au 20 septembre 1672 quand Monsieur Biran est allé à la Campagne.“ Ob es sich um Albert Flamant (auch: Flamen, Flamand) handelt, kann ich nicht entscheiden; vgl. zu ihm die folgende Anm.

³⁴ Vgl. Katharina Krause, „Drinne und draußen. Wüste und Garten als Orte der Muße im Frankreich des 17. Jahrhunderts“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 260–278, bes. 269–271.

³⁵ Vgl. Özkan Bardakçı / François Pugnère, *La dernière croisade. Les Français et la guerre de Candie 1669*, Rennes 2008; Bibl. Ste. Geneviève, MS 2314, 23.

Übergang von Jugend zum Erwachsensein eingeordnet. Die Lebensphase des Alters spielt – trotz *retraite* und Ruhestand – in diesem Zugang keine Rolle. Die Körperlichkeit und individuelle Veranlagung, die Montaigne bereits im 16. Jahrhundert thematisiert hatte, wird hier ebenfalls ausgespart. Anders ist dies z. B. bei La Bruyère, der – ungefähr gleichzeitig – grundsätzlich das Problem in einer wesenhaften Gefährdung von Kindern durch Faulheit sieht und auch das körperliche Moment von Faulheit und Muße sichtbar werden lässt.³⁶

3. Honnêteté, oisiveté und königliche Spitze

Wenn also der jugendlich-aristokratische Müßiggang durch die Einrichtung einer Akademie zur würdevollen Muße gewendet werden soll, so beschreibt derselbe *Mercure galant* in seiner Ausgabe vom März 1690 in polemischer Absicht die Zustände am spanischen Hof als Günstlingsherrschaft durch den illegitimen Sohn Philipps IV., Don Juan d’Austria, der von 1676–1679 die Regierung für seinen königlichen Halbbruder Karl II. geführt hatte. Der junge König sei von Don Juan in Abhängigkeit gehalten worden. Er habe in keiner Weise seinen Geist geformt und ihn in die Staatsgeschäfte eingeführt, sondern ihn ganz im Gegenteil in einer extremen Untätigkeit (*oisiveté*) gehalten.³⁷

Karl II. wird hier – im Rückblick auf eine seit bereits zehn Jahren vergangene Zeit, die indessen für die Erbfolgefrage des spanischen Thrones aktuell nutzbar erscheint – als eindeutiges Gegenbild gezeichnet zum Bild, das von Ludwig XIV. in offiziellen Veröffentlichungen ebenso wie in der Manuskript gebliebenen, als *Mémoires pour le Dauphin* bekannten Darstellung komponiert wurde. Diese *Mémoires* stammen aus einer historiographischen ‚Schreibwerkstatt‘ und halten die Fiktion der eigenhändigen Autorschaft des Königs aufrecht, der seinen Sohn über seine ersten Regierungsjahre unterrichten will – also ab 1661 und mit Lücken bis 1668.³⁸ Bereits in seiner Kindheit, so schreibt der König hier, hätte es ihn

³⁶ Éric Tourrette, „L’enfant dans Les Caractères de La Bruyère“, in: *Dix-septième siècle* 244 (2009), 511–521, 517: „L’enfant, par son éloignement intrinsèque, est un poste d’observation privilégié des faiblesses de l’adulte, qu’une trop grande proximité nous empêche de saisir directement ;[...] Ainsi, l’enfant est bifrons au même titre que l’adulte, mais ce caractère est plus accusé, plus immédiatement visible, chez lui. Les mêmes êtres qui, en général, font preuve de ‚paresse, d’ ‚indolence‘ et d’ ‚oisiveté‘ se révèlent dans le cadre du jeu, c’est-à-dire de l’activité par nature la moins cruciale, vifs, appliqués, exacts, amoureux des règles et de la symétrie, ce qui atteste clairement que, devenus adultes, ‚ils pourront un jour négliger leurs devoirs, mais qu’ils n’oublieront rien pour leurs plaisirs.“

³⁷ *Mercure galant* Mars 1690: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6228302k> (abgerufen am 16.6.2016).

³⁸ Louis XIV, „Mémoires pour l’instruction du dauphin“, in: *Louis XIV: Le métier de roi. Mémoires et écrits politiques*, hg. v. Jean-Christian Petitfils, Paris 2012, 35–304; Vgl. Stanis Perez, „Les brouillons de l’absolutisme: les « mémoires » de Louis XIV en question“, in: *Dix-septième siècle* 222, 1 (2004), 25–50, 30. Zum Konvolut gehören noch weitere, hier nicht interessierende

geschmerzt, nur die Namen faulenzender Könige (*fainéants*) zu hören.³⁹ Wenig später beschreibt er eine *grande oisiveté* als extrem mühselige Erfahrung, die sein Sohn vermeiden solle.⁴⁰ Diese *oisiveté* wird als ihm zustoßend vorgestellt, nicht als einfaches Nichtstun geschildert, sondern geradezu pathologisch aufgefasst. Sie habe sich zunächst in einer Abneigung von den königlichen Geschäften gezeigt, dann habe diese sich auf die Genüsse ausgedehnt, die schließlich zum Überdruß seiner selbst führen könne. Eine solche *oisiveté* suche überall danach, was sie nicht bekommen könne, nämlich nach der Süße des Ausruhens und der freien Zeit ohne eine vorherige Ermüdung und Beschäftigung, so Ludwig XIV.⁴¹ Ludwig XIV. schreibt, er habe sich deshalb selbst auferlegt, zweimal täglich jeweils zwei bis drei Stunden mit verschiedenen Personen zu arbeiten, ohne dass er hierzu die Stunden der einsamen Arbeit zähle. Aus dieser selbstbestimmten, rhythmisierten Arbeit habe er die besten Früchte gewonnen. Geist und Mut seien gekräftigt und erhoben worden, er habe sich selbst erkannt, besser als jemals zuvor. Erst so erschien er sich selbst als König und zu diesem geboren.⁴²

Selbst der Monarch kann also die Gefahren übermäßigen Müßiggangs spüren, die sich seiner bemächtigen können. Doch im Gegensatz zum *peuple oisif*, das seiner patriarchalen Zuwendung bedarf⁴³, gelingt es dem König, sich dem Zugriff der Faulheit zu entziehen und sich als König erst in der Arbeit zu verwirklichen und seiner Natur gemäß zu leben. Das bürgerliche Arbeitsethos, das mit einer äußeren Disziplinierung abgesichert wird, wird zum selbstbeherrschten Arbeitsethos des Monarchen gewandelt.

Was die *Mémoires* von Ludwig XIV. hier zudem beschreiben, ist der Widerstreit gegensätzlicher Anlagen, die Pascal als Grundprinzip des Menschen verstanden hatte: die *inclinations* und *coutumes*, die Neigungen und Gewohnheiten,

Schriften, vgl. Ran Halévi, „Savoir politique et « mystères de l'État ». Le sens caché des *Mémoires* de Louis XIV“, in: *Histoire, Économie, Sociétés*, 19,4 (2000), 451–468.

³⁹ Louis XIV, *Mémoires*, 39: „Dès l'enfance même, le seul nom des rois fainéants et de maires du palais me faisait peine quand on le prononçait en ma présence.“

⁴⁰ Louis XIV, *Mémoires*, 48: „Il y a quelque chose de plus, mon fils, et je souhaite que votre propre expérience ne vous l'apprenne jamais : rien ne vous saurait être plus labourieux qu'une grande oisiveté, si vous aviez le malheur d'y tomber, dégoûté premièrement des affaires, puis des plaisirs, puis d'elle-même, et cherchant partout inutilement ce qui ne se peut trouver, c'est-à-dire la douceur du repos et du loisir, sans quelque fatigue et quelque occupation qui précède.“

⁴¹ Louis XIV, *Mémoires*. Vgl. hierzu Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. Reinhardt Brandt (Philosophische Bibliothek 490), Hamburg 2000, 1. Teil, 3. Buch, § 87: *Von dem höchsten physischen Gut*: „Der größte Sinnengenuss, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande Ruhe nach der Arbeit. – Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zustande ist Faulheit.“

⁴² Louis XIV, *Mémoires*, 48: „Je ne puis vous dire quel fruit je recueillis aussitôt après de cette résolution. Je me sentis comme élever l'esprit et le courage, je me trouvai tout autre, je découvris en moi ce que je ne connaissais pas et je me reprochai avec joie de l'avoir trop longtemps ignoré. (...) Il me sembla seulement alors que j'étais roi et né pour l'être.“

⁴³ Louis XIV, *Mémoires*, 43 : „... le bas peuple ... incommodé en d'autres de sa propre oisiveté depuis la paix et ayant surtout besoin d'être soulagé et occupé.“

deren unterschiedliche Ausprägung den passenden, den wahren Platz in der Gesellschaft zeigen.⁴⁴

Eine solche Gegenüberstellung von *oisiveté* und königlichem Handeln beherrscht auch die kritische Sicht Saint-Simons in seinen Memoiren zum Jahr 1702. Der spanische Thron- und Dynastiewechsel, der den Spanischen Erbfolgekrieg ausgelöst hatte, hatte Ludwigs Enkel Philipp von Anjou auf den spanischen Thron gebracht. Dieser zeige aber, so Saint-Simon, als Philipp V. nun einen unanständigen Müßiggang. Dabei sei es gerade jetzt nötig, sich von der Faulheit und dem Geruch der Nichtstuerie der letzten drei Könige abzuheben.⁴⁵ Wieder gut zehn Jahre später ist die Auffrischung der Erinnerung an spanische Königsfaulheit aus dem *Mercure galant* offenbar immer noch präsent, vielleicht gar zu einem Stereotyp geworden.

4. Erzwungene Muße

Anders sieht dies bei erzwungenem Müßiggang aus, der in der französischen (Hoch-) Aristokratie durch königliche Ungnade verursacht werden kann. In den Memoiren von Saint-Simon werden solche Fälle des *loisir* wiederholt – weiblich und männlich – mit *ennui* verknüpft, womit der dysfunktionale Umgang mit Muße markiert wird.⁴⁶ Diesem *ennui* zu entgehen, gibt es ein probates Mittel: Schreiben. Genau dies wurde für die *Mémoires* des frondierenden Kardinal de Retz als Schreibanlass benannt: „tromper son ennui“.⁴⁷ Der Entschluss zum Schreiben und sein Beginn lagen um 1653/1654 während seiner Gefangenschaft

⁴⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, hg. v. Michel Le Guern, Paris 1977, z. B. Fragmente 671, 116.

⁴⁵ Saint-Simon, [Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon], *Mémoires*, hg. v. A. de Boislisle, Bd. 3, Paris 1881; Bd. 10, Paris 1893, 35 : „l'importance de l'éloigner de bonne heure de l'air de fainéantise et de paresse des trois derniers rois d'Espagne, qui n'étoient jamais sortis de la banlieue de Madrid, et s'en étoient si mal trouvés ; l'approcher au contraire de l'activité de Charles V et le former de bonne heure par le spectacle des différents pays, des divers génies des nations à qui il avoit à commander, et par l'apprentissage de la guerre et de ses différentes parties, dont il auroit à entendre parler et à décider toute sa vie; enfin, l'exemple de tous les rois dont aucun, excepté ces trois derniers d'Espagne, ne s'étoit dispensé d'aller à la guerre : sur quoi celui du Roi n'étoit pas oublié.“

⁴⁶ Z. B. Saint-Simon, *Mémoires*, Bd. 3, Paris 1881, Additions, 374 : Disgrâce de Mme de Saint-Géran: „Elle choisit Rouen et le couvent de Bellefonds, où elle eut loisir de s'ennuyer.“; Appendice XVIII : Le Maréchal de Bellefonds et sa famille, S. 477 : „Ces trois Messieurs [i. e. M. de Lesdiguières, M. de Turenne, M. de Bellefonds] s'ennuyèrent de leur disgrâce; ils capitulèrent“.

⁴⁷ Nach der glücklichen Formulierung von Michel Pernot, „Le cardinal de Retz, historien de la Fronde“, in: *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 89, 1 (1989) (Les Mémoires de Retz), 4–18, 4: „Lorsque, vers le milieu de l'année 1675, le cardinal de Retz, qui ronge son frein dans son château de Commercy, s'attelle à la rédaction de ses Mémoires pour tromper son ennui, il ne songe nullement à faire œuvre historique.“; Christophe Blanquie / Jean-Pierre Cavaillé / Laurence Giavarini / Dinah Ribard / Nicolas Schapira / Myriam Tsimbidy: „Retz. Théorie de l'action et action d'écriture“, in: *Écriture et action. XVIIe–XIXe siècle, une enquête collective*, Paris 2016, 97–134.

in Vincennes. Dort habe Retz angefangen Notizen zu machen, redigiert worden scheinen die Memoiren erst um 1675.⁴⁸

Einen Nukleus des Klassikers *Melancholie und Gesellschaft* von Wolf Lepenies bilden seine Ausführungen zum Autor François de La Rochefoucauld (1613–1680).⁴⁹ Unter den Schlagwörtern Handlungshemmung und Resignation fasst er den Gegensatz des *homme d'action*, der La Rochefoucauld nicht mehr habe sein können, zum *homme de pensée*, zu dem er als Autor geworden sei: La Rochefoucauld thematisiert den Schreibanlass in den ersten Sätzen seiner (nach einer nicht autorisierten Publikation auch von ihm selbst publizierten) Memoiren. Die letzten Jahre Mazarins (also vor 1661, bis zum Beginn der Selbstregierung durch Ludwig XIV.) habe er im Müßiggang (*oisiveté*) verbracht, der normalerweise durch die Ungnade verursacht werde. Während dieser Zeit habe er seine Erlebnisse während der Fronde, dem Adelsaufstand gegen die monarchische Zentralgewalt, niedergeschrieben. Auch wenn sich seither sein Glück gewandelt habe, genieße er doch keine geringe Muße (*loisir*) und habe deshalb länger vergangene Dinge, an denen er Anteil hatte, aufgeschrieben.⁵⁰

Nicht primär der parallele Gebrauch von *loisir* und *oisiveté* scheint mir hier bemerkenswert, sondern vielmehr programmatisch, wie die aufgezwungene Muße zur ehrsamen Muße gewandelt wird. Bezeichnend sind auch die von La Rochefoucauld gewählten Textsorten: Zunächst die *Mémoires*, die ihn selber im tätigen, aristokratischen Leben beschreiben. Von Muße ist in ihnen keine Rede, kriegerische Handlungen beherrschen die Schilderungen. Lepenies interpretierte die *Mémoires* als Ersatz für eine La Rochefoucauld in der Handlungshemmung durch die königliche Ungnade unmögliche gesellschaftlich relevante Aktion.⁵¹ Über diese Interpretation hinaus könnte dieses Schreibhandeln zur Perpetuierung und Reaktualisierung von bereits ausgeführten und somit vergangenen Handlungen dienen und auf eine Präsenz des aristokratischen Autors durch sein Schreiben im aristokratisch-politischen Leben zielen. In jüngerer Zeit haben sich Christian Jouhaud, Dinah Ribard und Nicolas Schapira dezidiert gegen die durch Marc Fumaroli entscheidend etablierte Auffassung gewandt, die Aristokraten seien die Memorialisten par excellence und die Gattung der *Mémoires* folge-

⁴⁸ Jean François Paul de Gondi de Retz, *Œuvres*, hg. v. Marie-Thérèse Hipp u. Michel Pernot (Bibliothèque de la Pléiade 53) Paris 1984, Introduction, XXI.

⁴⁹ Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*. Mit einer neuen Einleitung: *Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 967), Frankfurt a. M. 1998, 193.

⁵⁰ François La Rochefoucauld, „Mémoires“, in: La Rochefoucauld, *Œuvres complètes*, hg. v. Louis Martin-Chauffier u. Jean Marchand (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1964, 11–270, 39: „J’ai passé les dernières années du ministère du cardinal Mazarin dans l’oisiveté que laisse d’ordinaire la disgrâce : pendant ce temps, j’ai écrit ce que j’ai vu des troubles de la Régence. Bien que ma fortune soit changée, je ne jouis pas d’un moindre loisir : j’ai voulu l’employer à écrire des événements plus éloignés où le hasard m’a souvent donné quelque part.“

⁵¹ Lepenies, *Melancholie*, 193.

richtig adlig geprägt, eine Art Rechenschaftsbericht an die Nachwelt, die abseits der politischen Aktion verfasst worden seien, um nachträglich ihre königliche Treue zu beweisen und dafür ihre Gunst zurück zu erhalten.⁵² La Rochefoucauld hat seine Lebensbeschreibung gerade zu Beginn einer Karriere als Schriftsteller geschrieben – in den Kontext dieser Handlungen sollte dieses Schreiben eingeordnet werden, so Jouhaud, Ribard und Schapira.⁵³

Ausdruck dieser literarischen Ambitionen sind ebenfalls La Rochefoucaulds berühmtere Maximen und Reflexionen: Es sind kurze Sätze, die aus Gesprächen stammen (oder dies wenigstens vorgeben) und zur Verwendung in Gesprächen geeignet sind. La Rochefoucaulds Schreibweise wird dann auch von Zeitgenossen als spezifisch unprofessionell charakterisiert: nicht pedantisch geordnet, sondern in freier Entfaltung seines Geistes. Für eine solche Schreibweise bedürfe es einer geistigen Beweglichkeit und Feinfühligkeit, die nur schwer zu erreichen sei.⁵⁴ Die Distinktion vom bürgerlichen, professionellen Schreiben wird auf diese Weise gewahrt und die aristokratische Schriftstellerei als ehrsame Handlung aus einer Mußesituation für Mußesituationen gekennzeichnet. Die moralischen Maximen, die als Lebenslehre auftreten, thematisieren dann auch im Gegensatz zu den *Mémoires* Muße, und zwar als Bestandteil der Laster und Tugenden, also als individuelle Eigenschaft. Wie Gifte in Medikamente, so La Rochefoucauld, integrierten sich auch die Laster in die Zusammenstellung der Tugenden und haben dort ihre Funktion, wenn sie durch die *prudence* gegen die Gefahren des Lebens gewendet werden können.⁵⁵ Seinen „natürlichen“ Lastern könne man gar nicht dauerhaft entgehen, sie verließen den Menschen nur zeitweise.⁵⁶ Deshalb sei es ein Zeichen eines *honnête homme*, seine Fehler einzugestehen.⁵⁷ Ein

⁵² Christian Jouhaud / Dinah Ribard / Nicolas Schapira, *Histoire, littérature, témoignage. Écrire les malheurs du temps* (Folio, Histoire 167), Paris 2009, 25 ff.

⁵³ Jouhaud / Ribard / Schapira, *Histoire, littérature, témoignage*, 29.

⁵⁴ „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, in: François La Rochefoucauld, *Maximes* (Réflexions ou Sentences et Maximes morales, Édition 1678), in: La Rochefoucauld, *Œuvres complètes*, hg. v. Louis Martin-Chauffier u. Jean Marchand (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1964, 293–498, 387–396, 388: „J’y rencontre partout de la force et de la pénétration, des pensées élevées et hardies, le tour de l’expression noble, et accompagné d’un certain air de qualité qui n’appartient pas à tous ceux qui se mêlent d’écrire. Je demeure d’accord qu’on n’y trouvera pas tout l’ordre ni tout l’art que l’on y pourrait souhaiter, et qu’un savant qui aurait un plus grand loisir y aurait pu mettre plus d’arrangement ; mais un homme qui n’écrit que pour soi et pour délasser son esprit, qui écrit les choses à mesure qu’elles lui viennent dans la pensée, n’affecte pas tant de suivre les règles que celui qui écrit de profession, qui s’en fait une affaire, et qui songe à s’en faire honneur.“

⁵⁵ La Rochefoucauld, „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, hier *Maxime* 182 : „Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes: la prudence les assemble et les tempère, et elle s’en sert utilement contre les maux de la vie.“

⁵⁶ La Rochefoucauld, „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, *Maxime* 191 (ähnlich: 189, 380).

⁵⁷ La Rochefoucauld, „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, *Maxime* 202.

Gleichgewicht an verschiedenen Lastern schütze davor, extremen Ausprägungen ausgeliefert zu sein,⁵⁸ denn Faulheit (*paresse*) könne über gewaltige und kräftige Leidenschaften wie Liebe und Ehrgeiz triumphieren, in dem sie alle Pläne und alles Handeln zerstöre.⁵⁹ Die in diesen Paraphrasen bereits erkennbare Vermischung einer Konzeption von natürlichen Anlagen zu Lastern, einem Erwerb neuer Laster und der Frage ihrer Beherrschbarkeit, wird ausdrücklich artikuliert in der *Maxime* 493: La Rochefoucauld merkt an, dass die Menschen es offenbar darauf anlegten, ihre vorhandenen Fehler noch durch die intensive Pflege weiterer Fehler zu ergänzen, die in ihrem Gebrauch selber zu natürlichen Fehlern würden, die nicht mehr korrigierbar seien.⁶⁰

Als Ideal einer aristokratischen Lebensweise wird in diesen *Maximen* eine Balance zwischen verschiedenen Eigenschaften – der Qualitäten ebenso wie der Fehler – propagiert. Ein Übermaß an Muße wird zur zweiten Natur, zur Gewohnheit und somit zur gefährlichen Faulheit.

Der Marquis Charles Auguste de La Fare (1644–1712) ist derjenige, der eigenständig und unabhängig Faulheit als widerständige, aber aristokratisch legitimierte Lebensform für sich ausgestaltet: Schreiben nutzt er als Handlung, die Faulheit als extreme Form der Muße feiert und gegen den Ruhm als ebenso fundamentalen Bestandteil des adligen Habitus stellt. Erst das schreibende Handeln komplettiert seinen devianten Lebensstil, der sich gegen höfische Zwänge richtet: Seine Sauf- und Fressgelage werden als überzeichnete Formen des aristokratischen Lebenswandels nicht nur gepflegt, sondern vor allem auch publik gemacht.⁶¹

Allerdings ist die Muße in ihrer Formung für den *honnête homme* prekär, die Gefahren der Gewöhnung, durch die sie herrschend und nicht mehr beherrschbar würde, sind auch ein möglicher Anknüpfungspunkt für diskreditierende Propaganda. Dies wird auf einem Kalenderblatt mit dem Bild des englischen Königs in der Schlacht von Neerwinden von 1693 deutlich (Abb. 2):⁶² Die zahlenmäßig

⁵⁸ La Rochefoucauld, „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, *Maxime* 195.

⁵⁹ La Rochefoucauld, „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, *Maxime* 266.

⁶⁰ La Rochefoucauld, „Discours sur les Réflexions ou Sentences et Maximes de Morale“, *Maxime* 493: „Il semble que les hommes ne se trouvent pas assez de défauts : ils en augmentent encore le nombre par de certaines qualités singulières dont ils affectent de se parer, et ils les cultivent avec tant de soin qu’elles deviennent à la fin des défauts naturels qu’il ne dépend plus d’eux de corriger.“

⁶¹ Albert Schirrmeyer, „Kann denn Faulheit Sünde sein? Charles Auguste de la Fare – Virtuose des Müßiggangs“, in: *Die Sieben Todsünden in der Frühen Neuzeit*, Wien (Frühneuzeit-Info, 21), 2010, 170–179; ähnlich: Constance Grifféjoen, „Otium voluptuosum. Les délices de la retraite dans les poésies du marquis de La Fare“, in : *Dix-septième siècle* 64,2 (2012) (n° 255), 353–370.

⁶² LE HERAVLT CRAINTIF / ou les Occupations du Prince d’Orange dans Son Camp de Neerwinde, Paris 1694: ark:/12148/btv1b69471578 (abgerufen am 24.5.2013).



Abb. 2: LE HERAVLT CRAINTIF/ ou les Occupations du Prince d'Orange dans Son Camp de Neerwinde, Druck Paris: Jollain 1694

zunächst stark überlegenen alliierten Gegner Ludwigs XIV. büßten im Vorfeld dieser Schlacht des Pfälzischen Erbfolgekriegs ihre Vorteile durch ein zögerliches und auf nebensächliche Ziele gerichtetes Handeln Wilhelms von Oranien ein und wurden am 29. Juli 1693 triumphal durch den Marschall de Luxembourg geschlagen.⁶³ Dieser Sieg und andere militärische Erfolge des gleichen Jahres werden insbesondere vor dem Hintergrund der schrecklichen Hungersnot von 1693/1694⁶⁴ für Ludwig XIV. propagandistisch wichtig. Ihm als für das Wohl seines Volkes und gegen den Hunger kämpfenden *pater patriae*⁶⁵ wird Wilhelm als untätiger, ängstlicher Höfling entgegengestellt (mit einem Hasen unter seinem Stuhl hockend). Der englische König wird so zu einem Musterbeispiel von Muße aus falschem Anlass und zur falschen Zeit gemacht: Statt eines Heros ist er der ängstliche Herold, *le hérault craintif*.

5. Fazit

Muße ist ein integraler Bestandteil des aristokratischen Lebens – Muße zu lernen aber eine wesentliche Voraussetzung, um nicht ihren Gefährdungen zu erliegen, sondern souverän mit ihr umgehen zu können, sie zu beherrschen, wie es Ludwig XIV. selber als Erwerb seiner eigenen monarchischen Vollkommenheit beschreibt. Die disziplinierte Muße zu lernen, kann gegen das Erlernen eines Arbeitsethos als Proprium der Adelsgesellschaft bezeichnet werden. Weniger also die „Unabhängigkeit vom Diktat der Zeit“ als die „Erwartung einer besonders wertvollen Ausgestaltung“⁶⁶ dieser Zeit steht im Zentrum adliger Muße im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Eine solche Muße⁶⁷ erfüllt sich primär in strukturierter Gesellschaft, die Akademien werden als kulturelle Orte der Muße und des Mußelernens im französischen Absolutismus erkennbar, im Ideal sollen in ihnen die *hommes accomplis* gebildet werden: Die Akademien bieten als Mußeorte den Raum zur Verhandlung gesellschaftlicher Grundfragen, ganz klar aber im Rahmen monarchischer Herrschaft, die die Verfügung über Mußeräume, Mußezeiten und Mußepraxis zu kontrollieren sucht.

Die semantische Mehrdeutigkeit von *oisiveté*, dieses fundamentalen Bestandteils adliger Lebensweise, erlaubt allerdings auch gegensätzliche Anwendungen, fordert sie geradezu heraus und scheint somit eine ergänzende Begründung für ihre vielfältige Thematisierung zu geben: Diskreditierend kann Muße (wie gegen-

⁶³ John Albert Lynn, *Les guerres de Louis XIV*, Paris 2010, 242–245.

⁶⁴ Lynn, *Les guerres de Louis XIV*, 251.

⁶⁵ Vgl. zur Hungersnot von 1661/62: Jouhaud / Ribard / Schapira, *Histoire*, 245–255.

⁶⁶ Dies die beiden Bestandteile der auch anfänglich angeführten Definition von Hasebrink / Riedl, „Einleitung“, 3.

⁶⁷ Damit soll keinesfalls die Muße des Gesprächs und Spiels im Garten und in der Landschaft unterschlagen werden, die stärker eine Gegenwelt zum Hof darstellen, vgl. Krause, „Dringen und draußen“, 277.

über Wilhelm von Oranien) ebenso funktionalisiert werden, wie Aktivität in der Muße als Rückzugsort adliger Existenz im Schreiben eine essentielle Teilhabe an adliger Gesellschaft trotz der monarchischen Ungnade bieten kann. Dann rettet sie gewissermaßen die Möglichkeit, eine gesellschaftliche Rolle auszufüllen, eine verfehlte Mußepraxis beschädigt dann auch die gesellschaftliche Rolle, worauf die Urteile Saint-Simons deuten. Eine explizite Semantisierung der Muße in literarischen Texten baut auf diesem normativen Gehalt der Muße für adlige Lebensformen auf (so bei La Rochefoucauld und Retz) und kann gerade deshalb in einer eskapistisch-devianten Form in ihr Gegenteil verkehrt werden, wie dies eindrücklich der Marquis de La Fare praktiziert. Erst in diesem aristokratischen Schreiben wird ansatzweise die Charakterisierung der Muße von Hans-Georg Soeffner als „absichtsvolle Absichtslosigkeit“ erkennbar, als Chance der Freiheit, die Enklaven der Verfügbarkeit schaffe.⁶⁸ Beherrschend scheinen aber in der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts viel mehr die Formen der disziplinierten und gar der disziplinierenden Muße.

⁶⁸ Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Hasenbrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 34–53.

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 Löbig / 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*, Verdeutschung 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 Beschweris 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 Beschweris 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 Mehlezubereitung 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, beschwerisreichen, 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 Arbeitstopien 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 Guerin 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 unerfüllt erfahren wird.²⁹ Der Mensch steht wesentlich aus, er harret 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 privaten 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 erkauft 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 murrte – 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 ‚Fleischtöpfen‘ 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 einzuheimen, 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 stütziger 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, bakt, was ihr kochen wollt, kocht, / und allen Überschuß legt euch hin zu Verwehr 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, I. 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 begehen 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. Vorderhand 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 Verkenning 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-Leeerung 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 Entfaltungsarbeit 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 Bewandtnis, 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 Ruhem 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. Annermarie 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 mußevoll 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 einsteht. 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 Eigentumsbildung 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*, 515 f.

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 berüchtigten 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 Muße an dem unauslöschbaren Pastorale bewahren. [...] Erst tätige Muße 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 entmenschlicht 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 *χαλιχαγαθοί* 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 sozialegalitäre Motiv dennoch ideengeschichtlich und konzeptionell mit der Idee und den Gesetzen des Sabbats in ungeheuer deutlicher und konsequenter Weise mitüberliefert 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 Mußezeit 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 Sabbath 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 fing die Werktag 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 Werkätigkeit 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 Mondphasenbezogenheit 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 Schuldverhältnisses 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 Ägypten, 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 bildungselitäre 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 auszuzeichnen 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.

Muße und Gender

„Mein Schreibetisch“. Muße erfahren, schreiben, lesen bei Sophie von La Roche

Bastian Schlüter

Die Frage, die den Ausgangspunkt der hier anzustellenden Überlegungen markiert, ist geschlechter- oder genauer, frauengeschichtlich ausgerichtet: Hat es im europäischen 18. Jahrhundert Möglichkeiten, Räume, Praktiken einer spezifisch weiblichen Muße gegeben? Das lässt sich natürlich kaum knapp und umfassend beantworten, der gewählte historische Zugriff soll deshalb exemplarisch sein und argumentiert zudem aus dem Blickwinkel der Literaturwissenschaft, der für die deutsche Literatur zuständig ist überdies. Diesen Blick in eine nicht ganze falsche Richtung lenken wird ein sozialgeschichtlicher Vorbehalt: Zweifellos hängt die Antwort auf die Frage (auch) für das 18. Jahrhundert mit der sozialen Schicht zusammen, auf die man das Licht wirft. Werden adlige Frauen in gewissen Zusammenhängen sehr wohl den Zugang zu dem Adel vorbehaltenen Räumen der Muße gehabt haben, so stellt sich dies für die bürgerlichen und gar die unterbürgerlichen Schichten ganz anders dar.¹ Das hat von Seiten des Bürgertums zum einen seinen Grund in der weiterhin artikulierten Kritik am höfischen und adligen Leben; eine Kritik, die sich nicht selten an der adligen Überfülle an vermeintlich sinnlos vertaner Zeit abarbeitete und für die Muße und Müßiggang schnell zu Synonymen wurden.² In geschlechtergeschichtlicher Perspektive sehr viel einschlägiger ist es jedoch, zunächst darauf hinzuweisen, wie limitiert Frauen waren, kulturelle Praktiken auszuüben, die die souveräne Gestaltung des Ichs ermöglichten. Ist Muße auch eine, mit Foucault gesprochen, ‚Technologie des Selbst‘, die eine weitgehende Verfügbarkeit über eben dieses Selbst voraussetzt, dann waren Frauen, bürgerlichen Frauen, die Praktiken der Muße in großem Umfang verschlossen. Besonders sinnfällig wird dies im Blick auf jene sozialen Räume und Institutionen, die im 18. Jahrhundert zur Formierung und Einübung solcher spezifisch bürgerlicher Selbsttechnologien immer wichtiger

¹ Vgl. zur Sozialgeschichte der Muße die wichtigen Überlegungen von Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 34–53, bes. 35–42.

² Vgl. in literaturgeschichtlicher Perspektive Helmuth Kiesel, *„Bei Hof, bei Höll“: Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller*, Tübingen 1979, bes. 199–261.

wurden und die sich im weitesten Sinne als Institutionen der Bildung benennen lassen: Universitäten, Akademien, in der zweiten Jahrhunderthälfte auch Vereine und (Lese-)Gesellschaften.³ Eine Kulturgeschichte der Muße tut in diesem Sinne gut daran, sich Titel und Thesen von Virginia Woolfs klassischem Essay *A Room of One's Own* von 1929 zu vergegenwärtigen, der die – gleichermaßen buchstäblich wie metaphorisch zu verstehende – Raumlosigkeit der Frauen in der Kulturgeschichte herausstellt, die die Teilhabe an der kulturellen Produktion und Reflexion über lange Jahrhunderte hinweg verhindert hat.⁴ Andererseits aber ist in der historischen Geschlechterforschung nach einer (allzu) stark an diesem Exklusions-Paradigma orientierten Phase herausgestellt worden, dass sich die Perspektive auch bereits für das 18. Jahrhundert sehr wohl auf Versuche der Partizipation, der Aneignung kultureller Praktiken und Räume durch Frauen richten kann.⁵ Eine frauen- und geschlechtergeschichtlich informierte Kulturgeschichte der Muße hat so die Mechanismen der Privilegierung einerseits und des Ausschlusses andererseits zu beschreiben, sie hat außerdem jedoch zu untersuchen, wie trotz dieser Ausschlüsse Praktiken und Räume angeeignet oder gar spezifisch weibliche Möglichkeiten der Muße geschaffen wurden. Denn Entwürfe einer nunmehr auch bürgerlichen Muße gab es im 18. Jahrhundert zweifelsohne, und nicht zuletzt die Literatur lässt sich dazu trefflich befragen: Mit der Idylle etablierte sich Muße-nahe Literatur ab der Jahrhundertmitte gar als eine eigene Gattung; und im Hinblick auf den für die bürgerliche Selbstreflexion im 18. Jahrhundert so wichtigen Roman ist das Werk Christoph Martin Wielands eine mehr als ergiebige Quelle, griff Wieland doch in seinen in der Antike situierten Gesprächsromanen auf vielfältige Weise auf die antiken Muße-Lehren zurück und empfahl sie der Gegenwart als ethische Modelle und Vorbilder.⁶ Aber das waren dann doch recht eindeutig Entwürfe männlicher Lebensführung; zwar gibt es in diesen Romanen handlungsmächtige Frauenfiguren, die an den

³ Vgl. Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1995; für den spezifisch bürgerlichen Kontext des 18. Jahrhunderts wurde dies aufgegriffen von Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2006, bes. 97–203; als breiter historischer Überblick weiterhin Richard van Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1986.

⁴ Vgl. Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, [1929] New York 2015; als breit angelegter Überblick zur Geschichte der Frauen vgl. Gisela Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2005.

⁵ Vgl. dazu den Überblick von Anne Fleig, „Vom Ausschluß zur Aneignung. Neue Positionen in der Geschlechterforschung zur Aufklärung“, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 26/H.1 (2002), 79–89.

⁶ Vgl. zur Idylle die weiterhin grundlegende Einführung von Renate Böschenstein-Schäfer, *Idylle*, 2. Aufl., Stuttgart 1977 sowie jüngst historisch weit perspektivierend Nina Birkner / York-Gothart Mix (Hg.), *Idyllik im Kontext von Antike und Moderne. Tradition und Transformation eines europäischen Topos*, Berlin / Boston 2015; zu Wieland Walter Erhart, *Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands ‚Agathon‘-Projekt*, Tübingen 1991, bes. 303–408.

männlichen Muße-Ordnungen teilhaben können, sie sind aber immer wieder eingefasst in allfällige Weiblichkeitsbilder, der Hetäre etwa oder der ‚schönen Seele‘. Selbstbestimmte Räume einer weiblichen Muße lassen sich daraus nur schwerlich ableiten.

Mit Sophie von La Roche (1730–1807) und zwei ihrer autobiographischen Texte, *Tagebuch einer Reise durch Holland und England* (1788) und der Collage *Mein Schreibetisch* (1799), sollen dagegen eine Schriftstellerin und ein Œuvre betrachtet werden, die in mindestens zweifacher Hinsicht für eine geschlechtergeschichtlich orientierte Kulturgeschichte der Muße interessant sind. Als erste ‚Berufsschriftstellerin‘ der deutschen Literaturgeschichte ist La Roche immer wieder bezeichnet worden, und diese Denomination der Schriftstellerei, des Dichtens als ‚Beruf‘ verweist im Allgemeinen auf die sozialgeschichtlichen Transformationen, denen die literarische Produktion zwischen mußevoller Nebenbeschäftigung und professioneller (Erwerbs-)Arbeit im Verlauf des 18. Jahrhunderts unterlag. La Roche als dezidiert erste Frau in die Typologie der Schriftstellerei als Beruf aufzunehmen, steht dafür, dass sie sehr wohl imstande war, sich die Räume literarischer Produktivität zu schaffen und sie sogar im Sinne einer ökonomisch relevanten und notwendigen Erwerbsarbeit zu nutzen. Die – biographisch orientierte – Frage, inwieweit von La Roche im Rahmen eines gemeinhin männlich codierten und dominierten literarischen Lebens im späten 18. Jahrhundert dezidiert weibliche Räume und Praktiken der produktiven Muße geschaffen worden sind, liegt sehr nahe.⁷ Diese Frage ist nicht außer Acht zu lassen, im Zentrum jedoch soll etwas Anderes stehen. Zu beleuchten ist, wie La Roche in ihren Texten ein – ebenfalls dezidiert weibliches – literarisches Kommunikationsgefüge der Muße evoziert, angesiedelt im Kontinuum zwischen Erleben, Schreiben und Lesen. Es ist also nicht nur und auch nicht hauptsächlich die autobiographische Repräsentation erlebter Muße, der das Interesse gilt, sondern es sind vielmehr jene narrativen Strategien und Text-Dramaturgien, die auf der Grundlage einer subjektiv-ichzentrierten Darstellung eine Muße-affine Rezeptionshaltung auf Seiten der Lesenden zu figurieren helfen und damit das Lesen als solches zu einer Praktik der Muße werden lassen; einer Praktik, die auf dem Wege literarischer Kommunikation im späten 18. Jahrhundert neue Freiräume für Frauen schafft, Räume einer zugleich intellektuell-produktiven wie unterhaltsamen Lektüre und damit nicht zuletzt für weibliche Bildung und

⁷ Vgl. Gudrun Loster-Schneider, „Ich aber nähre mich wieder mit einigen phantastischen Briefen. Zur Problematik der schriftstellerischen Profession. Sophie von La Roche (1730–1807)“, in: Karin Tebben (Hg.), *Beruf: Schriftstellerin. Schreibende Frauen im 18. und 19. Jahrhundert*, Göttingen 1998, 47–77; Barbara Becker-Cantarino, *Meine Liebe zu Büchern. Sophie von La Roche als professionelle Schriftstellerin*, Heidelberg 2008; zur Wandlung des Dichterbildes Rolf Selbmann, *Dichterberuf. Zum Selbstverständnis des Schriftstellers von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1994, bes. 24–115; in muße-geschichtlicher Perspektive Dieter Martin, „Muße, Autonomie und Kreativität in der deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 167–179.

Reflexion. Um dies an den Texten Sophie von La Roches entlang erörtern zu können, sei zunächst ausgegangen von einigen zusammenfassenden Bemerkungen zur inzwischen weit erforschten Geschichte des Lesens im 18. Jahrhundert, die sodann hinführen können zur literaturgeschichtlichen Stellung Sophie von La Roches in Empfindsamkeit und Aufklärung.

Lesen ist als Muße-affine Praktik ganz sicher auch jenseits eines geschlechtergeschichtlichen Zugangs von großem Interesse, aber für das 18. Jahrhundert eröffnet der geschlechtergeschichtliche Blick doch besondere Perspektiven. Der Zugang von Frauen, von bürgerlichen Frauen, zum gedruckten Wort, verändert und verbreitert sich im Verlauf des Jahrhunderts, die Konsumtion fiktionaler Texte, von Romanen im Besonderen, nimmt beträchtlich zu; letzteres gilt zweifelsfrei für beide Geschlechter, dass allerdings bereits im 18. Jahrhundert – wie auch im Übrigen noch heute – Frauen zu den vorrangigen Konsumentinnen belletristischer Literatur zählen, darf als gesichert gelten.⁸ Dieser Aufschwung der Belletristik im Verlauf des Jahrhunderts, außerdem die breite Zunahme von Periodika, ist in der sozialgeschichtlichen Leseforschung der 1970er Jahre als Ausdruck einer ‚Leserevolution‘ bezeichnet worden, zu deren zentralen Verschiebungen diejenige vom ‚intensiven‘ Lesen weniger und zumeist religiös-unterweisender Texte hin zur ‚extensiven‘ Lektüre der Belletristik zählte. Inzwischen hat man diese Entwicklungen noch differenzierter dargestellt und gibt so etwa Fügungen wie ‚Wiederholungslektüre‘ vs. ‚einmalige Lektüre‘ den Vorzug – weil sich unter Umständen, darauf ist noch zu kommen, auch die Lektüre wechselder Romane als jeweils sehr ‚intensiv‘ gestalten kann.⁹

Diese lesegeschichtlichen Veränderungen sind im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts derart evident geworden, dass sie Kritiker, vornehmlich Geistliche und Pädagogen, auf den Plan riefen – es entspann sich eine Debatte um die ‚Lesesucht‘ oder ‚Lesewut‘, und diese war immer wieder deutlich geschlechtlich markiert. Gewarnt wurde vor den moralischen Folgen eines übermäßigen Lesens seitens der Frauen, vor der Lektüre von Romanen im Besonderen – jener Gattung, deren Aufstiegsgeschichte schon seit dem 17. Jahrhundert von fortlaufenden Warnungen begleitet worden war.¹⁰ Den fiktiven erzählten Welten der Romane

⁸ Vgl. Erich Schön, „Geschichte des Lesens“, in: Bodo Franzmann (Hg.), *Handbuch Lesen*, München 1999, 1–85, bes. 27f.

⁹ Vgl. Rolf Engelsing, „Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. Das statistische Ausmaß und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre“, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 10 (1970), 945–1002; dies modifizierend Schön, „Geschichte des Lesens“, bes. 23–31; außerdem Reinhard Wittmann, „Gibt es eine Leserevolution am Ende des 18. Jahrhunderts?“, in: Roger Chartier / Guglielmo Cavallo (Hg.), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 419–454.

¹⁰ Vgl. Dominik von König, „Lesesucht und Lesewut“, in: Herbert G. Göpfert (Hg.), *Buch und Leser*, Hamburg 1977, 89–112; diskursgeschichtlich lassen sich die misogynen Formationen der Lesesucht-Debatte als historische Überlappungszone eines im Abklingen befindlichen Diskurses und eines sich in jenen Jahren neu etablierenden beschreiben: Der Romankritik zum einen, die vor dem Erfolg einer nunmehr durchaus auch bürgerliche Werte vermittelnden Gattung mehr

seien besonders Frauen so gefährlich ausgeliefert, weil vornehmlich ihnen, so der häufig anzutreffende Tenor in der Lesesucht-Debatte, die Fähigkeit abgehe, Fiktives von Realem zu sondern. Dieser in mehrfacher Hinsicht patriarchale Diskurs über weibliches Lesen im späten 18. Jahrhundert mag dafür stehen, wie mächtig das Leseverhalten von Frauen inzwischen eingeschätzt wurde. Rührt die in der Lesesucht-Debatte artikulierte männliche Angst vor dem weiblichen Lesen, verpackt in moralische Verdikte, so wäre zu fragen, nicht unter Umständen auch daher, dass sich nunmehr im Lesen ein Zeit-Raum souveräner weiblicher Selbstentfaltung etabliert hat? Weibliches Lesen – und zumal das immer weiter um sich greifende, die geselligen Lektüreformen ablösende stille Lesen – wäre so als eine Praxis zu verstehen, die neue Sphären des Denkens eröffnet und imaginäre Potentiale besitzt, die den Lesesucht-Diagnostikern anscheinend als so gefährlich erschienen, dass sie auf dem Wege der Pathologisierung die Frauen von ihnen fernzuhalten suchten.

Zu fragen wäre daran anschließend, *welches* Lesen es war, das eine intellektuell-reflexive, produktive Muße-Lektüre ermöglicht und wie es sich entwickelt hat – und nicht zuletzt, welche Texte und welche literarischen Gattungen es begünstigt oder gar allererst stimuliert und ausgeformt haben.

Um sich alldem zu nähern, ist es sinnvoll, mit dem *empfindsamen Lesen* einen Lesemodus zu betrachten, der sich im späten 18. Jahrhundert wahrlich nicht nur, aber mit besonderem Nachdruck auch als ein weibliches Lesen etabliert hat. Er folgt neuen, sich in Deutschland seit der Jahrhundertmitte, sodann besonders erfolgreich ab den 1770er Jahren durchsetzenden empfindsamen Schreibstrategien zumal (aber nicht nur) in Erzähltexten. Anhand der prototypischen Erzählgattung der Empfindsamkeit, des Briefromans, sollen die Charakteristika einer empfindsamen Narration sogleich skizziert werden. Vorher aber seien einige knappe methodische Überlegungen vorausgeschickt. Die kausale Verknüpfung von vorgängigem empfindsamen Schreiben / Erzählen und einem diesem folgenden empfindsamen Lesen lässt sich nur konstruieren, wenn man dem jeweils gelesenen Text eine maßgebliche Wirkung auf den individuellen Leseprozess der jeweiligen Leserin / des jeweiligen Lesers unterstellt. Letzteres kann man trefflich in Frage stellen; etwa durch Ergebnisse einer neueren empirischen Leseforschung, die vornehmlich die psychischen und mentalen Dispositionen der Lesenden in der spezifischen Lektüresituation für das jeweilige Leseerlebnis verantwortlich macht.¹¹ Man kann diese Verknüpfung aber auch nachdrücklich plausibilisieren; dadurch, dass man auf rezeptionsästhetische Theorien zurückgreift und dabei im Besonderen auf jene, die die *realen* Lesenden fokussieren und diese als ‚intendier-

und mehr an Boden verlor, und des sich zunehmend polarisierenden Geschlechterdiskurses des späten 18. Jahrhunderts zum anderen; vgl. zu letzterem Ute Frevert, *Mann und Weib, und Weib und Mann: Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, bes. 13–60.

¹¹ Vgl. Ursula Christmann / Norbert Groeben, „Psychologie des Lesens“, in: Franzmann (Hg.), *Handbuch Lesen*, 145–223, bes. 172–178.

te Lesende‘ mit den Textstrategien und ihren Wirkungen in Beziehung setzen.¹² Ein solcher Zugang wird kaum auf überhistorische Aussagen darüber zielen, welche Leseprozesse und Rezeptionshaltungen ein jeweiliger Text *im Allgemeinen* zu evozieren vermag; vielmehr kann er dann besondere Validität beanspruchen, wenn er sich auf die Rezeptions- / Lesegeschichte konzentriert, die sich unmittelbar an die Entstehung und Erstpublikation eines Textes anschließt; wenn er also damit gewährleistet, dass Textproduktion und intendierte Textrezeption im gleichen historischen Abschnitt stattfinden – im gleichen historischen Abschnitt, das meint: in aufeinander zu beziehenden literatur- und sozialgeschichtlichen, medienhistorischen, besonders aber bewusstseins- und mentalitätsgeschichtlichen Kontexten, die für die grundlegend textimmanente Arbeit zu Rate zu ziehen sind.¹³ Mit diesen kurzen Erläuterungen sei der Blick zurückgelenkt zum empfindsamen Schreiben und Lesen des 18. Jahrhunderts und der Weg gebahnt für einen Zugang, der Lesehaltungen aus Textstrategien, narrativen Anlagen und Dramaturgien zu rekonstruieren versucht. Es bietet sich dazu der schon benannte Briefroman als eines der prägnantesten und für die hier in Rede stehenden Zwecke aussagekräftigen Beispiele empfindsamer Literatur im 18. Jahrhundert an. Außerdem führt diese Gattung die Argumentation in die Richtung von Sophie von La Roches *Œuvre*, das ebenfalls von einem empfindsamen Briefroman eröffnet wurde, der so seinerseits den Ausgang von La Roches schriftstellerischer Arbeit an der zu beschreibenden weiblichen Muße-Lektüre markiert.

Als empfindsame Gattung europäischen Ausmaßes nimmt der Briefroman seinen Anfang zweifellos in der englischen Literatur, in den Romanen von Samuel Richardson, *Pamela, or, Virtue Rewarded* von 1740 und *Clarissa, or, the History of a Young Lady* von 1748.¹⁴ Recht bald finden sich auch in anderen europäischen

¹² Vgl. dazu die systematisierende Arbeit von Marcus Willand, *Lesermodelle und Lesertheorien. Historische und systematische Perspektiven*, Berlin / Boston 2014, zum hier vorgestellten Leserkonstrukt bes. 76–78; die benannte Begriffsfügung geht zurück auf Erwin Wolff, „Der intendierte Leser. Überlegungen und Beispiele zur Einführung eines literaturwissenschaftlichen Begriffs“, in: *Poetica* 4 (1971), 141–166; für La Roches Texte wird dies bereits aufgegriffen von Antje Flüchter, „Gelehrte Empfindsamkeit. Sophie von La Roche schreibt sich ihren Weg zwischen den Geschlechtern“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Die lesende Frau*, Wiesbaden 2009, 265–293, bes. 272 f.

¹³ Dass die Geschichte des Lesens nicht nur innerhalb einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Literatur zu schreiben ist, wie dies besonders die deutsche Forschung der 1970er Jahre betrieben hat, sondern vielmehr Teil der Mentalitätsgeschichte, der Historischen Anthropologie ist, haben die inzwischen zu Klassikern gewordenen Beiträge der italienischen, französischen und angelsächsischen Leseforschung erwiesen, verbunden mit den Namen von Roger Chartier, Robert Darnton, Carlo Ginzburg und Nathalie Zemon Davis; vgl. exemplarisch Robert Darnton, „Leser reagieren auf Rousseau: Die Verfertigung der romantischen Empfindsamkeit“, in: ders., *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*. Aus d. Amerik. v. Jörg Trobitius, München 1989, 245–290.

¹⁴ Vgl. hierzu den an neuen Perspektiven reichen Sammelband von Gideon Stiening / Robert Vellusig (Hg.), *Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Studien*, Berlin / Boston 2012.

Literaturen Entsprechungen oder Nachahmungen dieses Romantypus im empfindsamen Zuschnitt: Rousseaus *Nouvelle Héloïse* von 1768, in der deutschsprachigen Literatur sodann Romane von Christian Fürchtegott Gellert oder Sophie von La Roches Erstling *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* von 1771. Auch Goethes *Leiden des jungen Werthers* von 1774 zählen zum Kanon dieser Texte, wobei Goethe in seinem Roman die empfindsame Tradition radikalisiert und in eine andere Richtung umlenkt, sie nicht zuletzt ‚maskulinisiert‘ und an die Stelle der passiv-duldsamen Frau, die am Ende für ihre Tugend belohnt wird, den männlichen Helden setzt, dessen empfindsamer Weg in die aktive Selbstauslöschung führt. Doch damit sind schon Charakteristika des Briefromans in der Richardson-Nachfolge angerissen, die im Folgenden idealtypisierend zusammengefasst und zunächst in ihrer ‚intendierten‘ Wirkung und Lesehaltung beschrieben werden sollen. Das geschieht in vier Punkten:

Erstens: Der idealtypische Plot des empfindsamen Briefromans folgt dem Lucretia-Schema: im Mittelpunkt steht die Leidensgeschichte einer moralisch einwandfreien Frau, die unverschuldet in die Fänge männlichen Begehrens und Intrigierens gerät, jedoch bis zum Tode standhaft zu bleiben gewillt ist. Ihre Tugendhaftigkeit als eine weibliche und damit nach den Vorgaben des zeitgenössischen Geschlechterdiskurses prinzipiell immer gefährdete gilt es zu überprüfen. Dieser Plot evoziert eine moralisch affizierte, das Gerechtigkeitsempfinden aktivierende und so empathische bis teilweise identifikatorische Lektüre.¹⁵

Zweitens: Das Medium des fingierten, jedoch von einer Herausgeber-Figur als authentisch ausgewiesenen Briefes als Träger der literarischen Kommunikation macht eine im 18. Jahrhundert durchaus neue, ich-zentrierte Darstellung möglich. Dieses briefliche Ich spricht dabei stets, als Verdoppelung dieses Subjektivierungseffektes, das Du der Adressaten-Figur an. Diese intime Ich-Du-Kommunikation hat so einen markant appellativen Charakter, der in gewisser Weise bis zu den Lesenden hin durchschlägt.

Drittens und daran anschließend: Das Medium Brief richtet sich in seiner Kommunikativität *immer* an die Imaginationskraft einer adressierten Instanz, der das Erlebte in der Verschriftlichung nahegebracht werden soll. Ob diese eine der erzählten Welt zugehörige Figur ist oder am Ende die Leserin oder der Leser, ist dabei wirkästhetisch eigentlich ganz gleich. Briefliches Erzählen will qua Medium wirken, ist also nicht das kommunikativ kontingente synchrone Protokoll eines Erlebens, wie es dies in anderen Ich-Erzählsituationen ja durchaus sein kann.¹⁶

¹⁵ Vgl. Gerhard Sauder, „Briefroman“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. v. Klaus Weimar, Bd. 1, Berlin / New York 1997, 255–257; Monika Moravetz, *Formen der Rezeptionslenkung im Briefroman des 18. Jahrhunderts. Richardsons ‚Clarissa‘, Rousseaus ‚Nouvelle Héloïse‘ und Laclos’ ‚Liaisons Dangereuses‘*, Tübingen 1990.

¹⁶ Vgl. Robert Vellusig, *Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert*, Wien u. a. 2000; Tanja Reinlein, *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und*

Viertens und zusammenfassend: In diesem Sinne ist der Briefroman prototypische *consciousness novel*, ist Bewusstseinsroman, der vermittelt des Plots, vermittelt seiner Subjektivierungsstrategien, besonders aber auf dem Wege seiner Wirkästhetik die Grenze der erzählten Welt durchaus in Richtung der Lesenden hin überschreitet.¹⁷

Es ist durch viele Berichte recht umfangreich überliefert, wie die Briefromane im 18. Jahrhundert gewirkt haben, wie sie die Lesenden zum Teil über Stunden eingenommen, emotional bis zum Äußersten affiziert und bis hin zu Tränen und Weinkrämpfen mitgerissen haben.¹⁸ Wenn auch manche der Schilderungen – als Produkte eines in jenen Jahren wirkmächtigen empfindsamen *Diskurses*¹⁹ – stilisiert sein dürften, so spricht doch vieles dafür, dass der Briefroman und das empfindsamer Schreiben auch lesegeschichtlich Epoche gemacht haben. Sie trugen dazu bei, ein individuell vertieftes, von den erzählten Welten und zumal von deren Personal eingenommenes Lesen auszuformen. In einer medienhistorisch akzentuierten Einordnung des Briefromans hat Gisbert Ter-Nedden durchaus anachronistisch, aber umso sinnfälliger vom „Kino-Effekt“ dieser Gattung geschrieben.²⁰ So, wie im 20. Jahrhundert und noch heute das Kino seine Rezipienten einnimmt, ja gar überwältigt – man darf gegenwärtig an das seit einigen Jahren wieder überaus erfolgreiche 3D-Kino mit raumerschütterndem Mehrkanalton denken –, so hat man sich vergleichbar den Effekt zu imaginieren, den der Briefroman als neue empfindsamer, bewusstseinszentrierte Gattung im 18. Jahrhundert erzielt hat. Zu verzeichnen ist jenes Phänomen, das die Medienwissenschaft als Immersion ausgewiesen hat, also das Überwältigen *durch*, das Hineinziehen *in* eine medial repräsentierte Welt – ein Effekt der eben nicht nur in dem *Was* der Erzählens oder der Handlung begründet liegt, sondern auch im *Wie* der Medialität und Kommunikativität des Gebotenen.²¹

Inszenierungspotentiale, Würzburg 2003; zusammenfassend Gideon Stiening/Robert Vellusig, „Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Perspektiven“, in: dies. (Hg.), *Poetik des Briefromans*, 3–18, bes. 11–14.

¹⁷ Vgl. Gideon Stiening, „I have done with the science of man. Empirismus und poetische Form in den Briefromanen Richardsons, Rousseaus und Smolletts“, in: Stiening/Vellusig (Hg.), *Poetik des Briefromans*, 49–82.

¹⁸ Einschlägige Belege bei Gisbert Ter-Nedden, „Der Kino-Effekt des Briefromans. Zur Mediengeschichte der Empfindsamkeit am Beispiel von Richardsons ‚Clarissa‘ und Lessings ‚Miss Sara Sampson‘“, in: Stiening/Vellusig (Hg.), *Poetik des Briefromans*, 85–127, bes. 87–92; ferner Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit. Quellen und Dokumente*, Stuttgart 1980, 76–80; die empfindsamen Interdependenzen von ‚Körperströmen‘ und ‚Schriftverkehr‘ hat Albrecht Koschorke beschrieben, wenn auch mit anderen als den hier aufgegriffenen Schwerpunkten; vgl. ders., *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999.

¹⁹ Vgl. Nikolaus Wegmann, *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988; weiterhin grundlegend zur Empfindsamkeit Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit. Voraussetzungen und Elemente*, Stuttgart 1974.

²⁰ Vgl. Ter-Nedden, „Kino-Effekt“, bes. 93–96.

²¹ Vgl. Fabienne Liptay/Burcu Dogramaci (Hg.), *Immersion in the Visual Arts and Media*, Amsterdam 2015.

Lässt sich nun, diese Frage liegt nahe, der immersive Effekt, den die Lektüre empfindsamer Romane im 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, als mußevolles oder zumindest Muße-affines Lesen bezeichnen? Die Antwort darauf kann nicht eindeutig ausfallen. Die Nähe zu einem Lesen in Muße ergibt sich, weil das skizzierte empfindsame Lesen in ihren raumzeitlichen Dimensionen derjenigen, wie sie für die Muße beschrieben worden ist, sehr verwandt erscheint.²² Es zwingt die Lesenden zu einer in ihrer Imaginationskraft hoch produktiven und konzentrierten Lektüre, schafft im Akt der literarischen Kommunikation einen abgeschlossenen Raum um Text und Lesende, der sie der Realzeitlichkeit entzieht und so eine vom Medium induzierte eigene Zeit hervorbringt.²³

Als ein Lesen in Muße ist das empfindsame Leseerlebnis andererseits doch auch nicht zu fassen, weil es, schenkt man den radikalen Protokollen aus dem 18. Jahrhundert Glauben, die Lesenden als tränenüberströmte und vom Schluchzen durchwalkte Kreaturen zurückgelassen hat, wahrhaft von den Effekten und Affekten der Lektüre überwältigt und temporär ihrer selbst kaum mächtig. Das ist alles andere als die souveräne Ich-Gestaltung und Selbst-Entfaltung in den Räumen und Praktiken der Muße.

Dennoch soll im Folgenden plausibel gemacht werden, dass dieses empfindsame Lesen als Einübung der Lesenden in einen ich-zentrierten, dabei aber eminent adressatenbezogenen Lesemodus die Grundlage schafft für eine weibliche Muße im Rahmen literarischer Kommunikation im 18. Jahrhundert. Noch einmal sei wiederholt, dass das empfindsame Lesen als solches natürlich keinesfalls ein ‚weibliches‘ war. Zwar sind die Geschlechterordnungen im Kontext der Empfindsamkeit überaus interessant, als empfindsam Lesende treten aber selbstverständlich Männer wie Frauen in Erscheinung.²⁴ Um deutlicher herausstellen zu können, was mit einer spezifisch weiblichen Muße gemeint ist, sei nun endlich die Perspektive auf Sophie von La Roche und zwei ihrer hierfür ganz einschlägigen Texte gerichtet.

Die Schriftstellerin trat 1771 das erste Mal mit jenem oben schon genannten, sogleich überaus erfolgreichen Briefroman in Erscheinung, der *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*. Dieser Roman, in den Spuren von Samuel Richardson

²² Vgl. Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 26–33.

²³ Oder – mit einem neueren, hierfür sehr fruchtbaren Ansatz – eine ‚ästhetische Eigenzeit‘; vgl. dazu Michael Gamper / Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014; dies.: *Was sind ästhetische Eigenzeiten?* Hannover 2014.

²⁴ Die geschlechtergeschichtliche Position der Empfindsamkeit ist eine ambivalente: Zum einen schafft sie geschlechterübergreifende Gefühlsgemeinschaften, die Männern und Frauen prinzipiell die gleichen Praktiken empfindsamer Selbstartikulation zugestehen. Zum anderen jedoch liefert sie dem sich polarisierenden Geschlechterdiskurs der Spätaufklärung beträchtliche Nahrung; am Ende des 18. Jahrhunderts kommen so die Konzepte von ‚Empfindsamkeit‘ und ‚weiblichem Geschlechtscharakter‘ vielfältig zur Deckung; vgl. Wegmann, *Diskurse der Empfindsamkeit*, 116–127; Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr*, 20–34.

geschrieben, kommt dem soeben skizzierten idealtypischen Gattungsmuster in Plot und empfindsamer Wirkästhetik recht nahe; erzählt wird die Geschichte der jungen Sophie von Sternheim, verfolgte Unschuld auch sie, der am Ende, nachdem sie unter männlichen Intrigen beinahe zu Tode gekommen war, Gerechtigkeit widerfährt und der ein ihr moralisch ebenbürtiger Gatte an die Seite gestellt wird. Dieser Roman soll hier gar nicht weiter traktiert werden, seine Erstlingsrolle verbindet sich aber mit der These, dass La Roche, ausgehend vom im Briefroman antrainierten empfindsamen Lesemodus, diesen in ihrem Folgewerk im Sinne einer Muße-affinen weiblichen Lektürehaltung weiterentwickelt hat. Nachdem sie als Autorin etabliert war, hat sie stets – und in ihren faktualen Texten auch ganz offen – im Blick auf eine ihrerseits weibliche Leserschaft geschrieben. Ganz explizit ist das in der 1783/84 von ihr herausgegebenen Zeitschrift *Pomona für Teutschlands Töchter* geschehen, einer der ersten deutschsprachigen Zeitschriften, die sich nicht nur an ein weibliches Publikum richteten, sondern auch von einer Frau herausgegeben wurden.²⁵ Dieser weibliche Kommunikationskontext prägt La Roches Werk also umfassend, die intendierten Lesenden sind Frauen, die Textstrategien und Wirkungsabsichten zielen auf ein weibliches Publikum. Es ist nun darzustellen, wie La Roche vermittels textimmanenter Faktoren eine Muße-Lektüre in der erzählerischen Präsentation, im narrativen Prozess zu figurieren suchte – und dies mit einer didaktischen, einer aufklärerischen Absicht verband.

Sophie von La Roche gehört mit ihren Tagebüchern über ihre Reisen in die Schweiz, nach Frankreich und sodann nach Holland und England zu den frühen Verfasserinnen von Reiseberichten in deutscher Sprache.²⁶ Ihr *Tagebuch einer Reise durch Holland und England*, dem die Betrachtungen gelten sollen, erschien 1788, die Reise selbst hatte zwei Jahr zuvor, 1786, stattgefunden. La Roche konnte sie nicht in eigener Regie und auf eigene Kosten durchführen, sondern sie reiste als Gesellschafterin der Schwester eines vermögenden Gönners ihres Gatten. Letzterer war – diese knappen biographischen Angaben seien an dieser Stelle eingefügt – im Jahr 1780 nach einer Intrige seines Amtes als kurtrierischer Konferenzminister und Kanzler enthoben worden; ein Posten, der auch Sophie von La Roche bis dahin ein Leben in Wohlstand und in höheren gesellschaftlichen Sphären ermöglicht hatte. Nunmehr allerdings war sie, nach dem *Sternheim-*

²⁵ Den größten Teil der Beiträge verfasste La Roche ebenfalls selbst; vgl. Ulrike Weckel, *Zwischen Häuslichkeit und Öffentlichkeit. Die ersten deutschen Frauenzeitschriften im späten 18. Jahrhundert und ihr Publikum*, Tübingen 1998, bes. 75–103; Nina Birkner / York-Gothart Mix, „Dialogizität als mediale Innovation? Sophie von La Roches ‚Pomona für Teutschlands Töchter‘ im Kontext der aufklärerischen Zeitschriftenliteratur“, in: Gudrun Loster-Schneider / Barbara Becker-Cantarino (Hg.), *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften. Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen 2010, 223–238.

²⁶ Vgl. zu La Roches Reiseliteratur Erdmut Jost, *Wege zur weiblichen Glückseligkeit. Sophie von La Roches Reisejournal 1784 bis 1786*, Thalhofen 2007.

Erfolg eine prominente Schriftstellerin, sehr wohl auf die Einkünfte aus ihrer Publikationstätigkeit angewiesen – ihre historische Rolle als „erste Berufsschriftstellerin“ Deutschlands verdankte sich also durchaus der ökonomischen Situation nach dem Sturz ihres Mannes und den damit verbundenen Notwendigkeiten. So war auch die Englandreise sogleich mit der Erwartung verknüpft, darüber schreiben und dies veröffentlichen zu können.²⁷ Kaum durchführbar war den reisenden Frauen allerdings jener Modus des Reisens, der so viele literarisch tingierte männliche deutsche Englandbesucher des späten 18. Jahrhunderts auf die Insel führte, nämlich das Reisen in den Spuren von Laurence Sternes *Sentimental Journey*, der Aufenthalt nicht nur in der betriebsamen Kapitale London, sondern unbedingt auch die Erfahrung der englischen *countryside*, von Landschaft und Raum.²⁸ Gerade das macht die Englandreisen des 18. Jahrhunderts als immer wieder genuin empfindsame Reisen auch mußege­schichtlich so interessant. Schaut man etwa vergleichend auf den Englandreisebericht von Karl Philipp Moritz, der sich vier Jahre vor La Roche, 1782, auf den Weg gemacht hatte, dann findet sich dort das klare Bekenntnis zum Reisen zu Fuß und wider die erfahrungshindernde Postkutsche, zu einem Reisen, das am Ende aus der gleichermaßen faszinierenden wie abstoßenden Großstadt herausstrebte und sich buchstäblich in Dörfern, Wäldern und Höhlen erging.²⁹ Eine solche Reise allein und zu Fuß, wandernd, spazierend, konnten Frauen im 18. Jahrhundert selbstverständlich nicht unternehmen. So ist auch La Roches Journal kein Dokument einer zuvörderst empfindsam-verinnerlichten, einer Muße-affinen Welterfahrung. Von solchen Praktiken der Muße, wie sie den Moritz'schen Englandbericht in seinen Teilen über die Erfahrung des ländlichen Raumes sehr wohl prägen, ist die reisende Frau Sophie von La Roche ausgeschlossen.

So ist es etwas anderes, das ihren Reisetext mußege­schichtlich interessant macht. Den empfindsamen Verschriftlichungspraktiken bleibt ihr Reisejournal nicht auf Seiten des erlebenden Ichs verpflichtet, sondern vielmehr auf Seiten der adressierten Lesenden. Ihnen will dieses Schreiben ein Lesen in Muße ermöglichen, ja, es modelliert in seiner dramaturgischen und narrativen Anlage eine solche Lesehaltung allererst aus. Dies gilt keinesfalls, um Missverständ-

²⁷ Vgl. zu den Umständen der Reise Jost, *Wege zur weiblichen Glückseligkeit*, 37–61.

²⁸ Vgl. Gerhard Sauder, „Sternes ‚Sentimental Journey‘ und die ‚empfindsamen Reisen‘ in Deutschland“, in: Wolfgang Griep / Hans-Wolf Jäger (Hg.), *Reise und soziale Realität am Ende des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg 1983, 302–319; außerdem Michael Maurer, *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*, Göttingen 1987.

²⁹ „Endlich hat mein Entschluß, aufs Land zu gehen, gesiegt; [...] denn, sobald ich nur aus den unsichern Gegenden um London bin, werde ich mich gewiß nicht länger in eine Postkutsche einpacken lassen, sondern meinen Stab ergreifen, und meinen Weg zu Fuße fortsetzen.“ – Karl Philipp Moritz, *Reisen eines Deutschen in England im Jahr 1782*, Sämtliche Werke 5/1, hg. v. Jürgen Jahnke u. Christof Wingertszahn, Berlin u. a. 2015, 59; vgl. dazu Alexander Košenina, „Poetisches ‚genus pedestre‘. ‚Reisen eines Deutschen in England im Jahr 1782‘“, in: ders., *Karl Philipp Moritz. Literarische Experimente auf dem Weg zum psychologischen Roman*, Göttingen 2006, 73–90.

nissen vorzubeugen, einer nur unterhaltsamen, zerstreuenen Lektüre. La Roche baut vielmehr auf dem eben charakterisierten Immersionseffekt empfindsamen Schreibens auf und nutzt dessen Adressierungs- und Intimisierungsstrategien; sie lässt ihn sodann aber hinter sich zugunsten einer Textbindung der Lesenden, die keinesfalls auf affektive Überwältigung zielt, sondern einen souverän-aufmerksamen Lesemodus evoziert. Wie geschieht das und mit welchem Ziel verbindet es die Autorin? Schon der Beginn des Reisejournals kann einiges davon verdeutlichen:

Wieder eine Reise! werden meine Freunde, meine Kinder und Bekannte sagen. – Ja es werden Alle staunen, daß eine Frau, in meinen Jahren, die Gelegenheit und den Willen hat, solche Reisen zu machen, welche sonst ganz allein die Sache der Jugend, des Reichthums, der Freiheit und der Geschäfte sind. Yorik setzte noch zwei Arten Reisende hinzu: Kranke, die eine Hülfquelle aufsuchen, – und Wißbegierige, welche sich, auch ausser ihrem Wohnort, nach der Erde und ihren Kindern umsehen. Zu der letzten Gattung gehöre ich; und meine Geschäfte sind [...] mich umzusehen und alles zu bemerken, was mir Unterricht und Freude geben kann. Da mein Herz mir das Zeugnis giebt, und alle, die mich kennen, wissen, daß ich so gerne alle Menschen glücklich sehen möchte, und immer gerne zu der allgemeinen Zufriedenheit beitrug; so hoffe ich, daß man diese, wirklich edle große Freude, auch mir gerne gönnt, und daß meine Kinder die Erzählung davon gerne lesen werden; [...].³⁰

Der Auftakt ist wohlgesetzt; das vorweggenommene Erstaunen der Lesenden ist nicht nur rhetorische Figur um ihrer selbst willen, sondern markiert tatsächlich, wie adressatenorientiert dieses Schreiben ist. Mit den benannten Kindern, Freunden und Bekannten wird ein kleiner Kreis an Lesenden als direkter kommunikativer Raum des Textes abgesteckt; angespielt wird auf die briefliche Kommunikation im quasi familiären Rahmen. Für alle anderen Lesenden ergibt sich so der Effekt, als willkommenen Gäste an einer vergleichsweise privaten Kommunikation teilzuhaben. Im Verlauf des Textes verstärkt sich dies noch dadurch, dass die Erzählinstanz ihre Töchter anspricht – und das sind, im faktualen Diskurs des Tagesbuchs, La Roches reale Töchter Louise und Maximiliane.³¹ Der im Text evozierte, nicht mehr immersive, jedoch höchst intime Kommunikationszusammenhang wird wieder als ein weiblicher hervorgehoben. Man hat es in diesem Reisejournal mit den Erfahrungen einer reisenden Frau zu tun, das steht gleich am Anfang des Textes und ist im zeitgenössischen Kontext bereits für sich ein Faktum, das größte Aufmerksamkeit hervorruft.

Von großer Wichtigkeit dafür, in welche Gleise La Roche ihren Bericht setzt, ist auch der von ihr so klar herausgestellte persönliche Grund der Reise, den sie, hinweisend auf den allfälligen Yorick aus Sternes *Sentimental Journey*, anführt:

³⁰ [Sophie von La Roche,] *Tagebuch einer Reise durch Holland und England* von der Verfasserin von Rosaliens Briefen, Offenbach am Main 1788 [Nachdruck mit einem Vorwort von Barbara Becker-Cantarino, Karben 1997], 3f.

³¹ Vgl. Jost, *Wege zur weiblichen Glückseligkeit*, 97.

Ihr Grund ist die Wissbegierde – sie reist, um sich „umzusehen, und alles zu bemerken, was mir Unterricht und Freude geben kann“. Schon auf den ersten beiden Seiten weist La Roche ihren Bericht also als Dokument einer weiblichen Bildungsreise aus, natürlich nicht, das ist stete Signatur des Schreibens der Autorin, ohne den tugendhaft-empathischen Anteil quasi jeder weiblichen Beschäftigung unerwähnt zu lassen. Dennoch: Was diese Reise erbracht hat, ist nicht die empfindsame Selbstvergewisserung, sondern es ist gestillter Wissensdurst, ist Bildung.³² Und den Ertrag dieses Bildungsprozesses nun, so ist La Roches Programmatik oder Reisepoetik durchaus zu verstehen, will die Autorin auf dem Wege einer ihrerseits „Unterricht und Freude“ vermittelnden Lesehaltung weitergeben; der nicht zu überhörenden Anklang an die aufklärerische Ästhetik und deren Forderung nach einem Ineinander von *prodesse* und *delectare* macht La Roches Schilderungen in aller Prägnanz zu einem Projekt weiblicher Aufklärung.³³

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie der erzählerische Prozess zu diesem Zweck hin angelegt ist, sei exemplarisch und zusammenfassend eine aussagekräftige Passage aus dem Reisebericht kommentiert. Dazu bieten sich rund 25 Seiten vom Beginn des Buches an, auf denen La Roche die drei Tage vom 31. August bis zum 2. September 1786 erzählerisch präsentiert; es sind jene Tage, in denen sie zusammen mit ihrer Reisegesellschaft in Rotterdam auf die Überfahrt nach England wartet, die aufgrund des Wetters und anderer Widrigkeiten immer wieder verschoben wird. Das Erzählen bewegt sich dramaturgisch geschickt zwischen den unterschiedlichen Registern von „Unterricht und Freude“, die die Erzählerin ihren Lesenden zuteilwerden lässt. Die Passage beginnt mit der die Erzählerin überaus interessierenden Beobachtung, dass zu den wartenden Reisegästen auch der Gründer der methodistischen Kirche, John Wesley, gehört, der sich auf der Rückreise von einer Visitationsfahrt nach Amerika und Holland befindet. Dies nutzt sie zu einer kurzen Erläuterung über Geschichte und Gepräge dieser Kirche:

Die Methodisten, welche vielleicht meinen Töchtern nicht bekannt sind, erhielten diesen Namen von muntern Studenten in Oxford, als Wesley und Whitefield da wohnten, und, nach der Anlage ihres Charakters, auch schon die Universitätsgesetze äusserst genau beobachteten. [...] Ihre Grundsätze sind: 1) Genau den biblischen Schriften zu folgen. 2) Ihren Leuten alle Fehler unter die Augen zu sagen. 3) Nie Diamanten, Gold, Silber oder Seide zu tragen. 4) Im Handel nichts zu übersetzen, und nichts abzubrechen. Sie haben viele Anhänger, und die meisten üben eine hochgespannte Frömmigkeit.³⁴

³² Vgl. dazu Miriam Seidler, „[...] die Wißbegierde, welche in meiner Seele glüht“. Schreibstrategien und Wissensaneignung in Sophie von La Roches ‚Tagebuch einer Reise durch Holland und England‘, in: Helga Meise (Hg.), *Sophie von La Roche et le savoir de son temps*, Reims 2013, 171–192.

³³ Vgl. zur Anlage und Wirkästhetik der Reisejournale Jost, *Wege zur weiblichen Glückseligkeit*, 97–103, Maurer, *Anglophilie*, 166–169.

³⁴ La Roche, *Tagebuch*, 165 f.

Auf diese quasi religionskundliche Belehrung folgt, nunmehr das Register wechselnd, eine Schilderung des Mittagessens der Reisegruppe, woran sich, erzählerisch und aufmerksamkeitsökonomisch noch einmal anders akzentuiert, der durchaus aufregende Bericht vom Kentern einer Fregatte im Rotterdamer Hafen anschließt, deren Grund, ein Fehlverhalten des Steuermanns, sogleich eruiert und den Lesenden mitgeteilt wird. Das aufregende Erlebnis stiftet Gemeinschaft, und so heißt es im Text: „Die Begebenheit der Fregatte führte uns Fremde zu einem gemeinschaftlichen Gespräch, und etwas näherer Verbindung, so daß wir den Ueberrest des Abends miteinander zubrachten; [...]“³⁵ Auch der Verlauf des geselligen Gesprächs wird knapp und pointiert zusammengefasst.

Am nächsten Tag kommt die Reisende mit einem anderen Wartenden ins Gespräch, der eine kleine Bibliothek mit sich führt und nach Ostindien verschiffen lassen will. Die Erzählung wird an dieser Stelle zu einer Liste der Bücher, die die Erzählerin besonders deshalb so interessieren, weil sie sich mit Themen aus dem asiatischen oder arabischen Kulturraum befassen; sie kommentiert: „denn ich kenne so viele Büchersammlungen für alle Stände und Länder, daß ich diese nicht versäumen wollte.“³⁶ An die Liste fügt sich eine Abschrift von Anekdoten aus bereitliegenden Zeitschriften an sowie, aus Anlass des Mittagessens und wieder ins gelehrt-belehrende Register wechselnd, eine kleine Kulturgeschichte der Erdäpfel; breiten Raum nimmt vor der Abreise noch eine sehr ausführliche, über fünf Seiten in direkter Rede dargebotene Unterredung unter Frauen ein, die einmal mehr dem bei La Roche eben nie ausgeblendeten Aspekt weiblicher Lebensführung und Tugendhaftigkeit gewidmet ist. Und doch verweist dieses so viel Raum einnehmende Direktzitat weiblicher Kommunikation auf einen thematischen Schwerpunkt, der den ganzen, 740 Seiten umfassenden Reisebericht durchzieht. Wenn auch die Autorin in ihren diesbezüglichen Schilderungen stets das empfindsame Weiblichkeitsideal im Auge hat, zusammengesetzt aus strikter Tugendhaftigkeit, Empathie und sozialer Begabung, so schreibt sie im Rahmen dessen die Möglichkeiten sehr wohl aus, berichtet ausführlich über Lebensläufe von Frauen, fasst Gespräche mit jenen Frauen zusammen, die sie auf Reisen kennenlernt, weist auf historische Zusammenhänge hin, in denen Frauen eine wichtige Rolle zukam.

Recht sinnfällig für die Perspektive von La Roches an der Geschichte und den gegenwärtigen Lebenszusammenhängen von Frauen interessiertem Erzählen ist der Bericht über eine „Erziehungsanstalt für reiche und vornehme Engländerinnen“, die von „vier Schwestern Stephenson“ betrieben wird. Über diese Schwestern heißt es: „Da sie keine Lust hätten, sich zu verheurathen, und doch nach den Gesetzen der Natur zu Familienmüttern, und nach der Ordnung des gesellschaftlichen Lebens zu Nutzbarkeit berufen wären; so wollten sie den Vor-

³⁵ La Roche, *Tagebuch*, 168.

³⁶ La Roche, *Tagebuch*, 170.

wurf des unnützen Lebens dadurch vermeiden, dass sie junge Frauenzimmer erzögen.³⁷ Geschildert werden alternative, selbstbestimmte weibliche Lebensläufe, die sich dennoch nie gegen die ‚Gesetze‘ der Natur und der Gesellschaft auflehnen.³⁸ Weibliche Bildung, ein weiblicher Traditionszusammenhang, die Möglichkeiten selbstbestimmten Lebens für Frauen in den Grenzen empfindsamer Weiblichkeit: dies wird den Leserinnen von La Roches Reisejournal in einem ihre Aufmerksamkeit bindenden Modus dargebracht, der aber nicht, wie die empfindsamen Romane, auf affektive Überwältigung zielt, sondern eine souveräne, reflektierte Lektüre zulässt. Damit wird das Lesen in Muße zu einem Akt weiblicher Bildung und Horizonterweiterung, der hier zwar keine realen gesellschaftlichen Sphären zu besetzen vermag, wohl aber in den imaginären Räumen der Einbildungskraft seine Wirksamkeit entfalten kann.

Noch weiter verfeinert und intensiviert wird diese Modellierung eines weiblichen Muße-Lesens in einem späteren Text Sophie von La Roches. In der autobiographischen Collage *Mein Schreibtisch* von 1799 unternimmt es die fast siebzigjährige Autorin, auf dem Wege eines montagehaften, assoziativ-digressiven Schreibverfahrens vor dem lesenden Gegenüber in einer wiederum intimen Kommunikationssituation die eigene literarische Existenz Revue passieren zu lassen. In dem ebenfalls recht umfangreichen, gut 700 Seiten umfassenden Text ist nicht mehr der weite Raum der Reiseerfahrung dasjenige, was der Imagination der Lesenden präsentiert wird, sondern die ungleich beschränktere, dichte Sphäre des eigenen Schreibtisches. Er wird zum individuellen Erinnerungsort, sein Inventar bietet die Ansammlung quasi mnemotechnisch aktualisierter Teilstücke der eigenen literarischen Bildung und der eigenen literarischen Produktion. Was in und auf dem Schreibtisch abgelegt ist, wird zum Florilegium, an welchem die Lesenden durch Zitate und Abschriften teilhaben.³⁹ Es entsteht so die Narration eines schweifenden Blicks, der an Büchern, Papieren, Heften, Zeitschriften und Notaten hängen bleibt; es wird im Erzählen gleichsam ein imaginärer Spaziergang über und durch den Inhalt des eigenen Schreibtisches vollzogen und zugleich in den sich jeweils anknüpfenden Exkursen und Digressionen ein biographischer Gang durch das Leben der zurückschauenden Schriftstellerin

³⁷ La Roche, *Tagebuch*, 213.

³⁸ Vgl. dazu Jost, *Wege zur weiblichen Glückseligkeit*, 129–133.

³⁹ Vgl. zur hybriden Struktur dieses Textes Helga Meise, „[...] die geheime Macht des Kleinen. Hybridisierung in Sophie von La Roches ‚Mein Schreibtisch‘ und ‚Melusiniens Sommer-Abende‘, in: Loster-Schneider / Becker-Cantarino (Hg.), *„Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften“*, 239–250; als „verschriftlichten Sammlungsraum“ charakterisiert ihn Claudia Bamberg, „Zwischen Souvenir, Freundschaftsgabe und Erkenntnisobjekt. Die Andenkensammlung der Sophie von La Roche im Kontext von Empfindsamkeit und Spätaufklärung“, in: Monika Lippke u. a. (Hg.), *„bald zierliche Blumen – bald Nahrung des Verstands“. Lektüren zu Sophie von La Roche*, Hannover 2008, 141–168, 167; ferner auch Gudrun Loster-Schneider, *Sophie von La Roche. Paradoxien weiblichen Schreibens im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995, bes. 293–343.

unternommen.⁴⁰ In die in beträchtlicher zeitlicher Dehnung vorgetragene Rahmung des schweifenden Blicks werden die Lesefrüchte und Erinnerungen einmontiert – die Dramaturgie des Erzählprozesses unterliegt wieder jenem schon bekannten Ineinander von Unterhaltung, Aufmerksamkeitsstimulierung und Belehrung. Es ist ein noch weiter intensiviertes mußevolles Lesen, das der Text in seinem subtil rhythmisierten Mäandern und Changieren zwischen den Registern evoziert. Der enge reale Raum des eigenen Schreibtisches wird in einen weiten Zeit-Raum des Erzählens übertragen, die im Text verräumlichte Zeitlichkeit des Erzählens in einer Passage in *Mein Schreibtisch* durchaus reflexiv ausgespielt:

Jetzt gehe ich mit einigen Stocken meiner Hand, an die oben mit einem Bande befestigten Papiere, wo Ihnen die mir vorgesetzte Wahrheitsliebe Anlaß geben wird, mich auch bey den nach Bücherverzeichnissen entstandenen Wünschen zu beurtheilen. Da ich die Gewohnheit habe, die Titel der Bücher, welche ich zu lesen oder zu besitzen wünsche, aufzuschreiben. Diese oft sehr ungleichen Notenzettelchen sind immer oben in dem Bande vor mir, wie man es mit den Merkzeichen von den Sachen macht, welche man nicht vergessen will. Ich nähre dadurch die süße täuschende Hoffnung, mir diese Schriften bey erster Gelegenheit anzuschaffen, und erhalte zugleich die Ueberzeugung, daß Wünsche und Entwürfe schon an sich Genuß sind, weil gewöhnlich durch dieses Aufschreiben, das mit Ungeduld verbundene Begierige, welches bey dem Lesen des Verzeichnisses entsteht, sich in ruhiges Warten verwandelt; [...].⁴¹

Das Schreiben als Gestaltung von Text-Räumen, die als materielle Hervorbringungen sodann in die ‚Topographie‘ des Schreibtisches integriert werden, dieses Aufschreiben wird zur Gestaltung, zur Transformation von Zeit-Räumen, in denen sich am Ende eine ungeduldige Begierde zum ruhigen, quasi mußevollen Warten auflöst.

Auch hier kann wieder ein Beispiel die Gesamtkomposition des Textes illustrieren. Der Blick der Erzählerin über den Schreibtisch bleibt im ersten Band an einem Magazin haften. Es ist ein englisches „Ladys Magazin“, ein Mitbringsel von der ein Jahrzehnt zuvor unternommenen England-Reise. An diesen Fund fügt sich ein kurzer Exkurs über die Geschichte der Moralischen Wochenschriften an, über ihren englischen Ursprung und die deutschen Nachahmer dieser Zeitschriftengattung. Sodann wird ein im Heft aufgefundener Bericht referiert, in dem

⁴⁰ Vgl. zur Erzählanlage als einer „Reise durch das Interieur“ bei La Roche – hier zum *Pomona*-Artikel *Antwort auf die Frage nach meinem Zimmer* (*Pomona*, H. 3, 1783, 227–249) – Annegret Pelz, „Antwort auf Fragen nach meinem Zimmer“. Sophie von La Roches anderer Raum“, in: Helga Meise (Hg.), *Sophie von La Roche*, 119–133, 124; das Motiv des Spaziergangs nutzt La Roche an anderer Stelle in der *Pomona* und verbindet es interessanterweise mit dem stillen, individuellen Lesen: „Stille zu lesen ist das vortheilhafteste, weil man da, wie bey dem einsamen Spaziergang sich bald auf der Wiese bey Kräutern, bald auf der Anhöhe bey der Aussicht, die uns gefällt, verweilen kan, in dem Buch auch bey diesem und jenem Stück innehält, nachdenkt, wiederholt Auszüge schreibt, sich die Zeit, und das Land des Schriftstellers denkt [...].“ – so in *Pomona*, H. 9, 1783, 846, dazu Flüchter, „Gelehrte Empfindsamkeit“, 288.

⁴¹ *Mein Schreibtisch*. Von Sophie von La Roche. [...] Erstes Bändchen, Leipzig 1799 [Nachdruck mit einem Vorwort von Barbara Becker-Cantarino, Karben 1996], 167–169.

anhand einer wahren Begebenheit die eheliche Treue gefeiert wird. Dem folgt die Abschrift einer ebenfalls im Heft gefundenen „Betrachtung über Melancholie“ – und am Ende der Passage erklärt die Erzählerin, dass sie sich „dieses, mir heute noch so liebe Heft zu einer Art von Portefeuille machte, indem wirklich vielerley Gattungen Papiere versammelt sind“; wie etwa „auch die Liste von den besten Gemälden in der Sammlung meines Mannes“, die in den Text einmontiert wird. Das englische Magazin *enthält* also Texte zusätzlich in einem zweiten, einem buchstäblichen, räumlichen Sinne – und diese Texte stehen ihrerseits wieder als Zeugnisse für die Lebens- und Schaffenszeit der Autorin.⁴² Beachtenswert ist, wie die Montage dieser Textteile stattfindet. Man kann das bisweilen auf der syntaktischen Ebene nachvollziehen. Ein Satz beginnt, wird für einen Exkurs oder eine Abschrift von mehreren Seiten unterbrochen und erst danach beendet. Keine additive Reihung der Teile wird vollzogen, sondern es entsteht eine feste, enge Verfugung, die die Narration zu einem raumzeitlichen Ganzen werden lässt. Thematisch zentral ist dabei wieder die Betonung weiblicher Lebenszusammenhänge, und besonders sind es die literarischen Leistungen von Frauen, die hervorgehoben werden: „Ich liebe alles, was aus der Feder einer Person meines Geschlechts abstammt“, so heißt es an einer Stelle in durchaus programmatischer Geste.⁴³ Der Text wird zum Bekenntnis, ja, zum Archiv weiblicher Tradition und Kommunikation. Der zweite Band von *Mein Schreibetisch* bietet ein quasi editorisches Unternehmen, in dem La Roche kommentierend ihren Briefwechsel mit der Schweizer Autorin Julie Bondeli weiträumig in den eigenen Text integriert.⁴⁴ Weibliches Schreiben wird einmal mehr als Produkt des gegenseitigen Austauschs, der – brieflichen – Kommunikation präsentiert.

In Thematik, narrativer Anlage und kommunikativer Geste ist so ein umfangreicher Gesamttext entstanden, der die Einübung in das empfindsam-immersive Lesen zwar voraussetzt, es aber zu einem intimen, mußevollen Lektüremodus umformt. Die Narration eines schweifenden Blicks, der gleichwohl mit besonderer Beachtung eine weibliche Kulturtradition fokussiert, stimuliert so ein seinerseits spezifisch weibliches Lesen in Muße. Dieses kann die Text-Räume, die imaginären Räume weiblicher Teilhabe an der kulturellen Sinnstiftung weiten und weist La Roches Schreiben damit einmal mehr als ein aufklärerisches aus. Zweifellos Grund genug, um die Lesesucht-Diagnostiker und Warner vor den lesenden Frauen zur Gegenwehr zu bewegen.

⁴² Vgl. *Mein Schreibetisch*, I, 22–31, 27 f.

⁴³ *Mein Schreibetisch*, I, 103.

⁴⁴ Vgl. *Mein Schreibetisch* [...] von Sophie von La Roche. Zweytes Bändchen, Leipzig 1799 [Nachdruck mit einem Vorwort von Barbara Becker-Cantarino, Karben 1996], 140–368; vgl. dazu Barbara Becker-Cantarino, „Reliquien empfindsamer Freundschaft: Sophie La Roche, Julie Bondeli und die Schweiz“, in: Achim Aurnhammer u. a. (Hg.), *Gefühlkultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen 2004, 159–175.



Titelseite des ersten Bandes von La Roches *Mein Schreibetisch* (1799)

Geradezu exemplarisch für den dennoch ambivalenten Stellenwert von La Roches Schreiben und des Lesemodus, den dieses zu modellieren unternimmt, kann das Titelkupfer des ersten Bandes von *Mein Schreibetisch* stehen.

Im Vordergrund ist die Autorin zu sehen, durch die Haube als verheiratete oder verwitwete Frau gekennzeichnet, die sich sehr wohl Ort und Zeit und Muße für das Schreiben hat schaffen können. Hinter ihr erscheint etwas schemenhaft die umfangreiche Bibliothek – sie wird wohl die eigene sein, ist aber dennoch halb (oder mehr als halb) von einem Vorhang verdeckt. Diese am Beginn des Buches in ihren materiellen und sozialen Bedingungen visuell so deutlich markierte „Schreibszene“⁴⁵ fasst metaphorisch, was der Text von *Mein Schreibetisch*

⁴⁵ Hier zurückgreifend auf Begriff und Konzept Rüdiger Campes; vgl. ders., „Die Schreibszene. Schreiben“, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a. M. 1991, 759–772; zum historischen Kontext im 18. Jahrhundert auch Martin Stingelin (Hg.), *Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte*, München 2004.

ausfaltet: Selbstverständlich ist der Zugang zu einem solchen Ort der Bildung und Gelehrsamkeit für Frauen in dieser Zeit nicht; und selbstverständlich sind ebenso wenig die Räume eines mußevollen weiblichen Schreibens und Lesens im 18. Jahrhundert, die Sophie von La Roche ihrerseits zwar erfahren und nutzen konnte, die sie vor allem aber ihren Leserinnen als Räume einer noch sehr viel weiter fortzusetzenden genuin weiblichen Aufklärung und Traditionsstiftung vermitteln wollte.

Muße, Gender – und ein Selbstmord

Zur Funktion von Handarbeiten in L. N. Tolstojs *Anna Karenina*

Elisabeth Cheauré

1. Einleitung

Textile Gewebe bestehen bekanntlich aus Fäden¹, und wie eng Texte nicht nur etymologisch mit *Fäden* verbunden sind, wissen wir spätestens dann, wenn wir den *Faden* verloren haben. Ein Zitat aus dem Tagebuch der Ehefrau des weltberühmten Schriftstellers Sof'ja Andreevna Tolstaja vom 20. November 1876 soll daher direkt in die Thematik führen. Die Authentizität dieses Zitats wird zwar durchaus kritisch diskutiert², deutet aber – um die Metaphorik aufzunehmen – die wichtigsten *Fäden* der folgenden Ausführungen an:

Сейчас Л. Н. [Л. Толстой] мне рассказывал, как ему приходят мысли к роману: „Сию я внизу, в кабинете, и разглядываю на рукаве халата белую шелковую строчку,

¹ Erika Greber beschreibt in einer eindrücklichen Studie die textile Struktur von Texten. Vgl. Erika Greber, *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik*, Köln / Weimar / Wien 2002.

² Dabei wurde unter anderem auf die Problematik der zeitlichen Einordnung dieses Zitats hingewiesen, dennoch bleibt das Zitat sehr aufschlussreich. In der russischen Forschung wurde diese Textstelle eher faktographisch gelesen, das heißt, diese Passage wurde wörtlich als ein konkretes Zeugnis der Textgenese oder als ein Zeichen von Tolstojs überragendem künstlerischen Talent interpretiert (etwa im Sinne, dass ein Detail dem Genie ausreiche, um ein ganzes Kapitel daraus zu entwickeln: Vladimir A. Ždanov und Èvelina E. Zajdenšnur sprechen davon, dass zufällige Ereignisse bei Tolstoj zu künstlerisch weitreichenden Folgen führten [vgl. Vladimir A. Ždanov / Èvelina E. Zajdenšnur, „Istorija sozdanija romana Anna Karenina“, in: Lev N. Tolstoj, *Anna Karenina*, Moskva 1970, 803–833, 816f.]; Olga V. Barabaš betont, wie bedeutsam der aufmerksame Blick eines Künstlers sei, der auch das unbedeutendste Detail, das in sich aber großes Potenzial berge, zu erkennen imstande sei [Olga V. Barabaš, *Psichologizm kak konstruktivnyj moment poëtiki romana L. N. Tolstogo „Anna Karenina“*. Diss. na soisk. uč. stepeni kandidata filolog. nauk, Moskva 2008, 77.]), während die westliche Forschung auf das polysemantische Potenzial dieser Formel verweist (vgl. Gary S. Morson, *Anna Karenina in Our Time: Seeing More Wisely*, New Haven, Conn. / London 2007; Steward Justman, „Stiva's Idiotic Grin“, in: *Philosophy and Literature* 2, 33 (2009), 427–434). Nach Volobueva ist Tolstojs Schaffen vom Konflikt zwischen dem mit dem Willensprinzip assoziierten männlichen und dem mit Intuition assoziierten weiblichen Künstlertypus geprägt. Das oben angeführte Zitat von Tolstaja sei ein Beleg für die „weibliche“ Natur seines Schaffens“ (Julija Volobueva, „Oppozicija mužskogo / ženskogo v romane L. N. Tolstogo „Anna Karenina“: jazyk mužskoj / ženskij“, in: *Kul'tura i tekst* 10 [2005], 208–218, 208).

которая очень красива. И думаю о том, как приходит в голову людям выдумывать все узоры, отделки, вышиванья, и что существует целый мир женских работ, мод, соображений, которыми живут женщины. Что это должно быть очень весело, и я понимаю, что женщины могут это любить и этим заниматься. И, конечно, сейчас же мои мысли (т. е. мысли к роману). Анна ... И вдруг мне эта строчка дала целую главу. Анна лишена этих радостей заниматься этой женской стороной жизни, потому что она одна, все женщины от нее отвернулись, и ей не с кем поговорить обо всем том, что составляет обыденный, чисто женский круг занятий.³

Eben hat mir Lev Nikolaevič erzählt, wie ihm die Gedanken zu einem Roman kommen: „Ich sitze unten, im Arbeitszimmer, und entdecke auf dem Ärmel des Hausmantels *einen weißen seidenen Faden, der sehr schön ist*. Und ich denke darüber nach, wie es Menschen in den Kopf kommt, sich all diese Muster, Verzierungen, Stickereien auszudenken, und dass eine ganze Welt weiblicher Arbeiten, Moden, Phantasien existiert, in denen die Frauen leben. Und dass dies sehr vergnüglich sein muss, und ich verstehe, dass Frauen dies lieben können und sich damit beschäftigen. Und, natürlich, sofort meine Gedanken (d. h. die Gedanken zum Roman). Anna ... Und plötzlich gab mir dieses Fädchen ein ganzes Kapitel. Anna fehlt die Freude, sich mit der weiblichen Seite des Lebens zu beschäftigen, weil sie allein ist, alle Frauen haben sich von ihr abgewandt, und sie hat niemanden, um über all das zu sprechen, was die alltägliche, rein weibliche Welt der Beschäftigung ausmacht.“⁴

Unabhängig von der Frage, ob das Geschilderte als authentisch zu qualifizieren sei, wird hier ein in seiner Weise durchaus origineller Moment der Muße beschrieben: das zweckfreie bzw. keinem erkennbaren Zweck untergeordnete Betrachten eines – durch die weibliche Stimme der Ehefrau vermittelten – einzelnen Fadens, der dem männlichen Beobachter buchstäblich einen Raum, konkret den Raum weiblicher Existenz zu erschließen vermag. Im Innehalten bei der Betrachtung eines konkreten, geradezu marginalen Gegenstandes, eines Fadens, eröffnet sich nicht nur eine Gedankenwelt, sondern zugleich auch ein Moment künstlerischer Kreativität. Es ist – nehmen wir die Beschreibung ernst – die Geburtsstunde eines Kapitels in einem der bekanntesten und vielleicht sogar wichtigsten Romane der Weltliteratur. Der buchstäblich erste Faden gewissermaßen. Zugleich wird die Kategorie Gender eingeführt, indem mit großer Selbstverständlichkeit die nach männlichen und weiblichen Sphären strukturierte reale Welt als eine streng dichotomische vorgestellt wird. Bemerkenswert ist dabei, dass „weibliche Welt“ mit Handarbeiten korreliert und diese wiederum offensichtlich von Beginn an mit der Titelfigur des Romans *Anna Karenina* (1877–1878) verbunden wird: Anna als eine Figur, die dieser weiblichen Welt gerade *nicht* angehört – und selbstredend auch nicht der männlichen. Anna, eine der berühmtesten Ehebrecherinnen der Weltliteratur, ist also von Beginn der Textgenese an als eine Figur konzipiert, die gesellschaftliche Ordnungen und

³ Sof'ja A. Tolstaja, „Moi zapisi raznye dlja spravok“, in: *L. N. Tolstoj v vospominanijach sovremennikov v 2-ch tt.*, t. 1, Moskva 1955, 143–153, 148. Hier und im Weiteren stammen alle Hervorhebungen in Zitaten von EC.

⁴ Alle Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, von EC.

damit auch Geschlechterordnungen erschüttert – und dieser Erschütterung am Ende selbst nicht mehr gewachsen ist.

Dem Motiv des Fadens kommt – folgen wir den Selbstzeugnissen Tolstojs – offenbar bereits früh eine Schlüsselbedeutung als Strukturprinzip des Textes zu. In einem Brief an N. N. Strachov vom 23.–26. April 1876 spricht Tolstoj sinngemäß von einer Verknüpfung (russ. *sceplenie*, dt. wörtlich: „Verhakung“) von Gedanken und schreibt diesem eine zentrale Rolle in der Poetik der *Anna Karenina* zu:

Если же бы я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал, сначала. [...] Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится.⁵

Wenn ich mit Worten alles das sagen wollte, was ich beabsichtigte, mit dem Roman auszudrücken, dann müsste ich denselben Roman, den ich geschrieben habe, noch einmal von vorne schreiben. [...] Bei allem, fast bei allem, was ich schrieb, leitete mich das Bedürfnis nach Sammlung von Gedanken, die – um sich selbst auszudrücken – *ineinander verhakt sind*, aber jeder einzelne Gedanke verliert seinen Sinn, wenn er durch Worte allein ausgedrückt wird, er wird furchtbar erniedrigt, wenn er isoliert aus der Verknüpfung, in der er sich befindet, herausgenommen wird.

Die Metaphorik des Webens und die Motive des Stickens bzw. der Ziernaht (russ. *stročka, ornament*) zeigen hinsichtlich ihrer Regelmäßigkeit, ihrer handwerklichen Perfektion und ihres ästhetischen Anspruchs eine gewisse Affinität zur Architektur von Bauwerken bzw. – metaphorisch – zum Bild der „Architektur“ eines literarischen Textes.⁶ Dieses Motiv greift Tolstoj in seinem Brief an Sergej A. Račinskij vom 27. Januar 1878 auf, wenn er das ornamentale Prinzip der Verwebung bzw. Verhakung benennt, um die unauflösbare Verquickung einzelner Diskursfäden zu zeigen. In ihrer Verquickung werde die eigentliche Bedeutung generiert, eine Bedeutung, die weit mehr sei als die bloße Summe einzelner Fäden:

Я горжусь [...] архитектурой – своды сведены так, что нельзя и заметить, где замок. И об этом я более всего старался. Связь постройки сделана не на фавеле и не на отношениях (знакомствах) лиц, а на *внутренней связи*.⁷

Ich bin [...] stolz auf die Architektur – das Gewölbe ist so gefügt, dass man nicht einmal erkennen kann, wo sich der Schlussstein befindet. Und darum habe ich mich am meisten bemüht. Die Verbindung des Baues beruht weder auf der Fabel und noch auf der Beziehung (der Bekanntschaft) der Personen untereinander, sondern auf der *inneren Verbindung*.

⁵ Lev N. Tolstoj, „N. N. Strachovu“, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tt.*, t. 62, serija 3: *Pis'ma*, Moskva 1953, 268–270, 268 f.

⁶ Zu Tolstojs Roman vgl. Elisabeth Stenbock-Fermor, *The Architecture of Anna Karenina. A History of Its Writing Structure and Message*, Louvain 1975.

⁷ Tolstoj, „S. A. Račinskomu“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 62, serija 3, 377, 376 f.

Mit der motivischen Verbindung von Handarbeit bzw. der Verquickung von Fäden einerseits und künstlerischem Schaffensakt andererseits wird die ursprüngliche Semantik von „Text“ im Sinne von Textur, Gewebe geradezu überdeutlich markiert.⁸ Dabei wird der schöpferische Akt des Schreibens individualisiert und eindeutig männlich kodiert, der Faden der Handarbeit dagegen wird zum eigentlichen Marker der weiblichen Welt. Zugleich wird über das Lexem des *Musters* (uzor) implizit angedeutet, dass diese weibliche Welt mit Traditionen verbunden wird, nicht schöpferisch in einem individuell-kreativen Sinne, sondern vielmehr durch *imitatio*, passive Nachahmung geprägt ist, man könnte auch von Dilettantismus sprechen. Die Fäden der traditionellen weiblichen Handarbeiten bilden damit einen semiotisch hoch aufgeladen Kontrapunkt zu jenen Fäden, die den Text konstituieren.

Im Folgenden soll vor allem die Frage verfolgt werden, welche Funktion dem Motiv der Handarbeiten im Kontext von *Arbeit*, *Tätigkeit*, *Untätigkeit* und *Muße* (trud, dejatel'nost', prazdnost', dosug)⁹ zukommt. Wodurch sind – wenn Fäden und Handarbeiten die weibliche Welt, möglicherweise sogar weibliche *Muße* symbolisieren – dann die „männlichen Welten“ bestimmt? Darüber hinaus soll die Metapher des Fadens auch auf literarische Diskurse im 19. Jahrhundert ausgeweitet werden, um Tolstoj's Text in größeren Zusammenhängen zu verorten. Einer dieser Diskursfäden wird uns auch zum wichtigsten Werk der russischen

⁸ Tolstoj ironisiert – bewusst oder unbewusst – diese Verbindung von Text, Textur und Handarbeit in einer typischen Salonszene, in welcher der ritualisierte Charakter der gesellschaftlichen „Texte“ in Form eines ‚small-talks‘ metaphorisch mit dem Motiv der Stickerei verbunden wird. Vgl. die Szene im Haus von Betsi Tverskaja:

– Расскажите нам что-нибудь забавное, но не злое, – сказала жена посланника, великая мастерица изящного разговора, называемого по-английски small-talk, обратясь к дипломату, тоже не знавшему, что теперь начать.

– Говорят, что это очень трудно, что только злое смешно, – начал он с улыбкою. – Но я попробую. Дайте тему. Все дело в теме. Если тема дана, то вышивать по ней уже легко. [...] (Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, Moskva 1934, 141).

„Erzählen Sie uns etwas Amüsantes, aber nichts Boshafes“, sagte die Gesandte ngattin, eine Meisterin der erlesenen Unterhaltung, die auf English *small-talk* genannt wird, zu dem Diplomaten, der ebenfalls nicht wusste, womit beginnen.

„Es heißt, das sei sehr schwierig, nur das Boshafte sei komisch“, hob er lächelnd an. „Aber ich will es versuchen. Stellen Sie mir ein Thema. Alles hängt vom Thema ab. *Ist das Thema gestellt, ist es leicht mit Ornamenten zu verzieren.* [...]“ (Lew Tolstoj, *Anna Karenina*, übers. v. Rosemarie Tietze, München 2009, 204).

⁹ Zur Etymologie der Begriffe sowie zur komplexen Semantik und Schwierigkeit der Übersetzung vgl. Viktor M. Živov, „Istorija ponjatij, istorija kul'tury, istorija obščestva“, in: Živov (Hg.), *Očerki istoričeskoj semantiki russkogo jazyka rannego Novogo vremeni*, Moskva 2009, 5–26; Ders., „Vremja i ego sobstvennik v Rossii rannego Novogo vremeni (XVII–XVIII veka)“, in: Živov (Hg.), *Očerki istoričeskoj semantiki*, 27–102 sowie Elisabeth Cheauré / Michail V. Stroganov, „Zwischen Dienst und freier Zeit. *Muße* und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen 2017, 35–80; Elisabeth Cheauré / Evgenija N. Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. *Muße* in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen 2017, 81–116.

Romantik, Aleksandr S. Puškins (1799–1837) *Evgenij Onegin* (1833) führen. Dieses Werk, vom berühmtesten Literaturkritiker des 19. Jahrhunderts Vissarion G. Belinskij (1811–1848) als „Enzyklopädie des russischen Lebens“¹⁰ und damit der russischen Adelsgesellschaft im frühen 19. Jahrhundert gesehen, kann – verkürzt – auch als die Geschichte eines bewusst *nicht* vollzogenen Ehebruchs gelesen werden. Es steht damit in direkter thematischer Genealogie zur Tolstoj's Ehebrecherin Anna, die im Selbstmord endet, buchstäblich unter die Räder kommt, und zwar jener Lokomotive, die seinerzeit die erste Begegnung mit dem Geliebten ermöglicht hat.

Die übergeordnete Frage meiner Überlegungen steht im Kontext des slavistischen Teilprojekts des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* unter dem zunächst vielleicht provozierend wirkenden Titel *Erzwungene Muße?*. Wir gehen davon aus, dass die traditionellen Muße-Konzeptionen relativ stark von einem männlich geprägten Muße-Habitus her gedacht wurden, wofür exemplarisch der antike Philosoph, der mittelalterliche Mönch oder der moderne Dandy stehen könnten. Gefragt wird also nach einer spezifisch „weiblichen“ Muße in Russland, einem Kulturraum, der Europa nahesteht und sich doch von diesem elementar unterscheidet. Zeitlich konzentrieren wir uns auf das lange 19. Jahrhundert und hier im Wesentlichen auf die gesellschaftliche Schicht des Adels und des aufkommenden Bürgertums.

2. Muße und Gender

Bei der sozialen Schicht der Adligen ist das Spannungsverhältnis von Arbeit und Freizeit, Beschleunigung und Entschleunigung, Tätigkeit und Untätigkeit zumindest auf den ersten Blick nicht mehr das entscheidende Kriterium. Muße zielt – so die Kerndefinition des Freiburger Forschungsverbundes – auf „ästhetisch und räumlich inszenierte Lebensformen einer Freiheit, die *in* der Zeit nicht der Herrschaft *der* Zeit unterliegt“.¹¹ Was bedeutet es aber, wenn die freie Zeit nicht begrenzt ist, sondern wenn – ganz im Gegenteil – ein Überschuss an freier Zeit vorhanden ist, den es irgendwie zu füllen gilt? Wenn man – wie Gimmel¹² dies formuliert – nicht von einer Erzwungenheit der Arbeit, wohl aber von der Faulheit des Müßiggangs sprechen muss? Diese Situation betrifft nicht nur etwa die russische Adelsgesellschaft, sondern auch besondere Lebensumstände

¹⁰ Vissarion G. Belinskij, „Stat'ja 9 ‚Evgenij Onegin‘“, in: *Sobranie sočinenij v 13-ti tt.*, t. 7: *Stat' i recenzii. 1843. Stat' i o Puškine 1843–1846*, Moskva 1955, 473–504, 503.

¹¹ Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Hasebrink / Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae – Publications of the School of Language & Literature, Freiburg Institute for Advanced Studies, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 1–11, 3.

¹² Vgl. den Beitrag von Jochen Gimmel *Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang* in diesem Band.

unterschiedlicher Ausprägung wie etwa Krankheitsphasen, Verbannung oder Arbeitslosigkeit, um nur einige Beispiele zu nennen. In diesen Situationen muss Zeit gefüllt werden; durch Aktivitäten, welcher Art auch immer, gilt es, eine Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens zu konstituieren oder auch nur Langeweile zu vertreiben oder den Verdacht von Faulheit zu zerstreuen. Dabei kann – folgen wir Puškin – das Nichtstun, der Müßiggang erstaunlicherweise zur „Arbeit“ eines Adligen mutieren. Puškin verbindet seinen „typischen“ Evgenij Onegin in der VIII. Strophe des 1. Kapitels mit dem für unseren Kontext interessanten Ausdruck der „gelangweilten Faulheit“ („toskujuščaja len“), die zu leben eine paradoxe Kombination von Anstrengung, Arbeit (*trud*), Qual (*muka*) und Freude (*otrada*) bedeutet:

[...]	[...]
Что было для него измлада	Doch was für ihn von Jugend an
И труд, и мука, и отрада,	sowohl Arbeit als auch Qual und Freude [war],
Что занимало целый день	was den ganzen Tag in Anspruch nahm,
Его тоскующую лень	war seine gelangweilte Faulheit
[...]¹³	[...].

Hier eine „bestimmte Unbestimmtheit“ und damit eine Spielart der Muße zu sehen, würde allerdings unserem Verständnis von Muße zuwider laufen. Denn hier handelt es sich um die Beschreibung eines Tuns ohne Gelassenheit, ohne bewusste Haltung, vielmehr Umtriebigkeit und damit gerade das Gegenteil von Muße. Es ist gerade keine „Ermöglichung eines Seins bei der Sache“¹⁴, sondern ein beliebiges Tun: Onegin realisiert seine „gelangweilte Faulheit“ vor allem in gesellschaftlichen Aktivitäten, in Aktionismus und zufälligen Liebesabenteuern. Sein Leben ist geprägt von Unverbindlichkeit und Oberflächlichkeit eines für die russische Kultur dieser Zeit typischen *lišnij čelovek*, des *überflüssigen Menschen*:

Бывало, он еще в постеле:	Oft räkelt er sich noch gemächlich
К нему записочки несут.	Im Bett: da bringt man Kärtchen rein.
Что? Приглашенья? В самом деле,	Was? Einladungen? Ja, tatsächlich,
Три дома на вечер зовут:	Drei Häuser laden abends ein:
Там будет бал, там детский праздник.	Ein Ball, ein Hausfest für die Kinder.
Куда ж поскачет мой проказник?	Wohin begibt sich wohl mein Sünder?
С кого начнет он? Все равно:	Und wo beginnt er? Einerlei:
Везде поспеть немудрено.	Zu schaffen sind ja alle drei.
Покамест в утреннем уборе,	Zunächst, gekleidet für den Morgen
Надев широкий боливар,	Mit einem breiten Bolivar,
Онегин едет на бульвар	Fährt mein Onegin zum Boulevard,
И там гуляет на просторе,	Dort zu flanieren ohne Sorgen,

¹³ Aleksandr S. Puškin, „Evgenij Onegin“, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 16-ti tt.*, t. 6: *Evgenij Onegin*, Moskva 1937, 1–205, 8.

¹⁴ So Günter Figal in seiner 2015 an der Freiburger Universität gehaltenen Vorlesung zum Thema „Muße“.

Пока недремлющий берет
Не прозвонит ему обед.¹⁵

Bis, nimmer schlummernd unterm Kleid,
Die Uhr erklingt zur Essenszeit.¹⁶

Dieses Motiv der sinnentleerten Füllung von Zeit durch gesellschaftliche Aktivitäten – und zwar gerade nicht im Sinne einer befruchtenden Geselligkeit, die eine Öffnung hin zur Muße implizieren würde – kann als wichtiger Diskursfaden für die russische Literatur des 19. Jahrhunderts gesehen werden, wie etwa auch die berühmte Eingangsszene von *Anna Karenina* zeigt, wenn Stiva Oblonskij, der typische Moskauer Lebemann, etwas verkatert einen Traum der vergangenen Nacht zu rekapitulieren versucht:

„Да, да, как это было? – думал он, вспоминая сон. – Да, как это было? Да! Алабин давал обед в Дармштадте; нет, не в Дармштадте, а что-то американское. Да, но там Дармштадт был в Америке. Да, Алабин давал обед на стеклянных столах, да, – и столы пели: – *Il mio tesoro*, и не *Il mio tesoro*, а что-то лучше, и какие-то маленькие графинчики, и они же женщины, – вспоминал он.

Глаза Степана Аркадьича весело заблестели, и он задумался, улыбаясь. „Да, хорошо было, очень хорошо. Много еще там было отличного, да не скажешь словами и мыслями даже наяву не выразишь.“¹⁷

„Ja, ja, wie war das noch mal?“ Er suchte sich eines Traumes zu entsinnen. „Ja, wie war das? Ach ja! Alabin gab ein Diner in Darmstadt; nein, nicht in Darmstadt, es war etwas Amerikanisches. Doch, nur war Darmstadt dort in Amerika. Ja, Alabin gab ein Diner auf Glastischen, ja, und die Tische sangen, *Il mio tesoro*, oder nicht *Il mio tesoro*, sondern etwas Besseres, und solche kleinen Karaffen, die waren zugleich Frauen, entsann er sich.

Stepan Arkadjitschs Augen begannen vergnügt zu funkeln, und er dachte lächelnd nach. „Ja, gut war das, sehr gut. Noch Vieles gab es da an Vorzüglichem, aber das lässt sich nicht in Worte fassen und nicht einmal im Wachen in Gedanken ausdrücken.“¹⁸

In diesem Motiv des auf reale gesellschaftliche Praktiken verweisenden Traums spiegelt sich Oberflächlichkeit im Sinne einer zu nichts verpflichteten Beliebigkeit eines gesellschaftlich üblichen Aktionismus. Den einzelnen Lexemen in Stivas Traum (*Amerika, Darmstadt* sowie die Arie *Il mio tesoro* aus Mozarts *Don Giovanni*) kommt hohes semantisches Potenzial zu, korrelieren sie doch Stivas Habitus mit einem westlichen und zugleich weitgehend typischen Lebensstil für den russischen Adel im 19. Jahrhundert, und zwar insbesondere für den männlichen Teil der Gesellschaft, dem der öffentliche Raum uneingeschränkt zugänglich war. Der Verweis auf die Oper in Stivas Traum kann auch als Möglichkeit gesehen werden, sich gerade als Mann der anstrengenden Realität des Alltags (hier konkret der Konflikt mit Dolly) als eine Art Schauspielkünstler entziehen zu können, indem man in die Sphäre des Theatralisch-Künstlerischen eintaucht.

¹⁵ Puškin, „Evgenij Onegin“, 10 f.

¹⁶ Alexander Puschkin, *Jewgenij Onegin*, aus dem Deutschen v. Rolf-Dietrich Keil, Gießen 1980, 25.

¹⁷ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 4.

¹⁸ Tolstoj, *Anna Karenina*, 8. Die Hervorhebungen stammen von der Übersetzerin.

Dollys Leben dagegen, das von Alltagssorgen geprägt ist, lässt eine solche Form des Eskapismus nicht zu.¹⁹ Denn Frauen und Mädchen der Adelsgesellschaft stand – so zumindest der Spiegel der Realität in Texten – dieser (öffentliche) Raum in nur sehr beschränktem Maße offen.²⁰ Zugleich wurde der theoretisch für adlige Frauen und Mädchen ebenfalls gegebene Überschuss an Zeit durch ein geradezu rigide verordnetes Beschäftigungsprogramm konterkariert. Als Frau und Mädchen untätig oder gar faul zu sein bzw. zu werden, sollte durch entsprechende Erziehungsmaßnahmen verhindert werden, wobei in einschlägigen Ratgebern vor allem Handarbeiten, insbesondere Stickerarbeiten, als probates Mittel zur entsprechenden körperlichen und geistigen Disziplinierung empfohlen wurden.

Im Zusammenhang mit der Frage nach Formen der Muße im Russland des 19. Jahrhunderts sind Handarbeiten insofern besonders interessant, als sie zwischen Erziehungsmaßnahmen und streng regulierter Tätigkeit einerseits und – erstaunlicherweise – Muße andererseits oszillieren. Tolstoj selbst verbindet in dem eingangs zitierten, von seiner Frau überlieferten Zitat zur Entstehung von *Anna Karenina* Handarbeiten wie Sticken und Stricken, vor allem aber die im Roman leitmotivisch eingesetzte *broderie anglaise* mit gesellschaftlich und moralisch positiv konnotierter, also „richtiger“ Weiblichkeit. Wir wissen auch z. B. aus Nadežda A. Durovas (1783–1866) autobiographischen Texten, dass aus diesem Verständnis „richtiger“ Weiblichkeit der Zwang abgeleitet wurde, Handarbeiten zur idealen, ja sogar zwingend notwendigen Beschäftigung von Mädchen und Frauen zu erklären, wobei hier der westliche Einfluss dieser Konstruktion „idealer Weiblichkeit“ auch für Russland sehr bedeutsam gewesen sein dürfte.

3. Handarbeiten als Marker der weiblichen Sphäre

Handarbeiten, Sticken im Besonderen, galt nicht nur in Russland, sondern auch in westeuropäischen Ländern bis weit ins 20. Jahrhundert hinein für junge Mädchen als gesellschaftlich unabdingbarer Teil der Erziehung, als Teil der Disziplinierung des weiblichen Körpers und Geistes.²¹

¹⁹ Vgl. Justman, „Stiva's Idiotic Grin“.

²⁰ Vgl. dazu Bianca Edith Blum, „Räume weiblicher Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen 2017, 167–191.

²¹ In dem Roman *Anna Karenina*, in dem Fragen „idealer Weiblichkeit“ geradezu paradigmatisch diskutiert werden, lässt Tolstoj Konstantin Levin, Kittis Ehemann und zugleich Tolstoj's alter Ego, mit bemerkenswerter Ironie und in fast frühfeministisch anmutendem Duktus fragen, wozu Kittis Sticken im Stil der *broderie anglaise* gut sein solle, d. h. was für einen Sinn es überhaupt mache, Löcher auszusticken, die jemand zuvor in den Stoff geschnitten hatte („что он говорил про broderie anglaise: будто добрые люди штопают дыры, а она их нарочно вырезывает, и т. п.“; Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 19, Moskva 1935,

Die deutsche Forscherin Dagmar Ladj-Teichmann überschrieb dementsprechend ihre thematisch einschlägige Arbeit mit *Erziehung zur Weiblichkeit durch Textilarbeiten*.²² Eine weitere Studie, die sich auf das Bürgertum der Hansestädte konzentrierte, konnte ebenfalls interessante Thesen herausarbeiten, auch hier spiegelt sich die Tendenz bereits im Titel wider: *„Demonstrativer Müßiggang“ oder „rastlose Tätigkeit“? Handarbeitende Frauen im hansestädtischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts*.²³

Beide Arbeiten zeigen eine grundlegende Ambivalenz, ja eine geradezu paradoxe Situation: Auf der einen Seite demonstrieren Frauen mit ihrer unentwegten Handarbeit Müßiggang – oder doch Muße? – als Merkmal einer gehobenen Gesellschaftsschicht. Es wurde offenbar als ein Privileg verstanden, schöne Handarbeiten verfertigen zu können und materiellen Wohlstand dadurch unter Beweis zu stellen, dass körperliche Arbeit bzw. Erwerbsarbeit nicht geleistet werden musste. Auf der anderen Seite musste in einer sehr paradoxalen Konstruktion eine unentwegte Beschäftigung demonstriert werden, sicherlich unter dem Bann eines vor allem in Deutschland protestantisch markierten Arbeitsgebotes. Untätigkeit und Faulheit galten als moralisch verwerflich, mehr noch: moralisch gefährdend. Die zwangsweise Beschäftigung mit Handarbeiten hatte wohl auch den Sinn, freie Bewegung und sexuelle Ambitionen insbesondere junger Frauen zu verhindern und zugleich – wiederum paradox – die emsigen Stickerinnen als zukünftige Ehefrauen zu empfehlen. Die saubere Arbeit am weißen Tuch stand symbolisch zweifelsohne auch für Reinheit und damit sexuelle Integrität.²⁴ Die Weigerung zu sticken oder zu stricken dagegen oder auch die Unfähigkeit dazu wird in den literarischen Diskursen des 19. Jahrhunderts offenbar zu einem wichtigen Distinktionsmerkmal weiblicher Figuren und auch realer weiblicher Schicksale.

Dies bedeutet aber auch, dass eine wissenschaftliche Aufarbeitung „weiblicher Handarbeiten“ auf mehreren Ebenen erfolgen muss, die sich freilich eng berühren und überlappen, also unter (1) literaturimmanenten Fragestellungen (z. B. nach der Funktion von einschlägigen Motiven in literarischen Texten von Autoren und Autorinnen) und (2) unter soziologischen und sozialhistorischen

67.). Sind Handarbeiten hier also als eine Art ästhetisches „Einrahmen“ einer existenziellen Leere, der sich junge Frauen angesichts ihrer eingeengten Rolle ausgesetzt sahen?

²² Dagmar Ladj-Teichmann, *Erziehung zur Weiblichkeit durch Textilarbeiten. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Frauenarbeit im 19. Jahrhundert*, Weinheim 1983.

²³ Bärbel Ehrmann-Köpke, *„Demonstrativer Müßiggang“ oder „rastlose Tätigkeit“? Handarbeitende Frauen im hansestädtischen Bürgertum des 19. Jahrhunderts*, Münster u. a. 2010.

²⁴ Martina Kessel verweist in ihrer instruktiven Studie zur Langeweile auf diesen, in einem deutschen Erziehungsbuch von 1854 thematischen Aspekt der Sexualität: „[...] in der schwierigen Balance zwischen zu lebhaften Gebärden einerseits und automatenhafter Unbeweglichkeit andererseits [sei] eine feine Arbeit in die Hände zu nehmen, um sich selber am ‚unanständigen Spiel‘ der Hände zu hindern.“ (Martina Kessel, *Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2001, 114).

Fragestellungen im engeren Sinne (so wie dies Tolstoj im Eingangszitat mit den Zuschreibungen der zwei Sphären, einer *männlichen* und einer *weiblichen Welt*, konstruiert hatte); schließlich muss (3) gefragt werden, inwieweit Handarbeiten auch als performative Akte aufgefasst werden können, womit auch die Akteurinnen und ihr Handeln stärker in den Blick genommen werden. Außerdem sind (4) die Artefakte selbst auch unter ästhetischen und kunstgeschichtlichen Aspekten zu untersuchen, was an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden kann.

Wenn im Folgenden von Handarbeiten als sozialer Praxis, als literarisches Motiv oder als performativer Akt gesprochen wird, so ist damit also konkret das ästhetisch hoch anspruchsvolle Sticken, Nähen, Stricken, Häkeln von Frauen der russischen Oberschicht gemeint, und nicht etwa die Herstellung von textilen Alltagsprodukten, religiösen Kultgegenständen oder Produkten, wie sie in Manufakturen von Leibeigenen oder in Klöstern hergestellt wurden. Der Begriff der Handarbeiten umfasst dabei sowohl die *eigentliche Tätigkeit* als auch das *Ergebnis*, also das *Artefakt*. Dabei handelte es sich häufig um keine Gebrauchsgegenstände im engeren Sinne, sondern – zumindest aus heutiger Sicht – eher „Nutzloses“ und zugleich ästhetisch durchaus Anspruchsvolles, häufig sog. *Souvenirs* (suveniry), also kleine Bildchen, stilisierte Brieftaschen, Couverts, Bänder usw. Sie sind zugleich auch Ausweis besonderer Ausdauer, Fingerfertigkeit und auch Kreativität von Frauen. In jedem Falle sind sie aber als eine „nicht produktive, sondern repräsentative Tätigkeit“ zu sehen.²⁵

Wenn Muße allerdings nicht nur im Kontext von Beschleunigung und Entschleunigung, sondern auch mit dem für das moderne Individuum so wichtigen Gedanken der Freiheit gedacht wird, so ist zunächst zu fragen, ob adligen Frauen und Mädchen eine solche individuelle Freiheit überhaupt gegeben war. Diese Frage nach Freiheit betrifft natürlich auch räumliche Aspekte, wobei Handarbeiten in fiktionalen und autobiographischen Texten vorrangig mit dem häuslichen, privaten Raum korreliert sind. Die Beschäftigung von Frauen mit Handarbeiten kann somit – bei oberflächlicher Betrachtung – als gesellschaftlich verordnete, erzwungene Tätigkeit für Frauen in Russland gesehen werden, als ein Mittel, Langeweile, insbesondere bei jungen Mädchen, vorzubeugen und diese Mädchen zu Sauberkeit, Duldsamkeit und Fleiß zu erziehen – Eigenschaften, die zugleich als Ausweis einer idealen zukünftigen Ehefrau gelten konnten.

Die bereits erwähnte Schriftstellerin Nadežda Durova, Soldat(in), d. h. eine Art Amazone in den Napoleonischen Kriegen und zugleich wohl berühmteste Transvestitin in der russischen Kultur, begleitet ihre ungewöhnliche Identitätsfindung zum Beispiel sehr drastisch damit, dass sie ihre Handarbeiten demonstrativ wegwirft.²⁶ Puškins Tat'jana aus *Evgenij Onegin*, die Projektionsfigur idea-

²⁵ Kessel, *Langeweile*, 113.

²⁶ Allerdings wird Durovas Selbstinszenierung in autobiographischen Texten durch ihre eigenen aus den späten Lebensjahren stammenden Stickereien und Handarbeiten relativiert, die an ein Regimentsmuseum der Schriftstellerin übergeben wurden. Vgl. Aleksej A. Saks,

ler russischer Weiblichkeit und auch nationaler Identität schlechthin, verweigert ebenfalls die obligatorische Beschäftigung mit *Handarbeiten*. Sie wird zugleich als eine Figur gezeichnet, welche die gesellschaftlich diktierten Grenzen ihres Aktionsradius zu überschreiten vermag – und zwar zunächst in ihren eskapistischen Träumen und Phantasien. Geschildert wird also ein mentaler Zustand und spezifischer Erlebnishorizont, den man auch als *Muße* bezeichnen könnte, und der von Puškin genau mit dieser Begrifflichkeit benannt wird: *dosug*, als eine besondere Form der Versonnenheit, die – nicht dem Diktat der Zeit unterworfen – andere Räume zu erschließen vermag, zumindest in Phantasien.²⁷

Задумчивость, ее подруга
От самых колыбельных дней,
Течение сельского досуга
Мечтами украшала ей.
Ее изнеженные пальцы
Не знали игл; склонясь на пальцы,
Узором шелковым она
Не оживляла полотна.²⁸

Versonnenheit, ihr treu verbunden
und von der Wiege an gewöhnt,
Hat ländlich lange Mußestunden
Mit Träumereien ihr verschönt.
Ihre verwöhnten Finger nahmen
Die Nadel nie; gebeugt zum Rahmen
Belebte sie kein Leinentuch
Mit Seidenmustern Zug um Zug.²⁹

Was allerdings bei Puškin noch spielerisch und leicht ironisch abgehandelt wird, ist in Tolstojs *Anna Karenina* zu einem sehr ernst zu nehmenden Leitmotiv entwickelt, an dessen Ende der Selbstmord Annas steht.

4. Muße und Handarbeit in *Anna Karenina*

Tolstojs idealtypische Kontrastierung der beiden weiblichen Hauptfiguren Kitty und Anna im Roman *Anna Karenina* erfolgt nicht zuletzt auch über das Motiv der Handarbeit als wichtigem Marker der weiblichen Sphäre. Kitty, als scheinbar geradezu idealtypische liebende Ehefrau konzipiert, wird ebenso wie Anna, die Ehebrecherin, und auch Dolly, die betrogene Ehefrau, mit diesem Motiv korreliert. Bereits in der Eingangsszene wird dieses – bisher zu wenig reflektierte – Leitmotiv eingeführt. Der offensichtlich in seiner Ehe untreue Moskauer Lebemann Stiva, Annas Bruder, schlüpft – seine erste Handlung des Tages – mit den Füßen in die von seiner Frau liebevoll bestickten Pantoffeln, im Kontext

Kavalerist-devica. Štaps-Rotmistr Aleksandr Andreev Aleksandrov (Nadežda Andreevna Durova). S priloženim 17 risunkov i dokumentov, S.-Peterburg 1912, 58 f.

²⁷ Zu anderen Textbeispielen aus der russischen Literaturgeschichte zu Korrelierung von Weiblichkeit, Handarbeiten und Muße vgl. Cheauré, „Muße-Konzeptionen: Theorie und Praxis am Beispiel von Handarbeiten im Russland des 19. Jahrhunderts“, in: Sonja Koroliov / Andrea Zink (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichts-Tun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und europäischen Literatur seit der Aufklärung* (Wiener Slavistischer Almanach) [in Vorbereitung].

²⁸ Puškin, „Evgenij Onegin“, 42 f.

²⁹ Puschkin, *Jewgenij Onegin*, 97.

des Ehebruchs ein hochsignifikantes Motiv, geradezu überdeutlich semantisch aufgeladen:

И, заметив полосу света, пробившуюся сбоку одной из суконных штор, он весело скинул ноги с дивана, отыскал ими шитые женой (подарок ко дню рождения в прошлом году), обделанные в золотистый сафьян туфли и по старой, девятилетней привычке, не вставая, потянулся рукой к тому месту, где в спальне у него висел халат.³⁰

Und als er den Lichtstreifen bemerkte, der sich an einem der Tuchvorhänge vorbei hereindrängte, warf er vergnügt die Beine vom Sofa, seine Füße suchten nach den Pantoffeln, besetzt mit goldschimmerndem Saffian und bestickt von seiner Frau (ein Geburtstagsgeschenk vom vorigen Jahr), und nach alter, neunjähriger Gewohnheit streckte er, ohne aufzustehen, die Hand nach der Stelle aus, wo im Schlafzimmer sein Morgenrock hing.³¹

Die Handarbeit der weiblichen Figuren ist damit von Beginn des Romans an semantisch bedeutsam für die Gesamtstruktur des Textes. Die moralisch integre Kitty widmet sich mit Hingabe dieser genuin weiblichen Tätigkeit, von der Forscherin Pljuchanova in der Logik des Romans dahingehend interpretiert, dass der streng auf Regelmäßigkeit fokussierten und bestimmten Regeln folgenden Stickerarbeit ein höherer Sinn zugrunde liege.³² Das Sticken stehe in einer aus den Fugen geratenen Situation als Garant für eine dennoch stabile Struktur der Welt insgesamt, wofür etwa auch die Stickerarbeit Dollys oder auch der Fürstin Varvara stehen kann.³³

Dem Chaos der Außenwelt und vor allem den eigenen Affekten und sexuellen Begierden (insbesondere bei Anna) werde damit eine buchstäblich greifbare Ordnung entgegengestellt. Kitty, die positive weibliche Figur des Romans, die reine und harmonische Seele und Imagination idealer Weiblichkeit, findet ihr motivisches Pendant also in ihrer sauberen Stickerarbeit und wird indirekt über sie charakterisiert.

Besonders überzeugend ist eine solche Lesart hinsichtlich einer weiteren Schlüsselszene des Romans, in der das Sterben von Konstantins Bruder geschildert wird. In der die (männlichen) Protagonisten erschütternden Situation vermag Kittis Wirken an der sauberen, reinen Weißstickerei, der *broderie anglaise*, selbst den Horror des Todes zu bannen. Es sei nicht nur die gefestigte familiäre Situation, sondern vor allem auch die Schönheit der Kitty umgebenden Handarbeiten, die Chaos, Krankheit und Tod als eine Art emotionaler Rettungsanker entgegengehalten werde.³⁴ Wenn Kittis Handarbeit also die Erschütterung angesichts der Vergänglichkeit des Lebens zu bannen vermag, so ist Anna auch

³⁰ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 4.

³¹ Tolstoj, *Anna Karenina*, 8.

³² Vgl. Marija Pljuchanova, „O ženskom rukodelii v „Anne Kareninoj““, in: Guido Carpi / Lazar Fleishman / Bianca Sulpasso (Hg.), *Venok. Studia slavica Stefano Garzonio sexagenario oblata. In Honor of Stefano Garzonio*, Stanford 2012, 187–197.

³³ Vgl. Teil 6, Kap. XX des Romans.

³⁴ Pljuchanova, „O ženskom rukodelii“, 193 f.

in dieser Hinsicht als Gegenpol konzipiert. Anna ist in einer Art ultimativer Verfehlung sogar emotional nicht in der Lage, das Glück werdenden Lebens zu fassen. Auf der Handlungsebene durch das gemeinsame Liebesobjekt Vronskij als Gegenspielerin Kittis konzipiert, wird auch Anna im Roman explizit als handarbeitende Frau gezeichnet, d.h. sie wird ebenfalls mit diesen Insignien von Weiblichkeit präsentiert, jedoch mit signifikanten Unterschieden: Annas Handarbeit liegt entweder müßig in ihren Händen bzw. sie nestelt unwillig und hektisch an den Werkstücken herum.

In diesem Zusammenhang kommt einer entscheidenden Szene des vierten Buchs des Romans wichtige Bedeutung zu. Das dritte Kapitel präsentiert in einer fast ausschließlich dialogisch strukturierten Form einen tiefgreifenden Konflikt zwischen Anna und ihrem Geliebten Vronskij, die Kennzeichnung der Sprechsituation erfolgt im Wesentlichen über das Motiv der Handarbeiten und der damit verbundenen Hände Annas und über das Bild des Fadens. Über die Metapher des buchstäblich und metaphorisch verlorenen Fadens wird die brüchige und alsbald nicht mehr haltende Beziehung zwischen den einst leidenschaftlich Liebenden angedeutet:

– Ах, невыносимо! – сказал он, стараясь уловить нить потерянной мысли.³⁵

„Oh, es war unerträglich!“ Er suchte den Faden des verlorenen Gedankens zu finden.³⁶

Im Gegensatz zu Kittis sauberer Arbeit an der Stickerei ist der Faden, wie auch das Leben und der psychische Zustand Annas, mit Verwirrung und Unordnung korreliert, mit Unzufriedenheit und Konfusion:

– Отчего ж? Ведь это всегдашняя жизнь вас всех, молодых мужчин, – сказала она, насупив брови, и, взявшись за вязанье, которое лежало на столе, стала, не глядя на Вронского, выпрастывать из него крючок. [...] ³⁷

„Wieso denn? So ist das Leben von euch jungen Männern doch immer“, sagte sie, die Brauen zusammengezogen, griff nach ihrer Häkelarbeit, die auf dem Tisch lag, und ohne Wronski anzuschauen, nestelte sie an der Häkelnadel.³⁸

Die stabilisierende Funktion der Handarbeit, wie sie im Zusammenhang mit Kittis und der Sterbeszene präsentiert wird, erscheint hier ins Gegenteil verkehrt. Die Handarbeiten als Symbol der Weiblichkeit werden in Annas Händen zu buchstäblich leerem Beiwerk:

Она держала в руках вязанье, но не вязала, а смотрела на него странным, блестящим и недружелюбным взглядом. [...] ³⁹

³⁵ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 378.

³⁶ Tolstoj, *Anna Karenina*, 544.

³⁷ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 376.

³⁸ Tolstoj, *Anna Karenina*, 542.

³⁹ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 377.

Sie hielt die Häkelarbeit in der Hand, häkelte aber nicht, sondern sah ihn mit einem merkwürdigen, funkelnden und feindseligen Blick an.⁴⁰

Eine andere Funktion des Motivs der Handarbeit als Marker für soziale Distinktion⁴¹ lässt sich über die verwandten Motive des Flicks (*zaplatka*) und des Flickens (*zalatyvaj' / zalataj'*) bzw. des Stopfens (*zaštopyvaj' / zaštopaj'*) erschließen und zeigt sich in der Szene, als Dolly Anna und Vronskij auf ihrem Landgut Vozdviženskoe, wohin sich die beiden mit ihrer gemeinsamen Tochter zurückgezogen haben, besucht und sich in dem ihr zugewiesenen Zimmer einrichtet:

Пришедшая предложить свои услуги франтиха-горничная, в причёске и платье моднее, чем у Долли, была такая же новая и дорогая, как и вся комната. Дарье Александровне были приятны ее учтивость, опрятность и услужливость, но было неловко с ней; было совестно пред ней за свою, как на беду, по ошибке уложенную ей заплатанную кофточку. Ей стыдно было за те самые заплатки и заштопанные места, которыми она так гордилась дома. Дома было ясно, что на шесть кофточек нужно было двадцать четыре аршина нансуку по 65 копеек, что составляло больше 15 рублей, кроме отделки и работы, и эти 15 рублей были выгаданы. Но пред горничной было не то что стыдно, а неловко.⁴²

Die herausgeputzte Zofe, die, modischer frisiert und gekleidet als Dolly, ihre Dienste anbieten kam, war ebenso neu und teuer wie das ganze Zimmer. Darja Alexandrowna taten ihre Höflichkeit, Adrettheit und Dienstfertigkeit wohl, dennoch fühlte sie sich unbehaglich; sie genierte sich vor ihr wegen ihres geflickten Nachtjäckchens, das ihr dummerweise eingepackt worden war. Ihr waren die Flicker und gestopften Stellen peinlich, auf die sie daheim so stolz war. Daheim war klar, dass für sechs Nachtjäckchen vierundzwanzig Arschin Nansouk zu fünfundsechzig Kopeken der Arschin gebraucht wurden, was über fünfzehn Rubel ausmachte, dazu noch der Besatz und die Arbeit, und diese fünfzehn Rubel ließen sich sparen. Doch vor der Zofe – es war ihr nicht gerade peinlich, aber unbehaglich.⁴³

Hier fungiert die Handarbeit weniger als ritualisierte Tätigkeit adliger Frauen, sondern markiert vielmehr Dollys dürftige finanzielle Lage, die sie dazu zwingt, ihre Kleider selbst zu reparieren bzw. zu verzieren. Das Motiv wird in einer darauffolgenden Szene aufgegriffen, als sich Dolly zum Diner umziehen soll:

Долли пошла в свою комнату, и ей стало смешно. Одеваться ей не во что было, потому что она уже надела свое лучшее платье; но, чтоб означенать чем-нибудь свое приготовление к обеду, она попросила горничную обчистить ей платье, переменяла рукавички и бантик и надела кружева на голову.

– Вот все, что я могла сделать, – улыбаясь, сказала она Анне, которая в третьем, опять в чрезвычайно простом, платье вышла к ней.⁴⁴

⁴⁰ Tolstoj, *Anna Karenina*, 543.

⁴¹ Vgl. auch Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, in vorliegendem Band.

⁴² Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 19, 191.

⁴³ Tolstoj, *Anna Karenina*, 929.

⁴⁴ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 19, 204.

Dolly ging auf ihr Zimmer, und sie musste lachen. Sie hatte nichts mehr zum Umkleiden, denn sie trug schon ihr bestes Kleid; doch um ihre Vorbereitung zum Diner irgendwie kenntlich zu machen, bat sie die Zofe, ihr das Kleid zu säubern, wechselte Manschetten und Schleife aus und tat sich einen Spitzenschmuck ins Haar.

„Das ist alles, was ich tun konnte“, sagte sie lächelnd zu Anna, die nun im dritten, wiederum außerordentlich schlichten Kleid zu ihr kam.⁴⁵

Diese Szenen, in denen Dollys Handarbeit in die Nähe der ärmlichen, bäuerlichen Produktionsarbeit gerückt wird, unterstreichen umso mehr den Kontrast zwischen ihr und dem prunkvollen Lebensstil von Anna und Vronskij, den sie selbst auf dem Lande aufrechtzuerhalten versuchen.

Das Potenzial der Handarbeiten mit der ihnen eigenen, beruhigenden Form einer rhythmisierten und zugleich kreativen Handlung kann – so Tolstojs Text – für Anna nicht mehr realisiert werden. Sie *trägt* Stickereien, *schmückt sich* mit ihnen, ist aber nicht (mehr) in der Lage oder willens, auf diesem genuin weiblichen Felde in angemessener Weise tätig zu sein:

Она отклонилась от него, выпростала, наконец, крючок из вязанья, и быстро, с помощью указательного пальца, стали накидываться одна за другой петли белой, блестящей под светом лампы шерсти, и быстро, нервически стала поворачиваться тонкая кисть в шитом рукавчике.⁴⁶

Sie beugte sich weg von ihm, zog endlich die freigenestelte Häkelnadel aus der Arbeit, und mit Hilfe des Zeigefingers schlang sie aus der weißen, im Lampenlicht strahlenden Wolle rasch eine Schlaufe nach der anderen, und rasch und nervös drehte und wendete sich der schmale Handrücken in dem bestickten Ärmel.⁴⁷

Dieses Motiv der nicht gelingenden Handarbeiten kann in der Gesamtstruktur des Romans auch für Annas Verrat an der Weiblichkeit schlechthin gelesen werden bzw. wurde – wenn man die eingangs zitierte Erinnerung der Ehefrau Tolstojs zu Textgenese von *Anna Karenina* als glaubhaft bewertet – vom Autor selbst so interpretiert. Es handelt sich freilich um eine Weiblichkeitskonstruktion, die wir heute als männlich konnotierte Imagination idealer Weiblichkeit verstehen. Das Motiv der Handarbeit als Marker echter oder verfehlter Weiblichkeit ist insofern besonders signifikant, als es in der eben geschilderten Schlüsselszene mit dem objektiv vielleicht wichtigsten biologischen Marker von Weiblichkeit verknüpft wird. Gerade in dieser von Handarbeitsmotivik gesättigten Streit-szene zwischen den Liebenden spürt Anna nämlich bewusst, dass sie Mutter werden wird („Она слышала в себе движение новой жизни“⁴⁸ / „Sie hatte die Bewegung des neuen Lebens in sich gespürt“⁴⁹).

⁴⁵ Tolstoj, *Anna Karenina*, 947.

⁴⁶ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 378 f.

⁴⁷ Tolstoj, *Anna Karenina*, 545.

⁴⁸ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18, 381.

⁴⁹ Tolstoj, *Anna Karenina*, 549.

Die motivische Verbindung von Handarbeit und Schwangerschaft wird auch in der Schilderung von Kitti gezogen, allerdings mit völlig konträrer Intention, indem das Moment der (weiblichen) Gemeinschaft gegen die mit Anna assoziierten individualistischen Tendenzen gesetzt wird. Das Versagen Annas als Mutter, symbolisch gefasst in ihrem Unvermögen zur Handarbeit, wird in Tolstoj's Text mit der ritualisierten Handarbeit einer Gruppe von Frauen kontrastiert, die gemeinschaftlich – selbstredend auf Levins Landgut und nicht in der Stadt – Kleidungsstücke für Kittis noch ungeborenes Kind herstellen:

На террасе собралось все женское общество. Они и вообще любили сидеть там после обеда, но нынче там было еще и дело. Кроме шитья распашонок и вязанья свивальников, которым все были заняты, нынче там варилось варенье [...].⁵⁰

Auf der Terrasse war die gesamte weibliche Gesellschaft versammelt. Sowieso saßen die Frauen nach dem Mittagessen gerne dort, aber heute gab es dort noch etwas zu tun. Außer dem Nähen von Wickelhemdchen und dem Häkeln von Windelbändern, womit alle befasst waren, wurde heute auch Warenje dort gekocht [...].⁵¹

In dem folgenden Gespräch zwischen den Protagonistinnen, das sich unter anderem um Kleider und insbesondere darum dreht, wie man Dienstmädchen am besten beschenken könne, avanciert das Motiv des einfachen „Musters“ zu einer Folie für die geglückte Beziehung zweier Menschen.

Das Unvermögen zur Handarbeit dagegen deutet auch an – so die naheliegende Korrelation –, dass Anna in ihrer Mutterschaft versagen wird. Und tatsächlich wird sie das Kind, das sie von ihrem Geliebten in sich trägt, später nicht lieben können. Annas Unfähigkeit zu Handarbeiten ist damit von ganz anderer Qualität als die spielerische Verträumtheit Tat'janas vor dem Stickrahmen in Puškins *Evgenij Onegin*. Was Puškin mit leichter Feder inszeniert, gerät bei Tolstoj zu einem todernsten Vorgang. Beide Autoren sind jedoch dadurch verbunden, dass über das Distinktionsmerkmal des Stickens „männliche“ und „weibliche“ Räume definiert werden.

5. Zusammenfassung

Weibliche Handarbeiten also in erster Linie ein distinktionsreiches Motiv in literarischen Texten und – sozialhistorisch gesehen – ein wichtiger Marker für eingeeengte weibliche Aktionsräume und Domestizierung, verbunden mit strengen Disziplinierungsmaßnahmen und Zwang? In einem solchen Sinne wäre von Muße tatsächlich nicht zu sprechen, eher von einem Gegenentwurf zu Muße oder einer besonderen Form der Langeweile. Allerdings wirft die Beschreibung der handarbeitenden Kitti im Roman, die in ihrem Sticken einen eigenen (imagi-

⁵⁰ Tolstoj, „Anna Karenina“, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 19, 125.

⁵¹ Tolstoj, *Anna Karenina*, 834.

nären) Raum und wohl auch eine individuelle Verfügbarkeit von Zeit zu erleben vermag, Fragen auf. Wenn man Handarbeiten, soweit wir dies aus fiktionalen Texten und Ego-Dokumenten einerseits und den Artefakten andererseits rekonstruieren können, als performative Akte versteht, so eröffnen sich Aspekte des Phänomens, die strukturell große Affinität zu den bereits skizzierten formalen Bestimmungen von Muße zeigen:

1. Handarbeiten, nicht im Sinne einer Erwerbstätigkeit, sondern als performative Akte, sind als Tätigkeiten zu beschreiben, die primär durch Offenheit bestimmt sind: Offenheit bezüglich der Zeit und eines wie immer zu definierenden Ziels bzw. einer Zweckorientiertheit. Der eigentliche Sinn der Handarbeit liegt zunächst nicht darin, einen tatsächlich brauchbaren Gegenstand herzustellen, sondern im performativen Akt selbst. Das Handeln selbst, das keinem direktem Zweck unterworfen ist, ist gewissermaßen das Ziel.

2. Die Tätigkeit des Handarbeitens selbst ist in der Regel mit einer bewusst gewählten, ästhetisierten Räumlichkeit verbunden. Die Tätigkeit wird häufig am Fenster ausgeführt, was sicherlich auch den Lichtverhältnissen geschuldet ist, aber auch im Garten oder im Park.

3. Das Handarbeiten ist darüber hinaus durch Rhythmisierung⁵² geprägt, und zwar nicht nur durch wiederholende Strukturen der Handarbeit selbst, also die Abfolge bestimmter Stiche und Muster, sondern auch durch selbst gewählte Pausen, das selbstbestimmte Niederlegen und Wiederaufnehmen der Tätigkeit.

4. Bei der Handarbeit kommt es auch zu einer Verknüpfung körperlicher (wenn auch auf die Finger bzw. die Hände beschränkter) Bewegung einerseits und „gedanklicher Bewegung“ andererseits, d. h. ein Verlassen real existierender, enger Räume zumindest in der Phantasie. Die mit Muße-Erfahrung häufig verbundenen körperlichen Bewegungen bei einem Spaziergang, beim Lustwandeln oder Flanieren sind hier zwar gewissermaßen auf die Bewegung der Finger reduziert, unberührt davon aber ist die Möglichkeit, Gedanken frei schweben zu lassen, sich in der Phantasie in andere Räume und Zeiten zu begeben. Wenn man berücksichtigt, dass auch manchmal in geselliger Runde gestickt wurde, dass manchmal auch daneben vorgelesen und musiziert wurde, so wird man hier von einer durchaus mußevollen Situation sprechen können.

5. Auch das im Zusammenhang mit Muße-Erlebnissen immer wieder konstatierte Kreativitäts-Potenzial der Muße ist den Handarbeiten eigen. Ein Blick auf die Artefakte selbst zeigt nämlich, dass die landläufige Meinung, es handle sich bei den Handarbeiten um lediglich schematische Arbeiten, nicht haltbar ist. Die Werkstücke, die auch in privaten Sammlungen in großer Zahl erhalten sind, zeigen z. T. künstlerischen Anspruch und sind heute begehrte Museumsobjekte.

Schließlich berührt das Phänomen der (weiblichen) Handarbeiten auch Fragen nach den Möglichkeiten, in irgendeiner Weise zu Muße erziehen zu kön-

⁵² Vgl. Gregor Dobler, „Arbeit, Arbeitslosigkeit und Rhythmus“, in diesem Band.

nen, wie dies bereits in Aristoteles' Vorstellungen angelegt ist.⁵³ Handarbeiten erfordern nicht nur Anleitung, sondern auch permanente Übung, und zwar sowohl in technischer Hinsicht mit Blick auf konkrete Handlungsschritte wie auch hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung hin etwa zu Geduld, Ausdauer und Konzentrationsfähigkeit, auch wenn immer zu berücksichtigen ist, dass unter Gender-Gesichtspunkten die Handarbeit tatsächlich zu einem „Symbol für die [von Frauen erwartete bzw. verlangte] Immobilität und Disziplinierung“⁵⁴ avancierte.

Ein Blick in die russische Literatur des 19. Jahrhunderts zeigt dementsprechend auch nicht nur mit Handarbeiten verbundene Motive, die im Sinne der zwangshaften Zurichtung von Frauen zu idealen Ehefrauen und Müttern verwendet werden, sondern – parallel dazu – auch positive Potenziale einer individuellen Freiheit und Möglichkeiten zu Selbstverwirklichung. Besonders eindrücklich sind diese Potenziale in einem Text der seinerzeit berühmtesten russischen romantischen Dichterin gefasst. Evdokija P. Rostopčina (1812–1855) – sie wurde zu Lebzeiten als würdige Nachfolgerin Puškins gehandelt – vermittelt ein psychologisch plausibles Bild weiblicher Handarbeiten und ihres Muße-Potenzials für Frauen. Dieser Text zeigt, dass auch in gesellschaftlich unfreien und fremdbestimmten Situationen *Muße* erlebt werden kann (und hier wird auch das Lexem *dosug* explizit im Text genannt):

Nedokončennoe šit'e (Die unvollendete Stickerei, 1839)

Для женщины час скромных рукоделий

Есть часть спокойствия, молчанья, дум святых,

Самопознания час вдали сует мирских;

То промежуток ей меж выездов, веселий.

То отдых от забот, от света, от людей,

Досуг, чтоб прозревать, читать в душе своей.⁵⁵

Für eine Frau ist die Stunde der bescheidenen Handarbeiten ein Teil der Ruhe, des Schweigens, der heiligen Gedanken, eine Stunde der Selbsterkenntnis, fern von der weltlichen Hast, mal ein Zeitraum für sie zwischen Ausfahrten, Vergnügungen, mal Erholung von Sorgen, von der Welt / Gesellschaft, von den Menschen, Muße, um zu erkennen, in der eigenen Seele zu lesen.

Für Anna Karenina, die Ehebrecherin und gegen gesellschaftliche Normen Revoltierende, stehen diese Formen von Muße genauso wenig offen wie die männlichen Spielarten des Müßiggangs. Es bleibt so nur eine Konsequenz: den Lebensfaden selbst abzuschneiden.

⁵³ Vgl. auch den Beitrag aus neuropsychologischer Sicht von Joachim Bauer in diesem Band.

⁵⁴ Kessel, *Langeweile*, 113.

⁵⁵ Evdokija P. Rostopčina, „Nedokončennoe šit'e“, in: Rostopčina, *Stichotvorenija. Proza. Pis'ma*, Moskva 1986, 114f., 114.