

# Theologie und Ethik der Arbeit

Von Lothar Roos

Zu den Themen gegenwärtiger Kulturkritik gehört auch und an zentraler Stelle eine von vielen registrierte Sinnkrise der Arbeit.<sup>1</sup> Johannes Paul II. sieht die Arbeit als »grundlegende Dimension menschlicher Existenz« heute »inmitten zahlreicher Spannungen, Konflikte und Krisen« (*Laborem exercens* 1,2), die »ebenso starke Auswirkungen haben werden wie die industrielle Revolution des vorigen Jahrhunderts« (*Laborem exercens* 1,3). Es wäre zu vordergründig, die Sinnkrise der Arbeit lediglich im gegenwärtigen Wandel der sozio-ökonomischen und politischen Bedingungen der spätindustriellen Gesellschaften zu sehen. Zwar werfen der Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft, die Ablösung der »Arbeitsgesellschaft« durch die »Beschäftigungsgesellschaft« (R. Dahrendorf) bzw. die »Freizeitgesellschaft« eine Reihe gravierender Probleme auf, deren größtes wohl die Arbeitslosigkeit darstellt. Der damit angedeutete soziale Wandel der Arbeitsgesellschaft führt aber erst durch sein Zusammentreffen mit einer viel grundlegenderen Wertkrise der gegenwärtigen Gesellschaft zur eigentlichen Sinnkrise der Arbeit. Dies äußert sich beispielsweise in der Frage: Arbeiten wir nicht zuviel und für falsche Ziele? Vor diesem Hintergrund der Zielkrise unserer Wirtschaftsgesellschaft werden die schon seit langem und neuerdings wieder diskutierten humanen Defizite der Arbeit zunehmend als unzumutbar empfunden. Die Erwerbsarbeit verliert ihr »Sinnmonopol« (M. Bartelt), das sie auf dem Höhepunkt des aufklärerisch-liberalen »Ökonomismus« errungen hatte. Wertunsicherheit und daraus entstehende Resignation bzw. Zukunftsangst sind die Endprodukte einer säkularisierten Gesellschaft, in der man dann folgerichtig nicht mehr an den Sinn der den Menschen von Gott geschenkten Möglichkeit zum »guten Werk« und damit auch zu sinnvoller Arbeit zu glauben vermag. Trifft diese Diagnose zu, dann wäre von einer Sinn- bzw. Wertkrise der Arbeit zu reden, in der die allgemeine Sinnkrise einer säkularisierten Gesellschaft in ihrer vielleicht zentralsten Lebensform zum Ausdruck kommt. Anders gesprochen: Der heutige Mensch vermag sich nicht mehr mit einer noch so großen »Effizienz« seiner Arbeit zu begnügen,

---

1 Vgl. dazu von sozialwissenschaftlicher Seite: B. Strümpel, *Die Krise des Wohlstands*. Stuttgart 1977; E. Noelle-Neumann, *Werden wir alle Proletarier?* Zürich 1978, sowie von theologischer Seite: M. Bartelt, *Wertwandel der Arbeit*. Frankfurt 1982; M. Honecker, *Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das christliche Ethos*. In: »Zeitschrift für Theologie und Kirche« 80 (1983), S. 204-222; sowie G. Brakelmann, *Arbeit*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. VIII. Freiburg 1981, S. 99-135.

sofern ihm deren letzter Sinn vorenthalten wird. Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, daß Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika »*Laborem exercens*« entgegen einigen voreiligen Urteilen eine höchst interessante Langzeitwirkung erzielt. »*Laborem exercens*« enthält in seinem Schlußteil »Elemente für eine Spiritualität der Arbeit« (*Laborem exercens* 24-27). Wird damit die »Theologie der Arbeit« der fünfziger Jahre neu belebt? Dem widerspricht auf den ersten Blick, daß Johannes Paul II. in den vorausgehenden Abschnitten seiner Enzyklika grundsätzlich sozialetisch und nicht theologisch argumentiert. Wer sein theologisches Denken einigermaßen kennt, weiß jedoch, daß es ihm gerade um die Verbindung zwischen Theologie und Ethik geht.<sup>2</sup> Um diese Verbindung zu verstehen und in ihren Konsequenzen fruchtbar zu machen, müssen zunächst die erkenntnistheoretischen Bedingungen seines theologischen Redens über die Arbeit reflektiert werden (I). Dann sind die tragenden Bauelemente einer biblisch-christlichen Anthropologie der Arbeit zu benennen (II). Schließlich ist nach den konkreten Konsequenzen einer theologischen Betrachtung der Arbeit für die Bewältigung der heutigen Wert- und Sinnkrise der »Arbeitsgesellschaft« zu fragen (III).

## I. PROBLEMGESCHICHTLICHE HINFÜHRUNG

### 1. Zum frühen Ansatz einer »Theologie der Arbeit«

Hinter der zunächst von französischen Theologen<sup>3</sup> in der Nachkriegszeit aufgeworfenen Frage, ob es eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« und somit auch eine »Theologie der Arbeit« gäbe, steht das Problem der neuzeitlichen Trennung von Theologie und Wissenschaften im Gefolge des Positivismus. Die These von der »Wertfreiheit« bzw. »Voraussetzungslosigkeit« der Wissenschaften verschleiert und verdrängt die Wertproblematik. Um sich in einer vom »wissenschaftlichen« Denken im Sinne des Positivismus geprägten Mentalität überhaupt Gehör verschaffen zu können, mußte sich die seit Leo XIII. neu belebte katholische Soziallehre grundsätzlich auf einer sozialphilosophisch-sozialwissenschaftlichen Argumentationsebene bewegen. Im Kontext des frühchristlichen und mittelalterlichen Denkens überwog indes in den kirchlichen Soziallehren ganz selbstverständlich die sozialtheologische Argumentation, etwa bei der Behandlung der Eigentumsfrage, beim Zinsverbot, bei der Legitimierung der mittelalterlich-neuzeitlichen Ständege-

2 Zur genaueren Begründung vgl.: L. Roos, Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre? In: »*Stimmen der Zeit*« Bd. 201 (1983), S. 340-352.

3 Vgl. dazu vor allem: G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*. Franz. Original Paris 1946; M.-D. Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit*. Mainz 1956 (Original: *Pour une théologie du travail*. Paris 1955); H. Rondet, *Die Theologie der Arbeit*. Ein Entwurf. Würzburg 1956 (Original: *Notes sur la théologie du travail*. Paris 1955).

sellschaft. Dies änderte sich erst mit der Rezeption der aristotelischen Philosophie in der Scholastik, wobei aber auch in der Sozialphilosophie des Thomas von Aquin die Theologie als »negative Norm« aller Wissenschaften unangetastet blieb. Nachdem im Verlauf des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses Kirche und Theologie aus dem Denken der »Wissenschaften« hinauskatapultiert worden waren, blieb als Weg der Wiederannäherung zwischen Kirche und neuzeitlicher Gesellschaft zunächst nur die philosophisch-naturrechtliche Ebene übrig. Wenn auch die ersten großen Sozialenzykliken »Rerum novarum« (1891) und »Quadragesimo anno« (1931) durchaus auch sozialtheologische Aussagen enthalten, bewegen sie sich doch im wesentlichen auf der Ebene einer philosophisch argumentierenden Sozialethik. Was katholische Soziallehre in diesem Sinne ist und wie sie argumentiert, hat wohl Johannes XXIII. am prägnantesten in den Satz gefaßt: Nach der katholischen Soziallehre »sollen die menschlichen Beziehungen gestaltet werden entsprechend den allgemeinen Grundsätzen, die sich aus der Natur der Dinge sowie den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, wie aus dem spezifischen Charakter der Zeit. Die Grundsätze sind deshalb für alle annehmbar« (*Mater et Magistra* 220). Wie aber ist das zu verstehen, wenn es zwei Abschnitte später von derselben »Soziallehre der katholischen Kirche« heißt, sie sei »ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen« (*Mater et Magistra* 222)? Soll damit etwa gesagt sein, die »christliche Lehre vom Menschen« sei in allen ihren Dimensionen sozialphilosophisch aussagbar und deshalb »von allen annehmbar«? Wo bliebe dann der Ertrag einer spezifisch theologischen Anthropologie?

Genau hier setzt die französische »Theologie der Arbeit« an: Ihr ging es um das, was der Glaubende über alle philosophischen Möglichkeiten hinaus von seiner Arbeit und deren Sinn und Zukunft im Hinblick auf Gottes Heilshandeln »verstehen« könne. Es genüge nicht, die »irdischen Wirklichkeiten« mit Hilfe rationaler Einsicht zu durchdringen und sittlich zu gestalten, dies wäre eine Verkürzung der Heilswirklichkeit. Vielmehr müssen Schöpfung, Inkarnation und Eschatologie von der Mitte des Christuserignisses her betrachtet und als Einheit verstanden werden. Die Inkarnation und deren eschatologische Vollendung verträgt keine Trennung von »Natur« und »Gnade«. Infolge des göttlichen Heilshandelns in Jesus Christus ist das Leben als solches geheiligt, eine Formulierung, die in dieser Theologie immer wieder begegnet. Alle menschliche Wirklichkeit, also auch die Arbeit, wird vom Heilsgeschehen erfaßt, durchdrungen, verwandelt. Irdische Wirklichkeit gewinnt dadurch von Gott her und im Bewußtsein des Glaubenden eine neue Qualität.<sup>4</sup>

4 J. David, Theologie der irdischen Wirklichkeit. In: Fragen der Theologie heute, hrsg. von J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle. Einsiedeln 1957 (Zusammenfassung der Diskussion), S. 549-567.

Wenn der mit diesen wenigen Sätzen grob skizzierte frühe Ansatz einer französischen »Theologie der Arbeit« damals keine weiterreichenden Wirkungen erzielte, so hatte dies unterschiedliche Ursachen: Zum einen lag dies wohl daran, daß es sich hierbei weitgehend um eine »Theologie des gläubigen Bewußtseins« handelte, der es zu wenig gelang, ihre eigene Relevanz für die Lösung anstehender sozialetischer Probleme der Arbeitswelt verständlich zu machen. Vielleicht wagte man sich auch im einen oder anderen Fall zu weit in die theologische Spekulation vor, gerade wenn es um die eschatologischen Aspekte einer Theologie der Arbeit ging. Dabei wurde zu wenig bedacht, daß wir im Glauben zwar um das »Daß« der eschatologischen Verwandlung wissen, uns aber nichts über das »Wie« vorstellen können. Zu diesen »endogenen« Schwierigkeiten einer »Theologie der Arbeit« kamen »exogene« hinzu, die sie damals wenig wirksam werden ließen: Der schnelle wirtschaftliche Aufschwung in der Nachkriegsgeschichte mit seinen optimistischen Zukunftserwartungen bot wenig Anlaß, Wert- und Sinnfragen zu stellen. So versandete nicht nur dieser frühe Ansatz, sondern weithin auch die katholische Sozialethik insgesamt.

## 2. Von der Pastoralkonstitution zu »*Laborem exercens*«

Als das Zweite Vatikanische Konzil zusammentrat, hatte sich jedoch die »geistige Großwetterlage« bereits ein Stück weit geändert. Nicht zufällig steht am Beginn der Pastoralkonstitution der deutliche Hinweis auf die Erfahrung der Ambivalenz der gesellschaftlichen Fortschritte, auf die man bisher soviel gehalten hatte. Dies bot die Chance, in einer neuen Weise über das Verhältnis von Theologie und Ethik nachzudenken und damit den frühen Ansatz der französischen Theologie aufzunehmen und weiterzuführen. Unbeschadet der vom Konzil für äußerst wichtig gehaltenen »richtigen Autonomie der Kultursachbereiche« geht es darum, die jeweilige »weltliche« Wirklichkeit in ihrer Beziehung zum Sinn des menschlichen Lebens zu sehen (vgl. *Gaudium et spes* 33,2). Insofern kann es keine »rein ökonomische« Theorie der Arbeit (im Sinne der klassischen Nationalökonomie) geben, da sich die Arbeit des Menschen nie von seiner Person lösen und nur als »Ware« verstehen läßt. Andererseits kann eine »Theologie« der Arbeit die »Ökonomie« der Arbeit nicht ersetzen. Die Neuzeit läßt sich beschreiben als großartige und vordem ungeahnte Entfaltung der Möglichkeiten menschlicher Ratio in den positiven Wissenschaften und deren Anwendung in Technik, Ökonomie und Politik. Allerdings nur so lange, als dies mit Ergebnissen geschah, mit denen man so gut, ja großartig leben konnte, daß sich die Sinnfrage erst gar nicht stellte. Die einzelnen Teildisziplinen der Natur- und Humanwissenschaften haben sich im neuzeitlichen Differenzierungs- und Spezialisierungsprozeß immer mehr ohne Rückbindung an philosophisch-ethische oder theologische Vorentschei-

dungen entwickelt und so die moderne Zivilisation hervorgebracht, ohne jedoch zunächst die Gesellschaft als sinnvolle Veranstaltung dadurch in Frage zu stellen. Erst in dem Augenblick, als in der modernen Zivilisation Möglichkeiten oder schon Tatsachen geschaffen wurden, deren humaner Sinn nicht ohne weiteres evident war, ja die sogar zu einer Bedrohung des Humanen werden konnten, war die Frage nach dem Sinn des Ganzen wieder gestellt. Genau an diesem Punkt setzt die Pastoralkonstitution des Konzils an: Da das Ganze der menschlichen Existenz nach christlicher Überzeugung nie ohne den Bezug des Menschen zu Gott interpretiert werden kann, wenn der Mensch nicht sein Bestes und Eigentliches bereits in *dieser* Welt verfehlen will, können der Mensch und die mit seiner Person existentiell verbundenen irdischen Wirklichkeiten, und dazu gehört auch die Arbeit, nicht ohne das »Licht des Evangeliums« voll ausgeleuchtet werden. Solches Vorgehen verdrängt nicht die menschliche Vernunft, sondern setzt sie voraus. Denn eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« kann überhaupt keine sittlichen Normierungen vornehmen, ohne die vorausgehende natur- bzw. human- und sozialwissenschaftliche (je nach Gegenstand) Durchdringung dieser Wirklichkeit vorgenommen zu haben.<sup>5</sup> Die Gestaltung irdischer Verhältnisse läßt sich nie in »direkter Aktion« vom Evangelium her ohne die Vermittlung einer sozialwissenschaftlich-philosophisch arbeitenden Sozialethik vornehmen. Umgekehrt führt eine Mißachtung jenes »inhaltlichen Überschusses an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen«,<sup>6</sup> die uns die »übernatürlich-christliche Offenbarung« zur Verfügung stellt, zu einem defizienten Humanismus. Insofern fragt eine »Theologie der Arbeit«, wie sie mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltet wurde, nach den Konsequenzen einer theologischen Anthropologie für die Ethik und über deren Vermittlung für die Ökonomie der Arbeit, wie sie sich aus einem »integralen« (also die Transzendenz des Menschen mitbedenkenden) Humanismus (vgl. Paul VI., *Populorum progressio*) ergeben.

Dies ist genau die Position des II. Vatikanischen Konzils, wenn es feststellt: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (*Gaudium et spes* 22,1). Diese theologische Aussage bildet auch die Mitte der gesamten Anthropologie des gegenwärtigen Papstes (vgl. *Redemptor hominis* 8,2).<sup>7</sup> Auf die Arbeit bezogen stellt er fest: Weil das Evangelium »dem ganzen Menschen gilt«, finden sich

5 Vgl. M.-D. Chenu, Arbeit. In: *Sacramentum mundi*, Bd. I. Freiburg 1968, Sp. 312.

6 N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, S. 18.

7 Vgl. C.-J. Pinto de Oliveira, Die theologische Originalität von Johannes Paul II. In: Johannes Paul II. und die Menschenrechte, hrsg. von O. Höffe u. a. Freiburg/Schweiz 1981, wo auf den Anteil des jetzigen Papstes an den diesbezüglichen Aussagen der Pastoralkonstitution hingewiesen wird.

darin auch »viele Aussagen . . . , die ein besonderes Licht auf die menschliche Arbeit werfen« (*Laborem exercens* 24,1). Insofern darf theologisch nach jener »Bedeutung« der menschlichen Arbeit gefragt werden, »die sie in den *Augen Gottes* hat und durch die sie zum Heilsgeschehen gehört, unbeschadet ihrer weltlichen Struktur und Verflechtung, die ihre besondere Bedeutung behalten« (ebd.). Einheit und Differenz von Theologie und Ethik der Arbeit sind daher gleichermaßen festzuhalten. Der Ort der Vermittlung zwischen einer theologischen Anthropologie und einer Ethik der Arbeit ist die Frage nach den Wertzielen und damit nach dem Sinn der Arbeit im Ganzen der menschlichen Existenz. Diese Vermittlung ereignet sich im Bewußtsein des glaubenden Menschen. Dieses von der christlichen Heilsbotschaft geformte Bewußtsein kann nur dann zu einem sozialetisch verantworteten Handeln führen (dies ist angesichts eines neuen theologischen Fundamentalismus zu betonen, der die Sozialethik wieder hinter Albertus Magnus und Thomas von Aquin zurückzuwerfen droht), wenn es mit Johannes Paul II. daran festhält, daß die »wissenschaftliche Analyse« der irdischen Wirklichkeiten »nicht Aufgabe der Kirche« ist. »Wohl aber hält es die Kirche für ihre Aufgabe, immer wieder auf die Würde und die Rechte der arbeitenden Menschen hinzuweisen und die Situationen anzuprangern, in denen diese Würde und diese Rechte verletzt werden, und auch ihren Teil dazu beizutragen, diesen Änderungen eine solche Richtung zu geben, daß dabei ein echter Fortschritt für den Menschen und für die Gesellschaft entsteht« (*Laborem exercens* 1,3). Damit stehen wir vor der Frage, welche Grundaussagen im Lichte eines solchen integralen Humanismus im Hinblick auf die menschliche Arbeit zu machen sind.

## II. GRUNDAUSSAGEN EINER THEOLOGISCHEN ETHIK DER ARBEIT

Bringt man die biblisch-christliche Anthropologie ins Gespräch mit den geschichtlichen Erfahrungen der Menschen und einer sozialwissenschaftlich-philosophischen Reflexion über diese Erfahrungen im Bereich der Arbeitswelt, dann lassen sich die folgenden Grundaussagen einer theologischen Ethik der Arbeit gewinnen:

### 1. Arbeit als »*bonum arduum*«

Gegenüber einer anthropologisch unrealistischen Überbetonung der Arbeitslust und des Arbeitsglücks bis hin zu Vorstellungen einer Selbsterlösung des Menschen durch Arbeit weiß die biblisch-christliche Ethik um die (etymologisch in allen Sprachen bezeugte) *Ambivalenz* der Arbeit. Sie betont deren Zwangscharakter (Thomas von Aquin: »Sola enim necessitas victus cogit manibus operari« – S. c. g. 3,135), ihre »drückende Mühe« (*Laborem exercens* 9 und 27 – vgl. Gen 3,19), sieht aber gerade darin auch etwas für den

Menschen Wertvolles («bonum arduum» – vgl. *Laborem exercens* 9,3 im Anschluß an Thomas). Es gehört zur Würde des Menschen, einer widerspenstigen Umwelt die eigene Existenz abzurufen und seine Kräfte einzusetzen, um dadurch für sich und andere die ökonomischen Voraussetzungen menschlicher Kultur zu schaffen und zu erhalten. Arbeit ist – getragen durch die »Tugend des Fleißes« (*Laborem exercens* 9,4), »Charakter- und Lebensschule, die auf die personale Selbstverwirklichung durch Leistung nicht verzichten kann«.<sup>8</sup> Arbeit ist insofern sittliche Pflicht, »als ohne eine ernsthafte und sinnvolle Betätigung (Arbeit im weiteren Sinn) auf irgendeinem Gebiet menschlichen Tuns (bis zum kontemplativen Leben) auf die Dauer die sittliche Integrität des Menschen nicht gewahrt und die Verpflichtung verschiedenen Gemeinschaften gegenüber nicht erfüllt werden kann«.<sup>9</sup>

## 2. Arbeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen äußert sich nicht primär in einer Art »Weltherrschaft« durch Arbeit. Person wird der Mensch vielmehr »durch seine Beziehung zu Gott . . . von Gott angenommen zu sein, seiner Zusage zu vertrauen, läßt den Menschen vor aller Arbeit und Leistung Mensch werden«.<sup>10</sup> Insofern steht die alttestamentliche Schöpfungstheologie ganz im Dienst des »Heilsglaubens«. Innerhalb eines »soteriologischen Verständnisses des Schöpfungswerkes« (Gerhard von Rad) ist der Mensch von Gott gerufen und befähigt, über die von Gott geschaffene Erde zu »herrschen«, und zwar durch »dienendes Bearbeiten« und »hütendes Bewachen«<sup>11</sup> (vgl. Gen 2,15). Johannes Paul II. gebraucht in diesem Zusammenhang zweimal das Wort »Ehrfurcht« (*Laborem exercens* 25,2). Die Hinordnung der Schöpfung auf die heilsgeschichtliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes soll ihn davor bewahren, in seiner Arbeit »aufzugehen«. Das Sabbatgebot gehört darum gleich ursprünglich wie der Herrschaftsauftrag zur theologischen Normierung und Sinndeutung des menschlichen Lebens: »Der Mensch soll Gott nachahmen sowohl in der Arbeit als auch in der Ruhe« (*Laborem exercens* 25,3). In der Heiligung des Sabbat (Ex 20,8.10; 23,12) dankt der Mensch Gott für seine »geschenkte« Existenz, noch mehr aber für seine heilsgeschichtliche »Befreiung« (vgl. die Begründung in Dtn 5,15). Durch die absolute Sabbatruhe (vgl. Ex 34,24 b: »Selbst in der Zeit des Pflügens und Erntens sollst du ruhen«) »bekundet der Israelit, daß Jahwe für

8 E. Nawroth, Art. »Arbeit«. In: Katholisches Soziallexikon. Innsbruck <sup>2</sup>1980, Sp. 84.

9 R. Hofmann, Art. »Arbeit«. (II. theologisch). In: LThk. Freiburg <sup>3</sup>1957, S. 805.

10 G. Brakelmann. a. a. O., S. 106.

11 H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. München <sup>3</sup>1977.

ihn eintritt«, und zwar »für immer«. <sup>12</sup> Diese Verheißung wird in ihrer Sinniefe endgültig offenbar und erfüllt in Jesu Lebenshingabe und Auferstehung. Gottes Heilshandeln geht also allem menschlichen Tun voraus, darum beginnt die christliche Woche sinnvollerweise mit der Feier des Sonntags. »Daher erfordert die menschliche Arbeit auch die Ruhe . . . sie muß im Inneren des Menschen einen Freiraum lassen, wo der Mensch immer mehr das wird, was er dem Willen Gottes entsprechend sein soll, und sich so auf jene ›Ruhe‹ vorbereitet, die der Herr seinen Dienern und Freunden bereithält« (*Laborem exercens* 25,3).

### 3. Arbeit, Sünde und Erlösung

Über den bereits dargestellten heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hinaus macht die biblisch-christliche Botschaft auf die Gefahr der Sünde des Menschen im Vollzug seiner Arbeit aufmerksam. In der Sünde kündigt der Mensch seine Lebensgemeinschaft mit Gott und verliert sich an sich selbst bzw. die »Welt« (*Aversio a deo – conversio ad creaturam*). In der Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen 11,1-9) weist die Bibel drastisch hin auf den »Rausch des Selbstruhms« und die daraus ersprißenden »Angstprojekte« (H. J. Wolff). Die von Gottes sinngebender Weisung emanzipierte Autonomie menschlichen Schaffens endet in der Selbstzerstörung menschlicher Kultur. Im Kontrast dazu gibt es für Jesus »nur eine erlaubte und wichtige Sorge«, <sup>13</sup> die um das Gottesreich (vgl. Lk 12,31). Jesu »Verzicht auf durch Arbeit gesicherten Lebensunterhalt ist Zeichen für die Nähe des Reiches Gottes und des durch das Reich Gottes neu gesetzten Rangordnung der Werte und zugleich Ausdruck des Vertrauens auf den nahen Schöpfergott«. <sup>14</sup> Daß dieses beispielhafte »Anders-Leben« Jesu nicht als sozialetisches Prinzip verstanden wurde, zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der die Paulinen die Arbeit als Mittel betrachten, um den notwendigen Lebensunterhalt zu verdienen (vgl. 1 Thess 4,11f.; 2 Thess 3,10-12) und den Bedürftigen zu helfen (Eph 4,28; Apg 20,35), nicht allerdings den Arbeitsscheuen; denn: »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thess 3,10). Das Leben in den weltlichen Ordnungen, also auch die Arbeit, wird im frühchristlichen Ethos (»Haustafelethik« <sup>15</sup>) überstrahlt und damit relati-

<sup>12</sup> Ebd., S. 210.

<sup>13</sup> A. Vögtle, Art. »Arbeit« (I. Biblisch). In: LThK. Freiburg <sup>2</sup>1957, S. 802.

<sup>14</sup> G. Dautzenberg/Ch. Gremmels, Arbeit und Eigentum. In: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. II. Freiburg 1978, S. 349 (Zitat von G. Dautzenberg).

<sup>15</sup> Zur neutestamentlichen »Haustafelethik«, vgl. besonders: Th. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments. München 1976; W. Schrage, Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln. In: New Testament Studies XXI (1975), S. 1-22; K. Thraede, Zum historischen Hintergrund der »Haustafeln« des NT. In: PIETAS (Festschrift für Bernhard Kötting), Jb. für Antike und Christentum Ergänzungsbd. 8. Münster 1980, S. 359-368; D.



viert von der Hoffnung auf die »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes«, als deren »Erstlingsgabe« den Glaubenden der »Geist« geschenkt ist (Röm 8,21,23). Insofern kann und soll sogar die Sklavenarbeit »im Herrn« und somit »von Herzen« getan werden (vgl. Eph 6,5-8; Kol 3,22-24); aber auch die Arbeit der Sklavenhalter tritt unter das »Gesetz Christi«: »Ihr Herren . . . wißt, daß ihr im Himmel einen gemeinsamen Herrn habt. Bei ihm gibt es kein Ansehen der Person« (Eph 6,9). Inwieweit diese theologische, vom Christusergebnis her geprägte Neu- und (im Vergleich zum Heidentum) Andersbewertung gesellschaftlicher Verhältnisse und sozialer Strukturen sozialethische Konsequenzen hatte (vgl. z. B. den Philemonbrief in seiner Bedeutung für die Sklavenfrage), kann hier nicht weiter verfolgt werden.<sup>16</sup> Solche Konsequenzen, die sich zuerst im Bereich einer christlichen Normierung von Ehe und Familie zeigten, auch innerhalb der Arbeitsordnungen zu ziehen, liegt auf der Hand und wäre konsequent. Erst die neue Situation, in die das Christentum in der mittelalterlichen Gesellschaft gekommen war, machte eine ethische Normierung der Arbeitswelt unumgänglich.

#### 4. Zur mittelalterlich-christlichen Arbeitsethik

Die mittelalterliche Arbeitsethik war nüchtern, sachlich und zugleich religiös geprägt. Thomas von Aquin sah in der Arbeit ein Heilmittel gegen den Müßiggang und die dadurch ausgelöste Begierlichkeit, das Mittel zum notwendigen Lebensunterhalt und die Voraussetzung zum Almosengeben (S. th. 2 II q. 187 a. 3). Wichtig war das Gleichgewicht von Arbeit und Kontemplation. Das benediktinische »Ora et labora« hat nichts mit neuzeitlicher »Welteroberung« zu tun. Es überwindet zwar, wie schon das biblische Arbeitsethos, die antike Verachtung der einfachen und harten Arbeit, steht aber ganz im Dienst jener Grundhaltung der »heiligen Ruhe vor Gott«, die – noch stärker im frühchristlichen Mönchtum ausgeprägt – den Mittelpunkt der klösterlichen Vollkommenheit bildet. Arbeit ist bei Benedikt nicht asketische Höchstleistung, sondern steht im Dienst des »Friedens« als jener »inneren und äußeren Ruhe . . . , in der das Leben der Gottesliebe und Beschauung blühen kann«.<sup>17</sup> Nur in dieser Hinsicht, nicht aber unter der modernen Fragestellung eines immanenten Ethos der Arbeit gilt der Satz des Thomas: »Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa« (S. th 2 II q. 182 a. 1 u. 2). Das mittelalterliche Ethos der Arbeit wurde im übrigen

---

Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie. In: *New Testament Studies* XXVII (1981), S. 83-97.

16 Vgl. dazu F. Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*. Stuttgart 1982.

17 Vgl. H. Dedler, *Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des hl. Benedikt*. In: *Benediktus, der Vater des Abendlandes 547-1947*, hrsg. von H. S. Brechter. München 1947, S. 103-118.

grundlegend geprägt durch die Standesmoral. Dabei wurde zunächst die Berufung in den geistlichen Stand zu einer entscheidenden Differenzierung. Für die »weltlichen Stände« galt das Ideal der »standesgemäßen« Arbeit und eines entsprechenden Lebenswandels. Die Grenze des mittelalterlich-christlichen Arbeitsethos lag in seiner ideologischen Fixierung auf die gerade in der Ständegesellschaft zum Ausdruck kommenden Sanktionierung der bestehenden Verhältnisse. Ihre Größe lag in der Transzendierung eben dieser Verhältnisse durch ihre Relativierung im Hinblick auf die Wirklichkeit des »Reiches Gottes« und dessen anstehender Vollendung. Gerade diese Tendenz wurde durch die »Bettelorden«, die grundsätzlich auf Arbeit zur Sicherung des Lebensunterhalts um der Nachfolge Jesu willen verzichteten, gegen Ende des Mittelalters nachdrücklich unterstrichen. Insofern gibt es durchaus auch im mittelalterlich-christlichen Arbeitsethos Anknüpfungspunkte für jene »Spiritualität« der Arbeit, wie sie in den nun zu betrachtenden jüngsten kirchlichen Äußerungen zur menschlichen Arbeit zum Ausdruck gebracht werden.

##### 5. Zur »Spiritualität« der Arbeit

Wenn Johannes Paul II. seine Enzyklika »*Laborem exercens*« mit einem Abschnitt über »Elemente für eine Spiritualität der Arbeit« beschließt, dann klingt hier ein Großteil der bisher dargestellten Grundaussagen einer theologischen Ethik der Arbeit an und wird zugleich in einer spezifischen Weise zusammengefaßt und weitergeführt: Der »Sinn« einer »Spiritualität der Arbeit« liegt nach Ausweis der Enzyklika darin, »allen Menschen zu helfen, durch die Arbeit Gott, dem Schöpfer und Erlöser, näherzukommen, an seinem Heilsplan für Mensch und Welt mitzuwirken und in ihrem Leben die Freundschaft mit Christus zu vertiefen und durch den Glauben lebendig teilzunehmen an seiner dreifachen Mission als Priester, Prophet und König« (*Laborem exercens* 24,2). Menschliche Daseinsvollzüge, folglich auch die Arbeit, können nur deswegen »zum Heilsgeschehen« (*Laborem exercens* 24,1) in Beziehung treten, weil es unbeschadet der universalen Heilsmittlerschaft Christi ein echtes, durch die Heilsgnade Gottes ermöglichtes Mitwirken des Menschen am Vollzug des Heilsgeschehens gibt. Solches Mitwirken ist nicht »heilsmittlerisch« zu interpretieren, sondern eine »Frucht« der alleinseligmachenden Heilstat Christi im Leben seiner Jünger. Bei der Entfaltung einer Spiritualität der Arbeit greift Johannes Paul II. stark auf Aussagen der Pastoralkonstitution des Konzils zurück. Die theologische Vermittlung des Erlösungswerkes hin auf eine Ethik der Arbeit beruht auf der Glaubensüberzeugung, daß der auferstandene Christus »durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch« wirkt, »daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben

dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen« (*Gaudium et spes* 38,1). Solche Überzeugung weiß um die sündhafte Verderbtheit des menschlichen Schaffens (vgl. *Gaudium et spes* 37), um die Notwendigkeit des »harten Kampfes gegen die Mächte der Finsternis, der . . . bis zum letzten Tag andauern wird« (*Gaudium et spes* 37,2). Der Christ muß nachdrücklich daran festhalten, daß »die Gestalt dieser Welt, die durch die Sünde mißgestaltet ist«, vergeht und erst Gottes endzeitliche Tat »eine neue Erde bereitet, auf der die Gerechtigkeit wohnt« (*Gaudium et spes* 39,1); solcher Glaube darf aber gleichwohl »die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen . . . , sondern muß sie im Gegenteil ermutigen« (*Gaudium et spes* 39,2). Diesen Text aufgreifend und weiterführend, erklärt Johannes Paul II.: »In der Arbeit entdecken wir immer, dank des Lichtes, das uns von der Auferstehung Christi her durchdringt, einen Schimmer des neuen Lebens und des neuen Gutes, gleichsam eine Ankündigung des »neuen Himmels und der neuen Erde«, die gerade durch die Mühsal der Arbeit hindurch dem Menschen und der Welt zuteil werden: Durch die Mühsal – und nie ohne sie. So bestätigt sich einerseits die Unausweichlichkeit des Kreuzes in der Spiritualität der menschlichen Arbeit; andererseits enthüllt sich bereits in diesem Mühsal-Kreuz ein neues Gut, das von der Arbeit ausgeht, von der Arbeit, verstanden in der tieferen Fülle ihrer Bedeutung – und nie ohne die Arbeit« (*Laborem exercens* 27,5).

Um diese kühne Theologie nicht mißzuverstehen (wozu vielleicht manche Formulierungen Anlaß geben könnten), ist anzumerken, daß der Begriff Arbeit hier im weitest möglichen Sinn als menschliches Existential verstanden wird. Erwerbsarbeit im engeren Sinn ist insofern nie als Selbstzweck angesprochen, sondern immer nur als notwendiges Mittel zur Verwirklichung von Werten wie »menschliche Würde«, »brüderliche Gemeinschaft«, »Freiheit« (*Gaudium et spes* 27,7 – vgl. *Gaudium et spes* 39,3), »größere Gerechtigkeit«, »humanere Gestaltung der sozialen Beziehungen« (*Laborem exercens* 26,6 – vgl. *Gaudium et spes* 35,1). Insofern all dies »nie ohne die Arbeit« (*Laborem exercens* 27,5) erstrebt werden kann, fällt der Glanz dieser humanen Werte auf die Arbeit zurück, auch in ihrer allereinfachsten Form.

### III. SITTLICHE KONSEQUENZEN

#### ANGESICHTS DER HEUTIGEN SINNKRISE DER ARBEIT

Sittliche Konsequenzen können in den seltensten Fällen »allgemein«, in der Regel also nur angesichts konkreter Umstände gezogen werden. Die Brücke von einer theologischen Ethik der Arbeit zu (sozial-)ethisch verantworteten Konsequenzen im Bereich der Gesinnungen und Strukturen (der gesellschaft-

lichen Ordnung) der Arbeit verlangen eine genaue Analyse der Gegenwertsituation im Lichte der jeweils zu Rate zu ziehenden Sach- und Humanwissenschaften. Diese Analyse muß hier vorausgesetzt werden. Einiges wurde dazu bereits in den einleitenden Bemerkungen ausgeführt. Um zeitgemäße Postulate formulieren zu können, die sich im Kontext der gegenwärtigen Probleme aus einer theologischen Ethik der Arbeit ergeben könnten, muß man sich auf jeden Fall wenigstens kurz die geistigen Haltungen vergegenwärtigen, die zum Aufbau der neuzeitlichen »Arbeitsgesellschaft« geführt haben:

### 1. Das Entstehen der neuzeitlichen »Arbeitsgesellschaft«<sup>18</sup>

Wir haben bereits die mittelalterlich-christliche Arbeitsethik grob skizziert. Wir können hier weder deren allmählichen Wandel im Spätmittelalter noch den Beitrag verschiedener reformatorischer Theologen zum Aufbau eines anderen (?) neuzeitlichen Arbeitsethos behandeln.<sup>19</sup> Wir folgen vielmehr der These von W. Conze, daß die Hochstilisierung der Arbeit zum alles überschattenden Sinn des Lebens ein Säkularisierungsprodukt darstellt.<sup>20</sup> Als geistesgeschichtliche Wurzeln des modernen säkularisierten Arbeitsethos, das in Thomas Carlyles Formel, die »Arbeit sei die Religion«, seinen extremsten Ausdruck fand, können kurz aufgezählt werden: die Indienstnahme der Arbeit durch die »neue Wissenschaft«, mit deren Hilfe das neuzeitliche Denken zunächst die Herrschaft über die Natur (Francis Bacon), dann über einen geschichtlichen Befreiungsprozeß (Hegel, Marx) die Gesellschaft erringen wollte, um so in ungehindertem Fortschritt zu immer neuen Zielen das »Glück« zu erlangen (Thomas Hobbes); die »Ökonomisierung« dieses Fortschrittsprogramms bereits durch die Physiokraten (Quesnay) und vor allem durch Adam Smith und dessen popularisierender Rezeption, wobei das »physische Glück« als Grund der »moralischen Glückseligkeit« angesehen wurde<sup>21</sup> und so das Gemeinwohl einer Gesellschaft den Faktoren Produktion und Konsum in die Hand gab. In diesem Prozeß nehmen Arbeit und das daraus für den aufgeklärten Geist folgende Arbeitsglück die Schlüsselstellung ein. Weil sich diese Vorstellungen von der Selbsterlösung des Menschen und der Vollendung der Geschichte durch die Entfesselung die Produktivkräfte (bei Ricardo wird Arbeit zum einzigen Produktionsfaktor, das Kapital ist »vorgetane Arbeit«) mit dem damals übermächtigen Pathos der Freiheit scheinbar logisch verbanden (Liberalismus), wurde ihre Stoßrichtung auch dadurch nicht erschüttert, daß Hegel und später Marx das

18 Vgl. in diesem Heft, S. 151ff.

19 Vgl. dazu insbesondere den Beitrag von K.-H. zur Mühlen, Art. »Arbeit« VI. In: TRE, Bd. III. Berlin 1978, 635-639.

20 In diesem Heft, S. 151.

21 Ebd., S. 152.

Problem der »Entfremdung« des Menschen inmitten der von ihm »produzierten« Welt in unterschiedlicher Weise diagnostizierten. Noch weniger gelang der romantisch-konservativen Abwehr (Edmund Burke, Friedrich Schlegel, Adam Müller, Karl-Ludwig von Haller) eine entscheidende Kurskorrektur. Wenngleich Hegel und Marx, die Frühsozialisten und die ersten Wegbereiter der christlich-sozialen Bewegung (Franz von Baader, Franz-Joseph von Buß, Bischof Ketteler, Viktor Aimé-Huber) und der Soziologe Lorenz von Stein bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die kapitalistische Klassengesellschaft bereits scharf kritisiert hatten, konnte dies das aufklärerisch-liberale Arbeitsethos kaum erschüttern, zumal sich dieses im neunzehnten und bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts mit der pathetischen Formel von der »nationalen Arbeit« verband und daraus neue Lebenskraft gewann. Selbst die beiden Weltkriege vermochten die mythische Kraft des Fortschritts Glaubens kaum zu erschüttern. Der beispiellose wirtschaftliche Aufschwung der Nachkriegszeit, die Entwicklung neuer spektakulärer Technologien und die rasante Entwicklung der Humanwissenschaften führten zu einem neuen Höhepunkt jener Mentalität, der alles durch die Hand (= Arbeit) des Menschen machbar erschien und die grundsätzlich keine Grenzen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sehen wollte. Erst die bereits eingangs aufgezählten Faktoren führten am Ende der Nachkriegszeit zu einer Infragestellung eines Teils der Ziele der Arbeitsgesellschaft, zu einer Sensibilisierung für die Opfer, die sie forderte, und damit zur Sinnkrise der Arbeit heute. Arbeit und das mit ihr verbundene Arbeitsleid werden angesichts der Brüchigkeit eines Teils der bisher für plausibel gehaltenen Zielbestimmungen des Fortschritts vor allem von denen als »entfremdend« empfunden, die den persönlichen Zusammenhang zwischen ihrer Erwerbsarbeit und ihren Lebenszielen nur noch schwer zu erkennen vermögen. In die so skizzierte Situation hinein ist nun nach den Konsequenzen einer theologischen Ethik der Arbeit für die Gestaltung der Arbeitswelt heute zu fragen. Diese Konsequenzen können hier selbstverständlich nur in ihren Grundrichtungen angedeutet werden. Es geht hier auch nicht um eine umfassende Ethik der Arbeit, sondern um den spezifischen Beitrag der Theologie zu einer Formulierung einer solchen.

## *2. Die Brücke zwischen Theologie und Ethik der Arbeit*

Die Brücke zwischen Theologie und (Sozial-)Ethik der Arbeit ruht auf den Grundaussagen einer theologischen Anthropologie, hier formuliert im Hinblick auf den durch die menschliche Arbeit zu leistenden Beitrag zur »Vollendung« des Menschen und der Menschheit. Was immer man sonst noch über diese »Brücke« sagen könnte, sie ruht auf jeden Fall auf den zwei folgenden zu benennenden Pfeilern:

### a) Liebe als »Sehbedingung der Gerechtigkeit«

Der Sozialethik geht es grundsätzlich, also auch im Bereich der sozialen Ordnung der Arbeit, um mehr Gerechtigkeit. Nun aber weist der Papst – darin liegt geradezu der Angelpunkt seiner theologischen Sozialethik – in der Enzyklika »*Dives in misericordia*« darauf hin, daß »die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer *tieferen Kraft – der Liebe* – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen« (*Dives in misericordia* 12,3). Nikolaus Monzel hat schon vor Jahren die Begründung für diese vielleicht manchen überraschend vorkommende These so formuliert: »Erstens: Nur die Liebe kann die wirtschaftlich Herrschenden bewegen, auf die Vorteile und die Verteidigung einer ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dauernd zu verzichten, und zweitens: Nur die Liebe kann den durch die eigene soziale Standortgebundenheit begrenzten Blick der politisch Herrschenden weiten und sehend machen für das *sum cuique* der verschiedenen Gruppen.«<sup>22</sup> Karl Lehmann kommentiert diesen Zusammenhang so: »Die sich erbarmende Liebe ist die stärkste revolutionäre Kraft der Welt. In diesem Sinne verbirgt sich in dem Thema der zweiten Enzyklika des Papstes ein explosives spirituelles Potential zur Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen und auch der gesellschaftlich-politischen Strukturen.«<sup>23</sup>

### b) Integraler Humanismus als Frucht des Evangeliums

Die Brücke zwischen Theologie und Ethik der Arbeit läßt sich noch einmal anders beleuchten, wenn man die für »*Laborem exercens*« zentrale Aussage des dreizehnten Abschnitts betrachtet: Hier ist von »Ökonomismus und Materialismus« die Rede, in denen der Papst die entscheidende Quelle einer unzureichenden sozialen Ordnung der Arbeit sieht. Diese Übel können nur geheilt werden, wenn die menschliche Gesellschaft »ein vollständiges, Gott und den Menschen einbeziehendes Bild« (*Laborem exercens* 13,2) des Menschen akzeptiere. Dieses »vollständige Bild« war bereits das große Anliegen der Enzyklika »*Populorum progressio*« Pauls VI., der dafür den Begriff »Integraler Humanismus« verwandte. Dabei geht es darum, den Menschen nicht nur in seinen ökonomischen Bedürfnissen zu sehen, sondern diese Bedürfnisse in Bezug zu setzen zu dem Gesamt seiner Natur und Kultur. Anders gesprochen: Es geht darum, das Sachziel der Wirtschaft abhängig zu sehen und abhängig zu machen vom Sinnziel des menschlichen Lebens. Dieses Sinnziel kann aber nur im Glauben »integral« erfaßt werden. Denn der

22 N. Monzel, a. a. O., S. 51.

23 K. Lehmann, *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II.* Freiburg 1981, S. 112.

Glaube »beseelt, reinigt und stärkt auch jenes hochherzige Streben, mit dem die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben menschlicher zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen« (*Laborem exercens* 27,4; vgl. GS 38).

### 3. Ethische Konsequenzen

Wenn wir nun die so gebaute Brücke zwischen Theologie und Ethik der Arbeit begehen, dann gelangen wir zu einer ganzen Reihe von konkreten ethischen Konsequenzen im Hinblick auf den Sinn der menschlichen Arbeit und die diesem Sinn entsprechende soziale Ordnung der Arbeitswelt. Ohne damit das mögliche Reservoir an Konsequenzen erschöpfen zu können, sollen im folgenden die uns gegenwärtig besonders wichtig erscheinenden kurz skizziert werden:

#### a) Ein anderer Maßstab des Fortschritts

Die eingangs gestellte Frage, ob wir nicht zuviel und manchmal für falsche Ziele arbeiten, kommt aus dem Gespür, daß der Sinn der Arbeit nicht einfach in der Mehrung von äußeren Gütern bestehen kann. Darauf hat Paul VI. in »*Populorum progressio*« nachdrücklich aufmerksam gemacht, als er die wirtschaftlichen Fortschritte in Beziehung setzte »zu den hohen Werten der Liebe, der Freundschaft, des Gebetes, der Betrachtung« (*Populorum progressio* 20). Die Frage ist also, ob der neuzeitliche Arbeitsmythos nicht bereits Formen angenommen hat, die uns zwar die Aufhäufung eines Berges von immer mehr Gütern ermöglicht, uns aber gleichzeitig die nötige innere Freiheit, die Fähigkeit zu Liebe, Freundschaft, Gebet und Betrachtung gemindert haben. »Man kann nicht alles zugleich haben«, sagt der Volksmund, und er weiß darin um das kulturanthropologische Gesetz, das der alte Sigmund Freud in die Formel gefaßt hat: »Kultur beruht auf Triebverzicht«. Indem uns eine theologische Betrachtung der Arbeit einen alle Dimensionen des Menschseins umfassenden Maßstab des Fortschritts vermittelt, ermöglicht sie uns, unsere Arbeit im Bezug auf ein integrales Menschsein zu bedenken. Damit wird dem großen Thema der »Humanisierung der Arbeitswelt« erst jene Grundlage gegeben, die alle menschlichen Werte, auch die religiösen, einbezieht. Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Daß der Mensch arbeiten muß, um zu überleben, ergibt sich aus der »Natur der Sache«. Ob wir aber zum Zwecke eines menschenwürdigen Lebens unbedingt alle unter Hochleistungsstreß arbeiten müssen, ob die Arbeitszeit unbedingt 40 Stunden pro Woche oder 65 Lebensjahre oder 200 Tage pro Jahr im Sinne einer wirtschaftlichen Erwerbstätigkeit umfassen muß, dies ist sehr wohl eine Frage der Güterabwägung. Hier muß das jeweilige Sachziel (eine anthropologisch befriedigende Güterversorgung) mit dem Sinnziel des menschlichen Lebens so in Beziehung gebracht werden, daß dabei alle Humanwerte mit-

berücksichtigt werden. Dadurch ergibt sich eine gegenseitige Relativierung der Einzelziele. Bei einer solchen Güterabwägung ergeben sich für einen Menschen, der sein Leben im Licht des Glaubens sieht, weitergehende und andere Konsequenzen als bei einer innerweltlich begrenzten Sinnbestimmung. Dieser »integrale« Maßstab des Fortschritts und nicht allein die »objektive« Zweckrationalität einer maximalen Güterproduktion müssen die Humanisierung der Arbeitswelt bestimmen.

#### b) Liebe ist stärker als Haß

Im III. Abschnitt der Enzyklika »*Laborem exercens*« befaßt sich Johannes Paul II. mit dem »Konflikt zwischen Arbeit und Kapital im gegenwärtigen Abschnitt der Geschichte« (*Laborem exercens* 11). Er widerspricht dabei der Konfliktideologie sowohl des frühen Kapitalismus wie des Marxismus und stellt ihnen gegenüber fest, es sei Kennzeichen der Arbeit, »daß sie die Menschen vor allem eint; darin besteht ihre soziale Kraft: Sie bildet Gemeinschaft« (*Laborem exercens* 20,3). Dies bezeichnet der Papst als »grundlegende Struktur jeder Arbeit«. Deshalb dürfe man nicht von einem »Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital« ausgehen, vielmehr von deren »unauflösbarer Verbindung« (*Laborem exercens* 13,2). – Nun wäre es ein grobes Mißverständnis, daraus eine völlige Interessenharmonie zwischen den verschiedenen am Wirtschaftsprozess beteiligten Gruppen abzuleiten. Die Enzyklika weist aber nachdrücklich einen daraus abzuleitenden totalen Konflikt zwischen beiden zurück. Deshalb bezeichnet sie auch den notwendigen Kampf der Gewerkschaften als einen »Kampf für die soziale Gerechtigkeit«, als »einen normalen Einsatz für ein gerechtes Gut«, nicht als einen »Kampf gegen andere« (*Laborem exercens* 20,3). – Hinter dieser Sicht der Dinge steht letzten Endes die im Glauben begründete Annahme, daß Gott den Menschen die Fähigkeit gegeben hat, den Haß zu überwinden und bei gutem Willen aller Beteiligten Wege zur Einigung zu finden. Das Ringen darum geht zwar nicht ohne Konflikte ab, insofern der Mensch immer nur über eine begrenzte Einsicht und über begrenzte sittliche Kräfte verfügt. Zugleich aber besitzt er dank Gottes Gnade die Fähigkeit, das Trennende nicht zum totalen Kampf ausarten zu lassen. Was die Menschen verbindet, ist immer größer als das, was sie voneinander trennt. Dies betont der Papst sowohl gegenüber der nackten Wettbewerbstheorie des Kapitalismus wie gegenüber der Klassenkampftheorie des Marxismus. Letzten Endes steht dahinter die theologische Überzeugung, daß die Liebe stärker ist als der Haß. Diese Überzeugung ist dem Christen am Beispiel des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu im Glauben geschenkt. Wer diesen Glauben zu teilen vermag, dem sind damit neue und andere Kräfte gegeben; er vermag soziale Konflikte so zu handhaben, daß die Menschen durch sie nicht gespalten, sondern zusammengeführt werden.



## c) Personalität und Partizipation

Der Enzyklika »*Laborem exercens*« geht es letzten Endes immer wieder darum, dem »personalen Gesichtspunkt« (*Laborem exercens* 15) zum Durchbruch zu verhelfen. Dieser Gesichtspunkt ist zutiefst in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, also theologisch begründet. Dies hat eminente Konsequenzen für die soziale Ordnung der Arbeit. Sowenig die Arbeit von der Person getrennt und damit zur Ware degradiert werden darf, ebensowenig darf dies mit dem »Kapital« geschehen. »Hinter beiden Begriffen stehen Menschen, lebende, konkrete Menschen; auf der einen Seite diejenigen, welche die Arbeit verrichten, ohne Eigentümer der Produktionsmittel zu sein, auf der anderen Seite jene, welche die Rolle des Unternehmers innehaben und entweder selbst die Eigentümer dieser Mittel sind oder deren Vertreter« (*Laborem exercens* 14,1). Die in diesem Kontext ausdrücklich bestätigte Eigentumslehre des Thomas von Aquin wird wiederum personalistisch begründet: Weil und insoweit es der »vollen Achtung dieser personalen Werte« dient, ist das persönliche Eigentum der Normalfall der Eigentumsordnung. Wenn der Papst mit Thomas von Aquin anerkennt, »daß auf bestimmten begründeten Motiven Ausnahmen vom Grundsatz des Privateigentums gemacht werden können«, dann wiederum nur insoweit, als dies nachweislich der »personale Gesichtspunkt« (*Laborem exercens* 15,2) erfordert. Weil sowohl im Unternehmen wie auf der Ebene der Wirtschaft insgesamt Personen und nicht Sachen miteinander kooperieren, aufeinander angewiesen sind, ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz dieser Anthropologie die Partnerschaft und damit das Prinzip der Partizipation. In diesem Kontext weist der Papst auf die »zahlreichen, von den Fachleuten der katholischen Soziallehre und auch vom obersten kirchlichen Lehramt vorgebrachten Anregungen (*consilia*)« hin, die einer besseren Verwirklichung der Partizipation dienen können: »Sie betreffen das *Miteigentum* an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches« (14,5). Bei allen diesen Anregungen, dies machen auch die Verweise auf die Pastoralkonstitution (68) und die Enzyklika »*Quadragesimo anno*« (65) deutlich, geht es nicht um eine »laboristische« Wirtschaftsordnung, sondern darum, daß das »Lohnarbeitsverhältnis« durch eine »gewisse Annäherung an ein Gesellschaftsverhältnis« (*Quadragesimo anno* 65) personalistischer gestaltet wird. Die dafür sozialphilosophisch mögliche Begründung wird in einer theologischen Sicht der Ordnung menschlicher Arbeit auf eine neue Ebene gehoben. Es ist aufschlußreich, daß bereits in der Pastoralkonstitution für die Mitwirkung aller am Produktionsprozeß Beteiligten derselbe Ausdruck verwendet wird, der in der Liturgiekonstitution die aktive Teilnahme aller Gläubigen an der Eucharistiefeyer bezeichnet, die »*participatio actuosa*«. Neben allen sonstigen Gründen, die man für das Prinzip der Partnerschaft und Partizipation im Bereich der industriellen Arbeitswelt

beibringen kann, hat für den Christen die theologisch begründete Gottebenbildlichkeit des Menschen eine besondere Qualität. Wenn der Mensch nach Aussagen der Enzyklika »*Laborem exercens*« »durch seine Arbeit am Werk des Schöpfers teilnimmt« (25,2), dann ergibt sich daraus für den Christen die Verpflichtung, mit Phantasie und Sachkenntnis alle Wege auszuschöpfen, die auch dem »abhängig« Arbeitenden jenes Maß an Partizipation gewährleisten, das nach Lage der Dinge möglich ist. Die Kirche kann zwar hier keine verbindlichen technischen Modelle vorlegen, sie begrüßt und fördert aber nachdrücklich alle Maßnahmen und sieht sie in ihrer theologischen Anthropologie zutiefst begründet, die es dem Menschen in seiner Arbeit ermöglichen, »sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen andern arbeitet« (*Laborem exercens* 14,7), »Mitverantwortlicher und Mitgestalter in der Werkstätte« zu sein, »in der er tätig ist« (*Laborem exercens* 15,1), eine Arbeitsordnung zu schaffen, in der er »das *Bewußtsein* haben kann, im eigenen Bereich zu arbeiten« (*in re propria laborare* – *Laborem exercens* 15,2). – Damit ist ein theologisch begründetes Postulat aufgestellt, das wir zwar in dieser Welt nie vollständig erreichen werden, das uns aber auch davor bewahrt, jemals mit irgendwelchen davon weit entfernten Zuständen zufrieden zu sein.

#### d) Arbeit in universeller Solidarität

Die menschliche Arbeit trägt »das Merkmal der Person, die in einer Gemeinschaft von Personen wirkt« (*Laborem exercens*, Präambel). Aus der Hinordnung der Arbeit auf das Wohl des Menschen, der Familie, der Menschheit leitet der Papst »die moralische Verpflichtung zur Arbeit« (*Laborem exercens* 16,2) ab. Der Pflicht zur Arbeit entspricht aber auch das Recht aller Menschen, die dazu fähig sind, Arbeit zu finden und die Früchte der Arbeit aller Menschen so zu verteilen, daß alle den notwendigen Lebensunterhalt (mindestens) daraus bestreiten können. Dies ist der Sinn der universalen Bestimmung der Güter, wie ihn bereits Thomas von Aquin gesehen hat. Darauf weist »*Laborem exercens*« mehrfach hin. Diese Ausrichtung der Arbeit auf eine universale Solidarität wird durch nichts tiefer begründet als durch eine theologische Anthropologie, welche die Menschheit insgesamt und jeden einzelnen Menschen in jener inneren Verbundenheit sieht, in der alle Menschen von Gott her geschaffen sind und in ihm ihr Ziel finden. Insbesondere die Identifikation Jesu Christi mit jedem einzelnen notleidenden Menschen verpflichtet den Glaubenden zu dieser Solidarität. Dieses theologische »Existential« des Christen verpflichtet ihn, auch im Bereich der materiellen Güter Konsequenzen aus dieser inneren, durch Gott gestifteten und in Christus offenbarten Verbundenheit aller Menschen zu ziehen. In der gegenwärtigen wirtschaftlichen Situation sind es vor allem drei Großgruppen, auf die hin Arbeit und Fleiß aller dazu Fähigen eingesetzt werden müssen:

Zum einen die durch Arbeitslosigkeit Betroffenen, zum andern die große Zahl der Unterbeschäftigten der Dritten Welt und schließlich – dies ist sicher die größte Gruppe – die nach uns kommenden Generationen, denen wir ebenfalls Arbeit und Lebensunterhalt bereitstellen bzw. übriglassen müssen. Gerade die Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen und die daraus erwachsenden Verpflichtungen zu einem ökologisch verantwortlichen Gebrauch der Ressourcen dieser Erde sind letztlich in ihrer vollen Tiefe nur in einer im Glauben begründeten Solidarität im Blick auf die Gotteskinderschaft aller Menschen zu verstehen und zu bejahen.

Abschließend sei festgestellt: Wie wir in den vier vorausgehenden Abschnitten exemplarisch verdeutlicht haben, ergeben sich aus einer theologischen Sicht der Arbeit nicht nur zusätzliche Motivationen, um die Forderungen einer immanenten Ethik der Arbeit zu erfüllen, sondern auch anthropologisch neue Einsichten, die Ethos und Ethik der Arbeit im Licht des Evangeliums inhaltlich modifizieren. Die jeweils besonders geforderten Modifikationen ergeben sich als »Zeichen der Zeit«, die der Christ unter dem Antrieb des Geistes zu deuten hat. Der durch das Evangelium ermöglichte »integrale Humanismus« läßt so immer wieder neue Wege zu einer menschenwürdigeren Ordnung der Arbeit aufscheinen. Gerade so läßt sich in diesem wichtigen Bereich menschlicher Existenz deutlich machen, was das Zweite Vatikanische Konzil als den Kern der Sendung der Kirche bekundet hat, daß nämlich ihr Auftrag zwar »religiös, aber gerade dadurch höchst human« (*Gaudium et spes* 11,2) sei.