

# Das unentdeckte Land

Pastoraltheologie aus der Differenz  
von Foucault und Luhmann

## 1 Einleitung

„Das unentdeckte Land, von des Bezirk kein Wanderer wiederkehrt“ - Mit dieser Metaspher bezeichnet Hamlet die lähmende Furcht vor der unbekannteren Zukunft, den Gefilden jenseits des Todes. Was Shakespeare damals in metaphorischer Sprache verdichten konnte, nimmt heute im Zeichen bildgewaltiger Popkultur die Form eines dramatischen Science-Fiction-Spektakels an. In der sechsten Kinoproduktion aus der „Star-Trek-Reihe“<sup>1</sup> bezeichnet der klingonische Kanzler Gorkon die bald anbrechende Zeit des „Kitomer-Abkommens“, das die Feindschaft zwischen Klingonen und Menschen beenden soll, als „das unentdeckte Land“ und gibt dem Film so seinen Titel. Der weitsichtige Gorkon wird bald ermordet, und zwar ausgerechnet von einem Bündnis aus beiden Kulturen, wie man am Ende des Films wissen wird. Die Angst vor dem Neuen war offenbar größer als das Leiden an der Gegenwart.

Der Pastoraltheologie stehen diskursiv wohl ähnlich turbulente Zeiten bevor. Das ist ihr jedenfalls – außer dem Todesfall natürlich – zu wünschen. Es scheint immer unbestreitbarer, dass eine bestimmte Formation des weitgehend selbstgewissen (pastoral)theologischen Treibens im Horizont der Handlungstheorie an ihre Grenzen gelangt ist.<sup>2</sup> Die bewährten Abgrenzungsmechanismen verlieren langsam aber sicher ihre identitätsbildende Wirkung: Es gilt nicht mehr Habermas oder Luhmann, nicht mehr Frankfurt oder Frankreich. Dass Luhmann und Foucault hierzulande oft immer noch am Gegenspieler Habermas gemessen und von ihm her normativ kritisiert werden, wirkt da mittlerweile „sehr deutsch, eindeutig zu kurz gegriffen, ja irreführend“.<sup>3</sup>

Der Grundgedanke des Weiteren lautet deshalb, dass die Praktische Theologie im Rahmen ihrer Theoriebildung das unentdeckte Land jenseits

1 Der Film wurde von „Spok“-Darsteller Leonard Nimoy produziert und kam 1991 in die Kinos.

2 Vgl. dazu etwa Fuchs, Es ändert sich ja doch nichts, sowie Bucher, Zum Philosophiebedarf.

3 Reckwitz, Die Logik der Grenzerhaltung, 214. Zur Kritik einer dementsprechend rückständigen Luhmannrezeption vgl. Schübler, Selig die Straßenkinder, 101ff; sowie Rüdeshiem, Kirchenberatung, 51ff.

der Topoi „kommunikative Verständigung“ und „Subjektwerdung“ aufzuspüren hat.<sup>4</sup> Und zwar nicht nur um den Anschluss an die diskursive Höhe der Zeit wiederzugewinnen, sondern vor allem um der Solidarität mit den Menschen von heute willen. Denn diese erleben, dass Verständigung scheitert, Kommunikation Probleme transportieren, aber nicht immer lösen kann und sich ihr angebliches Subjektsein oft nur als überschaubare Freiheitschance im anonymen aber subtilen Spiel der Mächte und Gewalten darstellt. Die Menschen von heute müssen nach Foucault damit leben, dass „dasjenige, was als universal, notwendig und verpflichtend ausgegeben wird, als singuläres, willkürliches und kontingentes Produkt“<sup>5</sup> entlarvt wird. Sie leben in Verhältnissen, die von Luhmann nur noch mit „einem radikal antihumanistischen, einem radikal antiregionalistischen und einem radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff“<sup>6</sup> adäquat beschrieben werden können.

So scheinbar unterschiedliche Theoretiker in einem Atemzug zu nennen scheint aber nicht gerade üblich. Zu heterogen wirken ihre Ansätze, ebenso wie ihre Biographien. Foucault war homosexuell und starb an Aids. Luhmann war Familienvater und starb in Oerlinghausen. Foucault gilt als linker Intellektueller, der vom Ort der Krise in Existenz und Denken her immer neu ansetzt und dabei relativ entlegene Themen wie den Wahnsinn, das Gefängnis oder die antike Lebensführung bearbeitet. Luhmann dagegen erscheint als bürgerlicher Gesellschaftstheoretiker, der vor seinem staubigen Zettelkasten sitzt, die Welt da draußen in die abstrakten Schubladen seiner Systeme einsortiert und damit irritiert, dennoch mit treffenden Beschreibungen der Gegenwart aufwarten zu können. Die Differenz zwischen beiden ist signifikant. Dennoch halte ich das Projekt für aussichtsreich Foucault und Luhmann quasi auf der selben Wellenlänge senden zu lassen<sup>7</sup> und dabei den pastoraltheologischen Empfänger einzuschalten.

Für eine imaginäre Begegnung zwischen Foucault und Luhmann ist das Jahr 1984 ein symbolträchtiges Datum. 1984 endet das Leben des französischen Intellektuellen, und zugleich beginnt für den deutschen Theoretiker die kreativste Schaffensphase: Er veröffentlicht im gleichen Jahr seine grundlegende Studie „Soziale Systeme“. Beide versuchten auf ihre Art die eingefahrenen Wege des Denkens zu verlassen. Um Fächer- und Disziplinschranken haben sie sich dabei wenig gekümmert. Foucault lehrte am „College de France“ auf einem selbst definierten Lehrstuhl für die

<sup>4</sup> Dieses Anliegen wird gegenwärtig am pointiertesten vertreten von Rainer Bucher. Vgl. etwa *Gegenwart*, 191ff, hier 192. Im Anschluss daran können meine Überlegungen auch als die „Wahrnehmung von Brüchen, Realitäten und neuen Konstellationen“ verstanden werden, um damit der praktisch-theologischen „Gegenwartsdistanz auf der Grundlagenebene“ zu begegnen, ebd.

<sup>5</sup> Foucault, *Was ist Aufklärung*, zitiert nach Kneer, *Rationalisierung*, 293.

<sup>6</sup> Luhmann, *Gesellschaft*, 34f.

<sup>7</sup> Das Bild von der Wellenlänge stammt von Richard Rorty; Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, 477.

„Geschichte der Denksysteme“. Luhmann wählte die Soziologie, „weil man als Soziologe alles machen kann, ohne auf einen bestimmten Themenbereich eingeschränkt zu sein“<sup>8</sup>. Was Peter Sloterdijk über Luhmann geschrieben hat, dürfte wohl genauso für Foucault gelten: *Nach Luhmann und nach Foucault*, „das ist der Name für einen Einschnitt, eine epoché, im traditionellen Sinn des Wortes, die sowohl die Zäsur als auch die Zeit nach ihr bezeichnet“.<sup>9</sup>

Dieser durch Foucault und Luhmann markierte Einschnitt scheint für den handlungstheoretisch fundierten Mainstream der Praktischen Theologie jedoch eine bisher sorgsam ignorierte Irritation. Gelten beide im außertheologischen Bereich bereits als Klassiker<sup>10</sup>, so wirken sie innertheologisch zum Teil noch als provokante Innovation<sup>11</sup>. Es gibt im gegenwärtigen Diskurs jeweils einige Reminiszenzen und die eine oder andere Qualifizierungsarbeit. Das kreative Verstörungspotential von Poststrukturalismus und Systemtheorie bleibt bisher jedoch weitgehend unausgeschöpft. Es entsteht der Eindruck, dass die offensichtlichen Differenzen lieber diffamiert werden, anstatt sie zu nutzen. Aber nicht der Konsens konvergierender Optionen, sondern „Differenzenerfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit von Informationsgewinnung und Informationsverarbeitung“.<sup>12</sup>

Es wird sich zeigen, dass der französische Starintellektuelle und der kühl-ironische Systemtheoretiker, bei aller Unterschiedlichkeit, Wege in das unentdeckte Land unsere Gegenwart zeigen.<sup>13</sup> Dessen Entdeckung wäre für die Praktische Theologie ein wichtiger Schritt, aber, auch das muss klar sein, avantgardistisch nur in Bezug auf die handlungstheoretische Hegemonie des pastoraltheologischen Diskurses.<sup>14</sup> Kurz gesagt: Eine Prak-

<sup>8</sup> Luhmann, *Short Cuts*, 24.

<sup>9</sup> Sloterdijk, *Luhmann*, 83.

<sup>10</sup> Mit Andreas Reckwitz „verwandeln sich ihre Texte mehr und mehr zu historischen Arbeiten“ (Reckwitz, *Logik der Grenzerhaltung*, 214). Im unentdeckten Land des „Cultural Turn“ ist man deshalb gerade selbst auf der Suche nach der aktuellen Avantgarde.

<sup>11</sup> Die Herausgeber eines neueren Sammelbandes zu der theologischen Herausforderung durch Foucault sprechen von „ungebahrnten Pfaden“ und „einem Steifzug durch das unwegsame Gelände theologischen Neulands“ (Bauer / Hölzl, *Gottes und des Menschen Tod?*, 7). Ähnliches gilt für die Schriften Luhmanns nach dem 1973 erreichten Theorieniveau von „Funktion der Religion“. Wer sich praktisch-theologisch von der autopoietischen Systemtheorie inspirieren lassen will, muss immer noch die „Sprach- und Denkbarrieren zwischen Systemtheorie und Theologie auf(...)weichen“ (Rüdesheim, *Kirchenberatung*, 15).

<sup>12</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*, 13.

<sup>13</sup> Es wird sich im Weiteren nicht verbergen lassen, dass ich in dieser Hinsicht Luhmann etwas mehr zutraue als Foucault, denn „Franzosen bevorzugen, bei ähnlichem Problembewusstsein, das Stilmittel der gepflegten Ungenauigkeit“, Luhmann, *Reden und Schweigen*, 20.

<sup>14</sup> Möglicherweise differenziert sich dieser Konsens gegenwärtig nach den impliziten Diskursregeln im Horizont der Methodik Sehen-Urteilen-Handeln aus. Es ließe sich unterscheiden, von welcher der drei Stationen auf die anderen beiden geblickt wird. Die empirische Theologie und die Theologie als Kunst der Wahrnehmung legten dann ihren Schwerpunkt auf „Sehen“, die eigene Tradition kreativ bedenkende Ansätze auf „Urtei-

tische Theologie nach Luhmann und Foucault ist überfällig und kann eine mögliche Zukunft des Faches eröffnen. Diese Zukunft selbst aber steht - gut eschatologisch - noch aus!

## 2 Die Sichtung des unentdeckten Landes in der Differenz von Foucault und Luhmann

### 2.1 Dezentrierung des Subjekts: Vom Gesicht am Strand und der Gesellschaft ohne Menschen

Foucault und Luhmann kommen aus denkbar unterschiedlichen Theorietraditionen, gelangen aber dennoch jeweils auf ihre Art zu einer Kritik des subjektzentrierten Denkens in den Human- und Geisteswissenschaften. Bekanntlich verkündete Foucault analog zu Nietzsches Proklamation des Todes Gottes den nahenden Tod des Menschen. Die Konzentration auf den Menschen gehört nach Foucault zu einem historisch kontingenten Dispositiv der Erkenntnis (Episteme), das im Verschwinden begriffen ist. „Man entdeckt, daß das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist.“<sup>15</sup> Deshalb wird das Konzept Mensch in seiner Dominanz schwinden, so seine berühmte Formulierung am Ende der „Ordnung der Dinge“, wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Für Foucault ist es heute unmöglich, „weiterhin die Geschichte und Gesellschaft vom Subjekt und vom menschlichen Bewußtsein aus zu denken“<sup>16</sup>. Genau an diesem Projekt setzt das Denken Luhmanns an.

Luhmann entwirft eine Theorie von Gesellschaft und Geschichte, die eben nicht mehr vom Bewusstsein des Einzelnen her entworfen ist. Darin sind psychisches Bewusstsein und soziale Kommunikationen radikal getrennte Systemreferenzen, die jeweils füreinander eine notwendige aber nicht direkt steuerbare Umwelt darstellen. Der Mensch ist deshalb als eine Kopplung von organischem Körper und denkendem Bewusstsein Teil der Umwelt von Gesellschaft, denn „Soziales ist vom Subjekt aus nicht zu begreifen“<sup>17</sup>. Vielmehr besteht die Gesellschaft wie alles Soziale aus Kommunikationen und nicht aus den Gedanken und Intentionen der Einzelnen. Voraussetzung dafür ist es, „den Kommunikationsbegriff tiefer zu legen“<sup>18</sup> und damit die quasi-ontologischen Vorgaben von Weber und Habermas im Blick auf Verständigung und Konsens zu unterlaufen. Kommunikationen ereignen sich in der Pluralität sich ständig reproduzierender und verändernder Systembildungen. Eine letztgültige, objektive Realität ist erkenntnistheoretisch für uns nicht zugänglich, denn auch wer mit der

---

len“, Theorien mittlerer Reichweite wie die Organisationsentwicklung oder neue Gemeindemodelle eher auf „Handeln“.

<sup>15</sup> Caruso, Foucault 14.

<sup>16</sup> Ebd. 15.

<sup>17</sup> Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 1030.

<sup>18</sup> Luhmann, Soziale Systeme, 66.

ontologischen Differenz Sein/Nicht-Sein arbeitet, bleibt an eben dieses Beobachtungsschema gebunden.<sup>19</sup> Und weil diese Differenz durch jede andere Differenz (semiotisch z. B. Signifikant/Signifikat) dekonstruiert werden kann, bleiben lediglich eine Vielzahl von Beobachterpositionen. „Die Ablehnung des Subjekts durch die Systemtheorie hängt eng mit der Vorstellung zusammen, daß die Welt nichts ist, was aus einem Punkt heraus beschrieben werden kann. Der letzte Versuch, dies zu tun, war die Subjekttheorie.“<sup>20</sup>

Auch Foucault wendet sich gegen einen erkennbaren letzten Sinn und Zweck von Geschichte und Gesellschaft. Er empfiehlt gegenüber dem Menschen und der Menschheit heute die Position des 18. Jahrhunderts, „als man sich darüber einigte, daß die Lebewesen nicht für jemanden – weder für sich selbst, noch für den Menschen, noch für Gott – funktionieren, sondern daß sie einfach existieren. [...] Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigung für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.“<sup>21</sup>

Dieser nüchterne Blick auf die „besten Traditionen“ des Abendlandes führt direkt zu Luhmann. Die Systemtheorie beobachtet die Gesellschaft in ihrem blinden Funktionieren und erkennt: „Die funktional differenzierte Gesellschaft operiert ohne Spitze und ohne Zentrum.“<sup>22</sup> Was man beobachten kann ist die „Drift“ der Gesellschaftsstruktur und deren Begleitung, Foucault würde sagen Rechtfertigung, durch Semantik.

## 2.2 Erkenntnistheoretische Verschiebungen: Von der Archäologie der Diskurse und der Beobachtung von Kommunikationen

Die erste von Foucault systematisch formulierte Methode nennt er Archäologie. Er stützt sich dabei auf drei „Gegenwissenschaften“ zu den subjektzentrierten Humanwissenschaften: auf die Psychoanalyse Lacans, die Ethnologie Levi-Strauss' und die diesen beiden zugrunde liegende strukturelle Linguistik de Saussures.<sup>23</sup> Die Archäologie analysiert Diskurse, oder besser die Pluralität diskursiver Praktiken. Damit will Foucault drei Verschiebungen Rechnung tragen: das Interesse an Brüchen und Diskontinuitäten als Absage an eine kontinuierliche Geschichtskonzeption, überindividuelle diskursive Praktiken als Absage an das souveräne Subjekt und die Kontingenz von Diskursen als Absage an absolute Wahrheit und universalen Sinn.<sup>24</sup> Entscheidend dafür scheint die Konzeption eines Diskursbegriffs, der überindividuell und quasi konstruktivistisch angelegt ist.

<sup>19</sup> Vgl. Luhmann, Soziologische Aufklärung 5, 17ff.

<sup>20</sup> Luhmann, Archimedes und wir, 120.

<sup>21</sup> Caruso, Michel Foucault, 25f.

<sup>22</sup> Luhmann, Die Gesellschaft, 803.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Kneer, Rationalisierung, 213ff, hier 215.

<sup>24</sup> Vgl. dazu ebd., 221ff.

Diskurse sind konstruktivistisch, denn „Objekte sind dem Diskurs nicht vorgegeben, sie werden umgekehrt vom Diskurs hervorgebracht“<sup>25</sup>. Foucault hat das an der Konstruktion von Geisteskrankheit eindrücklich beschrieben. Diskurse sind überindividuell, denn der „Diskurs, zumindest so wie er von der Archäologie analysiert wird [...], ist kein Bewusstsein, das sein Vorhaben in der äußerlichen Form von Sprache unterbringt; ist nicht eine Sprache plus ein Subjekt, das die Sprache spricht. Es ist eine Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt“<sup>26</sup>. Anders als Habermas formuliert Foucault also eine „konstruktivistische Diskurstheorie“<sup>27</sup>, die nicht normativ, sondern zunächst formal zu verstehen ist.

Die Archäologie von Foucault analysiert diskursive Praktiken, die sich ihrerseits nicht mit den Absichten der beteiligten Individuen eins zu eins verrechnen lassen. Damit funktioniert die archäologische Beschreibung von Diskursen ganz ähnlich wie die Beobachtung sozialer Systeme bei Luhmann. Denn diese basiert ebenfalls, und wohl im letzten radikaler als bei Foucault, auf der Trennung von Bewusstsein und Kommunikation. Soziale Systeme reproduzieren sich aus Kommunikation und dafür ist das Bewusstsein einzelner Personen lediglich Umwelt – Foucault würde wohl sagen ein Außen. Die das souveräne Subjekt relativierende Einsicht, dass nur die Kommunikation kommunizieren kann, nicht das Bewusstsein, findet sich auch bei Foucault. Er stellt fest, „daß das Feld der Aussagen (der Diskurs, M.S.) nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewußtsein oder ihrem Unbewussten, in der Sphäre der transzendentalen Konstitution) abwickeln“<sup>28</sup>. Foucault entwirft seine Archäologie – man mag das unter Hinweis auf Saussure strukturalistisch nennen oder auch nicht –, ohne Bezug auf das cartesianische Subjekt, indem diskursive Strukturen und nicht das Subjekt die Grammatik der Welt hervorbringen.

<sup>29</sup>

Einer der deutschen Kommentatoren des Foucaultschen Werks bemerkt zur Diskurstheorie, „daß der Diskurs die eigene Erfahrungs-Ordnung gleichsam autopoietisch, also selbstschöpferisch aus sich heraus erzeugt“<sup>30</sup>. Auf den ersten Blick wirkt es eher verwirrend, dass die Eigengesetzlichkeit der Diskurse mit dem zunächst kognitionsbiologischen und dann als erstes von Luhmann in die Sozialwissenschaften eingebrachten Begriffs der Autopoiese<sup>31</sup> bezeichnet wird. Doch auf einer tiefer liegenden Ebene bekommt die Begriffswahl eine zutreffende Bedeutung. So

<sup>25</sup> Ebd., 226.

<sup>26</sup> Foucault, Archäologie, 241.

<sup>27</sup> Kneer, Rationalisierung, 226.

<sup>28</sup> Foucault, Archäologie, 177.

<sup>29</sup> Vgl. Kögler, Foucault, 40f.

<sup>30</sup> Ebd., 62.

<sup>31</sup> Vgl. dazu Luhmann, Soziale Systeme, 60ff, sowie Luhmann, Autopoiesis als soziologischer Begriff.

wie Diskurse ihre eigenen Objekte hervorbringen, bestehen autopoietische Systeme aus den Elementen, die sie selbst hervorbringen. Die paradoxe, weil zirkuläre Struktur diskursiver Praktiken – sie sind quasi Ursache und Wirkung der Diskurse zugleich – beschreibt Luhmann für die Kommunikation sozialer Systeme als das „sich selbst hervorbringen“ (auto – poiesis) von Kommunikationen durch Kommunikationen. Eine Auswirkung dieser Theorieentscheidung lautet, dass soziale Systeme ereignisbasiert operieren. Bei den Letztelementen des Sozialen gibt es damit keine Dauer, sondern nur Instabilität. Was gerade geschieht, geschieht und ist im nächsten Moment schon vorüber. Auf dieser Letztunsicherheit emergieren dann Erwartungen, Strukturen und Zeithorizonte, was in Chaosforschung und Kybernetik als „order from noise“ bezeichnet wird.

Hier kann zugleich das häufig anzutreffende Missverständnis aufgeklärt werden, soziale Systeme hätten räumliche Beschränkungen wie etwa biologische Zellen. Luhmann verwendet die Begriffe System und Grenze nicht räumlich, sondern erkenntnistheoretisch, nicht regionalistisch, sondern konstruktivistisch! So sind Funktionssysteme der Gesellschaft eben nicht durch räumliche Grenzen gegeneinander abgegrenzt<sup>32</sup>, sondern jedes System reproduziert eine eigene kontingente Perspektive auf die ganze Welt. „Denn ob eine Operation sich der Politik oder der Wirtschaft, dem Recht oder einer Intimbeziehung zuordnet, entscheidet sich nach dem Code, an dem sie sich orientiert“<sup>33</sup>, und nicht ob sie sich am Strand, auf dem Arbeitsamt oder in der Schule ereignet. Grenze meint deshalb keine regionale Trennung, sondern bezeichnet die Unterscheidung, an der sich ein Ereignis und dessen Beobachtung orientiert. „Die Grenze des Systems ist daher nichts anderes als die selbstproduzierte Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz“.<sup>34</sup> Systeme haben keine räumlichen Grenzen, sondern sie entstehen und vergehen im Prozessieren von Unterscheidungen.<sup>35</sup>

### **2.3 Welt jenseits von Ursprung und Ziel: Von der Genealogie der Praktiken und der evolutiven Drift der Gesellschaft**

Im Prozess seiner Analytik der Macht ergänzt Foucault die Archäologie durch eine zweite Methode, die er als Genealogie bezeichnet. Eine wichtige Drehscheibe zwischen Archäologie und Genealogie in Foucaults Denken ist sein Nietzsche-Aufsatz. Im Anschluss an dessen Begriff und in Distanzierung zur herkömmlichen Geschichtswissenschaft ist der

<sup>32</sup> Systeme sind daher nicht mit den abgeschlossenen Monaden von Leibniz zu verwechseln. „Die Theorie behauptet ja kein monadenhaftes Isolieren der Systeme gegeneinander, sondern sie behauptet gerade, daß sich etwa die Rechtsstruktur z. B. durch Politik irritieren läßt...“; Luhmann, *Wie konstruiert man*, 82.

<sup>33</sup> Luhmann, *Gesellschaft*, 388.

<sup>34</sup> Luhmann, *Gesellschaft*, 77.

<sup>35</sup> Diese Unterscheidungen funktionieren nach Luhmann übrigens nicht im dialektischen Sinne Hegels. Es geht nicht um den Umschlag in das verbindende Dritte, sondern das Dritte ist der ausgeschlossene Beobachter, der blinde Fleck, den der Beobachter im Augenblick der Operation eben nicht sehen kann. Vgl. ebd., 178f.

Genealogie der Überzeugung, „daß an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein steht, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls“<sup>36</sup>. Er zeichnet damit ein sehr kontingenzsensibles Bild der Gegenwart als einer Welt, die ohne allgemeinen Sinn und Ziel allein in evolutiver Drift kontingenter Ereignisse entsteht und vergeht. „Die Welt wie wir sie kennen, ist nicht die einfache Figur, in der die Ereignisse zurücktreten, damit die wesentlichen Züge, der endgültige Sinn, der erste und letzte Wert zur Geltung kommen; sie ist ein Wirwarr unzähliger Ereignisse.“<sup>37</sup> Der Genealoge entdeckt also dort, wo Historiker Ursprünge, Identitäten und lineare Entwicklungen sehen, eine kontingente Herkunft, heterogene Ereignisse und gebrochene Singularitäten, die keine objektive Vereinheitlichung mehr zulassen.

Auch Luhmann erteilt jeder kontinuierlich-teleologischen Geschichts- und Gesellschaftsentwicklung eine Absage. Allerdings entwirft Luhmann dazu eine Art antilineare und antiteleologische Evolutionstheorie.<sup>38</sup> Die Evolutionstheorie erklärt Ordnung aus der Kontingenz von Variation, Selektion und Restabilisierung und löst so „die Ordnung der Dinge von jeder Bindung an einen Ursprung, an einen formgebenden Anfang ab“<sup>39</sup>. Weil Luhmann Gesellschaftsstrukturen und Semantiken als evolutiv aber kontingent betrachtet, bedeutet das eben „keine Theorie des Fortschritts“<sup>40</sup> und „setzt keine Teleologie der Geschichte voraus – weder im Hinblick auf ein gutes, noch im Hinblick auf ein schlechtes Ende der Geschichte“<sup>41</sup>. Nach Luhmann hängt die Struktur an der Funktion, nicht umgekehrt. Das ist alles andere als strukturaffirmativ. Um ein System in seiner Funktion zu erhalten kommt es nicht auf die Stabilität seiner zentralen Strukturen an, „im Gegenteil kann die Aufrechterhaltung der Systemreproduktion weitreichende, u.U. revolutionäre Veränderungen der Systemstruktur(en) erforderlich machen“<sup>42</sup>. Für jede Funktion sind funktionale Äquivalente möglich. Das bedeutet übrigens einen fast theologischen Horizont, dass nämlich alles auch ganz anders sein könnte.

Foucault versucht in „Überwachen und Strafen“ die „Geschichte der Gegenwart“ zu schreiben. Diese Geschichte besteht nach Foucault in der gesellschaftsweiten Durchsetzung von disziplinierenden und normierenden Machtprozessen, welche aufzudecken die genealogische Aufgabe ist. Dabei beobachtet Foucault Macht zunächst nicht als das Vermögen handelnder Subjekte, sondern als eine Art von gesellschaftlichem Kräfteverhältnis, welches nicht von Subjekten gesteuert wird, sondern

<sup>36</sup> Foucault, Nietzsche, 74.

<sup>37</sup> Ebd., 81.

<sup>38</sup> Diese Theorieanlage verlangt übrigens geradezu nach einer Auseinandersetzung mit der Prozesstheorie und Prozesstheologie in der Spur Alfred N. Whiteheads, was hier allerdings nicht geleistet werden kann.

<sup>39</sup> Luhmann, Gesellschaft, 426.

<sup>40</sup> Ebd., 428.

<sup>41</sup> Ebd., 429.

<sup>42</sup> Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 333, FN. 26.

umgekehrt Menschen bis auf die Ebene des Körpers prägt und so als Subjekte quasi unterwirft. Die Genealogie als „wahre Historie“ weiß zwar von Nietzsche, „daß wir ohne ursprüngliche Fixpunkte und Koordinaten von ungezählten entschwundenen Ereignissen leben“<sup>43</sup>. Doch Foucault scheint in dieses Wirwarr der Kontingenz eine Art letzten Wurzelgrund einzuziehen. So ist der Zufall des Lebens „nicht als schlichte Auslosung zu verstehen, sondern als das ständig erneuerte Risiko des Willens zur Macht, der jedem Zufall einen anderen noch stärkeren Zufall entgegensetzt“<sup>44</sup>.

## 2.4 Zur Differenz der Zeitdiagnostik: Exklusion durch Machtpraktiken oder Selbstgefährdung durch funktionale Differenzierung?

Es gibt anscheinend doch eine Konstante in Foucaults genealogischem Bild von Geschichte und Gesellschaft, nämlich die Macht, den Kampf um Herrschaft und damit die basale Bedeutung des Politischen. Doch diese vermeintliche Konstante ist bei genauerem Hinsehen keineswegs so konstant, wie sie vielleicht scheint. Für Foucault ist Macht nichts, was jemand dauerhaft besitzen könnte. „Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert. In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singulären Teilen.“<sup>45</sup>

Trotzdem scheint auf den ersten Blick genau hier eine entscheidende zeitdiagnostische Differenz zu Luhmann zu liegen. Während Foucault mit einem umfassenden Machtbegriff der klassisch modernen Auffassung treu bleibt, dass das Soziale vom Primat des Politischen her zu verstehen und zu erklären sei, verabschiedet Luhmann diesen Primat entschieden. Politik ist bei ihm zunächst „nur“ ein Funktionssystem neben anderen. Während Luhmann also Macht und Politik realistischer Weise gesellschaftlich relativiert, könnte man mit Foucault weiterhin zu der Überzeugung verführt sein, die Welt sei aufgrund ihrer machtförmigen Verfassung mit den Mitteln von Politik aus den Angeln zu heben.<sup>46</sup> Bleibt er damit angesichts der Komplexität und Pluralität von Gesellschaft in seiner gesellschaftlichen Zeitdiagnose nicht zu eindimensional?<sup>47</sup>

Zumindest was die Rezeption Foucaults angeht, scheint das eben Skizzierte nicht ganz unzutreffend. Mit Luhmann könnte man vermuten: Wer hinter allem „Macht“ sieht, beobachtet mit den Mitteln der Politik. Und

<sup>43</sup> Foucault, Nietzsche, 81.

<sup>44</sup> Ebd., 80f.

<sup>45</sup> Foucault, Short Cuts, 41.

<sup>46</sup> „Sagt man, dass ‚alles politisch ist‘, so spricht man von der Allgegenwart der Kräfteverhältnisse und ihrer Immanenz in einem politischen Feld“, Foucault, Foucault, 429. Möglicherweise spielt bei seiner starken Auseinandersetzung mit staatlicher Macht auch die von der Tradition her sehr etatistische Verfassung Frankreichs eine Rolle, wenn er etwa feststellt, „daß das [...] Problem heute nicht darin liegt das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien“ (Foucault, Warum ich Macht untersuche, 250).

<sup>47</sup> Ich verweise stellvertretend für diese Einschätzung wieder auf Georg Kneer: Kneer, Rationalisierung, 266ff.

wer so nach Lösungen und neuen Perspektiven sucht, der findet sie – im Politischen. Deshalb greifen politische Philosophien heute gerne auf Foucault zurück, weil er ihnen hilft, überall Macht und deshalb überall Politik zu sehen. Giorgio Agambens wieder entdeckte Theoriefigur des „homo sacer“ wird zu einem „biopolitischen Paradigma“. Und auch das „Empire“ von Negri und Hardt benutzt Foucault zur sublimen Unterstellung, dass, wo alles Wirtschaft sei, bald alles wieder Politik werden könne. Eine sich auf Foucault berufende Analyse von der Allgegenwart der Machtpraktiken nährt häufig die Vorstellung vom Primat der Politik und reaktiviert damit, wenn auch ganz entgegen Foucaults eigenen Analysen, Sehnsüchte nach der Veränderung des Ganzen aus einem Punkt heraus. Das klingt dann auch für Praktische Theologen attraktiv, denn wer von Macht spricht wirkt mächtig und wer vom Kampf redet gibt sich kämpferisch. Beide Attribute sind innerkirchlich von Bedeutung, um sich etwa gegen die Macht des Lehramts zu wehren oder sich im Kampf um das Konzil zu behaupten.

Blickt man nun aber jenseits dieser Rezeptionsvarianten nochmals in die Texte, dann zeigt sich ein etwas komplexeres Foucaultbild. Die faktische Allgegenwart von in sich verflochtenen antagonistischen Machtprozessen lässt sich nämlich nicht einfach dem Feld oder System der Politik zuordnen. Genau das hat Foucault an seiner großen Inspirationsquelle Nietzsche so fasziniert, „die Macht zu denken, ohne sich dabei in eine politische Theorie einzuschließen“<sup>48</sup>. In der Tat gelingt es Foucault, „sein Augenmerk auf das eigentliche Funktionieren der Macht auf sehr tiefem Niveau zu richten“<sup>49</sup>. Macht wird so zu einer Art Basischarakteristikum des Sozialen, denn „sie zieht sich durch die feinsten Risse auf der ganzen Oberfläche des sozialen Feldes gemäß einem System von Relais, Konnexionen, Transmissionen, Distributionen etc.“<sup>50</sup>. Foucault entdeckt den Einzelnen von daher als einen von machtförmigen Disziplinierungstechniken Unterworfenen, und nur insofern und ganz wörtlich als Subjekt. „Diese Form von Macht wird im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen.“<sup>51</sup>

Nun zu Luhmann. Auch hier gilt es zunächst hinter einen Allgemeinplatz zu blicken, den der funktional differenzierten Gesellschaft. Ich möchte hier auf die durch Luhmann rezipierte Umstellung Gotthard Günthers von monokontexturaler Beobachtung erster Ordnung auf polykontexturale Beobachtung zweiter Ordnung hinweisen. Pluralität, Dissens und Konflikt

<sup>48</sup> Foucault, *Short Cuts*, 80.

<sup>49</sup> Ebd., 43.

<sup>50</sup> Ebd., 40.

<sup>51</sup> Ebd., 246. Gegen diese Wandlung vom Feld der Politik zum Feld antiker Ethik spricht jedoch sein Konzept von „Gouvernementalität“ und der Begriff der Regierung, der als Scharnier fungiert zwischen Macht und Herrschaft sowie zwischen Macht und Subjektivität. Vgl. dazu Bröckling u.a., *Gouvernementalität*, hier 7ff.

kann es auch im monokontexturalen Horizont der abendländischen ontologischen Unterscheidung Sein/Nicht-Sein geben. „Es wird jedoch unterstellt, daß die Beobachter in einer gemeinsamen Welt operieren. Die einwertige, beobachterunabhängige Realität macht erwartbar, daß die Beobachtungen ineinander überführt werden können, indem Irrtümer und Täuschungen beseitigt werden.“<sup>52</sup> Die Gesellschaft operiert gegenwärtig aber weitgehend polykontextural. Das heißt, dass es viele zweiwertige Perspektiven gibt, aber keinen archimedischen, „vernünftigen“ Punkt ihrer Verrechnung: „der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe“<sup>53</sup>.

Entgegen der Auffassung des Strukturalismus, und so mit Foucault, sichert keine tiefer liegende Struktur die Identität des Systems, sondern sie muss durch das operative Prozessieren von Unterscheidungen immer wieder neu hergestellt werden. „Insofern ist das Konzept der Autopoiesis eine eindeutig poststrukturalistische Theorie.“<sup>54</sup> Luhmann gelingt mit dem ereignisbasierten Autopoiesiskonzept eine subjektlose Fassung sozialer Prozesse und Strukturen, ohne diesen absolut regulativen und determinierenden Charakter gegenüber handelnden Subjekten zuzusprechen. Die Einheit eines Systems befindet sich in dynamischer „structural drift“.

Luhmann hat sich immer wieder den Selbstgefährdungen der Gesellschaft zugewendet. Selbstgefährdung, weil die Gefahr weniger darin vermutet wird, dass nicht alle das richtige glauben oder sich einige nicht an der richtigen Ethik beteiligen, sondern in der unkontrollierbaren Komplexität eigendynamischer Prozesse, die im Augenblick der Gefahr nicht ohne weiteres als gefährlich erkannt werden können. War dies in den Achtzigern zunächst die Ökologieproblematik so entdeckte er in den Neunzigern das, was heute im Feuilleton als Ende der Konsensgesellschaft<sup>55</sup> diskutiert wird: die Realität von Exklusionen. Sehr zur Verwunderung seiner linken Kritiker entlarvt Luhmann sein eigenes Postulat von der Vollinklusion aller Menschen in die Gesellschaft als eine Illusion. „Vielmehr bilden sich an den Rändern der Systeme Exklusionseffekte, die auf dieser Ebene zu einer negativen Integration in die Gesellschaft führen. Denn die faktische Ausschließung aus einem Funktionssystem - keine Arbeit, kein Geldeinkommen, kein Ausweis, keine stabilen Intimbeziehungen, kein Zugang zu Verträgen und zu gerichtlichem Rechtsschutz, keine Möglichkeit, politische Wahlkampagnen von Karnevalsveranstaltungen zu unterscheiden, Analphabetentum, und medizinische wie auch ernährungsmäßige Unterversorgung - beschränkt das, was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölkerung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar

<sup>52</sup> Kneer, Rationalisierung, 347.

<sup>53</sup> Luhmann, Reden und Schweigen, 11.

<sup>54</sup> Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 359.

<sup>55</sup> Matzig, Der große Graben.

gemacht werden."<sup>56</sup> Im Exklusionsbereich sind die Freiheitsgrade extrem eingeschränkt. Menschen zählen nicht mehr als Personen, sondern, weil die Zurechenbarkeit von Kommunikation oft ausfällt, hauptsächlich als Körper.<sup>57</sup>

Nach Rudolf Stichweh ist das alles am engsten verwandt „mit der Sozialtheorie von Michel Foucault, die gleichfalls eine durch historische Studien untermauerte Theorie des Einschlusses und Ausschlusses von Personen entwirft“<sup>58</sup>. Was Luhmann jedoch durch Erfahrungen in Brasilien erst spät in seiner Theorie stark gemacht hat, prägt von Beginn an Foucaults „Geschichte der Gegenwart“, dass nämlich die Moderne, entgegen ihrer Universalisierungsrhetorik, wie eine gewaltige Exklusionsmaschine funktioniert, die ihre Inklusionserfolge mittels Demokratie, Rechtsstaat, Sozialsystemen etc. nur durch Ausschließungen erreichen kann. Seine Studien über „die Rituale des Einschlusses und Ausschlusses von Verrückten“<sup>59</sup> oder über den Ausschluss von Personen durch Einschluss in Gefängnisse belegen materialreich, wie die soziokulturellen Logiken von Teilhabe und Exklusion den faktischen Ausschluss von Menschen produzieren.

Von hier aus lassen sich nun auch einige, jenseits der offensichtlichen Unterschiede liegende, kreative Differenzen zwischen Foucault und Luhmann andeuten. Foucaults Analyse von basalen Machtpraktiken und die Bedeutung des Politischen jenseits politischer Systeme, wie sie vor allem von Ernesto Laclau<sup>60</sup> weitergedacht wurde, können den systemtheoretischen Zugriff auf die Gegenwart zuspitzen. Dass sich systemtheoretisch die gesellschaftlichen Teilsysteme an ihrer Eigenlogik orientieren, bedeutet nämlich keineswegs – und genau das lässt sich mit Foucault schärfer sehen – eine Verdeckung des „agonalen Charakters“ der Gesellschaft durch eine „Logik der Trennung, der eindeutigen Grenzen und der Grenzerhaltung“<sup>61</sup>. Die bei Luhmann angelegte Dynamik in der Beobachtung

<sup>56</sup> Luhmann, *Gesellschaft*, 630. Dieser Prozess des Ausschlusses durch Einschluss und damit der Kontrolle ist eines der Hauptthemen Foucaults. Vgl. auch den Hinweis auf Foucault bei Luhmann, *Gesellschaft*, 629 FN 55.

<sup>57</sup> Das erinnert stark an die Foucaultsche Bio-Macht, durch welche Normen ganz faktisch in die Körper der Menschen „eingeschrieben“ werden. „Ich suche zu zeigen, wie die Machtverhältnisse in die Tiefe der Körper materiell eindringen können“, Foucault, *Foucault*, 426. Allerdings würde Luhmann diesen Prozess in den Exklusionsbereichen der Gesellschaft manifester sehen als in den mit größeren Freiheitsgraden ausgestatteten Inklusionsbereichen.

<sup>58</sup> Stichweh, *Weltgesellschaft*, 86.

<sup>59</sup> Foucault, *Foucault*, 226.

<sup>60</sup> Vgl. Laclau / Mouffe, *Hegemonie*.

<sup>61</sup> Reckwitz, *Logik der Grenzerhaltung*, 234f. Reckwitz übersieht in seinem ansonsten instruktiven Aufsatz leider, dass die Logik der Grenzüberschreitung auch bei Luhmann konstitutiv ist. Transgressionen von Grenzen verortet er nur bei den französischen und angelsächsischen Kulturtheoretikern wie Foucault, Bourdieu, Butler oder Laclau, während er bei Luhmann nur „eine Logik der Separierung, der Trennung von gegeneinander abgrenzbaren Sphären, die Grenzerhaltung zwischen diesen Sphären“ interpretiert (Reckwitz, *Logik der Grenzerhaltung*, 218). Das ist so nicht korrekt, denn die ganze Formenlogik von Luhmann basiert auf dem transgressiven Kreuzen der Grenze: „Kreuzen ist kreativ“ (Luhmann, *Gesellschaft*, 61). Es geht Luhmann weder um eine romantische Ab-

von Gegenwart benutzt statt verbindlicher Normen die variabelere Differenz von Formen. Von Foucault aus könnte so den Systemtheoretikern ein entscheidender Aspekt ihrer eigenen Theorie schärfer ins Bewusstsein kommen, dass nämlich „eine funktional differenzierte Gesellschaft [...] alles andere als eine harmonische Gesellschaft mit inhärenten Stabilitätsgrenzen“<sup>62</sup> ist. Wie Urs Stäheli am Beispiel Laclaus gezeigt hat, geht dies „ohne dabei hinter das erreichte theoretische Niveau der Systemtheorie zurückzufallen“<sup>63</sup>. Anders herum kann Luhmann das Feld der von Foucault inspirierten archäologischen und genealogischen Diskursanalyse öffnen. Nicht nur kulturelle Alltagspraktiken<sup>64</sup> rücken dann in den Blick, wie sie heute in den „cultural studies“ analysiert werden.<sup>65</sup> „Eine konsequente Weiterführung der Diskurstheorie muß nicht zuletzt Vorschläge zur Analyse funktional ausdifferenzierter Diskurse (wie z. B. der Rechtsdiskurs, der ökonomische Diskurs etc.) machen, wofür eine Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Systemtheorie von großem Gewinn sein könnte.“<sup>66</sup>

Es sei dahingestellt, ob und wo es sich bei der Foucaultschen Bearbeitung von Wissen, Macht und Subjekt um Spannungen, Brüche oder gebrochene Kontinuitäten handelt. Was er jeweils beobachtet, bleibt anregend, auch gerade weil er sich dem Zwang zu linearer Kontinuität nicht beugt und immer neu ansetzt. Vor dem Hintergrund der Soziologie Luhmanns fällt aber dennoch eines auf: Während seine Konzeption archäologisch und genealogisch im Horizont einer transsubjektiven Perspektive entworfen wurde, orientiert sich Foucault in seinen letzten Jahren an einer „akteurorientierten Begrifflichkeit“<sup>67</sup>. Um sich als Einzelner „nicht regieren zu lassen“, greift er deshalb ab dem zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* doch wieder verstärkt auf klassisch personenzentrierte Wissensformen zurück. Es geht ihm jetzt „um die langsame Formierung einer Selbstthermeneutik in der Antike“<sup>68</sup>. Die Selbsttechniken der Antike als existentieller Widerstand gegen die moderne Bio-Macht und das Subjekt als zentrales Thema? Es scheint, als kehre der große Provokateur der Metaphysik doch noch Heim in den Schoß der abendländi-

---

schottung des Bewusstseins, noch um eine Trennung der Gesellschaftsbereiche – außer man will so beobachten, um die Ungenauigkeit mancher Kulturtheoretiker am verstaubten Vorwurf der vermeintlich „normativen Purifizierung der Moderne“ und ihrer „technokratischen Selbstbeschreibung“, also gegenüber der Luhmannschen Konkurrenz, zu schärfen (Zitate: Reckwitz, *Logik der Grenze*, 243).

<sup>62</sup> Luhmann, zitiert nach Kneer, *Rationalisierung*, 397.

<sup>63</sup> Stäheli, *Politik der Entparadoxierung*, 64. Stäheli sieht eine Verbindung von Laclaus Begriff des Politischen als Entscheidung in einer Situation der Unentscheidbarkeit und der paradoxen Fundierung von Systemen in der Aufforderung: *draw a distinction!*

<sup>64</sup> So z. B. sehr anregend und als Jesuit auf kreative Art religiös konnotiert: *de Certaeu, Kunst des Handelns*.

<sup>65</sup> Vgl. dazu etwa Engelmann, *Die kleinen Unterschiede*.

<sup>66</sup> Stäheli, *Politik der Entparadoxierung*, 64.

<sup>67</sup> Kneer, *Rationalisierung*, 291.

<sup>68</sup> Foucault, *Der Gebrauch*, 12.

schen Philosophie. „Aus dem Kritiker moderner Machtverhältnisse ist ein Althistoriker geworden“.<sup>69</sup>

Leider verliert Foucault damit auch einen Teil seiner anregenden Sperrigkeit für die Praktische Theologie. So kann Claudia Kolf-van Melis zu dem Schluss kommen, dass „die Erörterung des Foucaultschen Subjektverständnisses indirekt zu einer Bestätigung der transzendentaltheologischen Grundlegung des Subjekts, die Rahner vertritt, geführt“ hat. Die Rezeption des späten Foucault läuft Gefahr, aus den ungebahnten Pfaden innovativer Theologie wieder den Trampelpfad konvergierender Optionen entstehen zu lassen, denn mit Kolf van Melis hätten Rahner und Foucault „das gemeinsame Interesse, für den freien Subjektstatus des Menschen gegen entmächtigende und entfremdende Strukturen in Theorie und Praxis eintreten zu wollen“<sup>70</sup>. Schon allein dass der späte Foucault so gut zu den handlungstheoretischen Formeln der Subjektwerdung zu passen scheint<sup>71</sup>, macht stutzig. Es ist zu vermuten, dass entgegen dem momentanen Rezeptionstrend die frühen und mittleren Arbeiten Foucaults bis zum ersten Band von Sexualität und Wahrheit die für die Praktische Theologie provokanteren und deshalb ergiebigeren sind.

## 2.5 Aufklären ohne zu moralisieren: Kritik durch Beschreiben, nicht durch Beurteilen

Für Christian Bauer liegt die spätaufklärerische Pointe von Foucaults archäologischen und genealogischen Arbeiten in seiner Haltung der Kritik. Es fasziniert dabei vor allem die skeptische Grundhaltung, denn Foucault „verbalisiert auf dem Feld konkreter Praktiken die aufgrund ihrer Ambivalenz suspekt gewordenen Begriffe der Kritik und der Aufklärung in Prozesse ständigen Kritisierens und Aufklärens“<sup>72</sup>. In dem berühmten Interview, bei dem Foucault als „maskierter Philosoph“ anonym bleiben wollte, entwickelt er einen Begriff von (Literatur)Kritik, der aber wohl darüber hinaus für Foucaults Verständnis von Kritik überhaupt bezeichnend sein dürfte. „Ich kann nicht umhin, an eine Kritik zu denken, die nicht versucht zu richten. Sie häuft nicht Urteil auf Urteil, sondern sammelt möglichst viele Existenzteilchen; sie würde herbeirufen und aus ihrem Schlaf rütteln. Mitunter würde sie sie erfinden? Umso besser, umso besser. Die Kritik als Richterspruch langweilt mich; ich möchte eine Kritik mit Funken von Phantasie. Sie wäre weder souverän, noch in roter Robe. Sie wäre geladen mit den Blitzen aller Gewitter des Denkbaren.“<sup>73</sup> Solche Kritik hat wenig übrig für moralische Urteile und Betroffenheiten. Sie entlarvt archäo-

<sup>69</sup> Kneer, Rationalisierung, 275. Christian Bauer verdanke ich die dazu kritische Vermutung, dass Foucault auch als philosophischer Provokateur schon in der Tradition abendländischer Denker wie Kant stand. In diese Richtung weist jedenfalls Hemminger, Kritik und Geschichte.

<sup>70</sup> Zitate in Kolf-van Melis, Tod des Subjekts, 276.

<sup>71</sup> In diese Richtung läuft auch die Foucaultrezeption von Hermann Steinkamp, vgl. Steinkamp, Die sanfte Macht.

<sup>72</sup> Bauer, Transgressionen, 25, FN 29.

<sup>73</sup> Foucault, Short Cuts, 11f.

logisch das Bestehende als Gewordenes und genealogisch das Unveränderliche als Anders möglich. Derart philosophische Kritik „ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen und anders zu werden als man ist“<sup>74</sup>.

Luhmann ist der Begriff Kritik ebenfalls suspekt geworden. Aus seiner ganzen Theorieanlage spricht der Vorbehalt, dass es überhaupt eine Position gäbe, von der aus man einen objektiven Erkenntnisvorsprung habe: „der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe“<sup>75</sup>. Die Sozial- und Kulturwissenschaften sollten daher darauf verzichten, über Entwicklungen in anderen Bereichen besserwisserisch zu richten. Doch damit ist die Möglichkeit von Kritik nicht grundsätzlich verabschiedet! Sie sollte sich vielmehr selbst vom Richten zum Beschreiben hin transformieren. „Man könnte aber einen Sinn darin sehen, Dasselbe mit anderen Unterscheidungen zu beschreiben und das, was den Einheimischen als notwendig und als natürlich erscheint, als kontingent und als artifiziell darzustellen. Man könnte damit gleichsam ein Überschußpotential für Strukturvariationen erzeugen, das den beobachtenden Systemen Anregungen für Auswahl geben kann.“<sup>76</sup> Legt man diese Folie über das in der Praktischen Theologie nicht seltene Pathos der Kritik, wird man recht schnell die heilsame Rosskur einer neuen diskursiven Bescheidenheit lernen müssen. Keineswegs weil man als Theologe/Theologin weniger wissenschaftliche Geltung beanspruchen dürfte, sondern weil man als Theologe/Theologin über die eigene Kontingenz besser Bescheid wissen könnte, was nach Luhmann übrigens ein epistemologischer Vorteil wäre.

Zentrales Theoriefragment ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung. Ein Beobachter erster Ordnung betrachtet den anderen als Objekt und reagiert auf dessen Urteile und Handlungen. „Man sieht, was die anderen sehen, und bildet sich über den selben Gegenstand eine eigene Meinung.“<sup>77</sup> Ein Beobachter zweiter Ordnung betrachtet den anderen dagegen selbst als Beobachter und beobachtet, wie die anderen sehen und mit welchen Unterscheidungen und Voraussetzungen sie agieren.

Die Beobachtungen zweiter Ordnung stehen dabei nicht „über“ denen erster Ordnung, denn auch sie haben ihre blinden Flecken und ihre eigenen Kontexturen. Sie funktionieren eher als Dekonstruktion<sup>78</sup> im Derridaschen Sinne, denn der Beobachter zweiter Ordnung kann sich zum anderen zwar „kritisch“ einstellen, er kann sich ihm gegenüber ablehnend oder belehrend verhalten [...] – aber er muß sich in seinem eigenen Beobachten beobachten bzw. beobachten lassen. Er muß seine Instru-

<sup>74</sup> Ebd., 18.

<sup>75</sup> Luhmann, Fuchs, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 348.

<sup>76</sup> Luhmann, Was ist der Fall, 256.

<sup>77</sup> Luhmann, Soziologie des Risikos, 242.

<sup>78</sup> Luhmann, Dekonstruktion.

mente offen legen, muß sich Wie-Fragen stellen.<sup>79</sup> Es geht um so etwas wie die Selbstanwendung der Theorie auf die eigene Theorie.

Von daher nehmen Foucault und Luhmann gegenüber einem emphatischen Kritikbegriff eine wohltuend skeptische Haltung ein. Der Kritikbegriff der Frankfurter Schule war immer in der Gefahr, ins Moralisierende zu kippen. Wo aber aus einer universalistischen Position heraus moralisiert wird, kochen schnell die Emotionen hoch. Foucaults archäologische Diagnostik und genealogisches Engagement wirkt dem gegenüber ähnlich abkühlend und darin aufklärend wie die systemtheoretische Beobachtung zweiter Ordnung. Kögler formuliert im Anschluss an Foucault: „Statt also auf der Ebene einer allgemeinen Moraltheorie zu denken oder bloß ‚ideologisch‘ bzw. rein wertbezogen zu moralisieren, sollten wir lieber konkrete Analysen betreiben und die Entscheidung, was zu tun ist, den Subjekten selbst überlassen.“<sup>80</sup> Bis auf den Begriff „Subjekt“ hätte es Luhmann nicht besser sagen können.

### 3 Pastoraltheologische Irritationen nach Foucault und Luhmann

Was heißt das alles für die Pastoraltheologie? Wer jetzt eine „praktische Anwendung“ dieser Theorien für die pastorale Praxis erwartet, der wird enttäuscht sein. Meine Quintessenz lautet vielmehr, dass die von Foucault und Luhmann eröffneten diskursiven Felder vor allem eine heilsame Irritation eingefahrener Wahrnehmungs- und Denkmuster ermöglichen. Sie verunsichern „Argumentationsstile und Beschreibungsformen, die Gewißheiten vortäuschen, wo in der Regel (sieht man nur einmal näher hin) gar keine sind“<sup>81</sup>, so der Erziehungswissenschaftler und Adorno-Schüler Adalbert Rang. Ähnlich sieht Hans-Joachim Sander in der Theologie einen Bedarf zur Umkehr, nämlich „von jenen Teilen in der Theologie, die mit der Moderne an ein sprachliches Ende gekommen sind“<sup>82</sup>.

An ein sprachliches Ende gekommen ist mit Foucault und Luhmann die Rede vom Menschen als Subjekt „im Sinne eines autonomen und selbstbestimmten Individuums“<sup>83</sup>, wie es noch bei Hermann Steinkamp heißt. Das hat die Pastoraltheologie lange nicht wirklich realisiert, denn ihre Stärke lag ja in einer handlungstheoretischen Fundierung und damit in der Verteidigung der Person als Subjekt. Doch neben der bekannten sozialphilosophischen Subjektkritik entdecken heute theologische Organisationsberater mit Luhmann die sehr begrenzte (Veränderungs)Macht des Einzelnen in Sozialen Systemen wie Kirche oder Caritas<sup>84</sup>. Zugleich

<sup>79</sup> Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 393.

<sup>80</sup> Kögler, Foucault, 166.

<sup>81</sup> Rang, Konstruktivismus, 351.

<sup>82</sup> Sander, Gott im Zeichen der Macht, 105.

<sup>83</sup> Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, 54.

<sup>84</sup> Vgl. Rüdeshheim, Kirchenberatung, sowie Heller / Krobath, Organisationsethik.

macht etwa die Systematische Theologie von Foucault her darauf aufmerksam, dass die auf Ähnlichkeit abzielende Grammatik des Subjekts „Differenzen und Pluralität nur sehr begrenzt ertragen kann“<sup>85</sup> und auch Gott in seiner Transzendenzqualität nur lebensfähig bleibt, „wenn er kein Subjekt wird, sondern *sujet* bleibt“<sup>86</sup>.

Damit kann auch von einem weiteren Basisthema des Faches nicht mehr wie bisher gesprochen werden, von der „Option für die Armen“. Gerade wenn man die Befreiungstheologie für eine der wichtigsten pastoraltheologischen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts hält, muss man auch hierzulande die Selbsterkenntnis von Paulo Suess ernst nehmen, „daß es kein monolithisches Subjekt der Befreiung geben wird“<sup>87</sup>, ebenso wenig wie dauerhaft homogene Basisgemeinden. Doch damit ist das Thema keineswegs durch. Unsere hochkomplexe Gesellschaft produziert nach wie vor Personen, die in fast allen Lebensbezügen auf der Negativseite verbucht werden: Schule abgebrochen, arbeitslos in der Wirtschaft, angeklagt vor Gericht etc. Statt Vollinklusion lassen sich Exklusionsbiographien beobachten, die innerhalb der Gesellschaft von diskursiven Praktiken hervorgebracht werden. Statt also programmatisch die Befreiung der Armen zu verkünden, müsste die Pastoraltheologie die Fährte gegenwärtiger Exklusionsdynamiken aufnehmen<sup>88</sup>, und zwar mit jener theologischen Innovationskraft, die von den Ausgrenzungsprozessen her selbst gefordert ist. Das aber ist wohl eine Gegend in jenem unentdeckten Land, auf das Luhmann und Foucault hinweisen. Denn wenn sich pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in diakonische Bereiche der Exklusion hineinbegeben, „dann erleben sie sich selbst häufig ohnmächtig, hilflos, als kleines Rädchen im Getriebe, das eigentlich nichts bewegen kann“<sup>89</sup>. Was bleibt ist der Wunsch von Anne Kurlemann, „dass in der Pastoraltheologie der ‚kleine‘ und ‚kleinschrittige‘ Alltag eine andere Bedeutung gewinnt“, weil es darum geht, „die großen theologischen Wörter in die Ebene von Lebenslagen und Lebenssituationen hineinzu-buchstabieren“<sup>90</sup>.

Was sich verändern könnte, ließe man sich als Pastoraltheologe auf die hier vorgestellten Analyse- und Denkbewegungen ein, sei nun noch an zwei anderen Spuren angedeutet: an der Entdeckung von Kontingenz durch Kultur und an der diskursiven Verortung des Faches.

<sup>85</sup> Sander, *Gott im Zeichen der Macht*, 120.

<sup>86</sup> Ebd., 107.

<sup>87</sup> Suess, *Befreiungstheologische Perspektiven*, 299.

<sup>88</sup> Vgl. dazu Weiß-Flache, *Soziale Arbeit*, sowie meinen Versuch: *Schüßler, Selig die Straßbenkinder*.

<sup>89</sup> Kurlemann, „Es ist uns nichts gegen die Kälte eingefallen“, 313.

<sup>90</sup> Ebd., 316.

### 3.1 Entsicherung durch Kultur: Wie kann sich Pastoral(theologie) auf Kontingenz einstellen?

Die von Foucault und Luhmann her rekonstruierten Felder des Wissens, bzw. des Wissens um das Nicht-Wissen, machen auf eine „epistemologische Verunsicherung“<sup>91</sup> aufmerksam, die für die Formierung heutigen Lebens und Denkens, zumindest hierzulande, konstitutiv erscheint. Es handelt sich um die Erfahrung, dass sich das, was uns ausmacht, im letzten als nicht-notwendig und von daher auch als ganz anders möglich offenbart. Jede Selbstverständlichkeit ist letztlich diskursive Produktion, ist eine ihre Voraussetzungen verdeckende Konstruktion, jedenfalls tarnt sie faktische Kontingenz<sup>92</sup>. Foucault und Luhmann sind auf je ihre Weise Entdecker und als solche auch Produzenten von Kontingenz.

Was unter diesem Stichwort begrifflich gefasst wird beschäftigt nicht nur die theoretischen Hinterzimmer der Realität, sondern wird an ganz handfesten Ereignissen erfahrbar wie einem plötzlichen Arbeitsplatzverlust, der Klonung menschlicher Gene oder dem Aufdecken von priesterlichem Kindesmissbrauch. Mit anderen Worten, der moralische Schein kann trügen (Missbrauch), das biologisch Unvorstellbare kann passieren (Klonen) und was nur für andere galt, kann plötzlich das eigene Leben zerstören (Arbeitslosigkeit). Was Luhmann und Foucault beschreiben hat also „keineswegs bloß mit einem akademischen Sprachspiel zu tun“, sondern reflektiert eine „Umbruchphase der Moderne, der viele ihrer Selbstverständlichkeiten und eingespielten Routinen unter der Hand verschwinden“<sup>93</sup>.

In dieser Situation sich auflösender Selbstverständlichkeiten befinden sich heute bekanntlich auch die meisten pastoralen Orte.<sup>94</sup> Fragen nach der eigenen Identität, dem christlichen Profil etc. gewinnen nicht nur in der Caritas, sondern auch in der Pfarrestruktur an Bedeutung und mit ihnen die verständliche Sehnsucht nach unmittelbar passenden Antworten. Es scheint, dass die hier vorgestellte Theorieperspektive die Dinge nicht vereinfacht, sondern zunächst so kompliziert macht, wie sie vermut-

<sup>91</sup> Vgl. dazu den programmatischen Untertitel von Armin Nassehi's Antrittsvorlesung an der LMU in München: Nassehi, Die Paradoxie.

<sup>92</sup> In einer Spur von Aristoteles zu Luhmann gilt als kontingent „alles, was weder notwendig, noch unmöglich ist“ (Luhmann, Beobachtungen, 96). Eine Sammlung systematisch-theologischer Beiträge zu dieser Problematik findet sich im evangelischen Bereich: Dalferth / Stoellger, Vernunft, Kontingenz und Gott. Vgl. v.a. den informativen Einleitungsartikel der Herausgeber, 1-44. Die Entdeckung von radikaler Kontingenz hat sowohl im Liberalismus als auch im Marxismus anregende Spuren hinterlassen. Vgl. für die liberale Tradition Rorty, Kontingenz, sowie für den (neo)marxistischen Diskurs Laclau / Mouffe, Hegemonie, die den Prozess der Verabschiedung der geschichtsphilosophischen „historischen Notwendigkeit“ bis hin zur Ausweitung einer „Logik des Kontingenten“ und radikaldemokratischen Ansätzen beschreiben, siehe ebd., 38.

<sup>93</sup> Zitate Nassehi, Paradoxie, 26.

<sup>94</sup> Man denke nur an die vielen Selbstvergewisserungsdokumente, wie die Leitbilder der Caritas, die Diözesanforen der Bistümer oder die Standortbestimmungen des eigenen Faches, wie in den PThI 2000-2.

lich auch sind. Möglicherweise ist damit aber ein Niveau zu erreichen, von dem aus die Suche aussichtsreich erscheint.

Die nahe liegende Strategie einer unmittelbaren Rückbesinnung auf die ehemals sicheren Traditionen und Werte, so lässt sich vermuten, kann heute keine letzten Sicherheiten erzeugen. Der Wittener Soziologe und Luhmann-Schüler Dirk Baecker sieht genau darin die doppelböckige Formation der gegenwärtigen Kultur. Kultur erscheint entgegen dem alltagssprachlichen Gebrauch heute „nicht etwa als Summe der Werte [...], mit denen eine Gesellschaft ausgestattet ist, sondern als eine mitlaufende Beobachtung, die zu jedem Wert den möglichen Gegenwert bereithält“<sup>95</sup>. Im Blick der Kultur wird das Einzigartige und Unbedingte relational vergleichbar. Kultur produziert also, „systematisch zweideutig“<sup>96</sup>, zugleich Kontingenz und ein Bedürfnis nach Identität, normativer Orientierung und letztgültiger Gewissheit<sup>97</sup>. Baecker bezeichnet den modernen Kulturbegriff deshalb als eine Falle. „Er lockt mit Orientierung, hat aber nur die Ungewissheit zu bieten, wie lange die eine Orientierung gegenüber anderen Orientierungen aufrechterhalten werden kann.“<sup>98</sup>

Das beschreibt ziemlich treffend die paradoxe Situation pastoraler Orte. In Zeiten, in denen die alte Gretchen-Frage gewaltig an Bedeutung gewinnt<sup>99</sup>, wird die Pastoral der Kirche einerseits wieder interessant, jedoch bevorzugt als Produzentin von „fraglosen Hintergrundüberzeugungen“<sup>100</sup>. Gerade das Katholische erlangt dabei neue, aber eben fremdselektive Attraktivität. „Ein Katholizismus der einfach mit sich selbst identisch auftritt, hat [...] etwas Schlagendes – eine durch Jahrhunderte gemeißelte, interessante und faszinierend zu betrachtende Position. Mit einer Einschränkung: kaum jemand [...] will der Zumutung folgen, dem nachzuleben“<sup>101</sup>, so ein aufmerksamer Beobachter von der Süddeutschen Zeitung.

Nahezu alle verfassten Orte des Christlichen befinden sich in diesem Strudel der kulturell erzeugten Zweideutigkeit, „die es ermöglicht, das, was der eine feiert, vom anderen kritisieren zu lassen“<sup>102</sup>. Man ist gezwungen, sich irgendwie auf diese Logik des Kulturbegriffs einzulassen, was aber problematisch ist, „weil er seine eigenen Operationen verheimlicht und an die Stelle eines Wissens um die Kontingenz die Emphase für sich

<sup>95</sup> Baecker, Wozu Kultur, 9.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Vgl. zu diesem Begriff von Kultur: Baecker, Wozu Kultur, 46ff.

<sup>98</sup> Baecker, Wozu Kultur, 50.

<sup>99</sup> Vgl. dazu die Ausgabe 12/05 der „Literaturen“ mit dem Titel „Wie gewaltig ist der Glaube“ und darin besonders das Streitgespräch zwischen Gesine Schwan, Rüdiger Safranski und Gustav Seibt. Dessen Überschrift lautet faustisch: „Wie hast du´s mit der Religion?“.

<sup>100</sup> Nassehi, Die Paradoxie, 18.

<sup>101</sup> So Gustav Seibt in: Literaturen 12/05, 17.

<sup>102</sup> Baecker, Wozu Kultur, 9.

selbst setzt“<sup>103</sup>. Um zu erkennen, wie das etwa auf dem Feld der Erwachsenenbildungspastoral funktioniert, denke man nur an eine Vortragsveranstaltung mit Anselm Grün oder Eugen Drewermann

Sinnangebote scheinen also vor allem dann zu einem Anker im Weltmeer der Möglichkeiten und Unsicherheiten zu werden, wenn sie sich selbst als notwendig und nur so möglich begreifen. Das begünstigt übrigens in allen Religionen jene Traditionen und Glaubenspraktiken, die auf der unwandelbaren und letztgültigen Annahme von Unwandelbarem und Letztgültigem beruhen oder dies jedenfalls symbolisieren. Immer geht es darum, „eine subjektive Chance gegen das Abenteuer der Kontingenz“<sup>104</sup> wahrzunehmen. Wer andererseits mutig in die Abgründe von Kontingenz blickt, dem verschlägt es mit Wittgenstein häufig die Sprache: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“<sup>105</sup>. Die erfahrungsträchtige Stummheit esoterischer Mystik und eine fundamentalistische Abwehr der Zumutungen durch die Gegenwart markieren die beiden gegenwärtig erfolgreichsten Versionen von Religiosität.<sup>106</sup>

Beides sind aber letztlich defensive Strategien und es ist zu vermuten, dass man den Gott Jesu mit beiden verfehlt. Denn sie machen die Unbestimmbarkeit von Kontingenz unsichtbar, anstatt mit und in ihr Leben zu lernen. Genau dies aber ist heute die Herausforderung unserer Existenz und mit Karl Rahner die Aufgabe Praktischer Theologie: „Christliche Heilungsvermittlung ist so gerade das Gegenteil eines Analgetikums (‘Opiums für das Volk’), nämlich das Offenhalten der Wunde, die tödlich ist.“<sup>107</sup> Es sind die besten Traditionen christlicher Spiritualität, die sich der hier angedeuteten Paradoxie kontingenzsensibler Glaubensüberzeugung bewusst wurden. So hat in der Haft Dietrich Bonhoeffer der Bodenlosigkeit von Glauben und Leben eine beinahe schwebende Sprache verliehen: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden müssen. [...] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“<sup>108</sup>

Es wären also Glaubensformen und Praktiken im Volk Gottes zu entdecken, die das Evangelium mit dem Wissen um die Kontingenz allen Daseins kreativ verbinden. So hält es etwa Gesine Schwan, Präsidentin der Europa-Universität Viadrina, für die eigentliche Herausforderung, „den eigenen Glauben existentiell verbindlich zu leben und zugleich die eigene Relationierung (nicht Relativierung!) im Bewusstsein zu haben. [...]

<sup>103</sup> Ebd., 51.

<sup>104</sup> Fuchs, *Die Weltflucht der Mönche*, 45.

<sup>105</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 115.

<sup>106</sup> Vgl. Baecker, *Wozu Kultur*, 52.

<sup>107</sup> Rahner, *Selbstvollzug der Kirche*, 194. Vgl. zur Bedeutung einer kontingenzsensiblen Spiritualität im Feld der Sozialpastoral Schübler, *Selig die Straßenkinder*, Abschnitt C. III. 4.2.3. Zu Rahners Bedeutung für die Pastoral insgesamt vgl. Fuchs, *Transzendenz Gottes*.

<sup>108</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*.

Man muss den eigenen Glauben als Wagnis leben, das man niemandem oktroyieren kann.<sup>109</sup> Dafür dürfte dann weniger die Festigkeit der Glaubensüberzeugung unter Gleichgesinnten ausschlaggebend sein, als die Ehrlichkeit und Authentizität des Bekenntnisses unter Andersdenkenden.

### 3.2 Abschied vom Olymp der Kritik: Die Stärke diskursiver Bescheidenheit

Es ist eine verlockende Gefahr von universitärer Theologie, sich den beiden Versuchungen hinzugeben, die ihr von ihrem Ort nahe gelegt werden. Es ist dies die Verlockung einer doppelt privilegierten und somit erhabenen Perspektive auf die Welt. Einmal als Theologie gegenüber den anderen Wissenschaften, weil niemand sonst auf derart unangreifbar scheinende Orte wie Kirche und Gott verweisen könne. Und dann als Wissenschaft gegenüber den nicht-diskursiven Bereichen von Kirche und Welt, weil in der Wissenschaft Erkenntnis produziert wird, woanders dagegen eher nicht oder nur sehr begrenzt. Doch weil der Olymp der Wissenschaft weitgehend entzaubert ist und der Kirche samt ihrem Evangelium bekanntlich eine steife Briese ins Gesicht bläst, scheinen beide bedeutungsgenerierenden Strategien heute ins Leere zu laufen.

Was Clemens Sedmak mit etwas Wehmut für die Systematische Theologie formuliert, kann die Pastoraltheologie nicht schrecken. Nach dem Ende „der großen Systeme, der etablierten Selbstverständlichkeiten“ ist seine Konsequenz: „Es ist Zeit, bescheidener zu werden“<sup>110</sup>. Mit Foucault und Luhmann lässt sich diese quasi gesellschaftlich verordnete Bescheidenheit von wissenschaftlicher Theologiebildung in ihren konstitutiven Seiten entdecken. Wissenschaft als diskursive Formation – auch die theologische – operiert autopoietisch. Das heißt, sie gewinnt ihre Offenheit für Themen durch die Geschlossenheit ihrer Perspektive. Am Beispiel der Pastoralkonstitution wird das für unseren Kontext deutlich. Ottmar Fuchs betont immer wieder zu Recht, dass keine menschliche Erfahrung für das Evangelium unzugänglich ist.<sup>111</sup> Kronzeuge dafür ist und bleibt „Gaudium et spes“, indem dort über die Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi festgestellt wird: „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (GS 1). Diesen gegenstandsbezogenen Universalanspruch<sup>112</sup> konnte die Pastoraltheologie aber erst erheben, nachdem sie sich aus dem Referenzsystem der Dogmatik zumindest programmatisch gelöst und sich eine selbstreferentiell operierende Eigen-

<sup>109</sup> Gesine Schwan in: *Literaturen*, 12/05, 16.

<sup>110</sup> Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, 90.

<sup>111</sup> Vgl. dazu in „Lumen gentium“: „keine menschliche Tätigkeit, auch in weltlichen Dingen nicht, lässt sich ja der Herrschaft Gottes entziehen“ (LG 26).

<sup>112</sup> Universalanspruch meint von Luhmann her weder Widerspiegelung aller Realität, noch alleiniger Wahrheitsanspruch, noch völlige Erkenntnis des Gegenstands, sondern die Universalität der möglichen Gegenstände, indem die Theologie der Pastoral sich eben für alles „wahrhaft Menschliche“ (GS 1) zuständig erklärt, jedoch unter einer besonderen Perspektive, nämlich dem „Licht des Evangeliums“ (GS 4). Vgl. dazu Luhmann, *Soziale Systeme*, 9.

komplexität des Faches angedeutet hatte. Ob dies mit dem primären Bezug auf die Handlungstheorie auch erfolgreich gelang, sei dahingestellt. Jedenfalls wird seither um eine eigene Sprache und eine eigene Theorieabstraktion gerungen, auf die man sich mittlerweile auch beziehen kann, sei es innovativ oder defensiv.

Bedeutet diese wissenschaftliche Eigenkomplexität aber nicht automatisch den gefürchteten Relevanzverlust von praktisch-theologischer Theorie durch ein selbst verschuldetes Ghetto im Elfenbeinturm?<sup>113</sup> Möglicherweise verhält es sich eher anders herum, wenn z. B. die beschriebene Situation zur bescheidenen Konzentration auf die eigenen Stärken anregen würde. Gerade angesichts des Gewalt- und Totalitätspotentials von Religion, so der Evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf, steht es der (Pastoral)Theologie gut zu Gesicht, „in ihre Erkenntnisvollzüge das Wissen um ihre epistemologischen Grenzen ‚einzubauen‘ und Potentiale kritischer Selbstdistanz zu entwickeln“<sup>114</sup>. Entwirft sich Pastoraltheologie, wie es Rainer Bucher unlängst vorgeschlagen hat, etwa in Richtung einer theologischen „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes“<sup>115</sup>, könnte sie sich womöglich besser, weil sensibler und selbstreflexiver, auf die Ohnmacht und Gewalt produzierenden Paradoxien der Gegenwart einstellen.<sup>116</sup>

Das würde dann auch eine konstruktive Selbstkritik bedeuten, denn für die Pastoraltheologie als Wissenschaft liegt der Erfolg zweier wichtiger Aufgaben nicht allein in ihrer Macht: Sprachliche Werkzeuge für die „Praxis“ bereitzustellen<sup>117</sup> und evangeliumsgemäße Veränderungen in Kirche und Gesellschaft durchzusetzen. Logik und Semantik von Wissenschaft neigen bekanntlich, und zwar heute konstitutiv, zur selbstreferentiellen Geschlossenheit und erlauben deshalb keinen Punkt-zu-Punkt-Transfer ihrer Inhalte in Organisationen und Personen kirchlicher Orte, sei es Gemeinde, Cityseelsorge oder Caritas. Gleiches gilt auch für die Veränderung der Gesellschaft durch theologische Konzepte. Welche Wirkung wissenschaftlich-theologische Texte in wirtschaftlichen, politischen oder protestbewegten Kontexten haben, „hängt nicht wiederum von

<sup>113</sup> So etwa mit Verweis auf Rahner: Schmälzle, auf den Spuren Walter Benjamins, 214.

<sup>114</sup> Graf, *Wiederkehr der Götter*, 277.

<sup>115</sup> Vgl. dazu Bucher, *Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft*.

<sup>116</sup> Das ist aussichtsreich, aber auch nicht ganz unkompliziert. Denn die „Kulturwissenschaften werden gewahr, dass sie selbst wie ihr Gegenstand involviert sind in die Produktion ihres Gegenstandes. Sie werden gewahr, dass sie bei der Dekonstruktion der Welt auch auf sich selbst stoßen, und sie verlieren damit alle Netze und doppelten Böden, die den Szientismus der Moderne mit den notwendigen Aprioris, ontologischen Realitäten und objektiven Perspektiven abgesichert haben“, Nassehi, *Die Paradoxie der Sichtbarkeit*, 25.

<sup>117</sup> Deshalb ist die optimistische Selbstbeschreibung Praktischer Theologen: „sie stellen Schrift zur Verfügung und bieten Sprache an, um das Volk Gottes in Zeiten der Krise handlungsfähig zu machen“ (Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*, 192, FN 52.), unter einen strukturellen Erfolgsvorbehalt zu stellen. Denn weil das Volk Gottes ihre lokalen Probleme jeweils selbst bearbeitet und dabei auch eigene theologische Sprache und Reflexion entsteht, kann die Praktische Theologie vielleicht Handlungsfähigkeit unterstützen und anregen, niemals aber „machen“!

wissenschaftlichen Kriterien ab<sup>118</sup>. Keine praktisch-theologische Veröffentlichung wird also die Welt aus den Angeln heben, denn „Papier kommuniziert nicht!“<sup>119</sup>. Anders formuliert: Diskursive und nicht-diskursive kirchliche Orte sind systemtheoretisch füreinander zunächst einmal Umwelt!

Das bedeutet natürlich nicht die Belanglosigkeit Praktischer Theologie, sollte aber ihre Interventionspraxis verändern. Mit der eigenlogischen Autonomie von Diskursen und sozialen Systemen, soviel dürfte klar geworden sein, ist keineswegs eine monadische Autarkie gemeint. Die Effekte Praktischer Theologie darf man sich zwar nicht mehr so vorstellen, dass Kirchenleitungen, Wirtschaftszentralen oder politische Parteigremien einfach wissenschaftlich-theologische Ratschläge „annehmen“.<sup>120</sup> „Dennoch kann innerhalb theoretischer Diskussionen genug ‚Rauschen‘ und genug Irritation erzeugt werden, um die Semantik der Funktionssysteme auf bisher nicht genutzte eigene Möglichkeiten aufmerksam werden zu lassen.“<sup>121</sup> Diese Chance hat jedoch wenig Chancen, wenn der Sinn des akademischen Theologietreibens im Eigenen zwar programmatisch erklärt wird, dabei aber nicht in den Blick kommt, wie dieser Sinn im Außen bzw. der Umwelt auch Bedeutung und Resonanz erlangen kann. Um diese Resonanz zu ermöglichen muss sich die Praktische Theologie in das Feld der Differenzen zwischen ihrer Eigenlogik und der Systemlogik anderer Räume im Volk Gottes hineinbegeben. Praktische Theologen wären dann tatsächlich Vertreter jener paradoxen Spezies „hochspezialisierte(r) Allround-Dilletanten“<sup>122</sup>, die zwischen der Rationalität theologischer Archive und der Eigenkomplexität pastoraler Felder ständig hin und her unterwegs wären, denn Systemgrenzen zu „kreuzen ist kreativ“<sup>123</sup> und erzeugt Erkenntnis.<sup>124</sup> Dafür hilfreiche Organisationssettings wären Projekte oder Kampagnen, in denen fest umrissene Kooperationen und punktuelle Vernetzungen stattfinden könnten.

Wären also theologisch-diskursive Orte von Kirche vorstellbar, die genug Rauschen und genug Irritation erzeugen, um andere Räume in Kirche und Gesellschaft auf ihre ungenutzten Möglichkeiten zu stoßen? Im besten Fall müssten sie dann zumindest zu dem fähig sein, was Rainer Bucher als Intellektualität bezeichnet, nämlich „die Fähigkeit [...], die Wirklichkeit

<sup>118</sup> Kneer, Rationalisierung, 395.

<sup>119</sup> Heller / Krobath, Kirche verstehen, 40

<sup>120</sup> Ähnlich der Soziologie scheint auch für die Pastoraltheologie die größte Herausforderung darin zu liegen, „daß sie nicht mehr wie noch vor ein bis zwei Generationen zur hemdsärmlichen Tat aufrufen kann, sondern eher davor warnen muß, allzu hemdsärmlich auf eine Linearität von Planungshorizont und Folgekonstellation ökonomischer, politischer, militärischer, wissenschaftlicher oder pädagogischer Prozesse zu hoffen“ (Nassehi, Die Paradoxie, 26).

<sup>121</sup> Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 396.

<sup>122</sup> Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, 192.

<sup>123</sup> Luhmann, Gesellschaft, 61.

<sup>124</sup> Siehe dazu auch oben FN 11.

gleichzeitig aus mehr als einer Perspektive zu sehen"<sup>125</sup>. Und sie müssten damit so standfest umgehen können, um als Bewohner mehrerer Welten nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, sondern an den und jenseits der Grenzen der Systeme und Praktiken den Gott zur Sprache bringen zu können, „dessen Name eine permanente ‚Leerstelle‘ in der Mitte unserer Ordnung der Dinge markiert – und aber doch nur dort zu finden ist“<sup>126</sup>. Das bedeutet dann doch noch eine wirklich theologische Kritik der Gegenwart, die alle profanen wie religiösen Verabsolutierungen unserer Zeit mit ihre Basisunterscheidung dekonstruieren dürfte, nämlich mit der christologisch in unsere Welt copiert und damit offenbaren Differenz zwischen Mensch und Gott.

## 4 Schluss

Eines ist wohl deutlich geworden: Wenn sich die Praktische Theologie auf das weitgehend unentdeckte Land nach Foucault und Luhmann einlässt, macht sie sich das Leben erst einmal schwerer und nicht leichter. Doch vielleicht ist genau das an der Zeit, wenn sich die Landschaft des Faches wirklich im Terrain des allzu Vertrauten befindet. Oder wie Rainer Bucher es ausgedrückt hat: „Die Metaphern und Chiffren für die Gegenwart kommen in ihr einfach zu schnell, und also auch die Ziele und Appelle an sie“.<sup>127</sup> Es braucht theoretische Neugierde, die eine Verfremdung der jeweils vertrauten Perspektive, Methode, Handlungsweise provoziert. Und zwar nicht um der Verfremdung willen, sondern um die eigene theologische Perspektive den Differenzen, Kontingenzen und Paradoxien auszusetzen, die das Leben in der Weltgesellschaft vom fränkischen Bauerndorf über die Pariser Vororte bis in die Zentren nach Rio de Janeiro und New York so gefährdet und spannend zugleich machen.

Insofern ist die Wendung des Konzils, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, auch keine beruhigende Lösung für pastorales Handeln, sondern deren ständige Provokation und Infragestellung. Weder die Zeichen der Zeit noch das Licht des Evangeliums gibt es heute als fraglose Sicherheit im Singular. Wie kontingenzsensibel ist die Wahrnehmung der Gegenwart oder zeichnet sich der kirchliche Blick in die Zeit nicht oft durch eine hohe Resistenz gegenüber ihren überraschenden Paradoxien aus? Und wie gelingt es von daher den Botschaften des Evangelium jene Leuchtkraft abzurufen, die unsere komplexen Existenzen erhellen könnte?

Wenn angesichts der Krise „die ressentimentgeladene Gegenwartsdenunziation“<sup>128</sup> wirklich eine der bestimmenden Logiken kirchlichen Handelns ist, dann sind die Wege ins unentdeckte Land mit Foucault und

<sup>125</sup> Bucher, *Katholische Intellektualität*, 161.

<sup>126</sup> Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*, 216.

<sup>127</sup> Bucher, *Gegenwart. Nicht Exil*, 191.

<sup>128</sup> Bucher, *Zum Philosophiebedarf*, 181.

Luhmann dringender denn je. Beide sind quasi ethnologische Entdecker der eigenen Kultur und Gesellschaft, die im Vertrauten das Fremde aufdecken konnten.

Vielleicht nur ein kleiner Trost, aber schon Shakespeares Hamlet wusste um die lähmende Furcht vor den Konstellationen des Neuen: „Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod – das unentdeckte Land, von des Bezirk kein Wanderer wiederkehrt – den Willen irrt, dass wir die Übel, die wir haben, lieber ertragen, als zu unbekanntem fliehn.“<sup>129</sup>

## Literatur

- Baecker Dirk, Für eine Vernunft der Zigeuner: Beobachten muss man lernen. Luhmann (8.12.1927 – 6.11.1998), in: Berliner Zeitung (48) vom 20.11.1998, 3.
- Ders., Wozu Kultur? Berlin 2003.
- Bauer, Christan, Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod, in: ders./ Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 19-47.
- Ders. Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau, in: ders. / Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloh 1994.
- Bucher, Rainer, In weiter Ferne, so nah. Zum Philosophiebedarf der Praktischen Theologie, in: Bucher, Alexius J (Hg.), Welche Philosophie braucht die Theologie?, Regensburg 2002, 163-188.
- Ders., Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Ders. / Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 183-199.
- Ders., Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 65-70.
- Ders., Katholische Intellektualität. Ein Versuch, in: Wort und Antwort 46 (2005), 158-164.
- Caruso, Paulo, Gespräch mit Michel Foucault, in: Foucault, Michel, Von der Subversion des Wissens, München 2000, 7-27.
- de Certeau, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1988.
- Dalferth, Ingolf U. / Steollger, Phillip (Hgg.), Vernunft, Kontingenz und Gott: Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000.
- Dosse, François, Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2. Die Zeichen der Zeit: 1967 – 1991, Hamburg 1997.
- Engelmann, Jan (Hg.), Die kleinen Unterscheide. Der Cultural Studies-Reader, Frankfurt a. Main – New York 1999.

<sup>129</sup> Shakespeare, Werke, 247.

- Foucault, Michel, Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul (Hgg.): Michael Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, 243-261.
- Ders., Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a. M. 1993.
- Ders., Foucault. Ausgewählt und vorgestellt von Pravu Mazumdar, München 1998 (Philosophie jetzt!).
- Ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1994.
- Ders., Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michael Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 2000, 69-90.
- Ders., Von der Subversion des Wissens, München 2000.
- Ders., Michel Foucault, Short Cuts. Herausgegeben von Peter Gente, Heidi Paris und Martin Weinmann, Frankfurt a. M. 2001.
- Fuchs, Ottmar, „Es ändert sich ja doch nichts...!“ – Zum Systemtheoretischen Nachholbedarf einer subjekttempfindlichen Praktischen Theologie, in: PThl 20, 90-111.
- Ders., Die Pastoral im Horizont der „unverbrauchten Transzendenz Gottes“ (Karl Rahner), in: ThQ 185, 268-285.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1989.
- Heller, Andreas / Krobath, Thomas (Hgg.), Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg/Br. 2003.
- Dies., Kirchen verstehen und als Organisationen gestalten, in: dies. (Hgg.), Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg/Br. 2003, 14-43.
- Hemmiger, Andrea, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin - Wien 2004.
- Kneer, Georg, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann, Opladen 1996.
- Kolf-van Melis, Claudia, Tod des Subjekts, Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik, Stuttgart 2003 (Praktische Theologie heute 62).
- Kogler, Hans-Herbert, Michael Foucault, Stuttgart 2004.
- Kurlemann, Anne, „Es ist uns nichts gegen die Kälte eingefallen“ (D. Sölle). Lernprozesse diakonischer Pastoral und ihre Herausforderungen, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 313-316.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 2000.
- Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987.
- Ders., Reden und Schweigen, in: ders. / Fuchs, Peter, Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989, 7-20.
- Ders., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990.
- Ders., Soziologie des Risikos, Berlin-New York 1991.
- Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.
- Ders., „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie 22 (1993), 245-260.

- Ders., „Wie konstruiert man in eine Welt, die so ist, wie sie ist, Freiheit hinein?“, in: Bardmann, Theodor M. (Hg.), *Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie*. Opladen 1997, 67-83.
- Ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1998.
- Ders., *Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung*, in: ders., *Aufsätze und Reden*. Herausgegeben von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 262-296.
- Matzig, Gerhard, *Der Große Graben. Das Ende der Konsens-Gesellschaft*, München 2005.
- Münker, Stefan / Roesler, Alexander, *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2000.
- Nassehi, Armin, *Die Paradoxie der Sichtbarkeit. Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie*, in: Beck, Ulrich / Kieserling, André (Hgg.): *Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Soziologie betreiben will*, Baden-Baden 2000, 17-29.
- Ders., *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2003.
- Rahner, Karl, *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung Praktischer Theologie (Sämtliche Werke Bd. 19)*, Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995.
- Rang, Adalbert, *Konstruktivismus und Pluralismus. Aspekte ihrer Relevanz für die Kultur- und Sozialwissenschaften*, in: Drewek, Peter (Hg.), *Ambivalenzen der Pädagogik: Zur Bildungsgeschichte der Aufklärung und des 20. Jahrhunderts; Harald Scholz zum 65. Geburtstag*, Weinheim 1995, 351-363.
- Reckwitz, Andreas, *Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenzüberschreitung: Niklas Luhmann und die Kulturtheorien*, in: Burkhardt, Günter / Runkel, Gunter (Hgg.): *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a. M. 2004, 213-240.
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1992.
- Ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M. 2003.
- Rüdeshiem, Christoph, *Kirchenberatung. Grundlagen einer systemtheoretischen und theologisch verantworteten Interventionspraxis*, Freiburg/Br. 2004.
- Sander, Hans-Joachim, *Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault*, in: Bauer, Christian / Hölzl, Michael, *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 105-141.
- Schmälzle, Udo, *Auf den Spuren Walter Benjamins. Glaubenspraxis im Spannungsfeld zwischen messianischer Hoffnung und der Faktizität des profanen Überlebenskampfes*, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2005, 213-217.
- Schübler, Michael, *Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral*, Mainz 2006 (im Erscheinen).
- Sedmak, Clemens, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003.
- Shakespeare, William, *Werke in vier Bänden*. Herausgegeben und eingeleitet von Irmgard Walter. Band 1, Salzburg 1983.
- Sloterdijk, Peter, *Luhmann, Anwalt des Teufels*, in: ders., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a. M., 82-141.
- Stäheli, Urs, *Politik der Entparadoxierung. Zur Artikulation von Hegemonie- und Systemtheorie.*, in: Butler, Judith / Critchley, Simon / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj u.a. (Hgg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus* (Herausgegeben von Oliver Marchart), Wien 1998, 52-66.
- Steinkamp, Hermann, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999.
- Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

- Suess, Paulo, Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrtausendwende, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 83, 292-303.
- Weiß-Flache, Martin, Soziale Arbeit – Machtpraktiken zwischen Gnade und Un-Gnade, in: Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, 122-136.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1964.