

Helmut Peukert

## WAS IST EINE PRAKTISCHE WISSENSCHAFT?

### Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie

#### 1. Praktische Theologie und Grundlagenforschung in den Humanwissenschaften

Vor einigen Jahren noch schienen die strikt empirisch arbeitenden Natur- und Humanwissenschaften die zentrale Herausforderung für die Theologie darzustellen; vor ihnen hatte sie sich zu rechtfertigen. Für die Praktische Theologie stellten empirische Psychologie und Soziologie Maßstäbe dar.

Unter dem Druck umwälzender globaler Entwicklungen scheint sich die Gesprächslage inzwischen verändert zu haben. Zu deutlich ist geworden, daß Physik, Biologie, Psychologie und selbst eine vorwiegend technisch orientierte Medizin noch keine Kriterien dafür zur Verfügung stellen können, wie die von ihnen selbst geschaffenen Handlungsmöglichkeiten menschlich sinnvoll, zumindest nicht zerstörerisch für den Menschen und seinen Lebensraum genutzt werden sollen. Angehäuftes technisches Verfügungswissen liefert noch keine begründeten Handlungsorientierungen. Auch wenn die Richtung des Hauptstroms der Forschung bislang noch wenig verändert ist, der Brennpunkt der Aufmerksamkeit scheint sich allmählich zu verlagern. Die Frage, was überhaupt humanes, genauer noch: menschliches Leben und Zusammenleben förderndes Handeln sei und woran es sich orientieren könne, scheint als immer dringlicher empfunden zu werden.

Dies ist nicht nur ein Thema empirischer Einzelforschung, auch nicht nur ein Thema einzelner Humanwissenschaften wie Psychologie, Soziologie, Pädagogik oder Politik, sondern ein übergreifendes Thema sowohl disziplinärer wie interdisziplinärer und zugleich wissenschaftstheoretischer Grundlagenforschung. Es stellt sich also die aristotelische Frage: Was ist und wie begründet sich - im Unterschied zu instrumentellen, herstellendem Handeln (poiesis) - sinnbezogenes, intersubjektives, menschliches Handeln (praxis)? <sup>1)</sup>

Die Gesprächslage hat sich damit zwar gewandelt. Dies bedeutet aber nicht, daß schon bereitliegende Antworten der Theologie einfach abgerufen werden könnten. Die Theologie wird vielmehr an diesem Gespräch nur dann hilfreich und für sie selbst fruchtbar teilnehmen können, wenn auch sie sich in die Überprüfung von Grundlagen einläßt, also angesichts der aufbrechenden Probleme den eigenen Ansatz überprüft. Das gilt für das Ganze der Theologie, die erneut vor der vergessenen Pflichtfrage des Anfangs einer jeden mittelalterlichen Summe steht "utrum sacra doctrina sit scientia practica" <sup>2)</sup>. Das gilt vor allem für die Praktische Theologie. Bei dieser Überprüfung müßte sich herausstellen, ob es bei ihrer "Praxis" nur um eine empirisch erforschbare Technik, also um rein funktionales und instrumentelles Handeln, geht oder um eine Lebensverhältnisse transformierende, subjektkonstituierende Praxis.

Ich möchte bei den folgenden kurzen Bemerkungen so vorgehen, daß ich zunächst den Ansatz einer Theorie intersubjektiven Handelns (2.) und die Radikalisierung des Praxisbegriffs durch die humanwissenschaftlichen Revolutionen der Neuzeit (3.) zu charakterisieren versuche, bevor ich nach Hinweisen zur handlungstheoretischen Begründung der Theologie (4.) einige Fragen formuliere, die sich mir aus dieser Entwicklung in den Humanwissenschaften an die Praktische Theologie zu ergeben scheinen (5.).

## 2. Zum Ansatz einer Handlungstheorie

### 2.1 Der Charakter instrumentellen Handelns

Die Diskussion über den Begriff der Handlung, der Handlungsursache, des Handlungsgrundes, des Handlungszieles sowie über die Frage, wie eine Handlungstheorie anzusetzen sei, ist mit besonderer Intensität im angelsächsischen Bereich geführt worden. Ich gehe von einigen Überlegungen aus, in denen sich sachliche mit wissenschaftstheoretischen Problemen verschränken.

Noch stehen Handlungswissenschaften wie Pädagogik, Ethik oder Politik unter dem Druck, die Zuverlässigkeit und Überprüfbarkeit ihrer Aussagen vor den Naturwissenschaften auszuweisen. Das Modell von Wissenschaft, in dem ein Betrachter einen Objektbereich neutral gegenübersteht und das Verhalten der Objekte auf gesetzmäßige Zusammenhänge hin

überprüft und in Gesetzen zu formulieren versucht, drängt sich zunächst auch für die Handlungswissenschaften auf. So scheint etwa die Soziologie ihren aufklärerischen Wert dadurch zu gewinnen, daß sie das Verhalten von Menschen plausibel gesetzmäßig zu erklären beansprucht. Ihre Untersuchungsmethoden sollen dabei die Verfälschung des Verhaltens dadurch verhindern, daß die Ziele der Untersuchung den Handelnden verborgen bleiben. Die gesetzmäßige Erfassung soll also gerade dann gelingen, wenn die ausdrücklichen Intentionen der Handelnden ignoriert werden. Idealtypisch gewendet steht in einem solchen Modell von Handlungswissenschaft den Handelnden ein absoluter Beobachter gegenüber und formuliert die Gesetze ihres Handelns, und zwar mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit. Der Beobachter muß diesen Anspruch erheben und kann ihn, wenn er wissenschaftstheoretisch interessiert ist, etwa in dem Prinzip formulieren: "Alles Handeln läßt sich in Gesetzen erfassen" <sup>3)</sup>.

Dieses empirisch angesicherte gesetzmäßige Wissen hat einen besonderen Charakter: es ist machtförmig. "Es ist die auf isolierbare Fakten gestützte Prognose für die Wahrscheinlichkeit des Ausfalls isolierbarer Alternativfragen an das Geschehen, technisch gesagt, von Experimenten. Unsere naturwissenschaftliche Urteilsform ist machtförmig. Sie kann sich denken, daß die Dinge in anderem Zustand wären, als sie sind, und sie fragt, was dann eintreten würde; der Realismus dieses Gedankens ist, daß man die Dinge willentlich in jene gedachten Zustände bringen kann" <sup>4)</sup>. Die Wirklichkeit wird von vornherein unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Beherrschung und Unterwerfung wahrgenommen.

## 2.2 Die Paradoxie des instrumentellen Handlungsbegriffs in den Humanwissenschaften

Der Handlungstheoretiker, der behauptet, alles menschliche Handeln sei in Gesetzen erfaßbar, verwickelt sich jedoch in innere Widersprüche. Er muß nämlich seltsamerweise sein eigenes Handeln - und auch das Hypothesenbilden ist ja ein Handeln - von dieser Hypothese ausnehmen. Das Aufstellen der Hypothese selbst wäre ja sonst nichts als ein zwangsläufig festgelegtes Verhalten. Diese Hypothese als wahr anzunehmen, hät-

te er jedoch keinen Grund, mindestens in irgendeinem Sinn, der dem gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Informationsstand entspricht; es sei denn, er vergäbe all das, was in unserem Jahrhundert an Erkenntnissen über die Struktur wissenschaftlicher Theoriebildung gesammelt worden ist.

Er müßte also vergessen, daß schon die Wahl des mathematischen Formalismus für die Formulierung von Hypothesen ein kreativer Akt ist und eine Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten mit verschiedenen Konsequenzen; er müßte vergessen, daß eine jede Theorie theoretische Begriffe verwendet, die interpretatorischen Charakter haben und durch den Datenbestand nicht gedeckt sind; er müßte vergessen, daß es mehrere inkompatible Theorien zur Erklärung desselben Datenbestandes geben kann; er müßte vergessen, daß theoretische Interpretationen, auch die Formulierung von Gesetzen, sich jeweils einem geschichtlich erarbeiteten Problembewußtsein verdanken, das überholt werden kann. Er müßte also einfach verdrängen, daß er für sein eigenes Handeln die Merkmale der Kreativität, des Innovatorischen, des gewagten Urteils, der Entscheidung beansprucht, die er in diesem Handeln des Hypothesenbildens den anderen abzusprechen versucht.

Indem er die These aufstellt, alles menschliche Handeln sei gesetzmäßig erfaßbar, widerlegt er diese These durch das eigene Handeln.

Eine solche Einsicht kann zwei mögliche Konsequenzen haben. Der Handlungstheoretiker kann sich trotzdem als absoluter Beobachter verstehen, der sich in die Position desjenigen begibt, der allen anderen überlegen ist und über sie urteilt, ohne sich selbst dem Urteil eines andern zu unterwerfen. Er wird damit zum Solipsisten, der nichts Gleichrangiges neben sich anerkennt. Die andere Konsequenz wäre, daß man zugibt, daß ein solcher Standpunkt sich selbst ad absurdum führt, weil er ein pragmatisches Paradox enthält: Der im Handeln erhobene allgemeine Anspruch wird durch das Handeln selbst widerlegt. Damit wird dieses Vorgehen, sofern es verabsolutiert wird, als machtförmiges Unterwerfungshandeln entlarvt.

Ich kann hier nun nicht versuchen, einen Überblick über die gesamte De-

batte auch nur in diesem Punkt zu geben. Für den Ansatz einer Handlungstheorie stellt sich damit jedoch die Frage, ob ich ihren "Objektbereich" nicht von vornherein verfälsche, wenn ich einen Handelnden nicht immer schon als jemanden anerkenne, der - ebenso wie ich - aus seinen Erfahrungen über die Wirklichkeit kreativ Hypothesen bildet und dadurch Situationen, ihre mögliche oder wünschbare Veränderung und dazu geeignete Handlungen selbst beurteilt und der mir aufgrund seiner Erfahrungen und seines Urteilsvermögens widersprechen kann. Es scheint, daß in der sogenannten Handlungsforschung aus solchen Einsichten schon methodologische Konsequenzen gezogen worden sind.

### 2.3 Die ethische Kernstruktur intersubjektiven Handelns

Offensichtlich taucht also bereits beim ersten Zugriff einer Handlungstheorie die Frage auf, ob ich den anderen Handelnden als jemanden sehe, dessen Verhalten einfach nach Gesetzen verläuft, die ich mich zu erkennen bemühen kann, oder ob ich ihn als prinzipiell gleichberechtigten Partner anerkenne, der mir begründet widersprechen kann. Die Handlungswissenschaften stünden also vor der Aufgabe, einen Ansatz zu entwickeln, in dem Handeln nicht nur als manipulativer Umgang konzipiert wird, sondern als Zusammenhandeln, als Interaktion von selbständig und kreativ Urteilenden und Handelnden. Die Frage ist, ob die Begründung einer allgemeinen Handlungstheorie nicht nur dann gelingen kann, wenn zugleich eine Grundnorm von Interaktion aufgestellt wird: In meinem Handeln auf den andern zu muß ich ihn schon immer als gleichberechtigten Partner anerkennen, wenn ich nicht entweder ihn als Handelnden verfehlen oder ich mich in den Ansprüchen meines Handelns durch mein Handeln selbst negieren soll.

Dies ist nun zweifellos eine Argumentationsweise, die an die klassische transzendente Argumentation erinnert und sie interaktionslogisch erweitert. In diesem Sinne sind auch die gegenwärtig wohl wichtigsten Versuche der Begründung einer Ethik etwa bei Jürgen Habermas, bei Karl-Otto Apel und in der sogenannten Erlanger Schule zu verstehen. Alle diese Vorschläge scheinen mir in der folgenden Grundthese übereinzukommen: Wenn ich überhaupt mit einem anderen in Interaktion eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als gleichberechtigten Part-

ner, der mir widersprechen kann, und setze mich in dem, was ich sage, seiner Kritik und Gegenrede so aus, daß ich mich verpflichte zu versuchen, in Auseinandersetzung mit ihm zu einer Übereinstimmung über die Wahrheit von Behauptungen oder die Richtigkeit von Normen zu kommen. In der Praxis von Interaktion sind also elementare, in der Interaktion selbst notwendig bejahte Postulate enthalten, die sich als unausweichlich erweisen und die es ermöglichen, diese primäre Anerkennung in gemeinsam zu findende konkrete Handlungsanweisungen umzusetzen. Diese notwendig immer schon vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kann im Prinzip keine Kommunikationspartner ausschließen, sie zielt vielmehr auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft. 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.

#### 2.4 Die Präzisierung der Grundnorm: Das Prinzip intersubjektiver Kreativität

Gegen einen solchen Versuch, unbedingte und universale Solidarität als Grundnorm allen Handelns zu erweisen und damit das normative Grundprinzip einer jeden Handlungstheorie zu formulieren, könnten jedoch, wenn es nicht weiter präzisiert wird, schwerwiegende Einwände erhoben werden. Einmal entsteht der Verdacht, daß eine universale Solidarität, die sich auf alle richtet, vergißt, daß es in der gesellschaftlichen und politischen Realität Menschen gibt, denen die elementare Anerkennung, wie sie etwa in den drei Grundrechten der Unantastbarkeit der Würde des Menschen, der Freiheit der Person und des Rechts auf Leben formuliert sind, vorenthalten wird. Muß nicht solidarisches Handeln gerade für diejenigen eintreten, die nicht fähig sind, ihre eigenen Rechte wahrzunehmen oder sie überhaupt nur zu artikulieren? Mir scheint jedoch, daß dieser politisch-ethische Einwand das Prinzip universaler Solidarität nicht entkräften muß, wenn man eingesehen hat, daß die primäre Anerkennung des andern eben die Anerkennung seiner Grundrechte meint und daß politisches und soziales Handeln deshalb unter der Verpflichtung steht, die Rechte des anderen gerade dann durchzusetzen, wenn er selbst dazu

nicht in der Lage ist. Das Prinzip universaler Solidarität ist also ein Prinzip intersubjektiver Kreativität; es will Leben ermöglichen und zielt auf freie Selbstbestimmung.

Diese Präzisierung der ethischen Grundnorm hat elementare Bedeutung für den Ansatz einer Handlungstheorie. Man könnte dies beispielhaft am therapeutischen und am pädagogischen Handeln erläutern.

Therapeutische Handlungstheorien leiden vermutlich unter dem Mangel, daß nicht genügend geklärt ist, was es heißt, den anderen gerade dann anzuerkennen, wenn er zentral in seinen Ich-Funktionen gestört ist und seine Bedürfnisse nicht mehr oder noch nicht selbst artikulieren kann. Dieser Mangel hat in unserem medizinischen System sehr praktische Konsequenzen.

In der handlungstheoretisch orientierten Pädagogik hat man das parallele Problem das "pädagogische Paradox" genannt. Eine paradoxe Situation besteht für den Erziehenden insofern, als er von der normativen Grundstruktur von Interaktion her als Ziel seines Handelns das mündige Subjekt ansehen muß, während der zu Erziehende, im Normalfall das Kind, an Wissen, Können, Einfluß und Macht unterlegen ist. Es soll also ein Verhältnis vollständiger Gegenseitigkeit angezielt und hergestellt werden unter Bedingungen äußerster Ungleichheit. Das Problem der Grundnorm von Interaktion stellt sich hier in aller Schärfe, weil es um die Entstehung menschlichen Bewußtseins und menschlicher Handlungsfähigkeit überhaupt geht. Man hat deshalb zu klären versucht, welche Bedingungen die Interaktion mit Erwachsenen im frühesten Kindesalter erfüllen muß, wenn nicht elementare Störungen der Fähigkeit des Umgangs mit sachhafter Wirklichkeit, mit der sozialen Umwelt und mit sich selbst die Folge sein sollen. Danach kann die Eltern-Kind-Interaktion offensichtlich dann pathogen werden, also krank machen, wenn die Eltern das Kind nicht von vornherein als eigenständiges Wesen im eigenen Recht anerkennen, sondern es etwa für ihre eigenen emotionalen Bedürfnisse ausbeuten, in einem symbiotischen Verhältnis gefangenhalten und damit seine Ichwerdung verhindern. 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. Dieses Prinzip gewinnt seine volle Bedeutung in Situationen, in denen ein Macht- und Kompetenzgefälle herrscht, das zu Manipulation und Ausbeutung verleiten kann<sup>5)</sup>.

### 3. Die Dimensionen des Praxisbegriffs

#### 3.1 Das Handeln von Subjekten und das Funktionieren von Systemen

Man könnte nun einer solchen Handlungstheorie, die eine Theorie gemeinsamer kreativer, transformatorischer Bewußtseins- und Willensbildungsprozesse einschließt, den Vorwurf machen, sie sei naiv. Wer auch nur etwas von den Problemen moderner Gesellschaften versteht, könnte einwenden, sie übersehe, daß jedes soziale System sich reproduziert durch normengeleitetes, unmittelbar sinnbezogenes Handeln ihrer Mitglieder auf der einen Seite, aber ebenso durch das Wirken objektiver funktionaler Zusammenhänge auf der anderen Seite. Die gesamte sozialwissenschaftliche Tradition ist geprägt von der grundlegenden Einsicht, daß von Mitgliedern einer Gesellschaft sowohl Sozialintegration wie Systemintegration verlangt wird; dies zeigt sich in beherrschenden Begriffspaaren wie soziales Handeln und gesellschaftlicher Struktur, subjektiv befolgte Regeln und subjektlos sich durchsetzende Regelmäßigkeiten, motivbildende Gründe und wirkende Ursachen, alltagsweltliches Handeln und Funktionieren nach den Imperativen eines Systems. Die ausschließliche Bevorzugung einer Seite in der Handlungstheorie müßte dann als regressive Lösung eines nicht prinzipiell aufhebaren Konflikts verstanden werden. Die Spannung zwischen dem für den einzelnen selbst einsichtigen Handeln und den Anforderungen etwa des ökonomischen und des administrativen Systems hat ja jedes Mitglied einer Gesellschaft auszuhalten.

#### 3.2 Entschlüsselung des autonom handelnden Subjekts durch die neuzeitlichen Revolutionen der Humanwissenschaften?

Könnte man nicht gerade die umwälzenden Neuansätze des 19. und 20. Jahrhunderts in den Verhaltenswissenschaften wie Psychologie, Soziologie,

zu denen zunehmend auch die Biologie gerechnet werden muß, als die Entdeckung systemischer Mechanismen und als Entmythologisierung menschlicher Handlungsautonomie verstehen. Freud nannte sie "Verletzungen des menschlichen Selbstbewußtseins". Sie versuchen ja gerade Prozesse aufzudecken, die über die Köpfe von Individuen hinweggehen. Der von Darwin aufgewiesene Mechanismus des Zusammenspiels von zufälliger Mutation und Selektion spielt blind auf der Ebene der Gattungsgeschichte. Der Aufweis der gegenseitigen Abhängigkeit der Entwicklung der Produktivkräfte und der Entwicklung der Produktionsverhältnisse durch Marx will gerade durch Subjekte hindurch auf das Substrat gesellschaftlicher Evolution greifen. Freuds Mechanik der Triebe und seine Analyse psychischer Instanzen will gerade die Automatik des Unbewußten aufklären und die prekäre Balance darstellen, in der sich die Ich-Instanz gegenüber unbewußten Triebwünschen und internalisierten gesellschaftlichen Zwängen zu behaupten versucht.

### 3.3 Die Pathologie moderner Gesellschaften

Die Frage ist jedoch, ob diese Ansätze tatsächlich so zu verstehen sind, daß sie der Automatik von Systemmechanismen eindeutig den Primat vor dem Handeln aus eigener oder gemeinsamer Einsicht einräumen. Wie wäre es sonst möglich, das zu erfassen, was Freud die "Pathologie kultureller Gemeinschaften" <sup>6)</sup> genannt hat? Lassen sich nicht die Pathologen sowohl von Individuen wie von modernen Gesellschaften erst zureichend verstehen, wenn man sie aus den Diskrepanzen zwischen den unmittelbar eingesehenen Prinzipien und Regeln des eigenen Handelns und den systemischen Mechanismen eines psychischen Apparates oder einer Gesellschaft herleiten? Die epidemische Verbreitung von Erfahrungen der Identitätsdiffusion, vor allem der heranwachsenden Generation, könnte hier ebenso ihre Erklärung finden wie die von Theoretikern aller politischen Richtungen diagnostizierten Symptome von "Unregierbarkeit" in den Industriestaaten. "Soziale Systeme sind 'unregierbar', wenn sie durch die Regeln, die ihre Mitglieder befolgen, die Funktionsgesetze verletzen, denen sie unterliegen, oder wenn sie nicht so handeln, daß sie zugleich funktionieren" <sup>7)</sup>.

### 3.4 Der Streit zwischen System- und Handlungstheorie

Hier hat deshalb die Auseinandersetzung zwischen Vertretern der Systemtheorie und der Handlungstheorie in den Sozialwissenschaften ihren Ort. Wenn gesellschaftliche Phänomene nur als systemfunktionale Zusammenhänge gesehen werden, fallen im Prinzip willensbildende Subjekte schon aus dem Ansatz der Theorie heraus. Menschen werden zur ausbeutbaren Umwelt gesellschaftlicher Systeme und ihrer funktionalen Erfordernisse. Die Leiden von Subjekten in und an Gesellschaft werden schließlich sogar undefinierbar. Insistiert man jedoch schon im ersten Ansatz des theoretischen Zugriffs auf dem Primat eines an intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung orientierten Handelns und darauf, daß systemische Zusammenhänge als Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen interpretiert werden, können die Pathologen moderner Gesellschaften theoretisch erfaßt und verändernder Praxis zugänglich gemacht werden <sup>8)</sup>

### 3.5 Der radikalisierte Begriff von Praxis und von Ethik

Gerade an den genannten humanwissenschaftlichen Neuansätzen läßt sich zeigen, und das beweist ihre Bedeutung, daß sie auf einen neuen Begriff von Praxis zielen, der angeblich übergeordnete Mechanismen in den Handlungsraum einbezieht. Therapeutisches Handeln bei Freud will psychische Zwänge aufheben und dem Ich gegen sie zu einer Integrationsleistung der Selbstbestimmung verhelfen. Gesellschaftliche Praxis bei Marx will die Naturwüchsigkeit von Verhältnissen durchbrechen, die die gemeinsame Selbstbestimmung von Subjekten verhindern. Und selbst Darwin scheint die subjektlosen Mechanismen der Evolution herausgestellt zu haben, um davon menschliches Handeln noch einmal abzuheben, das zu diesen Mechanismen und ihren Ergebnissen Stellung nehmen kann und sich nicht dem Prinzip des Rechts des Stärkeren unterwerfen muß.

Es ist wichtig, die Neuartigkeit dieses Praxisbegriffs zu erfassen. Es geht in ihm um ein intersubjektives Handeln, dem weder die Struktur des Subjekts noch die Struktur der Gesellschaft fraglos und stabil vorgegeben, sondern in einer zwar geschichtlich ableitbaren, aber nicht determinierten krisenhaften Instabilität zur Entscheidung aufgegeben sind. Der neuzeitliche Praxisbegriff impliziert die Veränderung von Strukturen.

die die Selbstbestimmung von Subjekten verhindern.

In solcher Praxis müssen vielfach Handlungsorientierungen sowohl für einzelne wie für eine Gesellschaft erst erarbeitet und begründet werden. Dies ist das Thema von Ethik. Ethik ist dann allerdings nicht einfach die Lehre von Normen, sondern die Lehre von einer in krisenhaften Handlungssituationen zu findenden und zu rechtfertigenden Orientierung von Praxis. Sie ist Theorie einer Veränderungspraxis, für die aus Interaktion Orientierungen sowohl für gesellschaftliche Rahmenbedingungen wie für das Handeln von Subjekten zu gewinnen sind. Praxis heißt dann, unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, eine Lebensform, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden, so daß mit den Verhältnissen sich Subjekte verändern können und umgekehrt. Die oben charakterisierte Grundnorm intersubjektiver Kreativität würde zu einem solchen Handeln verpflichten. Erst von einem solchen Praxisbegriff her lassen sich Probleme pädagogischen, politischen und religiösen Handelns erläutern.

#### 4. Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie

##### 4.1 Handlungstheorie und Fundamentale Theologie

Es kann hier nicht darum gehen, eine Grundlegung der Theologie, also gleichsam eine Basistheorie der Theologie, als eine radikalisierte Theorie kommunikativen Handelns in den Dimensionen des Subjekts, der Intersubjektivität, der Gesellschaft und der Geschichte zu entwickeln. Ich habe dazu anderswo anfanghafte Überlegungen angestellt<sup>9)</sup>. Dazu müßte etwa erläutert werden, inwiefern man von Gott als absoluter Liebe und befreiender Freiheit nur reden kann, sofern man von durch sie befreiter Freiheit redet, also vom Vollzug endlich-tödlicher zeitlicher Existenz, die als zeitlicher Vollzug, als Praxis, das Zugehen auf diese absolute, zu dieser Praxis selbst anstiftenden Freiheit ist. Dazu müßte erläutert werden, inwiefern diese befreite Freiheit als Praxis der Liebe einen nicht begrenzbaren Horizont universaler Solidarität hat, der auch die Toten einschließt. Und daß, wer sich verbietet, die Toten,

die Vernichteten, zu vergessen, sich erst recht verbietet, die jetzt Hungernden, die Unterdrückten und Gefolterten zu vergessen.

Mir scheint, daß ein solcher Versuch der Grundlegung der Theologie nicht nur aus theologie-internen Gründen wichtig wäre. Die sich verschärfenden Kontingenzerfahrungen in unserer Gesellschaft, die nicht nur schwindende äußere Ressourcen, sondern ebenso Grenzen institutioneller und psychischer Fähigkeiten, Krisen zu lösen, betreffen, scheinen den Ruf nach einer Art von Religion zu verstärken, die nur die Aufgabe hätte, solche Kontingenzerfahrungen psychischer und gesellschaftlicher Systeme zu resorbieren und sie damit zu stabilisieren; "Kontingenzbewältigungspraxis" hat man solche Religion genannt <sup>10)</sup>. Gegen eine solche rein systemfunktionale Vereinnahmung hätte sich die Theologie schon im ersten Ansatz zu wahren.

#### 4.2 Was man begriffen haben müßte

Was müßte die Theologie theoretisch erarbeitet haben, um erläutern zu können, was es heißt, als Christ zu existieren?

4.2.1 Zunächst müßte das Grundprinzip intersubjektiven Handelns aufgewiesen sein, daß nämlich die eigene Identität nur im Bezug zum anderen gefunden werden kann und daß die Bedingung des eigenen Selbstseins das freie Selbstsein des anderen ist.

4.2.2 Es müßte verstanden sein, daß diese intersubjektive Existenz streng zeitlich ist: Die Fähigkeit, jetzt und hier zu existieren und sich einander zuzuwenden, entspringt der Fähigkeit, auf den Tod als Grenze unserer Existenz vorausgreifend zuzugehen und von daher auf die Augenblicklichkeit von Existenz hier und jetzt zurückzukommen. Existenz müßte also sowohl in ihrer zeitlichen Erstrecktheit wie in ihrer Zeit in Endgültigkeit verwandelnden Entscheidungsstruktur erfaßt werden. Sofern diese zeitliche Existenz aber streng intersubjektiv ist, bedeutet das Zugehen auf den eigenen Tod im Umgang mit dem anderen auch das Zugehen auf den Tod des andern, die Anerkennung der zeitlichen Existenz des anderen als Möglichkeit der Ekstasis in Endgültigkeit.

4.2.3 Dieses gemeinsame Zugehen auf den Tod als wechselseitiges Anerkennen der Existenz des anderen und als Möglichkeit der Verwandlung in End-

gültigkeit wäre in der Unbedingtheit dieses Anerkennens zugleich die praktische Behauptung Gottes als der Wirklichkeit für den anderen, die ihn im Tod nicht vernichtet sein läßt und die deshalb Hoffnung gewährt, auch selbst im Tod bejaht zu sein. Das gemeinsame Zugehen auf den Tod wäre das hoffende Zugehen auf den Tod als Zugehen auf Gott als die Wirklichkeit, die sich im Tod als rettend erweist.

4.2.4 Dann wäre zugleich deutlich, daß diese Art zeitlichen, intersubjektiven Handelns einen nicht begrenzten Horizont hat, und zwar nicht nur auf Zukunft, sondern auch auf Vergangenheit hin. Der Tod ist keine Grenze. Solidarität hier und jetzt kann es nur geben als Solidarität auch nach rückwärts, mit den Toten. Walter Benjamin nannte dies den revolutionären "Tigersprung ins Vergangene" <sup>11)</sup>.

4.2.5 Und das würde bedeuten, daß solidarisches Bejahen des anderen hier und jetzt schon immer ausgeht von der Behauptung der Unzerstörbarkeit, ja der Rettung des Vergangenen, des Vernichteten, vom Tod des Todes. Dann wäre die Auferweckung Jesu als ein nicht zu isolierendes Ereignis verständlich zu machen, das die eigene Existenz gerade im Versuch zum Handeln in unbedingter und unbegrenzter Solidarität ermöglicht. Und dies würde umgekehrt bedeuten, daß diese Rettung im Tod nur begriffen ist, wenn sie sich in der unbedingten Anerkennung der anderen hier und jetzt bewährt.

Die Grundlegung der Theologie und damit die Einführung der Rede von Gott wäre dann gebunden an die Analyse solchen Handelns und nur denkbar aus dem Vollzug solchen Handelns: erst aus so strukturierter intersubjektiver Praxis wird Gott als Wirklichkeit identifizierbar und benennbar. Das Wort "Gott" kann und muß dann in diesen Zusammenhang eingeführt werden. Theologie insgesamt käme aus dieser Praxis und verwiese in diese Praxis. Theologie insgesamt wäre dann schon in ihrem theoretischen Ansatz und ihrer Grundbegrifflichkeit eine durch eine spezifische Praxis konstituierte praktische Wissenschaft. Und Praktische Theologie wäre die explizite Theorie <sup>12)</sup> eines Handelns, das in unserer konkreten Gesellschaft unter zerreißenen, 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

immer 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.

## 5. Anfragen an die Praktische Theologie

5.1 Die grundlegende Frage scheint mir zu sein, ob die Praktische Theologie den Rahmen ihrer Überlegungen so ansetzt, daß sie die bedrängenden Probleme menschlicher Praxis insgesamt im Blick hat, also die Praxis, in der Menschen als einzelne oder gemeinsam versuchen, aus einer bedrängenden Not heraus ein humanes Überleben zu sichern und den Sinn ihrer Existenz zu bestimmen. Die globalen ökonomischen und politischen Krisen, die sich seit langem, sich verschärfend, ankündigen, sind auch Bewußtseins- und Kulturkrisen, die elementare Transformationen subjektiver Orientierungen wie gesellschaftlicher Strukturen verlangen. Sie fordern alle Ressourcen des Denkens und Handelns in der christlichen Tradition bis zum äußersten heraus. Wenn Theologie nicht diese Herausforderungen menschlicher Praxis insgesamt mit ihren Bedrohungen, Widersprüchen und Pathologien im Blick behält, dann, so meine ich, verfehlt sie im Ansatz ihren Gegenstand, weil Theologie sich nicht von vornherein nur ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis gesellschaftlich verordnen lassen oder selbst als Rückzugsgebiet wählen darf. Die Universalität einer praktisch-theologischen Fragestellung darf nicht hinter dem alltäglichen Problembewußtsein eines normalen Zeitungslesers zurückbleiben. Erst auf diesem Hintergrund ist christliche und kirchliche Praxis hinreichend zu bestimmen.

5.2 Die zweite Frage scheint mir zu sein, ob eine Praktische Theologie, gerade wenn sie sich handlungswissenschaftlich zu orientieren versucht, sich bei der theoretischen Bestimmung christlicher und kirchlicher Praxis an Modelle technisch-strategischen Handelns anschließt oder an Modelle eines intersubjektiven Handelns, in dem der Handlungspartner schon immer als gleichberechtigter, autonomer selbst urteilsfähiger

Partner anerkannt wird, gerade, wenn er in der Position des Schwachen ist, als ein Partner, der dem Handelnden begründet widersprechen und ihn überfragen kann, so daß beide erst aus dem Miteinander-Handeln eine gemeinsame Handlungsorientierung finden und ihre Identität gewinnen können. Die Frage ist also, ob die Praktische Theologie auch prinzipiell von den subtil manipulatorischen Formen machtförmigen Denkens Abschied nimmt und die ethische Grundnorm, die Freiheit des anderen anzuerkennen, nicht unterbietet, sondern radikalisiert, weil sie in ihrem Handeln die befreiende und Leben schenkende Macht Gottes für den anderen in der Struktur ihres Handelns zu bezeugen und zu bewahren hat.

- 5.3 Ein Test dürfte in der Bestimmung der Struktur kirchlichen Handelns liegen. Die Praktische Theologie muß davon ausgehen, daß auch die Kirche als Institution, und zwar in verschärfter Form, den Pathologien modernerer Gesellschaften unterliegen kann, wonach systemisch-funktionale Mechanismen eine christliche Praxis nicht nur stören, sondern sogar verhindern können. Eine Kirche kann von einer Kirche der *communio* und der Kommunikation zu einer Kirche der administrativ verfügten oder vom Milieu faktisch geübten "Exkommunikation" werden. Wenn die Kirchen und in ihrem Gefolge die Praktischen Theologen sich von der Frage dispensieren würden, ob die eigene Organisationsform der zu bezeugenden und mitzuteilenden Sache widerspricht, dann würde für die in ihnen Engagierten nur um so stärker die Gefahr jener double-bind-Situation entstehen, jener pathogenen "Beziehungsfalle", in der durch den Aufbau von Bindungen Identitäten gefährdet oder gar zerstört werden; und zwar nicht durch fruchtbare Transformation, sondern durch erzwungene Regression<sup>13)</sup>. Solche Beziehungsparadoxien scheinen bei religiösen Institutionen besonders ausweglos und quälend zu sein. Würden sie zur Grundstruktur, dann wäre in Frage gestellt, ob überhaupt noch der Kern der jüdisch-christlichen Tradition bezeugt würde. An Klarheit der Formulierung ist die Regel, die für den Fall gilt, daß religiöse Systeme an den Pathologien einer Gesellschaft teilhaben und dadurch, aus Systemgründen, Menschen gefährden, noch nicht überboten worden: "Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2, 27)<sup>14)</sup>.

5.4 Vor der Herausforderung, ihre theoretische Grundlagen zu überprüfen, stehen nicht nur die Humanwissenschaften, sondern die Wissenschaften insgesamt; denn es wird darauf ankommen, auch die Naturwissenschaften in ein humanes Handlungskonzept einzubinden. Dann wäre zu fragen, ob die Bestimmung christlichen und kirchlichen Handelns durch die Praktische Theologie den Anforderungen jenes Praxisbegriffs entspricht, der sich in den letzten zweihundert Jahren herausgebildet hat, dem Begriff einer Praxis, in der es um gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systematische Widerstände und Widersprüche überwindendes Handeln geht. Die Frage ist, ob die Theologie insgesamt und vor allem die Praktische Theologie in diesem Horizont zur interdisziplinären Kooperation bereit und fähig sind.

#### ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Schritt von den neuzeitlichen Wissenschaften und ihrer Theorie zu einer neuen Grundlegung der Humanwissenschaften und der Theologie in einer Handlungstheorie ist das Thema der Untersuchung des Verf.: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 231).
- 2 THOMAS v. AQUIN, S. th. 1 q. 1 a.4
- 3 Zu der angelsächsischen Diskussion vgl. G. MEGGLE/A. BECKERMANN (Hg.), Analytische Handlungstheorie, 2 Bde., Frankfurt 1977.
- 4 C. F. v. WEIZSÄCKER, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München-Wien 1977, 100.
- 5 Vgl. U. PEUKERT, Psychische und soziale Bedingungen kindlicher Identität. In: Religionspädagogische Beiträge, 1979, H. 4, 4 - 22. - Zur normativen Grundstruktur pädagogischen Handelns und zu einer an Identitätsfindung orientierten dialektisch-dialogischen Lerntheorie vgl. auch H. PEUKERT, Pädagogik - Ethik - Politik. Normative Implikationen pädagogischer Interaktion. In: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 17: 7. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 1980 in Göttingen, 1981; D. BENNER/H. PEUKERT, Art. Moralische Erziehung. In: K. MOLLENHAUER/D. LENZEN (Hg.), Enzyklopädie Erziehungswissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1981, 431 - 488.
- 6 S. FREUD, Das Unbehagen an der Kultur. In: Freud-Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt 1974, 191 - 270. 269.

- 7 C. OFFE, 'Unregierbarkeit'. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien. In: J. HABERMAS (Hg.), Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit', Bd. 1, Frankfurt 1979, 294 - 318. 313.
- 8 Vgl. dazu jetzt J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Kommunikative vs. funktionalistische Vernunft, Frankfurt 1981
- 9 Vgl. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, a a O., bes. 311<sup>ff</sup>
- 10 Vgl. N. LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt 1977. Zur Sache und zum folgenden vgl. auch H. PEUKERT, Kontingenzerfahrung und Identitätsbildung. Bemerkungen zum Religionsbegriff und zur Analytik religiöser Lernprozesse. In: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), Glaube und Erfahrung, Düsseldorf 1982 (im Druck).
- 11 W. BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte. In: Gesammelte Schriften, Bd. I,2, Frankfurt 1974, 691 - 704.701.
- 12 Vgl. dazu auch N. METTE, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1978; R. ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. In: F. KLOSTERMANN/R. ZERFASS (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 164 - 177; zu einem Verständnis von Praktischer Theologie rein als "Theologie des kirchlichen Dienstes" vgl. K.-F. DAIBER, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München-Mainz 1977
- 13 Vgl. H. PEUKERT, Sprache und Freiheit. In: F. KAMPHAUS/R. ZERFASS (Hg.), Ethik und Alltagsverhalten, München-Mainz 1977, 44 - 75.69.
- 14 Zur Praxis Jesu vgl. E. ARENS, Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie. In: Theologie und Philosophie 56 (1981) 47 - 69.