

Franz Segbers

Bürgerrechte, soziale Rechte und Autonomie.
Weiterentwicklung des Sozialstaates
durch ein Grundeinkommen

in: Wolfgang Nethöfel / Peter Dabrock / Siegfried Keil (Hg.) , Verantwortungsethik als Theologie des Wirklichen, Göttingen, 2009, 181-217.

Geht die Arbeit aus?

Bereits mitten im Wirtschaftsboom nach dem Zweiten Weltkrieg hatte die Philosophin *Hannah Arendt* es geahnt:

Wir wissen bereits, ohne es uns recht vorstellen zu können, dass die Fabriken sich in wenigen Jahren geleert haben werden und dass die Menschheit der uralten Bande, die sie unmittelbar an die Natur ketten, ledig sein wird, der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit. [...] Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist.¹

Diese Entwicklung nennt *Arendt* dramatisch, denn es gehe mit der Arbeit auch das Einzige aus, worauf die Menschen in einer Arbeitsgesellschaft sich verstünden. »Was könnte verhängnisvoller sein?«² fragt sie die sich abzeichnende Leere vor Augen besorgt. Woher rühren die Ängste, die eine solche Aussicht hervorruft? Geht denn nicht ein uralter Traum der Menschheit, von der Mühsal der Arbeit befreit zu sein, in Erfüllung?

Der Sozialphilosoph *Ralf Dahrendorf* hatte zu Beginn der achtziger Jahre eine systemlogische Krise des auf Erwerbsarbeit basierenden Gesellschaftstyps diagnostiziert und Hannah

¹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*,⁵ 1987, S. 11f.

² Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, S. 11.

Arendts These bestätigt: »Der Arbeitsgesellschaft geht nicht nur die Arbeit aus, sondern ihr muss die Arbeit ausgehen.«³ Erwerbsarbeit zu ersetzen, erscheint in dieser Hinsicht nicht als Defizit des Systems, sondern als unvermeidliche Begleiterscheinung der ökonomischen und technologischen Entwicklung. Die Arbeitslosigkeit ist deshalb nicht ein Zustand, der gegenwärtig besteht und in Zukunft sich beenden lässt, wenn man denn nur die richtige Politik verfolgt. Das Gegenteil ist der Fall: Dass Arbeit wegfällt und Arbeitslosigkeit entsteht, ist eine Form der Entwicklung selber. Wenn aber aus dieser inneren Logik der Rationalisierung heraus Arbeit »verschwindet«, dann werden auch die Beschäftigten in der bisherigen Form prekär, unsicher oder gar überflüssig. Die überflüssig gewordene Arbeit macht Menschen arbeits- und erwerbslos. Arbeitslosigkeit bedeutet, dass die Gesellschaft die Arbeitslosen nicht braucht, ohne sie leben könnte und das auch vorziehen würde. Für Zygmunt Bauman ist »die Produktion ›menschlichen Abfalls‹ ... ein unvermeidliches Ergebnis der Modernisierung ... und des *wirtschaftlichen Fortschritts*«. ⁴

Die tragische Fiktion besteht darin, dass die Erwerbsarbeitsgesellschaft so tut, als könnte sie weiterhin Vollbeschäftigung, Normalarbeitsverhältnisse und die damit verbundenen sozialen Rechte gewährleisten. Diese Fiktion hat die fatale reale gesellschaftlich Wirkung, riskante, unsichere und prekäre Lebenslagen hervorzubringen, solange die sozialen Sicherungssysteme erwerbsarbeitszentriert sind.

Die reale Entwicklung wird immer weniger Vollbeschäftigung als einen Normalzustand gewährleisten können. Der einzig humane Ausweg aus dieser Entwicklung der Arbeitsgesellschaft besteht in einer Entkopplung von Arbeit und Einkommen. *Dahrendorf* sieht einen Ausweg in einer existenzsichernden Tätigkeitsgesellschaft, einer Gesellschaft also, in der Menschen frei für vielfältige Tätigkeiten werden. Doch dieser Ausweg werde verstellt. Statt nämlich den Übergang von der Arbeitsgesellschaft

³ Ralf Dahrendorf, »Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht«, in: Joachim Matthes (Hg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg*, Frankfurt a. M./New York 1982, S. 31.

⁴ Zygmunt Bauman, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, (Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung) Bonn 2005, S. 13.

zu einer Tätigkeitsgesellschaft in die Wege zu leiten, mache man sich daran, die technologisch ermöglichten Freiheits- und Emanzipationspotentiale zu verspielen:

Es ist daher nötig, im Sinne zu behalten, dass der Arbeitsgesellschaft zwar die Arbeit ausgeht, ihre Herren aber alles tun, um die Arbeit wieder zurückzuholen und den Weg zu einer Gesellschaft der Tätigkeit zu verbauen.⁵

Diese vorausschauende Warnung *Dahrendorfs* sollte sich bewahrheiten. Die »Herren der Arbeitsgesellschaft« erzwingen in der sogenannten »aktivierenden Sozialpolitik« Arbeit als Bürgerpflicht.

Szenarien: Wie wir arbeiten werden

In den neunziger Jahren wurden zwei Szenarien entwickelt, die als Lösung vorschlagen, Arbeit zur Bürgerpflicht zu erklären. Der *Club of Rome*⁶ und die *Bayerisch-Sächsische Zukunftskommission* für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen mit ihrer mehrteiligen Veröffentlichung »*Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklung, Ursachen und Maßnahmen*«⁷ wollen Wege aufzeigen, wie die überflüssig gewordene Arbeit transformiert werden kann in eine andere Gestalt von Arbeit. Sie wollen also nicht einen Weg in eine Gesellschaft vorschlagen, die mit weniger Arbeit auskommt, sondern vielmehr in eine andere – modernisierte – Arbeitsgesellschaft.

⁵ Ralf Dahrendorf, »Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht«, S. 37.

⁶ Orio Giarini/Patrick Liedtke, *Wie wir arbeiten werden*. Bericht an den Club of Rome, Hamburg 1998.

⁷ Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Entwicklung von Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland und anderen frühindustrialisierten Ländern*, Teil I, Bonn, ⁴1996; Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Ursachen steigender Arbeitslosigkeit in Deutschland und anderen frühindustrialisierten Ländern*, Teil II, Bonn, ²1997; Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklung, Ursachen und Maßnahmen*, Teil III. Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage, Bonn 1997.

Der *Club of Rome* empfiehlt, dass allen Bürgern vom Staat eine verpflichtende Arbeitsmöglichkeit angeboten wird, die allerdings lediglich das Existenzminimum abdecken soll. Jeder erwirbt sich ein Recht auf eine Grundsicherung, die der Staat für zwanzig Wochenstunden gemeinnütziger Arbeit bezahlt. In dieser Zeit wird Arbeit verrichtet, die nicht im Markt geleistet wird, die aber getan für das Gemeinwohl nützlich ist: Instandhaltung und Modernisierung öffentlicher Gebäude, Parks, Spielplätze, nachsorgender Umweltschutz, Wachpersonal oder Betreuung von Alten und Kranken.

Die *Bayerisch-Sächsische Zukunftskommission* empfiehlt einen modifizierten zweifachen Weg in eine Dienstleistungsgesellschaft – einen mit bezahlter Dienstleistungsarbeit im Niedriglohnbereich, einen anderen mit unbezahlter Tätigkeit in Form von sogenannter Bürgerarbeit. Diese Bürgerarbeit wird als »freiwilliges soziales Engagement jenseits von Erwerbsarbeit und Freizeitbeschäftigungen« gepriesen, sie sei »gemeinwohlorientiert« und soll »nicht-marktgängige Tätigkeitsfelder« erschließen; sie umfasst »Bildung, Umwelt, Gesundheit, Sterbehilfe, Betreuung von Obdachlosen, Asylbewerbern, Lernschwachen, Kunst und Kultur.« (III, 146) Solche gemeinnützigen Tätigkeiten würden belohnt, aber nicht entlohnt. Allenfalls sei eine Entlohnung in Höhe der Sozialhilfe dann denkbar, wenn keine anderen Einkünfte zur Verfügung stehen. Die Kommission sieht in dieser Bürgerarbeit einen ökonomischen Nutzen. Aber auch einfache Tätigkeiten wie Rasenmähen oder andere Dienstleistungen in privaten Haushalten werden als Ausweg aus der Erwerbsarbeitskrise generiert.

In beiden Konzepten wird Arbeit zu einem Instrument sozialer Kontrolle und gesellschaftlicher Integration. Dabei geht der Gesellschaft keineswegs die Arbeit aus, sie weitet sie sogar aus, allerdings um den Preis ihrer Prekarisierung. Was wächst ist eine prekäre, kaum mehr existenzsichernde Arbeit, die kontinuierliche Beschäftigung und soziale Sicherheit keineswegs mehr garantieren kann. So wird die Verheißung der Arbeitsgesellschaft, Identität und Integration zu vermitteln, von schlechter, prekärer Arbeit erwartet. Soweit die Arbeitsmärkte allerdings keine Arbeitsplätze bereitstellen, verfolgen beide Szenarien eine Strategie, Arbeit zu schaffen, die sich gesellschaftlich oder auch privat

als nützlich erweist. Es entsteht Arbeit um der Arbeit willen. Menschen werden um jeden Preis und zu jedem Preis auf Arbeitsmärkte gedrängt. Der Fluchtpunkt beider Lösungswege ist eine Wiedergeburt der längst überwunden geglaubten Dienstbotengesellschaft.⁸

Verschärfung der Arbeit im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

Die »Protestantische Arbeitsethik«, die Max Weber so trefflich analysiert hat, hat sich zwar längst ihrer religiösen Stützen entledigt, sitzt aber dennoch hartnäckig fest. Gerade darin liegt aber auch die Dramatik, denn zur Kapitalakkumulation ist immer weniger Arbeit nötig, während der Wertimperativ der Arbeit nach wie vor wie eine arbeitsgesellschaftliche Zurichtung des Menschen wirkt. *Max Weber* konnte noch sagen: »Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein, – wir *müssen* es sein.«⁹ Heute müsste es niemand mehr sein, aber jeder will es sein – und die Politik erzwingt es zudem.

Arbeit erzeugt Reichtum und Arbeitslosigkeit in ein und demselben Akt und ist darin in einem bislang nicht gekannten Ausmaß höchst erfolgreich. Je höher die Produktivität der Arbeit, umso höher ist die Profitabilität und desto weniger Arbeit ist nötig. Das Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) geht in einer Modellrechnung bis zum Jahr 2025 von einem weiteren Abbau von Beschäftigung im verarbeitenden Gewerbe bei gleichzeitig überdurchschnittlicher Wertschöpfung und hohem Produktivitätsfortschritt aus, wobei Beschäftigungsgewinne in den unternehmensbezogenen Dienstleistungen zu erwarten sind.¹⁰

⁸ Franz Segbers, Soziale Dienste in Zeiten von Hartz. Billigvariante oder ein zukunftsweisenden Projekt? In: Wolfgang Belitz, Jürgen Klute, Hans-Udo Schneider (Hg.), Menschen statt Märkte, Münster 2006, S. 211–232.

⁹ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen ²1928, S. 203.

¹⁰ IAB Kurzbericht, Die Grenzen der Expansion, Ausgabe Nr. 26/21.12.2007.

Das Shareholder-Value-Konzept verschärft diese technologisch indizierte Entwicklung dadurch, dass es den Kapitaleignern einen übergroßen Anteil zuteilt und Beschäftigungssicherung den Renditeinteressen unterordnet. Die Situation könnte zwiespältiger nicht sein. Obwohl Arbeit objektiv immer überflüssiger wird, wird sie verallgemeinert und ist doch immer weniger in der Lage die Existenz zu sichern. Der Beschäftigungsstand erreicht Höchstwerte - doch um den Preis, dass Arbeit immer prekärer wird. Die auf Erwerbsarbeit gerichtete Arbeitsethik als gerechtigkeits- und gleichheitsverbürgendes Lebensmodell stößt an ihre Grenze. Eine solche Arbeit, die zu immer weniger Arbeit und Lohn *für alle* führt, als Quelle von Sinn, Entfaltung und Identität darzustellen, erscheint unsinnig.

Die Vorstellung, dass jeder eine auskömmliche Erwerbsarbeitsstelle, Sinn und gesellschaftliche Teilhabe bekommen kann, ist längst zum leeren Versprechen geworden. Damit aber geraten auch die mit der Erwerbsarbeit verbundenen gesellschaftlichen Funktionen in eine Krise. Die auf Teilhabe an Erwerbsarbeit basierenden sozialen Sicherungssysteme erodieren, wenn Vollbeschäftigung immer weniger erreicht werden kann. Eine solche Arbeit versagt darin, Quelle sozialer Sicherheit zu werden; sie wird zu einem Ort, der Unsicherheit produziert. Prekarität ist überall.

Wie kann man sich einen Ausweg aus diesem Teufelskreis denken, der im selben Akt für wenige Reichtum, aber Arbeitslosigkeit und Armut für die vielen erzeugt?

Die gegenwärtig von den »Herren der Arbeit« forcierte Antwort ist eine Verschärfung der Arbeitsgesellschaft. *Dahrendorfs* Warnung und Vorausschau ist in Zeiten von Hartz IV und 1-Euro-Jobs bittere Realität geworden. Das soziale Recht auf Arbeit wird umgeformt in ein dem Markt nachempfundenen Tauschverhältnis von Leistung und Gegenleistung. »Wer staatliche Leistungen empfängt, muss eine Gegenleistung in Form von Arbeit erbringen«, so *Roland Koch*.¹¹ Der Zwang zur Arbeit um jeden Preis und zu jedem Preis wird zur Politikempfehlung. Der Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftli-

¹¹ In: Mehr Arbeit, mehr Geld. Das Hessische Modell zur aktivierenden Sozialhilfe und Unterstützung des Niedriglohnssektors, Staatskanzlei, Wiesbaden, 2003.

chen Entwicklung empfahl, die ohnehin schon viel zu geringen Regelsätze von Hartz IV von 345 Euro um dreißig Prozent jenen zu kürzen, die sich dem Arbeitsmarkt entziehen.¹² Die »aktivierende Sozialpolitik« treibt damit die kulturell wie ökonomisch längst überlebte Erwerbsarbeitszentrierung auf die Spitze.

Arbeit um jeden Preis und ohne Respekt

Das Paradox dieser »aktivierenden Sozialpolitik« besteht darin, dass sie die immanente arbeitensparende Rationalisierungslogik kapitalistischer Ökonomie ignoriert und die Arbeitslosen zum Problem erklärt. An ihrer Person liege es, dass sie arbeitslos seien. Sie seien also zu »fordern« und zu »fördern«. Das Verhalten der Arbeitslosen und nicht die Arbeitslosigkeit produzierenden Verhältnisse werden zum Angelpunkt. Diese fatale Fehldiagnose hat dramatische Folgen für die Betroffenen. Man glaubt, durch Druck auf Arbeitslose diese zur Aufnahme jeder Arbeit um jeden Preis nötigen zu können und dabei auch noch die Würde der Arbeitslosen zu achten, wie die hessische Sozialministerin *Silke Lautenschläger* meint, wenn sie sagt: »Jedwede Arbeit ist für einen arbeitsfähigen Menschen würdiger als die Entgegennahme einer finanziellen Unterstützung ohne Gegenleistung.«¹³ Man wolle Menschen aus der Schande der Abhängigkeit befreien und preist deshalb die Würde des Menschen durch Arbeit statt einer sozialen Sicherung durch die Gesellschaft. Diese Politik wandelt dabei lediglich arbeitslose Arme in arbeitende Arme um ohne das Armutsproblem zu lösen oder sich zu fragen, ob nicht die Entwürdigung, auf eine staatliche Unterstützung angewiesen zu sein, durch eine andere Entwürdigung ersetzt wird, nämlich den Zwang zu jedweder Arbeit am unteren Rand der Gesellschaft.

¹² Sachverständigenrat, Das Arbeitslosengeld II reformieren: Ein zielgerichtetes Kombilohnmodell, Expertise im Auftrag des Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie, Wiesbaden 2006.

¹³ Pressemitteilung des Hessischen Sozialministeriums vom 24.4.2002.

Im Workfare-System hat der Bürger Recht auf Leistungen vom Staat nur dann zu erwarten, wenn er selber auch zu einer Gegenleistung in Arbeit bereit ist. Der ehemalige Bundeskanzler Schröder begründet dies folgendermaßen: »Wer steuerfinanzierte Transferleistungen bezieht – also Arbeitslosenhilfe, bald ALG II –, dem ist auch zuzumuten, etwas für die Allgemeinheit zu tun.«¹⁴ Die These, dass den Rechten auch Pflichten zur Seite stehen, ist plausibel und dennoch höchst gefährlich, denn sie versperrt den Blick darauf, dass es in einer freien Gesellschaft Rechte und Pflichten gibt, die sich nicht gegenseitig bedingen. Der Bürger hat beide. Beide stehen für sich. Der Bürger hat soziale Rechte, die nicht bedingt sind durch die Erfüllung von Pflichten. Diese sozialen Rechte werden in der Dialektik von Rechten und Pflichten in ein Vertragsmodell überführt und dadurch abgeschafft.

Der Staat bestimmt seine Aufgabe neu. Er zieht sich aus der Wirtschaft zurück, reduziert seine sozialpolitische Rolle und verstärkt seine strafende Funktion. Er mutiert zu einem Fürsorge- und Überwachungsstaat, der schleichend soziale Rechte und dabei auch die demokratische Freiheit abbaut.

Darum ist eine Politik so zerstörerisch für die Freiheit, die darauf besteht, dass Arbeitslose keine Unterstützung bekommen sollen, wenn sie nicht aktiv Arbeit suchen, und mehr noch, dass Behinderte oder junge Mütter keine staatlichen Hilfen beanspruchen dürfen, wenn sie nicht arbeiten.¹⁵

Das Recht auf Arbeit wird in eine Pflicht zur Arbeit umgeformt. Diese Politik der Totalisierung von Arbeit schlägt sich in einer zunehmenden Stigmatisierung von Menschen nieder, die arbeitslos sind.¹⁶ In der Gesellschaft des neuen ökonomischen Denkens ist für sozial Schwache kein Platz. Die »aktivierende Sozialpolitik« treibt die historisch, kulturell und ökonomisch längst überwundene Erwerbsarbeitszentrierung auf die Spitze und verlängert Arbeit als Zentrum der eigenen Identität wie auch der Identität der Gesellschaft, obwohl sie in sich längst das Potenzial zu ihrer Überwindung hätte.

¹⁴ Gerhard Schröder am 16.9.2004.

¹⁵ Ralf Dahrendorf, Auf der Suche nach einer neuen Ordnung, München 2003, S. 74.

¹⁶ Wilhelm Heitmeyer, Deutsche Zustände, Folge 6, Frankfurt 2007.

Erwerbsarbeit eine Erfindung der Moderne

Arbeit, genauer: Erwerbsarbeit, die immer mehr überflüssig wird, ist keine unhistorische und anthropologische Konstante. Der Arbeitsbegriff der Arbeitsgesellschaft stellt ein vergleichsweise neues Phänomen dar. *André Gorz* spricht deshalb auch davon, dass Arbeit eine Erfindung der Moderne sei.¹⁷ Auch wenn Menschen zu allen Zeiten Dinge herstellen mussten, um leben zu können, zeigt ein Blick in die Geschichte, dass vorkapitalistische Kulturen keineswegs einen einheitlichen und alle unterschiedlichen Tätigkeiten des Menschen einschließenden Begriff von Arbeit kannten. Niemand wäre in der Antike auf die Idee gekommen, das Säen und die Ernte auf dem Feld, die Herstellung von künstlerischen Statuen und das Kochen am heimischen Herd mit einem gemeinsamen Begriff von Arbeit bezeichnen zu wollen. Erst die Arbeitsgesellschaft erfand einerseits einen Oberbegriff von Arbeit, der alles beherrscht. Alles wurde zur Arbeit: Hochofenarbeit und Erziehungsarbeit, Familienarbeit und Landarbeit, Beziehungsarbeit und Erwerbsarbeit, Kulturarbeit und Lohnarbeit, Elternarbeit und Schreibtischarbeit. Andererseits wurden aber auch jene Tätigkeiten, die keine Werte auf dem Markt schaffen, unsichtbar gemacht, abgewertet – zumeist den Frauen zugewiesen. Nur Arbeit am Markt wurde als werteschaufend angesehen und entlohnt. Dadurch aber wurde Arbeit zur Erwerbsarbeit.

Die griechische Antike ordnet das herstellende Handeln insgesamt der Sphäre der Notwendigkeit zu, während die Sphäre der Freiheit der Ort des politischen Handelns ist. Die niedrigste Stufe menschlicher Tätigkeit bildet das herstellende Handeln – vom Landbau bis zum künstlerischen Schaffen. Freiheit aber kann sich dort nur ereignen wenn es ein Tätigsein ist, das nicht durch Zwänge bestimmt ist. Diese Einschätzung der Arbeit zeigt sich vor allem in der Unterscheidung zwischen den *artes sordidi*, den niedrigen Tätigkeiten, und den *artes liberales*, den wahrhaft freien und edlen Künsten. Die herstellende oder auf die Exis-

¹⁷ André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlin 1989, S. 27.

tenzsicherung gerichtete Arbeit schloss eher aus der Gesellschaft aus, als dass sie in die Gesellschaft integrierte. Bis ins christliche Mittelalter hinein waren die Mühen der alltäglichen Beschaffung der Lebensmittel den gesellschaftlich Untergeordneten zugewiesen. Die für die Herstellung der Lebensbedürfnisse erforderliche Arbeit war eine Beschäftigung für Sklaven und Frauen, nicht für den freien Bürger. Humanität und Freiheit hatten nicht in der Arbeit ihren Ort, sondern jenseits von ihr, wo die Zwänge und Notwendigkeiten aufhören. Die *vita contemplativa*, das betrachtende Leben, wurde als ein Tun gewertet, dem Vorrang gebührt. Max Weber charakterisiert den Unterschied zur antiken, sprich: vorkapitalistischen Einstellung der Menschen zur Arbeit:

Dass jemand zum Zweck seiner Lebensarbeit ausschließlich den Gedanken machen könne, dereinst mit hohem materiellen Gewicht an Geld und Gut belastet ins Grab zu sinken, scheint ihm nur als Produkt perverser Triebe: der ›auri sacra fames‹, erklärlich.¹⁸

Dass Arbeit zu einem entscheidenden »Inhalt des Lebens«¹⁹ werden könnte, ist dem vorkapitalistischen Menschen in der Antike schlechterdings unvorstellbar – »so unfasslich und rätselhaft, so schmutzig und verächtlich.«²⁰

Mit der Reformation verändert sich diese Wertung der Arbeit. Weil allein Gottes Gnade, nicht aber die guten Werke rechtfertigen, hatte Martin Luther eine Entwicklung angestoßen, die dahin führen sollte, dass nicht das beschauliche Leben, sondern die alltägliche Arbeit im Dienst am Nächsten und zur Ehre Gottes zum Ort der Berufung wurde. Grundgelegt wurde hier geistesgeschichtlich ein Wertimperialismus der Erwerbsarbeit, der zentral für die Entwicklung der Arbeitsgesellschaft wurde.

¹⁸ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 55.

¹⁹ Hans-Paul Barth, Arbeit als Inhalt des Lebens, in: Joachim Matthes (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft?, S. 120–137.

²⁰ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 55.

Der Mensch zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen

Die Arbeit gehört zum Menschen wie das Fliegen zum Vogel, heißt ein Wanderzitat, das Martin Luther zugeschrieben wird, aber auch in päpstlichen Enzykliken zu lesen ist. Als Martin Luther den modernen Begriff des Berufs prägte, hatte er alle menschlichen Tätigkeiten im Sinn, die im Dienst am Mitmenschen stehen und stehen sollen, keineswegs nur die arbeitgesellschaftliche Verengung von Beruf auf Erwerbsarbeit. Das reformatorische Arbeitsethos lässt sich weder ausschließlich oder auch nur vorrangig auf Erwerbsarbeit beziehen. Für Luther ist die Magd, die den Besen schwingt, Gott näher, als der Mönch, der um seiner selbst willen den ganzen Tag betet. Der Vater, der die stinkenden Windeln wäscht, tut ein gutes Werk Gottes und das ist wichtiger als alle Möncherei. Luther spricht hier von dem Bedürfnis des Menschen, zu handeln, etwas zu tun, zu wirken. Kehrt man zur Radikalität dieses reformatorischen Ursprungs zurück und löst den Begriff des Berufs von seiner einseitigen Dominanz der Erwerbsarbeit, dann vermag er etwas von seiner ursprünglichen Aussagekraft wiederzugewinnen. Das protestantische Arbeitsethos schließt die Haus- und Familienarbeit und die ehrenamtliche Arbeit ebenso ein wie die Erwerbsarbeit. Arbeit ist mehr als Erwerbsarbeit.

Die Kirchen haben in ihrem Wirtschafts- und Sozialwort die Arbeit als ein Menschenrecht gewürdigt und gesagt:

Aus christlicher Sicht ist das Menschenrecht auf Arbeit unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde. Der Mensch ist für ein tätiges Leben geschaffen und erfährt dessen Sinnhaftigkeit im Austausch mit seinen Mitmenschen. Menschliche Arbeit ist nicht notwendigerweise Erwerbsarbeit. Unter dem Einfluss der Industrialisierung hat sich das Leitbild von Arbeit allerdings auf Erwerbsarbeit verengt.²¹

Das Sozialwort leistet einen wichtigen Debattenbeitrag, wenn es darauf hinweist, dass die Funktionen, die in der Arbeitsgesell-

²¹ EKD, DBK (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Ziff. 152.

schaft mit der Teilhabe an Erwerbsarbeit gebunden sind, um der Humanität der Gesellschaft willen auch mit Tätigkeiten verbunden werden müssen, die nicht an Erwerbsarbeit gekoppelt sind.

Je mehr jedoch die mit dem technischen Fortschritt einhergehende Steigerung der Arbeitsproduktivität ein Wirtschaftswachstum bei gleichzeitiger Verringerung der Arbeitsplätze ermöglicht, desto fragwürdiger wird die Verengung des Arbeitsbegriffs auf Erwerbsarbeit. Deshalb kann die Gesellschaft dadurch humaner und zukunftsfähiger werden, dass auch unabhängig von der Erwerbsarbeit die Chancen für einen gesicherten Lebensunterhalt, für soziale Kontakte und persönliche Entfaltung erhöht werden.²²

Richtig ist, dass diese Erweiterung des ökonomistisch verengten Arbeitsbegriffs ethisch und politisch unabweisbar in einer Zeit ist, in der keineswegs mehr alle ihre Existenz durch Erwerbsarbeit sichern können. Das Bedürfnis, tätig zu sein, zu wirken, seine Fähigkeiten einzusetzen, ist tief in der menschlichen Natur verankert. Etwas anderes jedoch ist das unabdingbare Bedürfnis nach einem ausreichenden Einkommen zur Existenzsicherung. Der Kapitalismus hat beide Bedürfnisse verkoppelt und verschmolzen.²³

Die Entkopplung von Einkommen und Arbeit sprengt nur vermeintlich eine selbstverständliche jahrhundertalte Vorstellung. Sie findet schon jetzt statt: zum einen durch die Dauerarbeitslosigkeit, die von den Wirkungen der Arbeitsgesellschaft, nämlich soziale Sicherheit und soziale Rechte, abkoppelt; andererseits aber auch unter den Bedingungen der Prekarität von Arbeit, die Unsicherheit und Prekarität in der Arbeit selber produziert und staatliche Lohnzuschüsse erfordert. Schließlich gibt es eine im Kapitalismus höchst unbestrittene Entkopplung von Arbeit und Einkommen bei denen, die über Kapitaleinkünfte verfügen. Leistungslose Einkommen werden in Zeiten einer hemmungslosen Bereicherung im *Shareholder-value-Kapitalismus* ethisch keineswegs problematisiert.²⁴ Nur dann,

²² EKD, DBK (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn/Berlin 1997, Ziff. 152.

²³ André Gorz, Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt 2000, S. 102.

²⁴ Georg Wünsch steht mit seiner Kritik am leistungslosen Einkommen bis heute ziemlich isoliert. Die Kritik ist weithin aus der ethischen Debatte verschwunden: »Zins ist Ausbeutung fremder Arbeit ... Kapital wie Grund und Boden sind an

wenn diejenigen, die nur über ihre Arbeit verfügen, eine Entkopplung von Arbeit und Einkommen einfordern, wird leistungsloses Einkommen problematisiert und gilt ethisch legitimierungsbedürftig. Für *Yannick Vanderborght* und *Philippe van Parijs* kann die Trennung von Arbeit und Einkommen und das Recht auf ein Grundeinkommen ohne Gegenleistung als gerecht gelten, denn in der real existierenden Gesellschaft mit ihren Verteilungsmechanismen werden tatsächlich Einkommen, Freizeit und Wohlstand durch soziale Mechanismen und keineswegs durch Leistung verteilt.²⁵

Die Erweiterung des Arbeitsbegriffs darf nicht zu einer bloß begrifflichen Aufwertung unbezahlter Arbeit führen. Die kapitalistische Verengung des Arbeitsbegriffs aufzubrechen und unbezahlte Tätigkeiten aufzuwerten, kann nur gelingen, wenn auch eine materielle Existenzsicherung garantiert ist. Dies kann nur durch ein Grundeinkommen geschehen, »*das von einem politischen Gemeinwesen an alle seine Mitglieder ohne Bedürftigkeitsprüfung und ohne Gegenleistung individuell ausgezahlt wird.*«²⁶

Die unverlierbare Würde des Menschen noch vor jeder Leistung

Theologische Grundüberzeugung ist, dass menschliches Leben nicht sich selbst verdankt, sondern unabhängig von eigenen Leistungen durch Gott geschenkt ist. Die dem Menschen unverdient zukommende Liebe und Güte Gottes begründet einen leistungslosen Selbstwert des Menschen, auf den gerade evangeli-

sich nichts, sie werden erst etwas durch die Arbeit. ... Nur Arbeit hat, nach quantitativer Leistung abgestuft, einen Anspruch auf Einkommen und damit auf Erwerb von Konsumtionseigentum.« Wünsch, Georg, *Evangelische Wirtschaftsethik*, Tübingen 1927, S. 687f.

²⁵ Yannick Vanderborght/Philippe van Parijs, *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*. Mit einem Nachwort von Claus Offe, Frankfurt 2005, S. 96.

²⁶ Yannick Vanderborght/Philippe van Parijs, *Ein Grundeinkommen für alle?* S. 14 (kursiv im Original).

sche Ethik und Theologie immer wieder hingewiesen haben. Die Theologin *Elsa Tamez* hat im Kontext der lateinamerikanischen Erfahrungen mit der Exklusion von Menschen aus dem Wirtschaftssystem eine Relecture der biblischen Rechtfertigungsbotschaft vorgelegt, die auch für die europäische Diskussion über die Exklusion aus der Arbeitsgesellschaft wichtige Impulse zu vermitteln vermag.²⁷ Die Rede von der Rechtfertigung kann nicht absehen von den politischen, ökonomischen und sozialen Strukturen, die Tod bringen und Leben verunmöglichen. Paulus behauptet, dass Menschen mitten in der Ungerechtigkeit, deren Opfer und zugleich Täter sie sind, gleichwohl für Gerechtigkeit eintreten können. Die Würde der Menschen zu achten, Menschen zu werden, die sich ihres Rechts auf Leben bewusst sind – das ist die zentrale Botschaft der Rechtfertigung. Trotz aller Mächte, die politisch, wirtschaftlich und sozial die Armen ausschließen, gibt es eine alternative Logik, die sich auf den Nenner bringen lässt: Leben für alle.²⁸

Die unverdiente Gnade als Gabe Gottes hat Vorrang vor aller Leistung.

Leistungsfähigkeit des Menschen, Leistungsfreude und Kreativität sind gute Gaben Gottes, für die Menschen Gott Dank schulden, aber sie sind nicht Gegenstand ethischer Forderung. Im Zentrum der christlichen Ethik steht nämlich die biblische Botschaft, dass der Mensch ohne Leistung gerechtfertigt ist. [...] Menschenwürde steht vor aller Leistung. Der Mensch ist als Bild Gottes geschaffen und er besitzt Wert und Würde ungeachtet seiner Leistungen.²⁹

Dieser rechtfertigungstheologische Ansatz befreit zu einem Menschenbild, das die tief eingegrabenen Überzeugungen der Arbeitsgesellschaft relativieren und überwinden helfen kann. Die Rede von der unverdienten Bejahung des Lebens aller noch vor irgendeiner Leistung spricht ein Urteil über den Imperativ der Arbeitsgesellschaft, der Existenzsicherung und soziale Sicherheit

²⁷ Elsa Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern 1989.

²⁸ Elsa Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod*, S 187f.

²⁹ Tilman Winkler, Art. Leistung, in: Honecker u.a. (Hg.), *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart-Berlin-Bonn 2001, Sp. 947–952: 951.

an Erwerbsarbeit bindet, ohne jedoch sicherstellen zu können, dass auch alle würdig an Erwerbsarbeit teilhaben können.

Die Menschenrechtsgarantie im Art. 1 GG ist ohne den Wurzelgrund des biblisch-theologischen und in der Aufklärung entwickelten Menschenbildes kaum zu verstehen. Die christlich-jüdische Tradition artikuliert mit der Rede von der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen eine Universalität, die in ihrer politischen Wendung die Gleichheit aller Menschen aussagt. Deshalb darf niemand ohne Rechte sein und deshalb ist die Würde eines Jeden zu achten.

Eine gerechte Gesellschaft ist danach eine Gesellschaft, die allen ihren Mitgliedern ein menschenwürdiges Leben ermöglicht. Niemand soll unter die Schwelle eines anständigen Lebens gedrückt werden. Jeder soll genug haben.³⁰

Dass niemand unter unwürdigen Umständen zu leben hat, ist eine Forderung des Respekts und der Würde, die erst dann zum Zuge kommt, wenn sie mit Rechten ausgestattet ist. Dieser Maßstab hat Europa geprägt. Deshalb kann der Sozialphilosoph *Hauke Brunkhorst* sagen: »Europa begann in Jerusalem.«³¹ Was aber begann dort genau? Eine Brüderlichkeit oder Geschwisterlichkeit, welche die Hoffnung auf eine Form menschlichen Zusammenlebens ausdrückt, in der alle Menschen als Menschen und zwar ohne Vorleistungen oder Vorbedingungen, ohne Unterscheidung von Klasse, Rasse, Herkunft geachtet werden. Ob jemand arm, versklavt oder fremd ist, als Fremder, als Sklave und als Armer sind alle Menschen immer schon Bruder oder Schwester.

Die dem biblischen Denken verdankte Geschwisterlichkeit enthält drei Elemente einer freiheitsverbürgenden Solidarität:

- Die Anerkennung der Würde eines jeden, unabhängig von seinen Leistungen; jeder hat das Recht auf soziale Teilhabe, weil er lebt.

³⁰ Angelika Krebs, *Wie viel Gleichheit wollen wir?* in: Detlev Horster (Hg.), *Sozialstaat und Gerechtigkeit*, Weilerswist 2005, S. 37.

³¹ Hauke Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt 2002, S. 40ff.

- Gerechtigkeit als Schaffung fairer und gleicher Bedingungen für jeden, um von seiner Freiheit Gebrauch machen zu können.
- Solidarität als Zuwendung zu den Lebensmöglichkeiten des anderen und als Einsatz für deren Wohlergehen.

Diese biblische Idee der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen begründet eine Solidarität der Freien und Gleichen. Die Zuwendung zum Nächsten in der Gestalt der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit bilden im biblisch-jüdischen Denken allerdings keine Gegensätze, sondern sind eher graduell zu verstehen, wie der bedeutende jüdische Denker *Maimonides* in den berühmten und das rabbinische Judentum bis heute prägenden »Acht Stufen der Gerechtigkeit« zeigt: Die erste Stufe ist, widerstrebend zu geben, die zweite freudig, aber nicht genügend. Die letzte, die achte Stufe lässt sich mit einer Ordnung beschreiben, bei der »niemand darauf angewiesen ist, von anderen Leuten etwas zu erbitten«. ³² Nur Geschwisterlichkeit, in der Sprache der Moderne Solidarität, kann Freiheit und Gerechtigkeit für alle zugleich erwirken. Diese achte Stufe verbindet Gerechtigkeitshandeln mit einer Praxis oder rechtlichen Ordnung, die nicht demütigt.

Hannah Arendt nennt »das Recht, ein Recht zu haben« ³³, das grundlegendste aller Menschenrechte. Ein Menschenrecht muss sich niemand verdienen, denn es ist mit der Existenz gegeben. Menschenrechte gelten universell und individuell – was einem Menschen zusteht, muss allen zustehen. *Erich Fromm* erklärt

dieses Recht auf Leben, Nahrung und Unterkunft, auf medizinische Versorgung, Bildung usw. (ist) ein dem Menschen angeborenes Recht, das unter keinen Umständen eingeschränkt werden darf, nicht einmal im Hinblick darauf, ob der Betreffende für die Gesellschaft von Nutzen ist. ³⁴

³² Klaus Müller, *Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Nr. 11, Heidelberg 1999, S. 301f.

³³ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 3. Aufl. München 1993, S. 452.

³⁴ Erich Fromm, *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle*, in: Erich Fromm, *Gesamtausgabe* (hg. von Rainer Funk), Bd. V München 1989, S. 309–316: 310.

Fromm hat Recht, wenn er das garantierte Einkommen ein »tief in der religiösen und humanistischen Tradition des Westens verwurzelttes Prinzip«³⁵ nennt. Er formuliert diese Position nicht abstrakt, sondern versucht von einer christlich-jüdischen Ethik und auch von humanistischen Grundüberzeugungen her an einem politischen Kontext einer Zeit anzuschließen, in dem zwei wichtige UN-Pakte geschlossen werden: Der Internationale Pakt über bürgerliche Rechte und politische Rechte und der Internationale Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte (1966). Dieser erkennt in Art. 11

das Recht eines jeden auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie an, einschließlich ausreichender Ernährung, Bekleidung und Unterbringung, sowie auf eine stetige Verbesserung der Lebensbedingungen.

Da die Menschenrechte den Kristallisationspunkt für ein rechtlich-politisches Verständnis von Humanität bilden, bindet Art. 11 die Rechte auch an keine Vorbedingungen, die erfüllt werden müssten.

Die Rechte der Bürger enthalten drei Elemente: nämlich das zivile, das politische und das soziale Element – also: Freiheitsrechte, die Schutzrechte gegenüber dem Staat darstellen, Partizipation als Freiheitsrechte zur Gestaltung des Gemeinwesens und soziale Sicherheit als ein Freiheitsrecht gegenüber den Zwängen des Marktes. Vor diesem Hintergrund bedürfen die politischen, zivilen und sozialen Bürgerrechte der Entfaltung. Getragen ist dieses demokratische Projekt von der tiefen Überzeugung der moralischen Gleichheit aller Menschen in ihrer unbedingten und deshalb auch unantastbaren oder unteilbaren Würde als Subjekte für autonomes Denken und Handeln. Es steht also mehr an als nur ein sozialpolitisches Konzept der Armutsbekämpfung. Es geht um die rechtsstaatlichen und sozioökonomischen Voraussetzungen realer Freiheit aller Bürger. Ohne gesellschaftliche Vorsorge und ohne sozialen Ausgleich sind demokratische und individuelle Freiheitsrechte nicht zu haben. Das Sozialstaatspostulat ist vornehmlich ein Freiheitsgebot, das die Grundlagen

³⁵ Erich Fromm, *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle*, S. 310.

zum realen Gebrauch der verbürgten Freiheitsrechte zu schaffen verpflichtet.

Das Gebot des sozialen Rechtsstaats ist in besonderem Maße auf einen Ausgleich sozialer Ungleichheiten zwischen den Menschen ausgerichtet und dient zuvörderst der Erhaltung und Sicherheit der menschlichen Würde, dem obersten Grundsatz der Verfassung.³⁶

Zu den Folgen gehören der Anspruch auf Sicherung des Existenzminimums und das Recht auf die »Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben«³⁷. Die den Bürgerinnen und Bürgern um ihrer Autonomie willen verbrieften Grund- und Menschenrechte blieben zu einem nicht unerheblichen Teil unerfüllt, beschränkten sie ihre Funktionen nur darauf, staatlicher Gewalt Grenzen zu setzen. Wenn soziale Abhängigkeiten, gesellschaftliche Diskriminierungen und Disparitäten die Unterlegenen daran hindern, von ihrem Anspruch auf ein selbstbestimmtes, menschenwürdiges Leben Gebrauch zu machen, ist die Demokratie gefährdet.

Der Mensch ist mehr als er leistet. So verstanden spricht die theologische Rede von der Anerkennung des Menschen noch vor jeder Leistung ein Urteil über ein System, das auf Leistung basiert und nur dem ein Recht auf Leben zuspricht, der leistungsfähig ist und sich nützlich für den Standort macht. Ein System, das auf Gewinnmaximierung basiert, braucht das Gesetz der Leistung und kennt keine Gnade. Explodierende Aktienkurse bei gleichzeitigem Abbau von Arbeit sind kennzeichnend für eine Systemlogik, die systemisch zum Ausschluss von Menschen führt. Die theologische Rede von der unverdienten Gnade muss real werden und sich deshalb ethisch als eine Bedarfsgerechtigkeit auslegen, die jedem das Leben nicht nur abstrakt zuspricht, sondern praktisch wird, in dem sie jedem den Bedarf, den er zum Leben braucht, auch zusichert. Dieser theologische Spitzensatz bekommt in Zeiten, in denen objektiv genug für alle da ist, eine objektive Chance. So verstanden hat Bedarfsgerechtigkeit allemal Vorrang vor Tausch- und Leistungsgerechtigkeit.

³⁶ BVerfGE 35, 348 (355f).

³⁷ BVerfGE 82, 60 (80).

Sabbat: Dekret eines Grundrechts auf Nicht-Arbeit

Wenn diese in die Krise geratene Erwerbsarbeit erst mit der Moderne aufgekommen ist, können dann vormoderne, nichtkapitalistische Gesellschaften mit ihren anderen Wertentscheidungen und Kulturen einen Ausweg eröffnen? Meine These lautet: Eine Suche nach einem Ausweg aus der Krise der erwerbsorientierten Arbeitsgesellschaft kann entscheidend bereichert werden durch die Wiederentdeckung der Einsichten und Weisheiten vormoderne, vorkapitalistischer Gesellschaften. In der »Wiedergewinnung früherer Lebensformen«³⁸ steckt die Chance, zu erkennen, dass ein Leben als Tätigkeit keineswegs ein leeres Ideal darstellt. Es geht darum, aus den kulturellen Erfahrungen und Lebensweisen vor der »großen Transformation«, d.h. vor der totalitären Herrschaft des Marktes über das gesellschaftliche Leben zu lernen, um eine andere Moderne im Gegensatz zur kapitalistischen zu entwerfen.³⁹ Sie enthalten eine Widerstandskraft, die sich gegen die Dampfwalzen der neoliberalen kapitalistischen Modernisierung mobilisieren lässt.

Die christlich-jüdische Ethik hat eine Aufwertung der menschlichen Arbeit bewirkt, die in ihrer Tragweite erst im Kontext deutliche Konturen bekommt. Die griechische wie die römische Antike hatten das herstellende Handeln abgewertet und eines freien Bürgers für unwürdig befunden. Arbeit wurde als Plage und Sache der Sklaven und Frauen missachtet. Freiheit konnte sich nur dort ereignen, wo die Menschen nicht durch Zwänge bestimmt waren. Arbeit und politische Praxis wurden zwei Klassen zugeordnet. In eine solche Bewertung der menschlichen Arbeit trifft das jüdisch-christliche Arbeitsverständnis hinein.

Dass der Mensch im Schweiß seines Angesichtes sein Brot verdienen möge, ist keineswegs die zentrale biblische Aussage über die Arbeit des Menschen.⁴⁰ Über Arbeit wird zunächst mit einer Selbstverständlichkeit, der jeder Verherrlichung fremd ist, gesprochen. Zugleich aber wird Arbeit, gleich welcher Art, als

³⁸ Ralf Dahrendorf, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*, München 2003, 80.

³⁹ Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt, 1990.

⁴⁰ Gen 3,19.

Teilhabe an Gottes Schöpfungswerk gewürdigt. Gottes Schöpfung zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15) ist der Sinn menschlicher Tätigkeit. Arbeit als bebauende und bewahrende Mitarbeit an der Schöpfung befähigt den Menschen zu einer Produktivität als Seinsmodus des Menschen, die nicht verengt werden darf auf die Produktivität des Marktes. Die biblische Tradition ist gegenüber der elitären griechischen Aufteilung von Arbeit und Ruhe, von herstellender Arbeit und gesellschaftlicher Praxis egalitär. Herr und Knecht sollen arbeiten und ruhen. Deshalb bestimmt das Sabbatgebot »Sechs Tage sollst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag« (Ex 20,10).⁴¹ Der Dekalog dekretiert nichts weniger als ein Grundrecht auf Nicht-Arbeit mit universalem Anspruch.

Der Sabbat meint nun keineswegs nur ein Ruhen jeglicher Arbeit, sondern genauer das Ruhen gerade von der existenzsichernden Arbeit. Der Sabbat unterbricht das werktätige Leben, das darin besteht, zu fabrizieren und herzustellen, auch der Natur Gewalt anzutun. Die Unterbrechung und Außerkraftsetzung der Logik dieser für die Existenz nötigen Arbeit kennzeichnet den Sabbat in doppelter Hinsicht als einen Freiheitstag: Der Sabbat ist Symbol einer *Freiheit von* ökonomischen Abhängigkeiten (die Verfügungsmacht des Herrn über den Knecht wird ausgesetzt) und Symbol einer *Freiheit zu* zweckfreien, selbstbestimmten, lebensfördernden Tätigkeiten (die Knechte dürfen nicht auf ihre Nützlichkeit und Verwertbarkeit reduziert werden). Der Sabbat ist ein Freiheitstag und ein Protesttag gegen die Herren der Arbeit. In der inhaltlichen Beschreibung des Sabbats, wie sie Erich Fromm im jüdisch-rabbinischen Erbe vornimmt, klingt an, was heute unter Tätigkeitsgesellschaft verstanden wird: Erich Fromm hat diesen humanen Sinn des Sabbats erläutert, wenn er ihn einen Tag nennt, an dem der Mensch lebt, »als hätte er nichts, als verfolgt er kein Ziel außer zu *sein*, d.h. seine wesentlichen Kräfte auszuüben – beten, studieren, essen, trinken, sin-

⁴¹ Franz Segbers, Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern ³2002, S. 166ff; Franz Segbers, Der Sabbat der Bibel. Leitbild für einen Exodus aus der Arbeitswelt, in: Uwe Becker, Franz Segbers, Michael Wiedemeyer (Hg.), Logik der Ökonomie – Krise der Arbeit. Impulse für eine solidarische Gestaltung der Arbeitswelt, Mainz 2001, S. 98–112.

gen, lieben.«⁴² Fromm zeichnet ein Leben als Tätigkeit, das sich als ein Leben in Kreativität, Humanität und Freiheit ausdrückt. Diese kulturellen und humanen Tätigkeiten sind nicht Privileg einer gesellschaftlichen Elite sondern ein humanes Recht aller. Weder Knecht noch Magd sollen darunter leiden, keine Zeit für die Entwicklung ihrer kreativen und produktiven Fähigkeiten zu haben – zum Beten, Studieren, Essen Trinken, Singen und Lieben. Der Sabbat ist Symbol für einen Tag, an dem alle Menschen ihre produktiven, kulturellen und kreativen Fähigkeiten entwickeln und leben können. Sie leben an diesem Tag eine Freiheit von den Zwängen des Kaufens und Verkaufens und der Beschaffung der Lebensmittel. Er lehrt mit seiner Maxime, dass sechs Tage arbeiten reichen, um sieben Tage zu leben, dass Ökonomie darauf ausgerichtet ist, Menschen ein Leben in Freiheit für alle zu ermöglichen. Der Sabbat ist ein humanitätssicherndes Symbol in einer Welt der Zwecke und vermag gegen einen zynischen Freiheitsbegriff eine Vorstellung von tatsächlicher emanzipatorischen Freiheit wiederzugewinnen, die nicht zuletzt auch die ökonomische Entwicklung ermöglichen kann, wenn ihr eine ethische Entwicklungsperspektive vorgegeben wird.

In der prophetischen Tradition gibt es eine geradezu aberwitzige Formulierung eines Rechts auf Leben, das vor allen Ansprüchen der Ökonomie Vorrang hat. »Auf ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser, und ihr, die ihr kein Geld habt! Los, kauft und esst! Los, kauft ohne Geld und ohne Preis Wein und Milch!«(Jes 55, 1) Diese widersinnig erscheinende Aufforderung ohne Geld zu kaufen, besteht in nichts Geringerem als darin, die Gesetze des Marktes und des Kaufens außer Kraft zu setzen, wenn sie mit dem Recht auf Leben kollidieren. Wenn das Recht auf Leben mit der Warenstruktur des Marktes in Widerspruch gerät, wird Leben zum höchsten Gut. Es ist ein grundlegenderes Recht als die Ansprüche der Händler, welche über die Marktpreise das Recht auf Leben außer Kraft setzen könnten.

Die Urgeschichte der Ökonomie der Gerechtigkeit wird im Mannawunder erzählt (Ex 16). Die Geschichte vom Manna ist nicht einfach die Erzählung von einer wundersamen Speisung,

⁴² Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976, S. 57.

dass wie in paradiesischen Zuständen Brot vom Himmel fällt, sondern eine Darstellung von Gottes ökonomischer Alternative zu ägyptischen Verhältnissen, die für Sklavenarbeit und Unterdrückung mitten im Reichtum und Wohlstand einer Hochkultur stehen. Die Manna-Erzählung ist eine Gegengeschichte zu Ägypten. »Wie fast alle biblischen Wundergeschichten ist auch diese eine Protestgeschichte. Sie protestiert gegen die Verhältnisse, in denen so nicht geteilt und so nicht alle bedacht sind.«⁴³ Jede Familie wird beim Aufsammeln des Manna angewiesen, nur soviel zu sammeln, wie zum Essen gebraucht wird. Ein *Grundrecht auf Nahrung für alle* wird ohne Einschränkungen oder Bedingung zugestanden.

In der Tora wird prophetische Kritik und Mahnung ins Recht gesetzt. Es ist davon auszugehen, dass es seit vorstaatlicher Zeit die Familie ist, die dem Einzelnen soziale Sicherheit in Notfällen gibt. In der biblischen Tradition lässt sich aufzeigen, dass durch die Kodifizierung von Sozialrecht der Versuch gemacht wird, Mechanismen gegen die Verelendung außerhalb traditioneller Familienstrukturen zu entwickeln. So haben im Brachjahr die Armen das Recht, sich von den Feldern zu ernähren (Ex 23,11). Und das Deuteronomium sieht sogar eine Armensteuer in Form des Zehnten vor, der alle drei Jahre den Bedürftigen gewidmet wird (Dtn 14,28f; 26,12). Die erzielte »Jahresernte« des einzelnen Bauern wird als Sozialprodukt verstanden und anteilig durch Umlage den Witwen, Waisen und Fremden, die über keine Einkünfte verfügen, umverteilt. Dies wirkt als Sozialhilfe für die Bedürftigen zur Sicherung des Lebensunterhaltes ohne Arbeit und zugleich als Sozialsteuer für die Vermögenden, die Einkünfte erzielt haben. Quelle der Existenzsicherung derer, die über keine Einkünfte verfügen, ist eine Sozialsteuer, die wie eine soziale Hypothek auf Einkommen wirkt. Die private Jahresernte wird damit zu einer rechtlich gesicherten Lebensgrundlage der Mittellosen, die keineswegs als ein Almosen, sondern als Rechtsanspruch verstanden wird, der Gerechtigkeit herstellen

⁴³ Jürgen Ebach, »Jeder nach seinem Essbedarf.« Die Geschichte vom Manna-Wunder, in: ders., Ursprung und Ziel., Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit., Biblische Exegesen. Reflexionen. Geschichten ; Neukirchen-Vluyn 1986, S. 126–146: 141.

soll. Träger sind alle, die dazu in der Lage sind. Bereits in vorchristlicher Zeit kam es durch eine öffentliche Almosensammlung und -vergabe zur Ausbildung eines Instituts der Armenfürsorge »für Witwen und Waisen« (2 Makk 3,10) durch die Synagogengemeinde.⁴⁴

Dieses Gerechtigkeithethos findet sich auch im *Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg*. Es illustriert ein toragemäßes Verständnis von Lohn und Recht auf Existenz (Mt 20,1–16).⁴⁵ Arbeiter erhalten für unterschiedlich lange Arbeitszeiten den gleichen Lohn. An dieser als ungerecht empfundenen Situation entzündet sich ein Streit. Von einer realen Alltagserfahrung her, die Arbeitslosigkeit und Lohndruck voraussetzt, deutet Luise Schottroff das Gleichnis. Sie versteht es nicht als theologische Kritik am Lohndenken. Es gehe »um eine konkrete Funktion von Lohndenken«⁴⁶. Das Gleichnis will Solidarität stiften zwischen denjenigen, die wegen der Arbeit eines langen Tages Anspruch auf den vollen Lohn hatten, und denjenigen, die nur die Chance erhalten hatten, wenige Stunden zu arbeiten. Basis dieses Solidaritätsdenkens ist die Gottesvorstellung. »Das Gleichnis wirbt um die Solidarität von Menschen, die die gemeinsame Gottesvorstellung vom barmherzigen Gott haben.«⁴⁷

Der eine Denar, der als üblicher Tageslohn dargestellt wird, ist die Existenzgrundlage. Wer weniger hatte oder erwarb, der konnte die damalige Sozialhilfe in Form des oben dargestellten Armenrechts beanspruchen.⁴⁸ Der Weinbergsbesitzer durchbricht

⁴⁴ Rainer Kessler, Armenfürsorge als Aufgabe der Gemeinde, in: Frank Crüsemann/Marlene Crüsemann u.a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, Gütersloh 2004, S. 91–103.

⁴⁵ Vgl. Franz Segbers, *Die Hausordnung der Tora*, S. 327ff; Luise Schottroff, »... du hast sie uns gleichgestellt.« (Mt 20,15) Die Arbeit im Weinberg und der patriarchale Mythos vom Familieneinkommen, in: Kuno Füßel/Franz Segbers (Hg.), »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit.« S. 205–225.

⁴⁶ »Unser Gleichnis ist mitten aus dem Leben seiner Zeit genommen, über der das Gespenst der Arbeitslosigkeit stand.« Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 6Göttingen 1962, S. 138; auch: Luise Schottroff, »... du hast sie uns gleichgestellt.« (Mt 20,15), S. 214.

⁴⁷ Luise Schottroff, »... du hast sie uns gleichgestellt.«, S. 214.

⁴⁸ Luise Schottroff, »Ist es mir nicht erlaubt, mit meinem Eigentum zu machen, was ich will?« in: dies., *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, S. 274–295. hier: S. 277f. Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdi-*

nicht nur eine Lohnordnung, die sich ausschließlich an dem Gerechtigkeitsgrundsatz »Jedem nach seinen Leistungen« orientiert, sondern verschafft dem Existenzrecht Geltung. Der formale Rechtsgrundsatz wird durchbrochen, indem sich der »gütige Weinbergsbesitzer« an einer Norm orientiert, die über dem formalen Rechtsgrundsatz steht: das Lebensrecht selbst. Mit Wolfgang Huber lässt sich zur ethischen Grundausrichtung sagen: »Im Gefälle christlicher Ethik liegt der Vorrang des Solidaritätsprinzips vor dem Leistungsprinzip.«⁴⁹

Die biblische Traditionslinie besteht aus einem Ethos der Logik der Humanität vor anderen Rationalitäten. Das Leben selber hat Priorität und ist das höchste Gut. Die Kopplung von Arbeit und Einkommen wird häufig mit dem Hinweis auf das Wort Pauli begründet: »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thess 3,10). Paulus wäre missverstanden, wenn er hier eine Arbeitsethik formulieren würde, die das Recht auf Essen an die Pflicht zur Arbeit bindet. Er kritisiert vielmehr ein müßiges Leben, das auf Kosten anderer geführt wird, und die falsche Lebenshaltung, angesichts der erwarteten Wiederkunft Christi das Arbeiten zu lassen. Die biblische Tradition kennt hingegen einen Umgang mit Arbeit und Einkommen, der sich nicht in dieser vermeintlich schlichten Weisheit, wie sie gern mit dem Verweis auf Paulus verwendet wird, erschöpft.

Arbeit ist mehr als Erwerbsarbeit: Arbeit als Teilnahme am Gesellschaftsprozess und Tätigsein für eine humane Welt

Seit Max Webers grundlegender Studie über die »Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« ist die protestantische Arbeitsethik zu einem feststehenden Diktum für die Verknüpfung von Arbeit und Einkommen und eine Lebensform geworden, die sich über Arbeit definiert. Von der reformatorischen Berufsidee führt allerdings kein direkter Weg zum erwerbsar-

schen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. 1, Hildesheim/New York 1974, S. 292f.

⁴⁹ W. Huber, Lohn, II. Ethisch, in: TRE Bd. 21, S. 453.

beitsgesellschaftlichen Verständnis von Arbeit. Dieses ist ein völlig neues Arbeitsverständnis, das sich erst mit dem 17. und 18. Jahrhundert – freilich mit starker Beförderung durch die lutherische Theologie – hat entwickeln können.

Die Arbeitsgesellschaft lässt sich gerade dadurch kennzeichnen, dass in ihr die Erwirtschaftung der *Lebensmittel* zum *Hauptzweck* oder *Hauptinhalt* des Lebens geworden ist. Sie sollte der Arbeit einen zentralen Platz im Leben einräumen, den sie in vorkapitalistischen Gesellschaften keineswegs hatte. Eine solchermaßen ökonomisierte Arbeit, zu der Arbeit in der Neuzeit geworden ist, kann nicht mehr als eine Veranstaltung einsichtig gemacht werden, in welcher der Christ der Berufung Gottes folgt und sich als Gottes Ebenbild erweisen kann. Gegen die Verengung auf Erwerbs- oder Berufsarbeit hat *Jürgen Moltmann* Arbeit als »*tätige Teilhabe am Gesellschaftsprozess*«⁵⁰ gedeutet und theologisch in den Zusammenhang des Reiches Gottes gestellt: »Sucht man nach einem Begriff, der die Bedeutung der Arbeit für den Menschen und für die Gesellschaft umfasst, dann legt sich der Ausdruck Reich-Gottes-Arbeit nahe.«⁵¹ Arbeit dient dem Aufbau der menschlichen Gemeinschaft und ist Mitarbeit mit Gott am Reich Gottes, das die Schöpfung vollendet und den Himmel und die Erde erneuert. Der Begriff »Reich Gottes« erlaubt es, Welt als Prozess und Arbeit theologisch als *cooperatio Dei* in diesem Prozess zu deuten. Die Mitarbeit an der befreienden Geschichte Gottes ist ein tätiges Leben zum Wohl der Menschen. Durch solche Arbeit haben Menschen teil an der Erhaltung oder der Zerstörung der Welt. Zu fragen ist deshalb: Welche Arbeit, welche Tätigkeit entspricht Gottes Auftrag, welche nicht?

Max Weber nannte das »*summum bonum*« der Arbeitsethik im Kapitalismus den »Erwerb von Geld und immer mehr Geld ... so rein als Selbstzweck gedacht«⁵². Arbeit und Handeln, das auf dieses Ziel nicht ausgerichtet ist, wird im Kapitalismus abgewertet oder ignoriert. Ziel der Arbeit ist im theologischen Sinn nicht

⁵⁰ Moltmann, Jürgen, Der Sinn der Arbeit, in: ders. (Hg.), *Recht auf Arbeit. Sinn der Arbeit*, München 1979, S. 81.

⁵¹ Ebd.

⁵² Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 35.

dieser Beitrag zur Kapitalakkumulation, sondern der Aufbau der menschlichen Gemeinschaft. In der christlich-jüdischen Tradition ist Arbeit die Entfaltung der Kreativität des Menschen in der Mitarbeit an der Schöpfung Gottes und im Dienst am Nächsten oder der Gemeinschaft. Diese elementare Bestimmung des Sinns menschlichen Handelns lässt sich keineswegs auf die Erwerbsarbeit beschränken, auch wenn sie sich als dominant behauptet, sondern gilt genauso für andere Formen von Tätigkeit, welche die Gesellschaft und das Zusammenleben der Menschen benötigen: Eigenarbeit, Tätigkeit für das Gemeinwesen, soziale, kulturelle und politische Arbeit.

In einem neuen Gesellschaftsvertrag müssen diese vielfältigen Formen von Arbeit und die verschiedenen Arten des Einkommens neu einander zugeordnet werden. *Wolfgang Belitz* hat in einer griffigen *4-3-2-1- Formel* die verschiedenen Formen von Arbeit und Einkommen neu zugeordnet:⁵³

Vier Formen der Arbeit:

- Erwerbsarbeit
- Eigenarbeit
- Haus-/Familienarbeit
- zivilgesellschaftliche Bürger/-innenarbeit

Drei Arten von Einkommen

- Erwerbseinkommen
- Transfereinkommen
- Kapitaleinkommen

*Für zwei Geschlechter
in der Einen Welt.*

Ein neuer Gesellschaftsvertrag ist nötig, der die vier Formen von Arbeit, die drei Formen von Einkommen für die beiden Geschlechter in der Einen Welt neu ausgestaltet und kombiniert. Arbeit ist mehr als Erwerbsarbeit, die der Markt wertschätzt. Gerade damit die anderen Arbeiten und Tätigkeiten, die eine

⁵³ Wolfgang Belitz, *Arbeit unser täglich Brot. Sozialethische Texte zu Arbeit und Wirtschaft*, Bochum 2006, S. 316f.

gerechte und humane Gesellschaft für ein würdiges Leben braucht, nicht ausbleiben, ist ein Garantiertes Grundeinkommen unumgänglich.

Lebensdienlichkeit der Ökonomie: Produktivität in den Dienst für die reale Freiheit der Bürgerinnen und Bürger stellen

Wirtschaft gibt es nur, weil es Menschen gibt. Seit der ersten Evangelischen Wirtschaftsethik, die *Georg Wünsch* 1928 vorgelegt hat, besteht Einigkeit darüber, dass es Aufgabe der Wirtschaftsethik ist, »der Wirtschaft als Mittel ein ethisches Ziel zu setzen«⁵⁴. Die Wirtschaft ist ein Mittel; Zweck der Wirtschaft ist es, dafür zu sorgen, dass die Güter bereitgestellt werden, die einem guten Leben und gerechten Zusammenleben dienlich sind. *Alexander Rüstow*, Mitinspirator der Sozialen Marktwirtschaft, hat an eine Selbstverständlichkeit erinnert:

Da die Wirtschaft um des Menschen willen da ist, und nicht der Mensch um der Wirtschaft willen – was ist das für eine Zeit, in der eine solche Selbstverständlichkeit ausgesprochen werden muss! –, so ist die Vitalsituation des wirtschaftenden Menschen ein überwirtschaftlicher Wert innerhalb der Wirtschaft. Die Wirtschaft ist Mittel, die Vitalsituation aber Zweck.⁵⁵

Die *Lebensdienlichkeit* der Wirtschaft ist das ausschlaggebende wirtschaftsethische Kriterium.⁵⁶

Aufgabe der Politik und der Bürger ist es, die Ökonomie so in die Gesellschaftsordnung einzubetten, dass sie ihre Lebensdienlichkeit sicherzustellen vermag, damit möglichst alle Gesell-

⁵⁴ Georg Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*, S. 427, auch: S. 363f.

⁵⁵ Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*, Istanbul/New York 1945, S. 91.

⁵⁶ Arthur Rich, *Wirtschaftsethik. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Perspektive*, Bd. 2, Gütersloh 1990, S. 23; Peter Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 2. Bern-Stuttgart-Wien. 1998, 11, S. 204, S. 225, S. 334; Franz Segbers, *Hausordnung der Tora, Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, *Theologie in Geschichte und Gesellschaft* 7, Luzern 1999, S. 304ff.

schaftsmitglieder an den Erträgen partizipieren können, ohne dass dies auf Kosten der Wettbewerbsfähigkeit im globalen Standortwettbewerb, aber auch nicht auf Kosten realer Freiheit der Bürger geschieht. Wenn die Aussage, die Wirtschaft sei für den Menschen da und nicht der Mensch für das Wohlergehen der Wirtschaft, keine nichtssagende Leerformel sein soll, dann stellen soziale Menschenrechte wie das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard und ausreichende Ernährung keine unbotmäßige oder übermäßige Belastung der Wirtschaft mit ›Kosten‹ dar, die vom Ertrag der Wirtschaft abgehen oder ihren Erfolg schmälern könnte, sondern erfüllen genau den *Zweck* der Wirtschaft. Die Wirtschaft hat dem Zweck zu dienen, dass die Bürgerinnen und Bürger ein gesichertes und autonomes Leben so führen können, auf das sie sich verständigen und vereinbaren.

Wirtschaftsethisch kann nicht die endlose Steigerung der Qualität der verfügbaren Güter, sondern nur die Emanzipation des Menschen aus den Zwängen der Existenzsicherung sinngebend sein. Die Realität allerdings entwickelt sich in einer entgegengesetzten Richtung, die Knappheiten erzeugt. Peter Ulrich spricht zu Recht von einer sinnverkehrten Realität: »Nicht mehr die verfügbaren Güter, sondern die bezahlte Arbeit ist knapp.«⁵⁷ Arbeit zu schaffen wird zum Selbstzweck: Die Politiker bringen Menschen in Arbeit um jeden Preis, die Unternehmen verlängern trotz Arbeitslosigkeit die Arbeitszeit und die Beschäftigten drängen auf Arbeitsmärkte. Angesichts der Produktivitätsrate und der Gütermenge ist dies anachronistisch und verlängert eine objektiv überwundene »Protestantische Arbeitsethik« aus der Zeit einer Ökonomie de Mangels.

Der Gegenentwurf ist die sinngebende Idee einer Ökonomie, die zur Lebensfülle beiträgt. Für *Karl Marx* ist die ökonomische Entwicklung keineswegs ziellos.

Die wirkliche Ökonomie – Ersparung – besteht in der Ersparung von Arbeitszeit . [...] Also keineswegs *Entsagung von Genuss*, sondern Entwicklung von Power, von Fähigkeiten zur Produktion und daher sowohl der Fähigkeiten wie der Mittel des Genusses. [...] Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehrung der freien Zeit, d.h. Zeit für die volle

⁵⁷ Peter Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 221.

Entwicklung des Individuums [...] die freie Zeit, die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeiten ist.⁵⁸

Freie Zeit »für Muße« und »für höhere Tätigkeiten« nennt Marx das Ziel der ökonomischen Entwicklung. Sinn der ökonomischen Entwicklung ist also die Befreiung der Menschen zur Entfaltung einer produktiven Lebensführung, die ihren Zweck in sich selber hat. Das Leben will gelebt werden. Nicht die Maximierung der Produktion um der Produktion willen, sondern die Einsparung von Arbeitszeit, die für die Produktion aufzubringen war, ist das humane Ziel der ökonomischen und technologischen Entwicklung. Darin drückt sich eine Nähe zum biblischen Sabbatethos aus.⁵⁹ Das sabbatliche Aussetzen von Erwerbsarbeit ist deshalb keine Vorbereitung auf die Arbeit, sondern das Gegenteil. »Der Sabbat ist nicht um der Wochentage willen da; die Wochentage sind um des Sabbat willen da: Er ist kein Intermezzo, sondern der Höhepunkt des Lebens.«⁶⁰ Dies bedeutet wirtschaftsethisch: Die Chancen technologischer Entwicklung und marktwirtschaftlicher Effizienz sind deshalb in einem humanen und kulturellen Sinn zu nutzen.

Grundeinkommen als Wirtschaftsbürgerrecht: existenzi- chernd, bedingungslos, für jedermann

In einer Welt, die Arbeit nur noch in ihrer Bedeutung für die Herstellung des Produktes oder für die Kapitalakkumulation wertet und kaum mehr in ihrer humanen Bedeutung für den arbeitenden Menschen selbst, dringt das Sabbat-Ethos darauf, die ökonomische Rationalisierung von der ethischen Rationalität leiten zu lassen, Freiheit für die Entfaltung des guten Lebens zu ermöglichen. Der ethische Gehalt der Sabbat-Idee leitet dazu an, die enorm hohe Produktivität in freie Zeit umzuwandeln, denn

⁵⁸ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42 (verfasst 1857) Berlin 1953/1983, S. 607.

⁵⁹ Noti u.a. (Hg.), »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit.« Kuno Füssel zu Ehren, Luzern 2001, 95–107.

⁶⁰ Abraham Heschel, Der Sabbat, 12.

nicht die Maximierung der Produktion um den Preis Menschen überflüssig zu machen kann sinnvoll sein, sondern nur die Maximierung der frei verfügbaren Zeit für alle. Der Sabbat ist ein Inbegriff dieses kulturellen und zivilisatorischen Projektes der Umwandlung ökonomischer Produktivität in einen Zeitwohlstand, der in einer befreiten Zeit für alle besteht und zu autonomen, zweckfreien Tätigkeiten befreien will. So kann der technologische und ökonomische Fortschritt zu einem sozialen und humanen Segen werden, statt Angst vor dem sogenannten Ende der Arbeit hervorzurufen. Jenseits der Krise der Erwerbsarbeit liegt nicht der Zwang, mehr Arbeit um der Arbeit willen zu schaffen, sondern dank technologisch bedingter Produktivität eine Freiheit zu sinnvollen, lebensfördernden, zweckfreien und selbstbestimmten Tätigkeiten. Wenn die alten Strukturen und Inhalte der Arbeitsgesellschaft, jener menschheitsgeschichtlich betrachtet so kurzen Epoche, ihrem Ende entgegengehen, stellt sich die Frage: Was tun wir, wenn die Erwerbsarbeit wenigstens in ihrem bisherigen Umfang und Gewicht ausgeht? Was tun wir, wenn wir statt dessen tätig sind?

Mit dem Grundeinkommen wird die Lösung einer materiellen Frage mit der Stärkung von Bürgerrechten und persönlicher Autonomie verbunden. So könnte dieses Konzept dazu dienen, den Paternalismus, der im Bismarckschen Sozialstaat steckt, ebenso abzuwerfen, wie den autoritären und repressiven aktivierenden Sozialstaat, der Sanktionen ausspricht und seine Sozialleistungen an Gegenleistungen bindet. Dabei demontiert das Konzept des Grundeinkommens keineswegs den Sozialstaat, sondern baut ihn in einer alternativen bürgerrechtlichen Weise aus. Soll die Gleichheit aller Bürger gewährleistet werden, besteht der Sinn von Wirtschaftsbürgerrechten darin, solche Grundrechte zu gewährleisten, welche die materiellen und grundlegenden existenzsichernden Lebensbedingungen für alle garantieren.⁶¹

Die Forderung nach einem Grundeinkommen ist mehr als eine sozialpolitische Forderung. Sie komplettiert den menschenrech-

⁶¹ Peter Ulrich, Das bedingungslose Grundeinkommen – Wirtschaftsbürgerrecht? 11. In: <http://www.iwe.unisg.ch/org/iwe/web.nsf/wwwPubAktuell/37F993-FFBF098277C125736D00554314> (Zugriff 20.1.2008).

tlichen und demokratietheoretischen Anspruch auf ein Leben in sozialer Sicherheit und dringt auf eine Realisierung wirklicher Freiheit, die objektiv nicht zuletzt durch die Produktivität der Märkte und Technologien ermöglicht werden kann. Das Grundeinkommen ist eine bürgerrechtlich legitimierte und die Bürgerrechte stärkende Grundsicherung aller und darin zutiefst demokratisch. Aus dem Würdegebot und dem Sozialstaatsprinzip des Grundgesetzes folgt dabei, dass Maßstab nicht das pure Überleben ist, sondern die Sicherung des Existenzminimums auf einem ähnlichen Niveau wie dem nicht leistungsbeziehenden Mitmenschen in der Umgebung.⁶² Jeder muss in Würde leben können – mit und ohne Arbeit auch. Ein bedingungsloses Grundeinkommen ergänzt die Bürgerrechte im Sinne eines Wirtschaftsbürgerrechtes. Es ist demokratietheoretisch so notwendig wie die übrigen Bürgerrechte, welche den Bürgerstatus ausmachen, also die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz oder das allgemeine, gleiche Wahlrecht.

Das Grundeinkommen ist an gesellschaftspolitische Voraussetzungen gebunden, die das demokratisch begründete Ziel haben: *real freedom for all*.⁶³ Das Grundeinkommen ist gesellschaftspolitisch als Gewährleistung des emanzipatorischen Grundgedankens einer selbstbestimmten Lebensführung zu verstehen. Darin führt es den sozialen Rechtsstaat weiter. Der Anspruch auf Soziale Sicherung wird im Konzept des »aktivierenden Sozialstaates« immer mehr an Voraussetzungen, Sanktionen und Gegenleistungen gebunden. Sozialpolitik »heilt« soziale Probleme im Nachhinein. Das Konzept des Grundeinkommens hingegen interveniert im Vorhinein: Nicht kompensatorische Sozialhilfe, sondern die Ursachen für solche Sozialhilfen werden minimiert, indem den Bürgern von vornherein ein starker Status als freie und unabhängige Subjekte zuerkannt wird.⁶⁴ Das Grundeinkommen ist Instrument für den Übergang von einer bloß kom-

⁶² BverfG vom 12.5.2005, Az.1 BvR 569/05; BverwG vom 11.11.1970, Az. V C 32/70 sowie Sozialgericht Berlin vom 27.2.2006 S 77 AI 742/05

⁶³ Philippe van Parijs, *Real freedom for all. What (if anything) can justify capitalism?* Oxford 1995.

⁶⁴ Peter Ulrich, *Das bedingungslose Grundeinkommen – Wirtschaftsbürgerrecht?* 3.

pensatorischen zu einer emanzipatorischen Gesellschaftspolitik.⁶⁵

Ist ein solches Modell, das jedem Staatsbürger und jeder Staatsbürgerin ein Grundeinkommen garantiert, überhaupt finanzierbar? Die einen Ökonomen verneinen dies; die anderen legen ein Finanzierungsmodell vor und verweisen darauf, dass die Zusammenfassung der vielfältigen staatlichen Transferleistungen und die Streichung von Steuersubventionen dafür sorgen würden, dass der gesellschaftliche Reichtum sich wieder für das Gemeinwohl nützlich machen würde. Ein großer Teil der Finanzierung wäre gesichert. Die Finanzierung ist deshalb nicht das Hauptproblem.⁶⁶ Das aber bedeutet, die Einkommens- und Verteilungsfragen wieder im Hinblick auf das gute Leben aller zu diskutieren, oder anders gesagt: Die Ökonomie wird in Anspruch genommen, um die sozioökonomischen Voraussetzungen realer Freiheit aller Bürger zu gewährleisten. Die Wirtschaftsethik kann zu der Finanzierungsfrage nur insofern beitragen, als sie darauf drängt, eine hochproduktive Volkswirtschaft in eine intelligente und zeitgemäße Gesellschaftsordnung so einzubetten,

dass möglichst alle Gesellschaftsmitglieder an den an sich reichlich vorhandenen Früchten partizipieren, ohne dass dies auf Kosten der Wettbewerbsfähigkeit im globalen Standortwettbewerb oder auf Kosten unserer realen Freiheit geht.⁶⁷

Der bedeutende katholische Sozialethiker *Oswald von Nell-Breuning* hatte schon frühzeitig darauf hingewiesen,

dass wir dahin kommen werden, dass zur Deckung des gesamten Bedarfs an produzierten Konsumgütern ein Tag in der Woche mehr als ausreicht.

⁶⁵ Peter Ulrich, Wirtschaftsbürger und ihre Rechte in einer »zivilisierten« Marktwirtschaft. Begriffe, Intentionen, Perspektiven, in: Johannes Hirata/Peter Ulrich (Hg.), Auf dem Weg zu universalen Wirtschaftsbürgerrechten. Die Chancen einer rechtbasierten Sozialethik für eine interkulturelle Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik, Nr. 109, St. Gallen 2007, 10.

⁶⁶ Zu den Finanzierungsmodellen siehe die Übersicht: Yannick Vanderborght/Philippe van Parijs, Ein Grundeinkommen für alle? 64ff; 127f.

⁶⁷ Peter Ulrich, Das bedingungslose Grundeinkommen – Wirtschaftsbürgerrecht? 4.

[...] Durch die steigende Arbeitsproduktivität wird der so verstandene Beruf geradezu zur Nebensache werden.⁶⁸

Nicht anders erwartete der englische Ökonom *John Maynard Keynes* bereits 1930 in seiner berühmten Rede über *Die wirtschaftlichen Probleme unserer Enkelkinder*, dass eine Zeit kommen werde, in der eine 15-Stunden-Woche völlig ausreichend sei, da die Produktion das entsprechende Niveau erreicht habe.⁶⁹ Er verbindet mit dieser Aussicht die Hoffnung, dass dann Ökonomie wieder zu einer Nebensache im Leben werde und das Leben endlich wieder für andere, höhere Tätigkeiten frei sein werde. Keynes spricht vom »alten Adam«: »Für lange Zeiten wird der alte Adam in uns noch mächtig sein, dass jedermann wünschen wird, *irgendeine* Arbeit zu tun, um zufrieden sein zu können.«⁷⁰ Die tief verankerte kulturelle Prägung der sich dem Ende zuneigenden Erwerbsarbeitsgesellschaft wirkt noch nach: »Denn wir sind zu lange trainiert worden, zu streben statt zu genießen.«⁷¹ Es ist an der Zeit, mit den technologischen und ökonomischen Möglichkeiten auch gesellschaftspolitisch und kulturell Schritt zu halten.

Zum erstenmal seit seiner Erschaffung wird der Mensch damit vor seine wirkliche, seine beständige Aufgabe gestellt sein – wie seine Freiheit von drückenden wirtschaftlichen Sorgen zu verwenden, wie seine Freizeit auszufüllen ist, die Wissenschaft und Zinseszins für ihn gewonnen haben, damit er weise, angenehm und gut leben kann.⁷²

Keynes spricht von einer Lebenskunst, die der »alte Adam«, der auf Arbeit zugerichtet sei, erlernen müsse – nämlich sein Leben in Muße und Freiheit genießen zu können und dabei weise zu bleiben. Die Bibel enthält mit ihrem Sabbat-Ethos eine Tradition, diese Lebenskunst einzuüben.

⁶⁸ Oswald von Nell-Breuning, Ein Tag in der Woche reicht aus, Ein Gespräch (1981), in: ders., Arbeitet der Mensch zuviel, Freiburg, 1985, 95–101, hier: 98.

⁶⁹ Zitiert in: Norbert Reuter, Wachstumseuphorie und Verteilungsrealität. Wirtschaftspolitische Leitbilder zwischen Gestern und Morgen, Marburg 1998, 129ff.

⁷⁰ Zitiert in: Norbert Reuter, Wachstumseuphorie und Verteilungsrealität, 123.

⁷¹ Zitiert in: Norbert Reuter, Wachstumseuphorie und Verteilungsrealität, 122.

⁷² Zitiert in: Norbert Reuter, a.a.O.

Dreiseitig sozialpolitisch eingebettetes Grundeinkommen

Die Fixierung auf das Fernziel eines Bedingungslosen Grundeinkommens für alle ist eine unnötige Übertreibung, die auch einer emanzipatorischen Reformpolitik des Sozialstaates eher schadet als nützt. Das Anliegen eines Grundeinkommens »wirkt« umso besser, je mehr es in einen Reformkontext eingebunden ist und gerade dadurch den Gefahren einer Einbindung in neoliberale Absichten der Zerstörung des Sozialstaates entgeht. Deshalb lautet die entscheidende Frage, die den Unterschied zwischen neoliberalen und emanzipatorischen Konzepten eines Grundeinkommens markiert: Was gibt es noch neben einem Grundeinkommen? Dazu bietet sich ein Reformkonzept an, in das die Forderung und das Anliegen eines Bedingungslosen Grundeinkommens eingebettet sind: Arbeitszeitverkürzung und Umverteilung der Arbeit, damit alle Arbeit haben, die arbeiten wollen, Stabilisierung der sozialen Sicherungssysteme, Ausbau der öffentlichen und sozialen Infrastruktur sowie Freiheit in der Arbeit durch einen Mindestlohn. Das Bedingungslose Grundeinkommen ist also keine Alternative zu einer Arbeitsverkürzung, die alle zeitlich vom Diktat der Erwerbsarbeit und zu mehr autonomer Gestaltung der Lebens befreit. Arbeitszeitverkürzung wird als eine Wohlstandssteigerung und zugleich als beschäftigungswirksames Instrument gewertet, das Produktivitätssteigerungen abfedern und zugleich in Zeitwohlstand umwandeln kann. Je länger Arbeitszeit in dieser doppelten Funktion ausgeblendet wird, desto mehr wird die Arbeitszeit ausgeweitet. Das Grundeinkommen ist aber auch keine Alternative zu sozialen Sicherungssystemen und einem ausgebauten Sozialstaat mit einer entsprechenden Infrastruktur. Schließlich ist das Bedingungslose Grundeinkommen auch keine Alternative zu einem Mindestlohn in der Erwerbsarbeit, denn prekäre Beschäftigung im Niedriglohnbereich wandelt lediglich arbeitslose Arme in arbeitende Arme um und vermag nicht das Armutsproblem zu lösen. Erst in dieser sozialpolitischen Einbettung wird die falsche Alternative der *Freiheit von der Arbeit* anstelle einer *Freiheit in der Arbeit* überwunden.

Perspektiven für eine zeitgemäße evangelische Ethik des Sozialstaats

Der Sozialstaat herkömmlicher Prägung ist an ein Ende gekommen, da er mit der Krise der Lohnarbeit seinen zentralen Bezugspunkt verliert. Evangelische Ethik und Kirchen, die seit Bismarcks Zeiten wichtige Impulsgeber für den Auf- und Ausbau des Sozialstaates waren, sollten als Hüter des sozialstaatlichen Grundanliegens verstehen, sich wieder innovativ von den eigenen ethischen Grundüberzeugungen her einzumischen und an der Weiterentwicklung des Sozialstaates zu beteiligen. Der Reformpfad lässt sich fortsetzen durch die Mobilisierung der Solidarität, die das gesamtgesellschaftlich erzeugte Sozialprodukt in Anspruch nimmt. Solidarität bürgerschaftlich gewendet bedeutet, die Einkommens- und Verteilungsfrage zum Gegenstand gesellschaftlicher Debatten zu machen. Dadurch wird gesichert, dass das Sozialprodukt gesamtgesellschaftlich sich nützlich macht, oder anders gesagt: Der Bürger bleibt auch dann Bürger, wenn er staatliche Leistungen empfängt.

Christoph Butterwegge hat Recht, wenn er für den Einbau von wirkungsvollen Grundsicherungselementen plädiert, die zu einer Bürgerversicherung weiterentwickelt werden sollten, in der alle Wohnbürger und Wohnbürgerinnen mit sämtlichen Einkünften einbezogen werden.⁷³ Dadurch würde ein Entwicklungspfad eröffnet, ein von Zwang und Sanktion befreites Grundeinkommen zu schaffen. Sein Vorschlag greift allerdings zu kurz. Er löst zwar mit einer ausgebauten und existenzsichernden Grundsicherung bei Arbeitslosigkeit das Armutproblem, nicht aber das grundlegendere Problem, das strukturell Arbeitslosigkeit, Prekarität und Reichtum in ein und demselben Akt erzeugt.

Für die Evangelische Ethik hat Freiheit den Charakter eines sozialetischen Ordnungsbegriffs.⁷⁴ Wie kein anderes Konzept zur Weiterentwicklung des Sozialstaatsgedankens verbindet das Garantierte Grundeinkommen die gesamtgesellschaftliche Solidarität und persönliche Freiheit. Die biblische Überzeugung,

⁷³ Christoph Butterwegge, Grundeinkommen und soziale Gerechtigkeit, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 51–52 vom 17. Dezember 2007, 30.

⁷⁴ So Wolfgang Huber in diesem Band. **XXXXXXX**

dass der Mensch ohne Leistung gerechtfertigt ist, bedeutet in ihrer sozialpolitischen Wendung das Recht auf Sicherung des Lebens auch ohne Leistung. Für das christliche Menschenbild ist der Mensch ein tätiges und von Gott mit vielfältigen Gaben ausgestattetes Wesen. Das Grundeinkommen ergänzt den menschenrechtlichen Anspruch auf ein tätiges Leben in sozialer Sicherheit mit demokratischen Rechten und verbindet, was sonst immer getrennt ist, nämlich materielle Sicherheit, Stärkung von Bürgerrechten und persönliche Freiheit. Denn auch dann, wenn der Bürger Empfänger von staatlichen Leistungen ist, bleibt er Bürger. Dadurch wäre der Paternalismus überwunden, der in Zeiten von Hartz IV den Sozialstaat in einen Überwachungssozialstaat verkehrt hat.

In der auf Freiheit und Autonomie bedachten Sozialstaatskritik, wie sie Jürgen Habermas,⁷⁵ Ivan Illich⁷⁶ und andere formuliert haben, wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Sozialstaat nicht die Freiheit des Bürgers, sondern seine Abhängigkeit befördere. So kritisiert Joseph Huber, dass der Sozialstaat keineswegs jene Probleme löst, die seine Entwicklung erzwingen. »Wäre alles gut verteilt und jeder gut versorgt, bräuchte es keinen nachträglich umverteilenden und versorgenden Sozialstaat.«⁷⁷ Der Wohlfahrts-Staat überdehne sich und schaffe sich seine eigene Nachfrage. Soziale Dienste greifen dann immer umfassender in die Lebensvorgänge der Bürger ein, bis am Ende alle Bürger in Klienten verwandelt sind. Der Sozialstaat, der vorgibt, autonome Lebensformen zu ermöglichen, gerät durch eine Professionalisierung, die Bürger entmündigt und Selbsttätigkeit ersetzt, zu einem »Sozialpolizeistaat«.⁷⁸ Das Gesamtkonzept eines Garantierten Grundeinkommens mit Arbeitszeitverkürzung, Mindestlohn und sozialer Sicherung befreit zu einer Lebensführung, die es beispielsweise erlauben würde, sorgende

⁷⁵ Jürgen Habermas, 1985: Die Krise des Wohlfahrtsstaats und die Erschöpfung utopischer Energien. In: ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt, 1985, 141–166.

⁷⁶ Ivan Illich u.a. (Hg.), Entmündigung durch Experten. Zur Kritik der Dienstleistungsberufe, Reinbeck, 1979.

⁷⁷ Joseph Huber, Zwischen Supermarkt und Sozialstaat: Die neue Abhängigkeit des Bürgers, in: Ivan Illich u.a. (Hg.), Entmündigung durch Experten, 129.

⁷⁸ Joseph Huber, Zwischen Supermarkt und Sozialstaat, 129–155, hier: 145.

Tätigkeiten (in Erziehung und Pflege) selber zu verrichten statt (aus Zeitmangel) dem Markt zu überlassen.

Diese Sozialstaatskritik will Freiheit und Autonomie der Bürger garantieren. Sie lässt sich produktiv mit dem Grundeinkommen aufgreifen. Würde doch in diesem Konzept wie in keinem anderen der Einzelne, auch wenn er schwach und ohne Lohnarbeit wäre, zu einem Bürger mit Rechten. Das Garantierte Grundeinkommen vermag der Freiheit des Bürgers einen tragfähigen Boden zu geben und ein materiell gesichertes tätiges Leben zu ermöglichen, das Autonomie, soziale und bürgerliche Rechte miteinander verbinden kann. Politische Innovationen dürfen nicht nur gut gemeint sein, sie brauchen auch mehr als nur Gerechtigkeitsargumente. Sie müssen vor allem situations- und problemlösend sein. Unter dem Gesichtspunkt einer angemessenen Problemlösung, hat das Garantierte Grundeinkommen »den Stellenwert einer alternativlosen Alternative zu dem sich zunehmend erschöpfenden Inklusionspotential des Arbeitsmarktes«⁷⁹. Deshalb ist es an der Zeit, grundlegende Reformen schon jetzt gedanklich vorzubereiten und politisch einzuleiten, deren Möglichkeit objektiv in den sich abzeichnenden Veränderungen angelegt ist.

Angaben für das Autorenverzeichnis:

FRANZ SEGBERS, Dr., apl. Prof. für Sozialethik, Fachbereich Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg, Leiter des Referates Arbeit, Ethik und Sozialpolitik im Diakonischen Werk Hessen und Nassau

⁷⁹ Georg Vrobuda, Entkopplung von Arbeit und Einkommen. Das Grundeinkommen in der Arbeitsgesellschaft, 2. erweiterte Auflage Wiesbaden 2007, 195.