

Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft

Herausforderungen für eine christliche Sozialethik und Glaubenspraxis

von Martin Schneider

Zu den Aufgaben der christlichen Sozialethik zählt, Auswirkungen des sozialen Wandels aus der Perspektive der Armen zu beurteilen. Hierfür ist sie auf empirische Studien angewiesen, die zum einen einen verstehenden Zugang zu den alltäglichen Sorgen und Nöten der Menschen suchen, zum anderen aber auch die diese bedingenden sozialen Rahmenbedingungen im Blick haben. In dem Beitrag werden als Beispiel hierfür die Diagnosen von Pierre Bourdieu und seinen Mitarbeitern über das alltägliche Leiden an der Gesellschaft vorgestellt. Der Autor bündelt die Ergebnisse und gibt Hinweise, wie Christen auf die sozialen Herausforderungen antworten können.

„Aufwachen, die Augen zu öffnen“: diese Aufforderung durchzieht alle biblischen Aussagen. (...) Danach soll das Christentum dies sein: eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens. (...) Es lehrt nicht (...) eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der offenen Augen“¹ – „eine Mystik der offenen Augen, die uns auf die gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids verpflichtet“². Johann Baptist Metz bringt in diesem Zitat treffend zwei entscheidende Aspekte christlicher Zeitgenossenschaft zum Ausdruck:

(1) Nicht von der Welt sich abzugrenzen, sondern als wachsamer Zeitgenosse auf die Herausforderungen der Gegenwart zu blicken, gehört zum Kern christlichen Selbstverständnisses. So wie Gott in seinem Sohn Jesus Christus die Welt und die Menschheit leibhaftig angenommen hat, so darf auch den Christen und ihren Kirchen „nichts wahrhaft Menschliches“ (Gaudium et Spes, n. 1) fremd sein. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, vor allem der Bedrängten“ (GS, n. 1), sind die Herausforderungen, auf die Christen „im Lichte des Evangeliums“ (GS, n. 4) zu antworten haben. Daraus folgt ein Ansatz von Theologie, der „bei der konkreten sozialen Situation bzw. bei gesellschaftlichen Entwicklungen und Problemkomplexen ansetzt“ und darin Fragen und Anliegen des Evangeliums erkennt.³

¹ J.B. Metz, Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion, in: F. Balke u.a. (Hg.), Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern, Frankfurt a.M. 1993, 217–228; 220.

² Vgl. J.B. Metz, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: Stimmen der Zeit 117 (1992) 311–320; 320.

³ K. Hilpert, Das Subjekt sozialetischer Urteilsbildung. Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens, in: H.-J. Höhn (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn 1997, 105–142; 114f. Dass Situationen als eine Herausforderung wahrgenommen werden und auf eine Antwort warten, kann im Anschluss an die Handlungstheorie von Dietrich Böhler als „quasi-dialogisches Frage-Antwort-Modell“ rekonstruiert werden. Demnach *antworten* Akteure im Handeln auf Situationen, die sie zuvor als *Fragen* interpretiert haben; vgl. D. Böhler, Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie, Frankfurt a.M. 1985, 250–260; ferner

(2) Christen und ihre Kirchen blicken auf die Situation der Menschen und die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht von einem neutralen Standpunkt aus. Das „Licht des Evangeliums“ drängt zu einer „gesteigerten Wahrnehmung fremden Leids“. Der von der christlichen Hoffnung getragene Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit und Heil für alle macht für das Leiden derer sensibel, denen ein erfülltes und würdevolles Leben verwehrt ist.⁴ Die christliche Perspektive zielt auf einen „Blick in den Abgrund“⁵. In der „Option für die Armen“ hat diese Blickrichtung einen anerkannten Ausdruck gefunden.

Der Auftrag zu einer profilierten christlichen Zeitgenossenschaft hat auch Konsequenzen für den Ansatz der christlichen Sozialethik. Christliche Sozialethik kann und darf sich nicht darin erschöpfen, Sozialprinzipien zu begründen und die Zuordnung der verschiedenen Prinzipien begrifflich zu bestimmen. Die normative Theorie ist mit einer Gesellschaftsdiagnose zu verschränken. Eine Aufgabe der christlichen Sozialethik ist es demnach, „Pathologien des Sozialen“⁶ zu diagnostizieren und advokatorisch jene Erfahrungen sozialen Leids und Unrechts zu thematisieren, die aufgrund der Filterwirkungen der bürgerlichen Öffentlichkeit die Stufe der politischen Thematisierung und Organisation noch gar nicht erreicht haben. Das Kriterium für die Diagnose ist, ob die sozialen Bedingungen ein menschenwürdiges Leben fördern oder verantwortlich sind für Entrechtung, Armut und Ausgrenzung.

1. Den Sorgen und Nöten der Menschen auf der Spur

Die Berechtigung zu einer Anwaltschaft für die Armen und Bedrängten, so Konrad Hilpert, hängt nicht wenig davon ab, daß diejenigen, die sie ausüben, die Welt derer kennen, die in Not sind; und ferner, daß sie die Wirklichkeit mit deren Augen und Gefühlen zu sehen gelernt haben“⁷. Hilfreich können hierfür empirische Studien sein, die von alltäglichen Formen sozialen Leidens und moralischen Unrechts ausgehen und die diffusen Erwartungen und Hoffnungen, Leiden und Ängste der Betroffenen einbeziehen. Honneth erwähnt als Beispiel die Studie von Pierre Bourdieu und seinen Mitarbeitern über „La misère du monde“.⁸ Auch nach Ansicht von Franz Schultheis⁹ ist es Bourdieu gelungen,

M. Möhring-Hesse, Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen, Freiburg i.Ue. – Wien 1997, 49–51; *F. Hengsbach*, Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001, 26f.

⁴ Vgl. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i.Br. 1976, 84–111: 88f.

⁵ *J.B. Metz*, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: B.B. Johannes (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz – Wien – Köln 1985, 209–233: 218.

⁶ Bei dem Vorschlag, eine Gesellschaftsdiagnose als Diagnose von sozialen Pathologien anzusetzen, orientiere ich mich an dem Ansatz des Sozialphilosophen Axel Honneth (vgl. *A. Honneth*, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2000, 11–69).

⁷ *K. Hilpert*, Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens, Paderborn 1997, 61.

⁸ *P. Bourdieu* u.a., Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz 1997.

spürbar zu machen, wie sich der Wandel von gesellschaftlichen Strukturen und alltäglichen Lebensverhältnissen in den Erfahrungen von konkreten Menschen niederschlägt.⁹ Damit hat er zwei einseitige Tendenzen in den Sozialwissenschaften vermieden, nämlich entweder mit abstrakten Schlagworten wie Globalisierung, postindustrielle Gesellschaft, Informationsgesellschaft oder Neoliberalismus die Wirkungen von strukturellen Veränderungen über die Köpfe der konkreten Menschen hinweg zu analysieren¹¹ oder ohne roten Faden eine unübersichtliche Menge von Daten zu produzieren, die zu Gesellschaftsanalysen voller „Eigenschaften ohne Menschen“ führen.¹²

Bourdieu's Ansatz hat vieles gemeinsam mit dem Anspruch der ethnographischen Methode, die Lebens-Räume der Menschen aufzusuchen. Deren vorrangiges Anliegen ist es, die „anderen Räume“, das heißt die fremden Welten der Armen, Außenseiter, Benachteiligten und Marginalisierten der Öffentlichkeit bekannt zu machen.¹³ Nach Ansicht von Rolf Linder erleben wir derzeit eine Renaissance der Ethnographie. Immer mehr Sozialwissenschaftler sind nicht mehr länger gewillt, sich mit Texten über Texte abspesen zu lassen und an der Unwirklichkeit von postmodernen Debatten teilzunehmen, die zwar intellektuelle beschäftigen, aber mit den drängenden sozialen Krisen und Leiden der Menschen von heute nichts zu tun haben.¹⁴ Auch Pierre Bourdieu hat die Sozialwissenschaften und die Philosophie immer wieder ermahnt, sich der sozialen Wirklichkeit mit seinen Ecken und Kanten zuzuwenden anstatt sich theoretischen Vorreden hinzugeben und kanonische Autoren endlos zu kommentieren.¹⁵ Vor allem die für die akademische Welt charakteristische „scholé“, der Rückzug von der Welt¹⁶, war für ihn Anlass zu Kritik.

⁹ Franz Schultheis hat die Übersetzung der Studie „La misère du monde“ ins Deutsche koordiniert und gemeinsam mit Kristina Schulz eine auf den bundesdeutschen Kontext angelegte Studie herausgegeben.

¹⁰ Vgl. F. Schultheis, Gesellschaft ohne Eigenschaften, in: Ders.: K. Schulz (Hg.), Gesellschaft mit begrenzter Haftung, Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag, Konstanz 2005, 575–583; 576.

¹¹ Vgl. Schultheis, Gesellschaft (Anm. 10), 580.

¹² Vgl. Schultheis, Gesellschaft (Anm. 10), 576. Auch Karl Lehmann hat in seiner Deutung von „Neuen Zeichen der Zeit“ darauf hingewiesen, dass allgemeine Stich- und Schlagworte wie Neoliberalismus und Globalisierung die subtileren Wandlungen in der Gesellschaft eher verdecken als aufdecken (vgl. K. Lehmann, Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute [<http://www.dbk.de/presse/pm2005/2005-091a%20Eröffnungsreferat.pdf>], 8f.).

¹³ Vgl. R. Lindner, Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung, Frankfurt a.M. 2004, 204.

¹⁴ Vgl. Lindner, Walks (Anm. 13), 207–210. Ulrich Beck hat vor kurzem an der deutschen Soziologie kritisiert, dass sie sich übertrumpft mit Büchern über Bücher der „Großtheoretiker Habermas und Luhmann“, aber nicht Bücher über die Gesellschaft schreibt. Die britische und französische Soziologie gehe hier einen anderen Weg, insofern sie auf die „hinter den Fassaden der Stabilität sich grundstürzend wandelnde, unbekannte Gesellschaft“ blickt (U. Beck, Die fremde Gesellschaft, in der wir leben. Soziologie ohne Öffentlichkeit – eine Bestandsaufnahme aus Anlass von Karl Martin Boltes 80. Geburtstag, in: Süddeutsche Zeitung 275/2005 [29.11.2005] 13).

¹⁵ Vgl. P. Bourdieu, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M. 2001, 11f.

¹⁶ So hat Bourdieus Buch „Meditationen“ den Untertitel „Kritik der scholastischen Vernunft“. Vor allem in den ersten zwei Kapiteln werden darin der Rückzug von Welt und die fehlende Reflexion der sozialen Bedingungen der philosophischen Erkenntnisweise einer harten Kritik unterzogen.

2. Pierre Bourdieus Ansatz der Relationen: Der Blick auf die vieldimensionale soziale Wirklichkeit

Bourdieu's Ansatz der Relationen und der daraus folgende Blick auf die vieldimensionale soziale Wirklichkeit und den Eigensinn der sozialen Praxis bedeutet einerseits einen Abschied von der „hochmütigen Distanz“ gegenüber der „gewöhnlichen Welt“¹⁷. Auf der anderen Seite wendet sich Bourdieu aber auch gegen den in Ethnomethodologie, Interaktionismus und Phänomenologie verbreiteten „naiven Subjektivismus“, der das Handeln allein aus der Sicht des Akteurs betrachtet und nicht die strukturierenden Mechanismen und Faktoren, die das Denken und Handeln des Einzelnen prägen, im Blick hat.¹⁸ Bourdieu's Ziel ist es, „allen Formen des methodologischen Monismus, der das ontologische Primat der Struktur *oder* des Akteurs behauptet, des Systems *oder* des handelnden Subjekts, des Kollektiven *oder* des Individuellen (...) das Primat der Relationen“¹⁹ entgegenzusetzen. Dem Ansatz der Relationen geht es darum, Entwicklungsprozesse in ihrer Komplexität und Vieldimensionalität zu analysieren.²⁰ Die auf Bewegung und Relationen gerichtete Perspektive lässt die Gesellschaft als einen Raum erscheinen, in dem eine Pluralität von ungleichzeitigen sozialen Formationen und Schichtungen miteinander koexistieren oder ringen.²¹ Analog einer Landkarte können mit dem Modell des sozialen Raumes soziale Unterschiede relational als soziale Distanzen dargestellt werden.²² Die Vielfalt der Informationen über die sozialen Gruppen können übersichtlich geordnet, und – was das Entscheidende ist – die Gesellschaft kann als sozialer Raum von Beziehungen und Kräften, als „mehrdimensionales Kräftefeld von Akteuren“ dargestellt werden.²³

¹⁷ Bourdieu, Meditationen (Anm. 15), 37.43.65.

¹⁸ Vgl. P. Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Praxis der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1976, 150; W. Fuchs-Heinritz: A. König, Pierre Bourdieu. Eine Einführung, Konstanz 2005, 237.

¹⁹ L.J.D. Wacquant, Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus, in: P. Bourdieu; L.J.D. Wacquant, Reflexive Anthropologie, Frankfurt a.M. 1996, 17-93: 34 (Herv. im Original).

²⁰ Vgl. Wacquant, Sozialpraxeologie (Anm. 19), 34. Zum Ansatz der Relationen vgl. M. Vester, Das relationale Paradigma und die politische Soziologie sozialer Klassen, in: U.H. Bitlingmayer u.a. (Hg.), Theorie als Kampf. Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus, Opladen 2002, 61–121; Fuchs-Heinritz/König, Bourdieu (Anm. 18), 232–238.

²¹ Vgl. M. Vester u.a., Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Völlig überarbeitete, erweiterte und aktualisierte Fassung der zuerst 1993 erschienenen Ausgabe, Frankfurt a.M. 2001, 189.

²² Vgl. Bourdieu, Meditationen (Anm. 15), 172f.

²³ Vgl. Vester, Milieus (Anm. 21), 15f. Für den Geschichtswissenschaftler Karl Schlögel fördert eine räumlich gesehene Welt die „Augenarbeit“ und schärft die Sinne. Eine räumlich gesehene Welt ist reicher, komplexer, vielschichtiger und mehrdimensionaler als es lineare Entwicklungsmodelle zu erklären versuchen. Die Chance einer „Wiederkehr des Raumes“ in den Sozial- und Geschichtswissenschaften liegt darin, mit der Dominanz des Zeitlichen zu brechen. Das Buch, in dem Schlögel diesen Ansatz entfaltet, hat den programmatischen Titel: „Im Raume lesen wir die Zeit“ (vgl. K. Schlögel, Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München 2003). Zur Überwindung des linearen Denkens vgl. auch P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1996, 184.195–221.

3. Pierre Bourdieus Studie „La misère du monde“ und ihre Anwendung auf den deutschen Kontext

Ein gutes Beispiel für die forschungspraktische Umsetzung des relationalen Ansatzes bietet die schon erwähnte, im Jahre 1993 in Frankreich erschienene Studie „La misère du monde“. Als Ende der 1980er Jahre in Frankreich infolge der Medienberichte über die Streikbewegungen (z. B. bei Peugeot im September 1989) oder über die Vorfälle in den Pariser banlieus „malaise social“ ein Schlagwort wurde, wandte Bourdieu (zusammen mit mehreren Mitarbeitern) einen methodischen Ansatz an, mit dem die Formen und Ursachen des Leidens an und in der Gesellschaft beschrieben und analysiert werden können.²⁴ In der Studie kommen zum einen die Krisenerfahrungen von unterschiedlichen Menschen zu Wort. „Nicht bemitleiden, nicht auslachen, nicht verabscheuen, sondern verstehen“ – so hat Bourdieu das Forschungsethos auf den Punkt gebracht.²⁵ Die Studie blickt aber auch hinter die Oberfläche und geht den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen und Abhängigkeiten nach – den Benachteiligungen im Bildungswesen, den Zwängen des Arbeits- und Wohnungsmarktes, den Folgen des Rückzugs des Staates aus der Wohlfahrt etc.²⁶ Bourdieu vergleicht die Aufgabe eines Gesellschaftsdiagnostikers mit der eines Arztes.²⁷ Wie dieser die vom Körper des Patienten ausgesendeten diffusen Signale auf eine zu Grunde liegende Krankheit zurückführen muss, soll der Gesellschaftsdiagnostiker jene strukturellen Mechanismen aufdecken, die das Leben leidvoll und oft unerträglich machen, sich aber auf der Ebene der Aussagen und der sichtbaren Zeichen nur in Gestalt von Verschleierungen enthüllen.²⁸

Dies gelingt Bourdieu und seinen Mitarbeitern durch einen relationalen Ansatz. Dieser äußert sich *erstens* darin, dass gegen alle eindimensionalen Bilder der sozialen Welt die Pluralität der Positionen und Perspektiven zum Tragen kommt und die Betroffenen selbst Zeugnis über ihr Leiden an der Gesellschaft ablegen. Die Multidimensionalität des sozialen Raumes und die Multiperspektivität der Akteure werden *zweitens* – wie sich vor allem auch am Aufbau der Studie zeigt – zueinander in Relation gesetzt. Damit wird der soziale Raum der unterschiedlichen sozialen Positionen und sie bedingenden Perspektiven zugleich als ein sozialer Raum der Relationen beschrieben und erfahrbar. Damit hängt *drittens* zusammen, dass das in der Studie zu Sprache kommende Leid als positionsbedingtes und relatives Leid in Erscheinung tritt. *Viertens* will die Studie durch den

²⁴ Die Revolten in den französischen Vorstädten im November 2005 haben die Aktualität dieser Studie deutlich gemacht.

²⁵ Vgl. Bourdieu, Elend (Anm. 8), 13; Verstehen, ebd., 779-802.

²⁶ Vgl. P. Bourdieu, Post-Scriptum, in: Ders., Elend (Anm. 8), 823–826; 825; F. Schultheis, Deutsche Zustände im Spiegel französischer Verhältnisse. Nachwort zur deutschsprachigen Ausgabe, in: Bourdieu, Elend (Anm. 8), 827–838.

²⁷ Auch Axel Honneth vergleicht die Gesellschaftsdiagnose mit der Diagnose eines Arztes. So wie dieser Krankheiten und seelische Störungen diagnostiziert, diagnostiziert eine kritische Gesellschaftstheorie soziale Pathologien (vgl. Honneth, Pathologien [Anm. 6], 56–58).

²⁸ Vgl. Bourdieu, Post-Scriptum (Anm. 26), 824–826; F. Schultheis, Der Soziologe, der Arzt und die Diagnose alltäglichen Leidens in der neoliberalen Marktgesellschaft, in: Primary Care 5 (2004) 64–70; Ders., Nachgedanken: Eine offene Baustelle, in: Ders.; K. Schulz (Hg.), Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag, Konstanz 2005, 584–587; 586.

einzelnen Kapiteln vorangestellte soziologische Analysen, aber auch durch die Interpretation der Interviews hinter die Oberfläche der offenkundigen Tatbestände gelangen, um die wirklichen Ursachen des Leidens zu verstehen und die grundlegenden gesellschaftlichen Strukturzusammenhänge und Relationen aufzudecken.

Die Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft – wie der Untertitel des Werkes heißt – haben in Frankreich zu einer großen Aufmerksamkeit und Leserschaft geführt. Im Juli 2005 ist von Franz Schultheis und Kristina Schulz eine auf den deutschen Kontext übertragene Studie veröffentlicht worden.²⁹ Rund 30 Forscher haben dafür im Zeitraum von 2002 bis 2004 Interviews durchgeführt und interpretiert. In der Studie sind rund 50 Lebensgeschichten abgedruckt, die Zeugnis geben von den kleinen und großen Nöten, von Hoffnungen und Enttäuschungen, von Anstrengungen und Frustrationen. Menschen, die sonst in der öffentlichen Wahrnehmung nicht vorkommen, werden unterstützt, ihr Leiden an der Gesellschaft zu artikulieren, „anstatt sie schlicht zu passiven Opfern ihrer sozialen Verhältnisse zu machen bzw. zu degradieren“.³⁰ Für eine christliche Sozialethik, die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, vor allem der Bedrängten“ (GS, n. 4) als Herausforderung sieht, findet sich in dieser Studie vielfältiges Material.

4. Destabilisierung der Lebenslagen als soziale Herausforderung: Die Angst, überflüssig zu sein

Gemeinsam mit den Einführungen und den soziologischen Analysen zeichnen die Interviews in der Studie „Gesellschaft mit begrenzter Haftung“ ein facettenreiches und vielschichtiges Bild der deutschen Gegenwartsgesellschaft. Die „bürgerlichen Stände“ sind vertreten (vom Lehrer über den Gymnasialdirektor und Priester bis hin zur wirtschaftlichen Führungskraft), aber der Akzent liegt auf den unteren gesellschaftlichen Etagen, auf der Verkäuferin im Supermarkt, der alleinerziehenden Mutter, dem Pförtner mit dem Zeitarbeitsvertrag, dem stellungslosen Akademiker, dem Bauern, der trotz entbehrungsreichem, härtestem Arbeitsaufwand nicht genügend Erträge erwirtschaftet. Dazwischen siedeln Angestellte im öffentlichen wie im privaten Dienst. Am Rande stehen die sozialen Außenseiter, Arbeitsnomaden, Aussiedler aus dem Osten, Menschen, die für jeden Job zu haben sind, Immigranten ohne rechtlich definierten Status, Sozialfälle am Gängelband der Ämter, Straftäter in der Haft. In der Studie kommen vor allem Menschen zu Wort, die sich gern krumm arbeiten würden, aber keine Stelle haben bzw. finden. Eindrücklich schildern Personen deprimierende Erlebnisse der rapiden Dequalifizierung von Arbeitsleistungen, die noch zu Beginn der Berufskarriere hohes Ansehen genossen und nun aufgrund beschleunigter Technologisierung unbrauchbar geworden sind. Die Folge ist Langzeitarbeitslosigkeit, die mit sozialer Isolation und privater Desorganisation einhergeht. Ein weiterer „roter Faden“ ist das Unbehagen an dem tiefgreifenden Wandel und

²⁹ F. Schultheis: K. Schulz (Hg.), Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag, Konstanz 2005.

³⁰ Schultheis, Nachgedanken (Anm. 28), 587.

Umbruch der Gesellschaft. So unterschiedlich die Ansichten sind, die weitaus meisten Personen, die in der Studie zu Wort kommen, erlebten die Veränderungen in den letzten Jahren als Zumutung und Verunsicherung, wenn nicht als Erschütterung der Grundlagen des Lebens, vor allem der beruflichen und sozialen. Eine von Wilhelm Heitmeyer und dem Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld betreute Langzeitstudie, die seit 2002 kontinuierlich Tendenzen der sozialen Desintegration in Deutschland untersucht, kommt zu demselben Ergebnis: Zwischen 2002 und 2005 haben sich signifikant die Gefühle der sozialen Unsicherheit und Orientierungslosigkeit verschärft. Stimmt im Jahr 2002 21 Prozent der befragten Personen der Aussage zu, Angst vor Arbeitslosigkeit zu haben, waren dies 2005 bereits 29 Prozent. Die Befürchtung eines niedrigeren Lebensstandards stieg von 18 auf 23 Prozent und die von negativen Zukunftserwartungen von 34 auf 42 Prozent.³¹ Die soziologischen Analysen, die den Kapiteln und Interviews der Studie „Gesellschaft mit begrenzter Haftung“ vorangestellt sind, malen ein ähnliches Bild. Der Akzent liegt nicht auf den „Freiheitsgewinnen“, sondern auf dem Verlust an Sicherheit, Orientierung und Wertschätzung.³² Neben Analysen von Bourdieu werden zur „Erklärung“ vor allem Studien von Michael Vester³³, Robert Castel³⁴, Luc Boltanski und Eve Chiapello³⁵ herangezogen. Deren Gesellschaftsdiagnosen ist gemeinsam, dass sie die „Prekarisierung“ der Lebensverhältnisse als „qualitativ neuen Modus der Wandlungsprozesse gesellschaftlicher Strukturmechanismen“ zu erfassen suchen.³⁶ Die gegenwärtigen Desintegrationstendenzen treffen ihrer Ansicht nach nicht nur diejenigen, die unmittelbar unter Armut und Ausgrenzung leiden, wie zum Beispiel Sozialhilfempfänger und Arbeitslose, sondern ebenso die gesellschaftliche Mitte. Angst vor sozialem Abstieg, ungesicherte Arbeitsverhältnisse, kurzfristige Arbeitsverträge und allgemein unsichere Lebensverhältnisse bringen die mittleren Lagen ins Rutschen. So kommt Michael Vester auf der Grundlage von Längsschnittuntersuchungen zu dem Urteil: „Die Normalbiografie der Industriegesellschaft macht *diskontinuierlichen und entstandardisierten Mustern des Lebenslaufs bzw. des Erwerbslebens* immer mehr Platz.

³¹ Vgl. W. Heitmeyer, Deutsche Zustände, Folge 4, Frankfurt a.M. 2006; *Ders.*, Die verstörte Gesellschaft. In weiten Teilen der Bevölkerung wächst die Orientierungslosigkeit – und mit ihr der Druck auf Minderheiten, in: Die Zeit 51/2005 (15.12.2005) 24.

³² Die negativen Effekte von „Freiheitsgewinnen“ zu analysieren, steht auch im Mittelpunkt des von Axel Honneth geleiteten Forschungsprojektes „Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus“; vgl. A. Honneth (Hg.), Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt a.M. 2002.

³³ Vester, Milieus (Anm. 21).

³⁴ R. Castel, Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz 2000.

³⁵ L. Boltanski; E. Chiapello, Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003.

³⁶ R.-D. Hepp, Prekarisierung und epistemologische Wachsamkeit, in: B. Rehbein; G. Saalman; H. Schwengel (Hg.), Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven, Konstanz 2003, 251–270; 259. Rolf-Dieter Hepp ist einer der Sozialwissenschaftler, die an der Studie „Gesellschaft mit begrenzter Haftung“ (Anm. 29) mitgearbeitet haben. Seit den Protesten in Frankreich gegen geplante Arbeitsmarktreformen im März und April 2006 wird auch in Deutschland in Zeitungen und politischen Reden vermehrt das Wort „prekär“ benutzt, um die allgemeine Verunsicherung, die mit der schleichenden Abschaffung unbefristeter Arbeitsverhältnisse, der massenhaften Einführung von Niedriglohnjobs, dem „ewigen Hineinschnuppern“ in die Arbeitswelt durch Praktika und mit dem Umbau des Sozial- und Gesundheitssystems verbunden ist, zu beschreiben. Eine Rolle spielt hier auch, dass in Frankreich eine Praktikantenorganisation mit dem Namen „Génération Précaire“ starke öffentliche Aufmerksamkeit erlangt hat (vgl. u.a. T. Timm, Das Internationale Prekariat. Ausgebeutete? Urbane Penner? Die Praktikanten protestieren, in: Süddeutsche Zeitung 78/2006 [3.4.2006] 11).

Phasen der Ausbildung, des vollen oder prekären Erwerbs und der Erwerbslosigkeit wechseln einander ab. (...) Dies führt nicht nur zu einem *neuen Typus von Umstellungen: der Abwertungskarriere*. Dies trifft neben den Unterprivilegierten zunehmend die ‚respektable‘ Mitte der Facharbeiter und Fachangestellten, wie auch die neuen und alten Bildungsschichten. (...) Annähernd jede zweite Person macht die Erfahrung einer vorübergehenden Arbeitslosigkeit. Wegen ihrer guten Grundqualifikation finden sie zwar meist bald wieder Beschäftigung. Jedoch wird diese relative Sicherheit inzwischen immer häufiger mit geringem Einkommen und erhöhten Belastungen an Pendlerwegen, Mehrarbeit und Abwesenheit von der Familie bezahlt.³⁷ Das Anforderungsprofil an flexible Arbeitnehmer ist ein zweiseitiges Schwert, wie die Langfristanalyse von Managementdiskursen der französischen Soziologen Luc Boltanski und Eve Chiapello zeigt. War die Industrieproduktion mit hierarchisch durchgegliederten Großbetrieben, relativ homogenen Belegschaften, festen Arbeitszeiten und einer tayloristischen, an den maschinellen Abläufen orientierten Arbeitsteilung verwachsen, so fordert die „neue Kultur des Kapitalismus“ Arbeitnehmer, die aktiv und flexibel sind, ständig neue Projekte generieren und die Bereitschaft mitbringen, schnell neue Bindungen und Netzwerke aufzubauen.³⁸ Verbunden mit dem Abbau fordristischer Produktionsmethoden entsteht eine vollkommen neue Sicht der Arbeitssubjekte.³⁹ Sie werden nicht mehr länger als abhängig Beschäftigte, sondern als kreative „Unternehmer“ ihrer selbst angesprochen.⁴⁰ Die gewachsene Wertschätzung der individuellen Arbeitsleistungen und Eigeninitiative der Beschäftigten führt zu einer „normativen Subjektivierung der Arbeit“.⁴¹ Man könnte das Mehr an Engagement, Flexibilität, Eigeninitiative und Projektorientierung als Fortschritt ansehen, wenn man sie vergleichend gegen rigide oder stationäre Arbeits- und Lebensformen hält. Ein flexibler und kreativer Arbeitnehmer ist aus den Hörigkeiten einer verbürokratisierten und vermassten Arbeitsgesellschaft befreit. Seine Fähigkeiten und Ideen sind gefragt. Aber bereits für die qualifizierte Elite von Wissensarbeitern zeigen sich die Schattenseiten: Viele erfahren die Imperative der Managementtheorien wie „sei kreativ“, „verwirkliche dich selbst“ als Überforderung. Mit der Verantwortung wächst der Erfolgsdruck, der Arbeitstag wird intensiver oder länger, die Grenzen zwischen beruflichem und privatem Dasein drohen zu verschwimmen. Die Zusage selbständiger Arbeit und flexibler Arbeitszeiten wird durchkreuzt von der Erwartung der Arbeitgeber, rund um die Uhr erreichbar zu sein und auf Urlaub zu verzichten. Auch der Abbau von Unternehmenshierarchien hat seine Schattenseiten. Der wirtschaftliche Entscheidungsdruck wird in die Arbeitsgruppen

³⁷ Vester, Milieus (Anm. 21), 85 (Herv. im Original).

³⁸ Vgl. Boltanski/Chiapello, Geist (Anm. 35), 466; vgl. auch R. Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2000; Ders., Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2005.

³⁹ Vgl. A. Honneth, Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, in: Ders., Befreiung (Anm. 32), 141–158; 153f.; H. Kocyba, Der Preis der Anerkennung. Von der tayloristischen Missachtung zur strategischen Instrumentalisierung der Subjektivität der Arbeitenden, in: U. Holtgrewe; S. Voswinkel; G. Wagner (Hg.), Anerkennung und Arbeit, Konstanz 2000, 127–140; H. Kocyba; W. Schumm, Begrenzte Rationalität entgrenzte Ökonomie. Arbeit zwischen Betrieb und Markt, in: Honneth, Befreiung (Anm. 32), 35–64.

⁴⁰ Vgl. G. Voß; H. Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?, in: Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50 (1998) 131–158.

⁴¹ Vgl. M. Baethge, Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit, in: Soziale Welt 42 (1991) 6–19.

und Projektteams verlagert. Mitglieder des Teams werden zum Ausscheiden gedrängt, damit die Rentabilität des Projekts erhalten bleibt. Die „Selbstverwirklichung“ in der Erwerbsarbeit wird eingetauscht gegen eine Fremdbestimmung, die durch Termindruck, kooperierende Konkurrenten und das direkte Marktrisiko erzeugt wird.⁴² Auch in der Studie „Gesellschaft mit begrenzter Haftung“ schildern „flexible Arbeitnehmer“, wie sie gemeinsame Zeiten mit dem Ehepartner und den Kindern rigoros zusammenstreichen, Nächte und Sonntage im Büro verbringen, bis ihnen Schlafstörungen, Rückenschmerzen und Partnerschaftskonflikte über den Kopf wachsen.

Was die eine, an sich privilegierte Seite als *Überforderung* erlebt, erlebt die andere Seite als Gefühl des *Überflüssigseins*. Menschen, die den Anforderungen eines modernen Arbeitnehmers nicht genügen, werden nicht gebraucht oder auf einen wachsenden Markt von unqualifizierten bzw. disqualifizierten Jobs insbesondere im Dienstleistungsbereich verwiesen.⁴³ Boltanski und Chiapello nennen dies den Zustand der Nicht-Größe: „Der Zustand von ‚Nicht-Größe‘ kennzeichnet den, der sich nicht einsetzen kann, weil er kein Vertrauen hat, oder den, der nicht kommunizieren kann, weil er verschlossen ist (...) Alles, was Mobilität verringert, ist Ausdruck von Rigidität, wie das Festhalten an einem Beruf oder die lokale Verwurzelung. Er erforscht nicht die Netzwerke. So ist er ständig von Ausgrenzung, vom sozialen Tod bedroht.“⁴⁴ Diese Form der Exklusion unterscheidet sich von der historischen Gestalt einer flächendeckenden Proletarisierung. Das Drama der Benachteiligung besteht heute gerade in seiner Unsichtbarkeit.⁴⁵ Die Exklusion hat bisher „eher eine insulare Struktur von verarmten und sozialmoralisch ausgegrenzten Einzelnen, die sich allerdings in bestimmten Wohnvierteln der Großstädte, den sog. ‚sozialen Brennpunkten‘, und in Formen der Anomie und der Jugendgewalt gegen Fremde, aber auch in der politischen Apathie oder des Rechtspopulismus verdichten“.⁴⁶

5. Das Neue sozial denken: Herausforderungen für Christen und christliche Gemeinden

Im „flexiblen Kapitalismus“ wächst also die Gefahr des sozialen Abstiegs. Die Verwundbarkeit nimmt zu, weil die sozialen Sicherungen, die kapitalistische Gesellschaften in einem langwierigen Lernprozess aufgebaut haben, abgebaut werden bzw. auf viele Beschäftigungsverhältnisse, wie z.B. für die ungeschützte Teilzeit-, Leih- und Heimarbeit und die Scheinselbstständigkeit nicht mehr passen. Die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, ja die schleichende Vermarktlichung der Gesamtgesellschaft, lassen jene „soziale Frage“ erneut zur Herausforderung werden, von der das 20. Jahrhundert in seiner zweiten

⁴² Vgl. S. Foswinkel, Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektivierter Arbeit, in: Honneth, *Befreiung* (Anm. 32), 65–92.

⁴³ Vgl. Schultheis, *Gesellschaft* (Anm. 10), 577f.; F. Hengsbach, Das Reformspektakel. Warum der menschliche Faktor mehr Respekt verdient, Freiburg i.Br. 2004, 83; Honneth, *Selbstverwirklichung* (Anm. 39), 155.

⁴⁴ Boltanski/Chiapello, *Geist* (Anm. 35), 466.

⁴⁵ Vgl. M. Hartmann, Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Honneth, *Befreiung* (Anm. 32), 221–251: 240.

⁴⁶ Vester, Milieus (Anm. 21), 87.

Hälfte angenommen hatte, dass sie bereits zum erfolgreich bewältigten Erbe des 19. Jahrhunderts gehört.⁴⁷ Die Verwundbarkeit nimmt auch zu, weil die Standards der sozialen Lage (Einkommen, Wohnweise, Familien- und Gesundheitssituation usw.) so wenig stabil sind, dass ein alltäglicher Schicksalsschlag – Arbeitslosigkeit, Krankheit, Unfall, Scheidung usw. – mindestens vorübergehend unter die Armutsgrenze führt.⁴⁸ Das Problematische daran ist, dass gleichzeitig die sozialen Schutzräume wegbrechen. Zum einen zieht sich der Staat zurück, zum anderen lösen sich traditionelle Sozial- und Solidarformen auf – von der Familie und der erweiterten Verwandtschaft über Nachbarschaft und Gemeinde bis hin zu kirchlichen, politischen und gewerkschaftlichen Organisationsformen. Damit gehen viele der gemeinschaftlichen Ressourcen an Schutz und Solidarität verloren. Nach Schultheis liegt hierin das radikal Neue der sich abzeichnenden „neuen“ sozialen Frage: „Der schrittweise Abbau sozialer Sicherungen und der Rückzug des Staates aus der Verantwortung für eine solidarische Daseinsvorsorge trifft nunmehr hochgradig individualisierte Individuen, die dem kalten Wind einer radikalen Marktvergesellschaftung schutzlos ausgeliefert sind (...).“⁴⁹ Aufgabe einer zeitgenössischen Gesellschaftsdiagnose ist es daher, auf die Verunsicherung, Prekarität, Exklusion und das Leiden von Menschen zu blicken, von Menschen, die „nicht über das Privileg verfügen, sich den zur allgemeinen Norm erhobenen Anspruch auf selbstverantwortliche Lebensführung materiell leisten und ihn lebenspraktisch einlösen zu können.“⁵⁰ Die aktuellen „Zeichen der Zeit“ erfordern es demnach nicht so sehr, das Soziale neu zu denken. Dringender ist es, die durch das Neue verursachten Leiden und Zumutungen öffentlich bewusst zu machen und das Neue sozial zu denken. Auch für Richard Sennett ist die große aktuelle soziale Herausforderung, was wir „für Menschen tun, die nicht mehr gebraucht werden“. Den Menschen muss die Angst vor ihrer Überflüssigkeit genommen werden: „Wir alle müssen nach Möglichkeiten suchen, damit Menschen als nützliche Mitglieder der Gesellschaft Anerkennung finden.“⁵¹ Dies trifft sich mit Honneths Anliegen, auf der normativen Grundlage einer Theorie der Anerkennung Menschen, die im sozialen Raum nicht sichtbar sind oder ignoriert werden, zu öffentlich anerkannten Personen zu machen und ihnen soziale Wertschätzung entgegenzubringen.⁵²

⁴⁷ Vgl. Honneth, Selbstverwirklichung (Anm. 39), 155.

⁴⁸ Vgl. W. Hübinger, Prekärer Wohlstand. Neue Befunde zu Armut und sozialer Ungleichheit, Freiburg i.Br. 1996; Vester, Milieus (Anm. 21), 86f.

⁴⁹ Schultheis, Gesellschaft (Anm. 10), 583.

⁵⁰ Schultheis, Gesellschaft (Anm. 10), 582.

⁵¹ R. Sennett, Die Angst, überflüssig zu sein. Zwang zur Anpassung: Warum der neue Kapitalismus unsere Freiheit nicht vermehrt hat, in: Die Zeit 21/2005 (19.05.2005) (http://www.zeit.de/2005/21/Kapitalismus_4). Ähnlich auch Z. Bauman, Wenn Menschen zu Abfall werden. Ein Gespräch mit Zygmunt Bauman, dem Soziologen der Moderne, über nutzlose Menschenmassen, die Revolte in Frankreich und sein neues Buch „Verworfenenes Leben“, in: Die Zeit 47/2005 (17.11.2005) (http://www.zeit.de/2005/47/st-bauman_alt).

⁵² Ein Baustein in Honneths Theorie der Anerkennung ist, am Phänomen der sozialen Unsichtbarkeit zu prüfen, was zum bloßen Erkennen von Subjekten hinzutreten muss, um sie zu öffentlich anerkannten Personen zu machen (vgl. A. Honneth, Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“, in: Ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt a.M. 2003, 10–27). Zu Honneths Theorie der Anerkennung vgl. auch Ders., Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M. 1994; N. Fraser; A. Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a.M. 2003.

Christen und christliche Gemeinden können auf unterschiedliche Weise auf diese Herausforderung reagieren:

(1) Ein *erster* Ansatzpunkt ist, in christlichen Gemeinden, Verbänden und Initiativen die Sensibilität für Menschen zu erhöhen, die in der Wohnumgebung oder in sonstigen sozialen Umfeldern von Not oder Leid betroffen sind. Die Sensibilität für das Leiden des anderen ist der Punkt, den Jürgen Habermas als einen der entscheidenden Werte ansieht, der in Religionsgemeinschaften „aufgehoben“ ist: „In heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen“ sind seiner Ansicht nach „Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften (...) etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“⁵³. Die biblischen Schriften und christlichen Traditionen wirklichkeitsnah auszulegen, in Liturgie, Riten und Gebeten den Sorgen und Nöten der Menschen Raum zu geben, trägt dazu bei, die soziale Wirklichkeit mit anderen Augen wahrzunehmen und die Aufmerksamkeit auf die Menschen in Not und Leid zu richten.

(2) Ein *zweiter* Aspekt ist das konkrete Handeln. Initiativen im unmittelbaren lokalen Umfeld, Besuchsdienste, Treffpunkte für Arbeitslose, Begegnungen mit ausländischen Mitbürgern, Unterstützung von Asylsuchenden, Obdachlosenfrühstück u.a.m., sind nicht nur materielle Hilfe für Menschen in Not. Aufgrund persönlicher Begegnungen geschieht zugleich die „Annahme des/der Anderen als Person“⁵⁴.

(3) Über die Bereitschaft zu konkreter Unterstützung der Armen und Bedrängten hinaus ist es wichtig, die Ursachen der Not aufzuspüren und öffentlich bekannt zu machen. Eine *dritte* Herausforderung ist also der advokatorische Einsatz für die Menschen, die unsichtbar und scheinbar überflüssig sind. Denn „die biblische Option für die Armen (...) hält an, die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstands leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben“⁵⁵. Wirken kann dieses Handeln aber nur dann, wenn es in den öffentlich-politischen Raum vorstößt und zur Bewusstseins- und Meinungsbildung beiträgt.

(4) Eine Gesellschaft, die sich mit den zunehmenden Spaltungstendenzen, Abgrenzungen und Abwertungen zwischen den sozialen Gruppen abzufinden beginnt, müssen Christen *viertens* an das Gut des sozialen Ausgleichs, der sozialen Integration und des so-

⁵³ J. Habermas, Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (Einleitung zu einer Diskussion mit Kardinal Ratzinger am 19. Januar 2004), in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 106–118: 115.

⁵⁴ M. Heimbach-Steins, Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche. Ostfildern 2001, 147.

⁵⁵ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (22.2.1997). hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Gemeinsame Texte 9), Hannover – Bonn 1997, Nr. 107.

zialen Friedens erinnern. Christen muss es um eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ gehen, in der – um mit Rawls zu sprechen – allen das wichtigste zu verteilende Grundgut, nämlich die Selbstachtung und die Anerkennung als vollwertiges Mitglied, zugeteilt wird.⁵⁶ Wenn dieses Gut an Bedeutung verliert, gewinnen die Gefühle der Missachtung, der Benachteiligung und des Neides⁵⁷ die Überhand. Daher bedarf es Initiativen, die dafür „werben“, dass sich die Bürgerinnen und Bürger mit dem Gut einer wohlgeordneten Gesellschaft identifizieren, das heißt: es für wertvoller halten, das gemeinsame Wohl und den sozialen Ausgleich zu fördern als in einer segmentierten Gesellschaft zu leben, wo sie die Augen vor Obdachlosen und Bettlern, vor gettoisierten Stadtvierteln und verwahrlosten Regionen verschließen müssen. Vor den Folgen gesellschaftlicher Spaltung zu warnen und durch Taten und Initiativen zu einem friedlichen Zusammenleben beizutragen, zählt zu den entscheidenden Aufgaben christlicher Zeitgenossenschaft.

(5) Eine *fünfte* Herausforderung besteht darin, niederschwellige und alltagsnahe Räume der sozialen Wertschätzung zu schaffen, für die nicht bezahlt werden muss, Räume, in denen Menschen einfach da sein können, ohne eine Leistung bringen zu müssen, Räume, in denen die Mühseligen und Beladenen aufatmen können (vgl. Mt 11,29).⁵⁸

(6) Eine *sechste* damit zusammenhängende Herausforderung ist, den Menschen Vertrauen, Sicherheit und Halt zu geben. Wenn der gegenwärtige rasante gesellschaftliche Wandel Menschen vor allem besorgt und beunruhigt zurücklässt, weil „mentale und emotionale Anker“⁵⁹ verloren gehen, dann ist es Chance und Aufgabe des Christentums, „Platzhalter zu sein für das, nach dem die Menschen in einer schnelllebigen Welt suchen, die ihnen bald ‚zu viel‘ wird, d.h. zu unübersichtlich, verworren, flüchtig vorkommt“.⁶⁰ Daher ist es wichtig, Plätze und Orte der Entschleunigung zu schaffen, der sozialen Auszeit, des Innehaltens, des Sein-Lassens und Auf-Hörens.⁶¹ Gegen die schleichende Aushöhlung des Sonntagsschutzes, gegen Sonntagsarbeit und verkaufsoffene Sonntage zu kämpfen, ist ein Kampf für Zeiten und Räume, in denen die Zeit frei bleibt von ökonomischer Ausbeutung und funktionaler Verzweckung. Der Einsatz für die Bewahrung des Sonntags ist ein Beitrag, Menschen Zeit-Räume von Sinn, Freiheit und Gemeinschaft zu erhalten.⁶² Ganz in diesem Sinn fordert Hans-Joachim Höhn, die christliche Sozialethik

⁵⁶ Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975, 479; vgl. dazu M. Schneider, Soziale Gerechtigkeit, in: A. Baumgartner; G. Putz (Hg.), Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt, Innsbruck 2001, 31–78: 67f.

⁵⁷ John Rawls hat in seiner Theorie der Gerechtigkeit derartige Empfindungen als „entschuldbaren Neid“ bezeichnet, hinter dem sich die Unzufriedenheit über eine höchst ungleiche Chancenverteilung verberge. Eine Gesellschaft ist daher danach zu überprüfen, ob sie durch Gerechtigkeit den Neid zivilisiert oder dazu beiträgt, durch Ungleichheit Missgunst hervorzubringen.

⁵⁸ R. Bucher; K.-H. Ladenhauf, „Räume des Aufatmens“. Welche Seelsorge brauchen Menschen heute? in: R. Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 154–176: 170.

⁵⁹ Sennett, Angst (Anm. 51).

⁶⁰ H.-J. Höhn, Signale der Zeit – Spuren des Glaubens. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft, in: Lebendige Seelsorge 45 (1994) 1–5: 4.

⁶¹ Vgl. H.-J. Höhn, Die Zeit der Gesellschaft. Sozialethik als Zeitdiagnose, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43 (2002) 260–287: 279.

⁶² Vgl. Höhn, Zeit (Anm. 61), 280; M. Schneider, Pause von der totalen Dienstleistungsgesellschaft. Was Pfarrgemeinden für den Schutz des Sonntags tun können, in: Lebendige Zelle 2/2001, 20–22; J.P. Rinderspacher,

als Zeit-Diagnose zu verstehen, das heißt, „Gesellschaftsanalyse und Sozialethik unter einem Blickwinkel zu betreiben, der die Veränderung gesellschaftlicher Zeitverhältnisse im Kontext von Modernisierungsprozessen erfasst“.⁶³ Dieser Ansatz darf aber nicht in eine welt- und geschichtsenthobene Spekulation über Sinn und Zweck einer „Ethik der Zeit“ abgleiten.⁶⁴ Eine christliche Sozialethik hat sich im Blick auf das soziale Leiden, Unbehagen und die sozialen Pathologien von konkreten Menschen zu bewähren.

Christian Social Ethics has to analyse the effects of social change from the perspective of the poor. It is, therefore, necessary to use empirical studies searching for an adequate understanding of the everyday concerns of people on the one hand, and concentrating on the basic social conditions on the other hand. This article presents exemplarily the diagnoses by Pierre Bourdieu and his co-workers reflecting on the everyday suffering in society. The author summarises the results and gives advice how Christians may respond to the social challenges.

Ohne Sonntag gibt es nur Werktage. Die soziale und kulturelle Bedeutung des Wochenendes. Bonn 2000; *H. Pribyl*, Freizeit und Sonntagsruhe. Zur ethischen Relevanz der Freizeit unter besonderer Berücksichtigung der Sonntagsruhe, Würzburg 2005; vgl. auch <http://www.erzbistum-muenchen.de/sonntag>.

⁶³ *H.-J. Höhn*, Nach den Zeichen der Zeit forschen! „Gaudium et spes“ und die Aufgabe christlicher Zeitgenossenschaft, in: W. Boscheinen; H. Nitsche (Hg.), Freude und Hoffnung. 40 Jahre Pastoralkonstitution. Bd. 2, Bad Honnef 2005, 61–72: 69. Vgl. auch den unter Anm. 61 genannten Beitrag.

⁶⁴ Dies ist der zentrale Kritikpunkt von Franz Magnis-Suseno an dem Ansatz von Hans-Joachim Höhn; vgl. *F. Magnis-Suseno*, Kin-Ethik?, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 43 (2002) 288–293.