

Zur Theorie des Zusammenhangs von existenzieller Sicherheit und Säkularisierung bei Pippa Norris und Ronald Inglehart

Anmerkungen aus Sicht einer fallanalytischen Säkularisierungsforschung

Manuel Franzmann

Beitrag zur Veranstaltung »Religion und Sozialpolitik« der Sektion Religionssoziologie – organisiert von Kornelia Sammet, Marc Breuer und Stefan Kutzner

Mit ihrem in dem Jahr 2004 publizierten Buch »Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide« richten Pippa Norris und Ronald Inglehart die Aufmerksamkeit auf einen Zusammenhang zwischen »existenzieller Sicherheit« und »Säkularisierung«. Mit einer eindrucksvoll großen Menge von Umfragedaten und Indikatoren aus 80 Ländern der Welt scheinen sie ihn empirisch bestätigen zu können, und sie entwickeln vor diesem Hintergrund den Vorschlag einer revidierten Säkularisierungstheorie. Ihre Arbeit verdient eine breitere fachliche Diskussion, gerade auch im Dialog zwischen sozialpolitischer und religionssoziologischer Forschung.

Die Bedeutung der Säkularisierungsthematik für die sozialpolitische Forschung wird schon an dem strukturellen Zusammenhang zwischen Säkularisierung und moderner Sozialstaatlichkeit greifbar. Letztere ist insbesondere eine Konsequenz der *Säkularisierung des Politischen*. Der historische Übergang vom Gottesgnadentum zur Volkssouveränität als Prinzip der Herrschaftslegitimation führte, vermittelt über die politischen Auseinandersetzungen zur »sozialen Frage« des 19. Jahrhunderts, zum allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlrecht. Letzteres integrierte die Interessen von Arbeitern, Armen und Besitzlosen in das politische System der Entscheidungsfindung und legte damit strukturell das Fundament für den Auf- und Ausbau des modernen Sozialstaats,¹ obgleich bei dessen konkreter Ausgestaltung auch religiös-sozialethische Traditionen eine wichtige Rolle spielten.

Norris und Inglehart nehmen die umgekehrte Perspektive ein. Sie untersuchen förderliche Effekte von existenzieller Sicherheit auf die Säkularisierung, insbesondere der Subjekte. Der Begriff der »existenziellen Sicherheit« hat in entwicklungspolitischen Kontexten, nicht zuletzt im

¹ Zwar versuchte in Deutschland bekanntlich Bismarck der durch die Sozialdemokratie repräsentierten Demokratiebewegung durch seine bahnbrechende Sozialgesetzgebung in defensiver Abwehr *vorauseilend* den Wind aus den Segeln zu nehmen. Jedoch ändert das nichts an dem strukturellen Zusammenhang zwischen Demokratisierung und Sozialstaatlichkeit.

Rahmen des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) große Bedeutung erlangt bei dem Bemühen um einen umfassenderen Wohlstandsindikator als das Bruttoinlandsprodukt. Der Human Development Index (HDI), der auch Indikatoren wie Lebenserwartung und Bildungsgrad einbezieht, ist ein Ergebnis davon.² Der Begriff fasst dort basale Bedingungen der Autonomie zusammen. Norris und Inglehart schließen an diese Begriffstradition an und verstehen unter existenzieller Sicherheit solche Bedingungen, die *eine Freiheit von elementaren Lebensrisiken und -gefahren* gewährleisten (Norris, Inglehart 2004: 14). Eine solche existenzielle Sicherheit treibe den Säkularisierungsprozess voran. So lautet ihre ausdrücklich *probabilistische*, nicht deterministische Zusammenhangshypothese (Norris, Inglehart 2004: 16, 53).³ Sie sehen sie in einer Vielzahl quantifizierender Daten klar bestätigt, auch noch in der erweiterten, zweiten Auflage des Buches (Norris, Inglehart 2011).⁴ Ihre statistische Triftigkeit werde ich in diesem Beitrag als gegeben nehmen und mich auf die *theoretische Erklärung* konzentrieren. Die von Norris und Inglehart angebotene ist, so sei schon vorweggeschickt, insgesamt nicht sehr überzeugend. Das ändert jedoch nichts daran, dass es ein großes Verdienst beider Autoren ist, den grundsätzlichen Zusammenhang mit einer so eindrucksvoll großen Datenbasis statistisch ausgewiesen und zum systematischen Forschungsgegenstand erhoben zu haben. Genau das erscheint mir originär, ebenso wie die Benutzung der Zusammenhangshypothese zur Erhellung diverser »Anwendungsfälle«. Dazu zählt an vorderer Stelle die relativ starke Religiosität in den modernen USA. Vor allem aber ist die Auseinandersetzung mit ihrem Erklärungsansatz hilfreich bei der Suche nach einer plausibleren Theorie.

Die Auseinandersetzung erfolgt hier vor dem Hintergrund eigener sozialpolitischer und religionssoziologischer Forschung.⁵ Dazu zählen detaillierte Rekonstruktionen von Fällen einer fortgeschritten-säkularisierten, religiös-indifferenten Lebensführung anhand von Interviews. Sie sollten in säkularisierungstheoretischer Absicht erhellen, was konkret entsteht, wenn Religion vergeht (Franzmann 2014). Ausgehend von der methodischen Annahme, dass Natur und Stoßrichtung einer Entwicklungsdynamik wie der Säkularisierung an besonders »entwickelten« Fällen, wie schon die Sprache nahelegt, offener zutage tritt und sich leichter erkennen lässt, habe ich eine *materiale* Säkularisierungstheorie zu entwickeln versucht, die den Säkularisierungsprozess nicht bloß *ex negativo* bestimmt, als »fortschreitenden Bedeutungsverlust von Religion«, »Unglauben«, »Religionslosigkeit« usw. Die Theorie soll vielmehr etwas von der in diesem Prozess entstehenden *Positivität* säkularisierter Glaubensvorstellungen und Lebensführung auf den

2 Das dahinter stehende Verständnis »menschlicher Entwicklung« richtet sich in den Worten des indischen Wirtschaftswissenschaftlers Amartya Sen, der an den Diskussionen maßgeblich beteiligt war und für seine wohlfahrtsökonomischen Beiträge den Nobelpreis erhielt, allgemein auf die *Handlungsmöglichkeiten von Menschen*, auf deren *Autonomie* (Sen 2000).

3 Sie führen damit eine Tradition der Säkularisierungsforschung fort, die *Kontextbedingungen* der Säkularisierung zu bestimmen versucht. Besonders in der britischen Religionssoziologie ist sie verbreitet (David Martin, Bryan Wilson, Steve Bruce und Andere). Norris' und Ingleharts Ansatz richtet sich allerdings mit der »existenziellen Sicherheit« auf sehr elementare Lebensbedingungen.

4 Sie haben diese Auflage am Ende um einen Teil ergänzt, in dem sie sich mit Kritikern ihres Ansatzes auseinandersetzen, ihre Modellbildung mit weiteren Ausführungen versehen, neuere Daten hinzufügen sowie eine größere Zahl von empirischen Studien verwerten, die für ihre Thesen Aussagekraft besitzen.

5 Eine Publikationsliste ist im Internet unter www.manuelfranzmann.de zu finden.

Begriff bringen.⁶ Gegenüber dem quantifizierenden Methodenansatz, der Norris' und Ingleharts Theoriebildung zugrunde liegt, hat ein fallanalytischer Zugang den Vorteil, exemplarische Einblicke in die hinter statistischen Korrelationen stehenden *Strukturzusammenhänge* zu eröffnen.

Die beiden Autoren verstehen ihre Theorie als »nachfrageorientiert« und setzen sie »angebotsorientierten« Rational-Choice-Theorien des religiösen Wandels und »religiöser Märkte« (Finke, Stark, Iannaccone, Bainbridge, Warner et al.) entgegen. Sie betrachten letztere angesichts der neueren Datenlage mehr oder weniger als widerlegt (Norris, Inglehart 2004: 7, 11–13, 24, 95–103, 112–16, 124–31, 229–31). Dementsprechend bildet für sie der *Bedarf nach Religion* den Ausgangspunkt. An diesem erkennen sie nichts Universelles. Sie sehen ihn maßgeblich in existenzieller Unsicherheit begründet. Daher fiele mit existenzieller Sicherheit der Bedarf nach Religion fort, deren praktische Funktion sie vor allem in einer psychischen Beruhigung (»religious reassurance«) und Stressreduktion in existenziell bedrohlichen Handlungssituationen sehen (Norris, Inglehart 2004: 18–20, 2011: 245). Wie sie sich das genau vorstellen, erläutern sie kaum. Sie geben noch den Hinweis, dass sie das unter einem existenziellen Handlungsdruck stehende, von elementaren Gefahren bedrohte Subjekt als bedürftig im Hinblick auf die Vorgabe einer klaren Handlungsorientierung sehen. Inwieweit dies unmittelbar etwas mit religiösen Glaubensinhalten zu tun hat, bleibt unausgeführt, zumal sie in ihrem Buch autoritäre säkulare Ideologien den Religionen beigesellen (Norris, Inglehart 2004: 19, 2011: 278), die durch existenzielle Sicherheit überflüssig würden. In der zweiten Buchaufgabe charakterisieren sie den Bedarf nach »religious reassurance« auch noch so: »that one's fate is in the hands of a benevolent higher power even when it is uncertain that one's family will have enough to eat« (Norris, Inglehart 2011: 245). Ein in sicheren Verhältnissen lebender Mensch könne demgegenüber ein größeres Maß an *Ambiguitäten* zulassen (Norris, Inglehart 2004: 19), was dann irgendwie auch auf säkularisierte Inhalte hinausläuft. Man könnte schon an dieser Stelle einiges einwenden gegen den verwendeten Religionsbegriff. Aber es erscheint mir wichtiger, erst noch ein weiteres wesentliches Element ihrer Theorie zu erwähnen.

Beide legen großes Gewicht darauf, sich in einem zentralen Punkt von Max Weber abzugrenzen. Und zwar betrifft dies die Annahme, dass wissenschaftliche Rationalität und Bildung die Verbreitung von Skepsis bezüglich der Existenz Gottes und anderer religiöser Glaubensvorstellungen befördern und schließlich zur Erosion von Religionen führen. Sie präsentieren Umfragedaten, die zeigen, dass gegenwärtige Gesellschaften mit einem starken »Glauben an die Wissenschaft« bzw. einem starken »Vertrauen« in diese meistens auch einen starken religiösen Glauben haben. Dagegen erweisen sich säkulare postindustrielle Gesellschaften als recht skeptisch im Hinblick auf Wissenschaft und Technik. Allein darin sehen sie bereits die Webersche Theorie einer durch wissenschaftliche Rationalität und Bildung angetriebenen Säkularisierung widerlegt (Norris, Inglehart 2004: 53–69). Hier wird es in methodischer Hinsicht krude. Denn ihre Schlussfolgerung scheint nicht nur auf einem einzigen Item zu beruhen (»confidence in science«). Sie pflegen auch einen fragwürdigen Zahlenpositivismus. Sie nehmen die Umfrageresultate inter-

⁶ Es handelt sich dabei um ein erstaunlich lange unbearbeitetes Forschungsdesiderat der Religionssoziologie, das schon in Max Webers Auseinandersetzung mit den säkularisierten Erben der protestantischen Ethik in dem konsolidierten Kapitalismus seiner Zeit aufscheint (Weber 1988: 53f.). Dazu ausführlich meine demnächst bei Beltz-Juventa erscheinende Dissertationsschrift.

pretationslos-unkritisch für bare Münze und stellen diverse Interpretationsmöglichkeiten gar nicht erst in Rechnung. Die jenseits der Umfragedaten stehende, für Jeden zugängliche gesellschaftliche Realität der postindustriellen Wissenschaftsskepsis wird zudem einfach außen vor gelassen. Es ist sehr die Frage, ob sich diese Skepsishaltung, wie sie sich seit den 1970er Jahren in den postindustriellen Ländern allgemein verbreitet hat, einfach nur in Gegensatz zur wissenschaftlichen Rationalität bringen lässt. Denn für die Wissenschaft ist die Kultivierung des methodischen Zweifels und des Geistes der Kritik geradezu charakteristisch und konstitutiv. Wenn davon massenhaft auch Bürger außerhalb der wissenschaftlichen Praxis, nicht zuletzt in ihrem Verhältnis zu deren Hervorbringungen und zu den praktischen Folgen, erfasst werden, die zuvor einer naiven Wissenschafts- und Technikgläubigkeit anhängen, ist das eine Entwicklung, die der wissenschaftlichen Rationalität und Aufklärung zumindest in wesentlichen Hinsichten durchaus entspricht. Umgekehrt läge es nahe zu fragen, ob der starke Wissenschafts- und Fortschritts glauben, den Norris und Inglehart paradigmatisch in einigen muslimisch geprägten Ländern ausgebildet sehen, womöglich gerade mit einem Mangel an Erfahrung, Aufklärung und kritischem Geist bezüglich der Grenzen und Risiken von Wissenschaft und Technik zusammenhängt.

Mit der vermeintlichen Widerlegung der Bedeutung der wissenschaftlichen Rationalität und Bildung für den Säkularisierungsprozess rückt bei Norris und Inglehart »existenzielle Sicherheit« zum *zentralen* Antriebsfaktor der Säkularisierung auf. Ihre revidierte Theorie erhält dadurch eine starke *materialistische* Schlagseite, die an das alte Basis-Überbau-Schema des Marxismus erinnert. Tatsächlich ähnelt Religion in ihrer Darstellung einem »Seufzer der bedrängten Kreatur« (Karl Marx), der schlicht hinfällig würde, wenn basale Bedingungen existenzieller Sicherheit gegeben seien. Säkularisierung wird auch bei diesen Autoren nur in einer *Verfallsperspektive* betrachtet. So verkennen sie, dass es an der Religion durchaus universelle Momente gibt,⁷ die in der Säkularisierung fortexistieren. Diese zeigen sich insbesondere dann, wenn man die *Positivität* säkularisierter Glaubensvorstellungen und Lebensführung *materialanalytisch* betrachtet. Worin bestehen sie? Nach meiner Auffassung, sehr verknüpft und einfach ausgedrückt, darin, dass eine konkrete Lebenspraxis, auch eine säkularisierte, die *Sinnfrage* angesichts ihrer Endlichkeit auf eine Weise für sich beantworten muss, die das endliche Leben auch noch nach dem Tod (das heißt aus verallgemeinerter Perspektive) als sinnvoll erscheinen lässt. Und zwar, indem sie dieses Leben, und sei es bloß auf vermittelte Weise, sich glaubhaft als sinnvoll im Hinblick auf etwas *Weiterexistierendes* darstellt. Unter den Vorzeichen der Säkularisierung kommen hier insbesondere in Betracht: andere Menschen, die Familie, Gemeinschaften, das Gemeinwesen, dem man angehört, die Menschheit. Sie fungieren gewissermaßen als Bezugspunkte eines *säkularen Jenseits*. Dagegen würde eine rein immanente Sinnhaftigkeit ohne eine solche *säkulare Transzendenz* die Logik der Selbstreproduktion bzw. Eigeninteresseverfolgung nicht überschreiten und daher mit dem Tod schlicht hinfällig werden. Auf diesen Sachverhalt lässt sich auch die bekannte Bibelstelle beziehen: »Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt.« (Deuteronomium 8.3, Matthäus 4.4, Lukas 4.4) Wer also »die Sinnfrage« nicht auf eine das endliche Leben und dessen Selbstreproduktion transzendierende Weise beantwortet bzw. eine solche Antwort lebenspraktisch übernimmt, beantwortet sie gar nicht und hat in der Konsequenz dem Tod als Skandalon und Inbegriff von Negativität nichts

⁷ Dass es an der Religion universelle Momente gibt, besagt (selbstredend) nicht, Religion sei universell.

entgegenzusetzen, mit potenziell verheerenden Konsequenzen für die Lebensmotivation. Auch noch fortgeschritten säkularisierte Subjekte müssen die Sinnfrage für sich beantworten. Und sie können dies angesichts der *prinzipiellen Zukunftsoffenheit* ebenfalls nur in *gutem Glauben* tun. Sie können nicht wissen, ob sich ihre Antwort auf die Frage nach dem Sinn ihres Lebens bewähren wird. Daher erscheint es mir auch angemessen, von säkularisiertem *Glauben* und nicht etwa von Unglauben zu sprechen und dabei ein pragmatistisches Glaubensverständnis zugrunde zu legen, das sich auch noch auf säkularisierte Inhalte erstreckt.⁸

Aber auch ein in extremer Armut lebender Mensch, der sich nicht sicher sein kann, ob er den nächsten Tag noch genügend zu Essen findet, benötigt Sinnantworten. Dies ist jene Gruppe von Menschen, die nach Norris und Inglehart in dieser Überlebensunsicherheit Bedarf nach psychischer Beruhigung durch religiöse Versprechungen hat, jedoch angeblich (erst einmal) keinen Bedarf nach Antworten auf die Sinnfrage (Norris, Inglehart 2011: 245). Sie benötigt diese Antworten aber nicht weniger dringend als Lebensmittel. Es wäre naiv zu denken, Lebensmittel seien elementarer, weil ohne sie kein Weiterleben möglich ist. Letzteres gilt nämlich ebenso für Sinnantworten. Es ist daher ein folgenschwerer Fehler, Religiosität und Sinnfragen als »weichen Faktor« zu charakterisieren und von »harten Faktoren« wie ökonomischen zu unterscheiden. Eine Sinnkrise ist prinzipiell nicht weniger hart und existenziell bedrohlich als eine Hungersnot, lediglich auf andere Weise. Insofern formuliert das angeführte Bibelzitat, wenn man es von religiösen Inhalten im engeren Sinne abstrahierend auf die Sinnfrage bezieht, einen elementaren Sachverhalt des menschlichen Lebens, den Norris und Inglehart nicht angemessen berücksichtigen.⁹

Die Spur zu einem plausibleren Erklärungsansatz des Zusammenhangs von existenzieller Sicherheit und Säkularisierung können wir noch bei Norris' und Ingleharts Theorie selbst aufnehmen. Wo das Leben existenziell gefährdet ist und das Subjekt unter einem entsprechenden Handlungsdruck steht, ist eine Absorption der subjektiven Energien im praktischen Überlebenskampf und in der Problembewältigung die Folge. Ein solches Subjekt verfügt nicht über die zeitlichen und subjektenergetischen Ressourcen, um selbst über Sinnfragen zu reflektieren, für die es aber gleichwohl existenziell eine Antwort benötigt. Dies begründet einen Bedarf nach sinnhafter Handlungsorientierung durch eine als kompetent erscheinende (religiöse) Lehrinstanz, deren sinnstiftende Wegweisung entlastend befolgt werden kann. Mit dem Wegfall des existenziellen Problemdrucks fällt der Bedarf nach einer solchen *vorgegebenen* Handlungsorientierung durch Autoritäten tendenziell weg, jedoch nicht der Bedarf nach Antworten auf die Sinnfrage als solche. Die Notwendigkeit, angesichts der Endlichkeit im guten Glauben Antworten auf die Sinnfrage lebenspraktisch zu geben, bleibt bestehen. Aber es wachsen die Spielräume der Subjekti-

8 Eine ausführlichere Begründung dieser Begriffsstrategie enthält meine demnächst bei dem Verlag Beltz-Juventa verfügbare religionssoziologische Dissertationsschrift.

9 In ihrem einseitig auf materialistische Faktoren ausgerichteten Theorieansatz gehen sie sogar (durchaus konsequent) soweit, bei einem Verlust an »existenzieller Sicherheit« die Rückkehr zur Religion als Folge zu sehen, auch wenn dieser Verlust von bis dahin säkularisierten Subjekten oder Gemeinwesen erlitten wird (Norris, Inglehart 2011: 278). Das »Sein« bestimmt hier also das »Bewusstsein« und lässt ein schon erreichtes Aufklärungs- und Rationalitätsniveau gegebenenfalls einfach vergessen. Aber wie soll das gehen? Als fallanalytischer Forscher kann man hier nur darauf beharren, dass Norris und Inglehart zumindest ein paar Fälle präsentieren, bei denen *en détail* ein solcher Rückfall tatsächlich stimmig darstellbar ist. Mir sind solche Fälle noch nie begegnet, und ich bezweifle, dass es sie gibt.

vität, sich damit selbst reflexiv auseinanderzusetzen und Antworten eigenständig zu entwickeln. Wo die subjektiven Energien nicht völlig durch die unmittelbare praktische Bewältigung bedrängender existenzieller Herausforderungen absorbiert werden, entstehen innerlich Freiräume zur handlungsentlasteten Reflexion und Rekonstruktion des lebenspraktisch Erfahrenen sowie generell zur Bildung als Subjekt. Tatsächlich spricht vieles dafür, dass existenzielle Sicherheit Säkularisierung befördert, *weil* mit ihr Freiräume entstehen, in denen sich subjektive Bildungsprozesse entfalten können, die ihrerseits zur Rationalisierung von Weltbildern und *in the long Run* zur Säkularisierung beitragen, je länger solche Freiräume währen, je größer sie werden und je weiter sich auch die kulturellen Tradierungsmechanismen und mit ihnen die gesellschaftlichen Bedingungen der Erfahrungsakkumulation entwickeln.

Damit komme ich allmählich zum Ende und schließe mit einem kurzen Blick auf ungehobene Potenziale existenzieller Sicherheit in den entwickelten Sozialstaaten der Gegenwart. Im Allgemeinen erlebten diese nach dem Zweiten Weltkrieg mehrere Jahrzehnte der Mehrung des »Wohlstands für Alle«, der Vollbeschäftigung und eines enormen Sozialstaatsausbaus. Aber seit Mitte der 1970er Jahre wurden sie durchgängig von einer schwerwiegenden Krise am Arbeitsmarkt erfasst.¹⁰ Einige Länder konnten diese zwar in den Folgejahrzehnten halbwegs eindämmen. Allerdings nicht ohne dafür einen gewaltigen Preis zahlen zu müssen, darunter eine sozial sehr ungleich verteilte, aber dennoch allgemein zunehmende *Prekarisierung* in den Sozialverhältnissen – ein eigentümliches *Prekarität mitten im Wohlstand*. Der jahrzehntelange Abwehrkampf gegen die (vor allem technologisch bedingte) Arbeitslosigkeit hat in einem asketischen Furor des Gürtel-enger-Schnallens zugunsten von Kapitalinteressen (von deren Förderung man sich neue »Jobs« und irgendwann die Rückkehr zu Zeiten der Vollbeschäftigung erhoffte) zur Opferung sozialstrukturell verfügbarer Mußpotenziale geführt, trotz (!) des weiter steigenden, jedoch zunehmend ungleich verteilten Wohlstandsniveaus. Das ist ein erstaunlicher Umstand, nehmen doch Mußpotenziale normalerweise mit wachsendem Wohlstand zu und nicht ab. Anschaulich ist die mußfeindliche Entwicklung in den europäischen Bologna-Reformen des Bildungswesens. Sie haben nicht nur zur zeitlichen Kürzung aller Phasen einer institutionellen Bildung geführt, sondern bezeichnenderweise auch zur flächendeckenden Verschulung ihrer inneren Strukturen. Dadurch wurden Freiräume der Bildung (Mußpotenziale) systematisch im Geiste einer verbetriebswirtschaftlichten »Praxisorientierung« beseitigt bzw. unter Kuratel eines Curriculums gestellt (selbst im Kindergarten), letztlich in der Erwartung der Verbesserung von Arbeitsmarktchancen. Wohl nie zuvor gab es eine *Wohlstandsgesellschaft*, die der frühindustriellen Sentenz »Müßiggang ist aller Laster Anfang« derart beflissen (aber letztlich angstgetrieben) gefolgt ist. Allerdings ist Muße in Wirklichkeit der Anfang jeder Bildung und Kultur sowie geradezu Inbegriff von Autonomie. Daher forderte Martin Luther King Jr. in seinem letzten Buch »Where Do We Go from Here. Chaos or Community« (Luther King Jr. 1967: Kap. V) die *direkte* anstelle der auch heute noch vorherrschenden *indirekten* Armutsbekämpfung, durch Einführung einer direkten bedingungslosen staatlichen Grundeinkommenszahlung. Sie würde tatsächlich eine noch weitaus radikalere Form von existenzieller Sicherheit gewährleisten als der bisherige Sozialstaat. Und vor allem würde sie der Prekarisierung der Sozialverhältnisse die strukturelle

¹⁰ Sie wurden in dieser Zeit noch mit einer Reihe weiterer schwerwiegender neuer Problemlagen konfrontiert, von denen hier abstrahiert wird.

Grundlage entziehen. Diese ist schlussendlich in dem Festhalten an Erwerbsarbeit als Normalmodell zu sehen, also jenem arbeitgesellschaftlichen Sittlichkeitsentwurf, von dem Hannah Arendt in einer geradezu prophetischen Weitsicht ahnte, wie schwer es modernen Gemeinwesen fallen würde, sich davon zu lösen (Arendt 1960: 11f.). Das Festhalten an diesem Modell drängt die Politik und Gesellschaft zur Ergreifung von immer drastischeren Maßnahmen zur Bekämpfung der Gefahr der Arbeitslosigkeit: darunter nicht nur die Politik der Deregulierung, Flexibilisierung und Privatisierung, die wiederum der Prekarisierung den Weg ebnet, sondern auch die enorme Verschuldungsdynamik, die zum großen Teil der Politik eines beschäftigungsorientierten Wirtschaftswachstums auf Pump geschuldet ist, des Weiteren die gigantische Subventionierung des Faktors Arbeit (»besser Arbeit als Arbeitslosigkeit finanzieren«), die nachhaltige Schwächung von Gewerkschaften, die Durchsetzung einer aktivierenden Arbeitsmarktpolitik, welche die Schuld für Arbeitslosigkeit nach der Sündenbocklogik *individualisiert* und eine destruktive Misstrauenskultur befördert, sowie vieles andere mehr. Nur ein zum Leben ausreichendes bedingungsloses Grundeinkommen könnte den Abschied von Erwerbsarbeit als Normalmodell vollziehen. Es bedeutete zugleich die *Demokratisierung der Verfügung über Mußepotenziale* (Franzmann 2010), der entscheidenden Ressource für subjektive Bildungsprozesse, die früher ein besonderes Privileg der Aristokratie, später eines des gehobenen Bürgertums war. Diese Demokratisierung schüfe eine zentrale strukturelle Bedingung für eine radikale Bildungs- und Wissensgesellschaft, die sich nicht bloß auf die Ermöglichung von »lebenslangem Lernen« beschränkt. Das wäre viel zu wenig, weil Lernen dem Routinemodus angehört und keine tiefer gehenden Transformationen des Subjekts einschließt. Solche sind genuinen Bildungsprozessen vorbehalten. Genau solche Bildungsphasen würden unter Bedingungen der Muße möglich, wenn man so will die zeitweise Rückkehr in die Existenzweise eines Adoleszenten, der sich erprobt. Wie anders soll es in Zukunft möglich sein, als arbeitender Mensch dem immer rasanteren Strukturwandel nachzufolgen, wie er von Erik Brynjolfsson und Andrew McAfee in ihrem Buch »Race against the Machine« (Brynjolfsson, McAfee 2011) sowie von Carl Benedikt Frey und Michael A. Osborne in ihrer bahnbrechenden Studie zu aktuellen Rationalisierungspotenzialen der Kombination von Big Data, des Internets und smarterer Roboter (Frey, Osborne 2013)¹¹ beschrieben worden ist? Ein simples lebenslanges Lernen reicht mit Sicherheit nicht aus, um die innerhalb einer Erwerbsbiografie wiederholt notwendigen, persönlichkeitstransformierenden Anpassungsleistungen zu erbringen.

Literatur

Arendt, H. 1960: Vita activa oder vom tätigen Leben. Stuttgart: W. Kohlhammer.

¹¹ Während Frey und Osborne im Hinblick auf den Arbeitsmarkt der USA davon sprechen, dass nach ihren Berechnungen etwa 47 Prozent der derzeitigen Jobs in den nächsten Jahren wahrscheinlich robotisiert werden, kommen Ökonomen der Bank ING DiBa im Hinblick auf Deutschland in einer ähnlichen Studie, die sich an Osborne und Frey orientiert, zu dem Ergebnis, dass aufgrund der unterschiedlichen Industriestrukturen sogar 59 Prozent von dieser Rationalisierungswelle bedroht seien (Brzeski, Burk 2015: 1).

- Brynjolfsson, E., McAfee, A. 2011: *Race Against The Machine: How the Digital Revolution is Accelerating Innovation, Driving Productivity, and Irreversibly Transforming Employment and the Economy*. Lexington, Massachusetts: Digital Frontier Press, <http://raceagainstthemachine.com/> (letzter Aufruf 20. Mai 2015).
- Brzeski, C., Burk, I. 2015: Die Roboter kommen. Folgen der Automatisierung für den deutschen Arbeitsmarkt. ING DiBa Bank. (= Economic Research, 30. April 2015), https://www.ing-diba.de/imperia/md/content/pw/content/ueber_uns/presse/pdf/ing_diba_economic_research_die_roboter_kommen.pdf (letzter Aufruf 20. Mai 2015).
- Franzmann, M. 2014: Materiale Analyse des säkularisierten Glaubens als Beitrag zu einem empirisch gesättigten Säkularisierungsbegriff. In M. Hainz et al. (Hg.), *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS, 127–133, http://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-658-04663-7_12 (letzter Aufruf 20. Mai 2015).
- Franzmann, M. 2010: Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die »Krise der Arbeitsgesellschaft« und ihre Lösung: Die Demokratisierung der geistesaristokratischen Muße. In M. Franzmann (Hg.), *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 11–103, www.velbrueck-wissenschaft.de/pdfs/978-3-938808-76-4_lese_exemplar.pdf (letzter Aufruf 20. Mai 2015).
- Frey, C. B., Osborne, M. A. 2013: *The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?* Oxford: Oxford Martin Programme on the Impacts of Future Technology, www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf (letzter Aufruf 20. Mai 2015).
- Luther King Jr., M. 1967: *Where Do We Go From Here: Chaos or Community?* New York: Harper & Row.
- Norris, P., Inglehart, R. 2004: *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norris, P., Inglehart, R. 2011: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 2. erw. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. 2000: *Development as freedom*. New York: Knopf.
- Weber, M. 1988: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In M. Weber (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 17–206.