

Manuel Franzmann

Ist die traditionelle Leistungsethik in den führenden Industrienationen zum Haupthindernis eines prosperierenden und gerechten Kapitalismus geworden?

Die Relevanz dieser zeitdiagnostischen Frage für die Religionssoziologie.¹

1. Einleitung

Ich beschäftige mich in diesem Aufsatz aus religionssoziologischer Perspektive mit der Frage, ob die herkömmliche Leistungsethik in den entwickelten Industrienationen zum Haupthindernis eines prosperierenden und gerechten Kapitalismus geworden ist. Mein Ziel ist nicht, diese Frage zu entscheiden und die Antwort empirisch abzuleiten. Das wäre gegenwärtig eine zu schwierige Aufgabe, für die mir auch die wirtschaftswissenschaftliche Kompetenz fehlt, die dazu neben der soziologischen erforderlich wäre. Mein Ziel ist lediglich zu zeigen, dass diese Frage nicht zuletzt für die *religionssoziologische* Forschung höchst interessant und relevant ist.

Ich verstehe dieses Vorhaben bis zu einem gewissen Grade als Anknüpfung an Max Webers Studie zum Geist des Kapitalismus. Erstens wird die Arbeitsethik wie in Webers Studie als wesentlicher Bestandteil der kulturell-geistigen Ordnung bzw. der sittlich-religiösen Grundlagen moderner Gemeinwesen betrachtet. Zweitens wird der *universalgeschichtliche Fokus* der Weberschen Analysen übernommen. – Weber interessierte sich bekanntlich für den modernen Kapitalismus bzw. die Arbeitsethik als universalgeschichtlich bedeutsame kulturelle Erscheinung, parallel zu einer Vielzahl anderer solcher Erscheinungen. – Drittens wird die Webersche Analyse der Entstehung des Geistes des modernen Kapitalismus als in ihren Grundzügen nach wie vor gültige Analyse angesehen, auf die aufgebaut werden kann.

¹ Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor im August 2006 an der *Universidade Católica Dom Bosco* in Campo Grande (Brasilien) auf freundliche Einladung von Prof. Dr. José do Nascimento im Rahmen des *Programa Interdisciplinar de Direitos Humanos da Instituição (PIDH)* unter freundlicher Mitwirkung von Prof. Dr. Amós Nascimento (damals *Universidade Metodista de Piracicaba*) gehalten hat. Dieser Vortrag knüpfte seinerseits an einen Vortrag an, den der Autor auf der Zagreber Konferenz der *International Society for the Sociology of Religion (SISR/ISSR)* "Religion and Society: Challenging Boundaries" in der Session "Religion and economic life: Where do we stand one hundred years after the protestant ethic?" im Juli 2005 gehalten hat.

2. Zur universalgeschichtlichen Bedeutsamkeit der Arbeitsethik

Bevor ich umreiße, warum sich aus meiner Sicht die Frage stellt, ob die traditionelle Arbeitsethik zu einem gravierenden Hindernis für die Fortführung eines prosperierenden und gerechten Kapitalismus geworden ist, möchte stichwortartig an die universalgeschichtliche Bedeutung der Arbeitsethik erinnern, wie sie nicht zuletzt von Weber herausgearbeitet wurde. Die Arbeitsethik wurde historisch durch die insbesondere von Luther beförderte sittlich-religiöse Qualifizierung der weltlichen Berufsarbeit und durch die vor allem durch den Calvinismus vorgenommene religiöse Fokussierung der Lebensführung auf die Resultate und Erfolge des (Berufs-)Handelns bzw. der zu Wege gebrachten (beruflichen) „Leistung“, wie man heute sagen könnte, hervorgebracht. Sie stellt darin ein universalistisches, auf der Gleichheit aller Menschen fußendes Modell eines gerechten Zusammenlebens in einem Gemeinwesen dar.² Der Anteil des Einzelnen am produzierten Reichtum bemisst sich in diesem Modell an der von ihm individuell erbrachten beruflichen Leistung. Kehrseitig dazu besteht die Verpflichtung der Gemeinschaft, denjenigen solidarisch zu helfen, die trotz guten Willens individuell nicht zu einer wenigstens zum Lebensunterhalt ausreichenden beruflichen Leistungserbringung in der Lage sind. Der Erfolg dieses arbeitsethischen Universalismus dokumentiert sich in der gesamten Geschichte des Industriezeitalters, in dem die Arbeitsethik zur allgemeinen sittlichen Grundlage moderner Gemeinwesen, vor aller konfessionellen bzw. religiösen Verschiedenheit und Pluralität, wurde. Die religiösen Wurzeln dieser Ethik sind, wie schon Weber konstatierte, allmählich abgestorben, so dass sie zum ersten und bislang einzigen säkularisierten kollektiven Lebensentwurf moderner Gemeinwesen – trotz Fortbestehen von „Religiosität“ bei einer großen Zahl von Individuen in diesen Gemeinwesen – geworden ist.³

3. Die traditionelle Arbeitsethik als Hindernis eines gerechten und prosperierenden Kapitalismus?

Warum nun stellt sich ausgerechnet bei einem so erfolgreichen und universalistischen Lebensmodell, ohne das der moderne Kapitalismus historisch nicht möglich gewesen wäre und das Weber natürlich ganz berechtigt als zum Kern des „kapitalistischen Geistes“ gehörig

² Vgl. Oevermann 2001b.

³ Vgl. ebd.

verstanden hat, die Frage, ob es zum *Haupthindernis* eines prosperierenden und gerechten, eines wenn man so will „gesunden“ Kapitalismus geworden ist?⁴

Die Frage nach der Krise der traditionellen Arbeitsethik stellt sich angesichts des schon jahrzehntelang in den meisten entwickelten Industrienationen anhaltenden oder immer wiederkehrenden Problems einer strukturellen, nicht konjunkturell bedingten Massenarbeitslosigkeit, wie es im klassischen Industriezeitalter nicht existiert hat. Ist diese Massenarbeitslosigkeit die Folge technologischer Rationalisierungserfolge, wie dies spätestens seit den 1980er Jahren wiederholt diskutiert wurde?⁵ Vieles spricht dafür. So existiert diese Massenarbeitslosigkeit erst seit etwa Mitte der 1970er Jahre, in denen die Automatisierung der Industrieproduktion enorme Fortschritte machte und das ungeheure Rationalisierungspotential der Computertechnologie allmählich Einzug in die Fabriken und

⁴ Aus soziologischer Perspektive muss der Kapitalismus im Weberschen Sinne heute grundsätzlich als eine Wirtschaftsform (und nicht totalisierend wie noch bei Marx als eine „Gesellschaftsformation“) gelten, die mit einem demokratisch verfassten, universalistischen Gemeinwesen aufs engste verbunden ist. Eine Demokratie ohne kapitalistische Wirtschaft – eine kommunistische „Volksdemokratie“ kann natürlich nicht als Demokratie gelten – hat es bislang nicht gegeben und ist kaum vorstellbar, auch wenn es umgekehrt in der Geschichte nicht zu knapp Ansätze einer kapitalistischen Wirtschaftsweise in undemokratischen Gemeinwesen gegeben hat, wie etwa bei den lateinamerikanischen Diktaturen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts oder heute in China. Warum ist das so? Der Grund dafür ist einfach. Sowohl die demokratische Verfasstheit des politischen Gemeinwesens als auch die kapitalistische Wirtschaftsweise sind Erscheinungen einer Lebenspraxis, die auf *Autonomie* gründet und durch diese gekennzeichnet ist. Während jedoch der Begriff der Demokratie die Verfasstheit des gesamten Gemeinwesens als *Totalität* bezeichnet, beschränkt sich der Begriff Kapitalismus lediglich auf die Verfasstheit der Wirtschaft oder sogar nur eines Teils der Wirtschaft *in* diesem Gemeinwesen. Weil das so ist, kann es Gemeinwesen wie das heutige China geben, die undemokratisch sind und insgesamt nicht auf Autonomie setzen, aber in der Wirtschaft als einem begrenzten Teilsegment des Gemeinwesens Autonomie in Form einer kapitalistischen Wirtschaftsweise bis zu einem gewissen Grade zulassen. Typischerweise sind solche Fälle im Übergang begriffen, und auf Dauer droht bei ihnen das im wirtschaftlichen Teilsegment gewonnene Autonomiebewusstsein auch an die „Tür“ der politischen Verfassung des Gemeinwesens „anzuklopfen“. Umgekehrt kann aber ein demokratisches Gemeinwesen, das als Totalität auf Autonomie setzt, nicht ohne sich zu widersprechen im Teilbereich der Wirtschaft auf eine Wirtschaftsform wie der kapitalistischen verzichten, die dem Individuum (Organisationen etc.) Autonomie in wirtschaftlichen Unternehmungen einräumt und ihm erlaubt, sich mit seinen unternehmerischen Ideen und seiner eigenverantwortlichen Wertschöpfung am Markt gegen konkurrierende Ideen und Produktionsweisen zu bewähren. Zu dieser autonomen Wirtschaftstätigkeit gehört, dass man bei Banken oder Aktionären um die Bereitstellung der zur Realisierung der eigenen unternehmerischen Ideen nötigen finanziellen Mittel werben und mit diesen Mitteln die erforderlichen „Produktionsmittel“ beschaffen kann, über deren Verwendungsweise man dann verantwortlich „als Chef“ verfügt. – Um Missverständnisse zu vermeiden, sei ergänzend erwähnt, dass es natürlich auch gemeinwirtschaftliche Wirtschaftsweisen gibt, die auf Autonomie gründen, etwa die genossenschaftliche. In einem auf Autonomie setzenden Gemeinwesen sind konsequenterweise alle auf Autonomie setzenden Wirtschaftsweisen gleichermaßen zugelassen und ergänzen sich mit ihren jeweiligen Stärken. Und auch die gemeinschaftliche Solidarität der Bürger, die hinter dem Sozialstaat steht, der die vom Kapitalismus aus sich heraus produzierte Ungleichheit mittels Umverteilung mindert und so die Benachteiligten am produzierten Reichtum teilhaben lässt, ist eine Erscheinungsform der Autonomie.

⁵ Büchele & Wohlgenannt 1985; Matthes 1983; Oevermann 1983; Opielka & Vobruba 1986; Schmid 1984.

Büros hielt. Wenn nun aber die erfolgreiche Rationalisierungsdynamik kapitalistischen Wirtschaftens in Zukunft ganz allgemein mehr Arbeitsplätze zerstören als neue schaffen sollte, wäre nicht mehr gewährleistet, dass alle arbeitsfähigen und arbeitswilligen Mitglieder des Gemeinwesens auch die Möglichkeit zur Erwerbsarbeit haben. Dann aber stürzte die traditionelle, auf Erwerbsarbeit gerichtete Arbeitsethik als gerechtigkeits- und gleichheitsverbürgendes Lebensmodell an ihre Grenze und in eine fundamentale Krise. Gleichheit und Gerechtigkeit könnten dann nicht mehr nur nach Maßgabe dieses Modell realisiert werden. – Die gerechte Umverteilung des verbleibenden gesamtwirtschaftlichen Arbeitsvolumens auf alle arbeitswilligen Köpfe mittels Arbeitszeitverkürzung wäre kein Ausweg. Sie wurde in der Vergangenheit in vielen Industrienationen schon ausgiebig praktiziert und stößt irgendwann an den Punkt, ab dem diese Umverteilung nicht mehr der Erholung der Arbeitskraft dient, sondern einseitig auf Kosten der Kontinuität und Effektivität des Arbeitsvollzuges geht, d.h. zu Lasten der Wertschöpfung.

Die traditionelle Arbeitsethik würde aber nicht nur als gerechtigkeits- und gleichheitsverbürgendes Modell an eine Grenze stoßen. Sie würde aus einem einfachen Grund auch zur Fessel der wirtschaftlichen Prosperität: Je drängender das Problem der strukturellen Massenarbeitslosigkeit ist, desto mehr werden Unternehmer dazu gedrängt, im Widerspruch zu ihrer beruflichen Aufgabe auf Rationalisierungsmöglichkeiten, deren Realisierung zur Einsparungen von Arbeitsplätzen führt, zu verzichten.⁶ Das aber bedeutet, auf Chancen einer prosperierenden Wertschöpfung zu verzichten. Tatsächlich lässt sich beobachten, dass Unternehmer oft nur noch *defensiv* Arbeitsplätze rationalisieren können, obwohl sie ihrer beruflichen Aufgabe gemäß eigentlich *offensiv* rationalisieren müssten. Sie müssen mit der rationalisierenden Einsparung von Arbeitsplätzen tendenziell solange warten, bis dies zum Überleben des Unternehmens im Konkurrenzkampf unverzichtbar geworden ist und sie sich gegenüber der Öffentlichkeit rechtfertigen können, oder sie müssen als leidenschaftliche Unternehmer argumentativ „tricksen“ und etwa auch da „Globalisierungsnotwendigkeiten“ anzuführen versuchen, wo das sachlich bei genauerer Betrachtung gar nicht gerechtfertigt ist. Das Problem lässt sich auf die Formel bringen, dass die Rolle des „Unternehmers“ einerseits und die des „Arbeitgebers“ andererseits in einen unproduktiven Widerspruch zueinander geraten sind, der zu einer wechselseitigen Behinderung führt. Wie gravierend die aus diesem

⁶ Die Hauptaufgabe des Unternehmers ist soziologisch betrachtet, im Rahmen des gesetzlichen Rahmens und des geltenden Sittlichkeitsentwurfs möglichst effizient und rational die manifeste oder latente marktförmige Nachfrage nach Problemlösungen zu befriedigen.

Widerspruch erwachsende Abbremsung der Wirtschaftsdynamik ist, lässt sich mangels geeigneter Studien im Moment nur erahnen.⁷ Sie wird erheblich sein.

4. Was macht die Krise der Arbeitsgesellschaft für die Religionssoziologie interessant?

Warum nun ist die Frage, ob die Krise der traditionellen Arbeitsethik zum fundamentalen Hindernis eines prosperierenden und gerechten Kapitalismus geworden ist, für die Religionssoziologie interessant? Der Grund ist, dass diese Krise einen zentralen Bestandteil des kollektiven Glaubens der Menschen entwickelter Industrienationen infrage stellt und entsprechend elementare Lebensfragen als neu zu beantwortend aufwirft. Die Religionssoziologie hat die Chance, in der Analyse dieser Krisenkonstellation und der in ihr aufgeworfenen Sinnfragen ihre Modellbildung und Grundbegriffe zu überprüfen, zu schärfen und fortzuentwickeln. Im möchte in den folgenden Ausführungen zeigen, dass sich dies insbesondere bei der Frage nach der *Alternative* zur traditionellen Arbeitsethik zeigt. In dieser stellt Erwerbsarbeit ja das *Normalmodell* der Lebensführung dar, an dessen Erfüllung sich die Verteilung der geschöpften Werte und die gesellschaftliche Anerkennung bemessen. Die Notwendigkeit einer Alternative ergibt sich, sobald – wie schon gesagt – grundsätzlich davon auszugehen ist, dass ein erheblicher, eher wachsender Teil der arbeitswilligen Bevölkerung aufgrund fortschreitender Rationalisierung und Produktivitätssteigerung keine Möglichkeit der Erfüllung dieses Normalmodells mehr hat und aus der Erwerbsarbeitssphäre dauerhaft ausgeschlossen bleibt. Weder eine Politik der Vermeidung dieser massiven Ungerechtigkeit durch die gerechte Verteilung des verbleibenden gesamtwirtschaftlichen Arbeitsvolumens auf alle arbeitswilligen Köpfe wäre aus den schon genannten Gründen eine Lösung, noch wäre eine Politik der künstlichen Stützung und Subventionierung des Produktionsfaktors „lebendige menschliche Arbeitskraft“ gegen die Produktionsfaktoren „Wissen“ und „Kapital“, denen gegenüber der Faktor lebendige menschliche Arbeitskraft in der ökonomischen Wertschöpfung ständig quantitativ an Bedeutung verliert⁸, eine vernünftige Option. Denn eine solche Politik würde Erwerbsarbeit zum Selbstzweck erheben und darin pervertieren, sowie kehrseitig dazu arbeitssparende Rationalisierungspotentiale verschenken.

⁷ Es wären Studien aufschlussreich und sinnvoll, in denen unternehmens- oder branchenbezogen die existierenden ungenutzten Rationalisierungspotentiale rekonstruiert und parallel die verantwortlichen Unternehmer mit diesen ungenutzten Potentialen in Interviews konfrontiert würden verbunden mit der Frage, warum sie diese Potentiale nicht nutzen.

⁸ Vgl. etwa Miegel & Wahl 2002.

In einer solchen Pervertierung von Erwerbstätigkeit träte der Sinn der Erwerbstätigkeit hinter der Verfügung über dieselbe zurück, verlöre die Erwerbstätigkeit entsprechend ihren sinnerfüllenden Charakter, der in der herkömmlichen Arbeitsethik, in welcher Erwerbsarbeit ja als „Beruf“ verstanden wird, im Zentrum stand. Um also unter den genannten Bedingungen massive Ungerechtigkeit, ökonomische Unsinnigkeit und die sinnentleerende Perversion der Erwerbsarbeit zu vermeiden, wäre der Abschied von Erwerbsarbeit als Normalmodell und eine Alternative zu diesem Modell vonnöten. Nun liegt es auf der Hand, dass eine wirkliche Abkehr von Erwerbsarbeit als Normalmodell nur möglich ist, wenn bedingungslos an jeden Angehörigen des politischen Gemeinwesens ein ausreichendes, identisches Grundeinkommen gezahlt wird, d.h. unabhängig von Vermögen, Erwerbsstatus, Alter, Arbeitsbereitschaft, etc.. In einem solchen Gemeinwesen mit Grundeinkommen wäre es jedem Bürger möglich, auf Erwerbsarbeit zu verzichten und sich auf bescheidenem Niveau eine sinnvolle Tätigkeit außerhalb der Erwerbsarbeit zu suchen: etwa die Pflege eines Familienmitglieds, eine ehrenamtliche Tätigkeit, usw.. „Arbeits-losigkeit“ wäre kein *negativer* Zustand mehr und verlöre seinen stigmatisierenden Charakter. Der Arbeitslose wäre zur Führung eines sinnvollen, selbstbestimmten Lebens tatsächlich *freigesetzt* – d.h. nicht bloß im polemischen Marxschen Sinne „freigesetzt“. Brasilien ist übrigens das erste Land auf der Welt, das die Einführung eines monatlichen, steuerfinanzierten Grundeinkommens für alle beschlossen hat. Zwar gibt es im US-Amerikanischen Bundesstaat Alaska bereits seit einiger Zeit ein bedingungsloses Grundeinkommen. Dieses Grundeinkommen wird allerdings nicht aus Steuermitteln finanziert sondern aus dem Ölreichtum des Staates. Außerdem handelt es sich nicht um eine monatliche Zahlung, sondern um einen jährlichen Betrag um die 1000 Dollar. Die Brasilianische Gesetzgebung geht mit der Steuerfinanzierung und der monatlichen Zahlung weit darüber hinaus. Das Gesetz geht auf die Initiative des Senators Eduardo Suplicy zurück und wurde zu Beginn des Jahres 2004 von Lulas Regierung aufgegriffen und in einem Stufenplan – vor allem zur Bekämpfung der Armut – umgesetzt. Ob das beschlossene brasilianische Grundeinkommen tatsächlich das Licht der Welt erblickt und ob es dann so hoch sein wird, dass es zum Leben ausreicht, bleibt abzuwarten.

Gegen ein zum Leben ausreichendes Grundeinkommen für alle Bürger, das es im Prinzip ermöglicht, auf Erwerbsarbeit zu verzichten, wird, abgesehen von der Frage der Finanzierbarkeit, zweierlei häufig eingewandt: *Erstens* wird vorgebracht, ein Grundeinkommen für alle sei ungerecht, da dann angeblich einseitig die Erwerbstätigen sowohl ihr eigenes Grundeinkommen wie auch das Grundeinkommen der nicht-erwerbstätigen, reinen Grundeinkommensbezieher finanzierten. *Zweitens* wird behauptet, dass

sich viele Menschen ohne den ökonomischen Zwang zur Erwerbsarbeit ein „schönes Leben“ machen würden und unproduktiv blieben mit der Gefahr des Zusammenbruchs des Wertschöpfungsprozesses. Auf den ersten Einwand gehe ich hier nicht weiter ein. Er beruht schlicht auf einer Verwechslung, einem „Kategorienfehler“.⁹ Der zweite Einwand ist von besonderem Interesse für die Religionssoziologie. Er enthält ein grundlegendes Misstrauen in die Autonomiefähigkeit mindestens der breiten Bevölkerung. Außerdem lässt er außer acht, dass bei massivem Rückzug der Bevölkerung aus der Erwerbsarbeit das Grundeinkommen aufgrund der darunter leidenden Wertschöpfung sinken würde, so dass wie von selbst wieder ein ökonomischer Zwang zur Erwerbsarbeit entstünde. Es läge also von vornherein ein selbstregulativer Mechanismus vor, der die Bürger in die Pflicht nähme. Beim Autonomiemisstrauen stellt sich natürlich die Frage, ob derjenige, der einen solchen Einwand formuliert, sein Autonomiemisstrauen nur auf andere bezieht oder auch auf sich selbst. Im ersten Fall lässt sich leicht der Vorwurf des Paternalismus erheben. Wo jedoch das Autonomiemisstrauen grundsätzlichen Charakter hat, lässt sich eine einfache religionssoziologische Überlegung vorbringen.

Der Annahme, bei Existenz eines zum Leben ausreichenden bedingungslosen Grundeinkommens würden sich Menschen massenhaft nur noch dem unproduktiven Nichtstun, Konsumieren und Spaßhaben hingeben, lässt sich das einfache Argument entgegenhalten, dass sich durch eine solche Lebensweise die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht beantworten lässt. Die Sinnfrage aber, dafür spricht alles, muss von jeder Lebenspraxis *zwingend* beantwortet werden. Sie kann nicht unbeantwortet bleiben, wie es ja schon in der

⁹ Das Grundeinkommen ist keine partikuläre Zahlung an Bedürftige sondern eine Art *Wertschöpfungs-Dividende*, die von der durch das politische Gemeinwesen (inklusive der über viele Generationen erarbeiteten technologischen Produktionsverfahren und Wissensbeständen, die der Allgemeinheit gehören) ermöglichten hoch rationalisierten Wertschöpfung legitimerweise in Form von Steuern und Abgaben abgeschöpft und dann an alle Bürger als Grundeinkommen „ausgeschüttet“ wird. Da die Abschöpfung schon vor jeder Umverteilung und Auszahlung als Grundeinkommen legitim und angemessen ist und nicht nur für Bedürftige sondern für alle gleichermaßen erfolgt, bleiben auch Gleichheit und Gerechtigkeit gewahrt. Bei den bisherigen Sozialtransfers handelt es sich dagegen um Zahlungen an Bedürftige. Aufgrund dieser Partikularität ist der Bedürftige zur „Gegenleistung“ verpflichtet, alles dafür zu tun, aus der Bedürftigkeit herauszukommen. Das ist beim Grundeinkommen wegen seiner Universalität nicht mehr der Fall. Dieser grundlegende Unterschied wird notorisch übersehen, so dass die Reziprozität von Hilfsleistung einerseits und Verpflichtung zur Überwindung der Bedürftigkeit andererseits einfach auf das Grundeinkommen angewandt wird. Einige Kritiker des Grundeinkommens folgen implizit auch noch der alten Arbeitswert- und Eigentumstheorie, wie sie etwa bei John Locke zu finden ist, demzufolge Arbeit ein Eigentumsrecht am gesamten Produkt dieser Arbeit begründet. Diese falsche Totalisierung präsupponiert, dass die Wertschöpfung des Individuums oder Einzelunternehmens *vollständig* als Eigenleistung gelten kann. In Wahrheit geht in jeden konkreten Akt der Wertschöpfung unvermeidlich ein ganzes Bündel von Vorleistungen einer Gemeinschaft (inklusive ihrer Vorfahren) ein, die daher grundsätzlich auch das Recht hat, einen Anteil an der Wertschöpfung für sich zu reklamieren.

Bibel heißt: „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) Die Notwendigkeit der Beantwortung der Sinnfrage resultiert, wie Oevermann in seinem strukturalistisch-pragmatistischen „Strukturmodell von Religiosität“¹⁰ dargelegt hat, aus der allgemeinen Struktur menschlicher Lebenspraxis. Sie resultiert – technisch ausgedrückt – aus dem mit der Menschwerdung im Übergang von Natur zu Kultur und der Entstehung von Sprache in die Welt tretenden *Dualismus* zwischen der *repräsentierenden Welt* hypothetischer Möglichkeiten in Vergangenheit und Zukunft einerseits und der *repräsentierten Welt* des Hier und Jetzt der Gegenwart andererseits. Dieser Dualismus hat zwingend ein *Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens* zur Folge, das seinerseits einen Glauben erforderlich macht, der Hoffnung spendet, dass das endliche Leben einen Sinn hat. Diese Hoffnung kommt nur zustande, wenn der Glauben das endliche Leben positiv zur Unendlichkeit in Beziehung zu setzen vermag. Die Unendlichkeit besteht aus wissenschaftlich-analytischer Perspektive in dem übergreifenden Natur- und Lebensprozess, für uns Menschen zunächst in dem Leben der Gemeinschaft, der wir jeweils angehören, sowie dem Leben der menschlichen Gattung allgemein. Ohne einen die Lebensführung anleitenden Glauben, der das individuelle Leben „glaubwürdig“ in einen übergreifenden Sinnzusammenhang einordnet und ihm aus diesem Zusammenhang heraus eine Bedeutung verleiht, fehlt der Lebenspraxis die geistige Antriebsbasis. Ein Leben, dem diese Basis fehlt, das sich in bloßer Selbstreproduktion erschöpft und rein selbstbezüglich bleibt, wäre daher geistig tot und auf direktem Wege, als Folge auch biologisch zu vergehen. Wenn sich nun jemand auf Basis eines bedingungslos gezahlten Grundeinkommens dazu entschliesse, keiner Erwerbsarbeit nachzugehen, aber auch keiner anderen produktiven, sinnvollen Tätigkeit, dann wäre für ihn ein Sinnkrise unvermeidlich. Eine solche Krise wäre nicht weniger hart, bedrängend und unbarmherzig als eine Hungersnot bzw. Versorgungskrise. Es ist grundfalsch, „Religiosität“, wie das in der Religionssoziologie verschiedentlich getan wurde, als „weichen Faktor“ zu charakterisieren und „harten Faktoren“ wie etwa wirtschaftlichen Verhältnissen gegenüberzustellen. Diese doch recht bornierte, aber nichtsdestotrotz oft durchblickerhaft daherkommende Sichtweise trägt ihren Teil zum ausgeprägten Selbstbewusstsein der Wirtschaftswissenschaften in öffentlichen Debatten bei. In Wahrheit ist Religiosität eine um keinen Deut weniger zwingende Bedingung der Lebenspraxis als die materielle Reproduktion. Der zitierte Bibelspruch ist in seinem ersten Teil soziologisch beim Wort zu nehmen. Daher ist die Sorge,

¹⁰ Oevermann 1995.

ein bedingungsloses Grundeinkommen verführte massenhaft zum unproduktiven Nichtstun, Konsumieren und Spaßhaben, ganz unbegründet. Eine solche Sorge kommt durch die unreflektierte Übertragung der Wertschätzung des Nichtstuns, wie sie sich aus der Perspektive einer anstrengenden, überfordernden, ungeliebten oder entfremdeten Erwerbsarbeit schnell ergibt, auf die Verhältnisse des bislang ja bloß als Gedankenexperiment existierenden (!) Gemeinwesens mit zum Leben ausreichenden Grundeinkommen zustande. Fällt der ökonomische Zwang zur Erwerbsarbeit fort, verliert auch das Nichtstun als Gegenbild derselben seinen Reiz.

5. Die Bestätigung einer erweiterten Version der Weberschen Säkularisierungstheorie durch die Krise der traditionellen Leistungsethik

Die religionssoziologische Analyse der „Krise der Arbeitsgesellschaft“ und der gedankenexperimentelle Entwurf eines Gemeinwesens mit Grundeinkommen als dazugehörige Krisenlösung bekräftigt die nachfolgend nur angedeutete Erweiterung der klassischen Säkularisierungstheorie von Weber, eine Erweiterung, die meines Erachtens aus der verfahrenen Säkularisierungsdebatte in der gegenwärtigen Religionssoziologie¹¹ herauszuführen verspricht. Webers Säkularisierungstheorie besteht ja vornehmlich in einer Fülle von aufschlussreichen materialen Analysen historischer Transformationsprozesse, von denen die berühmteste die Analyse des historischen Zusammenhangs zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist darstellt. Was in diesen Analysen allerdings nicht geleistet wird, ist die Explikation eines *theoretischen Modells der Strukturdynamik des Säkularisierungsprozesses*. Es fehlt eine *explizite* Säkularisierungstheorie.¹² Ein solches Modell lässt sich unter Rückgriff auf das schon erwähnte Oevermannsche „Strukturmodell von Religiosität“ gewinnen, mit dem man fast bruchlos Webers Theorie fortführen und die Strukturdynamik des Säkularisierungsprozesses explizieren kann. Dieses Modell nimmt seinen Ausgang vom sich zwingend aus der sprachlichen Verfasstheit der Lebenspraxis ergebenden *Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens*, das eine, so Oevermann, „nicht

¹¹ Vgl. etwa Gabriel 1996; Pollack 2003; Swatos & Olson 2000.

¹² Insoweit trifft die verbreitete Kritik an der Säkularisierungstheorie eine tatsächlich bestehende Schwäche. Diese Schwäche allerdings erklärt nicht, warum etwa so gestandene Religionssoziologen wie Rodney Stark Weber und Durkheim groteskerweise die Auffassung in den Mund legen, „that religion is false and harmful“. Stark & Finke 2000, S. 28. Es offenbart sich darin ein so grundlegendes Missverständnis der Klassiker der Säkularisierungstheorie, das eine vor diesem Hintergrund vorgetragene Kritik der Säkularisierungstheorie schon viel verspielt hat.

stillstellbare Bewährungsdynamik“ freisetzt und einen Hoffnung auf Bewährung verbürgenden „Bewährungsmythos“ erforderlich macht, der diese Bewährungsdynamik gestützt durch die Evidenz der Vergemeinschaftung in diesem Glauben auszuhalten erlaubt.¹³ Das von Anfang der Menschheit an gegebene Endlichkeitsbewusstsein und das sich daraus herleitende Bewährungsproblem verschärft sich allerdings mit der Entwicklung der Schriftsprache und der mit ihr möglichen schriftlichen Fixierung von Bedeutungsgehalten. Denn während die mündliche Überlieferung noch eine schleichende Umarbeitung der überlieferten Sinngehalte erlaubt, führt die schriftlich-fixierte Überlieferung zwangsläufig die Geschichtlichkeit der Lebenspraxis verschärft vor Augen. Und sie ermöglicht vor allem erst jenen Prozess der systematischen Akkumulation von im Zuge der Lebenspraxis gewonnenen Erfahrungsgehalten und Erkenntnissen, der dann in der Neuzeit schließlich in der Ausbildung des Wissenschaftsbetriebs mündet. Diese durch Schriftsprachlichkeit eröffnete systematische Akkumulation von Erfahrungsgehalten führt auf lange Sicht beinahe unvermeidlich zur fortschreitenden *Entzauberung* der menschlichen Lebenspraxis und zur genaueren Erkenntnis ihrer Strukturmerkmale: zur Säkularisierung. Das entscheidende Strukturmerkmal ist das mit der sprachlichen Verfasstheit der Lebenspraxis und dem sich daraus ergebenden Endlichkeitsbewusstsein unmittelbar zusammenhängende *Autonomiepotential*. Dieses Strukturpotential ist nicht zufällig zentraler Gegenstand des Genesis-Schöpfungsmythos der Vertreibung aus dem Paradies, der soziologisch als Fall in die Autonomie zu interpretieren ist.¹⁴ Der Säkularisierungsprozess besteht im Wesentlichen in der immer elaborierteren Artikulation dieses Autonomiepotentials in den Herkunfts- und Bewährungsmithen, welche die Lebensführung anleiten. Die Säkularisierung ist also nicht nur als *formaler* Transformationsprozess zu verstehen, als die Verwandlung *religiöser* Glaubensinhalte in *säkulare*, sondern vor allem als *materiale* Transformation, die auf die Realisierung des Autonomiepotentials (bzw. die allgemeine Struktur der Lebenspraxis) gerichtet ist – „Realisierung“ im doppelten Sinne. Die Realisierung dieses Potential bedeutet *per se* eine Verweltlichung und Entzauberung der Lebenspraxis. In diesem Transformationsprozess wird die Suche nach Antworten auf die drei universellen mythischen Fragen „Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich?“ immer mehr dem Individuum überantwortet. Das Vertrauen auf Gott und seine irdischen „Repräsentanten“, die dem Individuum diese Antworten geben,

¹³ Vgl. Oevermann 1995; 2001a; 2003; Oevermann & Franzmann 2005.

¹⁴ Vgl. die Interpretation dieses Schöpfungsmythos in Hegel 1986, S. 75ff; Oevermann 1995.

verwandelt sich allmählich in Selbstvertrauen, in das Vertrauen in die Fähigkeit zur autonomen, je individuellen Beantwortung dieser Fragen.

Warum erfährt diese erweiterte Säkularisierungstheorie durch die Krise der Erwerbsarbeit als Normalmodell eine starke Bekräftigung? In dieser Krise zeigt sich, dass die traditionelle säkulare Arbeitsethik selbst noch zu partikularistisch ist und religiöse Züge trägt. Sie schreibt dem Individuum wie eine Religion einen konkreten Lebensinhalt (Erwerbsarbeit) verbindlich vor, anstatt ihm in der Lebensführung die volle Autonomie zu geben. Die Krise der Arbeitsgesellschaft entpuppt sich somit als ein Mangel an Säkularisierung und Universalisierung, der erst jetzt angesichts der wohl durch die technologischen Rationalisierungserfolge induzierten strukturellen Massenarbeitslosigkeit offenbar wird. Umgekehrt würde der Schritt in ein Gemeinwesen mit Grundeinkommen einen erheblichen Säkularisierungsschritt bedeuten, weil ein Grundeinkommen und die mit ihm gegebene basale ökonomische Unabhängigkeit die Autonomie der Lebensführung drastisch erweiterte. Der Autonomiegewinn läge dabei keineswegs nur bei den Nicht-Erwerbstätigen, sondern wäre gesamtgesellschaftlich. Die Unternehmer könnten nun radikal ihrer eigentlichen Aufgabe autonom nachgehen und wären befreit von den damit in Widerspruch stehenden Pflichten als Arbeitgeber. „Existenzgründer“ hätten den nötigen ökonomischen Rückhalt zur Ideenentwicklung und zur Überwindung von Anfangsschwierigkeiten. Die Autonomie der Erwerbstätigen wäre enorm gestärkt. Sie könnten viel radikaler als zuvor den Sinn einer Tätigkeit in den Mittelpunkt stellen, da sie nicht gezwungen wären, sich zum Zwecke des Broterwerbs notfalls auch auf eine sinnentleerte bezahlte Tätigkeit einzulassen. Ein Arbeitgeber sähe sich somit einer enorm gestärkten Kritikfähigkeit seiner Angestellten gegenüber, was für die innovative Fortentwicklung des Unternehmens sehr vorteilhaft wäre und zugleich ein viel radikaleres Programm zur „Humanisierung der Arbeit“ darstellte als alles, was man zu diesem Zweck in den 1970er und 1980er Jahren in den Betrieben unternommen hat. Für Familien bedeutete die basale finanzielle Unabhängigkeit beider Eltern einen erheblichen Gewinn an Flexibilität in der Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Insbesondere Frauen würden diesbezüglich natürlich profitieren. Politiker wären befreit von der illusionären Aufrechterhaltung der Schimäre der Vollbeschäftigung, die ihre Handlungsspielräume extrem verengt. Generell bekäme das Gemeinwesen in voller Breite in den Genuss des durch das Grundeinkommen bereitgestellten *Mußpotentials*, das als notwendige strukturelle Grundlage für eine radikale innovationsorientierte „Wissensgesellschaft“ verstanden werden kann. Die Einführung eines Grundeinkommens

würde die Universalisierung des geistesaristokratischen Prinzips „Leben, um zu arbeiten“ im Gegensatz zum „Arbeiten, um zu leben“ bedeuten. Religionssoziologisch besonders interessant ist, und damit schließe ich, dass in einem Gemeinwesen mit Grundeinkommen durch die basale ökonomische Unabhängigkeit, die das Grundeinkommen gewährte, Sinnfragen für jeden Angehörigen einer solchen Gesellschaft noch viel stärker in den Mittelpunkt rücken würden, als sie es in den gegenwärtigen entwickelten Industrienationen mit ihrem ökonomischem Zwang zur Erwerbsarbeit ohnehin schon tun.

Der Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im soziologischen Forschungsprojekt „Praxis als Erzeugungsquelle von Wissen“ (Prof. Dr. Ulrich Oevermann) im Forschungskolleg/Sonderforschungsbereich „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main.

E-Mail: M.Franzmann@soz.uni-frankfurt.de

Literatur

- Bücheler, Herwig & Lieselotte Wohlgenannt (1985): *Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft*. Wien, München, Zürich: Europaverlag.
- Gabriel, Karl (Hg.) (1996): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Kaiser.
- Hegel, Georg W. F. (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Matthes, Joachim (Hg.) (1983): *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Miegel, Meinhard & Stefanie Wahl (2002): *Arbeitsmarkt und Arbeitslosigkeit. Probleme und Perspektiven*. München: Olzog.
- Oevermann, Ulrich (1983): "Kann Arbeitsleistung weiterhin als basales Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit dienen?" Manuskript, Frankfurt am Main: www.rz.uni-frankfurt.de/~hermeneu/Arbeitsleistung.PDF
- (1995): "Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit." In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.). *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main: Campus. S. 27-102.
- (2001a): "Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte - Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis." In: Schweidler, W. (Hg.). *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*. St. Augustin: Academia. S. 289-338.

- (2001b): "Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das Bewährungsproblem des modernen Subjekts." In: Becker, Roland; Andreas Franzmann; Axel Jansen & Sascha Liebermann (Hg.). *Eigeninteresse und Gemeinwohlbindung. Kulturspezifische Ausformungen in den USA und Deutschland*. Konstanz: UVK.
- (2003): "Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins." In: Gärtner, Christel; Detlef Pollack & Monika Wohlrab-Sahr (Hg.). *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leske+Budrich. S. 339-387.
- Oevermann, Ulrich & Manuel Franzmann (2006): "Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz." In: Franzmann, Manuel; Christel Gärtner & Nicole Köck (Hg.). *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. (Zweisprachig: Englisch und Deutsch)*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Opielka, Michael & Georg Vobruba (Hg.) (1986): *Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektiven einer Forderung*. Frankfurt am Main.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmid, Thomas (Hg.) (1984): *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen*. Berlin.
- Stark, Rodney & Roger Finke (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Swatos, William H., Jr. & Daniel V. A. Olson (2000): *The secularization debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers: Co-published with the Association for the Sociology of Religion.