

SUBJEKTE IN DER SPÄTMODERNE UND WAS KIRCHE HEUTE FÜR DIESE BEDEUTEN KÖNNTE

Heiner Keupp

Input bei der „Zukunftswerkstatt Kirche“ am 1. Februar 2006 in der Evangelischen Akademie
Tutzing

„Was an der Haltung beider Landeskirchen auffällt, ist ihre heraushängende Zunge. Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her, auf dass ihnen niemand entwische.“

Kurt Tucholsky (zitiert nach Gerhard Matzig, SZ vom 21.06.2005)

Meine Überlegungen gehen nicht von der Perspektive der Selbsterhaltung der Institution Kirche aus, nicht von einer Rettungsphantasie und schon gar nicht von einem Helfersyndrom, das ja für uns Psychologen den „Sündenfall“ schlechthin bedeutet. Als Sozialpsychologe geht es mir um eine Perspektive, die von den Subjekten in einer spätmodernen Gesellschaft ausgeht und von der Frage, was diese in einer turbulenten gesellschaftlichen Umbauphase an Lebenskompetenzen brauchen und was sie von Kirche erwarten könnten.

Wie sieht die aktuelle Befindlichkeit von Subjekten in Deutschland aus? Eine aktuelle Quelle liefert uns Wilhelm Heitmeyer, der mit seinem Forschungsprojekt „Deutsche Zustände“ Jahr für Jahr – und nun schon zum vierten Mal - den Deutschen den Puls nimmt. Seine aktuelle Diagnose hat er kurz vor Weihnachten unter dem Titel „Die verstörte Gesellschaft“ (DIE ZEIT vom 15.12.2005) vorgelegt. Im Vergleich zu 2002 gibt es beunruhigende Trends: „Signifikant zugenommen haben die Desintegrationserfahrungen, die sich in Angst vor Arbeitslosigkeit (von 21 auf 29%), Befürchtungen eines niedrigen Lebensstandards (von 18 auf 23 %) und negativen Zukunftserwartungen (von 34 auf 42%) ausdrücken. Dies gilt ebenso für die Frage, ob man nach eigener Wahrnehmung an Orientierung und politischem Einfluss verliert. Danach scheint eine sicherheitsverbürgende Ordnung verloren, so dass man nicht mehr weiß, wo man selber eigentlich steht (von 53 auf

64%).“ Und ebenso fast Zweidrittel der Befragten (63%) versicherten, dass sie früher gewusst hätten, was man zu tun hatte. Und schließlich hat sich das Gefühl, politisch keinen Einfluss zu haben, weiter verstärkt (von 57 auf 66%). Insgesamt vermittelt uns diese Studie ein beunruhigendes Panorama und die Beunruhigung wächst, wenn man zugleich erfährt, dass die regressiven Verarbeitungsformen in der deutschen Bevölkerung zunehmen. Circa 60 Prozent der Deutschen finden beispielsweise, es würden zu viele Ausländer in Deutschland leben, was die Forscher als Indiz für Fremdenfeindlichkeit nehmen; etwa jeder Fünfte bejaht, Juden hätten zu viel Einfluss in Deutschland, ein Hinweis für Antisemitismus; knapp 30 Prozent stimmen der Aussage zu, "Frauen sollten sich wieder mehr auf die Rolle als Ehefrau und Mutter konzentrieren" (Sexismus) und jeder Vierte stimmt der Aussage zu, "Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden" (Islamophobie). Darüber hinaus untersuchen die Bielefelder Rassismus, Homophobie sowie die Abwertung von Obdachlosen und Behinderten, aber auch die Betonung von Vorrechten für Etablierte ("Wer schon immer hier lebt, sollte mehr Rechte haben als die, die später zugezogen sind"; dies bejahen circa 35 Prozent). All diese Feindseligkeiten haben ein Gemeinsames: sie gehen davon aus, dass manche Menschen weniger wert sind.

Ist das die empirische Bestätigung der deutschen Jammerkultur? Deutsche Spezifika gehen in diese Befunde sicherlich ein, aber das Gefühl, dass sich die Lebensgrundlagen im globalisierten Netzwerkkapitalismus dramatisch verändern, breitet sich global aus. Alles spricht dafür, dass in dieser Veränderungsdynamik die vertrauten Orientierungsprofile der Menschen und ihre Identitäten erschüttert werden und neu justiert werden müssen. Sigmund Freud (1930) hat in seinem berühmtem Buch „Das Unbehagen in der Kultur“ das Dilemma des modernen Menschen beschrieben, der für die zivilisatorische Leistung von Sicherheit und Berechenbarkeit in seiner Lebenswelt auf das ungezügelte Ausleben seiner Begierden verzichten muß. In seinem Buch „Das Unbehagen in der Postmoderne“, in dem Zygmunt Bauman (1999) nach sieben Jahrzehnten an Freuds Klassiker anknüpft, stellt er die Diagnose, dass alle Regulative der Moderne heute demontiert werden und die individuelle Freiheit an die Stelle institutioneller Sicherheitsgaranten tritt. Das „Unbehagen“ bleibt, aber die Ursachen dafür haben sich grundlegend verändert. Auch Charles Taylor (1995) hat mit seinem Buch "Das Unbehagen an der Moderne" hier angeknüpft und er benennt dreierlei Unbehagen:

"(1) Die erste Ursache der Beunruhigung ist der Individualismus. Freilich steht der Begriff 'Individualismus' auch für die ... höchste Errungenschaft der modernen Zivilisation. Wir leben heute in einer Welt, in der die Menschen das Recht haben, ihr eigenes Lebensmuster selbständig zu wählen, ihrem eigenen Gewissen folgend zu entscheiden, welche Überzeugungen sie vertreten wollen, und die Form der Lebensführung in zahllosen Hinsichten zu bestimmen, über die ihre Vorfahren keine Kontrolle hatten" (S. 8). Dieser Individualismus steht im Zentrum vieler Klagen über den Zustand der Gegenwartsgesellschaften. Als "Egoismus" oder "Narzissmus" wird er als ein zerstörerischer Prozess gesellschaftlicher Ordnungen angeklagt, er würde für die zunehmende Zersetzung von Solidarität und Gemeinsinn verantwortlich sein und letztlich sei er die Quelle von Einsamkeit und Gewalt. Schon de Tocqueville sah 1835 die Gefahr, dass der Mensch in einer modernen individualisierten Gesellschaft "gänzlich in die Einsamkeit seines eigenen Herzens" eingesperrt würde (1985, S. 240). Die Individualisierung würde die Einbettung der Menschen in eine umfassende Ordnung auflösen. Es käme zu einer "Entzauberung".

(2) Diese Entzauberung wird auch durch "den Vorrang der instrumentellen Vernunft" (Taylor, ebd., S. 11) erheblich vorangetrieben, die Taylor als zweite große Quelle des Unbehagens an der Moderne bezeichnet. Darunter wird eine Rationalität verstanden, "auf die wir uns stützen, wenn wir die ökonomische Anwendung der Mittel zu einem gegebenen Zweck berechnen". Diesem Denken entsprechend wird alles einem Zweck-Mittel-Kalkül unterworfen und der Siegeszug der kapitalistischen Produktionsweise hat die Durchsetzung dieser Denkweise höchst erfolgreich betrieben.

(3) Das dritte Unbehagen kristallisiert sich um die "Konsequenzen, die der Individualismus und die instrumentelle Vernunft im Hinblick auf das politische Leben nach sich ziehen" (Taylor, ebd., S. 15). In einer „negativen Koalition“ von individualistischen Orientierungen, in der die Polis zunehmend Identifikationen verliert, und einer politischen Arena, in der die Spezialisten unter sich bleiben, stürzen „die Brücken zwischen privatem und öffentlichem Leben (ein)“, also jene Möglichkeiten, „private Sorgen in öffentliche Probleme zu übersetzen und umgekehrt öffentliche Probleme in den privaten Sorgen auszumachen und zu identifizieren“ (Bauman 2000, S. 9).

Nach dieser kurz skizzierten Krisendiagnose ist die Frage zu stellen, ob alles in Richtung einer kollektiven Regression oder Demoralisierung geht oder ob

es da einen anderen gedanklichen Pfad geben könnte. Anthony Giddens (2001), einer der wichtigsten sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnostiker, hat in seinem neuesten Buch „Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert“ eine mögliche Richtung aufgezeigt: „Diese Weltgesellschaft ist nicht beständig und stabil, sondern angstbeladen und tiefreichenden Gegensätzen gezeichnet. Viele von uns fühlen sich gewaltigen Kräften ausgeliefert, denen gegenüber wir machtlos sind. Können wir ihnen unseren Willen wieder aufzwingen? Ich glaube, dass das möglich ist. Die Machtlosigkeit, die wir erleben, ist kein Zeichen persönlichen Unvermögens, sie spiegelt die Mängel unserer Institutionen wider. Wir müssen die, die wir haben, umbauen oder neue schaffen. Denn die Globalisierung ist für unser Leben alles andere als nebensächlich. Sie bedeutet nichts Geringeres als die Umwälzung unserer Lebensverhältnisse. Sie bestimmt unsere Lebensweise“ (2001, S. 31).

Was könnte die Rolle von Kirche bei der Überwindung dieser gefühlten Machtlosigkeit sein? Wie müsste sie sich umbauen oder vielleicht sogar neu erfinden, um für die Menschen Empowerment-Erfahrungen vermitteln zu können? Meine Antwort lautet ganz allgemein:

1. Sie muß in der Gegenwart ankommen, ohne „atemlos jappend hinter der Zeit herzulaufen“ (Tucholsky);
2. sie muß eine identifizierbare Identität vermitteln, die sich offen auf das Erfahrungsspektrum einer spätmodernen Gesellschaft einläßt;
3. sie muß für die Subjekte zu einem Ort werden, an dem sie jenseits aller Mainstream-Normen zu sich selber kommen und den sie mitgestalten können;
4. und sie muß Brücken zwischen dem privaten und öffentlich Raum bauen.

In vier Thesen möchte ich meine Überlegungen bündeln:

1. Kirche soll die Ängste und Ohnmachtsgefühle der Subjekte ernst nehmen und ein Ort sein, an dem das „Handwerk der Freiheit“ erlernt werden kann und sie soll sich dabei von ihren beiden „Hauptkonkurrenten“ klar absetzen. Einerseits ist es die „Religion“ des Neoliberalismus. Andererseits besteht die Konkurrenz in den „regressiven“ Angeboten des Fundamentalismus, die ja durchaus im eigenen Revier siedeln. Die eine Gruppe sieht in der Erosion moderner Lebensgehäuse die große Chance für den einzelnen, der sich proteisch in immer neuen Gestalten verwirklichen könne. Sie setzt auf die indi-

vidualistisch-liberalistische Option. Gesellschaftliche Einbindungen werden Objekte der Distanzierung, denen gegenüber das Individuum seine autonome Besonderheit und Innerlichkeit betont, die dann auch als Befreiung von "sozialen Konditionierungen" konstruiert werden, von denen sich das "emanzipierte Subjekt" zu befreien hat. Soziale Verantwortung oder Bezogenheit findet seine Grenze an der individuellen Befindlichkeit. "Unreflektierte Einzigartigkeit" (Heller 1995, S. 80) wird kultiviert und es resultiert daraus das, was Agnes Heller (ebd., S. 81) den "narzisstischen Konformisten" genannt hat. Die zweite Gruppe lehnt all das ab, was für die erste Gruppe als "Freiheitsgewinn" des Subjekts verbucht wird und verspricht die unverrückbaren Behausungen, in dem man sein gesichertes Fundament finden könne. Hier wird ein "fundamentalistisches Selbst" konstruiert, das "Wir-Gefühle aktiviert durch den Appell an ethnisch-nationale oder konfessionell-fundamentalistische Identitätskonstruktionen, an patriarchalische Geschlechtsordnungen und den Ausschluss und die Feindschaft gegenüber 'fremden' Identitäten" (Lohauß 1995, S. 223). Die hierüber versprochene Orientierungssicherheit erkaufte sich das Individuum durch den Verlust reflexiver Individualität.

Mein erfahrungsgesättigter Blick vor allem auf das evangelische Feld sieht einen auffälligen Widerspruch zwischen einer religiös-individualistischen Glaubensperspektive und dem gelebten protestantischen Alltagsleben. Die psychologischen Bedingungen für individuelle Lebenssouveränität sind in der Geschichte des Protestantismus viel zu wenig untersucht worden und so werden institutionelle Krücken oder massenpsychologisch nachvollziehbare Gruppenmilieus zu unreflektierten Prothesen, die dann letztlich auch eine theologisch kaum thematisierte Deutungsinstanz für den individuellen Glauben erhalten. Es geht also um "die Beziehung zwischen individueller Persönlichkeitsbildung einerseits sowie sozialen Gemeinschaften und Institutionen andererseits" (Tanner 1992, S. 97).

Der Religionssoziologe Gerhard Schmidtchen formuliert dazu eine an Arnold Gehlen angelehnte Perspektive. Der Protestantismus habe mit seiner Distanzierung vom katholischen Modell eine Überforderung für den einzelnen erzeugt: "Dort, wo es keine zentrale Verwaltung des Wissens, autoritative, mit Sanktionen verbundene Definitionen von Wahrheit gibt, ist der einzelne zur Suche, auch zur Respektlosigkeit vor Autoritäten motiviert, und nur auf internalisierte Normen, auf innere Evidenzgefühle angewiesen", dieses habe bedenkliche Folgewirkungen: "Die dahinter stehenden theologischen Kon-

zepte haben die Stärke des Individuums überschätzt und die Bedeutung der Institutionen für die Macht und die praktische Freiheit des einzelnen unterschätzt" (1984). Ich teile diese Allgemeinaussage deshalb nicht, weil sie fragwürdige abstrakte anthropologische Aussagen über das Subjekt macht: Das sei eben als "Mängelwesen" ohne starke institutionelle Prothesen gar nicht handlungsfähig. Es braucht einen starken Staat und eine starke Kirche. Aber steckt nicht genau in der prinzipiellen Offenheit menschlicher Grundausstattung letztlich die psychologische Basis für individuelle Freiheit? Das kann man bei Alexander Mitscherlich oder Erich Fromm so erklärt bekommen. Aber beide zeigen auch auf, dass diese Basis nicht einfach da ist, sondern entwickelt und gefördert werden muss. Kritische Ich-Fähigkeiten können gefördert, aber auch verhindert werden. In Familien, sozialen Gruppen oder Institutionen können diese Fähigkeiten unterstützt, aber auch torpediert werden. Und das gilt natürlich auch für christliche Gemeinden.

Nach meiner Überzeugung geht es heute nicht um institutionelle Prothesen für das schwache Subjekt, sondern um die Stärkung der Subjekte, um eigenständig und verantwortlich ihr eigenes Lebensprojekt in die Hand nehmen zu können.

2. Schaffung von Gelegenheiten zur Verortung/Gemeinschaft als Bedingungen individueller Souveränität: Der Protestantismus teilt mit der von ihm wesentlich mit geprägten Moderne einen ideologischen Individualismus. Gemeint ist damit die Blindheit für die sozialen Bedingungen für individuelle Autonomie. Aus der notwendigen Befreiung von unhinterfragten externen Autoritäten konnte gar nicht selbstverständlich das souveräne Subjekt entstehen, das den "aufrechten Gang" bereits beherrscht. Die Ideologie des heroischen bürgerlichen Subjekts hat aber genau das immer unterstellt. Bis heute erzählt das westliche männliche Subjekt seine eigene Identitätsgeschichte in einer "monologischen Form", also in Ich-Form. Dabei ist bei unverstelltem sozialpsychologischem Blick ganz klar, wie stark ein gelingendes Leben von sozialen Beziehungen und darin enthaltenen Möglichkeiten sozialer Anerkennung abhängt. Gerade die Suche nach einer "starken Gemeinschaft" im fundamentalistischen Sinne drückt diese Abhängigkeit in hohem Maße aus. Die "Gemeinschaft" ist eine Ich-Prothese im Sinne der Entlastung von der Norm, seinen eigenen Weg zu gehen und sich selbst zu finden. Die Entlastung wird erkaufte durch den Verzicht auf irgendeine Form des "aufrechten Gangs". Die Alternative ist nicht der Verzicht auf Gemeinschaft, also der einsame Cowboy oder die vereinsamte Emanze, die ihren Weg gehen, ohne

irgendeine Form sozialer Einbindung. Solche sozialen Zugehörigkeiten oder Kontexte der Anerkennung brauchen wir alle und gerade dazu, in seinem eigenen Weg ermutigt und unterstützt zu werden. Die "baby steps" in Richtung Autonomie können wir nur dann gehen, wenn wir elementare Vertrauensbeziehungen zu unseren Eltern entwickeln konnten und auf dieser Basis aufbauend von ihnen dazu ermuntert werden, eigene Schritte gerade auch von ihnen weg zu riskieren. Solche Gemeinschaften brauchen wir auch als Erwachsene, gerade solche, die keine Unterordnung verlangen, sondern Mut zu Eigensinn machen. "Empowerment" könnte man das in unserem Fachjargon nennen.

Die aktuellen gesellschaftlichen Freisetzungsprozesse lassen sich als potentieller Zugewinn an individueller Entscheidungsfreiheit und an Gestaltbarkeit des eigenen Lebens und als eine "Entgrenzung des Möglichkeitssinns" begreifen. Die Entfaltung dieses Potentials findet am ehesten in "kommunitären Netzen" statt. In ihnen kann vor allem das Gefahrenpotential der "Risikogesellschaft" bewusst wahrgenommen und bearbeitet werden kann. In ihnen kann, mit den Worten von Agnes Heller (1989), das Bewusstsein für die krisenträchtige Moderne entwickelt werden, "dass sie auf einem Seil über einem Abgrund balanciert und deshalb einen guten Gleichgewichtssinn braucht, gute Reflexe, ungeheures Glück" und als "das wichtigste von allem": Die Subjekte brauchen "ein Netz von Freunden, die sie bei der Hand halten können". Das ist im Kern die Aufgabe von "Gemeinde": Ein auf "aktives Vertrauen" (Giddens 1995) begründeter und immer wieder neu zu schaffender Rahmen, in dem das Risiko eigenwilliger Identitätsprojekte von anderen mitgetragen wird und auch ihr Scheitern aufgefangen werden kann.

3. *Kirche sollte ein Ort sein oder werden, an dem Menschen Anschlüsse für ihre „Sehnsucht nach Sinn“ (Peter Berger) finden, ohne dass dies zu einer heteronom organisierten „Packagetour“ wird.* In der Studie "Jungsein in Deutschland" (Silbereisen, Vaskovics & Zinnecker 1997), in der auch die Haltung Jugendlicher und junger Erwachsener zur Religion untersucht wurde, heißt es: "Autonome, selbständige Sinngebung und Sinnschöpfung ist für nahezu jeden Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine selbstverständliche Form der Selbst- und Weltinterpretation. Über 50% sind der festen Überzeugung, dass das Leben nur dann einen Sinn hat, wenn man ihm einen Sinn gibt" (S. 116). Das überraschendste Ergebnis war für die Autoren, dass sie keine vertrauten Weltanschauungsmuster auffinden konnten. Das heißt, dass "die Individuen ihre Weltanschauung nach eigenen autonomen Regeln zusammen-

setzen, die nicht mehr der traditionellen Logik folgen" (S. 117). Interessant ist, dass Deutungsfragmente, die einen christlichen Ursprung aufweisen, relativ häufig vorkommen und mit dem "Autonomismus", also der Betonung einer selbstbestimmten Sinnggebung, einen hohen Überschneidungsgrad aufweisen. Die Autoren interpretieren dieses Ergebnis so, dass das "Deutungsschema" der christlichen Kirchen "dem einzelnen nicht mehr ausreicht, weil seine Begriffe unklar sind, die Anpassung an die Lebenssituation der Menschen in der fortgeschrittenen modernen Gesellschaft nicht gelungen ist und der einzelne daher den Bedarf nach einer Sättigung und Ergänzung durch andere Formen der Weltanschauung hat" (S. 123). Hier wird eine Distanz zum institutionell vordefinierten Lebenssinn, zur religiösen „Packagetour“ erkennbar und das scheint mir auch die zentrale historische Botschaft des Protestantismus zu sein. In dem Buch "Der moderne Mensch in Luther" aus dem Jahre 1908 beschreibt Carl Vogl den Menschen der Moderne als einen, der beim "geschichtlich Gewordenen" nicht "in der Überzeugung" verweilen könne, "dass dort zu finden sei, was ihm seine Würde, sein Genügen, sein Sicht-Ausleben, seinen 'Ewigkeitsgehalt' gewährleistet; "er weiß, dass ihm erst werden muss, was er begrüßen kann als *seinen* Anteil an der Wahrheit, als *seinen* Sinn des Lebens" (S. 28).

Es dürfte kaum strittig sein, dass die Subjektivierung von Sinn und Überzeugung eine wesentliche Leistung des Protestantismus war. Der "kleinen inneren Stimme" in uns Mut machen, so nennt eine junge Amerikanerin ihren autonom gefundenen Glauben: In ihrer Studie über den Individualismus in den USA bringen Robert Bellah u.a. Beispiele für eine hochindividualisierten Religiosität: "Eine Person, die wir interviewten, benannte ihre Religion (sie sprach von ihrem 'Glauben') tatsächlich nach sich selbst. (...) Sheila Larson ist eine junge Krankenschwester, die ... ihren Glauben als 'Sheilaismus' beschreibt. 'Ich glaube an Gott. Ich bin kein religiöser Fanatiker. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich das letzte Mal die Kirche besucht habe. Mein Glaube hat mich einen langen Weg begleitet. Er ist Sheilaismus. Nur meine eigene kleine Stimme.' Sheilas Glauben enthält einige Lehrsätze jenseits des Gottesglaubens, aber nicht viele. Um ihren eigenen Sheilaismus zu definieren, sagt sie: 'Er ist der Versuch, sich selbst zu lieben und behutsam zu dir selbst zu sein. Kümmert euch umeinander. Ich glaube, Er will, dass wir uns umeinander kümmern" (1987, S. 256 f.). "Sheila Larson versucht, ein Zentrum in sich selbst zu finden, nachdem sie sich von einem bedrückend konformistischen früheren Familienleben befreit hat. Die Wurzel ihres 'Shei-

laismus' ist das Bemühen, externe Autorität in internen Sinn zu verwandeln" (S. 271).

Warum wird einem solchen selbst geschöpften subjektivierten Lebenssinn mit Unbehagen begegnet? An Menschen wie ihr werden die zeitgenössischen Tendenzen zu Relativismus und Individualismus festgemacht, die ich in der folgenden Formulierung gar nicht negativ einzuschätzen vermag, obwohl sie dieses Ziel verfolgt: "Jeder habe das Recht, seine eigene Lebensweise zu gestalten und sich dabei auf sein eigenes Gefühl für das wirklich Wichtige oder Wertvolle zu stützen" (Taylor 1995, S. 20). Reagieren die religiösen und philosophischen Mandarine deshalb so empfindlich auf das, was sich als Ideal der Authentizität artikuliert, weil es ihnen die kulturelle Hegemonie raubt, ihre Position als Chefhermeneutiker für "Tiefsinn" untergräbt? Denn zur Verteidigung dieses Authentizitätsideals lässt sich problemlos eine prominente Stimme der Aufklärung heranziehen, nämlich die des Vorzeige-Protestanten Johann Gottfried Herder. Er sagt nichts weniger als dies: "Jeder Mensch hat ein eigenes Maß, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander" (zit. nach Taylor, S. 38). Das heißt ja wohl nichts anderes als dies: Was für mich stimmt, kann mir niemand vorgegeben. Ich muss es für mich selbst herausfinden. Das ist eine Idee der Moderne, die der Protestantismus begründet hat und hinter die es kein "zurück" geben darf. Aber es gab und gibt vielfältige Bewegungen des regressiven "Zurück". Die "Freiheit des Christenmenschen" wird zur "Furcht vor der Freiheit". Und institutionelle Entlastungsangebote von Amtskirche oder gar Staatskirche können die Zukunftsfähigkeit von Kirche nicht garantieren. Wir diskutieren über die Idee eines ermöglichenden statt eines versorgenden oder gar vormundschafftlichen Staates. Genau diesen Diskurs brauchen wir auch in bezug auf Kirche: Sie muß eine ermöglichende Institution, die sich zivilgesellschaftlichen gestalten lässt. Und das heißt, die auf die Gestaltungswünsche und –fähigkeiten der Subjekte setzt und sich dabei immer wieder neu erfindet.

4. Kirche muß eine „intermediäre Instanz“ sein, einen Brückenschlag zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ermöglichen und so individuell erlebte Ängste und Belastungen zu öffentlichen Themen „übersetzen“. Damit ist Kirche im öffentlichen und politischen Raum gefordert, weniger um dort die eigenen Pfründe und politischen Einflussmöglichkeiten im Sinne der Beteiligung an Machtkartellen zu sichern, sondern um Themen zu präsentieren. Der Tübinger Theologen Wilhelm Martin Leberecht de Wette schrieb zu Beginn des 19. Jahrhunderts: "... der Geist des Protestantismus bringt nothwendig einen

Geist der Freiheit und Selbständigkeit unter das Volk, die evangelische Freiheit wird notwendig zur politischen. Wenn der Christ in Glaubenssachen keinen Richter über sich erkennt, wieviel weniger in Sachen der Vernunft, die ein jeglicher zu begreifen sich zutraut?" (nach Graf 1992, S. 16). Kirche heute muß sich nicht gegen Diktatur und Unterdrückung wehren und auf diese Weise für die „politische Freiheit“ kämpfen. Die Bedrohung der individuellen Freiheit ist heute sehr viel subtiler und wird auch zunehmend als „Privatsache“ der Menschen definiert. Ich will dafür ein Beispiel bringen. Die deutschen Krankenkassen verzeichnen in den letzten Jahren eine gewaltige Zunahme behandelter Depressionen (z.B. bei der DAK zwischen 1997 und 2004 um 57%). Hier zeigt sich eine Privatisierung des gesellschaftlichen Elends, das aus den Praxen der Nervenärzte und Psychotherapeuten nicht mehr herausdringt und zum öffentlichen Thema wird. In diesen Zahlen drückt sich eine verschwiegene Bilanz des flexiblen Kapitalismus aus. Aus Frankreich kam kürzlich unter dem Titel „Das erschöpfte Selbst“ von Alain Ehrenberg ein wichtiger Beitrag, der eine wichtige Brücke zwischen sozialwissenschaftlicher Gegenwartsdeutung und der Zunahme diagnostizierter Depressionen schlägt. Er geht davon aus, dass Subjekte in der globalisierten Gesellschaft ein hohes Maß an Identitätsarbeit leisten müssen (Keupp et al. 2002). Die zunehmende Erosion traditioneller Lebenskonzepte, die Erfahrung des „disembedding“ (Giddens), die Notwendigkeit zu mehr Eigenverantwortung und Lebensgestaltung haben Menschen in der Gegenwartsgesellschaft viele Möglichkeiten der Selbstgestaltung verschafft. Zugleich ist aber auch das Risiko des Scheiterns gewachsen. Vor allem die oft nicht ausreichenden psychischen, sozialen und materiellen Ressourcen erhöhen diese Risikolagen. Die gegenwärtige Sozialwelt ist als „flüchtige Moderne“ charakterisiert worden (Bauman 2003), die keine stabilen Bezugspunkte für die individuelle Identitätsarbeit zu bieten hat und den Subjekten ein endlose Suche nach den richtigen Lebensformen abverlangt. Diese Suche kann zu einem „erschöpften Selbst“ führen, das die Ansprüche an Selbstverwirklichung und Glück aufgibt (Ehrenberg 2004).

Kirche müsste die Übersetzung dieses privatisierten Elends zu einem „public issue“ machen. Genauso wie sie immer wieder eine Bilanz für Menschenrechtsverletzungen aufmachen muß, die durch die Zerstörung von Würde und Respekt im Zuge scheinbar naturnotwendiger Wirtschaftsprozesse abläuft. Das neueste Buch von Zygmunt Bauman (2005) mit dem Titel „Verworfenes Leben“ zeigt auf, was aus Menschen wird, die die Erfahrung der „Exklusion“ machen. Sie brauchen nicht die „Mildtätigkeit“ der Diakonie,

die das schlimmste auffängt, sondern sie brauchen die advokatorische Artikulation ihrer Situation im öffentlichen Raum und vor allem brauchen sie die Ermutigung zum aufrechten Gang durch das Netzwerk, das wir Kirche nennen. Diese Empowerment wäre eine vordringliche Aufgabe von Kirche heute und in Zukunft.

LITERATUR

- Bauman, Z. (1999). *Das Unbehagen in der Postmoderne*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Bauman, Z. (2000). *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W. et al. (1987). *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln.
- Berger, P.L. (1994). *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt: Campus.
- Freud, S. (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Leipzig/Wien/Zürich: Psychoanalytischer Verlag.
- Fromm, E. (1966). *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Gellner, E. (1995). *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Giddens, A. (2001). *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Graf, F.W. (1992). Einleitung - Protestantische Freiheit. In: F.W.Graf & K.Tanner (Eds.): *Protestantische Identität heute*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 13 - 23.
- Heitmeyer, W. (2005). Die verstörte Gesellschaft. DIE ZEIT Nr. 51
- Heller, A. (1989). The contingent person and the existential choice. *The Philosophical Forum*, Herbst/Winter 1989, S. 53 - 69.
- Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W. et al. (2006³). *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg: Rowohlt.
- Koch, T. (1992). Was ist das spezifisch "Evangelische" als das "Protestantische"? Vom Schriftprinzip zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit. In: F.W.Graf & K.Tanner (Eds.). *Protestantische Identität heute*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 50 - 67.
- Schmidtchen, Gerhard (1984). Protestanten und Katholiken. Zusammenhänge zwischen Konfession, Sozialverhalten und gesellschaftlicher Entwicklung. In: ders.: *Konfession - eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland*. Stuttgart, S. 11 - 20.
- Silbereisen, R.K., Vaskovics, L.A. & Zinnecker, J. (Eds.) (1997). *Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996*. Opladen: Leske + Budrich.
- Tanner, K. (1992). Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität? In: F.W.Graf & K.Tanner (Eds.), *Protestantische Identität heute*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 96 - 104.
- Taylor, C. (1994). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp
- Tocqueville, A. de (1985). *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart: Reclam.
- Vogl, C. (1908). *Der moderne Mensch in Luther*. Jena: Eugen Diederichs.

Wagner, F. (1992). Protestantische Reflexionskultur. In: F.W.Graf & K.Tanner (Eds.). *Protestantische Identität heute*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 31 - 49.