

Herbert Haslinger

Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung¹

1 Zur unerledigten Frage nach dem Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften

Spätestens seit das Zweite Vatikanische Konzil die Human- bzw. Sozialwissenschaften als Quellen für ein besseres Verständnis des Menschen von sich selbst, vom gesellschaftlichen Leben und von der Welt (vgl. GS 5), folglich deren Erkenntnisse auch als notwendige Voraussetzung einer situations- und menschengerechten pastoralen Praxis der Kirche selbst (vgl. CD 16; 17) anerkannt hat und deshalb die Zusammenarbeit der Theologie mit anderen Wissenschaften gefordert hat (vgl. GS 62), ist die Rezeption von Humanwissenschaften ein selbstverständlicher Anspruch der Praktischen Theologie. So emphatisch jedoch diese Orientierung der Praktischen Theologie an den Humanwissenschaften beschworen und so wohlfeil diesbezügliche Anstrengungen präsentiert werden, nach wie vor erweist sich die Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse als ein Prozeß, dessen konkrete Operationalisierung auf Schwierigkeiten stößt, dessen Prinzipien und Reglements unklar sind und der anfällig ist für Ideologisierungen, Verfolgung verdeckter Interessen oder sonstige problematische Tendenzen. Wenn man die gängigen Typologien der Verhältnisbestimmung zwischen (Praktischer) Theologie und Humanwissenschaften² anlegt, dann drängt sich zudem der Eindruck auf, daß in ihnen eher ein noch vor uns liegender Weg denn eine bereits durchlaufene Entwicklung beschrieben ist bzw. daß die Praktische Theolo-

¹ Dieser Beitrag ist die überarbeitete und beträchtlich erweiterte Fassung des Vortrags, den ich im Rahmen meines Habilitationsverfahrens am 29. Januar 1997 vor dem Habilitationsausschuß des Katholisch-Theologischen Fachbereichs der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gehalten habe.

² Johannes van der Ven unterscheidet Monodisziplinarität, Multidisziplinarität, Interdisziplinarität und Intradisziplinarität. (Vgl. Ven, Johannes A. van der: Der Modus der Kooperation, in: Haslinger, Herbert u.a.: Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 267-278.) Norbert Mette und Hermann Steinkamp sprechen von den Modellen „ancilla“, „Fremdprophetie“, „konvergierende Optionen“ und „Praktische Theologie als Sozialwissenschaft“ (Vgl. Mette, Norbert/Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 164-176.).

gie zur Zeit im Begriff ist, von einem bereits erreicht geglaubten Stadium in eine frühere Stufe zurückzufallen. So feiert z.B. das „ancilla“-Modell – d.h. das Muster, daß sich Kirche und Theologie andere Wissenschaften dienstbar machen, indem sie aus diesen die stabilisierenden, genehmen Erkenntnisse wie Rosinen aus dem Kuchen entnehmen – fröhliche Urständ beim aktuellen Boom der unternehmensberaterischen Auffrischung kirchlicher Strukturen: Diözesen, Verbände und Gemeinden leisten sich reihenweise teure Beratungsprozesse und machen sich organisationsentwicklerisches Know-how nutzbar, um den eigenen Betrieb effektiver zu gestalten bzw. sich mit dem Image der Zeitgemäßheit auszustatten; zugleich werden dabei ebenso reihenweise Immunisierungen gegen unangenehme Infragestellungen oder ungewünschte Implikationen einer professionellen (und seriösen) Organisationsentwicklung eingebaut bzw. können beteiligte Personen oder Instanzen erfolgreich Vorkehrungen treffen, daß die Strukturen ihrer Macht nicht zur Disposition gestellt, vielmehr die eigenen partikularen Vorteile und Präferenzen gefördert werden.

Insbesondere gibt es Indizien dafür, daß die Praktische Theologie entgegen ihren eigenen theoretischen Beteuerungen speziell das Muster einer Verabsolutierung humanwissenschaftlicher Theorien zu ungefragt gültigen Fremdprophetien noch nicht überwunden hat, im Gegenteil, sich immer mehr in den vielfältigen, unterschiedlichen, widersprüchlichen und ständig wechselnden Theorie-“Schlingen“ verheddert. Gleichsam als reziprok-ideologische Umkehrung des systemstabilisierenden, selektiven Sich-verfügbar-Machens humanwissenschaftlicher Erkenntnisse werden unbedacht und unkritisch ganze Theoriesysteme aus den Humanwissenschaften übernommen und zum normativen Deutungsrahmen der praktisch-theologischen Reflexion erhoben. Die Euphorie, mit der humanwissenschaftliche Theorieelemente als Kompetenz- und Relevanz-, aber auch als Reputationsgewinn der Praktischen Theologie begrüßt bzw. eingefordert worden sind, zeitigte eine noch nicht genügend wahrgenommene und erst recht in ihrer Tragweite noch zu wenig realisierte Gefahr. Sie schlug nämlich vielfach um in ein Denken, wonach die Praktische Theologie ihre theoretische Substanz und Konsistenz allein von den Humanwissenschaften her erhalte. Demzufolge werden psychotherapeutische, soziologische, organisationswissenschaftliche oder andere Konzepte in die praktisch-theologische Theoriebildung aufgenommen mit der impliziten, unthematisierten Unterstellung, daß sie aus sich heraus, allein qua ihrer Eigenschaft als *humanwissenschaftliche* Konzepte bereits Plausibilität und Gültigkeit besäßen und daß die Praktische Theologie ihre Potenz als analysierende, handlungsorientierende und

konzeptionelle Wissenschaft allein den humanwissenschaftlichen Anteilen in ihr zu verdanken habe.³

Bedenklich ist diese unterwürfige Ergebnisheit der Praktischen Theologie gegenüber humanwissenschaftlichen Theorieansätzen zunächst und vor allem aus zwei Gründen: Sie läßt in Vergessenheit geraten, welches Potential der theoretischen Fundierung und konzeptionellen Praxisorientierung die Praktische Theologie in sich selbst *als Theologie* enthält; und sie übersieht, inwiefern die humanwissenschaftlichen Ansätze ihrerseits von der Praktischen Theologie kritisch auf problematische Implikationen hin hinterfragt werden müssen. Die Praktische Theologie setzt hier also ihre eigene, genuine Kraft als kritische Reflexionsinstanz schachmatt, anders gesagt: sie läuft Gefahr, eine kriteriologische Selbstverstümmelung zu betreiben. Bedenklich ist das beschriebene Muster aber auch, weil es für ein fruchtbares, konstruktives Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften nichts beiträgt, dieses vielmehr torpediert. Aus dem Dialog beider Wissenschaftsbereiche können akkurat keine hilfreichen, innovativen Perspektiven entwickelt werden, wenn eine Seite sich in eine Position hineinbegibt, aus der sie die Prinzipien, Ziele und Ergebnisse der anderen Seite lediglich affirmativ aufgreift bzw. reproduziert und somit zu einer bloßen Zementierung des Gegebenen beiträgt. Außerdem diskreditiert sich die Praktische Theologie mit einem solchen Gebaren auch in den Augen der Humanwissenschaften selbst. Für diese dürfte nämlich in ihrer Gesamtheit die Erwartung zutreffen, die Niklas Luhmann speziell in Hinblick auf die Rezeption seiner Systemtheorie durch die Theologie zum Ausdruck brachte⁴, daß nämlich die Theologie gegenüber den Humanwissenschaften mehr als bloß selbstimmunisierende Abwehrreaktionen, aber auch mehr als bloß plakatives, anbiederndes Nachbeten von Theoremen an den Tag legen soll, sondern sich als konstruktiv-kritische, mit eigenständigem Profil ausgestattete und für die Wissenschaftsentwicklung anregende Gesprächspartnerin erweisen möge.

In ihrer real operationalisierten Gestalt bewegt sich die praktisch-theologische Rezeption der Humanwissenschaften also noch weithin zwischen den Polen einer tumben abblockenden Ignorierung bzw. einer selbststabilisierenden selektiven Nutzbarmachung einerseits und einer unkritischen, enthusiastischen Pauschalübernahme andererseits. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß in unzähligen Ab-

³ Wichtige Einsichten zu diesem Problemkomplex verdanke ich Gesprächen mit Ottmar Fuchs.

⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1982, 8.

handlungen, insbesondere in den oben erwähnten typologischen Kennzeichnungen des Verhältnisses, andere Modi der Kooperation *theoretisch* postuliert worden sind. Die real praktikierbare Gestalt eines tragfähigen, konstruktiven und für beide Seiten gewinnbringenden Verhältnisses jenseits der genannten Pole harrt noch weitgehend ihrer Konzeption und erst recht ihrer Verwirklichung. An dieser Stelle bleibt nur, der Praktischen Theologie zu attestieren, daß die Frage nach ihrem Verhältnis zu den Humanwissenschaften faktisch eine noch unerledigte Frage ist und ihr auch in Zukunft zur Klärung, vor allem aber zur *praktischen* Lösung aufgegeben sein wird.

2 Warum nach „systemtheoretischem Denken“ und „Lebensweltorientierung“ fragen?

Ich habe für das gerade beschriebene Problem keine Lösung parat. Meine Intention mit diesem Beitrag ist vielmehr, exemplarisch anhand zweier humanwissenschaftlicher Theoriekonzepte eine Richtung zu markieren, in welche der Weg einer praktisch-theologischen Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse eben jenseits der bloßen Alternative zwischen ideologischer Abgrenzung und reziprok-ideologischer Übernahme gesucht werden könnte. Diese Richtungsanzeige besteht darin, daß zwei Schritte des sicher viel differenzierter anzulegenden Rezeptionsweges in Hinblick auf die beiden Konzepte modellhaft durchgeführt werden: zunächst die referierende Vergegenwärtigung des betreffenden Theorieansatzes und dann die Benennung von Konvergenzen und Divergenzen zwischen der jeweiligen Humanwissenschaft und der Praktischen Theologie.

Bei den exemplarischen Konzepten handelt es sich um das „*systemtheoretische Denken*“ und die „*Lebensweltorientierung*“, mit denen auch deren jeweiliger theoretischer Gesamtkontext, nämlich die Systemtheorie bzw. die Theorie kommunikativen Handelns, auf dem Plan steht. Im Sinne einer ersten Verständnisanzeige lassen sie sich folgendermaßen unterscheiden: Die *Handlungstheorie* macht den Menschen als handelndes Subjekt zu ihrer zentralen Größe, fragt nach den Bedingungen, unter denen der Mensch sich als handelndes Subjekt konstituieren und seine Welt gestalten kann, veranschlagt dabei die Lebenswelt als entscheidende Ressource dieses Subjektseins und versucht auf diesem Weg, gesellschaftliche Prozesse zu analysieren; Lebensweltorientierung im Kontext kirchlicher Praxis bedeutet also, daß diese die Lebenswelt der jeweils betroffenen Menschen als ihre eigene Voraussetzung erkennt, ihre Potentiale, Prägungen und Begrenzungen zur Geltung bringt und zu ihrer Konstituierung, Weiter-

entwicklung bzw. Bewahrung als Ressource der eigenbestimmten Lebensgestaltung beiträgt. Die *Systemtheorie* hingegen nimmt die Wirklichkeit als ein komplexes Gebilde aus Systemen und deren Teilsystemen wahr, untersucht gesellschaftliche Prozesse als Mechanismen in und zwischen diesen Systemen und sieht im Menschen kein Handlungszentrum, sondern einen Bestandteil der Systemmechanismen; systemtheoretisches Denken im Kontext kirchlicher Praxis bedeutet folglich, sowohl die Lebenswirklichkeit betroffener Menschen als auch die Zusammenhänge der kirchlichen Praxis selbst als das Ergebnis einer bestimmten Konstellation von Systemen und ihrer Wechselwirkungen zu beschreiben, dadurch einen Verständniszugang zu diesen Lebenswirklichkeiten bzw. Praxiszusammenhängen zu bekommen und sie einer Bearbeitung zuzuführen.

Nun ist die Auswahl der beiden Ansätze kein Zufall. Sie firmieren seit geraumer Zeit als theoretische Fundierung praktisch-theologischer Reflexionen und Konzeptionen. Sowohl die Systemtheorie als auch die Handlungstheorie dienen als basales Paradigma der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie überhaupt.⁵ Ebenso werden sie als Deutungsrahmen für die Konzeption spezifischer Bereiche kirchlicher Praxis herangezogen, systemtheoretisches Denken z.B. für die Diakonie⁶, die Beratung⁷ und die Gemein-

⁵ Karl-Wilhelm Dahm legte systemtheoretisches Denken seiner Bestimmung der Praktischen Theologie als funktionaler Theorie des kirchlichen Handelns zugrunde. (Vgl. Dahm, Karl-Wilhelm: *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft*, München 1972.) Exemplarisch für die Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie sei auf die Arbeiten von Helmut Peukert und Edmund Arens verwiesen. (Vgl. Peukert, Helmut: *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie*, in: Fuchs, Ottmar [Hg.]: *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 64-79; Arens, Edmund [Hg.]: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994.)

⁶ Vgl. Starnitzke, Dierk: *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart 1996; Haslinger, Herbert: *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996, 213-295.

⁷ Vgl. Schmidt, Eva Renate/Berg, Hans Georg: *Beraten mit Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche. Ein Handbuch*, Offenbach/Main 1995; Barthelmeß, Manuel: *Systemische Beratung. Eine Einführung für psychosoziale Berufe*, Weinheim/Basel 1999.

deleitung⁸, das Lebenswelt-Theorem z.B. für die Seelsorge⁹, die Gemeinde¹⁰ und die Erwachsenenbildung¹¹.

Aber noch aus einem anderen Grund liegt es nahe, die im Alltagsbetrieb so selbstverständlich formulierten Theoriekonzepte des systemtheoretischen Denkens und der Lebensweltorientierung in Augenschein zu nehmen. Systemtheorie und Handlungstheorie, personell repräsentiert in Gestalt ihrer Hauptprotagonisten Niklas Luhmann und Jürgen Habermas, bilden nach wie vor zwei zentrale, aber auch divergierende und konkurrierende Denkansätze der sozialwissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse. Mit ihnen ist auch eine fundamentale Weichenstellung im Selbstverständnis der Praktischen Theologie angezeigt: Versteht sich diese eher als kritische Theorie, die die Bedingungen gesellschaftlichen Lebens nicht nur wahrnehmen, sondern auch verändern will mit dem Ziel, das Subjektsein des Menschen zu ermöglichen bzw. zu verteidigen? Oder versteht sie sich eher als funktionale Theorie, die – u.a. anhand empirisch gewonnener Daten – die Funktionen eruiert, welche von der Gesellschaft ihrem Referenzsystem, der Kirche zugewiesen werden, zur Erfüllung dieser Funktionen anleitet und so zu einer stabilisierenden Systemintegration der Kirche wie auch der einzelnen betroffenen Personen beiträgt?¹²

Daß den beiden Konzepten eine derart an die Fundamente der Praktischen Theologie reichende Brisanz eignet, läßt ein genaues Hinschauen in der Tat angebracht erscheinen. Freilich ist ein solches genaues Hinschauen immer auch ein Hinterfragen oder sogar ein Infragestellen. Akkurat dies ist aber umso notwendiger angesichts der Tatsache, daß die beiden Konzepte in den verschiedenen Kontexten praktisch-theologischer Theoriebildung bzw. pastoraler Praxistheorie eine so kräftige Eigendynamik entwickelt und einen so hohen Plausibilitätsgrad erreicht haben, daß die Frage nach ihren Fragwürdigkei-

⁸ Vgl. Breitenbach, Günter: Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart 1994.

⁹ Vgl. Henke, Thomas: Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen, Würzburg 1994.

¹⁰ Vgl. Kuhnke, Ulrich: Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde, Düsseldorf 1992, 21-58.

¹¹ Vgl. Erwachsenenbildung 39 (1993) 49-83 (Themenheft: „Lebenswelt – Kirche – Erwachsenenbildung“).

¹² Vgl. Lämmermann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München 1981; Haslinger, Herbert: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, in: PThl 17 (1997) 333-354, 335-339/345-348.

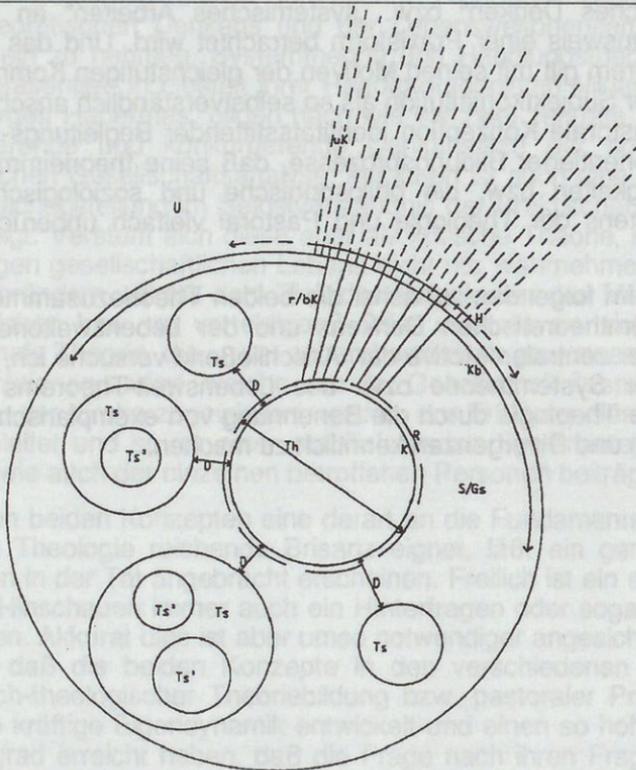
ten eben weitgehend ausfällt. Das offenkundige Ungenügen einer individualistisch auf den einzelnen Menschen fixierten Pastoral und die augenfällige Relevanz systemischer Zusammenhänge für alle kirchlichen Praxisformen haben dazu geführt, daß bereits die Etikettierung „systemisches Denken“ bzw. „systemisches Arbeiten“ an sich als Qualitätsausweis einer Praxisform betrachtet wird. Und das Lebenswelt-Theorem gilt mit seinen Motiven der gleichstufigen Kommunikation und der Subjektkonstitution als so selbstverständlich anschußfähig für die pastorale Konzeption identitätsstiftender Begleitungs- und erfahrungsorientierter Bildungsprozesse, daß seine theorieimmanenten Unstimmigkeiten bzw. die philosophische und soziologische Kritik daran seitens der Theologie und Pastoral vielfach unberücksichtigt bleiben¹³.

Ich stelle im folgenden zunächst die beiden Theoriezusammenhänge des systemtheoretischen Denkens und der Lebensweltorientierung anhand der zentralen Motive dar. Anschließend versuche ich, Implikationen der Systemtheorie bzw. des Lebenswelt-Theorems für die Praktische Theologie durch die Benennung von exemplarischen Konvergenzen und Divergenzen kenntlich zu machen.

¹³ Die bisher allzu unkritische Habermas-Rezeption in der Praktischen Theologie wird lehrreich, allerdings auch manchmal etwas schulmeisternd aufgearbeitet und konfrontiert mit einer niveaувollen, allerdings sich manchmal in abstrakter Begrifflichkeit abschirmenden Darstellung der philosophischen Habermas-Kritik bei Junker-Kenny, Maureen: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Stuttgart 1998.

3 System¹⁴

Graphik: Systemtheoretische Verortung von Religion/Kirche nach Niklas Luhmann



- | | |
|---|----------------------------|
| S/Gs = System/Gesamtsystem | R = Religionssystem |
| U = Umwelt | K = Kirche |
| uK = unbestimmte Komplexität | Kb = Kontingenzbewältigung |
| r/bK = reduzierte/bestimmte Komplexität | Th = Theologie |
| Ts = Teilsystem | D = Diakonie |
| Ts² = Teilsystem im Teilsystem | H = Horizont |

¹⁴ Die folgende Skizze orientiert sich vor allem an Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1982 (erstmal 1977); ders.: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: ders.: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1991 (erstmal 1970), 113-136. Eine ausführlichere Darstellung findet sich in: Haslinger, H.: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, 214-242.

3.1 Die Welt als Ausgangsproblem

Niklas Luhmann will in seiner Theorie sozialer Systeme so umfassend und fundamental ansetzen, daß für die Schlüssigkeit der Theorie nicht selbst wieder bestimmte Theorieelemente unhinterfragt vorausgesetzt werden müssen. Das letzte, irreduzible, voraussetzungslose Problem, auf das eine soziologische Theorie Bezug nehmen kann, findet Luhmann in der Welt. Die Welt ist die Gesamtheit der Wirklichkeiten. Es gibt kein „außen“ der Welt, nichts mehr „hinter“ der Welt. Die Welt ist der Punkt, zu dem alles Geschehen in der Welt so in Bezug steht, daß erklärt werden kann, warum es so geschieht.

3.2 Komplexität

Die Welt ist die Gesamtheit der möglichen Ereignisse. Als solche beinhaltet die Welt immer mehr Möglichkeiten des Geschehens, des Erlebens und Handelns, als ein Teilbereich der Welt, d.h. eine bestimmte Gesellschaft, für sich realisieren kann. Dieser Sachverhalt wird als *Komplexität der Welt* bezeichnet. Da diese Komplexität für die Menschen, die sich ja innerhalb der komplexen Welt befinden, unüberschaubar und somit in ihrer Gänze unerfaßbar ist, spricht Luhmann von *unbestimmter Komplexität* (uK).

3.3 System und Umwelt

Die grundlegende Unterscheidung für eine jegliche Beschreibung gesellschaftlicher Gegebenheiten besteht demzufolge in einer Grenzziehung zwischen einem „innen“ und einem „außen“. Das, was sich als Teilbereich, als ein „innen“ abgrenzt, nennt Luhmann *System*. Das so de-finierte System ist die jeweilige Gesellschaft. Der ausgegrenzte Bereich, oder besser: der Nicht-Bereich ist die *Umwelt* des Systems. In der Graphik ist diese Grenzziehung angezeigt durch den großen Kreis, der mit seinem Binnenfeld das System bzw. Gesamtsystem (S/Gs) beschreibt und davon die unbegrenzte Umwelt (U) abgrenzt. In dieser System-Umwelt-Differenz ist die fundamentale Kategorie gegeben, auf welcher die erste Ausformulierungsphase der Systemtheorie Luhmanns aufruft.¹⁵

¹⁵ In der Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie ist ein entscheidender inhaltlicher Sprung markiert mit der sogenannten „autopoietischen Wende“, bei der an die Stelle der System-Umwelt-Differenz der Gedanke der Selbstreferenz der Systeme als zentrale Kategorie tritt. Selbstreferenz besagt, daß sich Systeme konstituieren, indem sie sich tendenziell abschließen gegenüber der Umwelt, sich ausschließlich auf sich selbst beziehen und sich autopoietisch, d.h. aus sich selbst heraus, nach den eigenen Gesetzmäßigkeiten erhalten. Systematisch ausformuliert ist diese zweite Theo-

3.4 „sinnvolle“ Reduktion von Komplexität

Aufgrund ihrer Komplexität überfordert die Welt das, was in ihr ist. Es ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem „Welt“ zu bewältigen. Der Modus der Weltbewältigung ist die Bildung von Systemen. Das heißt: Aus allen möglichen Möglichkeiten der Welt wird ein Bereich mit nur bestimmten Möglichkeiten so abgegrenzt, daß man ihn gestalten und kontrollieren kann. Diesen Vorgang meint Luhmann, wenn er von *Reduktion der Komplexität* spricht: Die unbestimmte Komplexität der Welt (uK) – in der Graphik der Bereich der gestrichelten Linien – wird reduziert auf die bestimmte oder eben reduzierte Komplexität (r/bK) – in der Graphik die durchgezogenen Linien.

Ein System nimmt nun die Reduktion von Komplexität nicht beliebig vor, sondern so, daß sie „sinnvoll“ ist, d.h. daß sich das System dadurch konstituieren und stabilisieren kann. Diese Strategie, welche die Auswahl der systemeigenen Möglichkeiten stabilisierend wirken läßt, wird *Sinn* genannt.

3.5 Sinnverwendende bzw. soziale Systeme

Sinnverwendende Systeme – im Unterschied zu statischen Systemen wie Maschinen oder Organismen – sind nach Luhmann die psychischen (oder auch: personalen) Systeme, also die einzelnen Personen, und die sozialen Systeme, also Gebilde aus mehreren Personen. Letztere, die sozialen Systeme werden wiederum unterschieden als *Gesellschaftssysteme*, *Organisationen* und *Interaktionen*. Gesellschaftssysteme beschreiben unter einem jeweils spezifischen Aspekt den gesamten Bereich der für einen Menschen grundsätzlich zugänglichen Möglichkeiten, mit anderen Menschen in Kommunikation zu treten und sein Zusammenleben mit ihnen zu gestalten, unabhängig davon, ob die Menschen dieses Bereichs sich gegenseitig wahrnehmen, sich zusammengehörig fühlen bzw. überhaupt voneinander wissen. Im Gegensatz dazu werden als Interaktionen jene sozialen Ge-

riephase erstmals in „Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie“ (Frankfurt/Main 1984). Ich beziehe mich hier dennoch auf die erste Theoriephase, da die Gegenüberstellung von Systemtheorie und Lebenswelt-Theorem ihre eigentümliche Brisanz und Wirkungsgeschichte entfaltete im Ausgang von der diesbezüglichen Kontroverse zwischen Habermas und Luhmann selbst. Da aber Habermas seine Konturierung des Lebensweltbegriffs gegenüber der Systemtheorie vor allem vornahm ihm Rahmen seiner 1981 erschienenen „Theorie des kommunikativen Handelns“ (vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/Main 1988, 173-293.), konnte er sich damit eben nur auf Luhmanns erste Theoriephase unter der zentralen Kategorie der System-Umwelt-Differenz beziehen, so daß auch jede spätere Konfrontation der beiden Konzepte, will sie stimmig bleiben, diesen Bezug einhalten muß.

bilde bezeichnet, in denen Menschen aktuell und real gemeinsam anwesend sind, sich gegenseitig wahrnehmen und tatsächlich über einen gemeinsamen Kommunikationsinhalt verbunden sind. Zwischen Gesellschaftssystemen und Interaktionen sind die Organisationen angesiedelt, die gleichsam als Systeme „mittlerer Reichweite“ dadurch definiert sind, daß sich ihre Mitglieder unter Anerkennung verbindlicher Kriterien bzw. der spezifischen Systemmerkmale für eine Mitgliedschaft entschieden haben und sich insofern zusammengehörig fühlen, auch wenn keine gemeinsame Anwesenheit gegeben ist.

3.6 Funktionale Differenzierung

Moderne Gesellschaften haben nach Luhmann in sich so viele Möglichkeiten verwirklicht, d.h. ihre interne Komplexität so gesteigert, daß eine Differenzierung innerhalb der Systeme selbst notwendig ist, um Komplexität zu verarbeiten. Es entstehen Teilsysteme (Ts) und – weil sich die interne Differenzierung auf weiteren Ebenen fortsetzt – Teilsysteme in Teilsystemen (Ts²) – in der Graphik die kleineren Kreise. Wichtige Teilsysteme sind z.B. Wirtschaft, Politik, Justiz, Religion, Wissenschaft.

Die Bildung von Teilsystemen erfolgt, damit das Gesamtsystem seinen konstitutiven Akt der Reduktion von Komplexität besser bewältigt. Jedes Teilsystem verarbeitet, d.h. reduziert die komplexe Umwelt unter einer spezifischen Hinsicht, so daß das Gesamtsystem dadurch stabilisiert wird. Somit erfüllt es eine *Funktion* für das Gesamtsystem, also für die Gesellschaft. Die Bildung von Teilsystemen wird deshalb als *funktionale Differenzierung* bezeichnet.

In dem so entstandenen Gefüge von Gesamtsystem und Teilsystemen wirken verschiedene Beziehungen: Ein Teilsystem vollzieht seine Beziehung zum Gesamtsystem in Form seiner *Funktion*. Der Bezug eines Teilsystems zu anderen Teilsystemen ist seine *Leistung*. Und auf sich selbst nimmt ein Teilsystem Bezug durch *Reflexion*.

3.7 Die Funktion der Religion: Kontingenzbewältigung

Auch die Religion wird von Luhmann als ein Teilsystem beschrieben. Der systemstabilisierende Beitrag der Religion, also ihre Funktion ist *Kontingenzbewältigung*. Damit ist folgender Zusammenhang gemeint: Die bei der Reduktion von Komplexität, also bei der Systembildung nicht ausgewählten Möglichkeiten sind für das System nicht einfach nichtexistent, sondern bleiben im *Horizont* (H) als auch denkbare Möglichkeiten erhalten. Die im System vorgenommene Auswahl von Möglichkeiten ist grundsätzlich auch anders denkbar. Das ist der Zustand der *Kontingenz*: Das Gegebene wird als so gegeben, aber so

nicht notwendig, sondern auch als anders möglich erlebt. Für das System bedeutet diese Kontingenz Verunsicherung, weil die systemkonstitutive Auswahl von Möglichkeiten in Frage gestellt werden kann. Es bedarf folglich der stabilisierenden Übereinkunft, daß die systemspezifischen Möglichkeiten des Geschehens und Handelns gleichsam „ihre Richtigkeit“ haben. Das ist – nach Luhmann – die Funktion der Religion. Sie sagt mit ihren „Kontingenzformeln“ (z.B. „Gott“, „Gottes Wille“, „Gnade“, „Sünde“), daß das im System Gegebene so und nicht anders sinnvoll, richtig, gut, notwendig usw. ist. Die Kirche ist dabei die Organisationsform, in der das Teilsystem Religion seine Funktion erbringt.

3.8 Die Leistung der Religion: Diakonie bzw. Seelsorge

Die Religion muß sich als Teilsystem in Beziehung zu anderen Teilsystemen setzen, indem sie in Gestalt der Organisation Kirche für diese eine Leistung erbringt. *Diakonie* und *Seelsorge* sind im systemtheoretischen Verständnis diese Leistung, wobei Seelsorge auf individuelle Personen und Diakonie auf soziale Gebilde bezogen wird. Die in der Diakonie erbrachte Leistung besteht in der Bewältigung von Problemen, die in anderen Teilsystemen entstehen, aber dort nicht bearbeitet werden. (z.B. Arbeitslosigkeit). Zugleich muß die Religion bzw. ihre Organisation Kirche, will sie sich nicht als Teilsystem gefährden, die Diakonie so gestalten, daß diese den Erwartungen der anderen Teilsysteme entspricht (z.B. individuelle Schuldenberatung für Arbeitslose). Kennzeichnend für die Diakonie ist also, daß sie sozialstrukturelle Probleme in personalisierter Form, also am Individuum und nicht an den sozialstrukturellen Ursachen bearbeitet.

Die Instanz, mit welcher die Religion auf sich selbst reflektiert und sich so ihrer Identität vergewissert, ist schließlich die *Theologie*.

4 Lebenswelt¹⁶

4.1 Soziale Integration

Ausgangspunkt für Jürgen Habermas ist die Beobachtung, daß die moderne Gesellschaft nicht mehr von einem normativen Konsens, also z.B. nicht mehr von allgemein akzeptierten Werten oder einheitlich praktizierten Lebensformen, getragen ist. Nach Auflösung dieser inte-

¹⁶ Vgl. Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2, 173-293. Eine ausführlichere Darstellung findet sich wiederum in Haslinger, H.: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, 165-179.

grativen Kräfte stellt sich die Frage, wie der Mensch seine Integration in die Gesellschaft bewerkstelligt.

Habermas läßt sich bei seinen diesbezüglichen Untersuchungen leiten von seiner Vorstellung des Diskurses als dem Idealtypus der gesellschaftlichen Integration. Gemeint ist damit, daß Menschen über Kommunikationen untereinander ihre Interessen aushandeln und sich gegenseitig in ihren Handlungsorientierungen abstimmen. Weil hier Menschen aufeinander Bezug nehmen und in die Gestaltung des eigenen Handelns die Interessen und Handlungsweisen der jeweils anderen Menschen einbeziehen, spricht Habermas von *sozialer Integration*.

4.2 Systemische Integration

Nun sah sich Habermas im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem systemtheoretischen Denken Luhmanns veranlaßt, diesen seinen Idealtypus zu verknüpfen mit Beobachtungen der realen Bedingungen gesellschaftlicher Integration. In der Realität nämlich geschieht Integration in die Gesellschaft auch über Funktionen für personenunabhängige bzw. personenübergreifende Mechanismen. Das heißt: Die Integration von Menschen erfolgt auch dadurch, daß ihre Handlungen von Systemen so gesteuert werden, daß die Handlungsfolgen den Systemen selbst zugute kommen. Weil sich hier der Mensch den Systemabläufen einpaßt, ist analog von *systemischer Integration* die Rede.

4.3 Was meint „Lebenswelt“?

Habermas schlägt vor, Gesellschaft und soziale Vorgänge in ihr anhand beider Integrationsweisen zu analysieren. Für die systemische Integration sind die Elemente der Systemtheorie im oben beschriebenen Sinn das begriffliche Instrument. Für die theoretische Fundierung der sozialen Integration hingegen rezipiert Habermas den Begriff der *Lebenswelt*.

Die Lebenswelt ist nicht einfach der Lebensort oder das soziale Umfeld. Lebenswelt meint vielmehr das jedem Menschen eigene und eigentümliche Ensemble an Wissensinhalten, leitenden Vorstellungen und Verhaltensmustern. Es handelt sich um die „vertraute Welt“, das Repertoire unproblematisierter, selbstverständlicher, unerschütterlicher Überzeugungen und Handlungsweisen, die sich beim Menschen im Laufe seines Lebens durch Erfahrung, Sozialisation und Praxis im „Hinterkopf“, d.h. als nicht bewußt reflektierte Muster, ablagern. Sie bilden den Horizont „im Rücken“ des Menschen, werden bei der bewältigenden Deutung von Situationen gleichsam „automatisch“ akti-

viert und gehen in die Gestaltung sozialen Lebens ein, so daß der Mensch durch sie Orientierung für ein eigenbestimmtes Handeln erlangt.

4.4 *Intersubjektivität und Subjektkonstitution*

Gerade indem die Lebenswelt ständig als Handlungsorientierung in die sozialen Bezüge des Menschen eingeht, wird sie kontinuierlich über Interaktionen reproduziert, erneuert oder auch verändert. Lebenswelt ist folglich nicht ein statischer Bestand des Individuums, sondern wesentlich als ein Ergebnis *intersubjektiver* Beziehungen zu verstehen. Umgekehrt bildet sie als Handlungsorientierung auch eine entscheidende Voraussetzung für Kommunikation und soziales Leben. Nach Habermas sind nun aber Kommunikation und soziale Beziehungen Bedingungen dafür, daß der Mensch Subjekt, d.h. Träger eigenbestimmten Handelns, sein kann. Somit erweist sich die Erhaltung bzw. kontinuierliche Erneuerung der Lebenswelt als ein wesentlicher Faktor der *Konstitution des Subjektseins* des Menschen.

4.5 *Rationalisierung der Lebenswelt*

Als eine wichtige Veränderung in modernen Gesellschaften diagnostiziert Habermas die *Rationalisierung der Lebenswelt*. Die moderne Gesellschaft nötigt aufgrund ihrer Pluralisierung den Menschen dazu, sich auf immer neue Lebenssituationen einzustellen. Überzeugungen und Verhaltensmuster müssen auf ihre Situationsangemessenheit hin überprüft werden. Das, was bisher eher unbewußt aus dem lebensweltlichen Hintergrund heraus Verhalten und Handeln gelenkt hat, wird nun zunehmend in den bewußten Vordergrund geschoben, als Problem erlebt und dem rationalen Überdenken ausgesetzt. Die Lebenswelt wird rationalisiert. Die Menschen erfahren dies als Überforderung, da bisherige unbefragt gültige Orientierungen verloren gehen und Verhaltens- bzw. Handlungssicherheit schwindet.

4.6 *Entkoppelung von System und Lebenswelt*

Die Gesellschaft reagiert auf diesen Orientierungsverlust mit der Einrichtung immer differenzierterer Regelungen der Lebensabläufe. Es erfolgt eine Umstellung, in der lebensweltliche Regulierungen des Lebens zurückgedrängt und systemische Regulierungen v.a. durch Politik, Verwaltung und Wirtschaft ausgebaut werden. Allerdings schaffen die Systeme die Regulierungen des sozialen Lebens nicht gleichsam „selbstlos“. Sie unterstellen sich damit nicht selbstverständlich den Interessen der jeweils betroffenen Menschen. Vielmehr nutzen die Systeme, entsprechend ihrer eigenen Logik der Bestandserhaltung,

die wachsenden Möglichkeiten des Zugriffs auf das Verhalten und Handeln der Menschen dafür, sich autonom zu machen. Menschen verlieren zusehends die Möglichkeit, Systemmechanismen gemäß ihrer lebensweltlichen Kompetenz zu steuern. Es kommt zur *Entkopplung von System und Lebenswelt*.

4.7 *Entsprachlichte Steuerungsmittel*

Diese Entkopplung bedeutet in Konsequenz eine Veränderung bei den Mitteln, mit denen gesellschaftliches Leben gesteuert wird. Die Koordinierung gesellschaftlichen Lebens aufgrund lebensweltlicher Überzeugungen beruht – nach der Habermas'schen idealtypischen Vorstellung – darauf, daß Menschen in Kommunikationen eintreten und ihre Interessen aushandeln. Das entscheidende Steuerungsmittel ist dabei die Sprache. Die Verdrängung der Lebenswelt als Orientierungsinstanz bedeutet folglich, daß die sprachliche Kommunikation ihre Bedeutung für die Koordinierung von Handlungen verliert. Die Systeme verlegen sich stattdessen auf entsprachlichte Steuerungsmittel, nämlich Geld und Macht. Diese ermöglichen es, gesellschaftliche Abläufe zunehmend unabhängig von einer Verständigung zwischen Menschen zu steuern.

4.8 *Kolonialisierung der Lebenswelten*

Derart verselbständigt greifen die Systeme in die Lebenswelten ein, um diese zugunsten der eigenen Stabilisierung zu instrumentalisieren. Systeme bemächtigen sich über Geldverkehr und Gebrauch von Macht der lebensweltlichen Muster und leiten diese um auf die Erfüllung systemischer Interessen. Darin ähneln sie den Kolonialmächten, die die Ressourcen der Kolonien für ihre Zwecke ausbeuteten. Deshalb bezeichnet Habermas diesen für ihn zentralen Sachverhalt als *Kolonialisierung der Lebenswelten*. Deren destruktive Qualität besteht darin, daß an die Stelle der Subjektconstitution die Orientierung am systemstabilisierenden Erfolg gesetzt wird. Der Mensch erleidet „strukturelle Gewalt“, weil er als Variable der Durchsetzung von Systeminteressen eingeordnet wird.

5 Praktische Theologie und systemtheoretisches Denken

5.1 Konvergenzen

5.1.1 Ernstnahme der sozialstrukturellen Einbindung der Kirche

Die Systemtheorie Luhmanns erinnert die Kirche daran, daß sie in ihrer eigenen geschichtlichen Gestalt, vor allem in ihren internen Differenzierungen, selber ein Ergebnis des Eingebundenseins in die sozialen Strukturen der Gesellschaft ist. Sie kann die Praktische Theologie zu einer kritischen (Selbst-)Überprüfung anhalten, wo die Kirche mit ihrer Praxis tatsächlich fremdbestimmte Funktionen und Leistungen erfüllt, sozialstrukturelle Gegebenheiten übersieht und Probleme nur in domestizierter Form am Individuum behandelt. Das in der Systemtheorie angelegte Diagnosepotential führt die Praktische Theologie schließlich auch bis zu dem Punkt, an dem sie im Rahmen ihrer selbstkritischen Funktion überlegen muß, inwiefern Kirche und Theologie sich selber als Systeme ausdifferenzieren, sich von der Lebenswelt der Menschen abkoppeln und die Ressourcen der Menschen für ihre Selbststabilisierung umlenken.

5.1.2 Politisches Bewußtsein und politische Praxis

Die oft plakative Gegenüberstellung zwischen System und – idealistisch gezeichneter – Lebenswelt führt dazu, daß die Gesellschaftssysteme nach dem Muster einer „schwarz-weiß-Malerei“ tendenziell die Züge einer ominösen Macht annehmen, deren Einwirken auf die Menschen einseitig destruktiv erscheint. Diese klischeehafte Dichotomie wird aber der Realität nicht gerecht. Im systemtheoretischen Blick kann die Praktische Theologie realisieren, daß es nun einmal Systeme und Systemmechanismen als überindividuelle Realitäten gibt und daß das systemische Geschehen ethisch zunächst nicht besser und schlechter zu bewerten ist als die personale Kommunikation zwischen Individuen. Vielmehr ist in Anschlag zu bringen, daß Systeme ihren Wert darin finden können, daß sie akkurat *als Systeme* eine entscheidende Möglichkeitsbedingung für die Subjektkonstitution des Individuums darstellen. Das ist z.B. – zumindest im Prinzip – gegeben beim Rechtssystem, das sich mit seinen Gesetzen und Verfahrensweisen bewußt als eigenes System ausdifferenziert, eine eigene immanente Logik ausbildet, die in ihm geltenden Beziehungsmuster und Geltungsansprüche ausdrücklich von den Lebenswelten der beteiligten Personen abstrahiert und gerade so, d.h. gerade im Absehen von der subjektiven Lebenswelt der beteiligten Personen, deren Freiheits-

rechte und deren Verantwortung bewahrt.¹⁷ Gleichsam im Gegenzug zu Luhmanns eigener Sicht, daß die Kirche Probleme individuell bearbeite, konvergiert also die Praktische Theologie darin mit systemtheoretischem Denken, daß sie sozialstrukturelle Zusammenhänge bewußt zum Gegenstand der eigenen Reflexion macht. Eine solche systemische Sensibilität verhilft zu einer realitätsgerechteren Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, weil sie auch die sozialen Mechanismen hinter den individuellen Handlungen erkennen läßt. So müssen – wie das Theorem der „strukturellen Sünde“ zeigt – selbst eindeutig theologisch-religiöse Inhalte auf ihre gesellschaftlich-strukturelle Gestaltwerdung hin untersucht werden. Mit systemtheoretischem Denken kann demnach die Praktische Theologie einen wesentlichen Punkt ihrer eigenen Identität zurückgewinnen. Sie überwindet mit der bewußten Reflexion systemischer Mechanismen ihre Fixierung auf individuelle Seelsorgebeziehungen bzw. auf die Binnenwahrnehmung des psychosozialen „Schonraums“ der Gemeinde und entwickelt ein Bewußtsein für die auf der politisch-strukturellen Ebene angesiedelten Praxiszusammenhänge. Dies ist Voraussetzung dafür, daß die Praktische Theologie die ihren eigenen Maßgaben folgende Beteiligung an bzw. Gestaltung und Weiterentwicklung von systemischen Abläufen als ihre Aufgabe begreift und so ihr politisches Bewußtsein auch in eine relevante Konzeption von innovativer Praxis auf politischer Ebene umsetzen kann.

5.1.3 Erinnerung der Kirche an ihre „Funktionalität“

Schließlich ist davor zu warnen, die systemtheoretische Zuschreibung einer Funktion an die Kirche einfach zu perhorreszieren und selbstimmunisierend-ideologisch zurückzuweisen. Der Gedanke, daß die Kirche eine Funktion in der Gesellschaft erfüllt, ist so unerträglich nicht, wenn sie damit nur ihren Auftrag erfüllt. Die „Funktionalität“ der Kirche ist zwar sicher aus ekklesiologischer Sicht anders gefüllt als etwa aus der Sicht eines Niklas Luhmann. Beide Sichtweisen von Kirche, die ekklesiologische und die systemtheoretische, konvergieren aber wenigstens in dem Schnittpunkt, daß die Kirche und ihre Sozialformen nicht Selbstzweck sind.

¹⁷ Vgl. Junker-Kenny, M.: Argumentationsethik und christliches Handeln, 48.

5.2 Divergenzen

5.2.1 Affirmativer vs. kritischer Impetus

Praktisch-theologisches Denken unterscheidet sich vom systemtheoretischen grundlegend durch den Impetus der Gesellschaftskritik. Luhmann will nicht die Gesellschaft, sondern nur die Beschreibung der Gesellschaft verbessern, weil er die Absicht einer Gestaltung der sozialen Zusammenhänge nach universalen Wertvorgaben als obsolet betrachtet.¹⁸ Durch diesen Verzicht auf ein eigenbestimmtes Veränderungspotential des Menschen gegenüber der Gesellschaft bekommt seine Systemtheorie einen eigenartig affirmativen Charakter. Unter ihrer Folie firmiert die Bewahrung des gegebenen Bestandes eines Systems als alleinige Maßgabe der Gestaltung des Systems. Veränderungen des Systems sind nicht als dessen erneuernde Weiterentwicklungen, sondern nur insofern vorgesehen, als sie eben für die Bestandserhaltung notwendig sind. Damit schleicht sich aber unter der Decke der von Luhmann apodiktisch vorgetragenen Absage an jegliche Normativität und Wertorientierung doch eine der Systemtheorie eigene Normativität ein: Das Bestehende bekommt ein Vorrecht und einen Eigenwert gegenüber dem Noch-nicht-Gegebenen, dem Anders-Möglichen. Die Erhaltung des Status quo wird doch zu einem Ziel, an dessen Maßstab die systemischen Abläufe gemessen werden, eben zu einer „normativen Prämisse“ der vermeintlich so normfreien und voraussetzungslosen Systemtheorie.¹⁹ Damit verliert die Systemtheorie aber auch ihre selbstbehauptete „Unschuld“. Sie ist keineswegs so eindeutig die neutrale Beobachtungsinstanz, die den gesellschaftlichen Realitäten indifferent gegenübersteht und so für eine objektive, interessenlose, unparteiische, kurz: „bessere“ Beschreibung der Gesellschaft bürgen könne. Der affirmative Charakter macht sie zumindest anfällig dafür, daß sie dort zur Gesellschaftsanalyse herangezogen wird, wo der Status quo des Faktischen stabilisiert, bestehende Herrschaftsverhältnisse legitimiert oder auch humane Strukturen gegenüber reformerischen oder revolutionären Ambitionen abgeschottet werden sollen.

Hier besteht ein offenkundiger Widerspruch zu der von der Praktischen Theologie zu bewahrenden Überzeugung, daß die Gesellschaft von Vorläufigkeit gekennzeichnet ist und unter dem Anspruch des Reiches Gottes einen anderen Deutungsrahmen als die eigene

¹⁸ Vgl. Luhmann, N.: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, 128.

¹⁹ Vgl. Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart 1994, 179-185.

Selbsterhaltung bekommt. Wertorientierungen wie Menschenwürde, Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Bewahrung der Schöpfung sind folglich wegen des grundsätzlich kritischen Impetus der Praktischen Theologie gegenüber den je faktischen gesellschaftlichen Verhältnissen zur Geltung zu bringen. Daß solche Wertorientierungen nicht einfach als „Illusion der Theologen“ abgetan werden können, belegen die tatsächlich beobachtbaren, wenn auch oft bescheidenen Effekte, welche diverse Anstrengungen der Gesellschaftsgestaltung gegen systemische Zwänge zeitigen. Um es an einem Beispiel konkret zu machen: Der Zusammenbruch des Kommunismus in den früheren Ostblock-Ländern ist nicht einfach zu beschreiben als ein Vorgang, in dem sich irgendwie neben den Systemen der entsprechenden Regierungen, Parteien und Gesellschaftsstrukturen neue Systeme gebildet hätten, deren selbststabilisierende Mechanismen dann irgendwann einmal so stark geworden wären, daß sie die Selbsterhaltungstendenz der alten Systeme gebrochen hätten. Es waren vielmehr auch Prozesse in Gang, bei denen einzelne Personen und Gruppen *innerhalb* der bestehenden Systeme und oft genug gegen die Logik der eigenen Selbsterhaltung als personales oder soziales System die jeweiligen Systemmechanismen in Frage gestellt, andere, systemfremde Orientierungen entgegengesetzt und so eine Veränderung des Systems bewirkt haben. Es gibt also eine wirkmächtige Logik jenseits (oder diesseits) der systemtheoretischen Gesetzmäßigkeiten.

5.2.2 Der Mensch als Subjekt

Für Luhmann ist „Subjekt“ ein unbrauchbarer Begriff.²⁰ In Systemen, die sich selbst stabilisieren und selbst organisieren, die somit für sich selbst die ordnende Instanz sind, ist für die Vorstellung vom Menschen als einem steuernden Handlungszentrum kein Platz. So sieht sich Luhmann auch veranlaßt, die Sinnggebung vom Handlungsvollzug des Menschen abzutrennen und als bloße Strategie der Systembildung zu betrachten. Die Praktische Theologie kann sich mit dieser systemtheoretischen Ausblendung bzw. Ausschaltung des Menschen als Subjekt sicher nicht abfinden. Dabei ist zu vermeiden, auf die Luhmannsche Subjektneigation einfach hin mit der theologischen Rede von dem von Gott zugesprochenen Subjektsein des Menschen zu kontern. Solche theologistische Argumentationsmuster wirken sehr schnell plattitüdenhaft – zum eigenen Schaden der Praktischen Theologie. Die Gegenargumentation ergibt sich eher, aber umso dringlicher aus der Wahrnehmung der Zusammenhänge menschlicher Lebenswirklichkeiten, die als solche eine theologische Aufgabe der

²⁰ Vgl. Luhmann, N.,: Soziale Systeme, 595.

Praktischen Theologie ist. Schon bei der Frage der Kommunikation wird die Subjektivität zum Problem. Erweckt es nicht den Verdacht einer Theoriekonstruktion nach Belieben, wenn man sich Kommunikationen subjektunabhängig, gleichsam als „freischwebende Wellen“ denken soll? Ist nicht akkurat dann eine ideologische, d.h. von den verdeckten normativen Prämissen der Theorie hervorgerufene, und damit konträr zum Anliegen einer besseren Beschreibung der Realität stehende Fiktion gegeben, wenn man die Analyse von Kommunikationsvorgängen von denen löst, die ihre wesenskonstitutiven Träger sind, nämlich von den Personen? Ist nicht spätestens an dieser Stelle „der Flug ... über den Wolken“²¹, den Luhmann als Modus seiner Theoriebildung einfordert, endgültig zu einem Blindflug verkommen?

Auch hier erweist der Blick auf ein konkretes und aus dem aktuellen Zeitgeschehen des Jahres 1999 gegriffenes Beispiel die Evidenz des gegenteiligen Denkens: Natürlich kann man den Kosovo-Krieg systemtheoretisch beschreiben. Und es ist sogar wichtig, dieses Geschehen auch mit dem systemtheoretischen Analyseinstrumentarium zu betrachten, um Zusammenhänge zu erkennen, die anderweitig nicht sichtbar würden. Der beissende Zynismus aber, der spürbar wird bei dem Ansinnen, es bei einer möglichst guten Beschreibung der Geschehnisse bewenden zu lassen, hält davon ab, das Selbstbild des Menschen auf den Punkt absinken zu lassen, an dem sich dieser nur noch als beliebig disponierbare Größe nicht steuerbarer Systemmechanismen versteht. Der Anspruch erweist sich als unhintergebar, angesichts eines solchen Geschehens – wenn auch wider alle Verzweiflung – Orientierungen aufrecht zu erhalten, die sich jenseits des Erklärbaren und Beschreibbaren bewegen: ein Bewußtsein für die Würde des Menschen, Vorstellungen von einem guten und besseren Leben; Werte der individuellen und sozialen Lebenskonzeption; universalisierbare und gerade deshalb für den einzelnen Menschen verlässliche, berufungsfähige Normen. Dabei denke ich fürs erste gar nicht so sehr an die Werte, auf die sich die alliierten Regierungen der Nato beriefen, um den Krieg zu legitimieren. Die emotional-moralische Aufladung, mit der diese nicht selten thematisiert worden sind, wäre vielmehr in sich als bedenkliches Phänomen zu analysieren. Ich denke an dieser Stelle vielmehr an die Leidtragenden und Opfer der Gewalttaten. Haben nicht sie durch ihre Klage, ihr Sich-Wehren, ihren Schmerz, ihre Verzweiflung und – ja auch – durch ihren Haß auf die Gewalttäter ein Bewußtsein von ihrer Würde, ihrer Persönlichkeit, ihrer Individualität und ihrem eigenständigen Lebenswillen aufrechterhalten und gerade so gezeigt, daß sie nicht einfach „funktionierten“?

²¹ Ebd., 13.

Die Tiefen und Abgründe eines solchen Krieges sind für den Menschen nicht gänzlich, nicht einmal annähernd auszuloten. Das entbindet uns nicht von der Notwendigkeit, mit einer solchen Realität umzugehen. Dieser Umgang mit der Realität wird aber auch noch um seine letzten Möglichkeiten gebracht, wenn man die Vorstellung vom Subjektsein des Menschen über Bord wirft. Die Veranschlagung des Subjektseins des Menschen ist unverzichtbar, wenn einerseits die systemtheoretische Beschreibung von Realitäten nicht zur gigantischen Entschuldigungsideologie für die Täterinnen und Täter entarten und die Möglichkeit erhalten bleiben soll, daß Verantwortung sowohl als einzuklagendes Recht als auch als anklagende Schuldzumutung verwirklicht wird, und wenn andererseits die uns mögliche Minimalform der Wertschätzung der Opfer bewahrt werden soll, daß nämlich wenigstens ihr Klagen, ihre Angst, ihr schmerzvolles Schweigen als eine unhintergehbare, nicht mehr für eine „objektive Erklärung“ verrechenbare Selbstäußerung ihrer Person ernstgenommen wird.

5.2.3 Das Problem der Vielschichtigkeit der Erscheinungsformen des Religiösen

Luhmann kommt zu seiner systemtheoretischen Verortung von Religion, weil er nur an bestimmte, von seiner Beobachtung selektierte Erscheinungsformen des Religiösen anschließt. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß es diese Erscheinungsformen real gibt. Problematisch aber ist, daß Luhmann offensichtlich übersieht, daß es auch in der Religion bzw. in Kirche und Theologie eine Ungleichzeitigkeit der Erscheinungsformen und Handlungsvollzüge gibt. So legt er seinen Ausführungen über die Gestalt von Religion und Kirche Bestimmungen zugrunde, die – wie z.B. die individualistische Definition von Seelsorge oder die Säkularisierungsthese – von der Praktischen Theologie selber bereits überholt sind.

5.2.4 Zwischen funktionierender und wirklichkeitsstiftender Religion

Die Praktische Theologie hat darauf zu insistieren, daß gerade auf der Grundlage des christlichen Glaubens und durch dessen Gehalt angetrieben Praxisformen entstehen, die nicht einfach systemisch zu erklären sind. Deutlich wird das vor allem bei Symbolhandlungen, seien es die Sakramente, seien es politisch virulente Handlungen wie die Montagsgebete in der früheren DDR oder seien es auch eher unscheinbare Situationen des gemeinsamen Feierns oder Klagens. In ihnen wird Wirklichkeit nicht nur verarbeitet, sondern es entstehen neue Wirklichkeiten. Das ist der Punkt, den die Praktische Theologie gegenüber der systemtheoretischen Verortung der Religion einzuklagen hat: Religion funktioniert nicht nur, sie stiftet auch neue Wirklich-

keit. Die Betrachtung der Religion als vom Menschen unabhängiges, entsprechliches System erscheint deshalb umso mehr als beliebige Konstruktion, als Annahme, „damit die Theorie stimmt“.

5.2.5 Die Differenz zwischen „guter Beschreibung“ und normativer Konzeption

Zweifellos besteht ein wichtiger Impuls des systemtheoretischen Denkens für die Theologie und speziell für die Praktische Theologie darin, daß letztere tatsächlich angehalten werden zu einer nüchternen, realitätsgerechten Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit und nicht mehr vor der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Realität „ausbüchsen“ bzw. sich nicht mehr in die Spiegelfechtereien idealistisch-abstrakter Begrifflichkeiten flüchten können. Die Schule der Systemtheorie ist folglich für die Praktische Theologie deswegen wichtig, weil diese lernt, bevor sie mit dem Anspruch normativer Praxiskonzeptionen auf die gesellschaftliche Realität zugeht, diese erst einmal unvoreingenommen in ihrer Differenziertheit und Komplexität wahrzunehmen bzw. zu verstehen.

Nun ist allerdings diese Grenzziehung zwischen Wahrnehmung bzw. Analyse und normativer Konzeption nicht immer so eindeutig wie es scheint. Und auch bei Luhmann ist ein blinder Fleck auszumachen, wenn er beteuert, die Gesellschaft nur besser beschreiben, nicht aber verbessern zu wollen. Es ergibt sich nämlich nicht nur die theorieimmanente, in der soziologischen Kritik Luhmanns immer wieder diskutierte Unstimmigkeit, daß einerseits eine subjekthafte, selbstbewußte, gestalterische Position des Menschen gegenüber dem System negiert wird, der systemtheoretische Beobachter aber genau in seiner systemtheoretischen Beschreibung ein solches Heraustreten aus den Systembindungen und eine Position des reflektierenden Zugriffs auf das System für sich beansprucht. Geklärt ist auch nicht, inwiefern es der systemtheoretische Beobachter überhaupt vermeiden könnte, daß seine unweigerlich gegebenen normativen Vorstellungen und gestalterischen Interessen trotz aller rationalen Beteuerung der Interesslosigkeit und Normabstinz als „blinde Passagiere“ in die „gute Beschreibung“ eingehen. Der deskriptive Umgang mit der Wirklichkeit ist also keineswegs so lupenrein, wie Luhmann das für sich unterstellt, vom normativen zu trennen.

Die Praktische Theologie kann folglich einem systemtheoretischen Denken entgegenhalten, daß sie durchaus die realistischere Option auf ihrer Seite hat, wenn sie sich – freilich wenn sie sich! – ihrer normativen Voraussetzungen vergewissert, diese (selbst)kritisch auf ihre Stimmigkeit und Relevanz hin überprüft und auf dieser Grundlage

dann auf dem Anspruch einer normativen Konzeption von Praxis besteht. Das bedeutet: Nicht nur aus ihrem Selbstverständnis als Theologie heraus, sondern auch aufgrund des von ihr geforderten Realitätsbezugs kann sich die Praktische Theologie nicht damit begnügen, die funktionalen Zusammenhänge der Wirklichkeit zu beschreiben und diese so beschriebene Wirklichkeit quasi-normativ als „auch-so-sein-sollende“ zu belassen. Sie darf sich z.B. die individualisierende Bearbeitung von Problemen in Diakonie und Seelsorge, auch wenn diese faktisch und in großem Umfang beobachtbar ist, nicht einfach als implizit normative Konzeption unterstellen lassen. Sie muß für die Kirche bzw. den christlichen Glauben einen konstitutiven Bezug auf die Gesellschaft, also deren Relevanz, aber auch deren Inanspruchnahme für die Gestaltung sozialstruktureller bzw. politischer Zusammenhänge, einklagen und einlösen.²²

Freilich heißt das im Gegenzug, daß die Praktische Theologie für sich selbst umso deutlicher und so konsequent wie nur irgendwie möglich die Unterscheidung zwischen deskriptiver Analyse und normativer Konzeption beachten muß. Sie muß sich für beide Erkenntnisweisen gleichermaßen kompetent erweisen und darf nicht dem Fehler verfallen, unter der Hand deskriptive Aussagen als normative (und umgekehrt) zu interpretieren.

6 Praktische Theologie und Lebensweltorientierung

6.1 Konvergenzen

6.1.1 Subjektsein in Intersubjektivität

Die wohl entscheidende Konvergenz zwischen Praktischer Theologie und dem Gedanken der Lebenswelt ist in der Wahrnehmung des Menschen als Subjekt zu sehen. Habermas' theoretisches Bemühen um den Begriff der Lebenswelt trifft sich mit der praktisch-theologischen Reflexion in dem Anliegen, Möglichkeitsbedingungen dafür zu formulieren, daß der Mensch auf der Basis intersubjektiver Beziehungen Subjekt seiner Lebenspraxis sein kann. Die Beobachtung, daß das je konkrete, individuelle Handeln immer auch systemischen Prägungen ausgesetzt ist, darf nicht dazu führen, das fundamentale Prinzip des Subjektseins des Menschen für die Konzeption von Praxis preiszugeben. Es bedarf der Sensibilität gegenüber systemischen Zusammenhängen, gerade weil destruktive Verselbstän-

²² Vgl. Dallmann, H.-U.: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, 210.

digungstendenzen bei Systemen zu entlarven und der Vorrang des Menschen vor systemischen Interessen einzuklagen sind.

Dabei hat die Praktische Theologie einerseits ein nicht zu unterschätzendes Deutungspotential einzubringen mit ihrer Grundüberzeugung, daß sich jegliche Behandlung des Menschen als Objekt der Interessen anderer Menschen oder anderer Systeme aufgrund seiner Würde vor Gott verbietet. Andererseits findet die Praktische Theologie im Gedanken der Lebenswelt ein wichtiges Korrektiv. Durch ihn kann sie der Versuchung gegensteuern, aus der zweifelsohne notwendigen Wahrnehmung des Menschen als Individuum eine individualistische Bestimmung des Subjektseins zu folgern. Die Lebenswelt hat in der intersubjektivität ihr wesentliches Konstitutionsprinzip. Sie besteht nicht einfach, sondern wird in Interaktion mit anderen Menschen erst gebildet, so daß sie Grundlage für jeweils neue Interaktionen ist. Ein Mensch konstituiert also sein Subjektsein, indem er auf der Grundlage seiner lebensweltlichen Handlungsorientierungen in Kommunikationen und Handlungszusammenhänge eintritt. Damit diese Kommunikationen und Handlungen gelingen, müssen sich die jeweiligen Beziehungspartner umgekehrt in gleicher Weise auf der Basis ihrer lebensweltlichen Orientierungen daran beteiligen, d.h. als Subjekte verwirklichen, können. Der Gedanke der Lebenswelt macht deutlich, daß das Subjektsein nie gegen das Subjektsein des anderen gerichtet sein kann. Somit konvergiert er mit der spezifisch theologischen Begründung des Subjektseins des Menschen, die auf der Annahme einer unverfügbaren Würde des Menschen vor Gott aufruht. Die Reklamation dieser Würde besteht ebenfalls notwendig und sogar vorgängig in der Anerkennung des anderen in dessen Würde vor Gott und folglich in der Anerkennung seines Subjektseins.

6.1.2 Identitätsverständnis

So können sich schließlich aus der Begegnung zwischen der Praktischen Theologie und dem Gedanken der Lebenswelt Impulse für ein adäquates Reden von Identität ergeben. Identität wird ja immer noch tendenziell synonym gesetzt mit Individualität bzw. im einseitigen Blick auf das Individuum definiert. Anhand des Lebenswelt-Theorems wird erkennbar, daß Identität gerade nicht die monadenhaft zurechtgelegte Vorstellung des Menschen von sich selbst ist, aber auch nicht gebildet wird durch die Vorgabe personen- und situationsunabhängig formulierter, mit dem Anspruch objektiver Gültigkeit ausgestatteter Kennzeichnungen. Identität ist ein „Brücken“- oder Beziehungsbegriff, der das Ergebnis des Wechselspiels zwischen Ego und Alter, zwischen dem eigenen Selbstprogramm und den Erwartungen der anderen, zwischen Individualität und Sozialität bezeichnet. Der Mensch bildet sei-

ne Identität dadurch aus, daß er sich in seinem Subjektsein der Begegnung mit anderen aussetzt und umgekehrt die von den anderen Menschen auf ihn zukommenden Erwartungen in sein Reden und Handeln Eingang finden läßt. Die praktisch-theologische Rezeption des Lebenswelt-Theorems birgt demnach den Impuls einer Verständnisklärung des Identitätsbegriffs mit etwa folgender Richtung in sich: Identität ist jenes in sich stimmige Ensemble von Signaturen der Persönlichkeit, mit dem ein Individuum seinem Selbstkonzept und seinen Handlungsorientierungen einen verstehbaren, einheitlichen und stabilen Ausdruck verleiht und sich zugleich auf die Erwartungen der Mitmenschen so einstellt, daß sein Handeln und Verhalten für diese einschätzbar wird.

6.2 Divergenzen

6.2.1 Der Hang zur Idylle

Es kann nicht geleugnet werden, daß der Habermas'schen Rede von Lebenswelt eine arg idyllische, idealistische Tendenz eignet.²³ Die Lebenswelt erscheint als der über alle gesellschaftlichen Verwerfungen hinweg übriggebliebene Hort unverfälschter Identität und subjektbestimmten Handelns. Ausgeblendet werden dabei zwei Aspekte, welche gerade die Praktische Theologie aufgrund ihres grundsätzlich kritischen Impetus und ihrer Verpflichtung zur Sensibilität gegenüber jedweder Ungerechtigkeitsstruktur bewußt machen muß:

Zum einen läßt sich beobachten, daß bestimmte Überzeugungen und Handlungsmuster zwar bei mehreren Menschen gleichermaßen als lebensweltliche Plausibilitäten abgelagert sein mögen, daß aber diese Menschen keineswegs ihre lebensweltlichen Ressourcen gleichermaßen im Sinne eines gewünschten Lebenskonzepts handhaben können. Wie lebensweltliche Überzeugungen und Muster in die Alltagspraxis und in die Kommunikation eingehen, hängt etwa banal, aber nicht unbeträchtlich von den materiellen Voraussetzungen ab. So können z.B. nicht alle Menschen ihre lebensweltlich verwurzelte Sorge um die eigene Gesundheit auch wirklich gleichberechtigt und mit gleichen Chancen in eine entsprechende Gesundheitsvorsorge umsetzen.

Zum andern muß schlichtweg festgestellt werden, daß gerade bestimmte lebensweltliche Verhaltens- und Handlungsmuster in sich einen herrschaftsförmigen und unterdrückerischen Charakter haben

²³ Vgl. Treibel, Annette: Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, Opladen 1993, 168.

können. Und es ist gerade die für die Lebenswelt kennzeichnende unproblematisierte, selbstverständliche Gültigkeit, die sie nur mühsam in ihrer auch lebensdestruktiven Kraft demaskieren läßt. Die Ungleichverteilung der Lebensmöglichkeiten zwischen Männern und Frauen mit all ihren verschiedenen Facetten ist dafür Beispiel. Als festgefahrener Rollenmuster in der Lebenswelt abgelagert hatte und hat sie für die eine Seite unterdrückerische Qualität, deren kritische Überwindung bis auf den heutigen Tag oft genug an den festverwurzelten lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten scheitert.

6.2.2 Subjektivistische Tendenzen

Lebensweltorientierung ist vor allem in der Bildung zu einem konzeptionellen Leitbegriff geworden. Gerade an diesem Praxiskontext wird deutlich, wie sehr die Propagierung der Lebensweltorientierung Gefahr läuft, unbedacht – weil im Widerspruch zur prinzipiellen Fundierung der Lebenswelt in der sozialen Welt – als subjektivistische Fixierung auf die je eigene Person operationalisiert zu werden. Dabei lassen sich verschiedene Varianten dieser subjektivistischen Tendenz erkennen. Zum einen verbirgt sich nicht selten hinter der Programmatik der Lebensweltorientierung ein individualistischer Blick, in dem die betroffenen Personen verleitet werden, sich bei der Reflexion bzw. Bearbeitung ihrer Lebenswirklichkeit auf die mikrosoziologischen Problemlagen ihrer unmittelbaren Umwelt zu fixieren und die systemischen, makrosoziologischen Zusammenhänge auszublenden. Speziell im Bereich der beruflichen Bildung (Ausbildung bzw. Fort- und Weiterbildung) zeigt sich die subjektivistische Tendenz nicht selten in der Form, daß die behauptete Lebensweltorientierung ideologisiert wird zu einer Vernachlässigung oder Abwertung sachbezogener, d.h. funktionen- oder themenorientierter Bildungsprozesse und zu einer Bevorzugung persönlichkeitsbildender Angebote. Schließlich dient der Anspruch der Lebensweltorientierung auch als Chiffre für einen Subjektivismus in dem Sinn, daß die betreffende Person einseitig die Impulse, die sie in ihrem Selbst bestätigen, sucht bzw. verarbeitet und im Gegenzug dazu das Fremde bzw. jene Impulse, die sie in ihrem Selbst in Frage stellen, abwehrt.

7 **Schluß: Die Notwendigkeit der gegenseitig kritischen Kooperation**

Im Rückblick auf diesen exemplarischen Abgleich der Praktischen Theologie mit dem systemtheoretischen Denken einerseits und der Lebensweltorientierung andererseits wird freilich erkennbar, daß

Praktische Theologie und Humanwissenschaften nicht nur in ihren Konvergenzen, sondern auch (und vielleicht noch mehr) in ihren Divergenzen voneinander lernen können. Das führt zu der Frage, ob das sogenannte Paradigma der „konvergierenden Optionen“, das immer als perspektiveneröffnende Lösung der ideologischen Alternative zwischen „ancilla“- und „Fremdprophetie“-Schema gegenübergestellt wird, wirklich als Leitformel für das Verhältnis zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften geeignet ist. Die Zentrierung auf die Aspekte, in denen Konvergenzen festzustellen sind, kann schnell zu einer Blickverengung werden, in der nur das wahrgenommen wird, was zwischen den beiden Wissenschaftsbereichen klar, unproblematisch, verträglich erscheint. Innovative und produktive Impulse sind aber gerade auch dort zu erhoffen, wo sich Praktische Theologie und Humanwissenschaften in gegenseitiger Infragestellung und kritischer Gegenposition begegnen. Mein Resümee besteht folglich in dem Vorschlag, die weitere Suche nach einer konstruktiven Verhältnisbestimmung zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften vorzunehmen unter der Leitformel der „gegenseitig kritischen Kooperation“.

Praktische Theologie, Positionen auf die Praxiswissenschaften in Gesellschaft und Kirche

Die gleiche Erwartung ergibt sich auch an den theologischen Fakultäten. Da haben die Studierenden die Erregung, die Systematische Theologie, die Kirchengeschichte, Liturgik, Pastoraltheologie (oder was auch immer) heißen mag, und da stehen sie dann, die einen Toren, und sind so klug – in die Veranstaltungen der praktischen Theologie zu gehen. Dann wo sonst ist eine Antwort auf die Frage zu erwarten, was denn bitte schon die Theologie für die zukünftige Berufspraxis bewirkt?

Die Praktische Theologie steht zwischen den Stühlen. In die auf der einen Seite also mit den Erwartungen nach praktischer Praxisbeweisung konfrontiert, so sitzen auf der anderen Seite die Gänge theologischer Fächer. Und ihnen gegenüber weisen die Praktischen Theologen ihre eigene Theozentralität und Wissenschaftlichkeit rechtfertigen zu müssen. Ihnen sitzt dabei eine bestimmte Angst im Nacken: Praktische Theologen befürchten ständig, von den anderen theologischen

¹ Der Text lag einem Vortrag im Rahmen der Deutschen Promotions der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 5. März 1999 zugrunde. Er ist gekürzt. Dagegen wurde der Vortragent für die Publikation vollständig übernommen.

² Vgl. Th. Horke, Ein Paß zwischen den Stühlen. Wo steht die Pastoraltheologie?, in: NK 4/1993, 197-203.