

PLASCH SPESCHA

"ARBEIT UND FREIZEIT" ALS SOZIALETHISCHE UND THEOLOGISCHE
HERAUSFORDERUNG

1. Problemstellung

Im vorliegenden Aufsatz stellt der Ausdruck "Arbeit und Freizeit" eine plakative Bezeichnung für ein Grundproblem der ersten Welt dar. Es bezieht sich auf die Trennung in den Dimensionen von Raum und Zeit. Der erste Aspekt zeigt sich symptomatisch in der Trennung von Wohnen und Arbeiten in den industriellen Zentren und städtischen Ballungsgebieten. Strukturell festgeschrieben wird diese durch die Citybildung und die Erstellung von Schlafstädten. Sie bringt mit sich, daß der einzelne in zwei Lebensräumen verkehren muß, die in keinem sichtbaren Zusammenhang mehr zueinander stehen. Eine äußere Verbindung stellt der Verkehrsweg dar, sei es als Arbeitsweg, sei es als Einkaufs- und Unterhaltungsweg. Das zweite zeigt sich in der Strukturierung der Zeit durch die Arbeitszeit, deren Symbol die Fabriksirene bzw. die Stempeluhr darstellt. Sie markieren auf die Sekunde genau den Anfang und das Ende der Arbeitszeit an vielen Arbeitsplätzen, früher ausschließlich in den Fabriken, heute immer mehr auch in den Büros. In der Schule übernimmt die Glocke dieselbe Funktion. Auf den Beginn der Arbeitszeit hin müssen das Aufstehen, das Frühstück und der Arbeitsweg ausgerichtet werden. Das Ende der Arbeitszeit organisiert wiederum den Arbeitsweg, Mittag- und Nachtessen und die Verbringung des Abends. Das letzte wiederum greift vor auf den Arbeitsbeginn am nächsten Tag. Ähnliches läßt sich für die zeitliche Strukturierung der Woche sagen, die auf das freie Wochenende hin und vom freien Wochenende her organisiert wird. Stichworte dazu sind z.B. Wocheneinkauf im Supermarkt, Sport am Wochenende, Ausflüge usw. Im zeitlichen Rahmen des Jahres stehen die Ferien, die eine längere Unterbrechung der Arbeit darstellen.

Das Problem von "Arbeit und Freizeit" ist auf der Ebene des

Alltags situiert. "Alltag" bezieht sich auf ein Lebensgefühl, das nicht so sehr von Sensationen und außerordentlichen Ereignissen als von wiederkehrenden Ereignissen und Verpflichtungen geprägt ist. Es handelt sich um die "unauffälligste Form des sozialen Zwangs."¹ In Anlehnung an psychoanalytische Begriffsbildung könnte man auch vom "soziostrukturellen Unbewußten" sprechen. Damit gemeint wäre dann die normative Kraft, die von der zeitlichen Strukturierung des Alltags ausgeht und die nicht offen zutage liegt, sondern erst bei näherer Betrachtung und genauer Beobachtung als solche erkannt werden kann.

Die zeitliche Strukturierung des Alltags, bezogen auf den Tag, die Woche und das Jahr, bringt eine Unterteilung von Lebenswelten mit sich, die psychisch, sozial, politisch, wirtschaftlich und auch ethisch unterschiedlichen Bedingungen gehorchen. Stichwortartig und ohne weitergehende Ansprüche seien erwähnt: effiziente Arbeitsausführung mit Ein- und Unterordnung der persönlichen Ansprüche und Entfaltung der emotionalen Fähigkeiten; Eingliederung in eine vorgegebene Arbeitsorganisation und Eigenständigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen; politische Enthaltensamkeit und aktive politische Betätigung; rentable Produktion und quantitativ steigender Konsum; unternehmerische Rentabilität und sozial gerechter und umweltbewußter Lebensstil.

Das ethische Erkenntnisinteresse richtet sich zum einen auf die Erhellung der normativen Implikationen, die mit der zeitlichen Unterteilung des Alltags in "Arbeit und Freizeit" gegeben sind. Dieses Interesse an ethischer Transparenz sucht vorrangig die handlungsleitenden Wertvorstellungen zu erheben, die mit der Unterteilung soziostrukturell festgeschrieben werden. Über das ethisch analysierende Interesse hinaus geht dann das Interesse an der Konstituierung der "sittlich handelnden Persönlichkeit" (D. Mieth), das als Interesse an der

1 K. Laermann, Alltagszeit, in: Kursbuch 41, 1975, 87-105, hier 87.

Konstituierung solidarischer Identität präzisiert wird. Moralgeschichtlich gesehen liegt dieses Interesse in der Gewissenstradition, denn beide reklamieren - wenn auch unter unterschiedlichen gesellschaftlichen und reflexiven Bedingungen - die unverfügbare Integrität der Menschen für sich.²

2. Vielfalt der Zuordnungen von Arbeit und Freizeit

Eine ausführliche Analyse der Zuordnung von Arbeit und Freizeit zeigt, daß monokausale Erklärungsmuster zu kurz greifen.³ Die gesellschaftliche Wirklichkeit zeigt ein vielfältiges und auch widersprüchliches Bild. J. Dumazedier z.B. unterscheidet zwischen *délassément* (Erholung), *divertissement* (Zerstreuung) und *développement de la personnalité* (Selbstverwirklichung).⁴ J. Habermas betrachtet die Freizeit als komplementär zur Arbeit und unterscheidet zwischen regenerativer und vor allem suspensiver und kompensatorischer Funktion der Freizeit.⁵ W. Nahrstedt nennt die vier Funktionen Produktion, Rekreation, Kompensation und Emanzipation.⁶ H. W. Opaschowski zählt als Zielfunktionen der Freizeit auf: Rekreation, Kompensation, Edukation, Kontemplation, Kommunikation, Partizipation, Integration und Enkulturation (Kulturelle Selbstentfaltung und Kreativität).⁷

All diese Einschätzungen der Zuordnungen von "Arbeit und Freizeit" folgen einer ungeklärten normativen Logik; sei es dem

2 G. Hunold, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: A. Hertz u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I, Freiburg/Basel/Wien/Gütersloh 1978, 177-195, vor allem 179.

3 Vgl. im einzelnen P. Spescha, Arbeit - Freizeit - Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung, Bern/Frankfurt/Las Vegas 1981 (Europ. Hochschulschriften XXIII/156), 23-66.

4 J. Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir*, Paris 1962, 27-29.

5 J. Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, 112, 117, in: H. Giesecke (Hg.), *Freizeit- und Konsumerziehung*, Göttingen 1968, 105-122.

6 W. Nahrstedt, *Freizeitberatung. Animation zur Emanzipation?*, Göttingen 1975, 81-88.

7 H. W. Opaschowski, *Pädagogik der Freizeit. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis*, Bad Heilbrunn 1976, 118.

Selbstverwirklichungsideal, das sich am Vollkommenheitsdenken orientiert (J. Dumazedier), sei es der Eindeutigkeit der Entfremdungsinterpretation von Arbeit und Freizeit (J. Habermas), sei es einer unausweichlichen genetischen Stufenlogik (W. Nahrstedt) oder einer an Vollständigkeit interessierten Aufzählung ohne Berücksichtigung gegenseitiger Abhängigkeiten und eventueller Rückführungen (H. W. Opa-schowski). Demgegenüber soll im folgenden ein Zuordnungsvorschlag vorgelegt werden, der von vornherein auf ethische Qualifizierung angelegt ist und von der Unterscheidung ausgeht, daß sowohl Arbeit als auch Freizeit sowohl identitätsfördernd als auch identitätshemmend sein können. Ungeklärt bleibt vorerst noch, was mit "identitätsfördernd bzw. -hemmend" gemeint ist.

2.1 Reproduktive Zuordnung

Die reproduktive Zuordnung bezieht sich auf Arbeitssituationen, die zur physischen Erschöpfung führen. Die Freizeit dient dazu, diese Erschöpfung soweit abzubauen, daß die physischen Kräfte wiederhergestellt und die Arbeit am andern Tage wieder aufgenommen werden kann. Im Unterschied zur echten Erholung geht es hierbei nur um den Abbau der stärksten Erschöpfung, ohne daß es zu einem eigentlichen Erholungseffekt kommt, der Lust auf andere Tätigkeiten mit sich bringt. Klassisches Beispiel dafür ist die Fabrikarbeit zu Beginn der Industrialisierung. Aktuelle Beispiele finden sich bei uns unter den ausländischen Arbeitskräften, die z.B. auf Gebirgsbaustellen arbeiten, in den industriellen Schwellenländern in der Massenproduktion und in der Dritten Welt bei Plantagenarbeitern.

2.2 Regenerativ-rekreative Zuordnung

Im Unterschied zur ersten Zuordnung geht diese nicht vom Erschöpfungs-, sondern vom Ermüdungseffekt der Arbeit aus. Der Freizeit kommt hierbei die Funktion der Erholung von der Ermüdung zu, die mit jeder Arbeit verbunden ist. Mit "Regeneration" wird der physische Aspekt der Ermüdung akzentuiert, wie er mit jeder körperlichen anstrengenden Arbeit verbunden ist. Demgegenüber bezeichnet "Rekreation" die - vielfach aktive - Erholung bei mehr psychisch und nervlich anspannender

Arbeit. Dies bringt mit sich, daß die Freizeit die Ermüdungsfunktion übernehmen muß. Ersteres trifft z.B. für viele handwerkliche und gewerbliche Tätigkeiten und die Arbeiten auf dem Bau zu, sofern diese nicht der reproduktiven Zuordnung folgen, letzteres bezieht sich auf die Mehrzahl der administrativen Tätigkeiten, von Kontroll- und Überwachungsarbeiten.

2.3 Komplementäre Zuordnung

Diese geht davon aus, daß selbst die qualifizierteste Berufsarbeit nicht auf alle wesentlichen Bedürfnisse, Interessen und Wünsche eingehen kann. Beispiele, die für sich sprechen, sind Sexualität und Selbstreflexion. Sie haben ihren Platz in der Freizeit. Die Realisierung dieser identitätsrelevanten Bedürfnisse ist konstitutiv in die Freizeit verwiesen. Arbeit und Freizeit werden hierbei als zwei Lebensbereiche verstanden, die einander positiv ergänzen. Einschränkend ist allerdings darauf zu verweisen, daß es sich hierbei vielfach eher um eine Forderung handelt als um eine Beschreibung gegenwärtig feststellbarer Zusammenhänge.⁸

2.4 Suspensive Zuordnung

In der suspensiven Zuordnung richten sich die Identitätserwartungen auf die Freizeit. An die Arbeit werden keine weitergehenden Identitätserwartungen gestellt. Es genügt, wenn sie einigermaßen zufriedenstellend ist, das nötige Geld bringt und nicht verhindert, daß Freizeitaktivitäten gewählt werden können, die persönliche Befriedigung und Erfüllung ermöglichen. Beispiele dafür sind unbezahlte Aktivitäten, die angesichts zerstückelter und unüberschaubarer Arbeitszusammenhänge eine ganzheitliche Betätigung ermöglichen und ein sichtbares Ergebnis zeitigen: Reparaturarbeiten, Basteln, Do-it-yourself, Hobby, Kleingärtnerei usw.

2.5 Emanzipatorische Zuordnung

Die emanzipatorische Zuordnung geht davon aus, daß sowohl die Arbeit als auch das gegenwärtig vorherrschende Freizeitver-

⁸ D. Hanhardt, Arbeiter in der Freizeit, Bern/Stuttgart 1964 (Schriften zur Sozialpsychologie 3), 56.

halten entfremdend sind. Unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen ist die Freizeit allerdings jene zeitliche Bedingung der Möglichkeit, um den Emanzipationsprozeß vorwärts zu bringen. So paradox es ist, die kapitalistische Wirtschaftsstruktur hat einen Zeitabschnitt hervorgebracht, der von seinem Sinngehalt her, die Verwirklichung von Freiheit ermöglicht. Dadurch wird die Freizeit zum "gesellschaftspolitischen Emanzipationsinstrument".⁹

2.6 Regressive Zuordnung

Die regressive Zuordnung ist dadurch gekennzeichnet, daß die Identitätserwartungen auf die Arbeit beschränkt werden. Fähigkeiten, Bedürfnisse, Interessen, Wünsche, die sich nicht auf die Arbeit beziehen, werden ausgeblendet. Es handelt sich hierbei um eine Umkehrung der suspensiven Zuordnung. Klassisches Beispiel dafür ist die bürgerliche Lebensmaxime: Müßiggang ist aller Laster Anfang. Als regressiv wird diese Zuordnung bezeichnet, weil sie hinter dem positiven Gehalt der geschichtlichen Ausdifferenzierung von "Arbeit und Freizeit" zurückbleibt und ihn auf eine vergangene geschichtliche Entwicklung fixiert.¹⁰

2.7 Kompensatorische Zuordnung

Kompensatorisch ist das Verhältnis von Arbeit und Freizeit, wenn die Arbeit das Aufkommen eines tragfähigen Selbstwertgefühls verhindert und die Identitätserwartungen unterdrückt und von den Freizeitaktivitäten ein Ausgleich erwartet wird. Weil die üblichen Freizeitaktivitäten ebensowenig eine personale Identität vermitteln können, erscheinen diese als unbefriedigender Ersatz. Konkret geht es z.B. um einen unreflektierten, vom Diktat der Werbung bestimmten Konsum, um die kritiklose Nutzung der Identifikationsfiguren, die der Leistungs- und Zuschauersport anbietet, um den Bezug von Leben durch die Auslieferung an die Produkte der Unterhaltungsbranche usw.

9 W. Nahrstedt, Freizeitberatung (s.o. Anm. 6), 92.

10 S. später S.9-11.17.

In der gesellschaftlichen und lebensgeschichtlichen Wirklichkeit treten die verschiedenen Zuordnungen nicht in reiner Form auf, sondern in Mischformen. Je nach persönlichem Wohlbefinden, beruflicher und wirtschaftlicher Situation, sozialer Stellung, Geschlecht, Alter - um nur einige Parameter zu nennen - können sie sich verändern. Dies kann zudem innerhalb kurzer Zeit geschehen (z.B. unerwartete Arbeitslosigkeit). Ebenso ist auch mit Widersprüchen zu rechnen.

Die Unterscheidung der Zuordnungen ist formaler Art, jedoch wurde bereits eingangs unterstellt, daß sie auf die Frage bezogen wird, ob Arbeit bzw. Freizeit identitätsfördernd oder -hinderlich sind. Was unter "Identität" verstanden wird, blieb ungeklärt. Bevor jedoch darauf eingegangen wird, muß vorerst einer zweiten Unterstellung nachgegangen werden, die bei der komplementären Zuordnung am deutlichsten aufscheint, nämlich der Unterstellung, daß Arbeit und Freizeit je einen spezifischen Sinngehalt haben und sich in dieser Hinsicht nicht aufeinander reduzieren lassen.

3. Die Sinngehalte von Arbeit und von Freizeit als Vorverständnisse

3.1 Arbeit: Notwendige Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse

In pragmatischer Betrachtung sind unter Arbeit jene Tätigkeiten zu verstehen, die dazu dienen, die materiellen Grundbedürfnisse sicherzustellen. Diese Bestimmung ist insofern konsensfähig, als auf eine allgemein anerkannte Definition des Internationalen Arbeitsamtes zurückgegriffen werden kann. Deren bekanntere Schwester ist die Gesundheitsdefinition der WHO:

"Erstens, bestimmte Mindestanforderungen einer Familie in bezug auf den privaten Verbrauch: ausreichende Ernährung, Wohnung und Bekleidung gehören offensichtlich ebenso hierher wie bestimmte Haushaltsgeräte und Möbel.

Zweitens, lebenswichtige Dienstleistungen der Gemeinschaft für die Gemeinschaft: Versorgung mit gesundem Trinkwasser, sanitäre Anlagen, die Bereitstellung öffentlicher Verkehrsmittel, sowie die Schaffung von Gesundheits- und Bildungseinrichtungen.

Eine auf die Befriedigung von Grundbedürfnissen abzielende Politik setzt die Beteiligung der Menschen an den Entscheidungen voraus, die sie betreffen. Zwischen einer solchen Beteiligung und den beiden wichtigsten Elementen einer auf die Befriedigung von Grundbedürfnissen abzielenden Strategie besteht eine Wechselwirkung. So erleichtern Bildung und Gesundheit eine Beteiligung, während eine Beteiligung wiederum der Forderung nach Erfüllung der materiellen Grundbedürfnisse Nachdruck verleiht.

Die Befriedigung absoluter Grundbedürfnisse im Sinne der vorstehenden Definition sollte innerhalb eines größeren Rahmens erfolgen, nämlich als Teil der Erfüllung der grundlegenden Menschenrechte, die nicht nur einen Selbstzweck darstellen, sondern auch zur Erreichung anderer Ziele beitragen.¹¹

Als materielle Grundbedürfnisse können Ernährung, Bekleidung, Wohnung und Gesundheit verstanden werden, unter Einbezug der damit zusammenhängenden Wissensvermittlung und Infrastruktur. Die Sicherstellung dieser Bedürfnisse ist in der Wirklichkeit von einer außerordentlichen Vielfalt gekennzeichnet.

Verschiedene Gesellschaften haben zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Formen und gesellschaftlich anerkannte Standards der Sicherstellung der Grundbedürfnisse entwickelt. Sie sind deshalb immer nur in ihrer kulturellen Ausformung und sprachlichen Interpretation festzustellen und nur als konkrete faßbar.¹² In Konsequenz davon stellt die Rede von den materiellen Bedürfnissen ein pragmatisch hergeleitetes theoretisches Konstrukt dar, mit dem Ziel, die gemeinsame Struktur der Grundbedürfnisse zu erhellen.

Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie notwendige Bedingungen für das Lebenkönnen darstellen. Sie in Frage stellen bedeutet nichts anderes als den Menschen das Lebensrecht abzuspüren. Grundlegendes Kennzeichen der Grundbedürfnisse ist deshalb, daß sie notwendig sind. Gleichzeitig kommen sie jedem einzelnen zu und gelten für alle Menschen. Formal lassen sie sich deshalb als notwendig, individuell und universal kennzeichnen.

11 Beschäftigung, Wachstum und Grundbedürfnisse, 1976, 34f. Vgl. auch: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dez. 1948, Art. 25,1.

12 G. Ropohl, Bedürfnisforschung und soziotechnische Praxis, in: S. Moser u.a., Die "wahren" Bedürfnisse oder: wissen wir, was wir brauchen?, Basel/Stuttgart 1978 (Philosophie aktuell 11), 111-133, hier 117.

Sinngehalt der Arbeit ist somit die notwendige, aber gleichzeitig kulturell unterschiedliche Befriedigung der universalen Grundbedürfnisse von Ernährung, Bekleidung, Wohnung, Gesundheit und der entsprechenden Wissensvermittlung und Infrastrukturen.

3.2 Sinngehalt der Freizeit: zeitliche Ermöglichung von Freiheit

Wenn man sich nicht zufrieden geben kann mit Erklärungen wie: Freizeit ist arbeitsfreie Zeit oder Freizeit kennzeichnet sich durch Wahlfreiheit in Bezug auf die Freizeitaktivitäten und den Konsum aus, legt es sich nahe, nach dem geschichtlichen Ursprung der Freizeit zu fragen. Hierbei sind vor allem drei Zusammenhänge von Bedeutung.

Im 17. Jahrhundert entsteht im Kontext der reformatorischen Tradition das neuzeitliche Grundmodell der Zweiteilung des Alltags.¹³ "Freizeit" tritt sprachlich als "Freystunde" bzw. "Freistunde" auf. Sie bezeichnet Zeiten außerhalb von Arbeit und Schule, die der Rekreation und der Bildung, vornehmlich der religiösen Belehrung dienen. Diese Funktionen dienen der Entfaltung jener Bedürfnisse, die in Arbeit und Schule zu kurz kommen. Allerdings werden sie noch nicht im Sinne der Aufklärung als Zeiten der Freiheit betrachtet, sondern stehen unter dem dominierenden Einfluß des reformatorischen Arbeitsethos, das auch in den Freistunden "nützlich Tun" verlangt.

Von der Aufklärung beeinflusste Pädagogen übernehmen in der Folge dieses duale Grundmodell des Alltags, geben der Freizeit jedoch einen andern Sinngehalt, indem sie sie von der Idee der Freiheit und Mündigkeit her betrachten. Die "Freistunden" werden zu einer "Zeit zu freier Beschäftigung"¹⁴ zu einer "Zeit...freier Tätigkeit"¹⁵. Die Freizeit wird aus ih-

13 Vgl. W. Nahrstedt, Die Entstehung der Freizeit. Dargestellt am Beispiel Hamburgs. Ein Beitrag zur Strukturgeschichte und zur strukturgeschichtlichen Grundlegung der Freizeitpädagogik, Göttingen 1972, 32, 42, 70.

14 Ebd. 72.

15 Ebd. Anm. 4.

rer Abhängigkeit vom Arbeits- und Schulbereich befreit und erhält eine eigene Bedeutung. Dies bringt mit sich, daß die Arbeit zum negativen Gegenbild der Freizeit wird. Nach W. Nahrstedt wird die Freizeit zu einem Zeitabschnitt, in dem die persönliche Freiheit im Vergleich zu den partiellen Freiheitsrechten der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der wirtschaftlichen und politischen Freiheiten 'absolut' verwirklicht werden kann.¹⁶ Mit anderen Worten: Freizeit ist zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. Freizeit als zeitliche Ermöglichung von Freiheit ist die strukturgeschichtliche These, wie sie von W. Nahrstedt entfaltet wurde. Fundamentalmoralisch betrachtet, handelt es sich dabei um eine Festlegung von sozio-strukturellen Handlungsbedingungen.

In einem langwierigen und widersprüchlichen Prozeß dringt dieser Sinngehalt der Freizeit in die sozialpolitischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts ein. Von Bedeutung dafür ist die Tatsache, daß das Argument "größerer individueller Freiheit" von den Arbeitgebern als Argument gegen jede gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit verwendet wird.¹⁷

Dagegen hat K. Marx die Arbeitszeitverkürzung nicht in erster Linie mit karitativen und medizinischen Argumenten begründet, sondern sie als Zeit der Freiheit interpretiert. In den Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie schreibt er: "Die Ersparung von Arbeitszeit (ist) gleich Vermehren der freien Zeit, d.h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums..."¹⁸

16 Vgl. ebd. 282; ders., Die Entstehung des Freiheitsbegriffs der Freizeit. Zur Genese einer grundlegenden Kategorie der modernen Industriegesellschaften (1755-1826), 342, in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 60 (1973) 311-342, hier 342.

17 V. Schiwoff zitiert ein Manifest der Industriellen: "Darum ihr Alle, die Ihr vom alten guten Geist der Freiheit, von der Freude am freien Schaffen und Erwerben beseelt seid, stimmt mit einem "Nein!": Die Beschränkung der Arbeitszeit durch kantonale Gesetzgebung und durch das erste eidgenössische Fabrikgesetz 1877. Eine zeitpolitische Studie, Bern 1952 (Berner rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen H. 63), 53 Anm. 1.

18 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, 599.

Im Kontext der Forderung nach dem Normalarbeitstag dringt dann die Bezeichnung der arbeitsfreien Zeit als Freizeit allmählich in die sozialpolitische Auseinandersetzung ein.

Diese Hinweise zeigen, daß - geschichtlich gesehen - der Sinngehalt der Freizeit die Realisierung der aufklärerischen Freiheit darstellt. In der Bindung an die Zeit wird die materielle Bedingung der Möglichkeit von Freiheit eingeholt und gleichzeitig als Bedingung der Möglichkeit für die Arbeitenden eingefordert. Arbeitszeitverkürzung dient nicht mehr allein der Erhaltung der Arbeitsfähigkeit, sondern der Entfaltung des mündigen Menschen. Freiheit kann nur verwirklicht werden, wenn sie an die Zeit gebunden und strukturell festgeschrieben wird.

4. Das ethische Grundanliegen: die Erfahrung solidarischer Identität

Mit der Erhellung der Sinngehalte von Arbeit und Freizeit ist allerdings erst ein Schritt getan, um von der formalen Beschreibung der Zuordnungen von Arbeit und Freizeit zu einer inhaltlichen zu kommen und dadurch den unterstellten Identitätsbezug zu präzisieren. Die pragmatische und geschichtliche Beschreibung der Sinngehalte wird alltagssprachlich formuliert und ist insofern als ethisches Vorverständnis zu qualifizieren. Darüber hinaus führt erst das Interesse an der Erhellung der sittlichen Grunderfahrung auf dem Hintergrund eines aktuellen wissenschaftstheoretischen Problembewußtseins¹⁹.

4.1 Zur wissenschaftstheoretischen Situierung der Moraltheologie: Paradigmawechsel in den Sozialwissenschaften

Grundlegendes Merkmal dieses Problembewußtseins, das gleichzeitig für die theologische Ethik von ausschlaggebender Bedeutung ist, ist die Erkenntnis, daß sich die Sozialwissenschaften - im weiteren Sinne des Wortes - wissenschaftsge-

¹⁹ Beispielhaft dafür: H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976.

schichtlich in einem Paradigmawechsel befinden. Dieser ist dadurch gekennzeichnet, daß ein Abgehen von einem monologisch strukturierten Freiheitsverständnis bzw. einer entsprechenden Anthropologie stattfindet und an Stelle dessen die grundsätzlich kommunikative oder interaktionelle Verfaßtheit des Menschen zum Ausgangspunkt genommen wird. Ein klassischer Ausdruck des monologischen Paradigmas ist jene Formulierung des kategorischen Imperativs bei Kant, in der er ein allgemeines Sittengesetz vom Handeln des einzelnen her entwirft. Angesprochen ist dabei die Formulierung: "Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte"²⁰, die ein nicht kommunikativ konstituiertes Universalisierungsprinzip impliziert.²¹

In lapidarer Einfachheit wird der angesprochene Paradigmawechsel von P. Watzlawick u.a. im Axion "Man kann nicht nicht kommunizieren" ausgedrückt.²²

In der praktischen Philosophie hat dieser pragmatische und unabdingbare Sachverhalt in verschiedenen Strömungen Eingang gefunden und trägt alle Züge eines Konsens. K. O. Apel spricht vom Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und zeigt in Auseinandersetzung mit einem dezisionistischen Wissenschaftsverständnis, daß alle Wissenschaft als Gemeinschaft Kommunizierender immer schon bestimmte Wertvorstellungen impliziert. Explizit nennt er die wahre Rede, sowie die Explikation und Rechtfertigung von Argumenten und - auf einer grundsätzlichen Ebene - die Anerkennung aller Menschen als 'Personen'.²³

20 I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 51.

21 Kant-Interpreten unterscheiden verschiedene Formulierungen des kategorischen Imperativs. B. Brülisauer nennt fünf und illustriert damit nicht zuletzt die Offenheit und den experimentierenden Charakter dessen, was Kant als kategorischen Imperativ zu begreifen sucht; Kants kategorischer Imperativ aus utilitaristischer Sicht betrachtet, in: FZPhTh 26 (1979) 426-455, hier 431.

22 P. Watzlawick/J. H. Beavin / D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation, Bern u.a. 1971, 53.

23 K. O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: Ders., Transformationen der Philosophie II, Frankfurt a.M. 1976, 358-435, hier 400.

J. Habermas expliziert im Rahmen seiner Konsenstheorie der Wahrheit die Bedingungen der idealen Sprechsituation und erhebt sprachtheoretisch die ihr immanenten handlungsleitenden Wertvorstellungen: Wahrheit als Fehlen der Täuschung über die Intentionen, Freiheit als Chancengleichheit in der Verwendung von Repräsentativa und Gerechtigkeit als Reziprozität der Verhaltenserwartungen.²⁴

W. Kamlah rekurriert auf die Lebenserfahrung, daß alle Menschen bedürftig und aufeinander angewiesen sind, und formuliert im Anschluß daran die praktische Grundnorm: "es ist jedermann jederzeit geboten zu beachten, daß seine Mitmenschen bedürftig sind wie er, und demgemäß zu handeln".²⁵

N. Luhmann bestimmt die Funktion der Moral systemtheoretisch als Achtungskommunikation, wobei "Achtung" ein Kürzel für den komplexen Sachverhalt der wechselseitigen Konstituierung von Ego und Alter ist. "Ego achtet Alter und zeigt ihm Achtung, wenn er sich selbst als Alter im Alter wiederfindet, wiedererkennt und akzeptieren kann oder doch sprechende Ausichten zu haben meint".²⁶

Diese Hinweise, die nicht auf die Differenzen zwischen den verschiedenen Ansätzen eingehen, genügen zur allgemeinen Illustration des genannten Paradigmawechsels. Fragt man danach, ob das, was sich neu gibt und als neuartig erscheint, es wirklich ist, muß zumindest festgestellt werden, daß die Grundeinsicht des Paradigmenwechsels bereits in der Goldenen Regel angesprochen ist. Diese gibt eine Alltagserfahrung wieder, die schon vor jeder wissenschaftlichen Reflexion in vielen Kulturen verbreitet gewesen ist und die sittliche Grundeinsicht festzuhalten sucht. Daß sie in der Philosophie der Neuzeit wenig Beachtung fand, ist wohl nicht zuletzt mit H. Reiner dar-

24 J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz 133f, in: Ders./N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a.M. 1971, 101-141.

25 W. Kamlah, Die praktische Grundnorm, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, Freiburg 1972, 101-111, hier 102.

26 N. Luhmann, Soziologie der Moral, in: Ders./S.H. Pfürtnner, Theorietechnik und Moral, Frankfurt a.M. 1978, 8-116, hier 46ff.

auf zurückzuführen, daß sie von Kant abschätzig beiseite geschoben wurde.²⁷

Deutlich gemacht wird diese Verbindung von G. W. Hunold, der im Kontext der Frage nach den sozialen Bedingungen des Sittlichen, verstanden als Identitätsfindung, auf die Goldene Regel verweist. Dabei unterscheidet er im Sinne einer moralischen Entwicklung zwischen ihrer negativen Fassung, der positiven und der neutestamentlichen Liebeseinsicht. Dadurch entsteht eine ethische Rangordnung. In Anlehnung an sozialwissenschaftliche Identitätstheorien fragt er, wie der Mensch unter Voraussetzung seines "je unverwechselbar eigenen, genetisch bestimmten biopsychischen Potentials" innerhalb der jeweiligen konkreten Sozialwirklichkeit "zur Übereinstimmung mit sich selbst" gelangen kann²⁸. Die dritte "Stufe" entspricht der Bejahung des anderen um seiner selbst willen; "für ihn dazusein, heißt ihn in die Hoffnung hineinnehmen, die man für sich selber hat"²⁹.

4.2 Solidarische Identitätserfahrung als ethisches Modell

Im Folgenden ginge es nun darum, den anfänglich unterstellten Bezug der Zuordnungen von "Arbeit und Freizeit" zur menschlichen Identität näher zu erläutern und in Auseinandersetzung mit psychologischen und soziologischen Identitätstheorien die sittliche Grunderfahrung im Kontext des Paradigmenwechsels - in Entsprechungen und Unterschieden zur Goldenen Regel - darzustellen, um dann die Sinngehalte von Arbeit und Freizeit als Verständnisse zu beschreiben. Weil sich dies in wenigen Zeilen nicht machen läßt, möchte ich an die Stelle theoretischer Überlegungen zur solidarischen Identitätserfahrung ein ethisches Modell setzen, das die wechselseitige Zueignung des Identitätsempfindens anschaulich darstellt.

Vgl. zur Auseinandersetzung S. H. Pfürtner, Moralfreie Moraltheologie in der wertpluralen Gesellschaft? Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann, in: ZEE 24 (1980) 192-208.

27 H. Reiner, Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim 1974, 2. erw. Aufl., 350, 355; vgl. neustens: O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse, Frankfurt a.M. 1981, 66.

28 G. W. Hunold, Identitätstheorie (s.o. Anm. 2), 185.

29 Ebd. 196.

Im Anschluß an Th. W. Adorno³⁰, G. Schiwy³¹ und H. Rombach³² sehen J. Blank³³ und D. Mieth³⁴ im ethischen Modell eine ethische Vermittlungsfigur, die einerseits die Grunderfahrung sittlichen Handelns darzustellen und andererseits Mündigkeit und sittliche Kreativität freizusetzen vermag. Im Unterschied zu Normensystemen, die Befolgung fordern, und von Vorbildern, die Imitation verlangen, wollen ethische Modelle die sittliche Autonomie darstellen und fördern.³⁵

Das Modell stammt aus einer entwicklungspolitischen Aktion einer Gruppe von Ostschweizer Frauen. Anhand des Beispiels der Banane wollten sie einen Beitrag leisten, die Bevölkerung über die Produktionsbedingungen, die Arbeitsverhältnisse der Bananenarbeiter und die internationalen Handelsbeziehungen aufzuklären. Die Erfahrungen innerhalb der Aktionsgruppe hat eine Journalistin beschrieben.

"Sitzt man mit Bananenfrauen zusammen, spürt man das beglückende Moment ihres Engagements sehr stark. Indem sie auf Veränderung hin arbeiten - an einem bestimmten Punkt, der sie betrifft, in die Verhältnisse einzugreifen versuchen -, erfahren sie selber ein Stück eigener Befreiung.

Bei allen Befragten war das Erlebnis der Zusammenarbeit und Solidarität das stärkste und schönste Erlebnis. Die Gruppe setzt sich nicht etwa aus alten Freundinnen zusammen. Die Herkunft (partei-, berufsmäßig und konfessionell) war verschieden. Doch die Unterschiede fielen weg, alte Grenzen (z.B. du bist gescheiter) spielten nicht mehr. 'Wir haben uns als gleichwertig empfunden.'...

30 Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966, 37.

31 G. Schiwy, Moralthologische Aspekte zur Erotik in der Kunst, in: A. Grabner-Haider, K. Lüthi (Hg.), Der befreite Eros. Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen, Mainz 1972, 126-133.

32 H. Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1971, bes. 252-262.

33 J. Blank, Zum Problem "Ethischer Normen" im Neuen Testament, bes. 360-362, in: Concilium 3 (1967) 356-362.

34 Zusammenfassend: Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns, Tübingen 1976 (Studien zur deutschen Literatur 47), 1-11. Anschaulich zus. mit I. Mieth, Vorbild oder Modell?, in: G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung, Zürich 1978, 106-116.

35 Ein literarisches Beispiel ist der Roman "Vorbild" von S. Lenz, Hamburg 1973.

Eine gemeinsame Grundlage...gibt es nicht (im Sinne einer Organisation). Neben dem Aufgewühlt-Sein von Ungerechtigkeit, neben dem Genughaben vom Nichts-tun-können wurde von allen, mit denen ich länger sprach, auf eine christliche Basis, die sie zusammengehalten habe, verwiesen. Dies war nicht programmatisch, wurde aber im Verlaufe des Engagements als das Einigende erfahren: eine gemeinsame Hoffnung, ein gemeinsames Vertrauen, die gemeinsame Schuld den Unterdrückten gegenüber habe sie zusammengehalten...

Im Laufe des Prozesses, in dem sich die Frauen miteinander befinden, hat sich in vielen eine Veränderung vollzogen. Sie kamen vom eher passiven Annehmen zu eigener Aktivität. (Bei einigen war diese Haltung schon vorher da.) Eine Frau erzählte mir von ihrem Telefongespräch mit der Abteilung für Technische Zusammenarbeit im Bundeshaus, sie hat sich über Projekte in den Bananen produzierenden Ländern erkundigt. Früher hätte sie sich vor einem solchen Anruf gescheut, früher hätte sie auch nicht gewagt, einer Zeitung zu schreiben, 'wenn mir etwas nicht paßte'. Jetzt dagegen traut sie sich dies zu. Sie hat wie andere in der Gruppe eigene Fähigkeiten erfahren und ist dadurch selbstsicherer geworden.

Eine andere Frau erzählt, wie sie vor 80 Frauen über ihre Aktion berichtet habe. 'Wenn ich dies vorher von mir gehört hätte, ich hätte selber nicht geglaubt, daß ich das kann'. Eine dritte verlor ihre Angst vor dem Verhandeln. In einer Diskussion mit Migros-Vertretern erfuhr sie: 'Ich verstehe ja etwas, habe Gegenargumente, kann meine Sache belegen und lasse mich nicht mehr so schnell abschieben'. ...

Wichtig war der Weg vom Glauben an eine Autorität und dem Sich-sagen-Lassen, was zu tun sei, zu eigenen Recherchen. Es wurden natürlich Bücher wichtig oder der Kontakt zu Fachleuten - doch die Art der Erarbeitung geschah ganz persönlich. An die Stelle der bloßen Übermittlung von Informationen traten Aktionen der Erkenntnis (P. Freire). An einem öffentlichen Diskussionsabend war auffällig, wie gut die Bananenfrauen argumentieren konnten, wie intensiv sie sich mit dem Problem auseinandergesetzt haben müssen. ...

Das Sich-Formieren als Frauengruppe hat erstaunlicherweise nichts Militantes an sich. Überhaupt wirkt die Gruppe nicht militant und nicht aggressiv, allerdings sehr entschieden und klar. Ihr Engagement hat nichts Verbissenes, im Gegenteil - Freude und Spaß sind spürbare Elemente. Die Bananenfrauen erleben das gemeinsame Arbeiten und Lernen als Geschenk, die Arbeit, die sie vor sich sehen, ist nicht nur Belastung, sondern auch Befruchtung."

Das Erleben der Solidarität mit den betroffenen Bananenarbeitern wird in der Einführung formuliert:

"Als ich in den Bergen Guatemalas einer Gruppe von Indios von unserer Arbeit in der Schweiz erzählte, von dem, was wir erkannt haben und was uns nun zum Handeln bewegt, da stand einer auf, legte seinen Arm auf meine Schulter und sagte: 'Daß Sie in einem Land, so weit entfernt von uns, unsere Probleme zu

ihren Problemen machen, das gibt uns Mut, für unser Leben hier zu denken und zu handeln."³⁶

Der Text spricht für sich selbst und macht einen Kommentar überflüssig. Er fordert den Leser heraus, Stellung zu nehmen. Er kann sich nicht neutral verhalten, sondern wird genötigt, sich zu fragen, was bedeutet diese Erfahrung für mich, für meine Einstellung, mein Verhalten und Handeln. Eigenartig ist, daß der Text auf mich als Leser drängend wirkt, jedoch nicht bedrängend. Er fordert mich heraus, aber er erschlägt mich nicht.

5. "Arbeit und Freizeit" als sozialetische und theologische Herausforderung

In den bisherigen Ausführungen wurden zuerst die formalen Zuordnungsstrukturen von "Arbeit und Freizeit" beschrieben, wobei ein Bezug zur Identitätsfrage unterstellt wurde. Im Anschluß daran wurden die Sinngehalte von Arbeit und Freizeit als Vorverständnisse beschrieben und dann mittels eines ethischen Modells die sittliche Grunderfahrung solidarischer Identität evoziert. Diese drei Zugänge erlauben es jetzt, die sozialetische und theologische Herausforderung anzugeben.

(1) Aus der Sicht solidarischer Identitätserfahrung erweist sich die strukturgeschichtliche These, daß Freizeit die zeitliche Institutionalisation von Freiheit ist, als These, die ein Freiheitsverständnis institutionalisiert, das vor dem Paradigmawechsel liegt. Das Positive an der Institutionalisation der Freiheit als Freizeit ist einerseits die Erkenntnis, daß die Rede von Freiheit ideologisch ist, wenn nicht die entsprechenden materiellen Bedingungen der Möglichkeit - hier: Zeit - gegeben sind. Andererseits wird deutlich, daß Arbeit und Freizeit je verschiedenen Grundanliegen gehorchen; jene dem der Notwendigkeit, diese dem der Freiheit. Darin liegt auch der Sinn einer Zweiteilung des Alltags. Verbindet man die Einsicht, daß Freiheit auch zeitlich ermöglicht sein muß, damit sie real wird, mit der Einsicht des Paradigmawechsels,

36 Die ganze Aktion ist beschrieben in: U. Brunner, Zum Beispiel Bananen ..., Eine Bürgerinitiative für die Dritte Welt, Basel 1979 (Zeitbuchreihe Polis, NF 4). Der folgende Text stammt aus 27-31 und 11.

daß sich Freiheit solidarisch konstituiert, legt sich der Vorschlag nahe, das Moment der Solidarität ebenfalls in die Kategorie der Zeit umzusetzen. Ich würde dieses Zeitsegment z.B. als "Sozialzeit" bezeichnen. Dies führt in der Folge dazu, daß an die Stelle einer Zweiteilung des Alltags eine Dreiteilung tritt. Arbeit, Freizeit und Sozialzeit wären die drei Pole, in deren Spannungsfeld der Alltag gestaltet werden müßte. Mit anderen Worten: gefordert ist eine grundlegend veränderte Zeitstruktur des Alltags, um in Hinsicht auf die soziostrukturellen Handlungsbedingungen dem Paradigmenwechsel gerecht werden zu können. Dies ist vorerst nur die Seite soziostruktureller Handlungsbedingungen.

(2) Im Sinne eines Vorverständnisses ist der Sinngehalt dieser Sozialzeit als zeitliche Ermöglichung der Wahrnehmung sozialer Verantwortung zu beschreiben. Es geht darum, daß die Möglichkeit politisch-gesellschaftlicher Beteiligung nicht allein demokratisches Formalrecht bleibt oder nur einzelnen Interessengruppen offensteht, sondern schon von der zeitlichen Bedingung her jedem Interessierten möglich ist. Politisch-gesellschaftliche Partizipation soll weder der Arbeit noch der Freizeit konkurrieren. Formal gesehen sollte die gegenseitige Zuordnung im Sinne der Komplementarität immer neu ihren Ausgleich suchen.

(3) Um nun aber nicht die gleichen Probleme zu haben wie sie mit der bestehenden Zweiteilung des Alltags gegeben sind, müssen die Sinngehalte auf eine gemeinsame Basis bezogen werden. Dies ist dadurch möglich, daß die bisher entwickelten Vorverständnisse an der solidarischen Identitätserfahrung orientiert werden. Dies bedeutet, daß die Sinngehalte von Arbeit, Freizeit und Sozialzeit in je eigener Weise so gestaltet werden, daß sie sowohl identitäts- als auch solidaritätsfördernd sind. Perspektiven dafür sind: Arbeitsbedingungen, die nicht der Ausbeutung dienen und die Entfremdung stützen; Freizeitmöglichkeiten, die die kommunikative Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion fördern; Partizipationschancen und -kompetenzen, die die Beteiligung am politisch-gesellschaft-

lichen Zusammenleben ermöglichen.

(4) "Arbeit und Freizeit" wird zu einer theologischen Herausforderung, weil die Institutionalisierung der Freiheit als Freizeit auch dazu geführt hat, die religiöse Bedeutung und Gestaltung der Freizeit zurückzudrängen. Hierbei wird die von W. Nahrstedt genannte verabsolutierende Darstellung der aufklärerischen Freiheitsidee wirksam. Akzeptiert man die These des Paradigmawechsels, kann die theologische Reflexion nicht bei einem monologischen Freiheitsverständnis ansetzen, sondern muß von der solidarischen Identitätserfahrung ausgehen.

Die theologische Reflexion kann einerseits beim Liebesgebot ansetzen und danach fragen, was "Gottesliebe" im Zusammenhang der Selbst- und Nächstenliebe bedeutet. Der Zusammenhang zwischen solidarischer Identitätserfahrung und dem neutestamentlichen "Liebesgebot" legt ein solches Vorgehen zwanglos nahe. Sie wird dann vorrangig auf den theologischen Gehalt biblischer Symbole reflektieren und sie in die Identitätsfindung einzubringen suchen. Beispiele dafür sind: die Zeitstruktur des Reiches Gottes als Symbol dafür, daß Identitätsfindung innerhalb der Lebenszeit nie endgültig abgeschlossen werden kann, sondern immer offen ist; Gnade als Symbol für das Geschenksein von Identität; Kreuz und Auferstehung als Symbol dafür, daß Identitätskrisen nicht notwendigerweise destruktiv sein müssen usw.

Andererseits kann die theologische Reflexion unmittelbar die theologische Herausforderung, die im Kontext der solidarischen Identitätserfahrung liegt, annehmen. Dieser kann nur als Herausforderung zu einer nicht-theistischen Theologie gelesen werden. Um dieser Herausforderung gerecht werden zu können, muß die Theologie sich vor allem jener Symbole erinnern, für die das Moment der Relationalität konstitutiv ist. Nur diese erlauben eine angemessene theologische Erschließung der solidarischen Identitätserfahrung. Einer metaphysischen Theologie ist diese Möglichkeit vom Ansatz her verschlossen. Das entsprechende Symbol ist jenes der Trinität, die das theologische Symbol ist, für das gleichzeitig Beziehung und Unterscheidung konstitutiv sind. Das eine ist ohne das andere nicht

denkbar. Anstelle eigener Ausführungen zu dieser Frage soll abschließend ein längeres Zitat aus H. Czuma, *Autonomie*, angeführt werden, das anregen soll, in dieser Richtung weiter zu reflektieren.

Die "Sinntotalität des Menschlichen und Idee der Universalität des Menschlichen wird in der christlichen Symbolik der Sinntotalität 'Gott' repräsentiert: in der Symbolik von Vater, Sohn und Heiligem Geist. In der Idee der Universalität des Menschlichen nimmt die im Namen 'Gott' genannte Sinntotalität des Menschlichen die Bedeutung der schöpferischen Möglichkeit absoluter Zukunft des Menschlichen an, in deren Antizipation die Idee der Universalität des Menschlichen sich intentional (als Vernunft) entwirft und gründet und ihre historische Möglichkeit und Mächtigkeit entfaltet, und die in der Realisierung der Idee der Universalität des Menschlichen ihre menschliche Symbolwirklichkeit erhält: diese Bedeutung ist im Symbol des Vaters genannt. Diese Bedeutung ist aber nur (vermittelt) in und als Historie zu realisieren, wobei der historische Realisierungsvorgang der endlich-endgültige, in historischen Handlungssymbolen reale Bedeutungsinhalt der Sinntotalität des Menschlichen selber ist: genannt im Symbol des Heiligen Geistes. Damit jedoch diese Bedeutung der Sinntotalität des Menschlichen als reale historische Bewußtseinsbestimmung des Menschen verstanden werden und zur Realisierung kommen kann, muß sie vermittelt und muß ihre historische Vermittlung als ihr eigenes Bedeutungsmoment festgehalten werden: daß sie einen bestimmten historischen Ursprung hat (und nicht unhistorischer Mythos ist) und ein reales historisches Angebot (zur Entscheidung) darstellt (und nicht bloßer Begriff ist): genannt im Symbol des Sohnes, repräsentiert im historischen Menschen Jesus."³⁷

Dr. Plasch Spescha
 Sozialethische Arbeitsstelle
 der kath. Gesamtkirchgemeinde
 Aebisstr. 85
 CH-2503 Biel

37 H. Czuma, *Autonomie. Eine Hypothetische Konstruktion praktischer Vernunft*, Freiburg/München 1974, 197f.