

WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE
Interdisziplinäre Studien

Herausgegeben von Venanz Schubert

Band 3: Der Mensch und seine Arbeit

DER MENSCH UND SEINE ARBEIT

EINE RINGVORLESUNG DER
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Wolfgang Pannenberg
Christian Meier
Wilfried Stroh
Helwig Schmidt-Glintzer
Wolfgang Zorn
Wilhelm Korff
Herbert Tschamler
Burkart Lutz
Edmund Heinen
Lutz von Rosenstiel
Frank E. Münnich
Hermann Krings

Herausgegeben und eingeleitet von
Venanz Schubert



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTILIEN

Zum Titelbild:

Die Abbildung stellt einen Ausschnitt aus einem Mosaik »Neptun und die Jahreszeiten« im Atrium einer römischen Villa in La Chebba (Tunesien) aus dem 2. Jh. n. Chr. dar, das heute im Musée du Bardo in Tunis aufbewahrt wird (Inv. Tun. 86 — P. Gauckler: Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique, II, Afrique Proconsulaire / Tunisie, Paris 1910). Eine Abbildung des ganzen Mosaiks findet sich bei Katherine M. D. Dunbabin: The mosaics of Roman North Africa. Oxford 1978, Tafel 98.

Reproduktion nach David Parrish: Season mosaics of Roman North Africa. Rom 1984, Tafel 66—68.

Herausgeber und Verlag danken Herrn Dr. Friedrich Wilhelm Hamdorf von der Staatlichen Antikensammlung München und Herrn Dr. Wulf Raeck vom Institut für Klassische Archäologie der Universität München für ihre freundliche Hilfe bei der Identifizierung der meist ohne Nachweis zu findenden Abbildung.

Die Darstellung soll in typisierender Weise die Anstrengung zum Ausdruck bringen, die dem Menschen auf dem Weg zu seinen Zielen abverlangt wird.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Der Mensch und seine Arbeit: eine Ringvorlesung
der Universität München / Venanz Schubert.
Sankt Ottilien: EOS Verlag, 1986.

(Wissenschaft und Philosophie: Bd. 3)

ISBN 3-88096-753-9

NE: Schubert, Venanz [Mitverf.]; Universität ›München‹
GT

© 1986 by EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien
Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien
Schrift: 10/12 Punkt Paladium

INHALT

<i>Venanz Schubert</i> »Was uns alle bündigt.« Interdisziplinäre Untersuchungen zur Arbeit des Menschen	7
<i>Wolfhart Pannenberg</i> Fluch und Segen der Arbeit	23
<i>Christian Meier</i> Arbeit, Politik, Identität. Neue Fragen im alten Athen?	47
<i>Wilfried Stroh</i> Labor improbus: Die Arbeit im antiken Rom ..	111
<i>Helwig Schmidt-Glintzer</i> Yu Gong versetzt Berge. Arbeiten in China	147
<i>Wolfgang Zorn</i> Arbeit in Europa vom Mittelalter bis ins Industrie- zeitalter	181
<i>Wilhelm Korff</i> Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christlichen Soziallehre	213
<i>Herbert Tschamler</i> Arbeit und Bildung	255

<i>Burkart Lutz</i>	
Das Ende der industriellen Lohnarbeit	285
<i>Edmund Heinen</i>	
Menschliche Arbeit aus betriebswirtschaftlicher Sicht	307
<i>Lutz von Rosenstiel</i>	
Die neuen Technologien und ihre Auswirkungen auf den arbeitenden Menschen	331
<i>Frank E. Münnich</i>	
Ist Arbeitslosigkeit unvermeidlich?	363
<i>Hermann Krings</i>	
Energie, Arbeit, Leistung. Die Frage nach dem Sinn	383
Kurzbiographien	405

Wilhelm Korff

WANGLUNGEN IM VERSTÄNDNIS DER ARBEIT
AUS DER SICHT DER CHRISTLICHEN
SOZIALLEHRE

Joachim Giers zum 75. Geburtstag gewidmet

Unsere gegenwärtige Welt läßt sich schwerlich verstehen ohne jene tiefgreifenden Wandlungen, die die menschliche Arbeit im Prozeß der Neuzeit erfahren hat. Erst in der Neuzeit tritt die Arbeit aus ihrem Schattendasein heraus, verliert sie ihre ethisch-anthropologische Randständigkeit und Minderbewertung. Sie wird zum Motor eines neuen Realitätsbezuges. Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihren Möglichkeiten, Aufbruch des homo faber, rationale Umstrukturierung der Arbeit im Dienste eines bisher nie gekannten Glaubens an gesamtgesellschaftlichen Fortschritt.

Als handlungsleitender Begriff ist Fortschritt eine spezifisch neuzeitliche Kategorie. Der Mensch weiß sich keineswegs immer schon als jenes selbstmächtige, weltausgreifende, auf Zukunft hin angelegte Fortschrittswesen, das den Stand seiner jeweiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält. Menschliche Gesellschaften existieren, wie uns Ethnologie und Kulturgeschichte zeigen, durchaus

nicht vorrangig zu dem Zweck, ihre Einrichtungen und ihr Wissen zu mehren. Kulturen können sich mit erstaunlicher Beharrlichkeit über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen repetieren. Sie ragen selbst noch in ihren steinzeitlichen Formen bis in unsere Gegenwart hinein, so daß mit dem plötzlichen Einbruch der westlichen, technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ihre Mitglieder Jahrtausende von Entwicklungen überspringen müssen, um die gleichen Ansprüche jetzt auch für sich geltend zu machen.

Mit der Neuzeit zeichnet sich die entscheidende Transformation ab. Der Mensch beginnt sich als jenes Wesen zu entdecken, das im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Erstmals gehört die Dimension Zukunft zum Fließgleichgewicht, zur Glücksbilanz einer Gesellschaft. Unter dem Aspekt dessen, was Gesellschaften zu ihrem geglückten Funktionieren brauchen, scheint diese »Fauna des experimentierenden Menschen«, um mit Ortega y Gasset zu reden, in der Tat »eines der unwahrscheinlichsten Erzeugnisse der Geschichte.«¹ Wir haben ein Kultursystem vor uns, das für sein funktionales Gleichgewicht ausdrücklich die Dimension Zukunft benötigt und einbezieht. Es evoziert ständigen Überstieg.

Eben dieses auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem entwickelt entsprechend eine eminent expansive Kraft. Zu seiner Verbreitung bedarf es keiner Missionare. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dau-

er seinem Sog zu entziehen. Tatsächlich hat es eine neue Weltsituation entstehen lassen. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, so meint Hannah Arendt hier, ist »die Entstehung des Menschengeschlechtes – im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde – zu einer einfachen Tatsache geworden.« Die Entwicklung scheint mit unaufhebbarer Notwendigkeit zu verlaufen.²

I. Wirkungszusammenhänge der neuzeitlichen, durch rationale Technik veränderten Arbeit

Dies alles wurde nur möglich, weil sich in den Formen menschlicher Lebensbewältigung mit Beginn der Neuzeit etwas Grundlegendes gewandelt hat und sich darin in äußerstem Maße als effizient erwies: die Veränderung der Arbeit durch deren planmäßige rationale Ausgestaltung. Das Signum neuzeitlicher Arbeit ist deren Transformation durch wissenschaftlich fundierte Technik.

In einem elementaren Sinne versteht man unter Technik all jene Verfahren und Instrumente, mit denen man etwas herstellt, bewerkstelligt und bewirkt. Als solche gehört Technik immer schon zum Menschen als tätigem sich selbst aufgegebenem Wesen, das sein Leben führen muß und das sich die hierzu erforderlichen Güter nur durch entsprechende Verfahren der Bearbeitung verschaffen kann. Erst mit der Neuzeit kommt es jedoch zur Ausbildung einer Rationalität – worin deren Ursprünge auch immer zu sehen sein mögen –

mit der sich der Mensch der Erschließung der ihm empirisch vorgegebenen Wirklichkeit methodisch zuwendet und sich damit zugleich für die Formen der Bearbeitung und der Arbeit völlig neue Voraussetzungen schuf. Die in deren Konsequenz liegende sozio-ökonomisch wichtigste Veränderung scheint mir dabei darin zu liegen, daß mit der sich entwickelnden Industriekultur die *Produktion* als eigenständige Größe zwischen Bedürfnisse und Bedürfnisbefriedigung tritt, während vorher die Entstehung von Bedürfnissen und die Produktion von Befriedigungsmitteln in ein und derselben Einheit miteinander verbunden waren.

Erst damit wird der bisherige ökonomische Rahmen traditionell vorgegebener Erwartungswelten endgültig gesprengt. Die Frage der menschlichen Bedürfnisse verliert gleichsam ihre Unschuld. Sie beginnt sich von den Möglichkeiten der menschlichen Produktivität selbst her auszulegen. Wurde vorher wesentlich auf Abruf und Bestellung produziert, so jetzt auf ein offenes Feld sich immer neu auftuender Bedürfnischancen hin. Die hierzu erforderliche Arbeit wird dabei an zunehmend anspruchsvollere Technologien zurückgebunden. Letztlich ist es also dieser einfache Tatbestand der durch rationale Technik veränderten Arbeit, der jene Fülle neuer Probleme schuf, die den Gang der Geschichte der Neuzeit bestimmen.

Dies zeigt sich bereits elementar in der Veränderung der Familienstruktur. Die Konsumgemeinschaft Familie hört mit der Auslagerung der Arbeit auf, zugleich Produktionsgemeinschaft zu sein. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden aus ihren harten ökonomischen

mischen Einbindungen entlassen. Erst jetzt können sie zunehmend in die Personalisierung freigesetzt werden. Mit dem späteren Ausbau des sozialen Netzes kommt es zwangsläufig zur Entwicklung der Kleinfamilie und der damit verbundenen Neuauslegung der Generationsproblematik.

Doch nicht weniger geht es auch um makrostrukturelle Veränderungen: Um die mit zunehmender Zentrierung der Produktionsstätten einsetzenden gewaltigen Urbanisierungsprozesse. Um das die erste Phase der industriellen Revolution prägende rasante Bevölkerungswachstum im Gefolge des von derselben Rationalität bestimmten, die Gesamtentwicklung wesentlich mitsteuernden medizinischen Fortschritts. Um die generelle menschliche Bedeutung der neuen Formen der Arbeit selbst, um ihre möglichen dehumanisierenden Bedingungen und Folgen, um die darin zutage tretenden vielfältigen Aspekte menschlicher Entfremdung. Erwachsen die Möglichkeiten von Entfremdung zu Beginn der Industrialisierung vor allem aus den Bedingungen der Produktion, nämlich aus der extremen ökonomischen Abhängigkeit des entstehenden Proletariats von den Besitzern der neuen technisch-rationalen Mitteln, so ergeben sie sich heute eher aus den sich immer mehr ausweitenden Chancen der Konsumtion. Die Stichworte der neuen Abhängigkeit heißen »Überflußgesellschaft« und »Bedarfsweckungswirtschaft«. »Die Produktion füllt nur eine Lücke aus, die sie selbst erst geschaffen hat«.³

Dennoch sollte auch hier nicht leichthin moralisiert werden. In Wahrheit geht es nämlich nicht nur um

den zu zahlenden Tribut an einen sich neu auslegenden Funktionskreislauf der Wirtschaft. Die Wende zu einer offenen, von der Kreativität menschlicher Produktivität getragenen menschlichen Bedürfniswelt erscheint unwiderruflich. Die Phase der großen in sich geschlossenen geschichtlichen Stilepochen der Menschheit ist endgültig überschritten. In der bisherigen Form kann es sie im Grunde in der Zukunft nicht mehr geben. Das Zukunftsproblem der industriell entwickelten Welt wird deshalb vermutlich nicht das ihrer wirtschaftlichen Versorgung sein, sondern das der humanen Strukturierung ihrer sich fortschreitend wandelnden, von keiner Gegenwart endgültig einholbaren Entfaltungs- und Erfüllungsmöglichkeiten. Eine nicht geringe Bedeutung dürfte hier insbesondere der Wahrnehmung jener Erfüllungsmöglichkeiten zukommen, die sich dem einzelnen gerade außerhalb der Zeit seiner eigentlichen Berufsarbeit eröffnen. Die sogenannte »Freizeit« – auch sie letztlich erst ein Resultat der modernen Industriekultur – meint ja keineswegs nur die sich anbietende Zeit zu bloßer Konsumtion, der dann die Arbeitszeit als die eigentliche Zeit der Produktion gegenüberzustellen wäre. Gewinnt sie doch ihr zunehmendes Gewicht gerade daraus, daß sie in vielfältiger Weise als wesentliche Chance zu menschlich erfüllter alternativer Produktivität, als Herausforderung zu genuin tätiger Bedürfnisbefriedigung erkannt und wahrgenommen wird. Eben hier hätte auch eine ethisch sachgerechte Konsumerziehung anzusetzen. Die Kultivierung des menschlichen Bedürfnislebens läßt sich im Grunde nicht über blan-

ke Verzichtsforderungen und Maßhalteappelle erreichen, sondern wesentlich nur über die Vermittlung von Erfahrungen, in denen Selbstüberbietung und Bedürfnisbefriedigung koinzidieren. »Je höher man in der Hierarchie der Bedürfnisse aufsteigt«. bemerkt G. Scherhorn, »desto deutlicher prägt sich aus, daß die eigentliche Bedürfnisbefriedigung hier in einer *Tätigkeit* besteht und daß Konsumgüter die Funktion haben, Tätigkeiten zu vermitteln.«⁴ Erst damit aber verliert dann auch ein Leben des bloßen Konsumierens seinen Reiz. Das Konsumtive behält zwar seinen humanen Stellenwert, aber das Moment des Produktiven vermittelt letztlich die stärkere Erfüllung. Erst unter dieser Voraussetzung erscheint dann schließlich auch eine Überwindung jener durch die moderne Industriekultur erzeugten Polarisierung möglich, die den Menschen nur noch vom Wechsel zwischen der Rolle der »Arbeitsraupe« und der des »Konsumschmetterlings« bestimmt sein läßt.⁵ Die Humanisierung der Freizeit ist in Wahrheit nicht minder wichtig wie die längst erkannte und in vielem längst eingelöste Humanisierung der Arbeit. Nur: das eine ließ sich weitgehend über Kampfsolidarität und gesetzgeberische Maßnahmen erreichen, das andere bleibt hingegen wesentliche Aufgabe schöpferischer Erziehung. Menschliche Produktivität läßt sich nicht erzwingen. Sie trägt das Signum der Freiheit.

Doch mit der durch rationale Technik veränderten Arbeit stellt sich noch ein weiteres Problem von fundamentaler Bedeutung, das die Struktur der ökonomischen Ordnung selbst berührt. Die Tatsache, daß es

wesentlich die eingesetzten technologischen Mittel sind, die der zu investierenden Arbeit bei der Güterherstellung erst die ihr eigene Produktivität verleiht, läßt die Frage nach dem Verfügungsrecht über diese Mittel zu einer wirtschaftlichen Schlüsselfrage werden. Ja es entsteht damit überhaupt eine neue, ökonomisch höchst relevante, in dieser Weise vorher nie gegebene Form von Besitzmöglichkeit, eben das Eigentum an Produktionsmitteln. Entsprechend ist es denn auch völlig berechtigt zu fragen, bei wem das Recht auf diese Art von Eigentum originär liegt. Wenn man davon ausgeht, daß menschliche Ansprüche nur dadurch zu legitimieren sind, daß sie dem Menschen dienen, so wird man es zweifellos dort ansiedeln müssen, wo es sich in seiner humanen Effizienz als am besten aufgehoben erweist. Gerade das aber ist nicht apriori auszumachen. Liegt es vorgängig beim einzelnen, der mit seiner unternehmerischen Dynamik ein solches Aggregat produktiver Möglichkeiten am ehesten zu schaffen und zu nutzen vermag? Oder liegt es vorgängig bei der Gemeinschaft, für die die Güter dieser Erde letztlich bestimmt bleiben müssen?

Die Welt hat sich über diese Frage bekanntlich in Blöcke gespalten. Sieht man also hier einmal von allen weiteren, für die jeweilige Ausgangsoption reklamierten Begründungszusammenhängen und Zielvorgaben ab, so kann man sagen, der derzeitige Zentralkonflikt der Menschheit, der alle übrigen Konflikte überlagert, erweist sich im Grunde als ein Marktordnungskonflikt. Läßt sich dabei der einen Seite vorhalten, daß sie mit ihrer vorgängigen Zuweisung des Verfügungs-

rechts über Produktionsmittel an den einzelnen den Bedürfnishaushalt der Menschheit zu kommerzialisieren droht, so der anderen, daß sie mit ihrer vorgängigen Kollektivierung dieses Rechts den Bedürfnishaushalt der Menschheit der Politisierung ausliefert. Um hier zu einer ethischen Gewichtung zu kommen, wird man also fragen müssen, welche der beiden Seiten am ehesten die Chance einer Gegensteuerung zuläßt. Das aber gilt eindeutig für die erstgenannte. Wie dies die Entwicklung der liberalen zur sozialen Marktwirtschaft in den meisten westlichen Industrieländern zeigt, ist es offensichtlich sehr viel leichter, in einem freiheitlichen Marktsystem durch Ausbau entsprechender sozialer Widerlager den Interessenausgleich zu optimieren als in planwirtschaftlichen Systemen nachträglich noch freiheitliche Prinzipien zur Geltung zu bringen.

Die ganze Komplexität eben jener als Folgewirkung der durch rationale Technik veränderten Arbeit zutage getretenen vielfältigen Probleme schärft sich nochmals im Zuge der Einbeziehung der zuvor nicht industrialisierten Länder in diesen Entwicklungsprozeß zu. Auf ihrer Suche nach Anschluß an die moderne Industriekultur werden sie von Entwicklungs- und Übergangsproblemen geradezu geschüttelt. Dabei reicht es zur Analyse ihrer Situation zweifellos nicht aus, dies ausschließlich auf die Marktdominanzen und expandierenden Machtlagen der aufstrebenden Industrienationen zurückzuführen und mit Hilfe von Kolonialismus-, Imperialismus- und Neokolonialismustheorien alles erklären zu wollen. Der entschei-

dende Faktor liegt vielmehr in dem zunehmenden Transfer der technisch-wissenschaftlichen Kultur als solcher. Erst mit deren unzureichend gesteuerter, überstürzter Applikation kommt es zur eigentlichen Entgleisung der vorher in sich stimmig funktionierenden ökonomischen und ethno-ökologischen Struktur dieser Länder. Erst dadurch werden sie zu »Entwicklungsländern« mit der ganzen Problemfracht wirtschaftlicher Unterversorgung, ausuferndem Bevölkerungswachstum und ungehemmter Urbanisierung, wie sich dies heute darstellt. Eben damit aber geht es in ihrer Zuordnung zu den hochindustrialisierten Ländern im Grund zunehmend weniger um die Aufhebung von Ausbeutungsverhältnissen und immer mehr um die Befreiung von stets stärker hervortretenden Unterprivilegierungen, die sie ohne die Hilfe von außen nicht zu überwinden vermögen.

Nun ist zwar sicherlich nicht zu übersehen, daß die Erkenntnis dieser Situation und die Bereitschaft, hier auf den verschiedensten Ebenen Strategien der Hilfe zu entwickeln, in den letzten Jahrzehnten bei den westlichen Industrienationen durchaus im Wachsen begriffen ist. Ja man wird sagen müssen, daß sich darin Tendenzen abzeichnen, die im Grunde auf Ausweitung der bisher nationalstaatlich eingeschränkten subsidiär gerichteten sozial-marktwirtschaftlichen Prinzipien zielen. Dennoch läßt sich dies nur schwer in weltwirtschaftliche, überstaatliche Ordnungszusammenhänge übersetzen. Was in den nationalen Volkswirtschaften mehr als ein Jahrhundert gebraucht hat, nämlich die Effizienzlogik des Wettbewerbsprinzips

über subsidiäre Maßnahmen zugleich mit dem generellen ethischen Anspruch der Solidarität zu vermitteln, wird auf der Ebene der zunächst ebenfalls nach dem Wettbewerbsprinzip organisierten Weltwirtschaft kaum weniger zügig zu erreichen sein. Das ökonomische Gefälle ist schlichtweg zu gewaltig, um bereits hier und jetzt das notwendige Maß an strukturell abgesicherter Solidarität über dazu erforderliche metastaatliche Steuerungssysteme durchsetzen zu können. Tatsächlich dürfte eine damit verbundene zwangsläufige Relativierung der bisherigen, mit dem Prinzip des souveränen Nationalstaats verknüpften, dominant auf das eigene nationale Wohl gerichteten Volkswirtschaften nur in eben jenem Maße die allgemeine politische Zustimmung finden, als darin Erreichtes nicht gefährdet erscheint, sondern eher eine Steigerung verspricht. Freilich wird es gerade von daher dann aber auch verständlich, wenn manches Entwicklungsland eher zu sozialistischen Lösungen tendiert, in der Hoffnung, damit die andrängende Übermacht seiner Gegenwartsprobleme wirksamer und schneller zu bewältigen. Offensichtlich steht sonach die Menschheit im Hinblick auf die Lösung ihrer großen ökonomischen Ordnungsprobleme noch vor ihrer eigentlichen Bewährungsprobe.

Aber es bleibt noch eine letzte Problematik, die erst ganz am Ende der neuzeitlichen Entwicklung in ihrem vollen Gewicht hervorgetreten ist: die ökologische Krise. Ziel der durch die Zuwächse an rationaler Technik fortschreitend veränderten menschlichen Arbeit ist die fortschreitende Erschließung der uns ver-

fügbaren Welt in all ihren Möglichkeiten. Aber eben – und von hier nimmt die ganze Problematik ihren Ausgang – in ihren Möglichkeiten. Die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologie zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der nicht von der Natur mitgetragen wird. Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen. Entsprechend bedarf es notwendig einer fundamentalen Rückbindung der Ökonomie an die Ökologie. Der Haushalt des Menschen ist vom größeren Zusammenhang des Haushalts der Natur her auszulegen. Er steht in bleibender Abhängigkeit von ihr. Andererseits überschreitet der Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur die Schwelle zu einem Daseinsverständnis, mit dem er das ihn umgreifende Potential der Natur überhaupt erst als schöpferische Chance seiner eigenen Selbstentfaltung als Vernunft- und Freiheitswesen wahrzunehmen und systematisch auf seine humanen Möglichkeiten hin zu übersetzen beginnt. Das aber impliziert zugleich Umbau der Natur auf ihn hin. Soll er zur tatsächlichen Ausfaltung der ihm von der Natur her gebotenen Möglichkeiten

seines Menschseins gelangen, kann er dies nur über den ihm in der rationalen Technik eröffneten, zur Umgestaltung dieser Natur führenden Weg erreichen. Entsprechend rückt dann aber auch die von ihm zu gestaltende Ökonomie unter eine Zielvorgabe, für die die Rückbindung an die ökologischen Erfordernisse der Natur zwar eine notwendige, jedoch keineswegs schon zureichende Bedingung darstellt. Damit aber ist der Konflikt einprogrammiert. Eine schlechthin konfliktfreie Allianz zwischen Ökonomie und Ökologie kann es im Prinzip nicht geben. Diese wiederum läßt dann freilich manchen, angesichts tatsächlich gegebener, zum Teil gewiß verheerender Mißgriffe und Fehlentwicklungen, zu dem Schluß kommen, daß technologischer Fortschritt und Umweltzerstörung in einem notwendigen inneren, gar proportional bestimmbaren Zusammenhang stünden, so daß der Weg zur Heilung und damit zum Überleben des Ganzen nur über ein »Zurück zur Natur« gehen könne. Dem aber steht der Tatbestand der Selbstaufgegebenheit des Menschen grundsätzlich entgegen. Der Mensch ist nicht, wie alle übrigen Lebewesen, in die Natur eingepaßt. Um zum Stande seines Menschseins zu gelangen, muß er die Bedingungen hierzu, und darin in einem wesentlichen Sinne sich selbst, aus der ihn umgreifenden Natur herausarbeiten. Das aber kann nicht als Mangel angesehen werden, sondern begründet gerade die Einzigartigkeit und Größe seiner Stellung im Kosmos. Insofern stellt also die damit notwendig verbundene und durch die rationale Technik in umfassendem Sinne möglich gewordene Umstrukturierung der

Natur auf ihn hin auch unter einem kosmisch-evolutiven Blickpunkt dem Grundansatz nach keineswegs ein Übel dar. Vielmehr treibt auch die Natur selbst darin über sich hinaus.

Damit aber erscheint zugleich die ganze Polarisierung von Anthropozentrik und Physiozentrik in der derzeitigen ökologischen Diskussion hinfällig. Die Ausweitung der technischen Welt widerspricht als solche der evolutiven Vernunft der Schöpfung nicht. Tatsächlich vollzieht sie sich ganz und gar auf deren Linie, solange der Mensch in jedem seiner technisch-rationalen Schritte von der Zielvorstellung eines je und je herzustellenden möglichst stabilen Fließgleichgewichts zwischen Ökonomie und Ökologie mitbestimmt bleibt. Als defizitär erweisen sich technische Errungenschaften entsprechend dort, wo deren Nebenwirkungen in Abkoppelung von dem stets mitzuverantwortenden humanen und ökologischen Gesamtzusammenhang unaufgearbeitet bleiben. Das aber ist, wie W. Kluxen hier mit Recht hervorhebt, »keine Konsequenz der Technik, sondern Zeichen ihrer Imperfektion, die zu überwinden wiederum der Technik zugemutet und abverlangt werden kann.«⁶

II. *Das gewandelte Verständnis von Arbeit im Licht christlichen Daseinsverständnisses*

Mit den hier aufgezeigten, in individuelle wie gesamtmenschheitliche, ja kosmische Zusammenhänge hinreichenden hochkomplexen Folgen der durch rationa-

le Technik veränderten Arbeit wird nun aber zugleich deutlich, daß darin auch die Arbeit selbst für das neuzeitliche Bewußtsein eine ganz andere, sich ins Zentrum menschlichen Selbstverständnisses verlagernde Wertung und Gewichtung erfährt. Sie wird zu einem entscheidenden Schlüssel der Frage nach dem Menschen und seinem Gelingen, und zwar nicht nur unter dem Gesichtspunkt der erst mit dieser Form von Arbeit sich ausweitenden Möglichkeiten menschlicher Bedürfnisbefriedigung, sondern gerade auch unter dem Gesichtspunkt des sich im Phänomen Arbeit als solchem eröffnenden Vollzugs menschlicher Freiheit, menschlicher Produktivität und menschlicher Daseinsverwirklichung.

Nach den Voraussetzungen für eine solche Sichtweise fragen, heißt aber zugleich nach dem fragen, was die neuzeitliche Geisteshaltung und den daraus resultierenden Realitätsbezug konstitutiv bestimmt: *die Wendung der Vernunft nach außen*. Erst wo der Mensch die Erforschung der Wirklichkeit und deren Transformation auf ihn hin als ein von seiner Selbstaufgegebenheit her Gefordertes, Positives wertet und nicht als einen Weg, der ihn von der eigentlichen Bestimmung seines Menschseins wegführt, kann er auch den hierzu erforderlichen Einsatz seiner selbst, seine Arbeit, als Vollzugsform seiner Menschwerdung begreifen. Arbeit als solche ist kein defizienter Modus menschlichen Daseinsvollzugs, dem etwa die nicht instrumentell ausgerichtete, theoretisch-kontemplative Lebensform als die überlegenere und vorzugswürdigere gegenüberzustellen wäre. Arbeit als solche ist genuiner

Vollzugsmodus menschlichen Seinkönnens. Das zu überwindende Übel liegt nicht in der Arbeit selbst, sondern in der Gestalt ihrer möglichen entfremdenden Bedingungen.

Eben darin aber liegt jetzt zugleich die entscheidende Herausforderung, die mich im Rahmen dieser Ringvorlesung zur Wahl meines durchaus ethisch-theologisch ausgerichteten Themas veranlaßt hat. Ist dieses gewandelte Verständnis von Arbeit einem genuin christlichen Menschen- und Weltverständnis prinzipiell zuordnenbar? Geht es bei den zahlreichen Deutungen dieses säkularen Phänomens im Rahmen einer modernen »Theologie der Arbeit« um dessen nachträgliche christliche Rechtfertigung oder geht es darin um ein Stück originärer, weiterführender Erschließung des christlichen Daseinsverständnisses selbst?

Um hierauf eine Antwort zu finden, können wir in diesem Zusammenhang unmittelbar auf ein erst wenige Jahre vorliegendes päpstliches Lehrdokument bezugnehmen, das das Problem der menschlichen Arbeit erstmals ausdrücklich aufnimmt und systematisch entfaltet: die Enzyklika »Laborem exercens« Johannes Pauls II. von 1981. Die Bedeutung dieses Rundschreibens, dem fünften in der Reihe der großen Sozialenzykliken der Päpste seit Leos XIII. »Rerum novarum« von 1891, liegt darin, daß es das Thema Arbeit nicht mehr nur unter spezifisch sozialkritischem Aspekt, auf dem Hintergrund zeitgeschichtlich aktueller, durch die industrielle Entwicklung ausgelöster Mißstände behandelt, sondern in den Mittelpunkt der katholischen Sozialverkündigung schlechthin rückt.

Die Lehre von der menschlichen Arbeit erweist sich als ein Kernstück der Lehre vom Menschen überhaupt. Hier münden wesentliche anthropologisch und ökonomisch gewonnene Einsichten in grundlegende Zusammenhänge der Arbeit in die katholische Sozialverkündigung ein, und zwar thematisiert und entfaltet auf dem Hintergrund der biblischen Botschaft vom Menschen.

Die Enzyklika nimmt ihren Ausgang bei der Bestimmung der Arbeit als eines schöpfungsmäßig gegebenen grundlegenden menschlichen Existentials. Arbeit ist »eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden« (1 u. 4). Sie trägt das Merkmal des Menschen als Person. Sie ist Vollzugsweise der Wirkfähigkeit eines Wesens, das »über sich zu entscheiden und auf Selbstverwirklichung ausgerichtet ... auf geordnete und rationale Weise zu handeln fähig ist« (6). Insofern ist die Arbeit zugleich »eines der Kennzeichen, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden, deren mit der Erhaltung des Lebens verbundene Tätigkeit man nicht als Arbeit bezeichnen kann; nur der Mensch ist zur Arbeit befähigt« (Einleitung). Ihre spezifische Bedeutung liegt dabei zum einen darin, daß der Mensch durch die Arbeit »die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt« (9). Dies macht nach der Enzyklika den »*objektiven*« Sinn der Arbeit aus. In diesem Zusammenhang gewinnen die fortschreitende Entwicklung und der zunehmende Einsatz technisch-rationaler Mittel sowohl im Hinblick auf die Effizienzsteigerung der Arbeit als auch im Hinblick auf deren sich wandelnde

Vollzugsformen ein eigenes, bisher nicht gekanntes Gewicht (vgl. 5). Gerade letzteres läßt aber damit zugleich um so entschiedener auch die Frage nach dem spezifisch »subjektiven« Sinn von Arbeit, nach ihrer Bedeutung für das Menschsein des arbeitenden Menschen selbst stellen. Arbeit ist eine Wirkweise des Menschen als Person, der als solcher nicht nur ökonomische, sondern grundlegend anthropologische Bedeutung zukommt. Sie wird erst dadurch in vollem Sinne ein Gut für den Menschen als er durch die Arbeit »sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen 'mehr Mensch wird'« (9).

Theologisch sieht die Enzyklika diese umfassende Bedeutung der Arbeit in der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen als »Bild Gottes« grundgelegt (4). Diese Bestimmung erfolgt nach Genesis 1 im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Entfaltung der Wahrheit über Gott als des Schöpfers aller Dinge. Die erschaffende Tätigkeit Gottes kulminiert in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herrschaft aktiv teilhat. Die Form, in der der Mensch Herrschaft ausübt, muß so nach in Analogie zur schöpferischen Tätigkeit Gottes verstanden werden. Der schaffende Mensch handelt aus der Ermächtigung Gottes. Insofern erweist er sich gerade in seiner Arbeit, indem er das schöpferische Handeln Gottes widerspiegelt und fortsetzt und darin sein Menschsein in actu hat, als Bild Gottes. Diese Urbestimmung des Menschen und der daraus resultierende Auftrag zur Arbeit als »Teilnahme am Werk des Schöpfers« ist auch nicht durch den Eintritt der Sünde

in die Welt, die Aufkündigung des menschlichen Gehorsams, den Bruch des ursprünglichen Bundes mit Gott und die hieraus erwachsende zusätzliche Mühsal menschlicher Daseinsbewältigung abgeändert oder ausgelöscht (9). Sie besteht vielmehr unvermindert fort, ja sie empfängt im Christusgeheimnis, in dem sich die endgültige Erlösung der Welt vollzieht und ankündigt, eine nochmalige, schlechthin entscheidende Vertiefung. Gott hat in seinem Sohn, dem ewigen Logos, in dem, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, die Gestalt der Welt angenommen: »Derjenige, der Gott war, ist uns in allem gleich geworden« (14). Erst damit gewinnen Wert und Würde der Arbeit ihre endgültige Dimension. Das was der Mensch in und mit dieser Welt tut, steht in einem Bezug zu seiner ewigen Vollendung. Arbeit als »Teilnahme am Werk des Schöpfers« erweist sich in Christus zugleich als Mitwirkung »an Gottes Heilsplan für Mensch und Welt« (24).

Es ist gewiß nicht von ungefähr, daß sich die Frage nach einer »Theologie der Arbeit« in dieser umfassenden Weise erst in unserem Jahrhundert zu stellen beginnt. Hierfür sind sicher die zunehmenden Einsichten in die evolutive Struktur der Schöpfung und die Sonderstellung des Menschen, wie insbesondere aber auch die ungeheuren Konsequenzen der mit der neuzeitlichen »Wende der Vernunft nach außen« heraufgeführten technisch-wissenschaftlichen Kultur, der damit verbundenen Fortschrittserwartungen aber auch der Erfahrung ihrer Grenzen die entscheidenden Auslöser. Keine Theologie, die sich der damit gegeb-

nen Gesamtproblematik heute mehr entziehen könnte. Hierfür steht eine Fülle von Antwortversuchen, die zum Teil gewiß noch weit über das hinausgehen und hinausfragen, was die Enzyklika hierüber sagt. Mir scheint, es bestätigt sich darin, was Karl Brockmüller in seinem auch heute noch lesenswerten Buch »Industriekultur und Religion« bereits 1964 schrieb: »Alles spricht dafür, daß die Entwicklung der industriellen Gesellschaft zwar die zu engen Vorstellungen einer christlichen Lebensordnung der Vergangenheit sprengt, aber gleichzeitig die großen religiösen Grundgeheimnisse in einem Maße anfordert, wie es im bisherigen Verlauf der Geschichte des Christentums noch niemals der Fall gewesen ist.«⁷

Doch kommen wir wieder auf die Enzyklika zurück und fragen in einem zweiten Schritt, welche wirkungsgeschichtlich relevanten Wandlungen im Verständnis von Arbeit den dort konzipierten Arbeitsbegriff wesentlich mitbestimmen. Dabei ist zunächst festzustellen, daß sie sich von ihrem ganzen Ansatz her nicht nur gegen jede sozial bestimmte Engführung des Arbeitsbegriffs überhaupt wendet. Wesen und Würde der Arbeit lassen sich letztlich nicht aus dem Höher oder Niedriger einer bestimmten Tätigkeit ableiten, sondern treten vielmehr darin hervor, »daß der, der sie verrichtet, Person ist:« (6). Sie beruft sich hierzu wiederum auf den Herrschaftsauftrag in Gen. 1, der an den Menschen als solchen gerichtet ist und damit im Prinzip jegliche Art von Tätigkeit umfaßt, kraft deren dieser als Person, als »ein mit Bewußtsein und Freiheit ausgestattetes Subjekt«, »herrscht« und

sich die Erde »untertan« macht. Aber auch mit dem Evangelium sieht sie dies nochmals vertieft. Die zum Inkarnationsgeschehen gehörende Tatsache, daß Jesus selbst ein »Mann der Arbeit« war, der »den größten Teil seiner irdischen Lebensjahre der körperlichen Arbeit in der Werkstatt eines Zimmermanns gewidmet hat«, läßt keinerlei diffamierende soziale Einstufung der menschlichen Arbeit im christlichen Verständnis von Arbeit zu (6). Von daher wird man also mit der Enzyklika durchaus zurecht feststellen müssen, daß es in diesem Sinne die biblische Botschaft selbst war, die in der antiken Welt, in die sie eintrat, eine »grundlegende Umwälzung« der hier maßgeblichen Anschauungen über die Arbeit eingeleitet hat.

Bekanntlich legt die griechische Antike eine grundlegende Zäsur zwischen Lebensvollzug des freien Bürgers und alle nur dienenden Tätigkeiten. Was immer an Tätigkeiten lediglich dazu gebraucht wurde, um das für das Leben Notwendige herbeizuschaffen oder das bloß Nützliche zu produzieren, Ackerbau, Handwerk und Handel, ja selbst die Arbeit des Künstlers, blieb den Unterschichten bis hin zum Sklaven zugewiesen. Es bildete insgesamt die niedrigste Form in der Rangordnung der menschlichen Tätigkeiten, und war eines freien Mannes unwürdig. Nicht Arbeit (πόνος, κόπος, ἐργασία), sondern die schöne und angemessene Tätigkeit dessen, der Herr seines Lebens ist, kennzeichnet den Bürger.

Diese untergeordnete Stellung der Arbeit wird an der wirkungsgeschichtlich äußerst folgenreichen Differenzierung der menschlichen Tätigkeit bei Aristoteles be-

sonders deutlich. Hiernach bestimmt sich Arbeit wesentlich durch ein Tätigsein des Menschen im Sinne von Hervorbringen und Herstellen (ποίησις), das als solches, auf äußere Gegenstände gerichtet, ein von ihm ablösbares Werk (ἔργον) zum Resultat hat. Als solches aber bleibt es durchgängig von den Wünschen, Nöten und Zwängen der Menschen abhängig, stellt also von daher keine Lebensform dar, in der sich Freiheit manifestiert. Menschliches Leben als gleichzeitiger Vollzug bürgerlicher und erst darin menschlicher Freiheit kann sich sonach nur in Formen eines Tätigseins ereignen, das eben nicht durch Zwänge bestimmt ist, sondern aus sich selbst und um seiner selbst willen geschieht. Das aber erscheint nach Aristoteles nur in dreierlei Weise möglich:⁸

1. *Als ein Leben des Genusses.* An ihm findet die Mehrzahl bereits Genüge. In Wahrheit bleibt solche Lebensform jedoch ein noch »ganz und gar knechtischer« Vollzug von Freiheit, mit dem sich der einzelne auf das bloß »Animalische« als Maßstab der Möglichkeiten menschlichen Glücks beschränkt, auch wenn es ihm darin so manche Hochgestellte vortun.

2. *als ein Leben im Dienst der Polis.* Erst darin, im wirkend tätigen Einsatz für ein erfülltes und gutes Leben in der Gemeinschaft freier Menschen – und das meint die Polis und den Menschen als ζῶον πολιτικὸν gelangt der Mensch zum Stande seines Menschseins, verwirklicht er sich als Wesen sittlicher Vernunft und Freiheit. Die Tätigkeit aber, die den βίος πολιτικός, die Lebensform des freien Bürgers kennzeichnet, ist πρᾶξις, Handeln, und nichtποίησις, Herstellen. Hier

geht es um den Menschen selbst. Erst die Vernunft von $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ bringt das Leben des Menschen in seine humane Gestalt. Darin bleibt sie zugleich jeder rein instrumentellen, auf das Hervorbringen einer Sache beschränkten Arbeit übergeordnet.

3. Als ein Leben der Hingabe an die Philosophie. Es bleibt nochmals die Möglichkeit einer Steigerung. Der Vollzug menschlicher Freiheit vollendet sich im kontemplativen Ideal eines »aktiven Lebens des Geistes«, in der übergreifenden Schau des $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$. Darin kommt menschliches Tun dem Wirken der Gottheit am nächsten, das »reines Schauen« ist, und birgt so »am meisten vom Wesen des Glücks in sich«. Das aber setzt nicht nur Freisein vom Herstellen und damit von den Notdürften des Lebens und dem Zwang durch andere voraus, sondern auch die Freisetzung von der auf Praxis gerichteten politischen Lebensform: Das vollkommene Glück des Lebens vollzieht sich erst in der $\sigma\chi\omicron\lambda\acute{\eta}$, in der Muße. ⁹

Läßt man sich einmal auf die hier in allem vorausgesetzte Grundüberzeugung ein, daß Arbeit im Sinne von Hervorbringen und Herstellen überhaupt noch keinen $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ zu bilden vermag, eine Lebensform, die eines freien Mannes würdig ist, dann erscheint solche Klassifizierung, wie sie Aristoteles hier in Herausarbeitung seiner drei freien Lebensweisen vornimmt, durchaus konsistent. Sie bildet den eindrucksvollen Versuch, die Frage nach der ethischen Dignität der möglichen Formen menschlicher Lebensführung bei Wahrung der genannten Prämisse überzeugend zu beantworten.

Was nun aber eine derartige Klassifizierung für das in die antike Welt eintretende Christentum in dieser Form gegenstandslos und unannehmbar machte, ist gerade die genannte Grundprämisse. Es kennt von seinem Verständnis des Menschen her keinerlei Disqualifizierung der Arbeit. Die mit ihm verkündete Botschaft vom Reich Gottes ist an alle Menschen gerichtet. Die darin begründete Gleichheit der Menschen vor Gott und der Brüderlichkeit aller Menschen bleibt jeder sozialen Rangordnung mit ihrer Auf- und Abwertung der Tätigkeiten übergeordnet. Unter dieser Voraussetzung konnte selbst die »Sklavenarbeit« zum Christendienst erhoben werden, gleichgültig welche Mißachtung man ihr auch in der hellenistisch-römischen Welt entgegenbrachte. In der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi als dem λαός θεοῦ, dem Volk Gottes, war der Unterschied zwischen Herren und Sklaven im Prinzip aufgehoben. »Ihr alle seid einer in Christus« (Gal 3,28).

Was demgegenüber jedoch an sich in der Tat voneinander unterscheidenden Lebensvollzügen zu den Grundweisen christlicher Daseinsgestaltung gehört, liegt nicht in den Unterschieden menschlicher Tätigkeit, in der Art der Arbeit begründet, sondern ergibt sich unmittelbar aus dem genuin religiös fundierten Daseinsverständnis als solchem: die Differenz und Komplementarität von Arbeit und Ruhe, von Arbeit und Gebet. Vorgezeichnet im alttestamentlichen Sabbatgebote (Einmünden aller Schöpfungsarbeit in die Sabbatruhe Gottes) und christlich verbindlich gesetzt im Gebot der Sonntagsheiligung (als dem Tag der

Auferstehung Christi, dem Beginn der Vollendung und Neuschöpfung der Welt in der Herrlichkeit Gottes) empfängt die »Ruhe«, hier als Lebensvollzug der ungestörten Hinwendung zu Gott verstanden, in Komplementarität zum Lebensvollzug der Arbeit eine eigene Bedeutung und Maßgeblichkeit. Dennoch bleiben beide wesenhaft aufeinander bezogen.

Dies wird im Prinzip auch dort nicht preisgegeben, wo man mit dem sich schon früh entwickelnden Mönchtum nach Wegen der Nachfolge Christi sucht, die in der Form der »evangelischen Räte« den spezifisch eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft in eigener Weise bezeugen. Es war gerade der Vater des abendländischen Mönchtums, Benedikt von Nursia, der mit seiner Doppelforderung des *ora et labora* diesen Doppelaspekt christlicher Lebensgestaltung auch für den Mönch verbindlich setzte. Andererseits verstand sich das Mönchtum dennoch als eine besondere genuin religiöse Lebensform, bei der der dominante Akzent zweifellos auf der Seite des *orare*, der Hinwendung zu Gott lag. Von daher konnte sich in einer auch sonst ständisch ausgelegten mittelalterlichen Welt sehr schnell die Vorstellung zweier gestufter christlicher Lebensformen durchsetzen, einer tätigen, der Welt zugewandten, der *vita activa*, und einer betrachtenden, von der Hinwendung zu Gott bestimmten, der *vita contemplativa*. Eben hierfür aber glaubte man mit dem Rückbezug dieser beiden Begriffe auf die aristotelische Unterscheidung der beiden ethisch bestimmten Lebensformen, des βίος πολιτικός und des βίος θεωρητικός eine entscheidende, nun-

mehr zugleich auch philosophisch begründete Abstützung zu finden. So jedenfalls stellt sich dies bei Thomas von Aquin dar in seinem durchaus fundamental angelegten Versuch, die Höherrangigkeit der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* aufzuweisen.¹⁰ Dabei erscheint es mir weniger wichtig, daß es sich bei dieser Zuordnung der Begriffspaare, wie das H. Arendt hier mit Recht hervorhebt, keineswegs um einfachhin deckungsgleiche Größen handelt. *Vita activa* und βίος πολιτικός meinen etwas durchaus Verschiedenes. Ein christlicher Handlungsbegriff duldet keine Disqualifizierung der Arbeit. *Vita activa* beschränkt sich nicht auf das Leben einer politisch und pädagogisch ausgerichteten πράξις im Sinne des βίος πολιτικός, sondern impliziert als solche » alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt.«¹¹ Entsprechendes gilt aber auch im Bezug auf *vita contemplativa* und βίος θεωρητικός. Die Heilserfahrung, die der Religiöse in der *vita contemplativa* sucht, ist offensichtlich nochmals ein Anderes als die Erfahrung jenes Glücks, das der Philosoph im »aktiven Leben des Geistes« als einem Schauen in der Weise der Götter findet. Doch was immer hier auch an Unterscheidendem und Gemeinsamem festgestellt werden mag, wesentlich bleibt in beiden Fällen dieselbe Zielrichtung der Beweisführung: der Nachweis einer ethisch überlegeneren, höheren und einer davon abzugrenzenden ethisch geringeren, niederen Lebensform. Genau dies aber läßt sich von dem eben genannten biblischen Grundansatz der Komplementarität her gerade nicht rechtfertigen. Das darin ausgesagte Zuord-

nungsverhältnis der beiden fundamentalen Lebensvollzüge »Arbeit« und »Ruhe« darf auch dort nicht, wo sie sich zu eigenen Lebens- und Tätigkeitsformen stilisieren, in ein moralisches Rangordnungsverhältnis uminterpretiert werden. Wo dies aber dennoch geschieht, müßte man in der Tat Luther Recht geben, wenn er den zu seiner Zeit sich weithin in dieser Weise als *status perfectionis* als »Stand der Vollkommenheit« verstehenden und sich auch sozial so darstellenden Mönchsstand als einen »Stand wider den göttlichen Willen« ablehnt.¹²

Aus all dem wird man aber zunächst das Resümee ziehen müssen, daß sich keine menschliche Tätigkeit gegen eine andere moralisch ausspielen läßt. Solange sie einem menschlich erkennbaren sittlich guten Ziel dient und mit sittlich gerechtfertigten Mitteln verfolgt wird, ist sie moralisch jeder anderen gleich zu achten. Aus der Tatsache, daß jede Tätigkeit, je nach ihrer Art, auch anderen zusätzlichen Bewertungsmaßstäben unterliegt, seien sie sozialer, ökonomischer, geistig-kultureller oder religiöser Art, und hier wiederum nach Dringlichkeit, Bedeutsamkeit, Ranghöhe und dergleichen beurteilt werden kann, ist nicht zugleich auch ein höherer *moralischer* Rang der betreffenden Tätigkeit abzuleiten. Diese ist vielmehr – für jedermann gleich – einzig dadurch bestimmt, daß der in der jeweiligen Sache Tätige nach bestem Gewissen und Können verfährt und eben damit sittlich gut handelt. Genau damit aber ist nun noch deutlicher jene Position gekennzeichnet, die die von mir zuvor zitierte Enzyklika bei ihrer ethischen Entfaltung des Phäno-

mens der Arbeit zum Ausgang nimmt: Der Wert der Arbeit ergibt sich nicht erst aus der spezifischen gesellschaftlichen Rangbestimmung, Gewichtung und Nachfrage, die der Art der jeweiligen Arbeit beizumessen ist, sondern liegt als *moralischer* Wert vorgängig in der personalen Würde dessen begründet, der sie verrichtet (6). Damit ist der ethisch grundlegende Ausgangspunkt markiert, der nun entsprechend zu weiterreichenden Schlußfolgerungen führt:

Erst wo der moralische Wert menschlicher Tätigkeit wesenhaft personal, nämlich einzig von dem moralischen Willen, dem Können und der Tüchtigkeit dessen her definiert wird, der sie ausübt, vermag sie eine generelle menschliche Bedeutung zu gewinnen, kann im Prinzip jede Art von Tätigkeit, also auch jede sozial und ökonomisch eingebundene Art menschlicher Tätigkeit im Sinne von Berufs- und Erwerbsarbeit, zum möglichen Material menschlichen Gelingens, zur Vollzugsform menschlicher Erfüllung, zum Medium menschlicher Glückserfahrung werden. Eben darin aber tritt jetzt zugleich der grundsätzliche Zusammenhang zwischen menschlicher Tätigkeit und menschlicher Glückserfahrung als ein wesenhaft *moralischer* Zusammenhang hervor. Wie auf der einen Seite keine Tätigkeit, die einem als menschlich notwendig und sinnvoll, und damit als sittlich berechtigt erkannten Ziel dient, moralisch disqualifiziert werden kann, so kann es auf der anderen Seite für den Menschen keinerlei dauerhafte, tiefere Erfüllung geben, ohne daß er nicht in irgendeiner Weise in ihm liegende Fähigkeiten entwickelt, ein Können ausbildet und zu der ihm ge-

mäßen Vollkommenheit bringt und sich darin als Mensch verwirklicht. Gerade mit der zweiten Aussage ist nun aber zugleich jene fundamentale Einsicht des Aristoteles aufgenommen, der in der Tat bleibende Bedeutung zukommt und die als solche den gesamten Gang seiner ethischen Reflexion bestimmt: menschliche Glückserfahrung ist nicht denkbar ohne aktuellen Vollzug menschlichen Seinkönnens; erst im »*wirkend Tätigsein gemäß vollendeter Tüchtigkeit*« gewinnt sie ihre eigentlich humane Dimension.¹³ Hinzugefügt werden muß jedoch, daß diese Aussage im Prinzip keinerlei Einschränkung duldet, also auch für jene Form menschlichen Tätigseins zu gelten hat, die, wie die *ποίησις* – das Herstellen und Hervorbringen – von Aristoteles selbst noch als verachtenswert und würdelos eingestuft wurde, obschon sie für den Menschen nicht nur elementar notwendig ist, sondern sich zugleich auch als human sinnvoll und sinnerfüllend zu erweisen vermag.

Daß es bei dieser prinzipiellen Bestimmung der ethisch-ontologischen Kohärenz von »Tätigkeit« und »Glück« um den Aufweis eines Zusammenhangs geht, dem zugleich eine schlechthin grundlegende *theologische* Valenz zukommt, zeigt dann schließlich dessen faszinierende Zusammenschau und Entfaltung bei Thomas. Hiernach ist die gesamte Schöpfungswirklichkeit gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie sich durchgängig, in all ihren Erscheinungsformen als eine dynamische, zu eigentätigem Sein befähigte Größe darstellt. Schöpfung meint nicht einfachhin Fertigung im Sinne von Fertigstellung.¹⁴ Das ins Dasein Gerufe-

ne geht nicht darin auf, daß es ist, sondern daß es sich verwirklicht, erfüllt. »Jedes Seiende ist seiner eigenen Tätigkeit und seiner Vollendung wegen da.«¹⁵ Erst aus der Dynamik der in ihm selbst liegenden Wirkkraft zu dem ihm eigenen Tätigsein vermag es zu glücken, gewinnt es die ihm je eigene sinnhafte Gestalt und Realität. Das gilt im Prinzip für alle geschaffenen Möglichkeiten, von der leblosen Materie bis hin zum Menschen. Thomas wendet sich damit insbesondere gegen jene in der islamischen Philosophie seiner Zeit vertretenen Positionen, nach denen alle Wirkkraft der geschaffenen Dinge unmittelbarer Ausdruck des Wirkens Gottes ist, so daß ihnen jede Fähigkeit zur Eigentätigkeit abgesprochen wird. Eben dies aber hieße nach Thomas nicht nur die Dignität der Kreatur herabmindern, sondern auch die Vollkommenheit der schöpferischen Macht Gottes selbst verkleinern und in Frage stellen.¹⁶ Der Schöpfungsgedanke würde entleert, die Welt zur Marionette eines in seiner Allmacht reduzierten Gottes. Demgegenüber sieht Thomas die durch Gott ermöglichte spezifische Qualität eines jeden geschaffenen Seins gerade dadurch bestimmt, daß es aus sich selbst heraus tätig zu sein vermag und zwar auf Grund und gemäß der ihm je eigenen Wirkkraft und Form.¹⁷ Nun ist aber das Sein des Menschen, aus dem sich für diesen das ihm spezifisch eigene Tätigsein als Sinn ermöglichendes und Sinn realisierendes Transfer ergibt, kein statisch ausdefiniertes, sondern wesentlich entwurfsoffenes, sich selbst aufgegebenes Sein. Der Mensch ist »sui causa«, Wesen der Selbstursächlichkeit.¹⁸ Gerade darin unterscheidet er sich ja

von allen übrigen Geschöpfen. Das Spezifische seines Tätigseins ist vernunftbestimmtes Tätigsein, kraft dessen er sein Leben zu führen und zu gestalten vermag und darin in eigener Weise teilhat an der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Eben damit aber gewinnt auch das, was für den Menschen Erfüllung, Gelingen, Daseinsverwirklichung, Glück heißt, eine ganz eigene, in dieser Weise bei keinem anderen Geschöpf gegebene Bedeutung und Qualität. Menschliche Glückserfahrung geht wesentlich mit dem aktuellen Vollzug und der Einlösung menschlicher Selbstaufgegebenheit zusammen, mit dem »wirkend Tätigsein« entsprechend der dem Menschen wesensspezifischen Befähigung zu optimaler Entfaltung seines Seinkönnens, seiner »Trefflichkeit«. Thomas nimmt hier die Grundaussage des Aristoteles uneingeschränkt auf: »*Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*«¹⁹ Dies alles bleibt für Thomas auch unter der Voraussetzung gültig, daß darin immer noch nicht die endgültige Vollendung und Erfüllung liegt, das schlechthin vollkommene Glück, das für den Menschen im Prinzip nur Gott selbst sein kann. Ja es ist gerade dieses Wissen, daß die letzte Vollendung des Menschen in Gott selbst liegt, das dem begrenzten tätigen Glück dieses Lebens nochmals eine neue, erst darin erkennbare Dignität vermittelt. Es ist nicht mehr nur welthaftes Glück – »*felicitas*« – sondern, wie Thomas jetzt den aristotelischen Begriff des Glücks theologisch übersetzt, wirkliche »*beatitudo*«, Teilhabe am ewigen göttlichen Glück, wenn auch noch unter den Bedingungen und in der Weise der Endlichkeit: »Göttlicher

denn alles ist, Gottes Mitarbeiter zu sein.«²⁰ Und eben dies ist der Mensch.

Man wird sich fragen müssen, warum eine derart realitätsnah und geradezu schöpfungsfreudig angelegte umfassende ethisch-theologische Theorie der irdischen Wirklichkeiten, wie sie Thomas hier in ganz und gar eigenständiger Weiterführung und Ausfaltung des aristotelischen Tätigkeitsbegriffs entwickelt, nicht zugleich auch zu einer ebenso konstruktiven Auslegung des Phänomens der menschlichen Arbeit vordringt, obschon die Bibel doch bereits, ihrem Gesamtduktus nach, die entscheidenden ethisch-religiösen Voraussetzungen hierzu setzt. Dazu ließe sich im einzelnen gewiß manches Erklärende sagen, gerade etwa auch im Bezug auf den tatsächlichen Aussagegehalt jener Bibelstellen, auf die sich Thomas bei seiner Begründung des moralisch höheren Ranges der *vita contemplativa* nachdrücklich beruft. Aber dies alles würde den eigentlichen soziokulturellen Kern des Problems nicht erreichen. Arbeit verliert endgültig erst dort ihr Stigma und rückt als sozial und ökonomisch eingebundene Form menschlicher Tätigkeit erst dort in das Zentrum der ethischen Reflexion, wo man im Zuge der neuzeitlichen Wende der Vernunft nach außen und der methodischen Erforschung der Wirklichkeit beginnt, sie durch rationale Technik zu verändern. Es ist die Entdeckung der subjektiven und objektiven Produktivität der technisch-rational, sozial und ökonomisch organisierten Arbeit, die letztlich dazu geführt hat, den formal umfassenderen Begriff der Tätigkeit, wie ihn die klassische ethische

Theorie zur Bestimmung der Bedingungen menschlichen Gelingens zugrundelegt, zunehmend durch den der Arbeit als Schlüsselbegriff zu ersetzen. Es ist die gesamte, nach den Bedingungen und dem Fortschreiten der Möglichkeiten des Menschseins fragende praktisch-ethische Theorie der Neuzeit, von Bacon, Locke und Descartes über die Physiokraten, Adam Smith und Ricardo bis hin zu Fichte, Hegel und Marx, die dies unzweifelbar erkennen läßt.²¹ Ohne mich hier auf die Fülle der historischen Einzelperspektiven einzulassen zu können, erscheint mit dabei folgendes wesentlich:

Es steht außer Frage, daß es die auf immer umfassendere Erschließung und Nutzung der geschaffenen Wirklichkeit ausgelegte und damit zunehmend rationalere Organisation der *menschlichen Arbeit* ist, die den Prozeß der Neuzeit bestimmt und damit eine völlig neue Welt heraufgeführt hat. In eben demselben Maße aber verliert sie zugleich auch das ihr bisher anhaftende, rein negativ bestimmte Image des Aschenputtels, der gewöhnlichen, erniedrigenden, mühevollen Tätigkeit. Mit der durch Technik veränderten Arbeit beginnt der Siegeszug des Menschen über die Natur (Bacon). Sie erst gibt den Dingen ihren Wert und begründet damit ein natürliches Recht auf Eigentum (Locke). Sie erweist sich als der ökonomisch bestimmende Produktionsfaktor und wird damit als eigentliche Quelle des menschlichen Wohlstands, als die Ursprungskraft des »Reichtums der Nationen« ausgemacht (Smith). Das durch sie geschaffene Kapital ist von daher nichts anderes als »vorgetane« Ar-

beit (Ricardo). Ein Gedanke übrigens, der noch in dem von mir zitierten heutigen päpstlichen Lehrschreiben über die menschliche Arbeit seinen Widerhall und seine Bestätigung findet, nämlich »daß das Kapital als Gesamtheit der Produktionsmittel zugleich die Frucht der Arbeit von Generationen darstellt« (14). Diesem produktiven Verständnis von Arbeit entsprechend, kommt es dann ferner, spätestens mit Beginn des 19. Jahrhunderts auch zu einer wesentlichen *inhaltlichen* Ausweitung des Arbeitsbegriffs. Unter Arbeit werden jetzt nicht mehr nur die Formen der mit *körperlicher* Anstrengung verbundenen Tätigkeiten verstanden, sondern auch jene des »Kopfes«. Die Bestimmung »Arbeit« kommt der »Geistestätigkeit« ebenso zu wie der »Werkstätigkeit«, und zwar der sozial organisierten ebenso wie der frei entworfenen. Ihr ethisch einendes anthropologisches Signum: »Nicht die Hervorbringung des Wertes allein, sondern eben dadurch die Hervorbringung des Menschen« (Ruge²²). Auch hier wiederum der Widerhall bis in die Enzyklika: »Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen – für sein Menschsein –, weil er durch die Arbeit *nicht nur die Natur umwandelt* und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch *sich selbst als Mensch verwirklicht*, ja gewissermaßen 'mehr Mensch wird'«(9). Angesichts solch fundamentaler Vertiefung des Arbeitsbegriffs, in dessen Zeichen sich dieser gewaltige, zu einem völlig neuen Geschichts-, Fortschritts- und Freiheitsbewußtsein führende Prozeß »Neuzeit« vollzieht, erscheint es dann aber nur noch ein logischer Schritt, wenn er darin jetzt zugleich auch als eine zen-

trale *geschichtsphilosophische* Kategorie entdeckt und ausgearbeitet wird. Der Prozeß der menschlichen Vernunft- und Freiheitsgeschichte stellt sich wesentlich als ein durch Arbeit vermittelter dar. Sie muß als die eigentliche Kraft der Verwandlung im Aufstieg der menschlichen Zivilisation angesehen werden (Fichte). Erst über diesen geschichtlichen Gesamtentfaltungsprozeß seiner Arbeit arbeitet sich der Mensch zugleich selbst aus sich heraus, gelangt er »im Übersetzen seiner selbst aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart« zur realen Bestimmung seiner Freiheit (Hegel).²³ Was dann am Ende Marx gar zu dem Schluß kommen läßt »die ganze sogenannte Weltgeschichte« sei »nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit.«²⁴

In all dem geht es letztlich aber auch hier wiederum um nichts anderes als um die Bestimmung der Bedingungen menschlicher Freiheit, menschlichen Gelingens und menschlichen Glücks. Darin kommt die von einem neuen evolutiv gefaßten Areitsbegriff her konzipierte neuzeitliche praktisch-ethische Theorie mit der als solche noch von einem formalen, zeit- und geschichtslos gefaßten Tätigkeitsbegriff her argumentierenden klassisch-ethischen Theorie im Prinzip überein. Hier wird geschichtsdynamisch – auf die ganze Menschheit bezogen – entfaltet und ethisch eingefordert, was die aristotelische Definition gleichsam als Rahmenbedingung menschlichen Glücks festhält und was dort bestenfalls für die wenigen freien Bürger gelten mochte: »Was hindert uns, den Menschen glücklich zu nennen, der wirkend tätig ist gemäß einer

vollendeten Tüchtigkeit und dabei über die äußeren Güter in ausreichendem Maße verfügt, und dies nicht nur eine flüchtige Zeit, sondern ein ganzes Leben.« Und das Ganze zugleich in der Gemeinschaft von Menschen und Freunden.²⁵ Was da an Erstrebenswertem für ein gelingendes menschliches Dasein herausgestellt wird, dies alles ist ja mit der neuzeitlichen Entwicklung keineswegs hinfällig geworden, sondern bleibt ihr in Wahrheit als Zielgesalt immanent, jetzt freilich bezogen nicht mehr auf eine privilegierte Herrschaft, sondern, als Voraussetzung und Konsequenz dieses sich im Zuge der technisch-wissenschaftlichen Kultur zu immer größerer Interdependenz herausbildenden »Bedürfnissystems Menschheit«, bezogen auf den Menschen als solchen.

Wird man nun aber eben jenes dem Prozeß der Neuzeit als Zielgestalt zugrundeliegende und ihn vorantreibende Leitbild einer geeinten, freien, produktiven und zugleich materiell befriedeten, mit sich und der Natur in Einklang lebenden Menschheit nicht am Ende doch als schlichte Utopie ansehen müssen? Zieht man dafür einmal das als Maßstab heran, was sich unter vorneuzeitlichen Voraussetzungen für die Masse der Menschen an vergleichbaren Chancen für ein hinlänglich geglücktes Dasein bot, dann ganz sicherlich nicht. Die in diesem Prozeß der Neuzeit tatsächlich erreichten Fortschritte, die Zuwächse an Freiheitsstrukturen, an Lebenschancen, an materieller Befriedigung, an sozialer Sicherheit, an Möglichkeiten zu produktiver Daseinsgestaltung sind schlichtweg unabweisbar, und zwar trotz des, auf die Gesamtmenschheit hin be-

trachtet, in vielem gewiß noch weit Ausstehenden, aber eben doch im Prinzip Erreichbaren. Nimmt man jedoch umgekehrt das zum Maßstab, was diesem Leitbild selbst nochmals als Idee zugrundeliegt, nämlich die Totalität einer in sich schlechthin stimmig gedachten, definitiv human gestalteten Wirklichkeit, so bleibt dies tatsächlich, unter den Bedingungen dieser Welt, in seiner Gänze unerreichbar. Das aber hat seine Ursache nicht allein in der Ambivalenz des *moralischen Willens* des Menschen, auf den in der Tat als gutem Willen aller Fortschritt gestellt bleibt und der entsprechend als böser, egoistisch bestimmter Wille jede notwendige und als gerecht empfundene Lösung immer wieder zu unterlaufen vermag. Diese Unerreichbarkeit von Totalität ergibt sich vielmehr vorgängig aus der Tatsache, daß es für die Lösung der menschlichen Handlungsprobleme, und eben damit erst recht für die Lösung des Problems dieser, den Menschen in eine neue Zukunft führenden, sich in ständiger rationaler Transformation verändernden Arbeit keinerlei prästabilisierte Harmonie als Auslegungsschlüssel gibt. Die Lösung muß stets neu, im Respekt vor dem Menschen als Person und in Berücksichtigung dessen, was je und je real erreichbar und machbar ist, gefunden werden. Eben deshalb stellt sich ja die Frage der Arbeit nachgerade als eine bleibend *ethische* Frage. Das Gelingen eines jeden einzelnen Menschen hängt tatsächlich wesentlich von dem ab, was er aus seinem Leben macht, aber ebenso wesentlich, ja darin sogar vorgängig von dem, was die sich fortschreitend wandelnde und entwickelnde

Gesellschaft ihm aus seinem Leben zu machen erlaubt und ermöglicht oder auch versagt.

Eben deshalb aber erscheint mir gerade einem Lehrschreiben, das die Botschaft der Bibel über die menschliche Arbeit auf dem Hintergrund einer Entwicklung aktualisiert, die ja selbst nicht ohne die biblisch grundlegende Freisetzung des Menschen zur Welt zu erklären ist und sich darin durchaus als ein Derivat dieser Botschaft erweist, eine eigene Relevanz zuzukommen und als solches ein durch keine rein philosophisch-ethische Auslegung ersetzbares Unternehmen. Was sich aber gerade aus der biblischen Botschaft als letztem Maßstab für eine Einordnung und Beurteilung auch dieses Gesamtphänomens Neuzeit als Grundaussage ergibt: Auch dieser gigantische Fortschrittsprozeß steht unter dem eschatologischen, dem endzeitlichen Vorbehalt. Als solcher aber zielt er und vermag er nur zu zielen mit Thomas zu sprechen – auf die *beatitudo huius vitae*, auf das Glück dieses irdischen Lebens. *Nicht mehr, aber auch nicht weniger.*

Nicht mehr: Das Ganze dieser notwendigen und gewaltigen Entwicklung führt nicht zu einer schlechthin heilen Welt, zu einem endgültigen Paradies, zu einer Lösung aller Probleme. Es bleibt der Vergänglichkeit unterworfen. Auch das gesamte Unternehmen Fortschritt steht am Ende unwiderruflich unter dem Gesetz des Todes.

Nicht weniger: Nicht nur die Werke des einzelnen werden in die Ernte des ewigen Lebens eingebracht, sondern ebenso die der Menschheit als ganzer. Auch

der Gesamtprozeß menschlich geschichtlicher Entwicklung ist unter dem Blickpunkt der Ewigkeit in keiner Weise unerheblich oder gar überflüssig. Er ist von Gott veranstaltet. Als solcher aber ist auch er in seinen Gelingens- und Glückstrukturen für die, die daran im Auftrag Gottes mitwirken und teilhaben, theologisch gesehen, zugleich »beatitudo«, »Vorgriff auf Vollkommenheit«, »Teilhabe« unter den Bedingungen dieser Welt am »ewigen Glück«. Also keineswegs nur »felicitas«: ein wenig irdisches Glück und nicht mehr. Auch *seine* Frucht ist dazu bestimmt, Moment der Vollendung zu sein.

Anmerkungen

- 1 J. Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, Bd. 3, Stuttgart 1956, 67
- 2 H. Arendt, Vita activa. Stuttgart 1960, 252
- 3 J. K. Galbraith, Gesellschaft im Überfluß, München-Zürich 1958, 169
- 4 G. Scherhorn, Verbraucherinteresse und Verbraucherpolitik, Göttingen 1975, 22. Weiterführend auch G. Mertens, Zur Konzeption und Realisation der Verbrauchererziehung in der Schule. In: Pädagogische Welt (1983) 117-124
- 5 J. Eick, Wenn Milch und Honig fließen. Eine wirtschaftskritische Studie. Düsseldorf 1958, 112
- 6 W. Kluxen, Moralische Aspekte der Energie und Umweltfrage. In: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Freiburg 1982

- 7 K. Brockmüller, *Industriekultur und Religion*, Frankfurt 1964, 288
- 8 Nikomachische Ethik I, 3 1095b 14 – 1096a 10
- 9 Ebda X,8, 1178b 20-22; X,9 1179a 22-32
- 10 *Summa Theologiae*, II-II, 182,1
- 11 H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, 20
- 12 Vgl. WLA 12, 133,4ff.
- 13 Nikomachische Ethik I, 11, 1101a 14-26. Vgl. hierzu J. Ritter, *Das bürgerliche Glück. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 32 (1956) 60-94
- 14 Vgl. hierzu A. Auer, *Christsein im Beruf*, Düsseldorf 1966, 240f
- 15 *Summa Theologiae* I, 65,2
- 16 *Summa contra gentiles* III,69
- 17 Ebda I,43
- 18 *De veritate* 24,1 u. 22,6 ad 1
- 19 *Summa Theologiae* I-II,3,2
- 20 *Summa contra gentiles* II,21, Zitat Ps. Dionysius, *De coel. hier.* 3. – Während Thomas im Ethikkommentar, also im philosophischen Kontext den aristotelischen Begriff der *ευδαιμονια* regelmäßig mit »felicitas« wiedergibt, nimmt er hierfür im theologischen Zusammenhang der *Summa*, um im gleichen Sachverhalt die theologische Komponente, den positiven Bezug auf die ewige Vollendung des Menschen hervortreten zu lassen, den Begriff »beatitudo« in Anspruch. Die »beatitudo« dieses Lebens ist, wenngleich unvollkommen (*imperfecta*), so doch bereits reale »Teilhabe« an der vollkommenen Glückseligkeit – »*participatio perfectae*«

- tae beatitudinis«. Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, 134
- 21 Einen ausgezeichneten Überblick mit reichen Belegstellen bietet: W. Conze, Art. Arbeit, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1, Stuttgart 1972, 154-215
- 22 Vgl. W. Conze, Art. Arbeit a.a.O. 189
- 23 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 9, 22,8f
- 24 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW Erg. Bd. 1, 546
- 25 Nikomachische Ethik I, 11, 1101a 14-16.

KURZBIOGRAPHIEN

Wilhelm Korff

Geboren 1926 in Hilden, studierte Philosophie und Theologie an der Universität Bonn. Ab 1973 Professor für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften an der Universität Tübingen, lehrt er seit 1979 als Professor für Christliche Sozialethik an der Universität München. *Veröffentlichungen* u.a.: *Ehre, Prestige, Gewissen* (Köln 1966); *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Mainz 1973, Freiburg ²1985); *Theologische Ethik. Eine Einführung*

(Freiburg 1975); Kernenergie und Moraltheologie (Frankfurt/Main 1979); Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik (München 1985).