

Der Wert der Arbeit: Theologische und sozialetische Überlegungen zum Bedingungslosen Grundeinkommen¹

Research Article

Harald Seubert*

Fachbereich Philosophie, Religions- und Missionswissenschaft, Universitäre Theologische Hochschule, Riehen, Schweiz

Received April 11 2021; Accepted August 07 2021

Zusammenfassung: Der Beitrag zeigt zunächst im ersten Teil im Blick auf biblische, ethische, anthropologische und naturrechtliche Begründungen und im Dialog mit der christlichen Soziallehre, dass der Arbeit im Sinn treuer Haushalterschaft eine wesentliche Rolle für eine christlich perspektivierte Sozialetik zukommt. Diese Aufwertung der Arbeit, die in der Bibel und der jüdisch-christlichen Tradition begründet ist, vor allem seit der Reformation steht im Kontrast etwa zu den antiken paganen Kulturen und der Vision des Marxismus, bei denen Arbeit als Zustand des Leidens und der Entfremdung galt (I). In einem zweiten Teil werden in rechts- und politisch philosophischer Sicht wesentliche Transformationen und Deformationen der Arbeit in der Weltökonomie des 21. Jahrhunderts analysiert. Berechtigte und problematische Elemente des Bedingungslosen Grundeinkommens werden gegeneinander abgewogen (II). In Summe und Ausblick wird gefragt, ob und inwiefern sich Veränderungen der Arbeitswelt im 21. Jahrhundert denken und realisieren lassen, die besser als das Bedingungslose Grundeinkommen geeignet sind, um den Sinn von Arbeit und die Erfordernisse der Ökonomie miteinander zu verbinden(III).

Schlagwörter: *Würde der Arbeit • Bedingungsloses Grundeinkommen • Christliche Soziallehre • Globalisierung • Subsidiaritätsprinzip*

Abstract: In this paper I start from the biblical justification of the value and dignity of work (I), which is unique in the entire ancient world. At the same time, it leads to an overall biblical clarification of the image of man, so that man, who was expelled from paradise, is at the same time appreciated in his participation in the cultivation of the earth (I.1). The consequences for a Christian work ethic up to the Catholic Social Teaching (I.5) are explained, as is the decline of this understanding of work in the course of industrialisation and unleashed capitalism (I.4.). In the second part, the Unconditional Basic Income (II) is explicated in its multifactorial affinities, economically, legal-theoretically, socio-philosophically and in view of the global world situation. Finally (III), a summary is drawn that outlines alternative forms of the UBI in the world of work.

Keywords: *Dignity of Work • Unconditional Basic Income • Christian Social Teaching • Globalisation • Subsidiarity Principle*

Einleitung

Die Diskussion über ein Bedingungsloses Grundeinkommen ist, durch Krisen und Überdehnungen des Sozialstaats mitbedingt, seit langem im Gang. Sie

kommt in Wellenbewegungen immer wieder auf, zumal dann, wenn jenes Krisenbewusstsein sich in der öffentlichen Debatte vermehrt artikuliert. Veränderungen der Arbeitswelt durch Automatisierung und jüngst die Digitalisierungsschübe in der Pandemiekrise dürften die Debatten weiter befeuern.

Neben seiner hohen Aktualität hat die Thematik einen grundsätzlichen Charakter. Denn die Diskussion um das Bedingungslose Grundeinkommen (im folgenden BGE) führt in den weiter gefassten Problemkreis von Wert und Würde der Arbeit. Es ist wohl nicht allzu kühn zu

¹ Vortrags- und Übersichtscharakter dieses Beitrags, der im März 2021 bei einer Tagung christlicher Wirtschaftsethiker gehalten wurde, wurden weitgehend beibehalten. Er versteht sich als Essay und Skizze aus philosophisch ideengeschichtlicher Perspektive. Die ineinandergreifenden inter- und transdisziplinären Perspektiven sind m.E. von besonderer Bedeutung für die Thematik.

* E-mail: harald.seubert@sthbasel.ch

vermuten, dass das Bedingungslose Grundeinkommen auf Kultur und Arbeitsleben eine massive, geradezu kulturevolutionäre Wirkung ausüben würde.

Im ersten Teil des Essays (I) werden deshalb grundsätzliche idealtypische Überlegungen über Wert und Würde der Arbeit angestellt. Sie bilden das Fundament, um im zweiten Teil (II) die aktuellen Konstellierungen des BGE bedenken zu können. Abschließend (III) sind daraus grundsätzliche Schlussfolgerungen zu ziehen.

I. Der Wert und die Würde der Arbeit: Biblische, ethische und naturrechtliche Perspektiven²

1. Die biblisch fundierte Würde der Arbeit

1) In der griechisch-römischen Antike wird „Arbeit“ nicht ohne Grund neben den neutralen Bezeichnungen wie „Ergon“, bzw. „Opus“, die eher auf das Ergebnis einer poetischen (herstellenden) Tätigkeit als den Vollzug gerichtet sind, mit ausdrücklich pejorativen, abwertenden Begriffen bedacht. Die Rede ist von der schweren Last, die auf der Arbeit liegt. Dies sagen bereits die sprachlichen Formulierungen im Griechischen und Lateinischen: *ponos*: *penomai* (gr.): sich abmühen, *labor*: *labare* (lat): Wanken unter einer Last. *Prima facie* ist die Arbeit in diesem Sinn eine Tätigkeitsweise, die von freien Menschen gemieden werden und an den Sklaven von Natur (*douloi kata physin*) delegiert werden soll (Aristoteles Politik I). Aristoteles legt nahe, dass die Arbeit den Menschen hindere, seine freien bürgerlichen Pflichten, im Wechsel von Regieren und Regiertwerden, wahrzunehmen. So ist Arbeit Sache des Sklaven, nicht des Oikosdepoten als des freien Bürgers (*polites*).³

Im römischen Imperium um die Zeit Jesu war dies nicht wesentlich anders. Landbau war für die Herren und Angehörigen der Eliten allenfalls als Inszenierung eine würdige Beschäftigung. Vergils ‚Georgica‘ lassen das Landleben als bukolischen Prospekt erscheinen.⁴ Dagegen ist bei Cicero Tusculum, sein geliebtes Landgut, nur als Rückzugs- und Museort mit schönen Gesprächen und inszenierter Nähe zur Natur im Blick. Cicero formuliert ganz in der Linie der griechischen politischen Philosophie und Ökonomie: „Eines Freien nicht

würdig und schmutzig ist der Erwerb eines Tagelöhners. Und alle Handwerker betätigen sich in einer schmutzigen Kunst. Denn eine Werkstatt kann nichts Freies haben.“⁵ Arbeit (labor) ist und bleibt Pein und Schmerz, den freie Menschen besser delegieren.

Der Begriff der „Poiesis“, des Herstellens von Kunstwerken, kann freilich niemals ganz frei von den Anmutungen der Arbeit konzipiert werden. Es dauerte lange Zeit, bis die Bildhauer und Maler auch als Schöpfer ihrer Werke erinnerungswürdig waren und mit ihren Namen genannt wurden: Phidias wurde zum Inbegriff des Bildkünstlers. Sprechend ist der Bericht, dass die Jünglinge Attikas sein wollten wie die Hervorbringungen dieser Meister, nicht aber wie die Meister selbst, die mit ihren Händen dem rohen Stein Form gaben.⁶

Der Akt der Poiesis mündet in ein abgeschlossenes Werk, ein Ergon. Poiesis hat ihr Ziel in der Objektivation außerhalb des Lebensvollzugs. Die Praxis dagegen ist: Bios, Lebensform, Weg zur Eudaimonia im Ganzen. Sie zielt auf die leib-seelische Sinnerfüllung des Menschen, für die Arbeit keineswegs eine maßgebliche Rolle spielt.

2) Vor diesem Horizont wird deutlich, dass durch die Bibel eine ganz andere Dimension und Würde der Arbeit mit ins Spiel kommt: Der Mensch ist über die anderen Geschöpfe gestellt, sogar über die Engel. Mit Beginn der Urgeschichte heißt es: „Lasst uns den Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“. Dies wird verbunden mit dem Auftrag, sich die Erde untertan bzw. dienstbar zu machen (Gen 1, 26, 28). Nach der Sintflut ist ausdrücklich vom Eigenrecht der produktiven Arbeit die Rede, der Bearbeitung des Erdbodens. Martin Hengel hat die biblische Konzeption der Wirksamkeit der Arbeit pointiert so formuliert: „Durch die Arbeit des Bauern wird die Einöde zum Kulturland“.⁷

Arbeiten zu müssen, ist und bleibt mit dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies verbunden.⁸ Es ist gerade die Mühsal der Arbeit, die als Folge einer Verfluchung des gefallen Menschen erscheint.

Dennoch ist Arbeit zugleich eine Manifestation der Bestimmung des Menschen als Zweitschöpfer in der Folge Gottes. Seine Erhaltensordnung (E. Brunner)⁹ und zweite Natur (Kultur) richtet er sich wesentlich durch

2 Sowohl die antiken philosophischen als auch die biblischen Belege werden angeführt, um einen idealtypischen Querschnitt zu legen, keineswegs wird eine fein gliedrige Anführung aller Facetten beabsichtigt, noch kann sie in einem solchen Rahmen seriös geleistet werden.

3 Aristoteles, Politika Buch I.

4 F. Klingner, Virgils Georgica, Zürich u. a. 1963, S. 45 ff.

5 Cicero, De officiis I, 150-151.

6 Babette E. Babich, Die Naturgeschichte der griechischen Bronzen als Spiegel des Lebens, in: Nietzsche-Studien 2008, S. 127 ff.

7 M. Hengel, Die Arbeit im frühen Christentum, in: Theologische Beiträge Jg. 17. 1986, S. 174 ff., siehe auch M. D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit, Mainz 1956.

8 Die zeitweise zu hörende Überlegung, dass Adam und Eva bei fortwährendem Verweilen im Paradiesgarten gearbeitet hätten, ist spekulativ und entbehrt jede Grundlage.

9 E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1978, S. 220 ff.

Arbeit ein. Mehr noch: Die Arbeit wird damit Abbild und Fortführung des Schöpfungswerkes Gottes. Wenn Gott selbst am siebenten Tag von der Arbeit ausruht, so ist zumindest angedeutet, dass er nicht wie ein „unbewegter Bewegter“ (Aristoteles) im luftleeren Raum agiert, sondern dass sein schöpferisches Handeln Mühe erfordert, wie immer diese Mühe näher vorzustellen ist. Wenn der Mensch arbeitet, zeigt er daher eine abbildliche Nähe zu Gott, was der Arbeit durch den Menschen aber eine neue Würde gibt. Auch als *homo laborans* erfüllt der Mensch die Aufgabe der Gottebenbildlichkeit.¹⁰

Von Sinnhaftigkeit der Arbeit und der weiteren Ausdifferenzierung der durch Arbeit kultivierten Lebenswelt ist in der hebräischen Bibel vielfältig die Rede: Arbeit differenziert durch das Entstehen von Handwerken (Gen 4, 22), Erzgewinnung und Schmiedekunst (Gen 4, 21ff) die vom Menschen belebte Welt weiter aus. Auch Weinbau gehört in diesen Zusammenhang. Nicht nur die elementaren Bedürfnisse sollen gestillt werden, es soll auch geschehen, was des Menschen Herz erfreut. Zither- und Flötenspielerkunst werden ausdrücklich unter Arbeit und Gewerbe summiert. Hier zeigt sich wieder der Unterschied zur griechischen Philosophie, denn die Musenkunst wird bei Platon *Politeia* Buch III und Aristoteles, *Politica* Buch V. unter den Bereich der Muse (*scholé*) summiert.

Der alttestamentliche Horizont, der auf die Würde der Arbeit verweist, wird freilich immer wieder durchkreuzt durch die Spuren, die die gefallene Welt in die Arbeit zieht. Arbeit ist „Azbon“, Mühsal, Schmerz; den Schweiß des Angesichts, die Dornen, die als sichtbares Zeichen die Erde verflucht sein lassen.

Dass die Arbeit zur Last werden kann, sagt *pars pro toto* und besonders eindrücklich der 90. Psalm: "Die Zeit unseres Lebens währt siebenzig Jahre, wenn es hochkommt, achtzig und ihr Stolz ist Arbeit (*amal*): sich abmühen und Mühe (*awon*); Nichtigkeit". Doch im selben Psalm heißt es auch: "Der Herr, unser Gott, sei uns freundlich und fördere das Werke unserer Hände; ja das Werk unserer Hände wollest Du fördern" (V 17a). Wertschätzung der Arbeit ist auch Wertschätzung für den Arbeiter, der seines Lohnes Wert ist (Dtn 24, Lk 10, 7).

3) Dieser Horizont der Arbeit vertieft sich im Neuen Testament. Die Lebenswelt Jesu und seiner Jünger war eine Welt des Arbeitens und des Handwerks. Das Sich abmühen (*kopiao*) ist aber nicht der letzte Sinnhorizont. Denn Gott sendet seine Gnade, so beim nächtlichen Fischfang. Er komplettiert, wie so vieles im menschlichen Leben, auch die fragmentiert bleibenden Bemühungen der Arbeit (Lk 5, 1–11).

¹⁰ Dazu H. Burkhardt, *Ethik*, Band II.2. Das gute Handeln. Gießen 2008, S. 175 ff.

Diese Linie schreibt sich in der alten Kirche fort. Arbeit ist ein Mittel, das natürlicherweise zum Lebensunterhalt erforderlich ist. Sie gehört mit Augustinus in den Bereich von „uti“ nicht „frui“. Sie ist gerade nicht letzter Lebenszweck, sondern wird im Zusammenhang der Gebrauchsdimension gewürdigt. So hat dies auch Paulus gesehen. Arbeit ist ein Instrument auf den Wegen der Mission. Er wirkt als Zeltmacher, um denen, die ihn aufnehmen, nicht zur Last zu fallen. Damit wird Arbeit mit dem berühmten Diktum 2 Thess 3, 10 auch zu einem Schlüssel des Sozialverhaltens des Christen: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“.

Arbeit weist aber schon bei Paulus darüber hinaus. Sie kann eine Form des Gottesdienstes werden. Sie geschieht nicht nur zum Lebensunterhalt, sondern auch zur Ehre Gottes selbst. Und ihr ist eine grundlegende Sozialpflichtigkeit eingeschrieben. Gearbeitet wird auch, um Anderen, Schwachen, vielleicht gar nicht Arbeitsfähigen, etwas abgeben zu können. Damit gehört sie in den Horizont der Werke christlicher Liebe.

Anders als Musik oder Philosophie in der griechischen Antike, wird der Verkündigungsdienst zur höheren Ehre Gottes durch und durch als Arbeit verstanden. Dies eröffnet neue Möglichkeiten, Beziehungen zwischen innerweltlicher Arbeit und der Verklärung Gottes herzustellen: Mission und der Bau des Reiches Gottes können in Analogieverhältnissen zu der profanen menschlichen Arbeit gesehen werden.

Der Fischfang des Petrus kann durch Analogien in das Menschenfischen übergehen, die Ernte und die mit ihr verbundene Arbeit zum Gleichnis der Sammlung des Reiches Gottes werden „Das Feld ist weiß zur Ernte“ (Joh 4, 35). Daraus resultiert der Status der Jesus Nachfolgenden, als *theou synergoi* (Gottes Mitarbeiter). Paulus beschreibt die Nachfolge als eine Arbeit im Weinberg des Herrn (1 Kor 3, 9). Vor diesem Hintergrund wird aber auch bestätigt, dass der Arbeiter seines Lohnes Wert ist (Lk 10, 7; Mt 10.10 et. al.), ein freier Mensch, nicht ein Sklave von Natur.

Arbeit wird damit zu dem Dreh- und Angelpunkt der *Oikonomia*: Würdig, legitim und gerecht ist nur das durch Arbeit erworbene Eigentum.

2. Folgewirkungen im christlichen Europa

Durch die Bindung an Arbeit ist auch in der Patristik und im christlichen Mittelalter legitimes Eigentum prinzipiell auf die dem Menschen zum Leben erforderlichen Güter begrenzt. Der *Pleonexia*, dieser schon bei Sokrates und Platon angezeigten unbegrenzten Neigung zum Mehr-Haben-wollen (Platon, *Gorgias* und *Pol.* Buch I)

wird damit eine klare Grenze gesetzt. Wie viel Grund benötigt der Mensch, wird noch der urchristlich denkende Tolstoi fragen? Die Antwort ist: So viel, wie erforderlich ist, um seinen Leichnam zu fassen.¹¹ Die Scholastik leitet daraus das Eigentumsrecht in dem Sinn ab, dass es das allgemeine Nutzungsrecht des Menschen an der Natur gegen die Willkür einzelner schützt.

Im Mittelalter wird die Grundspannung zwischen *Vita contemplativa* und der Fokussierung auf weltliche Arbeit *Vita activa* als Lebensrhythmus exponiert.

Das monastische: *Ora et labora* der Benediktinischen Regel bringt dies eindrücklich auf den Punkt, auch mit dem weiterführenden Kriterium: „Sie sind erst dann wirklich Mönche, wenn sie von der Arbeit ihrer Hände leben“.

Ganz so träge, wie es Luther in konfrontationstheologischer Überspitzung darstellt,¹² war das Mönchtum, zumindest in seiner Normativität nicht. Abweichungen und Degenerationen gab es freilich. Doch man findet hinsichtlich der Arbeitsethik auch Kontinuitäten zum biblisch urchristlichen Verständnis: Man denke nur an die Kultivierungsleistungen der Klöster, die nicht nur durch geistige Tradierung buchstäblich die „*Magistri Europae*“ wurden.

Eine wesentliche Rolle spielt die Arbeitsethik in der reformatorischen Bünde- oder Mandatslehre. Lutherisch sind es die drei Stände: Der Staat als „*magistratus civilis*“, Kirche als „*status hierarchici*“, Ehe und Familie als „*status oeconomicus*“, wobei Wirtschaft und Arbeit dem dritten Stand zugeordnet sind. In der Lutherischen Orthodoxie kann die „Drei Stände-Lehre“ auch als „*oeconomia-politia-ecclesia*“ bezeichnet werden. In dieser Systematik hat die Ökonomie mit der Arbeit im Zentrum sogar die Spitzenposition inne.¹³

Dietrich Bonhoeffer hat dies unter reformiertem Einfluss aber auch unter dem Eindruck der monastischen Ethik in der Vier-Mandate Lehre seiner Ethik aufgenommen. Er formuliert: „Die Schrift nennt genau vier solcher Mandate: die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche“.¹⁴ Die weltlichen Dinge unter Gottes Ordnung, die Beauftragung und Befähigung des Menschen durch Gott, die bundestheologische Situierung und Dynamik, verbinden sich in den Mandaten. Der Mandatsbegriff ist nach Bonhoeffer treffender als die traditionellen reformatorischen Begriffe von „Amt“, „Stand“, denn er spricht

gleichermaßen die Verpflichtung *und* Ermächtigung des Menschen zu seinem Werk aus.¹⁵

Bonhoeffer hat diese Konzeption auf Christus zentriert gedeutet: „Gott will in der Welt Arbeit, Obrigkeit, Kirche, und er will dieses alles durch Jesus Christus, auf Christus hin, und in Christus, jedes in seiner Weise“.¹⁶ Entscheidend ist, dass die Träger der Mandate „allein an Gottes einem Gebot“ haften, wie es in Jesus Christus offenbart ist. Daraus gewinnt die Arbeit nochmals an Würde. Diese Würde besteht auch nach dem Sündenfall weiter. „Denn in dem, was der Mensch hier in göttlichem Auftrage arbeitet, entsteht jenes Abbild der himmlischen Welt, das den Menschen, der Jesus Christus erkennt, an jene Welt erinnert.“¹⁷

3. Verlust der christlichen Würdigung der Arbeit

Dieses grundlegende Gleichgewicht aus der jüdisch-christlichen Wurzel geht, worauf hinzuweisen ist, im weiteren Verlauf der Neuzeit verloren. Die Bedeutung der Arbeit wird zwar zunächst überbetont, aber als Instrument der „Weltbemächtigung“ ausgezeichnet (Dies zeigt sich in Bacons Experimentalphilosophie und in Descartes' Bestimmung des Menschen als „*Maître et possesseur de la nature*“). Damit eröffnet sich der Horizont eines prometheischen Menschen, der wirksam sein möchte, als ob es Gott nicht gäbe. Arbeit verliert die Balance zu ihrem Gegenstück, der *Vita contemplativa*. Auf diese Weise nähert man sich einer „unbedingte (n) Tätigkeit“, die, wie Goethe einmal bemerkte, bankrott macht.¹⁸

Arbeit bleibt zwar für den Eigentumstheoretiker John Locke die Instanz, die rechtmäßiges Eigentum begründet. Der Mensch, der die Welt veredelt, ist dann erst Meister und Eigentümer der Dinge. Zugleich bedarf er der Arbeit, um aus der Natürlichkeit, Unkultiviertheit herauszutreten, sich selbst zu kultivieren und den *Status civilis* zu erreichen (Ein kulturethisches Problem auch für heute!).¹⁹ Hegel versteht Arbeit als Weg zur Freiheit, das Sich-selbst-bilden des Menschen.²⁰ Sie ist unerlässlich auf dem Weg zur sittlichen bürgerlichen Gesellschaft. Das, was Max Weber als den

11 L. Tolstoj, *Wieviel Erde braucht der Mensch?* München 1989 u.a.

12 Mit dem Begriff der Konfrontationstheologie nehme ich einen Begriff von G. Huntemann wieder auf.

13 Vgl. mit weiterer Literatur: T. Vogt, *Die Drei-Stände-Lehre bei Martin Luther*, in: Th. Schirmacher (Hg.), *Die vier Schöpfungsordnungen Gottes: Kirche, Staat, Wirtschaft, Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer*. Nürnberg 2001, S. 39 ff. mit vielfältiger weiterer Literatur.

14 D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von E. Bethge. München 1949, S. 29.

15 *Ibid.*, S. 30 ff.

16 *Ibid.*, S. 70.

17 *Ibid.*, S. 71, vgl. dazu R. Mayer und P. Zimmerling (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer heute*. Gießen 1992.

18 Goethe, *Maximen und Reflexionen* Nr. 1081, Hamburger Ausgabe Band 12, S. 517.

19 W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt/Main 1979.

20 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe Band 7, Frankfurt/Main 1970, S. 344 fff, 351 ff., 394.

puritanischen Geist des modernen westlichen Kapitalismus herausarbeitete, wird prägend, und setzt sich säkular fort. Es führt dann auch zu Übersteigerungen, wie bei Thomas Carlyle, dem Philosophen des Viktorianischen Zeitalters: „laborare est orare“: „Arbeiten heißt beten“.²¹

4. Entfremdete Arbeit

Dieses Extrem kippte in Zeiten der industriellen Revolution und der Industriearbeit angesichts der Entfremdung der Arbeit in die Auflehnung. Die im bürgerlichen Zeitalter konstatierte Würde der Arbeit kann nicht festgehalten werden, wenn die Fließbandarbeit des Proletariats das Paradigma abgibt. Entfremdete Arbeit ist die durch die Taylorisierung und das Fließband zerstückelte und fragmentierte Arbeit.²² Wenn man biblisch davon sprechen kann, dass mühsame Arbeit schon Folge des Sündenfalls ist, so kann das Phänomen der „Entfremdung“ doch nicht leichtfertig auf die biblische Lebenswelt übertragen werden.

Von Marx her wird in pauperisierter und entfremdeter Arbeit eine neue Form von Sklavenarbeit gesehen.²³ Der Blick auf den „homo laborans“ ist höchst ambivalent: Einerseits wird aus der Sicht des Marxismus die arbeitende Klasse zur Bewegungskraft der Weltgeschichte erklärt; andererseits wird sie (auch gegenüber den Reformbestrebungen der Sozialdemokratie) als zu manövrierende Masse gesehen, steuerbar und steuerungsbedürftig durch die entsprechenden Kader.²⁴ Karl Marx bestimmt in der Folge der Analysen Hegels die Wirkungen des neuen, taylorisierten Proletariats so: „Der Preis einer Ware, also auch der Arbeit, ist gleich ihren Produktionskosten. In demselben Maße, in dem die Widerwärtigkeit der Arbeit wächst, nimmt daher der Lohn ab, sei es durch Vermehrung der Arbeitsstunden, sei es durch Vermehrung der in einer gegebenen Zeit geforderten Arbeit“.²⁵ Bekanntlich sah Marx nicht die Möglichkeiten des kapitalistischen Unternehmertums, sich zu reformieren, Sozialgesetzgebungen einzuführen, wie es unter Bismarck, dem „weißen Revolutionär“ de facto geschah, und den Facharbeiter zu Wohlstand zu führen. Er deutet die Erzeugung von Elend und Entfremdung als eine Art Naturgesetz, das sich mit anwachsender Mechanisierung steigern müsse.

21 Zit. nach H. Burkardt, III.1, S. 73 f.

22 Walter Hebeisen: F. W. Taylor und der Taylorismus: über das Wirken und die Lehre Taylors und die Kritik am Taylorismus. Zürich 1999.

23 Karl H. Metz, Industrialisierung und Sozialpolitik. Das Problem der sozialen Sicherheit in Grossbritannien 1795–1911. Göttingen 1988.

24 Dazu K. Marx, Friedrich Engels, Manifest der kommunistischen Partei, in: Marx/Engels, Studienausgabe hg. von I. Fetscher, Band III, Frankfurt/Main 1960, S. 80 f.

25 Ibid., S. 65.

Der Kapitalismus müsse dann sein Versprechen brechen, Reichtum zu erzeugen. De facto erzeuge er Armut und Verelendung.

Die berühmte Marxistische Vision der unentfremdeten Gesellschaft, in der der Mensch Jäger und Fischer, am Abend Kritiker ist, zielt auf eine Lebensform, in der Arbeit von aller Entfremdung gelöst wird, eine Art innerweltlich vorweggenommenes Paradies.²⁶ Ähnelt die Utopie des schöpferischen Menschen bei maßgeblichen Vertretern des Bedingungslosen Grundeinkommens diesem Gedanken?

5. Querschnitte durch die Katholische Soziallehre

Die christliche Würdigung der Arbeit erweist sich vor diesem Hintergrund als eine Ausnahme, die aber die abendländische Geschichte nachhaltig geprägt hat.

Auf die Diagnose der deformierten Arbeit reagieren die Sozialenzykliken der Päpste seit Leo XIII (Rerum novarum 1891), der sich in genialer Weise erstmals die soziale Frage stellte und die Thematik der Arbeit mit der wohlstandschaffenden Kraft der Arbeit verband. Aus der Kette der Sozialkatechismen ist Johannes Paul II. (Centesimus annus 1991) hervorzuheben, der zum 100. Jahrestag von Leos Enzyklika diese gleichsam fortschrieb.²⁷ In ‚Laborem Exercens‘ (1981) hatte der polnische Papst bereits im besonderen Blick auf die Solidarnosc-Bewegung den personal-subjektiven Charakter der Arbeit unterstrichen. Diese normative Linie setzt sich in der Soziallehre des päpstlichen Lehramtes bis in die Gegenwart hinein fort.

Mit gewissen Verzögerungen wendeten sich auch maßgebliche evangelische Theologen und Sozialethiker dem Problem der Arbeit zu (E. Brunner, K. Barth sind pars pro toto zu nennen).²⁸

Erinnert wird in diesen christlichen Stimmen angesichts der Befunde von Verelendung und Entfremdung an die jüdisch-christliche Grundlegung der Würde der Arbeit als anthropologisches Universal. Dies bedeutet: (1) Arbeit ist in harmonischer Komplementarität mit Sabbat und Ruhezeit verbunden. Sie ist Teil der Wesensbestimmung des Menschen, eines sinnhaften Zusammenhangs seines *Lebens als des gefallenen Ebenbildes Gottes*, das dennoch unter dem

26 Dazu M. Brouck, Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie. Darmstadt 1992, S. 7 ff.

27 Dazu P. Unterberg (Hg.), Kurze Einführung in die Katholische Soziallehre. Mit einem Vorwort von Bernhard Vogel. Freiburg, Basel, Wien 2010.

28 M. Honecker, Art. Arbeit VII,18. bis 20. Jahrhundert, in: TRE 3 (1995), S. 639 ff.

ungekündigten Bund Gottes sein Leben führen kann. Man muss es vielleicht nicht so radikal formulieren wie der Lutheraner Hermann Cremer. Eine berechtigte Richtung ist damit gleichwohl angezeigt: „Jedes ohne Arbeit verbrachte Leben ist wertlos“. ²⁹ (2) Arbeitsverhältnisse in diesem christlichen Sinn sollten neben der funktionalen auch eine personale Seite des *Commerciums* und Austausch haben. Reformulieren lässt sich dies mit der säkularisierten Mensch-Würde (Mensch-Zweck)-Formel des Kantischen Kategorischen Imperativs. Auch für den arbeitenden Menschen gilt, dass er die Menschheit in seiner und jeder anderen Person „nie nur als Mittel sondern stets auch als Zweck“ zu verstehen hat. (3) Im theologisch-christlichen Sinn ist Arbeit auf Mitarbeit an Gottes Schöpfung und Welt hin orientiert. Sie hat ihren Bezugsort nicht nur gegenüber den Menschen („*coram hominem*“), sondern auch gegenüber Gott („*coram Deo*“). Der Mensch ist in seinem Personsein, wie man sagen kann, selbsttätiger Mitarbeiter Gottes. Die Würde der Arbeit hängt eng mit ihren Grenzen zusammen. Dies artikuliert prominent eine rabbinische Weisheit: „Der Wochentag bereitet den Sabbat vor, nicht der Sabbat den Wochentag“. ³⁰

In Variation von Kant kann gesagt werden, dass Arbeit als eine, wenn auch nicht die einzige genuin menschliche Tätigkeit, nicht nur einen Wert, sondern immer zugleich eine Würde hat. Denn: Ein Wert ist stets gegen den anderen abzuwägen, in Auf- und Abwertungen, Würde hingegen ist ein Absolutum.

Was dies vor der gegenwärtigen Situation bedeutet, ist im folgenden zu fragen. Dabei verlagert sich die Methodik des Beitrags auf einen rechtsphilosophischen und politisch-philosophischen Fokus.

II. Bedingungsloses Grundeinkommen in veränderter Arbeits- und Sozialwelt: Eine Skizze

1. Der Status des BGE

Deutlich wird dann, dass der Idee des BGE von Anfang an etwas Utopisches anhaftet. Es legt sich die Assoziation zu Helmut Schelskys Intellektuellenkritik als Reaktion auf die Achtundsechziger-Bewegung nahe: „Die Arbeit tun die ändern.“ ³¹ Nicht zufällig fungiert ein solches Grundeinkommen in Thomas Morus' ‚*Utopia*‘

²⁹ H. Cremer, *Arbeit und Eigentum in christlicher Sicht*. Gießen 1984, S. 12, siehe auch *ibid.*, S. 14.

³⁰ A. J. Kolatch, *Jüdische Welt verstehen. 600 Fragen und Antworten*, Wiesbaden 1996 (EA 1916), S. 184.

³¹ H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen 1975.

als Instrument, um dem Diebstahl vorzubeugen. ³² In Weiterentwicklungen der Konzeption des Grundeinkommens, wie in Thomas Paines ‚*Agrarischer Gerechtigkeit*‘, ist die naturrechtliche Idee leitend, dass Grund und Boden immer gemeinsamer Besitz der Menschheit seien. ³³ Daraus speist sich auch noch Montesquieus von den Proponenten des BGE viel zitierte Aussage: „Der Staat schuldet allen seinen Einwohnern einen sicheren Lebensunterhalt, Nahrung, geeignete Kleidung und einen Lebensstil, der die Gesundheit nicht beeinträchtigt.“ Ob man dies vom Staat einfordern kann, war freilich niemals konsensfähig. Ein ehemaliger Bundespräsident brachte die Formulierung auf: „Der Staat des Tischlein deck Dich und der Staat des Knüppels aus dem Sack“. ³⁴ Für die Frühsozialisten, vor allem Fourier, ist es die ‚*Zivilisation*‘, und damit ein Bürgerbund freier Menschen, der diese Bedürfnisse zu garantieren hat. ³⁵

2. Sozial- und rechtsphilosophische Perspektiven

1) Es fällt auf, dass Befürworter des BGE neben einer nicht zu leugnenden, erheblichen sozialen Sensibilität – eine Gesellschaft, die unverschuldete Arbeitslosigkeit und die damit verbundene Dehumanisierung hinnehme, verstoße gegen den Grundsatz der Menschenwürde, – auch sehr weitgehende positiv anthropologische Prämissen annehmen. Erhofft und erwartet wird partizipatorisches Engagement in Bereichen, die in der Arbeitsgesellschaft nur stiefmütterlich behandelt werden. ³⁶ Die Distanzierung vom Konzept des ‚*homo laborans*‘ entwickelt den gegenläufigen Gedanken, jeder Mensch sei potenziell ein Vollbürger, Philosoph, Menschenfreund, der mehrheitlich erwarten lasse, sein Leben sinnvoll zu verbringen und den nur die Zwänge der Lohnarbeit daran hinderten. Ob sich diese Erwartungen erfüllen werden, kann man empirisch erst wissen, wenn konkrete, aussagekräftige Versuche mit der Einführung eines BGE gemacht und soweit evaluiert werden, wie empirische Methoden es erlauben. Sozial- und Rechtsphilosophische Erwägungen sollten indessen immer mit einem Minimum an anthropologischen Prämissen auskommen. Das Rechtsgesetz erhebt

³² Vgl. für diesen Beleg und andere Referenzen Y. Vanderborght, Ph. van Parijs, *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*. Frankfurt/Main 2005.

³³ Vanderborght, a.a.O., S. 22 ff.

³⁴ So äußerte sich wohl einmal Heinrich Lübke. Ich verdanke diese Aussage der persönlichen, mündlichen Mitteilung von Klaus Hornung.

³⁵ Nachweise bei Vanderborght, a.a.O.

³⁶ Vgl. neben den in FN 5 genannten Arbeiten auch A. Margalit, *Politik der Würde*. Berlin 1997; C. Offe, *Full Employment: Asking the Wrong Question?* In: *Dissent* 42 (1995), S. 77 -81.

nur Anspruch auf die äußerliche Handlungsweise des Menschen.

So ist keineswegs ausgeschlossen, dass sich das, was für das BGE zu sprechen scheint, ins Gegenteil verkehren kann. Es lässt sich auch in die Richtung argumentieren, dass Leistung ohne Gegenleistung zu erhalten, für handlungs- und arbeitsfähige Personen geradezu degradierend sein kann. Jon Elster hat zu Recht formuliert: „it is unfair for able-bodied people to live off the labor of others.“³⁷ Eine derart systematische Freistellung von aller Arbeit bedeutet, wie man die Kritik fortführen kann, auch eine Entwürdigung der Empfänger. Daraus können mentale Deformationen hin zu „Drohnenexistenzen“ hervorgehen.

Je nach Ausrichtung und Stadium des BGEs würden die entsprechenden Wohltaten vom Staat oder der Gesellschaft ausgehen, die wie eine „Mutter“ oder ein „Vater“ wirken, denen man nicht einmal Dank schuldet, jedenfalls dann nicht, wenn die Bedingungslosigkeit als Rechtsanspruch verstanden wird. Frustrationen und Entwürdigungen nach beiden Seiten sind die möglichen Folgen. Restriktionen und Sanktionen gegenüber den Transferempfängern können die bürgerliche Freiheit einschränken.³⁸

2) Auffällig ist weiterhin, dass viele der Erwartungen an das BGE letztlich unreflektiert sich der Begriffe der Arbeitsgesellschaft bedienen: Unternehmertegeist, Innovation, höhere Risikobereitschaft und Flexibilität würden durch das BGE gefördert. Arbeitnehmer würden dadurch selbstbewusster und wagten auch einen unsicheren Wechsel von Arbeitgeber und Ort. Auf diese Weise könnten innerbetriebliche Konkurrenz, Mobbing und Stress minimiert werden, mit zu erwartenden positiven Folgen für die soziale Gesundheit. Diese Bezüge zu einer Optimierung der Arbeitsgesellschaft kontrastieren aber mit dem Anspruch, wonach das BGE „Antithese zur Arbeitsgesellschaft“³⁹ sei und auf deren Ende reagiere, bzw. eine neue Form von Gesellschaft, die „Bürgergesellschaft“ (U. Beck) oder einer „Multiaktivitätsgesellschaft“ (A. Gorz) einleite.

Deren Ethos bleibt vollständig im Vagen, Ungewissen. „Arbeitsgesellschaften“ kann man mit Friedrich Kambartel definieren als „Gesellschaften, in denen soziale Anerkennung wesentlich an die Teilnahme an

gesellschaftlicher Arbeit und an der Anerkennung, die diese genießt“, gebunden ist.⁴⁰ Was aber wäre das Ethos einer Gesellschaft, die nicht in diesem Sinn auf Arbeit beruht?

Die überzeugendste Begründung des Rechtes auf Arbeit ist anerkennungstheoretischer Natur. Der Bürgerstatus ist in einer Arbeitsgesellschaft herkömmlichen Zuschnitts, aber eben nur in ihr, zumindest indirekt an geleistete Arbeit geknüpft.⁴¹ Dies zeigt sich auch daran, dass Personen oder Personenkreise, die es sich erlauben können, ausschließlich von ihrem Kapital zu leben, zumindest „Legenden“ erfinden müssen, um ihr Einkommen zu rechtfertigen. Es ist Common sense, dass auch sie einen Beitrag zum ‚Welfare of Nation‘ beitragen sollen. Jüngere hitzige Debatten über horrend ererbte Vermögen und deren Besteuerung zeigen eher eine Verschärfung solcher Fragestellungen als deren Abebben. Die Basler Philosophin Angelika Krebs bemerkt zu Recht „Das Menschenrecht auf soziale Zugehörigkeit nimmt in Arbeitsgesellschaften wesentlich die Form eines Rechtes auf Arbeit an.“⁴²

3) Es gibt eine ältere, sehr direkte Argumentation für das BGE. Erich Fromm hat sie paradigmatisch vorgeführt. Er leitet die Forderung nach dem BGE unmittelbar von einem humanistischen Gerechtigkeitsbegriff ab: „Dieses Recht auf Leben, Nahrung und Unterkunft, auf medizinische Versorgung u.s.w. 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.“⁴³ Problematisch ist in jedem Fall, dass bei Fromm die Möglichkeit, es auch mit Arbeitsunwilligen zu tun zu haben, gänzlich ausgeblendet wird. Sie haben in einer humanen, offenen Gesellschaft zwar gewiss ein Anrecht darauf, vor Tod und Verelendung bewahrt zu werden.⁴⁴ Kann daraus aber der allgemeine Anspruch auf ein BGE abgeleitet werden? Rechtssystematisch ist auch zu bedenken, dass Menschenrechte Positivierungen von

37 Zit. bei W. Kersting, Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart 2000, S. 271. Siehe J. Elster, Comment on van der Veen and van Parijs, in: Theory and Society 15 (1986), S. 709-722 und J. Elster, Is There (or Should There be) a Right to Work, in: Democracy and the Welfare State, hg. A. Gutmann. Princeton 1988, S. 53-78.

38 W. Flach, Die Regierung der Freiheit, Frankfurt/Main 2003, S. 53 ff.

39 U. Beck, Die Seele der Demokratie. Bezahlte Bürgerarbeit, in: ders. (Hg.), Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt/Main 2000, S. 416-447, insbes. S. 420.

40 F. Kambartel, Unterscheidungen und normative Bemerkungen zum Grundrecht auf Arbeit, in: H. Holzhüter, R. Hickel, T. Kieselbach (Hgg.), Arbeit und Arbeitslosigkeit. Die gesellschaftliche Herausforderung unserer Zeit. Bremen 1997, S. 223-226, Zit. S. 223.

41 Dazu auch Kambartel, Arbeit und Praxis, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993), S. 239-249, sowie M. Jahoda, Wieviel Arbeit braucht der Mensch? Weinheim 1995.

42 Ibid., S. 159. Siehe auch A. Krebs, Arbeit und Liebe, a.a.O., und: E.-M. Lange, Glück, Sinn und Arbeit, in: Rechtsphilosophische Hefte 5 (1996), S. 57-72.

43 E. Fromm, Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle, in: E. Fromm, Gesamtausgabe. Band 5. Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik, hg. von R. Funk. München 1989, S. 309-316.

44 Dazu treffend A. Krebs, Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt/Main 2002.

Menschenwürde sind. Schon deshalb empfiehlt es sich, den Rayon solcher Rechte kleinzuhalten.

3. Recht und Gerechtigkeit: BGE als ‚Bürgerrecht‘?

Die Vorschläge und Modelle zur Einführung eines BGE, die heute im Schwange sind, unterscheiden sich in einer rechtsphilosophisch relevanten Weise voneinander. Es macht bereits einen erheblichen Unterschied aus, ob das Grundeinkommen ohne oder mit einer Bedürftigkeitsprüfung gewährt wird.⁴⁵ Nur im ersten Fall wäre das Grundeinkommen *sans phrase* bedingungslos. Rechtsphilosophisch ist die Option für das BGE ambivalent zu beurteilen. Zunächst würde es, gerade wenn es wirklich *bedingungslos* sein soll, einen geradezu planwirtschaftlichen Eingriff in Eigentums- und Marktverhältnisse und einen ebenso rigiden Eingriff in das System der Steuern und ihrer Verwendung erfordern. Zu diesem Zweck müssten beträchtliche Finanzmassen bewegt und umverteilt werden.⁴⁶ Dabei ist es mehr als fraglich, ob dies im Rahmen einer gewaltenteiligen Verfassung überhaupt legitimierbar ist.

Die Grundeinkommensdiskussion ist mit guten Argumenten eng mit einer Steuerrückbildung verbunden. Maßgeblichen Modellen zufolge bliebe nach Einführung des BGEs die Mehrwertsteuer die einzige Steuer. Eine mögliche und in der Binnenlogik auch sinnvolle Folge ist wie Thomas Straubhaar vom Hamburgischen Weltwirtschaftsinstitut bemerkte, dass „alle steuer- und abgabenfinanzier[t]en Sozialleistungen abgeschafft werden.“⁴⁷ Zu einer steuernden Beschäftigungspolitik wäre die öffentliche Hand dann kaum mehr in der Lage.

Die Sozialstaatlichkeit beruht de facto auf der Verbindung von Rechten und Pflichten, eine Balance, die grundlegend für den Freiheitsbegriff des liberalen neuzeitlichen Verfassungsstaates ist.

4. Das „Ende der Arbeitswelt“ als sozialphilosophisches Problem

1) Schon im späten 18. und 19. Jahrhundert basiert die Forderung nach einem „revenu garanti“ auf der

Prognose, dass menschliche Arbeit sich dauerhaft durch Technisierung und Mechanisierung erübrigen werde. Diese Prognose ist nicht eingetreten. Dennoch wird sie heute im Blick auf das Internetzeitalter und die Globalisierung erneut in ähnlicher Form erhoben. Es ist vermutlich realistischer zu erwarten, dass sich der Zuschnitt der Arbeitswelt weiter verändern und spezifizieren wird und dass im Rahmen der Spezifizierung auch immer höhere Qualifikationen gefordert werden. Bestimmte Sektoren des Arbeitsmarktes werden verschwinden und maschinell ersetzbar sein, und dies in einem sehr weiträumigen Rahmen. Doch Arbeit insgesamt wird deshalb kaum verschwinden. Wenn es sich so verhielte, hätte das BGE einen gefährlichen Nebeneffekt. Es würde Millionen Arbeitnehmer vom Arbeitsmarkt verdrängen und dadurch Innovationen und Erneuerungen der Arbeitsgesellschaft verändern.⁴⁸ Peter Glotz, der wichtigste Intellektuelle der SPD, hat dies schon in den Debatten der 80er Jahre bemerkt: „Der Vorschlag läuft auf eine Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen hinaus.“⁴⁹ Die Armen beuten in der Logik des BGE die Wohlhabenderen aus, die Nettoempfänger die Nettozahler.⁵⁰

2) Weiter ist zu bedenken, dass das BGE auch als Grundrecht einen sehr problematischen Status haben würde.

Misst man das BGE an der Theorie der Grundrechte, so ist zunächst zu konstatieren, dass es den Charakter einer ‚Regel‘ und nicht eines ‚Prinzips‘ einnehmen kann. ‚Prinzipien‘ sind im Sinn von Robert Alexy „gebietende Normen“. Alexy hat plausibel zeigen können, dass die demokratischen Grundrechte den Status von Prinzipien haben.⁵¹ Das BGE kann hingegen entweder eingeführt oder nicht eingeführt werden. Es hätte also ‚Regelstatus‘ mit der klaren Unterscheidung, „erfüllt“ oder „nicht erfüllt“ zu sein, und stünde damit zu der Grundrechte-Systematik quer. Dies hätte zur Folge, dass seine Nichterfüllung justitiabel sein müsste.

Das BGE erwiese sich weiterhin als Recht auf etwas, und zwar genauer auf faktische, positive Handlungen des Staates, die zugleich normativen Status hätten. Eine solche Modifizierung hätte eine Sprengkraft der Grundrechtearchitektur zur Folge. Dies gibt

45 Dazu treffend Chr. Butterwegge, Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird. Frankfurt/Main, New York 2011, S. 274 ff.

46 Dies ist ein zu Recht vielkritisiertes Eingriff, der auch die Tektonik der Staatsaufgaben verändern würde. Vgl. dazu Butterwegge, a.a.O. und P. Koller, Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat, in: W. Kersting (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats. Weilerswist 2000, S. 120-158.

47 Zit. nach Butterwegge, a.a.O., S. 278. Siehe auch www.thueringen.de/imperia/md/content/buergergeld/grundeinkommen-studie.pdf vom 9. 10. 2007.

48 Vgl. hier bereits die Diskussionen in dem Sammelband M. Opielka und G. Vobruba (Hg.), Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektiven einer Forderung. Frankfurt/Main 1986.

49 P. Glotz, Freiwillige Arbeitslosigkeit? – Zur neueren Diskussion um das ‚garantierte Grundeinkommen‘, in: M. Opielka und G. Vobruba (Hg.), Das garantierte Grundeinkommen, a.a.O., S. 143.

50 So die Kritik bei Kersting, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, a.a.O., S. 270 ff. Siehe auch P. van Parijs, Competing Justifications of Basic Income, in: ders. (Hg.), Arguing for Basic Income. London 1992, S. 3-43.

51 R. Alexy, Theorie der Grundrechte. Frankfurt/Main 1994, S. 250 ff.

der harten und pointierten Kritik, die Wolfgang Kersting gegenüber dem BGE führte, noch mehr Plausibilität. Grundrechte bilden, wie Kersting zutreffend bemerkt, „eine Art Tiefengrammatik unseres politisch-kulturellen Selbstverständnisses.“⁵² Dies sichert ihnen gleichsam einen *character indelebilis*, der auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass Menschenrechte als Basis von Grundrechten letztlich nicht begründet werden können.

3) Auf das BGE könnte Karl Marx' Vision von einer Gesellschaft gemünzt sein, in der die Zufälligkeiten des Marktes keine nennenswerte Rolle mehr spielen: „Jeder nach seinen Fähigkeiten; jedem nach seinen Bedürfnissen.“⁵³ Es ist offensichtlich, dass im Sinne der klassischen, von Aristoteles entwickelten Gerechtigkeitstheorie durch das BGE eine eindeutige Vorordnung der distributiven Gerechtigkeit vor der Tauschgerechtigkeit (kommutativen Gerechtigkeit), ein Vorrang der Gleichheit vor der Freiheit, wirksam wird.

5. Globalisierungstheoretische Implikationen

Wirtschaft ist im Zeitalter der Globalität immer Nationen überschreitend. Wenn das BGE in einem einzelnen Nationalstaat innerhalb der EU eingeführt würde, wären weitreichende Probleme im transnationalen Verhältnis zu erwarten. Darauf hat Richard Hauser zurecht hingewiesen: „Selbst wenn es gelänge, das unbedingte und universelle Grundeinkommen nach dem Territorialprinzip mit Erstwohnsitz in Deutschland zu beschränken – was rechtlich nicht gesichert ist –, müsste mit einer starken Sogwirkung auf Zuwanderer aus anderen EU-Ländern und auch aus Nicht-EU-Ländern gerechnet werden; denn jeder EU-Bürger könnte sich durch Einwanderung nach Deutschland ein an den deutschen Standards orientiertes sozio-kulturelles Existenzminimum ohne jegliche Anstrengung und Gegenleistung beschaffen.“⁵⁴ Dem könnte wiederum nur durch Restriktionen des Zuwanderungsrechtes auch innerhalb der primären transnationalen Einheit Rechnung getragen werden. Dieser Beitrag ist nicht der Ort, auf die konkreten politischen und rechtlichen Verwerfungen einzugehen, die dies mit sich bringen könnte. Im Sinn der transnationalen Problematik ist aber zu bedenken, dass damit der auf Europa hin geöffnete subsidiäre Status in Frage gestellt werden würde.

52 W. Kersting, Theorien sozialer Gerechtigkeit, a.a.O., S. 347. Siehe auch die Dissertation von K. Kemmer, Das bedingungslose Grundeinkommen. München SS 2008, zugänglich über die Universitätsbibliothek der LMU München als elektronische Datei.

53 Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei MEW 19, S. 21.

54 Zit. nach Butterwegge, Armut, a.a.O., S. 285.

III. Summe und Ausblick: BGE und Würde und Wert der Arbeit

Unverkennbar scheint mir, dass die Skepsis gegenüber dem BGE sowohl aus den unter (I) dargelegten Aspekten von Würde und Wert der Arbeit wie auch aus rechts- und politikphilosophischer Sicht (II) überwiegt. In diesem Sinn formuliere ich den Versuch einer Summe und eines Ausblicks.

In Zeiten hoher Arbeitslosigkeit und zahlreicher unbefriedigender Beschäftigungsverhältnisse ist es verständlich, wenn für das BGE als Voraussetzung für ein „menschwürdiges Leben“ votiert wird. Auch Goetz Werner kam auf den Gedanken des BGE angesichts der hohen Arbeitslosenraten Anfang der 1980er Jahre, die sich aber keineswegs als irreversibel erwiesen.⁵⁵

Auch hier kann man durchaus von der Katholischen Soziallehre lernen. Erstmals mit der Enzyklika Leos XIII. ‚*Rerum novarum*‘ rückt die Arbeitswelt in das Zentrum des katholischen Lehramtes. Papst Johannes Paul II., Papst Benedikt XVI. und auch noch Papst Franziskus schlossen daran an. Arbeit sei ein personaler Akt, daher ist sie auch jedem anderen Produktionsfaktor, vor allem dem Kapital, an Rang vorgeordnet. Johannes Paul II. charakterisiert das Kapital gar als „bloß instrumentelle“ Ursache.⁵⁶ Der Humanisierung der Arbeit gemäß der menschlichen Würde und nicht der Perspektive auf eine mögliche Entlastung von ihr in alternativgesellschaftlichen Entwürfen sollte daher das Augenmerk gelten. In den katholischen Sozialenzykliken wird Vollbeschäftigung als „Pflichtziel für jede auf Gerechtigkeit und Gemeinwohl ausgerichtete wirtschaftliche Ordnung“ fixiert. Von Bedeutung ist dabei auch das Subsidiaritätsprinzip: größtmögliche Eigenständigkeit des Individuums und der kleinen Gemeinschaften.

In dieser Perspektive lässt sich durchaus in den Horizont des 21. Jahrhunderts hinein weiterdenken.

Im Zuge der fortschreitenden Globalisierung unabdingbare Flexibilisierungen am Arbeitsmarkt, der Übergang der Wirtschaft von der Produktion zur Dienstleistung und technologische Innovationen, die rapiden Flexibilisierungen der Arbeitsbiographien, nicht zuletzt aber auch die in Entwicklungs- und Schwellenländern

55 G. Werner und A. Göhler, 1000 € für jeden. Freiheit, Gleichheit, Grundeinkommen, Berlin 2010.

56 Dazu grundlegend: Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Katholischen Kirche. Freiburg, Basel, Wien 2004, S. 211. Ich konzentriere mich auf diese Edition der römisch-katholischen Lehrdokumente. Siehe auch F. Hengsbach, Wirtschaftsethik. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven. Freiburg/Br. 1993; sowie ders., Die ändern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung. Darmstadt 1001.

zu beobachtende Zunahme „informeller“ und „schattenwirtschaftlicher“ Arbeitsverhältnisse⁵⁷ sind durchaus Faktoren, die argumentativ für ein BGE in die Waagschale geworfen werden können. Diese zugegebenermaßen wichtigen Parameter dürfen allerdings keinesfalls als deterministische Faktoren genommen werden. Sie indizieren nur, dass sich die jeweiligen historischen Ausdrucksformen der menschlichen Gesellschaft verändern, nicht aber die bleibenden, gleichsam naturrechtlichen Forderungen an menschliche Würde auch und nicht zuletzt aus und durch Arbeit. Die Maxime müsste dann lauten, dass sie vielmehr so umzuformen sind, dass auf „weltweiter Ebene einer Humanität der Arbeit und einer Solidarität der Arbeitswelt“ in best möglicher Weise Rechnung getragen wird.⁵⁸

Papst Benedikt XVI. bejaht in seinem einschlägigen Lehrschreiben die Erwerbstätigkeit in der Kontinuität der Sozialzyklen. Dies schließe allerdings Eingriffe nicht grundsätzlich aus.⁵⁹ Legitimierbar wäre ein *genus mixtum* von ‚Grundeinkommen‘ und Erwerbsarbeit, dessen Austarierung zumindest in extremen Krisenfällen nicht einfach den Marktkräften überlassen werden darf. „Ordnungspolitik“. Ein Neoliberalismus im klassischen Sinn, jenseits von „Laissez faire“-Liberalismus und Sozialismus kann hier den Rahmen setzen. Der klassischen neoliberalen Konzeption entspricht es, dass es gezielter, aber minimaler staatlicher Eingriffe und Rahmensetzungen bedürfe, um die positiven Kräfte des Marktes zu stärken, seine Selbstdestruktionskräfte zu minimieren.⁶⁰ Dafür sei es unerlässlich, dass der Staat die Unternehmen dazu anregt, „das Gemeinwohl zu fördern, indem er für die Umsetzung einer Wirtschaftspolitik sorgt, die die Beteiligung aller seiner Bürger an den produktiven Tätigkeiten begünstigt.“⁶¹ Diese Aussage –in Verbindung mit der starken Betonung wirtschaftlicher Kreativität – kann als Alternative zum BGE verstanden werden.

Der evangelische Sozialetiker H.G. Ulrich definiert den ‚Status oeconomicus‘ geradezu als „Ort der direkten gemeinsamen Lebenssorge“.⁶² Die Explorierung dessen, was den Menschen als Menschen ausmacht, steht am Beginn einer Wirtschaftsethik ‚de homine.‘ Gegen eine abstrakte Werte-Orientierung argumentiert er aus Gründen der Geschöpflichkeit für einen güterethischen Ansatz. Gleichheit zwischen

Verschiedenen stelle sich erst in der Kooperation her. Vom Ideal des BGEs her würde man dem nicht widersprechen.⁶³ Es stellt sich aber die Frage, ob das BGE nicht Tendenzen freisetzt, die dieser Kooperation grundsätzlich zuwiderlaufen.

Auch die Skepsis gegenüber dem BGE sollte keineswegs zu einer blinden Fortsetzung des Status quo führen. Subsidiarität auf allen Ebenen der Ökonomie würde die Vulnerabilität der globalen Welt mäßigen, die in der Pandemiekrise deutlich hervorgetreten ist. Das World Wide Web verwandelte die Welt, die Zeitwahrnehmungen und die menschlichen Interaktionsmöglichkeiten. Wenn die Forderungen ihrer Humanisierung nicht zur Phrase werden soll, kommt alles darauf an, dass genuin menschliche, also analoge Strukturen neu oder wiederum erlernt und bedacht werden, nach wie vor, und vermutlich in höherem Maß als bisher. Dies heißt auch, dass der Mensch Definitionsmacht behält über die Maschine, um nicht in die Utopie, vielleicht aber Dystopie der Bücher von Yuval Harari, vor allem von „Homo Deus“ zu fallen.⁶⁴ Dabei nähern wir uns wieder dem Ausgangspunkt. Denn Würde und Wert der Arbeit spielen hier eine entscheidende Rolle.

Ich erinnere an Richard Sennetts Diagnose der globalisierten Welt und ihres humanen Korrelates unter dem Titel: *the flexible man*.⁶⁵ Als Gegenpol formulierte Sennett bezeichnenderweise eine Theorie der analogen Fähigkeiten und Fertigkeiten in Erinnerung an das „Handwerk“ als die analoge Fähigkeit, das Material zu bearbeiten und damit im analogen Sinn der Welt Form zu geben. Dies ist eine Form der Partizipation, die nach wie vor aufgegeben ist: etwa über transnationales Nachdenken über das Ethos des gerechten Preises.⁶⁶

Dazu sollte man die Krise und die durch sie anzustoßenden Besinnungen nutzen. Dabei wird sich auch zeigen: Wenn man die utopischen Wege nicht geht, zu denen das BGE gehört, so ist der Weg für kontrafaktische, aber nicht utopische Lösungen eröffnet. Es geht dabei auch um die Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Bedingungslosigkeit ist unstrittig für Christen eine faszinierende Vision. Sie ist aber nicht bruchlos aus dem Reich Gottes in die menschlichen Verhältnisse zu übertragen.⁶⁷

57 Kompendium der Soziallehre, a.a.O., S. 230 ff.

58 Ibid., S. 239.

59 Benedikt XVI., *Caritas in veritate*. Deutsch-lateinische Ausgabe. 2009, 25 ff.

60 Kompendium, S. 257.

61 Kompendium, *ibid.*, S. 259.

62 H.G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben*. Konturen evangelischer Ethik. Münster 2005, S. 525.

63 Ibid., S. 520 ff.

64 Y. Harari, *Homo Deus*. Eine Geschichte von morgen, München 2017.

65 R. Sennett, *Der flexible Mensch*. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin 1998.

66 O. von Nell-Breuning: Zum Wertbegriff, in: Max Meinertz, Adolf Donders (Hrsg.): *Aus Ethik und Leben*, Münster 1931, 128–136.

67 Diese Überlegung kann hier nur angedeutet werden. Sie ist weiteren vertieften Nachdenkens wert.

Literatur

- Alexy, R. (1994): Theorie der Grundrechte. Frankfurt/Main.
- Babich, B. E. (2008): Die Naturgeschichte der griechischen Bronzen als Spiegel des Lebens, in: Nietzsche-Studien.
- Beck, U. (2000): Die Seele der Demokratie. Bezahlte Bürgerarbeit, in: ders. (Hg.), Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt/Main, S. 416–447.
- Benedikt XVI. (2009): Caritas in veritate. Deutsch-lateinische Ausgabe.
- Bonhoeffer, D. (1949): Ethik, hg. von E. Bethge. München.
- Brocker, M. (1992): Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie. Darmstadt.
- Brunner, E. (1978⁷): Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen.
- Burkhardt, H. (2008): Ethik, Band II., Das gute Handeln. Gießen.
- Butterwegge, Ch. (2011²): Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird. Frankfurt/Main, New York.
- Chenu, M. D. (1956): Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit, Mainz.
- Cremer, H. (1984): Arbeit und Eigentum in christlicher Sicht. Gießen.
- Elster, J. (1986): Comment on van der Veen and van Parijs, in: Theory and Society 15, S. 709–722.
- Elster, J. (1988): Is There (or Should There be) a Right to Work, in: Democracy and the Welfare State, hg. A. Gutmann. Princeton, S. 53–78.
- Euchner, W. (1979): Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt/Main.
- Flach, W. (2003): Die Regierung der Freiheit, Frankfurt/Main.
- Fromm, E. (1989): Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle, in: ders., Gesamtausgabe. Band 5. Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik, hg. von R. Funk. München, S. 309–316.
- Glötz, P. (o. J.): Freiwillige Arbeitslosigkeit? – Zur neueren Diskussion um das ‚garantierte Grundeinkommen‘, in: M. Opielka und G. Vobruba (Hg.), Das garantierte Grundeinkommen, Frankfurt.
- Goethe, J. W. (o.J.): Maximen und Reflexionen Nr. 1081, Hamburger Ausgabe Band 12.
- Harari, Y. (2017): Homo Deus. Eine Geschichte von morgen, München.
- Hebeisen, W. (1999): F. W. Taylor und der Taylorismus: über das Wirken und die Lehre Taylors und die Kritik am Taylorismus. Zürich.
- Hegel, G.W.F. (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie-Werkausgabe Band 7, Frankfurt/Main.
- Hengel, M. (1986): Die Arbeit im frühen Christentum, in: Theologische Beiträge Jg. 17. S. 174 ff.
- Hengsbach, F. (1993²): Wirtschaftsethik. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven. Freiburg/Br.
- Hengsbach, F. (2001): Die ändern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung. Darmstadt.
- Honecker, M. (1995): Art. Arbeit VII, 18. bis 20. Jahrhundert, in: TRE 3.
- Jahoda, M. (1995): Wieviel Arbeit braucht der Mensch? Weinheim.
- Kambartel, F. (1993): Arbeit und Praxis, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, S. 239–249.
- Kambartel, F. (1997): Unterscheidungen und normative Bemerkungen zum Grundrecht auf Arbeit, in: Holzhüter, H., Hickel, R. und Kieselbach, T. (Hg.), Arbeit und Arbeitslosigkeit. Die gesellschaftliche Herausforderung unserer Zeit. Bremen.
- Kemmer, K. (2008): Das bedingungslose Grundeinkommen. München, zugänglich über die Universitätsbibliothek der LMU München als elektronische Datei.
- Kersting, W. (o.J.): Theorien der sozialen Gerechtigkeit.
- Kersting, W. (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart.
- Klingner, F. (1963): Virgils Georgica, Zürich u. a.
- Kolatch, A. J. (1996): Jüdische Welt verstehen. 600 Fragen und Antworten, Wiesbaden (EA 1916).
- Koller, P. (2000): Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat, in: W. Kersting (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats. Weilerswist, S. 120–158.
- Krebs, A. (1996): Arbeit und Liebe, a.a.O.
- Krebs, A. (2002): Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt/Main.
- Lange, E.-M. (1996): Lange, Glück, Sinn und Arbeit, in: Rechtsphilosophische Hefte 1996, S. 57–72.
- Margalit, A. (1997): Politik der Würde. Berlin.
- Marx, K. und Engels, F. (o.J.): Manifest der kommunistischen Partei, in: Marx/Engels, Studienausgabe hg. von I. Fetscher, Band III, Frankfurt/Main 1960.
- Mayer, R. und Zimmerling, P. (1992) (Hg.), Dietrich Bonhoeffer heute. Gießen.

- Metz, Karl H. (1988): Industrialisierung und Sozialpolitik. Das Problem der sozialen Sicherheit in Grossbritannien 1795–1911. Göttingen.
- von Nell-Breuning, O. (1931): Zum Wertbegriff, in: Meinertz, M. und Donders, A. (Hg.), *Aus Ethik und Leben*, Münster, S. 128–136.
- Offe, C. (1995): Full Employment: Asking the Wrong Question? In: *Dissent* 42, S. 77–81.
- Opielka, M. und Vobruba, G. (1986) (Hg.): *Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektiven einer Forderung*. Frankfurt/Main.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2004): *Kompendium der Soziallehre der Katholischen Kirche*. Freiburg, Basel, Wien.
- van Parijs, P. (1992): Competing Justifications of Basic Income, in: ders. (Hg.), *Arguing for Basic Income*. London, S. 3–43.
- Schelsky, H. (1975): *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen.
- Sennett, R. (1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin.
- Tolstoj, L. (1989): *Wieviel Erde braucht der Mensch?* München.
- Ulrich, H.G. (2005): *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*. Münster.
- Unterberg, P. (2010) (Hg.): *Kurze Einführung in die Katholische Soziallehre*. Mit einem Vorwort von Bernhard Vogel. Freiburg, Basel, Wien.
- Vanderborght, Y. und van Parijs, P. (2005): *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*. Frankfurt/Main.
- Vogt, T. (2001): Die Drei-Stände-Lehre bei Martin Luther, in: Schirrmacher, T. (Hg.), *Die vier Schöpfungsordnungen Gottes: Kirche, Staat, Wirtschaft, Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer*. Nürnberg.
- Werner, G. und Göhler, A. (2010): *1000 € für jeden. Freiheit, Gleichheit, Grundeinkommen*, Berlin.