

ANSGAR KREUTZER

„Um Gottes willen Arbeit“

Eine systematisch-theologische Annäherung¹

In einem kulturhistorischen Überblick zeigt der Linzer Theologe und Soziologe Ansgar Kreutzer, Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik, das Defizit einer systematisch-theologischen Behandlung von „Arbeit“ und erläutert die sozialetische Engführung der Thematik. Dadurch wird das Desiderat einer spezifisch theologischen Reflexion dieses zentralen Aspekts menschlicher Daseinsgestaltung umso dringender deutlich. Die vorliegenden Versuche einer Theologie der Arbeit bedürfen jedenfalls der zeit- und gesellschaftsbedingten Neuformulierung, wobei der Autor auch für die Einbeziehung der Muße als Pendant plädiert. (Redaktion)

1. Arbeit – ein Stiefkind der systematischen Theologie?

Das Wort Stiefkind kommt aus dem Althochdeutschen und bedeutet soviel wie „beraubtes“ oder „verwaistes“ Kind. Man versteht darunter einen Nachkommen, der nur von einem der beiden Ehegatten abstammt und in der Regel keine Ansprüche gegenüber dem anderen, dem Stiefelternteil, erheben kann.² In unserer Alltagssprache wird dem Begriff „Stiefkind“ zusätzlich eine negative Wertung beigelegt. Wer als Stiefkind angesehen wird oder sich gar stiefmütterlich behandelt fühlt, der oder die leidet in aller Regel unter einem gehörigen Grad an Vernachlässigung. Will man den Status des Sujets Arbeit innerhalb der gegenwärtigen systematischen Theologie bestimmen, so legt sich in der Tat der Vergleich mit dem vernachlässigten Stiefkind nahe.

Arbeit gehört zur Zeit bestimmt nicht zu den „Topthemen“ aktuellen Theologietreibens. Dies belegt ein cursorscher und sicher nicht im engen statistischen Sinne repräsentativer Blick in aktuelle systematisch-theologische Kompendien.

Gute Indikatoren für die These der Vernachlässigung des Themas „Arbeit“ könnten gerade Hand- und Lehrbücher der Dogmatik abgeben. Denn unter Dogmatik kann ja das theologische Unterfangen verstanden werden, das die wichtigsten Inhalte des christlichen Glaubens in jeder Zeit neu zu bedenken und für die Zeit- und Glaubensgenossen als verstehbar auszuweisen sucht. In der erst vor kurzem erschienen „Dogmatik“ von H. Wagner³ ist kein Eintrag „Arbeit“ im Stichwortregister zu finden. Im Handbuch der Dogmatik von Th. Schneider und D. Sattler aus dem Jahr 2000 findet sich

¹ Der Text geht auf Vorträge zurück, die ich bei verschiedenen Gelegenheiten halten durfte: beim Symposium „Um Gottes Willen Arbeit! Brauchen wir eine neue Theologie der Arbeit?“, veranstaltet am 4./5. April 2003 vom Bildungshaus Betriebseminar und vom Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, und bei Seminaren der Fortbildungsakademie des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg am 25.6.03 und am 23.10.03. Ich bedanke mich besonders bei Franz Gruber, Hans Gruber, Susanne Lammer und Michael Mandercheid für die gute Zusammenarbeit.

² Vgl. das Stichwort „Stiefkind“, in: Brockhaus Enzyklopädie; Bd. 21, Mannheim 1993, 216.

³ H. Wagner, Dogmatik, Stuttgart 2003.

ebenso wenig ein Stichwort „Arbeit“ wie im Lehrbuch „Glaubenszugänge“, das von W. Beinert 1995 herausgegeben wurde.⁴ Auch in der „Katholischen Dogmatik“ von G. L. Müller (1995) oder in der ursprünglich französischsprachigen „Summe der Theologie“ (1988) sucht man vergeblich nach einem Stichwort „Arbeit“.⁵ Ähnliches gilt für evangelische Lehrbücher, zum Beispiel für die Dogmatiken von H.-M. Barth (2001) oder W. Joest (1986).⁶ Allein der alte heilsgeschichtliche Abriss katholischer Dogmatik, das Standardwerk „Mysterium Salutis“ aus den 1960-er Jahren, kennt ein ca. 20-seitiges Kapitel zur „Theologie der Arbeit und der Technik“.⁷ Bei seinem Gesamtumfang von etwa 5000 Seiten macht aber auch diese Textpassage nur einen verschwindend geringen Anteil von 0,4 % des Gesamtwerkes aus.

Wohlgemerkt: Es geht bei diesen „empirischen“ Befunden nicht um die fehlende theologische Auseinandersetzung mit dem Thema Arbeit insgesamt. Es gab und gibt immer noch Theologen und Theologinnen – vor allem im Fachbereich der Sozialethik –, die sich mit der sozialen und ethischen Bedeutung der Arbeit beschäftigen. Aber eine theologische Reflexion zur Arbeit aus den christlichen Glaubensbeständen heraus findet sich kaum in neueren Veröffentlichungen. Warum

nimmt gerade in der Grundlagenreflexion des christlichen Glaubens die Arbeit eine solche Randstellung ein? Ist dies lediglich ein Versäumnis? Handelt es sich um einen Abbruch einer traditionsreichen Theologie der Arbeit? Oder hat die theologische Nicht-Thematisierung der Arbeit sachliche Gründe, weil Arbeit systematisch betrachtet kein Gegenstand der Glaubensreflexion im engeren Sinne sein kann? Erste Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen kann ein Blick in die Theologiegeschichte liefern, um hier die Existenz oder Nicht-Existenz einer traditionellen Theologie der Arbeit aufzuspüren.

2. Die „stiefmütterliche Behandlung“ der Arbeit in der Theologie. Kultur- und theologiegeschichtliche Schlaglichter⁸

a) Arbeit im antiken Christentum

Was die Beurteilung und Wertschätzung der Arbeit angeht, bietet die antike Kultur ein durchaus ambivalentes Bild. Es gibt die bekannte Geringschätzung der Arbeit – insbesondere der Handarbeit – bei den Heroen der griechischen Philosophie. Für Platon war die „Lebensweise der körperlichen Arbeit unvereinbar mit der ... bürgerlichen Tugend“⁹: „Facharbeit und handwerkliche Tätigkeit rufen körperliche Schäden hervor, töten den Geist und

⁴ Th. Schneider/D. Sattler (Hg.), Handbuch der Dogmatik, 2 Bde., Düsseldorf 2000 (1. geb. Aufl. 1992); W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik, 3 Bde., Paderborn 1995ff.

⁵ G. L. Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 1995; P. Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie; 3 Bde., Freiburg 1988f (franz. Orig.: B. Lauret/F. Refoulé (Dir.), Initiation à la pratique de la théologie, Paris 1982).

⁶ H. M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001; W. Joest, Dogmatik, 2 Bde., Göttingen 1986.

⁷ J. David, Die schöpferische Kraft des Menschen – Theologie der Arbeit und der Technik, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik; 2, Einsiedeln u.a. 1967, 787–804.

⁸ Vgl. zur Kulturgeschichte der Arbeit unter anderem: W. Conze, Art. Arbeit, in: GGB 1 (1972), 154–215; H. D. Preuß u.a., Art. Arbeit, in: TRE 3 (1978), 613–669; F. van der Ven, Sozialgeschichte der Arbeit, 3 Bde., München 1972; J. Kocka/C. Offe (Hg.), Geschichte und Zukunft der Arbeit, Frankfurt 2000.

⁹ Conze, Art. Arbeit (s. Anm. 8), 155.

lassen die Seele verkümmern“¹⁰. Aristoteles unterschied – mit eindeutiger Wertigkeit – zwei Formen des Handelns: Die *Poiesis*, die hervorbringende Arbeit, ist der *Praxis*, dem Engagement für das Gemeinwohl, eindeutig untergeordnet.¹¹ Dieser Wertsetzung entspricht auch die hierarchische Teilung der Gesellschaft, die eine scharfe Trennung zwischen (arbeits-)freien Bürgern und schwere körperliche Arbeit verrichtenden Sklaven einzieht. „Für Aristoteles ist es ein naturhaftes Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis, daß einige Menschen von Natur Freie oder Sklaven sind, selbstverständlich, daß die einen den anderen übergeordnet sind wie die Seele dem Leib, der Verstand dem Gefühl, der Mensch den Tieren, die Männer den Frauen, die Besseren den Schlechteren.“¹² Der negativen Charakterisierung der Arbeit steht aber vor allem im literarischen Bereich eine durchaus positive Bewertung besonders der ländlichen Arbeit gegenüber. Beim Griechen Hesiod erscheint Arbeit als göttliche Bestimmung; der Römer Cato geißelt die dekadente städtische Kultur, indem er ihr eine idealisierte Bauernarbeit gegenüberstellt; der Dichter Vergil bringt in der „ars colendi“ harte Arbeit mit schöner Kunst in Verbindung.¹³

Diese unentschiedene Haltung der Arbeit gegenüber wird grosso modo auch in der christlich geprägten Kultur der Antike gespiegelt. Zwar findet sich eine gewisse Aufwertung der Handarbeit, diese ist aber durchaus auch als Verteidigung der mit dem Christentum sympathisierenden Bevölkerungs-

schichten zu verstehen. Die christliche Apologetik trat dem Vorurteil entgegen, „daß die große Zahl von Gläubigen aus handwerklichen Berufen die ganze Kirche diskreditiere“¹⁴.

Theologisch relevant ist die Arbeit in der alten Kirche vor allem in zwei Kontexten: der Sozialethik und der monastisch-asketischen Lebensweise.

Im antiken Christentum kannte man sozialethisch motivierte Hilfsmaßnahmen für Menschen, die keiner Arbeit zum Broterwerb nachgehen konnten, und betonte den paulinischen Grundsatz, dass der Arbeiter seines Lohnes Wert sei (vgl. 1 Kor 9,14). In der ältesten überlieferten Gemeindeordnung, der Didache (um 100), wird vor allem Wert darauf gelegt, das Gastrecht nicht zu missbrauchen. Durchreisende, die länger als drei Tage in der Gemeinde verweilten oder sich niederlassen wollten, mussten – aus Gründen der Gerechtigkeit – eine Arbeit übernehmen, um selbst für ihren Lebensunterhalt aufzukommen.

Außerhalb dieser sozialethisch-pastoralen Fragestellungen spielte Arbeit insbesondere in der aufkommenden Lebensform des Mönchtums eine Rolle. Zwar geht mit der Handarbeit der Mönche eine theologische Aufwertung der Arbeit einher; dennoch wurde Arbeit hier nicht um ihrer selbst willen geschätzt, sondern als asketische Übung oder als Mittel zur Selbstheiligung innerhalb der monastischen Lebensform begriffen. „Die [spätere und Benedikt von Nursia zugeschriebene, Anm. A.K.] Mönchs-Regel ‚ora et labo-

¹⁰ So die Zusammenfassung Platons von F. Hengsbach, Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre (Arbeiterbewegung und Kirche 5), Mainz 1982, 12.

¹¹ Vgl. dazu H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben, München 1999, bes. 22ff.

¹² Hengsbach, Die Arbeit hat Vorrang (s. Anm. 10), 13.

¹³ Vgl. Conze, Art. Arbeit (s. Anm. 8), 157; vgl. dazu auch van der Ven, Sozialgeschichte der Arbeit 1 (s. Anm. 8), 23ff.

¹⁴ H. Gölzow, Art. Arbeit IV. Alte Kirche, in: TRE 3 (1978), 624–626, 625.

ra' hat sicher nicht ein Arbeitsethos im Sinne, das Arbeit als solche hochbewertet. Sie ist eine asketische Forderung. Wer in ein Kloster eintritt, muß auf alle weltlichen Privilegien verzichten, so auch auf das Vorrecht der Vornehmen, nicht arbeiten zu müssen.¹⁵ Die Ausbildung einer systematischen Theologie der Arbeit, die über ethische Fragen und monastische Lebensformen hinausreicht, ist in einer repräsentativen Breite nicht festzustellen.¹⁶ Ähnliches gilt für das Mittelalter.

b) Arbeit in mittelalterlicher Kultur und Theologie

Folgt man dem bekannten Sozialhistoriker und Mentalitätsgeschichtler Jacques Le Goff, so zeigen sich im Mittelalter deutliche Zusammenhänge zwischen der wirtschaftlichen Situation der Gesellschaft und den in ihr kursierenden Werturteilen zur Arbeit.¹⁷ Die Abwertung der Arbeit im Frühmittelalter (6.–8. Jahrhundert) geht mit Symptomen einer wirtschaftlichen Depression einher. „Die Abnahme des Ansehens der Arbeit begleitet die Entstädterung der Gesellschaft [...], das nahe-

zu vollständige Verschwinden arbeitsteiliger Arbeit [und] den Rückgang technischer Verfahren“¹⁸. Im Hochmittelalter ist im Gegensatz dazu ein deutlicher wirtschaftlicher Aufschwung feststellbar. Der umfangreiche und erfolgreiche Landausbau ernährt eine schnell wachsende Bevölkerung. In Prozessen der Verstädterung gelangen Handwerk und Handel zur Blüte. Auf kulturhistorischer Ebene wird diese sozioökonomische Aufwärtsbewegung von einer Aufwertung der Arbeit begleitet. Davon zeugt die weite Verbreitung einer mittelalterlichen Sozialtheorie, wonach die Gesellschaft aus dem Zusammenspiel dreier Stände besteht: den Betenden, den Kriegführenden und den Arbeitenden. Damit sind die Arbeitenden „mit den beiden anderen Ständen verbunden und wie diese notwendig für das gesellschaftlich-religiöse Gleichgewicht.“¹⁹ Im kirchlichen Bereich erneuern die Reformorden (wie Zisterzienser und Praemonstratenser) das Ideal der Handarbeit für die monastische Lebensführung.²⁰ Die Krisen des Spätmittelalters (Pestepidemien, Hungersnöte) finden ebenfalls ihren

¹⁵ H. P. Bahrdt, Arbeit als Inhalt des Lebens, in: J. Matthes (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft. Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt/M. 1983, 120–137, 121; vgl. zur Bedeutung der Arbeit in monastischen Lebensformen: U. Hartmann, Deutungen von Arbeit in monastischen Lebensformen mit Schwerpunkt auf dem Zisterzienserorden, in: A. Kreutzer/A. Bohmeyer (Hg.), „Arbeit ist das halbe Leben“. Zum Verhältnis von Arbeit und Lebenswelt (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung; 27), Frankfurt 2001, 20–50.

¹⁶ Eine Ausnahme hierzu stellt sicher Augustinus' Schrift *De opere monachorum* dar (der Text liegt in deutscher Übersetzung vor: Augustinus Aurelius, Die Handarbeit der Mönche, übertr. u. erl. v. R. Arbesmann, Würzburg 1972). Allerdings ist auch diese theologische Annäherung an die Arbeit explizit im monastischen Kontext angesiedelt. Zudem kann Augustinus' Schrift tatsächlich als eine die Regel bestätigende Ausnahme angesehen werden. So urteilt auch ihr Kommentator R. Arbesmann: „Augustinus ist der einzige Schriftsteller der Antike, der dem Problem der praktischen Arbeit eine eigene Abhandlung [...] gewidmet hat.“ (Arbesmann, Einführung, in: Augustinus: Die Handarbeit der Mönche, IX–XXXVI, XXVI); vgl. auch F. Reisinger, Arbeit – ein Teil des Lebens (Überlegungen zum Thema Ideologie anhand der Schrift *De opere monachorum* von Augustinus), in: *In unum congregati* 29 (1982) 143–158.

¹⁷ Vgl. J. Le Goff, Art. Arbeit V. Mittelalter, in: TRE 3 (1978), 626–635; vgl. ders., Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts, Weingarten 1987.

¹⁸ Le Goff, Art. Arbeit V. (s. Anm. 17), 628.

¹⁹ Ebd., 630.

²⁰ Vgl. Hartmann, Deutungen von Arbeit in monastischen Lebensformen mit Schwerpunkt auf dem Zisterzienserorden (s. Anm. 15).

Reflex in der Arbeitsethik. In dieser Zeit kommt der Topos des „arbeitsfähigen Bettlers“ auf, der moralisch diskreditiert wird und Anlass zu Verfolgungen gibt.

Wie aber sieht es im Mittelalter mit einer Theologie der Arbeit aus? Le Goffs lapidare Antwort lautet: „Im mittelalterlichen Christentum hat sich keine Theologie der Arbeit entwickelt.“²¹ Wie schon in der christlichen Antike scheint der Ort, aus christlicher Sicht über Arbeit nachzudenken, nicht die hohe Theologie gewesen zu sein. Es sind praktische Fragen, erneut im Bereich der Ethik und der monächischen Kultur angesiedelt, anlässlich derer über Arbeit nachgedacht wird. Als Zeuge hierfür kann die theologische Lichtgestalt des Mittelalters, Thomas von Aquin, aufgerufen werden. In seiner Summe der Theologie wird am ausführlichsten über Arbeit gehandelt, wo es dem Aquinaten um die Frage geht: Müssen Ordensleute Handarbeit verrichten?²² Wiederum finden wir also die Reflexion zur Arbeit im monastischen Kontext, wobei seine Antwort nicht theologisch, sondern sozial-ethisch ausfällt. Mönche müssen keine Arbeit verrichten, weil sie keinem zur Last fallen und mit ihren geistlichen Übungen ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten. Thomas ruft somit kein theologisches, sondern ein Argument der Gerechtigkeit auf, das eine funktionale Arbeitsteilung abstützt: „Es genügt, daß der eine sich dieser, der

andere sich einer anderen Aufgabe widmet.“²³

c) Die Aufwertung der Arbeit in Luthers Reformation

Wurde in Antike und Mittelalter eine theologische Bewertung der Arbeit überwiegend im Bereich der Ethik oder der monastischen Kultur angesiedelt, findet bei Martin Luther eine vorsichtige theologische Aufwertung der Arbeit statt. Arbeit ist für Luther Gottesdienst. Dennoch finden wir auch beim Wittenberger Reformator keine eigenständige Theologie der Arbeit.²⁴ Seiner Wertschätzung der Arbeit liegen andere theologische Motive zugrunde: Die Arbeit wird vor allem deshalb der kontemplativen, den Klerikern vorbehaltenen Lebensform gleichgestellt, um die mittelalterliche Ständelehre, die Unterscheidung von Klerikern und Laien zu überwinden. Luther lehrt schließlich das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, das heißt: Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes.²⁵ Daher darf es auch keine Höherbewertung des kontemplativen vor dem aktiven Leben geben. Zugleich warnt Luther im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre, welche Rettung allein durch die göttliche Gnade ohne eigenen Beitrag menschlicher Werke verspricht,²⁶ vor der Selbstzwecklichkeit der Arbeit: „Nicht auff eigen erbeit und thun sich verlassen, Sondern erbeiten und thun und doch alles von Gott allein gewarten“²⁷. Daher kommt die

²¹ Le Goff: Art. Arbeit V. (s. Anm. 17), 626.

²² Vgl. Stb II-II q.187 a.3 (DThA; 24, Heidelberg u.a. 1952).

²³ Ebd., 166.

²⁴ Vgl. zu Luthers Arbeitsverständnis: K.-H. zur Mühlen, Art. Arbeit VI. Reformation und Orthodoxie, in: TRE 3 (1978), 635–639; Conze, Art. Arbeit, 163–167 (s. Anm. 8); vgl. zu Luthers Wirtschaftsethik allgemein: H.-J. Prien, Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992.

²⁵ „Dan alle Christen sein wahrhaftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein“ (WA 6, 407, 13–15).

²⁶ Vgl. zur Rechtfertigungslehre Luthers die Textzusammenstellung bei G. Sauter (Hg.), Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie, München 1989, 30–39.

²⁷ WA 31/1, 437, 12–14.

gleiche Würde, die der Arbeit gebührt, auch anderen alltäglichen Verrichtungen zu. Gute menschliche Werke, also Früchte göttlicher Gnade, sind, „wann sie arbeyten yhr handtwerg, ghan, stahn, essen, trincken, schlaffen und allerley werck thun zu des leybs nahrung odder gemeinen nutz“²⁶. Luthers Theologie der Arbeit erscheint so vor allem als „Anwendungsfall“ seiner Amtstheologie und seiner Rechtfertigungslehre. Dennoch findet in der reformatorischen Theologie eine ethische Aufwertung der Berufsarbeit statt, welche das Berufsethos der modernen Industriegesellschaft vorbereitet. Von diesen Ausflügen in die Theologiegeschichte lassen sich zwei Erkenntnisse zu einer Theologie der Arbeit mitnehmen:

1. Die christliche Interpretation und Einschätzung der Arbeit steht in direkter Abhängigkeit zu ihrem soziokulturellen und wirtschaftlichen Umfeld.

2. In weiten Teilen der Theologiegeschichte entwickelt sich keine explizite Theologie der Arbeit. Eine theoretische Auseinandersetzung mit der Arbeitsthematik bleibt sozialetischen Überlegungen oder der monastisch-asketischen Tradition vorbehalten.

Die Gesellschaftsabhängigkeit einer Theologie der Arbeit bleibt auch im 20. Jahrhundert erhalten. Allerdings tritt sie hier, innerhalb eines theologischen Paradigmenwechsels, durchaus ins Zentrum der systematischen Theologie.

3. Ein Paradigmenwechsel im 20. Jahrhundert: Arbeit als „Adoptivkind der Theologie“

Das Projekt einer Theologie der Arbeit im 20. Jahrhundert ist untrennbar mit dem Namen Marie-Dominique Chenu (1895–1990) und seiner Schrift „Pour une Théologie du travail“ aus dem Jahr 1955 verbunden.²⁷ Der französische Dominikanerpater ist einer der wichtigsten Wegbereiter derjenigen Theologie, die im Zweiten Vatikanischen Konzil die Hinwendung zur Welt und das Aggiornamento der katholischen Kirche vollzog. In seiner Programmschrift, „Eine Schule der Theologie. Le Saulchoir“, legte er bereits 1937 ein Reformprogramm vor, das unter anderem eine grundsätzliche Offenheit der Theologie für die Probleme der eigenen Zeit vorsah.²⁸

Als römische Zensur und Lehrverbot ihn dazu zwangen, diese Art von theologischer Erneuerung aufzugeben, wandte er sich noch stärker der Theologiegeschichte zu. Bei Thomas von Aquin, seinem bevorzugten Forschungsgegenstand, fand er in der Theologie des 13. Jahrhunderts jene Grundprinzipien, die er sich auch für die Theologie seiner Zeit wünschte: die Öffnung für die empirische Wirklichkeit, das hieß unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts die Öffnung der Theologie für die Sozialwelt und ihre wissenschaftliche Reflexion: „Wir stehen heute vor einem sehr schwerwiegenden

²⁶ WA 6, 205, 15f.

²⁷ M. D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit, Mainz 1956 (franz. Orig.: Pour une théologie du travail, Paris 1955).

²⁸ Ders., Une école de théologie: Le Saulchoir, in: G. Alberigo u. a., Une école de théologie: Le Saulchoir, Paris 1985, 91–176. Diesen Text hatte Chenu zunächst 1936 in seiner Funktion als Rektor der Dominikanerhochschule Le Saulchoir als Rede gehalten. 1937 kam sie in schriftlicher und erweiterter Form in Umlauf. 1942 wurde sie auf den Index gesetzt. Nun liegt sie in der zitierten, um Beiträge der Sekundärliteratur erweiterten Neuausgabe vor. Erst kürzlich wurde sie ins Deutsche übersetzt: M. D. Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie; aus dem Franz. von M. Lauble (Collection Chenu 2), Berlin 2003.

Problem, nämlich jenem, die Humanwissenschaften in die Theologie einzuführen. Der heilige Thomas hat [...] die Naturwissenschaften eingeführt. Es wäre ein großartiges Unternehmen dasselbe mit den Humanwissenschaften zu tun: Psychologie, Psychoanalyse, Geschichte, Soziologie, Ethnologie, Linguistik.“³¹

Für Chenu ist eine grundsätzliche Zeitgenossenschaft des Glaubens die Basis jeder Theologie. Denn Theologie ist nichts anderes als mit der Zeit solidarischer Glaube.³² Die Begründung hierfür fand Chenu in der christlichen Inkarnationslehre, dem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: „Materie, technischer Fortschritt, Gesellschaft, Geschichte, sind die Orte, an denen das Evangelium gegenwärtig wird [...] entsprechend der Ökonomie der Inkarnation“³³. In der Logik dieser Inkarnationstheologie, welche das Heilsgeschehen in der geschichtlich und gesellschaftlich geprägten Welt des Hier und Heute ansiedelt, liegt es, die entscheidenden sozialen Tatbestände (Arbeit in der Industriegesellschaft) als heilsrelevant anzusehen. Die „Zivilisation der Arbeit, und in ihrem Dienst die technische Zivilisation sind ein herrlicher Stoff für die Gnade Christi“³⁴.

Entscheidend bei Chenus Entwurf einer Theologie der Arbeit scheint mir dabei seine grundsätzliche Herangehensweise zu sein. Chenu entwirft

keine Metaphysik der Arbeit, indem er ihr überzeitliches Wesen bedenkt. Er legt auch keine ontologische Anthropologie der Arbeit vor, wonach der Mensch von Natur aus auf Arbeit hin angelegt ist. Arbeit wird auch nicht deshalb Gegenstand der Theologie, weil in der Schöpfungsordnung oder den Erlösungsplänen Gottes Arbeit für den Menschen vorgesehen ist. Arbeit ist bei Chenu auf indirekte Weise ein theologisches Thema: Vor den Augen der Theologie steht nämlich zuerst, wie das von Chenu geprägte Zweite Vatikanische Konzil formuliert, die „Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2).³⁵ Weil aber Erwerbsarbeit das wichtigste Strukturprinzip der Industriegesellschaft ist, weil Arbeit die Biografien der modernen Menschen so entscheidend bestimmt, ist die Welt des 20. Jahrhunderts auch eine Welt der Arbeit geworden. Deshalb nimmt sich eine gesellschaftssensible Theologie des Themas Arbeit an. Um bei der zu Anfang gewählten Metaphorik zu bleiben: Erst unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft wird die Arbeit vom Stiefkind zum Adoptivkind der Theologie. Mit einer solch induktiven Theologie, die bewusst von den realen Lebenswelten der Menschen ausgeht, behält das Projekt einer Theologie der Arbeit eine stete Flexibilität. Eine theologische Rede über die Arbeit kann

³¹ Ders., *La fede dell'intelligenza e il Vangelo nel tempo o la teologia nel secolo XIII*, in: L. Biffi/C. Marabelli (Hg.), *Invito al Medioevo*, Mailand 1982, 42, zit. n. R. Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 192.

³² „La théologie, à ce point, n'est donc pas plus que la foi solidaire du temps“ (Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, s. Anm. 30, 136).

³³ „[...] matière, progrès technique, société, histoire, sont les lieux de la présence de l'Évangile dans le temps“, selon [...] l'économie de l'Incarnation“ (M. D. Chenu, *La Parole de Dieu. II. L'Évangile dans le Temps*, Paris 1964, 11; übers. v. Gibellini, in: *Handbuch der Theologie*, 195; vgl. auch: Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos* (s. Anm. 29), 70f.

³⁴ Ebd., 72.

³⁵ K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg 1994, 450.

nicht aus Bibel oder Tradition deduktiv und für alle Zeiten abgeleitet werden, sondern muss – sozusagen als „Theologie von unten“ – an neuen sozialen Herausforderungen immer wieder neu modelliert werden.³⁶

4. Zwischen Erfüllung und Entfremdung. Theologie der Arbeit in der klassischen Industriegesellschaft

Wie sieht nun eine Theologie der Arbeit unter den Bedingungen der klassischen Industriegesellschaft aus? Entsprechend der induktiven Theologie Chenu sind die ethischen Ansprüche an eine humane Gestaltung der Arbeitswelt auch die Basis für eine theologische Beschäftigung mit dem Thema Arbeit. „Die Forderung und Grundlage für eine Zivilisation der Arbeit sind ebenfalls Grundlage und Untersuchungsbestand für eine Theologie der Arbeit im Lichte der Frohbotschaft.“³⁷ Diese „Zivilisation der Arbeit“, die mit der alten politischen Forderung nach Humanisierung der Arbeitsverhältnisse identifiziert werden kann, stützt sich auf eine ethisch hoch bedeutende Funktion, welcher der Arbeit in der modernen Gesellschaft mehr als in allen vormodernen Sozialformen zukommt. In seiner Arbeit, die hier mit Erwerbsarbeit gleichgesetzt werden kann, findet der moderne Mensch einen großen Teil seiner Sinnstiftung und Daseinserfüllung. „Heute lebt der Mensch in einer Weise, die früher nicht denkbar war. Er lebt nicht das Leben einer spontanen naturhaften Abfolge,

sondern ein von ihm selbst gelenktes, rationalisiertes, geschaffenes und erfundenes Leben. Dies ist die Wirkung der Arbeit. Daher bedeutet sie keine den Menschen bedrohende Gefährdung, sondern ist im Gegenteil kraft der ihr eigenen Gesetzmäßigkeit in der Lage, der echten Menschwerdung zu dienen.“³⁸

Dieses Grundmotiv, Menschwerdung durch human gestaltete Erwerbsarbeit, ist einer der wichtigsten Leitgedanken, welcher die theologische Beschäftigung mit Arbeit im 20. Jahrhundert durchzieht. In der Enzyklika zur Arbeit von Johannes Paul II., *Laborem exercens*, aus dem Jahre 1981 begegnet uns dieser Anspruch an die Arbeit ausdrücklich: „Die Arbeit ist eine Wohltat für den Menschen – für sein Menschsein –, weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‚mehr Mensch wird‘“ (LE 9).³⁹ Daraus entwickelt die Enzyklika ihren griffigen ethischen Maßstab: „Die Arbeit [ist] für den Menschen da und nicht der Mensch für die Arbeit“ (LE 6).⁴⁰

Ganz ähnlich argumentiert die evangelische Theologin Dorothee Sölle. Auch für sie ist Arbeit Selbstverwirklichung: „Arbeit ist [...] Leben, Ausdruck dessen, was es bedeutet ein Mensch zu sein, nämlich ein schöpferisches Wesen“⁴¹. Dorothee Sölle und Papst Johannes Paul II. ordnen dabei ihre anthropologischen und ethischen Aussagen zur Arbeit auch theologisch ein. Arbeit

³⁶ Vgl. zum Ansatz einer induktiven Theologie: M. D. Chenu, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991.

³⁷ Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos* (s. Anm. 29), 52.

³⁸ Ebd., 73.

³⁹ KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 8. erw. Aufl., Bornheim/Kevelaer 1992, 551.

⁴⁰ Ebd., 543.

⁴¹ D. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, 113.

erscheint als Mitvollzug des göttlichen Schöpfungshandelns und Mitarbeit am Reich Gottes. In diesem Sinne fasst Sölle zusammen, was in ähnlicher Weise auch die Enzyklika zum Ausdruck bringt: „Die theologische Deutung unseres Geschöpfseins ist, daß wir Gottes Mitschöpfer sind, die in Arbeit und Liebe ihre Ebenbildlichkeit realisieren. Als Mitschöpfer arbeiten wir an einer gerechteren Welt und in diesem Sinn ist alle menschliche Arbeit auf das Reich Gottes bezogen.“⁴²

Freilich sind dies hohe ethische und theologische Ansprüche: Arbeiten als Verwirklichung des Menschseins, als Mitarbeit an Gottes Schöpferhandeln, als Arbeit am Reich Gottes. Die konkret erfahrene Arbeitswelt stellt sich anders dar. Viele Symptome des Leidens unter Arbeit werden mit einem von Karl Marx profilierten Begriff als Entfremdung bezeichnet. Entfremdung meint die genaue Kehrseite der Selbstverwirklichung durch Arbeit. Entfremdete Arbeit ist durch schlechte Arbeitsbedingungen vorenthaltenes Menschsein, ist verhinderte Selbstverwirklichung in der Berufsarbeit. Solche Entfremdungssymptome sind zum Beispiel die Monotonie automatisierter Tätigkeiten, die Entfremdung vom Produkt der eigenen Arbeit, die fehlende Zeitsouveränität, mangelnde soziale Integration am Arbeitsplatz. Wird Arbeit jedoch theologisch und ethisch als Erfüllung des Menschseins begriffen, wie dies bei Sölle und Johannes Paul II. geschieht, dann muss sich gegen diese Entfremdungsmechanismen theologischer Einspruch erheben: „Theologisch gesprochen ist der Arbeiter das lebendige Symbol für den unablässig weitergehenden Prozeß der Schöpfung. Ent-

fremdung durch entfremdende Arbeit ist deshalb ein Angriff auf die Schöpfung selbst“⁴³. Aber sind die hier vorausgesetzten Arbeitsbedingungen der Industriegesellschaft überhaupt noch vorherrschend? Ist eine solch aufgeladene Ethik der Arbeit weiterhin hilfreich? Oder sind die Probleme der Arbeitswelt inzwischen ganz andere geworden, so dass sie sich kaum mehr mit dem Gegensatzpaar Erfüllung und Entfremdung fassen lassen? Wenn Theologie der Arbeit immer eine induktive, das heißt zeitsensible, gesellschaftsabhängige, stetig zu erneuernde „Theologie von unten“ sein soll (wie sie Chenu entworfen hat), brauchen wir dann nicht auch eine neue, eine „postindustrielle“ Theologie der Arbeit?

5. Echte Autonomie oder Entgrenzung von Leben und Arbeit? Perspektiven einer Theologie der Arbeit im flexiblen Kapitalismus

Es ist zum Gemeinplatz geworden, dass die Arbeitswelt in einem umfassenden Wandel begriffen ist. Durch einschneidende Wandlungsprozesse, insbesondere den Einzug der elektronischen Datenverarbeitung in die Wirtschaft und die Ausweitung des Dienstleistungssektors sind wir heute in der postindustriellen Gesellschaft oder im digitalen Kapitalismus angekommen. Mit diesem technischen und sozioökonomischen Wandel gehen freilich auch veränderte Arbeitsorganisationen und neue Leitbilder des Arbeitens einher. Schlagwörter wie „Gruppenarbeit, Ich-AG, Empowerment“ weisen darauf hin, „daß ein struktureller Wandel in der gesellschaftlichen Verfassung von

⁴² Ebd., 83.

⁴³ Ebd., 95.

Arbeitskraft vor sich geht“⁴⁴. Soziologen und Soziologinnen haben dem neuen Arbeitnehmertypus, der dieser im Entstehen begriffenen Arbeitswelt entspricht, einen Namen gegeben: „Arbeitskraftunternehmer“.

Solche Arbeitskraftunternehmer lassen sich nicht mehr in die bisherigen Leitbilder abhängiger Beschäftigter einordnen, die einem vom Arbeitgeber definierten Anforderungsprofil zu entsprechen haben. Sie sind, so ist es aus der Wortschöpfung ableitbar, die Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft, das heißt relativ selbständig, was die Organisation, die Gestaltung, die Zeit oder den Ort ihrer Arbeit angeht. Nicht die Form des Einsatzes, nur das Ergebnis der Arbeitskraft ist entscheidend: „Macht, was ihr wollt, aber seid profitabel!“, lässt sich der Arbeitgeberauftrag an diese Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft beschreiben.⁴⁵ Die Folgen der neuen Arbeitsstrukturen sind soziologisch ebenso absehbar wie ethisch ambivalent: Arbeit wird immer stärker der Selbstkontrolle unterliegen. Die Arbeitenden sind zunehmend ökonomischen Zwängen unterworfen, da sie ihre Arbeitskraft nun nicht mehr nur verkaufen, sondern auch vermarkten müssen. Schließlich verlangt der hohe Grad an Selbstorganisation auch eine entsprechende Umstellung der ganzen Lebensweise. G.G. Voß und P. Pongratz sprechen von einer „Verbetrieblichung der alltäglichen Lebensführung“ oder noch deutlicher von einer „letztlich alle Lebensbereiche umfassende[n] sowie alle individuel-

len Ressourcen gezielt nutzende[n] systematische[n] Organisation des gesamten Lebenszusammenhangs“⁴⁶.

Eine sozialetische Bewertung dieses Wandels darf nicht schwarz-weiß malen. Denn auffälligerweise sind in diese neuen Leitbilder der Arbeitsorganisation viele Ideale der einstigen Humanisierungsdebatte und Arbeitnehmerforderungen eingeflossen. Tatsächlich bieten die neuen Arbeitsverhältnisse mehr persönliche Spielräume, mehr Zeit- und Handlungssouveränität und mehr Möglichkeiten, die Trennungslinie von fremdbestimmter Arbeit und selbstbestimmter Lebenswelt aufzuweichen. Andererseits liegen in diesen scheinbaren Vorzügen auch die großen Gefahren der neuen Arbeitskraftunternehmer. Durch den Imperativ: „Macht, was ihr wollt, aber seid profitabel“ wird der ökonomische Druck des Marktes unvermittelt an die Beschäftigten weitergeleitet.⁴⁷ In der Logik der Selbstorganisation wird diese Ökonomisierung jedoch nicht durch eine verschärfte Arbeitskontrolle durchgesetzt. Der Mechanismus ist subtiler und erfolgt, wenn das Konzept der Arbeitskraftunternehmer einmal in den Köpfen der Arbeitenden angekommen ist, eher über unbewusste Formen der Selbstausbeutung: Beim „Umschlag von betrieblicher Fremdherrschaft in Selbstbeherrschung der Arbeitenden kann sich zeigen, daß niemand aus einem Menschen so viel herausholt wie er selbst. Dass dies dann weniger mit gespannter Kreativität und menschlicher Selbstentfaltung als mit maximaler Leis-

⁴⁴ G. G. Voß/H. J. Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50 (1998), 131–158, 131.

⁴⁵ Vgl. K. Pickshaus u. a. (Hg.), Arbeiten ohne Ende. Neue Arbeitsverhältnisse und gewerkschaftliche Arbeitspolitik, Hamburg 2001.

⁴⁶ Voß/Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer (s. Anm. 44), 243.

⁴⁷ Vgl. W. Gießmann/K. Peters, Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie in der Arbeit und ihre paradoxen Folgen, Hamburg 2001.

tung, selbstgesetzter Arbeitsverdichtung, Hektik und Streß zu tun hat, gehört zur Logik der Nutzung von Arbeitskraftunternehmen.⁴⁸

Eine weitere Folge dieser verselbständigten Arbeitsformen ist das schleichende Eindringen der Arbeitswelt in die private Lebenssphäre. „Mal eben die dienstliche E-Mail checken, wenn man am privaten PC ins Internet surft. Selbstverständlich. Den geschäftlichen Anruf entgegennehmen, auch wenn er das Tennismatch unterbricht? Na klar. Am Samstag die Mailbox im Büro abhören, ob nicht vielleicht was Wichtiges ... Sicher auch das“ schildert die Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure das Ineinanderübergehen von Privatleben und Berufsarbeit.⁴⁹ An diesen Beispielen zeigt sich: Neue Formen der Arbeitsorganisation bringen strukturell eine inhaltliche, zeitliche und soziale Entgrenzung von Arbeit und Leben mit sich. Damit greift aber die alte Kritik an der Entfremdung durch Arbeit, welche die sozialetische Grundlage der Theologie der Arbeit im 20. Jahrhundert gebildet hat, nicht mehr. Gestern war der entfremdende Beruf dem wahren Leben gegenübergestellt. Heute droht die Gefahr von einer anderen Seite: Arbeit hat nicht mehr zu wenig mit dem Leben zu tun; die Logik der Arbeitskraftunternehmer sieht vielmehr vor, dass das ganze Leben nur noch Arbeit ist („Verbetrieblichung der Lebensführung“).

Wie kann nun eine induktive, gesellschaftsbezogene Theologie der Arbeit auf diese neuen Herausforderungen reagieren? Chenu, Sölle und Johannes Paul II. sind von einem Gesellschafts-

und Wertesystem ausgegangen, in dem erfülltes Menschsein oder, etwas weniger pathetisch ausgedrückt, Leitbilder guten Lebens sich in der Erwerbsarbeit verwirklichen. Diese Prämissen stimmen nach wie vor – zum Teil. Wir leben sozialstrukturell und kulturell in einer Arbeitsgesellschaft, in der ökonomische Absicherung, Selbstentfaltung und soziale Integration durch die Beteiligung an Erwerbsarbeit sichergestellt werden. Wir steuern aber zugleich auf Arbeitsstrukturen und Lebensformen zu, in denen der Erwerbsarbeit eine zu große Bedeutung beigemessen wird. Formen von Selbstausbeutung sowie die Überlagerung der Privatsphäre durch Erwerbsarbeit sind die problematischen Folgen. Die Zunahme von Stresskrankheiten, psychischen und körperlichen Überforderungen, Workaholismus, Burn-out-Syndromen sind die psychosomatischen Anzeichen hierfür.

Unter diesen Umständen müsste sich m.E. die Theologie auch auf die Gegenseite der Erwerbsarbeitszentrierung schlagen. Die Medaille einer Theologie der Arbeit braucht ihre Kehrseite, eine Theologie der Muße.⁵⁰ Muße soll dabei nicht als reines Nichts-Tun verstanden werden, sondern als Bündel von Tätigkeiten, die frei von äußeren oder inneren Zwängen sind. Sie kann dabei einen Kontrapunkt zur Erwerbsarbeit bilden, die als Bestandteil des Wirtschaftssystems per se nicht ohne einzwängendes Korsett der Leistungsorientierung auskommt. Arbeit wurde im 20. Jahrhundert theologisch eingeordnet. Erwerbsarbeit, das Schlüsselkonzept der Gesellschaft, der zentrale Be-

⁴⁸ Voß/Pongratz, *Der Arbeitskraftunternehmer* (s. Anm. 44), 151.

⁴⁹ Zit. n. K. Pickshaus, *Das Phänomen des Arbeitens ohne Ende*, in: *Ders. u.a.* (Hg.): *Arbeiten ohne Ende* (s. Anm. 45), 9–27, 9.

⁵⁰ Vgl. auch A. Kreutzer, *Recht auf Arbeit – Pflicht zur Muße. Die „normative Entladung“ der Erwerbsarbeit als Perspektive christlicher Sozialethik*, in: *StZ* 220 (2002) 530–544.

standteil guten Lebens, wurde theologisch zu Recht als Mitwirkung an Gottes Schöpfungshandeln oder als Mitarbeit am Reich Gottes interpretiert. Aber aus beiden theologischen Motiven lässt sich auch eine Stärkung der Muße gewinnen, die zu einer heutigen Theologie der Arbeit eine wichtige Ergänzung wäre.

Im priesterschriftlichen Schöpfungsmythos (Gen 1,1–2,4a) schafft Gott die Welt in sechs Tagen. Der *beendeten* Schöpfung aber fehlt noch die *Vollendung*: die Ruhe Gottes am siebten Tag. Der evangelische Theologe Jürgen Moltmann macht daher einen unbedingten Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Sabbattradition aus: „Es gibt kein richtiges Verständnis der Welt als Schöpfung ohne die Wahrnehmung des Sabbats. In der Sabbatstille greifen Menschen nicht mehr arbeitend in die Umwelt ein, sondern lassen sie Gottes Schöpfung sein. Sie anerkennen die Unverletzbarkeit der Schöpfung als Gottes Eigentum und heiligen diesen Tag durch ihre Freude am Dasein als Gottes Geschöpfe in der Schöpfungsgemeinschaft.“⁵¹ Die jüdisch-christliche Schöpfungstradition beinhaltet also sowohl eine Option zur Weltgestaltung, die sich unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft mit der Erwerbsarbeit identifizieren lässt, aber ebenso eine zweckfreie Weltbejahung, welche in den Kulturformen der Muße durchschlägt.

Auch die theologische Rede von der Mitarbeit am Reiche Gottes kann eine christliche Kultur der Muße speisen. Das Reich Gottes ist eine eschatologische Größe, die in einer Spannung

steht. Es ist bereits angebrochen, in unserer Welt und in unserer Weltgestaltung durch Arbeit. Aber es bleibt letztlich, so eine der Grundaussagen der Reich Gottes Botschaft Jesu, unserem instrumentellen Zugriff entzogen.⁵² Wir können das Reich Gottes nicht erzwingen. Auch in der Tradition der Reich-Gottes-Theologie gibt es also eine Komponente, welche der Machbarkeitslogik des Arbeitens ein kritisches Korrektiv entgegenstellt. Kulturelle Ausdrucksformen für diese beiden theologischen Topoi, die Sabbatruhe in der Schöpfungstheologie und die Nicht-Machbarkeit des Reiches Gottes, können in Formen liturgischen Feierns gefunden werden. Feiern ist gewissermaßen das Gegenteil von Arbeit. Arbeiten heißt die Welt gestalten, damit sie noch besser werde. Feiern heißt dagegen „ja zur Welt sagen“, so wie sie ist. Beide Kulturformen brauchen einander. Die derzeitigen Wandlungen der Arbeitsgesellschaft scheinen jedoch, was ihre kulturellen Gehalte und Wertentscheidungen angeht, dem ununterbrochenen Machen den Vorrang einzuräumen. In den fortschreitenden Übergriffen der Arbeitswelt auf die Lebenswelt übernimmt eine christliche Theologie der Arbeit, welche zugleich Theologie der Muße ist, die Anwaltschaft für ein bisweilen von Arbeitszwängen befreites oder zu befreiendes Leben. Um noch ein letztes Mal die Familienmetaphorik zu gebrauchen: Hatte eine gesellschaftssensible Theologie im 20. Jahrhundert die Arbeit als Thema „adoptiert“, so sollte eine Theologie der Arbeit im 21. Jahrhundert die Muße als deren „Zwillingsschwester“ ansehen.

⁵¹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 2002, 280.

⁵² Vgl. zum Beispiel E. Haag u.a., *Art. Herrschaft Gottes*, in: LThK³ 5 (1996), 26–38 (Lit.).