

„Es ändert sich ja doch nichts ...!“ –
 Zum systemtheoretischen Nachholbedarf einer
 subjekttempfindlichen Praktischen Theologie

Nicht wenige von uns¹ können auch von ihrer eigenen Biographie her den Enttäuschungsweg nachempfinden, der etwa so verläuft: *Am Anfang* steht die große Hoffnung von der Veränderbarkeit der Welt durch die besseren Motive und Handlungen individueller Subjekte. *Dann* ergibt sich aufgrund entsprechender Begrenzungserfahrungen ein Rückschlag nach dem anderen, womit entsprechend konstruktiv umzugehen ist, damit (sich) die einzelnen nicht in Resignation oder Gewalttätigkeit stürzen und ganz bestimmten Leuten (nur nicht sich selbst) die Schuld an den Gegebenheiten mehr oder weniger aggressiv zuweisen. Irgendwann kommt es *schließlich* zu jener Bescheidenheit, in der die Menschen ihre eigene Unzugänglichkeit mit in die Beurteilung der Situation einbeziehen und von daher jene Einstellung lernen, dass sie auf der einen Seite die Strukturen der Welt nicht total verändern können, dass sie aber auf der anderen Seite durchaus mit entsprechenden Weggenossenschaften fähig sind, dosierte Veränderungen anzustoßen und auf diesem Weg dann auch einiges zu riskieren. Die Motivation für das Letztere ist dann nicht mehr irgendein Hurra-Optimismus, sondern die Einsicht in die entsprechende Möglichkeit und Notwendigkeit.

Man kann die angedeuteten drei Phasen auch mit folgenden Aussprüchen paraphrasieren: „Alles kann und muss *man* ändern!“, „*Es* ändert sich ja doch nichts ...!“ und: „*Es* kann sich manches ändern, wenn *man/frau* sich mit Visionen im Herzen, mit geduldiger Ausdauer und realistischem Blick für das den Menschen Mögliche auf den Weg macht.“ Die drei Aussprüche signalisieren das Grundproblem zwischen „man“ und „es“, zwischen Subjekten und Systemen, zwischen Menschen und Strukturen. Während der erste Ausspruch nur die Individuen sieht, fixiert sich der zweite Ausspruch nur auf die systemische Unmöglichkeit, wohingegen der dritte Ausspruch beides, die Personen und die Systeme, miteinander in Beziehung bringt. Diese Beziehung sei im folgenden genauerhin betrachtet, was zugleich dazu führt, gegenüber einer hochentwickelten subjektbezogenen praktischen Theologie den entsprechenden systemtheoretischen Nachholbedarf anzumelden.²

Erst allmählich leuchtet die praktische Theologie in ihrem Gegenstandsbereich jenen blinden Fleck aus, für den sie selbst seit einigen Jahrzehnten schon verantwortlich ist. Die Auseinandersetzung mit der Systemtheorie und insbesondere mit N. Luhmann verlief meist nach dem Muster, dass diese Theorie von vorneherein als subjekt- und solida-

ritätsfeindlich galt. Mit einer explosiven Konjunktur des Subjektbegriffs hat die praktische Theologie fast nur auf das Subjekt gesetzt und dieses dann auch mit überhöhten Idealen und Überforderungen belastet.³ Dass aber systemische Gegebenheiten die Subjekte von vornherein so blockieren, dass sie diese pastoralen Ideale überhaupt nicht erfüllen können, bleibt dabei ebenso wenig entdeckt wie die Tatsache, dass systemische Gegebenheiten auch tragend und unterstützend zu sein in der Lage sind, so dass die Subjekte mit deren Hilfe tatsächlich tun können, was sie von ihrer Verantwortung her tun müssen.

Umgekehrt zur relativen Vernachlässigung des systemischen Aspektes in der Theologie und in der „unteren“ Pastoral (von Gläubigen und Hauptamtlichen in Gemeinden und Verbänden⁴) ist eine massive faktische Betonung des systemischen Aspektes in der „Pastoral von oben“ (von den Ordinariaten bis hin zu der vatikanischen Administration) festzustellen. Die Soziologie reflektiert diesen Tatbestand im Gegensatzparadigma von Charisma und Organisation.⁵ Es ist nicht zu übersehen, dass die neueren Instruktionen aus Rom den Weg gehen, die kirchen- und ämterinstitutionellen Dimensionen in besonderer Weise einzuschärfen und als herausragende Qualifikation der katholischen Zugehörigkeit zu definieren. So wird, im Anschluss an Max Weber soziologisch formuliert, dem Amtsharisma gegenüber der charismatischen Bewegung im Volke der Vorzug gegeben.⁶ Haben wir vonseiten der Kirchenleitungen also eine praktische Betonung des institutionellen Organisationsaspektes, so begegnet uns in der Theologie gerade dieser Praxis gegenüber ein blinder Fleck, der sie daran hindert, nicht nur zu den angesprochenen Tendenzen in Opposition zu gehen, sondern in einer diesbezüglich qualifizierten Weise auskunftsfähig wie auch konstruktiv handlungsfähig zu sein bzw. zu werden. Denn ihr fehlt bislang das Instrumentar, die organisatorischen Vorgänge im Horizont der zu beanspruchenden Humanwissenschaften (hier der entsprechenden soziologischen Theoreme) zu analysieren, diese Analyse mit theologischen Optionen ins Gespräch zu bringen und von daher in einer die gegenwärtige strukturelle Wirklichkeit ernstnehmenden Weise zu konstruktiven (sei es vermittelnden, sei es widerständigen) Handlungsvorschlägen zu gelangen. Für die Analyse jedenfalls gilt: „Weil mit zunehmender Organisation der Kirchen zugleich ihre Fähigkeit gemindert wird, produktiv mit charismatischen Bewegungen oder bewegungsähnlichen Gebilden umzugehen, kennzeichnet sich die religiöse Landschaft immer mehr durch ein unverbundenes Nebeneinander von kirchlich verfasster und charismatisch-orientierter Religiosität. Charisma – gleich ob in genuiner, revitalisierter oder inszenierter Form – und Organisation drängen unter modernen Bedingungen nicht mehr zur stets prekären Synthese, sie driften immer weiter auseinander ...“⁷

1 Systemtheoretische Einsichten

Zu Beginn seien einige systemkritische Orientierungen⁸ eingebracht, die m.E. für unsere Fragestellung ausschlaggebend sind: nämlich für die Frage nach dem Verhältnis von Gemeinde und Gläubigen, von kirchlichen Gemeinschafts- bzw. Verbandsformen

und Subjekt, von Kirche und Mensch.⁹ Zunächst konzentriere ich mich auf die Frage, ob zwischen Systemen überhaupt Beziehungen möglich sind. Im zweiten Kapitel nähere ich mich der inhaltlichen Frage, wie diese Beziehungen gestaltet sind und ausschauen müssten. Da für Luhmann auch Personen systemisch reflektiert werden, heißt die erste Frage systemtheoretisch: Welche Auswirkungen kann ein System auf das andere haben? Wie kann sich ein System auf ein anderes beziehen? Gibt es gegenseitige Steuerungs- oder wenigstens Beeinflussungsmöglichkeiten? Respezifiziert Jürgen Habermas die „alte“ Relation zwischen Individuum und Gesellschaft im Paradigma von verständigungsorientierter Lebenswelt und zweckrationalem System,¹⁰ wobei die systemischen Manifestationen drauf und dran sind, die kommunikativen zu unterlaufen,¹¹ bemüht Niklas Luhmann den Systembegriff zur Spezifizierung beider Bereiche, insbesondere zwischen personalen und sozialen Systemen,¹² wobei die Grundoperation des personalen Systems das Bewusstsein und des sozialen Systems die Kommunikation ist.¹³ Ein System ist durch seine Innen-Außen-Grenzen unterscheidbar und gilt in sich als Sinnzusammenhang denkender bzw. sozialer Handlungen, die aufeinander verweisen.¹⁴ Systeme sind weiterhin gekennzeichnet durch autopoietische Selbstreferenz, in der sich jeder Umweltkontakt als Selbstkontakt ereignet, wodurch sich das System von der Umwelt durch entsprechende Selektionen abschirmt und gleichzeitig Unterschiede aufrechterhält, die Unterschiede machen.¹⁵

Jedes System hat eine eigenläufige Selbstkodierung, die Wissenschaft etwa die nach richtig versus falsch und nach der jeweiligen Neuheitspräferenz ihrer Ergebnisse.¹⁶ Für unsere Fragestellung besonders ausschlaggebend ist in dieser Theorie die doppelte Auswirkungsmöglichkeit dieser Selbstreferenz. Sie kann zur Isolation gegenüber anderen Systemen führen (besonders den personalen gegenüber); sie kann aber auch zu einer gesteigerten Empfindlichkeit gegenüber Umwelteinflüssen führen. Der Tod der Diana Spencer hat deutlich gemacht, wie mediale, politische und ökonomische Systeme durch ein individuelles Schicksal in Turbulenzen geraten, wodurch gleichzeitig deutlich wird, „dass die Empfindlichkeit dieser Systeme gegenüber individuellen Impulsen zunimmt.“¹⁷ So gilt: Geschlossenheit ist die Voraussetzung für den Aufbau hoher Systemkomplexität, diese wiederum *conditio* gesteigerter Sensibilität und Resonanzfähigkeit des Systems. Geschlossenheit erzeugt Offenheit.¹⁸ So gibt es wohl gegenseitige Anschlussmöglichkeiten zwischen Systemen, doch sind sie nicht regier- und planbar, zuweilen mehr unwahrscheinlich als wahrscheinlich.¹⁹

Gehen wir auf die uns hier besonders interessierende Unterscheidung zwischen personalen und sozialen Systemen zu, um in deren Zusammenhang die systemtheoretischen Möglichkeiten der Kontakte von persönlich alltagsweltlichem Kontext und kirchlich-gemeindlichen Kontext zu rekonstruieren, nicht weil die Alltagswelt nur personal- und die kirchliche Institution nur sozialsystemisch wären (in beiden stoßen beide aufeinander), sondern weil darin am besten die Geschlossenheit und Offenheit verschiedener Systeme zu profilieren ist. Dazu ein direktes Zitat von Di Fabio: „Die Operationen psychischer und sozialer Systeme finden in verschiedenen Welten statt. Sie haben andere

Bezugspunkte, Elemente, Strukturen und Codes. Sie sind selbstbezüglich organisiert, eine Kommunikation kann nie kausal – also Punkt für Punkt – aus den individuellen Vorstellungen, Plänen, Intentionen der Teilnehmer erklärt werden. Umgekehrt können Bewußtseinsprozesse nie durch Kommunikation determiniert oder eindeutig gesteuert werden. Dies gilt umso eindeutiger, je selbstbezüglicher, reflexiver das Bewußtsein operiert.²⁰ Oder Luhmann im Originalton: „Autopoietische Systeme sind *geschlossene Systeme* insofern, als sie das, was sie als Einheit in ihrer eigenen Reproduktion verwenden (also: ihre Elemente, ihre Prozesse, sich selbst) nicht aus ihrer Umwelt beziehen können. Sie sind gleichwohl *offene Systeme* insofern, als sie diese Selbstreproduktion nur in einer Umwelt, nur in Differenz zu einer Umwelt vollziehen können.“²¹ So können gedankliche Vorstellungen nie Punkt für Punkt in Kommunikation umgesetzt werden.²² In einer solchen gegenseitigen Angewiesenheit der Systeme entwickelt Luhmann die Theorie der Coevolution durch Interpenetration, durch gegenseitige Durchdringung bei gleichzeitiger Schließung der Systeme. Wenn ein personales System spürt, dass das, was es fühlt, nicht dem entspricht, was es kommuniziert, dann werden an diesem Beispiel die Übersetzungsprobleme vom personalen in das soziale System deutlich. Für unseren Zusammenhang wird damit gleichzeitig klar, dass jede Umkontextualisierung immer nur defizitär geschehen kann und dass dabei kein Kontext die Herrschaft über den anderen haben kann, wenn er dessen autopoietische Realität, also Autonomie, nicht zerstören will.

An Struktur und Funktion der Sprache kann das Verhältnis von personalen und sozialen Systemen genauer eingesehen werden. Die Sprache überbrückt beide Systembereiche, weil sie einmal als überindividuelles, grammatikalisches und lexikalisches Sprachsystem (*langue*) Ausdruck eines sozialen Systems darstellt, und weil sie zum andern im individuellen Sprachgebrauch (*parole*) Ausdruck personaler Systeme wird. An der Benutzung der Sprache durch beide Systeme wird zugleich deutlich, dass „beide Systeme die Komplexität und die Leistung des jeweils anderen Systems zum Aufbau eigener Komplexität“ benutzen. So gilt die Sprache als ein soziales Phänomen, „aber sie führt, wenn ein individuelles Bewusstsein sich ihrer bedient, zu einer enormen Komplexitätssteigerung im Individuum.“ Die Formstrenge der Sprache, die Möglichkeit, durch Begriffsbildungen differenziert wahrzunehmen, zeitlich anders zu sequenzieren, Bestehendes zu negieren, Begriffe abstrakt in Beziehung zu setzen – all das erlaubt dem individuellen Bewusstsein völlig neue Autonomiegewinne. Zugleich wird das Denken versprachlicht, in gewissem Sinn mithin sozialisiert. „Die strenge Form der Sprache steht der Prägung durch individuelles Neuarrangement offen.“ In entgegengesetzter Sicht bauen soziale Systeme auf der Kreativität autonomer, distanzfähiger Individuen immer komplexere eigene Systemstrukturen auf.

So hängen zum Beispiel immer wieder neue Erfindungen in der Kommunikationstechnologie von kreativen Engagements der Individuen ab. „Dieses Aufeinanderangewiesensein betont die Einheit von personalen und sozialen Systemen unter der Prämisse ihrer Differenz.“²³ Indem das eine System die Komplexität des anderen Bereichs „zum

Aufbau eigener, rekursiv angelegter, komplexer Strukturen“ benutzt, wird es immer freier, also selbstbezoglicher, aber auch immer abhängiger von den Leistungen des anderen Bereichs. So spricht Luhmann von besonderen Intersystembeziehungen, wenn das eine System seine eigene Komplexität dem anderen System zu dessen Aufbau zur Verfügung stellt,²⁴ ohne es zu zerstören oder zu integrieren. Solche Einsichten sind nicht ohne ethische Valenz.

Bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Personen wäre zu buchstabieren: gerade mit seiner hohen Komplexitätsstruktur ist die Kirche auf die „Unberechenbarkeit und Instabilität psychischer Systeme angewiesen ... um sich erhalten zu können.“²⁵ Aber auch umgekehrt.²⁶ Es werden dann „die Grenzen des einen Systems in den Operationsbereich des anderen übernommen“,²⁷ so dass die Prozessgrenzen beider Systeme oszillieren.²⁸

Für die Kirche bedeutet dies: durch intensiven Kontakt mit personalen oder auch anderen sozialen Systemen wird ihre Identität nicht gefährdet, sondern sie begibt sich in eine Koevolution mit diesen Systemen, und hängt sich nicht selbst davon ab. Die Selbstisolation führt letztlich zur progressiven Reduktion der autopoietischen Komplexität und damit zum Kollaps eines Systems in einer komplexen Umwelt. So gibt es regressive Alternativmodelle, wenn sie eskapistisch ohne Kontakt zu anderen Sozial- oder Personalsystemen leben wollen.²⁹

Die systemtheoretische Reformulierung der Person-Institution- bzw. des Innen-Außen-Kontextes bringt eine wichtige Einsicht: Die gegenseitigen Einflüsse können nicht im jeweils anderen System gesteuert werden. Autopoietische Systeme sind viel zu komplex, „als dass sie direkter Steuerung offen stünden, aber viel zu sensibel, um diejenigen Impulse ignorieren zu können, die ihre Sprache treffen und dadurch Resonanz erzeugen.“³⁰ Der Begriff der Resonanz³¹ entspricht dem Begriff der Relevanz. Systemtheoretisch wird hier erfasst, was wir Freiheit nennen mögen.³² Selbst wenn die Kirche die Absicht hätte, die anderen Systeme von außen zu steuern (oder umgekehrt), sie könnte es aus systemtheoretischer Perspektive überhaupt nicht. Aber sie kann sich stören und irritieren lassen und selbst irritieren.³³ Die nordamerikanische Schauspielerinnen Sandra Bullock hat die Resonanzwirkung zwischen personalen Systemen so formuliert: „Was wirklich zählt, ist, wie man mit Menschen umgeht und welche Gefühle man bei ihnen zurücklässt.“

Von diesem systemtheoretischen Anlauf her lassen sich folgende Konsequenzen für unsere Frage nach einer intersystemischen Beziehung zwischen Kirche und Lebenswelt festhalten:

- Kein Kontext hat den anderen im Griff. Die Begegnung der Kontexte bedeutet Resonanzfähigkeit im eigenen Bereich und der Verzicht darauf, die Resonanzen in anderen Bereichen selbst bestimmen zu wollen. Niemand führt Regie.³⁴ Man kann sich gegenseitig weder vollständig verstehen noch kausal erklären.³⁵ „Im Dschun-

gel der Interdependenzen werden aus Steuerungsplänen schnell kleine Schritte der gezielten Beeinflussung, dies allerdings auch mit ungewissem Ausgang.⁴³⁶

- Die Kirche darf weder den vermessenen Anspruch der Aufklärung anachronistisch weitertransportieren, „das gesellschaftliche Ganze steuern zu können,“ noch dürfen die Menschen in ihren Kontexten sich ihrerseits einbilden, sie seien ohnmächtig und könnten nichts bewirken.³⁷ Die Relation zwischen den personalen und sozialen Systemen darf man nicht als „Nullsummenspiel“ auffassen, „bei dem jeder Geländegewinn der einen Seite zu Verlusten der anderen Seite führt.“⁴³⁸
- Die Kirche hat die Verantwortung, hinter der Entwicklung der anderen Kontexte nicht zurückzubleiben (z.B. durch irritationsunfähige, störunanfällige Reduktionen der Wirklichkeit) und damit ihr Wirklichkeitsbild mit der Entwicklung der Wirklichkeit zu synchronisieren³⁹ (vergleichzeitigen, was nicht Anpassung bedeuten muss). Dabei gibt es nie eine Punkt zu Punkt-Relation zu den Kontexten, wodurch auch jede Sozialtechnologie obsolet wird. Sie befindet sich auf einem viel niedrigeren Komplexitätsniveau.⁴⁰ Versuche der Instrumentalisierung der anderen Kontexte führen zur Indifferenz dieser anderen Systeme gegenüber sich selbst und damit zur Stärkung ihrer autopoietischen Kräfte (jedenfalls in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation). Dafür spricht zum Beispiel die Explosion der expressiven Bewegungen in den letzten Jahrzehnten. Auch die Kirche kann nur mit der Eigensinnigkeit der anderen Kontexte ihre eigene eigensinnige Kreativität steigern und gerade damit ihre Relevanzfähigkeit nach außen betreiben.
- „Wer die Eigendynamik und Selbstproduktion sozialer und individueller Systeme hervorhebt, wird Abhängigkeiten, Emergenzen und Steuerungsschwierigkeiten sehen, wo andere bösen Willen, dunkle Mächte oder das Patriarchat als Ursachen von Problemen ausmachen.“⁴⁴¹ Daraus erwächst nicht Nachsicht, aber doch Vorsicht in der Beurteilung und Verurteilung, wie auch in den Überforderungen der einzelnen Personen.⁴² Es ist künftig nicht nur die Aufgabe der Soziologie, sondern auch der Praktischen Theologie (zusammen mit der Soziologie) und bei ihr im Horizont theologischer Optionen, „Einflüsse geltend zu machen, Anreize zu bieten und sich zu einem Gutteil auf die intendierte Resonanz der angesprochenen sozialen Systeme zu verlassen.“ Nimmt sie zusätzlich ihren Beratungsdienst an den anderen Kontexten ernst, dann liegt ihre Aufgabe „in der Sichtbarmachung von Abhängigkeiten, Steuerungsmöglichkeiten und der Abgabe von Resonanzprognosen.“⁴⁴³

Die Praktische Theologie hat sich dieser Aufgabe bislang nicht sonderlich gestellt. Ganz im Gegensatz zur vielfältigen Praxis systemischer Gemeindeberatung und organisationssensibler Gemeindeentwicklung in Diözesen. Solche Unternehmungen konzentrieren sich sowohl auf das Verhältnis von Kirche zu den Hauptamtlichen wie auch auf das Verhältnis von Kirche zu den Gläubigen überhaupt. Über die Thematisierung des Verhältnisses zu den Hauptamtlichen (nicht nur in Gemeinden, sondern auch in den Ordinariaten) und den Gläubigen wird gleichzeitig nicht nur das gegenseitige Reso-

nanzverhältnis von sozialen und personalen Systemen in den Blick genommen, sondern auch das Beziehungsverhältnis unterschiedlicher sozialer Systeme zueinander (repräsentiert über die entsprechenden Hauptamtlichen, z.B. zwischen Pfarrer oder Pastoralreferentin und Domkapitular).⁴⁴ Dass die Praxis der Theorie (genauer: die Praxis der Praxis der Theorie) voraus ist, ist etwas durchaus Normales und nicht weiter schlimm, wenn die Theologie dies als Herausforderung aufzufassen vermag, ihre eigene „Autopoiesis“ wieder „von außen“ entsprechend irritieren zu lassen, um ihrerseits gegenüber der Praxis entsprechend irritations- und auskunftsfähig zu werden.

2 Systemziel: Solidarität⁴⁵

Es ist ein nicht zu überschätzender Verdienst bestimmter Konzepte in der Fundamentalthologie wie auch in der Praktischen Theologie, dass sie den Begriffen und den Wirklichkeiten von Subjekt und Solidarität eine intensive theologische und praktische Dignität verliehen haben. Gerade um dieser theologischen Option willen möchte ich einen weiteren Wirklichkeitsbegriff in die Dynamik von Subjekt und Solidarität einbringen, nämlich den des Systems, damit dieser nicht mehr getrennt von den anderen beiden Wertorientierungen, sondern innerhalb dieses Zusammenhangs rekonstruiert und diskutiert wird: Anstatt den Systembegriff keiner konstruktiven Diskussion mehr zu würdigen⁴⁶, obwohl strukturierte Gemeinschaften immer *mehr* sind und auch als diesbezüglich „mehr“ erfahren werden, als die Summe ihrer Subjekte. Dabei ist dieses „Mehr“ nicht als eine Größe über die Köpfe der Subjekte hinweg zu definieren und zu akzeptieren, sondern als eine Dimension, die sich zu den Subjekten in eine eigenqualifizierte solidarische Beziehung bringt.

Nicht zuletzt die katholische Ekklesiologie korrespondiert dieser kulturanthropologischen Wirklichkeit, indem sie die Kirche selbst als eine eigenständige Größe gegenüber den Gläubigen reflektiert, als eine Größe, die substantiell mehr ist als die Summe der Gläubigen, wie immer dies inhaltlich gefasst wird: als Leib *Christi*, als Volk *Gottes*, als integrales „Zeichen des Heiles“ für die Welt.⁴⁷ Das kirchenhistorische Problem liegt nicht darin, dass die Kirche so von sich denkt, sondern wie sie diese Einsicht ihrer selbst zugunsten der Gläubigen und aller Menschen rekonstruiert und realisiert. Die Texte des II. Vatikanums, vor allem „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“, weisen die diesbezüglichen Wege. So lautet die Frage: Wann und wie entwickeln sich Systeme zugunsten der Solidarität, nicht nur zwischen Einzelmenschen, sondern auch zwischen ethnischen, ökonomischen und kulturell unterschiedlichen Systemen? Bevor ich in diese Richtung weiter denke, möchte ich die Wurzeln dieses Diskurses (bzw. seines Defizits) in der jüngeren Vergangenheit der praktischen Theologie aufsuchen.

Im innertheologischen Bereich ist für die Ausblendung der systemisch-strukturellen Fragestellung signifikant, dass zwar die herausragende Untersuchung von H. Peukert, nicht aber die dazu kritische und ebenso bedeutsame Arbeit von K. Füssel im theologischen Diskurs rezipiert wurde.⁴⁸ Peukert hat als Vermittlungsdimension zwischen Sub-

jekt und Subjekt, aber auch zwischen Subjekt und Institution bzw. Struktur den Begriff der Solidarität vorgeschlagen, und zwar der „universalen Solidarität“, weil jede Ausgrenzung aus dieser Solidarität (etwa der Opfer der Geschichte) bzw. jede Zuständigkeitsbegrenzung dieser Solidarität (etwa von solidaritätsfeindlichen Wirtschaftsstrukturen) diese selbst verhindern.⁴⁹ K. Füssel führt in die weitere Diskussion nicht nur das Postulat einer fundamental- und praktisch-theologischen Handlungstheorie, sondern einer ebensolchen Strukturtheorie ein. Füssel sprach von einer „Anonymisierung“ und damit von einem Verschwinden der systemischen Antagonismen in der Theorie.⁵⁰ Um die reale Gleichstellung der Subjekte bereits im theoretischen Diskurs auf einem realistischen Niveau zu bearbeiten, bedarf es der Reflexion der systemischen Verhältnisse, in denen die Subjekte handeln (müssen). Ansonsten verflüchtigt sich die Theorie schon als solche in das Imaginäre.⁵¹

Die universale Solidarität kommt demnach nicht nur nicht ohne den Kampf gegen die individuellen, sondern auch nicht ohne den Kampf gegen die systemischen Deformationen aus. Was ich hier also zu vertreten wage, ist eine Verbindung von Systemtheorie und einer an ihrer Humanisierung orientierten „kritischen Theorie“, die sich die Analyse des Systemaspektes nicht nur von marxistisch orientierter Strukturkritik einholt, sondern auch die Ergebnisse der modernen Systemforschung ernst nimmt⁵² (ohne es zu lassen, deren theoretischen Voraussetzungen und Implikate entsprechender Kritik auszusetzen): Deshalb wird eine kritische praktische Theorie die Kriterien universaler Solidarität zwischen Personen auch in ebenso konsequenter Weise auf die Relationen der Systeme zu übertragen haben. Denn erst wenn eine Gleichheit zwischen den größten und kleinsten Systemen akzeptiert wird, hat auch das kleinste psychische System, nämlich der Mensch,⁵³ die Chance, auch *im* systemtheoretischen Paradigma Subjekt zu bleiben. Schlechte Systeme gibt es immer dann, wenn sie andere Systeme (und immer darin andere Menschen) in ihrem Existenzrecht nicht anerkennen.⁵⁴ So hat die Nazi Herrschaft jüdische Menschen allein aus ihrer Systemzugehörigkeit zur jüdischen Kultur und Religion verfolgt und gemordet. Nicht zuerst der Einzelmensch, sondern das jüdische System wurde durch die Rassenideologie abgrundtiefer Verachtung preisgegeben, was die dazugehörigen Menschen um so mehr der system(at)ischen Vernichtung ausgesetzt hat.

Peukert benennt zwar die Interdependenzen zwischen Subjekt und Struktur im Horizont der Subjektwerdung aller Beteiligten und ihrer gegenseitigen unbedingten Anerkennung, stellt auch die Unterschiedlichkeiten zwischen System und Subjekt heraus, deutet aber die Interdependenzen als solche nur an und bedenkt diese nicht prinzipiell als integrales Problem seines Konzeptes. Gegenüber systemfunktionalen sozialwissenschaftlichen Theorien, in denen die willensbildenden Subjekte aus der Theorie herausfallen, insistiert er „auf dem Primat eines an intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung orientierten Handelns und darauf, dass systemische Zusammenhänge als Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen interpretiert werden.“⁵⁵ Aber sind die sozialen Systeme wirklich nur Bedingungen und Folgen der personalen Systeme? Unterschätzt eine derartige normative Interpretation nicht die reale Schwerkraft sozialer Systeme

sowie ihrer kommunikativen Sinnstrukturen und überschätzt sie nicht in einem verhängnisvollen Idealismus des subjektiven Bewusstseins die personalen Systeme? Ohne den Primatscharakter der intersubjektiven Selbstbestimmung anzutasten, wäre diesem der Subprimat kommunikativer Sinnsubstanzen, also sozialer Systeme gegenüberzustellen und in seinen präziseren Beziehungszusammenhängen mit den Subjekten (innerhalb und außerhalb von ihnen) zu definieren.

Gerade um des angesprochenen Primats willen wird die systemrationale Sicht nicht nur peripher als Rahmenbedingung, sondern durchgehend konstitutiv in die praktische Theoriebildung aufzunehmen sein, nicht nur als Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen der Subjekte, sondern als ein an einer „intersubjektiv“ reflektierten Selbstbestimmung *der Systeme* orientiertes *institutionelles* Handeln. Träger *dieser* Intersubjektivität sind dann die Subjekte vornehmlich in ihrer systemischen Dimension, in ihrer kommunikativen Funktion, insofern sie entsprechende Systemzwecke durch ihre eigene Rollenübernahme internalisieren und durchführen.

Dabei geht es nicht um die naive und unbesehene Anerkennung aller bestehenden Systeme und ihrer Zweckrationalitäten, sondern um die wertorientierte Entdeckung einer möglichen Relation von Systemen, die die Form der Systemrationalität als Realität ernst nimmt und zugleich die Inhalte ihrer Rationalität im Zusammenhang gegenseitiger *intersystemischer* Solidarität mitbestimmt. Die großen wirken sich auf die kleinen Systeme oft deswegen so destruktiv aus, weil sie diese nicht als gleichberechtigt anerkennen und entsprechend mit ihnen umgehen.

Von daher versteht man besser, warum das II. Vatikanum die Beziehung der Teilkirchen untereinander und zum Großsystem Kirche, wie es Rom repräsentiert, auf der Basis der Kollegialität aller Bischöfe als kollegial rekonstruiert. Indem die Bischöfe zugleich Rollenträger in zwei sozialen Teilsystemen sind, in ihrer Diözese und im weltkirchlichen Episkopat, verbinden sie „intersubjektiv“ zwei Systeme in kollegialer Weise. Dabei handelt es sich nicht eigentlich um eine Intersubjektivität personaler Systeme, sondern um eine intersysteme Relation, die durch personale Systeme repräsentiert wird, hier durch die Bischöfe als Repräsentanten der beiden Systeme. Die Kollegialität der Systeme bleibt immer dann auf der Strecke, wenn die Bischöfe (einschließlich des Bischofs von Rom) *eine* Systemrepräsentanz gegenüber der anderen vernachlässigen, wenn sie z.B. dem Großsystem Kirche (repräsentiert durch den Bischof von Rom) mehr Systemrepräsentanz zugestehen als ihren eigenen Bistümern. Im eigenen System, sprich Bistum, schlägt sich ein solches Verhalten dann nieder, dass die darin aufbrechenden Kreativitäten der personalen Systeme, also der Gläubigen, nicht ernst genug genommen werden, jedenfalls nicht so ernst, dass sie sowohl das eigene System (das Bistum) wie auch die Beziehung zum System der Großkirche beeinflussen, sprich irritieren könnten. Die „private“ persönliche Freundlichkeit von Bischöfen (sozusagen als personale Systeme) nutzt gegenüber ihrer diesbezüglichen Funktion im sozialen System bzw. zwischen sozialen Systemen wenig. Für diesen Tatbestand gibt es eine Menge Erfahrungen, vor allem im Zusammenhang mit den Aufbrüchen „von unten“ in Bistumssynoden und

-foren, die auch bei persönlich kollegialen Bischöfen dann doch nicht das Niveau der intersystemischen Kollegialität (etwa zwischen Bistum und Vatikan) erreichen.

Eine universale Solidarität kann füglich nicht nur auf der Ebene der individuellen Intersubjektivitätsbasis aller Menschen, in welchen Systemen auch immer, lokalisiert werden. Sie kann sich nicht nur auf die Subjekte beziehen und deren systemische Einordnung nicht nur hermeneutisch-kontextuell (als deren sozialen Hintergrund) bestimmen, sondern sie wird auch die Interrelationen der jeweiligen ökonomischen und politischen, bürokratischen und technologischen, staatlichen und kirchlichen, kulturellen und ästhetischen Systeme sowie ihre Institutionen in zwar analoger, aber nicht weniger prinzipieller Bezogenheit aufeinander und in ihrer Korrelation zur universalen Solidarität zu qualifizieren haben: in der Anerkennung gegenseitiger Gleichberechtigung, Freiheit und Gerechtigkeit.

Ich spreche hier nicht einer Naturalisierung von Systemen das Wort, wohl aber einer angestregten Wahrnehmung, sie in der Wirklichkeitsmacht zu respektieren, die sie besitzen. Somit sollen die Systeme auch nicht unter der Hand personalisiert werden und Subjektcharakter erhalten, andererseits können sie in ihrer objektiv-funktionalen Qualität nicht einfach als Summe der Subjekte betrachtet werden.⁵⁶ Dafür sind die Ohnmachtserfahrungen in der Praxis und die analytischen Erkenntnisse der Soziologie bezüglich systemischer Zusammenhänge zu massiv, als dass man die universale Solidarität nur auf die Schultern der Intersubjektivität einzelner Menschen legen koennte. Nicht nur diesbezügliche Spannungen, sondern auch für das Subjekt selbst destruktive objektive systemische Widersprüche und Komplexitäten werden sonst für das Prinzip universaler Solidarisierung zu wenig ernst genommen. Dieses Prinzip reklamiert demnach nicht nur intersubjektive, sondern auch intersystemische Kreativität.⁵⁷

So geht es eben nicht nur darum, über die Systeme nicht die Subjekte wegzudenken und wegzurationalisieren, sondern auch darum, über die Intersubjektivität nicht die systemischen Sachzwänge und Rollenzuweisungen zu vernachlässigen, in denen sich Subjekte begegnen (müssen). Der Systembegriff bezieht sich dabei nicht nur auf die institutionellen Arbeitszuweisungen einer differenzierten Gesellschaft, sondern auch auf ebenso differenzierte andere Lebensfelder: auf die Familie, auf Gruppen, auf Vereine, auf Gemeinden und Verbände.

Ein personalistisches Verständnis der Intersubjektivität dürfte vornehmlich an den hochmotivierten Begegnungen von Menschen interessiert sein, die sich in ihrer ganzen Existenz in Freiheit und Liebe bejahen. Von daher rührt wohl auch das zuweilen durchschimmernde Missverständnis, es gehe bei der *Communio* besonders um die Beschreibung von systemunbeeinflussten direkten-personalen Beziehungen bis hin zur Privatisierung und Intimisierung der „universalen“ Solidarität im Focus einiger weniger „guten“ sozialen Oasen und Freundschaftsverhältnisse („geschwisterliche Gemeinde“). Ein solcher Rückzug wäre nicht anders denn als regressiv und defätistisch bezüglich der Humanisierung der Institutionen und der in diesen Systemen ablaufenden Intersubjekti-

vitäten zu bezeichnen. Demgegenüber sei die universale Solidarität für alle intersubjektiven Begegnungen behauptet, auch für die strukturgeleiteten in harten Organisationen.

Denn auch in allen systemischen Funktionsbereichen begegnen sich *Menschen*, zwar – in der Regel – nicht mit der ganzen Tiefe ihrer Existenz, aber auch denkbar selten als roboterhafte Rollenträger, sondern innerhalb der von der Institution ermöglichten und begrenzten Sach- und Leistungsbeziehungen, auch mit einem gewissen Anteil an persönlichem Input. Die Menschen selbst sind nicht nur personale Systeme, sondern als solche zugleich Funktionsträger sozialer Systeme. Und in den sozialen Systemen sind sie umgekehrt wieder nicht nur Funktionsträger, sondern sie sind dies auf der Basis ihrer Persönlichkeit und Biographie. Ohne personale Systeme gäbe es keine „Trägerschaft“ sozialer Funktionen. Zudem ereignen sich z.B. über die Gewerkschaftssysteme in den industriellen Systemen nicht selten regionale und überregionale Solidaritäten, die deren Funktionsbeziehungen weit überschreiten und diese zuweilen auch verändern. Rollenübernahmen müssen also nicht entfremdend sein und aus der (Inter-)Subjektivität bzw. der Solidaritätsorientierung herausfallen, sondern können in entsprechenden Institutionen die Freiheit und Entscheidungsfähigkeit der Menschen zur Versachlichung und Projektierung ihres Handelns wie auch für dessen Einordnung in die Arbeitsteiligkeit eines Teams bzw. eines institutionell strukturierten Projektes beanspruchen. Diese Vergegenständlichung der Subjektivität zugunsten eigener, gemeinsamer oder fremder Ziele (Objekte) in geeigneten bzw. entsprechend transformierten Strukturen ist nicht kollektivistisch (subjektfeindlich), sondern gehört zur Kategorie einer wirksamen, den Selbstwert steigernden Intersubjektivität selbst.⁵⁸

Die im System flexibel geführte Interaktion der Rollen, in der die diese Rollen tragenden Subjekte mit ihrem eigenen Mehrwert an Kreativität und Wandlungsbereitschaft gefragt sind, ist ohnehin die in der modernen Organisationsberatung längst geforderte Voraussetzung für die Wandlungsfähigkeit von Systemen.⁵⁹ Zwar laufen die strukturellen Regelungen und Leitungen zunächst ungefragt und ohne darüber hinausgehendes Gespräch ab, doch braucht es dennoch um einer an der Zielvermittlung in der sich wandelnden Umwelt orientierten dynamischen Flexibilität jener Regeln willen die Institutionalisierung des „hierarchieflachen“ Gesprächs der Rollenträger und ExpertInnen, um zur Vergewisserung neuer Routinen zu gelangen. Die strukturelle Gestaltung dieser Gespräche ist eine Aufgabe der Organisationsentwicklung. Solche Diskursstrukturen werden in Systemen um so notwendiger sein, je mehr es nicht nur um Sachziele (und deren Technologien) geht, sondern um deren Reflexionen im Horizont universaler Inhalte und um die entsprechenden systemischen Konsequenzen (nach innen und nach außen). Von daher wäre eine neue relationale Autopoiesis der autonomen institutionellen Sachbereiche zu entwickeln, wobei die gemeinsame Relationalität nicht durch das Kapital, sondern durch die Solidarität gegeben wäre.

Könnte man sich vorstellen, dass man damit sowohl die objektiven Zusammenhänge struktureller Einheiten wichtig nimmt wie auch deren selbstreferenziellen Charakter dadurch aufbricht, dass die angedeutete paritätische Interrelationalität, in der die Au-

ßenbeziehungen entsprechend reguliert und damit auch die Innenbeziehungen modifiziert werden, zur referenziellen Identität der Systeme selbst gehört? Im Sinne von Luhmann würde dadurch die Selbstreferentialität der Systeme allerdings nicht „aufgebrochen“, sondern gerade dadurch realisiert, dass die systeminterne Organisation systemexterner Relationen ein integrales Moment in der Differenzstrategie der Systeme ausmacht.⁶⁰ Selbstverständlich ginge dies, wie zwischen Menschen, nicht ohne Konflikte ab. Und gerade dafür wäre zusätzlich zur intersubjektiven Konfliktfähigkeit so etwas wie intersystemische Konfliktfähigkeit zu lernen, die dann auch die intrasystemischen Beziehungen entsprechend dynamisiert und verändert.

Der systematische Theologe A. Jäger hat in seinem Buch „Diakonie als christliches Unternehmen“ die systemischen Konsequenzen des von kirchlichen Diakonieeinrichtungen angezielten Heilungs- und Liebeshandelns offengelegt und in der entsprechenden Konzeption der institutionsinternen Leitungsstrukturen wie auch des Umweltbezugs der Unternehmen theologisch geklärt sowie entsprechender Praxis aufgegeben. Diese Arbeit darf auch im Zusammenhang der Beziehungen unterschiedlicher Kirchensysteme untereinander sowie ihrer Beziehungen mit nichtkirchlichen Systemen als Paradigma für die Notwendigkeit gelten, die Systeme selbst theologisch einzuholen und im Horizont christlicher Systemrationalität zu transformieren.⁶¹

Zu unterstreichen ist nochmals, dass diese prinzipiell paritätisch angelegte Interrelation zwischen Systemen nicht nur horizontal, sondern auch vertikal gilt: also nicht nur auf der horizontalen gleich großer und gleich mächtiger Institutionen, sondern auch auf der vertikalen zwischen kleineren und größeren, weniger durchsetzungsfähigen und mächtigeren strukturellen Einheiten. Darin hat beispielsweise das System der Familie die gleiche Wertigkeit wie die Institution der Gemeinde, und beide wiederum haben die gleiche Existenzberechtigung wie politische oder wirtschaftliche Großsysteme im Makrobereich. Dies würde ausschließen, dass sich größere Systeme auf Kosten kleinerer (z.B. von Minderheiten) durchsetzen. Zwischen allen auf der Horizontalen wie Vertikalen unterschiedlich angesiedelten Systemen, Strukturen und Institutionen wird eine universale Solidarität für reziproke Relationen gegenseitiger Anerkennung, Kritik und Ergänzung plädieren. Erst auf diesem Hintergrund, der die Beziehung der Systeme klärt, können die sie tragenden und repräsentierenden Subjekte ebenfalls gerade *in dieser ihrer Funktion* konstitutiv in das Prinzip der universalen Solidarität aufgenommen werden, nicht etwa abstrahiert davon, sondern *als* Systemverantwortliche. Und erst in der übergeordneten Zielbestimmung aller sozialen Systeme, im Rahmen⁶² der universalen Solidarität ihren eigenen autopoietischen Gegebenheiten nachzugehen, wird sich auch in den Systemen die Intersubjektivität der Funktionsrollen entsprechend transformieren. Umso mehr kommt dann diese autopoietische Zweckorientierung nicht nur dem System zugute, sondern gleichzeitig auch der intersystemischen Solidarität.

So darf festgehalten werden: Die gegenseitige freie und gleichberechtigte Anerkennung der Interaktionspartner, wie sie Peukert vertritt, muss und darf auch als notwendige Voraussetzung der Interaktion von Systemen und von daher für die RepräsentantIn-

nen unterschiedlicher Institutionen und Systemeinheiten gelten, gleichgültig wie klein bzw. wie mächtig diese strukturellen Herkünfte sind. Dann wäre der Vertreter eines internationalen Konzerns reziprok zu sehen zur Vertreterin beispielsweise einer Nicht-Regierungs-Organisation (NGO), welche die wirtschaftspolitischen Optionen eines Dritte-Welt-Landes zugunsten der Armen vertritt. Hier zeigt sich, wie diese normative Theorie der Systembeziehungen in vieler Hinsicht kontrafaktisch zu den asymmetrisch verzerrten Systemrelationen steht, die auf Kosten der Freiheit und Existenzberechtigung anderer Systeme durchgesetzt werden. Dennoch und gerade deswegen darf die fundamentale Theorie universaler Solidarität nicht nur für die ideale Sprechsituation der Subjekte (die ebenfalls in vieler Hinsicht kontrafaktisch rekonstruiert ist), sondern auch für die ideale Kommunikationssituation der Systeme Geltung beanspruchen: in der zwar nicht unbedingten (denn ein unbedingtes Existenzrecht hat immer nur die menschliche Person, selbst wenn sie nicht im Sinne universaler Solidarität handelt, während Systeme ihre Legitimation verlieren, wenn sie die Bedingungen universaler Solidarität mit Füßen treten), aber doch bedingt in gegenseitiger Anerkennung als Basis reziproker Relationen.⁶³ Wo letztere nicht zugelassen werden, haben nicht nur die unterdrückten Subjekte, sondern auch die unterdrückten Systeme Kritik- und Widerstandsrecht bzw. -pflicht (z.B. nicht nur einzelne Christen, sondern die Institution Kirche in totalitären Systemen⁶⁴).

3 Systemtheoretische Rekonstruktion theologischer Vorgaben

Ich möchte schließen mit einem systemtheoretisch geschärften Blick auf einige theologische Vorgaben und Inhalte, um von daher deutlich zu machen, dass der systemtheoretische Zugang nichts Neues „bringt“, aber durchaus Bisheriges in neuer Schärfe sehen lässt: einmal das Handeln der Person Jesus in seiner Umwelt, dann der Versuch einer Systematisierung des Verhältnisses der Systemtheorie auf der einen Seite und der Gnantheologie, Umkehrtheologie und Hoffnungstheologie auf der anderen Seite.

Jesus befindet sich in der Gegebenheit des jüdischen Religionssystems. Die darin aufgehobenen Spiritualitäten und Lebensformen tragen ihn und er lässt sich auch davon tragen. So betet er die Psalmen, so predigt er in der Synagoge, so feiert er die jüdischen Feste. Es wird allenthalben deutlich, dass für Jesus insbesondere die Jahwetradition eine segensreiche Vorgegebenheit ist, eine Erfahrung von Gnade. Zum Konflikt kommt es erst dann, wenn Menschen und auch andere Systeme unterdrückt, deformiert und ausgegrenzt werden. So zeigt er die Grenzen des Sabbatgebotes (einer Spitzenrepräsentanz des damaligen religiösen Systems) genau an den Stellen auf, wo dieses System das untergeordnete Teilsystem der Leidenden und damit deren Rechte auf Befreiung und Heilung beschneidet (vgl. Mk 3,1-6). So erzählt er in der Geschichte vom Barmherzigen Samariter die guten Taten des Mitglieds eines von seinem Publikum verachteten Volkes und religiösen Systems (vgl. Lk 10,25-37). So kämpft er vehement gegen die Kapitalisierung des Tempels durch Händler und Käufer und damit für das Recht des religiösen Systems gegenüber wirtschaftlichen Tauschsystemen (vgl. 11,15-19). So trifft zu: „Hält

der von Gott gesandte Erlöser doch an den Gesetzen und Spielregeln der religiösen Institutionen des Judentums fest, obwohl oder gerade weil seine Botschaft – im Sinne einer spirituellen Praxis der *Metanoia* oder Konversion – mit aller Kraft darauf abzielt, das ‚Gesetz‘ zu überschreiten.⁶⁵ M. de Certeau empfiehlt von daher das Neue Testament geradezu als eine Gebrauchsanweisung für das Wechselspiel von Institutionalisierung und ihrer Überschreitung anzusehen.⁶⁶

Jesus hat keine Berührungsgängste mit den Rollenträgern unterschiedlicher Systeme: So lässt er sich von Zöllnern genauso einladen wie von Pharisäern und nimmt auch einen spezifischen Repräsentanten des Systems, nämlich Nikodemus, heimlich in seine Begegnung auf (vgl. 1 Joh 3,1-13). Er attackiert die Rollenträger nicht als solche und auch nicht die Systeme, die sie repräsentieren, sondern immer nur dann, wenn sie ihre Rollenverantwortung nicht zugunsten der Menschen ausüben (vgl. 11,37-54). So arbeitet Jesus tatsächlich permanent an einer Transformation der Systembereiche, und zwar in der Gestalt, dass herrschende Systeme sich von untergeordneten und verdrängten oder diffamierten Systemen her in Frage stellen bzw. deren Perspektive in die eigene Zweckbestimmung aufnehmen. Jesus scheitert an beidem: an der Schwerkraft des herrschenden Systems, das mit seinen Theologien und Strukturen die Unterdrückungspraxis legitimiert; und an der Umkehrverweigerung der Personen, die in diesem System das Sagen haben.⁶⁷ Gefährlich wird Jesus seinen Gegner vor allem deswegen, weil er nicht nur als Individuum auftritt, sondern sich selbst als Repräsentanten eines anderen Systems begreift, das er Herrschaft oder Reich Gottes nennt, mit neuen Regeln geleiteten Handelns, in dem anders mit SünderInnen und Ausgegrenzten umgegangen wird als außerhalb dieses Systems. Aus dieser Perspektive ist Jesus tatsächlich ein Revolutionär, allerdings ein gewaltloser.

Diese nur andeutungsweise Rekonstruktion des Wirkens Jesu aus systemtheoretischer Perspektive aktiviert ganz bestimmte theologische Traktate, die für jede Glaubens- und Kirchengestaltung (nach innen wie nach außen) von elementarer Bedeutung sind. Aufgrund der Ambivalenz bestehender Systeme gibt es wohl einmal die Verbindung der Systemtheorie mit der *Gnadentheologie*, insofern die bestehenden Systeme tatsächlich Leben stützen und schützen, zum anderen die Verbindung der Systemtheorie mit der *prophetischen Umkehrtheologie*, insofern es darum geht, destruktive Systeme bzw. Systemanteile sich beenden bzw. sich verändern zu lassen. Zugleich erlernt man aus systemtheoretischer Perspektive jene Bescheidenheit, die mit jedem Machbarkeitskomplex, mit der Alles- oder Nichts-Mentalität und mit flächendeckenden Totalvorstellungen aufräumt und sich dennoch nicht in die Resignation stürzen oder in die religiöse Bereichsausgrenzung abdrängen lässt. Theologisch wäre damit die *Hoffnungstheologie* herausgefordert.

Zur Verbindung von Gnadentheologie und Systemtheorie: Wenn pastorales Handeln Ermöglichungshandeln für christliche Existenz ist, dann sind die institutionellen Voraussetzungen als integraler Bestandteil dieser Pastoralverantwortung aufzufassen. Wann sind Systeme nicht Last, sondern Hilfe? Wann behindern sie nicht die christlichen Opti-

onen, sondern befördern sie? Gibt es in dieser Hinsicht bereits in der Tradition theologische Überlegungen zum Verhältnis von Institution und Gnade?

Möglicherweise ist darin ein katholisches Spezifikum zu sehen. Denn immerhin ist für den Protestantismus die Kirche eine dem Glauben und den Gläubigen gegenüber nachgeordnete Größe, während die katholische Kirche ihre eigene „Vorgegebenheit“ behauptet.⁶⁸ Was ist das für eine Vorgegebenheit? Wie muss ihre systemische Repräsentanz ausschauen? Wie und mit welcher Vitalität darf darin das Leben der Menschen vorkommen? Manifestiert das System Kirche die Vorgegebenheit der Gnade oder behauptet sie dies nur und durchkreuzt diese Behauptung auf der system(at)ischen Ebene durch Gesetzmäßigkeit und Vergeltung? Auf diesem Hintergrund geht es auch um einen neuen Blick auf die Vorgegebenheit der Tradition und der darin überbrachten Lebens- und Handlungsstrukturen. Auch hier geht es um die Frage nach dem Verhältnis von vorgegebenem Sinn und den Strukturen seiner Vermittlung.

Zur Verbindung zwischen Umkehrtheologie und Systemtheorie: Dabei geht es um die Wandelbarkeit der Systeme im Kontext der prophetischen christlichen Botschaft. Wenn die Systemtheorie klärt, dass die Überlebensfähigkeit von Organisationen an der Wahrnehmung „schwacher Signale“ hängt, um von daher Kriseninterventionen zu inszenieren, dann kann von diesem Vorgang her präziser erfasst werden, was im II. Vatikanum mit der Erkenntnis der „Zeichen der Zeit“ gemeint ist. Wie können schwache Signale aus der Perspektive christlicher Optionen wahrgenommen werden und welche systemischen Voraussetzungen sind dafür unerlässlich? Wohl nicht nur utopisches, vernetztes und sensibles *Denken*, sondern auch entsprechende Sozialformen. Zugleich ist davon auszugehen (und das ist der „konservative“ Anteil dieses Problems), dass das kirchliche System in sich selbst die nötigen autopoietischen Kräfte hat, um sowohl den Wandel zu gestalten wie auch im Wandel die eigene Identität nicht aufzugeben. Wie kommt es zu Irritationen, die ein System zur Distanz zu Teilen seiner bisherigen Selbstbeschreibung bringt und damit die Möglichkeit der Veränderung freisetzt und wie werden sie „eingeführt“? Wer ist für solche Irritationen verantwortlich?

Wenn die klassischen Erzeuger solcher Irritationen traditionsgemäß im kirchlichen Amt zu suchen sind, dann können sie diese Funktion systemtheoretisch nur wahrnehmen, wenn sie nicht vertikal verordnen, sondern horizontal intervenieren und beeinflussen. Wer sich einbildet, komplexe Systeme zu leiten, muss sich von der Systemtheorie sagen lassen, dass man dies überhaupt nicht kann. Vielmehr geht man dann von einer idealistischen Ideologie aus, wie sie mit der französischen Aufklärung allenthalben Platz gegriffen hat, nämlich von der Idee der Machbarkeit der Welt, der Gestaltbarkeit sozialer Verhältnisse und der Kontrollierbarkeit menschlichen Handelns und seiner Folgen.⁶⁹ Wie schauen nun solche Prozesse aus, in denen die Leitenden so beraten, dass sie die Selbstveränderung der Systeme unterstützen und in Bewegung bringen? Theologisch wäre dann erst einmal ein gewisses Vertrauen in die entsprechende Kraft sozialer Einheiten zu investieren. Umgekehrt sind von innen wie von außen jeweils Interventionen möglich und nötig, um die Systeme so zu „verstören“, dass sie in ihren eigenen

Ressourcen neue Entscheidungsmöglichkeiten finden. In einer neuen Weise werden diejenigen, die in der Kirche leiten, nicht nur die Autonomie des Subjektes (über die Denkfigur des Gewissens) achten, sondern auch die Autonomie entsprechender Teilsysteme in der Kirche und darüber hinaus.⁷⁰ Dabei werden diejenigen, die die Systeme diesbezüglich provozieren, lernen, dass die Systeme die Intentionen der Beratung bzw. Leitung eigenständig integrieren und dabei diese ihrerseits irritieren und verstören können.

Zur Verbindung von Systemtheorie und Hoffnungstheologie: Soziale Systeme sind immer auch Vergeltungssysteme, in denen nichts ohne Folgen und „ungestraft“ bleibt. Von der Systemtheorie kann eine Bescheidenheit gelernt werden, die nur dann nicht zur Resignation führt, wenn sie sich mit der Hoffnung auflädt, dass doch immer wieder der Glücksfall der Solidarität in und zwischen Systemen geschieht. Was D. Dörner auf die prägnante Formel der „Logik des Misslingens“ gebracht hat,⁷¹ lässt eine Nicht-Machbarkeit der Welt ahnen, in der sie sich nur bedingt vor Katastrophen schützen kann. Die Katastrophe des „Jüngsten Tages“ geschieht längst vorher in unzähligen Katastrophen, die letztlich auch nicht durch Interventionen verhinderbar sind.⁷² In diesem brisanten Kontext wäre neu nachzudenken über das theologische Verhältnis von Misslingen und Aktivität, von Aktion und Kontemplation, von Sünde und Umkehr, von gegenwärtigem Handeln und eschatologischer Hoffnung.

Wenn die Praktische Theologie in dieser Weise auf die Systemtheorie zugeht, kommt sie nicht in die Versuchung, sich selber mit einer neuen Allmachtsphantasie und damit einer neuen „Pastoralmacht“ auszustatten, als könne sie nun nach den Subjekten auch die Systeme in den Griff bekommen. Vielmehr wird sie, nachdem sie totalitäre Ansprüche der Systemtheorie nicht zuletzt aus theologischen Gründen depotenziert hat, hier ein Wahrnehmungsinstrumentar aufnehmen, um bezüglich der Subjekte Nachsicht zu lernen, eben das, was biblisch Ausdauer und Geduld heißt. Das griechische Wort dafür (hypomonä) heißt nicht „darüber stehen“, sondern sich „darin und darunter befinden“ und „darunter aushalten“. Auch praktische Theologen und Theologinnen stehen nicht darüber, sondern leben in und unter den Verhältnissen, sie sind nicht ihre Beherrscher, sondern oft auch ihre Mitinvolvierten, manchmal vielleicht ihre GestalterInnen und VeränderInnen.

Wer Menschen dazu ermutigt oder gar auffordert, Systeme diesbezüglich anzugehen und anzugreifen, muss wissen, welche Dimensionen an Scheitern damit verbunden sein können. Man verletzt Menschen zusätzlich, wenn man ihre Verletzbarkeit in Systemen übergeht und sie mit strukturverändernden Postulaten bombardiert, als wäre dies ein Kinderspiel, etwas ganz Normales, was jeder und jede ohne weiteres können müsste. Wer nicht *dazu* sagt, dass dies Schmerzen – oft unsägliche – kosten kann (nicht zuletzt im kirchlichen Kontext), macht sich geringstenfalls der naiven Fehleinschätzung von Wirklichkeit schuldig. Ich selbst kann auf eine solche Schuld zurückblicken. Als Mentor der Lientheologen und Lientheologinnen habe ich Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre den jungen Leuten gesagt: Es lohnt sich, Theologie zu studieren, nicht nur

für die eigene Sinnsuche, sondern auch für die künftige innerkirchliche Beruflichkeit. Als Hauptamtliche in der Kirche würden sie die Chance haben auch die Strukturen zu verändern. Jahre später wurde ich von manchen (nicht allen) eines Besseren belehrt: Du hast uns gesagt, es lohne sich und wir könnten die Strukturen verändern. Nicht wir haben die Strukturen verändert, sondern sie haben uns verändert, sie haben uns flachgelegt, resignieren lassen oder gar so destruiert, dass wir, um überleben zu können, gehen mussten.

Als subjekttempfindliche und systemwache Wissenschaft wird die Praktische Theologie vor allem drei Handlungsmöglichkeiten und -schritte zusammen mit Beteiligten und Betroffenen angehen: *Erstens* im System danach zu suchen, das Mögliche zu tun, um dessen gute Potenzen zu entwickeln und seine schlechten Gegebenheiten nicht zu vergrößern. *Zweitens*: wo man um menschenachtender Veränderung willen an die Grenzen des Systemischen stößt, sich daran persönlich und politisch abzarbeiten, auch mit dem Risiko dosierter, aber nicht lebens- und existenzbedrohender Nachteile. Und *drittens* im Ernstfall subjektvernichtender Systeme jenen Zeugnisweg anzugehen, der nicht unmittelbar mit Erfolg rechnen kann, der dazu die Gefahr aufweist, die ganze Gewalt des Systems auf sich zu ziehen: dies nicht als gesetzliche oder moralische Forderung, sondern als Dynamik, die schon in ihren kleinen Anfängen viel wert ist. Wer den systemtheoretischen Blick in die Welt einführt, muss auch in neuer Weise über den theologischen Sinn des Martyriums nachdenken. Das alte Bild der Kirche, dass aus dem Samen der Märtyrer und Märtyrerinnen die Zukunft eines neuen und hoffentlich besseren Systems entsteht, gewinnt derart ein umso schärferes Profil. Eine solche Martyriumstheologie, die im Glauben an die Auferstehung die Erzählungserinnerung der Kirche prägt, ist nicht defätistisch, sondern realistisch.⁷³

Auch in der höchst nüchternen Sicht der Systemtheorie, dass eine intentional noch so präzise Intervention niemals die Undurchschaubarkeit und damit Intransparenz systemischer Wirklichkeiten auflöst, so dass Leitung und Beratung eigentlich in eine Blackbox hinein agieren, spüre ich eine gewisse Vorsichtigkeit, die sich jeder gegenseitigen Totalitätserfassung enthält. Damit wird jeder Versuch dieser Art als Reduktion von Wirklichkeit entlarvt. Im Namen der Theologie darf es solche Reduktionen niemals geben, weil sie das Gesamte der Wirklichkeit anzielt; im Namen der Theologie kann man menschlicherseits aber auch nicht einen totalen Durchblick beanspruchen, weil diesen nur Gott haben kann. Auch die Kirche ist ein menschliches Unternehmen und sie ist dies besonders im Horizont des Gottes, der um der Menschen willen selbst Mensch geworden ist und gekreuzigt wurde. Seine Auferstehung lässt hoffen, auch über die „Logik des Misslingens“ hinaus. Derart reicht die Kirche dann auch an das göttliche Unternehmen an der Menschheit heran.

Aus dieser Perspektive erweist sich der Satz „Es ändert sich ja doch nichts ...!“ allemal als Häresie, als Resignation, als Nicht-Glaube an den Einbruch Gottes in die Systeme dieser Welt und den Abbruch dieser Weltsysteme durch Gott in die künftige Welt des Reiches Gottes hinein. Für beides steht der gekommene Gottessohn, für das eine der

Jesus, der bis zur letzten Erfolglosigkeit hin den Einsatz für Solidarität in den Systemen dieser Welt nicht aufgegeben und dafür alles riskiert hat; für das andere steht der kommende Christus, der mit seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit alles in allem sein wird. Auch wenn sich in diesseitigen Verhältnissen nicht selten nichts verändert (bei Jesus hat sich am Kreuz kein Wunder ereignet, und auch er hat, auf den ersten Blick gesehen, nichts verändert): Gott wird alles verändern, wie er Jesus auferweckt hat. Diese Botschaft bringt uns eine spezifische Hoffnung für *diese* Welt und ihre personalen und sozialen Systeme, oft auch als eine Hoffnung wider alle Hoffnung (vgl. Röm 8, 24ff), bereits hier so viel wie möglich etwas von dem „System“ aufscheinen zu lassen, das Jesus „Reich Gottes“ genannt hat. M. de Certeau verweist für das Verhältnis von Institution und Veränderung auf die ganz spezifische mystische Spiritualität einer Teresa von Avila und einiger anderer Mystiker, wenn er schreibt: „Sie wollten in einen verdorbenen, *korrupten* Orden eintreten und erhofften sich davon weder Anerkennungen, noch ihre Identität zu erlangen, sondern einzig ein Anderswerden ihres notwendigen Wahns. So ließe sich in der Institution zugleich der Ernst eines Realen und die Lächerlichkeit der von ihr zur Schau gestellten Wahrheit entdecken.“⁷⁴

Anmerkungen

- ¹ Das folgende gilt insbesondere für meine eigene Generation, weil die entsprechenden biographischen Phasen auch gesellschaftlichen Entwicklungen entsprachen: von den hoffnungsvollen Aufbrüchen Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre (in Gesellschaft und Kirche), mit den Vorstellungen, dass sich alles in überschaubarer Zeit ändern würde bzw. dass „man“ tatsächlich viel verändern könne, über die Enttäuschungsphase, dass das alles nicht so leicht gehe und vor allem viel Zeit brauche, was die einen auf den „großen Marsch“ durch die Strukturen brachte, die anderen in Verbindung mit aggressiver Schuldzuweisung in die Resignation bzw. in die terroristische Aggression trieb. Und dann gab es für viele jene Phase der realistischen Einsicht in die Schwerfälligkeit bestehender Wirklichkeit, verbunden mit der weder sich noch die anderen in idealistischer Weise überfordernden Option, am eigenen Ort und nach den eigenen Wirklichkeiten (und manchmal etwas darüber hinaus), das Notwendige zu tun und zu vertreten.
- ² Das Wort „entsprechend“ soll hier die Absicht zum Ausdruck bringen, dass sich der hier angestrebte systemtheoretische Diskurs zugunsten der Subjektempfindlichkeit der Praktischen Theologie ereignet und nicht etwa um sie zu schmälern.
- ³ Diese Gefahr ergibt sich besonders auch bei den kirchlichen Hauptamtlichen und bei einer diesbezüglichen innerkirchlichen Supervisionspraxis, in der strukturelle Probleme personalisiert „behandelt“ werden, vgl. O. Fuchs, Supervision in der Krise der Pastoral, in: R. Bärenz (Hrsg.), Theologie, die hört und sieht (FS Josef Bommer), Würzburg 1998, 169-185.
- ⁴ Abgesehen von jenen Gemeindeberatungsmodellen, die den systemischen bzw. organisationssoziologischen Aspekt miteinbeziehen. Ich denke hier vor allem an den Mainzer Grundkurs Gemeindeberatung, der sich seit Jahren um eine Ausbildung von Hauptamtlichen für die systemische Gemeindeberatung bemüht (federführend J. Smykalla und P.-O. Ullrich).
- ⁵ Vgl. W. Gebhardt, Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung, in: M. Krüggeler/K. Gabriel/ders. (Hrsg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1998, 101-119.
- ⁶ Vgl. ebd. 104ff, 106ff.
- ⁷ Ebd. 116. Zu diesem Auseinanderdriften sogar im Bereich des sakramentalen Symbolgeschehens vgl. O. Fuchs, Kirche im Symbolkampf?, in: Stimmen der Zeit 216 (1998) 7, 442-452.
- ⁸ Es geht mir hier nicht um eine totale oder totalitäre Perspektive der Wirklichkeit nun singular und ausschließlich im Horizont der Systemtheorie, sondern um die beanspruchte Freiheit, Situationen und Handlungsmöglichkeiten aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten, nicht nur aus der des realen bzw. idealisierten Subjekts und *seiner* (moralischen) Verantwortlichkeit. Dies ist eine Perspektive, die die Perspektive des Subjekts nicht schmälert, aber in seiner realistischen Begrenzung ernst nimmt, etwa in der Begrenzung, dass sich die angeblichen postmodernen Wahlfreiheiten des Subjektes in den Unmöglichkeiten der (besonders Wirtschafts-)Systeme überhaupt nicht realisieren lassen. Die Anzahl der Postmodernisie-

- rungsverlierer wächst ins Unermessliche und hat wohl ein Drittel (wenn nicht noch mehr) der Erdbevölkerung erfasst. Die Zuordnung des systemtheoretischen Blickes zur Kategorie der Perspektive behauptet also die Partialität dieses Blickwinkels, wie sie auch behauptet, dass sich die Theologie darin zwar (in einer Art des Erkennens gemäß der Erkenntnistheorie der Zeichen der Zeit) die Wahrnehmung der Wirklichkeit wie auch sich selbst zum Teil neu zu profilieren vermag, dass sie aber dieser Perspektive gegenüber nochmals eigene kritische Perspektiven entgegenbringt, vor allem gegenüber jeder Art von Selbsttotalisierung solcher Perspektiven: „Theologie, die von ihrem Gottesbegriff her mit ideologiekritischem Verdacht gegen selbsttätig universalisierende Begriffssysteme eintritt, erscheint von daher ganz besonders angefragt.“: M. J. Rainer, Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie, Münster 1991, 412, Zur Enttotalisierung der Systemtheorie aus theologischer Perspektive vgl. auch 426-428, 429ff.
- ⁹ Im folgenden benutze ich den Kirchenbegriff im Sinne eines sozialen Systems auf allen seinen mikro-, meso- und makrostrukturellen Ebenen: vom Bibelkreis über die Pfarrgemeinde und den Verband zur Diözese und bis zum Vatikan.
- ¹⁰ Vgl. dazu U. Di Fabio, Offener Diskurs und geschlossene Systeme. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in argumentations- und systemtheoretischer Perspektive, Berlin 1991, 94: Kommunikative Alltagspraxis individueller Lebensgeschichten steht dann den systemischen Strukturen mediengesteuerter zweckrationaler Handlungszusammenhänge gegenüber (wie etwa in Ökonomie, Recht und Wissenschaft), vgl. 97.
- ¹¹ Vgl. ebd. 102.
- ¹² Vgl. ebd. 109.
- ¹³ Vgl. ebd. 127.
- ¹⁴ Vgl. ebd. 111.
- ¹⁵ Vgl. ebd. 121; vgl. auch F. B. Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik, Frankfurt a.M. 1993.
- ¹⁶ Vgl. Di Fabio, ebd. 122-123.
- ¹⁷ Ebd. 123.
- ¹⁸ Ebd. 194.
- ¹⁹ Vgl. N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, 189.
- ²⁰ Ebd. 128: Der Autor fährt fort: „Praktisch bedeutet dies, dass ein modernes Individuum mit starker Identität und ausgeprägtem Selbstbewusstsein weder durch ökonomische noch durch staatliche Systeme kausal zu determinieren ist. In umgekehrter Richtung können aber auch autopoietische soziale Systeme – wie etwas Ökonomie und Politik – nicht mehr individuell zugerechnet, kausal gesteuert oder determiniert werden.“
- ²¹ N. Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1988, 49.
- ²² Di Fabio, ebd. 129.
- ²³ Zitate ebd. 134-135.
- ²⁴ Vgl. ebd. 135; Luhmann, Soziale Systeme 290.
- ²⁵ Ebd. 139.
- ²⁶ Diese intersystemische Beziehung gilt auch zwischen den Menschen selbst: „Die Komplexität eines Menschen wird für einen anderen von Bedeutung und umgekehrt.“, Luhmann, Soziale Systeme, 303. Diese Erfahrung haben wir auch im wissenschaftlichen Bereich voneinander.
- ²⁷ Luhmann, Soziale Systeme 295.
- ²⁸ Vgl. Di Fabio, ebd. 138.
- ²⁹ Ebd. 179.
- ³⁰ Ebd. 162.
- ³¹ Ausführlich zum Resonanzbegriff vgl. Rainer, Religion und Politik 11-15, 262-267, 439-442. Rainer nimmt in seinen Ausführungen den systemtheoretischen Begriff der Resonanz ebenso ernst wie er ihn (auf dem Hintergrund eines entabsolutierenden Gottesbegriffs) um sein funktionalistisches und totalitäres Missverständnis bringt (vgl. 441).
- ³² Vgl. ebd. 138, 160.
- ³³ Solche Irritationen könnten durch Kontextannäherung und Kontextverfremdung geschehen, vgl. A. Zingerle, Kontextverfremdung als methodischer Kunstgriff, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979) 587-610, 591. Das Ergebnis solcher Evokationen und Provokationen ist nicht durch Kontrolle beherrschbar. Vielmehr entwickelt sich eine gegenseitige Dynamik zwischen Geschlossenheit und Offenheit, deren Erfolg und Ausgang in jedem Fall offen ist, jedenfalls umso offener, als die Systeme autopoietischer sein dürfen, je weniger sie sich also allopoietisch in Fremdbestimmung von außen her zu organisieren haben. Vgl. am Beispiel der Entwicklung der Wissenschaft von einem allopoietischen zu einem autopoietischen System R. Stichweh, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: D. Baecker, u.a. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt a.M. 1987, 447-477, 452f; vgl. auch Di Fabio 125.

- ³⁴ Ebd. 195.
- ³⁵ Ebd. 194.
- ³⁶ Ebd. 184.
- ³⁷ Vgl. ebd. 183.
- ³⁸ Ebd. 199.
- ³⁹ Vgl. ebd. 183.
- ⁴⁰ Vgl. ebd. 185.
- ⁴¹ Ebd. 179.
- ⁴² Eine theologische Qualifikation dieses systemischen Tatbestandes wird wohl im Horizont der Erbsünden-theologie wie auch der Rechtfertigungstheologie erst noch genauer zu diskutieren sein; vgl. dazu bereits R. Dziewas, Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheoretischer Perspektive, Münster / Hamburg 1995.
- ⁴³ Di Fabio 207; vgl. auch 152 und 123 Entsprechendes zu den Stichworten Zufallsempfindlichkeit und Rekombination.
- ⁴⁴ Die Praktische Theologie darf ruhig zugeben, dass sie hier von der praktischen Entwicklung in der systemorientierten Gemeindeberatung überholt worden ist, und davon Abstand nehmen, darauf in defensiver Weise „verschnupft“ zu reagieren, nachträglich an etwas mäkelnd, was sie selbst nicht prospektiv geleistet hat.
- ⁴⁵ Mit der im folgenden anvisierten kritischen Verbindung von System und Solidarität verfolge ich die gleiche inhaltlich-theologische Perspektive, die auch Rainer gegenüber einem systemtheoretischen Konzept anführt, das sich als funktionale Normativität versteht und deshalb „nichts stärker fürchtet als den Einspruch aus der Gesellschaft im Namen eines Gottes, der gerade darin allumfassend ist, dass er die im Leid Vergessenen und Entrechteten in ihren Möglichkeiten anruft.“ (Rainer, Religion und Politik 427, vgl. auch 430f).
- ⁴⁶ Bei der hier angezielten Interdisziplinärität aus praktisch theologischer Perspektive geht es als nicht darum, wie Rainer mit Recht kritisiert, „anderen das Reflexions- und Argumentationsfeld zu überlassen, sich ihnen dann selbstbescheiden und belehrt anschließen oder dialektisch-kontrastierend entgegentreten.“ (Vgl. Rainer, Religion und Politik 432).
- ⁴⁷ In diesen theologischen Tatbeständen können durchaus Affinitäten zu den systemtheoretischen Einsichten erkannt werden, dass ein System immer mehr ist als die Summe der Subjekte und gegenüber den Subjekten mit einer Eigendynamik auftritt. Bereits im Alten Testament ist das Kollektiv des Volkes Israel mehr als die Summe ihrer Mitglieder. Jahwe begegnet nicht nur den einzelnen Israeliten, sondern dem Volk Israel als Ganzen.
- ⁴⁸ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976; K. Füssel, Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt a.M. 1982.
- ⁴⁹ Vgl. Peukert, ebd. 284-322.
- ⁵⁰ Vgl. Füssel, Sprache 155.
- ⁵¹ Vgl. K. Füssel, Der Imaginäre Andere, in: H. U. Brachel/N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, 101-116, 103).
- ⁵² So verstehe ich meinen Beitrag als eine Fortsetzung der Strukturdiskussion der 60er und 70er Jahre und zugleich als deren kritische wirklichkeitsbezogene Flankierung. In einem Interview hat der Altbundeskanzler Helmut Schmitt es als das Problem der 68er Bewegung angesehen, dass sie bezüglich der Strukturen letztlich frustriationsarm gewesen sei, wodurch diese Generation es wenig gelernt habe, anzupacken und Probleme zu lösen. Ein gewisser Wahrheitskern liegt wohl in diesem Vorwurf, wenn man die entsprechenden Reaktionen ansieht, die im Zusammenhang mit den angesprochenen Frustrationen eingetreten sind, nämlich auf der einen Seite die terroristische Gewalt, auf der anderen Seite die Resignation und Depression. Systemtheoretisches Denken vermag den naiven Optimismus zu bremsen, nicht um die inhaltlichen Grundanliegen zu zerstören, sondern die strukturellen Probleme so wahr zu nehmen wie sie sind. Damit ist die kritische Theorie in der Versuchung befreit, sich selber nicht mehr von der Wirklichkeit her kritisieren zu lassen bzw. bestimmte Probleme nicht mehr wahr zu nehmen. Ereignen sich solche Wahrnehmungsdefizite innerhalb der Wissenschaft, dann entzieht sich letztere der Verantwortung, Wissen und *konkrete* Notwendigkeit zu verbinden. Und indem ich die systemtheoretische Perspektive unfatalistisch lese, nehme ich zudem Bezug auf die Forschungskonzepte des Strukturalismus, indem ich seine wertvollen Ergebnisse ebenfalls perspektivisch mit in diesen Diskurs hineinnehme, ohne auch ihn essentiell misszuverstehen, als seien die Personen nur Koeffizienten und Varianten invarianter Strukturen. Die damit verbundene Unwendigkeit und Unwichtigkeit des Subjekts hat damals nicht wenige Pariser Studenten in den Selbstmord getrieben.
- ⁵³ Zum systemischen Aspekt in der interpersonalen Therapie, vgl. S. Essen, Spirituelle Aspekte in der systemischen Therapie, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie (1995) 2, 41-53.

- ⁵⁴ Es geschieht zwar immer wieder, dass destruktive Systeme durch entsprechende Außen- und Innenkritik zusammenbrechen, wie etwa die kommunistischen Diktaturen in den 80er- und 90er Jahren. Am Zusammenbruch der DDR kann man ablesen, dass es nicht nur um Anpassungsunfähigkeiten im wirtschaftlichen Bereich ging, sondern um Anpassungsunfähigkeiten auf dem Niveau eines außerhalb und innerhalb dieses Systems beanspruchten Konzepts von Menschenwürde. Doch scheint es in dieser erbsündlichen Welt mit den destruktiven Systemen so zu sein wie mit den Köpfen der Hydra. Man schlägt den einen ab, und andere wachsen nach, in denen sich die alten Systeme in neuem Gewand reduplizieren. So entstanden im Osten und Südosten Europas neue Systeme eines ungebremsten bis kriminellen Kapitalismus und neue Systeme lokaler chauvinistischer Nationalismen.
- ⁵⁵ H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-97, 72.
- ⁵⁶ Man kann übrigens nicht so tun, als seien die Systeme, wenn sie lineare Geschöpfe der Intentionen von Subjekten wären, per se subjektfreundlich. Denn aus erfahrungsbezogener und schöpfungstheologischer Perspektive sind die Subjekte selber im Horizont jener Ambivalenz zu sehen, die den Systemen unmittelbarer zugesprochen wird: denn auch Subjekte suchen Böses, tun Schlimmes und wirken destruktiv. Jede plakative Aufteilung, als wäre jede Systemorientierung schlecht und als wäre jede Subjektorientierung gut, kann also entfallen.
- ⁵⁷ Der Systembegriff sei hier lediglich bezüglich sozialer Systeme verstanden, obgleich die universale Solidarität gerade auch auf der intersystemischen Ebene zwischen sozialen und psychischen Systemen (also Menschen) durchaus auch systemtheoretisch zu rekonstruieren wäre. Zur Unterscheidung der Systeme vgl. Luhmann, *Soziale Systeme* 15ff. Die unterschiedlichen möglichen Anknüpfungspunkte zwischen Luhmanns ausführlicher Klärung und Beschreibung sozialer Systeme und der von mir angedeuteten solidarischen Wertorientierung in und zwischen den Systemen (als systemischer, vom Subjekt zunächst absehender Bestandteil ihrer Zweckrationalität selbst) können hier nicht näher ausgeführt, sondern nur durch Nennung der Seitenzahlen signalisiert werden: 36-70, 105-112, 120-122, 151-155, 179ff, 187ff, 191-194, 229f, 234-241, 284, 289-294, 303ff, 322-325, 379f, 528f, 566ff.
- ⁵⁸ Zur Rekonstruktion sozialer Rollen im Kontext der Systemtheorie vgl. Luhmann, *Systeme* 139f, 160f, 134f.
- ⁵⁹ Vgl. die entsprechende Diskussion im kirchlichen Bereich M. Thomé (Hrsg.), *Theorie Kirchenmanagement. Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen*, Bonn 1998.
- ⁶⁰ Vgl. Luhmann, *System* 22-29, 593-646.
- ⁶¹ Vgl. A. Jäger, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*, Gütersloh 1986.
- ⁶² Zum entsprechenden Ordnungsrahmen mit normativen Zielsetzungen im Kontext der Geldsysteme, vgl. W. F. Kasch (Hrsg.), *Geld und Glaube*, Paderborn 1978, 178.
- ⁶³ Vgl. O. Fuchs, Plädoyer für einer radikale Pluralitätsethik, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993) 1,62-77,71ff.
- ⁶⁴ Zum solidarischen Wahrnehmungsdefekt der *Institution* Kirche gegenüber diejenigen, die nicht zur Kirche gehörten, im Nazideutschland, vgl. T. Breuer, *Verordneter Wandel?*, Mainz 1992, 370. Das kirchliche System gerät um seiner Selbsterhaltung willen leicht in die Versuchung, sich aus dem Risiko einer differenzierten Innen-Außen-Beziehung herauszuhalten. Aber auch dann hat das kirchliche System Anteil an der gesamten systemischen Kontaminierung. Es kann sich darin nicht einbilden, rein zu sein und sauber zu bleiben. Die „Resonanz ist unentrinnbar“! (Vgl. Rainer, *Religion und Politik* 441). Die Institution ist nicht unschuldig, wenn sie sich heraushält, sondern stürzt sich dann in andere Schuldigkeiten. Vom Zweiten Vatikanum her steht das System der Kirche unter dem Sinngehalt, sich nicht nur nach innen aufzubauen, sondern sie steht im Dienst der Proexistenz nach außen. Was dies systemtheoretisch bedeutet, muss wohl genauer reflektiert werden.
- ⁶⁵ J. Hoff, *Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität*, in: *Orientierung* 63 (1999) 12, 135-137, 136 (im Anschluss an entsprechende Überlegungen von M. de Certeau). Vgl. zu diesem „Wechselspiel“ O. Fuchs, *Supervision in der Krise der Pastoral*, in: R. Bärenz (Hrsg.), *Theologie, die hört und sieht*, Würzburg 1998, 169 – 185, 181ff.
- ⁶⁶ Vgl. Hoff, *Erosion*, 136.
- ⁶⁷ Vgl. dazu R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, Innsbruck 1990, 122, 142-154.
- ⁶⁸ Zur Bedeutung der Tradition in diesem Zusammenhang vgl. O. Fuchs, *Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten*, in: K. Kertelge (Hrsg.) *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, Freiburg, i. B. 1990, 11-77.
- ⁶⁹ Vgl. H. Willke, *Beobachtung, Beratung und Steuerung von Organisationen in systemtheoretischer Sicht*, in: R. Wimmer (Hrsg.), *Organisationsberatung. Neue Wege und Konzepte*, Wiesbaden 1992, 17-42, 20.
- ⁷⁰ Autonomie heißt hier nicht Autarkie, sondern benennt den selbstzwecklichen autopoietischen Kern jedes Systems, das ohne diesen Kern gar nicht zu anderen Systemen in Relationen treten könnte.
- ⁷¹ Vgl. D. Dörner, *Die Logik des Mißlingens*, Reinbek 1989; Willke, *Beobachtung* 20.

- ⁷² Hier wäre eine längst nötige Aufnahme des Diskurses zwischen Chaostheorie und Theologie nötig.
- ⁷³ Vgl. L. Weckel, *Um des Lebens willen*, Münster 1998; O. Fuchs, *Solidarität bis zum Äußersten!?*, in: F. Weber (Hrsg.), *Frischer Wind aus dem Süden*, Innsbruck 1998, 119-135.
- ⁷⁴ M. de Certeau, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 159 (diesen Hinweis verdanke ich Hoff, *Erosion* 137).