

„Sein Leben war Mühe und Arbeit“. Zur Ethik der Arbeit in lebensgeschichtlicher Perspektive

Prof. Dr. Walter Sparr, Universität Erlangen

0. *Einleitung*: Wenn am Ende eines gelebten Lebens am Grab gesagt wird: „Sein Leben war Mühe und Arbeit“, dann ist das vermutlich nur die halbe Wahrheit, aber vielleicht doch die halbe – hat er nicht wirklich viel und zu viel gerackert? Den Anschein machte er. Aber war der Schein echt? Enthielt sein Leben Mühe und Arbeit, oder war es tatsächlich identisch mit Mühe und Arbeit? In der Tat muß man bezweifeln, ob es das war. Jedenfalls besagt der über dem Grab gesprochene Name „N.N.“ mehr als die Summe der Mühe und Arbeit des N.N. Selbst ein Kind weiß das, wenn es auf jenen Satz die Frage folgen läßt: „Hat Opa nicht mehr hinbekommen als Mühe und Arbeit?“

Selbst der Satz: „Sein Leben war Mühe und Arbeit“ ist nämlich mehr und anderes als eine empirische Feststellung. Er vollzieht eine Zuschreibung und damit eine implizite Bewertung dieses Lebens, eine *Sinngebung*. Diese kann man positiv oder negativ explizieren. Ursprünglich war sie klar positiv, denn das Leben des N.N. wurde damit in ein positives *Identitätsmuster* eingezeichnet – das Muster nämlich des protestantischen Arbeitsethos, das eben erfolgreiche Mühe und selbstlose Arbeit als wichtigsten Marker von Identität, vorzüglich männlicher Identität auszeichnet.

Den Toten kümmert seine derart zugeschriebene Identität, dieser „Mühe und Arbeit“-Name vielleicht nicht mehr. Dem noch Lebenden begegnet jedoch die Mühe und Arbeit, sich mit einem solchen Namen auseinanderzusetzen: Wird er auch mir von meinen Mitmenschen zugeschrieben? Will ich ihn mir selbst zuschreiben? Mühe und Arbeit macht auf jeden Fall die Anstrengung, beide Fragen zu unterscheiden und doch keine der beiden zu verdrängen. Es besteht hier eine fundamentale und irreduzible Asymmetrie: zwischen dem *Außenbezug*, in dem ein Individuum sich durch seine Arbeitsleistung Anerkennung erwirbt oder nicht, und dem *Innenbezug*, in dem ein Individuum seine Mühe und Arbeit als für sein Leben sinnvoll annimmt oder ablehnt. Diese Asymmetrie muß nicht unbedingt zu Bewußtsein kommen, aber sie muß praktisch gehandhabt werden. Individuelle Identität vollzieht sich unausweichlich in dieser Spannung von Außenbezug und Innenbezug in Sachen Leistung, in Sachen „Mühe und Arbeit“.

Ich möchte im folgenden vier Aspekte dieses Problems behandeln, die ersten beiden in eher analytischer, die letzten beiden in eher therapeutischer Absicht:

1. Warum ist *Arbeit* in ihren jetzigen Organisationsformen ein besonders schwieriges Spannungsfeld, in dem der/die Einzelne steht und Individualität behaupten und fortwährend erneuern muß?
2. Warum ist diese Selbstbehauptung unmöglich, wenn das Individuum wirklich nur „arbeitet“ und nicht auch, und zwar vorrangig, „handelt“?
3. Die Verknüpfung von „Arbeit“ und „Handeln“ erfordert eine lebensgeschichtliche *Selbsterzählung*, d.h. die Praxis eines in mancher Hinsicht „schwachen“, aber gerade darin lebensstarken Identitätsmusters.
4. Diese Selbsterzählung erfordert eine *Sprecherkompetenz*, die unvermeidlich weitanschauliche, das Empirische transzendierende Annahmen macht; Annahmen, die u.U. religiös besonders klar expliziert werden können.

1. *Was ist „Arbeit“?* Der Begriff „Arbeit“ läßt sich nur in einem sehr abstrakten Sinn definieren, im konkreten Gebrauch handelt es sich um einen vieldeutigen, strittigen, nämlich stets konkreten *Interessen* dienenden Begriff. *Vieldeutig* wird der Begriff wegen seiner affektiven, d.h. meist auch: ideologischen Besetzung; *strittig* wird er wegen der Unterschiedlichkeit, auch Gegensätzlichkeit zwischen den jeweiligen individuellen und den jeweiligen gesellschaftlichen Interessen an ‚Arbeit‘, die dementsprechend dann auch definiert und minderwertigen oder abgelehnten Formen von Tätigkeit entgegengesetzt wird.

1.1 Selbstverständlich gibt es einen allgemeinen Begriff von Arbeit, z.B. in der Formel: Arbeit ist die Vermittlung von Mensch und Natur. Aber dafür könnte man auch den Begriff „Kultur“ setzen, und praktisch ist alles gleich wichtig und gut. Etwas konkreter wird es, wenn man berücksichtigt, daß Arbeit stets eine zweckorientierte Tätigkeit ist, die unmittelbar oder mittelbar auf die natürliche Umwelt einwirkt, um menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Dann wird deutlich, daß Arbeit sowohl in ihrem Ziel als auch in ihrer Form kulturell veränderlich ist. Denn was sind schon menschliche *Bedürfnisse*? Selbst die sog. Grundbedürfnisse sind in hohem Maß kulturell überformt und manipulierbar. Und was heißt schon Einwirkung auf die natürliche *Umwelt*? Das kann von Ackerbau und Viehzucht bis zur umweltzerstörenden Ausbeutung der sog. natürlichen Ressourcen alles bedeuten.

Auch das ist noch nicht konkret genug, denn jedes Individuum lernt das Arbeiten immer in ganz bestimmten kulturellen und sozialen Umständen, die eben schon definiert haben, was *sinnvolle* Arbeit sei. Diese Umstände sind stets auch von bestimmten, vielleicht ausdrücklichen, meist aber anonymen Lebens- und Machtinteressen geprägt. Sind diese Interessen auch die des Individuums, das unter ihrer Leitung arbeiten lernt und seine Arbeitsstunden, Arbeitstage, Arbeitswochen usw., eben sein Arbeitsleben lebt? Ist die hier gelehrte Arbeitstugend, die geltende Arbeitsmoral, die anempfohlene Arbeitsfreude die seinige? Was trägt der gesellschaftlich definierte Sinn der Arbeit zu seinem Lebenssinn bei oder gerade nicht bei?

1.2 Die gesellschaftliche Definition und Manipulation von „Arbeit“ wäre freilich nicht möglich, wenn Arbeit nicht durch eine *Ambivalenz* ausgezeichnet ist, die vermutlich wirklich universal ist. „Arbeit“ ist anscheinend stets zweierlei: Sie ist einerseits Mühe, Last, Qual, ja Not, und sie ist andererseits Leistung, Werk, Vollbringen. Viele Sprachen unterscheiden labour/work, travailler/ouvrier, laborare/facere usw.; im Deutschen besagt, wenn man nicht auch Arbeit und Werk unterscheiden will, Arbeit beides, vom Germanischen „arba“ (Knecht) und „arvum“ (Ackerland) herkommend. Mit dem Wort „Bedürfnis“ wird zurecht die Ursache dieser Ambivalenz benannt: die universale Erfahrung des Mangels, der Stiefmütterlichkeit der Welt, in die man geboren wird.

Dieses Erleiden, diese Passivität steht im Hintergrund der Aktivität von Arbeit. Arbeit *muß* eben sein, zum Ausgleich des Mangels, zur Befriedigung der Bedürfnisse. Auf dieses Muß rekurrieren auch fast alle Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse, um die in ihnen bestehende Organisation von Arbeit, d.h. um den Leidensaspekt von Arbeit zu rechtfertigen – und um die bessere Lebensform der Herrschenden, die Muße nämlich, zu ermöglichen. Von dieser Handhabung weicht die *biblische* Einschätzung der Arbeit bekanntlich ab, einmal darin, daß das Arbeitsgebot eine positive Begründung in der kultivierenden Bewahrung der Schöpfung hat; die negative Begründung ist allerdings umso schärfer: unter den Bedingungen menschlicher Sündhaftigkeit ist Arbeit ein Fluch. Sodann gilt das biblische Gebot für alle Menschen, sowohl das Arbeits- als auch ein Ruhegebot. Denn alle Menschen kommen aus dem „Paradies“ und alle Menschen sollen Teilhaber des „Reiches Gottes“ werden.

1.3 „Arbeit“ war daher in Europa lange Zeit ein *Affektwort*, nämlich in allen agrarisch-handwerklich organisierten Knappheits- oder Subsistenzgesellschaften. Erst im Übergang zur Neuzeit hat sich das geändert, speziell im Bereich des reformatorischen Arbeitsethos. Denn hier wurde

das religiöse Wort „Berufung“ auf jegliche, auch die geringste Arbeit angewandt, sofern sie dem Nächsten diene – auch sie wurde „Beruf“. M. Luther meinte: „Der Mensch ist zum Arbeiten geboren wie der Vogel zum Fliegen“. Arbeit wird zur gewollten und bejahten Anstrengung zur Erreichung von gewollten Gütern und gesetzten Zwecken.

Diese Positivierung von Arbeit setzte sich im Zuge der (interdependenten) Prozesse religiöser (innerweltliche Askese), mentaler (das persönliche Gewissen, Autonomie) und politisch-sozialer Transformationen (Kapitalwirtschaft, arbeitserleichternde Maschinen) so weitgehend durch, daß „Arbeit“ zum *Normalwort* wurde und nun menschliches Handeln schlechthin bezeichnet. „Arbeit“ wird immer weniger als Widerfahrnis und Erleiden verstanden, sondern ausschließlich als *Aktivität* definiert, weniger als Mittel zum Zweck denn als Selbstzweck des Menschseins. G.F.W. Hegel hat dies so formuliert: „Der Mensch *ist*, indem er sich und seine Welt durch Arbeit produziert“. K. Marx hat dies in dem bekannteren Wort von der „Selbsterschaffung des Menschen durch Arbeit“ zugespitzt – eine keineswegs metaphorische Formel!

In der Realität der industriellen, wissenschaftlich-technisch gesteuerten und arbeitsteilig organisierten Arbeit wird aus dem Normalwort wieder ein umso schwerer belastetes Affektwort. Denn *entfremdete*, dem eigenen Lebenssinn entfremdende Arbeit wird wieder Mittel zum Zweck, nun zum Zweck des Geldverdienens, was den Arbeiter unentrinnbar an das System der Arbeit kettet – das verdiente Geld ausgeben, heißt ja, die bestehende Arbeitsorganisation zu stabilisieren oder noch effizienter zu machen. Das schien zunächst im allgemeinen Interesse zu liegen und wurde entsprechend ideologisch überhöht – siehe „sein Leben war Mühe und Arbeit“. Man ging so weit, vom „Pathos“, der Leidenschaft der Arbeit, ja von der „Religion der Arbeit“ zu sprechen, um die Interessensteuerung moderner Arbeitsverhältnisse im individuellen Gewissen als gut für alle positiv zu verankern.

Nicht erst die großen Arbeitslosigkeiten haben da Skepsis erzeugt und utopische Gegenmodelle ins Spiel gebracht, das Lob des „Taugenichts“ (J.v. Eichendorff), der „Faulheit“ (Marx' Schwiegersohn!). Die „Freizeit“ wurde in großem Stil erfunden, um alsbald als System der Bedürfnisse organisiert oder konstruiert zu werden, die Bedürfnisse marktgerecht erzeugen. Und das hat, als nur scheinbare Alternative zur Erwerbsarbeit erkannt, in unserer Zeit den „Aussteiger“ ins Leben gerufen. Da war Marx doch hellsichtiger: Die Bereitstellung von Nischen im stählernen Gehäuse der Erwerbsarbeit tut's nicht, es bedarf der Revolution der Produktions-, d.h. der Arbeitsverhältnisse. Aber keine der bisherigen Revo-

lutionen hat das Problem der Erwerbsarbeitslosigkeit gelöst noch auch die Probleme, die aus dem Monopol der Erwerbsarbeit für gesellschaftlich sinnvolle und individuell produktive Arbeit resultierten – Hausarbeit, Erziehungsarbeit, Beziehungsarbeit, Beratungsarbeit ... Ob die Adaption des Wortes „Arbeit“ die minderwertige Beliebigkeit von Haus, Erziehung oder Beratung ändert, oder das Wort die Eigenart und den Eigenwert solcher Tätigkeit nicht eher versteckt und verdeckt?

2. „Arbeit“ und „Handeln“. Der moderne Arbeitsbegriff ist theoretisch wie praktisch eine Funktion der *modernen Arbeitsgesellschaft*, d.h. einer sehr spezifischen und (zunächst) partikularen Organisation menschlicher Gesellschaft und des darin ausgearbeiteten Menschenbildes, des „Arbeiters“. Es ist angesichts der Krise der Arbeit in ihrer (ökonomisch und sozial dominanten) Form der Erwerbsarbeit sinnvoll, sich an die *Differenziertheit* menschlichen Verhaltens und Handelns zu erinnern.

2.1 Der moderne Arbeitsbegriff ist, kulturgeschichtlich betrachtet, dem säkularen Chiliasmus verpflichtet. Die religiöse „Hoffnung besserer Zeiten“ noch vor der Wiederkunft Christi hat sich darin zur allgemeinen Überzeugung vom menschlichen *Fortschritt* und der Pflicht zu seiner Beförderung weiterentwickelt (in den USA ist beides noch eng verbunden). Seine Formeln heißen „Plus ultra“, der Wahlspruch Karls des V., dessen Schiffe weiter fuhren als die Säulen des Herkules in Gibraltar, in die Neue Welt, in die „Welt der unbegrenzten Möglichkeiten“; oder eben „Fortschritt“, der ebenfalls in sich selbst grenzenlos ist oder lange so schien in immer neuen Entdeckungen, neuen Erfindungen und kommerzieller Expansion.

Für den Umgang mit Arbeit bedeutet dieser Fortschrittsglaube die Minimierung von Arbeit als Mühe durch Arbeit als technisches Produkt, durch die fortschreitende Beherrschung und „Verbesserung“ der Natur. Genau die Arbeit des wissenschaftlich-technischen Herstellens wird das menschliche Tätigsein überhaupt. Kein äußerer und irgendwann zu erreichender Zweck verleiht ihr Sinn, denn sie hat ihren Sinn und Zweck jederzeit in sich selbst: Das Fortschreiten zu immer neuer „Arbeit“, zu neuen „Werken“ nämlich. (Übrigens ist auch der Begriff „Glück“ so umdefiniert worden: nicht ein irgendwann erreichter Endzustand ist Glück, sondern das Fortschreiten zu immer neuen Vollkommenheiten). Deshalb ist die Natur nur Rohstoff und sogar Gegner der menschlichen Arbeit; diese muß nämlich die bislang „übermächtige“ Natur „humanisieren“.

Die wichtigste Folge: Nur Arbeit (nicht etwa ein natürlicher Umstand wie die Geburt) begründet Rechte und insbesondere *Eigentumsrechte*, d.h. ist ihr Geld wert. „Produktive Arbeit“ – ein modernes Wort – ist diejenige Arbeit, die Eigentumsrechte (auch weit über den Gebrauchswert der Produkte hinaus) etabliert, d.h. die ökonomisch „reich“ und politisch „mächtig“ macht. „Unproduktive Arbeit“ ist nach dem Klassiker der modernen Arbeitstheorie, A. Smith, beispielsweise die Tätigkeit von Künstlern oder Politikern(!), aber auch von Soldaten ... Arbeit wird zum reinen Produktionsfaktor, mit allen Folgen, die wir kennen, bis zur Definition der Bedürfnisse durch die ökonomische Produktion.

2.2 Die hier nötige Erinnerung ist die an die einstige Unterscheidung zwischen *Arbeit* und *Tätigsein* oder *Handeln*; zwischen der technischen „Poiesis“ und der bildenden „Praxis“, wie es bei Aristoteles schon heißt. Dessen These ist klar: Das menschliche Leben ist in erster Linie, jedenfalls das „gute Leben“ ist primär „Praxis“ nämlich diejenige Tätigkeit, die ihren hauptsächlichen Zweck in sich hat, deren Ergebnis auch im Handelnden selbst bleibt, ihn nämlich bildet, d.h. sein Menschsein fördert. Noch die mittelalterliche Scholastik hat den Vorrang des Handelns (*agere*) vor dem Arbeiten (*facere*) betont; die „freien Künste“ (die Wissenschaften, die Ethik und Politik) galten mehr als die „unfreien Künste“, das Handwerk.

Natürlich hatte auch dieses Modell soziale Kosten, nämlich die Geringschätzung der „unfreien Künste“, deren Träger durch die meist sehr armen und anstrengenden Arbeitsverhältnisse geplagt genug waren. Zurecht hat die Reformation dagegen ein *egalitäres* Arbeitsethos propagiert und zeitweise auch realisiert. Allerdings ging die Reformation in ethischer Hinsicht beileibe nicht so weit, das Handeln auf Arbeiten zu reduzieren. Im Gegenteil, die Praxis im weiten Sinn des Wortes war ein wichtiges ethisches Postulat. Das Arbeiten war ein Spezialfall des Tätigseins, der durch seinen Last-, aber auch Werkcharakter ausgezeichnet war und der diese Ambivalenz in der Möglichkeit aber auch Notwendigkeit willentlicher Wiederholung zum Ausdruck brachte.

Als Praxis im weiteren Sinn galten dabei aber nicht nur, wie bekannt, die Musik oder, weniger bekannt, die Politik, sondern vor allem die *Familie* (sie hieß *status oeconomicus*!), d.h. die Praxis der nahen Beziehungen, der Erziehung, des Generationenvertrags usw. Dabei waren einige Aspekte des kulturellen Handelns besonders wichtig:

- das verbale und nonverbale *Sprechen* als vorrangige kulturelle Kompetenz im Unterschied zur mechanischen Bewegung und zum Instinktverhalten. Die Verbesserung und vor allem Differenzierung der

sprachlichen (überhaupt semiotischen) Artikulation aller Schichten ist ein wesentlicher Erfolg der Reformation;

- das *Spielen* als die von der Sünde des Widerwillens gegen Gott am wenigsten berührte Form menschlichen Handelns, die ja auch Arbeit und Mühe einschließen kann (nicht zufällig hat die Reformation die Auszeichnung des Kindes durch Jesus aufgegriffen und zumal in Gestalt von Bildung zu verwirklichen versucht);
- das *Feiern* als sozialer Vollzug der Differenz von Arbeit und Handeln in der geselligen Muße, im Feiertag (nicht als gegenzeitliche „Freizeit“, sondern als Erfüllung der auch für Arbeit nötigen Lebenszeit);
- die *Kunst*, d.h. die Malerei und in der Tat vor allem die Musik, die menschliche, auch für den Himmel erwartete Tätigkeit schlechthin.

2.3 In das moderne Arbeitspathos gehen offensichtlich auch vorneuzeitlich-christliche Motive ein. Sie tun das aber nicht linear und als direkte Kausalitäten, sondern in bestimmten Transformationen und Konstellationen. Drei dieser Motive sind dem modernen Arbeitsverständnis von sich aus besonders fern und sollten daher in Erinnerung gerufen werden:

- die *Askese* ist christlich nicht nur der Muße, sondern genauso gut der Arbeit entgegengesetzt, und auch die angesprochene „innerweltliche Askese“ der Berufsarbeit ist weltlicher Gottesdienst im Blick auf den Nutzen, den sie Menschen bringt, nicht schon im Blick auf die dabei anfallende Produktion oder Pflege von Gegenständen. Askese erforderte durchaus „Entäußerung“ des Handelns über die Zwecke seiner Arbeit hinaus;
- der *Feiertag* (Sabbat) – einst übrigens ein Feiertag auf zwei Arbeitstage! – diente keineswegs bloß der Wiederherstellung der Arbeitskraft (wie das sogar bei „fit for fun“ der Fall ist), sondern, wie es altväterisch im GG heißt, der „Erhebung“, d.h. der Pflege des Selbstverhältnisses im sozialen und religiösen Medium, also im Fest und im Kult. „Freizeit“ wurde nicht in Korrespondenz zu einer ausschließlich normativ angesetzten „Arbeit“ definiert;
- die Muße und das *Spiel* war nicht nur eine Aufgabe der Lebensführung, sondern ein Aspekt der Lebensgestalt, deren Gelingen nicht durch Arbeit herbeigeführt werden kann, sondern einen Aspekt des Widerfahrnisses, des Geschenkes hat. Es war der Ausdruck eines Annehmens der Unhintergebarkeit der Person durch Arbeit, der *vita passiva*, wie Luther es formulierte, d.h. des Lebens- und Gottvertrauens.

3. Die Rollen des „arbeitenden“ und „handelnden“ Individuums. Der im modernen Sinn arbeitende Mensch ist in einem genau bestimmten Sinne tätig, nämlich *ausschließlich* tätig und ausschließlich auf das zu erzeugende *Produkt* hin tätig. Diese Zweckrationalität und die ihr entsprechende Arbeitsorganisation blendet möglichst alle andersartigen Bezüge aus und minimalisiert sie zu privaten oder politischen Rahmenbedingungen, die „stimmen“ müssen. Das handelnde, nämlich in vielfältigen, konkreten (Spannungs-)Bezügen lebende Individuum wird dadurch instrumentalisiert und, zumal im Fall entfremdeter Arbeit, seines Selbstseins, seiner Innerlichkeit, mithin des intimen Aspekts seiner Identität beraubt.

3.1 Das Subjekt von Arbeit wird im modernen Arbeitspathos für unproblematisch gegeben gehalten – der arbeitende Mensch existiert ja, kann sogar seine Arbeitskraft verkaufen (oder kann dazu überredet oder erzo-gen oder gezwungen werden). Die zweideutige Folge hiervon ist, daß die sog. „produktive Arbeit“ eine Äußerung von Macht ist, die zwar auch von nichtarbeitenden Eliten benützt wird, die aber auch von den Arbeitenden selbst in ihre Hand genommen werden kann. Sie sind dann „Soldaten der Arbeit“, und ihre politische Organisation ist die (kommunistische oder auch faschistische) „Partei der Arbeit“. Das entsprechende politische System schaltet alles dieser Arbeit gleich, die ja Produktion des Lebenssinns der Arbeiter durch gesellschaftliche Macht besagt; dann gibt es „Arbeiter der Stirn“ und „Arbeiter der Faust“.

Eine solche politische, heute meist ökonomisch einherkommende Instrumentalisierung des Individuums als Arbeiter steht auch im Hintergrund der an sich unsinnigen Unterscheidung zwischen „körperlicher“ und „geistiger Arbeit“. Auch Ausdrücke wie „Beziehungsarbeit“ oder „Beratungsarbeit“ ist m.E. daher, wie schon angedeutet, eher skeptisch zu sehen. Man kann nicht bestreiten, daß es pragmatisch „funktioniert“, aber man sollte die Problematik nicht damit verschleiern. Sogar unsere Sprache ist davon bestimmt, z.B. wenn wir nicht nur von Menschen, sondern auch von Maschinen sagen, sie arbeiteten gut – oder umgekehrt...

3.2 Das Subjekt moderner Arbeit ist eine abstrakte Größe. Das merkt man spätestens dann, wenn einen die Arbeit von sich selbst entfremdet – was bei jeder strikt industriellen (und wohl auch: virtuellen) Arbeit der Fall ist. Was kostet dies dem konkreten Subjekt und seiner Welt?

- die Reduktion der lebendigen Natur auf ein *Objekt*, auf tote, bewußt- und empfindungslose Materie, bestenfalls auf ein „System“, das aber nach wie vor als auszubeutende Verfügungsmasse zählt (Beispiel:

Tiere haben keine „Seele“, sondern sind Automaten bestimmter statistischer Merkmale; das überträgt P. Singer jetzt auf uns Menschen);

- die tendenzielle Abkopplung vom *Eigenleib*, der nun als „Körper“ objektiviert und analgetisch stillgestellt oder anabolisch fit gemacht wird (Beispiel: der Körper als „wetware“, die gemanagt wird);
- die Distanzierung des Sozialen als *Soziales*. Die Individuen brauchen nicht vernetzt zu werden, denn sie sind bereits gleichartig, d.h. die Summe ihrer statistischen Merkmale, die in gering abweichenden Grenzen bei allen gleich sind – oder sie sind eben „krank“ (und was krank ist, bestimmen die „Arbeiter“);
- die tendenzielle Vernichtung der *Zeit* durch Präparierung, Produktion und Prognose der Zukunft, die daher möglichst rein die lineare Extrapolation des Jetzt sein soll. Erfahrungen im erheblichen Sinn des Wortes gibt es da nicht mehr, sind wohl auch unerwünscht – ein Versicherungsrisiko.

3.3 Glücklicherweise wird diese Selbstbeschädigung durch Arbeit in Grenzen gehalten von der *Natur*, dem eigenen *Leib*, den wir ja nicht nur haben, der wir vielmehr sind, und durch die *Zeit*. Sie lassen uns ihren Eigen-Sinn notfalls schmerzhaft spüren. Soweit wir das im beschädigten Leben wahrnehmen und nicht allopathisch verdrängen, weisen sie uns daraufhin, daß Handeln in seinem Unterschied zur Arbeit des „homo faber“:

- immer *sinnlich* ist, d.h. freiwillig oder unfreiwillig Selbsterfahrung mit Welterfahrung zusammenbindet;
- immer *sozial* ist, nämlich Interaktion zwischen realen Individuen direkt vollzieht oder korrelativ voraussetzt bzw. fortsetzt;
- immer *temporal* ist, d.h. in der verlaufenden bzw. zukommenden Zeit spielt, daher nichtprognostizierbare und nichtproduzierbare Erwartungen (Hoffnungen, Befürchtungen) einschließt, also für Zufall (Kontingenz) offen ist.

3.4 Wenn es so etwas wie „*Spiritualität der Arbeit*“ gibt, dann darin, daß die moderne „Arbeit“ rückgebunden wird auf die „Praxis“ im oben bezeichneten Sinn, d.h. mit dem menschlichen Handeln in der Vielfalt seiner leibhaften, sozialen und temporalen Bezüge. Es ist ein Schritt in diese Richtung, aber auch nicht mehr, wenn die katholische Soziallehre (seit „*Laborem exercens*“, 1981) den Vorrang der Ethik vor der Technik und den Primat der Person vor den Dingen, der Arbeit vor dem Kapital betont. Solange man dies koppelt mit der Rede vom „Primat des Geistes vor der Materie“ und noch fraglos vom „Subjekt der Arbeit“ spricht,

kämpft man gegen die Reduktion des Menschen auf einen objektiven Wirtschaftsfaktor – zurecht, aber man isoliert die Erwerbsarbeit noch von dem den ganzen Menschen äußernden und betreffenden „Handeln“. Und es gibt bekanntlich höchst sinnvolles, ja lebensnotwendiges Handeln um Gotteslohn. Denn auch wenn es wahr ist, daß ein Leben ohne Arbeit in dieser Welt nicht möglich ist, so ist ein Leben nur durch Arbeit nicht einmal in dieser Welt möglich.

4. „*Individuum est ineffabile*“? Die alte Überzeugung, daß das Individuelle als solches nicht sagbar sei, wird durch die moderne Praxis, alle Individuen als eine Summe statistischer Merkmale ins soziale und ökonomische Kalkül einzustellen, scheinbar dementiert. Aber auch jetzt gibt es viele Formen der echten (differenzierenden) Individualisierung; sie sind allerdings nicht immer erfolgreich. Man kann jedoch Bedingungen angeben, unter denen das Individuum sich im Spannungsfeld seiner Arbeitsbezüge als solches verstehen und darstellen, d.h. sich als Individuum intrinsisch *behaupten* kann. Die vielleicht wichtigste dieser Bedingungen ist, daß es einen Zusammenhang aufbaut zwischen seiner Arbeit und seinem *Handeln*. Dieses Handeln besteht im Arbeiten und in den genannten Lebensformen, d.h. es besteht in nichts weniger als in der individuellen Lebensgeschichte. Der Wille und die Fähigkeit zum individuellen Selbstsein äußert sich in der symbolisierenden Sprachhandlung lebengeschichtlichen Erzählens.

4.1 Jede Äußerung eines Individuums über und erst recht jede, auch noch so kurze und bruchstückhafte Erzählung eines Individuums von sich selbst stellt den Versuch dar, individuelle Identität über das von außen feststellbare Ensemble von Arbeitsergebnissen und Merkmalen hinaus zu formulieren. Ein „*Ich*“ erzählt sich „selbst“, und dieses „*Selbst*“ ist stets mehr und anderes als das erzählende Ich – eine Zuschreibung, deren Wahrheit von viel mehr abhängt als von der empirischen Faktizität, die in der Selbst-Erzählung verarbeitet wird (deshalb ist das Wort „Identität“, das eigentlich numerische Ununterschiedenheit bedeutet, nicht besonders gut). Ob der erzählende Mensch für sich und andere glaubhaft von sich „selbst“ erzählt, d.h. der auch wirklich ist, als den er sich darstellt, hängt gerade auch davon ab, wie er mit den Lücken im Empirischen, sowohl also mit den Grenzen und Mißerfolgen seiner Arbeitsfähigkeit als auch mit dem Vergessenen oder Verdrängten seines Handelns umgeht; hängt auch davon ab, wie er den Tatbestand einbezieht, daß er bis zu seinem Tode ja noch gar nicht fertig, noch gar nicht identisch (im Sinne der Ununterschiedenheit durch die Zeit) ist.

Die moderne *Autobiographie*, die diese Komplexität des „Selbst“ thematisiert und reflektiert, ist nicht zufällig im Gegenüber zur Ausbildung des modernen Arbeitspathos entstanden. Sie ist daher auch eine Antithese zur religiösen Beichtpraxis, die kasuistisch und formal verfuhr, d.h. den Menschen als Subjekt von einzelnen Taten oder Untaten beanspruchte. Autobiographie ist dagegen die möglichst unvoreingenommene, zwar stets auch normativ-kulturell vorgeprägte, doch diesen blinden Fleck nicht verdrängende Selbsterzählung. Ihre Plausibilität beruht, anders gesagt, auf ihrer *Authentizität*. Diese Individualisierungsform hat sowohl religiöse Wurzeln, in der pietistischen Selbstbeobachtung beim Reden des Herzens mit Gott (Tagebücher, empfindsame Briefe, „Erfahrungsseelenkunde“), als auch religions- oder besser kirchenkritische Wurzeln in der Verweigerung der Beichtkonvention. Aber beide liefen darauf hinaus, das Real-Ich in seiner Differenz zum Über-Ich angstfrei zuzulassen.

Auch die Folge war die gleiche: Die Konstruktion des Selbst schafft einen Binnenraum, den das Ich als Subjekt von Arbeit nicht hat, sie reserviert *Intimität* für das Selbst. Und es wird deutlich, daß genau dieser Binnenraum der Ort ist, an dem sich soziale Kompetenz oder aber Inkompetenz eines Individuums ausbildet, jedenfalls diejenige Austausch- und Gemeinschaftsfähigkeit, die über äußeren, bloß strafvermeidenden Gehorsam, wie er für vormoderne Gesellschaften ausgereicht haben mag, hinausgeht und soziale Solidarität begründet.

4.2 Diese Selbsterzählung steht jedoch vor einem strukturellen *Dilemma*. Ihr Erzähler ist das jeweilige empirische Ich, das jedoch viel mehr sagt, als es empirisch wissen kann. Es formt ein Ganzes, das individuelle Selbst, das es nicht gibt wie ein Ding oder eine Tatsache – und das im gelungenen Fall doch jeweils die Wahrheit über N.N. ist. Wie kann ich meine Lebensgeschichte oder auch nur jeweils ein Stück meines Lebens, mein jetziges Selbst benennen, beschreiben, erzählen? Für die *nichtempirischen* Voraussetzungen, die jede autobiographische Narration beansprucht, gibt es zwei Typen von Begründungen.

Die eine Begründung für die Annahme eines „Selbst“ rekuriert, kurz gesagt, auf den *Helden*. Das beschriebene Selbst wird plausibel auf dem Wege zu sich selbst („werde, der du bist“), im Rahmen einer entelechischen Entwicklung einer „Persönlichkeit“. Das als Entwicklungslinie schon erkennbare vollendete Selbst ist der Blickpunkt, von dem aus das empirische Aggregat von Daten und unterschiedlichster Deutungen und Selbstdeutungen sich, einschließlich seiner Lücken und Brüche, als zusammenhängendes, sinnvolles Ganzes entschlüsseln und formulieren läßt. Lebensgeschichte als *Epik*, gelegentlich auch als Dramatik, jedoch

auf die Kohärenz pochend, welche die Persönlichkeit auszeichnet; seit J.W. Goethe und seiner Autobiographie „Dichtung und Wahrheit“ vielfach variiert. Allerdings kann das *Kohärenzgebot* schnell in die Konvention eines „bürgerlichen“ Lebensmusters zurückfallen oder in die scheinbare Objektivität einer weltanschaulichen Meta-Erzählung flüchten, wie die in den Selbsterzählungen von Parteigenossen totalitärer Regimes der Fall ist. Es ist aber auch der Fall in esoterischen Kreisen, wo das individuelle Leben sich Zusammenhang und Bedeutung erwirbt, indem es sich in eine „Weltchronik“ o.ä. einzeichnet; die fundamentalistische Variante be ruht sich auf einen religiösen Kanon und seine heilige Meta-Erzählung.

Der andere Typus der Beanspruchung eines „Selbst“ rekurriert, kurz gesagt, auf das *Opfer* (manchmal ist es auch der Verbrecher), also auf den Anti-Helden. Die Selbsterzählung gewinnt hier ihre Plausibilität rein aus der jeweiligen, unzensierten *Expression* des Herzens, der Seele, der Gefühle; der Ich-Erzähler will sich gerade keinen „Namen machen“, kein Ganzes fingieren, das es nicht gab und gibt. Er kann nur Brüche und Bruchstücke, traurige, lächerliche, zufällige oder bedeutungslose vorweisen, ja eigentlich weist er gar nicht vor, sondern spuckt sie fast unfreiwillig aus, und gerade das ist er „selbst“. Dieser Typus der Selbsterzählung ist seit M. Montaigne „Essais“ bis zu Tilman Mosers „Gottesvergiftung“ eindrucksvoll gepflegt worden. Auch hier kann das *Authentizitätsgebot* sich verselbständigen und zur leeren Wiederholung von „ich bin ich bin ich bin ich...“ werden. Die Grenze der Mitteilbarkeit ist schnell erreicht, und dann legt sich die narzißtische oder wiederum die fundamentalistische Rettung dieses Selbst nahe.

Beide Typen der Begründung der transzendierenden Ansprüche in der narrativen Annahme eines „Selbst“ sind nicht rein realisierbar, und sie sind auch nie als solche gelungen. Beide leiden nämlich am selben Dilemma: an der abstrakten Opposition von Täter und Opfer, von Held und Anti-Held. Als Projektionen des *Sicherheitsbedürfnisses* bzw. des *Freiheitsbedürfnisses* dementieren sie sich gegenseitig; das Kohärenzpostulat bedroht das Authentizitätspostulat und umgekehrt. Aber der Preis für diese Opposition ist hoch. Die behauptete individuelle Identität kommt, ob als Held oder Antiheld, als Exemplar einer Gattung „Menschheit“ oder aber es macht sich selbst zur Gattung, zur eigenen „Welt“.

4.3 Es kommt für die Wahrheit einer Selbsterzählung vielmehr darauf an, daß sie sich im *Fließgleichgewicht* zwischen Kohärenzpostulat und Authentizitätspostulat halten kann. Das ist nicht einfach, denn beide Postulate lassen sich nie bruchlos verbinden. Es gelingt nur, wenn die Selbsterzählung ihren deutenden, inszenierenden und konstruktiven,

oder besser: dichtenden Charakter sich und andern nicht verheimlicht, sondern umgekehrt, diesen Charakter und seine Bodenlosigkeit aber Unvermeidlichkeit in der Art und Weise der Selbsterzählung zur Darstellung bringt: Die Dichtung *ist* die Wahrheit. Der Erzähler braucht nicht ein rundes Ganzes vorzuspiegeln oder aber ein explosives Nichts behaupten, sondern sich mit den vielen kleinen, endlichen, unterschiedlichen, unvollständigen, zerbrechlichen, widersprüchlichen Geschichten begnügen, die er aber mutigerweise heute und jetzt in einem Sprech- und Erzählfaden zusammenbindet. Er macht in der *Erzählweise* deutlich, daß er ihre Logiken im Einzelnen und ihre Kohärenz im Ganzen als augenblickliches Experiment verknüpft – mit dem vollen Risiko des Scheiterns seines Ordnungs- und Deutungsunternehmens und mit dem unbedingten Einverständnis ins Nicht-Vollendete und Nicht-Vollendbare, in den transitorischen Charakter dieses Selbst, in seine nur begrenzt „identische“, vielmehr sogar von innen her verletzte *Fragilität*. Die in der Selbsterzählung realisierte Akzeptanz dieser Fragilität macht genau ihre Stabilität aus.

Ein wesentliches Charakteristikum der gelungenen Selbsterzählung ist, daß sie stets in der *Jetzt-Zeit* stattfindet, also nicht vorgibt, aus der Vogelschau über Vergangenheit und Zukunft ein großes Ganzes und seine Logik erkannt zu haben. Eine lebensgeschichtliche Erzählung, die ihren folgerichtigen Gang ex ante aus Prinzipien deduziert, oder aus einem vorweggenommenen ex post logisiert, ist der Lüge sehr nahe. (Auch „fromme“ Prinzipien können zur Lüge verleiten, wie das Prädestinationsdogma oder auch das von Karma und Reinkarnation). Die Frage, wie der empirische Ich-Erzähler für seine Selbst-Erzählung und ihre narrative Idee des Selbst einsteht, läßt sich also nicht ein für allemal beantworten, sondern muß jeweils *aktuell* und in der Sprachhandlung „Erzählen“ beantwortet werden. Dieser Umstand ist die eigentlich anstrengende Zumutung, wenn man wirklich von sich „selbst“ etwas sagen will oder soll. Das ist in der Beratungsarbeit ja deutlich genug.

5. *Die Frage nach sich selbst als Bildung des Selbst.* Menschliche, d.h. individuell und sozial nachhaltige Arbeit erfordert ihre Einbindung ins menschliche Handeln. Praktisch besagt dies die verlässliche Präsenz und Praxis der Frage „Wer bin ich?“ Diese Frage ist unabschließbar und abgründig; sie kann nur in der Annahme der Transzendenz des ‚Selbst‘ gegenüber dem ‚Ich‘ ausgehalten und jeweils neu beantwortet werden. Die kommunikative Form dieser Antwort ist die jeweils vorläufige und unterscheidende Selbstidentifikation, d.h. die lebensgeschichtliche Symboli-

sierung als „N.N.“ Die dabei angenommene Transzendenz des Selbst hat allerdings immer weltanschaulichen Charakter.

5.1 Das konkrete Einstehen für sich als Selbsterzähler, als Selbstberichter und Selbsterfinder zugleich, erfordert jedesmal neu die Frage nach sich selbst: „Wer bin ich da?“ Erst das Zulassen dieser Frage als konstitutives Moment der Selbsterzählung vollzieht deren Konstruktivität an sich selbst, d.h. vermeidet die Lüge im Blick auf das dargestellte Selbst. Natürlich kann man auch diese Frage wiederum inszenieren – aber das merkt jeder (so wie, wenn einer von sich selbst sagt: „Ich bin fromm“). Ernsthaft ist sie, wenn ihr experimenteller Charakter für den Sprecher *risikoreich* bleibt, d.h. wenn sie jede mögliche Antwort als Erneuerung der Frage versteht und zulässt.

Die so vollzogene Akzeptanz der Unabschließbarkeit und Abgründigkeit der Frage nach sich selbst ist keinesfalls eine ausweichende oder irreführende Mystifikation. Sie nimmt lediglich den einfachen Tatbestand wahr, daß jeder Mensch sich vorausgesetzt ist und sich entzogen bleibt, d.h. auch sich selbst ein *Geheimnis* ist, das durch das Sprechen von sich selbst deutlicher erkennbar wird – erst recht als Geheimnis, nicht etwa als Rätsel, das man knacken kann (ein „Arbeiter“ ist bloß ein Rätsel). Gerade die Beanspruchung intimer Selbstnähe, das Ziehen einer Grenze zwischen Außen und Innen und der Entzug gegenüber äußeren Ansprüchen, sie seien rational oder annexionistisch – alle diese Ansprüche der Selbsterzählung wären Illusion, wenn sie jene Selbstentzogenheit verleugneten und sich zum Herrn und Schöpfer des Selbst aufwürfen.

5.2 Die Rede vom „Geheimnis“ und die entsprechende Übung der Selbsterzählung als Lebenskunst ist säkular sinnvoll, freilich weltanschaulich voraussetzungsreich. Sie läßt sich daher auch *religiös* artikulieren. Die Erfahrung „mihi quaestio factus sum“ (ich bin mir zur Frage geworden, Augustinus) trat allerdings zunächst und tritt nach wie vor besonders deutlich im Kontext religiöser Praxis auf, weil hier der in der lebensgeschichtlichen Narration implizite signifikante Andere, die dritte Instanz neben „Ich“ und „Selbst“, explizit auftritt: das Heilige, Gott.

Die christliche These ist, daß das Fließgleichgewicht von Kohärenz und Authentizität nur immer wieder erneuert werden kann, wenn es nicht symmetrisch zur Anerkennung durch empirische Andere und durch die internalisierten Anderen, d.h. durch das empirische Ich, gesucht wird. Positiv formuliert: wenn ich *Gott* als der dritten Instanz meiner Selbsterzählung vertrauen, wenn ich, wie J.G. Hamann das angedeutet hat, Gott als „Autor“ meiner Lebensgeschichte beanspruchen kann. Das bedeutet selbstverständlich nicht den Rekurs auf einen Marionettenspieler, son-

den den Rekurs von Schauspielern auf der Lebensbühne auf einen Drehbuchautor, der selber mitspielt und eben so das Drehbuch mit den andern zusammen gerade fortschreibt. Er tritt nicht als „Deus ex machina“ auf, sondern als aktiver Mitspieler in einem in der Zeit offenen Plot. (Dies muß man auch gegen die objektivierende Annahme einer Meta-Erzählung namens „Heilsgeschichte“ festhalten.)

Für Christen ist das individuelle Leben daher ein Gottesdienst, bei dem sie „Mitarbeiter Gottes“ sind und dadurch werden, wozu sie bestimmt sind: N.N. zu sein. Das *Gebet* ist dabei die wichtigste Form der Selbsterzählung, der Ort, an dem die Frage „Wer bin ich?“ stets neu gestellt werden kann, nämlich zugleich beantwortet und offengehalten wird. Im Gebet wird die Arbeit und Mühe, aber auch die Werke und Freuden des vergangenen Tages in das Handeln des „Selbst“ integriert, indem es einem schlechthin verlässlichen Freund anvertraut wird. Das Gebet ist daher auch die Wurzel der Akzeptanz der Selbstentzogenheit und die Wurzel der Freiheit, sich andern Menschen im Entscheidenden entzogen zu wissen. Dies ist eine Stärkung individueller Identität, nicht als Betonbunker, sondern als Reservat eines Selbst, das eben deshalb genau so „schwach“ sein darf, wie es wirklich ist. So kann es „stark“, d.h. realistisch und lernfähig mit sich selbst und seiner Welt umgehen – nicht bloß *arbeitsfähig*, sondern *handlungsfähig*. Das symbolisch oder religiös konkrete Selbst, ein fragiles Konstrukt, ist das wirklich starke, Differenz in sich und Differenz zu Andern zulassende, gleichwohl seine Lebenslinie immer wieder findende Selbst.

5.3 Ich komme zum Anfang zurück, zum Ende am Grab. Dieser Mensch, dessen Leben „Mühe und Arbeit war“, hat sich vielleicht einen Namen machen können und es ist ihm ein Name zugeschrieben worden. Dieser Name wird in der Unsterblichkeit oder Vergänglichkeit seines Werkes fortgeschrieben, umgeschrieben oder auch vergessen. Gleich und unvergessen aber bleibt die individuelle Identität, derjenige „Name“, den er jenseits irdischer Fremd- und Eigenzuschreibungen *glauben* konnte.

Prof. Dr. Walter Sparr
Universität Erlangen, Lehrstuhl für Systematische Theologie
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth