

Josef Senft

Gleichgültigkeit und Gewissensbildung

Auf der Suche nach den Ursachen für die Gewaltausbrüche der jüngsten Zeit wird immer häufiger die Verantwortung der Pädagogen herausgestellt und von vielen eine erneuerte und verstärkte Erziehung zu zivilen und sozialen Werten gefordert; man hält eine Rückkehr zu alten Tugenden für notwendig, von denen man annimmt, daß sie heute wie früher in gleicher Weise gültig sind. Unterbrochen wurde diese Gültigkeit – so die weitere Schlußfolgerung – durch eine Epoche, die jede Autorität in Frage stellte und damit eine Erosion der alten Wertebindung bewirkte. Von einer Kritik dieser These ausgehend sollen nachfolgend Gründe für die offensichtlich vorhandene Tendenz zur Gleichgültigkeit gegenüber sozialen und staatsbürgerlichen Werten näher betrachtet und grundsätzliche Überlegungen zur Gewissensbildung aus religionspädagogischer Sicht angestellt werden.

1. Die Frage nach den Ursachen der Werteerosion und der zunehmenden Gewalt

Zahlreiche Artikel befassen sich z.Z. mit der Frage, ob im Gefolge der Ideen der Studentenbewegung von 1968 so etwas wie eine Stimmung des *Laissez fair* gegenüber den Grundwerten der Gesellschaft und ihrer erzieherischen Vermittlung entstanden sei oder ob die vielfach anzutreffende Gleichgültigkeit gegenüber den Kindern und den Belangen des Gemeinwohls andere Ursachen habe. Die Debatte um die Behauptung, daß da in der bisherigen Erziehung etwas schiefgelaufen sei, wurde nicht nur von Vertretern der 68er-Generation selbst ausgelöst,¹ sondern auch forciert; so bedauert z.B. Claus Leggewie in der „Zeit“ vom 5. März 1993, daß seine Generation überkommene Werte nur abgeräumt habe, ohne jedoch etwas Neues aufgebaut zu haben: „Ohne moralische Fundamente, ohne staatsbürgerliche Tugend muß die Politik kaputtgehen. *Auctoritas* ist ein Akt der (dauernden) Gründung des Gemeinwesens. Wo so wenig Gründung ist wie hierzulande, wächst die Gewalt.“² Vor allem aber wurden diese Argumente von der Seite, die üblicher Weise als konservativ bezeichnet wird, zugespitzt. So konnte man z.B. in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ in einem Leitartikel lesen: „Nichts zu lernen, Gewalt zu üben und die eigenen Wünsche über die aller anderen zu stellen – das braucht man niemandem beizubringen, Kindern schon gar nicht. Das Tier liegt immer schon auf dem Sprung bereit, man darf es nicht noch reizen. Genau das aber haben die progressiven Erziehungslehren vielleicht gewollt. Von den

¹ Ende des Jahres 1992 hatte Beate Scheffler, Abgeordnete der Grünen im nordrhein-westfälischen Landtag in einer Broschüre die Frage gestellt, ob der Werteverfall und die Desorientierung bei Jugendlichen u.a. auch als eine mögliche Folge von „antiautoritärer Erziehung“ angesehen werden müßten.

² C. Leggewie, Plädoyer eines Antiautoritären für Autorität, in: Die Zeit vom 5.3.1993.

Ergebnissen werden sie sich vieles zurechnen lassen müssen, und sei es nur als unerwünschte Nebenfolgen.“³

Gegen diese Argumentation muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß einiges gegen die inzwischen in manchen Zeitschriften aufgemachte Gleichung „Linke Lehrer, rechte Schüler“⁴ spricht. So belegt z. B. eine auf Ermittlungsprotokollen basierende und im Juni 1993 vom Bundesjugendministerium vorgestellte Untersuchung, daß viele der jugendlichen Gewalttäter eine autoritäre Erziehung hatten und daß bei ihnen eine deutliche Beziehungs- und Kommunikationslosigkeit spürbar ist.⁵ In diesem Zusammenhang wird auch mit Blick auf eine erhöhte Gewaltbereitschaft bei einem Teil der Jugendlichen in den neuen Bundesländern darauf hingewiesen, daß in der ehemaligen DDR der „Geist von 68“ nur schwerlich nachgewiesen werden könne.⁶ Hartmut von Hentig, einer der Pädagogen, die in dem oben zitierten Artikel der „Frankfurter Allgemeinen“ als „wissenschaftliche Väter“ der antiautoritären Erziehung kritisiert wurden, hat in einer ausführlichen Stellungnahme darauf insistiert, daß man sich bei der Suche nach den Ursachen von fremdenfeindlicher und rassistischer Gewalt das Erscheinungsbild der heutigen Gesellschaft genauer ansehen müsse als dies seine Kritiker tun. Er macht in diesem Sinne auf gesellschaftliche Merkmale aufmerksam, wie das (durch real drohende Arbeitslosigkeit erzeugte) Gefühl vieler Jugendlicher, nicht gebraucht zu werden⁷ und nennt weitere Stichworte, die deutlich machen, welches Gewicht die Entwicklungen und Anforderungen der heutigen Gesellschaft haben, die sich im Zuge der Industrialisierung und Modernisierung immer mehr ausdifferenzierte⁸ und damit für den einzelnen zwar einerseits große Wahlmöglichkeiten bietet, aber andererseits auch hohe Anforderungen und soziale Kosten abverlangt.

Die soziologisch-sozialhistorisch erweiterte Betrachtungsperspektive belegt „einen fortschreitenden Wandel der Charakterstruktur in unserer Kultur infolge gänzlich anderer Rahmenbedingungen für die Personalisation und damit auch für die Gewissensbildung“⁹. In diesem Zusammenhang wird heute in den Sozialwissenschaften von der zweiten Individualisierungsphase gesprochen: nachdem die erste durch die Herauslösung des einzelnen aus den traditionellen Statushierarchien vormoderner Gesellschaften bestimmt war,

³ K. Adam, Erziehung mit Nebenfolgen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5.3.1993.

⁴ Vgl. Der Spiegel 4/1993, 41ff.

⁵ Vgl. Frankfurter Rundschau vom 30.6.1993.

⁶ Vgl. L. Glaser, Reformer von gestern – Sündenböcke von heute. Wie rechte Denker vom Versagen konservativer Politiker ablenken, in: Publik-Forum Nr.15, 6.8.1993, 5f.

⁷ Vgl. H. v. Hentig, Aufwachsen in einer Welt, in der sich zu leben lohnt, in: Deutsche Lehrer Zeitung – Extra vom 1.5.1993, 15f.

⁸ Vgl. J. Senft, Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse (Hrsg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, 17-32.

⁹ H.-J. Heimbrock, Gewissen V. Praktisch-theologisch, in: TRE Bd XIII, 233-241, 236.

versetzt ihn heute der ökonomische Wohlstand und die soziale Mobilität in eine Lage, in der er sein individuelles Leben mehr und mehr eigenverantwortlich gestalten kann, (aber auch muß).¹⁰ Dies wird u.a. an folgenden vier Mobilitäten deutlich, durch welche die gesellschaftliche Entwicklung der Gegenwart gekennzeichnet ist, nämlich die *geographische* Mobilität, bedingt durch mehrfachen (meist beruflich veranlaßten) Ortswechsel und eine sich verringemde Gebundenheit an einen (als Heimat empfundenen) Ort; die *soziale* Mobilität, die anzeigt, daß immer weniger Bürger genau den Platz einnehmen, den ihre Eltern (nach Beruf, Schichtzugehörigkeit, Lebensstil etc.) innehatten; die *Beziehungsmobilität*, welche auf hohe Trennungs-, Scheidungs- und Wiederverheiraturaten sowie entsprechend komplexe Familiengebilde und vielfältige Beziehungsformen hinweist und die *politische* Mobilität, die durch eine Abnahme der Loyalität gegenüber Bewegungen, Parteien, Verbänden und kommunalen Institutionen gekennzeichnet ist.¹¹

Diese von dem Sozialphilosophen Michael Walzer für die US-amerikanische Gesellschaft gegebene Diagnose trifft m.E. im großen und ganzen auch auf die Bundesrepublik Deutschland zu. Das hat zuletzt Gerhard Schulze mit seinem Buch „Erlebnisgesellschaft“ anschaulich vor Augen geführt, in welchem er fünf Milieu-Gruppen analysiert, für die nicht mehr die Probleme der Existenzsicherung im Vordergrund stehen, sondern das möglichst intensive Auskosten des Lebens (wobei das „Milieu“ der sozial Ausgegrenzten konsequenterweise keine Berücksichtigung finden konnte).¹² Daß die in den Medien allgegenwärtige Werbung dieses das Idealbild des mobilen, jungen und zu Höchstleistungen fähigen Einzelmenschen kreierende und verfestigende Klischee wesentlich prägt, ist evident; welchen Anteil an dieser Entwicklung die Politik mit ihren Appellen an die Leistungsbereitschaft des einzelnen und mit Weichenstellungen für mehr Privatisierung und Kommerzialisierung hat, wäre an anderer Stelle weiter auszuführen.

2. Gewohnheiten des Herzens und die Kommunitarismus-Debatte

1985 erschien in den USA unter dem Titel „Gewohnheiten des Herzens – Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft“¹³ eine umfangreiche Feldforschung über das private und politische Leben der amerikanischen Mittelklasse, die sich programmatisch auf den französischen Sozialphilosophen Alexis de Tocqueville bezieht. Dieser hatte vor 150 Jahren die amerikanische Demokratie als positives Modell vorgestellt, weil sie sich

¹⁰ Vgl. A. Honneth, Individualisierung und Gemeinschaft, in: Ch. Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992, 16-23, 18.

¹¹ Vgl. M. Walzer, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: A. Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/New York 1993, 157-180, 164ff.

¹² G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1992.

¹³ R.N. Bellah u.a., Gewohnheiten des Herzens, Köln 1987.

in zahlreichen freiwilligen Assoziationen organisiere und die dafür notwendige politische Freiheit nicht aufgrund von Gesetzen, sondern durch die „Gewohnheiten des Herzens“, nämlich die ethischen und religiösen Einstellungen der Citoyens gewährleistet habe. Heute allerdings – beklagen die Autoren – sei davon nicht mehr viel übrig geblieben; im Gegenteil: Ein zerstörerischer Individualismus gefährde nicht nur den gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhalt, sondern schließlich sogar das Individuum selbst: „In unserer komplexen, interdependenten Welt bringt die Summe individuellen Wohlstands, die nur durch die Tyrannei des Marktes zustandekommt, jedoch häufig ein Gemeinübel hervor, das letztendlich auch die Befriedigung unserer persönlichen Bedürfnisse durchlöchert.“¹⁴

Zu dieser Problematik gibt es in den USA seit längerem eine breit geführte Debatte. Unter dem Begriff des „Kommunitarismus“ setzen sich Autoren unterschiedlichster politischer Ausrichtungen mit den von John Rawls aufgestellten Gerechtigkeitskriterien¹⁵ auseinander, mit denen dieser die Verwirklichung einer Rechtsgemeinschaft der Citoyens sichern wollte. Statt der dort abstrakt angenommenen Subjekte gehen die Kommunitaristen von sozial vorgeprägten Personen aus. Dabei spielen vor allem die zwischen dem Individuum und der Gesellschaft angesiedelten communities (also partielle Gemeinschaften¹⁶) sowohl für die Identität des einzelnen wie für die soziale Integration moderner Gesellschaften eine große Rolle. So wird z.B. der Familie generell ein großes Gewicht zugemessen, wenn auch ihre tatsächlichen Möglichkeiten und Belastbarkeiten von den zum Kommunitarismus gezählten Autoren ebenso unterschiedlich eingeschätzt werden wie die Frage nach den Inhalten des „guten Lebens“ in diesen Gemeinschaften und nach dem das Zusammenleben regelnden rechtlichen Bezugsrahmen. So stellen z.B. für den Philosophen Alasdair MacIntyre die vormodernen Gemeinschafts- und Gesellschaftsstrukturen insofern ideale communities dar, als sie im Unterschied zu den durch die Aufklärung geprägten Moralphilosophien (vor allem der Kantianischen und der utilitaristischen Ethik) noch nicht ihren theologisch begründeten Hintergrund und ihre Sinnressourcen verloren hätten.¹⁷ Im Gegensatz dazu kritisiert der in der jüdischen Tradition stehende Michael Walzer die Repressivität der vormodernen Gemeinschaften und setzt auf die Verankerung politischer Partizipation in einem pluralistischen Netzwerk von freiwilligen Assoziationen ganz unterschiedlicher communities als Voraussetzung für ein freiheitliches Funktionieren einer Demokratie. Allerdings bleibt bei Walzer

¹⁴ R.N. Bellah u.a., Gegen die Tyrannei des Marktes, in: *Zahlmann*, Kommunitarismus in der Diskussion, aaO., 57-73, 62.

¹⁵ J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975 und: Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt/M. 1992.

¹⁶ In Deutschland ein durch Ferdinand Tönnies (1887) in seinem Unterschied zu „Gesellschaft“ herausgearbeiteter Begriff, der durch seine völkische Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten schwer belastet wurde.

¹⁷ Vgl. A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend, Frankfurt 1987.

offen, ob und wie diese (die einzelnen communities untereinander in Beziehung haltenden) Regeln ethisch letzt-begründet werden können, da er Verallgemeinerungen im Sinne universalisierbarer Prinzipien für Menschen verschiedener Kulturen, Regionen und Zeitalter ablehnt. Sein Augenmerk ist auf Entwicklung und Begründung kontextueller Ethosformen in den einzelnen Gemeinschaften gerichtet; „denn“ – so schreibt Axel Honneth – „im Gegensatz zu jenen Versuchen der sechziger Jahre, die den Prozessen der sozialen Dissoziierung durch den theoretischen Aufriß einer alternativen Organisationsform der Gesellschaft direkt entgegenwirken wollten, begnügt sich der ‚Kommunitarismus‘ zunächst nur damit, im Kontext unserer eigenen Tradition ein Bewußtsein für die Bedeutung von gemeinschaftlichen Wertbindungen zurückzugewinnen.“¹⁸

3. Gewissensbildung zwischen kontextuellem Ethos und universalistischer Ethik

Der aktuelle Ruf nach verstärkter Werteerziehung ist u.a. auch auf dem Hintergrund eines wieder zunehmenden Interesses an Tugenden zu sehen, welches von weltanschaulich durchaus divergierenden Standpunkten aus entwickelt wird.¹⁹ Trotzdem kann man feststellen, daß Ansätze einer ethischen Erziehung, die sich in Richtung eines Tugend-Ethos profilieren, eher traditionell orientiert sind. Einer solchen normativ bestimmten Gewissensbildung wird die Aufgabe zugewiesen, die konkrete Anwendung der feststehenden, allgemeinen ethischen Anweisungen des Urgewissens (Synteresis) für konkrete Situationen einzuüben, d.h. das Gewissen als Instanz des aktuellen Wertebewußtseins (Syneidesis) muß durch Erziehung sukzessiv entfaltet werden. Eine solche Form der Gewissensbildung, die weit über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus im katholischen Kontext prägend war, steht in der aristotelischen Tradition, die sozusagen als Ethos-Ethik in der Regel etablierten moralischen Orientierungen und gesellschaftlichen Ordnungsgefügen ein großes Gewicht gibt und insofern als ordnungsethischer Ansatz deutlich konservative Züge trägt.

Im Gegensatz dazu kann man in der Gewissensbildung der 70er und 80er Jahre eine Ablösung von jenen Konzepten und eine Hinwendung zu Ansätzen feststellen, die mehr in der kantianischen Tradition stehen. Dieser Richtung geht es um die Entwicklung ethischer Maximen, die nicht an bestimmte Traditionen gebunden sind, sondern für alle verbindlich sein können oder sollen. Neben diskursethischen Ansätzen wäre hier – wenn auch mit anderer Akzentuierung – u.a. auch die Gerechtigkeitstheorie John Rawls zu nennen. In der Religionspädagogik hat vor allem aber die Stufentheorie der Entwicklung des moralischen Bewußtseins von Lawrence Kohlberg starke Resonanz

¹⁸ Honneth, Individualisierung und Gemeinschaft, aaO., 20.

¹⁹ Vgl. z.B. die Bücher „Verlust der Tugend“ von MacIntyre oder „Die neuen Tugenden“ von Mieth.

gefunden. Da dieses Stufenmodell einerseits für die Kriterien der Gewissensbildung eine Art Oase der Überzeitlichkeit und „Gleich-gültigkeit“ inmitten der geschichtlichen Existenz des Menschen dazustellen schien, wurde es in zahlreichen Materialien zur Gewissensbildung im Religionsunterricht rezipiert; bezeichnender Weise vor allem aber auf katholischer Seite (vgl. Oser u.a.). Andererseits kann dieses Konzept für sich in Anspruch nehmen, eine aufgeklärte, entwicklungspsychologisch fundierte moralische Erziehung zu begründen, die weder indoktriniert noch sich auf romantische Theorien vom „Wachsen – und reifen – lassen“ zurückzieht.²⁰

Was an diesem Ansatz gerade für die Gewissensbildung als problematisch erscheinen muß und u.a. auch von Schülerinnen und Schülern Kohlbergs kritisiert worden ist,²¹ ist die für die Stärkung der Motivation und für das Erreichen von neuen Einstellungen wenig fruchtbare Konzentration auf kognitive Lernprozesse und der Anspruch einer universalen Gültigkeit.

Diese Universalität, die für jeden ethischen Ansatz in der kantianischen Tradition wesentlich ist, wird in letzter Zeit unter Betonung von Kontextualität auch von den Ethikansätzen stark kritisiert, die zwar eher eine Ethos-Ethik vertreten, sich aber trotzdem nicht auf bestehende Strukturen und Konventionen stützen, sondern auf deren Veränderung abzielen, wie z.B. die lateinamerikanische Befreiungsethik oder die feministische Ethik.

Michael Walzer unterscheidet zwischen einem „covering-law“-Universalismus und einem „reiterativen“ Universalismus. Der materialiter bestimmte covering-law-Universalismus glaubt, daß es so, wie es *einen* Gott gibt, so auch eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis der guten Gesellschaft, eine Erlösung und einen Messias für die ganze Menschheit gibt.²² Im Gegensatz dazu steht nach Walzer der reiterative Universalismus, der in der jüdischen Tradition zwar nie zum mainstream wurde, aber auch nie eliminiert werden konnte; diese Form des Universalismus zeigt sich nach seiner Meinung z.B. in einem Vers bei Amos, wo es heißt: „Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? – Spruch des Herrn. Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir.“ (Am 9,7) Dieser reiterative Universalismus ist durch seinen partikularen Fokus und seine pluralisierende Tendenz gekennzeichnet, gründet also nicht auf einem Rekurs auf die jeweils schon vorhandenen universalistischen Tendenzen, sondern setzt auf hermeneutische Verständigungsprozesse, die von einer gegebenen Differenz sowie davon ausgehen, daß im narrativen Austausch Ähnlichkeiten zwischen Eigenem und Fremdem entdeckt werden, von denen her dann eine Verständigung möglich wird.

²⁰ Vgl. E. Flitner, Zur Entwicklung des moralischen Urteils, in: Sozialpädagogische Blätter, 5/1980, 129-136, 129.

²¹ Vgl. z.B. C. Gilligan, Die andere Stimme, München 1984.

²² Vgl. M. Walzer, Zwei Arten des Universalismus, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, 1990, Heft 7, 7-25, 8.

In großer inhaltlicher Nähe zu diesen Überlegungen bei Walzer wird im Kontext der Politischen Theologie auf eine „anamnetische Ethik“ hingewiesen,²³ die ebenfalls „die kommunikative Überlegenheit der Erinnerungssprache gegenüber der subjektlosen Argumentationssprache der griechischen Metaphysik und auch der vorherrschenden Wissenschaftssprache okzidentaler Rationalität heraus(zu)arbeiten und hermeneutisch (zu) sichern“²⁴ versucht – so Johann Baptist Metz. Nach seiner Meinung ist die Sprache, in der sich das in allen Kulturen aufbewahrte Leidensgedächtnis der Menschen artikuliert, allemal universeller, interkulturell kommunikativer als die Sprache unserer okzidentalen Rationalität.²⁵

Insofern sich diese Erinnerungen auf vergangene Praxis beziehen, begründen sie Ethos-Ethiken, die sich auf bestimmte communities, auf gelebte Traditionen und Wertüberzeugungen beziehen. Für christliche Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften ist dies die jüdisch-christliche Überlieferung.²⁶

Es ist in diesem Zusammenhang m.E. interessant, daß Michael Walzer es zur Stärkung des Gemeinsinns in der heutigen Gesellschaft für notwendig hält, daß sich wieder mehr communities jener biblischen und republikanischen Traditionen besinnen, denen sich die amerikanische Demokratie verdankt, und so zu Erinnerungsgemeinschaften werden. Nach seiner Meinung wurzelt nämlich die moderne Freiheitsidee u.a. in der interpretierenden Fortschreibung der Exoduserzählung²⁷ und der republikanische Gesellschaftsvertrag im israelitischen Bundesgedanken.

4. Gewissensbildung in der Postmoderne

Die vielschichtige Philosophie der Postmoderne hat nach Helmut Peukert neben vielem, was zu kritisieren wäre, u.a. das Verdienst, ein Denken zu überwinden, das eine Einheit, einen versichernden Grund, ein Zentrum als Präsenz konstruiert, das begreifbar und letztlich beherrschbar ist.

²³ P. Rottländer, Ethik in der Politischen Theologie, in: Orientierung 57 (1993) 152-158, 157.

²⁴ J.B. Metz, Anamnetische Vernunft, in: A. Honeth u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. (FS Jürgen Habermas). Frankfurt/M. 1989, 733-738, 738.

²⁵ Vgl. J.B. Metz, Perspektiven eines multikulturellen Christentums, in: Frankfurter Rundschau vom 24.12.1992.

²⁶ Unter dem Stichwort der „Gleich-Gültigkeit“ wäre an dieser Stelle auch eine Auseinandersetzung mit der Enzyklika „Veritatis splendor“ zu führen, die eine universalistische Verbindlichkeit sittlicher Normen auf naturrechtlicher Argumentationsbasis zu sichern versucht (vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993). Ebenfalls berücksichtigt werden müßte in diesem Zusammenhang die Debatte um den Versuch Hans Küngs, ein universal gültiges Weltethos zu definieren (vgl. u.a.: B. Jaspert (Hg.), Hans Küngs „Projekt Weltethos“. Beiträge aus Philosophie und Theologie, Hofgeismar 1993). Da man beiden Themen nur in einer gründlichen Auseinandersetzung gerecht werden könnte – was den Rahmen dieses Artikels sprengen würde –, kann hier nicht näher darauf eingegangen werden.

²⁷ Vgl. M. Walzer, Exodus und Revolution, Berlin 1985.

Statt eine solche Einheit zu konstruieren und sich ihr zu unterwerfen, gelte es, auf die Differenz zu achten, durch die Unterschiede gesetzt und Präsenz aufgeschoben werden. Andererseits gibt Peukert aber auch zu bedenken, ob im Denken der Differenz wirklich die Andersheit des Andern gewahrt bleibt oder ob nicht das Spiel der Differenzen schließlich zur Indifferenz (zur Gleichgültigkeit) gegenüber den Anderen und zur Beschwörung einer unbestimmten Autorität führt.²⁸ Da Philosophen nicht im gesellschaftsfreien Raum leben, müssen sie damit rechnen, daß eine unklare Rede von „Differenz“ gesellschaftlich vorherrschende Tendenzen noch unterstützt; als solche nennt Peukert z.B. die Integration aller kulturellen Leistungen in den ökonomischen Verwertungsprozeß einer international verflochtenen Medienindustrie.

Da moderne Gesellschaften in ihrer Entwicklung sich offensichtlich inzwischen selbst bedrohen und die Gefahr besteht, daß dies zu autoritären oder gar totalitären Reaktionen führt, hält Peukert es für notwendig, das Entstehen neuer Organe gesellschaftlicher Selbstwahrnehmung und gemeinsamer Entscheidungsfindung und die dafür erforderlichen tiefgreifenden individuellen und kollektiven Lernprozesse zu unterstützen.

Gegen Luhmanns These, das Bewußtsein und damit auch das Gewissen sei nur eine veraltete Stufe der Systemintegration, die heute über transindividuelle Reflexion von Teilsystemen zu erfolgen habe, ist – der vorausgehenden Argumentation folgend – festzuhalten, daß die Erhaltung eines Gesellschafts-systems nicht möglich ist, „wenn nicht die Erhaltungsbedingungen der Systemmitglieder erfüllt werden“²⁹. Deshalb ist m.E. der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns nach wie vor insofern etwas abzugewinnen, als sie die entwicklungspsychologischen – quasi „mikroethischen“ – Beobachtungen von Piaget, Kohlberg u.a. mit den „makroethisch“ relevanten Merkmalen der Gesellschaftsentwicklung in einen Zusammenhang bringt. Demnach kann die einheitsstiftende Interpretation der Gesellschaft heute weder von Religionen noch von Staaten, sondern nur noch von einer universalistischen Ethik geleistet werden, der die Rettung des Personalen ebenso wichtig ist wie das Überleben der Gesellschaft. Diese neue Identität einer erst im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft kann sich zwar nicht in Weltbildern artikulieren, läßt sich aber nach Habermas auf Grundnormen der vernünftigen Rede zurückführen. „Identitätsverbürgende Deutungssysteme, die heute die Stellung des Menschen in der Welt verständlich machen, unterscheiden sich von traditionellen Weltbildern nicht so sehr in ihrer geringeren Reichweite als vielmehr in ihrem revisionsfähigen Status.“³⁰

²⁸ Vgl. H.Peukert: Philosophische Kritik der Moderne, in: Concilium 28 (1993) 6, 465-471, 469.

²⁹ J. Habermas, Moralentwicklung und Ich-Identität; Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden, in: Ders., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt/M. ²1976, 92-126, 114.

³⁰ Ders., ebd., 117.

Eine solches Festhalten an der Notwendigkeit eines identitätsstiftenden Deutungssystems bei gleichzeitiger universaler Offenheit ist aber ebensowenig logisch zwingend und empirisch prüfbar wie ein Glaube an geschenkte Vorwegnahme der Identität des Menschen im Heilswillen und Heilswirken Gottes. Deshalb ist es nach Dietmar Mieth verständlich, daß Christen bei der Überzeugung bleiben, daß ohne jenes gläubige Vorverständnis, das das Gewissen bereits aufleuchten läßt, bevor dieses gesellschaftlich real ermöglicht wurde, heute keine kritische Ausbildung von Identität betrieben werden kann.³¹

Der Glaube an diese Möglichkeit stützt sich auf die biblischen Zeugnisse von einem Gott, der sich den Menschen selbst versprochen hat und der mit diesem Versprechen eine Bewegung der Befreiung initiiert hat und begleitet, die Freiheitsideologien entlarvt, zur Umkehr ermutigt und ein Leben in Solidarität ermöglicht.³² Dieser biblische Glaube ist für viele Jugendliche heute insofern eine Provokation, als sie sich zum einen bereits im Besitz einer schier grenzenlosen Freiheit wähnen und sich zum andern durch die Gebote dieses Gottes in ihrer Autonomie angegriffen fühlen. Zwar wird inzwischen immer mehr (vor allem jungen) Menschen klar, daß wir in den reichen Industrienationen nicht so weiter produzieren und konsumieren können wie bisher, aber die Privilegien der Wohlstandsgesellschaft, die Täuschungen der Medienwelt und die Ablenkungen der Freizeitindustrie halten uns eisern gefangen und verhindern ein Ausbrechen und das Nachdenken darüber, worin das „gute Leben“ heute wirklich noch bestehen kann. „Dabei wird zu bedenken sein, was unser Lebensstil anrichtet, gegen wen er durchgesetzt wird und auf wessen Kosten wir leben. Die hemmungslose Ausbeutung der Ressourcen steht genauso auf der Tagesordnung des Religionsunterrichts wie die Verteidigung des Reichtums, die Durchsetzung nationaler Machtinteressen genauso wie die irreversible Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen.“³³

Insofern wird es im Religionsunterricht neben den individuellen Aspekten der Gewissenserziehung in Zukunft verstärkt auf die soziale Dimension der Wissensbildung ankommen. Das heißt, daß unter Berücksichtigung der Entwicklung des sozialen Verstehens, welches für die Auswahl der Themen in den verschiedenen Jahrgangsstufen und für den Grad der Ausweitung des Verantwortungshorizonts bis hin zu globalen Problemen von großer Bedeutung ist,³⁴ sozialetische Themen im Religionsunterricht nicht weiter zurückgenommen, sondern gerade wegen und mit ihrer biblischen Begründung wieder ausgebaut werden. Dabei sind als vorrangige und in den theologischen

³¹ Vgl. *D. Mieth*, *Gewissen*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 12, Freiburg i. Br. 1981, 138-184, 181.

³² Vgl. *H. Lenhard*, *Mit Schülerinnen und Schülern von Gott reden – eine unmögliche Aufgabe?* in: *Religionspädagogische Beiträge* 32/1993, 21-44, 41ff.

³³ *Ders.*, ebd., 43.

³⁴ Vgl. *R.L. Selman*, *Die Entwicklung des sozialen Verstehens. Entwicklungspsychologische und klinische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1984.

Kontext von Schöpfung und Erlösung integrierte Lernziele zu nennen: auf der kognitiven Ebene die Einsicht in politische, wirtschaftliche und ökologische Zusammenhänge der Lebenswelt, auf der affektiven Ebene die Erfahrungen des Angenommenseins, der Kommunikation und die Fähigkeiten der Konfliktbearbeitung und schließlich auf der pragmatischen Ebene das Einüben in Haltungen und Einstellungen, die für den Zusammenhalt von Gemeinschaften und die Rechtsgrundlagen von Gesellschaften erforderlich sind. Wenn soziale Gewissensbildung in diesem Sinne auf die Unterstützung der Entwicklung der ganzen Person ausgerichtet ist, steht sie nicht nur nicht in Konkurrenz oder Gegensatz zu symboldidaktischen Ansätzen des Religionsunterrichts, sondern kann die dort in besonderer Weise angesiedelte Sensibilität für die ganzheitliche Sicht des Menschen aufgreifen und für ethische Fragestellungen fruchtbar machen.³⁵

³⁵ Vgl. dazu z.B. P. Biehl, Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg. Unter Mitarbeit von U. Hinze und R. Tammeus, Neukirchen-Vluyn²1991.