

notion du travail: La Vie Intellectuelle, Juni 1952, 4–31; M.-D. Chenu, Pour une théologie du travail (Ed. du Seuil, Paris 1955) = Die Arbeit und der göttliche Kosmos (Mainz 1956); J.H. Oldham, Work in Modern Society (Richmond 1950); A. Auer, Christsein im Beruf (Düsseldorf 1966); J.J. Illanes, On the Theology of Work (Chicago 1967); E. Kaiser, Theology of Work (Westminster, Md. 1966).

¹⁴ M.-D. Chenu, aaO. (franz. Originalausgabe) 27–28.

¹⁵ AaO. 31 f. Obschon ich in den folgenden Seiten die theologische Auffassung Chenus über die Arbeit kritisiere, ist er sich der negativen Eigenschaften der Industriearbeit stärker bewußt als andere.

¹⁶ AaO. 80.

¹⁷ Vgl. J.B. Gilbert, Work Without Salvation (Baltimore 1977); D.T. Rodger, The Work Ethic in Industrial America 1850–1920 (Chicago 1978).

¹⁸ Vgl. H. Wilensky, Work as a Social Problem, in: H.S. Becker (Hg.), Social Problems: A Modern Approach (New York 1966).

¹⁹ Bemerkenswert ist die von Karl Barth vorgenommene Analyse der Arbeit und des kapitalistischen Wettbewerbs: Kirchliche Dogmatik, Bd. III, Teil 4, Abschn. 55.

²⁰ Vgl. die Kritik Karl Rahners in M. Moser/P.G. Schervish, Theology of Work: A Liberation Perspective: Radical Religion 3 (1978) 30–36.

²¹ Vgl. P.D. Anthony, The Ideology of Work (London 1977).

²² J. Viner, The Role of Providence in the Social Order (Princeton 1972).

²³ L.A. Tilly/J.W. Scott, Women, Work, and Family (New York 1978).

²⁴ Zu dieser Frage vgl. F.S. Fiorenza, Critical Social Theory and Christology: Proceedings of the Catholic Theological Society of America 30 (1975) 63–110; Political Theology as Foundational Theology: ebd. 32 (1977) 142–177.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA

Associate Professor an der Catholic University of America. Promovierte 1972 an der Universität Münster in Westfalen zum Dr. theol. mit einer Dissertation über die Geschichtsphilosophie von Ernst Bloch: «Eschatology and Progress». Er veröffentlichte eine kritische Ausgabe von Schleiermachers «Sendschreiben an Dr. Lücke». Aufsätze in «Mysterium Salutis», «Horizons», «Heythrop Journal», «Theology Digest», «Interpretation», «Review of Religious Studies», «Philosophical Forum», «Philosophy Today». Verheiratet mit Elisabeth Schüssler Fiorenza, Professorin für Neues Testament an der Notre Dame University und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: 1223 North Lawrence, South Bend, Ind. 46617, USA.

Silvano Buralassi

Für eine Theologie des Menschen als Arbeiter

Eine wirksame Reflexion über das Thema «Theologie des Menschen als Arbeiter» läßt sich nur leisten, wenn man sich zunächst Gedanken macht über das Zusammenwirken von drei Elementen:

1. Die theologische Reflexion (das heißt das Sprechen von oder mit Gott), deren Formulierungen für gewöhnlich zustande kommen auf der Grundlage der alt- oder neutestamentlichen Vorgegebenheiten, der Reflexionen der bedeutenderen Theologen (der Patristik und der Scholastik), der Weisungen des Lehramtes (Enzykliken) und der kirchlichen Praxis.

2. Die Analyse der objektiven Formen, welche die *Arbeit* im Verlauf der vergangenen Jahrhunderte angenommen hat. Diese Analyse hat bisher tatsächlich gewisse Arbeitsbedingungen aus der Zeit der Abfassung der biblischen Texte (Nomadentum, Landwirtschaft und Handwerk) und die Praxis des Mittelalters bevorzugt behandelt.

3. Eine gewisse (aber ziemlich begrenzte) Beachtung der subjektiven und objektiven Lebensbedingungen der Hauptfiguren der Arbeitswelt, nämlich der Arbeiter, wobei diese aber mehr in ihrer wirklichen Tätigkeit gesehen werden müßten, statt aus dem gebrochenen Blickwinkel von Gebildeten, die das eigentliche Wesen dieser Lebensbedingungen vermutlich nicht vollkommen angemessen begreifen können.

In fast allen theologischen Analysen der Arbeit werden die beiden ersten Betrachtungsweisen offensichtlich bevorzugt, und die erste wird wiederum bei weitem höher eingeschätzt als die zweite, während die dritte fast nie Erwähnung findet. Die Folge dieses anomalen wissenschaftlichen Ansatzes ist, daß die theologische Reflexion, die von den biblischen Gegebenheiten ausgeht und die heute auf die objektive Wirklichkeit anzuwendenden Elemente fast einzig und allein von dorthin ableitet, Gefahr läuft, sich selbst «in den Schwanz zu beißen», das soll heißen, nur auf sich selbst zu reflektieren und darüber jene «existentiellen Lebensbedingungen des Arbeiters» zu vergessen, zu der genau die Theologie doch ihre Interpretationshilfe zu bieten hätte.

Offensichtlich wäre der fruchtbarere theologische Ansatz ein anderer, und zwar derjenige, der ausgeht von den realen Lebensbedingungen des Arbeiters, um dann zu sehen, welche Möglichkeiten (oder Erleichterungen) sich von ihnen her oder in ihnen bieten, mit Hilfe der theologisch-religiösen Gegebenheiten eine

zusammenhängende christliche Perspektive zu gewinnen.

I. Das Nomadentum und die Theologie der Vorläufigkeit

Die ersten Hominiden, die wir auf der Erde antreffen, vor ungefähr 2,5 Millionen Jahren (und 50000 Jahre, bevor wir Spuren eines *Homo sapiens sapiens* antreffen), gehören zu der «sozialen» Kategorie, die für gewöhnlich als «Nomaden- und Jägervölker» definiert wird, die sich dann nach und nach umwandeln zu «Nomaden- und Hirtenvölkern», nachdem man nämlich die Möglichkeit der Zähmung von Tieren entdeckt hat.

Wenn man in dieser Situation schon von einer «Rolle der Arbeit» sprechen kann, dann war die Tätigkeit, welche diese Menschen in kleinen Gruppen (die fast nie größer waren als 20–30 Personen) entwickelten, und zwar in der Form von Jagd und Fischfang, aufs äußerste eingeschränkt auf die Notwendigkeiten des physischen Überlebens. Darüber hinaus blieb ein umfangreicher Freiraum für das Feiern, für das Spiel, den Tanz, den Ritus. Man kann sagen, daß *das Fest der gewöhnliche Alltag* war, während die notwendige Arbeit einen – im zeitlichen Sinne und in der Einschätzung ihrer Wichtigkeit – begrenzten Einschub um des biologischen Überlebens willen darstellte¹.

Der Ritus, das heißt die *gemeinsame Reflexion* auf den Sinn des Lebens in der Erinnerung an das Gestern (Mythos) und im Gedanken an das Morgen (Eschaton) gewinnt hier seine grundlegende Bedeutung als reflektierende oder bewußtseinsbildende *Meditation*, in der sich jene «zweite Natur» des Menschen ankündigt, welche dann die Kultur begründet.

Wenn man in einem Kulturstadium, in dem die theologische Reflexion sich noch auf einer ganz elementaren Ebene befand, auch nur in einem uneigentlichen Sinne von einer *Theologie des Nomadentums* sprechen kann, können wir in diesem Lebensstypus doch einige Elemente wahrnehmen, welche von den Offenbarungsreligionen und besonders vom Christentum verinnerlicht worden sind: Die *Vorläufigkeit* als eine Lebenskategorie, die ihren symbolischen Ausdruck findet im *Zelt in der Wüste*; das Vertrauen auf Gott angesichts eines ungewissen morgigen Tages; einen gewissen kosmischen Fatalismus als Folge der Ohnmacht des Menschen gegenüber den Naturereignissen; die Verachtung des seßhaften Lebens, wie sie auch heute noch manchen Bevölkerungskreisen eigentümlich ist; jene Vorliebe für *rauschende Feste*, wie sie noch bis in gar nicht so lange zurückliegende Zeit lebendig war und wie sie heute noch weiterlebt im

Volksbrauchtum und in manchen Erneuerungsbewegungen.

Diese «archetypischen Züge» stellen – möglicherweise bloß latent wirksame – Elemente einer immer vorhandenen Mentalität dar, die wir noch oder wieder aktualisiert antreffen in heute noch lebenden Nomadenvölkern (wie z. B. den Kuschiten, den Tuareg, den Zigeunern) und im neuen Nomadentum der allgemeinen Mobilität der Autogesellschaft.

II. Landwirtschaft und Handwerk. Oder die Theologie des Zyklisch-Statischen

Mit dem Übergang vom Nomadenleben (Jagd, Tierzucht, Fischfang) zum bäuerlichen Leben, das seit dem 8. Jahrtausend vor Christus aufkam, ein Vorgang, der aber fast zwei Jahrtausende in Anspruch nahm, gestaltete sich das individuelle und gemeinschaftliche Leben vollständig um. Die unumgängliche Grundvoraussetzung hierzu ist – nachdem (vermutlich) die Frau die Reproduzierbarkeit der Sämereien entdeckt hat – das *Wurzelfassen auf dem Grund und Boden*, und zwar fast immer auf ein und demselben Grund und Boden, und daher rührend die *Vereinsamung der Familie* und die Notwendigkeit, *sich auf Dauer zusammenzuschließen* mit anderen Familien (Dorfgemeinschaft). Dorf, Schrift, Wagenrad, erste grundlegende Ansätze der Wissenschaften, Entstehen der großen Heilsreligionen haben in dieser Epoche ihre Anfänge. Die Bearbeitung des Bodens liefert ein neues, bisher so nicht bekanntes Modell sozialen Lebens, das seinen Mittelpunkt hat in der (patriarchalischen) Großfamilie².

In der eben genannten Familie führen alle eine fest umschriebene Rolle aus, biologisch und wirtschaftlich gesehen, und so machen sie die Familie durch die wirksame Steuerung der gesellschaftlichen Arbeit zu einem «Unternehmen mit sich vermindernenden Kosten». Bei diesem Typ von Arbeit nehmen die Tätigkeiten, die sich im Hause oder in seiner Nähe vollziehen (Aufzucht der Tiere, Handwerk) eine bevorzugte Stellung ein, und das Haus entwickelt eine vorher so nie gekannte Rolle.

Die landwirtschaftliche Arbeit bietet die ersten Elemente für ein Überleben in einer dauerhaften Großzügigkeit (daher die kultische Verehrung der *Terra Mater*, die gleich der Frau immer gleich fruchtbar ist), fordert aber einige Vorkehrungen wie die aufmerksame Beobachtung der kosmisch-klimatischen Zyklen (für die Aussaat, die laufende Kultivierung, die Ernte, die Aufbewahrung der Lebensmittel) und verleitet zu einem gewissen *Fatalismus*, wie er einem Typus von Arbeit innewohnt, bei dem das *Warten auf die Ernte-*

zeit als ein wesentliches Element des Überlebenkönnens der willkürlichen Bestimmung durch den Menschen entnommen ist, da dies einzig und allein abhängt von unwägbaren Voraussetzungen (Sonne, Wasser, Wind, Ausbleiben von Unwettern, feindlichen Angriffen und Diebstahl usw.).

Etwas Zyklisches, etwas Statisches (immer dieselben zyklischen Abläufe im Einklang mit dem menschlichen Leben, welches Ähnlichkeiten aufweist mit dem Kreislauf der Natur in seinen Phasen von Zeugung und Geburt, Jugend- und Erwachsenenalter in seiner Üppigkeit, und Alter und Tod), *Passivität und Erwartung* sind die klassischen Kategorien dieses Typus von Wirtschaft und Arbeit, welche sich auch widerspiegeln in den kulturellen und religiösen Kategorien. *Vertrauen auf die Vorsehung und christliche Ergebenheit* gegenüber Mißgeschicken im Ausblick auf das himmlische Ziel sind die Grundelemente, auf denen die christliche Reflexion ihre Riten, die Lehre und die alltägliche Pflichterfüllung aufbaut, wobei dies alles seinen Mittelpunkt hat in der Familie, welche als eine Art «Kleinkirche» (*ecclesiola*) zur grundlegenden Zelle wird, deren Verbindung mit anderen Familien das Dorf (*communitas*) oder die Kirche (*ecclesia*) bildet. Das Volk Gottes wird nicht von einzelnen gebildet, sondern von Familiengemeinschaften, die so etwas wie Kapellen bildet, wie man sie heute noch in mittelalterlichen Städten antrifft. Die Seelsorge, das Fest, die liturgische Unterteilung von Zeit und Raum (als Aktualisierung des Heiligen), die Sonntagsfeier, die unzähligen über die ganze Woche verstreuten Feste, welche gleichsam dazu bestimmt sind, die Härte einer landwirtschaftlichen Arbeit zu durchbrechen, die keine Pausen kennt – abgesehen von denen, die die Ungunst der Witterung gewährt; die äußerste Armut der weitaus größten Mehrheit der Bevölkerung, die zumeist in elenden Behausungen wohnt: dies alles sind Elemente, die auf die religiösen Gegebenheiten zurückwirken.

Im abendländischen Mittelalter, in dem das Christentum die einzige kulturelle Ordnungsmacht ist, versucht die Religion, die Verhaltensweisen, die für einen solchen Typ des Zusammenlebens innerlich notwendig sind, in ein System zu bringen. Und von diesen Voraussetzungen her leistet sie jene theoretisch-praktische Reflexion, die dann einerseits zu den Summen führen wird, zu dem wunderbaren Gebäude der Scholastik, und andererseits zu den glänzenden Darstellungen der sakralen Kunst: Das Haus Gottes muß so schön wie möglich sein, zumal die Behausungen der meisten Menschen überaus elend sind. Die Kathedrale mit ihren Türmen, die Glocke mit ihrem Klang, die Kirche mit ihren ausgedehnten Gottesdien-

sten für jeden Akt des menschlichen Lebens (Sakramentalien) haben die Funktion, eine Art von Leben zu sakralisieren, das im allgemeinen recht trostlos ist und das nur gemildert wird durch die christliche Ethik der Solidarität und der Liebe³.

Das Handwerk stellt einen Typ von hausgebundener Arbeit dar (die Werkstatt befindet sich meist im Haus oder in nächster Nähe des Hauses) und ist ganz nach dem Muster des Lebens in der Familie strukturiert (der Handwerksmeister nimmt seinen Gesellen gegenüber die Stelle eines «Vaters» ein). Der Zusammenschluß der Handwerker in Zünften wird zum zweiten großen Baustein, auf den sich das gesellschaftliche Leben des Mittelalters gründet. Typisch ist hier die Bindung an den Bau von Kirchen, an das religiöse, ordensähnliche Leben (Bruderschaftswesen!), an streng ethische Verhaltensweisen.

Bäuerliches Leben, das durchtränkt ist vom Sakralen, und Handwerkerleben als Modell christlicher Aktivität sind die vorbildhaften Grundlagen, auf denen die mittelalterliche Christenheit das reichhaltigste Bild von sich selbst errichtet hat, jenes Bild, welches auch heute noch aus einer gewissen Literatur hervorgeleuchtet, welche jene Zeiten und gesellschaftlichen Strukturen, die der christlichen Weltsicht so wunderbar Ausdruck verliehen, einen hohen Wert beimißt.

Wir können uns aber nicht der Verpflichtung entziehen, auch die Kehrseite dieser Medaille zu betrachten: Ein bäuerliches Leben, das sich die Woche über in aller Einsamkeit hinzog und den unwägbaren Wechseln der Witterung und unvorhersehbarer Ereignisse ausgesetzt war; Massen von Menschen, die buchstäblich Hungers starben; Fehden ohne Ende und fortgesetzte Plünderungen; von Zeit zu Zeit Aufstände (die Tumulte der Bettler, der Bauernkrieg unter Führung von Thomas Müntzer), die Risiken eines unsicheren Lebens, die Last der Arbeit, welche Menschen aufgrund von rechtlichen Ordnungen an den Boden fesselte (Leibeigenschaft); die häufigen Seuchen, die hohe Kindersterblichkeit, die Lebenserwartung, die im Durchschnitt kaum über 40 Jahre hinausging; ein väterlicher Autoritarismus, der oft noch verstärkt wurde durch religiöse Bezüge und nur selten durch kirchlichen Einspruch gemildert wurde; Kindstötung, Alkoholismus und anderes menschliches Elend.

All dies widerspricht einem Bild vom Mittelalter als Erinnerung an eine «glückliche Zeit», wie es vielfach auch aus kirchlich-religiösen Motiven genährt wird, während es doch für eine überwiegende Mehrheit der Bevölkerung eine Zeit voller Mühsal und harten Lebens war. Noch die Erinnerung an jene Zeit ist für Generationen älterer Menschen unserer Zeit derart

schmerzvoll, daß daher einer – und zwar nicht der geringste – der Gründe für die allgemeine Landflucht vollkommen verständlich wird, sobald die Industrie ihnen die Möglichkeit dazu bot.

Es stimmt, daß die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis viel dazu beigetragen haben, diese ständige Mühsal zu erleichtern: dadurch, daß sie auf jede nur mögliche Weise jeden Anschlag auf die gesellschaftliche Solidarität (auch die Häresie wurde z. B. als ein solcher Angriff verstanden) bekämpften; dadurch, daß sie Feste (als «hohe Zeiten») in das Alltagsleben der Gemeinschaft als ganzer und der Familie einfügten; dadurch, daß sie jene Tätigkeiten, welche weniger geeignet schienen, dem Gleichgewicht und der gesunden auch sittlichen Entwicklung des Familienlebens zu dienen, ächteten; dadurch, daß sie Wucher und Bereicherung durch Spekulation bestrafte; dadurch, daß sie religiöse Ideale (die Kreuzzüge!) für die in großen und kleinen Städten stets vorhandene Kriegslust bereitstellten; dadurch, daß sie vor allem mittels des Beispiels der Orden entweder durch Arbeit oder durch Werke der Nächstenliebe zum Wohle der Mitmenschen wirkten⁴.

So entwickelte sich eine Theologie der Arbeit im Sinne von Ergebung in Gottes Willen und Sühneleistung, das heißt als «unerlässliche Antwort auf die Lebensnotwendigkeiten» und als Strafe für die Erbsünde. Aber die christliche Laienschaft war auch gereift durch die Tätigkeiten in jenen Bruderschaften, welche fast den gesamten Bereich des kulturellen Lebens – ausgenommen den Gottesdienst – abdeckten. Im übrigen wurden diese Tätigkeiten von den Bruderschaften selbst finanziert.

Daß die Theologie der Arbeit fast ausschließlich als «*theologia crucis*» gesehen wurde, das heißt als Theologie des Leidens und der Mühsal, hatte zur Folge jenen Rückzug der kirchlichen Praxis in die Bereiche, die von einer Perspektive des individuellen Heils bestimmt sind: einer Perspektive des «*Memento mori*», welche im christlichen und gesellschaftlichen Denken dem Begriff «Tod» einen großen Raum zuwies, dem Tod als letztem Akt von größtem Gewicht in einem Leben, das selbst ganz als Vorbereitung auf den Tod gelebt wurde. Der *Totentanz* und die *Ars moriendi* stellen wichtige Beispiele einer kirchlichen Praxis dar, welche die Kultur christlich geprägt hat. In diesem Falle handelte es sich um einen Akt des einzelnen Menschen, der aber soziale Rückwirkungen hatte aufgrund dessen, daß ein solches Ereignis für alle, die gleicherweise einem solchen natürlichen Geschehen unterworfen sind, Signalwirkung hatte.

Hier können wir eine sozio-theologische Reflexion mit überraschendem Ergebnis anfügen: In einem aufs

ganze gesehen bäuerlich-handwerklichen Milieu, in dem die *kirchliche Praxis* wesentlich auf das Gottesvolk und seine alltäglichen Mühsale und Ängste ausgerichtet ist, bleibt die wissenschaftlich-theologische Reflexion ohne Verankerung in der kirchlichen Praxis und ist oft abgestimmt auf die Probleme, die in Beziehung stehen zur Macht, zur Rechtsordnung, zum Adel, der über jenes *otium*, jene Muße, verfügt, auf das man bei den griechisch-römischen Klassikern stößt. Diese theologische Reflexion erscheint (vor allem vom 17. und 18. Jahrhundert an) abgetrennt von den *existentiellen Problemen der überwiegenden Mehrheit* der Menschen, und all dies geschieht, während die vornehmen Stände, die an der Macht sind, alles tun, um sich selbst «ländlich», «georgisch», zumindest dem Landleben nicht fremd zu fühlen, während die Stadt selbst für sie nichts anderes ist als eine «Pause in ihrem Landleben», in der sie nur einen Teil ihrer Zeit zubringen, den sie bei ihrem Landleben erübrigen können.

Wir haben es hier zu tun mit einem typischen Beispiel *theologischer Entfremdung*, die vielleicht auf das Konto des Übergewichtes von «Mönchen» geht, welche Theologie betreiben, und die zumeist dahin tendieren, ihre Spiritualität, die auf Weltflucht gründet, auf die Laienschaft auszudehnen. Die Inbesitznahme der theologischen Wissenschaft durch Kleriker allein unter Ausschaltung jeden Beitrags von Laienseite, die sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert vollzog, ist so begleitet von einer Inbesitznahme der theologischen Lehrtätigkeit durch Mönchstheologen: diese theologische Lehrtätigkeit hätte an sich den Großteil der in der täglichen praktischen Arbeit tätigen Menschen anleiten sollen, aber sie tat es nicht.

III. Die industriellen Revolutionen: Die Theologie des demiurgischen Pluralismus

Der Übergang vom Werkzeug zur Maschine charakterisiert die erste industrielle Revolution, so wie der Übergang von der handbetriebenen zur automatischen Maschine die zweite industrielle Revolution charakterisiert⁵. Beide haben vor weniger als 200 Jahren begonnen, und in einigen Ländern, welche dabei die Vorhut bildeten (und die heute hochindustrialisiert sind), haben sie nicht nur den bäuerlichen Beruf und die bäuerlich-autonome Wirtschaftsweise vollkommen untergehen lassen, sondern zugleich den Wertekosmos der bäuerlich-ländlichen Zivilisation.

Das Aufkommen der Maschine läßt kulturelle Phänomene entstehen, welche die Erschütterung des Systems der ethisch-religiösen Werte und der von ihnen gegründeten Ordnungen hervorruft. Das Geld ist zum

geläufigen Maßstab geworden, mit dem sich Erfolg oder Mißerfolg jedes einzelnen Menschen und jeden Gemeinwesens messen lassen. Durch die Statussymbole zeigt sich dieser Erfolg augenfällig an. Die kalvinistische Ethik treibt an zum weltlichen Erfolg, welcher einem Erkennungszeichen der Auserwählung durch Gott gleichgesetzt wird. Produktion und Profit als Ziele des Erdenlebens schaffen Produkte und in der weiteren Folge das Bedürfnis nach neuen Produkten, indem sie jenen übermächtigen und vermassenden Mechanismus in Gang setzen, den man «Konsumzwang» nennt, und sie produzieren jenen Typ des manipulierten und eindimensionalen Menschen, der heute im Mittelpunkt der Anklagen der modernen Philosophien und Ideologien steht.

Durch den wachsenden Wohlstand verändert sich das tägliche Leben. Die Stadt wird zu einem machtvollen Schwerpunkt (heute lebt die Bevölkerungsmehrheit sehr vieler Nationen schon in den Städten), und es bildet sich ein Typ von Lebensbedingungen, welche die Soziologen «anonym» oder «profan» nennen. Die horizontale und vertikale Mobilität einer Gesellschaft wird zum Maßstab des Erfolgs und zur Notwendigkeit für die geltenden ökonomischen Modelle, die charakterisiert sind von dem Schock, der verursacht ist von der Entwurzelung aus dem eigenen Lebensumkreis (Emigration) und vom Kampf um den Erfolg (*achievement*). Die Hebung des Niveaus im Schulwesen hängt zusammen mit dem herrschenden ökonomischen Modell, welches Kreativität und ständige Veränderung (Moden!) um der Einführung immer neuer Produkte willen notwendig macht. Die Massenmedien fördern dieses Modell, indem sie die Menschen zum Erwerb jener Produkte drängen, welche hartes Profitdenken für den Verbrauch geschaffen hat.

Da stürzt eine ganze Welt zusammen, die gegründet war auf die Ordnung (ein jeder bleibe auf seinem Platz!), auf die Treue zur Tradition, zu den alten Gewohnheiten, zur Weisheit der Alten (Gerontokratie) und zur Sozialkontrolle (damit diesem Zustand nur ja nichts zustoße!); und es entstehen neue kulturelle Kategorien, die sich gründen auf die *Mobilität* als Wert: die ständig der Veränderung ausgesetzte öffentliche Meinung; die tyrannischen Moden; die libertinistische Permissivität; die Jugendkultur, die zum Bahnbrecher wird für jede Erneuerung, da sie keine Wurzeln in traditionellen Regeln mehr hat und keinen Widerstand leistet gegen Veränderungen. Der plötzliche – ja, wir könnten sagen: der sehr plötzliche – Übergang von einer Epoche zu einer anderen verursacht allgemeine, radikale und tiefgreifende Krisen. Solche Krisen sind gekennzeichnet von einem Prozeß der Umwandlung von Rollenidentitäten und Werten.

Dieses Phänomen nennt man «Säkularisierung», und es weist ein doppeltes Gesicht auf: Zerstörung des Kosmos der traditionellen Werte (ikonoklastische Phase) und Aufbau der neuen Werte (idololatratische Phase).

Das Verschwinden des ackerbauenden Menschen und der bäuerlichen Zivilisation schafft Raum für neue Formen und Vollzugsweisen der Vergesellschaftung. Anstelle der Vorstellung von einer Zusammenarbeit zwischen sozialen Schichten (die in Korporationen zusammengefaßt sind) tritt die Bildung von einander entgegengesetzten Klassen (die in Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbänden organisiert sind). Schrittweise wird auch im Betrieb selbst ein mehr demokratisches System verwirklicht, so daß dieser nun von Strukturen, die dem Kloster, der Kaserne und der Familie ähneln, übergeht zu mehr dynamischen, offenen und elastischen Strukturen. Die Familie hört auf, die Funktion des einzigen Mittelpunktes gesellschaftlichen Lebens zu haben. An ihrer Stelle melden andere Faktoren ihren Anspruch an: die Parteien, die Schulen, die Berufsverbände, die Gruppen mit gleichförmigen kulturellen Voraussetzungen, die Modetrends.

Der einstmals identische geheiligte Kosmos der individuellen oder gemeinschaftlichen Lebenswirklichkeit scheint sich nun strukturell aufzugliedern in die drei Bereiche einer Orientierung am Transzendenten (die Religion), der Orientierung an weltlichen Idealen (die Weltanschauungen) und der Orientierung an Indifferentismus und Pragmatismus (Vermassung). Die Verminderung der Arbeitszeit, die Einführung von Organisationstechniken (Taylor) und des Fließbandes (Ford), die vielen als Symbole des Fortschritts erscheinen, verschleiern in Wirklichkeit den Übergang von einer extensiven zu einer intensiven Ausbeutung, die sich gründet auf das Prinzip der Konkurrenzwirtschaft und auf schnelle Produktionsrhythmen (Akkordarbeit).

Eine größere Sicherheit bei der Arbeit und eine erhöhte Produktion, das Wegfallen der Schwerarbeiten und die Arbeitsmedizin, welche die Gesundheitsgefährdung durch die Arbeit mildert, erscheinen als neue Errungenschaften im technologischen Fortschritt. Ihnen stellen sich aber nun entgegen die Monotonie vieler Tätigkeiten, die Lärmneurosen, die Berufskrankheiten, das überhandnehmende Pendlerwesen, die Tatsache, daß die Familien jetzt bloße «gemeinsame Schlafstätten» geworden sind, die verschiedenen individuellen Lebensrhythmen, zu denen noch die verschiedenen gesellschaftlichen Rhythmen hinzukommen.

Der Kampf für menschlichere Arbeitsbedingungen wird jetzt auf internationaler und gemeinsam organi-

sierter Ebene ausgetragen. Die Art und Weise, wie man ihn austrägt, nämlich mit «friedlichen», aber energischen Methoden (Streiks), stellt Systeme der Arbeitsorganisation, internationale Märkte, Preisgestaltung und Konsumgewohnheiten grundsätzlich in Frage.

Die Formen der Arbeit verändern sich von Tag zu Tag, aber die versteckten oder offenen Formen der Unterordnung, die Menschen in eine Randgruppenexistenz drängt, bleiben bestehen. Die unqualifizierten Tätigkeiten (Handarbeiter, Hilfsarbeiter) scheinen weniger zu werden, also jene Tätigkeiten, die ihren Gipfelpunkt im 19. Jahrhundert erreichten. Dafür kommen nun technische und spezialisierte Berufe (Techniker, Facharbeiter, Ingenieure) auf, zusammen mit den sogenannten «white collars» und der Verwaltungsbürokratie. Es verschwindet die Vorstellung von der umfassenden Tätigkeit des Handwerkers, der das Entstehen eines Produktes in allen seinen Phasen überwacht, um der «parzellierten» Vorstellung eines «Operateurs» Platz zu machen, der mit anderen – und eng gebunden *an* andere – arbeitet, um so eine begrenzte Einheit des Endproduktes hervorzubringen, das zum Ergebnis von Hunderten von Tätigkeiten verschiedenster Spezialisten wird.

Die von anderen programmierte Organisation erstreckt sich nicht allein auf die Arbeitsstelle, sondern auch auf die Freizeit, die nun programmiert wird zum Konsum von Ruhezeit oder zur Nichtarbeitszeit. In der heutigen Welt eröffnen sich überall enorme *religiöse Wirkungsmöglichkeiten*: die *Freizeit*; die *bewußte Möglichkeit*, innerhalb des Rahmens der allgemeinen Freiheit *das eigene Glaubensbekenntnis* und den diesem entsprechenden Typ des Engagements *zu wählen*; das Wegfallen der stellvertretenden Wahrnehmung gesellschaftlicher Dienste durch die Kirche, wodurch sie zu ihren wesentlichen Aufgaben zurückgeführt wird; die Rückeroberung vieler kirchlicher Funktionen, die bisher dem Klerus zugefallen waren, durch die Laien; das neue Gewicht der religiösen «Wahlgemeinde», das heißt der nicht mehr territorial bestimmten Gemeinde; die Möglichkeiten einer neuen kommunikativen Beziehung zwischen den Gliedern der Kirche mittels der nachkonziliaren Institutionen (Pastoralräte usw.); das Vorhandensein starker Gruppen einer Gegenkultur, in denen das überschäumende Charisma der Gruppe zum Auslöser neuer, gesellschaftlich wirksamer Energien wird: Alle diese und noch manche andere Sachverhalte kommen darin überein, daß sie einen «neuen Typ der Religiosität von unten her» erkennen lassen, den die kirchlichen Institutionen sich bewußt machen müssen und mit dem sie rechnen können.

Überall wird nun einer gemeinschaftsbezogenen Sicht der Evangelisierung, der Förderung menschlicher Lebensbedingungen, des Glaubens, der Ethik, des Gottesdienstes und des endgültigen Heils der Vorrang zuerkannt. Alles seelsorgerliche Tun kann und muß nun konzipiert werden in bezug zu den «Zeichen der Zeit» und zum «Volk Gottes», zwei räumlich-zeitliche Wirklichkeiten, die nun zu bestimmenden Faktoren werden.

IV. Offene Probleme einer «einheitlichen» Theologie

Wenn es stimmt, daß jene ungeheure Erschütterung jede Art von Theologie das Zittern gelehrt hat, weil sie die Rede vom «Tod Gottes» und von der «anthropologischen Wende» aufkommen ließ, so gilt es genau so, daß eine genauere und aufksamere Reflexion, vor allem in bezug auf die «letzten Werte», zu der übereinstimmenden Schlußfolgerung kommt, daß die sich derzeit vollziehende entsakralisierende Umwälzung aufgrund einer der heutigen Zivilisation angeborenen Bosheit pessimistisch zu beurteilen sei.

Unseres Erachtens jedoch handelt es sich dabei aber vielmehr um eine *Entsakralisierung*, welche zwar ohne allen Zweifel die «historischen Ablagerungen» der «letzten Werte» betrifft und welche – zum ersten Mal in der dokumentarisch belegten Geschichte – die institutionellen Theologien der großen Weltreligionen angreift; aber das Gedächtnis der Völker bewahrt die Erinnerung an andere «anthropologische Wendungen» und «Tode Gottes» auf, welche die Menschheit überlebt hat⁶.

Die Reaktionen auf die derzeit sich vollziehende Säkularisierung und auf die Zerschlagung des geheiligten individuellen und gesellschaftlichen Kosmos sowie auf die neuen Lebensbedingungen, die weithin auf das *Haben* statt auf das *Sein*⁷ gegründet sind, haben zum Versuch einer Antwort durch die neuen Theologien (die Theologien der Hoffnung, der Befreiung, der Dritten und Vierten Welt) geführt, Theologien, die weithin geprägt sind von den Voraussetzungen örtlicher Gegebenheiten (Reaktionen auf Erscheinungen des mitteleuropäischen Pessimismus im Falle der erstgenannten Theologie, auf das spätkapitalistische Modell im Falle der zweiten, auf einen Reformismus, der keine Achtung vor den örtlichen Traditionen hat, im Falle der zuletztgenannten Theologien).

Gleichzeitig ist die theologische Reflexion auf die Bedingungen und Begleitumstände der Arbeit von einer mittelalterlichen Blickrichtung auf den «unumgänglichen, wegen der Erbsünde zu zahlenden Tribut» und auf das «Mittel zur Unterstützung der Armen»

übergegangen zu tiefer ins wesentliche gehenden und besser artikulierten Reflexionen des Typs «Mitwirkung am Schöpfungswerk», «Mitwirkung am Erlösungswerk, brüderliche Hilfe, Förderung der einen großen Menschheitsfamilie», wie sie in den neuesten Konzilsdokumenten und in den Werken bekannter Theologen (Chenu, Rahner, Ratzinger, Pannenberg usw.) auftauchen.

Die sogenannte «Theologie der Arbeit» jedoch erscheint uns heute weithin widersprüchlich, und zwar auch in ihrer neuesten Fassung einer «Theologie der Arbeiter». Tatsächlich müßte sie viel mehr beinhalten als eine theologische Reflexion auf einen bloßen Teilaspekt des Lebens (mag er auch so zentral sein wie die Arbeit), der dann zur symbolischen Synthese der anderen Teilbereiche hochstilisiert wird.

Die Notwendigkeit, das Modell einer auf Teilbereiche zielenden Sicht des Lebens zugunsten einer das Ganze umfassenden Reflexion aufzugeben, ist zwar zuallererst eine Sache der Methode, aber sie enthält auch schon grundlegende inhaltliche theologische Implikationen. Das bedeutet einerseits, daß die Distinktionen, wenn sie das Vorhandensein einer «vielfältigen Verschiedenheit von Voraussetzungen hinsichtlich der verschiedenen Schichten des Seins und des Habens» bestätigen, auch die Möglichkeit ihrer Überwindung erkennbar machen, so daß damit die das Sein einengenden Bedingungen abgebaut werden (Freiheit von Not, von Unwissenheit). Andererseits bedeutet es, daß die Theologie heute auf das achten muß, was in ständig wachsendem Maße unablässig aufblüht aus der Erfahrung von unten her, in einzelnen Teilen des Volkes Gottes, die sich gruppieren je nach ihrer unterschiedlichen Zusammengehörigkeit hinsichtlich ihrer Arbeit, ihrer Kultur, ihres Wohnsitzes, ihrer Interessen usw.

Dann aber bedeutet eine solche theologische Reflexion das Nachdenken darüber, was bestimmte Gruppen von Menschen existentiell verstanden tun in ihrer ständigen Suche nach Gott und in ihrem Dialog mit Gott (oder auch in der Ablehnung dieser Entscheidung), *wobei von der Möglichkeit einer Verallgemeinerung dieser Erfahrungen abgesehen wird*, ja im Gegenteil, wobei die Hypothese zugelassen wird, daß diese Erfahrungen «partiell» sind und bleiben. Auf diese Weise läuft man keine Gefahr, entweder auf eine (von oben her gemachte und heute wegen der Verschiedenheit der besonderen Erfahrungen unmögliche) normative Kodifizierung dieser Erfahrungen zu spekulieren oder aber anzunehmen, es gebe eine allgemeine Erfahrung, wo diese doch tatsächlich partiell ist; ebenso vermeidet man die Gefahr, sie als etwas zu betrachten, was als besonderes Zeugnis innerhalb der

kirchlichen Gemeinschaft mit anderen Erfahrungen konfrontiert werden müßte.

Der kulturelle Pluralismus läßt einen homogenen Kosmos in vielfältige Bereiche zerfallen (verschiedene Katholizismen, Marxismen, Laizismen), und die «Welt der Werte» läßt er in «Wertwelten» zerfallen; in jeder von ihnen bewirkt das Bewußtsein, Kirche zu sein, daß man beständig im Lichte der im kirchlichen Lehramt und in den Ortskirchen gründenden Reflexion die Einheit sucht, eine Einheit, die *nicht aus Identität* entsteht, sondern aus Analogie und mehr aus bewußt gewolltem als bloß ertragenem Aufeinanderzugehen.

Die kirchlichen Erfahrungen der in den verschiedenen Produktionsbereichen beschäftigten Christen, die dann beim Gottesdienst und bei den Zusammenkünften von Familienkreisen und Gruppen zusammengetragen werden, ermöglichen jenes umfassende Wachsen der Kirche, das wesentlich erscheint, wenn ihr Wirken Zeugnis der Einheit und der vielfältigen Verschiedenheit⁸ sein soll. Die Achtsamkeit auf die Werte des «Verschiedenen» wird hier zu einem gemeinschaftsbildenden Wert, in dem Sinne nämlich, daß eine Kirche wohl mehr durch die Vielfalt der verschiedenen Beiträge bereichert wird als durch die konformistische Monotonie erzwungener Gleichheiten. Die aus der örtlichen Eigenart kommende Kreativität mit ihrer lebendigen Kultur vereint sich hier mit der allgemeinen Reflexion der Kultur der Gebildeten zu einer Synthese, die gar nicht anders sein kann als wahrhaft «katholisch».

Das kirchliche Lehramt wirkt darauf hin, daß eine wesentliche und gemeinschaftsstiftende Sicht nicht von partiellen Vorstellungen aufgelöst wird, welche ja unvermeidlicherweise mit dem kleinen Gruppen eigenen Zwang dazu neigen, sich als universale Konzeptionen auszugeben und sich so eine Hegemoniestellung zuzulegen. Solange aber die Stilformen homogener Gruppen nicht zur «herrschenden Mode» werden, können sie zur allgemeinen Bereicherung motivieren, weil sie Test für die Konfrontation mit Problemen auf örtlicher und diözesaner, nationaler und internationaler Ebene darstellen.

Auch von der Welt der Arbeit, welche nun nicht mehr (nach marxistischer Art) als die einzige wesentliche Lebensbedingung des Menschen gesehen wird, sondern vielmehr als eines der Betätigungsbereiche des Menschen (das übrigens sowohl hinsichtlich des Zeitaufwands wie hinsichtlich seiner Wichtigkeit⁹ mehr und mehr an Bedeutung verliert), können in einem solchen Falle Hinweise auf Lebensstile, auf Interessen, auf ethische und kulturelle Voraussetzungen ausgehen, welche Orientierungslinien darstellen, die aber in

der Regel nur eine Summe *vorläufiger* Beispiele und *Ermütigung* zu experimentellen Initiativen sind, die nicht mehr – wie zu Zeiten des Mittelalters – für alle Ewigkeit gelten können, sondern allenfalls für den Zeitraum eines Morgens. Auf diese Weise werden auch jene Erfahrungen der frühen Christenheit und sogar der Zeit des Exodus wieder zurückgewonnen, die heutzutage nur noch dazu bestimmt schienen, Gegenstand einer historischen Erinnerung zu sein.

Die Theologie muß nicht nur auf die irdischen Wirklichkeiten reflektieren, sondern sie muß unseres Erachtens auch eine *heilsame Reaktion* auf diese Wirklichkeiten vorschlagen, wobei sie niemals dulden darf, daß der Mensch zum bloßen Werkzeug der Tatsachen wird. In diesem Sinne ist das *tiefgründige Bewußtsein der aktuellen Tendenzen* die erste Voraussetzung für jede theologische Reflexion, ganz abgesehen von der konsequenten Auswertung in ethischer Hinsicht und von den notwendigen Vertiefungen im Blick auf die kirchliche Wirklichkeit und die Praxis. Nun scheint mir aber, daß sich aus den oben entwickelten Überlegungen die außerordentliche Ambivalenz einiger Wirklichkeiten in bezug auf die Welt der Arbeit ergibt. Einige von ihnen will ich hier nennen.

1. Die wirkliche Gefahr besteht heute (wir haben dies schon mehrmals wiederholt) in der Bildung von Prozessen der Homogenisierung, das heißt der Einebnung von Unterschieden, die, weil sie funktionell bedingt sind von dem ökonomischen Modell der intensiven Produktivität, dazu neigen, einerseits die Rollen der übergroßen Mehrheit der Arbeiter und der Wirtschaftsfunktionäre zu Konformisten und Bürokraten zu machen und andererseits einen kleinen Kern von Elitekräften (Naturwissenschaftler, Techniker und Erfinder) entstehen zu lassen, die fähig sind, diesen technologischen Prozeß von hoher Komplexität zu leiten. Also eine amorphe Masse, die geführt wird von wenigen «Auserwählten»! Es ist dies die Gefahr der sogenannten «Technokratie»: der Herrschaft einer eng begrenzten Zahl von Technikern nicht nur über die Produktionsprozesse, sondern darüber hinaus über die Politik der Programmierung der Lebensgestaltung und der gesellschaftlichen Entwicklung.

Im Namen der Technik werden hier «politische» Entscheidungen getroffen, von denen das Geschick von Milliarden von Menschen abhängt, Entscheidungen, die sich offensichtlich nicht auf rein technische Ziele beschränken, weil sie eben die Welt der Werte, die zu verfolgenden Ziele, die von der Gesellschaft angebotenen erlaubten Mittel zur Erreichung dieser Ziele betreffen¹⁰.

Die moralischen Normen für diese Entscheidungen

sind (vor allem in den multinationalen Konzernen bestimmt von Motiven einer ausschließlich wirtschaftlichen Ordnung (das heißt vom Profit). Auf diese Gefahr reagiert man in verschiedener Weise, und zwar folgendermaßen:

a. Indem man den Begriff «Arbeit» auch auf außerwirtschaftliche Tätigkeiten ausdehnt und so die Starrheit in der Rollenbeschreibung des (untergeordneten) Arbeiters aufbricht, eine Starrheit, die heute so allgemein hingenommen wird, daß dieser Begriff dazu dienen kann, einer ethischen Bewertung Ausdruck zu verleihen: Arbeiter, das heißt Mensch, ist bloß derjenige, der auf eine bestimmte Weise arbeitet, nämlich mit den Händen, produktiv, gegen Entlohnung usw. Den tiefen Sinngehalt des Wortes «Arbeiter» auf außerwirtschaftliche Tätigkeiten auszudehnen bedeutet dann, eine menschliche (und religiöse) Antwort auf viele bisher eben wegen ihrer Unproduktivität vergessene Tätigkeitsweisen zu geben: Poesie, Prophetie, Heiterkeit, Weisheit, zur Verfügung stehen, um anderen zuzuhören, anderen seine eigene Freizeit schenken, Tätigkeit in Bürgerinitiativen, soziale und andere Dienste, Gebet.

Wenn alles das, was Bedeutung für das Gemeinschaftsleben hat, angemessen honoriert wird in der Ebene der ethischen Bewertung und mit besonderem Bezug auf das, was eine unmittelbare Ausrichtung auf das Wohl der Mitmenschen hat (also *auch* Arbeit für die Mitmenschen!), dann bekämpft man damit die derzeit herrschende einseitige Tendenz einer starren Überbetonung der (wirtschaftlichen und biologischen) Produktivrollen und ermöglicht die Ausdehnung einer sozial positiven Bewertung auf Tätigkeiten, die bisher für «Hobbies», wenn nicht gar für Formen von Müßiggang gehalten wurden. Die positive Neubewertung dieser Tätigkeiten vermehrt zugleich die Zahl derjenigen, welche einen nennenswerten Beitrag für die Gemeinschaft leisten, und mit dieser Neubewertung verschafft man ihnen eine gesellschaftliche Anerkennung, die – wenigstens zu einem Teil – schon eine Belohnung ihres antiegoistischen Opfers darstellt. Damit wird ein heute herrschender starker Widerspruch an seiner Wurzel untergraben, jener Widerspruch nämlich, der seine Ursache in einem Modell hat, welches eine hohe wirtschaftliche Honorierung nur aufgrund dessen anbieten kann, daß es diese auf eine kleine Gruppe von «Auserwählten» beschränkt.

b. Auf die technokratische Gefahr reagiert man ferner damit, daß man die heute herrschende Tendenz zum Konformismus und zur Bürokratie an der Wurzel zu treffen sucht, die damit zusammenhängt, daß es heute den Typ des «ersetzbaren Menschen», des «auswechselbaren Menschen» gibt, der gefordert wird vom

Wirtschaftsmodell des Spätkapitalismus und der zentralistischen Bürokratie der sozialistischen Länder. Auf diese Weise trifft man jenen Mechanismus, der eine Gruppe von wenigen Auserwählten (von Technikern, Politikern und Wirtschaftlern) schafft, die sich selbst eine demiurgische Macht verschaffen, nicht nur um ihre Mitmenschen mit den nötigen Mitteln für ihr Leben zu versorgen, sondern um außerdem ihre Entscheidungen zu beeinflussen, so als wären die anderen ewige Kinder; und eben dieser Mechanismus ist es, der andererseits mit Hilfe der von ihm diktierten Mode autoritativ zu solchen Entscheidungen zwingt, wodurch er seine Nutznießer zu einem dauernden Untertanendasein zwingt.

Die beste Antwort auf diese Tendenz ist das *Angebot gleichwertiger Startmöglichkeiten* (mittels gleicher schulischer Sozialisation für alle), wodurch aber dennoch die Kreativität jedes einzelnen angefeuert wird (denn jeder einzelne hat seine ihm angemessenen Gaben und Charismen, um sich selbst vollkommen zu verwirklichen), so daß auf diese Weise nicht wieder der Konformismus, sondern die *vielfältige Verschiedenheit* gefördert wird.

Wenn man so verfährt und nicht nur die persönlichen Verschiedenheiten akzeptiert, sondern auch die Verschiedenheit einer Gruppe (von gleichartiger kultureller Prägung), und zwar *jeder* Gruppe ohne Ausnahme, dann trägt man dazu bei, eine Gesellschaft zu schaffen, die sich zusammensetzt aus Myriaden von Mikrogesellschaften, die sich selbst verwalten, das heißt eine gegliederte und an Fermenten, an Kreativität und Selbstbewußtsein reiche Gesellschaft. Hinzu kommen müßte eine theologische Reflexion, welche die Richtung weist auf die Schaffung von Gesellschaften, in denen «das, was alle betrifft, von allen gebilligt werden muß» (nach dem altüberkommenen Grundsatz *«quod tangit omnes ab omnibus adprobari debet»*). Die Dezentralisierung, die Mehrgestaltigkeit der Erfahrungen, die Vielfalt der Meinungen, die Myriaden kirchlicher Praktiken müssen theologisch zum Zweck einer gegenseitigen Bereicherung miteinander in Kontakt gebracht werden.

c. Auf die technokratische Gefahr reagiert man schließlich auch dadurch, daß man den verschiedenen Gruppen von Arbeitern und den Berufsgruppen mit unvermeidlicherweise einheitlich-eigentümlichem Gruppengepräge (Klassen, soziale Schichten) zu ihrem Eigenleben verhilft und so die Möglichkeit schafft, ihnen Voraussetzungen für eine gegenkulturelle Politik anzubieten, was zu einer keineswegs zweitrangigen Zweckbestimmung der Kirchen gehört, nämlich «kritisches Gewissen» der Menschheit zu sein. Die gesellschaftliche Selbstverwaltung von unten

her, ins Werk gesetzt mittels einer Vielzahl von spontanen Zusammenschlüssen von Gruppen eigentümlichen Gepräges, scheint die beste Lösung zu sein, um der derzeit grassierenden Vermassung zu entgehen¹¹.

2. Es muß darauf hingewirkt werden, daß die «religiöse» Laienschaft aus ihrem eigenen Inneren heraus den ganzen Reichtum der geistlichen und theologischen Reflexion auf den Sinn des eigenen Handelns zum Ausdruck bringt und so der herrschenden Tendenz entgegenwirkt, die Entscheidungen des ökonomischen Modells abzutrennen von der ethischen Bewertung durch den einzelnen oder die Gruppe, womit zugleich der Tendenz entgegengewirkt wird, so zu tun, als wenn bloß die Experten (in diesem Falle also die Berufstheologen, die ja nahezu alle Kleriker sind) sinnvolle Antworten zum Handeln des anderen zu geben hätten.

So gesehen bedeutet die Reflexion auf das eigene Handeln im Sinne einer ethischen und mystischen Bewertung das Bewußtwerden des eigenen Rechtes und der eigenen Pflicht, personhaft (was nicht einfach dasselbe ist wie individuell!) und auf das Allgemeinwohl ausgerichtet aktiv zu werden.

Nun aber führt eine ethische Reflexion auf die Triebfedern des ökonomischen Handelns (Belohnungen) auf der Basis des ökonomischen Modells wachsenden Wohlstandes in wahre und eigentliche ethische «Aporien», die ausgelöst werden von diesem ökonomischen Modell, welches in sich selbst «ethisch» wird nach dem Muster des «ethischen Staates».

Die Annahme, daß jede ökonomische Entscheidung, die mittels Förderung der Produktivität auf Profit zielt, aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie Zustimmungsbereiche im Umkreis der produzierten Güter schafft, auch einen Schritt vorwärts für die Menschheit darstelle, nämlich von dem Augenblick an, wo der Wohlstand ein sozial und ethisch relevantes Gut darstellt, ist als ein pseudoethisches Vorurteil von äußerster Negativität und als eine theologische Begriffsverwirrung zu betrachten. Leider gibt es viele Christen (und oft auch Theologen), welche die Behauptung, der Wohlstand sei ein ethisch positiver Tatbestand, ganz abgesehen von den sozialen Kosten, die er verursacht, für völlig angemessen halten; und die Bewertung des eigenen wirtschaftlichen Nutzens, der für nötig gehalten wird, um Wohlergehen zu schaffen, müßte abgetrennt werden von der Bewertung der «Mittel», mit denen dieses Wohlergehen zu beschaffen und zu verallgemeinern sei.

Die bloß kurzfristige Rationalität, die so vielen ökologischen Verwüstungen zugrunde liegt, leitet sich demzufolge her aus dem Mangel an Reflexion auf die gesellschaftliche Relevanz von Entscheidungen, die

nur dem oberflächlichen Augenschein nach individueller und technischer Natur sind. Eine kritische Reflexion auf die – offenkundigen oder verborgenen – Ziele des geltenden ökonomischen Modells, auf ihre Programmierung, auf die technisch-monetären und den Konsum betreffenden Kehrseiten dieses Modells, auf die unermesslichen von einer Minderheit (sowie zugunsten einer Minderheit und zum Schaden von vielen) geschaffenen Reichtümer könnte ein wenig Licht werfen auf eine Praxis, die sich auf den Zufall oder auf Computer zu verlassen scheint und die in Wirklichkeit eine raffinierte Bevorzugung der Eliten und eine Politik zuungunsten der Mehrheit darstellt.

Die Theologie muß daher in diesem wie in anderen «heißten» Bereichen ihre *Neutralität* aufgeben, indem sie kritisch zugunsten des Menschen interveniert und indem sie zur Klärung der Begriffe beiträgt in einer Weise, daß ein angeblicher unmittelbarer Vorteil (die jeweiligen Raten des Wohlstandswachstums) nicht in Wirklichkeit einen unmittelbaren und irreparablen Schaden für alle hervorbringen kann. Wir müssen hier auch noch hinzufügen, daß eine leidenschaftslose Prüfung der Grenzen der heutigen Theologie, sofern sie angewandt wird auf die Probleme der Arbeit, der Unternehmensführung, der Programmierung der Wirtschaft und der allgemeinen Interessen der Arbeiter, präzise zu dem Ergebnis der *fundamentalen Irrelevanz* der politischen und ethischen Reflexion auf diese Probleme führt.

Gedacht ist hier an Probleme wie das der *Sicherheit der Arbeit* (im weitesten Sinne); die Erlaubtheit der Entscheidung für Typen einer *Ausbeutung* auf der Ebene begrenzter gesellschaftlicher und geographischer Bereiche (die «Südregionen», die es in jeder Gesellschaft gibt) und auf der Ebene der Energie und der Ressourcen – ohne jede Rücksicht auf derzeitige und zukünftige gesellschaftliche Belange: hier gilt eine angebliche *Geschäftsmoral*, welche die Redensart «Geschäfte sind Geschäfte» zu rechtfertigen scheint; die Erlaubtheit anonymer Gesellschaften, die sich

systematisch der Spekulation in Form von Börsenmanipulationen und anderen Machenschaften dieser Art widmen; eine *räuberische Wirtschaftsordnung* zum Schaden der unterentwickelten Gesellschaften; und andererseits die ökologischen Entscheidungen, die anstehen, die alternativen Energiequellen, die Mobilität der Arbeitskräfte: Dies alles sind Kapitel einer Theologie, die ernsthafter Vertiefung bedürfen, und zwar mehr auf der Ebene einer politischen Theologie als auf der Ebene der Moralthologie oder einer Theologie der Arbeit¹².

Und es ist kein Zufall, daß Entscheidungen dieser Art und dieses Gewichtes zu einer letzten Reflexion auf die Bedeutung der gewählten Lebensweise führen; ob es sich dabei um eine Weise zu leben handelt, die dem Quantitativen oder aber dem Qualitativen den Vorrang zuerkennt; ob es sich um eine Weise ethnozentrischen (und sei es auch nur im Rahmen von hochindustrialisierten Ländern) oder polyzentrischen Lebens handelt; ob dem Vorrang und der Freiheit des Mitmenschen mehr oder weniger Achtung entgegengebracht wird; ob endlich das Leben darauf ausgerichtet ist, die «falschen Bedürfnisse» zu bekämpfen oder sie noch zu vermehren.

Es wird nicht ohne Nutzen sein, mit der Feststellung zu schließen, daß man letzten Endes im Blick auf das Thema der christlichen Nächstenliebe, das immer mehr von den an den Rand gedrängten Gesellschaften personifiziert wird, eine grundlegende christliche Stellungnahme treffen muß, welche jene Entscheidung für das Opfer und für die Genügsamkeit neu zur Geltung bringt – nicht als ein Randelement, das sich aufgrund widriger Umstände aufdrängt, sondern als «zentralen Wert» –, jene Entscheidung, welche die christliche Welt überall vergessen zu haben scheint, da sie sich hat einlullen lassen von den Irrlichtern eines technischen Fortschritts, der oftmals als vollgültiger Ausdruck menschlicher und geistiger Entwicklung eingeschmuggelt worden ist.

¹ Allgemeine Angaben über das Leben der Nomaden finden sich in: A. Keit, *The Antiquity of Man* (Williams & Norgate, London 1925); J. Koty, *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern* (Hirschfeld, Stuttgart 1931); A. C. Blanch, *Origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori* (Rom 1956); J. Pfeiffer, *The Emergence of Man* (1971); C. D. Darlington, *The Evolution of Man and Society* (Allen & Unwin, London 1969); Sherwood L. Washburn, *Social Life of Early Man* (Aldine Publ. Company, Chicago 1961).

² Vgl. die wichtigen Beiträge über die patriarchalische bäuerliche Familie von Duby, Hanck, Klapisch, Payen, Tenenti und anderen in: *Famille et parenté dans l'Occident Medieval* (Rom 1977); ebenfalls die bekannten Beiträge von Pn. Aries in: *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Plon, Paris 1960), 2 Bde.

³ Bezüglich der von Huizinga so hochgepriesenen angeblichen tiefen Religiosität des mittelalterlichen Christen lassen sich nicht

unerhebliche Zweifel erheben. Man vergleiche, was G. Le Bras in *Etudes de Sociologie Religieuse*, 2 Bde. (Paris 1952–1956), geschrieben hat.

⁴ Vgl. dazu den bekannten Beitrag von J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante* (Mailand 1977); T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury* (1957).

⁵ Wir haben hier weitgehend aus folgenden Arbeiten geschöpft: G. Lefranc, *Histoire du travail et des travailleurs* (Paris 1975); C. Fohlen, *Le travail au XIX siècle* (Paris 1967); Sammelband «Il problema della società industriale» (Mailand 1979).

⁶ Dies ist eine Theorie, die der Vf. dieses Beitrags entwickelt hat in: *Uno spiraglio sul futuro* (Giordani, Pisa 1979); ausgehend von den Intuitionen des Anthropologen Arnold Gehlen führt sie uns dazu, neue, bisher nicht so gekannte Lebensbedingungen für möglich zu halten, unter denen der moderne Mensch auch in religiöser Hinsicht

wachsen kann, im Vergleich zu einer Vergangenheit, die ihn größtenteils abhängig gemacht hat.

⁷ Vgl. dazu Ernst Fromm, *To Have or to Be?* (Harper & Row, New York/Hagerstown/San Francisco/London 1976); deutsche Ausgabe: *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1976).

⁸ Mit diesem Thema haben wir uns befaßt in dem Aufsatz: *L'uguale e il diverso: Sicurezza Sociale 3* (1978) 571–605.

⁹ Neueste französische Untersuchungen (Bosket) lassen die Möglichkeit einer baldigen drastischen Verminderung von Arbeitseinheiten erkennen, denn mit der Weiterentwicklung der Automatisierung und von neuen Technologien ist vorauszusehen, daß es zu einer nennenswerten Einschränkung im Produktionsbereich kommen wird. Dies wirft zwei grundlegende Fragen auf: Wer werden die wenigen Privilegierten sein, die über die Produktionskraft verfügen? Was werden die anderen tun? Eine europäische Politik zugunsten der Verkürzung der Arbeitszeit erscheint deswegen als eine unumgängliche Notwendigkeit, ebenso wie die Politik des Aufbaus eines neu strukturierten Lebensmodells, das der untergeordneten und bloß ausführenden Arbeit nur wenig Raum zuweist, dafür aber einem neuen Typ von Freizeit, wie er von der Unmöglichkeit anderweitiger Beschäftigung gefordert wird, viel Raum gibt.

¹⁰ Es ist klar, daß in diesem Falle die Technik nicht autonom, sondern im Dienste des Kapitals handelt. Vgl. A. Ure, *La filosofia delle manufatture* (UTE, Turin 1863) 98; Langdon Gilkey, *Il destino della Religione nell'era tecnologica* (Rom 1972).

¹¹ Dieser Hinweis zielt ganz gewiß nicht auf die Errichtung eines Korporativsystems (ähnlich dem im faschistischen Italien [Anmerkung des Übersetzers]), sondern vielmehr auf die Ermöglichung einer Konfrontation und Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Interessen mittels gewaltfreier und nicht nötiger Methoden.

¹² Unseres Erachtens verfügt die Theologie nicht über einen Raster von Gewißheiten, die so beschaffen wären, daß sie sich zu einer

automatischen Anwendung auf verschiedene soziale Situationen eignen. Die kritische Reflexion auf das, was konkret geschieht, die grundlegende Rolle der Laienschaft, der Beitrag der verschiedenen sozialen Komponenten – all das trägt dazu bei, eine ständig kritische Methode zu entwickeln, mit deren Hilfe sich Punkte, die schon endgültig erledigt zu sein schienen, ständig neu zur Diskussion stellen lassen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

SILVANO BURGALASSI

1921 in Bibbona/Livorno geboren. Diözesanpriester. Bis 1976 Pfarrer. Studien am Erzbischöflichen Seminar in Pisa und an der Katholischen Universität Mailand. Doktorat in Sozialwissenschaften. Lehrt seit 1958 Religionssoziologie und seit 1966 Allgemeine Soziologie. Nach Lehrtätigkeit an der Internationalen Universität Pro Deo, an der Päpstlichen Hochschule Angelicum und an der Lateran-Universität derzeit Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Pisa und an der Fakultät für Literatur und Philosophie (Abteilung Religionswissenschaften) der Katholischen Universität Mailand. Mitglied des internationalen Redaktionskomitees der Sektion «Religionssoziologie» der Zeitschrift *CONCILIUM*. Bisher ca. 190 wissenschaftliche Veröffentlichungen zu Fragen der Soziologie und der Pastoral. Davon seien erwähnt: *Il comportamento religioso degli Italiani* (Valecchi, Florenz 1970); *Italiani in Chiesa* (Morcelliana, Brescia 1969); *Le cristianità nascoste* (Dehoniane, Bologna 1971); *Preti in crisi?* (Edizioni Esperienze, Fossano 1972); zum Themenbereich Lebensbedingungen des alten Menschen: *L'anziano oggi* (AAI, Rom 1974); *Sociologia della Famiglia* (Edizioni Paoline, Rom 1975); *L'età inutile* (Pacini, Pisa 1977). Anschrift: Via della Fagiola 37, I-56100 Pisa, Italien.

Rudolf Siebert

Arbeit und Religion im Denken Hegels

Dieser Aufsatz setzt sich zur Aufgabe, die Philosophie und Theologie der Arbeit bei Georg W.F. Hegel kritisch zu erforschen¹. Hegel ist der erste kraftvolle Denker des modernen Westens, der die Arbeit ausdrücklich zum Gegenstand eines philosophischen Diskurses gemacht hat². Er ist der erste moderne Philosoph, der prinzipiell darüber nachgedacht hat, was die Arbeit sowie die Religion für die Selbstverwirklichung, Menschwerdung und Befreiung des Menschen bedeuten. Hegel dachte über die Beziehung zwischen Arbeit und Religion nach zu Beginn der kapitalistischen Industrialisierung in der bürgerlichen Gesellschaft, als der Geschäftszyklus begann und die erste Wirtschaftskrise nicht nur die positive, günstige, son-

dern auch die negative, schlimme, tragische Dialektik der Arbeit ansichtig machte³.

Ohne Hegels Philosophie der Arbeit und der Religion wäre es wohl kaum zur modernen Entdeckung des Zusammenhangs zwischen der Arbeit und dem menschlichen Bewußtsein gekommen. Nur aus Hegels theologischer Philosophie der Arbeit und im Gegenstoß gegen sie konnten Karl Marx und Max Weber ihre Theorien über Arbeit und Religion entwickeln. Wenn heute kritische Theoretiker oder Positivisten die Wechselbeziehungen zwischen der Religion und der Arbeiterklasse oder dem Kleinbürgertum studieren, dann tun sie dies nicht nur entgegen der Hegelschen Theorie über Arbeit und Religion, sondern auch auf der Grundlage ihrer Ergebnisse. Eine kritische theologische Reflexion über das Thema Arbeit und Religion wäre heute unzulänglich, wenn sie nicht auf die grundlegenden und dauernden Errungenschaften Hegels Bezug nähme.

Wir werden Hegels Denken über das Thema Arbeit und Religion erforschen in einem kritischen Gespräch mit der heutigen dialektischen Theorie über das instrumentale und das kommunikative Handeln, die der