

EINLEITUNG

Die moderne Arbeitswelt, so das apodiktische Urteil von Werner Conze, sei achristlich, in ihrem Kern antichristlich (Conze 1972, 166). Ein solches Urteil überrascht auf den ersten Blick. Haben nicht gerade katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik in besonderer Weise zur theologischen und philosophischen Reflexion über Arbeit beigetragen und damit auch auf die Gesellschaft gewirkt? Diese Annahme ist sicherlich richtig. Gleichzeitig ist aber die Reflexion über ein christliches Arbeitsverständnis und seine Auswirkungen für eine moderne (post)industrielle Gesellschaft kaum in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Gegenüber den liberalen Diskursen über die Ordnung der Märkte und den sozialistischen Grundannahmen über das Wesen der Arbeit im Kapitalismus scheint das Nachdenken über die politischen, sozialen und gesellschaftlichen Dimensionen eines christlichen Arbeitsbegriffs auch bei den handelnden Akteuren wenig ausgeprägt. Zu wenig scheint bekannt, dass sich aus dem christlichen Menschenbild heraus, aus den Grundprinzipien von Personalität, Subsidiarität und Solidarität (sowie dem Prinzip der Nachhaltigkeit) schlüssige Antworten auf Herausforderungen unserer Zeit ableiten lassen (vgl. Anzenbacher 1998; Robra 1994). Von hier aus erklärt sich eine Grundidee des vorliegenden Buches: Theologen und Praktiker, politisch Handelnde und Wissenschaftler zu Wort kommen zu lassen in der Reflexion des Begriffs „Arbeit“ aus christlicher Perspektive und in den unterschiedlichen Bezugsebenen (einführend: Füllsack 2009).

Ökumenische Perspektive

Die Grundperspektive der Beiträge ist in einer ökumenisch-christlichen Gesellschaftsethik jenseits einer konfessionell abgegrenzten „katholischen Soziallehre“ oder „evangelischen Sozialethik“ verankert (Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993). Die „katholische Soziallehre“ war Bestandteil des gesellschaftlich und konfessionell geschlossenen katholischen Milieus mit klar unterscheidbaren Liturgien, Alltagsriten und Weltbildern. Zeitlos gültige Prinzipien wurden von den kirchlichen Amtsträgern verkündet und von den Christen, die sich politisch engagierten, auf eine konkrete Situation angewendet. Eine Naturrechtsphilosophie, in der Seins- und Sollenssätze eng verzahnt waren, gestattete die Erkenntnis normativ aufgeladener

„natürlicher“ Ordnungsfiguren des Staates, der Familie und des Privateigentums (Höffner 1983, 21; Gundlach 1964, 24; allgemein: Nell-Breuning 1977; Nell-Breuning 1980). Inzwischen sind zahlreiche Versuche unternommen worden, die Mauern des geschlossenen Milieus zu überspringen, andere gesellschaftliche Gruppen in den Blick zu nehmen und sich auf einen Dialog über konfessionelle, sozialwissenschaftliche und philosophische Grenzfragen einzulassen.

Eine solche ökumenische Option ist aus guten Gründen geboten. Noch vor einigen Jahrzehnten konnte man den Eindruck haben, als stünden sich die katholische Soziallehre und die evangelische Sozialethik wie Feuer und Wasser gegenüber. Die eine stellte sich als ein geschlossenes, abgerundetes Lehrgebäude dar, bei der anderen standen das individuelle Subjekt und die konkrete Situation im Mittelpunkt; die Achtung der Gewissensentscheidung hatte Vorrang vor dem Gehorsam gegenüber etablierten Autoritäten. Die eine argumentierte naturrechtlich-philosophisch, die andere berief sich auf die biblische Theologie. Die eine wurde vom kirchlichen Lehramt verkündet, die andere bildete sich im Dialog der Gemeinde.

Doch inzwischen haben die Konfessionsgrenzen ihre Trennschärfe verloren. In der evangelischen Sozialethik sind die beiden Deutungsmuster der „Zwei-Reiche“ und der „Königsherrschaft Christ“ nur noch in ihren Nachwirkungen spürbar (Honecker 1990, 60-82). Das Verhältnis von Ethik und Dogmatik wird so bestimmt, dass der Ethik als Theorie der alltäglichen Lebensführung eine eigenständige Rolle zukommt, während sich die Weltsicht aus dem Glauben als eine unverzichtbare Quelle erweist, um die meist ambivalente reale Situation zu erschließen und zu strukturieren (Honecker 1990, 314-326). Die Reflexionen über das moralische Handeln des Einzelnen machen eine Lehre der Institutionen, in der gesellschaftliche Einrichtungen theologisch gedeutet und ethisch beurteilt werden, nicht überflüssig.

Ein herausragender Impuls für die katholische Soziallehre war das II. Vatikanische Konzil. Hans Küng hat den Konzilspapst Johannes XXIII. als „ersten ökumenischen Papst“ bezeichnet (Küng 2004, 430), und tatsächlich hat die Kirche einen Ortswechsel vollzogen. Sie bezieht ihre Identität aus zwei Quellen – von Jesus Christus als ihrem geschichtlichen Ursprung und von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt von heute. Die Sozialethik soll die „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums deuten, sie soll – sensibel für die unmittelbare

Erfahrung – die tatsächliche Situation umfassend beschreiben und überzeugend analysieren, dann deren Wertdynamik ermitteln und zudem einen biblisch-theologischen Sinnhorizont erschließen. Ein zweiter Impuls ging von den lateinamerikanischen Theologen der Befreiung aus, die den Glauben als Praxis bestimmten – mit einer Außenseite, die auf die Menschen, und einer Innenseite, die auf Gott gerichtet ist. Sie bezogen ihre theologische Reflexion weniger auf die europäische Philosophie als vielmehr auf die Analysen kritischer Sozialwissenschaftler, mit deren Hilfe sie das Massenelend, die Mechanismen dieses Elends und die Modelle der Befreiung zu begreifen lernten. Aber sie legten auch Wert darauf zu betonen, dass das erste Subjekt der Glaubensreflexion und der Befreiung das Volk der Armen ist (Höffner 1984; Metz 1977).

Die ursprünglich konfessionell getrennten Reflexionen haben sich inzwischen stark angenähert. In der Grundlagenforschung hat die Frage nach dem Subjekt der Sozialethik, das in der Freiheit des einzelnen oder in den Interessen gesellschaftlicher Akteure angesiedelt wird, ein großes Gewicht. Ein vergleichbares Gewicht kommt dem ethischen Urteil darüber zu, wie persönliche Entscheidungen und die Funktion von Institutionen aufeinander abgestimmt werden. Zentral ist auch die Reflexion über das Spannungsverhältnis zwischen der Erfahrung in einer konkreten Situation, den individuellen Bedürfnissen und der Gewissensfreiheit einerseits und den allgemein verbindlichen Normen andererseits. Intensiv diskutiert wird außerdem die Wechselwirkung, die zwischen der sozialetischen Reflexion und der empirischen Sozialforschung beziehungsweise den biblisch-theologischen Sinnwelten besteht.

Der jeweils gesellschaftliche aktuelle Problemdruck wird konfessionsübergreifend wahr-genommen und gleicht die inhaltliche Thematik der sozialetischen Reflexionen einander an. So werden die Reichweite der Menschenrechte sowie die Rolle der Parteien und Bürgerinitiativen in einer parlamentarischen Demokratie untersucht. Die Auswirkungen der arbeitsmarkt- und sozialpolitischen Reformen auf Beschäftigung, Armutsrisiko und Ausgrenzung, die Tendenzen der Kommerzialisierung und Privatisierung des Gesundheits- und Bildungssystems, die Metastasen der Finanzkrise finden sich ebenso wie die Expansion der Rüstungsproduktion und des Waffenhandels auf den Themenlisten beider Konfessionen. Immer mehr schieben sich umweltethische Themen in den Vordergrund, beispielsweise

schöpfungstheologische Untersuchungen, das Abwägen ökonomischer und ökologischer Ziele, die Bewertung der Technikfolgen und Technikenstehung, die Risikobeurteilung der Genterapie sowie die Sorge um den Schutz der Pflanzen und Tiere. Damit werden auch Fragen nach dem Sinn des Wirtschaftens (und damit des Arbeitens) virulent. In welchem Zusammenhang stehen Wirtschaften und Arbeiten mit dem Auftrag der Bewahrung und Pflege der Schöpfung? Welche Grenzen sind uns gegeben im Tun, im Arbeiten, im Handeln?

Historischer Abriss

Ohne die historischen Perspektiven der Begriffsgeschichte und der Entwicklung des Arbeitsverständnisses umfassend skizzieren zu wollen (grundlegend Conze 1972; Dautzenberg u.a. 1978; Bienert u.a. 1966) sei auf einige für die Entwicklung wichtige Wegmarken hingewiesen.

In der griechisch-römischen Antike waren ambivalente beziehungsweise dichotome Wortfelder im Umlauf, um die menschliche Arbeit aus der Perspektive einer gespaltenen Gesellschaft heraus zu kennzeichnen: *ponos* (πόνος), *technê* (τεχνή) und „labour“ bezeichneten die mühselige, die instrumentelle und anstrengende Arbeit,¹ während *ergon* (ἔργον) die geachtete Tätigkeit, *poiêsis* (ποίησις) das künstlerische Schaffen und „opus“ das erfolgsgekrönte Werk repräsentierten. Aus der Lebenslage und Sichtweise der gesellschaftlichen Eliten wurde die Arbeit als Kontrast zum eigentlichen sinnvollen Leben angesehen. Das Arbeiten war die Domäne der Sklaven, der Unfreien.

Griechisches Denken unterschied vier Stufen menschlicher Betätigungen. Ganz unten wurde das Arbeiten, das Handwerk, verortet, aber auch das auf den Erwerb gerichtete Leben als Kaufmann. All diese Lebensweisen waren eines freien Mannes nicht würdig. Dann kam die Tätigkeit des Herstellens, entweder im Rahmen der Kunst oder der Technik, also sowohl technisch-erzeugendes als künstlerisches Schaffen. Auf der dritten Stufe stand das Handeln, die Praxis; sie zielte auf Handeln, das in sich selbst Wert hat, und eben auch auf das politische Handeln. Die höchste Stufe bildete das theoretische Tätigsein, das Erkennen und die Wissenschaft, die in der Schau des Wahren mündete – das kontemplative Leben. Die aristotelische Definition des Menschen als eines politischen Wesens schloss all jene de-

finitorisch aus, die ihr Leben in Unfreiheit führten und sich der täglichen Notwendigkeit der Arbeit hingeben mussten (grundlegend Arendt 1981). Der Mensch kommt erst als politisch Handelnder und in den damit gegebenen Bezügen zum Vollzug seines Menschseins.

Im Gegensatz zu der griechisch-römischen Verachtung der Arbeit ist die jüdische Tradition positiver konnotiert. Im Paradies war dem Menschen die Bearbeitung und Bewahrung der Schöpfung anvertraut worden (Gen 2,15). Die Arbeit war also schon vor dem Sündenfall präsent, und sie stand von Anbeginn unter dem Segen Gottes; das unterscheidet die alttestamentarische Vorstellung des Gartens Eden von den anstrengungslosen Visionen eines Schlaraffenlandes. Die Vertreibung aus dem Paradies änderte lediglich die Form der Arbeit, die nun Mühsal wurde (Gen 3,19). Nicht die Arbeit war verflucht, aber sie wurde unter die Notwendigkeit der Selbsterhaltung und in die Gefahr des Scheiterns gestellt. Am göttlichen Auftrag änderte sich dadurch nichts. Diese grundsätzlich positive Einstellung zur Arbeit findet sich auch im Neuen Testament. Sowohl Jesus als auch die Apostel gingen einer Arbeit nach. Die Anhänger Jesu in Galiläa waren Angehörige einfacher Berufe auf dem Land oder gehörten zu den einfachen Schichten der Fischer und Zöllner, der Menschen mit prekärem Lebensunterhalt, der Gelegenheitsarbeiter, der Tagelöhner und der Armen. Die griechisch-römische Aufteilung in höhere und niedrige Tätigkeiten blieb der jüdisch-christlichen Tradition weitgehend fremd, mehr noch: Die Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi hob den Unterschied zwischen Freien und Sklaven potenziell auf. In der Verkündigung Jesu findet sich gemäß der jüdischen Tradition eine positive Bewertung der körperlich-manuellen Arbeit. In den Gleichnissen spielt die alltägliche Arbeit der Männer und Frauen eine anschauliche Rolle – neben der Hausarbeit die Arbeit im Weinberg während der Ernte, die ihren Lohn wert ist.

Ein zweiter Gesichtspunkt erscheint wichtig. Die jüdisch-christliche Tradition hat auch immer darauf gepocht, dass die Arbeit kein Selbstzweck wird. Das Gebot der Ruhe am siebenten Tag, also am Sabbat (beziehungsweise Sonntag) bezweckte ja weniger ein Ausruhen von der Arbeit als die Möglichkeit, sich zu Gott hin zu wenden. Der Arbeitsalltag wurde durch die Möglichkeit zur Mitruhe und zur Kontemplation unterbrochen. Ein wenig von diesem Grundverständnis ist auch heute noch in der aus der Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz eingegangenen Vorschrift erkennbar, dass der Sonntag und die

staatlich anerkannten Feiertage als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Ergebung geschützt bleiben (Art. 139). Arbeit sollte den Menschen nicht bestimmen, sie sollte begrenzt bleiben, im Übrigen auch mit Blick auf die möglichen Früchte der Arbeit: Das Anhäufen von Reichtum wird in der jüdisch-christlichen Tradition kritisch gesehen (zum Beispiel Lk 12, 16-21). Die Arbeit ist auf den Menschen bezogen, auf seine Lebensumstände, und soll sich nicht in rastloser Tätigkeit und als Zweck in sich manifestieren.

Somit ist zunächst festzuhalten: Die jüdisch-christliche Tradition und die griechisch-römische waren mit Blick auf die Wertschätzung von Arbeit von sehr unterschiedlichen Positionen aus gestartet. Während in Griechenland und Rom die einfachen Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens eines Bürgers nicht würdig waren – mit allen Konsequenzen für die gesellschaftliche Teilung zwischen Freien und Unfreien, auch zwischen Männern und Frauen – hat die jüdisch-christliche Perspektive die Arbeit in den Vollzug der göttlichen Heilsordnung gestellt. Indem im frühen Christentum die Heilsbotschaft universalisiert wurde, entfaltete sie eine potenziell emanzipatorische Botschaft: Die Wertschätzung der Arbeit und die Botschaft der Brüderlichkeit richtete sich an Freie und Unfreie, an Männer und Frauen. Allerdings wird auch die Kontemplation hoch geschätzt, die intuitive Schau der obersten Wahrheiten, also auch Gottes. Diese Spannung von körperlicher Arbeit und dem Erkennen Gottes wird beispielhaft in der vom gesellschaftlichen Alltag abgeschiedenen Arbeitspraxis der Mönche und deren Regeln erkennbar. Augustinus, Pachomius und Benedikt fügten Arbeitsform und Arbeitszeit der Mönche in die Regel des „Ora et labora“ ein. Der Tag wurde durch Gebet und Arbeit untergliedert, reglementiert. Die Mönche lebten in einer Gesinnungs-, Güter- und Arbeitsgemeinschaft. Pachomius verpflichtete die Mönche zu produktiver Arbeit. Er grenzte seine Gemeinschaften scharf gegen die weltflüchtige Radikalität jener „Anachoreten“ ab, die der menschlichen Arbeit etwas Widergöttliches anheften wollten. Im Widerspruch zu einer angeblich asketischen Weltsicht haben die an ein Kloster gebundenen Mönche die menschliche Arbeit in der gemeinschaftlichen Existenzsicherung, im brüderlichen Zusammenhalt und in der Hilfe für bedürftige Menschen verankert. Dieser Dienstcharakter der Arbeit, die tätige Hinwendung im Sinne der Caritas, blieb bis zur Gegenwart eine wirkmächtige Traditionslinie des christlichen Begriffs der Arbeit.

Die Armuts- und Reformbewegungen (beispielsweise des Franz von Assisi, der Elisabeth von Thüringen) sahen in der Hochschätzung der körperlichen Arbeit bereits wieder einen Protest gegen die Ständegeellschaft. „Ich arbeite mit meinen Händen und will arbeiten (laborare); und es ist mein fester Wille, dass alle anderen Brüder eine Handarbeit verrichten, die anständig ist“. Die Brüder, „die arbeiten können, sollen arbeiten und das Handwerk ausüben, das sie können. Jeder soll bei seinem Handwerk bleiben, zu dem er berufen wurde“. Für seine Arbeit dürfe er „alles Notwendige“ annehmen, „außer Geld“. Jedem soll es erlaubt sein, das „Werkzeug und Gerät“ zu haben, das er „für sein Handwerk“ braucht (Kocka 2000, 75). Eine besondere Wertschätzung genossen die künstlerischen Handwerker an den Sakralbauten: Maler, Glasmaler, Steinmetze. Die im Mittelalter verehrten Heiligen wurden mit Attributen des Handwerks und der Landwirtschaft versehen.²

Gegenüber dem Vorrang des beschauenden vor dem „wirkigen“ Leben, das sich im Anschluss an Thomas von Aquin durchsetzt³, kommt die Vita activa durch Luther und die Reformation wieder zu neuem Ansehen. Die Berufspflicht, innerweltliche Askese, Heilsbewährung und Gnadenwahl: Mit diesem Stichworten sind die Zutaten benannt, die Max Weber für die Entstehung einer spezifisch protestantischen Arbeitsethik identifiziert hat, die wiederum den „Geist des Kapitalismus“ beförderte (Weber 1973).

In dem Maße, wie die mittelalterliche Ständeordnung zerbricht, kündigt sich das neuzeitliche Arbeitsverständnis zuerst in utopischen Gesellschaftsentwürfen beispielsweise im „Sonnenstaat“ von Tomaso Campanella und in der „Utopia“ von Thomas Morus an. Diese beschreiben eine Gesellschaft, die auf der Arbeit aller beruht und keine Armut kennt, aber auch kein Privateigentum. Arbeit wird zum durchwirkenden Prinzip der Gesellschaft. Die prinzipielle Aufwertung der Arbeit wird zur Arbeitspflicht gesteigert, auch bei Androhung von Strafen (Saage 1991, 31-46). Der Affekt gegen den Müßiggang fand vor allem in protestantisch geprägten Überlegungen Widerhall, angefangen von der Ablehnung freiwilliger Armut bei den Bettelmönchen bis hin zu den Versuchen einer Disziplinierung von Armen in Arbeits- und Zuchthäusern. Dabei konnte man auf Erfahrungen zurückgreifen, die in der Krisenzeit des 14. Jahrhunderts gemacht worden waren. Schon hier war, in Reaktion auf den Rückgang der Bevölkerung durch die große Pest 1348/49, der Versuch unternommen wor-

den, das Verhältnis von Arbeit und Armut neu zu definieren. Resultat war, dass Armut als selbst verschuldet und durch Arbeit vermeidbar interpretiert wurde, was wiederum eine Einschränkung der Armenfürsorge und ein strenges Vorgehen gegen Bettel zu Folge hatte. Die Gesellschaftsutopien sind aber auch die Vorboten des „homo faber“ der Neuzeit. Dieser bringt – wie Robinson Crusoe – allein durch seine Arbeit und eine selbst geschaffene Technik die neue Zivilisation hervor. Arbeit ist nicht mehr nur Instrument im Kampf gegen Armut und Müßiggang, sondern produktive Kraft der Weltgestaltung und Weltverbesserung, Medium der Selbstverwirklichung und des sozialen Fortschritts. Vor allem Francis Bacon steht an der Wiege dieser wirkmächtig werdenden Idee. Der wissenschaftliche Zugriff auf die Natur, die Absicht, der Natur ihre Geheimnisse zu entreißen – das stand im Mittelpunkt seines Hauptwerkes, des *Novum organum*. Bacon zeigte sich überzeugt, dass die Enthüllung der Kräfte der Natur durch die wissenschaftliche Methode „mit eherner Notwendigkeit“ eine Verbesserung der menschlichen Verhältnisse und eine Erweiterung seiner Macht über die Natur begründe (Bacon 1990, 611). Unversehens wird die Mitwelt zu einem Objekt zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, und zwar scheinbar ohne Grenzen. Denn nur wenig später begründete John Locke den für die Neuzeit zentralen Zusammenhang von Arbeit und Eigentum, und zwar unter ausdrücklicher Billigung der Aneignung von Gütern über den persönlichen Gebrauch hinaus (Locke 1977, 215-233; dazu Brocker 1992). Arbeit wird die Wurzel von Reichtum – nicht Sparsamkeit oder Gnügsamkeit, sondern die Arbeit selbst und mehr noch die Möglichkeit, sich die Arbeit Anderer auf legitime Weise anzueignen.

Einen vorläufigen Schlusspunkt setzte Adam Smith mit seiner Theorie der Arbeitsteilung, die zum Motor des Fortschritts wurde. Arbeitsteilung steigerte durch eine andere Organisation der Arbeit die Produktivität und wurde nicht nur zur Quelle individuellen, sondern allgemeinen Reichtums. Der Wohlstand der Nationen beruhte eben auf der Fähigkeit, den Arbeitsprozess zu zerlegen, zu vervielfältigen, das Angebot produzierter Güter zu steigern, vermehrten Konsum anzuregen und schließlich einen allgemeinen Überfluss allen Schichten der Gesellschaft zugänglich machen zu können. Das Glück der Gesellschaft verwirklichte sich in steigendem Wohlstand, der auf Arbeit beruhte. Arbeit wurde zum Hauptbegriff der neu entstehenden ökonomischen Theorie – aber Arbeit eben als eine auf dem Markt angebotene, wertschaffende Tätigkeit. Die Erhöhung des individualisti-

schen Utilitarismus zum Ordnungsprinzip war freilich aus christlicher Sicht kaum anschlussfähig (Utz 1970, 301). Damit wurden unproduktive Tätigkeiten ebenso an den Rand geschoben wie Müßiggang oder das Bettelwesen. Nicht in der Kontemplation, nicht im Lebensstil des Adels und auch nicht in der Arbeit lediglich für den Lebensunterhalt lag der Reichtum einer Wirtschaft, sondern in der Entfesselung der Arbeit und der Realisierung ihres überschießenden Potenzials. Arbeit als Maßstab des Tauschwertes der Güter löste überkommene Privilegien und Monopolstellungen auf. Die Anwendung dieses modernen Arbeitsbegriffs auf die Industrie führte dazu, dass mit einem bekannten Wort von Karl Marx und Friedrich Engels alles Ständische und Stehende verdampfte, alles Heilige entweiht wurde (MEW 4, 465).

Nicht mehr Mühsal und Not, sondern die Entwicklung hin zum Schöpferischen und Kreativen bildete die für das Bürgertum wertbestimmende Vorstellung der Arbeit. In Schillers „Lied von der Glocke“ heißt es: „Arbeit ist des Bürgers Zierde/ Segen seiner Mühe Preis“ – ganz im Selbstbewusstsein einer Zeit, die sich der positiven, zivilisierenden Auswirkungen von Arbeit ebenso sicher war wie des Segens, der auf dem gelungenen Werk lag. Freilich wurde die negative Seite der Arbeit auch schnell deutlich: Industrialisierung und Verstädterung, die Arbeit in den Fabriken und die damit einhergehenden sozialpolitischen Probleme, die zunehmende Spannung von Arbeit und Kapital – all dies löste nicht nur allzu idealistische Vorstellungen vom Wert der Arbeit auf, sondern erforderte auch staatliche Interventionen zur gesellschaftlichen und sozialen Stabilisierung einer durch die Entfesselung der Arbeit aus den Fugen geratenen Gesellschaft. Die aufkommende Arbeitsgesellschaft unterwarf menschliche Arbeit dann vollends ihren eigenen Regeln. Sozialer Status und Identität wurden an die Arbeit gekoppelt, Arbeit und Leben durch räumliche Trennung entkoppelt.

Überspitzt formuliert: War der Mensch in der christlichen Tradition durch Arbeit konstituiert, wurde er in der modernen Wirtschaftswelt auf Arbeit reduziert. Die neuzeitliche Arbeit ist eine ausdifferenzierte, organisierte Teilspähre der Gesellschaft geworden: „Arbeit an und für sich“. Produktions- und Wohnort, betriebliche Organisation und privater Haushalt, Erwerbsarbeit und Nichtarbeit, Arbeit und Leben, Männer- und Frauenarbeit sind voneinander getrennt. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse und deren sozio-technische Umformung haben in drei revolutionären Schüben den Wirkungsgrad menschlicher

Arbeit enorm vervielfältigt. Zuerst sind menschliche Handfertigkeiten, dann menschliche Energie und schließlich menschliche Intelligenz in technische Geräte ausgelagert worden. Arbeit ist instrumentalisiert: Die Menschen arbeiten, um zu leben. Sie wollen ihre gesteigerten Bedürfnisse befriedigen und ihre Lebensqualität durch mehr Nahrungsmittel, Industriegüter und Kulturgüter erhöhen. Arbeit ist verkürzt: Nicht entlohnten Formen der Arbeit mangelt es an gesellschaftlicher Anerkennung.⁴ Arbeit ist in der heutigen Wahrnehmung vornehmlich Arbeit, die einen Mehrwert schafft. Arbeit ist entbettet: Die Herauslösung der Arbeit aus den gesellschaftlichen Sinnbezügen und die Orientierung auf die Steigerung des gesellschaftlichen Reichtums hat in der Folge zu Recht die heftige Kritik auch der Soziallehre und der Sozialethik hervorgerufen. Arbeit ist zerstörerisch: Gerade in der gesteigerten Form der Naturaneignung produziert sie neben Produkten zunehmend Lasten für die natürliche Schöpfung, die diese auf Dauer zu überfordern drohen. Arbeit ist schließlich entfremdend: Der Mensch entfremdet sich von den höheren Zwecken seines Daseins durch die Reduktion auf Arbeit; er entfremdet sich von seiner natürlichen Umwelt durch die Formen der irreversiblen Schädigung derselben; und Arbeit entfremdet den Menschen auch von der Fähigkeit, andere Menschen als Personen wahrzunehmen. Sie stehen in der Gefahr, im ökonomischen Prozess als bloße Mittel zu Zwecken betrachtet zu werden, als Produktionsfaktoren, denen ein ökonomisch bestimmbarer Wert zugeschrieben werden kann.

Vielleicht waren es diese Formen der Zerstörung des christlichen Arbeitsbegriffs und der christlichen Seinsbestimmung, die Conze zu dem eingangs erwähnten Urteil über die in ihrem Kern antichristliche moderne Arbeitswelt bewegt haben. Dabei dürfen wir es aber nicht belassen, gerade in einer politischen Tradition, die sich dem Christiantum (Christentum) besonders verpflichtet sieht. Der marktorientierte moderne Arbeitsbegriff ist, von den Versprechungen zunehmender Produktivität abgesehen, normativ blind. Die Durcharbeitung der modernen Arbeitswelt und ihrer Bezüge aus der Perspektive der christlichen Tradition erscheint deshalb als ein fruchtbarer Ansatz, den Arbeitsbegriff normativ einzubetten und anzureichern. Dabei gilt, neben den methodischen, auf die Ökumene gerichteten Vorbemerkungen auch die Erkenntnis, dass die Interpretation der christlichen Tradition und die Abwägung unterschiedlicher Güter im Sinne einer Wertentscheidung nicht lediglich sauber subsumiert werden können. Sie sind

vielmehr Gegenstand politischer Kontroversen auch in einer Diskussionsgeschichte, in der aus gutem Grund strittige Fragen nicht abschließend durch die Autorität eines kirchlichen Lehramts entschieden werden können. Das ist eine Begrenzung, aber auch eine Chance: Den Arbeitsbegriff im Bewusstsein der Tradition und der Werteorientierung, aber ohne dogmatische Festlegung diskutieren zu können, kann sowohl situativ als auch transkulturell eine höhere Überzeugungskraft mobilisieren als dies lediglich vorgefertigte Antworten könnten. Dazu sollen die Überlegungen dieses Bandes einen Beitrag leisten.

Matthias Zimmer

- 1| *Daraus wurde das englische Wort „labour“; die Assoziation mit Schmerzen ist noch im Begriff „to be in labour“ (also in den Wehen sein) im Englischen lebendig. Der spanische und französische Begriff „trabajo“ beziehungsweise „travail“ leitet sich von dem römischen tripalium ab, einem Joch, mit dem Sklaven bestraft wurden.*
- 2| *Um nur einige Beispiele zu nennen: Fischernetz (Apostel Andreas); Gezähe, also Bergmannwerkzeuge (Prophet Daniel); Kelle (Crescentius von Padua); Winzermesser (Joseph von Nazareth); Pflug (Isidor von Madrid); Schusterwerkzeug (Crispin und Crispinian).*
- 3| *Hier zitiert nach: Thomas von Aquin, Summe der Theologie. Vol. 3, Stuttgart 1985, S. 576-581 (182. Untersuchung).*
- 4| *Am Beispiel der Familienarbeit: Krebs 2002.*

Literaturverzeichnis

- *Albert, Michel (1992): Kapitalismus contra Kapitalismus, Frankfurt am Main: Campus.*
- *Anzenbacher, Arno (1998): Christliche Sozialethik, Paderborn: Schöningh.*
- *Abländer, Michael S. (2005): Von der Vita activa zur industriellen Wertschöpfung. Eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte menschlicher Arbeit, Marburg: Metropolis.*
- *Bayertz, Kurt (Hrsg.) (1998): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt am Main: Suhrkamp.*
- *Blüm, Norbert (2004): Gerechtigkeit. Eine Kritik des homo oeconomicus, Freiburg im Breisgau: Herder.*
- *Blüm, Norbert (2011): Ehrliche Arbeit. Ein Angriff auf den Finanzkapitalismus und seine Raffgier, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.*
- *Brodbeck, Karl-Heinz (1998): Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.*
- *Castel, Robert (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz: Universitäts-Verlag.*
- *Dirsch, Felix (2006): Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung in der katholischen Sozialphilosophie, Berlin: LIT Verlag.*
- *Elias, Norbert (1997): Der Prozess der Zivilisation, Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.*
- *Eucken, Walter (1950): Die Grundlagen der Nationalökonomie, Berlin: Springer.*
- *Gauchet, Marcel (1991): Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789, Reinbek: Rowohlt.*
- *Gundlach, Gustav (1964): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Band I, Köln: Bachem.*
- *Gutiérrez, Gustavo (1992): Theologie der Befreiung, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.*
- *Hengsbach, Friedhelm (2004): Das Reformspektakel: Warum der menschliche Faktor mehr Respekt verdient, Freiburg im Breisgau: Herder.*
- *Hondrich, Karl-Otto / Koch-Arzberger, Claudia (1992): Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag.*
- *Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der*

Päpste und andere kirchliche Dokumente, Köln: Ketteler sowie Kevelaer: Butzon & Bercker

- Kaufmann, Franz-Xaver (1984): *Solidarität als Steuerungsform – Erklärungsansätze bei Adam Smith*, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Krüsselberg, Hans-Günter (Hrsg.): *Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith*, Frankfurt am Main/ New York: Campus, 158-184.
- Keynes, John Maynard (1972): *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, in: *Essays in Persuasion (Collected Writings vol. IX)*, London: Macmillan.
- Leuninger, Ernst (2009): *Einführung in die Katholische Soziallehre*, Münster: LIT-Verlag.
- Nass, Elmar (2008): *Sinn und Bedeutung der Arbeit*, in: Rauscher, Anton (Hrsg.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 434-443.
- Nell-Breuning, Oswald von (1986): *Kapitalismus – kritisch betrachtet*, Freiburg: Herder.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.) (2006): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg: Herder (zit. als Kompendium 2006).
- Ratzinger, Joseph (2000): *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel (Erstausgabe 1968).
- Rauscher, Anton (2008): *Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft*, in: Rauscher, Anton (Hrsg.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 539-548.
- Sinn, Hans-Werner (2003): *Ist Deutschland noch zu retten?* München: Econ Verlag.
- Sternó, Steinar (2004): *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Uertz, Rudolf (1981): *Christentum und Sozialismus in der frühen CDU: Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945-1949*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Utz, Arthur F. (1970): *Subsidiarität – Ein Prüfstein für die Demokratie*. in: Ders., Von Streithofen, Heinrich B: *Ethik und Politik. Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie*, hrsg. von Heirich B. Streithofen. Stuttgart: Seewald, 113-124.
- Vogt, Markus (2008): *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, in: Rauscher, Anton (Hrsg.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 411-419.

- *Weizsäcker, Ernst Ulrich von (1994): Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.*
- *Wildt, Andreas (1998): Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 202-216.*