

Zwischen Sündenstrafe und Schöpfungsvollendung

Rekonstruktionen zur katholischen Wahrnehmung menschlicher Arbeit

Hermann-Josef Große Kracht

Während die Bedeutung religiöser Impulse aus den Theologien der Reformation für die Aufbrüche zur bürgerlichen Arbeits- und Leistungsgesellschaft offen zu Tage liegt und unter dem Stichwort des ‚protestantischen Arbeitsethos‘ vielfältige Thematisierung findet, ist die Frage relativ ungeklärt, welche Veränderungen sich in der katholischen Wahrnehmung der Arbeit vom Mittelalter bis zur Gegenwart ereignet haben und ob sich hier Grundzüge und Modifikationen einer spezifisch katholischen Arbeitsethik identifizieren lassen. Unbestritten ist zwar, dass die Frage nach Sinn und Bedeutung der Arbeit in der industriegesellschaftlichen Moderne zu den klassischen Themen der seit dem späten 19. Jahrhundert entstehenden katholischen Soziallehre gehört; vieles spricht aber dafür, dass sich ein dem Siegeszug des protestantischen Arbeitsverständnisses vergleichbarer Umbruch in der Einschätzung von Wert und Würde individueller Arbeit im Katholizismus nicht ereignet hat. Vielmehr scheinen sich hier vor-moderne Wahrnehmungen von Sinn und Zweck, Wert und Wesen menschlicher Arbeit lange Zeit ungebrochen durchgehalten zu haben und von den Herausforderungen des bürgerlich-individualistischen Arbeitsverständnisses kaum irritiert worden zu sein.

Seit dem späten 19. Jahrhundert wurden aber die nationalökonomisch-profanan Konzepte von der wohlstandsschaffenden Kraft der Arbeit und der Arbeitsteilung rezipiert, um auf dieser Grundlage nach sozialetischen Perspektiven für einen angemessenen politischen Umgang mit der ‚sozialen Frage‘ der modernen Industriegesellschaften zu suchen. Erste systematische Ansätze einer eigenständigen Theologie menschlicher Arbeit und ihrer Bedeutung für den Wert und die Würde personaler Identität sollten sich im katholischen Denken aber erst seit dem Zweiten Weltkrieg entwickeln.

1. Nachwirkendes Mittelalter: der bleibende Straf- und Sühnecharakter der Arbeit

Die frühmittelalterlichen Mönchsregeln des *laborare ex oratione* verstanden die Verrichtung körperlicher Arbeit als unabänderliche Notwendigkeit zur Bestreitung des Lebensunterhaltes, deren Mühsal aus der göttlichen Verfluchung des Ackerbodens nach dem Sündenfall des ersten Menschenpaares resultierte (vgl. Gen 3,17). Dabei galt diese Arbeit gerade in ihrer Plage und Beschweris zugleich als sittliches Heilmittel gegen die Laster der Trägheit und Begierlichkeit, sodass sie auch der geistlichen Vervollkommnung dienen konnte und sollte.¹ In diesem Sinne betrachtete auch das Hochmittelalter die Arbeit als eine gottergeben hinzunehmende und getreulich zu erfüllende Pflicht; als eine Tätigkeit, die als solche weder adelt noch schändet, sondern schlicht eine Notwendigkeit zur Sicherung der irdischen Existenz darstellt, der keine besondere theologische Aufmerksamkeit zu widmen sei.

In der scholastischen Theologie fand das Phänomen der menschlichen Arbeit deshalb nur wenig Interesse. Im Rahmen der seit dem 9. Jahrhundert aufkommenden hierarchischen Ständelehre mit ihrer Trias von *oratores*, *bellatores* und *laboratores* waren für jeden Einzelnen der gesellschaftlichen Status und die damit verbundenen Rechte und Pflichten durch die Geburt vorgegeben und durch die Vorstellung einer statischen, von Gott für alle Zeiten gesetzten Seinsordnung der Welt ontologisch abgesichert, sodass hier für eine theologische Würdigung individueller Mühen und Anstrengungen kein Raum bestand. In der *Summa theologica* des Thomas von Aquin kommt die Arbeit denn auch nur am Rande zur Sprache, wenn – im Blick auf die Rechte der Ordensleute, sich von körperlicher Arbeit fernzuhalten – der Handarbeit ein vierfacher Zweck zugesprochen wird: Sicherung des Lebensunterhalts, Vermeidung des Müßiggangs, Zügelung der Begierden und Ermöglichung des Almosengebens (*Utrum religiosi manibus operari teneantur*; S.th. II–II. 187, 3). Körperliche Arbeit zu verrichten, sei zwar durchaus sittlich gute Tat, da der Mensch aus einer geistigen und einer körperlichen Natur bestehe und es „auf Grund der göttlichen Ordnung (*ordinatio*) [...] notwendig“ sei, „dass er sowohl körperliche Handlungen tätige als auch nach dem Geistigen strebe“²; allerdings müsse nur derjenige körperlich arbeiten, der „nicht anderswoher hat, wovon er leben kann“ (S.th. II–II. 187, 3 ad 1). Auch gebe es, wie Thomas ausführt, zur Überwindung des Müßiggangs sowie zur Abtötung des Leibes und der Begierden durchaus andere Mit-

¹ Schon die heute unter der berühmten Formel des *Ora et labora* geführte Regel des Benedikt von Nursia aus dem 6. Jahrhundert begründete die Wichtigkeit der Arbeit bekanntlich aus der Schädlichkeit des Müßiggangs für die Seele (*otiositas inimica est animae*).

² Thomas ergänzt an dieser Stelle aber gleich: „Er ist umso vollkommener, je mehr er nach dem Geistigen strebt“ (*Contra Gentiles* III., caput 135, 3098 (nach einer Übersetzung von Arno Anzenbacher)).

tel als die Handarbeit, etwa das Lesen der Heiligen Schrift oder das Fasten und die Nachtwache. Und selbstverständlich stelle die *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* den sittlich höheren Wert dar. Einen moralisch-religiösen Eigenwert der Arbeit um ihrer selbst willen, gar ein legitimes Streben nach Erwerb und Gewinn als solchen kennt Thomas nicht. Und auch das für das heutige katholische Arbeitsverständnis so zentrale Motiv von der sich durch die tätige Arbeit des Menschen vollziehenden Mitwirkung an der Vollendung der Schöpfung Gottes spielt in der Theologie des Mittelalters keine Rolle.

Gegenläufig zu dieser von der Arbeitsverachtung der griechisch-römischen Antike zwar weit entfernten, dennoch aber durch ein deutliches theologisch-anthropologisches Desinteresse gekennzeichneten Einschätzung der körperlichen Arbeit entwickelte sich in der frühen Neuzeit der mächtige Siegeszug des bürgerlich-individuellen Arbeitsverständnisses, das mit dieser Geringschätzung radikal brechen und die mentalen Grundlagen der europäischen Arbeitsgesellschaften bis heute fundamental prägen sollte. In westeuropäischen Städten des 14. und 15. Jahrhunderts waren Vorstellungsmuster aufgekommen, die das soziale Phänomen der Armut als verdiente Strafe für individuelle Arbeitsunwilligkeit interpretierten und zwischen ‚würdigen‘ und ‚unwürdigen‘ Armen zu unterscheiden begannen. Die Armen galten nun nicht länger als gesellschaftlich dazugehörende, in der göttlichen Schöpfungsordnung fest verankerte Almosenempfänger, denen im Gegenzug die religiöse Pflicht obliegt, eifrig für das Seelenheil ihrer Wohltäter zu beten. Vielmehr wurden nun – gegenläufig zur klassischen Almosenlehre – erste systematische Differenzierungen zwischen arbeitsunfähigen und arbeitsfähigen Armen vorgenommen, um letzteren für den Erhalt von Nahrungsmitteln einen entsprechenden Arbeitseinsatz abzuverlangen. An diese individualisierende Aufwertung regelmäßiger eigener Arbeit als – notfalls obrigkeitlich-disziplinarisch zu beförderndes – Mittel zur planvollen Bestreitung des eigenen Lebensunterhalts sollten dann im 16. Jahrhundert die verschiedenen Traditionen der protestantischen Berufstheologie anknüpfen.

Die reformatorischen Überzeugungen vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und der *ustificatio sola fide*, die die Privilegierung der *vita contemplativa* des geistlichen Standes theologisch delegitimierten, setzten einen nachhaltigen Egalisierungsschub frei, in dessen Rahmen die weltliche Arbeit des Alltags als Gottesdienst geadelt und dem Gebet gleichgestellt werden konnte. Daran sollte später die Philosophie und Pädagogik des Aufklärungszeitalters anknüpfen und dem bürgerlichen Arbeitsversprechen zum Durchbruch verhelfen, demzufolge nicht mehr Hierarchie und Herkommen, sondern einzig die eigene Arbeitsleistung über das Ansehen eines Menschen entscheiden. Seit dieser Zeit gilt die Werte schaffende und Eigentum begründende individuelle Arbeit in den Gesellschaften der europäischen Moderne als das wichtigste Medium, mit dem der Einzelne seine personale Emanzipation ebenso wie seine gesellschaftliche Inklusion realisiert; und mit diesem freiheitsethischen Arbeitsversprechen

hatte sich im 19. und 20. Jahrhundert auch die katholische Sozialbewegung auseinanderzusetzen.

Aber weder dieses Arbeitsversprechen noch die Differenzierung zwischen ‚würdigen‘ und ‚unwürdigen‘ Armen haben nennenswerten Eingang in das katholische Schrifttum dieser Zeit gefunden. Zwar ist auch hier eine moralische Kritik am ‚arbeitsscheuen Gesindel‘ durchaus anzutreffen; die neuzeitliche Verurteilung des ‚planlosen Almosengebens‘ und die damit verbundene Differenzierung von Armut und Arbeit wird aber bis in die Nachkriegszeit hinein kaum übernommen. Vielmehr blieb es dabei, dass der Arbeit als solcher keine besondere Bedeutung zukommt.³ Das Augenmerk liegt nach wie vor auf ihrem Last- und Plagecharakter. Das weit verbreitete *Lehrbuch der Moraltheologie* des damaligen Paderborner Bischofs Theophil Hubert Simar erwartete vom treuen Katholiken, „dass er, dem Beispiele Christi folgend, die Mühen und Beschwerden der Arbeit als wohlverdiente Sündenstrafen und als Mittel der Selbstverläugnung [...] mit Geduld und Gottergebenheit trage“ (Simar 1893: 329). Und der Redemptoristenpater Gerhard Diessel stimmte im Blick auf das ‚von Gott auferlegte Strafjoch der Arbeit‘ (Diessel 1904: 51–72) sogar einen theologisch-moralischen Lobgesang auf die Güte der diesbezüglichen Vorsehung Gottes an: „Daß der allgerechte Gott infolge der ersten Sünde dem Menschengeschlechte das Strafjoch der mühevollen Arbeit auferlegt hat, ist für uns eine unaussprechlich große Wohltat, eine bewunderungswürdige Liebestat der göttlichen Barmherzigkeit“ (a.a.O.: 73 f.), denn: „Ist es nicht Barmherzigkeit, wenn Gott täglich durch die Mühen und Beschwerden der Arbeit uns hilft, jene Neigungen und Leidenschaften zu bezwingen und zu unterjochen, welche die erste Sünde in uns gebracht hat...?“ (a.a.O.: 74).

Seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert finden sich in den katholischen Moraltraktaten aber auch deutliche Reminiszenzen an die neuzeitliche Arbeitsverherrlichung. So erklärt etwa der Tübinger Theologe Anton Koch in seinem *Lehrbuch der Moraltheologie*, das der ‚Pflicht der Arbeit‘ einen eigenen kleinen Abschnitt widmet (Koch 1910: 269–274), die Arbeit sei „für den Menschen Leben und Würze“, da sie seine leibliche und geistige Gesundheit stähle und ihn „glücklich und zufrieden“ (a.a.O.: 271) mache, wobei mehrfach auf lutherische und protestantische Stimmen rekurriert wird.⁴ Und auch die erstmals zwischen

³ So findet das Thema der Arbeit in der auflagenstarken Moraltheologie von Heribert Jone OFM (JONE 1961) im Unterschied etwa zum Duell keine eigenständige Erwähnung; und auch in den Gewissensspiegeln, Beichtvorschriften und Lebensregeln katholischer Gebets- und Andachtsbücher fehlen Thematisierungen der menschlichen Arbeit zumeist vollständig.

⁴ Zustimmend zitiert Koch hier u. a. den frühen reformatorischen Schriftsteller Johannes Fischard (1546–1581) („Arbeit und Fleiß, das sind die Flügel, so führen über Strom und Hügel“) und den protestantischen Kulturhistoriker Friedrich von Bodenstedt (1819–1892) („Arbeit, edle Himmelsgabe, zu der Menschen Heil erkoren, nie bleibt ohne Trost und Labe, wer sich deinem Dienst verschworen; ... Laß mich, edle Himmelsgabe, treu dir bleiben bis zum Grabe!“).

1914 und 1918 erschienene dreibändige *Katholische Moraltheologie* von Joseph Mausbach empfiehlt den Katholiken – unter der Überschrift ‚Die Arbeit als unmittelbarer Gottesdienst‘ (Mausbach 1934: 246–249) – die körperliche Arbeit nicht nur „als Heilmittel gegen die sittliche Unordnung im Menschen“, sondern auch deshalb, weil sie „der sinnlichen Verweichlichung“ zu wehren, „den Willen stark und frei“ zu machen und „dem Menschen die Freude und den Mut des Schaffens“ zu erschießen vermöge (a.a.O.: 249). Allerdings bleiben diese Neuzeit-Reminiszenzen gegenüber der Orientierung an der klassischen Arbeitszwecklehre des Thomas von Aquin insgesamt sekundär.⁵

Auch im Hinblick auf die ‚soziale Frage‘ und die ‚Hebung der Arbeiterschaft‘ bewegt sich die katholische Beschäftigung mit dem Arbeitsthema noch lange Zeit in den Bahnen vormoderner Weltwahrnehmung. Im Kontext der katholischen Romantik meinte schon der rheinische Publizist Joseph Görres im Jahr 1832, die frühindustriellen Aufbrüche mit ihren Dampfwagen, Hebeln und Maschinen könnten nur dazu führen, dass sich Deutschland „müde in allen Winkeln“ arbeite, wodurch ihm „in dem klappernden Mechanismus die innewohnende Seele verloren“ gehen werde.⁶ Und auch die in den 1840er Jahren entstehende ultramontane Bewegung vertrat ähnlich nostalgische Leitbilder agrarisch-dörflicher Existenz, die der beginnenden Industrialisierung nichts abgewinnen konnten.

Dennoch sollte der ultramontane Pfarrer Wilhelm von Ketteler, der spätere Bischof von Mainz, in seinen Adventspredigten aus dem Jahr 1848 auch vor den Gefahren warnen, die „eine allgemeine Arbeitsscheu hervorrufen“ müsse. Im deutlichen Bewusstsein der ökonomisch-profanen Bedeutung der Produktivkraft ‚Arbeit‘ für den Wohlstand der Völker gab er nämlich zu bedenken, dass die „mühevoll[e], tagtägliche Arbeit im Schweiß[e] des Angesichtes [...], die bis jetzt die große Mehrheit der Menschen sich noch gefallen läßt, in der der ganze Reichthum aller Völker besteht, die wir nicht einen Tag entbehren können, ohne die allgemeinste Zerstörung und Verarmung“, auf die Dauer nur durch den Glauben an ein jenseitiges Leben aufrecht zu erhalten sei (Ketteler

⁵ Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die in den 1920er Jahren erschienene Schrift von Johannes Haessle (HAESSLE 1923), die deutlich von der neuzeitlichen Arbeitsverherrlichung geprägt ist und diese als das Arbeitsethos des Aquinaten darzustellen versucht. Ähnlich will auch die erstmals 1898 erschienene Schrift des Freiburger Domkapitulars Simon Weber über das ‚Evangelium der Arbeit‘ nachweisen, „daß von einer Arbeitsfeindschaft der Lehre Jesu keine Rede“ sein könne (WALTER 1920, 351 f.). Klassisch thomasisch fällt dagegen die unmittelbar nach dem Krieg erschienene Schrift des Dominikanerpaters Eberhard Wely (WELTY 1946) aus, die betont, in der Lehre des hl. Thomas sei „kein Platz für die Verabsolutierung, die der menschlichen Arbeit in vielen heutigen Gesellschafts- und Arbeitsauffassungen beigelegt wird“ (a.a.O.: 122).

⁶ „Und zögen in Deutschland Dampfwagen zu Tausenden über Berg und Thal; [...] würden arbeiteten sich die Hebel müde in allen Winkeln; und wendetet sich um und um an allen seinen Straßen die Räder der Maschinen; was hülfte ihm das Alles, hätte es in dem klappernden Mechanismus die innewohnende Seele verloren!“ (GÖRRES 1832: 769)

1848/1977: 60). Nur die christliche Auffassung von der Bestimmung des Menschen sei nämlich in der Lage, „dem Menschen jene Gesinnung einzuflößen, die ihn antreibt, mit Freude und Lust jene mühevoll Arbeit zu tragen, die sich nun einmal nicht abschaffen läßt“ (a.a.O.: 66). Der Christ wisse nämlich: „Jede Arbeit ist etwas Schweres, Mühsames und steht dem unmittelbaren Genuß des Lebens durchaus entgegen“ (a.a.O.: 60). Und während allein das Christentum „die wahre Arbeitsamkeit hervorruft und dadurch den wahren Wohlstand begründet“ (a.a.O.: 66 f.), würde bei einem Absterben der christlichen Moral „unter den Reichen [...] Geiz und Hartherzigkeit gegen die Armen, unter den Armen Diebstahl und Raub, Neid und Haß gegen die Reichen zur Herrschaft gelangen“, sodass es geradezu zwangsläufig zu einer endgültigen „Zernichtung aller socialen Verhältnisse und jedes wahren Lebensgenusses“ (a.a.O.: 61) kommen müsse.

In den 1880er Jahren sollte dann der neuscholastische Kirchenhistoriker Georg Ratzinger in seiner *Geschichte der kirchlichen Armenpflege* (Ratzinger 1884) die vom Protestantismus vertretene „theoretische Längnung der Verdienstlichkeit guter Werke und die praktische Missachtung des Eigenthums der frommen Stiftungen“ für „die schlimmsten Erscheinungen im socialen und wirthschaftlichen Leben der Völker“ (a.a.O.: IX) verantwortlich machen: „Habsucht und Härte überwucherten, Milde und Barmherzigkeit schwanden“; und zwar vor allem deshalb, weil die kirchliche Armenpflege zugunsten des Unterstützungswesens der politischen Gemeinden, „welche die Beiträge in Form der Steuer erheben mussten“ (ebd.), geschwächt worden sei. Aufschlussreich ist, dass Ratzinger hier die „Liebe zur Arbeit und Armuth“, die „das Beispiel des Heilandes“ für alle Zeit gegeben habe, ohne jede arbeitsethische Differenzierung gleichermaßen auszeichnet: „Das Beispiel des Erlösers lehrte die Arbeit, sein erstes Wort pries die Armuth“ (a.a.O.: 21). Das „christliche Ideal“, das in früheren Zeiten, in den „Glanzepochen der christlichen Gesellschaft“, das Leben und Streben der Menschen bestimmt habe, erkenne die gottgewollten Unterschiede zwischen Armen und Reichen durchaus an, wolle aber die erst in der Neuzeit aufkommenden „Extreme äußersten Reichthums und äußerster Armuth“ überwinden, denn „nach der Lehre Christi bleiben Armuth und Reichthum. Aber die Armut schändet nicht mehr“; und der Reichthum „muß von seinem Überflusse Almosen geben“ (a.a.O.: 22). Ratzinger bewegt sich also noch vollständig in den religiösen Mentalitätslagen einer von den Umbrüchen der europäischen Moderne erstaunlich unberührten Vorstellungswelt.

Dies gilt in vielerlei Hinsicht auch für die im Jahr 1891 erschienene Enzyklika Papst Leo XIII. zur Arbeiterfrage *Rerum novarum* (RN). Theoretische Aufbrüche zu einer ‚realpolitischen‘ Arbeits- und Sozialpolitik auf dem Boden der bestehenden industriekapitalistischen Moderne finden hier – anders als 40 Jahre später in *Quadragesimo anno* (QA) – noch kaum systematischen Eingang. Zwar eröffnet Leo XIII. durchaus Perspektiven zu einer Selbstorganisation der

Arbeiterschaft und zu einer intervenierenden staatlichen Sozialpolitik (vgl. u. a. RN 36–38, RN 32–34); aber auch er propagiert mit großer Selbstverständlichkeit die überkommenen ständisch-feudalen Ordnungsmuster als erfolgversprechenden Weg zur Lösung der ‚sozialen Frage‘. Zur Arbeit des Menschen wird lediglich notiert, sie sei „persönlich, insofern die betätigte Kraft und Anstrengung persönliches Gut des Arbeitenden ist“; und sie sei „notwendig, weil sie den Lebensunterhalt einbringen muß und eine strenge natürliche Pflicht die Erhaltung des Daseins gebietet“ (RN 34). Im Rahmen „der einmal gegebenen unveränderlichen Ordnung der Dinge“ sei die mühsame Handarbeit dem Menschen „nach dem Sündenfalle als eine notwendige Buße auferlegt, deren Last er spüren muß“, und die, wie „die übrigen Beschwerden“, auf immer „auf dieser Erde wohnen“ werde (RN 14). Auch hier werden Armut und Arbeit in einem Atemzug genannt, wenn es heißt, „dass Armut in den Augen der ewigen Wahrheit nicht die geringste Schande“ sei und „Handarbeit zum Erwerb des Unterhalts durchaus keine Unehre“ bereite (RN 20). Allerdings seien „Arbeit und Erwerbssorgen“ nur für denjenigen eine Notwendigkeit, der „ohne Besitz ist“ (RN 7),⁷ während den Wohlhabenden die – nicht zu verrechtlichende – Liebespflicht obliege, den Notleidenden „vom Überflusse“ abzugeben, wobei aber keine Verpflichtung bestehe, „des Almosens wegen auf standesgemäße und geziemende Ausgaben zu verzichten“ (RN 19).⁸

Vom neuzeitlichen Arbeitsethos und einer anthropologischen Aufladung der Arbeit als personaler Selbstverwirklichung des Menschen zeigt sich dieser Text völlig unberührt. Allerdings finden sich – als Resultat des päpstlichen Versuchs, die katholische Arbeiterschaft gegen „die Verwerflichkeit der sozialistischen Grundlehre“ (RN 12) zu immunisieren und zu diesem Zweck die naturrechtliche Unantastbarkeit des Privateigentums aufzuzeigen – deutliche Anklänge an bürgerlich-liberale Theoriemotive, wenn Leo XIII. zur Begründung der Rechts auf Privateigentum das klassische Bearbeitungsargument John Lockes rezipiert und sich damit in eine – ebenso überraschende wie uneingestandene – Distanz zur überlieferten Eigentumslehre Thomas von Aquins bringt (vgl. RN 4).⁹ Das

⁷ Die klassische Einschränkung der körperlichen Arbeit auf diejenigen, die ‚nicht anderswoher haben‘ (Thomas von Aquin), also ‚ohne Besitz sind‘ (Leo XIII.) findet sich im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* spricht im Jahr 1965 vielmehr davon, dass es „für jeden einzelnen sowohl die Verpflichtung zu gewissenhafter Arbeit wie auch das Recht auf Arbeit“ gebe (GS 67).

⁸ Diese abgeschwächte Almosenlehre, die nicht – wie die Tradition der Kirchenväter – den Überfluss, sondern nur vom Überfluss abzugeben verlangt, sollte sich in den päpstlichen Lehrdokumenten nicht durchsetzen können. Das II. Vatikanum erinnert mit Nachdruck an „die Meinung der Väter und Lehrer der Kirche, die sagten, es sei Pflicht, die Armen zu unterstützen, und zwar nicht nur vom Überfluß“ (GS 69).

⁹ So notiert er etwa, dass der Arbeiter mit seiner Mühe „zu irgendeinem persönlichen Eigentum“ gelangen wolle; und „indem der Mensch an die Gewinnung der Güter der Natur körperlichen Fleiß und geistige Sorge setzt, macht er sich eben dadurch den bearbeiteten Teil

Motiv der eigentumserschaffenden Kraft individueller Arbeit spielt in *Rerum novarum* insofern durchaus eine gewisse Rolle, sodass Leo XIII. zur Überwindung der sozialen Not eigentumsloser Arbeiter vor allem an einen durch Sparsamkeit und hinreichende Lohnhöhe zu erleichternden Erwerb von kleinem Landbesitz zur Subsistenzbewirtschaftung denken kann (vgl. RN 4).

Allerdings findet sich hier auch das volkswirtschaftliche Motiv von der Wohlstandsschaffenden Kraft menschlicher Arbeit und gesellschaftlicher Arbeitsteilung, wenn als „unumstößliche Wahrheit“ festgehalten wird, „nicht anderswoher als aus der Arbeit der Werktätigen entstehe Wohlhabenheit im Staate“ (RN 27), weshalb die gesellschaftlichen Klassen von Arbeit und Kapital „in einträchtiger Beziehung zueinanderstehen und ein gewisses Gleichgewicht darstellen“ (RN 15) sollten. Leo XIII. thematisiert damit vor allem den kollektiven Aspekt menschlicher Arbeit und erklärt, es sei schon „die Beschränktheit der eigenen Kräfte, die den Menschen stets von selbst dazu antreibt, sich mit andern zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung zu verbinden“ (RN 37). So würden in einem wohlgeordneten Gemeinwesen „stets [...] jene Standesunterschiede da sein, ohne die überhaupt keine Gesellschaft denkbar ist“. Denn während für „einen höheren Rang unter den Staatsangehörigen“ die Pflicht bestehe, sich „mit der Gesetzgebung, der Rechtsprechung, der Verwaltung und den militärischen Angelegenheiten“ zu beschäftigen, leiste ein anderer Teil, etwa die Gewerbetreibenden, ebenfalls „der öffentlichen Wohlfahrt Dienste, wenn auch nur mittelbare“; und in diesem Sinne gehöre auch „die Beschaffung der irdischen Mittel [...] ebenso zu einem gut eingerichteten Staate“ (RN 27). Die öffentliche Gewalt habe sich des Arbeiters also nicht zuletzt deshalb anzunehmen, „damit er von dem, was er zum allgemeinen Nutzen beiträgt, etwas empfängt“. Durch eine solche intervenierende Tätigkeit nütze die Obrigkeit nämlich „sehr der Gesamtheit, die ein offenes Interesse daran hat, dass ein Stand, welcher dem Staate so notwendige Dienste leistet, nicht im Elend seine Existenz friste“ (RN 27). Und da die besitzlosen Arbeiter „ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Fürsorge des Staates“ (RN 29) abhängig seien, müsse sich die Obrigkeit vor allem um grundlegende Standards des Arbeitsschutzes, der Arbeitszeit und des gerechten Arbeitslohnes kümmern. Allerdings macht Leo XIII. hier mehrfach deutlich, dass er in diesem Zusammenhang nicht für „eine allgemeine Staatsfürsorge“ (RN 6, RN 11) oder „ein staatliches System des Wohltuns“ (RN 24) plädieren will.

zu eigen“, weshalb es „durchaus der Gerechtigkeit“ entspreche, „dass dieser Teil sein eigen sei und sein Recht darauf unverletzlich bleibe“ (RN 7).

2. Industriegesellschaftliche Aufbrüche: Arbeit als kollektive Produktivkraft

Obwohl es im deutschen Katholizismus lange Zeit darum ging, idealisierte Ordnungsmuster vormoderner Lebenswelten gegen die ‚Irrtümer der neuen Zeit‘ in Stellung zu bringen, setzte seit den späten 1870er Jahren auch eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der industriekapitalistischen Moderne ein, die die bisherige Abschottungsmentalität gegenüber den Herausforderungen der modernen Gesellschaft zu überwinden versuchte. In diesem Zusammenhang entwickelte sich ein politischer Klärungsprozess, in dessen Verlauf sozialromantische Hoffnungen auf eine Wiederbelebung zunft Handwerklicher Organisationsformen gesellschaftlicher Arbeit zunehmend aufgegeben wurden, um zu einer grundsätzlichen Anerkennung der fabrikgesellschaftlichen Lebens- und Arbeitsformen zu gelangen. Für diese versuchte man nun, angemessene sozialpolitische Antworten zu finden; ein Prozess, der schließlich dazu führte, dass der soziale Katholizismus in der Weimarer Republik zu einer der zentralen Trägergruppen der deutschen Variante eines *social capitalism* avancierte, dessen Wirtschafts- und Sozialmodell sich seit dieser Zeit endgültig weder marktliberal noch etatistisch, sondern in hohem Maße korporatistisch-verbändestaatlich zu verfassen begann.

Diese Aufbrüche finden einen ersten deutlichen Niederschlag im fünfbändigen katholischen *Staatslexikon*, mit dem sich die 1876 gegründete *Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland* unter „strenger Wahrung des katholischen Standpunktes“ ein „sorgfältiges Eingehen auf die besonderen Bedürfnisse der modernen Gesellschaft“ mit einem spezifischen Blick auf die „volkswirtschaftlichen und socialpolitischen Fragen“ zum Ziel setzte.¹⁰ Im ersten Band dieses Lexikons widmet der Herausgeber, der Innsbrucker Bibliothekscustos Adolf Bruder, dem Thema der Arbeit breiten Raum (Bruder 1889: 248–259), wobei Reminiszenzen an die bisher so beliebten ‚Mittelalterideale‘ weitgehend vermieden werden. Bruder stellt die Arbeit der Menschen als „mit Opfer, Pein, Last, Unannehmlichkeit verbundene persönliche Anstrengung“ (a.a.O.: 248) hier systematisch in den Kontext gesellschaftstheoretischer Betrachtungen. Und er beschäftigt sich dabei kaum mit der Arbeit des Einzelnen, sondern vor allem mit der „Arbeit eines Volkes“ (a.a.O.: 250), wobei er u. a. auf die „für die Vermehrung der Producte vorteilhafte Arbeitsteilung“ (a.a.O.: 251) zu sprechen kommt. Vor allem aber kritisiert er – ähnlich wie zuvor schon Bischof Ketteler – „die moderne Behandlung der Arbeit als Waare“

¹⁰ So der programmatische Text zur Projekt des *Staatslexikon*s, der von der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft des Jahres 1878 verabschiedet worden ist (VORBERICHT 1889: V).

(a.a.O.: 258) und das ‚freie Lohnsystem‘, das ihm als eine moderne Form der antiken Sklaverei gilt (vgl. a.a.O.: 259).

Dass heute „infolge der Gestaltung unserer Rechts- und Wirtschaftsordnung: Privateigentum an den Produktionsmitteln und System der freien Konkurrenz mit dem freien Arbeitsvertrag“ (a.a.O.: 252) ein immer größerer Teil des Volkes vom ‚freien Lohnsystem‘ betroffen sei, führt Bruder vor allem auf die „Unfähigkeit der alten deutschrechtlichen Organisation der Arbeit“ zurück, „sich der technischen Aenderung, Maschine und Großbetrieb, gemäß zu erweitern“, sodass die handwerklichen Zünfte und Korporationen „zur Verwerthung des aufkommenden Maschinenbetriebes in genossenschaftlicher Form“ (a.a.O.: 257) nicht in der Lage gewesen seien. Durchgreifende Chancen zur Lösung der ‚sozialen Frage‘ sieht er dementsprechend vor allem in einer Renaissance der alten ‚deutschrechtlich‘ verfassten Zünfte und Korporationen, während er gegenüber den Bemühungen um den Aufbau einer obligatorischen Arbeiterversicherung, die auch im Katholizismus der 1880er Jahre kontrovers diskutiert wurde, eher skeptisch bleibt. Diesbezüglich notiert er: „Es muss sich zeigen, ob ein noch so ausgebildetes System der Arbeiterversicherung die verschiedenen Gefahren, welche die Existenz des Arbeiters bedrohen, bekämpfen kann“ (a.a.O.: 258).

Deutlich weniger gegenwartsskeptisch fällt dagegen der umfangreiche und mit zahlreichen statistischen Angaben angereicherte *Staatslexikon*-Artikel zum Thema ‚Arbeiterfrage, Arbeiterschutzgesetzgebung, Arbeiterversicherung‘ aus (Hitze 1889: 259–426). Er stammt aus der Feder des Paderborner Priesters Franz Hitze, der seit den 1870er Jahren eine wichtige Rolle in den parlamentarischen Debatten um die Einführung der Bismarckschen Sozialversicherung spielte und im Jahr 1893 auf die erste, eigens für ihn eingerichtete Professur für ‚Christliche Gesellschaftslehre‘ an der Universität Münster berufen werden sollte. Hitze stellt sich in diesem Artikel die Frage: „Wie ist dem Arbeiterstande unter Wahrung der vollen Arbeits- und Lebenskraft durch Steigerung der materiellen und geistigen Lebenshaltung der entsprechende Antheil an den Fortschritten der Production und Cultur zu sichern?“ (a.a.O.: 261). Auch er kritisiert, dass heute die Arbeit als Ware betrachtet werde und verlangt, dass sich der Arbeitslohn am Ziel „der Hebung und Veredelung der gewohnheitsmäßigen durchschnittlichen Lebenshaltung (*standard of life*)“ (a.a.O.: 271) orientieren müsse. Zugleich räumt er aber – und dies war im damaligen Katholizismus durchaus ungewöhnlich – ein: „daß die Gesetze des Waarenmarktes – Angebot und Nachfrage – auf dem Arbeitsmarkt Geltung haben, ist nichts principiell Ungerechtes“, sofern darüber nicht vergessen werde, dass der Lohn für den eigentumslosen Arbeiter „die wirtschaftliche Grundlage seiner Existenz, seines ganzen persönlichen und sittlichen Lebens“ sei. Zur Lösung der ‚sozialen Frage‘ müssten – auch dies war seinerzeit noch keineswegs katholischer Konsens – „Staat und Kirche, Gesetzgebung und Nächstenliebe, Arbeitgeber und Arbeiter“ zusammenwirken

(ebd.), wobei für Hitze vor allem die Arbeiterversicherung „ein segensreiches Gebiet gemeinsamer Arbeit“ (a.a.O.: 348) in Aussicht stellte.

Die sozialpolitischen Aufbrüche des westdeutschen Katholizismus, die mit dem Abklingen des preußischen Kulturkampfes seit den 1880er Jahren verstärkt einsetzten, führten dazu, dass man sich von der bisherigen Fundamentalopposition zur industriekapitalistischen Moderne zunehmend emanzipierte und einer ‚praktischen Realpolitik‘ auf dem Boden der nun einmal bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse das Wort zu reden begann. In diesem Rahmen konnten nun zentrale Theorieelemente einer modernen katholischen Theorie von Arbeit und Kapital auf dem Boden industriekapitalistischer Gesellschaften entwickelt werden, die dann auch Eingang in die 1931 erschienene Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* von Papst Pius XI. finden sollten. Auch wenn die in dieser Enzyklika formulierte Leitidee einer ‚berufsständischen Ordnung‘, auf die sich in den 1930er Jahren autoritär-faschistische Herrschaftssysteme in Österreich, Portugal und Kroatien berufen konnten, nicht einfachhin als eine unglücklich formulierte Auszeichnung der demokratisch-korporatistischen Wirtschafts- und Sozialordnung in der Tradition der Weimarer Republik gewertet werden kann und darf, ist unstrittig, dass *Quadragesimo anno* deutliche Sympathien für die wirtschafts- und sozialpolitischen Aufbrüche der europäischen Staatenwelt im allgemeinen und die deutsche Tradition des korporativen Kapitalismus im besonderen zu erkennen gibt. Dieses Rundschreiben lobt nämlich ausdrücklich die „nach dem Weltkriege“ von den „Staatsmänner(n) der führenden Mächte“ unternommenen Bemühungen um „eine grundlegende Neuschaffung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ mit dem Ziel einer „gerechten und billigen Regelung des Arbeitsverhältnisses“ (QA 22). Die Enzyklika begrüßt „die Einleitung einer umfassenderen Sozialpolitik“ (QA 26) und die Entstehung gewerkschaftlicher Zusammenschlüsse, mit denen die Arbeiter „ihre nachdrücklichste wirtschaftliche Interessenvertretung und den entschiedenen Kampf um ihr Recht“ (QA 33) wahrnehmen; und sie bekennt sich mit Nachdruck zur katholischen „Lehre vom Rechts- und Wohlfahrtsstaat“ (QA 25), die in *Rerum novarum* noch keine Erwähnung gefunden hatte.

Gleich zu Beginn wird erklärt, dass „die ungeheuerere Masse der Arbeiterschaft“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts „unter dem Druck jammervoller Not“ gelitten habe, „ohne sich trotz angestrengtesten Bemühens aus ihrer kläglichen Lage befreien zu können“ (QA 3). Pius XI. verbindet damit eine scharfe Kritik an den Anhängern des modernen Liberalismus, die darin „einfach das Ergebnis naturnotwendiger Wirtschaftsgesetze erblickten und folgerecht alle Sorge um eine Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen wollten – gerade als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die von der Gesetzgebung nur allzuoft geduldete, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken“ (QA 4). Damit war auch für die innerkatholisch noch immer nicht ausgestandenen Auseinandersetzungen um die ange-

messene Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Liebe, von Recht und Barmherzigkeit in der Arbeiterfrage eine klare Entscheidung für den Vorrang staatlich-rechtlicher Sozialpolitik gefallen.

Im Blick auf das Arbeitsthema werden Armut und Arbeit nun nicht mehr in einem Atemzug genannt. Bezüge zur überkommenen Almosenlehre werden vermieden;¹¹ und vom gottesfürchtig zu ertragenden Mühe- und Plagecharakter der Arbeit ist ebenfalls keine Rede mehr. Anklänge an das freiheitsethische Arbeitsversprechen der europäischen Neuzeit finden sich aber auch in *Quadragesimo anno* nicht. Die eigentumserschaffende Arbeit „im eigenen Namen“, um die *Rerum novarum* noch kreiste, wird nur noch ganz am Rande thematisiert (vgl. QA 52). Dagegen beschäftigt sich der Text nun intensiv mit derjenigen Arbeit, „die gegen Entgelt in fremden Dienst gestellt an fremder Sache geleistet wird“, in der also „der Produktionsfaktor Arbeit des einen und die sachlichen Produktionsmittel des anderen eine Verbindung eingehen“. Hier könne man keinem der beiden, weder dem Kapital noch der Arbeit, „die Alleinursächlichkeit an dem Ertrag ihres Zusammenwirkens“ (QA 53) zuschreiben, denn „nur die gegenseitige Befruchtung und Ergänzung der verschiedenen, in ihrem Wohl und Wehe aufeinander angewiesenen Gewerbezweige, [...] der innige Bund von Intelligenz, Kapital und Arbeit gewährleisten der menschlichen Schaffenskraft ihre Fruchtbarkeit“ (QA 69).

Mit der an fremden Produktionsmitteln geleisteten Erwerbsarbeit des „Nurlohnarbeiters“ (vgl. QA 63) verbinden sich für *Quadragesimo anno* aber erhebliche politisch-kollektive Verteilungs-, Regulierungs- und Gestaltungsaufgaben für Staat und Gesellschaft. Zur notwendigen „Entproletarisierung des Proletariats“ (*redemptio proletariorum*, QA 59) – die leoninische Vorstellung eines erleichterten Zugangs zu kleinem privaten Landbesitz spielt hier keine Rolle mehr – sieht Pius XI. nur einen Weg: „die Verteilung der Erdengüter [...] wieder mit den Forderungen des Gemeinwohls bzw. der Gemeinwohlgerechtigkeit in Übereinstimmung“ (QA 58) zu bringen. Denn es sei unübersehbar, „daß die Erdengüter, die in unserm Zeitalter des sogenannten Industrialismus in so reicher Fülle erzeugt werden, nicht richtig verteilt und den verschiedenen gesellschaftlichen Klassen nicht entsprechend zugute gekommen sind“ (QA 60). Deshalb sei darauf hinzuwirken, „daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle [...] in breitem Strom der Lohnarbeiterschaft zufließen“, damit der Arbeiter mitsamt seiner Familie auf diese Weise „der Daseinsunsicherheit, die so recht eigentlich Proletarierschicksal geworden ist, überhoben“ werde und „den Wechselfällen des Lebens gerüstet gegenüberstehe“ (QA 61). Deshalb sei

¹¹ Im Bezug auf „die strenge Pflicht der Mildtätigkeit“ (QA 50) wird nun „die Verwendung sehr großer Einkünfte zur Schaffung von Arbeits- und Verdienst-Gelegenheit im großen Stil“ verlangt, sofern diese Arbeit „der Erzeugung wirklich werthechter Güter dient“. Eine solche Verwendungsweise könne als „eine ausgezeichnete und hervorragende zeitgemäße Übung der Tugend der Großzügigkeit“ (QA 51) gelten.

mit den Mitteln einer „klugen staatlichen Wirtschaftspolitik“ (QA 73) darauf hinzuwirken, dass möglichst vielen Lohnarbeitern Arbeitsverhältnisse zur Verfügung gestellt werden, in denen sie „von ihrer Arbeit in Ehren leben können“ (QA 74). In diesem Rahmen sei schließlich auch darauf hinzuwirken, dass Arbeiter und Angestellte „zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art Gewinnbeteiligung“ (QA 65) kommen können, auch wenn die später heftig umkämpfte Frage der Mitbestimmung in *Quadragesimo anno* noch kaum eine systematische Rolle spielt.

Auch der ‚gerechte Lohn‘ sei deshalb keine Frage der individuellen Arbeitsleistung bzw. des selbst zu verantwortenden Markterfolges, sondern integraler Teil eines komplexen volkswirtschaftlichen Zusammenhangs, in dem der angemessene Bedarf der Arbeiterfamilie ebenso wie die Lebensfähigkeit des Unternehmens und die Fragen der „allgemeinen Wohlfahrt“ Berücksichtigung finden müssten (vgl. QA 70–75). Der zentralen Leitidee dieser Enzyklika zufolge müsse nämlich „eine wirkliche, ihren Sinn erfüllende Volkswirtschaft“ darauf zielen, dass „allen Gliedern des Wirtschaftsvolkes alle die Güter zur Verfügung stehen, die nach dem Stande der Ausstattung mit natürlichen Hilfsquellen, der Produktionstechnik und der gesellschaftlichen Organisation des Wirtschaftslebens geboten werden können. So reichlich sollen sie bemessen sein, daß sie nicht bloß zur lebensnotwendigen und sonstigen ehrbaren Bedarfsbefriedigung ausreichen, sondern den Menschen die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen, das, im rechten Maß genossen, dem tugendlichen Leben nicht nur nicht abträglich, sondern im Gegenteil förderlich ist“ (QA 75).

Quadragesimo anno stellt sich damit bewusst auf den Boden der modernen Industriegesellschaften und erklärt in diesem Zusammenhang auch, dass weder der freie Lohnvertrag noch die kapitalistische Wirtschaftsweise noch Klassenauseinandersetzungen als „in sich schlecht“ gelten könnten und deshalb „als solche nicht zu verdammen“ (QA 101) seien. Damit hat das katholische Arbeitskonzept die frühbürgerlich-liberale Phase der freiheitsethischen Aufladung individueller Arbeit gewissermaßen übersprungen, um sich unmittelbar den profanen Arbeitsbegriff der modernen Volkswirtschaftslehre anzueignen und den Produktionsfaktor Arbeit gerade in seiner kollektiven Funktion als wohlstandsschaffende Kraft im Rahmen gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung zu thematisieren. Und ein solcher Arbeitsbegriff bleibt für die Ehr- und Glückseligkeitsambitionen des bürgerlichen Arbeitsethos per se unsensibel, denn theologisch-anthropologische Verbindungen von Arbeit und Frömmigkeit, von Arbeit und Sinnstiftung bzw. Selbstverwirklichung haben hier zunächst einmal keinen Anknüpfungspunkt.¹²

¹² Vielleicht erklärt sich gerade aus dem Phänomen, dass der Verrichtung individueller Arbeit im katholischen Schrifttum bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hinein nur selten personale Selbstentfaltungs- und Selbstverwirklichungspotenziale zugesprochen wurden, warum der soziale Katholizismus in Deutschland seit der Wende von 19. zum 20. Jahr-

3. Verspätete theologische Aufladungen: Arbeit und Schöpfungsvollendung

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts sollte dann jedoch auch im Katholizismus ein fundamentaler Umbruch in der theologischen Bewertung des Phänomens menschlicher Arbeit einsetzen, für den insbesondere der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu mit seiner 1955 erschienenen Schrift *Pour une théologie du travail* (Chenu 1956) entscheidende Impulse geliefert hat. Chenu, der zu den führenden Theologen der seit den 1930er Jahren entstehenden Bewegung der französischen Arbeitermission und der Arbeiterpriester gehörte und – trotz vatikanischer Lehrverurteilungen – später als wichtiger Berater des II. Vatikanischen Konzils fungieren sollte, hat mit dieser Programmschrift das Thema der individuellen Arbeit aus den randständigen Bereichen der Moral und der Sittenlehre herausgeführt und erstmals mit Nachdruck in das Zentrum theologischer Dogmatik gerückt. Gegen den „frommen Moralismus“ der gängigen Theologie, die „bei den einen den Neid, bei den anderen die Gewinnsucht beschwichtigen“ wollte und darüber „die Grundgegebenheiten des wirtschaftlichen und sozialen Aufbaus“, den „Antagonismus des Klassenkampfes“ (a.a.O.: 44), aus dem Blick verloren habe, fordert Chenu eine eigenständige, schöpfungstheologisch-inkarnatorisch angelegte ‚Theologie der Arbeit‘, die sich innerhalb der proletarischen Lebenswelten kapitalistischer Entfremdungs- und Ausbeutungserfahrungen verorten kann und soll.

Die Kirche habe die Aufgabe, das mit dem Maschinenzeitalter angebrochene „neuartige menschliche Gelände kennenzulernen“ (a.a.O.: 50), in dem die Arbeit des Menschen längst nicht mehr dem „reinen Broterwerb“ diene. Vielmehr stehe sie „durch ihre jetzige Form der Kraftentfaltung [...] in einer bestimmten Weise unmittelbar in dem schöpferischen Dienst, den die ganze Menschheit vollzieht“ (a.a.O.: 57). Denn wenn der Mensch – wie Chenu in Aufnahme zentraler Motive der Marxschen Arbeitsanthropologie betont – nur dadurch „zu seiner Vollentfaltung“ gelange, „dass er die Natur [...] durch seine Macht und Kraft beherrscht und aus ihr eine neue Welt, eine menschliche Welt, gestaltet“ (a.a.O.: 54), dann werde heute gerade die industrielle Arbeit auf eine neue Weise zum „Werkzeug der Befreiung“ (a.a.O.: 58). Sie sei nämlich nicht so sehr im Blick auf die „Beziehung zu dem Einzelmenschen“, sondern vor allem im Blick auf die „Entwicklung der Gesellschaft“ zu betrachten; und hier sei sie „ein Faktor der ‚Humanisation‘“, mit dem „die Menschheit eine entscheidungsvolle Wegstrecke zu ihrer Vergesellschaftung und ihrer Kollektivität zurücklegt“ (a.a.O.: 59). Deshalb könne gerade die moderne, nicht mehr auf eigenem Grund

hundert die komplexen Realitäten der Industriegesellschaft als Herausforderung einer modernen Sozialpolitik relativ schnell akzeptieren konnte, denn ihm stand hier kein religiös aufgeladenes, bürgerlich-frühmodernes Arbeitsethos im Wege.

und Boden und an eigenen Produktionsmitteln vollzogene, sondern kollektiv, konfliktiv und fabrikmäßig organisierte Arbeit unter dem „Gesetz der Werkgemeinschaft“ das für die Menschen und ihre Arbeit so elementare „Bewusstsein einer Teilnahme an einem gemeinsamen Werk“ (a.a.O.: 60) hervorbringen und so am gleichgerichteten Prozess der *socialisation* und *personnalisation* der Individuen im Rahmen der gesamten Menschheitsentwicklung mitwirken.

Von daher bringt für Chenu nicht die individuelle, sondern gerade die „sozialistische Arbeit“ (a.a.O.: 64) der Proletarier in der Schicksalsgemeinschaft ihrer Werkstätten „gleichzeitig die Elemente zu ihrer Befreiung und zu ihrer Brüderlichkeit“ (a.a.O.: 66) hervor. Zwar strafe „die rauhe Wirklichkeit diesen paradiesischen Traum einer organischen Einheit noch Lügen“; der Christ wisse aber, „dass auch die Arbeit, wie die Liebe und alles andere, erlöst werden muß“ (a.a.O.: 61). Und da der Mensch „Mitarbeiter an der Schöpfung“ sei und seine Arbeit „eine Teilhabe an dem göttlichen Tun“ (a.a.O.: 69) darstelle, trete „durch die menschliche, weltumgestaltende Tat“ der Arbeit „der Kosmos selbst in den Heilsplan ein“ (a.a.O.: 70). Zwar sei die Arbeit, wie Chenu mit Thomas von Aquin gegen den Marxschen *traivallisme* betont, „wohl kein Höchstziel, wodurch sich der Mensch endgültig vervollkommen könnte, wie der Marxismus es in seiner Diktatur der Arbeit versteht“ (a.a.O.: 77); sie habe aber eine elementare Bedeutung für die das Wesen des Menschen konstituierende „Verbundenheit von Materie und Geist [...], die sich überall auswirkt: in der Humanisation des Menschen, in der Beschaffenheit der Zivilisation, ja, sodann selbst darüber hinaus in der individuellen und kollektiven Inkarnation der christlichen Gnade“ (a.a.O.: 78). Im Rahmen dieser durch anthropologische Motive des thomasischen Personalismus Jacques Maritains und der Evolutionstheologie Teilhard de Chardins inspirierten Verständnisses menschlicher Arbeit als vollendende Teilhabe am Schöpfungs- und Erlösungswerk Christi kann Chenu dann emphatisch ausrufen: „Wer Gesellschaft sagt, meint eigentlich das Werden des Menschen innerhalb der Zeit [...], und die Verwirklichung des Menschen vollzieht sich durch die Arbeit. Deshalb fordert die Situation der Arbeiter bei dem Kampf gegensätzlicher Kräfte die Vollendung des Menschen. Die Proletariermassen sind bestimmt, diesen Willen und diese Hoffnung in das Dasein zu führen, sie werden die Welt erlösen!“ (a.a.O.: 107)

Zentrale Motive dieser eschatologisch-dramatisch aufgeladenen Theologie industriekapitalistischer Arbeit sollten in abgeschwächter Form auch Eingang in die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils finden und das nachkonziliare Selbstverständnis des katholischen Arbeitskonzepts entscheidend prägen. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aus dem Jahr 1965 bestimmt die Arbeit des Menschen nun – wie schon 1961 Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et Magistra* (vgl. MM 107) – als unmittelbaren „Ausfluß der Person“. Durch sie erbringe der Mensch „seinen Beitrag zur Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes“, denn in ihr verbinde er sich „mit dem Erlösungswerk Jesu Christi

selbst, der, indem er in Nazareth mit eigenen Händen arbeitete, der Arbeit eine einzigartige Würde verliehen hat“. Und aus dieser Würde ergebe sich „für jeden einzelnen sowohl die Verpflichtung zu gewissenhafter Arbeit wie auch das Recht auf Arbeit“, wobei es „Sache der Gesellschaft“ sei, „nach jeweiliger Lage der Dinge für ihren Teil behilflich zu sein, dass ihre Bürger Gelegenheit zu ausreichender Arbeit finden können“ (GS 67; vgl. auch GS 35 u. 57).

Mit diesem schöpferischen- und inkarnationstheologisch aufgeladenen, dabei aber nach wie vor eher gesamtgesellschaftlich-kollektiv als freiheitsethischem-individuell angelegten Arbeitsverständnis tritt das Phänomen der menschlichen Arbeit nun endgültig aus jenem ‚Schattendasein‘ (Wilhelm Korff) heraus, in dem es sich – allen arbeitgesellschaftlichen Aufbrüchen der europäischen Moderne zum Trotz – katholischerseits bislang befunden hatte. Seinen Höhepunkt findet dieser Klärungsprozess in der Enzyklika *Laborem exercens* aus dem Jahr 1981, die Johannes Paul II. explizit der ‚menschlichen Arbeit‘ gewidmet hat. Dabei fällt auf, dass die Arbeit hier – wohl erstmals in einem hochrangigen katholischen Lehrdokument – als „eine Wohltat für den Menschen“ bezeichnet wird. Sie sei „nicht ein ‚nützliches‘ oder ein ‚angenehmes‘, sondern ein ‚würdiges‘, das heißt der Würde des Menschen entsprechendes Gut“, da dieser „durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpasst, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‚mehr Mensch wird““ (LE 9,3). Nur so lasse sich verstehen, merkt Johannes Paul II. an, „wieso die Arbeitsamkeit eine Tugend sein soll“ (LE 9,4). Um hier aber Missbrauch und Ausbeutung zu verhindern, bestehe „die moralische Verpflichtung, die Arbeitsamkeit als Tugend mit einer sozialen Ordnung [zu] verbinden, die es dem Menschen erlaubt, in der Arbeit ‚mehr Mensch zu werden‘, und die es ihm erspart, in ihr erniedrigt zu werden“ (LE 9,4). Zur auch in *Gaudium et Spes* anzutreffenden Rede von der ‚Würde der Arbeit‘ wird einschränkend angemerkt, diese richte „sich nicht so sehr nach der Art dessen, was geleistet wird, als danach [...], dass derjenige, der diese Arbeit leistet, Person ist. Die Würde der Arbeit wurzelt zutiefst nicht in ihrer objektiven, sondern in ihrer subjektiven Dimension“ (LE 6,5). Als arbeitsethisches Fazit formuliert *Laborem exercens* deshalb: „Maßstab für jedwede Arbeit ist die Würde ihres Subjekts“, wobei ausdrücklich ergänzt wird, dass dem „Ergebnis oder Ziel“ der verrichteten Arbeit „als solchem kein eigener und endgültiger Wert“ zukomme (LE 6,6).

Auf dieser Grundlage formuliert Johannes Paul II. ein scharfes sozialetisches Anforderungsprofil, wenn er „eine Ordnung des Arbeitslebens“ verlangt, „die den Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital schon in ihrer Grundlage überwindet“ (LE 13,1) und sich dazu nicht zuletzt an einer „wohlverstandenen Vergemeinschaftung der Produktionsmittel“ (LE 14,7) orientiert. Weil es nämlich zu den „zentralen Wahrheiten der göttlichen Offenbarung“ gehöre, „daß der Mensch, als Abbild Gottes erschaffen, durch seine Arbeit am Werk des Schöpfers teilnimmt und es im gewissen Sinne im Rahmen seiner menschlichen

Möglichkeiten weiterführt und vollendet“ (LE 25,2), komme den arbeitenden Menschen eine ganze Reihe von elementaren Rechtsansprüchen zu; und zwar nicht nur im Hinblick auf Fragen des gerechten Lohnes, des Arbeitsschutzes und der sozialen Sicherheit, sondern auch im Blick auf die Fragen von Wirtschaftsdemokratie, Unternehmensmitbestimmung und gerechter Teilhabe am Produktionsprozess und den gesellschaftlichen Produktionsmitteln. Weil nämlich „das Kapital als Gesamtheit der Produktionsmittel zugleich die Frucht der Arbeit vieler Generationen darstellt“ und „ununterbrochen neu entsteht durch die Arbeit an diesen Produktionsmitteln“ (LE 14,4), könne nur dann, „wenn jeder aufgrund der eigenen Arbeit sich mit vollem Recht zugleich als Mitinhaber der großen Werkstätte betrachten kann, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet“, wirklich „der Subjektcharakter der Gesellschaft“ angemessen zum Ausdruck kommen (LE 14,7).

Seit den ‚arbeitstheologischen‘ Aufbrüchen der Nachkriegszeit avanciert „das Schöpferische der Arbeit und ihre gestaltende Kraft“ (Wallraff 1957: 398) auch zu einem zentralen Topos der katholischen Handbuchliteratur, während die Rede vom Straf- und Sühnecharakter der Arbeit zunehmend an Relevanz verliert. Nennenswerte Reminiszenzen an das freiheitsethisch-individuelle Arbeitsversprechen der europäischen Neuzeit bleiben jedoch nach wie vor aus. Und so kann sich auch eine in der Arbeitsmarktpolitik der letzten Jahre reüssierende und mit staatlichen Sanktionen begleitete ‚Pflicht zur Erwerbsarbeit‘¹³ im Sinne einer ökonomisch-materiellen Selbstsorge, die die moralische Kategorie der (zu fördernden) Eigenverantwortung gegen die (nicht zu überfordernde) gesellschaftliche Solidarität in Stellung bringt, kaum auf die Traditionen des katholischen Arbeitskonzepts berufen, auch wenn ihr von katholischer Seite heute nur wenig Gegenwind entgegenschlägt.

¹³ Die katholische Soziallehre spricht zwar von der „Verpflichtung zu gewissenhafter Arbeit“ (vgl. GS 67); eine Engführung dieser Verpflichtung auf entlohnte Erwerbsarbeit kennt sie aber nicht. Für sie besteht vielmehr der von jeder Erwerbsarbeitszentrierung weit entfernte Grundsatz eines wechselseitig korrespondierenden Verhältnisses von Rechten und Pflichten der Individuen. Diesem Grundsatz zufolge hat der Einzelne im Zusammenleben „mit gutem Grund Rechte zu pflegen, Pflichten zu erfüllen und sich aus eigenem Antrieb und Entschluß in den so zahlreichen Werken, die durchzuführen sind, für andere in der Gemeinschaft dienend einzusetzen; und zwar so, daß jeder nach seiner Überzeugung, seinem Urteil und Pflichtbewußtsein handelt und nicht vorwiegend auf Grund von äußerem Zwang und Druck“ (JOHANNES XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* (1963), Nr. 34). Ähnlich hatte schon Franz-Xaver Eberle 1921 in seiner *Katholischen Wirtschaftsmoral* betont, dass „Jesus, des ‚Zimmermanns‘ Pflegesohn, die Arbeit nicht zur wirtschaftlichen Pflicht gemacht“ habe, was freilich – im Unterschied zum „Brandmal der Schande, das im Heidentum der Arbeit aufgedrückt war“ – im Kontext der Alltagskultur des jüdischen Lebens zu betrachten sei, in der „die Arbeit geachtet war“ (EBERLE 1921: 19).

Literatur

- BRUDER, ADOLF (1889): Art. Arbeit, in: Staatslexikon, Bd. 1, 1. Aufl. Freiburg i. Br., 248–259.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE (1956): Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit (frz. 1955), übersetzt und eingeleitet von Karl Schmitt, Mainz.
- DIESEL, GERHARD (1904): Die Arbeit betrachtet im Lichte des Glaubens. Ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage, 3. Aufl. Regensburg.
- EBERLE, FRANZ-XAVER (1921): Katholische Wirtschaftsmoral, Freiburg i. Br.
- GAUDIUM ET SPES (GS): Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (1965), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 291–395.
- GÖRRES, JOSEPH (1832): Außerordentliche Beilage der Allgemeine Zeitung (München) Nr. 193 u. 194, 19.05.1832.
- HAESSELE, JOHANNES (1923): Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus, Freiburg i. Br.
- HITZE, FRANZ (1889): Art. Arbeiterfrage, Arbeiterschutzgesetzgebung, Arbeitsversicherung, in: Staatslexikon, Bd. 1, 1. Aufl. Freiburg i. Br., 259–426.
- JONE, HERIBERT (1961): Katholische Moraltheologie. Auf das Leben angewandt, 17. Aufl. Paderborn.
- KETTELER, WILHELM EMMANUEL VON (1848/1977): Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten gehalten im Hohen Dom zu Mainz (1848), in: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 1,1, hg. v. Erwin Iserloh, Mainz 1977, 22–87.
- KOCH, ANTON (1910): Lehrbuch der Moraltheologie, 3., vermehrte und verbesserte Aufl. Freiburg i. Br.
- LABOREM EXERCENS (LE): Sozialzyklika ‚über die menschliche Arbeit‘ (Johannes Paul II., 1981), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 529–601.
- MATER ET MAGISTRA (MM): Sozialzyklika ‚über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre‘ (Johannes XXIII., 1961), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 171–240.
- MAUSBACH, JOSEPH (1934): Katholische Moraltheologie, Bd. 2: Spezielle Moral, 7., von Peter Tischleder neu bearbeitete und herausgegebene Aufl. Münster.
- PACEM IN TERRIS (PT): Sozialzyklika ‚über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit‘ (Johannes XXIII., 1963), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 241–290.
- QUADRAGESIMO ANNO (QA): Sozialzyklika ‚über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft‘ (Pius XI., 1931), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 61–122.
- RERUM NOVARUM (RN): Sozialzyklika ‚über die Arbeiterfrage‘ (Leo XIII., 1891), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 1–40.
- RATZINGER, GEORG (1884): Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2., umgearbeitete Aufl. Freiburg i. Br.
- SIMAR, THEOPHIL HUBERT (1893): Lehrbuch der Moraltheologie, 3., verbesserte Aufl. Freiburg i. Br.
- TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 9., erweiterte Aufl. 2007, Köln-Kevelaer.
- VORBERICHT (1889), in: Staatslexikon, Bd. 1, 1. Aufl. Freiburg i. Br., V–VI.
- WALLRAFF, HERMANN-JOSEF (1957): Art. Arbeit, in: Staatslexikon, Bd. 1, 6. Aufl. Freiburg i. Br., 396–401.

WALTER, SIMON (1920): *Evangelium und Arbeit. Eine Apologie der Arbeitslehre des Neuen Testaments*, 2. Aufl. Freiburg i. Br.

WELTY, EBERHARD (1946): *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg.