

Udo Zelinka

**HERAUSFORDERUNG SÄKULARI-  
SIERUNG**

Pastoralsoziologische und -theologische  
Überlegungen zu den Konsequenzen des  
deutsch-deutschen Einigungsprozesses  
aus der Perspektive der Militärseelsorge

---

München, Januar 1994

## Inhalt

1. Einleitende Vor-Überlegungen
2. Das (verzerrte) Kirchenbild
3. Wertwandel: »Von Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten«
4. Ein Modell
5. Die Aufgaben der Militärseelsorge vor dem Horizont zunehmender Säkularisierung in der Bundeswehr

## 1. Einleitende Vor-Überlegungen

"Die ökonomischen und kulturellen Unterschiede zwischen Ost und West sind größer als ursprünglich vermutet. Gewiß hat Willy Brandt mit seiner Aussage vom 10. November 1989 recht, daß zusammenwächst, was zusammengehört. Aber was in vier Jahrzehnten auseinandergedriftet ist, läßt sich nicht in vier Jahren zusammenfügen"<sup>1</sup>. Auf solch markante Weise beschreibt E. Jesse den Zustand des deutsch-deutschen Einigungsprozesses. Und in der Tat ist die Einheit Deutschlands mit der formalen Einigung nicht vollzogen. Vielmehr wurde hier ein prozessuales Geschehen initiiert, das das soziale und politische Leben in Deutschland bis zur Jahrtausendschwelle und weit über diese hinaus bestimmen dürfte. Eine Analyse des Status quo in unserem Land kann also allen Hoffnungen und Erwartungen der Aufbruchstimmung in den Jahren 1989/90 zum Trotz lediglich zu dem Urteil kommen, daß für die Aufarbeitung der Konsequenzen der Wiedervereinigung ein noch jahrelanger Weg, abzuschreiten ist, der die Gestaltungskräfte aller gesellschaftlichen Gruppen herausfordert und verlangt. Die deutsche Einheit ist kein statischer Begriff, sondern ein dynamischer Prozeß.

Belege für diese Behauptung ergeben sich auch aus den Ergebnissen eines breit angelegten Untersuchungsprojektes des Sozialwissenschaftlichen Institutes der Bundeswehr aus den Jahren 1990-1993<sup>2</sup>. Zwar konzentriert sich das Frageinteresse der entsprechenden sozialwissenschaftlich-empirischen Teilstudien<sup>3</sup> auf einen Vergleich der Deutungs-, Orientierungs- und Handlungsmuster<sup>4</sup> junger Wehrpflichtiger der Bundeswehr aus Ost und West, trotzdem aber können die vorliegenden Ergebnisse als nahezu paradigmatisch für das *Gesamtbild* der Gesellschaft angesehen werden, denn "Militär besteht nicht aus sich heraus, sondern es ist immer auch das Militär einer Gesellschaft".<sup>5</sup> Gerade weil in keiner anderen gesellschaftlichen Gruppe die "west-östliche Verwürfelung"<sup>6</sup> so konsequent und systematisch forciert wurde und wird wie in der Bundeswehr<sup>7</sup>, lassen sich auch die Konsequenzen des gesellschaftlichen Umbruchs gerade hier am deutlichsten ablesen. So betrachtet, geben also die Verhältnisse in der Bundeswehr ausschnitthaft den Zustand der Gesamtgesellschaft wieder.

Daß die Kirchen von den gesellschaftspolitischen Folgen der deutschen Einheit nicht unberührt bleiben, ergibt sich allein aus der Tatsache der Einbindung und Verflechtung von Kirche und Gesellschaft. Die Kirchen führen kein autarkes Eigenleben, sondern sind immer auch von den Erfahrungen, Problemen und Schwierigkeiten, aber auch von den Chancen und Möglichkeiten gesellschaftli-

---

<sup>1</sup> E. Jesse, Dokumentation, 10-, zum Paradigma des Zusammenwachsens der beiden Teile Deutschlands vgl. auch 5. Collmer, P. Klein, E. Lippert, G.M. Meyer, Einheit, 35.

<sup>2</sup> Ergebnisse dieser Untersuchung liegen mittlerweile vor: S. Collmer, G.M. Meyer, Kolonisierung; S. Collmer, Säkularisierung; dies., P. Klein, E. Lippert, G.M. Meyer, Einheit.

<sup>3</sup> Zur Konzeption vgl. S. Collmer, G.M. Meyer, Kolonisierung, 17-27.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 4f. '

<sup>5</sup> S. Collmer u.a., Einheit, 6.

<sup>6</sup> Ebd., 8.

<sup>7</sup> "Die Bundeswehr hat konsequenter als alle anderen Organisationen die Einheit praktiziert ... Die Bundeswehr hat damit ein Zeichen für das ganze Land gesetzt" (Tagesbefehl des Bundesministers der Verteidigung, Volker Rühle, zum Jahrestag der Wiedervereinigung am 03.10.92. in: Bundeswehr aktuell, Bonn 0 1. 10. 1992, 1).

cher Entwicklungsprozesse mitbetroffen. Dementsprechend darf auch die Frage nach der Bedeutung der Konsequenzen des deutsch-deutschen Einigungsprozesses für die innerkirchliche Wirklichkeit und die Pastoral der Kirche in Deutschland nicht beliebig bleiben. Ihr wenden sich die nachfolgenden pastoralsoziologischen und theologisch-systematischen Überlegungen aus der Perspektive der Militärseelsorge zu.

Was an dieser Stelle aber explizit zu Problemkomplexen aus dem Faktum und den Folgen des deutsch-deutschen Wiedervereinigungsprozesses für die Seelsorge an Soldaten der Bundeswehr reflektiert wird, dürfte *cum grano salis* auch für andere Handlungsebenen kirchlich-pastoralen Engagements gelten.

Ziel der nachfolgenden, sich an den empirischen Ergebnissen der o.g. Untersuchungen orientierenden Bestandsaufnahme ist es, für den Status quo zu sensibilisieren. Es kann also nicht darum gehen, (pastoral-) theologische Patentrezepte zu entwickeln. Ein solcher Versuch verbietet sich schon allein aus der Überlegung, daß zwar Ergebnisse einer Repräsentativ-Umfrage vorliegen, die auch inhaltliche Dimensionen aufweisen<sup>8</sup>, gleichwohl aber notwendigerweise lediglich statistisch erfaßbare Tendenzen anzeigen<sup>9</sup>. Die pastorale Praxis dagegen ist *sui generis Begegnung mit konkreten Individuen*. Deren je und je eigene Vorstellungen, Hoffnungen und Ängste entziehen sich einer ausschließlich statistischen Analyse. Somit lassen sich lediglich einige repräsentative Grundlinien verdeutlichen, die aber die konkrete Begegnung und Auseinandersetzung mit dem je einzelnen Menschen »>vor Ort« nicht ersetzen können und wollen. Die Kenntnisaufnahme der allgemeinen »Großwetterlage« läßt daher lediglich Hinweise auf die Entwicklung grundlegender Orientierungslinien und -hilfen für die konkrete Seelsorge zu.

Dabei ist unmittelbar evident, daß insbesondere die Deutungs- und Handlungsmuster der jungen Leute aus dem Osten unseres Landes besondere Herausforderungen darstellen. Gerade die mangelnde bzw. gänzlich fehlende kirchliche Sozialisation - immerhin gaben rund 82 Prozent der aus dem Osten stammenden Befragten an, keiner Konfession anzugehören<sup>10</sup> zwingt zu Bemühungen, die weit über das Gebiet herkömmlicher seelsorglicher Tätigkeit hinausreichen. Was sich nämlich als Rückgang des Kirchenbesuchs und des Sakramentenempfangs registrieren läßt, scheint keine vorübergehende Erscheinung zu sein, sondern ähnelt "dem Waldsterben: sobald irgendwo die ersten Nadeln abfallen, signalisiert dies bereits einen Notstand im ökologischen System, dessen Ursachen so vielschichtig und so schwer zu fassen sind, daß es vielleicht schon zu spät ist, die Wälder zu retten"<sup>11</sup>. Ursachenanalyse tut also not, und das um so mehr, als sich mit guten Gründen mutmaßen läßt, daß die konzentriert im Osten feststellbaren Tendenzen wohl so oder so ähnlich früher oder später gehäuft auch bei im Westen sozialisierten jungen Menschen auftauchen werden. Mit L. Roos läßt sich festhalten: "Erst wenn man sich nüchtern vergewissert hat, was vom Menschen überhaupt und was von ihm unter gege-

---

<sup>8</sup> Vgl. S. Collmer u. a., *Einheit*, 52.

<sup>9</sup> "Die Frage nach der Repräsentativität der Aussagen stellt sich bei Untersuchungen immer (R. Bleistein, *Generation*, 232).

<sup>10</sup> Vgl. S. Collmer u. a., *Einheit*, 49.

<sup>11</sup> R. Zerfaß, *Seelsorge*, 36.

benen gesellschaftlichen Trends und Konstellationen erwartet werden kann, läßt sich die Frage nach Chancen und Widerständen einer christlich geprägten Lebensführung angehen".<sup>12</sup>

## 2. Das (verzerrte) Kirchenbild

Eine erste Annäherung an den hier interessierenden Problemkomplex ergibt sich, fragt man nach dem Bild von Kirche und Religion bei der ausgewählten Gruppe junger Grundwehrdienstleistender. Diese Fragerichtung leitet sich insbesondere aus den folgenden Zahlen der Untersuchungen ab:

Nach der Wichtigkeit bzw. Unwichtigkeit von Lebenszielen und Gegenwartsproblemen für das eigene Leben befragt, stuften lediglich 9,9 Prozent der Befragten aus dem Osten und 29,0 Prozent aus dem Westen das Thema "Religion" als wichtig bzw. sehr wichtig ein. "Kirche" wurde von 8,3 Prozent aus dem Osten und 33,1 Prozent aus dem Westen als wichtig bzw. sehr wichtig angesehen. Schon an diesen ersten Zahlen läßt sich ablesen, daß sich die beiden Teilbevölkerungen in ihrer Haltung zu Religion und Kirche deutlich unterscheiden<sup>13</sup>.

Ursachen für diese Differenz lassen sich wohl vor allem in den je unterschiedlichen Ausgangspositionen finden. Trotz vorsichtiger Annäherungs- und Dialogbemühungen zwischen Kirche und DDR-Staat in den späten 80er Jahren<sup>14</sup> hielt man doch an der Maßgabe des wissenschaftlichen Atheismus für das real-sozialistische System fest: "Der Atheismus ist ein Wesenszug, ein Aspekt unserer wissenschaftlichen Weltanschauung, und er ist unaufgebbar"<sup>15</sup>. Die daraus abzuleitende fehlende kirchliche Sozialisation vieler Jugendlicher, die betont agnostische Erziehung, nicht zuletzt aber auch die diversen Repressionen von seiten des Staates sind nicht ohne Rückwirkungen auf das Kirchenbild der ehemaligen DDR-Bürger geblieben<sup>16</sup>, So fällt beispielsweise auf daß bei einer nicht geringen Zahl ostdeutscher Wehrpflichtiger "nur von marginalen Vorkenntnissen in bezug auf Glaubensinhalte und Religion ausgegangen wer-

---

<sup>12</sup> L. Roos, Jugend, 254.

<sup>13</sup> Vgl. S. Collmer u.a., Einheit, 49.

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa H. Lutter, Christen, 385-393.

<sup>15</sup> Ebd., 3190, vgl. auch R. Bleistein, Generation, 235: Die Christen in der ehemaligen DDR waren "40 Jahre mit einem betont atheistischen Sozialismus konfrontiert, der mit allen erdenklichen Mitteln - vom Marxismus als Wissenschaft bis zur Jugendweihe, von materieller Verlockung bis zu brutalem psychischen Terror - versuchte, die Ausübung der Religion zu erschweren", vgl. dagegen S. Collmer, Identität, 16: "Die ehemalige DDR kann aber auch nicht als ein »atheistischer Staat« bezeichnet werden, da ja offiziell Religionsfreiheit herrschte und viele, vorwiegend ältere Menschen ein Leben nach mehr oder weniger religiösen Grundsätzen führten". Offenkundig meint die Autorin mit dem Begriff »Staat« das faktische Verhalten einiger weniger Bevölkerungsanteile; in der Regel beschreibt der Begriff 'jene politische Gemeinschaft ... die auf einem bestimmten Territorium eine oberste Herrschaftsgewalt über die auf dem Staatsgebiet ansässige Bevölkerung ausübt' (A. Klose, Staat, 724). Der Sozialismus als offizielle Staatsdoktrin der ehemaligen DDR war nie weltanschauungsneutral!

<sup>16</sup> Collmer und Meyer sprechen von einem "nicht zu unterschätzenden sozialen Druck", dem insbesondere die Jugendlichen ausgesetzt waren (vgl. S. Collmer, G.M. Meyer, Kolonisierung, 134).

den kann"<sup>17</sup>. Mit dem Begriff »Kirche« verbinden ostdeutsche Wehrpflichtige vielfach lediglich das Gebäude: "So eine alte Kirche beeindruckt mich schon. Der Altar, das viele Gold ... Eine Kirche ist schon eine beeindruckende Stätte"<sup>18</sup>.

Über die Institution herrschen oft nur diffuse Vorstellungen. weil das Bild von Kirche und Religion durch die Vorurteile und Vorwürfe einer säkularisierten, marxistisch-leninistisch geprägten Bildungsideologie, die von den Jugendlichen eine strikte Orientierung an materialistischen Wertvorstellungen und rationalistischer Welterklärung forderte, bestimmt wird: "Ich kann mir nicht vorstellen, wo Gott sein sollte. Es ist für mich unvorstellbar, daß es so etwas gibt. Es kann möglich sein, möglich ist ja alles, aber ich glaub' nicht daran", so die Aussage eines Wehrpflichtigen aus den neuen Bundesländern<sup>19</sup>.

Bedenkt man darüber hinaus noch den sozialen Druck, dem der sich zur Kirche bekennende einzelne ausgesetzt war, so kann die Distanz und verbreitete Unkenntnis nicht weiter überraschen. "Im Rahmen der Erziehung der Jugendlichen zur »sozialistischen Persönlichkeit« war für Religion und Glauben kein Platz; wer sich nicht anpaßte, wurde »agitiert« und hatte nicht selten Benachteiligungen in Ausbildung und Beruf zu gewärtigen"<sup>20</sup>.

Die Situation westlicher Grundwehrdienstleistender dagegen ist durch einen völlig anderen Weg gekennzeichnet. Hier mündet vor allem der Einfluß der Moderne, der sich mit Begriffen wie Aufklärung, Liberalismus, Pluralismus, Wohlstand, zunehmende Individualisierung und Autismus<sup>21</sup> zusammenfassen läßt, in einen akzelerierenden Prozeß der Säkularisierung. Dieser wirkt sich im Unterschied zum Osten zwar nicht unbedingt unmittelbar auf die Kirchen- und Konfessionszugehörigkeit aus, ist aber in den schwindenden Zahlen regelmäßiger Gottesdienstbesuche angezeigt. Während von den befragten Mannschaftssoldaten aus dem Westen 57,4 Prozent Kirchenmitglied bleiben wollen, gaben auf eine weiterführende Frage lediglich 14,4 Prozent an, den Gottesdienst jeden Sonntag zu besuchen; 12,8 Prozent gehen einmal im Monat zur Kirche, 10,4 Prozent an Feiertagen, 45,8 Prozent - also fast die Hälfte der so Befragten aus dem Westen -gaben an, selten in die Kirche zu gehen, und 16,6 Prozent nie. Eine Inkongruenz zwischen der tatsächlichen Kirchenmitgliedschaft und ihrem symbolischen Ausdruck im sonntäglichen Gottesdienstbesuch läßt sich für die alten Bundesländern also nur schwer leugnen!

Von den aus dem Osten stammenden Wehrdienstleistenden gaben dagegen lediglich 10,4 Prozent an, Mitglied einer Kirche bleiben zu wollen. 1,4 Prozent besuchen jeden Sonntag den Gottesdienst, 0,6 Prozent einmal im Monat, 5,3 Prozent an Feiertagen, 29,0 Prozent selten und 63,7 Prozent nie. Der Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland verdeutlicht, daß die unterschiedlichen Wege der Kirchen ebenso unterschiedliche Konturierungen religiöser Praxis zur Folge haben. "Die konfessionelle Einbindung muß im Ost-West-Vergleich auf

---

<sup>17</sup> Ebd., 132.

<sup>18</sup> Ebd., 133.

<sup>19</sup> Zitiert nach dies., Fahne, 38.

<sup>20</sup> S. Collmer u.a., Einheit, 166.

<sup>21</sup> Siehe dazu auch weiter unten.

Grund der historisch vollkommen verschiedenartigen Entwicklungen der Bundesrepublik und der DDR zwangsläufig unterschiedlich ausfallen"<sup>22</sup>. Diese Feststellung wird durch andere Studien bestätigt<sup>23</sup>.

Gründe für diese Situation werden vor allem im mangelnden bzw. fehlenden Glauben an Gott vermutet. Zweifelsohne läßt sich kaum übersehen, daß religiöse und mythische Weltdeutungen in einer weitestgehend säkularisierten Gesellschaft an Bedeutung verlieren. So geben drei Viertel (75,2 Prozent) aller Befragten aus Ostdeutschland an, "noch niemals an Gott geglaubt zu haben, 10,8 Prozent haben früher an Gott geglaubt, glauben aber heute nicht mehr. Nur eine Minderheit von 9,2 Prozent beschreibt ihren Glauben so, daß sie »an Gott glauben und immer an ihn geglaubt haben«, und noch weniger (4,8 Prozent) von den ostdeutschen Befragten sind in neuerer Zeit zu Gläubigen geworden"<sup>24</sup>. Dabei fällt jedoch auf, daß sich lediglich eine Minderheit, nämlich 12,8 Prozent der Ostdeutschen und 1,9 Prozent der Westdeutschen, als dezidierte Atheisten versteht. Das mag auch mit dem Phänomen des "konfessionslosen Beters" zusammenhängen, auf das die vorliegende Untersuchung hinweist<sup>25</sup>. Ähnlich läßt sich mutmaßen, daß die mangelnde Kongruenz zwischen christlich-kirchlichem Sinnangebot und individueller Nachfrage seitens vieler nicht nur jugendlicher Zeitgenossen zwangsläufig in ein "Syndrom vagabundierender Religiosität"<sup>26</sup> einmündet, einer Religiosität, welche der Formen institutionalisierter Religionsausübung gar nicht mehr bedarf. Viele Menschen haben entdeckt, daß man auch ohne Kirche leben und dabei religiös und nach eigener Einschätzung sogar fromm sein kann. Religion wird zur Privatsache, ohne daß auf Antwortversuche zu existentiellen Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschen, nach seinem Ursprung und Ziel, nach seinen Möglichkeiten und seiner Verantwortung -auf Fragen also, die per se den Konnex zwischen Kontingenz und Transzendenz thematisieren - verzichtet werden müßte. "Der Rückzug aus den Kirchen bedeutet einen Verzicht auf das Angebot vorbedachter, selbstverständlicher und verbindlicher Sinnggebung und verlangt eine Sinnsuche auf eigene Faust durch persönliche Konstruktionen"<sup>27</sup>.

Das wird anthropologisch aus der »konstitutionellen Unsicherheit« des Menschen (A. Gehlen) verständlich. Diese zwingt ihn, das »Woraufhin« seines Lebens (M. Heidegger) selbständig entwerfen zu müssen und nach Sinnorientierungen zu suchen. Daß Antworten auf existentielle Fragen bei den institutionellen Kirchen heute weniger gesucht werden, macht diese Fragen deshalb noch nicht gegenstandslos. Und so läßt sich auf dem "Jahrmart der Möglichkeiten"<sup>28</sup>, auf dem sich die Kirche heute in der Position eines von vielen »Freizeit-anbietern«<sup>29</sup> wiederfindet, das Vakuum, das die Ablehnung der christlich-kirchlichen Sinnangebote hinterläßt mit diffusen, die vermeintlich kirchlichen Verengungen hinter sich lassenden synkretistisch-Individualistischen Gestal-

---

<sup>22</sup> Dokumentation, 33.

<sup>23</sup> Einen Überblick dazu bietet R. Bleistein, *Generation*, 232-240, bes. 235.

<sup>24</sup> S. Collmer u.a., *Einheit*, 179f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 181.

<sup>26</sup> M. Seitz, *Kirchlichkeit*, 324.

<sup>27</sup> H. Meulemann, *Säkularisierung*, 627.

<sup>28</sup> Vgl. M. Mundt, *Leben*.

<sup>29</sup> W. Allgaler spricht von einem Angebot auf dem Freizeitmarkt der Gesellschaft, in: *Rheinischen Merkur* Nr. 43 vom 25.10.91.

tungsmotiven auffüllen. Gerade Jugendlichen bieten sich auf ihrer Suche nach Orientierung zahllose neuartige Erfahrungen und Erlebnisse an<sup>30</sup>.

Der Blick in die aktuelle Kulturszene, nicht selten ein weitestgehend verlässlicher Indikator für den herrschenden Welt- und Zeitgeist sowie die Selbst- und Weltdeutung des Menschen, weist als Inhalte solcher Sinnorientierungen zahlreiche religiöse bzw. quasi-religiöse Implikationen auf Filme wie 'Der mit dem Wolf tanzt', 'In der Mitte entspringt ein Fluß' etc. spiegeln die Suche des Heutigen nach Lebensorientierungen, die offenbar im Raum der Kirche(n) überhaupt erst gar nicht gesucht und daher auch nicht gefunden werden. "Immer mehr junge wie ältere Menschen suchen heute nach tiefer Spiritualität und Religiosität. Meditationskurse, Selbstfindung, Yoga und alle Arten von Esoterik finden Anklang. Junge Leute, die eine unbedingte religiöse Sinnerfüllung suchen, erliegen allzu leicht den magischen Reizen verantwortungsloser Gurus und Sekten"<sup>31</sup>. Das religiöse und spirituelle Angebot der Kirchen wird dagegen nur selten oder überhaupt nicht in Anspruch genommen. Lieber wendet sich der Heutige in seiner Suche nach Sinn exotischeren und esoterischeren Anbietern zu. So läßt sich religionssoziologisch "eine tendenzielle Abnahme institutionalisierter Kirchlichkeit und eine tendenzielle Zunahme »außerkirchlicher Religiosität« verzeichnen"<sup>32</sup>, welche M. Seitz als »säkularistische Ersatzreligion«<sup>33</sup> kennzeichnet. Sicherlich kann dem Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts der Glaube nicht gänzlich abgesprochen werden-, aber er glaubt anders, als die Kirche ihm zu glauben vorschreibt: Er nimmt sich selbst aus der in christlichen Traditionen interpretierten Welt zurück und beansprucht, seine Lebensdeutung und -gestaltung autonom zu bestimmen. Religiosität und religiöse Entwicklung stagnieren also keineswegs, Antworten auf das Rätsel des Daseins werden aber nicht mehr nur und ausschließlich im Raum der Kirchen gesucht<sup>34</sup>.

Das macht auf einen weiteren Punkt aufmerksam.

Die Ablösung von den institutionalisierten Formen christlich-kirchlicher Religiosität korrespondiert mit einer Ablehnung der offiziellen kirchlichen Morallehre. Insbesondere der katholischen Kirche wird eine richtungsweisende Kompetenz für Antworten auf die Frage nach dem Gelingen humaner Existenz allenthalben abgesprochen. Zunehmend mehr Menschen entziehen explizit ihr Privatleben den Weisungen und Sollvorschriften des kirchlichen Lehramtes. So befanden nicht weniger als 91,6 Prozent der Befragten aus dem Osten und 80 Prozent aus dem Westen ein unverheiratetes Zusammenleben von Partnern -im "Katechismus der katholischen Kirche" als Unzucht bewertet (vgl. Nr. 2353) - als "in Ordnung". Prostitution geht für immerhin noch 59,5 Prozent der Ostdeutschen und 44,4 Prozent der Westdeutschen "in Ordnung".

---

<sup>30</sup> Vgl. M. Seitz, Kirchlichkeit, 327; dagegen H. Meulemann, Säkularisierung, 631: "Die kirchlich gebundene Religiosität weicht zwar zurück; aber eine diffuse Religiosität jenseits der Kirchen tritt nicht an ihre Stelle".

<sup>31</sup> A. v. Alten, Neuerungstendenzen, 170.

<sup>32</sup> L. Roos, Jugend, 241.

<sup>33</sup> Vgl. M. Seitz, Kirchlichkeit, 323.

<sup>34</sup> Vgl. G. Schmidtchen, Ethik, 155; ebenso L. Roos, Jugend, 293.



Wenn auch die in dieser Studie Befragten ausschließlich den Streitkräften entstammen, läßt sich die hier festgestellte Ablehnung kirchlicher Morallehre doch gesellschaftlich weitestgehend generalisieren. In einer Studie des Allensbacher Institutes von 1987 beispielsweise heißt es: "Im privaten und moralischen Bereich ist nur gut jeder dritte Deutsche bereit, der Kirche richtungsweisende Kompetenz einzuräumen, unter den 18- bis 24jährigen sogar nur knapp jeder fünfte"<sup>35</sup>. Und weiter. "Die Kirche erfährt ... eine Einengung Ihres Geltungsbereichs, eine zunehmende Zurückweisung jeglichen Anspruchs auf die Durchdringung der Welt mit christlichen Werten und Verhaltenscodici"<sup>36</sup>. Im einzelnen bejahten nur 37 Prozent der hier ausschließlich befragten Westdeutschen die Frage: »Glauben Sie ganz allgemein, daß die Kirche in unserem Land eine Antwort auf moralische Probleme und Nöte des einzelnen geben kann?«, 46 Prozent antworteten mit Nein, 17 Prozent waren unentschieden. Auf die weitergehende Frage: »Und für Probleme im Familienleben?« antworteten nur 35 Prozent mit Ja, 49 Prozent mit Nein, und 16 Prozent waren unentschieden<sup>37</sup>. In einer Juniausgabe des "Spiegel" von 1992 liest man: "Um die Autorität der Kirchen und ihres Personals ist es schon deshalb schlecht bestellt, weil sie auf neue Fragen allzu oft alte oder gar keine Antworten geben und bei kaum einem Problem, das heute die Menschen beschäftigt, als kompetent gelten"<sup>38</sup>.

Kirchliche Morallehre, in aristotelisch-thomanischer Tradition eigentlich eudämonistisch ausgerichtet, steht im zeitgenössischen gesellschaftlichen Bewußtsein - so darf man wohl ohne zu übertreiben sagen - gleichbedeutend für den überaus zweifelhaften Versuch, den Menschen mit hoch erhobenem moralischen Zeigefinger durch weltfremde Ge- und Verbote die Lebenslust und Lebensfreude zu verderben, mit überkommenen Moralvorschriften den Sinnengenuss im Geiste grämlicher Kasteiung zu verbieten<sup>39</sup>. Zwar verdichten sich in solchen Einstellungen auch (aber nicht nur) Mißverständnisse und Vorurteile, an denen - so ist selbstkritisch zuzugeben - die Tradition kirchlicher Morallehre nicht ganz unschuldig ist. So heißt es beispielsweise in J. Stelzenbergers "Lehrbuch der Moraltheologie" von 1953: "Moraltheologie ist ... ordnende Wissenschaft. Sie gibt Verhaltensmaßregeln, Gebote, Vorschriften, Regeln für das sittliche Handeln des Menschen ... Die Wertetafeln, an denen sich der Mensch orientiert, sind weitgehend von Glaubenslehre und kirchlichem Lehramt festgelegt. So ist gegenüber der protestantischen Unabhängigkeit zweifellos eine stärkere Gebundenheit des Katholiken an Autorität und Gesetz (Kirchengebote, Heteronomie) gegeben"<sup>40</sup>. Darüber hinaus wird gerade der katholischen Kirche nicht selten überhaupt jegliches Interesse an einer umfassenden Verwirklichung je und je eigener und eigenständiger Lebensexistenz des Subjektes abgesprochen<sup>41</sup>. Das von A. Görres schon 1966 konstatierte läßt sich wohl ohne weiteres auf das Lebensgefühl vieler Zeitgenossen übertragen: "Im Gefühl erleben ... Menschen die Kirche nicht oder nicht nur als Heilsgabe, sondern mehr als Hin-

---

<sup>35</sup> R. Köcher, Welt, 181.

<sup>36</sup> Ebd., 182

<sup>37</sup> Vgl. ebd., Tab. A 112, S. 231; ebenso Tab. A 114, S. 233.

<sup>38</sup> Der Spiegel Nr. 25/46. Jg., 15. Juni 1992, 45; vgl. ebenso H. Weber, Moraltheologie, 94.

<sup>39</sup> Vgl. P. Chauchard, Untugend, 151.

<sup>40</sup> J. Stelzenberger, Lehrbuch, 19.

<sup>41</sup> "Alle Anzeichen sprechen für eine Schwächung der Religion bei einer Ausdehnung der religiösen Autonomie des einzelnen, der Individualisierung von Religion" (R. Köcher, Welt, 184).

dernis auf dem Weg zu den Hauptgütern des Menschseins, als Hindernis der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Gewissens, der Liebe, der Freude und der Freiheit. Sie erleben die Kirche als Feindin des menschlichen Glücks, der seelischen Geradheit und Gesundheit, einer wahrhaft humanen Kultur, ja als geheime Gegnerin wirklichen Christentums. Katholizismus wird empfunden als Person und Gesellschaft verformende und bedrohende Macht<sup>42</sup>.

Sicherlich wird man nicht übersehen dürfen, daß sich gerade gegenüber den Bereichen katholischer Sittenlehre Vorurteile und Mißverständnisse konzentrieren, insbesondere in solchen Kreisen, die der Kirche ohnedies fern stehen<sup>43</sup>. Die Zeit ist aber auch an der katholischen Kirche und ihrer Morallehre nicht spurlos vorübergegangen. Zwischen den traditionellen moraltheologischen Systemwürfen eines J. Stelzenberger und heutiger Theologischer Ethik liegen Welten. Die gesamte neu belebte Diskussion über Tugenden beispielsweise und die Suche nach Grundhaltungen<sup>44</sup>, die der Berufung des Menschen durch Gott entsprechen, weisen moderne christliche Ethik wesentlich als *responsorische Ethik* aus. Es geht mit anderen Worten um die in der Geschichte nie verstummte Frage nach einer adäquaten Umsetzung des Evangeliums in das je konkrete Leben<sup>45</sup>. R. Ginters schreibt mit Recht: "Es gibt keinen Ethiker, der ernsthaft behauptet hätte, der letzte Zweck eines moralischen Regelsystems bestehe in etwas anderem als in der Sicherung und der Förderung des Glücks und des Wohls der Menschen"<sup>46</sup>.

Darüber hinaus bleibt auch die katholische Kirche nicht unberührt von jenem gesamtgesellschaftlichen Argwohn gegenüber allem Institutionellen, den M. Wingen als "unverkennbaren >anti-institutionellen Affekt"<sup>47</sup> apostrophiert. Dieser Affekt durchzieht insbesondere die Bereiche der privaten Lebensgestaltung und geht mit einer »Normenkrise« in zentralen Lebensbereichen (etwa Ehe und Familie) einher<sup>48</sup>. Folgt man in diesem Zusammenhang der These Schmidtchens, daß Institutionen heute vor allem daraufhin untersucht werden, "welches humanitäre Potential sie verkörpern oder ob sie Gehäuse der Inhumanität werden können, Zwangseinrichtungen für ein verfehltes Dasein"<sup>49</sup>, so legt sich der Schluß nahe, daß es der Kirche offensichtlich schwerfällt, die Verbindung zwischen dem kirchlichen Glauben an Gott und den zweifellos drängenden existentiellen Fragen nach einem umfassenden Gelingen menschlichen Lebens überzeugend und verständlich aufzuzeigen. Es erscheint deshalb nicht ganz unplausibel zu vermuten, daß Gründe für die gegenüber früheren Zeiten verstärkte Nichtinanspruchnahme oder sogar offene Ablehnung kirchlicher Sinnangebo-

---

<sup>42</sup> A. Görres, *Pathologie*, 284f.

<sup>43</sup> Darauf verweist G. Schmidtchen, *Ethik*, 165: "Gleichzeitig ist aber zu erkennen, daß auch außerhalb des Kreises der regelmäßigen Kirchenbesucher die Kirche als durchaus zeitgemäß gelten kann. Nur wer nie zur Kirche geht, urteilt in der Regel negativ".

<sup>44</sup> Vgl. beispielsweise H. Weber, *Moraltheologie*, 320-338; D. Mieth, *Tugenden*; E. Schokkenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Tübinger theologische Studien Bd. 28) Mainz 1987-, auch F. Ricken, *Ethik*, 593.

<sup>45</sup> So etwa B. Fraling, *Wie kann ich das Evangelium leben?*, Hildesheim 1985.

<sup>46</sup> R. Ginters, *Werte*, 180.

<sup>47</sup> M. Wingen, *Lebensgemeinschaften*, 55.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 87f, auch G. Schmidtchen, *Ethik*, 155.

<sup>49</sup> G. Schmidtchen, *Ethik*, 9.

te auch in einer *verzerrten Form des Kirchenbildes* zu suchen sind. Somit stellt sich also die grundlegende Frage, welche Möglichkeiten die Kirche findet, diese Perzeption zu korrigieren und den richtig verstandenen Nexus von kirchlichem Auftrag und berechtigtem Interesse des Individuums nach humaner Selbstverwirklichung für den Zeitgenossen glaubhaft aufzuzeigen. Dabei geht es um nicht mehr und nicht weniger als eine möglichst stimmige Thematisierung und Realisierung des programmatischen Wortes von Johannes Paul II.: "Der Weg der Kirche ist der Mensch!"

Daß der Kirche diese Möglichkeiten zugetraut werden, darauf verweist auch der Wunsch vieler Befragter nach Orientierungshilfen für Alltagsprobleme im Rahmen des Lebenskundlichen Unterrichts (LKU)<sup>50</sup>. Nicht weniger als 84 Prozent der ostdeutschen Wehrpflichtigen möchten im *LKU* Probleme, "die uns alle angehen", diskutieren sowie 75,6 Prozent Probleme des militärischen Zusammenlebens. "Im Grad der Zustimmung unterscheiden sie sich dabei nur unwesentlich von ihren westdeutschen Kameraden"<sup>51</sup>. Dieser Wunsch darf wohl als deutliches Indiz für das dringende Bedürfnis junger Menschen nach kompetenter *Begleitung* in ihren jeweiligen Lebensvollzügen gedeutet werden. Daraus erwächst eine Aufgabe, die dem konziliaren Bild des pilgernden Volkes Gottes und damit dem Selbstverständnis der Kirche entspricht<sup>52</sup>. Darüber hinaus deuten sich hier Wege an, die mit Hilfe eines noch zu entwickelnden pastoralen Modells beschritten werden müssen, will man bei der Seelsorge nicht an den konkreten Wirklichkeiten der Menschen vorbeigehen.

### **3. Wertwandel: »Von Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten«**

Gesellschaftliche Veränderungen bleiben nicht ohne Auswirkungen auf die grundlegenden Handlungsorientierungen und Wertmaßstäbe der betroffenen Mitglieder einer Gesellschaft. Wertprioritäten verschieben und wandeln sich in dem Maße, in dem sich gesellschaftliche Strukturen verändern. Je grundlegender sich der gesellschaftliche Wandel vollzieht, desto tiefgreifender modifizieren sich auch die Wertmaßstäbe. Das ergibt sich vor allem aus den gewandelten individuellen und kollektiven Lern- und Adaptionprozessen<sup>53</sup>. Sie sind Folgen einer veränderten politischen, sozialen und vor allem ökonomischen Realität. Dabei kann sich ein Wertwandel in "Verschiebungen von Rangplätzen einzelner Werte innerhalb eines Wertsystems (äußern, U.Z.), in Abschwächungen oder Verstärkungen der Geltungs- und Steuerungskraft von Werten, in veränderten Interpretationen und Benennungen, in neuen «Ausmünzungen» und «Nuancierungen» und nicht zuletzt in Veränderungen der lebensalltäglichen Wertanwendungen und Verwirklichungen"<sup>54</sup>. Im Hinblick auf die Einigung Deutschlands ist also prima facie zu vermuten, daß die veränderten Realitäten einerseits nicht ohne Folgen auch auf das Wertsystem der einzelnen Bürger geblieben sind und

---

<sup>50</sup> Vgl. S. Collmer, Säkularisierung, 42.

<sup>51</sup> Dies. u.a., Einheit, 193.

<sup>52</sup> Vgl. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Lumen gentium, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 9-17.

<sup>53</sup> Vgl. H.-U. Kohr, Meinung, 16.

<sup>54</sup> K.H. Hillmann, Wertwandel, 109.

daß andererseits die je unterschiedlichen Ausgangsbedingungen in Ost- und Westdeutschland die Art und Weise des Wertwandels in ebenso unterschiedlicher Weise bedingen. So scheint beispielsweise die Verfügbarkeit der unterschiedlichen finanziellen und zeitlichen Ressourcen<sup>55</sup> von einer nicht geringen Bedeutung für die jeweiligen Ethosausprägungen zu sein.

Unter der Voraussetzung, daß Religiosität einen unlösbaren Teil des Wertsystems eines Menschen bildet, können aus dem verhaltensbestimmenden Ethos zugleich auch Aussagen über das Verhältnis der Befragten zur Kirche abgeleitet werden. Unbeschadet des weiteren Horizontes eines generellen gesellschaftlichen Wertewandels, innerhalb dessen das Problem der Kirchenbindung betrachtet werden muß, lassen sich dennoch zunächst unterschiedliche Nuancierungen innerhalb des Ethos der beiden Gruppen aus Ost und West ausmachen. Als Beleg für diese Differenz reicht der Hinweis auf den signifikanten Unterschied zwischen Ost- und Westdeutschen hinsichtlich der Frage nach der persönlichen Zuversicht der Wehrpflichtigen: "Die westdeutschen Soldaten sind zuversichtlicher im Hinblick auf das vor ihnen liegende Leben. Von ihnen sehen vier Fünftel optimistisch in die Zukunft. Wenig Zuversicht haben ca. 6 Prozent, als »nicht zuversichtlich« schätzen sich 2 Prozent ein"<sup>56</sup>. Ähnliches gilt für Fragen nach der Dignität von Lebenszielen und Gegenwartsproblemen<sup>57</sup>. Das bestätigt zunächst, daß die verschiedenen sozialen und ökonomischen Realitäten sowie die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen in den beiden Teilen Deutschlands auch das Wertesystem des je einzelnen beeinflussen. Mit anderen Worten: Auch in den Dimensionen kulturethischer Bewußtseinsbildung bleibt die Einheit eher Aufgabe gesellschaftlicher Gestaltung als faktische Wirklichkeit, und zwar im Hinblick auf Ost und West.

Darüber hinaus aber fällt trotz der bisweilen abweichenden Gewichtung einzelner Komponenten innerhalb der Soziomoral der Wehrpflichtigen der *generelle* Trend zur *Individualisierung* bei den Befragten aus beiden Teilen Deutschlands auf "Items, denen die Befragten in mehr als 90% der Nennungen Wichtigkeit bescheinigten, waren Themen, welche eine *direkte persönliche Betroffenheit* der Befragten erkennen lassen, wie »Beruf«, »Freizeit«, »Freundeskreis«, »Selbständigkeit«, »Wohnung« und »Familie« (eine Ausnahme bildet das Item »Umwelt«). Dagegen wurden Themen von allgemeiner Bedeutung für ein Gemeinwesen, wie das »Verhältnis von Ostdeutschen -und Westdeutschen« zueinander, »Kriminalität« oder »Drogen«, aber auch »Religion«, sehr viel seltener als wichtig genannt"<sup>58</sup>. Offensichtlich bildet sich in den Antwortprofilen der jungen Leute aus Ost und West jener gesamtgesellschaftliche Trend zu einer spezifischen Art von Modernisierung ab, der weiter oben schon näher charakterisiert wurde.

Das überrascht weniger bei den im Westen sozialisierten Jugendlichen, in einer pluralistisch orientierten Gesellschaft wie der alten Bundesrepublik war freiheitliche Lebensgestaltung und Lebensorientierung eher möglich als in einer DDR-Gesellschaft, deren Bürger den vielfältigen Manipulationen einer ideologi-

---

<sup>55</sup> Vgl. R. Bleistein, *Generation*, 233.

<sup>56</sup> S. Collmer u.a., *Einheit*, 62.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 64ff, bes. 67 Abb. 10.

<sup>58</sup> Dies., *Säkularisierung*, 32 (Hervorhebungen von U.Z.).

sierenden Parteipädagogik ausgesetzt waren. Vor allem die Kinder und Jugendlichen, die Zukunft des Staates, bildeten bevorzugte Zielobjekte parteikonformer Erziehungsmechanismen: "Fremdbestimmtheit durch zentralistische Machtstrukturen, das Auseinanderfallen von ideologischen Postulaten und realer Alltagserfahrung, der Subjektivismus und Voluntarismus des alten Regimes, dabei die Erzeugung eines Scheins durch Förderung der reinen sozialistischen Verbalkompetenz, Verplantheit und Vorbestimmtheit des individuellen Lebenslaufes, hier insbesondere das Eingengtsein"<sup>59</sup>. Kreative Selbstentfaltung und individueller Identitätsaufbau, verstanden als interpretierende, kreative und reflexive Selbstdarstellung in Interaktion, war durch diesen umfassenden Gestaltungsanspruch des Staates bzw. der Partei kaum oder gar nicht möglich. "Aufgrund des Drucks zur Übernahme der staatlich vorgegebenen Soziorollen und dem Verbot von Meinungspluralismus wurde einer Verlagerung von der Innenorientierung (dem Vertrauen auf die innere Wahrnehmung) hin zur Außenorientierung (dem Festhalten an von außen vorgegebenen Verhaltensmaximen) Vorschub geleistet"<sup>60</sup>. Das bedeutet, "daß unter dem Druck der Verhältnisse eine als »geschlossen« zu charakterisierende Gesellschaftsorganisation entstand, in der die Ausdifferenzierung eigenständiger Denk- und Handlungsstrukturen von staatlicher Seite als unerwünscht - weil potentiell stabilitätsgefährdend betrachtet wurde"<sup>61</sup>.

Um so mehr muß es verwundern, daß ein latenter Trend nach autonomer Selbstentfaltung schon lange vor dem Fall des Eisernen Vorhangs festzustellen ist. Ex-Post aufbereitete Studien des Leipziger Zentralinstituts für Jugendforschung weisen auf grundlegende Einstellungsveränderungen bei DDR-Jugendlichen spätestens seit Mitte der 70er Jahre hin: "Unsere Untersuchungen indizieren ein Anwachsen der Bedürfnisse und Ansprüche nach *Selbstbestimmung*, *Unabhängigkeit*, nach *eigener Gestaltung des Lebens*, nach kritischer Distanz von formellen Autoritäten, Das Streben nach *individueller Entscheidung* und *Lebensführung* wurde zunehmend betont"<sup>62</sup>. Gleichwohl verblieben diese Tendenzen weitestgehend im Privatleben und entwickelten sich lediglich dort. Erst mit dem Untergang des Staatssozialismus und dem damit verbundenen Wegfall staatlicher Heteronomie konnte dieser Wandlungsprozeß in Richtung autonomer Selbstgestaltung auch im öffentlichen Leben mit verstärkter Dynamik Wirkungskraft erlangen. Er läßt sich mit der Formel charakterisieren: Weg von Pflicht- und Akzeptanzwerten, hin zu Selbstentfaltungswerten<sup>63</sup>.

Daß dem Individuum in diesem Zusammenhang nicht eben geringe emotionale und kognitive Verarbeitungsleistungen abverlangt werden, dürfte dabei eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit darstellen. Gegenüber dem schematisierten Normenkodex der zumindest nach außen einheitlichen Welt des offiziellen Sozialismus der DDR begegnen dem einzelnen Subjekt in der freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung des vereinten Deutschlands die Antagonismen des hier möglichen und wirklichen Pluralismus der Meinungen. Fast

---

<sup>59</sup> G. Schmidtchen, Ethik, 15.

<sup>60</sup> Vgl. S. Collmer, Identität, 8.

<sup>61</sup> Ebd., 9.

<sup>62</sup> W. Friedrich, P. Förster, Jugend, 704 (Hervorhebungen von U.Z.); vgl. auch S. Collmer, Identität, 14f.

<sup>63</sup> Vgl. S. Collmer, Identität, 14.

jede Weltanschauung gilt als gleichberechtigt und damit als gleichwertig. An die Stelle verbindlicher Wert- und Glaubensvorstellungen, wie sie beispielsweise die Kirchen fordern, ist ein "Jahrmarkt der Möglichkeiten"<sup>64</sup> getreten. Er bleibt für den einzelnen nie ganz und immer überschaubar. Insbesondere junge Menschen begegnen "in unserer Gesellschaft einem pluriformen und polyvalenten Gemisch von Werthierarchien ganz unterschiedlicher Herkunft"<sup>65</sup>. Die damit verbundenen Desorientierungen sind nicht weiter verwunderlich, "Die Vielfalt der Wertauffassungen vermag deren Glaubwürdigkeit zu relativieren und den Jugendlichen in eine Ratlosigkeit zu drängen, in der er sich fragt, welche der einander relativierenden Wertpyramiden gültig ist und weiche nicht"<sup>66</sup>. Paradigmatisch dafür ist ein Aufsatz einer 18jährigen (westdeutschen) Schülerin, in dem es heißt: "Es ist heute schwierig zu sagen, was eindeutig richtig oder falsch ist. Die Palette der Möglichkeiten hat sich vergrößert. Man sagt: 1000 Gesichter, 1000 Meinungen, Das ist echt richtig. Was einen aber so unsicher macht, ist, daß diese 1000 Leute ihre Meinung auch rechtfertigen können. Man kann heute so viele verschiedene Stellungnahmen und Erklärungen über ein Thema hören, und alles erscheint uns logisch"<sup>67</sup>.

Angesichts der Relativität und Geschichtsgebundenheit ungezählter Wert- und Normenbegründungsversuche innerhalb unserer Gesellschaft zeichnet sich zunehmend eine "»Subjektivierung« der normativen Vernunft"<sup>68</sup> ab und damit ein Rückverweis normativer Gestaltung individuellen Lebens auf den einzelnen selbst. Das Individuum wird von der Gesellschaft in die Pluriformität unterschiedlichster Lebenskontexte entlassen, "die nicht mehr sozial verbindlich - und das heißt eben auch: für den einzelnen verlässlich - regulierbar sind, Zugleich überläßt sie ihm die Integration der disparaten Lebenszusammenhänge, in denen er in Familie und Schule, in Ehe und Beruf steht ... Es ist schwer, im Spiegel der 1000 Gesichter das eigene Gesicht zu erkennen und aus dem Gewirr der 1000 Meinungen das eigene Gewissen herauszuhören"<sup>69</sup>!. Das Ergebnis ist nicht eben selten die Entwicklung einer »privaten« Weltanschauung mit individuellen Richtlinien und Maßstäben, die zumindest im Privatleben die überkommenen Verhaltensregeln ersetzt<sup>70</sup>. Der Pluralismus als ein Strukturelement moderner Gesellschaftssysteme, der (fast) jede Meinung als gleichwertig toleriert, führt also zumindest in eine Zone der Ambivalenz. Schmidtchen bezeichnet diese prononciert als ein destabilisierendes Moment vorherrschender Kultur, die praktisch einem Verbot von Diskriminierung gleichkomme<sup>71</sup>.

Kirche und Religion werden dementsprechend lediglich zur Bewältigung der privaten Grenzerfahrungen des einzelnen gebraucht. Als Orientierungsinstanzen für die Lösung der wichtigsten Probleme des privaten oder sozialen Lebens fallen sie aber eher aus<sup>72</sup>.

---

<sup>64</sup> Vgl. M. Mundt, *Leben*.

<sup>65</sup> St. E. Müller, *Entfaltung*, 164.

<sup>66</sup> Ebd., 181; vgl. auch H. Weber, *Moraltheologie*, 85.

<sup>67</sup> Zitiert nach St. E. Müller, *Entfaltung*, 164 A. 214.

<sup>68</sup> W. Korff, *Norm*, 18.

<sup>69</sup> E. Schockenhoff, *Gewissen*, 26.

<sup>70</sup> Vgl. H.J. Hoffmann-Nowotny, *Wege*, 9.

<sup>71</sup> Vgl. G. Schmidtchen, *Ethik*, 174ff.

<sup>72</sup> Vgl. R. Zerfaß, *Seelsorge*, 78.

Das Bild unserer Gesellschaft, dem die Jugendlichen täglich begegnen, bliebe aber unvollständig beschrieben, würde jene andere gesellschaftliche Strömung vergessen, die nicht nur den jüngeren Menschen in ein eigentümliches Dilemma<sup>73</sup> stürzt<sup>74</sup>. Die Kehrseite dieses gesellschaftlichen Bewußtseinswandels nämlich bildet der Hang zu einer immer stärkeren Angleichung des einzelnen an die allenthalben auftauchenden Standards und Vorgaben der öffentlichen Meinung. Den ständig variierenden modischen Trends beispielsweise kann sich kaum jemand entziehen. Schönheitsideale, aktuelle Farben, die neuesten Bekleidungsvariationen eine eigene Medienindustrie fungiert als »Trendsetter« und informiert über das, was »in« und was »out« ist<sup>75</sup>. Modischer Uniformierung entgehen selbst die Kinder nicht. U. Beck spricht von einer Standardisierung, die für "Markt, Geld, Recht, Mobilität, Bildung usw. in je unterschiedlicher Weise"<sup>76</sup> gilt. Gerade die sogenannten sekundären Instanzen und Institutionen, "die den Lebenslauf des einzelnen prägen und ihn gegenläufig zu der individuellen Verfügung, die sich als Bewußtseinsform durchsetzt, zum Spielball von Moden, Verhältnissen, Konjunkturen und Märkten machen"<sup>77</sup>, sind mit den Phasen individueller Biographie unmittelbar verzahnt<sup>78</sup>. E. Schockenhoff bemerkt treffend. "In der Regel leisten sie dies vor allem durch die Bereitstellung einer Vielzahl von Handlungsalternativen und die Institutionalisierung unpersönlicher Verhaltensweisen, durch die sich die einzelnen nicht mehr auf der personalen Ebene von Ich und Du, sondern in den vielfältigen Formen des »sachhaft gebrauchenden Umgangs« (W. Korff) gegenüberstehen"<sup>79</sup>. Vor allem im Bereich der Werteeinstellungen führe dies in "ein Gefälle zur Egalisierung der Lebensformen und Werteeinstellungen ... Der Satz: »Was alle tun, das kann nicht-falsch sein« ist für viele nicht nur eine prima facie überaus plausible Faustregel in täglichen Entscheidungssituationen"<sup>80</sup>.

In diesem offenkundigen Dilemma steht der Mensch. Mit dieser Dialektik von herbeigewünschter autonomer Selbstbestimmung und faktischer Angleichungstendenz hat er sich auseinanderzusetzen, will er seine Möglichkeiten zu gelungener Selbstentfaltung nutzen. Und genau an diesem Punkt eröffnen sich trotz des beschriebenen anti-institutionellen Affektes auch für die Kirche Möglichkeiten, die ihrem innersten Wesen entsprechen. Da sie sich dem Gelingen humaner Existenz vor Gott verpflichtet weiß, gehört gerade die Suche nach Wegen zur Handlungsermächtigung des Menschen, die in je grössere Freiheit und

---

<sup>73</sup> U. Beck, Risikogesellschaft, 213 kennzeichnet dieses Dilemma als eine "*individuell-institutionell schizophrene Struktur*".

<sup>74</sup> Dieser Bereich ist in den Untersuchungen des genannten SOWI-Projektes aus Platzgründen nicht thematisiert worden. Aus diesem Grund kann das Folgende nicht mit konkreten Zahlen aus der entsprechenden Studie belegt werden, sondern muß auf eine eher systematisch-deskriptive Darstellung zurückgreifen. Das bedeutet aber Weht, daß die Valenz des Gesagten darüber eingeschränkt werden müßte.

<sup>75</sup> Dabei ist E. Schockenhoff, Gewissen, 27 zuzustimmen, wenn er kritisiert, daß Medien, Werbung, Mode etc. die Lebenseinstellung des Zeitgenossen zwar prägen, selber aber "keiner prinzipiellen moralischen Verantwortung gegenüber der Öffentlichkeit und nur sehr eingeschränkt einer rechtlichen Kontrolle" unterliegen. Zum Zusammenhang Konsumwerbung und Wertorientierung vgl. St. E. Müller, Entfaltung, 177-185.

<sup>76</sup> U. Beck, Riskogesellschaft, 210.

<sup>77</sup> Ebd., 211.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 211-219, auch ders., E. Beck-Gernsheim, Chaos, 11-16.

<sup>79</sup> E. Schockenhoff, Gewissen, 21f.

<sup>80</sup> Ebd., 28.

recht verstandene Autonomie münden soll und kann, zu Ihrem ureigensten Auftrag. Aus dem Nachdenken über die Gegenwart Gottes in der Wirklichkeit des Menschen nämlich, aus der Erfahrung eines vom Glauben durchdrungenen Lebens lassen sich im Gegensatz zu den vielen ausgedachten Theorien jene bedachten *Modelle* humaner Existenz entwickeln, die, wenn auch, keine Patentrezepte für die Bewältigung der zahlreichen Problemkomplexe konkreter Lebenswirklichkeit, so doch plausible Interpretations- und Erschließungshilfen für das Verstehen der individuellen Lebenssituation bereithalten<sup>81</sup>.

#### 4. Ein Modell

Genuine Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung der befreienden Botschaft von der Zuwendung Gottes in Jesus Christus und der Erlösung des Menschen. Sie vollzieht sich auf verschiedenen, einander zugeordneten Ebenen. Deren eine, wenn auch zentrale, bildet der Gottesdienst in seinen verschiedenen Ausprägungen. Eine weitere wichtige Ebene kirchlich-christlicher Verkündigung ist die christliche Praxis. Hier nämlich findet sich jener Schnittpunkt, an dem die Verkündigung der Botschaft vom kommenden Gottesreich auf das konkrete Leben des Menschen trifft. Wenn sich auch die Kirche immer von dieser Welt absetzt und absetzen muß, weil sie nicht mit ihr identisch ist und ihre Botschaft deshalb immer auch antipodisch bleibt, würde sie sich doch verweigern, wenn sie das jeweilige Zeitgefühl und die gesellschaftliche Situation des Menschen unbeachtet ließe<sup>82</sup>. L. Roos spricht in diesem Zusammenhang von einer Spannung zwischen Anknüpfung und Widerspruch. "Das Christliche kann nie identisch sein mit dem Vorhandenen. Es steht immer in einem Spannungsverhältnis zu dem, was die Menschen »von sich aus« denken, fühlen, wollen. Es liegt in bestimmter Weise quer zu Moden und gesellschaftlichen Trends. Es ist aber andererseits auch nicht so, daß es keine anthropologische und soziologische Vermittlung zwischen dem Christlichen und dem Menschlich-Gesellschaftlichen gäbe ... Der christliche Modus, sich bestehenden Moralbildern und Wertvorstellungen anzunähern, ist also grundsätzlich der von Anknüpfung und Widerspruch"<sup>83</sup>. Das bedeutet dann, daß die Kirche, will sie ihren eigenen Ort und ihre Handlungschancen nicht verlieren, immer wieder neu versuchen muß, "die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen"<sup>84</sup> und in verantworteter Weise theologisch einzuholen. Es gehört unmittelbar zur Selbstrealisierung von Kirche, sich auf die konkreten Menschen einzulassen, mit und unter denen sie lebt. Entsprechend fordert der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in seiner Erklärung "Zur Zukunft der Seelsorge": "Um eine Ahnung von dem befreienden Gott zu haben, müssen wir als Kirche uns zu den Men-

---

<sup>81</sup> Vgl. M. Schramm, U. Zelinka, Vorwort zu dies., Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität (FS B. Fraling) Würzburg 1994 (Im Druck).

<sup>82</sup> Vgl. R. Zerfaß, Seelsorge, 22.

<sup>83</sup> L. Roos, Jugend, 254. Das bedeutet keine unreflektierte Anpassung an die Welt. Vielmehr orientiert sich dieser Modus an den Maximen des Evangeliums. Kritische Distanz ist insbesondere dann gefordert, wenn sich Welt- und Zeitgeist in seinen politischen oder gesellschaftlichen Ausprägungen explizit gegen das im Evangelium Geforderte wenden, so z.B. die Beugung der Menschenwürde in der NS-Zeit (vgl. dazu H.J. Brandt, Weltflucht, 11- 17).

<sup>84</sup> Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Gaudium et spes, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 4.



schen bekehren, zu ihren Lebenswelten zurückkehren und uns an ihren Erfahrungen ausrichten. Deshalb ist es nicht richtig, die gesellschaftlichen Entwicklungen nur als Verfall zu deuten"<sup>85</sup>.

Maßstab und Vorbild solcherart Hinwendung zum Menschen ist dabei das Handeln Jesu selbst, sein Umgang mit den Menschen, den die Kirche in ihrer Praxis weiterzuführen sucht. Gestaltungsmöglichkeiten ergeben sich von diesem Horizont her und bleiben daher nicht beliebig oder gar willkürlich. Der Blick auf dieses Vorbild gibt also die Richtung und die Intention pastoraler Praxis an.

Für ein zu entwickelndes (pastoral-)theologisches Modell bedeutet dies, daß erst der Schnittpunkt beider Pole, das ist die theologische Einordnung und Deutung des Zeitgefühls und der Bedürfnisse der Menschen in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Konstellationen auf der einen Seite (a), die Praxis der Verkündigung Jesu auf der anderen Seite (b), Möglichkeiten für die kirchliche Seelsorge freisetzt, die den Realitäten einer säkularisierten Welt und Gesellschaft gerecht werden können, ohne den Anspruch des Evangeliums preiszugeben.

a) Es gibt Begriffe, denen ergeht es ähnlich wie dem Geld. Zu oft und zu viel in Umlauf gebracht, wird der Umgang mit ihnen rasch inflationär. Diese Alltagsweisheit scheint zur Zeit vor allem auf die Begrifflichkeit des "umfassenden Gelingens von Leben" zuzutreffen. Vieles läßt sich darunter fassen. Dabei sind Antworten auf die Frage, was überhaupt authentisch humanes Leben sei und woran es sich orientieren könne, heute dringlicher denn je<sup>86</sup>. In christlicher Deutung versteht man darunter in erster Linie ein solches Leben, das der Würde des Menschen und seiner Berufung durch Gott entspricht. Kennzeichen solchen Gelingens ist vor allem die Ausrichtung nach dem im Gewissen bezeugten Guten<sup>87</sup>, welches im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe des NT seinen Niederschlag gefunden hat, Demzufolge ist authentisches Menschsein weder *gegen* Gott noch *gegen* den Nächsten möglich.

Eine solche Begriffsbestimmung bedeutet zunächst die klare Absetzung von unreflektiert egoistischen Intentionen. Darüber hinaus impliziert das neutestamentliche Liebesgebot aber auch die Legitimität der Wahrnehmung und Durchsetzung berechtigter Eigeninteressen. Es ist hier nicht der Ort, das gesamte Feld der jüdisch-christlichen Anthropologie abzuschreiten, um dieses Theologoumenon näherhin zu begründen. Das ist an anderer Stelle ausführlich geschehen<sup>88</sup>. Es kommt hier vielmehr darauf an, festzuhalten, daß das Bedürfnis nach autonomer Selbstentfaltung, das unter dem mißverständlichen Begriff "Selbstverwirklichung"<sup>89</sup> breiten Eingang in das sprachliche Repertoire unserer Gesell-

---

<sup>85</sup> Erklärung des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen "Zur Zukunft der Seelsorge", zit. nach Frankfurter Rundschau Nr. 291 vom 15.12.1993, S. 11.

<sup>86</sup> Vgl. H. Peukert, Wissenschaft, 11.

<sup>87</sup> Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 1700.

<sup>88</sup> Vgl. dazu U. Zelinka, Normativität der Natur - Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen, Freiburg/Br., Freiburg/Ue 1994 (im Druck).

<sup>89</sup> St. Knobloch, Mystagogie, 148 bspw. meint: "Begriffe wie Subjektwerdung, Identitätsfindung, Selbstverwirklichung individuelle Autonomie wecken In der Tat vielfach negative Assoziationen - als zeige sich In Ihnen die Signatur von Selbstbezogenheit, Selbstzentriertheit und E-

schaft gefunden hat, in recht verstandener Weise durchaus mit der christlichen Vorstellung von gelungener humaner Existenz korreliert. bzw. korrelieren kann. Darauf verweisen beispielsweise auch die diversen Bemühungen K. Rahners, im Rahmen seiner theologischen Überlegungen bewußt vom menschlichen Subjekt in seinem authentischen Selbstsein auszugehen<sup>90</sup>. Versteht man also die verstärkte Suche des Menschen nach Selbstverwirklichung in dieser Weise, so impliziert der Begriff Individualität kein genuines Für-sich-Sein, sondern immer zugleich (auch) ein Für-andere-Sein<sup>91</sup>. Anders gewendet: Aus dem Doppelgebot der Liebe läßt sich ableiten, daß authentisches Menschsein sich nicht nur nicht gegen die Interessen des Nächsten, sondern auch nicht gegen eigene berechnete Ansprüche und Bedürfnisse verwirklicht.

In humanwissenschaftlicher Perspektive bedeutet diese Dialektik von Rücksichtnahme auf die Interessen des Nächsten und Durchsetzung eigener Bedürfnisse die Voraussetzung für den Aufbau einer individuellen Identität in Gemeinschaft. Sie realisiert sich in einer *Balance zwischen Eigen- und Gemeinschaftsinteressen*, die als rational-konstruktive Ausgestaltung einer natural vorgezeichneten Reziprozität des Verhaltens verstanden werden kann<sup>92</sup>. Weil Identität kein dem Subjekt a priori innewohnendes und ihm zur Verfügung stehendes Phänomen darstellt, sondern interaktiv erworben werden muß, ist genuin kommunikatives Handeln Bedingung der Möglichkeit für Identitätsaufbau und Selbstsein<sup>93</sup>. Zu den unabdingbaren Voraussetzungen für eine gelungene Identitätsentwicklung als Folge kommunikativen Handelns zählt neben dem Prozeß des "role taking", wie ihn G.H. Mead und der Symbolische Interaktionismus beschrieben haben, auch die jeweilige Gesellschaft mit ihren Haltungen und Erwartungen. Der Aufbau einer stabilen Ich-Identität wird durch gesellschaftliche Vorentscheidungen ermöglicht und bestimmt das Bewußtsein des einzelnen mit dem gesamten Gewicht internalisierter Traditionen<sup>94</sup>. Auf der anderen Seite jedoch ist der Versuch, individuelle Besonderheit darzustellen, zugleich an einen Strukturen sozialer Interaktionsprozesse entsprechende Leistung des Individuums gebunden. Durch die eigenkreative Selbstdarstellung des Subjektes, die von den Interaktionspartnern berücksichtigt werden muß, wird eine *individuelle Interpretation* einer Kommunikationssituation gegeben, die einerseits den Bedürfnissen und Handlungsmöglichkeiten des Individuums entspricht, andererseits aber auf der Basis vorgegebener sozialer Interpretationsmuster abläuft. In summa: Die Normen der Gesellschaft wirken auf den einzelnen ein, der sie antizipierend im Prozeß des "role taking" erfaßt und interpretierend mit den eigenen Interessen und Bedürfnissen zu einem wie auch immer gearteten Ausgleich bringt. "Das Gewinnen der eigenen Identität und die Hilfe zur Entstehung der Identität des anderen in der Interaktion sind Akte einer Balance, bei der die

---

goismus an, in der man alles andere als einen christlichen Wert erkennen dürfe. Eher schon das Gegenteil: eine fehlgeleitete Subjektivität, gegen die die Seelsorge anzugehen habe".

<sup>90</sup> Vgl. K. Rabner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 2. Aufl. d. neubearbeiteten Ausg. 1969; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1.Br. 111976, 35-142, weitere Beispiele bei St. Knobloch, Mystagogie, 148f.

<sup>91</sup> Vgl. St. Knobloch, Mystagogie, 152.

<sup>92</sup> Vgl. U. Zelinka, Normativität der Natur - Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Nonnen, Freiburg/Br., Freiburg/Ue 1994 (im Druck).

<sup>93</sup> Vgl. J. Habermas, Denken, 217.

<sup>94</sup> Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 60f

Freiheit der Selbstdarstellung und der Zuschreibung einer Identität an den Partner nicht mehr automatische Akte des Gebrauchs festgelegter Symbole sind. Vielmehr sind sie ständige, aktive, mehrstufige Interpretationsakte, die auf die Erwartungen des anderen an die eigenen Erwartungen eingehen und in denen der Gewinn der eigenen Identität an das Zugestehen der Identität des anderen gebunden ist"<sup>95</sup>.

In der jüdisch-christlichen Tradition findet sich neben dem Liebesgebot in der Goldenen Regel ein formulierter Ausdruck dieser Balance von Eigen- und Gemeinschaftsinteressen. Sie muß daher als konstitutives Element gelungener Identitätsentwicklung angesehen werden. Demgemäß ist es eine der Berufung und Würde des Menschen entsprechende Aufgabe, sein Menschsein in der Auseinandersetzung mit den Interessen seines Gegenübers bzw. der gesellschaftlichen Gruppe, in der er lebt, zu verwirklichen.

Versteht man nun den weiter oben skizzierten Trend zur Individualisierung als Ausdruck einer verstärkten Suche des Individuums nach Identität in Gemeinschaft und damit als Versuch recht verstandener Selbstverwirklichung, die aufgrund der Gleichheit aller auch Selbstbegrenzung<sup>96</sup> erfordert, so kann als Basis eines (pastoral-)theologischen Antwortversuches auf die dargelegten Herausforderungen nur ein Modell dienen, das den berechtigten Anspruch des einzelnen auf Identitätsverwirklichung ebenso berücksichtigt wie die Forderungen legitimer und bewährter Normen. Mit anderen Worten: "Wer ... dem Menschen und seiner Individualität gerecht werden will, muß ständig den Ausgleich suchen zwischen der Eigenart des einzelnen Menschen und seiner Lebensumstände einerseits - und zwischen dem, was andererseits Recht und Moral gebieten und woran sich jeder einzelne messen lassen muß"<sup>97</sup>.

H. Peukert hat versucht, ein solches Modell christlich-pastoraler Praxis zu entwerfen<sup>98</sup>. Christliche Praxis ist demnach ein Handeln, "das in unserer konkreten Gesellschaft unter zerreißen, aporetischen Erfahrungen eine Identität ermöglichen will, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt, einer Zuwendung, die im Handeln für den anderen jeweils schon vorausgesetzt und praktisch realisiert werden muß. In seiner gesellschaftlichen Dimension würde dieses Handeln auf den Aufbau einer gemeinsamen Welt und damit auch gesellschaftlicher Institutionen zielen, in denen die unbedingte gegenseitige Anerkennung Bedingung der eigenen Identität und Ort der Erfahrung jener absoluten befreienden Freiheit ist, die in der christlichen Tradition Gott genannt wird"<sup>99</sup>.

Zweifelsohne kann die Bedeutung dieser äußerst kompakten und diffizilen Definition christlichen Handelns, die bei der Theorie kommunikativen Handelns J. Habermas', K.O. Apels und der Erlanger Schule ansetzt und diese zu einer christlichen Handlungstheorie entwickelt, erst in einer näheren Erläuterung ent-

---

<sup>95</sup> Ebd., 271.

<sup>96</sup> Vgl. N. Brieskorn, Menschenrechte, 51.

<sup>97</sup> E. Niermann, Aufgabe, 40.

<sup>98</sup> Die nachfolgenden Überlegungen verdanken sich vor allem den Vorlesungen von Prof. Dr. R. Zerfaß, Würzburg.

<sup>99</sup> H. Peukert, Wissenschaft, 23f.

faltet werden. Gleichwohl aber scheint sie wie kaum eine andere geeignet, die Herausforderungen der Postmoderne zu bewältigen. Gerade das zeitgenössische, in den Ergebnissen der vorgelegten Studien transparent werdende Bedürfnis nach freiheitlicher Selbstentfaltung kann mit Hilfe dieser Bestimmung theologisch adäquat eingeordnet und beantwortet werden.

Ausgangspunkt der Überlegungen Peukerts ist die Struktur *kommunikativen Handelns*. Es unterscheidet sich von einem Handeln, dessen Sinn außerhalb seiner selbst liegt (also auf ein Objekt gerichtet ist), dadurch, daß es seinen Sinn in sich selber trägt, mithin selbstzweckhafte Züge besitzt. Schon Aristoteles kannte diesen Unterschied von Machen und Handeln<sup>100</sup>. M. Weber unterscheidet dementsprechend zwischen "wertrationalem" bzw. "sozialem" und "zweckrationalem" Handeln, J. Habermas ganz ähnlich zwischen "instrumentellem" und "kommunikativem" Handeln.

Bei aller begrifflichen Differenz dieser unterschiedlichen Bestimmungen ist jedoch entscheidend, daß sich menschliches Machen auf einer Subjekt—Objekt-Ebene vollzieht, während dagegen *Handeln sich* in den Subjekt-Subjekt-Beziehungen vollzieht. Unter der Voraussetzung, daß menschliche Ich-Identität sich kommunikativ entwickelt, das Individuum für einen gelungenen Identitätsaufbau also einen Partner benötigt, bleibt die Achtung seines Gegenübers als Subjekt und damit ein dieser Anerkennung entsprechendes Handeln unabdingbar notwendig, will der einzelne sich selbst als Mensch nicht verfehlen. Damit gehört als Bedingung der Möglichkeit von Identitätsaufbau und -entwicklung die Anerkennung des interagierenden Partners als gleichberechtigtes Subjekt zur unbedingten Voraussetzung kommunikativen Handelns. Darin besteht letztlich die Kernstruktur kommunikativen Handelns, "daß die Kommunikationspartner sich gegenseitig durch alle Dimensionen kommunikativen Handelns hindurch als gleichberechtigt akzeptieren und die gegenseitigen Ansprüche als verpflichtend anerkennen"<sup>101</sup>. Weil sich Identität nicht solipsistisch gewinnen läßt, der einzelne also nur in der kommunikativen Auseinandersetzung mit anderen derjenige werden kann, der er sein möchte, gerät er somit immer dann in einen Immanenten Selbstwiderspruch, wenn er innerhalb seines Handelns sein Gegenüber weniger ernst nimmt als sich selber<sup>102</sup>. Damit wird zugleich die Verpflichtung zu universaler Solidarität begründet, Insofern die In der Struktur kommunikativen Handelns gegebene reziproke Anerkennnis prinzipiell keine Kommunikationspartner ausschließen kann. "Sobald ich beginne zu sprechen, trete ich in ein universales Gespräch ein. Handlungsanweisungen können dann nur im Horizont dieser unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft begründet und verantwortet werden. Universale Solidarität ist dann das Grundprinzip von Ethik<sup>103</sup>. Mit anderen Worten: Aus der Analyse zwischenmenschlichen Umgangs läßt sich eine *Grundnorm von Interaktion*<sup>104</sup> ableiten,

---

<sup>100</sup> Vgl. Eth. Nic. VI 4 1140a, 1ff.

<sup>101</sup> H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 280.

<sup>102</sup> Formallogisch lehnen sich diese Überlegungen an die Deduktionen der klassischen Transzendentalphilosophie an und erweitern diese interaktionslogisch (vgl. ders., Wissenschaft, 15). Geht es dort um die Ableitung philosophischer Prinzipien aus den Implikationen philosophischen Fragens selbst, so trifft eine Analyse des kommunikativen Handelns auf die Forderung einer reziproken Anerkennnis der interagierenden Partner.

<sup>103</sup> Ebd., 16.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., 15.

welche die adäquate Begegnung von Personen begründet. Inhaltlich ergeben sich dadurch normative Ableitungen, die den Maximen des kategorischen Imperativs ähneln.

In dieser Grundnorm interaktiven Handelns impliziert ist zugleich die Maxime intersubjektiver Kreativität, insofern bei allem Streben nach universaler Solidarität doch auch immer wieder Situationen entstehen, in denen Menschen ihre personale Anerkenntnis verweigert wird. Man braucht hier gar nicht auf die politische Beugung von Grundrechten zu verweisen. Es reicht, mit Peukert das Beispiel pädagogischen Handelns anzuführen. Faktisch nämlich stehen sich Lehrer und Schüler, Eltern und Kinder nicht als gleichberechtigte Interaktionspartner gegenüber, sondern begegnen einander in einer Hierarchie von Macht und Kompetenz. "Das Problem der Grundnorm von Interaktion stellt sich hier in aller Schärfe, weil es um die Entstehung menschlichen Bewußtseins und menschlicher Handlungsfähigkeit überhaupt geht"<sup>105</sup>. Auf welche Weise läßt sich hier die grundlegende Gleichheit der Partner gegen eine immer mögliche Versuchung zu Manipulation und Indoktrination behaupten? Peukert verweist in diesem Zusammenhang auf den Begriff des »pädagogischen Paradox«. Ziel pädagogischen Handelns ist demnach das mündige Subjekt, selbst wenn der Erziehende dem Kind faktisch überlegen ist. Dabei kann er auf die Ergebnisse der Entwicklungspsychologie<sup>106</sup> zurückgreifen, die vor weitreichenden psychischen Depravierungen warnen, wenn das Kind nicht von vornherein als eigenständiges Subjekt mit eigenen Rechten und Pflichten anerkannt wird. Ähnliches gilt auch für das therapeutische Handeln. "Die grundlegenden Kompetenzen humanen Handelns, ja das Subjektsein selbst zu erlernen gelingt offensichtlich nur dann ohne elementare Störungen und Krisen, wenn das Grundprinzip intersubjektiver Anerkennung und Kreativität die pädagogische Interaktion leitet"<sup>107</sup>. Damit gehört die Maxime intersubjektiver Kreativität unlösbar zur oben dargestellten Grundnorm von Interaktion dazu.

Zugleich haben wir damit aber auch jene Basiselemente für die Entwicklung eines Modells gewonnen, mit denen sich die benannten Bedürfnisse heutiger Zeit angemessen einordnen und in eine Theorie pastoralen Handelns integrieren lassen. Das nämlich bedeutet christliche Praxis, daß sie zu allererst auf die Ermöglichung gelungenen Lebens in freier Selbstbestimmung zielt, selbst wenn widrige Umstände auch systemischer Art dem entgegenstehen. Christliche Praxis wäre dann ein Umgang mit anderen, der Identität für und mit dem anderen ermöglicht, also eine solidarische und kreative, Sorge um die Freiheit und Selbstbestimmung des anderen. Diese Identitätsstiftende Zuwendung weiß sich selbst dann noch für den anderen verpflichtet, wenn mißliche Rahmenbedingungen sie zu einem Risiko für den sich Zuwendenden werden lassen. Es gehört unmittelbar zur Rätselhaftigkeit menschlichen Daseins, daß gerade diejenigen, die das Wagnis universaler Solidarität in ihrem Leben eingehen, nicht selten unterliegen - sei es in Form systemischer Unterdrückung, sei es infolge egoistischen Mißbrauchs dieser Solidarität durch die Gegenseite. "Es ist die fak-

---

<sup>105</sup> Ebd., 17.

<sup>106</sup> Vgl. etwa J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, München 2 1990, die einschlägigen Studien von L. Kohlberg zu diesem Thema und R.L. Selman, *Die Entwicklung des sozialen Verstehens. Entwicklungspsychologische und klinische Studien*, Frankfurt/M. 1984.

<sup>107</sup> H. Peukert, *Wissenschaft*, 17f.

tische Erfahrung, daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, vernichtet werden"<sup>108</sup>. Hier eröffnet sich Peukert zufolge die paradoxe Grenzerfahrung kommunikativen Handelns selbst, eine grundlegende Aporie, die die gesamte Freiheitsgeschichte des Menschen durchzieht. Vom Schicksal des *Sokrates über* den Tod Jesu bis hin zu den Leiden moderner Bürgerrechtler zeigt sich diese Aporie gelebter universaler Solidarität. "Die normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns für die Identität von Subjekten wie für die Struktur einer Gesellschaft werden aporetisch, wo man die historische Konstitution der einen, solidarischen Menschheit zu denken versucht"<sup>109</sup>. In äußerster Konsequenz zu Ende gedacht, stellt sich nämlich zusätzlich die Frage, auf welche Weise man selber überhaupt glücklich werden und Identität entwickeln kann angesichts dieser nicht mehr revidierbaren Opfer menschlicher Geschichte. Sie zu vergessen oder nicht zur Kenntnis zu nehmen bedeutet eine Leugnung des Wirklichen, da der Tod des solidarisch Handelnden den Charakter eines Faktums aufweist. Konsequenter kommunikatives Handeln, das eine erinnernde Solidarität mit den unschuldig vernichteten anderen impliziert, kann also nur dann dem Vorwurf einer weltfremden Utopie begegnen, wenn sie im praktischen Verhalten auf den anderen zu für diesen eine Wirklichkeit behauptet, die die Paradoxie universaler Solidarität noch einmal umgreift und daraus erlöst. Diese Wirklichkeit benennt der christliche Glaube >>Gott<< "Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst identifizierbar und so *benennbar*"<sup>110</sup>. Christlicher Glaube, der an der Erfahrung der Auferweckung Jesu durch Gott anknüpft, ist daher die *erinnernde Behauptung* der rettenden Wirklichkeit Gottes für die anderen und für die eigene Existenz. Soweit sich diese Behauptung in solidarischem Verhalten niederschlägt, ist dieser Glaube in sich selbst eine Praxis, "die als Praxis, im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren sucht. Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgeifendes kommunikatives Handeln"<sup>111</sup>. Damit ist zugleich das *Proprium* christlichen Handelns deutlich konturiert. Es setzt sich von einem rein menschlichen Handeln dadurch ab, als es dessen tiefste Aporie, den Mißbrauch und das Scheitern solidarischen Handelns, aushält und dadurch überwindet.

- b) Mit diesen Überlegungen haben wir zugleich jenen Punkt erreicht, an welchem sich die Frage nach der Kohärenz der aufgestellten theoretischen Reflexionen mit dem Verhalten Jesu stellt. Dabei ist davon auszugehen, "daß methodisch die Verkündigung Jesu nur in Korrespondenz zu seinem Verhalten rekonstruiert werden kann. Verkündigung und Verhalten interpretieren sich gegenseitig und sind nicht zu trennen"<sup>112</sup>. Zentrales Thema der so verstandenen Verkündigung Jesu ist dabei der Anbruch des Gottesreiches, welches dem Menschen als Gabe und Aufgabe, als eine Stellungnahme herausforderndes Heilsangebot begegnet. Jesus selbst versteht sich als ein

---

<sup>108</sup> Ders., Wissenschaftstheorie, 311.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Ebd., 342.

<sup>111</sup> Ebd., 331.

<sup>112</sup> Ebd., 324.

Element dieses Geschehens, als die vorgeifende Realisation der endzeitlichen Herrschaft Gottes. 'Wenn Jesus Dämonen austreibt, Kranke heilt, sich mit dem gesellschaftlich Geächteten an einen Tisch setzt, dann realisiert sich das zukünftige Reich Gottes schon jetzt'<sup>113</sup>. In seinem Handeln antizipiert er die noch ausstehende eschatologische Vollendung für den anderen. Die Vergegenwärtigung des endzeitlichen Heils ist damit gebunden an eine ganz bestimmte Weise kommunikativer Praxis "und geschieht im Handeln auf den anderen zu: Jesus behauptet mit seiner Existenz, in seinem Handeln Gott als die rettende Wirklichkeit für den anderen"<sup>114</sup>.

Die Begegnungen Jesu mit den Menschen, wie sie uns in den Evangelien berichtet werden, zeigen ganz deutlich die beschriebene Struktur kommunikativen Handelns. In seiner Begegnung mit dem Oberzöllner Zachäus beispielsweise (vgl. Lk 19,1-10) postuliert er die liebende und rettende Zuwendung Gottes für diesen und ermöglicht ihm trotz mißlicher Rahmenbedingungen den Aufbau eigener unverwechselbarer Identität. Im Verhalten Jesu wird somit deutlich, was christliches Handeln bedeutet. Es läßt sich dadurch kennzeichnen, "daß es, so wie Jesus das hier tut, Gott zugunsten des anderen in Anspruch nimmt, und zwar nicht theoretisch, sondern praktisch ... Zum großen Verdruß der Frommen kehrt Jesus bei Zachäus ein und macht ihm so durch sein Verhalten glaubhaft, daß Gott ihm wohl will. Er nimmt durch seine Praxis Gott für den Zachäus in Anspruch. Das ist christliches Handeln. Gott dem anderen zusprechen, obwohl alles dagegen spricht"<sup>115</sup>. Mit seiner gesamten Existenz, in seinem Handeln behauptet Jesus Gott als die rettende Wirklichkeit für den Zachäus. Bedenkt man darüber hinaus die Zuspitzung des Schicksals Jesu und die im Glauben verkündete Erfahrung seiner Auferweckung durch Gott, so muß diese rettende Tat Gottes an Jesus als Ermächtigung verstanden werden, solch exemplarische Existenz zu leben und zu bezeugen, "d.h. eine solche Existenz durch die Art des eigenen Existierens, durch das eigene kommunikative Handeln, als Möglichkeit aufzuweisen"<sup>116</sup>. Damit nun ist endgültig der Vorwurf weltfremder Utopie an das vorgestellte Modell christlicher Praxis abgewehrt, Vielmehr erweist sich konkrete Nachfolge Jesu darin, inwieweit sie es im Vertrauen auf Gottes rettende Wirkmächtigkeit wagt, solidarisch-kreative Existenz mit und Identitätsentwicklung für den anderen zu ermöglichen.

## **5. Die Aufgaben der Militärseelsorge vor dem Horizont zunehmender Säkularisierung in der Bundeswehr**

Der gesamtgesellschaftliche Trend zur Modernisierung in seinen oben beschriebenen Erscheinungsformen schlägt sich, so sollte gezeigt werden, auch in der Bundeswehr deutlich nieder. Vor allem die zunehmende Säkularisierung, die durch die west-östliche Verwüfelung um einiges gesteigert (werden) wird, erfordert von der Militärseelsorge Anstrengungen, die sie in den Überlegungen zu pastoralen Innovationen fast in die Rolle eines »Schrittmachers« zu drängen scheinen. Die Auswirkungen des Säkularisierungsprozesses zeigen sich näm-

---

<sup>113</sup> Ebd., 326.

<sup>114</sup> Ebd., 329.

<sup>115</sup> R. Zerfaß, Seelsorge, 86.

<sup>116</sup> H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 332.

lich in den von der Militärseelsorge verantworteten Seelsorgebereichen wohl deutlicher als im zivilen Umfeld. Kann der hauptamtliche Seelsorger hier nämlich selbst in der denkbar schlimmsten Situation in der Regel noch wenigstens auf eine kleine Schar, die sogenannte Kerngemeinde, zurückgreifen, so fällt dies in nicht wenigen Fällen bei der Militärseelsorge gänzlich aus. So berichtete beispielsweise kürzlich ein Militärpfarrer in einem durchaus katholischen Einzugsgebiet von einem Wortgottesdienst im Zusammenhang einer Übung, an die sich eine Eucharistiefeier anschloß. Weil letztere nicht mehr zum offiziellen Teil zählte, blieben als Teilnehmer lediglich zwei Soldaten übrig - und das nur, weil der Pfarrer einen von ihnen ausdrücklich gebeten hatte. Solche Erfahrungen sind nicht selten und verlangen von den Militargeistlichen ein gerüttelt Maß an Frustrationstoleranz. Entsprechend reichen die Reaktionen der Betroffenen von offener Resignation ("Ich kann machen, was ich will. Die gehen ja sowieso nicht in die Kirche. Das sind und bleiben alles Heiden!") bis zu Trotzhaltungen ("Jetzt erst recht!"). Darüber hinaus wird von nicht wenigen die Frage gestellt, was ihre Arbeit denn eigentlich von der eines Sozialarbeiters unterscheidet. Ganz richtig konturiert das "Magazin" der SZ die Arbeit des Militärpfarrers als "eine Mischung aus Sozialarbeiter und Arbeiterpriester"<sup>117</sup>; und: "Er steht den Soldaten vornehmlich als Sozialarbeiter zur Verfügung"<sup>118</sup>.

Kein Wunder also, daß die Frage nach dem *proprium christianum* in der Militärseelsorge auch unter den Militargeistlichen nicht ganz unumstritten ist, Sicher - die Umstrukturierungen, die sich aus den absehbar vermehrten UNO-Einsätzen ergeben, bergen auch für die Militärseelsorge neue Möglichkeiten, insofern die Geistlichen in der Deutung und Bewältigung von Grenzerfahrungen (noch) als kompetente Gesprächspartner gelten<sup>119</sup>. Das allerdings kann nicht aus der Notwendigkeit entlassen, weiterentwickelte Leitlinien pastoralen Engagements in den Handlungsfeldern der Militärseelsorge zu suchen.

Das vorgestellte Modell christlichen Handelns bietet hier wertvolle Hilfen, diese Herausforderungen als Chancen und Möglichkeiten zu begreifen. Darauf verweist auch der »Doppelstatus« des Militargeistlichen. Durch seine Einbindung in die Strukturen der Bundeswehr einerseits den Erwartungen der Institution verpflichtet, kann er andererseits wegen seiner Ungebundenheit der militärischen Rangordnung gegenüber dem einzelnen Soldaten unbefangener begegnen als jeder militärische Vorgesetzte<sup>120</sup>. Tritt dieser dem Untergebenen stets im Rahmen eines Dienstverhältnisses gegenüber, dessen Zielorientierung zuvorderst auf eine möglichst reibungslose Erfüllung des Auftrages ausgerichtet ist und bleibt, so begegnet der Militärpfarrer seinem Gegenüber in erster Linie kommunikativ. Er ist (oder sollte es zumindest sein) an der Person des anderen interessiert, an seinen Chancen und Möglichkeiten, an seinen Erfahrungen und Leiden, an seinen Grenzen. Dadurch dient er zugleich auch der Institution selbst. Indem er sich um eine Vermenschlichung der Lebensbedingungen der

---

<sup>117</sup> SZ-Magazin No. 44 von, 05,11.93, S. 16.

<sup>118</sup> Ebd., S. 12.

<sup>119</sup> Vgl. dazu Militärpfarrer begleiten Somalia-Einsatz. Der Verantwortliche für die Militärseelsorge in Somalia berichtet über die Betreuung vor Ort in: Bw-aktuell Nr. 42 vom 15.06.93, S. 2.

<sup>120</sup> Vgl. dazu M. Bock, Religion, 192-202.



Individuen bemüht, nützt er sowohl den Menschen als auch der Institution, mit der ihr Leben untrennbar verwoben ist"<sup>121</sup>.

*Das Ziel* der Seelsorge an Soldaten ist mit dem Faktum einer regelmäßig gefüllten Kirche längst nicht erreicht<sup>122</sup>. Dieses Ziel besteht für alle Gläubigen vielmehr darin, die befreiende Botschaft des Evangeliums zu erfahren, zu leben und damit zu bezeugen (auch im symbolischen Ausdruck des Gottesdienstes). Aufgabe (auch) der Militärseelsorge ist es somit, den ihr anvertrauten Menschen solche Orte anzubieten, an denen jene menschliche und damit subjektbezogene Begegnung möglich und erfahrbar wird, welche trotz mißlicher Rahmenbedingungen Identität und authentisches Selbstsein ermöglichen will. "Denn worum sonst könnte es ihr gehen, als darum, in der offenen Entscheidungssituation eines Menschen dem Kommen der Gottesherrschaft zu dienen, in der alle menschliche Befreiung und Erlösung wurzelt"<sup>123</sup>. Dazu zählt unlösbar der Respekt vor der freien Entscheidung des anderen, auch und gerade wenn diese Differenzen zur christlichen Deutung von Welt und Mensch aufweist. Aufgrund der Gleichberechtigung und Freiheit der Partner innerhalb kommunikativen Handelns kann auch der Seelsorger an der grundsätzlichen Offenheit der Begegnung nicht vorbei! Er bleibt an die oben beschriebene Grundnorm von Interaktion gebunden, die ihrer "Struktur nach auf gegenseitige gleichberechtigte Anerkennung und unbedingte Solidarität der Partner gerichtet"<sup>124</sup> ist. Das bedeutet umgekehrt nicht, daß er darauf verzichten müßte, sein Gegenüber mit Erwartungen (und dazu zählen ebenso die Erwartungen, die sich von seinem Status als Vertreter der katholischen Kirche ergeben) zu konfrontieren. Diese mit den vielleicht konfligierenden eigenen Bedürfnissen auszubalancieren ist und bleibt allerdings Sache des Interaktionspartners und kann ihm nicht abgenommen werden. Nur auf diese Weise entwickelt sich eine stabile Ich-Identität und damit eine genuine Begegnung von Personen. "Die Person muß ihr Handeln selbst verantworten. Sie muß ihren Lebensentwurf (ihre Identität, U.Z.) und ihre eudämonistischen Ziele selbst wählen. Sie muß die intrinsischen eudämonistischen Güter durch ihre eigenen Tätigkeiten und Erlebnisse verwirklichen. Ihre Neigungen und Wünsche sind ihrer Gestaltung überlassen. Deshalb kann es nicht darum gehen, in die Ziele der Person einzugreifen, und zwar auch nicht im positiven Sinn ... Das wäre ein Eingriff in den Gestaltungsraum der Person"<sup>125</sup>. Letztendlich verwirklicht Sieh durch solcherart Seelsorge jenes Modell pastoralen Handelns, welches insbesondere im Anschluß an Überlegungen K. Rahners von der Praktischen Theologie *als mystagogische Seelsorge* bezeichnet wird<sup>126</sup>.

Zu den wichtigsten Voraussetzungen des Seelsorgers zählt daher neben der Fähigkeit zu kreativer und Horizonte und Handlungsalternativen öffnender Begleitung der ihm anvertrauten Soldaten auch eine gewisse Toleranz gegenüber Erwartungsdiskrepanzen. Sie kann gelassen entwickelt werden, liegt doch die

---

<sup>121</sup> Ebd., 196.

<sup>122</sup> Vgl. dazu auch L. Roos, *Jugend*, 297f.

<sup>123</sup> R. Zerfaß, *Seelsorge*, 100.

<sup>124</sup> H. Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 337f.

<sup>125</sup> F. Picken, *Ethik*, 589.

<sup>126</sup> Vgl. etwa S. Knobloch, H. Haslinger (Hrsg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991; S. Knobloch, *Mystagogie*, 153-157.

Entscheidung über das Heil oder Unheil eines Menschen ausschließlich in den Händen Gottes. Das soll nicht zur Nonchalance gegenüber der eigenen seelsorglichen Verantwortung ermutigen. Das Gegenteil ist der Fall. Es sollte aber unmittelbar zur Spiritualität des Seelsorgers gehören, um die Möglichkeiten, aber auch um die Grenzen eigener Fähigkeiten, Verantwortlichkeiten und Entscheidungen zu wissen. Letztlich ist dies eine Frage des jeweiligen Gottes- und Menschenbildes, das die jeweilige Spiritualität des Seelsorgers prägt und gestaltet.

Aus diesem Grund darf auch der oben ausführlich protokollierte Trend zur Individualisierung nicht zur Horrorvision stilisiert werden. Er braucht der Theologie nicht fremd zu sein, "sofern sie in ... Aufmerksamkeit auf Mitteilungsvorgänge von Freiheit die Verkündigung Jesu selbst zum Vorbild hat"<sup>127</sup>. Gerade hier eröffnen sich Chancen, einen (wichtigen) Teilbereich zeitgenössischer Existenz konstruktiv aufzugreifen und den einzelnen auf der Suche nach einem Gelingen humanen und authentischen Lebens zu begleiten. Das bedeutet sicherlich eine weitaus größere Anstrengung als in früheren Zeiten, in denen die Seelsorge nicht gezwungen war, den Menschen nachzugehen, sondern umgekehrt von ihnen aufgesucht wurde. Andererseits aber knüpft solcherart Begleitung doch unmittelbar an die Praxis Jesu und der frühen Kirche an, die in unübertroffener Weise im Bild des Einmanganges zum Ausdruck kommt (vgl. Lk 24,13-35). "Je mehr sich die Menschen in segmentierte Teilräume verlieren, je mehr sie in kleinen Gruppen einen eigenen Lebensstil aufbauen, um so mehr muß die Seelsorge sie bis in diese Räume hinein begleiten"<sup>128</sup>. Was überzeugt, sind nicht die diversen, letztendlich immer indoktrinär bleibenden didaktisch-pastoralen Tricks. Was überzeugt, ist einzig und allein die Erfahrung eines »brennenden Herzens«, durch die Mut und Hoffnung vermittelt werden kann, den Weg unverwechselbar eigener Existenz trotz mißlicher Rahmenbedingungen, trotz widriger Umstände zu wagen. Der Begleiter kann diesen Weg gelassen mitgehen, weil er sich und die anderen ungeachtet der Wege, Umwege, Irrwege und Abwege des Lebens noch einmal umgriffen weiß von der größeren und rettenden Wirklichkeit Gottes und diese für sich und die anderen behaupten kann. Das letztendlich bedeutet imitatio Christi, das heißt Nachfolge.

---

<sup>127</sup> H. Peukert, Systemtheorie, 95.

<sup>128</sup> R. Zerfaß, Seelsorge, 76.

## Literatur

- Alten, Av., **Neuerungstendenzen** in den Kirchen - verwässert der Glaube?, in: Deutsches Adelsblatt 8 (1993) 170-171.
- Beck, U., **Risikogesellschaft**. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.
- Ders., Beck-Gernsheim, E., Das ganz normale **Chaos** der Liebe, Frankfurt/M. 1990.
- Bleistein, R., Die befragte **Generation**. Zu den Jugenduntersuchungen des Jahres 1992, in: StdZ, 118 (1993) 232-240.
- Bock, M., **Religion** im Militär. Soldatenseelsorge im internationalen Vergleich, Berichte des Sozialwissenschaftlichen Institutes der Bundeswehr H. 58, München 1993.
- Brandt, H.J., Zwischen **Weltflucht** und Anpassung. Zur Geschichte der Militärseelsorge und ihrer Rolle im Zweiten Weltkrieg, In: Mensch, was wollt ihr denen sagen. Katholische Feldseelsorger im Zweiten Weltkrieg, hrsg. vom Katholischen Militärbischofsamt, Augsburg u.a. 1991, 7-17.
- Brieskorn, N., **Menschenrechte**, Demokratie und der Versuch einer Orientierung, in: Militärseelsorge 35 (1993) 44-53.
- Chauchard, P., **Untugend** der Tugenden - Tugend der Untugenden, Düsseldorf 1967.
- Collmer, S., Soziale **Identität** im Wandel: Zur Entwicklung des kollektiven Selbstverständnisses in der Bevölkerung der neuen Bundesländer. Eine theoretische Annäherung, SOWI-Arbeitspapier Nr. 64, München 1992.
- Dies., **Säkularisierung** auf dem Vormarsch?. Einstellungen ost- und westdeutscher Grundwehrdienstleistender zu Kirche, Religion und Glauben, SOWI-Arbeitspapier Nr. 82, München 1993.
- Dies., Meyer, G.M., Früher "zur **Fahne**", heute "zum Bund". Soziale Deutungsmuster von wehrpflichtigen Soldaten aus den neuen Bundesländern, erweiterte Fassung des SOWI-Arbeitspapiers Nr. 65, o.O., o.J.
- Dies., **Kolonisierung** oder Integration? Bundeswehr und deutsche Einheit. Eine Bestandsaufnahme, Opladen 1993.
- Collmer, S., Klein, P., Lippert, E., Meyer, G.M., **Einheit** auf Befehl? Wehrpflichtige und der deutsche Einigungsprozeß, Opladen 1994.
- **Dokumentation** des Bundesministeriums für Frauen und Jugend, Zur Lage der Jugend in Ost- und Westdeutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage in den alten und neuen Bundesländern zur Vorberei-

tung des 9. Jugendberichts der Bundesregierung - durchgeführt beim Institut für praxisorientierte Sozialforschung (IPOS), in: Materialien zur Jugendpolitik (Juni 1993).

- Friedrich, W., Förster, P., Ostdeutsche **Jugend** 1990. Teil II, in: Deutschland-Archiv 24 (1991) 701-714.
- Ginters, R., **Werte** und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Düsseldorf 1982.
- Görres, A., **Pathologie** des katholischen Christentums, In\* F.X. Arnold u.a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. 11/ 1, Freiburg u.a. 1966, 277-343.
- Habermas, J., Nachmetaphysisches **Denken**, Frankfurt 1988,
- Hillmann, K.H., **Wertwandel**. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen, Darmstadt 1986.
- Hoffmann-Nowotny, H.J., Auf dem **Wege** zu einer Gesellschaft von Einzelgängern?, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 155 vom 07.07.84, S.9.
- Jesse, E., Wie es gewesen, wie es geworden ist. Eine pralle **Dokumentation** zum deutschen Alltag, in: FAZ vom 15. 11.93, S. 10.
- Klose, A., Art. **Staat**, in: H. Rotter, G. Virt (Hgg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck, Wien 1990, 724- 73 1.
- Knobloch, St., **Mystagogie** und Subjektwerdung. Eine Anforderung an die Seelsorge im Kontext der modernen Gesellschaft, in: ThPQ 141 (1993) 148-157.
- Köcher, R., Religiös In einer säkularisierten **Welt**, In: E. Noelle-Neumann, dies. (Hgg.), Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987, 164-28 1.
- Kohr, H.-U., Öffentliche **Meinung**, Wertewandel und Sicherheit, SO-WI-Arbeitspapier Nr. 50, München 199 1.
- Korff, W., **Norm** und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, München 2., neu eingeleitete Auflage 1985.
- Lutter, H., Evangelische **Christen** und Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 37 (1989) 385-393.
- Meulemann, H., **Säkularisierung** und Werte. Eine systematische Übersicht über Ergebnisse aus Bevölkerungsumfragen in westeuropäischen Gesellschaften, in: Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa. Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf (hrsg. im

Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie v. B. Schäfers) Frankfurt a.M./New-York 1993, 627-635.

- Mieth, D., Die neuen **Tugenden**. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984.
- Müller, St. E., Personal-soziale **Entfaltung** des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie, Mainz 21984.
- Mundt, M., **Leben** - Jahrmarkt der Möglichkeiten. Was versprochen wird und was wirklich hält, in: Stundenbild für den lebenskundlichen Unterricht (Oktober 1993).
- Niermann, E., Die **Aufgabe** der Kirche auf dem Weg der Einheit, in: Militärseelsorge 35 (1993) 30-43.
- Peukert, H., **Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie** Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 21988.
- Ders., Zur formalen Systemtheorie und zur hermeneutischen Problematik einer »politischen Theologie«, in: Ders. (Hg.), Diskussion .zur «politischen Theologie», Mainz-München 1969, 82-95.
- Ders., Was ist eine praktische **Wissenschaft?** Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 2/1981, 1127.
- Ricken, F., **Ethik** der abwägenden Vernunft, in: EuS 4 (1993) 587-594.
- Roos, L., **Jugend**, Gesellschaft, Glaube, Ethos. Kulturethische und pastoralsoziologische Überlegungen zu einer repräsentativen Untersuchung über »Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen«, in: G. Schmidtchen, Ethik, 241-312.
- Schmidtchen, G., **Ethik** und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen, Opladen 21993.
- Schockenhoff, E., Das umstrittene **Gewissen**. Eine theologische Grundlegung, Mainz 1990.
- Seitz, M., Reduzierte **Kirchlichkeit** und bewegliche Gemeinde. Über das greifbare Erscheinen des christlichen Glaubens in einer religiösen Kultur, in: G. Schmidtchen, Ethik, 313-354.
- Stelzenberger, J., **Lehrbuch** der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes, Paderborn 1953.
- Weber, H., Allgemeine **Moraltheologie**. Ruf und Antwort, Graz u.a. 1991.

- Wingen, M., Nichteeliche **Lebensgemeinschaften**. Formen Motive - Folgen, Osnabrück, Zürich 1984.
- Zerfaß, R., Menschliche **Seelsorge**. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg u.a. 21985.