

WIE LEBEN UND WAS BRAUCHEN MENSCHEN IN DER SPÄTMODERNEN GESELLSCHAFT?

Heiner Keupp

Impulsreferat bei der „Interseel“ am 28. Januar 2011 im Predigerseminar Nürnberg

„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.

Aktuelle Befindlichkeiten: Vereisung des sozialen Klimas

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 neunten Mal – den Deutschen den Puls nimmt. Seine aktuelle Diagnose hat er kurz vor Weihnachten 2010 vorgelegt. Seit 2002 untersuchen Wissenschaftler in einer Langzeitstudie die Ausmaße, Entwicklungen und Ursachen von Vorurteilen in Deutschland. Aktuell haben die Forscher die Folgen der Wirtschaftskrise unter die Lupe genommen - und dabei eine "deutliche Vereisung des sozialen Klimas", rohe Bürgerlichkeit und einen zunehmenden Klassenkampf von oben beobachtet. Die Feindbilder in einer durchweg wirtschaftlich geprägten Gesellschaft seien Muslime und "wirtschaftlich Nutzlose". In der 9. Folge des jährlichen Reportes "Deutsche Zustände" wird unter anderem gefragt: Welche Auswir-

kung hat das Gefühl der Bedrohung durch die Wirtschaftskrise auf Einstellungen zu schwachen Gruppen? Wie steht es um die Solidarität in unserer Gesellschaft? Welche Entwicklung zeichnet sich dabei in den höheren Einkommensgruppen ab?

Die Rohheit des gehobenen Bürgertums zeichne sich dadurch aus, dass es infolge von ökonomischen wie gesellschaftlichen Kriseneffekten deutliche Hinweise auf eine "entsicherte wie entkultivierte Bürgerlichkeit" gebe, die auch über "angeblich liberale Tages- und Wochenzeitungen" verbreitet werde. Die neue Formel des Abbaus von sozialstaatlichem Anrecht auf Unterstützung laute: Gnade durch Wohlhabende und Selbstverantwortung der sozial Schwachen.

Die Forscher betonen, dass der gepflegte Konservatismus abgestreift werde: Zivilisierte, tolerante, differenzierte Einstellungen in höheren Einkommensgruppen scheinen sich in unzivilisierte, intolerante Einstellungen zu wandeln. So nimmt beispielsweise in der höheren Einkommensgruppe (ab 2500 Euro pro Kopf; Haushaltsnettoeinkommen, umgerechnet und gewichtet nach Anzahl der Personen im Haushalt) die Zustimmung zu Etabliertenvorrechten und Islamfeindlichkeit besonders deutlich zu. Da sich die zunehmende Islamfeindlichkeit insbesondere bei höheren Einkommensgruppen zeige, wirke Bildung in diesem Fall nicht entgegen, heißt es in der Studie weiter.

Wer eine ökonomistische Sichtweise teilt - also Menschen nach ihrem Nutzen beurteilt - neigt der Studie zufolge deutlich eher zur Abwertung schwacher Gruppen. Der Zusammenhang ist bei denen besonders hoch, die sich selbst "oben" verorten. Insgesamt sei "eine ökonomistische Durchdringung sozialer Verhältnisse zu registrieren".

Das sich ausbreitende Unbehagen

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).

Spätmoderne gesellschaftliche Verhältnisse

Im globalisierten Kapitalismus vollziehen sich dramatische Veränderungen auf allen denkbaren Ebenen und in besonderem Maße auch in unseren Lebens- und Innenwelten. Anthony Giddens (2001), einer der wichtigsten sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnostiker, hat folgende Diagnose gestellt: „Die wichtigste der gegenwärtigen globalen Veränderungen betrifft unser Privatleben – Sexualität, Beziehungen, Ehe und Familie. Unsere Einstellungen zu uns selbst und zu der Art und Weise, wie wir Bindungen und Beziehungen mit anderen gestalten, unterliegt überall auf der Welt einer revolutionären Umwälzung. (...) In mancher Hinsicht sind die Veränderungen in diesem Bereich komplizierter und beunruhigender als auf allen anderen Gebieten. (...) Doch dem Strudel der Veränderungen, die unser innerstes Gefühlsleben betreffen, können wir uns nicht entziehen“ (S. 69). Globalisierung verändert also den Alltag der Menschen in nachhaltiger Form und damit auch ihre psychischen Befindlichkeiten.

Es sind vor allem folgende Erfahrungskomplexe, die mit diesem gesellschaftlichen Strukturwandel verbunden sind und die eine Mischung von Belastungen, Risiken und auch Chancen beinhalten, aber genau in dieser Mischung eine hohe Ambivalenz implizieren:

- Wir erleben, erleiden und erdulden eine Beschleunigung und Verdichtung in den Alltagswelten, die zu dem Grundgefühlen beitragen, getrieben zu sein, nichts auslassen zu dürfen, Immer auf dem Sprung sein zu müssen, keine Zeit zu vergeuden und Umwege als Ressourcenvergeudung zu betrachten. Verkürzte Schulzeiten, Verschulung des Studiums, um den jung-dynamischen „Arbeitskraftunternehmer“ möglichst schnell in die Berufswelt zu transportieren oder die Reduktion der Lebensphasen, in denen man als produktives Mitglied der Gesellschaft gelten kann, erhöhen permanent den Beschleunigungsdruck.
- Wir spüren die Erwartungen, ein „unternehmerisches Selbst“ (Bröckling 2007) zu werden, das sein Leben als eine Abfolge von Projekten sieht und angeht, die mit klugem Ressourceneinsatz optimal organisiert

werden müssen. Auch staatliches Handeln, nicht zuletzt im Bereich der Sozialpolitik, setzt immer stärker auf das individuelle Risikomanagement anstelle von kollektiver Daseinsvorsorge. Ich bin für meine Gesundheit, für meine Fitness, für meine Passung in die Anforderungen der Wissensgesellschaft selbst zuständig – auch für mein Scheitern. Nicht selten erlebt sich das angeblich „selbstwirksame“ unternehmerische Selbst als „unternommenes Selbst“ (Freitag 2008).

- Eine Deregulierung von Rollenschemata, die einerseits als Gewinn an selbstbestimmter Lebensgestaltung verstanden wird, die aber andererseits in die Alltagswelten eine Unsicherheit hineinträgt, die nicht immer leicht akzeptiert und ertragen werden kann. Die Erfahrung des allenthalben erlebten Enttraditionalisierung ist nicht selten ein Antrieb für die Suche nach Verortung in fundamentalistischen Weltbildern.
- Die Arbeit an der eigenen Identität wird zu einem unabschließbaren Projekt und erfordert. Fertige soziale Schnittmuster für die alltägliche Lebensführung verlieren ihren Gebrauchswert. Sowohl die individuelle Identitätsarbeit als auch die Herstellung von gemeinschaftlich tragfähigen Lebensmodellen unter Menschen, die in ihrer Lebenswelt aufeinander angewiesen sind, erfordert ein eigenständiges Verknüpfen von Fragmenten. Bewährte kulturelle Modelle gibt es dafür immer weniger. Die roten Fäden für die Stimmigkeit unserer inneren Welten zu spinnen, wird ebenso zur Eigenleistung der Subjekte wie die Herstellung lebbarer Alltagswelten. Menschen in der Gegenwart brauchen die dazu erforderlichen Lebenskompetenzen in einem sehr viel höheren Maße als die Generationen vor ihnen.
- All die Anstrengungen allzeit fit, flexibel und mobil zu sein, sind nicht nur als Kür zu betrachten, sondern sie werden von der Angst motivational befeuert, nicht dazu zu gehören. Wir führen gegenwärtig eine höchst relevante Fachdiskussion um das Thema Exklusion und Inklusion. Vom „abgehängten Prekariat“ spricht die Friedrich-Ebert-Stiftung, von den „Ausgegrenzten der Moderne“ Zygmunt Bauman (Bauman 2005). Die Sorge, nicht mehr gesellschaftlich einbezogene, gefragt und gebraucht zu werden, bestimmt viele Menschen sind deshalb oft bereit, sich an Bedingungen anzupassen, die ihnen nicht gut tun.
- Die Suche nach sicheren Bezugspunkten für einen gesichertes Fundament für ihre Alltagsbewältigung wird noch verstärkt, durch die Entwicklung hin zu einer „Sicherheitsgesellschaft“, die die defensive Vari-

ante des Ordnungstraumes der Moderne darstellt: Diese hatte und hat den Anspruch, alles Unberechenbare, Uneindeutige, Ambivalente, Fremde und Störende zu beseitigen und eine berechenbare und eindeutige Welt geschaffen. Auch wenn dieser Traum dieser Moderne nur noch selten in naiver Emphase vorgetragen wird, es gibt ihn noch und die Sicherheitsgesellschaft lebt davon. Sie will möglichst Risiken eliminieren und verstärkt dafür ihre Sicherheitssysteme. Schäubles Gesellschaftsbild kann man so einordnen.

- Die Landnahme des Kapitalismus hat längst in unseren beruflichen Welten stattgefunden. Erich Wulff hat einst in den 70er Jahren einen spannenden Aufsatz „Der Arzt und das Geld“ veröffentlicht und hat aufgezeigt, wie die Geldlogik unbemerkt, die ärztliche Fachlichkeit und Ethik unterhöhlt. Wir haben uns angewidert abgewendet und wollten für den Bereich der psychosozialen Versorgung einen anderen Weg gehen. Inzwischen hat uns die Monetarisierung, die Ökonomisierung oder die „Vertriebswirtschaftlichung“ voll erreicht und Qualität scheint nur noch in Geldwert ausgedrückt zu werden.

Diese Alltagserfahrungen werden in den sozialwissenschaftlichen Gegenwartsanalysen aufgegriffen und auf ihre strukturellen Ursachen bezogen.

An den aktuellen Gesellschaftsdiagnosen hätte Heraklit seine Freude, der ja alles im Fließen sah. Heute wird uns ein „fluide Gesellschaft“ oder die „liquid modernity“ (Bauman 2000) zur Kenntnis gebracht, in der alles Statische und Stabile zu verabschieden ist.



Jürgen Habermas hat uns in seinem Büchlein „Die postnationale Konstellation“ eine großartige Gegenwartsdiagnose geliefert. Aus ihr will ich nur seine Diagnose eines „Formenwandels sozialer Integration“ aufgreifen, der in Folge einer „postnationalen Konstellation“ entsteht: „Die Ausweitung von Netzwerken des Waren-, Geld-, Personen- und Nachrichtenverkehrs fördert eine Mobilität, von der eine sprengende Kraft ausgeht“ (1998, S. 126). Diese Entwicklung fördert eine „zweideutige Erfahrung“: „die Desintegration haltgebender, im Rückblick autoritärer Abhängigkeiten, die Freisetzung aus gleichermaßen orientierenden und schützenden wie präjudizierenden und gefangen nehmenden Verhältnissen. Kurzum, die Entbindung aus einer stärker integrierten Lebenswelt entlässt die Einzelnen in die Ambivalenz wachsender Optionsspielräume. Sie öffnet ihnen die Augen und erhöht zugleich das Risiko, Fehler zu machen. Aber es sind dann wenigstens die eigenen Fehler, aus denen sie etwas lernen können“ (ebd., S. 126f.).

Der mächtige neue Kapitalismus, der die Containergestalt des Nationalstaates demontiert hat, greift unmittelbar auch in die Lebensgestaltung der Subjekte ein. Auch die biographischen Ordnungsmuster erfahren eine reale Dekonstruktion. Am deutlichsten wird das in Erfahrungen der Arbeitswelt.

Einer von drei Beschäftigten in den USA hat mit seiner gegenwärtigen Beschäftigung weniger als ein Jahr in seiner aktuellen Firma verbracht. Zwei von drei Beschäftigten sind in ihren aktuellen Jobs weniger als fünf Jahre. Vor 20 Jahren waren in Großbritannien 80% der beruflichen Tätigkeiten vom Typus der 40 zu 40 (eine 40-Stunden-Woche über 40 Berufsjahre hinweg). Heute gehören gerade noch einmal 30% zu diesem Typus und ihr Anteil geht weiter zurück.

Kenneth J. Gergen sieht ohne erkennbare Trauer durch die neue Arbeitswelt den „Tod des Selbst“, jedenfalls jenes Selbst, das sich der heute allüberall geforderten „Plastizität“ nicht zu fügen vermag. Er sagt: „Es gibt wenig Bedarf für das innengeleitete, ‘one-style-for-all’ Individuum. Solch eine Person ist beschränkt, engstirnig, unflexibel. (...) Wie feiern jetzt das proteische Sein (...) Man muss in Bewegung sein, das Netzwerk ist riesig, die Verpflichtungen sind viele, Erwartungen sind endlos, Optionen allüberall und die Zeit ist eine knappe Ware“ (2000, S. 104).

In seinem viel beachteten Buch „Der flexible Mensch“ liefert Richard Sennett (1998) eine weniger positiv gestimmte Analyse der gegenwärtigen Veränderungen in der Arbeitswelt. Der „Neue Kapitalismus“ überschreitet alle Grenzen,

demontiert institutionelle Strukturen, in denen sich für die Beschäftigten Berechenbarkeit, Arbeitsplatzsicherheit und Berufserfahrung sedimentieren konnten. An ihre Stelle tritt die Erfahrung einer (1) „*Drift*“ getreten: Von einer „langfristigen Ordnung“ zu einem „neuen Regime kurzfristiger Zeit“ (S. 26). Und die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang, wie sich dann überhaupt noch Identifikationen, Loyalitäten und Verpflichtungen auf bestimmte Ziele entstehen sollen. Die fortschreitende (2) *Deregulierung*: Anstelle fester institutioneller Muster treten netzwerkartige Strukturen. Der flexible Kapitalismus baut Strukturen ab, die auf Langfristigkeit und Dauer angelegt sind. "Netzwerkartige Strukturen sind weniger schwerfällig". An Bedeutung gewinnt die "Stärke schwacher Bindungen", womit gemeint ist zum einen, "dass flüchtige Formen von Gemeinsamkeit den Menschen nützlicher seien als langfristige Verbindungen, zum anderen, dass starke soziale Bindungen wie Loyalität ihre Bedeutung verloren hätten" (S. 28). Die permanent geforderte Flexibilität entzieht (3) „festen Charaktereigenschaften“ den Boden und erfordert von den Subjekten die Bereitschaft zum „Vermeiden langfristiger Bindungen“ und zur „Hinnahme von Fragmentierung“. Diesem Prozess geht nach Sennett immer mehr ein begreifbarer Zusammenhang verloren. Die Subjekte erfahren das als (4) *Deutungsverlust*: „Im flexiblen Regime ist das, was zu tun ist, *unlesbar* geworden“ (S. 81). So entsteht der Menschentyp des (5) flexiblen Menschen, der sich permanent fit hält für die Anpassung an neue Marktentwicklungen, der sich zu sehr an Ort und Zeit bindet, um immer neue Gelegenheiten nutzen zu können. Lebenskohärenz ist auf dieser Basis kaum mehr zu gewinnen. Sennett hat erhebliche Zweifel, ob der flexible Mensch menschenmöglich ist. Zumindest kann er sich nicht verorten und binden. Die wachsende (6) *Gemeinschaftssehnsucht* interpretiert er als regressive Bewegung, eine „Mauer gegen eine feindliche Wirtschaftsordnung“ hochzuziehen (S. 190). „Eine der unbeabsichtigten Folgen des modernen Kapitalismus ist die Stärkung des Ortes, die Sehnsucht der Menschen nach Verwurzelung in einer Gemeinde. All die emotionalen Bedingungen modernen Arbeitens beleben und verstärken diese Sehnsucht: die Ungewissheiten der Flexibilität; das Fehlen von Vertrauen und Verpflichtung; die Oberflächlichkeit des Teamworks; und vor allem die allgegenwärtige Drohung, ins Nichts zu fallen, nichts 'aus sich machen zu können', das Scheitern daran, durch Arbeit eine Identität zu erlangen. All diese Bedingungen treiben die Menschen dazu, woanders nach Bindung und Tiefe zu suchen“ (S. 189 f.).

Im Rahmen dieses Deutungsrahmens räumt Sennett dem „Scheitern“ oder der mangelnden kommunikativen Bearbeitung des Scheiterns eine zentrale Bedeutung ein: „Das *Scheitern* ist das große Tabu (...) Das Scheitern ist nicht län-

ger nur eine Aussicht der sehr Armen und Unterprivilegierten; es ist zu einem häufigen Phänomen im Leben auch der Mittelschicht geworden“ (S. 159). Dieses Scheitern wird oft nicht verstanden und mit Opfermythen oder mit Feindbildkonstruktionen beantwortet. Aus der Sicht von Sennett kann es nur bewältigt werden, wenn es den Subjekten gelingt, das Gefühl ziellosen inneren Dahintreibens, also die „drift“ zu überwinden. Für wenig geeignet hält er die eine zeitlang so gerne angebotenen postmodernen Erzählungen. Er zitiert Salman Rushdie als Patchworkpropheten, für den das moderne Ich „ein schwankendes Bauwerk ist, das wir aus Fetzen, Dogmen, Kindheitsverletzungen, Zeitungsartikeln, Zufallsbemerkungen, alten Filmen, kleinen Siegen, Menschen, die wir hassen, und Menschen, die wir lieben, zusammensetzen“ (S. 181). Solche Narrationen stellen ideologische Reflexe und kein kritisches Begreifen dar, sie spiegeln „die Erfahrung der Zeit in der modernen Politökonomie“: „Ein nachgiebiges Ich, eine Collage aus Fragmenten, die sich ständig wandelt, sich immer neuen Erfahrungen öffnet - das sind die psychologischen Bedingungen, die der kurzfristigen, ungesicherten Arbeitserfahrung, flexiblen Institutionen, ständigen Risiken entsprechen“ (S. 182). Für Sennett befindet sich eine so bestimmte „Psyche in einem Zustand endlosen Werdens - ein Selbst, das sich nie vollendet“ und für ihn folgt daraus, dass es „unter diesen Umständen keine zusammenhängende Lebensgeschichte geben (kann), keinen klärenden Moment, der das ganze erleuchtet“ (ebd.). Daraus folgt dann auch eine heftige Kritik an postmodernen Narrationen: „Aber wenn man glaubt, dass die ganze Lebensgeschichte nur aus einer willkürlichen Sammlung von Fragmenten besteht, lässt das wenig Möglichkeiten, das plötzliche Scheitern einer Karriere zu verstehen. Und es bleibt kein Spielraum dafür, die Schwere und den Schmerz des Scheiterns zu ermessen, wenn Scheitern nur ein weiterer Zufall ist“ (ebd.).

Also: Die großen Gesellschaftsdiagnostiker der Gegenwart sind sich in ihrem Urteil relativ einig: Die aktuellen gesellschaftlichen Umbrüche gehen ans „Eingemachte“ in der Ökonomie, in der Gesellschaft, in der Kultur, in den privaten Welten und auch an die Identität der Subjekte und das hat auch Konsequenzen für Bildungsprozesse. In Frage stehen zentrale Grundprämissen der hinter uns liegenden gesellschaftlichen Epoche, die Burkart Lutz schon 1984 als den „kurzen Traum immerwährender Prosperität“ bezeichnet hatte. Diese Grundannahmen hatten sich zu Selbstverständlichkeiten in unseren Köpfen verdichtet.

Die benannten Erfahrungskomplexe an der Nahtstelle von den Subjekten und der Gesellschaft zeigen, wie stark sich der Turbokapitalismus in unseren Le-

benswelten, in Menschenbildern und in Ideologie schon verankert hat. Deshalb sehen wir schon oft gar keine Alternativen und arrangieren uns mit dem scheinbar naturhaften Ablauf der Dinge. Und genau in dieser Mischung von „innerer Kolonisierung“ und dem fatalistischen Arrangement mit der Unabwendbarkeit der gesellschaftlichen Abläufe werden wir immer wieder auch zu Komplizen des status quo und verlieren die Hoffnung, dass es auch sein könnte, dass etwas man gegen die Verhältnisse unternehmen könnte und dass Utopien motivierende Handlungsqualitäten haben können.

Erschöpft von der grenzenlosen Identitätsarbeit: Depressionen

Ist es gewagt, diese gesellschaftlichen Veränderungen mit der sich immer deutlicher belegbaren Zunahme psychischer Störungen, vor allem der Depression, in Verbindung zu bringen? Die uns vorliegenden epidemiologischen Daten, die immer stärker die Einschätzung stützen, dass die Depression zur Volkskrankheit Nr. 1 wird, legen die Frage nahe, was dafür die Ursachen sein könnten. Der Frankfurter Psychoanalytiker Heinrich Deserno schreibt dazu: „Seit etwa 15 Jahren zeichnet sich deutlich ab, dass Depressionen für den spätmodernen Lebensstil beispielhaft werden könnten, und zwar in dem Sinne, dass sie das Negativbild der Anforderungen beziehungsweise paradoxen Zumutungen der gesellschaftlichen Veränderungen darstellen und deshalb in besorgniserregender Weise zunehmen könnten, wie von der Weltgesundheitsorganisation hochgerechnet: Im Jahr 2020 sollen Depressionen weltweit und in allen Bevölkerungsschichten die zweithäufigste Krankheitsursache sein.“ Und die deutsche Stimme der WHO, Ilona Kickbusch, hat sich so zu diesem Thema geäußert: „Immer mehr Menschen haben mit einem immer schnelleren Wandel von Lebens-, Arbeits- und Umweltbedingungen zu kämpfen. Sie können das Gleichgewicht zwischen Belastungs- und Bewältigungspotentialen nicht mehr aufrechterhalten und werden krank. Depression ist zum Beispiel nach den Statistiken der Weltgesundheitsorganisation eine der wichtigsten Determinanten der Erwerbsunfähigkeit. (...) Schon heute sind weltweit ca. 121 Millionen Menschen von Depressionen betroffen. Denn unser Leben gewinnt zunehmend ‚an Fahrt‘, sei es zwischenmenschlich, gesellschaftlich, wirtschaftlich oder im Informations- und Freizeitbereich“ (2005, S. 15).

Welche Schlüsse ziehen wir aus solchen Befunden? 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 da-

von aus, dass Subjekte in der globalisierten Gesellschaft ein hohes Maß an Identitätsarbeit leisten müssen (Keupp et al. 2008). 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 2000), die keine stabilen Bezugspunkte für die individuelle Identitätsarbeit zu bieten hat und den Subjekten eine endlose Suche nach den richtigen Lebensformen abverlangt. Diese Suche kann zu einem „erschöpften Selbst“ führen, das an den hohen Ansprüchen an Selbstverwirklichung und Glück gescheitert ist (Ehrenberg 2004).

Wenn wir diese Spur weiterverfolgen wollen, dann reicht es offensichtlich nicht, nur über „psychohygienische“ und psychotherapeutische Wege zu reden, so wichtig diese sind, wenn Menschen schwere psychische Probleme haben. Es ist notwendig, den gesellschaftlichen Rahmen mit in den Blick zu nehmen und danach zu fragen, wie er einerseits den einzelnen Menschen mit Erwartungen und Ansprüchen fordert und zunehmend überfordert und andererseits die „vereinzelt Einzelnen“ damit alleine lässt. Hier ist keine strategische Böswilligkeit zu unterstellen, sondern da ist eher ein Auto auf rasanter Fahrt, in dem zwar ständig das Gaspedal gedrückt wird, aber ein Bremspedal scheint es nicht zu geben. Wir haben es mit einer tiefen Krise im gesellschaftlichen Selbstverständnis zu tun, das sich nicht einmal mehr über unterschiedliche mögliche Zielvorstellungen streitet, sondern einfach keine mehr hat. Es gibt kaum eine Idee über den Tag hinaus und auf allen Ebenen sehen wir das, was Christopher Lasch (1984) in seiner Diagnose vom „minimal self“ schon Mitte der 1980er Jahre festgestellt hatte und Jürgen Habermas (1985) zur gleichen Zeit meinte, als er analysierte, uns seien die „utopischen Energien“ ausgegangen; ganz präzise zitiert, ist bei ihm von der „Erschöpfung der utopischen Energien“ die Rede. Es geht um Problemlösungen für den Augenblick, der Tag, die Legislaturperiode oder der anstehende Quartalsbericht muss überstehen werden. Die mangelnde Zielorientierung verbirgt sich, ohne sich wirklich verstecken zu können, hinter phrasenhaft verwendeten Begriffen wie „Reform“, „Vision“ oder „Leitbild“. In hektischer Betriebsamkeit wird jeden Tag eine Lösung verworfen und wie in einem Hamsterrad wird die gleiche Inszenierung noch einmal aufgelegt, aber wieder wird sie als „Reform“, „Vision“ oder „Leitbild“ verkauft. Keiner glaubt mehr daran, es ist eine Art kollektiver „Wiederholungszwang“ oder eine „mani-

sche“ Verleugnung der Ziel- und Aussichtslosigkeit. Hier zeichnet sich eine Gesamtsituation ab, die man mit dem Begriff „erschöpfte Gesellschaft“ überschreiben könnte.

Welche Ressourcen werden benötigt?

Welche Ressourcen werden denn nun benötigt, um selbstbestimmt und selbstwirksam eigene Wege in einer so komplex gewordenen Gesellschaft gehen zu können? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit lassen sich die folgenden nennen:

1. Urvertrauen zum Leben
2. Dialektik von Bezogenheit und Autonomie
3. Entwicklung von Lebenskohärenz
4. Schöpfung sozialer Ressourcen durch Netzwerkbildung
5. Materielles Kapital als Bedingung für Beziehungskapital
6. Demokratische Alltagskultur durch Partizipation
7. Selbstwirksamkeitserfahrungen durch Engagement

- Für die Gewinnung von Lebenssouveränität ist lebensgeschichtlich in der Startphase des Lebens ein Gefühl des Vertrauens in die Kontinuität des Lebens eine zentrale Voraussetzung, ich nenne es ein *Urvertrauen zum Leben*. Es ist begründet in der Erfahrung, dass man gewünscht ist, dass man sich auf die Personen, auf die man existentiell angewiesen ist, ohne Wenn und Aber verlassen kann. Es ist das, was die Bindungsforschung eine sichere Bindung nennt, die auch durch vorübergehende Abwesenheit von Bezugspersonen und durch Konflikte mit ihnen nicht gefährdet.
- Eine Bindung, die nicht das Loslassen ermutigt ist keine sichere Bindung, deswegen hängt eine gesunde Entwicklung an der Erfahrung der *Dialektik von Bezogenheit und Autonomie*. Schon Erikson hat uns aufgezeigt, dass Autonomie nur auf der Grundlage eines gefestigten Urvertrauens zu gewinnen ist. Die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin (1993) hat in ihrem so wichtigen Buch „Die Fesseln der Liebe“ deutlich gemacht, dass sich gerade im Schatten der Restbestände patriachaler Lebensformen Frauen und Männer in je geschlechtsspezifischer Vereinseitigung dem Pol Bezogenheit oder Autonomie zuordnen und so die notwendige Dialektik zerstören. Herauskommt das Jammergeheul misslingender Beziehungen: „Du verstehst mich nicht!“
- Lebenskompetenz braucht einen *Vorrat von „Lebenskohärenz“*. Aaron Antonovsky (1997) hat in seinem salutogenetischen Modell nicht nur die individuelle identitäts- und gesundheitsbezogene Relevanz des „sense of

coherence“ aufgezeigt, sondern auch Vorarbeiten zu einem Familienkohärenzgefühl hinterlassen. Werte und Lebenssinn stellen Orientierungsmuster für die individuelle Lebensführung dar. Sie definieren Kriterien für wichtige und unwichtige Ziele, sie werten Handlungen und Ereignisse nach gut und böse, erlaubt und verboten. Traditionelle Kulturen lassen sich durch einen hohen Grad verbindlicher und gemeinsam geteilter Wertmaßstäbe charakterisieren. Individuelle Wertentscheidungen haben nur einen relativ geringen Spielraum. Der gesellschaftliche Weg in die Gegenwart hat zu einer starken Erosion immer schon feststehender Werte und zu einer Wertpluralisierung geführt. Dies kann als Freiheitsgewinn beschrieben werden und hat dazu geführt, dass die Subjekte der Gegenwart als „Kinder der Freiheit“ charakterisiert werden. Die „Kinder der Freiheit“ werden meist so dargestellt, als hätten sie das Wertesystem der Moderne endgültig hinter sich gelassen. Es wird als „Wertekorsett“ beschrieben, von dem man sich befreit habe und nun könnte sich jede und jeder ihren eigenen Wertecocktail zu Recht mixen. Das klingt nach unbegrenzten Chancen der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung. Aber diese Situation beschreibt keine frei wählbare Kür, sondern sie stellt eine Pflicht dar und diese zu erfüllen, erfordert Fähigkeiten und Kompetenzen, über die längst nicht alle Menschen in der Reflexiven Moderne verfügen.

- Wenn wir die sozialen BaumeisterInnen unserer eigenen sozialen Lebenswelten und Netze sind, dann ist eine spezifische Beziehungs- und Verknüpfungsfähigkeit erforderlich, nennen wir sie *soziale Ressourcen*. Der Bestand immer schon vorhandener sozialer Bezüge wird geringer und der Teil unseres sozialen Beziehungsnetzes, den wir uns selbst schaffen und den wir durch Eigenaktivität aufrechterhalten (müssen), wird größer. Nun zeigen die entsprechenden Studien, dass das moderne Subjekt keineswegs ein "Einsiedlerkrebs" geworden ist, sondern im Durchschnitt ein größeres Netz eigeninitiiert sozialer Beziehungen aufweist, als es seine Vorläufergenerationen hatten: Freundeskreise, Interessengemeinschaften, Nachbarschaftsaktivitäten, Vereine, Selbsthilfegruppen, Initiativen. Es zeigt sich nur zunehmend auch, dass sozioökonomisch unterprivilegierte und gesellschaftlich marginalisierte Gruppen offensichtlich besondere Defizite aufweisen bei dieser gesellschaftlich zunehmend geforderten eigeninitiativen Beziehungsarbeit. Die sozialen Netzwerke von ArbeiterInnen z.B. sind in den Nachkriegsjahrzehnten immer kleiner geworden. Von den engmaschigen und solidarischen Netzwerken der Ar-

beiterfamilien, wie sie noch in den 50er Jahren in einer Reihe klassischer Studien aufgezeigt wurden und in der Studentenbewegung teilweise romantisch überhöht wurden, ist nicht mehr viel übrig geblieben. Das "Eremitenklima" ist am ehesten hier zur Realität geworden. Unser "soziales Kapital", die sozialen Ressourcen, sind ganz offensichtlich wesentlich mitbestimmt von unserem Zugang zu "ökonomischem Kapital". Für offene, experimentelle, auf Autonomie zielende Identitätsentwürfe ist die Frage nach sozialen Beziehungsnetzen von allergrößter Bedeutung, in denen Menschen dazu ermutigt werden, also sie brauchen „*Kontexte sozialer Anerkennung*“. Da gerade Menschen aus sozial benachteiligten Schichten nicht nur besonders viele Belastungen zu verarbeiten haben und die dafür erforderlichen Unterstützungsressourcen in ihren Lebenswelten eher unterentwickelt sind, halte ich die gezielte professionelle und sozialstaatliche Förderung der Netzbildung bei diesen Bevölkerungsgruppen für besonders relevant.

- Ein offenes Identitätsprojekt, in dem neue Lebensformen erprobt und eigener Lebenssinn entwickelt werden, bedarf *materieller Ressourcen*. Hier liegt das zentrale und höchst aktuelle sozial- und gesellschaftspolitische Problem. Eine Gesellschaft die sich ideologisch, politisch und ökonomisch fast ausschließlich auf die Regulationskraft des Marktes verlässt, vertieft die gesellschaftliche Spaltung und führt auch zu einer wachsenden Ungleichheit der Chancen an Lebensgestaltung. Hier holt uns immer wieder die klassische soziale Frage ein. Die Fähigkeit zu und die Erprobung von Projekten der Selbstorganisation sind ohne ausreichende materielle Absicherung nicht möglich. Ohne Teilhabe am gesellschaftlichen Lebensprozess in Form von sinnvoller Tätigkeit und angemessener Bezahlung wird Identitätsbildung zu einem zynischen Schwebezustand, den auch ein "postmodernes Credo" nicht zu einem Reich der Freiheit aufwerten kann. Dieser Punkt ist von besonderer sozialpolitischer Bedeutung. In allen Wohlfahrtsstaaten beginnen starke Kräfte die konsensuellen Grundlagen der Prinzipien der Solidargemeinschaft zu demontieren. Das spricht Zygmunt Bauman in seiner Analyse an: "Der Sozialstaat war darauf ausgerichtet, eine Schicksalsgemeinschaft dadurch zu institutionalisieren, dass seine Regeln für jeden Beteiligten (jeden Bürger) gleichermaßen gelten sollten, so dass die Bedürftigkeit des einen verrechnet würde mit dem Gewinn des anderen". Wie Bauman aufzeigt, gefährdet gegenwärtig der universalisierte Kapitalismus und seine ökonomische Logik pur das Solidarprinzip: "War der Aufbau des Sozialstaats

tes der Versuch, im Dienste der moralischen Verantwortung ökonomisches Interesse zu mobilisieren, so decouviert die Demontage des Sozialstaates das ökonomische Interesse als Instrument zur Befreiung des politischen Kalküls von moralischen Zwängen" (ebd.). Dramatische Worte wählt Bauman für das erkennbare Resultat dieses "Paradigmenwechsels": "Die gnadenlose Pulverisierung der kollektiven Solidarität durch Verbannung kommunaler Leistungen hinter die Grenzen des politischen Prozesses, die massive Freigabe der Preisbindung bei lebenswichtigen Gütern und die politisch geförderte Institutionalisierung individueller Egoismen zum letzten Bollwerk sozialer Rationalität zu haben, ..., (hat) ein veritables 'soziales München' bewirkt" (1993). Die intensive Suche nach zukunftsfähigen Modellen "*materieller Grundsicherung*" ist von höchster Wertepriorität. Die Koppelung sozialstaatlicher Leistungen an die Erwerbsarbeit erfüllt dieses Kriterium immer weniger.

- Nicht mehr die Bereitschaft zur Übernahme von fertigen Paketen des "richtigen Lebens", sondern die *Fähigkeit zum Aushandeln* ist notwendig: Wenn es in unserer Alltagswelt keine unverrückbaren allgemein akzeptierten Normen mehr gibt, außer einigen Grundwerten, wenn wir keine Knigge mehr haben, die uns für alle wichtigen Lebenslagen das angemessene Verhalten vorgeben kann, dann müssen wir die Regeln, Normen, Ziele und Wege beständig neu aushandeln. Das kann nicht in Gestalt von Kommandosystemen erfolgen, sondern erfordert demokratische Willensbildung, verbindliche Teilhabechancen im Alltag, in den Familien, in der Schule, Universität, in der Arbeitswelt und in Initiativ- und Selbsthilfegruppen. Dazu gehört natürlich auch eine gehörige Portion von Konfliktfähigkeit. Die "demokratische Frage" ist durch die Etablierung des Parlamentarismus noch längst nicht abgehakt, sondern muss im Alltag verankert werden.
- Hier hängen Verwirklichungschancen eng mit der Idee der Zivilgesellschaft zusammen. Diese lebt von dem Vertrauen der Menschen in ihre Fähigkeiten, im wohlverstandenen Eigeninteresse gemeinsam mit anderen die Lebensbedingungen für alle zu verbessern. Zivilgesellschaftliche Kompetenz entsteht dadurch, „dass man sich um sich selbst und für andere sorgt, dass man in die Lage versetzt ist, selber Entscheidungen zu fällen und eine Kontrolle über die eigenen Lebensumstände auszuüben sowie dadurch, dass die Gesellschaft, in der man lebt, Bedingungen her-

stellt, die allen ihren Bürgerinnen und Bürgern dies ermöglichen" (Ottawa Charta 1986).

Und die Kirche?

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;
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 individualistisch-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 Gruppemilieus 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" (Taner 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 Konzepte 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 Sinnggebung 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 zusammensetzen, 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 wurde Mut gemacht. 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 'Sheilaismus' 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 vormundschaftlichen 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 nothwendig 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. 2008). 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

- Antonovsky A. (1997). *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: dgvt-Verlag.
- 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.
- Bauman, Z. (2005). *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburger Edition.
- Bejamnin, J. (1993). *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt: Fischer.
- 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.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ehrenberg, A. (2008). *Das Erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Freud, S. (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Leipzig/Wien/Zürich: Psychoanalytischer Verlag.
- Freytag, T. (2008). *Der unternommene Mensch. Eindimensionalisierungsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück.
- Fromm, E. (1966). *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Geipel, I. (2010). *Seelenriss. Depression und Leistungsdruck*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gellner, E. (1995). *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Giddens, A. (1995). *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 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.
- Habermas, J. (1985). *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998). *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Han, B.-C. (2010). *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Heitmeyer, W. (2011). *Deutsche Zustände. Folge 9*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 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.
- Kickbusch, I. (2005). *Die Gesundheitsgesellschaft*. Gamburg: Verlag für Gesundheitsförderung.
- 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.
- Lasch, C. (1984). *The minimal self. Psychic survival in troubled times*. New York: W.W.Norton.
- Lohauß, P. (1995). *Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte*. Opladen: Leske + Budrich.
- 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.
- Sennett, R. (1998). *Der flexible Mensch Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag (engl.: "The corrosion of character". New York: W.W. Norton 1998).
- 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.
- WHO (1986). Ottawa Charta zur Gesundheitsförderung.
http://www.euro.who.int/AboutWHO/Policy/20010827_2?language=