

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 vorzusehen, 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

Hegelianer Jürgen Habermas aufgestellt hat⁴. Wie kein anderer Denker in den letzten Jahrzehnten hat Habermas aufgezeigt, wie aktuell Hegels Theorie über Arbeit und Religion für fortgeschrittene kapitalistische und sozialistische Gesellschaften ist selbst in Punkten, worin er wegen seiner materialistischen Voraussetzungen entschieden gegen Hegel Stellung nehmen muß.

Befreiung

1803 schrieb Hegel einen Aufsatz «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» und begann, an der Universität Jena Vorlesungen über das «System der Sittlichkeit» zu halten⁵. Hier bietet Hegel eine spezifische Grundlage für den Selbstbefreiungsprozeß des menschlichen Geistes. Hegel erörtert vier Muster dialektischer Beziehungen: Arbeit; Liebe in Ehe und Familie; Sprache; Kampf um Anerkennung. Der Mensch befreit sich vermittelt dieser vier dialektischen Dimensionen. Jede dieser Sphären vermittelt auf ihre je eigene Weise zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Menschen und seiner Welt. Die Dialektik der Arbeit ist für die Befreiung des Menschen grundlegend. Die dialektische Einheit aller vier genannten Potentialitäten zur menschlichen Freiheit macht die Struktur des menschlichen Selbstbewußtseins transparent. Wir konzentrieren uns hier auf die Dialektik der Arbeit und die Frage, wie diese sich über sich selbst hinaus nicht nur in die Dialektik der Liebe, der Sprache und des kommunikativen Handelns, sondern auch in die religiöse und theologische Dimension hinein erstreckt⁶.

Sittliche Totalität

In seiner Arbeit über das Naturrecht erörtert Hegel Arbeit und Religion gleich von Anfang an im Zusammenhang mit der sittlichen Totalität⁷. Diese schließt die Bereiche der Arbeit, der Liebe, der Sprache und der Anerkennung ein. Konkret ist sie der Staat. Bedürfnisse, Arbeit, Besitz und Genuß kommen in der sittlichen Totalität beständig vor. In ihren endlosen Verstrickungen und Verwicklungen stehen Bedürfnisse, Arbeit, Besitz und Genuß unter dem Gesetz der äußeren Notwendigkeit. Sie stellen innerhalb der sittlichen Totalität als System der Freiheit ein System allseitiger Abhängigkeit dar mit Ausnahme der Dimensionen der Gattenliebe, der symbolischen Darstellung und des kommunikativen Handelns. Das System der Bedürfnisse, der Arbeit, des Besitzes und des Genusses als Wissenschaft ist die politische Ökonomie. Sein ganzes Leben lang hat Hegel sich tief in die politische Ökonomie eingelassen und sie bewundert⁸.

Innerhalb der sittlichen Totalität ist das Abhängigkeits- oder Wirklichkeitssystem vollständig in negative, schlimme Endlosigkeit eingetaucht. Bedürfnisse, Arbeit, Besitz und Genuß haben kein Ende. Deshalb muß die sittliche Totalität das Abhängigkeitssystem völlig negativ behandeln. Nur die Negation der Negation führt zu konkreter menschlicher Freiheit. Was kraft seiner Natur negativ ist, das Wirklichkeitssystem, muß etwas Negatives bleiben. Es darf ihm nicht gestattet werden, sich zu verfestigen. Es muß in Fluß gehalten werden. Wenn nicht, wird es gewissermaßen zu einem «Staat im Staate» und spaltet als solcher die sittliche Totalität. Der Staat muß die Wirtschaft kontrollieren.

Begehren, Arbeit, Genuß

Hegel zufolge besteht das Abhängigkeitssystem als integraler Teil der sittlichen Totalität vor allem in der Aufhebung der ursprünglichen unbewußten Einheit von Natur und Geist⁹. Diese Trennung, wie sie vom Menschen verspürt wird, ist das Bedürfnis. Ferner wird das Wirklichkeitssystem durch die Aufhebung der Trennung zwischen Natur und Geist konstituiert. Die Arbeit negiert die Begierde. Schließlich besteht das Wirklichkeitssystem in der Aufhebung des Objekts der Begierde wie der Arbeit. Es führt die Identität zwischen Bedürfnis und Arbeit herbei. Dies ist die Freude des Arbeitenden an der Frucht seiner Arbeit.

In der Sicht Hegels besteht das Gefühl des Individuums, das in das Abhängigkeitssystem verwickelt ist, in der Form des Unterschieds zwischen Geist und Natur, Subjekt und Objekt, Begierde und Genuß. Hegel versteht dieses Gefühl des Individuums im Wirklichkeitssystem als eine in sich selbst differenzierte Totalität. Diese Totalität existiert als negative praktische Wahrnehmung, d.h. als Arbeit, als Erzeugnis und Besitz, als Werkzeug. Von diesen drei Momenten ist das Werkzeug das wichtigste Element in der differenzierten Totalität des Gefühls des Arbeitenden.

Werkzeug

Für Hegel liegt die Bedeutung des Werkzeugs in seiner Position der Mitte zwischen dem Subjekt und seiner Begierde einerseits und den Objekten andererseits¹⁰. Das Werkzeug ist von der Natur losgerissen. Es gehört nicht mehr der Natur an wie auch z.B. das Kind, welches die Mitte in der Dialektik der sexuellen Liebe bildet¹¹.

Einerseits ist das Werkzeug subjektiv. Das Werkzeug ist die Macht des arbeitenden Subjekts. Es wird vollständig vom Arbeitenden bestimmt, es wird vom

Arbeiter hergestellt und verbessert. Andererseits ist das Werkzeug objektiv gegen das Ding gerichtet, welches das Material des Arbeitsprozesses darstellt. Durch das Werkzeug als Mitte entkommt das Subjekt der Unmittelbarkeit seiner Zerstörung. Der Arbeitsprozeß ist an und für sich nicht nur die Aufhebung des Objekts, sondern auch des Subjekts. Er ist die Negation des Arbeitenden. Das Subjekt wird im Arbeitsprozeß total quantifiziert. Hand und Geist des Arbeiters werden stumpf und dumpf und apathisch. Sie nehmen selbst die Natur des Negativen und Gestaltlosen an. Dies ist die negative Dialektik der Arbeit.

Das Arbeitsgerät als das Mittelding zwischen dem Arbeitenden und der Welt der Objekte ist die reale Rationalität des Arbeitsprozesses. Im Werkzeug trennt der Arbeitende die Stumpfsinnigkeit der Arbeit von sich. Der Arbeiter gibt an die zerstörerische Macht des Arbeitsprozesses etwas anderes, etwas Unorganisches ab. Das Subjekt legt den subjektiven Anteil an der Negativität der Arbeit etwas anderem auf. Gleichzeitig hört durch das Werkzeug die Arbeit des Subjektes auf, etwas völlig Singuläres zu sein. Im Arbeitsgerät ist die Subjektivität des Arbeitenden zu Universalität erhoben worden. Im Prinzip kann jedermann das Werkzeug nachahmen – den Pflug, den Hammer, den Schraubenzieher und so weiter. Jedermann kann mit dem Werkzeug arbeiten wie andere auch. Auf diese Weise bildet das Werkzeug die beständige, universale Regel des Arbeitens. Dies ist die positive Dialektik der Arbeit.

Infolge seiner Rationalität steht das Werkzeug als Mittelding zwischen Subjekt und Objekt höher als der Arbeitsprozeß und höher als das für den Genuß hergestellte Objekt und höher als der Genuß, als das Ziel der Arbeit. Deshalb haben alle primitiven, archaischen und geschichtlich in der Mitte liegenden Nationen, sofern sie immer noch in der Potentialität der Natur stehen, das Arbeitsgerät hoch in Ehren gehalten. Hegel findet diese Hochachtung vor dem Werkzeug sowie den Sinn für es aufs herrlichste zum Ausdruck gebracht in der Epik Homers. Das Werkzeug scheint etwas Heiliges an sich zu haben. Es hat einen theologischen Kerngehalt. Erst in der Moderne, im kapitalistischen und sozialistischen Industrialisierungsprozeß verliert das Werkzeug seine Aura und wird zu etwas Profanem.

Auf jeden Fall konstituiert das Werkzeug, in das die Erfahrung niedergelegt ist, die der Arbeitende von der Welt der Objekte gemacht hat, nicht nur Universalität, sondern auch Permanenz gegenüber den kurzlebigen, verschwindenden Momenten der Begierde und des Genusses. Es allein bleibt, selbst dann, wenn der Arbeitende und das Objekt, das er bearbeitet, schon

längst dahin sind. Das Arbeitsgerät wird von Generation zu Generation vererbt, während das Subjekt, das begehrt, und das Objekt, nach dem man begehrt, nur als Individuen bestehen und in ihrer Singularität beständig untergehen. Das Arbeitsgerät hat etwas «Ewiges» an sich.

Herr und Knecht

Wie in seinen Jenaer Vorlesungen über das «System der Sittlichkeit» sieht Hegel auch vier Jahre später in seiner «Phänomenologie des Geistes»¹² die Arbeit im Rahmen des Herr-Knecht-Verhältnisses. Hegel zufolge kommt durch die Arbeit das Bewußtsein des Arbeitenden zu sich selbst. Der Arbeitende findet seine selbständige Identität in der Arbeit. Die Begierde des Herrn hat das reine Negieren des Objekts im Genuß sich selbst vorbehalten. Dadurch erhält der Herr ein unvermischtes, ungebrochenes Selbstgefühl. Doch diese Befriedigung des Herrn ist gerade aus diesem Grund bloß ein Zustand des Verschwindens. Es fehlt ihr die Objektivität, Universalität, Rationalität, das Bestehen.

Die Arbeit des Arbeitenden hingegen ist «gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden». Das Werk des Arbeitenden formt den Gegenstand. Die negative Beziehung des Arbeitenden zum Gegenstand wird zu dessen Form. Es wird zu etwas, das bleibt. Die negative Aktivität des Arbeitenden, die dem Gegenstand Gestalt und Form gibt, bringt gleichzeitig «das reine Fürsichsein des Bewußtseins» hervor. In der Arbeit des Arbeitenden wird dessen Bewußtsein veräußert, objektiviert und verdinglicht und tritt so in den Zustand des Bleibens. Wenn der Arbeitende sich abmüht und dient, gelangt sein Bewußtsein dadurch zu der unmittelbaren Wahrnehmung, daß es für sich und damit unabhängig ist. So findet der Arbeitende seine persönliche Identität durch den von ihm hervorgebrachten Gegenstand. Während sein Herr zum Opfer der negativen Dialektik der Arbeit wird und seine Identität verliert, wird der Arbeitende zum Nutznießer der positiven Dialektik der Arbeit, indem er zu seiner Identität gelangt. In einem sehr langwierigen und oft sehr tragischen Prozeß führt die Herr-Knecht-Dialektik über die Freiheit des Einen und der wenigen zu der Freiheit aller. Hier wird Freiheit nicht im Sinn bürgerlicher Willkür verstanden, sondern als die Identität einer Person mit sich selbst in Solidarität mit den anderen.

Gottes Geist

Da Hegel in seiner Schilderung der Dialektik der Arbeit von der ursprünglichen absoluten Einheit von

Natur und Geist ausgeht, prägt dieser Ansatz stark seine Auffassung über die Einheit des Bildungsprozesses des Menschen, über seine Selbstemanzipation in den verschiedenen Dimensionen der Arbeit, der Liebe, der Sprache und der Anerkennung¹³. Nach Ansicht Hegels hat der Geist in der Natur seine vollständige äußerliche Objektivität. Der Geist findet somit seine Identität in der Aufhebung dieser Entäußerung nicht nur in der Arbeit, sondern auch in der Gattenliebe, im Sprechvermögen und im kommunikativen Handeln. Der Geist ist für die Natur also die absolute Voraussetzung zu dialektischem Denken. Der Geist, der vor allem als die Folge und das Entwicklungsprodukt der Natur in Erscheinung tritt, offenbart sich selbst als das absolut Frühere gegenüber der Natur, durch die er doch vermittelt zu sein scheint¹⁴.

Schon gleich von Anfang an, in seinen Jenaer Schriften über das Naturgesetz und das «System der Sittlichkeit» versteht Hegel die Dialektik der Arbeit sowie die Dialektik der Geschlechterliebe, der symbolischen Darstellung und des Kampfes um die Herrschaft theologisch. Die Wahrheit der Natur ist im Werkzeug des Arbeitenden verkörpert. Die innerste Mitte der Natur ist der Geist¹⁵. Die Natur wird in ihrem Wesen nur faßlich und kommt nur zu sich, indem sich der Mensch mit ihr auseinandersetzt in der Dialektik der Arbeit sowie der Liebe, Sprache und Anerkennung. Das geistige Innere der Natur äußert sich in den universalen rationalen Regeln, die in die Werkzeuge des Arbeitenden, der an der Natur arbeitet, einverleibt sind. In dem, was objektiviert worden ist, ist stets verborgene Subjektivität zu finden. Hinter den Masken der Gegenstände läßt sich stets die Natur als der verheimlichte Gegenspieler entlarven.

Aus diesem Grund kann man das dialektische Grundmuster der Arbeit mit der Dialektik des Kampfes um die Herrschaft auf *einen* Nenner bringen. Die Beziehung des Arbeitenden zur Natur kann dann in die Figur des gegenseitigen Anerkennens gebracht werden. Die Intersubjektivität, worin sich ein Selbstbewußtsein mit einem anderen Selbstbewußtsein identifizieren kann, ohne die Nicht-Identität zwischen sich selbst und seinem Anderen aufzugeben, wird in der Arbeit hergestellt, wenn der Gegenstand, dem das arbeitende Individuum gegenübersteht, von Anfang an theologisch als ein Gegenüber aufgefaßt wird, mit dem eine Interaktion in der Art von Subjekten möglich ist.

Hegel zufolge hängt die Dialektik des Sich-im-Andern-Erkennens mit einem Verhältnis kommunikativer Interaktion zwischen Subjekten zusammen, die prinzipiell einander gleich sind. Sobald die Natur in ihrer Totalität zum Gegenspieler der vereinigten

Subjekte der Arbeit erhoben wird, wie es beim Übergang von Naturreligionen zu Religionen der geistigen Subjektivität und zu der Religion der Wahrheit und Freiheit, zum Christentum, geschieht, bleibt dieses paritätische Verhältnis nicht mehr bestehen¹⁶. Es kann kein Dialog mehr stattfinden zwischen Geist und Natur und kein Kampf um Anerkennung, der zu einem konstituierten sittlichen Verhältnis ebenbürtiger Partner führen würde. Im Judentum, im Islam und im bürgerlichen Deismus ist Gottes Geist einsam.

Die Einheit des Gottesgeistes mit sich selbst und mit einer Natur, von der er sich als seinem Anderen gleichwohl unterscheidet, läßt sich am Ende der Geschichte der Religionen, im Christentum, nicht mehr nach dem Muster der Intersubjektivität arbeitender, liebender, sprechender und einander anerkennender Individuen denken. Die dialektische Einheit von Geist und Natur, worin sich der Geist in der Natur nicht wie in einem Gegenspieler wahrnimmt, sondern sich bloß wie in einem Gegenbilde wiederfindet, läßt sich leichter aus der Erfahrung der Selbstreflexion des Bewußtseins aufbauen. Deshalb denkt Hegel sich die Bewegung des Gottesgeistes nach dem Muster der Selbstreflexion. Hegel erneuert die neuplatonische und thomistische Idee der exitus-reditus-Zirkulationsstruktur des Geistes Gottes: von Gott aus durch die Natur und die Geschichte zu Gott zurück¹⁷.

Hegel ist sich voll bewußt, daß das moderne Problem der Differenz, die relative Autonomie und Einheit der Grunddimensionen der Emanzipation des Menschen – Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung – sich nicht lösen läßt, außer wenn die absolute Identität des Subjekts mit der Natur als ganzer verständlich gemacht wird¹⁸. Hegel möchte die moderne Welt zur Einsicht bringen, daß die Welt der Natur und die Welt der Geschichte von einer einigenden Macht zusammengehalten werden, die in ihrer Selbstentfaltung diese Spaltungen zwischen der Natur und dem Menschen sowie zwischen den Sphären der Hand- und der Geistesarbeit, der Gatten- und der Familienliebe, der symbolischen Darstellung und des kommunikativen Handelns herbeiführt und gleichzeitig diese Entzweiungen wieder zu überwinden vermag. Für Hegel ist diese Macht der Geist Gottes als Liebe, der das Getrennte wieder vereinigt.

Hegel hat den Versuch unternommen, für das moderne Bewußtsein ein Erkenntnisssystem hervorzu- bringen, das durch die Dialektiken der Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung die Identität in ähnlicher Weise gewährleistet wie einst die Naturreligionen (Taoismus, Hinduismus, Buddhismus) und die Religionen der Subjektivität (der Zoroastrismus, die syrische, ägyptische, römische, griechische und jüdische

Religion), die für das archaische und geschichtlich in der Mitte liegende Bewußtsein geschaffen wurden – aber jetzt unter den Bedingungen des Christentums und der von ihm herbeigeführten subjektiven Freiheit¹⁹. Im Prinzip ist Hegel fähig, in der bürgerlichen Gesellschaft die Dialektiken der Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung in Gottes exitus-reditus-Zirkulationsprozeß der Selbstvermittlung einzuordnen. Somit kann jedes dialektische Medium den Punkt erhehlen, an dem das moderne Subjekt seinen Platz in Gottes Geschichte findet. Die dynamische Struktur des Gottesgeistes, der Natur und Geschichte sowie die Sphären der Arbeit, Liebe, Sprache, Anerkennung in ihrer wahrhaften Mannigfaltigkeit und Einheit verständlich macht, ist gleichzeitig die Struktur, worin das moderne Individuum seine eigene persönliche Identität finden und bewahren kann.

Für Hegel besagt Verständlichmachen konkret: alles Kontingente – Ungerechte, Krankheit, Tod –, das die persönliche Identität der Subjekte und die besondere Identität der Nationen bedroht, auszuschalten. Durch die Verständnisakte identifiziert sich das Subjekt mit Gottes absolutem Geist, der in sich selbst die Vernichtung dessen herbeiführt, was Nacht und Nichts ist, und hinfällig macht, was hinfällig ist²⁰, aufgrund der Negation der Negation in allen Vermittlungen der menschlichen Freiheit, namentlich in der Dialektik der Arbeit.

Hegel zufolge wird die universale exitus-reditus-Kreisbewegung des Gottesgeistes einsichtig gemacht durch die dialektischen Vermittlungen der Arbeit, der Liebe, des Sprechvermögens und des Kampfes um Herrschaft, trotz ihrer Partikularität darin, daß sie Verkörperungen und Verwirklichungen der Vermenschlichung und Befreiung des Menschen sind. Die moderne Gesellschaft findet jegliche singuläre und partikuläre Identität, die sie besitzt, in den Dimensionen der Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung insoweit, als sie in der universalen Identität von Gottes Geist und Liebe wurzeln. Nach Ansicht Hegels ist es die Aufgabe einer theologischen Philosophie, diese vierfache Identität des Menschen in Arbeit, Liebe, Sprechakten und kommunikativem Handeln aufzuzeigen, rational zu sein und dadurch eine bloß lauwarmer Annäherung an die Wahrheit zu überwinden und darüber hinaus der kalten Verzweigung über das weiterdauernde Elend, worin sich die Welt befindet, ein Ende zu machen.

Opfer

Für Hegel besteht die Kraft des Opfers in der Wahrnehmung und Objektivierung der Verwicklung des

Menschen mit der unorganischen Welt²¹. Opfer ist Arbeit, und Arbeit ist Opfer. Für Hegel ist sämtliche religiöse Arbeit kultische Arbeit, und alle kultische Arbeit, von der körperlichen Tanzbewegung bis zum Bau gewaltiger Tempel, gehört zum Bereich des Opfers. Im Fall des Opfers geht es um die Universalität Gottes, der gegenüber die individuellen Subjekte sich immer im Handeln aufgeben müssen. Religiöse Arbeit ist im allgemeinen ein Aufgeben nicht bloß der äußeren Dinge, sondern, je mehr die Geschichte der Religionen fortschreitet, auch der eigenen inneren Subjektivität des Menschen.

In Hegels Sicht gehen Kult und Opfer von der Voraussetzung einer ursprünglichen Einheit zwischen dem Menschen und Gott aus. Oft aber kommt es zu Abweichungen von dieser ursprünglichen Identität. Solche Nichtidentität kann verursacht werden durch Willkür des Individuums, das sich von den Freuden und Genüssen der Welt gefangen nehmen läßt, oder durch Naturgewalt, durch Katastrophen, die Einzelmenschen und Nationen treffen. Nach solchen Störungen der ursprünglichen Einheit zwischen Gott und Mensch – denken wir an Krankheit, Tod, Trauer, Ungerechtigkeiten, Überschwemmungen, Feuersbrünste, Erdbeben usw. – bedarf es ernsthafter Negation, harter religiöser Arbeit, großer Opfer, um die ursprüngliche Identität wiederherzustellen. In diesem Fall tragischer, leidvoller Nicht-Identität zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen besteht der Sinn des Kults als eines Opferwerks nicht darin, sich ihrer ursprünglichen Einheit zu erfreuen, sondern darin, ihre gegenseitige Entzweiung zu beheben. Doch selbst in diesem Fall besteht immer noch die Voraussetzung der ursprünglichen Versöhntheit an und für sich, ohne die die Negation der jetzigen Nichtidentität durch hartes religiöses Opferwerk nicht Erfolg haben könnte.

Doch letzten Endes ist es für Hegel nicht bloß der Mensch, der Dinge oder sich selbst in religiösem Werk opfert, um die Spaltungen in der sittlichen Totalität zu überwinden. Gott selbst opfert sich²². Gott selbst gebiert sich ewig in die Objektivität von Natur und Geschichte, und in diesem seinem Objektivitätscharakter übergibt er sich dem Leiden und dem Tode und erhebt sich «aus seiner Asche in die Herrlichkeit...» Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur. Nicht nur der Mensch, sondern Gott selbst engagiert sich im Opferwerk im gewaltigen Schlachthaus und auf dem Golgata dieser Welt als Natur und Geschichte. Hegels Auffassung über Gott, Opfer und Arbeit ist betont christologisch.

Produktionskräfte

Hegels großer Schüler und Gegner, Karl Marx, der von dessen Aufsatz über das Naturgesetz und den Vorlesungen über das «System der Sittlichkeit» keine Kenntnis hatte, entdeckte von selbst den dialektischen Zusammenhang zwischen Arbeit einerseits und kommunikativem Handeln, Liebe und Sprache andererseits in der Dialektik zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen²³. In einer Kritik des letzten Kapitels von Hegels «Phänomenologie des Geistes» über das absolute Wissen des Absoluten behauptete Marx, Hegel habe den Standpunkt der modernen Nationalökonomie eingenommen²⁴. Er habe die Arbeit als das Wesen des Menschen verstanden, worin der Mensch sich selbst bewähre. In seinem Pariser Manuskript über Nationalökonomie und Philosophie erblickt Marx das Große an Hegels Phänomenologie und ihrem Endresultate darin, daß er «die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung, daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift»²⁵.

Von diesem Gesichtspunkt aus versuchte Marx, wie Hegel vor ihm, den welthistorischen Bildungsprozeß zu rekonstruieren, worin die Individuen, Nationen und die Menschengattung Mensch werden und sich befreien gemäß Gesetzen der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens durch Arbeit. Die korrekte Analyse, die Habermas über den ersten Teil der «Deutschen Ideologie» von Marx anstellt, zeigt jedoch, daß Marx nicht eigentlich den dialektischen Zusammenhang von Arbeit einerseits und kommunikativem Handeln, Familienliebe und Sprache andererseits expliziert, wie Hegel dies auf theologischer Grundlage zu tun vermochte²⁶, sondern Marx reduziert unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis kommunikatives Handeln sowie Gattenliebe und Sprache auf instrumentales Handeln. So wie in Hegels System der sozialen Moralität der Gebrauch von Werkzeugen das arbeitende Subjekt mit den natürlichen Objekten vermittelt, so wird für Marx das instrumentale Handeln, die produktive Tätigkeit, die den Metabolismus zwischen der Menschengattung und ihrer natürlichen Umgebung regelt, zum Paradigma für Hervorbringungen aller vier Dimensionen der Befreiung des Menschen.

Während nach Hegel die Selbstbewegung des absoluten Gottesgeistes die Grundlage für die Differenzierung und Konvergenz von Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung bildet, werden für Marx, der Hegels

Gottesbegriff eine bloße bürgerliche Ideologie, ein falches Bewußtsein nennt, alle vier Dimensionen in die Selbstbewegung der materiellen Produktion aufgelöst²⁷. Infolge dieses Reduktionismus, der auf eine szientistische Verkennung der Hegelschen Theologie zurückgeht, kann Marxens glänzende Einsicht in den dialektischen Zusammenhang zwischen den Produktionskräften, d.h. der Arbeit, und den Produktionsverhältnissen, d.h. Familie, Sprache, politische Kommunikation, sehr leicht in mechanistischem und positivistischem Sinn mißdeutet werden. Ohne Theologie ist der Positivismus unvermeidlich²⁸.

Zukunftsalternativen

Wenn gegenwärtig in organisierten kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften Positivisten den Versuch unternehmen, die Dimensionen von Arbeit, Familie, Sprache und kommunikativem Handeln, wie sehr sie sich auch in der fortgeschrittenen Moderne verfestigt haben mögen, nach dem Muster technisch fortschreitender Kybernetiksysteme zweckrationalen Handelns zu reorganisieren, haben kritische Theoretiker und Christen Grund genug, die vier dialektischen Dimensionen der Befreiung des Menschen strenger auseinanderzuhalten²⁹. In einer solchen Trennung liegt vielleicht die einzige Hoffnung, der alternativen Zukunft I mit Erfolg zu widerstehen oder sie wenigstens zu mildern, d.h. eine total verwaltete eindimensionale technokratische Gesellschaft, worin das instrumentale Handeln Arbeit, Liebe, Sprache und kommunikatives Handeln total in sich integriert³⁰.

Positivisten bringen zahllose Zukunftsmodelle hervor, die der Idee einer fortschreitenden Rationalisierung der Arbeit entsprechen³¹. Sie gehen darauf aus, die negative Dialektik der Arbeit auszuschließen. «Obwohl der Hunger noch über zwei Drittel der Erdbevölkerung regiert, ist die Abschaffung des Hungers keine Utopie im schlechten Sinne» (J. Habermas). Die gänzlich verwaltete Gesellschaft könnte ganz bestimmt mehr materielle Gerechtigkeit schaffen. Aber die Entfesselung technischer Produktionskräfte ist nicht identisch mit der Herausbildung von Werten und Normen, welche die Dialektik von Arbeit, Liebe, Sprache und kommunikativem Handeln vollenden könnten. Die Befreiung von Hunger und Elend führt nicht ohne weiteres zur Emanzipation von der Geistlosigkeit mechanisierter Arbeit, von patriarchalischen Fehlformen von Ehe und Familie, von Sprachregelung und von Knechtschaft und Erniedrigung. Mehr materielle Gerechtigkeit darf nicht durch den Verlust von Freiheit und Würde erkaufte werden.

Gewiß besteht kein entwicklungsautomatischer Zusammenhang zwischen Arbeit einerseits und Liebe, Sprache und kommunikativem Handeln andererseits. Und doch besteht ein realer Zusammenhang zwischen den vier Sphären der Emanzipation des Menschen. Hegel kann uns von der Bedeutung dieser wechselseitigen Beziehung überzeugen: Der weitere Bildungsprozeß des Menschengesistes — der der Einzelmenschen, Nationen und der Spezies — hängt sowohl von der Differenzierung als auch von der Wiedervereinigung der dialektischen Dimensionen von Arbeit, Liebe, Sprache und Anerkennung ab. Hegel hat auch geklärt, wo die Motivation gefunden werden kann, um für die Partikularisierung wie für die Universalisierung

der vier Potentialitäten der menschlichen Freiheit zu arbeiten: in Gottes unendlichem Geist, in seiner unbegrenzten Freiheit und Liebe. Diese religiöse Motivation kann uns behilflich sein, nicht nur die alternative Zukunft I — die kybernetisch total kontrollierte Gesellschaft — wenigstens zu mildern und gegen die alternative Zukunft II — neue Weltkriege — unbedingten Widerstand zu leisten, sondern auch um den Weg für die Alternative III zu bereiten: für die rationale, freie Friedensgesellschaft, die sowohl durch die Trennung wie durch die Wiederversöhnung von Arbeit, Familienliebe, Sprache und solidarischem Handeln gekennzeichnet ist³².

¹ G.W.F. Hegel, Jenaer Schriften (Akademie-Verlag, Berlin 1972) 383–384. 436–437. 444–445. 492. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (= SW 2) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) 156–157. 602–620.

G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (= SW 7) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) 270. 276–278. 397. 398.

G.W.F. Hegel, System der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) 401.

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= SW 11) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1961) 50–51.

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) I (= SW 15) 248–249; II (= SW 16) 267.

² H. Weinstock, Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozeß um unsere Menschwerdung (Heidelberg 1969) Kap. 2.

³ SW 7, 270–286. 311–328; Weinstock, Arbeit..., aaO. 37–40. 42–44. 47–50.

⁴ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt a.M. 1976) 9–47; Ders., Theorie und Praxis (Frankfurt a.M. 1971) Kap. 4; Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M.) Kap. 4, vor allem 10–105.

⁵ Hegel, Jenaer Schriften, aaO. Kap. V und VI; Habermas, Technik..., aaO. 9–10.

⁶ Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 383; 395–396; SW 15, 248–249; SW 16, 266–267; Habermas, Technik..., aaO. 39–44; Ders., Zur Rekonstruktion..., aaO. 103–105; Weinstock, Arbeit..., aaO. 39. 40. 42.

⁷ Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 383–384.

⁸ Ebd.; SW 7, 270–271; R.J. Siebert, Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic and Scientific Elements (Univ. Press of Am. Washington D.C. 1979) Kap. IV.

⁹ Hegel, Jenaer Schriften aaO. 444–446; Habermas, Technik..., aaO. 25–27.

¹⁰ Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 444–446; Habermas, Technik..., aaO. 25–27.

¹¹ R.J. Siebert, Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom (Univ. Press of Am., Washington D.C., 1979) Kap. 9, 13, 15, 16.

¹² Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 458–461; SW 2, 156–158; SW 11, 44–47; Habermas, Technik..., aaO. 35–37.

¹³ Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 395–396. 464–520. 431–463; SW 15, 279–306. 324–342. 417–422; SW 16, 191–209; Habermas, Technik..., aaO. 37–44; Habermas, Zur Rekonstruktion..., aaO. 10–105.

¹⁴ G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Hamburg 1959) 432.

¹⁵ SW 16, 354.

¹⁶ SW 15, 417–422; SW 16, 191–209.

¹⁷ Siebert, Hegel's Philosophy..., aaO. 9–10; M. Seckler, Das Heil in der Geschichte (München 1964) 19–132; H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 522–557.

¹⁸ Hegel, Enzyklopädie, aaO. 9–10. 45–46. 61–62. 73–74. 86–88. 95–97. 341–343. 446–448. 451–457; 63–64. 74–76. 95–96. 99–100. 171–173; SW 15, 19–22. 104–114; SW 16, 209–247. 354; Habermas, Zur Rekonstruktion..., aaO. 103–105; Ders. Technik..., aaO. 39–42; Siebert, Hegel's Philosophy..., aaO. II.

¹⁹ SW 15, 342–472; SW 16, 46–188. 191–223; Siebert, Hegel's Concept..., aaO. Kap. 1, 3, 18; R.J. Siebert, Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (Univ. Press of Am., Washington D.C. 1979) Kap. VII.

²⁰ SW 7, 36.

²¹ SW 15, 248–249; Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 395–396. 519–520; Habermas, Technik..., aaO. 40–42.

²² Hegel, Jenaer Schriften, aaO. 395–396; SW 16, 295–308; SW 11, 39–43. 47–50. 568–569; Küng, Menschwerdung, aaO. 622–631.

²³ K. Marx, Die Frühschriften (Stuttgart 1955) Kap. VI und VII; Habermas, Technik..., aaO. 44–47.

²⁴ SW 2, 602–620; Marx, Die Frühschriften, aaO. 270–288.

²⁵ Marx, Die Frühschriften, aaO. 269.

²⁶ Habermas, Technik..., aaO. 44–47; Marx, Die Frühschriften, aaO., Kap. VIII.

²⁷ R. Niebuhr, Marx and Engels on Religion (Schocken Books, New York 1964) 41–42. 69–72. 73–81.

²⁸ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 54. 59–61. 86–89; Ders., Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung (Frankfurt a.M. 1974) 101–104. 116–117.

²⁹ Habermas, Technik..., aaO. 46–47; Horkheimer, Die Sehnsucht..., aaO. 85–89; Horkheimer, Notizen, aaO. 116–117.

³⁰ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1974) Kap. 1–4.

³¹ Habermas, Technik..., aaO. 47.

³² J.B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1972) Kap. VI; Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 204–211; R.J. Siebert, Peukert's New Critical Theology: The Ecumenist (May-June 1978) 52–58; (July-August 1978) 78–80.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF J. SIEBERT

1927 in Frankfurt a.M. geboren. Studium der Geschichte, der Theologie, der Philosophie und der Philologie an den Universitäten Mainz und Münster und an der Catholic University of America, Washington, USA. 1965 Doktorat an der Universität Mainz. Lehrtätigkeit zunächst in der Bundesrepublik Deutschland und dann in den USA und in Kanada. Seine Lehrtätigkeit und Veröffentlichungen kreisen hauptsächlich um die kritische Gesellschaftstheorie und die kritische politische Theologie über Subjekt, Gesellschaft und Geschichte. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft im Religion Department der Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, USA, mit Vorlesungen über die Psychologie, Soziologie, Philosophie und

Theologie der Religion. 1978–79 Gastprofessor in Soziologie, Philosophie und Religionsstudien am King's College, University of Western Ontario, London, Ontario, Kanada. Gründer des Center of Humanistic Future Studies an der Western Michigan University. Initiator und Leiter des internationalen Kurses über «The Future of Religion» im Inter-University Centre for Post-Graduate Studies in Dubrovnik, Jugoslawien. Verfasser von sechzig Aufsätzen über die kritische Theorie und die politische Theologie. Seine neuesten Bücher

sind: Hegel's Philosophy of History; Theological, Humanistic and Scientific Elements (Univ. Press of Am., Washington D.C. 1979); Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (Univ. Press of Am., Washington 1979); Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom (Univ. Press of Am., Washington D.C. 1979), Critical Theory of Religion (Seabury Press, New York 1980). Anschrift: Western Michigan University, Dep. of Religion, Kalamazoo, Mich. 49008, USA.

Lee Cormie

Arbeit und Heil

Gattentrennung und Ehescheidung, Mißbrauch von Kindern, Selbstmord, Mord, Einlieferung in Nervenheilanstalten und Gefängnisse, Tod infolge Leberzirrhosen, Herz- und Nierenkrankheiten nehmen in den Vereinigten Staaten unter den Arbeitslosen in beängstigendem Maß zu. Auch kommen sie unter den Gruppen mit niedrigem Einkommen im allgemeinen viel häufiger vor als unter den Schichten mit höherem Einkommen. Die Arbeit, die wir tun oder nicht tun, wirkt sich offensichtlich überaus tief auf unser Leben und auf unseren Tod aus.

Die Arbeit bestimmt in weitem Ausmaß unseren Lebensstandard. Sie prägt unsere Ansichten über uns selbst und über die andern, unsere Wert- und Zielvorstellungen. Kämpfe um die Arbeitsorganisation sind Hauptfaktoren, welche die ganze Gesellschaftsordnung bestimmen. Aus diesen Gründen sind Sinndeutungen der Arbeit immer auch Deutungen der Menschennatur und der ganzen Gesellschaftsordnung.

Der Kapitalismus verheißt Vermenschlichung

Geschichtlich ist der Kapitalismus von der durch ihn geförderten Arbeitsteilung her interpretiert worden. Seine Anhänger – z.B. Adam Smith in seinem Werk «Wealth of Nations» («Der Wohlstand der Nationen») (1776) – sangen ein Loblied auf die Vorzüge dieser Arbeitsteilung. Smith dachte, durch die Vereinfachung der Aufgaben werde die Produktion und die Erfindung neuer Maschinen beschleunigt. Diesen Entwicklungen schrieb er es zu, daß sich im 18. Jahrhundert in England, Frankreich und Polen der Wohlstand dermaßen mehrte.

Doch Smith war sehr abgestumpft gegenüber den Nachteilen, die diese Arbeitsteilung mit sich brachte. Er schrieb zwar: «Mit fortschreitender Arbeitsteilung wird die Tätigkeit der überwiegenden Mehrheit derjenigen, die von ihrer Arbeit leben, also der Masse des Volkes, nach und nach auf einige wenige Arbeitsgänge eingeengt, oftmals auf nur einen oder zwei. Nun formt aber die Alltagsbeschäftigung ganz zwangsläufig das Verständnis der meisten Menschen. Jemand, der tagtäglich nur wenige einfache Handgriffe ausführt..., hat keinerlei Gelegenheit, seinen Verstand zu üben... So ist es ganz natürlich, daß er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann.»¹

Smith schwieg sich jedoch über die Nachteile zu meist aus. Er dachte offenbar, daß sie durch den neuen Wohlstand, den das System hervorbringe, mehr als ausgewogen würden. Die folgenden Generationen von Lobrednern des Kapitalismus hingegen kamen nicht mehr um diese Fragen herum, und zwangsläufig haben ihre Darlegungen über die Vorteile dieser Arbeitsteilung sie in weitreichende Behauptungen über die menschliche Natur, die Natur der Gesellschaft und die Tendenz der Geschichte verwickelt². In den fünf- und zwanzig Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg verstiegen sich diese Behauptungen sogar zu säkularisierten Heilsgeschichten. Da die Vereinigten Staaten weiterhin als das am meisten «fortgeschrittene» unter den entwickelten Ländern gelten und da von den einflußreichen Theorien in dieser Periode so manche hierzulande aufkamen, wird es von Nutzen sein, diese Entwicklungen in den Vereinigten Staaten und deren Deutungen zu prüfen. Die Frage nach der Bedeutung dieser Behauptungen für andere Länder wird dann weiter unten geprüft werden.

Die Behauptungen sind uns vertraut: Die Logik der wirtschaftlichen Entwicklung hat zum raschen Anschwellen von Dienststellen in Regierung, Bildung, Forschung usw. geführt. Diese Entwicklungen bringen höher geschulte und besser bezahlte Arbeitskräfte