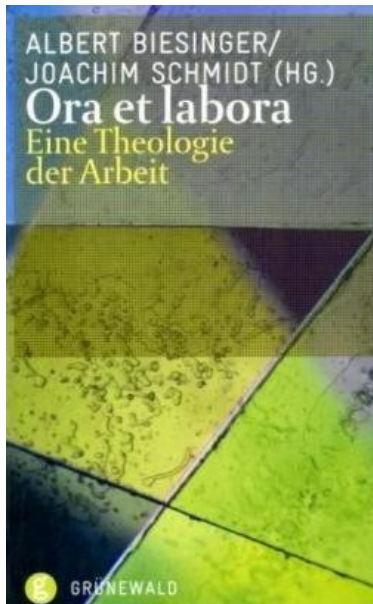


⇒ Uwe Daher

Albert Biesinger und Joachim Schmidt (Hg.): Ora et labora. Eine Theologie der Arbeit



Wenn Arbeit das menschliche Miteinander, die Entwicklung der Persönlichkeit und die Umgestaltung der Natur – die Verteilung ihrer Ressourcen – gestaltet, hat sie offenkundig Relevanz für die Ausrichtung des Menschen und die Realisierung seiner Gottesbeziehung. In den zwölf Beiträgen des Buches »Ora et labora. Eine Theologie der Arbeit« gelingt es den Autoren herauszustellen, dass theologisches Nachdenken über Arbeit eine neue Sicht auf das Selbst, die Mitmenschen und die Welt eröffnen kann.

Konsequenterweise beleuchtet Karl Kardinal Lehmann in seinem Beitrag (13-32) die individuellen, sozialen und ökologischen Aspekte des Arbeitsvollzuges. Seine Darstellung beruht, nach Auffassung des Rezensenten, auf drei zentralen Thesen:

1.) Die Leistung des Einzelnen komme der ganzen Gesellschaft zugute, sie trage zum Wohlstand, zum Wohlergehen der Gesellschaft bei. So sei Arbeit »Dienst am Nächsten« und zugleich »Gottesdienst«. Menschliche Tätigkeit habe aufgrund dieser Bedeutung einen Wert an sich, einen konkreten ökonomischen Wert, und einen Wert im Hinblick auf »transzendente Zwecke«.

2.) Durch Arbeit könne Neues gelernt und Bekanntes umgesetzt werden. Als Feld der Potenziale, des Lernens und der Anwendung von Wissen und Fertigkeiten sei Erwerbsarbeit der Ort der »Fruchtbarmachung von Gaben und Talenten«. Die Verbindung von persönlichen Eigenschaften und der Ausübung einer Tätigkeit könne

prinzipiell zur Selbstverwirklichung führen, denn Lehmann ist der Ansicht, dass Arbeit in einer Konstellation der »bejahten und gesuchten Anstrengung«, ihre auszehrende Charaktereigenschaft verliere. Sie werde zur freiwillig erbrachten Leistung, mit persönlicher Zielsetzung, der Sinngehalt zugesprochen werden könne. Sie sei in diesem Fall nicht die mühselige Umsetzung einer Forderung des Lebens (arba = »Knecht sein«), sondern ein kreativer Vollzug, ein persönliches Werk.

Biesinger, Albert; Schmidt, Joachim (Hg.): Ora et labora. Eine Theologie der Arbeit, Ostfildern: Grönewald-Verlag, 2010, ISBN 978-3786728405, EUR 19,90.

3.) Lehmann qualifiziert Arbeit als die ökonomische Prämisse für eine Lebensführung, die Selbstständigkeit und Bedürfniserfüllung garantieren könne. Folglich gehe es in erster Linie um den Lohnerwerb, um materielle Güter. Indem Erwerbstätige konkrete Ansprüche verfolgen, seien sie einbezogen in die »planvolle Aneignung, Indienstnahme und Aufbereitung der Natur«.

Die drei Überlegungen führen zusammengefasst zu der Einschätzung, dass der Einzelne, indem Arbeit soziale Interaktionen gestaltet, in seinem Personsein gestärkt wird, auch und gerade weil Arbeit mit dem Anspruch von Gestaltungsoptionen und einer materiellen Unabhängigkeit verbunden wird. Ist aber die Ausbildung der Identität vordringlich an den Vollzug der Arbeit gebunden oder – so scheint es Lehmann zu implizieren – ist vielmehr das Wechselspiel von Ruhe und Arbeit der Schlüssel zur Sinn- und Selbstfindung des Menschen, der in die Wirklichkeit der gebrochenen Verhältnisse (Mensch und Gott, Mensch und Mitmensch, Mensch und Natur) gestellt ist? Zur Unterstreichung der Identitätsfrage verweist Lehmann auf die historische Emanzipation des Bürgertums, das sich als aufgeklärte, ökonomisch potente, rational gestaltende Kraft begriff und sich auf diese Weise neben dem Adel und gegen den Adel etablieren konnte. Arbeit und Beruf waren somit tragende Elemente der Bewusstwerdung und damit ganz und gar Quelle von Eigenständigkeit und Selbstsicherheit.

Dass Arbeit Identität mitgestalte und »Grundlage einer selbstständigen Lebensführung«, sein müsse wird ausdrücklich anerkannt. Die resultierende Ich-Stärke der Person gebe erst Stabilität für das Leben jenseits der Arbeit, ergo das kontemplative Element, das soziale Engagement und das Erfahren der Natur. Offen bleibt, ob die Selbstverwirklichung *allein* dadurch gegeben sei, dass Persönlichkeit und Arbeitsvollzug zusammenfallen. Grundsätzlich ausschließen will Lehmann diese Möglichkeit nicht, doch es wird deutlich, dass entsprechende Rahmenbedingungen kaum gesehen werden. Zu Recht wird auf die Geschichte der Industrialisierung verwiesen, die verbunden sei mit einer Mechanisierung und der abstumpfenden Wirkung monotoner Arbeitsprozesse, die einhergehe mit einer »Erniedrigung des Menschen zum funktionalen Element des Produktionsprozesses«. Selbstverwirklichung ohne das Zusammenspiel von Arbeit und Freizeit, also durch die Fokussierung auf die Vollzüge der Arbeit, scheint schwer vorstellbar. Der Kardinal erinnert an Hoffnungen, die an die Herausbildung neuer Arbeitsformen geknüpft wurden: Neue Entwicklungen sollten die Erwerbsarbeit der Zukunft von Mühsal und Zwang befreien. Ob dieser Optimismus, den Arbeits-

soziologen in den 80er Jahren mit der Erwartung einer freien und kreativen Erwerbsarbeit verbanden, angesichts der Entwicklungen der Gegenwart realistisch war, bleibt fraglich: Lehmann verweist auf das Entstehen der Massenarbeitslosigkeit, die Umbrüche und das Erscheinen neuer Arbeitsformen, die mindestens partikular auf die Ablösung der klassischen Berufsarbeit schließen lassen, so dass im Zuge der Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse die Fragmentarisierung im Gesellschaftsverband festgestellt werden müsse, die sogar die Identität des Einzelnen und seine sozialen Beziehungen destabilisiere. Die These, dass ausschließlich in der Verbindung von Person und Tätigkeit die Verwirklichung des Selbst erwartet werden könne, veranlasst Lehmann zur Betrachtung weiterführender Aspekte, denn Arbeit müsse immer im sozialen Kontext gesehen werden. Folgerichtig wird in Erinnerung gerufen, dass die Höherbewertung der geistigen Arbeit, die auf einer Geringschätzung der körperlichen Arbeit in der griechischen Antike fußte, auch im Denken des Mittelalters (Thomas von Aquin, auf Aristoteles zurückgehend) zu finden sei und schließlich überwunden wurde. Zu Recht wird betont, dass in der Ordenskultur die *vita activa* neben der *vita contemplativa* eine bedeutsame Rolle spielte und Klöster zu wichtigen Wirtschaftszentren avancierten. Neben der Disziplinierung (»Zügelung der Begierden« und »der Bewahrung vor Müßiggang«) weist der Kardinal darauf hin, dass hier der materielle Zugewinn ein bedeutsamer Antrieb war. Derweil Mönche von »ihrer Arbeit Hände lebten«, war klösterliche Arbeit die Bedingung für die Substanz der Armenhilfe, voraussetzend für eine Zuwendung zum Nächsten – und damit bedeutsam für die Ausgestaltung des Gottesverhältnisses. Und doch sei die Arbeit (die zudem schlicht der Selbstversorgung diene) keineswegs als Erfüllung des monastischen Lebens zu sehen. Hierfür waren und sind die Vollzüge des kontemplativen Lebens bedeutsamer. Während der Autor die Findung des Selbst, die Erfahrung des Anderen und das Aufspüren Gottes im Arbeitsprozess gar nicht oder partikular gegeben sieht, weist der Kardinal verstärkt auf den additiven, wirkmächtigen Prozess des Ruhens hin. Er mache die Selbsterkenntnis und die Öffnung zum Mitmenschen erst möglich. »Ruhens« und »Öffnen« können nur dann intensiv erlebt werden, wenn die Erfahrung des komplementären Arbeitsvollzuges gegeben sei. Da im Ruhens die Veränderung der individuellen Ausrichtung, die Aufnahme der Erfahrungswelt des Anderen und die Gotteserkenntnis erwartet werden, unterscheidet sich Lehmanns Betrachtung fundamental vom Ansatz Christian Bauers, der im zweiten Kapitel (33-60) Darstellung findet.

Als Bauers zentrale These mag die Formulierung gelten, dass die »Wandlung zum Anderen durch Arbeit selbst« vollzogen werde. In Anlehnung an Hegels »Phänomenologie des Geistes«, in Bauers Ausführung durch Alexandre Kojève neo-marxistisch interpretiert – und dieser von Marie-Dominique Chenu theologisch fruchtbar gemacht –, wird auf die Dichotomie der Menschheit verwiesen, die – abweichend vom göttlichen Willen – innere Missverhältnisse kenne und sich folglich in »Knechte« und »Herren« scheide.

Der »Herr« erfahre die Veränderung seiner persönlichen Prägung – und zudem die materielle Besserstellung – durch das Verknechten des Anderen, der »Knecht« aber verändere sich selbst, indem er die Materie beherrsche und das natürliche Umfeld gestaltend unterwirft. Dieses System der Ressourcennutzung im Kontext der »kollektiven Versklavung« habe ein engmaschiges Netz gesponnen, das alle Bestandteile der menschlichen Existenz eingefangen habe: Arbeit, Geldverkehr, Industrie, Freizeit, Miete und Ernährung seien nach Chenu Komponenten des sozialen Lebens, die unter der genannten Prämisse der »Über- und Unterordnung von Ansprüchen«, zum Zweck der Nutzbarmachung von Mensch und Welt, gestaltet würden, so dass letztendlich alle Formen der menschlichen Aktion, alle ökonomischen, sozialen, juristischen und politischen Solidaritäten dieser Vorgabe entsprechen.

Aus diesem Beschreibungszusammenhang ließe sich, nach Auffassung des Rezensenten, die These ableiten, dass jede übermäßige Form der Materialisierung menschlicher Lebensvollzüge durch die Manifestation von Ungleichheit und Herrschaftsverhältnissen bedingt werde. Somit würde gelten: Je größer die Zustände der Disharmonie und der Unterdrückung, desto stärker die Ausprägung der Provenienz des materiellen Aspektes, ergo die physische Zerstörung des Unterdrückten durch Arbeit und die Verknechtung der Umwelt. Gleiche, nicht-hierarchische, solidarische Lebens- und Arbeitsbedingungen ließen im Umkehrschluss den geistigen Aspekt stärker hervortreten.

Indem Bauer die Beschäftigung Chenus mit der Wirtschaft- und Sozialgeschichte des 13. Jahrhunderts darlegt, verweist er in der Tat darauf, dass in dieser Epoche das Städtewesen erblühte, derweil sich Leibeigene, aus den »Knechtschaftsverhältnissen des Feudalismus gelöst«, als Bürger, Handwerker und Händler etablierten. Ihre solidarischen Zusammenschlüsse in den Zünften vermochten es, den Bestand der neuen Freiheiten zu garantieren. Chenu habe einen direkten Zusammenhang zwischen dem Freiheitsgewinn dieser Zeit, den neuen Denkansätzen und den Formen der Spiritualität gesehen,

die, mit dem Erlühen neuer Gemeinschaften, beispielsweise in Gestalt der Franziskaner und Dominikaner, in die Geschichte traten.

Für Christian Bauer scheint die Struktur, in der Menschen zusammenleben und Arbeitsprozesse organisieren, entscheidend für die Ausprägung der Selbstwahrnehmung, die Mitmensch-Begegnung und Gotteserkenntnis. Diese Faktoren seien es, die das religiöse Leben, das spirituelle Prinzip der menschlichen Existenz umfassen.

Die Bearbeiter des Landes, die in keiner Weise fremdbestimmt seien – gemeint sind offenbar Bauern, die in keine ökonomischen und sozialen Unterdrückungsverhältnisse gestellt sind (die historische Realität dieses Beispiels bleibt an dieser Stelle zurückgestellt) – werden in Anbetracht ihrer Tätigkeiten als privilegiert gesehen: Sie leben mit der Natur, folgen ihrem Rhythmus und ihr Handeln sei keineswegs gegen die Natur gerichtet, vielmehr entfessele der Bauer die unendlichen Reserven der Erde, nutze kongenial die Kräfte der Schöpfung und sei somit nicht in ein Missverhältnis zur göttlichen Ordnung gestellt. In seiner Beziehung zu den Ressourcen der Welt, die behutsam genutzt würden, in seinem Arbeitsvollzug und durch gegenseitige Unterstützung von Menschen, die in gleicher Weise tätig seien, kann der Bauer Sinn und letztendlich die religiöse Dimension entdecken.

Das Geistige wäre nach Darlegung des Autors in der Materie enthalten und könne dann hervortreten, wenn Formen der Vereinnahmung im Kontext der Arbeit zurückträten. Es sei vorhanden *im Menschen* (1.), der in seiner Körperlichkeit existiere, die seine Denk- und Wahrnehmungsfähigkeit und Gestaltungskraft inkludiere und (2.) *in der Natur*, die selbstverständlich materiell ist und letztendlich allen Bestand der Materie enthalte. Daher müsse die Natur als prägende und versorgende Kraft anerkannt werden, so dass diese – durch andere Rhythmen – keine Neutralisierung erfahre. *Im Menschen Gegenüber* (3.) sei ebenfalls ›Geistiges‹ erfahrbar, indem Anderes und Gemeinsames entdeckt werde, derweil das Gegenüber Emotionen wecke und die Ausprägung des Selbst wesentlich mitbestimme.

Das Entdecken des geistigen Prinzips durch den Umgang mit der Materie und durch eine Praxis der interpersonellen Kommunikation wird bei Sonja Sailer-Pfister weiter ergründet (61-90): Die Autorin sieht eine »Theologie der Arbeit« bei Dorothee Sölle durch drei theologische Zugänge beschrieben: Sölles »Prozesstheologie« (1.) beschreibe die Wirklichkeit als Wirkungsweise von Entwicklungen, Ereignissen und Erfahrungen, die nicht aus sich heraus bestünden, sondern durch das ›Miteinander-in-Beziehung-stehen‹ hervorgingen.

In diesem Sinne wird der Begriff »Mutuality« von Carter Heyward aufgenommen, der ein »gegenseitiges Gebrauchtwerden und Brauchen« umfasse. Da Beziehungs- und Liebesfähigkeit eins seien, verweist Sölle auf Gott selbst, der im Rahmen der »feministischen Theologie« (2.) in seiner Mütterlichkeit wahrgenommen werden könne. Folglich könne die Perspektive der gebärenden Mutter die zärtliche Verbundenheit akzentuieren, die aus männlicher Erfahrung schwer denkbar sei, so dass das Handeln des Mannes Autorität und Herrschaft als Beziehungsmedium etabliere. Eine »Materialistische Theologie« betone zudem (3.) Gottes Gegenwart im Substantiellen: im leiblichen Menschen und in der Schöpfung. Die »sakrale Wirklichkeit Gottes in der Natur« widerspreche dem Gedanken der »Transzendenz«, der zur Herrlichkeit und Größe Gottes beansprucht werde und damit eine Form der Machtbeschreibung darstelle. Der sich inkarnierende Gott wolle aber Nähe: er lebe und sterbe, handle und leide mit den Menschen. Gott und Welt seien keine Entitäten, die voneinander zu scheiden seien. Die Gottesbeschreibung als Transzendenz sei ein umschiffender Ausdruck für »Beziehungslosigkeit« und eine Betonung des göttlichen Andersseins, die dem Postulat der Ebenbildlichkeit widerspreche und Menschen zu »Fremdlingen auf Erden mache«.

Eine »Hermeneutik, die unten ansetzt« – in der Situation der Entfremdung –, die vom Menschen ausgeht in seinen konkreten Lebensäußerungen, die Folgen des Tätigseins und des wechselseitigen Agierens sind, könne aber die Relevanz der Beziehungsfähigkeit wieder bewusst werden lassen. Der Umgang mit dem Mitmenschen und der Natur – Bezugsgrößen, durch die Gott präsent sei – könne nicht hierarchisch geprägt sein, wenn der Handelnde eine Spiritualität entwickeln wolle, die mit dem in Verbindung trete, was von Gott ist. Eine partnerschaftliche Gottesbeziehung sei hingegen kongruent zum Schöpfungsverständnis und dem daraus resultierenden Menschenbild, das eine positive Grundeinstellung, Kreativität und den Gedanken der Fürsorge zur Entfaltung bringe.

Jede »moderne Arbeit«, die auf Entfremdung, auf der Zerstörung von Ressourcen und der sozialen Bezüge basiere, könne folglich keine geeignete Struktur für menschliches Handeln sein. Ziel der Arbeit müsse es sein, den Menschen aus seiner Ich-Bezogenheit zu befreien, echte Zusammenarbeit anzustreben, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu entwickeln, sich der Wechselseitigkeit und der gegenseitigen Abhängigkeit bewusst zu werden und auch diesen Bereich menschlicher Lebenswirklichkeit als Beziehungswirken, als gegenseitiges Geben und Nehmen, zu begreifen.

Hans-Joachim Sander verwehrt sich im vierten Kapitel (91-114) ebenfalls gegen Selbstzentrierung und Isolationsmus, indem er seine Ausführung mit der Darlegung der originären Betriebsstruktur der Fordwerke einleitet. Indem die Ressourcengewinnung (Minen), der Rohstofftransport (Schiffe und Hafen), die Energieversorgung (Kraftwerk) und Zulieferbetriebe – sogar der Verkauf (»Franchise«-System) – fest unter der Kontrolle Henry Fords waren, sollten jegliche Fremdeinwirkungen ausgeschaltet werden. Ausschließlich Profite flossen in Investitionen, das Fremdkapital, als Einflussnahme verurteilt, konnte aus dem Unternehmen »ferngehalten« werden. Ebenso die Gewerkschaften: durch gute Stundenlöhne und reduzierte Arbeitszeiten, durch die Zusicherung lebenslanger Arbeitsbiografien (die an strikte Auflagen geknüpft waren) sollte eine gewerkschaftliche Bindung der Arbeiter verhindert werden. Dieses »Streben nach umfassender Autarkie«, die Divergenz zwischen innerer und äußerer Ordnung sowie die strikte Trennung der Systeme kann als »fordistisch« definiert werden. Hierbei gehe es um die Schaffung eines unabhängigen Machtraumes durch die sichtbare Einbindung von Menschen und eine erkennbare Kontrolle der Infrastruktur. Zu Recht verweist Sander auf das analoge kirchliche Selbstverständnis einer *societas perfecta*, das sich im 16. Jahrhundert mit dem Aufstreben der Nationalstaaten langsam festigte. Im Kontext dieser historischen Entwicklung wurde nach Auffassung des Rezensenten die kirchliche Intention zur Selbstkontrolle und Sichtbarmachung der Eigenständigkeit grundgelegt. Das Nebeneinander von Staat und Kirche wurde einerseits zur Stärkung der kirchlichen Position im Verlauf der gesellschaftlichen Umbrüche gesucht, zum anderen wurde es durch die Aufklärung erzwungen. Als Resultat sieht Sander ein kirchliches Selbstbezugssystem, das stetig aus den eigenen Prinzipien Lösungen destilliere. Auf diese Weise habe die Institution Kirche geglaubt, sie könne über »Irrungen und Wirrungen der Zeit erhaben« sein, ein »Wissen über die übernatürlich bestimmte Ordnung« der Welt kultivieren und eine »bessere Sicht« auf die Problemlagen der Zeit entwickeln, um »geschichtlichen Mächten Handlungsanweisungen« zu geben. Wie aber soll das Denken der Zeit einbezogen werden, wenn die aktuellen Problemlagen und Denkweisen außerhalb des Bezugssystems liegen? Um Theologie und Gegenwart zusammenzuführen, ist ihre Wahrnehmung und eine vertiefte Betrachtung vorauszusetzen. Nach Sander wurde diese Problematik im 19. Jahrhundert offenkundig: Die Auseinandersetzung zwischen arm und reich, zwischen Kapital und Arbeit war eine dringliche Erscheinung des neuen Industriezeitalters. Der Autor kritisiert, dass sich Kirche

schwertat, die »Aufwühlung« und »Sprachlosigkeit« der Menschen in dieser neuen Zeit zu begleiten, sondern stattdessen – in einer überzeitlichen Position – fern der Menschen, Lösungen formulierte. Die Soziallehre der Kirche sei folglich ein fordistischer Machimpuls, der Versuch der »Sichtbarwerdung auf allen Feldern«, wobei Lösungsanbietung und -umsetzung, in Anbetracht des faktischen Nebeneinanders und der Nichtaufnahmefähigkeit der gesellschaftlich relevanten Themen, unreal blieben. Die Kirche müsse aber Freude, Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen rezipieren und könne keine Lebendigkeit in der Isolation entwickeln. Zu Recht verweist Sander auf das Böckenförde'sche Paradoxon (das Böckenförde für den modernen Staat beschrieb) und das auch in diesem Zusammenhang deutlich macht, dass ein institutionelles Gebilde von Voraussetzungen leben wolle, die es selbst nicht garantieren könne.

Der notwendige Positionswechsel vom Innen nach Außen, so stellt Sander fest, sei jedoch markiert worden durch das Zweite Vatikanische Konzil, das die Soziallehre in eine Pastoral überführte. Die Pastoral konstitution habe den Anspruch formuliert, Menschen in ihrer konkreten Lebenslage anzusprechen, indem sie gedanklich der Evangelisierungsmethode der JOC folgte und eine Zielfindung durch die dreischrittige Abfolge – »Sehen«, »Urteilen«, »Handeln« – umzusetzen gedachte. Hierdurch sei ein konsequenter Weg beschritten worden, denn auch das Evangelium spreche den Menschen an mit seiner konkreten Geschichte. Daraus resultiere eine Sinnlosigkeit des Ausweichens und stattdessen die gelebte Solidarität der Anhänger Jesu in unterschiedlichen Lebenslagen. Die Konfrontation mit dem Außen müsse auch zukünftig ein wesentliches Anliegen der Kirche sein. Das »Menschenrecht auf Arbeit« und die »Verletzung dieses Menschenrechtes« könne durch einen Rückzug auf die *societas perfecta* kirchlich nicht erfasst werden. Es gehe darum, das Innere, die »schützende Ordnung« zu verlassen und sich immer wieder zu bestimmen – in Relativität zu den Menschen der Arbeitswelt, die sich außerhalb der kirchlichen Denkweisen befinden. Nicht die Menschen müssten nach der Kirche schauen, es sei die Kirche, die ihren Blick auf die Menschen richten müsse. Nur so könne Kirche als gesellschaftliche Autorität begriffen werden, indem sie die Probleme der Zeit offen anspreche, die »von herrschenden Mächten und Gewalten« verschwiegen würden. So könne sich Kirche »als Verbündete im Kampf gegen unmenschliche Arbeitsverhältnisse« in der gegenwärtigen Entwicklung der Globalisierung mit dem Gewicht des *global players* generieren.

Geht es Sander um kirchliche Eigenständigkeit, die nicht aufgehoben, aber neu verstanden werden müsse, so wird im fünften Kapitel mit der Überschrift »Arbeit und Menschenwürde – in theologischen Konturen« (115-132) mit anderen Bezügen die Autarkiefrage gestellt: Klaus Kießling verweist auf das Faktum, dass Arbeit nicht eigenständig vollzogen werde, da sie niemals ein dauerhaft bejahter und selbst initiiertes Vollzug sei. Der Grund für die Fortdauer von Arbeit sei die »biologische Grundlage«, an die sie sich binde. Damit sei Arbeit Existenzsicherung, Broterwerb und materielle Notwendigkeit, an die zugleich die geistige Sinnkomponente gekoppelt werde. Beschrieben wird die festgestellte Anbindung als »geistige Zielsuche«, die im Finden durch zwei Extrema beschrieben werden könne: Genannt werden das »hohe mächtige Schöpfertum« und die Ablenkung – der Arbeitsvollzug als schmerzstillendes Mittel zur Bewältigung des Daseins. Der »geistige Aspekt von Erwerbsarbeit« werde subjektiv definiert und befinde sich daher auf einer individuellen Position im Feld zwischen den genannten Polen. Die Zusammenführung von kontemplativen und aktivem Leben ist für Kießling folgerichtig der zentrale Betrachtungspunkt. Der Autor betont die Vorrangigkeit des materiellen Aspektes, entwickelt aber in seiner Betrachtung zugleich die Ansicht, dass der Mensch eine Relativierung dieser Einengung suche. Dass Arbeit vorwiegend materiell bestimmt sei, begründet der Autor schließlich mit der »Schuldverfallenheit des Daseins«, die eine Disharmonie in der Realität der menschlichen Existenz bewirke. Sündhafte Strukturen müssen – sofern Sünde ihrem Sinn entsprechend (was die Etymologie des deutschen Wortes anbetrifft) als »Absonderung«, als selbst gewählte Isolation von der göttlichen Wirklichkeit, verstanden wird – nach Ansicht des Rezensenten eine Begrenzung der Lebensmöglichkeiten hervorrufen. Die Geschichte Gottes mit den Menschen sei demzufolge eine Entfremdungs- und Befreiungsgeschichte, die alle Lebensbereiche und somit auch das Feld der Arbeit beinhaltet. Erst durch das Zutun Gottes gebe es Weite und Überwindung, das Fortziehen vom Innen zum Außen, vom Einzelnen zur Gesellschaft, von der Notwendigkeit zur Freiheit, vom Leib zum Geist, vom Tod zum Leben. Der Raum für Entwicklung sei schöpfungsimmanent, denn Gott habe keine fertige Welt geschaffen, so dass ein Kontinuum von Möglichkeiten, das zur menschlichen Entfaltung anrege, gegeben sei. Ein starker Impetus sei die Gotteserfahrung: Die Erfahrung göttlicher Nähe könne nicht in Verzückung stehenbleiben. Das Erkennen der »göttlichen Dynamik« dränge dazu, selbst aktiv zu werden. Jede Begeisterung, jede Verbundenheit mit

Gott sei erst dann wirklich und wirkmächtig, wenn sie nach außen wirke.

Der Begriff des Wirkens, der Gott *und* den Menschen zugesprochen wird, weil er die biblisch festgestellte Ebenbildlichkeit näher bezeichnet, beschreibt somit eine religiös-spirituelle Ebene und beinhaltet die Übereinstimmung mit dem Numinosen. Daher möchte Kießling das »Wirken« vom Terminus »Arbeit«, dessen Eigenschaften er mit dem Broterwerbsdruck und einer beengten, fremdbestimmten Ausprägung verbunden sieht, unterschieden wissen. Auch wenn Arbeit sich anreichern könne »mit Elementen schöpferischer Tat« und sie Impulse höchster Kreativität in ihre Vollzüge integriere, sei sie zugleich gekennzeichnet durch Trott, Mühseligkeit und die Wiederholung des Gleichen. Kießling bezieht sich bei dieser Einschätzung auf Karl Rahner, der Arbeit als gleichförmig, alltäglich und als »Entsagung seiner selbst« verstand. Im Gegensatz zur derart gestalteten Arbeit gehe aber das Wirken aus einer konkreten Person hervor und zeige sich als Tätigkeit, die von der Freizeit nicht abgrenzbar und von vorgelegten Strukturen (Ort, Zeit und Modus) unabhängig sei. Jedes Wirken sei frei gewählt und Ausdruck des Selbst; es habe kein bestimmtes Ende und sei durch das eigene Tempo und eigenständig gewählte Bezugspunkte gestaltet. Obgleich sich Arbeit und Wirken unterscheiden, sei nicht ausgeschlossen, dass sich Erwerbsarbeit in seiner eingrenzenden Prägung und seiner Überbetonung der materiellen Natur nicht wandeln oder weiten könne, so dass es die sündhaften Ausprägungen relativieren und dem gottesebenbildlichen Wirken ähnlicher werden könne. Das Einbeziehen des Geistigen, als Addition zum vordergründig materiellen Vollzug, verdeutlicht der Autor am Beispiel der biblischen Erzählung Lk 10,38-42 (»Maria und Marta«) und durch eine Auslegung dieser Perikope durch Meister Eckhart. An Eckhart anknüpfend hält der Autor die Neubestimmung von Arbeit – durch Zusammenführung des aktiven und des kontemplativen Lebens – für möglich. In diesem Kontext ist auch Kießlings Plädoyer für den Religionsunterricht an Berufsbildenden Schulen zu verstehen, da hier eine Persönlichkeitsbildung im Zusammenspiel mit dem beruflichen Lernen gefördert werde.

Die Symbiose des Geistigen und des Leiblichen ist auch ein wichtiges Anliegen von Alfons Auer (im sechsten Kapitel, 133-154), der in dieser Vorbedingung das gemeinschaftsstiftende Element gegeben sieht. Auer postuliert im Vorfeld seiner Überlegung, dass die Welt einen prozessualen Charakter habe, sie entwickle sich und schreite in der Gestaltänderung voran. Obgleich diese Feststellung von schlicht-

er Natur ist, ist sie dennoch von hoher theologischer Relevanz, da sie zwei zentrale Glaubensvorstellungen des Christentums, das Schöpfungs- und das Christusbysterium, tangiert. Ist menschliches Schaffen im Licht des Schöpfungsbysteriums zu betrachten, bedeute dies zwar, dass die Anstrengung Bestimmung des Menschen sei, diese aber einer Ergänzung durch vertrauensvolles Zusammenwirken bedürfe (das im Kontext der »Ursünde« negiert wurde) und dass perspektivisch eine Überwindung der Selbstfokussierung anzustreben sei, weil der Mensch (als Mann und Frau geschaffen) auf das Miteinander angelegt wurde. Die Zusammenführung der Kräfte, das gemeinschaftliche Werk (das Gebären und die Generationenfolge) überspanne Zeit und Raum, wobei eine Verbesserung der geistigen und materiellen Lebensbedingungen im Laufe der Menschheitsgeschichte erreicht werden konnte. In einem Prozess des Austausches (im Sinne der mittelalterlichen »*vicisstudio*«) gebe es die gegenseitige Angewiesenheit aller zur Beschaffung der geistigen und leiblichen Grundlagen. Darüber hinaus würden wechselseitige Einflüsse die Sozialisation, die Ausbildung von Solidarität und die Erwartung einer gemeinsamen Zukunft prägen. Gott habe den Gang der Menschheitsgeschichte angestoßen, doch sei die gemeinsame Ausgestaltung der Entwicklung eigenverantwortlich in die Hände der Menschen gelegt worden. Im Sinne dieser Betrachtung seien wissenschaftliche und technische Siege der Menschheit, Ausdruck göttlicher Größe, die Entfaltung zugestehen. Mit dieser Fortentwicklung gebe es zugleich Spezialisierung und Differenzierung, das Erkennen von Dingen, Werten und Gesetzlichkeiten, die Ausprägung abgegrenzter Gedankenzusammenhänge, Systeme und Arbeitsbereiche mit denen ein verantwortlicher Umgang eingeübt werden müsse. Der evolutive Prozess bleibe aber von der Heilskraft des Herrn umfassen, denn durch das Ereignis der Inkarnation, sei die »Niederlassung des Herrn« im »Innersten der Welt«, in der Geschichte, gegeben. Das Christusbysterium, verbunden mit der Reflexion der Person Jesu und einer Wahrnehmung der Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Welt, zeige das Merkmal von Gemeinschaftsbildung, wobei hier die menschliche Konvergenz als Kirche, die Sakramente – in besonderer Weise die Eucharistie – eine spezielle Bedeutung erfahren. Alfons Auer beschreibt diesen Einbezug des Geistigen als das »Hineinholen der Welt« (in der gegenwärtigen Verfasstheit) »in eine Liebes- und Friedensordnung«, die auf Vollendung warte. Das Verständnis von einer Welt, die durch göttlichen Anstoß und menschliche Gestaltung voranschreite, die neue Wege zur Brüderlichkeit suche, ist mit einer Geschichtsvergessenheit und einer Unwandelbarkeit der Ideen, mit

der Überordnung von Vorstellungen, die an konkrete historische Zusammenhänge gebunden bleiben und im Zeitverlauf nicht neu bestimmt werden, keineswegs vereinbar. Darauf aufbauend kritisiert Auer, das Verhalten der kirchlichen Institutionen, sofern sie das beschauliche Leben überbetonen, Ausprägungen einer neuen Zeit ignorieren, altbekannte Lebensformen (wie das Landleben) verklären und tradierte »über der Zeit stehende« Philosophien (in Verkennung ihrer historischen Kontextbezogenheit) überstrapazieren. Auf eine Welt, die mit wachsender Geschwindigkeit ihre Gestalt verändert, habe die Kirche mit einem romantischem Konservatismus und einer Persistenz ihrer Moralvorstellungen reagiert, die auf dem Naturrecht und scheinbar bewährten Idealen beruhen sollte. Die Wahrnehmung von Lebenswirklichkeiten, die außerhalb dieser kirchlich propagierten Konzeption lagen, war nicht, respektive kaum, gegeben. Die Reflexionsvermeidung habe zwangsläufig zur Abkehr eines großen Bevölkerungsteils führen müssen, der die idealisierten Lebensvollzüge nicht realisieren konnte. Erst der Einbezug der Sachkenntnis jener Menschen, die in den ausdifferenzierten ökonomischen Zusammenhängen erwerbstätig seien, die in technisch konkret geprägten Lebensvollzügen anzutreffen und mit einem bestimmten sozialen Erfahrungshorizont ausgestattet sind, könne das notwendige Miteinander zur geschwisterlichen Gestaltung der Welt erst möglich machen. Die Annahme und Wertschätzung der Geschichtlichkeit, inklusive der Problemlagen und Lebenssituationen, ist für Auer eine unverzichtbare Notwendigkeit. Die Abkehr der Kirche vom traditionellen Moralismus, die nach Ansicht des Rezensenten nicht immer konsequent vollzogen scheint, wurde aber, schon mit dem Aufkommen der sozialreformerischen Bewegungen und ihren sozialphilosophischen Vertiefungen fundiert angelegt. Alfons Auer ruft ins Gedächtnis, dass mit *Rerum novarum*, eine große Generation von Sozialethikern und -philosophen hervorgebracht wurde. Erst durch das II. Vaticanum aber ist, so Auer, eine neue Akzentuierung möglich geworden: *Gaudium et spes* betone folglich das menschliche Schaffen als partnerschaftliches Agieren mit Gott, zur Entfaltung der Schöpfung, zur Überwindung der sündhaften Unordnung, zur Auferbauung des Leibes Christi und zur Verwirklichung der Vollendungsgestalt der Welt.

Das Zusammenwirken von Mensch und Gott ist auch ein zentraler Ansatz Dietmar Mieths in seiner Betrachtung der »christlichen Spiritualität der Arbeit« (155-184). In Anlehnung an Johannes Tauler bezeichnet Mieth den Schöpfergott als Instanz, die erhält und als

reines Wirken (*»actus purus«*) beschrieben werden könne. Auch dem Menschen, dem Ebenbild des Schöpfers, sei mit der Lebendigkeit, der Drang zum Wirken eingegeben. Mit dem Beispiel des Kindes, das auf dem Rinnstein balanciert, erinnert Mieth an die freiwillig gesuchte Leistung, die Bereitschaft zur Konzentration und den Handlungsdrang, der dem Menschen angeboren sei. Auch die spielerische Tätigkeit benötige Ernsthaftigkeit, Regelbeachtung und Engagement. Selbst das Ausrichten einer Feier – eine Situation, die die gelöste Stimmung herbeiführen soll – sei mit Planung, Anstrengung und Ärger verbunden. Dennoch werde Arbeit intuitiv gesucht, da von ihr eine Komplettierung des Daseins erwartet werde. Die ergänzende Funktion zeige sich auch im Zustand der Gottverbundenheit, die Verinnerlichung Gottes lenke das Wirken des Menschen in Richtung der Wirksamkeit des Schöpfers, so dass ein übergangsloses Kontinuum zwischen Alltäglichkeit und himmlischer Präsenz für den »gottförmigen Menschen erfahrbar« werde. Innerlichkeit und Äußerlichkeit fielen zusammen, die äußere Ordnung der Arbeit könne zur Intensivierung der inneren Ordnung des Menschen beitragen.

Indem die Moderne die Sachlichkeit und Fachlichkeit des Arbeitens gewandelt habe, indem Veränderungen des materialen und des individuellen Arbeitsbezuges, eine Dynamisierung der Geschichte, Prozesse der Vergesellschaftung und die Globalisierung festzustellen seien, gebe es nunmehr differente Auffassungen und Ausrichtungen des menschlichen Tätigseins, ergo differente Stile, Belastungen und Sinnerfüllungen. Mieth möchte Arbeitsstrukturen daher so beschaffen wissen, dass sie die Übernahme von Verantwortung und das Praktizieren von Verantwortung möglich machen. Selbstaussbeutung und »Heroismus«, im Sinne einer Überschätzung der menschlichen Leistungsfähigkeit müssten verhindert werden. Stress hingegen dürfe nicht grundsätzlich abgelehnt werden, da er unter bestimmten Konditionen positiv empfunden werde. Als Folge von Funktionslust und Bewegungsdrang, mit dem Gefühl der persönlichen Aufwertung oder der Erfahrung des Erfolges, werde er gesucht und genossen (Eustress). Überanstrengung, die Abwertung der erbrachten Leistung, der Mangel an Respekt und geringe Erfolgsaussichten würden hingegen einen negativen Stress (Distress) evozieren, der blockiere, krank mache und das Gemüt verfinstert. Die Beeinträchtigung der privaten Beziehungsebene, Ärger am Arbeitsplatz, Mobbing und Aggression würden aus solchen Stresssituationen resultieren. Autonomie und Transparenz, das Zugestehen von Fehlern, die Vermeidung von realitätsferner Lastenverteilung, Verflachung und Entqualifizierung, die Möglichkeit, sich in das Arbeitsumfeld zu inte-

grieren, Zeit- und Sachfragen souverän zu handhaben, seien jedoch wichtige Voraussetzungen für eine gute Arbeitsatmosphäre, die eine positive Mitwirkungsmöglichkeit schaffe. Die Nichtbeachtung dieser Bedingungen erfolge jedoch aus ideologisch fundiertem Kostenkalkül. Das Gewinnstreben sei nicht grundsätzlich schlecht, doch die eigentliche Problematik sieht Mieth in der politischen Herrschaft eines Wissens- und Bewertungsmodells, dass die Moral auf einen platten Utilitarismus reduziere. Nicht die Abwesenheit einer Ethik sei das Problem, sondern die Etablierung einer falschen Ethik. Lebens- und Arbeitsbedingungen könnten aber nur human werden, wenn »Einsicht in die Endlichkeit« gegeben sei. Dies bedeute das Eingestehen von sozialer Angewiesenheit, von Begrenzung (Krankheit und Tod) und der Fehlerfähigkeit des Menschen.

Das gewollte Missverstehen menschlicher Belastbarkeit ist nach Einschätzung des Rezensenten ein wichtiger Gesichtspunkt für die Charakterisierung des Arbeitsbegriffes. Diese geht – gerade im theologischen Kontext – einher mit der Fehlinterpretation der Arbeitsnatur. Ist Arbeit ein Fluch, der auf dem Menschen lastet? Die Feststellung Gottes, dass die Existenzsicherung des Menschen (sein ›Broterwerb‹) mit Schweißvergießen verbunden werde (Gen 3,19), kann zur Feststellung verleiten, dass ein Gebote aufstellender Gott, der die Verletzung seiner Ordnung rächen will, zürnend eine mühselige Plage in die Welt setzt. Doch zu Recht weist Große Kracht in den Ausführungen des achten Kapitels (185-200) darauf hin, dass es nicht die Arbeit sei über die ein Fluch gesprochen werde. »Deinetwegen« (Gen 3,17), also aufgrund des menschlichen Verhaltens, weil der Mensch – im Zusammenhang der ›Sündenfallerzählung‹ – eine durch Liebe und Vertrauen gesetzte Beziehung hinterfragt habe, sei das Arbeiten, das menschliche Handeln, auf eine schlechte Grundlage gestellt. Es ist die liebessferne unpersönliche Ausrichtung des Lebens, die auch die Arbeit, das selbst bestellte Wirkungsfeld, mitbestimme und so Gottes Missbilligung auf sich ziehe. Der Fluch treffe demnach das Fundament der Arbeit, den »Ackerboden«, der unter solchen Konditionen mäßig fruchtbar sein könne und auf dem »Dornen und Disteln« (Gen 3,18) wachsen. Der Gedanke des Zeitgeistes, »jeder Job sei besser als kein Job« bedürfe daher, so Große Kracht, einer biblisch-theologischen Fundamentalkritik. Mühselige und belastende Arbeitsverhältnisse, Druck, Zwang, Fremdbestimmung und Ausbeutung seien keineswegs hinnehmbar und verletzen die Würde des Menschen. In einer durch Vertrauen, Annahme und Anerkennung geprägten Arbeitsumgebung sind derartige Verletzungen der persön-

lichen Integrität schwer vorstellbar. Dennoch wird in der gegenwärtigen Wahrnehmung – ungeachtet ihrer Struktur – die Erwerbsarbeit kulturell und mental zunehmend dominanter. Wert und Würde, sind wie Große Kracht konstatiert, unter Dämonisierung der staatlichen Transferzahlungen, an das Ideal der eigenverantwortlichen Selbstversorgung geknüpft worden. In diesem Blickwinkel sei Würde jedoch eine verdienbare Größe geworden, die kontinuierlich selbst erarbeitet werden müsse, derweil das solidarische Prinzip in den Hintergrund tritt. Stattdessen sei zu beobachten wie im gesellschaftlichen Diskurs der autonome Status des Einzelnen und dessen Schaffenskraft propagiert werde. Die Wertschätzung des Menschen sei aber, ausgehend vom biblisch-theologischen Kontext, in keiner Weise an einen Leistungsgedanken gebunden. Ferner scheine die Selbstbestimmung, das ökonomische Bestehen aus eigener Macht, illusionär. Der Autor führt vor Augen, dass die Kraft, die bestimmend sei für die ökonomische Existenz einer Person, nicht mehr – oder nur rudimentär – an diese gebunden sei. Die bäuerliche Existenz der Vergangenheit oder die Führung eines Kleinbetriebes könnten die Existenzsicherung zwar bedingt an die Faktoren »Tüchtigkeit« und »Fleiß« binden, doch seit dem Zeitalter der Industrialisierung und in einer komplexen Ökonomie der »Entscheider«, die fremd oder anonym blieben, sei dies eher die Ausnahme. Neben den Interessen und Kalkülen der Kapitalbesitzer tangieren zudem Absatzkrisen und technologische Umbrüche die Nachfrage nach Arbeitskräften, die – immer häufiger – außerhalb der Sozialversicherung beschäftigt sind. Durch seine Bezugnahme zur katholischen Soziallehre gelingt es Große Kracht folgerichtig aufzuzeigen, dass die Frage nach Würde und Personalität, die im Fokus dieser kirchlichen Dokumente steht, aktueller ist, denn je.

Positionierung und Stellenwert des Menschen in der Arbeitsgesellschaft werden auch im Beitrag von Reiner Jungnitsch (201-208), aus der Perspektive des Religionslehrers an einer Berufsbildenden Schule, aufgegriffen. Jungnitsch äußert berechtigte Zweifel, dass mit dem »Zauberwort Informationsgesellschaft« eine Neustrukturierung des Arbeitsmarktes stattfindet, die mehr Chancen, bessere Arbeitsbedingungen und mehr Teilhabe versprechen könne. Schon das (erste) Aufbrechen der produktionsorientierten Wirtschaftsstruktur, zugunsten eines wachsenden Segmentes der Dienstleistung, habe ambivalente Entwicklungen ausgelöst. Rationalisierung und Technisierung hätten zwar eine moderne arbeitsteilige Marktwirtschaft geschaffen, doch seien ökologische Schäden noch immer zu beklagen. Ebenso die

Zunahme von Arbeitslosigkeit und Flexibilisierung, die als »neue Mitverantwortung« getarnt, familiäre Beziehungen zersetzen würden, derweil die neuen Arbeitsformen Mehreinsatz forderten. Die Adellung der Dienstleistungsgesellschaft durch den Terminus »Information« lasse nur das Entstehen neuer Klassen erwarten. Trotz temporärer Erfolge, dominiere die alltägliche Verzweckung, die Ausnutzung, der Verschleiß und das Aussortieren. Obgleich Freiheit und Unabhängigkeit in dieser Zeit scheinbar Realisierung finden, sei das reibungslose Einfügen in die Gesellschaftsmaschinerie gefordert, das Aufrechterhalten des Konsums, die Rückstellung von Prinzipien und des Gewissens sowie die Erfüllung von Ansprüchen, die andere stellen. Gefragt sei das »Funktionieren«, wobei die reflektierte Lebensgestaltung als Hindernis gelte. Als Konsequenz sei der »Mensch der Moderne« sich selbst und dem Mitmenschen entfremdet. Im Religionsunterricht der Berufsschule sieht Jungnitsch hingegen die Möglichkeit Schülerinnen und Schüler an der Schwelle zum Arbeitsleben – geprägt durch persönliche Erlebnisse, gekennzeichnet von der Wahrnehmung ausgeliefert zu sein an das gnadenlose Reglement einer Leistungsgesellschaft – die Möglichkeit, der persönlichen Situationsbetrachtung, so dass die Entfremdung und das »Missverhältnis zum Selbst« reduziert werden können. Nicht als »besser-wissende Instanz«, sondern als »kritisch-konstruktive Begleiterin« solle Religion ihren Beitrag leisten, Antworten auf Sinnfragen zu geben und dazu befähigen, grundlegende Lebenspositionen anzunehmen. Jungnitsch erläutert lebensnah, dass neben dem Leistungsdruck zudem die »begleitende Angst« vor der negierten Übernahme trete, die nach dem Ausbildungsende befürchtet werden müsse – derweil im persönlichen Umfeld das Schicksal der Arbeitslosigkeit bereits erfahren wird. Angesichts des Zusammentreffens von »Erfahrungswelt« und Unterricht im dualen System, sei hier ein Ort gegeben, um auf dem Hintergrund der gemachten Erkenntnisse die eigene Position neu zu bestimmen. Doch welche Werte sollen das Leben prägen? Diese Frage will der Autor mit seinen Schülerinnen und Schülern diskutieren, doch aus Sicht des Rezensenten ist zu befürchten, dass sie gänzlich außerhalb der bedrückenen oder nicht vorhandenen Erwerbsarbeit gesucht werden. In der Tat sieht Jungnitsch Jesus von Nazareth als einen Provokateur, der zwar einen Beruf erlernte, aber als »heimatloser Wanderprediger«, »von Gönnern versorgt«, bewusst mit der Erwerbsarbeit und dem Familienleben gebrochen habe. Diese vorgelebte Distanz sei es, die nach Jungnitsch bei der Frage nach Werten, auf der Suche nach Sinn, reflexions- und dialogfähig mache.

Im zehnten Kapitel des Buches (209-218) stellt Rainer Krockauer die Frage nach Neuorientierung für den wissenschaftlichen Bereich. Der Autor führt aus, dass die vorrangige Stellung der Theologie als »*mater magistra*« an den Universitäten verloren gegangen sei. Daraus erkennbare Folgen überträgt der Autor auf die Theologie und ihren Umgang mit anderen Sinnzusammenhängen, zum Beispiel dem Studiengang »Soziale Arbeit« oder – indirekt – dem Feld der Erwerbsarbeit. Ursprünglich habe die Theologie als Wissenschaft »über den anderen« gegolten, in der Zeit der Säkularisierung sei sie zur Fachdisziplin »neben anderen«, in der Zeit der Modularisierung und des Studienwandels zur Fachdisziplin »mit anderen« geworden. Die konstatierte Wandlung vom Vollzeitstudiengang zum Modul habe, so Krockauer, das Selbstverständnis der Theologie in Bewegung gebracht. Als »Entschiedene Theologie« müsse sie nun, auf das Wesentliche reduziert und lebensweltbezogen (kontextuell) generiert werden, um im interdisziplinären Umfeld des Studierens Inhalte gezielt einzubringen. In Anbetracht des formulierten Anspruches sieht Krockauer keineswegs das Risiko einer Verflachung, sondern die Chance gegeben, konzentriert wesentliche Aussagen vorzustellen – und zwar an Orten, an denen sie Nachfrage finden. Im genannten Bezugsrahmen »Soziale Arbeit« wende sich Theologie mit ihrer »lebensbedeutsamen Erschließung« an Fragestellungen, die Sozialarbeiter und ihre Klienten betreffen. Die »Hinwendung zu den Akteuren«, das Erkennen von theologischen Inhalten im Umfeld der Fragestellung (»*locus theologicus*«) sei eine plausible Verfahrensweise, um Probleme und Sinnfragen festzustellen und auf diese, durch Ausarbeitung der theologischen Standpunkte, im gesellschaftlichen Diskurs Bezug zu nehmen. So könne die implizierte, inkulturierte Theologie präsent sein bei zentralen Fragen zur menschlichen Person und bei den gedanklichen Abwägungen zum gerechten Aufbau der Gesellschaft. Leider versäumt es Krockauer auszuführen wie diese »Entschiedene Theologie« in einer »Theologie der Arbeit« Anwendung finden könnte. Doch steht für den Rezensenten außer Frage, dass die Erwerbstätigen, in ihrer konkreten Situation, mit ihren spezifischen Ortserfahrungen, solche Akteure sein können, die eine theologische Betrachtung initiieren. Allein durch die Vorstellung seines Konzeptes kann Krockauer auf Umwegen eine theologische Reflexion dieser Erfahrungswelt nahelegen und zur Dialogfähigkeit, im Rahmen der Entwicklung einer Arbeitstheologie, einladen.

Die Situationsbeachtung von Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern scheint in der gemeinsamen Abhandlung von Kießling und Pirker (219-228), durch die vertiefte Betrachtung des diakonischen Handelns, angedeutet. Die mit der Diakonie verbundenen Termini »Selektion« und »Zuflucht« können, so die Autoren, für das Erwecken von Solidarität fruchtbar gemacht werden. Am Beispiel des »Gleichnisses vom barmherzigen Samariter« (Lk 10,25-37) führen Kießling und Pirker den Begriff »Selektion« ein: Der Überfallene liege am Wegesrand und sei, so konstatieren die Autoren, dem Druck der Selektion ausgesetzt, die schlicht als »Drohung aus dem Leben katapultiert zu werden« beschrieben werden könne. Der Fortbestand des Lebens, die Überwindung des halbtoten Zustandes, das Herausfallen aus dem Leben, sei durch die Nichtbeachtung einer Leidenssituation gegeben, die aber prinzipiell abwendbar sei, indem 1.) gehofft werde, dass der Verlust der Lebenskraft verhindert werden könne und 2.) die Bereitschaft existiere durch das Teilen zu handeln. Das Teilen könne mit dem Begriff der Zufluchtsgewährung erfasst werden, denn während die »Flucht« das »rasche Abstand-Herstellen zur Bedrohung« meint, unterscheidet sich die »Zuflucht« durch die konkrete Zielrichtung. In diesen Zusammenhang ist die persönliche Begegnung mit einer Person einbezogen, die Zuflucht gewährt, ergo Raum und Ressourcen bereitstellt, die miteinander geteilt werden müssen. Diese Begegnung im gemeinsamen Raum bedeute eine »Herausforderung durch eine andere Welt«, wodurch selbst gesetzte Denkmuster revidiert würden. Gesellschaftliche Grenzen und Ausgrenzungen (im Gleichnis die Differenz von »Juden« und »Samaritern«) werden aufgehoben. Überschritten werden auch die inneren Sperren und die Angst vor dem Mitgefühl. Die Zufluchtsgewährung sei somit ein Wagnis des Glaubens und des Handelns, obgleich der Glaube allein *im Handeln* glaubwürdig werde. Gottes Präsenz im Menschen sei die eigene Präsenz, das Hinzukommen und Mitgehen, das gewagt werde. Durch dieses Zusammenfinden sei die Intensivierung des Menschseins und zudem eine Art von Umkehr, die beim Helfer und beim Hilfeempfänger statfinde, gegeben. Einen Bezug zur »Theologie der Erwerbsarbeit« gewähren die Autoren nicht. Da aber gelebte Solidarität, der Verlust von Lebenssinn und die Reduktion von Teilhabe als wichtige Komponenten dieser Thematik erkennbar sind, wäre aus Sicht des Rezensenten die Loslösung vom Kontext der Diakonie und die Verbindung der herausgestellten Gedanken mit der Thematik der Erwerbsarbeit wünschenswert gewesen.

Aufgegriffen werden Sinn- und Teilhabeverlust hingegen von Joachim Schmidt, im Rahmen der Reflexion einer spezifischen Erfahrungswelt. Diese wird in der Tat durch theologische Dialogfähigkeit (im Sinne Krockauers) erschlossen. Schmidt möchte im letzten Kapitel (229-260) darlegen, wie das Thema »Arbeit« von Schülern, die sich allesamt im Berufserprobungsjahr befinden, wahrgenommen wird. Seine Dialogpartner sind folglich Jugendliche, die den Hauptschulabschluss erwarben, denen aber der Zugang zu einem Ausbildungsplatz verwehrt geblieben ist. Durch Brainstorming, Bildbetrachtung, Rollenspielimpulse und Gedankenfindung zur Frage »Warum arbeiten, wenn Menschen sterben?« versucht der Lehrer und Autor Schmidt die Einschätzungen seiner Schüler systematisch zu erschließen. Bei der Konzeption der Materialsammlung geht Schmidt davon aus, dass bei den Versuchen eine »Theologie der Arbeit zu etablieren« sechs wiederkehrende Aspekte festzustellen sind. Die Ergebnisse der Schülerbefragungen werden entsprechend auf die zuvor vorgestellten Themenblöcke bezogen:

Einen wichtigen theologischen Zugang zum Thema Arbeit sieht Schmidt in der *Rezeption der Gemütslage (1.)*, denn Arbeit fördere Freude, Hoffnung, Trauer und Angst zutage, und sei auf diese Weise ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Existenz. Schmidt erinnert an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und konstatiert, dass die Erfahrungen und Emotionen der Menschen relevant seien für die »Würdigung des Menschen« und seine Ansprache durch die biblische Botschaft. Entsprechend müssen auch die Erfahrungswelten der Schüler im Berufsvorbereitungsjahr, die durch Bruch Erfahrung, Ungleichbehandlung, Neuorientierung, Ausgrenzung, Scheitern und Defiziterfahrung gekennzeichnet seien, Beachtung finden. Im göttlichen Auftrag zur Mitwirkung des Menschen sieht Schmidt weniger das kreative Entfaltungspotenzial, sondern primär die Aspekte »Sorge« und »Bedrohung« (2.) angelegt: Die Bewahrung der Umwelt und die Mitverantwortung für die eigene Leiblichkeit würden dem Einzelnen überlassen und doch sei die Wahrnehmung dieser persönlichen Sorge durch übermächtig bestehende Konditionen der Ökonomie behindert und infrage gestellt. Im Zusammenhang mit Jugendlichen ohne Ausbildungsplatz nennt Schmidt die ausfindig gemachte Problemlage, der persönlichen Verantwortung nicht gerecht werden zu können, da im übergeordneten Zusammenhang Arbeitsplätze und Chancen verwehrt bleiben. Der Autor nennt folglich die unverschuldete Beeinträchtigung von Prozessen, die eigenverantwortlich gestaltet werden sollen und wollen: Die »Ablösung vom Elternhaus«, der »Aufbau eigener Beziehungen«, die »Schaffung einer

selbstständigen Existenz«, die Etablierung eines »Normen- und Wertesystems« und die Entwicklung eines individuellen Lebensstils seien Vorgänge der menschlichen Entfaltung, die durch eine fehlende ökonomische Selbstständigkeit bedroht und behindert würden. Unabhängig vom »Blockierungsvorgang« sieht Schmidt aber zugleich die menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten, ebenfalls aus dem schöpfungstheologischen Kontext, gegeben. Das menschliche Wirken sei aber keineswegs im Schöpfungsauftrag begründet, sondern im Faktum der *Gottesebenbildlichkeit* (3.). Diese impliziere einen Ethos für die gerechte und barmherzige Gestaltung der Welt, so dass das Personsein bejaht und die Verzweckung des Menschen unmöglich gemacht werde. Die Einschätzung, dass »Arbeit als Naturumgang« (Meireis) zu verstehen sei, respektive dass durch ihre Vollzüge die Welt konkret gestaltet werde, sei den befragten Schülern nach Schmidts Einschätzung nur rudimentär bewusst. *Das »befreiende Wesen Gottes«* (4.) ist für Schmidt hingegen ein elementarer theologischer Bezugspunkt: Gott werde zum Gott Israels durch die Befreiungstat. Er führe Israel aus Ägyptenland, die Beziehung zu Gott sei gebunden an die Aufhebung des Knechtseins, geprägt durch den Anspruch der Befreiung aus unmenschlichen Lebens- und Arbeitsverhältnissen. Diese Befreiungshoffnung ist für die Schüler im Berufserprobungsjahr durchaus real. In der konkreten Situation der Verwehrung eines Ausbildungsplatzes wirbt Schmidt für den handlungsorientierten Unterricht, das konkrete, praktische Tun und damit für die Steigerung der Selbstwirksamkeitserwartung. Durch neue Lernerfahrungen sollen alte Muster des Daseins überwunden und ein subjektiver Lern- und Wissensprozess aktiviert werden. Die Erfahrung aus einer ausweglosen Situation befreit zu werden, werde auf diese Weise gewonnen. *Der ökonomische Aspekt* (5.) dürfe in theologischen Zusammenhängen nicht zurücktreten, da dieser relevant sei für den Erhalt einer Gemeinschaft. Bei adäquater Vergütung und genügender Freizeitgewährung würden Selbstwertgefühl und Stabilitätserfahrung Ressourcen freisetzen für Familie, Ehrenamt, Spendenbereitschaft und politisches Engagement. Auch die Auswertung der Schülerwahrnehmung zeige, so Schmidt, dass Arbeit nicht primär im Sinne der »Luxuswunscherfüllung«, sondern als Bedingung zur Grundversorgung gesehen werde, um von einer festen Grundlage aus, das Leben zu gestalten. Zudem sei das Bewusstsein ausgeprägt, dass hergestellte Produkte oder konkrete Dienstleistungen anderen Menschen zugute kommen, so dass Arbeit auch in seinem materiellem Charakter eine gesellschaftliche Relevanz aufweise. Ein letzter Aspekt der »Theologie der Arbeit« sei die *Konstruktion der*

Identität (6.). Die Frage nach Sinn und Ausrichtung der Existenz sei säkularisiert und damit individuell. Trotz der »individuierten Form der Bewährung« sei die verbindliche Anerkennung – meist gesucht in der Berufsausübung – notwendig geblieben. Fragen nach Wert und Würde seien als theologischer Zugang in Augenschein zu nehmen, weil solche Fragestellungen grundsätzlich die religiöse Dimension betreffen. So äußerten sich Schmidts Schüler, dass sie ein »nutzloses Dasein« und Formen von (familiärer) Abhängigkeit als prinzipiell würdelos betrachten und eine Normalerwerbsbiografie ersehnen. Davon ungeachtet sahen sie zugleich den hohen Wert des Menschen allein durch das Menschsein, beziehungsweise durch die besonderen Fähigkeiten des Menschen, gegeben. Interessant ist die Erwähnung, das unter Zuhilfenahme der biblischen und koranischen Erzählungen, das Hervorgehen des Menschen aus dem Lehm Boden – also die gemeinsame Abstammung aus dem gleichen Material – die Schüler veranlasst habe, eine Gleichwertigkeit des Menschen, unabhängig von seinen Lebensverhältnissen, zu postulieren.

Dass eine theologische Arbeitsreflexion die Wertschätzung des Menschen und sein spezifisches Liebes- und Entfaltungspotenzials offenbart, wird bei Joachim Schmidt und in den anderen Beiträgen der Aufsatzsammlung überdeutlich. Der daraus resultierende Anspruch von gegenseitigen Verletzungen der Würde und von Beschädigungen der Existenzgrundlage abzusehen und stattdessen solidarisch, unter Einbringung der spezifischen Gaben und Talente, an einer ökologisch vertretbaren Fortgestaltung der Welt mitzuwirken, muss aber gegenwärtige Gesellschaftsprägungen, Machtgefälle, ökonomische Zwänge und Strukturen von Erwerbsarbeit infrage stellen.

Zitationsvorschlag:

Daher, Uwe (2011): Rezension Biesinger, Albert; Schmidt, Joachim: Ora et labora. Eine Theologie der Arbeit (Ethik und Gesellschaft Sonderheft 2011: Arbeit – Eigentum – Kapital. Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialenzyklen). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011_Rez_Daher.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialethik

Arbeit – Eigentum – Kapital.
Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialenzyklen

Günter Wilhelms

Rerum novarum und die Suche der katholischen Soziallehre nach ihrem emanzipatorischen Potenzial

Bernhard Emunds

Was verstehen die Päpste vom Kapitalismus? Einige Beobachtungen zu den beiden ersten Sozialenzyklen

Alexander Ebner

Die katholische Soziallehre und der Geist des Kapitalismus. Eine Betrachtung der ersten Sozialenzyklen im Kontext der Deutschen Historischen Schule

Hermann-Josef Große Kracht

Irgendwie laboristisch. Der ›Vorrang der Arbeit‹ in der Tradition der päpstlichen Sozialenzyklen

Michael Schäfers

Zu Unrecht vernachlässigt. Zur bleibenden Relevanz des katholischen Eigentumsverständnisses

Florian Rödl

Kants Erbe: Zur Asymmetrie in der »Doppelseitigkeit« des Eigentums

Matthias Möhring-Hesse

Kapitalismus und Demokratie. Zur Gesellschaftstheorie von »Centesimus annus«