

Reinhard Feiter

# Antwortendes Handeln

Praktische Theologie als kontextuelle Theologie –  
ein Vorschlag zu ihrer Bestimmung in Anknüpfung an  
Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität

Digitale Publikation  
im Münsterschen Informations- und Archivsystem  
für multimediale Inhalte  
2010

Nicht *für* etwas handeln,  
sondern *weil man nicht anders kann*.

Simone Weil

## Vorwort

Der hier digital publizierte Text ist unter dem Titel: „Antwortendes Handeln. Ein Beitrag zum Problem der Kontextualität in der Praktischen Theologie in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität“, im Sommersemester 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen worden. Diese erschien 2002 als 14. Band der Reihe „Theologie und Praxis“ im Lit-Verlag, Münster. Für die Drucklegung war der Text nur leicht überarbeitet, der Titel aber verändert worden; er lautete: „Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie“. Diese Ausgabe ist seit geraumer Zeit vergriffen.

Nachfragen nach dem Buch gaben den Anstoß, den Text erneut zugänglich zu machen. Ich nehme dies zum Anlass, den Bezug zu Bernhard Waldenfels im Untertitel wieder deutlich herzustellen, da der Titel „Antwortendes Handeln“ diesen nicht ohne Weiteres erkennen lässt.

Die Arbeit an der hier erneut vorgelegten Untersuchung ist im Sommer 2000 abgeschlossen worden, sodass zwar Bernhard Waldenfels' erstes Hauptwerk „Antwortregister“ (1994) und die „Studien zur Phänomenologie des Fremden“ (1997-1999) berücksichtigt sind, nicht aber das zweite Hauptwerk „Bruchlinien der Erfahrung“ (2002) und die darauf folgenden Publikationen: „Phänomenologie der Aufmerksamkeit“ (2004), „Schattenrisse der Moral“ (2006) und „Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen“ (2009).<sup>1</sup> Seit 2000 sind auch Diskussion und Rezeption des Werkes von Bernhard Waldenfels weiter fortgeschritten. Hinweisen möchte ich vor allem auf den von Kathrin Busch, Iris Därmann und Antje Kapust herausgegebenen Sammelband „Philosophie der Responsivität“ (München 2007) und darin insbesondere auf die Einleitung von Antje Kapust: „Responsive Philosophie – Darlegung einiger Grundzüge“ (15-34).

Es ist aus theologischer Perspektive von Interesse, dass in Waldenfels' jüngeren Veröffentlichungen vermehrt auch die Religion bzw. die Religionen zum Gegenstand kritischer Auseinandersetzung werden. Beispielhaft dafür sind die Passagen in „Phänomenologie der Aufmerksamkeit“ und „Schattenrisse der

<sup>1</sup> Eine [Bibliografie](#) von Bernhard Waldenfels auf den Internetseiten der Ruhr-Universität Bochum erleichtert heute das Auffinden seiner Veröffentlichungen.

Moral“, die unter dem Stichwort der „Aura“ den religiösen Konnotationen von Aufmerksamkeit und Moral nachgehen (vgl. Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 262-269; Schattenrisse der Moral, 312-316). Andererseits belegt nicht nur das von Regula Giuliani herausgegebene „Philosophische Tagbuch“ von Bernhard Waldenfels (München 2008), das einen Einblick gibt in die „Werkstatt“ seines Denkens in den Jahren 1980 bis 2005, dass solches keineswegs neu ist.

Nach wie vor bin ich der Meinung, dass die in „Ordnung im Zwielficht“ (1987) vorbereitete und in „Antwortregister“ entfaltete Philosophie der Responsivität einer Praktischen Theologie zu denken gibt und sowohl für ihre wissenschaftstheoretische Grundlegung als auch für viele Einzelfragen fruchtbar aufgegriffen werden kann. Voraussetzung ist allerdings, sich Bernhard Waldenfels' „ceterum censeo“ zu stellen, dass die Überschüsse der Erfahrung weder moralisierend noch theologisierend stillgestellt werden dürfen. Eine Theologie, die der Erfahrung ins Wort fiele, „bevor sie sich auswirken und aussprechen kann“, könnte sich nicht auf Waldenfels berufen: „Wer schon weiß, auf wen er hört, hört nicht auf den Anderen.“ (Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 269) Aber wäre das in einer Praktischen Theologie anders?

Deshalb hat es mich auch gefreut, dass Bernhard Waldenfels in den folgenden Überlegungen einen Versuch erkennen konnte, in dem sein Gedanke nicht vereinnahmt wird – wie er mir gegenüber bekundet hat: „[...] inzwischen habe ich Ihre Habilitationsschrift gelesen, neugierig darauf, was ein katholischer Theologe (nur mit evangelischen hatte ich es bisher zu tun) aus der Responsivität macht. Sie haben es zu meiner Befriedigung vermieden, die Sphären von Philosophie und Theologie zu vermischen, und dennoch einen gemeinsamen Ton gefunden. [...] Sie gehen einen anderen Weg als ich, aber gehen ihn mit Überzeugungskraft, und ich lasse mir diese Neuinszenierung des Antwortens gern gefallen.“ (Brief vom 26.11.2001)

Der Text ist für die erneute Publikation nochmals leicht überarbeitet worden, unterscheidet sich aber nicht wesentlich von der Erstveröffentlichung.

Ich danke Corinna Heise, Anna Karisch und Tanja Heuer: Sie haben den Text nochmals ganz durchgesehen und die digitale Publikation vorbereitet. Doch auch die Namen all jener Personen, die ich vor acht Jahren im Vorwort erwähnt habe, möchte ich hier nochmals nennen. Denn die erneute Beschäftigung mit dem Text, hat mir auch ihre Begleitung, Inspiration und Unterstützung dankbar

in Erinnerung gerufen. Da waren die Gutachter: Walter Fürst und Gottfried Bitter, und mein Heimatbischof Heinrich Mussinghoff, die Weggefährten: Marie Luise und Bernd Trocholepczy, Stefan Emondts, Heinz Herpers und Anna Kranz, und all jene, die seinerzeit geholfen haben, den Gedanken zu klären und zwischen zwei Buchdeckel zu bringen: Raúl Fornet-Betancourt, Britta Grothues, Norbert Mette, Hadwig Müller und Hildegard Wustmans.

Das Münstersche Informations- und Archivsystem für multimediale Inhalte (miami) der Universitäts- und Landesbibliothek Münster erlaubt mir, nun die Überlegungen zum „antwortenden Handeln“ Interessierten leicht zugänglich zu machen. Auch dafür bin ich dankbar.

Münster, im Januar 2010

Reinhard Feiter



# Inhaltsübersicht

## Einleitung

### Erstes Kapitel: Die Praxis der Theorie

Einführung: Mehr als nur Prolegomena

1. *Praktische Theologie und Phänomenologie – eine ungewöhnliche Verbindung*
  - 1.1 Schwierigkeiten und Hypothesen
  - 1.2 Anlässe und Anläufe
2. *Praktische Theologie – MitspielerIn in einem Freiheitsgeschehen*
  - 2.1 Theologie als praktische Wissenschaft
  - 2.2 Praktische Theologie als eine Disziplin und Version von Theologie
3. *Phänomenologie – kritische Theorie der Erfahrung*
  - 3.1 Die Grunddifferenz der Erfahrung
  - 3.2 Kritik der Erfahrungsvergessenheit
  - 3.3 Das Paradox der Erfahrung
  - 3.4 Eine Warnung

### Zweites Kapitel: Handeln im Kontext

Einführung: Eine Verlagerung des Fragens

4. *Praxis – Gegenstand und Instanz der Kritik*
  - 4.1 Die Dialektik des Praxisbezuges Praktischer Theologie
  - 4.2 Praxis im handlungswissenschaftlichen Regelkreis
  - 4.3 Praxis als vortheologische Wurzel
  - 4.4 Kontextualität zwischen Rechts- und Tatsachenfrage
5. *Lebenswelt – Krisenkonzept und Gegeninstanz*
  - 5.1 Wissenschaft und Kontext
  - 5.2 Lebenswelt als Boden und Horizont
  - 5.3 Lebenswelt im Plural
6. *Handelnde – Adressaten und Adressatinnen eines Anspruchs*
  - 6.1 Handeln zwischen Sein und Sollen
  - 6.2 Handeln, ohne zu erfüllen – und anders als Verwirklichung geschieht
  - 6.3 Eine Warnung

### Drittes Kapitel: Kontext und Antwort

Einführung: Ein verfremdender Seitenblick

7. *Eingehen auf einen Anspruch –  
eine Erweiterung des Sinnes von Antworten*
  - 7.1 Die vierfache Ausweitung des Begriffs
  - 7.2 Der Ansatz beim Überschuss des Vollzugs
8. *Der Anspruch als Anrede und Appell – Responsivität als Grundzug*
  - 8.1 Die Differenz von Antwortgehalt und Antwortereignis
  - 8.2 Die Differenz von Sagen und Gesagtem, Tun und Getanem
  - 8.3 Die responsive Differenz
9. *Der Anspruch als situierter Anspruch –  
eine Radikalisierung des Sinnes von Kontext*
  - 9.1 Überschreiten der Dialogik
  - 9.2 Unterwandern der Dichotomie von Rechts- und Tatsachenfragen
  - 9.3 Unterwegs zu einer Kritik, die sich an den Rändern ereignet
10. *Der Anspruch als fremder Anspruch –  
Responsivität als Zwischenereignis*
  - 10.1 Responsivität und Subjektivität
  - 10.2 Responsivität und Ordnung
  - 10.3 Responsivität und Fremdheit

### Viertes Kapitel: Antwortendes Handeln

Einführung: Abweichungen

11. *Praxis, die anderswo beginnt –  
Elemente eines responsiv-kontextuellen Handlungsbegriffs*
  - 11.1 Handlungstheorie und Phänomenologie
  - 11.2 Handeln als Zwischenereignis
  - 11.3 Die Kreativität des Handelns
  - 11.4 Fremde Handlungsimpulse
12. *Geben, das gibt, was es nicht hat –  
Momente einer responsiv-kontextuellen Praxis*

Minima Practica

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis



## Einleitung

Was tun? – In fast allen pastoralen Zusammenhängen und Aufgabenbereichen stellt sich zurzeit diese Frage mit besonderer Dringlichkeit. Allenthalben wird um pastorale Optionen und Handlungsperspektiven gerungen und wird an pastoralen Leitlinien und Plänen gearbeitet, die eine Antwort geben sollen.

Der Frage, was zu tun ist, wie auf Zukunft hin zu sprechen und zu handeln ist, kann schwerlich ihr Sinn und ihr Gewicht abgesprochen werden. Sie ist jene Frage, ohne die die Pastoral kurzatmig, ziel- und bodenlos wird und der auch die Praktische Theologie als die Theorie der Praxis entspringt. Trotzdem könnte es sein, dass ein Perspektivenwechsel Not tut, oder vorsichtiger gesagt: dass es Anlass gibt, das Überlegen und Planen, wie es sich zunächst und zumeist vollzieht, zwar nicht zu ersetzen, aber anzuhalten, zu unterbrechen, stören zu lassen. Wodurch? Durch die Frage: Wie nicht sprechen und handeln?

Denn die Frage: Wie *nicht* sprechen und handeln?, fordert zu Antworten heraus, die eine größere Genauigkeit verlangen und die erklärungsbedürftiger sind, als es eine nur „positive“ Aussage wäre. Sie fordert zu Antworten heraus, in denen die Fragenden und Antwortenden selbst auftauchen und sich zu erkennen geben müssen. Diese Frage fordert schließlich zu einem Antworten heraus, das in Wahrhaftigkeit vertreten werden will und das jemand zu verantworten hat. Woran das liegt? Es ist die spezifische Negation, die diese Frage beinhaltet und einen dreigliedrigen bzw. -stufigen Frage-Prozess inauguriert. Wer es konkret unternimmt, so zu fragen, stellt nämlich fest:

Die Frage: *Wie nicht sprechen und handeln?*, hebt *erstens* den Schein auf, einfach fragen zu können: *Wie sprechen und handeln?*, als hätten wir nicht bereits begonnen, so oder so zu sprechen und zu handeln; und sie macht dadurch allererst aufmerksam auf die Notwendigkeit eines Abbaus, einer Destruktion bzw. auf die Notwendigkeit einer Unterbrechung, eines An- und Innehaltens. Sie fordert *zweitens* dazu heraus, die Fragen, die gestellt werden, kontextuell zu stellen und zu formulieren; und sie führt deshalb dazu, das prinzipielle Fragen zugunsten eines nicht-prinzipiellen Fragens zurückzustellen. *Drittens* und schließlich ist es eine Frage, die schon als Frage antwortet, insofern sie eingeht auf bestimmte vorgezeichnete Möglichkeiten, aber auch auf Angebote und Heraus-

forderungen, vielleicht sogar auf Fremdes. Sie ist eine Frage, die in ein antwortendes Fragen einweist.

Von Fragen, die so oder so beantwortet werden, führt der Weg also zu einem Fragen, das *auf* etwas und *auf* jemanden antwortet, oder um nochmals den schon gefallenen Begriff aufzunehmen: Der Weg führt zu einem *kontextuellen* Fragen und Sprechen und Handeln.

In der katholischen Praktischen Theologie und dort vor allem in der sich als Pastoraltheologie verfassenden Praktischen Theologie ist diese Kontextualität gegenwärtig ein Kristallisationspunkt wissenschaftstheoretischer Diskussion.<sup>2</sup>

Einer Besinnung auf den Status Praktischer Theologie stellt sich das Problem der Kontextualität zwar nicht erst heute: Kontextuell ist die Praktische Theologie als Theorie *aus der Praxis für die Praxis* aus ihrem geschichtlichen Ursprung heraus und mit all ihren Fasern. Denn an der Dialektik, dass der Praktischen Theologie die Praxis sowohl Gegenstand als auch Instanz der Kritik ist und das eine nicht weniger als das andere, kommt sie nicht vorbei. Trotzdem ist das ausdrückliche Fragen nach der Kontextualität jüngeren Datums; und der Umstand, dass Praktische Theologie es *heute* unternimmt, nach ihrer Kontextualität zu fragen, ist auch die Konsequenz geschichtlicher Veränderungen.

Dieses Fragen wäre ohne den Einfluss „kontextueller Theologien“, ohne die Theologien der Befreiung und die Feministischen Theologien und ohne die (zumindest anfängliche) Sensibilisierung, die diese in Theologie und Kirche heraufgeführt haben für die mannigfachen Formen einer politischen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Marginalisierung, nicht denkbar.<sup>3</sup> Dieses Fragen ist auch Ausdruck der Erfahrung, dass die Gottesrede „ihre gesellschaftliche, ihre geschichtliche und kulturelle Unschuld verloren“ hat.<sup>4</sup>

Indem Praktische Theologie nach ihrer eigenen Kontextualität fragt, stellt sie neu und in erneuerter Weise die Frage nach ihrem kritischen Charakter; und

<sup>2</sup> Vgl. *Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext*; H. Haslinger u. a., Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, hier: 25–28; *dies.*, *Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen*, hier: 389 f.

<sup>3</sup> Vgl. E. Dussel, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie; V. Prüller-Jagenteufel, Entstehungsorte kontextueller Praktischer Theologie.

<sup>4</sup> J. B. Metz, zit. nach R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Theologie im III. Millennium – Quo vadis?*, 182.

vielleicht zeigt diese Fragestellung sogar die Entstehung einer anderen Art von Kritik an:

„Kontextuelle Theologinnen und Theologen kennzeichnen ihre theologische Arbeit häufig mit emphatischen und aufrüttelnden Benennungen: Bekehrung der Theologie; Bekehrung zum Kontext; epistemologischer Bruch; eine Theologie von unten; eine Theologie, die den Schrei der Stummgemachten zum Tönen bringt, die die Nichtangesehenen achtet, Unsichtbare sichtbar macht – eine Umkehr, die alte Gewissheiten unsicher macht und grundlegende Verwandlung des Wahrnehmens, Denkens, Bewertens verlangt.“<sup>5</sup>

Auf alle Fälle treten zur Frage nach dem Wann und Wo, zur Frage nach der „Gegenwartssituation“ (Karl Rahner), die bislang vornehmlich die Perspektive Praktischer Theologie bestimmte, in einer zumindest ausdrücklicheren Weise weitere Fragen hinzu: „*Wer redet – wann und wo – für wen und in welcher Absicht – von Gott?*“<sup>6</sup>

Freilich bleibt vorderhand fraglich, was mit Kontext eigentlich gemeint sei und was Kontextualität heiße. Es ist durchaus strittig, welche Reichweite dem Begriff der Kontextualität in der Praktischen Theologie zukommt bzw. bis zu welchem Grad sie sich einer Kontextualisierung aussetzen darf. So kann ein eher „minimalistischer“ Begriff von einem eher „maximalistischen“ unterschieden werden:

Das eine Mal wird der Begriff des Kontextes im Sinn von Rahmenbedingungen, Umständen, Situation etc. verwendet, und Kontextualisierung bedeutet dann, mögliche Kontakt-Störungen praktisch-theologischer Reflexion zu beheben. Es geht darum, dass die Praktische Theologie die vorhandene Kontextualität ihres Gegenstandes wie auch ihrer selbst genauer in den Blick bringt und besser in den Griff bekommt. Auf eine Formel gebracht: Infrage steht die kritische Selbst-Besinnung einer Praktischen Theologie, die schon kontextuell *ist*. – Das andere Mal aber verweist das Stichwort der Kontextualisierung darauf, dass die Praktische Theologie allererst ihren Ort und ihre Situation zu gewinnen hat. Kontexte sind hier mehr als nur feststellbare Fakten. Kontexte „beanspruchen“ und „rechtfertigen“; und infrage steht deshalb, wie und inwieweit Kontexten das Recht auf eine Störung, wenn nicht gar auf eine Normierung der

<sup>5</sup> Ch. Schaumberger, *Blickwechsel*, 40.

<sup>6</sup> J. B. Metz, ebd., Hervorh. R. F.; vgl. *ders.*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Vorwort zur 5. Auf.), 10.

(theologischen) Praxis einzuräumen ist. Auf eine Formel gebracht: Es geht darum, dass die Praktische Theologie überhaupt kontextuell *wird*.<sup>7</sup>

Zur Diskussion dieser Fragen, zum Problem einer Konzeptualisierung Praktischer Theologie als „Wissenschaft im Kontext“, möchte das Folgende einen Beitrag beisteuern und einen Vorschlag unterbreiten.

Dieser Beitrag hat allerdings seine spezifische Hinsicht und seine eigene Weise des Vorgehens. Er ist handlungstheoretischer Art und phänomenologischer Natur. Näherhin wird der Versuch unternommen, Kontextualität zu fassen im Begriff eines *antwortenden Handelns*, und zwar in Anknüpfung an die Theorie der Responsivität, die der Phänomenologe *Bernhard Waldenfels* seit 1984 konsequent ausgearbeitet und kontinuierlich vorgelegt hat.

Der *Terminus* Responsivität, der mit dem deutschen, aber ungebräuchlichen Wort „Antwortlichkeit“ wiedergegeben werden könnte, meint dasjenige, was das Antworten ein Antworten sein lässt. Freilich meint Responsivität mehr als nur die Eigenart einer bestimmten Sorte von Sätzen oder einer Klasse von Sprechakten. Nach Waldenfels bezeichnet Responsivität den Grundzug *allen* Sprechens *und* Handelns. Dies aufzuzeigen und zugleich damit sowohl Husserls phänomenologisches Konzept der Intentionalität fortzuschreiben als auch die diskursethischen Sprach-und-Handlungstheorien kritisch zu ergänzen, ist der Anspruch der *Theorie* der Responsivität.

Insofern dieser Versuch also an eine phänomenologische Theorie anknüpft, wird damit ein Weg beschritten, der für die Praktische Theologie zwar nicht völlig neu, aber immer noch ungewöhnlich ist. Er wird deshalb über diese einleitenden Bemerkungen hinaus noch eine ausführliche Hinführung verlangen.

Andererseits wird die Überlegung keine umfassende Darstellung des Gedankens von Waldenfels beinhalten, die seinen verschiedenen Herkünften nachgeht und ihm bis in seine vielfältig verästelten Konsequenzen folgt. Auch

<sup>7</sup> Vgl. *H. Müller*, Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie, 144. Zu einem parallelen Befund kommen auch Wolfgang Bonß, Rainer Hohlfeld und Regine Kollek, die aus sozialwissenschaftlicher Perspektive die gegenwärtige wissenschaftstheoretische Diskussion gesichtet haben. Sie unterscheiden „schwache“ und „starke“ Versionen von Kontexttheorien: „Während ‚schwache‘ Konzepte den Kontextbegriff auf den ‚context of discovery‘ begrenzen, versuchen ‚starke‘ Ansätze kontextualistische Argumentationen auch auf den ‚context of justification‘ zu beziehen.“ (*W. Bonß – R. Hohlfeld – R. Kollek*, Kontextualität, 176).

beansprucht das Folgende nicht, mit dem, was es in Anknüpfung an die Theorie der Responsivität aufzeigt, bereits die Ausarbeitung eines Ansatzes Praktischer Theologie als kontextueller Wissenschaft zu sein. Das Erste ist nicht beabsichtigt, das Zweite aber kann gar nicht das Ergebnis dieser Bemühungen sein.

Vor allem gilt aber: So wenig sich der Ansatz Praktischer Theologie von irgendeiner Theorie, auch nicht von einer phänomenologischen einfach ableiten lässt – und schon gar nicht eine kontextuelle Praktische Theologie –, so wenig eignet sich auch die Theorie der Responsivität zu einem solchen Versuch! Denn wenn – wie zu erläutern sein wird – Handeln ein Antworten darstellt auf jeweils ergehende Aufforderungen, Angebote und Ansprüche und wenn weiterhin in den Akten des Antwortens die Antwort nicht nicht schon vorweg mit der Aufforderung, dem Angebot oder dem Anspruch durch eine prästabilisierte Ordnung verknüpft ist, dann ist das jeweilige antwortende Handeln nie nur der Fall eines allgemeinen Wesens von antwortendem Handeln. Antwortendes Handeln schließt seine Jeweiligkeit mit ein, sonst wäre es ein Witz ohne Pointe.

Allerdings betont die Theorie der Responsivität nicht nur das Moment der Jeweiligkeit, sie unterzieht es darüber hinaus noch einer radikalierenden Deutung: Sie versteht Jeweiligkeit als eine *Begegnung mit Fremdem*; und genau dies motiviert auch den hier unternommenen Versuch, die Theorie der Responsivität in das Fragen nach einer Konzeptualisierung Praktischer Theologie als kontextueller Theologie einzubringen.

Es sind drei Momente, die Bernhard Waldenfels' Theorie *für* die Praktische Theologie relevant erscheinen lassen: dass die Theorie der Responsivität Kontextualität radikaler zu verstehen gibt, nämlich als *Mitwirkung von Fremdem*; dass sie es ermöglicht, eine so verstandene Kontextualität handlungstheoretisch zu fassen im Begriff des *antwortenden Handelns*; und dass sie darin zugleich vor einer möglichen handlungstheoretischen Engführung bewahrt, insofern sie die – in allem verstehenden Zugriff und in jeglichem behandelnden Umgang – *bleibende Unzugänglichkeit* der Kontexte respektiert.

Daran anknüpfend wird hier eine Transformation des Handlungsbegriffs versucht, wie sie eine Kontextualisierung Praktischer Theologie erfordert, aber auch – jedenfalls so weit wie möglich – zu verstehen geben muss.

Diese Transformation kann vorläufig charakterisiert werden als eine Erweiterung des Handlungsbegriffs, die die Bahnen eines vornehmlich teleologisch

bestimmten Handlungsbegriffs stört, indem sie in das Register des Fragens nach dem Handeln die Frage nach dem „Worauf“ einführt:

1. Handeln wird nicht *allein* unter den Gesichtspunkten betrachtet, *wer – wie / womit*, mit welchen Mitteln bzw. unter welchen Umständen – *wonach*, gemäß welcher Regeln und Normen – *woraufhin*, zu welchem Ziel – tätig ist, sondern auch unter dem Gesichtspunkt, dass dem jeweiligen Handeln in der Dimension des Handelns selbst etwas *vorausgeht*, *woran* es anknüpft.

2. Als *Vorausgehendes* wirkt dieses im betreffenden Handeln mit, als *Vorausgehendes* verliert es jedoch nie ganz den Charakter des *Fremden*.

3. Die „gemäß“ Weise aber auf Fremdes einzugehen, ohne dieses seiner Fremdheit zu berauben – sei es in einer Vereinnahmung oder Unterdrückung des Fremden, sei es in einer Angleichung an das Fremde – ist das *Antworten auf ...*

Insofern handelt es sich bei dieser Erweiterung des Handlungsbegriffs letztlich auch um mehr als nur um die Hinzufügung eines weiteren „Gesichtspunktes“. Es geht um eine wirkliche Transformation. Denn wenn dem Handeln ein responsiver Grundzug eignet, verändern sich auch Verständnis und Stellenwert des „Wer“, des „Wie / Womit“, des „Wonach“ und des „Woraufhin“ des Handelns.

Diese Transformation kann weder deduziert werden, noch ist sie induktiv restlos zu rechtfertigen. Sie ist nicht reine Konstruktion, sie kann aber auch nicht irgendwo abgelesen werden. Sie ist zugänglich nur der Verlagerung des Blicks auf die Praxis, welche Blickverschiebung nicht nur bestimmte Erfahrungen anders sehen lässt, sondern zugleich neue und andere Erfahrungen ermöglicht. Zugänglich ist sie nur auf dem Weg einer *Digression*, will sagen: durch eine Abweichung und Abschweifung, von der diejenigen, die sich auf sie einlassen, nicht nur verändert wiederkehren, sondern überhaupt nicht mehr *ganz* dorthin zurückkehren, von wo sie ausgegangen sind.

Eine *Digression* wird aber im Folgenden nicht nur beschrieben, sondern auch *besritten*. D. h.: Nicht ein linear fortschreitender Gedankengang, der sein fest umrissenes Ziel einholt, erwartet hier die Leserinnen und Leser, sondern das Sich-ablenken-Lassen von einem gebahnten Weg. Das Problem der Kontextualität in der Praktischen Theologie wird zum auslösenden Moment einer immer wieder neuen Verlagerung des Fragens und einer Verfremdung der Begriffe.

Das geschieht in zwölf Schritten, die in vier Kapitel gegliedert sind; und jedes Kapitel ist nochmals mit einer eigenen Einführung versehen. Diese Einführungen in die einzelnen Kapitel erläutern „Schritt für Schritt“ das Vorgehen. Wer sich vorab einen näheren Überblick über den Weg der Überlegung verschaffen will, findet also dort die gewünschte Orientierung. Trotzdem: Als eine Überlegung, die den Vorrang zielgerichteten Handelns infrage stellt, die in Zielsetzung bzw. -vorgabe nicht die einzige Bewegkraft des Handelns sehen will, wird sie eine „stolpernde Logik“ (Maurice Merleau-Ponty) behalten. Die Zumutung, die dies für die Leserinnen und Leser sicherlich bedeutet, ist aber vielleicht nicht so weit entfernt von den Zumutungen, die die lebendige Praxis bereit hält.

Erstes Kapitel:  
Die Praxis der Theorie



## Einführung: Mehr als nur Prolegomena

Diese Überlegung möchte zur Diskussion um die Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext einen Beitrag beisteuern. Sie tut dies in Anknüpfung an eine *phänomenologische Theorie*.

In jüngster Zeit sind in der Praktischen Theologie vermehrt Anleihen bei phänomenologischen Forschungsansätzen zu finden, und eine phänomenologische Hinsicht hat in den letzten Jahren erheblich an Bedeutung gewonnen. Auch die Anregungen von Bernhard Waldenfels haben durchaus schon Aufmerksamkeit und eine erste Aufnahme in der Praktischen Theologie gefunden. Trotzdem stellt „Praktische Theologie *und* Phänomenologie“ immer noch eine ungewöhnliche Fügung dar. Denn die Anknüpfung an die Phänomenologie hat in der Praktischen Theologie so gut wie keine Wissenschaftstradition.<sup>8</sup> Deshalb ist es unumgänglich, dem hier unternommenen Versuch eine weiter ausholendere Erläuterung voranzustellen, als dies etwa die Bezugnahme auf pädagogische, soziologische oder psychologische Theorien und Forschungsansätze erfordern würde.

Eines werden die Leserinnen und Leser wohl vor allem erwarten: eine Erklärung, was Phänomenologie sei. Doch so berechtigt diese Erwartung sein mag, so wenig ist sie geradewegs zu erfüllen. Denn das Verständnis von Phänomenologie liegt, wie Martin Heidegger in *Sein und Zeit* vermerkt, „einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“.<sup>9</sup>

Es sei dahingestellt, ob dies bei anderen wissenschaftlichen Ansätzen und Paradigmen grundsätzlich anders ist oder ob sich hier nicht bereits *eine* Weise von Kontextualität meldet: nämlich Sozialisierungen wissenschaftlicher Art, Habitualisierungen von Denkformen, wissenschaftliche Grundentscheidungen, die selbst nicht nochmals restlos wissenschaftlich begründbar sind, sondern auf maßgebliche Kontexte zurückverweisen. Auf jeden Fall werden die folgenden Schritte nicht bar jeder Zumutung sein. Als Hinführung zu einer Sichtweise, die auf keine etablierte Wissenschaftspraxis zu verweisen vermag, sind diese

8 Vgl. W.-E. Faling, *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, 172.

9 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

Schritte unvermeidlich auch ein Stück Infragestellung vorfindlicher Praxis Praktischer Theologie.

Von daher bestimmen sich Inhalt und Abfolge der ersten drei Schritte; und deshalb wird die Hinführung zum im Folgenden leitenden Verständnis von Phänomenologie auch zunächst noch zwei Schritte lang aufgeschoben, und es wird selbst dann nur ein Vorbegriff gegeben werden können:

- Der *erste Schritt* bietet eine kurze und cursorische Bestandsaufnahme des Verhältnisses von Praktischer Theologie und Phänomenologie.
- Im Anschluss daran wendet sich die Erörterung im *zweiten Schritt* zunächst nochmals der Praktischen Theologie selbst zu: Ziel ist es, den Faden der Untersuchung am gegenwärtigen Selbstverständnis Praktischer Theologie festzumachen. Was dort zur Sprache kommt, rekapituliert vieles, problematisiert es aber auch schon.
- Ähnliches gilt für den *dritten Schritt*, insofern er den Grund- oder Ursprungsimpuls der Phänomenologie vorstellt, die wissenschaftskritische Relevanz dieses Impulses skizziert und schließlich die der Phänomenologie inhärierende Selbstkritik bis zu jenem Punkt verfolgt, an dem Bernhard Waldenfels' Fortschreibung des phänomenologischen Konzepts ansetzt.

In allen drei Schritten aber geht es um die *Praxis der Theorie*, nämlich um jene Praxis, die eine jede wissenschaftliche Konzeptualisierung oder Theorie *als* Theorie darstellt. So ist es jeweils auch eine konkrete und kontextuelle Wissenschaftspraxis, in der die Rezeption bestimmter theoretischer Modelle möglich oder unmöglich ist und in der sich Anknüpfungsmöglichkeiten verschließen oder eröffnen. Wie aber eine Praktische Theologie, die sich auf ihre Kontextualität besinnt, die Frage nach der Praxis, die sie als „Theorie der Praxis“ *selbst* ist,<sup>10</sup> gerade stellt, so hebt Phänomenologie mit keiner anderen Frage an als mit der Frage, was geschieht, wenn Erfahrungen „gemacht“ werden – sei es im Alltag, sei es in wissenschaftlich-methodischer Bemühung.

Insofern sind die folgenden ersten drei Schritte also nicht nur Prolegomena, sondern bilden ein erstes Wegstück jener Digression, die diese Überlegung darstellt.

10 Zum Verständnis der Praktischen Theologie als „Theorie der Praxis“ vgl. D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 4–36; N. Mette, Theorie der Praxis.

## 1. Praktische Theologie und Phänomenologie – eine ungewöhnliche Verbindung

Praktische Theologie *und* Phänomenologie: das ist – immer noch – eine ungewöhnliche Verbindung.

Bereits 1974 hatte zwar der evangelische Theologe Henning Schröer eine „Wieder- und Neugewinnung“ der phänomenologischen Methode in der Praktischen Theologie gefordert,<sup>11</sup> doch eine Resonanz fand seine Forderung lange nicht. Im Raum katholischer Theologie hätten sich seinerzeit der Religionsphilosoph Bernhard Welte oder sein Schüler Klaus Hemmerle als Gesprächspartner angeboten.<sup>12</sup> Beiden war nicht nur die Übersetzung der Phänomenologie ins Theologische ein Programm, beide hatten auch ein ausgesprochenes Interesse an praktisch-theologischen Fragestellungen, doch ein echter Dialog mit der Praktischen Theologie kam nicht zustande.<sup>13</sup>

Einen solchen Dialog zu versuchen und eine echte Auseinandersetzung zu führen, das haben erst in jüngerer Zeit evangelische Praktische Theologen unternommen. Einige dieser neueren Bezugnahmen Praktischer Theologie auf die Phänomenologie werden im Folgenden kurz vorgestellt. Zuvor seien jedoch verschiedene Momente benannt, die ein solches Unternehmen komplizieren und erschweren oder zumindest in der Vergangenheit gehemmt haben.

11 H. Schröer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, 219. Vgl. auch *ders.*, *Höhenluft und Erdschwere* (1984); *ders.*, *Die Bedeutung der Phänomenologie für die Konstitution Praktischer Theologie* (2001).

12 Zu Welte vgl. K. Hemmerle, *Denken der Grenze – Grenze des Denkens*; *ders.* (Hg.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*; L. Wenzler (Hg.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*. – Zu Hemmerle vgl. H.-J. Görtz – K. Kienzler – R. Lorenz, *Einleitung. Beiträge zu praktisch-theologischen Themen* enthält insbes. K. Hemmerle, *Ausgewählte Schriften IV*; vgl. dort auch R. Göllner – B. Trocholepczy, *Einleitung*.

13 Zu den Schwierigkeiten, die Hemmerles Ansatz bereiten mag, vgl. G. Fuchs, *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*; J. Schreier, *Zwischen spekulativer Theologie und Bischofsamt*.

## 1.1 Schwierigkeiten und Hypothesen

Dass die Phänomenologie für die Praktische Theologie bis heute ein weithin unbekanntes Terrain ist, liegt gewiss auch an der zerklüfteten Theorielandschaft, welche die Phänomenologie selbst darstellt.

Phänomenologie ist kein geschützter Titel.<sup>14</sup> Es gibt eine Geschichte der Phänomenologie vor der Phänomenologie, d. h., bevor dieses Wort durch Edmund Husserl eine eigene und besondere Bedeutung erhielt; und es gibt nicht minder eine Nachgeschichte der Phänomenologie, insofern sie an ihren Rändern ausfranst, sich mit anderen Denkformen verbindet oder als ein Ferment unter vielen in anderen wissenschaftlichen Ansätzen fortlebt.<sup>15</sup> Herbert Spiegelberg, der Chronist der Phänomenologischen Bewegung, bemerkt dazu, dass das Wort Phänomenologie bis etwa 1910 für jeden praktisch „umsonst“ zu haben gewesen sei, heute aber vor dem Schicksal eines Modewortes wohl nur durch „seine Schwerfälligkeit und zungenbrechende Hässlichkeit“ geschützt werde.<sup>16</sup>

Doch kennt auch und gerade die phänomenologische Phänomenologie keine „kanonische Lesart“ (EPh 9). Strittig ist bereits, ob Husserl ausschließlich, vor allem ob er in einem schulmäßigen Sinne ihr Begründer zu nennen ist. Dies unterstellt, könnte die Geschichte der Phänomenologie jedenfalls nur als eine Geschichte von „Husserl-Häresien“ (Paul Ricœur), als eine Geschichte der ständigen Revision ihrer Grundlegung durch Husserl beschrieben werden (vgl. ebd.). Die Hoffnung jedenfalls, die dieser 1927 in seinem Artikel für die *Enzyklopaedia Britannica* zum Ausdruck brachte, die Phänomenologie sei dazu bestimmt, „das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen“ (Hua IX, 277), ist nicht nur nicht in Erfüllung gegangen, das Postulat einer solchen philosophischen Fundierung der Wissenschaften wird auch kaum noch jemand teilen wollen. Jedenfalls tritt an die Stelle einer

14 Zu Begriff und Begriffsgeschichte vgl. U. Claesges – W. Baumgartner – L. Landgrebe – P. Jansen, Art. Phänomenologie.

15 In gewisser Weise ist auch die Religionsphilosophie B. Weltes dafür ein Beispiel; vgl. G. Molinari, Die Religionsphilosophie Bernhard Weltes. Ein ganz anderes und jüngeres Beispiel ist die Ethnomethodologie; vgl. J. R. Bergmann, Deskriptive Praktiken als Gegenstand und Methode der Ethnomethodologie.

16 H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 2.

Grundlegung der Wissenschaften durch die Philosophie heute eine nachträgliche Reflexion der Wissenschaftspraxen in der Philosophie.<sup>17</sup>

Zwar hat die Phänomenologie auch nach Husserl immer wieder eine derartige Tiefendimension gewonnen, dass sie zu neuen Formen einer „Ersten Philosophie“ führte. Erinnert sei an so unterschiedliche Ansätze wie Emmanuel Levinas' Ethik des Anderen<sup>18</sup> oder die Strukturontologie Heinrich Rombachs.<sup>19</sup> Andererseits steht die Phänomenologie – wie Levinas nicht ohne Sarkasmus bemerkt – stets in der Gefahr, zu einer „Botanik des Geistes“ zu verkommen, nämlich zur bloßen Beschreibung von Sachverhalten, die „für den gesunden Menschenverstand sehr beruhigend“ ist und „nützlich für die Positivisten wie die Metaphysiker“.<sup>20</sup> Dagegen wird freilich eine ernst zu nehmende Phänomenologie, selbst wenn sie keine Grundlegungsträume mehr träumt, ihren kritischen Anspruch geltend machen wollen – auch gegenüber den Wissenschaften.<sup>21</sup> Bernhard Waldenfels traut jedenfalls der Phänomenologie mehr zu, als nur eine „reflektierende Nachhut“ zu sein, „die erntet, was andere gesät haben“; seiner Meinung nach könne sie durchaus der Forderung Nietzsches entsprechen, „Gesetze zu geben, das heißt Ordnungen zu stiften und nicht nur Vorhandenes nachzubeten“, und zwar in einer Weise, die dem „künstlerischen Schaffen“ gleiche (NL 53 f.).

Der Praktischen Theologie wird wohl beides Unbehagen bereiten: Eine Phänomenologie, die sich in einer Beschreibungskunst erschöpft, wird ihr zu wenig sein – eine Phänomenologie, die „gegenüber den Wissenschaften ein Mitspracherecht in Anspruch nimmt“ (GN 45), mag ihr zu sehr auf den Leib rücken.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. M. *Theunissen*, Möglichkeiten des Philosophierens heute.

<sup>18</sup> Vgl. E. *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit; *ders.*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. – Zur Frage, ob und inwiefern Levinas' Denken noch als der Phänomenologie zugehörig angesehen werden kann, vgl. *ders.*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, insbes. 390 f.; *ders.*, Ethik und Unendliches, 20–24; sowie S. *Strasser*, Emmanuel Levinas, 254–263.

<sup>19</sup> Vgl. H. *Rombach*, Strukturontologie; *ders.*, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins; *ders.*, Strukturanthropologie; *ders.*, Phänomenologie des sozialen Lebens. – Zum Phänomenologie-Begriff Rombachs vgl. *ders.*, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, insbes. 16–26; sowie K. *Hemmerle*, Besprechung von: Heinrich Rombach „Strukturontologie“; G. *Stenger*, Das Phänomen der Evidenz und die Evidenz des Phänomens.

<sup>20</sup> E. *Levinas*, Von der Beschreibung zur Existenz, 53.

<sup>21</sup> Was die Theologie betrifft, so ist Heideggers Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Theologie dafür ein Beispiel; vgl. M. *Heidegger*, Phänomenologie und Theologie, und dazu B. *Trocholepczy*, Martin Heideggers Freigabe der Theologie und der Gott Jesu Christi.

Vielleicht gibt es aber noch einen anderen Grund, warum es so lange nicht zu einem fruchtbaren Austausch zwischen Phänomenologie und Praktischer Theologie gekommen ist. Mehr noch als durch die Vielgestaltigkeit der Phänomenologie oder durch den Anspruch, den sie erhebt, scheint nämlich das Gespräch konkret erschwert worden zu sein durch die Geschichte, die der Phänomenologischen Bewegung in Deutschland zuteil wurde. Denn kaum, dass sich die Phänomenologie etabliert hatte, brachten die Nationalsozialisten sie in ihrem Ursprungsland nahezu zum Erliegen. Der faschistische Terror zwang nicht wenige Mitglieder der Phänomenologischen Bewegung, Schülerinnen und Schüler Edmund Husserls und Max Schelers, Hörer und Hörerinnen Heideggers, auch phänomenologisch arbeitende Human- und Sozialwissenschaftler ins Abseits oder in die Emigration;<sup>22</sup> und „[a]ls Husserl 1938 abseits der Öffentlichkeit starb, hatte die Phänomenologie in Deutschland vorerst ihr Heimatrecht verloren“ (EPh 44).

Die Folge war „eine gewaltige Parenthese“ phänomenologischer Forschung in Deutschland, „die sich erst in den 50er Jahren zu schließen begann, ohne daß die Leerstellen völlig verschwunden wären“ (EPh 45). Von der Pädagogik, die sich hinsichtlich des Verhältnisses zur Phänomenologie in einer vergleichbaren Situation befindet wie die Praktische Theologie, sagte Käte Meyer-Drawe 1984:

„Auf dem Umweg über amerikanische Implikate von Sozialtheorien und Psychologien kommen in den letzten Jahren Erkenntnisse zu uns zurück, die sich jetzt nur mehr mühsam in die Denktraditionen der geisteswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Pädagogik, so wie sie sich nach dem Zweiten Weltkrieg entfaltet hat, einfügen lassen.“<sup>23</sup>

Letzteres hat recht verwickelte Gründe. Denn trotz des Exodus' bedeutender phänomenologischer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen ging die Phänomenologie in Deutschland nicht unter; und anwesend hielt sie nicht zuletzt Martin Heidegger. Doch eben dies sollte der Phänomenologie in Deutschland ein Erbe einbringen, an dem sie bis heute nicht nur leicht trägt:

<sup>22</sup> Vgl. *Phänomenologie in Deutschland*, 156–158. – Einen lebendigen Überblick über die wechselvolle Geschichte der Phänomenologischen Bewegung und ihrer Mitglieder vermitteln die Kurzbiographien in H. R. Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, 423–442.

<sup>23</sup> K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität*, 36.

Zwar ist die Geschichte der Phänomenologie in Deutschland nach dem Tode Husserls keineswegs auf den Einfluss des Werkes Heideggers zu reduzieren,<sup>24</sup> dennoch kann seine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Stellung, zumal für die Theologie, nicht geleugnet werden. Von ihm ging nicht unwesentlich die direkte oder indirekte Wirkung der Phänomenologie auf die Theologie im deutschsprachigen Bereich aus und von daher auch vorrangig in Gestalt der Fundamentalontologie bzw. der hermeneutischen Daseinsanalytik.<sup>25</sup> Natürlich ist hier Rudolf Bultmann zu nennen, auch wenn dessen Heidegger-Rezeption bereits in den zwanziger Jahren erfolgte.<sup>26</sup> Für die katholische Theologie und eine spätere theologische Rezeption Heideggers sei nochmals an Bernhard Welte erinnert;<sup>27</sup> und als Exponent des mehr indirekten Einflusses der Heideggerschen Phänomenologie auf die Theologie beider Konfessionen ist ohne Frage Hans-Georg Gadamer und seine wirkmächtige hermeneutische Philosophie anzuführen.<sup>28</sup>

So hatte die Phänomenologie einerseits zwar Bestand und war von nicht geringem Einfluss. Andererseits lebte sie – insbesondere auch in der deutschsprachigen Theologie – wesentlich in der Gestalt einer sich für lange Zeit der reinen oder vorrangigen *Textbezogenheit* nicht entwindenden hermeneutischen Fragestellung weiter; und in der Folge ist der mögliche Beitrag der Phänomenologie für die Ausarbeitung *handlungstheoretischer* Konzepte weitgehendst unberücksichtigt geblieben.<sup>29</sup> Die weitere Entwicklung der Phänomenologie wurde nur von Einzelnen oder von für die großen Entwicklungslinien deutschsprachiger Theologie eher unbedeutenden Gruppen zur Kenntnis genommen. Die Phänomenologie verblieb weithin im Licht *und* Schatten Heideggers.

Die Folgen zeitigten sich in dem Moment, in dem die restaurative Phase der deutschen Nachkriegszeit sich neigte und Heideggers Eintreten für Adolf Hit-

<sup>24</sup> Vgl. die Skizze der Phasen theologischer Rezeption der Phänomenologie bei Ch. Schwöbel, Art. Phänomenologie, 465.

<sup>25</sup> Zu Heideggers Phänomenologie-Begriff vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 27–39; ders., *Aus einem Gespräch von der Sprache*; ders., *Mein Weg in die Phänomenologie*, und dazu F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*; ders., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*.

<sup>26</sup> Vgl. B. Trocholepczy, *Rechtfertigung und Seinsfrage*.

<sup>27</sup> Vgl. B. Casper, *Bernhard Welte und Martin Heidegger*.

<sup>28</sup> Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, insbes. 229–250, und dazu J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 138–159.

<sup>29</sup> Vgl. W.-E. Failing, *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, 173.



ler<sup>30</sup> mit zunehmendem historischen Abstand und mit einer genaueren und gewissenhaften Erinnerung nur umso gespenstiger wurde<sup>31</sup> – und auch noch weiterhin wird.<sup>32</sup> Jedenfalls führten in den sechziger Jahren Max Horkheimers Unterscheidung „traditioneller“ und „kritischer“ Theorie<sup>33</sup> und Theodor W. Adornos vehemente Heidegger-Kritik<sup>34</sup> eine Situation herauf, welche Meyer-Drawe so charakterisiert: „Es war nun nicht mehr so ohne weiteres möglich, kritisch zu sein *und* phänomenologisch zu arbeiten“.<sup>35</sup>

Sicherlich wären eingehendere wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen nötig, um hier Genaueres sagen zu können.<sup>36</sup> Aber es darf vermutet werden, dass das Verhältnis der Praktischen Theologie zur Phänomenologie von dieser „Entscheidungssituation“ (K. Meyer-Drawe), welche die Kritische Theorie heraufführte, nicht unbeeinflusst geblieben ist. Auch die Macht der Sprache, näherhin die latent monopolisierende Wirkung des Titels „Kritische Theorie“ ist nicht zu unterschätzen.

Insoweit sie sich überhaupt philosophisch orientierte, hat die Praktische Theologie jedenfalls der Frankfurter Schule den Vorzug gegeben vor der „Freiburger Schule“.<sup>37</sup> Bahnbrechend, insbesondere für die katholische Praktische Theologie, war in diesem Zusammenhang die in Auseinandersetzung mit der

<sup>30</sup> Vgl. *M. Heidegger*, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. – Dass Heidegger nicht nur Sympathien für den Nationalsozialismus gehegt habe, sondern für Hitler selbst eingetreten sei, das hat E. Levinas immer wieder betont; vgl. *E. Levinas*, Humanismus des anderen Menschen, 132.

<sup>31</sup> Vgl. *H. Ott*, Martin Heidegger; *J. Habermas*, Martin Heidegger – Werk und Weltanschauung.

<sup>32</sup> So durch den jüngst erschienenen Band *M. Heidegger*, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.

<sup>33</sup> Vgl. *M. Horkheimer*, Traditionelle und kritische Theorie (Erstveröffentlichung 1937 in der „Zeitschrift für Sozialforschung“, Wiederveröffentlichung 1968 in „Kritische Theorie“, Bd. 2).

<sup>34</sup> Vgl. *Th. W. Adorno*, Jargon der Eigentlichkeit (1964).

<sup>35</sup> *K. Meyer-Drawe*, Aneignung – Ablehnung – Anregung, 238, Hervorh. R. F. – Vgl. auch *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse; *ders.*, Der philosophische Diskurs der Moderne, 158–190.

<sup>36</sup> Einen interessanten Ansatz liefert dazu Ferdinand Fellmann mit seiner Konfrontation von Husserls Lebensweltphänomenologie und Habermas' Kritischer Theorie auf dem jeweiligen sozialgeschichtlichen Hintergrund; vgl. *F. Fellmann*, Gelebte Philosophie in Deutschland. – Vgl. auch *J. Habermas*, Zur Entwicklung der Sozial- und Geisteswissenschaften in der Bundesrepublik.

<sup>37</sup> Zur Anknüpfung Praktischer Theologie an die Kritische Theorie vgl. die Übersicht in *A. v. Heyl*, Praktische Theologie und kritische Theorie, insbes. 219–231.



neueren Frankfurter Schule, mit Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, gewonnene theologische Theorie kommunikativen Handelns von Helmut Peukert.<sup>38</sup> Freilich haben auch in der systematischen Theologie im Vergleich zum Einfluss der Theorie kommunikativen Handelns die Anregungen etwa eines Bernhard Weltes bislang eine vergleichsweise bescheidene Wirkungsgeschichte entfaltet.<sup>39</sup>

## 1.2 Anlässe und Anläufe

In den vergangenen Jahren hat sich dieses Klima jedoch entscheidend verändert – nicht von heute auf morgen, nicht zuerst in der Theologie, in der Folge aber immer stärker auch dort und nicht zuletzt in der Praktischen Theologie.

Da ist zum einen die bereits genannte „Rückkehr“ phänomenologischer Anregungen nach Deutschland durch die Rezeption amerikanischer Forschungen. Ein markantes und frühes Beispiel dafür ist der Einfluss, den der Husserlsche Begriff der „Lebenswelt“ über den 1939 in die Vereinigten Staaten von Amerika emigrierten Alfred Schütz durch die Vermittlung seines Schülers Thomas Luckmann auf die Theorie kommunikativen Handelns gewonnen hat<sup>40</sup> – und durch diese dann auf die Praktische Theologie.<sup>41</sup>

Da ist weiterhin, auch wenn es im Raum Praktischer Theologie bislang noch keine Folgen zeitigte, die Aufmerksamkeit, die – durch den Fall der kommunistischen Regime verstärkt – die phänomenologische Tradition Ost- und Ostmitteleuropas erfahren hat und erfährt. Exemplarisch sei der tschechische Philosoph Jan Patočka genannt, der zum Kreis der Charta 1977 gehörte und der in

<sup>38</sup> Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*. – Zur theologischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas vgl. E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*; M. Junker-Kenny, *Argumentationsethik und christliches Handeln*. Zur philosophischen und in Ansätzen auch theologischen Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel vgl. insbes. die Tagungs-Dokumentationen des von Raúl Fornet-Betancourt betreuten „Dialogprogramms zwischen Diskursethik und lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung“; der vorläufig letzte Band ist: R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut, Ethik, Befreiung*.

<sup>39</sup> Insofern mag es bezeichnend sein, dass der Untertitel der Dokumentation eines Welte-Symposiums von 1993, L. Wenzler (Hg.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, lautet: „Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie“. – Im Raum der Dogmatik hat vor allem Peter Hünermann die Anregungen Weltes wach gehalten; vgl. z. B. P. Hünermann, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit*.

<sup>40</sup> Habermas' Rezeption des Lebenswelt-Begriffes bespricht aus phänomenologischer Sicht U. Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*.

<sup>41</sup> Vgl. H. Wagner, *Lebenswelt und Glaube*; D. Fuchs, *Lebensweltorientierte Praxisforschung*; Th. Henke, *Seelsorge und Lebenswelt*.

Rückgriff auf Comenius und in Anlehnung an Hannah Arendt Husserls Konzept der Lebenswelt weiterentwickelt hat und von dessen phänomenologischen Schriften 1990 und 1991 eine Auswahl in deutscher Übersetzung erschienen ist.<sup>42</sup>

Da ist schließlich und vor allem die Rezeption der französischen zeitgenössischen Philosophie in Deutschland. Die entsprechende Literatur ist schon nicht mehr zu überblicken. Durch diese Rezeption finden aber nicht zuletzt Denkgestalten eine größere Beachtung, die – wie bei Emmanuel Levinas, dem in der theologischen Diskussion bislang die meiste Aufmerksamkeit zuteil wurde – ebenso sehr durch ihre unbestreitbar eigene phänomenologische Prägung bzw. Beeinflussung wie durch ihre Kritik einer Husserl'schen und/oder Heidegger'schen Ausprägung von Phänomenologie diese *erneut* und in *erneuerter* Gestalt von Interesse sein lassen.<sup>43</sup>

Die Theologie hat dem zwar langsam und eher zögernd ihr Interesse geschenkt. Ihre – zumindest im katholischen Kontext – vorherrschende transzendentaltheologische Prägung mag dabei eine Rolle spielen.<sup>44</sup> Das Schlagwort der „Postmoderne“, pauschale Bezeichnungen wie „postmodernes Denken“ und dessen angebliches Programmwort des „Anything goes“ werden manche Zurückhaltung hervorrufen. Gewiss werden zumal einer Theologie, die sich vor der Beunruhigung eines metaphysik-kritischen Denkens bewahrt hat,<sup>45</sup> dieser Wandel und die Veränderungen im Denk- und Wissenschaftsstil, die er mit sich

<sup>42</sup> Vgl. J. Patočka, Die natürliche Welt als philosophisches Problem; ders., Die Bewegung der menschlichen Existenz; und dazu I. Srubar, Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patočka; EPh 126 ff. – Zum älteren Dialog zwischen Marxismus und Phänomenologie vgl. J. M. Broekman – A. Pažanin – B. Waldenfels (Hg.), Phänomenologie und Marxismus I–IV.

<sup>43</sup> Vgl. *Phänomenologie in Frankreich; Deutsch-Französische Gedankengänge*. Eine knappe, in ihrer Zusammenschau aber hilfreiche Übersicht über die *religionsphilosophischen* Ansätze nicht zuletzt auch im Raum eines phänomenologischen und phänomenologisch beeinflussten Denkens bietet K. Wolf, Religionsphilosophie in Frankreich. – Eine Übersicht über die Entwicklung der Phänomenologie in anderen Sprachräumen gibt EPh 53–82; zur italienischen phänomenologischen Bewegung vgl. R. Cristin (Hg.), Phänomenologie in Italien.

<sup>44</sup> Hilfreiche Brücken baut hier ein Beitrag von J.-L. Marion, Aspekte der Religionsphänomenologie.

<sup>45</sup> Vgl. dazu K. Hemmerle, Besprechung von: Bernhard Casper „Das dialogische Denken“ und Peter Hünermann „Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert“, insbes. 187–191.

bringt, suspekt bleiben;<sup>46</sup> und auch einer Praktischen Theologie, die sich zu sehr in die Möglichkeiten der Regelung verguckt, verlangen sie einiges ab. Dennoch zeigen sich seit Mitte der achtziger Jahre auch in der Praktischen Theologie – vor allem im Bereich der evangelischen Praktischen Theologie – erste konkretere Ansätze einer Bezugnahme auf die Phänomenologie.<sup>47</sup>

Dass das Interesse an der Phänomenologie in der Praktischen Theologie zunimmt, hat seine Gründe und Anlässe: Zum einen spiegeln sich darin ähnliche Vorgänge in den Sozial- bzw. Kulturwissenschaften;<sup>48</sup> und von diesen ist die Praktische Theologie als eine inter- bzw. intradisziplinär arbeitende Disziplin ja nicht unbeeinflusst. Zum anderen spielt aber die Akzeleration, der die Veränderungen kirchlicher, christlicher und religiöser Praxen ausgesetzt sind, eine gewichtige Rolle: Die beschleunigten Veränderungen scheinen nämlich nicht nur zu immer neuen, vielleicht auch immer größeren Wahrnehmungsdefiziten zu führen, sondern die Praktische Theologie auch zu konfrontieren mit einer *Krise der Wahrnehmbarkeit* des Christlichen<sup>49</sup> und einer *sich strukturell verfestigenden gegenseitigen Fremdheit* der kirchlich-christlichen Traditionen und ihren Institutionen einerseits und der Erscheinungsformen von Religion bzw. ihrer individuellen Deutung und Generierung in der Moderne andererseits.<sup>50</sup>

In dem Maße, in dem Praktische Theologie dadurch aber geradezu dem Zwang unterliegt, nach anderen und weiteren Verfahren kritischer Analyse und Deutung bzw. der Vergewisserung eigener Wissenschaftspraxis Ausschau zu

<sup>46</sup> Vgl. S. Wendel, Postmoderne Theologie.

<sup>47</sup> Eine Reihe von einzelnen phänomenologisch orientierten praktisch-theologischen Untersuchungen verzeichnet W.-E. Failing, aaO., 174, Anm. 115–121.

<sup>48</sup> Einen gedrängten problemorientierten historischen Überblick über die Präsenz der Phänomenologie in Psychologie, Rechts- und Sozialwissenschaften, Pädagogik, Mathematik und Naturwissenschaften, Sprachwissenschaften, Ästhetik und Religionswissenschaft sowie weiterführende Literaturangaben bietet Eph 83–119, 144–152. Über phänomenologische Methoden und Ansätze in Psychologie, Pädagogik und Soziologie informiert ausführlicher der Sammelband M. Herzog – C. F. Graumann (Hg.), Sinn und Erfahrung. – Die die Praktische Theologie wohl besonders interessierende Rolle der Phänomenologie in der empirischen Sozialforschung beschreibt R. Grathoff, Milieu und Lebenswelt; eine sehr hilfreiche Einführung gibt aber auch der Beitrag von I. Srubar, „Phänomenologische Soziologie“ als Theorie und Forschung.

<sup>49</sup> Vgl. K. Bopp, Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche, 33–37.

<sup>50</sup> Vgl. H.-G. Ziebertz, Objekt – Methode – Relevanz, 310.

halten,<sup>51</sup> treten – wie Wolf-Eckart Failing konstatiert – auch phänomenologische Verfahren ins Blickfeld Praktischer Theologie.<sup>52</sup>

Eine Vorreiterrolle hat dabei wohl die Religionspädagogik gespielt, zu nennen wäre da *Peter Biehl*;<sup>53</sup> und das Einfallstor war hier vor allem die Frage der „Wahrnehmung“.

In einer gewissen Nähe zur Phänomenologie bzw. zu bestimmten Motiven phänomenologisch orientierter Praktischer Theologie steht insofern *Albrecht Grözingers* Vorschlag von 1995, Praktische Theologie als eine „Kunst der Wahrnehmung“<sup>54</sup> auszubilden, die an den „Nullpunkt“ heranführt, wo Neues entstehen kann.<sup>55</sup> Insgesamt ist Grözingers Ansatz Praktischer Theologie zwar eher zu charakterisieren als eine ästhetische Theologie,<sup>56</sup> die sich der Auseinandersetzung mit Tendenzen der „Postmoderne“ stellt,<sup>57</sup> doch verbinden sich auch anderenorts immer wieder phänomenologische Motive und ästhetisches Interesse.

Ein direktes Interesse an neueren phänomenologischen Forschungen und Theorie-Impulsen ist – angeregt durch die „Wendung zum Alltag“ in den Sozial- und Geisteswissenschaften – bei *Henning Luther* festzustellen, wenn es auch durch seinen frühen Tod nur bei ersten Anmerkungen geblieben ist. Immerhin hat er im Rahmen seines Projekts einer „Praktischen Theologie des Subjekts“, dessen Beiträge 1992 posthum ediert wurden,<sup>58</sup> hingewiesen auf den Bedarf eines Gesprächs mit jenen Ansätzen der Phänomenologie, worin sie sich zu einer Ethnomethodologie<sup>59</sup> bzw. zu einer „radikalisierten“ Lebenswelttheorie<sup>60</sup> fortbildet. Es bleiben aber kritische Vorbehalte, manch eigenes Anliegen sieht Hen-

<sup>51</sup> Vgl. *J. A. van der Ven – H.-G. Ziebertz* (Hg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*.

<sup>52</sup> Vgl. *W.-E. Failing*, aaO., 172.

<sup>53</sup> Vgl. z. B. *P. Biehl*, *Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung*; *ders.*, *Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik*; *ders.*, *Festsymbole*.

<sup>54</sup> Vgl. *A. Grözinger*, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung* (1995).

<sup>55</sup> Vgl. aaO., 158. – Zum „Nullpunkt“ bei Husserl vgl. *Hua IV*, 158.

<sup>56</sup> Vgl. *A. Grözinger*, *Praktische Theologie und Ästhetik*.

<sup>57</sup> Vgl. *ders.*, *Es bröckelt an den Rändern*; *ders.*, *Differenz-Erfahrung*; *ders.*, *Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft*; *ders.*, *Die Kirche – ist sie noch zu retten?*

<sup>58</sup> Vgl. *H. Luther*, *Religion und Alltag*, 9–20.

<sup>59</sup> Vgl. aaO., 194–199.

<sup>60</sup> Vgl. aaO., 204–210.

ning Luther in Habermas' Theorie kommunikativen Handelns besser aufgehoben.<sup>61</sup>

Ausdrücklich auf die Phänomenologie bezieht sich *Manfred Josuttis* in seiner Pastoraltheologie – verstanden im Sinne evangelischer Theologie als Reflexion beruflicher Praxis in der Kirche<sup>62</sup> – von 1996: Sein Ansatz einer Pastoraltheologie, die „mit der eigenständigen Wirklichkeit und selbsttätigen Macht des Heiligen rechnet“,<sup>63</sup> ist dezidiert auf dem Boden einer Phänomenologie angesiedelt.<sup>64</sup> Für Josuttis werden von der Spiritualität die „praktischen“ und von der Phänomenologie die „theoretischen“ Fundamente einer Pastoraltheologie beigetragen. Als ein wichtiger Bezugspunkt erscheinen dabei neben der älteren und neueren Religionsphänomenologie die Arbeiten des Phänomenologen Hermann Schmitz, der seinen Ansatz zu einem vielbändigen „System der Philosophie“ ausgebaut hat, in dessen Mitte die Frage der Leiblichkeit steht.<sup>65</sup>

Am weitesten vorangetrieben und in einer auch gegenüber H. Luther und Josuttis zweifellos grundsätzlicheren Weise ist die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie bei den evangelischen Theologen *Wolf-Eckart Failing* und *Hans-Günter Heimbrock*. In ihrem 1998 vorgelegten gemeinsamen Buch *Gelebte Religion wahrnehmen*<sup>66</sup> findet sich der Entwurf einer „phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie“,<sup>67</sup> der auch den Anregungen von Bernhard Waldenfels viel verdankt. – Failing und Heimbrock versuchen die Reichweite und den Ertrag eines solchen Ansatzes zu verdeutlichen, indem sie sowohl die Erschließung bestimmter Phänomene: Bewegung und Tanz, Musik und Klang, Hören und Sehen, Raum und Ritual, als auch die phänomenologische Reflexion einzelner Praxen: Gottesdienst und Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge und Kasualienpraxis, demonstrieren und diese Darlegung nochmals reflektieren. Ihr

<sup>61</sup> Vgl. aaO., 210.

<sup>62</sup> Zum Begriff der Pastoraltheologie in der evangelischen Theologie vgl. *F. Merkel*, Art. Pastoraltheologie.

<sup>63</sup> *M. Josuttis*, Die Einführung in das Leben, 9.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Vgl. *H. Schmitz*, System der Philosophie; *M. Josuttis*, Seelsorge und Phänomenologie. – Zu Schmitz vgl. *J. Soentgen*, Die verdeckte Wirklichkeit; zur Kritik von B. Waldenfels an Schmitz vgl. LS 267–284.

<sup>66</sup> *W.-E. Failing – H.-G. Heimbrock*, Gelebte Religion wahrnehmen. Vgl. auch *H.-G. Heimbrock* (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie.

<sup>67</sup> Vgl. *W.-E. Failing – H.-G. Heimbrock*, Gelebte Religion wahrnehmen, 292 ff.

„Plädoyer für eine phänomenologische Methode bzw. Einstellung“<sup>68</sup> verbindet sich mit der Benennung von vier Projekten, für die sie sich entscheidende Anregungen nicht von einer einzelnen phänomenologischen Theorie, aber von einem phänomenologischen Forschungsstil erwarten: (1) die Revision der Pastoraltheologie, (2) die Ausarbeitung einer Religionstheorie, (3) die Klärung des Zusammenhangs von Lebenswelt und Lebensgeschichte als „Grundthema“ der Praktischen Theologie und (4) die Erarbeitung einer Kirchentheorie.<sup>69</sup>

An Failing und Heimbrock knüpft auch *Wolfgang Steck* an, der im jüngst vorgelegten ersten Band seiner *Praktischen Theologie* eine „wissenschaftliche Neukonstituierung der Praktischen Theologie als phänomenologische Topographie der zeitgenössischen Religionskultur“ fordert.<sup>70</sup>

In der katholischen Praktischen Theologie bietet sich ein anderes Bild: Hier findet sich zwar immer wieder auch eine Berücksichtigung phänomenologischer Forschungen und Perspektiven,<sup>71</sup> aber keine grundsätzliche Auseinandersetzung. Eine ähnlich eingehende Beschäftigung mit der Phänomenologie bzw. ähnlich großdimensionierte Versuche einer phänomenologischen Orientierung wie auf evangelischer Seite liegen nicht vor.

In der gegenwärtigen katholischen Praktischen Theologie dominiert ein unmittelbares Interesse an den Anregungen von Emmanuel Levinas, das sich verbindet mit der Frage nach der Subjektivität des Subjekts (Susanne Sandherr),<sup>72</sup> mit einer verstärkten Profilierung des Diakonischen (Herbert Haslinger)<sup>73</sup> und mit der wachsenden Zuwendung zum Fremden.<sup>74</sup> Ihre Prädispositionen haben solche Bezugnahmen z. B. in Rolf Zerfaß' Betonung der „Gastfreundschaft“,<sup>75</sup> vor allem aber in der breiten Beachtung, welche die lateinamerikanische Praxis und Reflexion der Befreiung in der Praktischen Theologie gefunden hat. Auf diese Weise erfährt (auch) über den „Umweg“ der lateinamerikanischen Levi-

<sup>68</sup> AaO., 293.

<sup>69</sup> Vgl. aaO., 148 ff., 158 ff., 167 f., 171 f.

<sup>70</sup> *W. Steck*, *Praktische Theologie*, 98; vgl. dazu insgesamt seine Prolegomena, aaO., 13–99.

<sup>71</sup> Exemplarisch für diese Weise sei verwiesen auf *A. Zottl*, *Erfahrung und Gegenwärtigkeit*, 215–297.

<sup>72</sup> Vgl. *S. Sandherr*, *Die heimliche Geburt des Subjekts*.

<sup>73</sup> Vgl. *H. Haslinger*, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, 534–618.

<sup>74</sup> Vgl. *O. Fuchs* (Hg.), *Die Fremden; Diakonia* (1993), H. 5 zum Thema „Die Anderen“; darin *G. Vergauwen*, *Die Verantwortung für den Anderen*.

<sup>75</sup> Vgl. *R. Zerfaß*, *Seelsorge als Gastfreundschaft*; *B. Fuchs*, *Vom Anspruch des Fremden*.



nas-Lektüre eine durchaus europäische Denkgestalt nun wiederum in ihrem Ursprungsraum eine breitere Rezeption.<sup>76</sup>

Die phänomenologischen Zusammenhänge bzw. Hintergründe sind bei diesen Anknüpfungen katholischer Theologinnen und Theologen aber bisher wenig berücksichtigt oder doch zumindest wenig ausdrücklich gemacht worden. Es handelt sich eher um Bezugnahmen auf dem Hintergrund der wachsenden Bedeutung französischer Philosophie und ihrer Themen im deutschsprachigen Raum<sup>77</sup> denn um Rezeptionen eines phänomenologischen Ansatzes oder Stils.

Inwieweit im Interesse evangelischer Praktischer Theologie an der Phänomenologie auch der Ausgang von der Rechtfertigungslehre eine Rolle spielt bzw. inwiefern überhaupt in der Frage nach dem Zusammenhang von Praktischer Theologie und Phänomenologie konfessionell kontextualisierte Wissenschaftstraditionen mitsprechen, das muss hier offen bleiben. Jedenfalls hat der hier unternommene Versuch, phänomenologische Anregungen aufzugreifen und für die Praktische Theologie fruchtbar werden zu lassen, mehr mit den Arbeiten der genannten evangelischen Theologen gemein. Zweierlei unterscheidet diesen Versuch aber von jenen:

- zum einen die Frage nach der Kontextualität und die Beschränkung auf *eine* phänomenologische Referenz, welche Eingrenzung freilich keine prinzipielle, sondern nur eine faktische ist,
- und zum anderen der Umstand, dass die in der evangelischen Praktischen Theologie hier und da sich abzeichnende Vertauschung eines handlungsorientierten durch einen wahrnehmungsorientierten Ansatz nicht mitvollzogen wird.

Letzteres gilt freilich insofern, als es gerade die Hypothese dieser Überlegung ist, dass ein „handlungstheoretischer“ Ansatz, der von der Theorie der Responsivität zu lernen bereit wäre, schon mehr darstellte als einen *nur handlungstheoretischen* Ansatz.

Hier meldet sich jedoch eine terminologische *und* sachliche Schwierigkeit. Die terminologische Schwierigkeit entsteht dadurch, dass in der Praktischen Theologie der Terminus „Handlungstheorie“ bisweilen, als gäbe es nicht eine

<sup>76</sup> Vgl. W. Lesch, *Alterität und Gastlichkeit*, insbes. 140 f.

<sup>77</sup> In diesem Zusammenhang ist denn auch die Rezeption kritischer Impulse von Michel Foucault durch Hermann Steinkamp zu nennen. Vgl. H. Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten*.

Vielzahl von philosophischen und auch einzelwissenschaftlichen Handlungstheorien, mit einer *bestimmten* Theorie identifiziert wird, nämlich mit der Theorie kommunikativen Handelns. Sachlich besteht die Schwierigkeit aber darin, dass eine Klärung dessen, was Handeln und Praxis heißen kann, manchmal vorschnell in die Bahnen einer abgrenzenden Bestimmung zu geraten droht, sodass dann Momente wie Stimmungen und Affizierungen oder etwa ein Sich-Ereignen als „bloßes Sich-Ereignen“ aus dem Feld der Praxis ausgeschlossen oder nur als – von quasi fertigen Subjekten – interpretierte und rekonstruierte Momente zugelassen zu werden scheinen.<sup>78</sup>

Hier liegen sicherlich echte Probleme, ein restringierter Handlungsbegriff führt jedoch unweigerlich in die Dichotomie von Genesis und Geltung und zu einem Auseinandertreiben von Handlungen und Vorgängen; und hier könnte eine phänomenologische Orientierung durchaus hilfreich sein.

<sup>78</sup> Vgl. H. Haslinger, Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, 118.



## 2. Praktische Theologie – Mitspielerin in einem Freiheitsgeschehen

Ob eine phänomenologische Orientierung Praktischer Theologie wirklich hilfreich ist, darüber wird hier letztlich nicht entschieden werden können. Denn wissenschaftliche Konzeptualisierungen – so gibt Rolf Zerfaß sicherlich zu Recht zu bedenken – „setzen sich von selbst durch oder bleiben auf der Strecke; über ihre Rezeption entscheiden nicht ihre Erfinder, sondern ihre Benützer, und zwar unter dem Gesichtspunkt, ob die neue Begrifflichkeit dazu dienlich ist, die Realität angemessener zu beschreiben, zu ordnen und (auf der Linie der Sendung, die der Kirche im Evangelium vorgegeben ist) kritisch zu verbessern“.<sup>79</sup>

Daraus folgt jedoch nicht, dass der hier unternommene Versuch der Aufgabe und Verantwortung enthoben wäre, seine mögliche Plausibilität und seine grundsätzliche Legitimität aufzuzeigen. Wenn dies auch höchstens der Gang der Untersuchung insgesamt wird leisten können, so ist diese Aufgabe und Verantwortung trotzdem von Anfang an ins Auge zu fassen; und dies verlangt einen eigenen und ausdrücklichen Blick auf die Praktische Theologie.

Wie aber im nächsten Schritt nicht eine Definition von Phänomenologie gegeben werden wird und nicht gegeben werden kann, so kann es auch hier nicht das Ziel sein, eine Definition von Praktischer Theologie vorzuschicken, die zu keiner Korrektur mehr fähig wäre. Vielmehr wird es im Folgenden darum gehen, den Faden der Untersuchung am gewachsenen Selbstverständnis Praktischer Theologie festzumachen und dieses einer ersten und anfänglichen Problematisierung zu unterziehen.<sup>80</sup>

### 2.1 Theologie als praktische Wissenschaft

„Die Theologie hat Gott ausreden zu lassen.“<sup>81</sup> – Mit dieser Formel hat Eberhard Jüngel einmal den grundlegenden Bezug der Theologie auf das Wort Gottes

<sup>79</sup> R. Zerfaß, *Gottesdienstliches Handeln*, 124.

<sup>80</sup> Vgl. zum Folgenden neben der zitierten Literatur auch W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 230–240; W. Gräß – D. Korsch, *Selbsttätiger Glaube*; W. Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*.

<sup>81</sup> E. Jüngel, *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*, 38.

und zugleich damit auch den genuin praktischen Charakter aller Theologie zu fassen gesucht.

Die Theologie habe Gott ausreden zu lassen, das will sagen: Das Wort Gottes, näherhin das Ereignis des Wortes Gottes und also auch die von diesem gestiftete Praxis ist der Theologie das Unausdenkbare. – Theologie hat keinen anderen Anfang als den des Hörens auf die geschichtlich ergangene Anrede Gottes an die Menschen; und sie hat keinen anderen Sinn als denjenigen, diese Anrede je auch heute Gottes Anrede an die Menschen sein zu lassen. Darin unterscheidet sie sich von einer philosophischen Erörterung des Gedankens Gottes oder des Heiligen. Theologie handelt immer vom Gott Jesu Christi oder, wie es im Hebräerbrief heißt, vom dem, der „in früheren Zeiten auf vielfältige und vielgestaltige Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten“ und „an diesem Zeitenende zu uns durch den Sohn“ (Hebr 1,1–2a).<sup>82</sup>

Dass die Theologie Gott ausreden zu lassen habe, bedeutet deshalb zunächst: Theologie kann, und zwar als Ganze, nichts anderes sein als *historische* Wissenschaft – jedenfalls wenn sie *Wissenschaft* sein will. Damit ist freilich nicht behauptet, nur die „historische Theologie“ dürfe einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Es heißt, wie Martin Heidegger hervorgehoben hat, dass „die Theologie [...] überhaupt als Wissenschaft historisch [ist], in welche Disziplinen auch immer sie sich gliedern mag“.<sup>83</sup>

Ob sie aber Wissenschaft sein wollen darf, das hat sich die Theologie vor dem Wort Gottes immer wieder neu zu fragen, und ob sie Wissenschaft sein kann, das hat sie gegenüber den anderen Wissenschaften je neu zu begründen. Denn sie erklärt das Ereignis des Wortes Gottes historisch, und sie versteht, was sie historisch erklärt, als das je neue Ereignis des Wortes Gottes – jedenfalls wenn sie es ernst damit meint, Gott ausreden zu lassen. Das bleibt das Prekäre der Theologie. Sie kann sich dessen nicht entledigen. Sie hat es vielmehr zu verantworten; und deshalb ist Theologie als historische Wissenschaft zugleich und in allen ihren Teilen *systematische* Wissenschaft.

<sup>82</sup> Vgl. dazu die einlässliche Exegese von E. Gräßer, An die Hebräer I, 47–57.

<sup>83</sup> M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 23. Ähnlich argumentiert auch W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, 9 f. – Zu einer weiteren Unterscheidung des historischen Charakters der Theologie unter den Gesichtspunkten der „Originalität“ und „Traditionalität“ vgl. J. Wohlmuth, Theologie in ihrer Einheit und Vielfalt, 45–48.

Auch von dieser Kennzeichnung muss allerdings ein unsachgemäßes Verständnis fern gehalten werden. Die Theologie als insgesamt systematisch zu charakterisieren, heißt nicht, einer Dominanz z. B. der Dogmatik das Wort zu reden. Vor allem ist die Theologie „nicht systematisch durch Herstellung eines Systems, sondern umgekehrt durch eine *Vermeidung* desselben“,<sup>84</sup> was ihr um so mehr gelingt, je entschiedener sie das Ereignis des Wortes Gottes aus dem σύστημα, dem „Zusammenhang“, heraus versteht, der durch das Ereignis des Wortes Gottes selbst konstituiert wird: aus dem Glauben.<sup>85</sup>

So ist zwar – wie Klaus Hemmerle einräumt – der Satz, dass es notwendig in einem menschlichen Wort geschehe, wenn Gott den Menschen anspreche und er ihm ein göttliches Wort sage, vorderhand eine Bedingung, die das menschliche Denken aufstellt. Was jedoch einem sich absolut setzenden Denken Ausdruck seines unerschütterlichen Vorrangs ist, darin versteht der Glaube den Vorrang der Liebe Gottes in seiner Kondeszendenz. Denn „daß Gott sein Eigenes einem Verständnishorizont ausliefert, der vom Eigenen eines Anderen, von den Möglichkeiten des Anderen – eben des Menschen – vorbestimmt ist, daß Gott, der *vor* allem kommt, mit seinem Wort einem anderen *nach*kommt“,<sup>86</sup> das ist dem Glauben zuhöchst eine Aussage über Gott selbst. So ist es aber auch umgekehrt dieses Verstehen, das der Glaube gewährt, wodurch das Denken „erst wahrhaft ‚transzendental‘ [wird], will sagen: es wird so weit, daß es auch Raum hat für das, was über das Denken hinaus- und doch als solches in das Denken hineingeht“.<sup>87</sup> – Dies ist im Übrigen der Grund, der die Theologie überhaupt veranlasst, unter den Wissenschaften einen Platz zu beanspruchen bzw. mit ihnen in den „Streit der Fakultäten“ einzutreten.<sup>88</sup>

Als systematische Wissenschaft verantwortet Theologie „die historische Methode in der Theologie und bewahrt die Theologie als ganze davor, entweder schizophren oder atheistisch zu werden“.<sup>89</sup> Als systematische Wissenschaft ver-

<sup>84</sup> M. Heidegger, aaO., 23.

<sup>85</sup> Vgl. aaO., 24. – Vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft; ders., Art. Glaubenswissenschaft.*

<sup>86</sup> K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 128.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Vgl. E. Jüngel, aaO., 13–19. – Vgl. dazu auch R. Schaeffler, *Glaubensreflexion und Wissenschaft.*

<sup>89</sup> E. Jüngel, aaO., 35.

antwortet sie ebenfalls den Gebrauch soziologischer oder psychologischer Methoden und auch die Bedeutung der Philosophie innerhalb der Theologie.<sup>90</sup> In eins damit sorgt sie als systematische Wissenschaft freilich dafür, dass der Theologie das Ereignis des Wortes Gottes nicht nur das Unausdenkbare ist, sondern auch das Unvordenkliche bleibt.

Sie tut es, indem sie den Glauben zu verstehen gibt. Sie gibt ihn aber nur zu verstehen, wenn sie ihn zu verstehen gibt als denjenigen Vollzug, dem allein das Geglaubte *als* Geglaubtes gegeben ist.<sup>91</sup> Das unterscheidet die Theologie von einer Religionsgeschichte, -soziologie oder -psychologie. Martin Heidegger bemerkt dazu:

„Theologie kann den Glauben nur erschweren, das ist näher bringen, daß die Gläubigkeit gerade nicht durch sie – die Theologie als Wissenschaft – sondern einzig nur durch den Glauben gewonnen werden kann.“<sup>92</sup>

Und deshalb sagt Jüngel pointiert, dass es die Theologie „auf dieses Ereignis *ankommen* lassen“ müsse, dass sie „abgesehen vom *Ereignis* des Glaubens und der zu ihm gehörenden Verkündigung eine zweideutige Wissenschaft“ bleibe.<sup>93</sup>

Dass Theologie aber ihre Eindeutigkeit nur gewinnt, „indem sie sich auf das Ereignis des Wortes Gottes *als Ereignis des Glaubens* bezieht, und zwar in allen ihren Teilen“,<sup>94</sup> darin liegt begründet, dass sie wesenhaft eine *praktische* Wissenschaft ist. Nicht weil es zu „theoretisch“ verstandenen Glaubenssätzen noch einer „praktischen Anwendung“ bedarf, ist die Theologie praktischer Natur, sondern weil es in ihr einzig darum geht, Gott ausreden zu lassen; und sie lässt ihn ausreden, wenn sie es darauf ankommen lässt, dass sein Wort „ankommt“ in jener *Antwort* des Menschen, die *Glaube, Hoffnung und Liebe* sind.<sup>95</sup> Anders gesagt: Theologie ist praktisch, weil sie im Spielraum eines Freiheitsverhältnisses angesiedelt ist.

<sup>90</sup> Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie vgl. K. Hemmerle, Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie; *ders.*, Plädoyer für eine „naive“ Theologie.

<sup>91</sup> Auf diesen Umstand verweist auch J. Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, 136 u. insgesamt, in seiner Replik auf die theologische Rezeption und Kritik seiner „Theorie kommunikativen Handelns“.

<sup>92</sup> M. Heidegger, aaO., 22.

<sup>93</sup> E. Jüngel, aaO., 19.

<sup>94</sup> Ebd., Hervorh. durch R. F. geändert.

<sup>95</sup> Vgl. W. Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft, 472–492.

Deshalb ist die Theologie auch nicht in der Weise praktisch, wie es eine moderne technologische Wissenschaft ist. In dieser ist Praxis zwar als maßgeblicher Faktor in das Wissenschaftsgeschehen selbst einbezogen, in ihr ist Praxis für die Erkenntnis selbst konstitutiv. Technologie ist also nicht bloß angewandte Wissenschaft. Dies verdeckt der heute ausufernde Gebrauch des Wortes „Technologie“ im Sinn von besserer, weil wissenschaftlich fundierter Technik. Entscheidendes Kennmal einer technologischen Wissenschaft ist es nach Heinrich Rombach dagegen, dass sie jene Praxis, „die von Grund auf und von Anfang an auf die *wissenschaftlich erschlossenen Möglichkeiten* hin orientiert ist“ – die Technik im modernen Sinne –, auf die Wissenschaft selbst zurückwendet „zwecks Gewinnung neuer experimenteller Zugriffe [...] und damit neuer *theoretischer Bewältigungsmöglichkeiten* in der Wissenschaft selbst“.<sup>96</sup>

Die Theologie ist dagegen insofern praktische Wissenschaft, als es in ihr gerade um eine dem Menschen *nicht* von sich selbst her mögliche Möglichkeit geht. Heidegger nennt sie eine „Existenzweise des menschlichen Daseins, die [...] *nicht aus* dem Dasein und *nicht durch* es aus freien Stücken gezeitigt wird“.<sup>97</sup> Darin hat er insoweit recht, als es um das Leben aus dem Glauben geht, und d. h. um *geschenkte* Freiheit.<sup>98</sup> Weil es um diese Freiheit und Lebenspraxis geht, kann für die Theologie das Modell der Technologie nicht maßgeblich sein. Theologie ist keine technologische Wissenschaft, eher müsste sie eine „exproprierte“ Wissenschaft genannt werden.<sup>99</sup>

## 2.2 Praktische Theologie als eine Disziplin und Version von Theologie

„Die Theologie hat Gott ausreden zu lassen.“ In dieser Formel ist der praktische Charakter der Theologie jedoch erst in der Weise des Anspruchs ausgesagt.

<sup>96</sup> H. Rombach, *Praxis und Theorie*, 169, Hervorh. R. F. – Die phänomenologisch-lebensweltliche Perspektive dieser Unterscheidung, die Rombach vornimmt, wird später noch erläutert werden (vgl. 5.2). Dann wird auch deutlicher werden, warum bzw. mit welchem Recht hier auch und vielleicht gerade die Technologie einer theoretischen Bewältigung von Wirklichkeit zugeordnet wird.

<sup>97</sup> M. Heidegger, aaO., 18.

<sup>98</sup> Vgl. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, 636; zum Denken „geschenkter Freiheit“ vgl. R. Feiter, *Zur Freiheit befreit*.

<sup>99</sup> In dieser Expropriierung ist auch ihr kirchlicher und zugleich kirchenkritischer Charakter begründet. – Vgl. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*; K. Hemmerle, *Die Kirchlichkeit des Glaubens und der Theologie*.

Damit die Theologie aber ihr praktisches Wesen auch „realisiert“, bedarf es nach dem heute gültigen Selbstverständnis der Theologie der Ausbildung einer eigenständigen theologischen Disziplin: der Praktischen Theologie.<sup>100</sup>

Wiederum ist allerdings sofort hinzuzufügen, was damit *nicht* gemeint ist: Es heißt nicht, die Praktische Theologie übernehme es nun einzig und allein, sich dem praktischen Anspruch zu stellen. Sie kann dies den übrigen Disziplinen nicht abnehmen. Stattdessen hat sie nach Karl Rahner diesen gegenüber quasi die Rolle eines „formalen Gewissens“:<sup>101</sup>

„Die Praktische Theologie weist die anderen theologischen Fächer fordernd auf die ihnen selbst immanente, auf die Praxis der Kirche ausgerichtete Aufgabe hin“.<sup>102</sup>

Insofern ist Praktische Theologie schon von ihrem Ursprung her mehr als nur eine Disziplin im Sinne einer „Stoff“-Aufteilung und „Kompetenz“-Abgrenzung, sondern ein theologisches Konzept, ein Konzept von Theologie.<sup>103</sup> Anders gesagt: Sie ist nicht nur eine theologische „Disziplin“, sondern auch eine „eigenständige Version theologischer Wissenschaft“.<sup>104</sup>

Geschichtlich konkret bedurfte und bedarf es dazu aber gleichwohl auch einer gewissen „Disziplinierung“ Praktischer Theologie. Denn sie ist nur dann in der Lage, die von Karl Rahner ihr zugedachte Aufgabe wahrzunehmen, wenn und insofern sie auch zu einer „disziplinären“ Eigenständigkeit gefunden hat. Sie kann ihre „stimulierende und kritische Funktion“<sup>105</sup> innerhalb der Theologie nur ausüben, wenn sie nicht nur angewandte Dogmatik oder Exegese ist, sondern wenn sie sich in originärer Weise auf religiöse, christliche und kirchlich

<sup>100</sup> Vgl. R. Englert, *Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*; W. Fürst, *Art. Pastoraltheologie*; ders., *Art. Praktische Theologie*; ders., *Die Praktische Theologie und ihre Fächer*; N. Mette, *Art. Praktische Theologie*; K. Rahner – K. Gastgeber, *Art. Pastoraltheologie*; H. Schroer, *Art. Praktische Theologie*; R. Zerfuß, *Art. Pastoraltheologie*; P. M. Zulehner, *Art. Praktische Theologie*.

<sup>101</sup> K. Rahner, *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, 56.

<sup>102</sup> K. Rahner, *aaO.*, 55 f.

<sup>103</sup> Insofern wäre Karl Rahners Bestimmung denn auch als eine Kritik an Jüngels Motiv der „gegenseitigen Entlastung“ der einzelnen Disziplinen zu lesen. – Vgl. auch G. Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, 26 f.

<sup>104</sup> W. Fürst, *Praktische Theologie und ihre Fächer*, 317.

<sup>105</sup> K. Rahner, *aaO.*, 54.

vermittelte christliche Praxis bezieht<sup>106</sup> und wenn sie dies in methodisch gekläarter Art und Weise tut.<sup>107</sup>

### 2.2.1 Die Grundspannung Praktischer Theologie

So wenig Karl Rahners Bestimmung also insinuiert, die Praktische Theologie auf eine theologie-interne Funktion zu beschränken, so wenig ist sie auch in ihrer Wahl von Ansatz und Methode ausschließlich innertheologisch geleitet, so wenig war überhaupt der geschichtliche Prozess der Ausgliederung der Praktischen Theologie allein theologisch induziert.<sup>108</sup>

Walter Fürst hat dies in einer kritischen Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie herausgearbeitet; er stellt mit Blick auf ihre zweihundertjährige wechselhafte Geschichte fest:

„Zwischen dem neuzeitlichen Wandlungsprozeß in der sozialen Verfassung des Christentums und der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie besteht ein enger Zusammenhang, eine nahezu durchgängige *Korrelation*. Ansatz und Methode der praktisch-theologischen Disziplin sind weithin von den sich verändernden Zuständen und Interessenkonstellationen im Spannungsfeld von Gesellschaft und Christentum, Kirche und Staat, Kultur und Wissenschaft *abhängig*.“<sup>109</sup>

Anders gesagt: Praktische Theologie kann in ihrer konkreten Ausgestaltung und Durchführung nicht vom grundsätzlich praktischen Charakter der Theologie deduziert werden. Praktische Theologie entsteht überhaupt nur, wo zum Praxisbezug, welcher der Theologie als solcher eignet, weitere, quasi externe Anforderungen hinzutreten; und sie gewinnt Gestalt, indem sie sich zur theolo-

<sup>106</sup> Als die „kirchlich vermittelte christliche Praxis“ bestimmt A. von Heyl, *Praktische Theologie und Kritische Theorie*, 232–236, den Gegenstand Praktischer Theologie; zur Diskussion der Frage des Gegenstandes Praktischer Theologie vgl. H. Schroer, aaO., 211–213.

<sup>107</sup> Zur Methodenfrage vgl. R. Zerfuß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*; Ch. Bäumler u.a., *Methoden der empirischen Sozialforschung*; O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*; J. A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*; sowie die methodologischen Überlegungen in W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, insbes. 380–416.

<sup>108</sup> Zur Wissenschaftsgeschichte Praktischer Theologie vgl. für die katholische Theologie: W. Fürst, aaO., 221–379; N. Mette, *Theorie der Praxis*; für die evangelische: Theologie G. Krause, *Praktische Theologie*; H. Schroer, aaO., 194–210.

<sup>109</sup> W. Fürst, aaO., 380, die Abkürzungen im Original sind hier aufgelöst, Hervorh. R. F.



gischen *Handlungswissenschaft* fortbildet<sup>110</sup> und sowohl „die Instrumentarien zur Wahrnehmung der pastoralen Situation“ als auch „die Maßstäbe und Impulse der Normierung und Neuorientierung der pastoralen Praxis“ *nicht allein* aus der Theologie, sondern auch aus anderen Wissenschaften bezieht.<sup>111</sup>

Dies scheint im Widerspruch zu stehen zum *Inhalt* des Praxisbezuges der Theologie insgesamt: dass sie – wie gesagt – Gott ausreden zu lassen habe, dass sie es auf den Glauben ankommen lassen müsse, dass es um das Ereignis des Glaubens als eines göttlichen Geschenkes gehe! – Doch es scheint eben nur so. Denn gewiss bezieht sich die Theologie auf ein *einzigartiges* Freiheitsverhältnis; und Praktische Theologie hat keine andere Begründung und Daseinsberechtigung. Doch es ist dieses Freiheitsverhältnis selbst, dem die Notwendigkeit entspringt, eine *theologische* (Praxis-)Reflexion *mehrrsprünglich* zu konzipieren.<sup>112</sup> Klaus Hemmerle hat dies so formuliert:

„In Offenbarung und Theologie waltet [...] ein doppeltes Apriori: das Apriori des Göttlichen fürs Menschliche und das Apriori des Menschlichen fürs Göttliche.“<sup>113</sup>

Natürlich ist das Menschliche *nicht in derselben Weise* Apriori des Göttlichen, wie es das Göttliche für das Menschliche ist. Hemmerle präzisiert dieses doppelte Apriori dahingehend, dass er von einer *gegenläufigen* Steigerung spricht:<sup>114</sup>

„Das ergehende Wort Gottes tritt unter die Voraussetzungen eines vorgegebenen Menschenwortes. Knüpfte das Wort Gottes nicht bei einem Menschenwort an, das es schon gibt, so sagte es dem Menschen nichts. Darin aber wird das Menschenwort nachträglich von dem Wort beansprucht, dem es sich allererst verdankt; das dem Gotteswort vorgehende Menschenwort ist ontologisch nachträglich zu dem Wort, das den Menschen als Sprachwesen und das somit die Möglichkeit von Sprache stiftet. Das von der Offenbarung beanspruchte menschliche Wort wird also zu sich selbst, zu seinem Ursprung heimgebracht und über sich

<sup>110</sup> Vgl. N. Mette, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, insbes. 190 f. – Zur Verwendung des von Helmut Schelsky in die Wissenschaftstheorie eingeführten Begriffs der „Handlungswissenschaft“ in der Praktischen Theologie vgl. auch A. von Heyl, aaO., 207–213.

<sup>111</sup> W. Fürst, *Art. Pastoraltheologie*, 75.

<sup>112</sup> Zum Begriff der Mehrrsprünglichkeit vgl. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 142 ff. – Zur praktisch-theologischen Relevanz vgl. *ders.*, *Die Bedeutung von Erfahrung für die Religionspädagogik*; *ders.*, *Propädeutische Überlegungen zur Glaubensvermittlung*.

<sup>113</sup> *Ders.*, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 130.

<sup>114</sup> Vgl. aaO., 128.



hinaus gesteigert. Zugleich ‚steigert‘ sich auch Gottes Wort über sich selbst hinaus, indem es sich herabläßt, indem es Wort im Menschenwort, Wort unter Menschenworten wird. Gottes Wort ist von sich selber her Mächtigkeit, Anderes sein zu lassen. Indem dieses jedoch unter die Bedingungen seines Anderen tritt, sich ins Menschenwort entäußert, nimmt es die Gestalt der Ohnmacht an: es wird mißverständlich und mißbrauchbar. In dieser Ohnmacht aber gewinnt es etwas hinzu: es wird Wirklichkeit im Medium seines Anderen, ja es wird Wirklichkeit seines Anderen. Gerade in diesem Vorgang, der zugleich Entäußerung und Steigerung bedeutet, geschieht Offenbarung.“<sup>115</sup>

Hemmerles Fazit lautet: Ein bloß anthropologischer Ansatz von Theologie entspräche nicht dem vollen Maß des Menschlichen, ein Ansatz aber, der nicht *auch* anthropologisch wäre, entspräche nicht dem Maß des Göttlichen, und zwar jenem Maß des Göttlichen *und* Menschlichen, das Jesus Christus selbst ist.<sup>116</sup> Gerade der konsequent durchgehaltene Ansatz beim Wort Gottes bewahrt also vor den möglichen Engführungen einer puren „Wort-Gottes-Theologie“, wenn es sie denn überhaupt gibt. Es ist der streng durchgeführte Ansatz bei dem Wort, welches das fleischgewordene Wort Gottes, Jesus Christus, bezeugt, der die Theologie bleibend an Gott *und* Mensch verweist. Denn – so wäre mit Hans Urs von Balthasar zu ergänzen – „je tiefer Gott sich selbst enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen hinein“.<sup>117</sup> Wobei zu beachten ist, dass die „Ent-hüllung“ zugleich auch eine „Ver-hüllung“ ist: ein Motiv, das die Theologie im Übrigen mit der Phänomenologie teilt.

Für eine Praktische Theologie als „Realisierung“ des an die Theologie gestellten Anspruchs, Gott ausreden zu lassen, folgt daraus aber ein Doppeltes:

1. Die Praktische Theologie ist dergestalt vor eine zweifache Aufgabe gestellt: Sie hat sich *auf der einen Seite* auf die Vielfalt menschlichen Sprechens und Handelns und auf die Vielfältigkeit ihrer Auslegungen einzulassen, die stets „Voraussetzung, Vorgabe und Vor-urteil [sind], um Gottes Wort zur Gegebenheit zu bringen“.<sup>118</sup> *Auf der anderen Seite* hat eine Praktische Theologie aber zugleich das Bemühen um ein kritisches Verstehen und innovatorische Handlungsanleitung

<sup>115</sup> AaO., 129.

<sup>116</sup> Vgl. aaO., 130.

<sup>117</sup> H. U. v. Balthasar, Gott redet als Mensch, 91.

<sup>118</sup> K. Hemmerle, aaO., 130.

„loszulassen in das, was es aus sich nicht vermag, in das, was ihm Voraussetzung und Erfüllung ist“.<sup>119</sup>

2. Die Praktische Theologie hat stets ihre theologischen *und* ihre theologisch geforderten außertheologischen „Gründe“ *und* die einen nicht ohne die anderen: Konstituiert wird sie nicht nur durch ihren Bezug auf die – durch Wort und Sakrament gestiftete und allein dadurch sich ereignen könnende – Praxis der Kirche. Der Bezug auf die gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen, kulturellen und wissenschaftlichen Praxen ist einer Praktischen Theologie nicht nur ein Nebenumstand, sondern Konstitutivum. Diesen Praxen ist christliches und kirchliches Handeln nicht nur konfrontiert, es ist stets auch deren Teil; es steht mit ihnen in einem Austausch und ist mit ihnen verflochten; und diesen Praxen muss ein christliches und kirchliches Handeln immer auch abgerungen werden. – Doch inmitten dieser Praxen ist ein christliches Sprechen und Handeln nicht weniger ein unerwartbares und überraschendes, ein in gewisser Hinsicht einfaches und leichtes Tun. Denn es ist Geschenk – Gabe, die in des Menschen Möglichkeit eintritt, „aber in sie eintritt als das, was sie übersteigt“.<sup>120</sup> Nur die Unverfügbarkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe gewährt ihre „Leichtigkeit“; und nur diese birgt auch ihren spezifischen Anspruch. Darin liegt das Ärgernis *der* Praktischen Theologie – und nicht weniger das Ärgerliche *für* sie.

Die Begründung Praktischer Theologie und die Legitimierung ihres Formenreichtums liegen mithin darin, dass sie in spezifischer Weise das „doppelte Apriori“ der Theologie zur Geltung bringt. Allerdings ist zu beachten, dass es so etwas wie ein rein menschliches Apriori auf der einen und ein rein göttliches Apriori auf der anderen Seite, dessen Synthese dann die Theologie zu vollbringen hätte, nicht gibt. Christlich gibt es nur ein Apriori des Menschlichen *fürs* Göttliche und des Göttlichen *fürs* Menschliche; und auf beiden „Seiten“ bzw. beide „Male“ ist je schon eine konkrete Beziehung gestiftet – nämlich ein für alle Mal in Jesus Christus. Doch diese Beziehung ist eine solche, in der ebenso wenig, wie darin das Göttliche funktionalisierbar wird für das Menschliche, das Menschliche durch das Göttliche schon verbraucht ist. Albrecht Grözinger sagt deshalb:

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd.

„Gerade die Freiheit des Wortes Gottes gegenüber jeglicher Methode nötigt um so intensiver zum Nachdenken über die menschlich-methodische Bemühung, diesem Wort zu entsprechen.“<sup>121</sup>

Praktische Theologie wird nicht durch einen der beiden Pole allein konstituiert, auch nicht durch ein Hin-und-her-Springen zwischen diesen beiden Polen. Die Spannung selber zwischen diesen Polen ist „das leitende Konstituens praktisch-theologischer Theoriebildung bis in die letzten Verästelungen hinein“.<sup>122</sup>

### 2.2.2 Praktische Theologie als geschichtliche Antwort

Walter Fürst stellt in seiner wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung aber nicht nur die durchgängige Korrelation zwischen Ansatz und Methode der Praktischen Theologie einerseits und gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Interessen andererseits heraus. Seine Analyse bringt noch ein Zweites ans Tageslicht:

„Es fällt [...] auf, daß es im Rahmen des jeweiligen Bedingungsgefüges zugleich einen gewissen *Spielraum* für verschiedene Optionen gibt. Sie sind offensichtlich auf die jeweils als langfristige Ligaturen wirkenden Selbstverständnisse der christlichen Konfessionen, aber auch auf Unterschiede und Wandlungen im Wissenschafts- und Gesellschaftsverständnis zurückzuführen. *Reale* Faktoren sind also mit *idealen* Faktoren verschränkt.“<sup>123</sup>

Die konkrete Ausgestaltung Praktischer Theologie kann also nicht nur nicht vom praktischen Charakter der Theologie insgesamt deduziert werden, sie kann auch nicht einfachhin von bestimmten exogenen Faktoren induziert werden. – Hängt damit die Praktische Theologie aber nicht in der Luft? Verbleibt es am Ende nicht doch bei einer willkürlichen Kombination von theologischen Optionen bzw. Kriterien und von aus den Human- und Sozialwissenschaften herangezogenen Theorieteilchen bzw. methodischen Versatzstücken?

Was aber das Dilemma Praktischer Theologie zu sein scheint, bezeichnet in Wirklichkeit ihren innersten Ansatz: Sie ist Mitspielerin in einem Freiheitsgeschehen. Sie entspringt insofern immer einer Wahl. Deshalb ist „eine rein szien-

<sup>121</sup> A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, 181.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, 380, Hervorh. R. F.

tifische Begründung“ der Praktischen Theologie unmöglich.<sup>124</sup> Praktische Theologie stellt freilich eine Wahl besonderer Art dar. Sie wählt nicht aus einem Fundus quasi „eigener“ und „fremder“ Möglichkeiten aus, was ihr beliebt. Sie ist Wahl, die überhaupt erst vor Alternativen führt, weil sie sich für das Angesprochensein „entscheidet“. Genauer gesagt: Sie ist „Wahl“, insofern sie *antwortet*, indem sie antwortet auf einen Anspruch.<sup>125</sup> Praktische Theologie entstammt – wie Fürst betont – „derselben Dynamik wie das christliche Handeln selbst“.<sup>126</sup> Nicht indem sie sich diesem Verhältnis zu entwinden trachtet, nicht indem sie es objektivierend vor sich bringt, sondern insofern sie diesem Verhältnis innewohnt, sich in seiner Dynamik hält, abgekürzt gesagt: Insofern sie „mitspielt“, ist sie wissenschaftlich.<sup>127</sup>

Praktische Theologie antwortet auf den Anspruch des Wortes Gottes – und Anspruch ist hier zu verstehen im doppelten Sinne von Anrede und Geltungsanspruch – je geschichtlich, je in der konkreten Situation. Darin liegt auch ihre Rationalität. Wissenschaftlich ist die Praktische Theologie nicht schon aufgrund bestimmter sozial- oder humanwissenschaftlicher Methoden, derer sie sich bedient. Wissenschaftlich ist sie auch nicht dadurch, dass sie sich auf bestimmte Ergebnisse von Exegese und Dogmatik stützt. Ihr Wissenschaftscharakter steht und fällt mit ihrem Antwortcharakter. Sie weiß nur, was sie weiß, wenn sie weiß, dass sie Adressatin eines Anspruchs, eines Angesprochenseins ist, dem sie hier und jetzt antwortet.

Daraus ergäben sich allerdings, würde dies ausdrücklich(er) ergriffen, eine Reihe von Konsequenzen:

1. Ein Verständnis von Praktischer Theologie als Antwortgeschehen profilierte ihren unabweisbar geschichtlichen Charakter; und es könnte sich möglicherweise deutlicher zeigen, dass und inwiefern es sich *nicht* um einen Geburtsfehler der Praktischen Theologie handelt, sich quasi ständig neu erfinden zu müssen.

<sup>124</sup> AaO., 651.

<sup>125</sup> Bei der Frage, was „Wahl“ heißt, könnte und müsste auch eine Besinnung darauf einsetzen, inwiefern Praktische Theologie stets und im Ursprung „spirituelle“ Theologie ist. Ausgangspunkt könnte die „Phänomenologie“ des Wählens sein, wie sie in den Ignatianischen Exerzitien zu finden ist; vgl. *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien, Nr. 175 ff.

<sup>126</sup> *W. Fürst*, aaO., 3.

<sup>127</sup> Zur Anwendung des Begriffs des Spiels auf die Theologie vgl. *K. Hemmerle*, Vorspiel zur Theologie.

2. Ein Verständnis von Praktischer Theologie als Antwortgeschehen stellte weiterhin vor die Frage, ob es genüge, die „Gegenwartssituation“ oder den „jetzt gegebenen Vollzug der Kirche“ der Praktischen Theologie als ihr Formalobjekt zuzuweisen,<sup>128</sup> oder ob die Praktische Theologie bzw. ihre *Rationalität* nicht selbst einen responsiven Charakter haben müsse.

3. Schließlich gäbe ein Verständnis von Praktischer Theologie als Antwortgeschehen Anlass, deren Wissenschaftsgeschichte nicht zu beschreiben im Modell einer „fortschreitend“ sich überholenden oder „entwickelnd“ zu sich selbst kommenden Wissensgestalt. Denn wo ein Antworten geschieht, gibt es nie nur eine Antwort; und so ist es zumindest eigentümlich schief, von älteren Weisen, wie die Theologie praktisch wurde, als von bloßen „Vorformen“ oder von „Formen impliziter Praktischer Theologie“ zu sprechen.<sup>129</sup>

Die zuletzt genannte Konsequenz ist freilich mehr als eine nur wissenschaftsgeschichtliche Detailfrage. Sie ist vielmehr die Gegenprobe auf die allenthalben, sei es geforderte, sei es behauptete Eigenständigkeit Praktischer Theologie.

Dass Theologie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert *die* Praktische Theologie als eigenständige Disziplin ausgliedert und dass diese sich dann im 20. Jahrhundert als Handlungswissenschaft konzipiert, ist selbst zu begreifen, als die durchaus kontingente, nämlich geschichtliche Weise, auf den Anspruch des Wortes Gottes zu antworten. Die Praktische Theologie als theologische Disziplin ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als die geschichtliche Antwort auf den bleibenden Auftrag, Gott ausreden zu lassen, und auf den Prozess der Moderne – mit ihrer Differenzierung von Religion und Kultur, Kirche und Gesellschaft sowie mit ihrer umfassenden Verwissenschaftlichung von Welt- und Selbstbezug des Menschen.<sup>130</sup>

Wenn die gegenwärtige Praktische Theologie sich zunehmend deutlich nicht nur als eine theologische Disziplin, sondern als ein Konzept von Theologie versteht, so verliert sie dadurch nicht ihre Kontingenz. Vielmehr übernimmt sie diese nun bewusst. Das gilt jedenfalls für eine Praktische Theologie, die sich

<sup>128</sup> Vgl. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*; ders., *Art. Pastoraltheologie*.

<sup>129</sup> Vgl. H. Schroer, aaO., 195 f.

<sup>130</sup> Vgl. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*; W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 11–245.

nicht nur als eine *Handlungswissenschaft*, sondern ausdrücklich als eine *Handlungstheorie* konzipiert.

### 2.2.3 Der Theoriestatus Praktischer Theologie als Handlungstheorie

Als Handlungstheorie konstituiert sich Praktische Theologie nämlich durch eine Art von *Selbstverdoppelung* (vgl. zum Folgenden GN 47–68).<sup>131</sup> Diese Selbstverdoppelung hat zwei Momente, die von einander abgehoben, aber nicht getrennt werden können.

Selbstverdoppelung heißt *erstens*: Die Praktische Theologie beginnt nicht bei sich selbst, sondern stets in irgendeiner Weise bei vorfindlicher Praxis. Pastoraltheologie erfindet nicht die Gemeinden oder die Diakonie, Religionspädagogik nicht die religiöse Unterweisung und Erziehung, Liturgiewissenschaft nicht Gebet und Kult. – Das mag trivial erscheinen, es ist aber keineswegs banal. Denn im Unterschied etwa zu den Naturwissenschaften, aber in der gleichen Weise wie die Kulturwissenschaften greift Praktische Theologie damit nicht nur auf schlichte Erfahrungs-„Materialien“ zurück, will sagen: Sie bezieht sich nicht auf etwas, woraus sich „Gegenstände“ der Erfahrung bilden lassen und als solche allererst in der Weise der Wissenschaft gebildet werden, sondern bleibt stets zurückverwiesen auf etwas, das schon sinngerichtet ist und bereits bestimmten Regeln folgt.

„Während wir nicht wissen, was ein elektromagnetisches Feld oder eine irrationale Zahl ist, bevor wir uns mit Physik oder Mathematik befassen, lernen wir nicht erst aus Handbüchern der Psychologie, Soziologie und Linguistik, was Hunger, Erinnerung, Frage, Befehl, Liebe oder Kampf bedeuten.“ (GN 58)

Ebenso gilt: Studierende der Religionspädagogik wissen schon, was Religionsunterricht ist, wenn sie in eine Religionspädagogikvorlesung kommen; und Gemeindeanalysen stiften nicht erst Kommunikationsstrukturen und Formen der Reflexion in einem quasi unstrukturierten Feld und blinden Tun von Christinnen und Christen in den Kirchengemeinden. Wie aber Psychologie und Soziologie deshalb einen „vorwissenschaftlichen Gegenpart“ (ebd.) in einer Alltagspsychologie bzw. Alltagssoziologie haben, so bleibt eine Praktische Theolo-

<sup>131</sup> Der folgende Gedankengang nimmt eine Überlegung von Bernhard Waldenfels zu Genese und Status der Sozial- bzw. Kulturwissenschaften auf.

gie zurückverwiesen auf eine Art von Alltagspastoraltheologie, Alltagsreligionspädagogik u. ä.<sup>132</sup>

Insofern gibt es eine *Selbstvorgängigkeit* der Praktischen Theologie. Denn ihrer wissenschaftlichen Reflexion geht nicht nur irgendetwas voraus, was immer der Fall ist, vielmehr führt, was Praktischer Theologie vorausgeht, bereits bestimmte „Ordnungen“ der Erfahrung bzw. eine „Alltagskonzeptualisierung der Erfahrung“ mit sich (GN 58). Erinnerung kann hier auch an Heideggers Analyse des „umsichtigen Umgangs“ in *Sein und Zeit* und seine Polemik gegen eine naive Dichotomie von Theorie und Praxis.<sup>133</sup> So ist ja bereits das „hantierende, gebrauchende Besorgen“ etwas, „das seine eigene ‚Erkenntnis‘ hat“.<sup>134</sup> Erinnerung sei auch an die oben gebrauchte Formulierung: Praktische Theologie ist Mitspielerin in einem Spiel, dessen Spielregeln sie nicht bestimmt. Insofern geht die Praktische Theologie in einem gewissen Sinne *sich selbst* voraus; und deshalb entgeht sie sich auch stets in einem gewissen Sinne: Sie kommt „zu spät“ und holt diese „Verspätung“ nie mehr auf.

Zur Selbstvorgängigkeit gesellt sich als *zweites* Moment der Selbstverdoppelung die *Selbstüberschreitung*. Auch hier ist die *Selbstverdoppelung* im strengen Sinne gemeint, also nicht nur eine gewisse Zweistufigkeit der Reflexion, die durch die Entwicklung von Metatheorien hervorgerufen wird: etwa durch das Konzept einer „Sozialpastoral“ oder durch eine „Fundamentalliturgik“ oder auch durch die Kontextualitätsdebatte. Die Grenzen zwischen einer Zweistufigkeit und der hier gemeinten Selbstverdoppelung sind nicht immer genau zu ziehen. Denn *Selbstüberschreitung* meint, sich selbst zu überschreiten, ohne sich dabei jemals zurücklassen zu können; und *Selbst-überschreitung* bezeichnet damit den Umstand, dass eine Wissenschaft selbstreflexiv wird, da ihre Forschungspraxis selbst nochmals in den eigenen Gegenstandsbereich fällt und so einen „Prozeß der Iteration“ auslöst (GN 59). So hat ja beispielsweise jede Praxis der Psychologie ihre eigene psychologische Dynamik und provoziert deshalb eine Psychologie der Psychologie.

<sup>132</sup> Vgl. dazu auch die in gegenwärtiger Perspektive angestellten pädagogischen Überlegungen zum „gegenstandskonstituierenden Lernen“ von D. Benner, Allgemeine Pädagogik, 265–268.

<sup>133</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 66–69; dazu C. F. Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“.

<sup>134</sup> M. Heidegger, aaO., 67.



Die Selbstüberschreitung benennt jenes Moment, an dem sich auch der Unterschied zwischen einem explizit handlungstheoretischen Konzept und einer nur handlungswissenschaftlichen Perspektive festmachen lässt. Bleibt nämlich der Umstand, dass Wissenschaft selbstreflexiv wird, insofern ihre Forschungspraxis nochmals in den eigenen Gegenstandsbereich fällt, bei einer Handlungswissenschaft nur eine „natürliche“, nämlich unumgängliche Folge, so ist dieser für eine Handlungstheorie *konstitutiv*. Nicht weniger als *durch* die Selbstvorgängigkeit etabliert sie sich *durch* ihre Selbstreferentialität.<sup>135</sup> – Hans Joas formuliert dies so:

„Eine Handlungstheorie kann sich der selbstreflexiven Frage nicht entziehen, ob es ihr gelingt, sich selbst in ihren eigenen Kategorien zu denken, d. h. der Entwurf einer Handlungstheorie muß selbst als Handlung und das ihr vorschwebende Erklärungsideal muß selbst auf die in ihr vorgelegten Vorstellungen über das Handeln beziehbar sein.“<sup>136</sup>

Die Handlungstheorie zerstört gleichsam den „transzendentalen Schein“ der Handlungswissenschaft.

Dass es eine Selbstvorgängigkeit der Praktischen Theologie gibt, scheint unmittelbar deutlich zu sein. Mit Blick auf sie auch von einer Selbstüberschreitung zu sprechen, mag zunächst weniger einleuchtend sein. Es ist zumindest befremdlicher. Zumal der Terminus „Selbstreferentialität“ kann Missverständnisse hervorrufen und vorschnell Einwände provozieren.

Deshalb sei nochmals betont, was Selbstreferentialität meint. Es ist damit eine kritische Rückwendung auf sich selbst bezeichnet: Dass Praktische Theologie sich nicht nur *auf* eine Praxis bezieht, sondern sich selbst *als* Praxis versteht. Dass sie nicht nur andere Praxen einer kritischen Analyse unterwirft, sondern auch die eigene Praxis, sich selbst. Dass die Weise, wie sie Praxis versteht, erklärt, methodisch behandelt, auch auf sich selbst anwendbar sein muss. Doch Selbstreferentialität heißt eben auch, dass Praktische Theologie dafür nicht „irgendwo anders“ sichere Kriterien entleihen kann.

<sup>135</sup> Hier wird also zwischen „Handlungswissenschaft“ und „Handlungstheorie“ anders unterschieden als bei H. Haslinger, Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, 110 f., wo die Unterscheidung sehr den Vorgaben der theologischen Theorie kommunikativen Handelns verhaftet bleibt. Vgl. dazu Anm. 147.

<sup>136</sup> H. Joas, Die Kreativität des Handelns, 51.



Praktische Theologie, die anderes sein will als nur angewandte Exegese oder Dogmatik, Praktische Theologie, die sich aber auch nicht dem Schein anheim gibt, bestimmte Ergebnisse oder Methoden anderer Wissenschaften gäben ihr jenen Stand, den sie nicht in sich selbst findet, Praktische Theologie, die sich hineinziehen lässt in ein Spiel, dessen Spielregeln sie nicht bestimmt, überschreitet sich selbst als Mitspielerin, ohne jemals aufzuhören eine Mitspielerin zu sein.

Sich diesen Zusammenhang zu vergegenwärtigen, ist aus drei Gründen wichtig:

1. Es wird damit ein Reflexionsniveau Praktischer Theologie markiert, wie es durch die handlungswissenschaftliche und dann auch dezidiert handlungstheoretische Transformation der Praktischen Theologie in den vergangenen 25 Jahren erreicht wurde, das nicht unterschritten werden darf.

2. Es wird aber der dadurch gewonnene kritische Begriff Praktischer Theologie nicht schon von vorne herein auf eine *bestimmte* handlungstheoretische Konzeption enggeführt bzw. festgelegt.<sup>137</sup>

3. Schließlich wird dadurch auch der Punkt markiert, an dem eine wissenschaftstheoretische Erörterung des Problems der Kontextualität Praktischer Theologie anzusetzen hat: der Zusammenhang von *Selbst- und Fremdbezug*, der das Spiel von Selbstvorgängigkeit und Selbstreferentialität nochmals kritisch infrage stellt.

Insofern kreisen aber vielleicht derzeitige evangelische Praktische Theologie mit ihrer Betonung der Wahrnehmung *und* eine katholischerseits nicht zuletzt durch die Befreiungstheologie inaugurierte kontextuelle Theologie um dasselbe Problem: die „Wirklichkeitshaltigkeit“ der Praktischen Theologie.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Dies geschieht freilich, wenn Edmund Arens lapidar schreibt: „Die theologische Handlungstheorie ist von Helmut Peukert grundgelegt [...] worden.“ (*E. Arens*, Einleitung, 1). Dem ist zwar insofern zuzustimmen, als gegenwärtig keine vergleichbar ausgearbeitete theologische Handlungstheorie vorliegt. Ob aber die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten von Habermas und Apel „die weitreichendste Analyse und Reflexion der elementaren Strukturen und Orientierungen menschlicher Praxis“ (aaO., 2) darstellen, wäre zu diskutieren; und eine theologische Handlungstheorie geradezu zu „definieren“ als die theologische Rezeption, Kritik und Transformation des Begriffs des kommunikativen Handelns bzw. eines diskursethischen Ansatzes (vgl. dazu *E. Arens*, *Christopraxis*, 17–44) ist vielleicht doch eine ebenso vorschnelle wie unnötige Verengung.

<sup>138</sup> Vgl. *H.-G. Heimbrock*, *Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit?* bzw. *J. Sobrino*, *Die Theologie und das „Prinzip Befreiung“*.

### 3. Phänomenologie – kritische Theorie der Erfahrung

Ein kritischer Begriff von Praktischer Theologie ist durch die Momente der Selbstvorgängigkeit und der Selbstüberschreitung bzw. Selbstreferentialität bestimmt, so unterschiedlich diese Momente im Einzelnen und in verschiedenen konkreten Ansätzen Praktischer Theologie auch expliziert sein mögen. Eben dies teilt die Praktische Theologie aber mit der Phänomenologie. Phänomenologie ist nicht weniger durch die skizzierte doppelte Selbstüberschreitung ausgezeichnet, und sie kennt keine geringere Vielfalt.

Deshalb gibt es auch viele Möglichkeiten, die Frage, was Phänomenologie sei, zu beantworten:<sup>139</sup> Es könnte an die Erklärung Martin Heideggers erinnert werden, der die Phänomenologie, ausgehend von den Bestandteilen des Wortes selbst: φαivόμενον und λόγος, bestimmt als: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“,<sup>140</sup> sie letztlich aber als Ontologie konzipiert. – Es könnte auch ausgegangen werden von Emmanuel Levinas' Versuch, Phänomenologie eben dieser Identifizierung mit der Ontologie zu entwinden, indem er das Sich-Zeigende im Antlitz des Anderen aufsucht und das Sehen-Lassen transformiert in die Verantwortung *für* den Nächsten. – Nicht zuletzt könnte an den Begriff der „Intentionalität“ erinnert werden, den Franz Brentano in die moderne Philosophie (wieder-)eingeführt hat und den Edmund Husserl von diesem übernommen hat als Kennzeichnung des Grundzuges aller Akte des Erlebens, worin diese auf einen Sinn hin orientiert sind. Denn so sehr und so bald sich die Phänomenologie auch in unterschiedlichste Formen und Spielarten differenzierte, die Frage nach der Intentionalität ist ihre Gretchenfrage geblieben:

„Es bedeutet keine Übertreibung, wenn man feststellt, daß die Eigenart einer jeweiligen Variante von Phänomenologie sich daran bemessen läßt, wie sie es mit der Intentionalität hält.“ (AR 328)

<sup>139</sup> Zur Einführung vgl. E. Ströker – P. Janssen, Phänomenologische Philosophie; Einführungen in die Husserlsche Phänomenologie anhand von ausgewählten Texten bieten: E. Husserl, *Ausgewählte Texte*, hg. v. K. Held; E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen*, hg. v. B. Waldenfels.

<sup>140</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 34.

Trotz aller „Familienähnlichkeit“ (E. Levinas) der unterschiedlichen phänomenologischen Ansätze gibt es aber nicht *die* Phänomenologie; und wenn von Phänomenologie nicht nur historisch die Rede sein soll, ist es nicht möglich, nicht Position zu beziehen. Um nochmals Heidegger zu zitieren: „Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.“<sup>141</sup> Zudem stellt Bernhard Waldenfels' phänomenologische Theorie der Responsivität, die hier zur Sprache kommen wird, eine Art von „Hyperphänomenologie“ (AR 22) dar. Vorläufig gesagt ist sie eine Phänomenologie, die in sich selber zulässt, was *gegen* sie spricht, und die sich insofern auch betreffen lässt von etwas, das gerade *nicht* als eine Möglichkeit auftaucht, die ergriffen werden kann.

Das Folgende wird der Komplexität und dem Differenzierungsgrad der Phänomenologie gewiss nicht Genüge tun. Mehr als eine Skizze ist es nicht. Andererseits haben die Ausführungen auch eine begrenzte Zielsetzung. Es geht hier um eine Hinführung zu Waldenfels' Ansatz; und Leitfaden der Skizze ist deshalb auch dessen Umschreibung von Phänomenologie (vgl. zum Folgenden GN 19–46, 47–68, TF 16–53):

„Phänomenologie [1.] *beschreibt* leitende Gesichtspunkte unserer Erfahrung, [2.] indem sie selbst einen Gesichtspunkt *einnimmt* und [3.] schließlich in ‚Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst‘<sup>142</sup> die phänomenologische Praxis selbst noch einmal einer *kritischen Deutung* unterwirft.“ (GN 20)

### 3.1 Die Grunddifferenz der Erfahrung

Von ihren Anfängen her ist Phänomenologie eine Theorie der *Erfahrung* und nach ihrem Selbstverständnis eine *kritische* Theorie der Erfahrung. Kritisch ist sie, insofern sie jegliche Thematisierung von Erfahrung abweist, die nicht in dieser selbst begründet ist. Dies will das berühmte Programmwort der Phänomenologie: „Zurück zu den Sachen selbst!“, ausdrücken; und deshalb will Phänomenologie auch *zunächst* nur „beschreiben“.<sup>143</sup> Sie beschreibt leitende Gesichtspunkte der Erfahrung (vgl. TF 18 ff.). Näherhin wird Erfahrung beschrie-

<sup>141</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

<sup>142</sup> Waldenfels zitiert hier Hua I, 178 bzw. Hua III, § 65.

<sup>143</sup> Zur phänomenologischen Beschreibung vgl. W. Loch, *Phänomenologische Pädagogik*, 156 f.; F. Fellmann, *Wissenschaft als Beschreibung*.

ben als ein Geschehen (3.1.1), das eine durchgehende Struktur hat (3.1.2), aber je auch eine kontingente Ordnung ausbildet (3.1.3).

### 3.1.1 Das Geschehen von Erfahrung: Auf-gang

Für die Phänomenologie ist Erfahrung ein Geschehen, und zwar jenes „*Geschehen*, in dem die ‚Sachen selbst‘, von denen jeweils die Rede ist, zutage treten“ (TF 19). – Eine solche Bestimmung kommt auf leisen Sohlen daher, sie beinhaltet nichtsdestoweniger bereits fundamentale Entscheidungen. In ihr sind drei Momente des spezifischen kritischen Charakters des phänomenologischen Erfahrungsbegriffs schon benannt:

1. Beim Erfahrungs-Geschehen den Anfang zu nehmen heißt, nicht nach Gründen *für* die Erfahrung zu suchen, sondern alles Erkennen, aber auch Reden und Tun *in* der Erfahrung selber grundgelegt sein zu lassen.

*Eine* Möglichkeit, dies zu tun, – und in gewisser Weise die nächste – besteht darin, das Zurückgehen auf die Sache des Erkennens, Redens und Tuns zu fassen als Rückgang auf den Sinn. Erfahrung heißt dann, etwas in seinem *Sinn* zu erfahren. Die Äußerung, die mir dunkel erscheint, das Verhalten, dessen „Sinn und Zweck“ ich nicht einzusehen vermag, das Gemälde, das mir verschlossen ist, sie werden verständlich und sprechend, mit- und nachvollziehbar, wenn sie sich in ihrem Sinn erschließen: in ihrem Wortsinn, Handlungssinn, Bildsinn.

Das bedeutet aber: Für die Phänomenologie vollzieht sich Erfahrung immer *indirekt*.

„Der Rückgang zu den Sachen selbst führt stets über eine dritte Dimension oder Instanz, die den Zugang eröffnet.“ (GN 21)

In der Husserl’schen Phänomenologie tritt diese Instanz als Sinn auf. Doch an seine Stelle oder an seine Seite können andere Instanzen treten wie z. B. „Gestalt“, „Struktur“ und „Regelung“ oder das ekstatische Dasein in Heideggers Fundamentalontologie oder die angehende, nächste Nähe des Anderen bei Levinas.

2. In jedem Fall aber ist Erfahrung ein Prozess, wie er auch alltäglich benannt und beschrieben wird, wenn ich sage, dass mir etwas „aufgeht“ oder „aufgegangen“ ist.

Wenn mir etwas aufgeht – unter Umständen eine ganze Welt –, dann kann dies allmählich geschehen, es kann sich auch blitz- oder schlagartig zutragen,

immer ist es jedoch ein Aufgang. In diesem wird sowohl die Sache selbst gewonnen, wie auch die möglichen Kategorien gefunden werden, sie zu denken, oder die passenden Worte, von ihr zu sprechen, oder der geeignete Stil und die angemessenen Regeln, etwas zu tun oder zu behandeln – wie etwa nach Levinas im Angesicht des Anderen das allen Normen vorausliegende ethische Grundmaß: „Du wirst mich nicht töten!“, aufgeht. Phänomenologie hat es deshalb stets mit Sinn oder eben auch mit Gestalten, Strukturen und Regelungen *in statu nascendi* zu tun und *nicht* – auch dann nicht, wenn eine ganze Welt aufgeht – „mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt“ (TF 19).

Wenn Phänomenologie „Archäologie“ ist, die, was ist, auf erste und letzte Gründe zurückführt, dann als „Genealogie“: Sie betrachtet und artikuliert, wie sich eine „Welt“ – sei es die Welt des Theoretischen, des Ästhetischen, des Praktischen, des Ethischen oder des Religiösen – mitsamt ihrer jeweiligen Logik ausbildet. Diese Logiken mögen ihre ἀρχή haben, doch kann diese nie – wie Waldenfels sagt – in einen Logos *der Arché* verwandelt oder kann diese gar *durch* den Logos selbst gemeistert werden (vgl. Einführung: Ethik 11).

3. Deshalb ist Phänomeno-*logie* aber andererseits auch Phäno-*praxie* (Heinrich Rombach),<sup>144</sup> will sagen: Der Phänomenologe oder die Phänomenologin hat den Schein aufzugeben, nur unbeteiligt zu betrachten.

Wolf-Eckart Failing weist darauf hin, dass der Anknüpfung an die Phänomenologie in der Praktischen Theologie nicht zuletzt entgegensteht, dass sie oft als der Versuch verstanden wird, in „unvoreingenommener und vorbehaltloser Beschreibung von Phänomenen“ diese „unmittelbar zur Selbstdarstellung zu bringen“.<sup>145</sup> Solches zu versuchen, hieße jedoch, die Phänomenologie zu konterkarieren. Die „Epoché“, die Einklammerung oder Zurücknahme in der phänomenologischen Methode, verneint gerade die Möglichkeit einer Unmittelbarkeit, eines irgendwie gearteten direkten Zugangs zur Wirklichkeit. Sie fordert gerade auf zu einer „Arbeit des Abbaus, die noch in Heideggers Destruktion der abendländischen Metaphysik und in Derridas Dekonstruktion klassischer Texte am Werk ist“ (EPH 17). Nicht von ungefähr versteht sich die Phänomenologie ja als *Forschung*.

<sup>144</sup> Vgl. H. Rombach, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, 16–22.

<sup>145</sup> W.-E. Failing, Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 173.

Der Phänomenologie ist Erfahrung weder bloß faktischer Prozess noch die bloße Zutat eines Subjekts.

4. Beim Erfahrungsgeschehen den Anfang zu nehmen, beinhaltet insofern schließlich, der Erfahrung die ihr eigene *Passivität* zu belassen.

Erfahrungen werden weder hergestellt noch nur belauscht, sondern man oder frau „macht“ sie, und zwar in dem Sinne, wie umgangssprachlich gesagt wird, dass ich etwas „durchmache“ oder „durchgemacht“ habe. Die Passivität, die dem phänomenologischen Erfahrungsbegriff eignet, fügt sich also nicht in das gängige alternative Schema von Aktion und Passion. Es ist eine Passivität, die der Scheidung von Spontaneität und Rezeptivität vorausliegt, sie in gewisser Weise untergräbt.

Alle Rede vom „Ereignis“, wie sie in Heideggers Spätphilosophie auftaucht, wie sie aber – in einer anderen Weise – auch bei Waldenfels zu finden ist, wurzelt in dieser Passivität. In seinen *Beiträgen zur Philosophie* bezeichnet Heidegger die Erfahrung als das „Zustoßende“, „An-gehende“, als „Af-fektion“.<sup>146</sup> In der Passivität der Erfahrung liegt ebenfalls der Anknüpfungspunkt, wenn Waldenfels mit Levinas die Dimension bzw. genau gesagt: die Nicht-Dimension der Fremdheit betont und sie schon im Husserl'schen Ansatz der Phänomenologie aufsucht – so sehr dies auch, wie Waldenfels mit einem Wort von Henri Bergson immer wieder sagt, nur in einem „mouvement rétrograde du vrai“ möglich ist (vgl. DG 116).

Erfahrungen sind bleibend erstaunlich, überwältigend und fremd. Die Erfahrung ist ein asymmetrisches Verhältnis. Sie ist „niemals voll bei Sinnen und voll bei Kräften“, sie ist „niemals voll bei sich selbst und bleibt sich immer bis zu einem gewissen Grade fremd“ (DG 118). Das hat aber zur Folge, dass alle Erfahrung einen eigentümlich *nachträglich*en Charakter hat. In gewisser Weise geht die Erfahrung sich selbst voraus (vgl. DG 116).

### 3.1.2 Die Struktur von Erfahrung: Etwas als etwas

Als Geschehen ist die Erfahrung stets in bestimmter Weise grundlegend strukturiert; und die phänomenologische Formel dieser Struktur lautet: „Etwas *als* etwas“.

<sup>146</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 161.

Der Forstarbeiter nimmt den Wald als Arbeitsplatz. Für ihn ist der Wald das Feld beruflicher Tätigkeit, während er von Spazierenden als Ort der Erholung aufgesucht wird. Für Pendler ist ein Eisenbahnwaggon ein Verkehrsmittel, das sie in vorhersehbarer Weise zu festen Zeiten an bestimmte Orte befördern soll. Für Sprayer ist der Eisenbahnwaggon Transportmittel, das Chiffren kreuz und quer durch die Städte fährt und deren in festen Bahnen verlaufender Kommunikation einen Gegentext einschreibt.

Schon der schlichtesten Wahrnehmung erscheint nicht nur etwas, ein reines Dies-da, sondern stets etwas *als* etwas; und auf Verhaltensakte bezogen, lautet die Formel dann nicht: „, wir meinen etwas‘, sondern ‚*wir meinen* (sehen, hören, beurteilen, behandeln, bewirken) *etwas als etwas*“ (SV 129). Die Gegenstände der Erfahrung sind in den Akten der Erfahrung stets in einem bestimmten Sinn bzw. einer bestimmten Bedeutung oder in einer spezifischen Gestalt gegeben; alles Reden und Tun ist vermittelt durch Strukturen und Regeln der Sprache bzw. durch Sitten, Regeln und Normen des Handelns.

Deshalb spricht die Phänomenologie, die doch zu den Sachen selbst zurück will, gleichwohl von „Phänomenen“. Denn was ist „die Sache selbst“?

„Gewiß nicht etwas, das sich geradezu zeigt und einfach auf der Hand liegt, sondern – wie Heidegger es später formuliert hat – das, was sich zunächst und zu meist gerade nicht zeigt, weil es durch unsere alltäglichen und traditionellen Sichtweisen und Bestrebungen verdeckt ist. Das Gesuchte liegt – paradox gesagt – in ungreifbarer Nähe.“ (SV 12)

Phänomenologie versteht sich als kritische Theorie der Erfahrung, weil und insofern sie durchgängig unterscheidet zwischen dem, *was* gemeint oder gegeben ist, und der Art und Weise, *wie* etwas gemeint oder gegeben ist, anders gesagt: indem sie unterscheidet zwischen *Sachgehalt* und *Zugangsweise*. Waldenfels nennt diesen Unterschied, der nicht sekundär an die Erfahrung herangetragen wird, sondern in dem sich alle Erfahrung je schon bewegt und auf den alle Erfahrung zurückgeht, ohne in diesem Rückgang an einen Punkt zu gelangen, wo etwas unmittelbar gegeben ist, die „signifikative Differenz“ (vgl. SV 86, 129; GN 21; AR 242, 329):

„Diese signifikative Differenz stellt eine Grunddifferenz dar, hinter die wir nicht zurückgehen und die wir nicht aus anderem herleiten können, weil ein jeder derartige Versuch sie schon voraussetzt. Das Als ist der Dreh- und Angelpunkt, an



dem menschliches Verhalten und weltliche Wirklichkeit sich vermitteln.“ (SV 129 f.)

Bei der berühmten Unterscheidung zwischen „Noema“ und „Noesis“, zwischen Sache bzw. Sachgehalt einerseits und Auffassungs- oder Gegebenheitsweisen bzw. Zugangsart andererseits werden also nicht zwei „Dinge“ von einander abgehoben, die es unabhängig voneinander gäbe. Es handelt sich um verschiedene Aspekte ein und desselben Gegenstandes der Erfahrung, genauer: um eine unhintergehbare Korrelation bzw. Differenz.

„Die klassische Unterscheidung von äußerer Erfahrung, die uns mit einer physischen Wirklichkeit konfrontiert, und einer inneren Erfahrung, die sich in der Bilderkammer eines psychischen Innenraumes einnistet, wird hiermit unterlaufen. Einen reinen ‚inneren Menschen‘ gibt es ebensowenig wie eine reine Außenwelt.“ (SV 12)

### 3.1.3 Die Kontingenz von Erfahrung: So und nicht anders

Als strukturiertes Geschehen hat jede Erfahrung aber ihre Grenzen. Phänomenologie unterscheidet nicht nur das Was und Wie dessen, was erscheint, sondern betont darüber hinaus auch die *Grenzen*, in denen etwas erscheint. Denn:

„Daß etwas als etwas erscheint, besagt zugleich, daß etwas *so und nicht anders* erscheint, daß also bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten ausgesondert, andere ausgeschlossen sind.“ (TF 19 f.)

Wie etwas erscheint, als was es erscheint, das bestimmt sich selbst in Differenz zu anderen Arten und Weisen des Erscheinens, näherhin als „abgehoben von *anderen Gesichtspunkten*, angeordnet auf *Bezugsskalen* und eingebettet in *Bezugsfelder*“ (GN 22). In den oben angeführten Beispielen war es denn auch unvermeidlich schon mitgesagt worden.

Der Deutschen Bahn AG kosten Graffitis auf ihren Zügen viel Geld; die Jugendforschung und die Ästhetik kommen dabei auf ihre Kosten; und Erziehungsberechtigte werden gegebenenfalls nochmals anders darüber denken. – Kirchgängerinnen und -gänger hören das Läuten der Glocken anders als Nicht-Kirchgängerinnen und -gänger, im eigentlichen Sinne läuten die Glocken für letztere gar nicht; und doch stört die Musikalischen unter den Ersteren der Missklang eines minderwertigen Geläuts. – Dem Mann ist das männliche Geschlecht sein eigenes und das der Frau jenes, das ihm als nicht sein eigenes ein anderes ist, und in einer irreziproken Weise auch umgekehrt, denn der Frau ist



das männliche Geschlecht anders anders als dem Mann das weibliche. Entsprechendes gilt auch für das Verhältnis eines heterosexuellen Menschen zu einem homosexuellen Menschen gleichen Geschlechts.

D. h.: Alle Erfahrung führt – als strukturiert durch die Differenz des „Etwas als Etwas“ – stets ein „So und nicht anders“ mit sich. Das „als Etwas“ faltet sich nochmals aus in ein „So und nicht anders“:

„Etwas tritt hier auf und nicht dort, heute und nicht gestern, nachher und nicht gleichzeitig, drinnen und nicht draußen, als dieses und nicht als jenes, als etwas und nicht als jemand, als Ich und nicht als Du, als Eigenes und nicht als Fremdes, als solches und nicht als solches usf.“ (Ebd.)

Waldenfels spricht von der „Selektivität und Exklusivität“ der Erfahrung. Die Prozesse der Bedeutungsgebung, Gestaltbildung und Strukturierung sind zugleich Prozesse kontingenter Auswahl, die „bestimmte Blickfelder eröffnen, indem sie andere verschließen“ (SV 138). Es gibt kein „So“ ohne ein „und nicht anders“. Das „und nicht anders“ kann geradezu in den Vordergrund rücken. Das ist der Fall in der enttäuschten Erwartung: Alles Mögliche ist da, nur nicht der erwartete Mensch am Treffpunkt oder der gewünschte Artikel im Geschäft. Das ist auch der Fall in der sprachlichen Verneinung, die eine Möglichkeit benennt, um sie zu verwerfen, oder in der abwehrenden Geste, worin die Hände ausgestreckt werden, um sie nicht zu reichen.

Die „begrenzende Begrenztheit“ (GN 23), die sich gleichursprünglich mit einer jeglichen Wahrnehmung, aber auch mit einem jeden Rede- und Handlungsfeld ausbildet, kann verschiedene Gestalten annehmen:

„Grenzen können als kontinuierliche Übergänge auftreten wie Nähe und Ferne im thematisch besetzten Raum-Zeit-Feld, wo das Gegebene sich in ‚Abschattungen‘ und ‚Horizonten‘ darstellt. Sie können sich wie Gräben zwischen Bezugsfelder legen, so daß sie nur abrupt zu überwinden sind wie beim Sprung in ein fernes, vergangenes oder künftiges Gegenwartsfeld. Sie treten innerhalb eines Bezugsfeldes auf [...], sie können aber auch verschiedene Bezugsfelder voneinander absondern [...]. Schließlich können Grenzziehungen momentanen oder dauerhaften Charakter haben, je nachdem, ob es sich um einen augenblicklichen Akt oder eine erprobte Einstellung handelt. [...] Die leibhaftige Situierung wird zur Verankerung; in der aristotelisch-Husserlschen Sprache gesprochen: das Verhalten wird zum Habitus, der Habe.“ (Ebd.)

Wie dem im Einzelnen auch sei, Phänomenologie geht jedenfalls davon aus, dass alle Erfahrung eine bestimmte Ordnung mit sich führt, vergleichbar dem

Horizont, der mit den Sehenden mitwandert, wenn sie sich in einer Landschaft bewegen. Benennt die Formel „Etwas als Etwas“ die Grundstruktur der Erfahrung, so ist die „Ordnung“ deren „bewegliches Grundfaktum“ (SF 112), in welchem sich Vernunft und Kontingenz verbinden. Insofern „dringen *narrative* und *okkasionelle* Momente in den Bereich der reinen Vernunft ein“ (Einführung: Krisis 10).

### 3.2 Kritik der Erfahrungsvergessenheit

Damit ist auch bereits der „Standpunkt“ benannt, den die Phänomenologie „einnimmt“. Es ist ein Standpunkt der *Relativität*. Was das heißt, sei im Folgenden aber erläutert durch die Wissenschafts- und Methodenkritik, welche die Phänomenologie beinhaltet.

Phänomenologie setzt sich von allem Anfang an ab von Theorien, die sich entweder nur auf vorgefundene oder hergestellte Tatsachen verlassen oder aber von vorentworfenen Denkschemata oder überlieferten Kategorien ausgehen (vgl. TF 19). Sie wendet sich damit gegen eine mögliche Vergessenheit der Erfahrung und der Erfahrungsgebundenheit einer jeglichen Theorie und unter Umständen auch einer Handlungstheorie. So wenig wie es nämlich unmittelbare Erfahrung gibt, so wenig gibt es irgendwo und irgendwann auch ein direktes Sprechen und Handeln.

Dass es freilich die Möglichkeit einer solchen Erfahrungsvergessenheit überhaupt gibt, das ist mit der unschließbaren Differenz von Was und Wie der Erfahrung selbst gegeben. Je nachdem nämlich, wie die Spannung zwischen dem, *was* erfahren, und der Art und Weise, *wie* es verarbeitet wird, abgeschwächt wird, entstehen zwei grundsätzliche und entgegengesetzte Tendenzen eines Verlustes von Erfahrung, die Waldenfels als „Fundamentalismus“ einerseits und „Funktionalismus“ andererseits bezeichnet (vgl. GN 51).

#### 3.2.1 Wider die Ausblendung der Zugangsart

„Fundamentalistisch“ in einem wissenschaftstheoretischen Sinne (vgl. GN 51, Anm. 4) ist aus der Perspektive der Phänomenologie ein jeglicher Empirismus. Historisch betrachtet, sind die Formen von Empirismus und Positivismus auch das Erstkritisierte der Phänomenologie, und zwar weil es ihr gerade um die Empirie geht, empiristische Theorieformen aber dadurch gekennzeichnet sind,

dass sie „den Unterschied zwischen Was und Wie der Erfahrung einebene[n], indem sie die Gesichtspunkte, nach denen Erfahrung sich organisiert, mit dem erfahrenen Was auf eine Stufe stell[en]“ (GN 25).

Als Beispiel führt Waldenfels etwa das Rekurrieren des Empirismus auf das Erfahrungsgesetz der „Ähnlichkeit“ an. Denn dass etwas einem anderen ähnlich erscheint, beinhaltet stets ein „als etwas“. Etwas ist als etwas einem anderen ähnlich; und unter spezifischen Gesichtspunkten wird jedes jedem ähnlich oder unähnlich sein (vgl. ebd.). – Ein anderes Beispiel ist für ihn ein strikter Behaviorismus, in dem jegliche Innerlichkeit getilgt bzw. als äußeres Verhalten interpretiert wird, was aber nur gelingt, indem der Behaviorismus dem empirischen Material selbst „Differenzen und Präferenzen unterschiebt“ (ebd.). So sehr eine solche Theorie also Präsuppositionen auszuschließen versucht, so sehr endet sie deshalb auch in einer Theoretisierung des Verhaltens. Aufgrund funktionaler Analyse wird das Verhalten voraussagbar:

„Die theoretische Analyse ermöglicht zugleich eine praktische Kontrolle, in der die Reize manipuliert [werden] und das Verhalten bewußt konditioniert wird, so etwa in der entsprechend verstandenen Verhaltenstherapie. Die Ethik reduziert sich auf eine Technik des Überlebens.“ (SV 57 f.)

Ein wissenschaftlicher und methodischer Fundamentalismus hebt einseitig darauf ab, *was* etwas ist und *wozu* es da ist; und die „Art und Weise, wie etwas sich zeigt, findet sich verankert und eingebunden in eine wahre Methode“ (GN 51).

Allerdings besteht gerade eine Phänomenologie darauf, dass einem Empirismus nicht dadurch zu entkommen ist, dass die Gesichtspunkte, nach denen die Erfahrung stets organisiert wird, selbst als vorhandene Realität genommen werden. Wissenschaft geht nicht einfachhin auf Allgemeines, sondern sie *ver*-allgemeinert. Wissenschaft führt Allgemeinheit herauf und „greift auf diese Weise in die Erfahrung ein“ (GN 36).

### 3.2.2 Wider die Verschattung des Sachbezugs

Ebendies kann aber zur entgegengesetzten Form einer Erfahrungsvergessenheit führen. Auf alle Fälle scheint – im Unterschied zu den Anfangszeiten der Phänomenologie – ein bloßer Empirismus viel weniger die Gefahr der Wissenschaften, auch der empirischen zu sein, als vielmehr die diversen Spielarten dessen, was Waldenfels „Funktionalismus“ nennt.

Ist aller Erfahrung die Differenz des „Etwas als etwas“ eingeschrieben und legt sich das „als etwas“ stets aus im „So und nicht anders“, dann ist in die Grunddifferenz der Erfahrung bereits der Zweifel und die Skepsis eingeschrieben, ob es nicht so *oder* eben *auch* und vielleicht gar *ebenso gut* anders sein und gehen könnte. Die Erfahrung, dass alle Erfahrung ihre Ordnung stets mit sich führt als bewegliche Verbindung von Vernunft und Kontingenz, kann jedenfalls dazu verleiten, die wissenschaftliche Bemühung vornehmlich darauf zu fokussieren, *wie* mit den Dingen und Gegenständen zurechtzukommen ist, und insofern den Sachbezug zu marginalisieren.

„In diesem Falle wird das Erfassen der Dinge letzten Endes einer bestimmten Betrachtungs- und Verhandlungsweise untergeordnet. [...] Der Primat geht von der Einsicht auf das Verfahren über. Das Denken der Moderne, ganz zu schweigen von der Postmoderne, neigt eindeutig dem funktionalistischen Extrem zu“.  
(GN 51)

Der μέθοδος, der Weg zur Sache, ist hier im Gegenzug zur „wahren Methode“ ein beliebig austauschbarer Gesichtspunkt (vgl. GN 50). Das Was wird vom Wie verschlungen.

Waldenfels unterscheidet dabei zwischen einem Formalismus bzw. Konstruktivismus, einem Strukturalismus oder systemtheoretischen Funktionalismus und einem Modellismus (vgl. GN 24–29). Es mag in diesem Zusammenhang aber genügen, den Grundduktus der Kritik zu skizzieren. Denn letztlich ist all diesen Theorieformen gemeinsam, dass sie die Gesichtspunkte der Erfahrungsverarbeitung und -strukturierung nur noch von außen an die Erfahrung herantragen: Das Was der Erfahrung degeneriert zum Füllsel; es ist nicht mehr länger Fülle, die eine Vielzahl von Gesichtspunkten verlangt und doch stets reichhaltiger ist als ihre formale Verarbeitung. Vor allem übersehen konstruktivistische Theorien, dass alle formalen Gesichtspunkte selbst einem „Prozeß der Formalisierung [entstammen], der auf sachhaltige Ausgangslagen zurückverweist“ (GN 25).

Als Beispiel führt Waldenfels verschiedentlich die Kommunikationstheorie von Paul Watzlawick an mit ihrer Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsaspekt und der Deutung des Beziehungsaspektes als Information über die Objektinformation.<sup>147</sup> Waldenfels verwirft dabei nicht das Modell als sol-

<sup>147</sup> Er bezieht sich dabei auf Watzlawicks Version und Auflösung des Gefangenendilemmas: Der Gefangene befindet sich in einem Raum mit zwei Türen, die eine ist verriegelt, die an-

ches, er leugnet auch nicht seine Anwendbarkeit, er macht allerdings auf Folgendes aufmerksam:

„Der vielversprechende Gedanke einer Gesprächsdynamik, in der nicht nur typische Sprechakte vollzogen und vorgezeichnete Positionen eingenommen werden, sondern die Deutung der Sprechakte (als Mitteilung, Vorwurf, Sichaufspielen, Annäherungsversuch...) und die Bestimmung der Positionen (als Freund, Konkurrent, Vorgesetzter, Mann/Frau...) mitthematisiert und einem Deutungsstreit ausgesetzt werden, geht in dem schlichten Informations-Kommunikationsmodell unter. Das Fragen reduziert sich auf Informationsbeschaffung – was geschieht mit dem Moment der Bitte? –, der Angeredete wird zur Informationsquelle, Unwahrheit zur Falschinformation, der *double bind* zum Widerspruch usf.“ (GN 26)

Freilich kann, solange eine Theorie mit einem Wahrheitsanspruch auftritt, ihr zumindest entgegengehalten werden, dass, „[w]as gleichgemacht und gleichbehandelt wird“, nicht gleich ist, „außer man nimmt [...] für wahres Sein, was Methode ist“ (GN 36). Heikel wird es, wenn Wissenschaft und ihre Methodik aus der Erfahrung heraus, dass zureichende Gründe nicht namhaft zu machen sind, das *Was* einfach auf sich beruhen lässt. Im Extremfall würde das *Was* der Erfahrung einerseits zum bloß „vorwissenschaftlichen Material“ und andererseits zum nur „nachwissenschaftlichen Effekt“, der wiederum in weitere Modelle eingespeist würde.

Es mag dann zwar im Modell oder im Paradigma (als einem Großmodell) Variablen geben, in die Individualwerte eingespeist, oder Leerstellen, in die Informationen eingestellt werden (vgl. GN 62), aber:

„Bloße Modelle erlauben es [...] nicht, daß man sie an dem mißt, *was modelliert*, das heißt gebildet und verbildet, in-formiert und de-formiert wird.“ (Ebd.) Und funktionalistische Modelle „erleichtern unsere Erkenntnis nicht, wie Instrumente es tun, vielmehr gehören sie zu Apparaturen, die Erkenntnis allererst erzeugen“, sie machen „bestimmte Aspekte sichtbar, indem sie andere unsichtbar machen“ (GN 60).

Damit verändert sich jedoch nicht einfach nur eine theoretische Hinsicht, sondern die Praxis von Wissenschaft selbst.

dere nicht. Bewacht wird der Gefangene von zwei Wächtern, von denen der eine stets lügt und der andere stets die Wahrheit sagt. Aufgegeben ist ihm nun, mit einer einzigen Frage den Fluchtweg zu erkunden. Er tut es, indem er den einen Wächter fragt, was der andere sagen würde. – Vgl. P. Watzlawick – J. Beavin – D. Jackson, *Menschliche Kommunikation*, 53. Zum Gefangenendilemma in der Spieltheorie vgl. D. R. Hofstaedter, *Tit for Tat*.

„Wir haben es nicht länger mit dem Wie einer Zugangsart zu tun, die das Was eines Sachgebietes erschließt, vielmehr erzeugt das Wie ein bestimmtes Was. Wir erkennen, was dieses oder jenes ist, indem wir es herstellen.“ (Ebd.)

Demgegenüber hält eine Phänomenologie daran fest, dass Modelle oder Paradigmen Größen darstellen, die „weder *vor der Erfahrung* auftreten noch *aus der Erfahrung* stammen“, sondern die „gleichzeitig *mit der Erfahrung* [entstehen], wann immer neue Möglichkeiten eröffnet werden oder neue Wahrheiten und Ziele hervortreten“ (GN 65).<sup>148</sup>

### 3.3 Das Paradox der Erfahrung

Phänomenologie ist jedoch erst dann eine wirklich *kritische* Theorie der Erfahrung, wenn sie solche *Beschreibung* von Gesichtspunkten der Erfahrung und solches *Einnehmen* eines Gesichtspunktes in der Beschreibung schließlich selbst nochmals einer *Kritik* unterzieht (vgl. GN 20).

Die Selbstreferentialität, die sich hier zeigt, teilt die Phänomenologie mit der Handlungstheorie.<sup>149</sup> Um es nochmals mit den Worten von Joas zu sagen: Sie „kann sich der selbstreflexiven Frage nicht entziehen, ob es ihr gelingt, sich selbst in ihren eigenen Kategorien zu denken“.<sup>150</sup> – Und hier taucht jene Problematik auf, die bei Waldenfels zu einem „Umbau“ der Phänomenologie geführt hat (vgl. zum Folgenden insbes. DG 105–123).

#### 3.3.1 Erfahrung als Über-gang

Wenn Phänomenologie auf der signifikativen Differenz beharrt als der Grunddifferenz aller Erfahrung, hinter die nicht zurückzugehen und die nicht aus anderem herzuleiten sei, weil ein solcher Versuch sie schon voraussetze, dann ist damit eine „wesensmäßige Relativität“ (Hua XVII, 288) aller Erfahrung behauptet (vgl. GN 29).

Nun bedeutet Relativität zwar nicht Relativismus. Denn alle Relativismen, ob sie nun psychologischer, soziologischer oder historischer Natur sind, verkennen gerade die Erfahrung in ihrer Struktur des „Etwas als etwas“. Sie laufen darauf

<sup>148</sup> Zu den Konsequenzen, die solches für das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften hat, vgl. GN 65–68.

<sup>149</sup> Zu Gemeinsamkeit und Unterschied vgl. DG 69–82.

<sup>150</sup> H. Joas, Die Kreativität des Handelns, 51.

hinaus, den Gesichtspunkt, unter dem die *jeweilige* Erfahrung sich aufbaut und von dem aus sie zu beurteilen ist, zu missachten und damit zuletzt die Relativität und Begrenztheit zu leugnen. Deshalb liegt aber die ganze Schwierigkeit der Phänomenologie darin, einen Gesichtspunkt einzunehmen, der es ermöglicht, an der Relativität festzuhalten und sie gar als „wesenhaft“ zu bestimmen, ohne in einen Selbstwiderspruch zu verfallen:

„Wie läßt sich vermeiden, daß eine Theorie, die von Relativität und Begrenztheit spricht, diese ihrerseits hinter sich läßt und auf einer zweiten Stufe widerruft, was sie auf der ersten behauptet? [...] Es ist das alte Problem, wie man über die Höhle alltäglicher Erfahrung sprechen will, ohne selbst ins Freie zu treten und ihr den Höhlencharakter zu nehmen.“ (Ebd.)

Hier setzten denn auch Husserls – immer wieder als Rückfall in eine idealistische Position gescholtenen – Überlegungen zur transzendentalen Phänomenologie an;<sup>151</sup> und Waldenfels geht zwar in seiner eigenen Besinnung immer wieder von einem Husserl-Wort aus, aber um im Unterschied zur Tendenz Husserls das Paradox, das sich darin ausspricht, gerade nicht aufzulösen.

Das betreffende Husserl-Wort ist den *Cartesianischen Meditationen* entnommen und lautet:

„Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.“ (Hua I, 77)

Husserl fasst hier die Erfahrung als etwas Paradoxes. Sie ist „sozusagen“ stumm, also einerseits stumm und andererseits auch wieder nicht. Denn wäre die Erfahrung in der Tat stumm, könnte nur *über* sie gesprochen, der in ihr selbst liegende Sinn aber nicht zur Aussprache gebracht werden. Alle Aussprache bedeutete dann nur, eigene Entwürfe und Konstruktionen über die Sache zu stützen. Wäre die Erfahrung aber beredt, würde sie sich selbst aussagen. Übrig bliebe das reine Nachsprechen.

Soll nun dieses Paradox nicht aufgelöst und damit ein Gesichtspunkt eingenommen werden, der die Relativität der Erfahrung hinterrücks wieder dementiert, dann verbieten sich drei „Lösungen“ (vgl. DG 105 f.):

1. Die Rückführung der Erfahrung auf ein sie *begründendes Subjekt*: Je nachdem wie das Subjekt näher bestimmt wäre, würde alle Erfahrung dann nämlich zurückgebunden an das „richtige“ Bewusstsein eines Ich oder Wir. Erfahrung

<sup>151</sup> Ausführlichere Darstellungen finden sich in GN 29–35; SV 79–141; *Husserls Verstrickung in die Erfahrung*.



verkäme zum bloßen Medium oder nur äußerem Anstoß einer Selbstverwirklichung.

2. Die Ansetzung einer *ursprünglichen Erfahrung*: Im diesem Fall wäre aller Sinn je schon da. Übrig bliebe z. B. nur der Unterschied zwischen denen, die mehr sehen als andere und deshalb mehr Recht haben, und jenen anderen, die dann wie auch immer auf das Niveau „wahrer“ und „wirklicher“ Erfahrung gehoben werden müssten. Letztlich reduzierte sich Erfahrung auf Selbstvermittlung.

3. Eine *universale Vermittlung*: Denn dann gliche alle Erfahrung dem Echo eines Logos. Unsere Erfahrung tappte je nur dem festen Schritt einer Geschichtsteologie hinterher; alles wäre bloße Ausfaltung von bereits vorliegenden Möglichkeiten und in einer feststehenden Ordnung vorweg ruhiggestellt. Erfahrung wäre nichts anderes als Selbst-*erhaltung*.

Nach Waldenfels, der darin Maurice Merleau-Ponty folgt, kann die Phänomenologie dem drohenden Selbstwiderspruch nur vermeiden, wenn sie die „Problematik des Anfangs der Erfahrung“ zurücktreten lässt hinter der „Problematik des Übergangs der Erfahrung zum Ausdruck“ (DG 106).

Wenn oben gesagt wurde, alle Erfahrung sei der Prozess eines „Aufgangs“, so verlagert sich dies jetzt dahin, dass alle Erfahrung genommen wird als das Geschehen eines Übergangs, als Passage, als Aus-sprache und Aus-druck ihres eigenen Sinnes. Das Paradox der Erfahrung wird nicht aufgelöst, indem ein Standort oberhalb oder auch unterhalb derselben eingenommen wird. Phänomenologie macht vielmehr mit der Nachträglichkeit, Kontingenz und Relativität der Erfahrung ernst, indem sie sich auf nichts anderes stützt als auf das *Dass* der Erfahrung, auf das Geschehen dieses stets sich vollziehenden Übergangs, der im „Etwas als etwas“ sich ereignet: dass etwas als etwas zur Aussprache und zum Ausdruck gebracht wird.

Mit Bezug auf Merleau-Pontys Rede vom „Ausdrucksgeschehen“ sagt Waldenfels:

„[E]twas kommt zustande, etwas kommt zum Ausdruck, eine Schwelle wird überschritten. Die Einheit wird nicht gedacht, sondern getätigt, und zwar in Form einer ‚Übergangssynthesis‘, die im Übergang besteht und nicht zu einem anderen Zustand überleitet. Wenn wir die bekannte Differenz des ‚etwas als etwas‘ heranziehen, so bedeutet das Ausdrucksgeschehen genau dieses: *daß* etwas als etwas auftritt, daß es sich als Sinn in statu nascendi befindet. Wenn dieses



grundlegende Geschehen immer wieder als *Wunder*, *Rätsel* oder *Geheimnis* bezeichnet wird, so hat dies nichts zu tun mit irgendeiner Form von Irrationalismus, sondern eher mit einem ‚Suprarationalismus‘, der es vermeidet, das *Faktum* der Vernunft einer fertigen Vernunft zum Opfer zu bringen.“ (DG 111)

### 3.3.2 Das Zwischen

Wird dieser Schritt mitvollzogen, dann siedelt sich die Phänomenologie – und dies ist für alles Folgende bestimmend – in einem *Zwischen* an. Waldenfels spricht von „Zwischenreich“, „Zwischeninstanzen“, „Zwischenereignissen“, „Zwischenwelt“, „Zwischensphäre“, „Zwischenhandlungen“, „Zwischenleiblichkeit“ usw.

Formal und vorläufig gesagt: Die Phänomenalität des Phänomens ist das Zwischen, „das gegensätzliche Aspekte und gegensätzliche Bestimmungen aufweist, die nicht in eine einheitliche Bestimmung überführt und in einer umfassenden oder höheren Bestimmung aufgehoben werden können“ (DG 110). Soll aber auf der anderen Seite das Zwischen nicht wieder verfehlt werden, was der Fall wäre, wenn es in heterogene Bestandteile zerfiele, dann ist das Zwischen als das Geschehen des Übergangs selbst zu fassen. Das Zwischen ist ein Sich-Unterscheiden; die Phänomenalität des Phänomens besteht im Ereignis des „sich in sich selbst und von sich“ Unterscheidens (vgl. DG 114).

Zwar ist mit dem bis hierher Ausgeführten noch nicht das Ziel, Phänomenologie als kritische Theorie der Erfahrung auszubilden, erreicht. Doch sollte die Fragestellung vorerst nur bis zu dem Punkt geführt werden, an dem Waldenfels' Theorie der Responsivität ansetzt. Späterem vorgreifend, seien aber an einem Beispiel die Konsequenzen wenigstens schon angedeutet: Wird die Phänomenalität des Phänomens als Sich-Unterscheiden bestimmt, hat dies zur Folge, dass bestimmte Momente, die in einem logifizierten Denken unterbewertet oder gar ausgeblendet werden, in den Vordergrund rücken und sogar zu Grundkategorien werden. Ein solches Moment ist die *Abhebung* bzw. *Abweichung*.

Was damit gemeint ist, kann der Vorgang veranschaulichen, wenn beim Gang durch die Fußgängerzone einer Großstadt aus der schier unendlichen Anzahl der akustischen Signale eine *Stimme* zu mir dringt. Ein akustisches Signal wird zur Anrede, wenn und insofern es sich in irgendeiner Weise abhebt

von der „Geräuschkulisse“ und heraushebt von den vielen Wort- und Gesprächsfetzen, die mich umschwirren.

In der Regel sind solche „Abweichungen, die das Ganze verändern, [...] eher minimal und unauffällig, wie wenn ein Fundament unterspült wird oder ein Stein sich löst“ (DG 114 f.). Das ist so beim Witz wie auch bei der Erfahrung von Neuem. Neues ist nie vollkommen neu, so wenig wie Altes vollkommen alt ist. Ein vollkommen Altes und ein vollkommen Neues könnten weder als alt noch als neu erfahren werden. D. h. zwar nicht, dass von Altem oder Neuem nur in einem komparativischen Sinne die Rede sein könne, aber ohne jeglichen Bezug auf etwas, von dem sie abweichen, gibt es keine Erfahrung von Altem und Neuem.

„Den Ansprüchen der Wirklichkeit und ihrer Bedeutsamkeit kann man auf verschiedene Weise Rechnung tragen. Fest steht jedenfalls, daß eine relieflose Erfahrung keine Erfahrung mehr wäre, da sie in Monotonie versinken würde. Alles in gleicher Weise erfahren hieße nichts erfahren.“ (GN 222)

### 3.4 Eine Warnung

Es wäre freilich nicht redlich, dieses erste Kapitel zu beschließen, ohne darauf hinzuweisen, dass „Phänomenologie und (Praktische) Theologie“ nicht allein eine noch immer ungewöhnliche Fügung darstellt, sondern nicht weniger auch eine immer wieder in ihrem Sinn und ihrer Möglichkeit angezweifelte Verbindung.

Dass Bernhard Waldenfels diesbezüglich starke Reserven hegt, sei sofort gesagt: In einer „theologischen Kehre“ oder einem „Religiöswerden der Phänomenologie“ sieht er jedenfalls deren Lebensnerv getroffen und auch eine autochthone Religionsphänomenologie „aus den Angeln“ gehoben (Vgl. Eph 73, 119).<sup>152</sup> Und es sei ebenfalls schon hier eingestanden, dass die religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Fragen, die diese Überlegung

<sup>152</sup> Waldenfels greift hier einen Einspruch bzw. eine Polemik auf, die Dominique Janicaud („Le tournant théologique de la phénoménologie française“, 1991) im Hinblick insbesondere auf Jean-Luc Marion und Michel Henry formuliert hat. Vgl. auch R. Kühn, Theologische Wende in der Phänomenologie? – Erst nach Abschluss dieser Arbeit erschien die folgende Stellungnahme von Waldenfels: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*.

unvermeidlich aufwirft, ein über das hier Vorgelegte hinausgehendes weiteres Fragen erfordern.<sup>153</sup>

Wenn jedoch alles in *gleicher Weise* zu erfahren hieße, *nichts* zu erfahren, dann kann andererseits eine Verbindung von Theologie und Phänomenologie nicht von vorneherein ausgeschlossen werden. – So sehr sich dann auch die Frage stellt, inwiefern die „Bedingungen“, die ein phänomenologischer Erfahrungsbegriff stellt, von Offenbarung erfüllt, dementiert, erweitert oder wie beispielsweise Jean-Luc Marion meint: „übererfüllt“ werden.<sup>154</sup> – Oder so sehr eine solche Verbindung verlangen würde, dass eine Phänomenologie des Glaubens (genitivus obiectivus) als „Phänomenologie auf den Glauben hin“ ihre Ergänzung erführe in einer Phänomenologie des Glaubens (genitivus subiectivus) als „Phänomenologie vom Glauben her“, wie dies in unterschiedlicher, aber vergleichbarer Weise sowohl Klaus Hemmerle als auch Eilert Herms betont und aufzuzeigen versucht haben.<sup>155</sup>

Das Diktum Heideggers, dass es eine „phänomenologische Theologie“ nicht geben könne, ist nichtsdestoweniger als eine Warnung im Ohr zu behalten, und zwar in dem Sinne, wie er selbst es präzisiert hat: nämlich als Warnung vor „schwächlichen Vermittlungsversuchen“,<sup>156</sup> die nicht geleitet sind vom „Instinkt für die Sache“ und vom „wissenschaftlichen Takt“, als Warnung vor Versuchen, die das Verhältnis von Theologie und Phänomenologie in „feste Regeln spannen“ wollen und die nicht Abschied nehmen von „Fragen der Herrschaft und des Vorrangs“.<sup>157</sup>

Vielleicht wird das Folgende zur bleibenden Frage nach Sinn und Möglichkeit einer theologischen Anknüpfung an die Phänomenologie aber insofern einen Beitrag leisten können, als die praktisch-theologische Perspektive die Frage

<sup>153</sup> In diesem Zusammenhang aber sind Klaus Hemmerles Impulse weiterhin bedenkenswert; vgl. K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*; *ders.*, *Denken der Grenze – Grenze des Denkens*; *ders.*, *Eine Phänomenologie des Glaubens*. – Erst nach Abschluss dieser Arbeit erschien die folgende Studie, die sich aus (evangelischer) fundamentaltheologischer Sicht mit Waldenfels auseinandersetzt: P. Dabrock, *Antwortender Glaube und Vernunft*.

<sup>154</sup> Vgl. J.-L. Marion, *Aspekte der Religionsphänomenologie*; *ders.*, *Étant donné*. – Vgl. dazu R. Kühn, *Mehr Reduktion – mehr Gebung. Nicht mehr berücksichtigen konnte ich: J.-L. Marion – J. Wohlmuth, Ruf und Gabe*.

<sup>155</sup> Vgl. K. Hemmerle, *Eine Phänomenologie des Glaubens*; E. Herms, „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“.

<sup>156</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 32.

<sup>157</sup> AaO., 33.

nach der Kontextualität an jenen Ort stellt, wo es gerade nicht um abstrakte Geltungsansprüche, sondern um die lebendige Auseinandersetzung geht. – Wo Phänomenologen und Phänomenologinnen – mit Josef Reiter gesprochen – zugemutet wird, mit der Relativität und Endlichkeit „im Sinne von Sterblichkeit und geschichtlicher Leibhaftigkeit“ ernst zu machen, und „diese nicht nur auf die gedanklich-inhaltliche Seite des Denkens, sondern auf dieses selber“<sup>158</sup> und sich selber zu beziehen. – Wo aber nicht weniger Theologen und Theologinnen jene Tugenden erlernen müssen, die – frei nach Klaus Hemmerle – als die „phänomenologischen Tugenden“ bezeichnet werden könnten:

„*Geduld*, die nicht schnell Ergebnisse vorwegnimmt, [...] *Behutsamkeit*, die zwar nicht nervös auf Kleinigkeiten, aber zart auf Unscheinbares achtet, [...] *Mut*, der gegen den Strom andrängender Interpretationen und Begriffe den Blick auf die Sache selber durchhält.“<sup>159</sup>

Jedenfalls hat die Kontextualisierung (in der Theologie) mit der Epoché (in der Phänomenologie) mehr Gemeinsamkeit als die Milieus, die wissenschaftlichen und kulturellen Herkünfte, denen diese Begriffe entstammen, zunächst vermuten lassen.

<sup>158</sup> J. Reiter, Phänomenologie des Nennens Gottes, 161.

<sup>159</sup> K. Hemmerle, Denken der Grenze – Grenze des Denkens, 248.

Zweites Kapitel:  
Handeln im Kontext



## Einführung: Eine Verlagerung des Fragens

Diese Überlegung möchte zur Diskussion um die Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext einen Beitrag beisteuern. Sie tut dies in Anknüpfung an eine phänomenologische Theorie und mit dem Versuch, *Kontextualität handlungstheoretisch zu fassen*.

Dass alles Handeln seine Kontexte hat, ist nicht strittig, umso mehr aber die Frage, welche Bedeutung ihnen zukomme: Sind Kontexte bloße Rahmenbedingungen? – In diesem Fall wären sie zwar, was geradezu eine hermeneutische Selbstverständlichkeit darstellt, im Verstehen und in der Beurteilung von Handlungen zu beachten, wie sie in allem Handeln ja auch stets Berücksichtigung finden, nämlich als förderlich oder hinderlich in Bezug auf das Erreichen des Ziels der jeweiligen Handlung, aber auch hinsichtlich dessen, inwieweit bestimmte Handlungsregeln passen und gegebene Normen des Handelns zutreffen und sie eine Anwendung finden müssen. Den Zielen, Regeln und Normen des Handelns selbst gegenüber blieben die Kontexte aber sekundär und akzidentell. Oder haben Kontexte durchaus Anteil an der Zielbestimmung und Normierung selbst des Handelns? Gehen sie in die Findung von Zielen, Regeln und Normen des Handelns und auch in die Verständigung über sie konstitutiv ein?

Ersteres scheint die Kontexte des Handelns in ihrer Bedeutsamkeit nicht genügend zu würdigen. Jedenfalls lautet der zentrale Kritikpunkt der Befreiungstheologie wie überhaupt kontextueller Theologie an den traditionellen (europäischen) Formen von Theologie, diese würden die Bedeutung der Kontexte für die theologische Wahrnehmung, Reflexion und Orientierung nicht in genügender Weise beachten. Erinnerung sei nur an die Stichworte einer „Regionalisierung“, „Inkulturation“, „Indigenisierung“ und vor allem an die „Option für die Armen“.<sup>160</sup>

Gegen eine Aufwertung der Kontexte, die diesen ein Mitsprache- und Einspruchsrecht einräumt, werden sich aber nicht weniger Einwände erheben: Gewargwöhnt werden kann, dass solches zu einer Funktionalisierung christlicher

<sup>160</sup> Vgl. P. Suess, Inkulturation; G. Gutiérrez, Die Armen und die Grundoption; R. J. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer.

und kirchlicher Praxis und in der Folge eben deshalb zu ihrem „Funktionsverlust“ führe. Befürchtet werden kann, dass eine zunehmende Pluralisierung die Einheit der Theologie oder gar des Gottesvolkes untergraben würde. Eingeendet werden kann, dass bei einer radikalen Kontextualisierung der Sinn für die Notwendigkeit gesellschaftlicher und kirchlicher *Veränderungspraxis* verloren gehen könnte. So unterschiedlich diese Bedenken sind, sie kommen darin überein, dass sie eine Diversifizierung sich abzeichnen sehen, welche die Praxis und Praxistheorie zuletzt einer völligen *Beliebigkeit* auslieferte, damit aber das Phänomen Handeln verfehlen und den Sinn Praktischer Theologie unterminieren würde.

Dass – wie Giancarlo Collet feststellt – eine genaue begriffliche Bestimmung von „Kontext“ immer noch fehlt,<sup>161</sup> hat gewiss auch mit diesem Deutungsstreit zu tun, der die Kontextualität unterliegt.<sup>162</sup>

Auch insofern werden hier mehr Fragen aufgeworfen, als diese Überlegung behandeln, geschweige lösen kann. Allerdings spricht viel dafür, dass die Furcht vor einer relativistischen Auflösung des Handlungsfeldes mehr das Ergebnis einer Übertheoretisierung der Frage ist als praktische Erfahrung. Gerade praktisch-theologische Hinsicht macht jedenfalls zwischen den Kontexten des Handelns und seinen Normen und Zielen mehr und vielfältigere Verbindungen aus, als ihre Entgegensetzung oder strikte Absetzung wahrhaben will. Praktische Theologie hat geradezu ihren Grund darin, dass die Frage der Geltung von Zielen und Normen des Handelns nicht die einzig notwendige ist, dass der Geltungsdiskurs, so unentbehrlich er ist, trotzdem – und oft an entscheidender Stelle – nicht ausreicht. Vielleicht darf Praktische Theologie sogar für sich beanspruchen, – auf dem Boden, den das Zweite Vatikanische Konzil mit der Überwindung eines instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriffs und mit seiner pastoralen Orientierung gelegt hat – durch ihre Konstituierung als Handlungstheorie und mit dem Aufgreifen des Evangelisierungs-Paradigmas die strikt alternativistische Fassung der Fragestellung im Grundansatz bereits überwunden zu haben.

<sup>161</sup> G. Collet, Art. Kontextuelle Theologie, 328. – Vgl. auch L. Schreiner, Art. Kontextuelle Theologie, und zur vergleichbaren Situation außerhalb der Theologie W. Bonß, R. Hohlfeld, R. Kollak, Einleitung, 12.

<sup>162</sup> Vgl. dazu aus systematischer Perspektive: M. Bongard, Glaubenseinheit statt Einheitsglauben; K.-H. Neufeld, Situation und Wahrheit.



Dennoch bleiben erhebliche Fragen. Denn Kontexte sind nicht einfachhin „gegeben“. Was hier Text ist, ist dort Kon-text, und was unter einem bestimmten Gesichtspunkt Kon-text ist, ist unter einem anderen Text. Weiterhin können sich Kontexte aufdrängen, aber auch verbergen. Kontexte werden vorgefunden, aber auch hervorgebracht. Sie treten auf als zurechenbares Werk, aber auch als anonymes Produkt – und nie sind Kontexte nur das eine oder nur das andere. Wenn etwas feststeht, dann allein: Es gibt Kontext. Deshalb sind Kontexte jedoch noch keineswegs unmittelbar „zugänglich“.

Dies aber aufzuzeigen, darin besteht der entscheidende Beitrag, den eine *phänomenologische* Handlungstheorie zur Klärung des Sinnes von Kontextualität in der Praktischen Theologie zu leisten vermag. Sie sensibilisiert für die Notwendigkeit, auf die nichts weniger als einfachhin gegebenen oder unmittelbar zugänglichen Kontexte jeweils zurückkommen, zurückgehen, zurückfragen zu müssen. Freilich wird sich im weiteren Verlauf zeigen, dass solche Rückfrage auch weit genug gehen muss! Die Rückfrage muss bis dahin gehen, wo sie „aufhört“, wo die Rückfrage *sich* infrage stellen lassen muss, wo sie auf ein Infrage-gestellt-Werden stößt. Wo das ist? Ein Wort von Jacques Derrida aufgreifend, könnte die Antwort lauten: „[D]a, wo es sein muß“.<sup>163</sup>

Das versteht sich allerdings nicht von selbst, sondern erfordert eine Verlagerung des Fragens; und soll diese Verlagerung des Fragens nicht reine Willkür sein, so muss sie sich an der vorhandenen Exposition der Frage nach der Kontextualität in der Praktischen Theologie abarbeiten. Gegenstand der folgenden Überlegung ist das *Problem* der Kontextualität; und Problem ist hier im strengen Sinne gemeint. Problem bezeichnet hier nicht nur „eine beliebige Schwierigkeit, Aufgabe oder Frage, die es zu lösen bzw. zu beantworten gilt“, sondern „eine bereits elaborierte, in einem wissenschaftlichen Kontext gestellte Frage“.<sup>164</sup>

Von daher bestimmen sich Inhalt und Abfolge der nächsten drei Schritte:

- Im *vierten Schritt* wird die Frage nach der Kontextualität innerhalb der Praktischen Theologie situiert.

Das ausdrückliche Fragen nach der Kontextualität Praktischer Theologie im deutschen Sprachraum ist relativ jung und verdankt sich dem Einfluss der Befreiungstheologien und Feministischen Theologien auf die Praktische Theolo-

<sup>163</sup> J. Derrida, *Adieu*, 73.

<sup>164</sup> H. Holzhey, *Art. Problem*, 1397.

gie. Darauf ist bereits in der Einleitung hingewiesen worden. Eine Rolle spielt dabei auch die Fragwürdigkeit von Versuchen, einzelne Theorie- und Praxis-elemente kontextueller Theologien in abweichenden Kontexten umstandslos zu „implementieren“; und während auf der einen Seite Skepsis herrscht und Befürchtungen eine Abwehr hervorrufen, verwahren sich auf der anderen Seite kontextuelle Theologinnen und Theologen gegen eine Rezeption zum „Nulltarif“.<sup>165</sup>

Dies im Einzelnen aufzuzeigen, würde jedoch einer eigenen Untersuchung bedürfen. Hier wird ein indirekter Weg eingeschlagen. Die Erörterungen des zweiten Schrittes fortführend, wird die Frage nach der Kontextualität interpretiert als eine „Radikalisierung“ der Frage, in welcher Weise sich der kritische Charakter Praktischer Theologie in ihrem Praxisbezug bewahrt.

- Ähnliches unternimmt auch der *fünfte Schritt*. In diesem geht es darum, die Frage der Kontextualität innerhalb der phänomenologischen Theorie zu situieren.

Das Theorem, das zweifellos den sachgemäßen Ausgangspunkt bildet für eine phänomenologische Deutung von Kontextualität, ist das Theorem der „Lebenswelt“; und Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität ist, wie sich später noch deutlicher zeigen wird, eine radikalisierte Phänomenologie der Lebenswelt. Hier wird zunächst nur in ähnlicher Weise, wie dies im dritten Schritt hinsichtlich des Phänomenologie-Begriffs geschehen ist, die kritische Sichtung des Lebenswelt-Theorems bis zu jenem Punkt vorangetrieben, an dem die Theorie der Responsivität einsetzt.

- Um eine Situierung geht es schließlich auch im *sechsten Schritt*, nämlich um eine Situierung des hier unternommenen Fragens selbst.

Das Fragen nach Kontextualität wird, auch insofern es ein *theoretisches* Bemühen ist und bleibt, sich seinerseits der Kontextualisierung nicht entziehen können und wollen, hat diese aber selbst einer Kritik zu unterziehen. Damit gerät die Überlegung in die gleiche aporetische Situation, die in der Skizze zum Phänomenologie-Begriff bereits berührt wurde und welche die Frage aufwirft: Wie ist zu verhindern, dass eine Theorie, die Kontextualität zum Thema hat, sich selbst dieser begibt und auf einer zweiten Stufe dementiert, was sie auf der ersten betont?

<sup>165</sup> Vgl. J. J. Tamayo, Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa; G. Collet, Für die einen Hoffnung – für die anderen Bedrohung?

Doch auch der methodische Grundentscheid ist hier der gleiche: der Entscheidung, die Aporie nicht in die eine oder andere Richtung aufzulösen, sondern sie das Movens der Überlegung sein zu lassen. D. h.: Es wird ein *Übergang* vollzogen; und das wird – darauf sei jetzt schon hingewiesen – eine Veränderung auch im Stil der Überlegung erfordern.

Ihren Zusammenhang haben die drei Schritte dieses Kapitels aber darin, dass jeder einzelne auf seine Weise jene Verlagerung des Fragens inauguriert, wie sie ein *Handeln im Kontext* und seine mögliche begriffliche Fassung erfordern.



#### 4. Praxis – Gegenstand und Instanz der Kritik

Der Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie steht und fällt mit ihrem Antwortcharakter, so ist oben behauptet worden (vgl. 2.2.2).

Wenn vom „Antwortcharakter“ Praktischer Theologie gesprochen wird, dann ist allerdings dem möglichen Missverständnis zu wehren, es würde damit einer unkritischen Variante von Praktischer Theologie das Wort geredet. Dass ein solcher Verdacht sich erheben kann, ist nicht von der Hand zu weisen, tritt doch das Antworten zumal im binnenkirchlichen Sprechen nicht selten in pejorativen Verknüpfungen auf. Da gibt es die „fertigen Antworten“, die sich jeglicher Verunsicherung durch veränderte Situationen und Anforderungen entziehen; und da ist in der Folge die Rede von „ungefragten Antworten“, von Antworten auf Fragen, die niemand (mehr) stellt. Auch im alltäglichen Sprachgebrauch geht dem Antworten der Beigeschmack von etwas Nachgeordnetem nicht ganz ab. Mitunter erscheint das Antworten sogar vornehmlich als die Sache von Abhängigen und Unmündigen.

Philosophie und Wissenschaft geben sich im Großen und Ganzen mit dem Geschehen des Antwortens erst gar nicht ab. Denn als Antwort scheint dem Wort nicht oder nur eingeschränkt die Würde des „Logos“ zu eignen, die bezeichnet ist im „Selbstsprechen“ und „Selbstdenken“ – aber auch im „Selbsttun“. Dem Antworten scheint damit jenes *kritische* Moment abzugehen, das dem freien Fragen zugesprochen wird, welches in den weiten und offenen Raum der Möglichkeiten hinausfragt und dergestalt immer auch das nur scheinbar Feststehende oder bloß Überkommene infrage stellt. Der Held der platonischen Dialoge ist der Frager Sokrates; die Idole der neuzeitlichen Wissenschaft sind die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, welche die Natur zwingen, auf die von ihnen gestellten Fragen zu antworten; und auch die Theologie scheint das Antworten eher in eine Metaphorik religiösen Sprechens abzustellen, denn von daher ihre Grundbegriffe gewinnen bzw. erschüttern lassen zu wollen.

Dennoch versteht sich dieser Versuch als Beitrag zur Frage nach dem kritischen Charakter Praktischer Theologie. Seine These ist, dass Antworten „kontextueller“ und eine antwortende Praktische Theologie „kritischer“ ist.

Das Folgende sucht zunächst die Frage der Kontextualität innerhalb der praktisch-theologischen Theoriediskussion auf. Die Überlegung beginnt mit einer formalen Vorzeichnung des kritischen Charakters Praktischer Theologie, befragt sodann zwei wirkmächtige Modelle Praktischer Theologie nach ihrer Praxis der Kritik und formuliert auf diesem Hintergrund schließlich die Infragestellung, die das Konzept der Kontextualisierung für die Praktische Theologie darstellt, sowie die Anfrage, die hier an einen gewissen Konsens in der Kontextualisierungsdebatte gerichtet wird.

#### 4.1 Die Dialektik des Praxisbezuges Praktischer Theologie

Praktische Theologie will anderes sein als ein Rezeptbuch mit fertigen Antworten und mehr bieten als Gutachten und Anleitungen, wie vorgegebenen Aufgabenstellungen entsprochen werden kann. Das Bemühen Praktischer Theologie zielt ab auf eine *kritisch erneuerte* und nicht nur blind manipulierte oder selbstgefällig prolongierte Praxis;<sup>166</sup> und sie versteht sich als eine kritische Verständigungsbemühung und Handlungsorientierung. – Aber wie versteht Praktische Theologie ihren kritischen Charakter, worin erblickt sie ihre kritische Praxis?

Verschiedentlich ist der kritische Charakter der Praktischen Theologie in ausdrücklicher Bezugnahme auf die „Kritische Theorie“ expliziert worden,<sup>167</sup> und auch wo dies nicht geschieht, hat sie ihre Spuren in der Praktischen Theologie hinterlassen. Gewiss ist die Landschaft bunt, und eine Übereinstimmung in bestimmten Termini bezeichnet nicht immer eine Einigkeit in der Sache.<sup>168</sup> Dennoch können in der gegenwärtigen Praktischen Theologie einige leitende Motive und zumindest gemeinsame Topoi konstatiert werden.

1. Praktische Theologie versteht sich als kritische Theorie religiöser, christlicher und kirchlicher Praxis in der Gesellschaft, weil und insofern sie *Theorie aus der Praxis für die Praxis* ist.

2. Als Theorie aus der Praxis für die Praxis vollzieht sie sich in einem *dreigliedrigen Reflexionsgang*:

<sup>166</sup> Vgl. P. M. Zulehner, Art. Praktische Theologie, insbes. 402 f.

<sup>167</sup> Vgl. N. Greinacher, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie; G. Otto, Grundlegung der Praktischen Theologie. – Vgl. auch die kritische Sichtung durch A. von Heyl, Praktische Theologie und Kritische Theorie.

<sup>168</sup> So der warnende Hinweis von H. Steinkamp, Solidarität und Parteilichkeit, 228 f.

- Sie nimmt den Ausgang von einer Bestandsaufnahme und Situationsanalyse vorfindlicher Praxis (Situationsvergewisserung),
- deren Befund sie einer Deutung und normorientierten Überprüfung unterwirft (Auftrags- und Zielorientierung),
- um auf deren Grundlage schließlich zur Formulierung von innovatorischen Handlungsimpulsen zu gelangen (Entwurf von Handlungsmodellen).<sup>169</sup>

3. Diese Momente des praktisch-theologischen Reflexionsganges werden zwar unterschiedlich benannt und expliziert,<sup>170</sup> weitgehende Übereinkunft besteht aber darin,

- dass dieser Dreischritt als solcher erst ein formales Schema darstellt, das einer näheren *methodischen* Bestimmung bedarf,<sup>171</sup>
- und dass diese drei Schritte sich *gegenseitig bestimmen* müssen, soll es nicht zu Engführungen „empiristischer“ (Dominanz der Situationsvergewisserung) oder „fundamentalistischer“ (Dominanz der Auftrags- und Zielorientierung) oder „pragmatistischer“ Art (Dominanz der Frage nach Handlungsmodellen) kommen.<sup>172</sup>

Das *Movens* all dieser Orientierungsversuche aber ist der *besondere* kritische Charakter Praktischer Theologie. *Movens* ist die eigentümliche Dialektik, die ihre Bestimmung enthält, Theorie „aus der Praxis für die Praxis“ zu sein. Immerhin ist damit mehr gemeint als die schlichte Betonung einer Praxisnähe oder Praxisbezogenheit aller praktisch-theologischen Kritik. Darin tritt vielmehr die Praxis in zweifacher Weise in Beziehung zur Kritik: Praxis ist hier einerseits

<sup>169</sup> Vgl. W. Fürst, Die Praktische Theologie und ihre Fächer, 318.

<sup>170</sup> Da ist die Rede vom Dreischritt *Sehen, Urteilen, Handeln*: N. Mette, *Sehen – Urteilen – Handeln*, P. F. Schmid, *Die Praxis als Ort der Theologie*, J. Hochstaffl, *Die Konzeption von Praxis*, eine vielbeachtete Umsetzung dieses Dreischrittes wurde im Bistum Basel versucht; vgl. *Pastoralamt des Bistums Basel* (Hg.), „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...“; von *Analyse, Kritik und Konstruktion*: W. Gräß – D. Korsch, *Selbsttätiger Glaube*, 91 ff.; von *sozialanalytischer, hermeneutischer und praktischer Vermittlung*: C. Boff, *Wissenschaftstheorie und Methode*, 84–97; und – mit einer Umstellung in der Reihenfolge der Nennung – von *Kriteriologie, Kairologie und Praxeologie*: P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie I*, 294–306.

<sup>171</sup> Vgl. S. Klein, *Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit*; J. A. van der Ven – K. H. Ladenhauf – K. Gabriel, *Praktische Theologie und Humanwissenschaften*.

<sup>172</sup> Vgl. N. Mette, *Art. Praktische Theologie*, 1300 f. – Dabei kann dieser Zusammenhang aber wiederum in einer Weise ausgearbeitet werden, die Akzentuierungen unterschiedlicher Art erlaubt; vgl. A. Grözinger, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung* (1995); W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*; die Veröffentlichungen von N. Mette.

*Gegenstand der Kritik.* Praxis wird erhoben und analysiert, sie ist Gegenstand einer Unterscheidung und einer normorientierten Deutung, sie ist Gegenstand innovatorischer Beeinflussung. Weil und insofern es Praktischer Theologie jedoch um eine praktische Veränderung geht, ist die Praxis andererseits auch selbst *Instanz der Kritik*. Praxis ist keineswegs weniger kritische Instanz als Gegenstand der Kritik. Es bezeichnet gerade den spezifischen kritischen Anspruch Praktischer Theologie in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, nicht nur theoretisch konzipierte Konzepte und Visionen an eine Praxis heranzutragen, sondern die kritische Potenz gelebten Glaubens, gelebter Hoffnung und gelebter Liebe selbst ins Spiel zu bringen.<sup>173</sup>

Mit ihrem dialektischen Praxisbezug hat Praktische Theologie freilich *auch* Anteil an einem Grundzug neuzeitlich-moderner Wissenschaftsentwicklung und -kritik. Dieser Grundzug besteht nämlich in einer Gegenläufigkeit, in der bereits „die erkenntniskritischen Untersuchungen von Descartes und Kant ein ergänzendes Echo [fanden] in der wissenschaftskritischen Haltung eines Vico oder eines Shaftesbury, die auf die Orientierungskraft des im Humanismus wiederentdeckten *sensus communis* setzten“;<sup>174</sup> und dieser Grundzug setzte sich später fort, indem die zunehmende Verwissenschaftlichung der Lebenswelt konterkariert wurde durch eine Rehabilitierung des Praktischen,<sup>175</sup> die immer auch eine „Rehabilitierung des Alltäglichen“ beinhaltete und an der so verschiedene Strömungen Anteil hatten wie Marxismus, Ordinary-Language-Philosophy und nicht zuletzt die Phänomenologie (vgl. SF 189–203).

Die Dialektik des Praxisbezuges Praktischer Theologie hat freilich eine gewichtige Konsequenz:

- Soll einerseits die kritische Potenz der *Praxis* selbst kritisch verantwortet und zu verstehen gegeben und *nicht* nur unkritisch behauptet werden – ob diese kritische Potenz nun in einer quasi fideistischen Weise vorausgesetzt oder ob der Praktischen Theologie ausdrücklich oder unausdrücklich nur eine „Common-Sense-Theorie“ untergeschoben würde, sodass die kritische Praxis

<sup>173</sup> Vgl. P. F. Schmid, *Die Gruppe als locus theologicus*, 270 ff., und vor allem den breit angelegten Versuch von P. Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*.

<sup>174</sup> J. Habermas, *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft*, 34. – Vgl. auch H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 16–25.

<sup>175</sup> Vgl. M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.



der Praktischen Theologie (!) quasi hinter ihrem eigenen Rücken abliefe und sie sich als Theologie zuletzt selbst überflüssig machen würde –,<sup>176</sup>

- soll aber andererseits die Praktische Theologie sich nicht unversehens zu einer Hyper-Instanz aufschwingen, die das dialektische Verhältnis von Praxis als Gegenstand und Instanz der Kritik nochmals überwölbt bzw. überblickt,
- dann verwickelt sich die Praktische Theologie in ein *Paradox*, das sie nicht auflösen kann und darf, wenn anders sie nicht ihren spezifischen kritischen Charakter verlieren will.

Praktisch – so war oben gesagt worden – ist Theologie, wenn und insofern sie sich hineinziehen lässt in ein Spiel, dessen Spielregeln sie nicht bestimmt (vgl. 2.1). Aber auch kritisch ist sie nur, wenn sie Mitspielerin ist und bleibt in einem unverfügbaren Freiheitsgeschehen (vgl. 2.2).

Nochmals stellt sich freilich die Frage, wie sich dies „realisiert“: Wie, durch welche Praxis, in welcher Praxis bildet sich Praktische Theologie zu einer „kritischen Theorie“ aus der Praxis für die Praxis aus? – Zwei Modelle seien dazu im Folgenden näher betrachtet. Dabei geht es weder darum, diese Modelle, die sich vielfältig bewährt haben, im Einzelnen zu würdigen, noch auch darum, die aufgeworfene Frage zu beantworten. Es geht darum, diese Frage genauer zu *stellen*.

#### 4.2 Praxis im handlungswissenschaftlichen Regelkreis

Rolf Zerfaß hat 1974 den Reflexionsgang Praktischer Theologie in ein regelkreisförmiges handlungswissenschaftliches Modell gefasst, das breit rezipiert worden ist.<sup>177</sup>

Im Zusammenhang einer kritischen Sichtung des status quaestionis der Liturgiewissenschaft hat Zerfaß 1994 die heuristische Kraft dieses Modells nochmals demonstriert.<sup>178</sup> Dabei hat er auch ein weiteres Mal das *leitende Interesse* dieser Modellbildung unterstrichen, das da lautet: zu methodisch ausweisbaren und insofern auch überprüfbaren Analysen, Orientierungen und Handlungs-

<sup>176</sup> Vgl. dazu auch die Anfragen, die Jürgen Moltmann an eine „Theologie im Kontext“ formuliert hat, J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 260–265.

<sup>177</sup> Vgl. R. Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*.

<sup>178</sup> Vgl. *ders.*, *Gottesdienstliches Handeln*, 112 f.; mit wenigen Veränderungen ist die dort gegebene Modellbeschreibung mit der von 1974 identisch.

impulsen zu kommen. Seine Beschreibung des Modells lässt auch dessen *Konstruktionsprinzipien* deutlich hervortreten.

#### 4.2.1 Die Interventionen Praktischer Theologie

Zweimal zwei Momente bilden die Koordinaten des Modells: Der Ausgangspunkt ist die *gegenwärtig vorfindliche Praxis*, der Zielpunkt ist *zukünftige Praxis*. Die Regulative sind einerseits der *Sollbestand*, die für die Praxis der Kirche bzw. des Christentums geltenden Überlieferung des Evangeliums, und andererseits der *Istbefund*, die erhobene Situation.

Näherhin ist allerdings der Ausgangs- bzw. Anknüpfungspunkt nicht Praxis schlechthin, sondern – zumindest prävalent – die *krisenhafte Störung* bestimmter Praxen und der dadurch hervorgerufene Handlungs- und Entscheidungsdruck; und Zielpunkt bilden mittelbar eine zukünftige „bessere“ Praxis, unmittelbar aber eine *wirksamere Beeinflussung* der betreffenden Praxis im Hinblick auf ein Veränderungsziel. Der Blick ist insofern fokussiert auf eine *Veränderungspraxis* bzw. ein *Korrekturgeschehen*.

Weiterhin beziehen sich die Regulative für den Entwurf von Handlungsmodellen bzw. die Entscheidungen über konkrete Veränderungsimpulse weder auf abstrakte Normen noch auf faktische Situationen. „Sollbestand“ ist vielmehr die *Norm*, welche die Überlieferung angesichts und im Lichte der Situation für die Situation bzw. ein situationsgerechtes und zielorientiertes Handeln darstellt; und „Istbefund“ sind jene *Bedürfnisse* oder auch *Interessen*, die sich in der Störung des Handlungsfeldes melden und die ebenso sehr zu einer erneuerten Aneignung der Überlieferung herausfordern, wie sie auch im Lichte der Überlieferung einer kritischen Scheidung unterliegen und erst als solche zielbildend und handlungsorientierend sind.

Insofern könnte von einer doppelten gegenwendigen Kontextualisierung gesprochen werden, durch die sich Praktische Theologie nach Zerfaß auszeichnet: einerseits einer *Kontextualisierung der Sinn- bzw. Ziel-Vorgabe* durch die Situation und ihren Handlungsbedarf, andererseits einer *Kontextualisierung der Situation und der Entscheidungsfrage* über anstehendes Handeln durch die Normativität von Sinn- bzw. Ziel-Vorgabe; und es ist diese doppelte Kontextualität, die Theologie nach Zerfaß überhaupt erst praktisch sein lässt.

Insofern solche Kontextualität im strengen Sinne allein der Praktischen Theologie eigne, hat Zerfaß 1974 von einer strikten Zweiteilung der Theologie ge-

sprochen: auf der einen Seite die biblischen, historischen und systematischen Disziplinen, die sich letztlich nur mit dem „Legitimationsapparat“ christlichen und kirchlichen Handelns beschäftigten, und auf der anderen Seite die Praktische Theologie, die es überhaupt erst eigentlich mit Praxis zu tun habe.<sup>179</sup>

Gegen dieses Modell ist verschiedentlich eingewendet worden – Zerfaß nimmt 1994 selbst Bezug darauf<sup>180</sup> –, dass es von einem „aktivistischen Handlungsverständnis“ getragen sei und zu verdunkeln drohe, dass „dem kirchlich-christlichen Handeln ein Sinn vorausliegt, der in der Praxis Gottes mit uns gründet, einem alles menschliche Handeln übergreifenden fundamentalen Geschehen, an dem der Mensch nur rezeptiv partizipiert“.<sup>181</sup> Selbst wenn einmal davon abgesehen wird, dass der Vorwurf „aktivistisches Handlungsverständnis!“ leicht zu einer falschen Alternative führt, nämlich zu einer Entgegensetzung von Rezeptivität und Spontaneität, Praktische Theologie mit Blick auf Glaube, Hoffnung und Liebe aber nach einer Passivität zu fragen hätte, welche dieser Alternative vorausliegt, scheint dieser Einwand trotzdem in doppelter Weise unzutreffend zu sein: Weder trifft er die Intentionen des Modells, noch trifft er die vielleicht in der Tat fragwürdigen Momente des Modells.

Zerfaß' Konzeptualisierung ist nicht eigentlich „aktivistisch“. Es handelt sich um das Modell einer *intervenierenden* Praxis Praktischer Theologie, das diese in einer bestimmten Weise innerhalb der kirchlichen und gesellschaftlichen<sup>182</sup> Praxis situiert und auch einen bestimmten Praxisbegriff impliziert. Das möchte das auf der folgenden Seite abgebildete Schema verdeutlichen. Dieses von Zerfaß' eigener graphischer Darstellung abweichende Schema möchte auf die beiden verschiedenen Regelkreise aufmerksam machen, die das Modell beinhaltet und von denen her er sich letztlich erschließt: Auf der linken Seite ist der Regelkreis oder eigentlich *circulus vitiosus* eines „reagierenden Handelns“ und auf der rechten Seite der Regelkreis handlungswissenschaftlich fundierter „reflektierter Interventionen“ dargestellt.

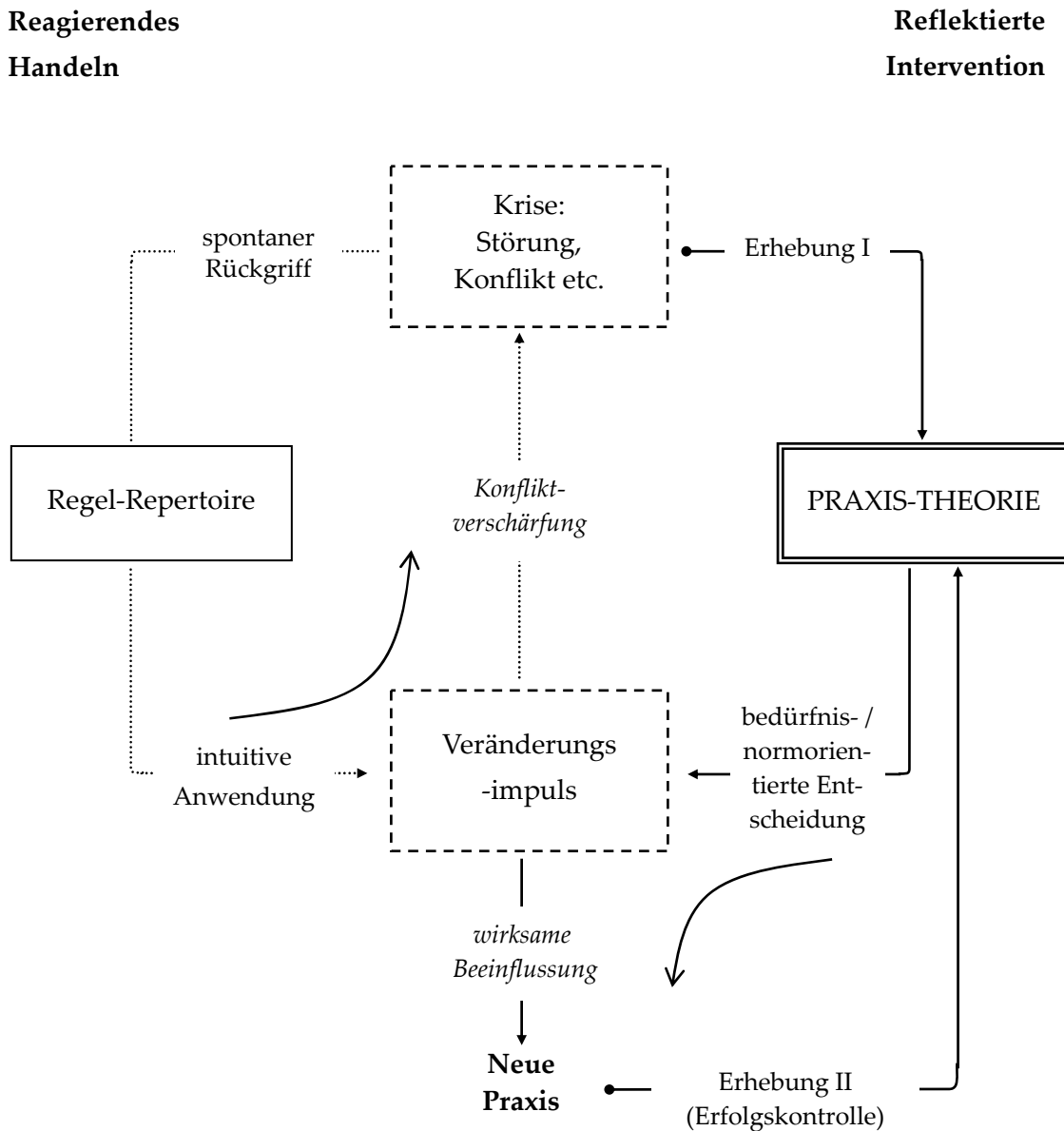
<sup>179</sup> Vgl. *ders.*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 170 f.

<sup>180</sup> Vgl. *ders.*, Gottesdienstliches Handeln, 117 ff.

<sup>181</sup> AaO., 118.

<sup>182</sup> Dass Zerfaß de facto vornehmlich von der „pastoralen“ Praxis spricht, besagt vorderhand noch keine ekklesiozentrische Engführung (vgl. H.-G. Heimbrock, Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit?, 25), da diesem Sprachgebrauch der erweiterte Begriff von „Pastoral“ zugrunde liegt, wie er in der katholischen Praktischen Theologie von vielen befürwortet wird; vgl. R. Zerfaß, Art. Pastoraltheologie. III. Gegenwärtige Tendenzen.

Schema 1: Die handlungswissenschaftliche Unterscheidung von reagierendem Handeln und reflektierter Intervention



Ausgangspunkt sind – wie gesagt – die Störungen im Handlungsfeld und der Entscheidungsdruck einer konkreten Situation; *und* Ausgangspunkt ist der Umstand, dass es „spontanen Reaktionen auf Veränderungen im Handlungsfeld“ – „vorerst gleichgültig, durch wen und wie dies geschieht“ – gemeinsam ist, „daß sie im Prinzip intuitiv arbeiten“, und dass ungewiss bleibt, „[o]b sie

die Praxis tatsächlich in ihrem Sinne beeinflussen“.<sup>183</sup> Das Modell hat also ein bestimmtes *Gegenüber*: Praktische Theologie kommt dort ins Spiel, wo die Alltags-Konzeptualisierungen, die jegliche Praxis begleiten, sich als ungenügend erweisen, wo sie versagen und sich letztlich „konfliktverstärkend“ auswirken.<sup>184</sup> An diesem Punkt aber setzt die kritische, methodische Reflexion Praktischer Theologie ein und bringt ihre handlungswissenschaftliche Kompetenz ins Spiel.

Was als „aktivistisch“ desavouiert wird, wäre insofern durchaus die Stärke und Reflektiertheit des Modells. Es beinhaltet nämlich eine kritische Bescheidung Praktischer Theologie – wenn sie sich dessen bewusst bleibt, was sie nach Zerfaß' Modell tut: aufgrund konkreter Anlässe und auf bestimmte Ziele hin kritisch zu intervenieren. 1974 hat Zerfaß denn auch ausdrücklich von einem „Rahmenwissen“ und von „Theorien mittlerer Reichweite“ gesprochen, die Praktische Theologie bereit stelle.<sup>185</sup>

#### 4.2.2 Anrufbarkeit und Alltag

Allerdings beruht das Modell auf zwei Prämissen, die näher zu betrachten sind: Die *erste* Voraussetzung verbirgt sich in Zerfaß' Modellbeschreibung in einem *Imperativo*, der lautet: Es „muß [...] innerhalb des in dieser Weise bewußt gewordenen Spannungsfeldes zwischen Überlieferungsanspruch (Sollbestand) und Gegenwartsanalyse (Istbefund) nach Konvergenzen gefragt“, es „muß ein gemeinsamer Boden ermittelt werden“.<sup>186</sup>

Was hier als Imperativ für die handlungswissenschaftliche Bemühung auftaucht, ist jedoch zugleich ihre Voraussetzung, nämlich *dass ein gemeinsamer Boden da ist* oder – anders gesagt – dass Bedürfnis bzw. Interesse und Norm zumindest prinzipiell versöhnbar sind. Nur weil sie es sind, hat auch der Imperativ: so lange zu suchen, bis der Konvergenzpunkt gefunden ist, seinen Sinn und seine Berechtigung. – Die Problematik, die sich hier meldet, ist insbesondere in der Religionspädagogik intensiv behandelt worden und wird bis heute

<sup>183</sup> *Ders.*, Gottesdienstliches Handeln, 112.

<sup>184</sup> Vgl. ebd.

<sup>185</sup> Vgl. *ders.*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 172 f.

<sup>186</sup> *Ders.*, Gottesdienstliches Handeln, 113.

kontrovers diskutiert unter dem Stichwort der Korrelationsdidaktik.<sup>187</sup> Aber es ist keineswegs nur eine religionspädagogische bzw. -didaktische Frage, sondern reicht tief hinein in die Fundamente der Praktischen Theologie insgesamt – jedenfalls wenn sie sich in der beschriebenen Weise versteht als *center of competence* von zielbestimmten, normgeleiteten und bedürfnis- bzw. interessenorientierten Korrekturprozessen.<sup>188</sup>

Ist dies freilich erkannt, dann ist auch der Grund erkannt für die Bedeutung, welche die Theorie kommunikativen Handelns für eine derart konzipierte Praktische Theologie gewonnen hat und auf die Zerfaß 1994 angesichts der geäußerten Kritik am Modell rekurriert:

Zunächst und zumeist wird die Rezeption der Theorie kommunikativen Handelns in der Praktischen Theologie behandelt als der entscheidende Schritt zur Überwindung einer nur „funktionalen“ Handlungstheorie.<sup>189</sup> Das ist sicherlich richtig. Doch durch Helmut Peukerts theologische Rezeption und Transformation der Theorie kommunikativen Handelns fiel einer in der beschriebenen Weise konzipierten Praktischen Theologie zugleich ihr *missing link* in den Schoß: die Antwort auf die Frage nach der Versöhnung von Norm und Bedürfnis bzw. Interesse. Was die theologisch transformierte Theorie kommunikativen Handelns erbringt, das ist die *Basisnorm* für alle wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen, theologischen und nichttheologischen Regeln und Interessen. Durch die Vermittlung der intersubjektiven Ausweisbarkeit eines normativen Kerns menschlichen Handelns einerseits und der Botschaft des Evangeliums andererseits wird zugleich die Praxis universaler Kommunikation christlicher Gottesrede und Glaubenspraxis grundgelegt wie ihre Kommunikabilität und d. h. die (praktisch-) theologische Rationalität selbst bestimmt.<sup>190</sup>

Die *Frage* ist allerdings, ob das – auch der Theorie kommunikativen Handelns und ihrer Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln – zugrunde liegende Handlungsverständnis, worin das Handeln als zwischen Norm einerseits und Bedürfnis bzw. Interesse andererseits eingezwängt erscheint, – vorläufig gesagt – weit genug ist. Die Frage ist, wo verblei-

<sup>187</sup> Vgl. R. Englert, Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche; sowie K. Hemmerle, Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen.

<sup>188</sup> Ausführlich diskutiert dies W. Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft, 398-416.

<sup>189</sup> Vgl. R. Zerfaß, aaO., 119 f.

<sup>190</sup> Vgl. H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?

ben all jene Handlungsbezüge, die nicht dem Kriterium der *Richtigkeit* unterliegen, und jene Handlungen, die nicht auf eine irgendwie geartete *Qualifikation* oder *Optimierung* ausgerichtet sind oder sein können.

Richard Schaeffler hat bereits 1980 ähnlich gefragt:<sup>191</sup> Durchaus anknüpfend an Peukerts theologische Wissenschaftskritik<sup>192</sup> und auch dem Gesichtspunkt, dass *wirksames* Handeln an (institutionell verbürgte) *Gültigkeit* geknüpft ist, sein Recht einräumend,<sup>193</sup> hat er von der Notwendigkeit eines „nach-pragmatischen“ Wissenschaftsverständnisses von Theologie gesprochen.<sup>194</sup> Eine solche Theologie sähe ihre Aufgabe darin, die „Relevanz‘ von Dingen und Worten [freizulegen], weit über ihre ‚pragmatische‘, *unseren Handlungsabsichten* förderliche oder hinderliche Bedeutung hinaus“.<sup>195</sup> Einer solchen (Praktischen) Theologie ginge es dann auch um die Frage der „Anrufbarkeit“ und „Antwortbefähigung“.<sup>196</sup> Voraussetzung wäre freilich, die Subjektivität des Subjekts der Praxis nicht allein in ihrer Urteils- und Handlungsfähigkeit zu suchen, sondern das Subjekt zu verstehen als „mögliche[n] Adressat[en] von Anruf und Zuruf“.<sup>197</sup> – Allerdings scheint bei Schaeffler neben diesem viel versprechenden Gedanken dann doch das Modell bloßer Applikation bestehen zu bleiben: hier eine „Qualifikation“ zum Hören und eine „Hermeneutik“ des Wortes Gottes – dort die „Bewährung“ der vernommenen und verstandenen Glaubensbotschaft in der Praxis als „gelebte Orthodoxie“<sup>198</sup> – und dazwischen noch die (ethische) Einübung von Haltungen bzw. der Abbau von Fehlformen des Verhaltens.<sup>199</sup>

Das Modell der „reflektierten Intervention“ beinhaltet aber noch eine *zweite* Prämisse – eine Voraussetzung, die nicht nur dem wissenschaftlichen Klima der 1970er Jahre derart konform war, dass sie zunächst gar nicht als Prämisse auffällt: Das Modell geht von einem prinzipiellen Ungenügen der „spontanen Reaktionen“ aus. Auf ein überkommenes Regelrepertoire des Handelns zurück-

<sup>191</sup> Vgl. R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 183–190.

<sup>192</sup> Vgl. aaO., 183 f., Anm. 208.

<sup>193</sup> Vgl. aaO., 186.

<sup>194</sup> Vgl. aaO., 189 f.

<sup>195</sup> AaO., 189, Hervorh. R. F.

<sup>196</sup> Vgl. aaO., 188 f.

<sup>197</sup> AaO., 188.

<sup>198</sup> AaO., 181.

<sup>199</sup> Vgl. ebd.



zugreifen, erscheint als kurzschlüssig, und einem *nicht* handlungswissenschaftlich kontrollierten Krisenmanagement werden nur intuitive Entscheide zugetraut.<sup>200</sup>

Aber macht es wirklich keinen, jedenfalls „vorerst“ keinen Unterschied aus, von *wem* die spontanen Reaktionen ausgehen? Sind *Alltags*-Konzeptualisierungen wirklich immer und notwendig reproduktiv? Sieht Wissenschaft stets und auf jeden Fall mehr? – Dass es zu Zerfaß' Vorbehalten gegenüber vorfindlicher Praxis Anlass gibt, ist zwar nicht zu bestreiten, ebenso wenig, dass Praktische Theologie, wenn sie nicht ihr Selbstverständnis als kritische Verstehensbemühung und Handlungsorientierung aufgeben will, stets in einer kritischen Spannung zu gegebener Praxis und ihren Subjekten stehen wird. Unproblematisch bleibt dies auch so lange, wie Praktische Theologie sich dessen bewusst ist, dass sie nun ihrerseits nicht einfach die Regeln verbessert, sondern *bestimmte Bedingungen* für Regeln aufstellt:

„Er [der handlungswissenschaftlich gewonnene Handlungsimpuls] ist nicht unbedingt ‚besser‘ oder wirksamer, jedenfalls nicht im Einzelfall und für den Augenblick. Aber er ist langfristig wirksamer, weil er – unter den im Modell angenommenen Voraussetzungen – auf der Grundlage theologisch und empirisch abgesicherten Wissens gegeben wird, deshalb mindestens innerhalb dieses Rahmens auf seine Wirkungen hin abgeschätzt, kontrolliert, korrigiert und für spätere Maßnahmen ausgewertet werden kann.“<sup>201</sup>

Wird aber diese von Zerfaß ausdrücklich markierte Grenze übersprungen, gerät alltägliche christliche und kirchliche Praxis in ähnlicher Weise unter den Druck des Expertentums, wie dies für viele Lebensbereiche und vielleicht besonders deutlich in den Bereichen von Bildung und Erziehung sowie des Politischen zu beobachten ist:

„Das Alltägliche wird zum Vagen, Dilettantischen, Improvisatorischen, Okkasionellen angesichts der einschüchternden Standards des Exakten, Methodischen, experimentell Nachprüfbaren und Wiederholbaren.“ (SF 195)

Dann blickte zwar nicht mehr eine allzuständige systematische Theologie auf eine theologische Anwendungslehre herab, aber ein spezialisiertes Expertentum unterwirft sich die „handlungswissenschaftlichen Laien“ (vgl. ebd.).

<sup>200</sup> Vgl. R. Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, 168.

<sup>201</sup> AaO., 172.



Eine Rehabilitierung des Alltäglichen und der Alltagskonzeptualisierungen birgt allerdings ihrerseits mannigfache Probleme. Vor allem führt – wie Bernhard Waldenfels hinsichtlich solcher Konzepte in den Sozialwissenschaften betont – die schlichte *Wieder-Aufwertung* nicht weiter (vgl. SF 196). Als bloße *Umkehrung* verbliebe sie nämlich der Entgegensetzung von Alltagswissen bzw. Alltagskompetenz und Expertentum verhaftet, die eine fruchtbare Auseinandersetzung verhinderte. Erst recht ist keine *Rückkehr* möglich „zu archaischen Zuständen, wo Logos und Techne noch nicht ihr Werk verrichtet haben“ (SF 197).

Insofern bestätigt sich auch der spezifische Antwortcharakter Praktischer Theologie (vgl. 2.2 [2]), die sich ihres Kontextes einer im hohen Maße *verwissen-schaftlichten*, d. h. einer selbst wissenschaftlich kontextualisierten Lebenswelt nicht begeben kann. – Es bleiben also in jede Richtung Fragen.

### 4.3 Praxis als vortheologische Wurzel

Deshalb sei ein anderes Modell betrachtet, das nicht weniger Einfluss auf die Theoriebildung der Praktischen Theologie ausgeübt hat:<sup>202</sup> das Modell (Praktischer) Theologie, das die Theologie der Befreiung darstellt. Wohl niemand würde ihr eine unkritische Beziehung zu vorfindlicher Praxis unterstellen, dennoch unterhält sie an einem entscheidenden Punkt ein entscheidend anderes Verhältnis zu ihr als das Konzept intervenierender Praxis.

#### 4.3.1 Die Inversion der (Praktischen) Theologie

Clodovis Boff formuliert dies prägnant, wenn er in seiner Skizze zur Methode der Theologie der Befreiung im Handbuch *Mysterium Liberationis* feststellt:

„Die radikale Originalität der Theologie der Befreiung liegt nicht in ihren Themen (Unterdrückung, Kampf usw.), auch nicht in ihrer Methode (Nutzung der Sozialwissenschaften und der marxistischen Analyse), noch in ihrer (prophetisch-utopischen) Sprache oder in ihren Adressaten (den Armen und ihren Verbündeten) und schließlich auch nicht in ihrem Ziel (der gesellschaftlichen Veränderung). Sie liegt in der *lebendigen Eingliederung des Theologen an der Seite der Armen* als kollektiver, konfliktiver und aktiver Größe, eben der Armen als Subjekte.“<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Vgl. P. M. Zulehner, Pastoraltheologie I, 69–77; N. Mette – H. Steinkamp, (Kreative) Rezeption der Befreiungstheologie in der praktischen Theologie.

<sup>203</sup> C. Boff, Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 74.

Auf eine Formel gebracht: Angelpunkt dieses Konzepts sind nicht Interventionen Praktischer Theologie, sondern die *Inversion* der Theologie – eine Inversion, in der für die Theologie der Befreiung nicht weniger begründet und verbürgt ist als der kritische *und* praktische Charakter von Theologie überhaupt.

In einer gewiss vereinfachenden Schematisierung, die vor allem jene Züge der Darstellung von Clodovis Boff unberücksichtigt lässt, die der Verteidigung der Theologie der Befreiung gegenüber verzerrenden Angriffen oder Missverständnissen geschuldet sind, kann das von Clodovis Boff skizzierte Konzept durch drei Momente charakterisiert werden: Es hat seinen ganz bestimmten Ausgangspunkt, es fordert zwei grundlegende Vollzüge, und es kennt drei Reflexionsebenen.

1. Struktureller *Ausgangspunkt* oder – wie Clodovis Boff auch sagt – die „Wurzel“ ist „der *lebendige Glaube*, mit anderen Worten: die *Glaubenspraxis* als ‚synthetische Erfahrung‘“.<sup>204</sup> Die Formulierung „synthetische Erfahrung“ meint dabei aber sowohl eine Synthesis der Erfahrung wie eine erfahrene Synthesis, und d. h. näherhin:

- *Dass* der Glaube im Sinne von „Sicht, Interpretation usw.“ mit der Praxis im Sinne von „Mit-Leiden, Solidarität usw.“ zusammengehört *und* zusammengeht,<sup>205</sup> ist die Erfahrung der Unterdrückten, Armen des lateinamerikanischen Kontinents.
- Aber dies ist selbst eben nicht nur Sicht und Interpretation, sondern eine *erfahrende Praxis*, nämlich Mit-Leiden, Solidarität, Widerstand, Kampf.
- Und in *dieser Praxis* erfahren diejenigen, die durch die realen ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse determiniert sind zur „Abhängigkeit, Schwäche, Schutzlosigkeit, Namenlosigkeit, Verachtung und Erniedrigung“,<sup>206</sup> dass sie dies zwar sind, jedoch „noch viel mehr“, nämlich „das Kind Gottes, das zum leidenden und verworfenen Gottesknecht wurde; das erinnernde Zeugnis für den armen und verfolgten Nazarener; das Sakrament des Herrn und Richters der Geschichte“.<sup>207</sup>
- Darin aber wird die Realität der Freiheit der Kinder Gottes in ihrem „verbalen“ Sinn, in ihrem historischen und eschatologischen Vollzugssinn einge-

<sup>204</sup> AaO., 65.

<sup>205</sup> Ebd.

<sup>206</sup> AaO., 89.

<sup>207</sup> AaO., 90.

holt. Sie wird als Geschenk empfangen, als Preis errungen und als gelebter Glaube bezeugt. Befreiung wird praktisch. Sie erfahren die Realität, das Dass der *Befreiung*.

Der Ausgangspunkt ist insofern die Befreiung selbst bzw. es ist dieser *Zirkel* der Befreiungspraxis; und dieser Ausgangspunkt ist „strukturell“, weil in ihm die Struktur einer Theologie, die das Attribut praktisch verdient, bleibend vorgezeichnet ist. Theologie wird praktisch, indem sie in diesen Zirkel eingewurzelt wird. (Praktische) Theologie geht sich selbst voraus (vgl. 2.2.3), sie hat stets etwas „Vortheologisches“.<sup>208</sup>

2. Insofern jedoch der Zirkel der Befreiung selbst das der Theologie Vorausgehende ist, lassen sich daran zwei Aspekte unterscheiden. Die Theologie konstituiert sich in *zwei Vollzügen* oder „Akten“ – wie Clodovis Boff sie nennt:

Die beiden unterscheidbaren, aber unlösbar zusammengehörenden Momente des Vortheologischen sind zum einen die konkrete Situation der Unterdrückung und zum anderen die gläubige Reflexion dieser Situation; und *der erste bzw. der eine Akt* ist daher die Begegnung mit den Armen in ihrer Armut:

„Die konkrete Theologie der Befreiung setzt ein *praktisches* und nicht ein rein theoretisches (thematisches) *Verhältnis zur Praxis* voraus. Sie impliziert einen *lebendigen Kontakt* mit dem Kampf der Armen. Der ‚Befreiungstheologe‘ von heute ist ein Mensch, der sich konkret auf die Sache der Unterdrückten eingelassen hat.“<sup>209</sup>

Es sind der „Schock“ dieser Erfahrung „realen Elends“ *und* die Erfahrung der historischen „Dringlichkeit“ gesellschaftlicher Befreiung *und* „die Revolte und das Engagement, die aus der Begegnung folgen“, ohne welche die Theologie der Befreiung nicht entsteht.<sup>210</sup> Es ist der Vollzug dieser Konfrontation, es ist diese Erfahrung, die zum Handeln zwingt, ohne die die Theologie der Befreiung nicht entsteht.

*Der zweite bzw. der andere Akt*, ohne den es keine Theologie der Befreiung gibt, ist die Konfrontation von Unterdrückungssituation und christlichem Glauben. Es ist die ausdrückliche Reflexion des Glaubens in der Situation. Aber es ist „jede Weise, den Glauben angesichts der Unterdrückung zu denken“.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Vgl. aaO., 74.

<sup>209</sup> AaO., 72.

<sup>210</sup> Ebd., aaO., 69.

<sup>211</sup> AaO., 76, Hervorh. R. F.

3. Deshalb gibt es die Theologie der Befreiung auch nur als „[e]ine einzige Reflexion“<sup>212</sup> auf *drei Ebenen* bzw. in drei Formen. Die Theologie in einem engeren oder „technischen“,<sup>213</sup> d. h. wissenschaftlichen Sinne ist Teil einer „Konzeption von christlichem Leben“,<sup>214</sup> also der Theologie in einem weiteren und zugleich *grundlegenden* Sinne:

„Es gibt keinen Glauben ohne ein Minimum an Theologie. Warum das? Weil der Glaube menschlich ist und weil er das Verstehen sucht, wie die klassischen Theologen sagten. Und so will jeder, der glaubt, auch etwas von seinem Glauben verstehen. Wenn man aber den Glauben denkt, so treibt man schon Theologie. [...] Das Subjekt des Glaubens ist das Subjekt der Theologie, des denkenden und gedachten Glaubens, im Kontext der Kirche kollektiv entwickelt und gepflegt.“<sup>215</sup>

Die Unterschiede in der Theologie sind Unterschiede in Art und Grad ihrer Artikulation, Unterschiede ihrer Logik und Sprache.

Clodovis Boff unterscheidet drei Reflexionsebenen, die gemäß ihrer verschiedenen Logiken, Sprachspiele und Institutionalisierungen drei Formen der Theologie der Befreiung hervorbringen:

- eine *populare Theologie*, die Theologie der Basisgemeinden, die die Wurzel aller Theologie ist;
- eine *pastorale Theologie*, die Theologie kirchlicher Versammlungen und der Trägerinnen und Träger der Pastoral, der in besonderer Weise die Aufgabe der Integration der verschiedenen Formen zukommt;
- und eine *professionelle Theologie*, die von der popularen und der pastoralen Theologie lernt und von der „die Erfahrungen der Basis und die Praxis der Pastoral kritisch aufgenommen, vertiefend reflektiert und begrifflich, das heißt in wissenschaftlicher Strenge, verarbeitet“ werden,<sup>216</sup> um sie innerhalb und außerhalb der Theologie der Befreiung beratend einzubringen; und hier kommt selbstverständlich das ganze handlungswissenschaftliche Instrumentarium ins Spiel. – Im auf der folgenden Seite wiedergegebenen Schema von Clodovis Boff sind die verschiedenen Merkmale und Vorgehensweisen der drei Ebenen bzw. Formen der Praxisreflexion im Einzelnen aufgelistet.

<sup>212</sup> AaO., 75.

<sup>213</sup> AaO., 77.

<sup>214</sup> AaO., 75.

<sup>215</sup> AaO., 78.

<sup>216</sup> AaO., 81.

Schema 2: Die befreiungstheologische Unterscheidung von verschiedenen Ebenen und Formen der Praxisreflexion (Clodovis Boff)<sup>217</sup>

	<b>Professionelle Theologie der Befreiung</b>	<b>Pastorale Theologie der Befreiung</b>	<b>Populare Theologie der Befreiung</b>
<b>Beschreibung</b>	Mehr ausgearbeitet und strenger	Mehr organisch und praxisverbunden	Mehr diffus und verzweigt, fast spontan
<b>Logik</b>	Von wissenschaftlichem Typ: methodisch, systematisch, dynamisch	Logik des Handelns: konkret, prophetisch, antreibend	Logik des Lebens: mündlich, gestisch, sakramental
<b>Methode</b>	Sozialanalytische Vermittlung, hermeneutische Vermittlung, praktische Vermittlung	Sehen, Urteilen, Handeln	Konfrontation: Evangelium und Leben
<b>Ort</b>	Theologische Institute, Seminare	Pastoralinstitute, Bildungszentren	Bibelkreise, kirchliche Basisgemeinden
<b>Bevorzugte Momente</b>	Theologische Kongresse	Kirchliche Versammlungen	Schulungskurse
<b>Produzenten</b>	Professionelle Theologen (Professoren)	Hirten und Mitarbeiter in der Pastoral (Laien, Ordensschwestern u. a.)	Mitglieder der kirchlichen Basisgemeinden und deren Koordinatoren (Leiter)
<b>Mündliche Produktion</b>	Vorträge, Vorlesungen, Beratungsarbeit	Gespräche, Berichte	Erläuterungen, Feiern, Dramatisierungen
<b>Schriftliche Produktion</b>	Bücher, Aufsätze	Pastoraldokumente, Vervielfältigungen	Leitpapiere, Briefe

<sup>217</sup> AaO., 76.

Der Kern dieser Konzeption ist – im Vergleich zur traditionellen, professionellen und akademischen Theologie – die Forderung nach der *Kontextualisierung der Theologen und Theologinnen*. Das wird Clodovis Boff nicht müde zu betonen:

„Wenn jemand eine stimmige Theologie der Befreiung machen will, muß er sich der ‚Zulassungsprüfung‘ durch die Armen stellen. Erst nachdem er auf den Bänken der Erniedrigten gesessen hat, besitzt er die Voraussetzung zum Eintritt in die Schule der Gelehrten.“<sup>218</sup>

„Zweifellos besteht für einen Theologen die konkrete und eigentliche Weise des Engagements für die Unterdrückten darin, daß er eine gute Theologie macht. Indessen möchten wir hier unterstreichen, daß dieses Unterfangen unmöglich ist ohne ein Mindestmaß an Kontakt mit der Welt der Unterdrückten selbst. Es bedarf eines wahrhaft physischen Kontaktes, wenn man zu einer neuen theologischen Spiritualität gelangen will.“<sup>219</sup>

„Er [der Befreiungstheologe] steht zuverlässig mit dem einen Fuß im Reflexionszentrum und mit dem anderen im Leben der Gemeinde – dort übrigens mit dem rechten.“<sup>220</sup>

Nur in solcher Kontextualisierung der Subjekte der Theologie ist es möglich, kritische Theologie zu betreiben, nämlich aus der „Optik der Unterdrückten“.<sup>221</sup>

#### 4.3.2 Offene Dialektik und Pluralisierung

Doch genau an dieser Option, mit der die Theologie der Befreiung steht und fällt und die vielleicht doch auch ihre Abstraktionen enthält, setzen einige Überlegungen hinsichtlich einer methodologischen Fortschreibung der Theologie der Befreiung an, die nicht zuletzt mit Bezug auf die Ausführung von Clodovis Boff Raúl Fornet-Betancourt 1997 vorgetragen hat.<sup>222</sup>

Fornet-Betancourt – kein Befreiungstheologe, wie er selbst ausdrücklich betont, sondern Protagonist einer „interkulturellen befreiungsphilosophischen Position“<sup>223</sup> – teilt die Grundentscheidungen und Optionen der Theologie der

<sup>218</sup> AaO., 84.

<sup>219</sup> AaO., 83.

<sup>220</sup> AaO., 80.

<sup>221</sup> Vgl. AaO., 90.

<sup>222</sup> Vgl. R. Fornet-Betancourt, Zur neuen theoretisch-methodischen Abgrenzung, hier: 367.

<sup>223</sup> AaO., 364.

Befreiung; und er formuliert seine Anregungen vorsichtiger, abwägender, als dies im Folgenden zum Ausdruck kommen kann. Aber Fokus ist hier auch nicht die Frage, ob und inwieweit Fernet-Betancourts Fragen den gegenwärtigen Stand der Theologie der Befreiung selbst treffen. Gefragt ist, inwieweit seine Hinweise zu einer Fortschreibung der Kontextualisierung in der Theologie der Befreiung die Frage nach der kritischen Praxis Praktischer Theologie, die sich zunehmend als eine Frage nach ihrer Kontextualität artikuliert hat, befördern. – Aus Fernet-Betancourts differenzierter Stellungnahme seien deshalb nur einige wenige Momente herausgegriffen.

1. Das erste Moment ist bei ihm selbst nur ein Hinweis, fast eine flüchtige Vorbemerkung, trotzdem darf in diesem Hinweis wohl der Angelpunkt seiner Kritik und die entscheidende Perspektive gesehen werden. Fernet-Betancourt erinnert nämlich eingangs daran, dass die Dialektik von Reflexion und Kontextualität stets eine *offene Dialektik* ist.<sup>224</sup> – Was er damit meint, erläutert er nicht, und trotzdem wird es aus dem Zusammenhang seiner Argumentation deutlich: Offene Dialektik meint hier nicht nur ein „Noch-nicht“ der Vermittlung der Reflexion und ihrer Kontexte, eine zu überwindende und überwindbare, also nur vorläufige Unbestimmtheit, sondern eine bleibende Lücke in der gegenseitigen Bestimmung (vgl. dazu SV 126–141).

2. Was dies heißt und was daraus folgt, wird deutlicher durch das zweite Moment, auf das hier hingewiesen werden soll; und dies ist das zentrale Anliegen von Fernet-Betancourt: Er möchte eine *Rekontextualisierung* – wie er es nennt – der kontextuellen Reflexion der Theologie der Befreiung anregen; und Rekontextualisierung bedeutet für ihn, Abschied zu nehmen von gewissen Abstraktionen, indem die *Kontexte* des Kontextes Lateinamerika und die *Mehrdimensionalität* des Kontextes, den die lateinamerikanische Realität selbst bildet, verstärkt wahr- und ernst genommen werden.

Geschieht dies aber und treten die realen Unterschiede der Kulturen, Lebensformen, Religionen und nicht zuletzt der Geschlechter vermehrt in den Blick, dann wird die Kontextualisierung einer Pluralisierung ausgesetzt; und die Folge ist: Es ist nicht mehr möglich, einfachhin von *der* Optik der Unterdrückten zu sprechen.

<sup>224</sup> AaO., 363.



„Wenn die Armen, die Unterdrückten, verschiedene Kulturtraditionen, verschiedene Religionen usw., wenn sie also verschiedene Gesichter (Frauen, Schwarze, Indigene, Straßenkinder usw.) haben und diese verschiedenen Gesichter historische Subjekte, die ihr je eigenes Wort über die Wirklichkeit artikulieren können, repräsentieren, dann muß die Hermeneutik der Befreiung eine polyphone Hermeneutik sein.“<sup>225</sup>

3. Dies verlangte aber nach *methodologischen Konsequenzen*. Aus den Konsequenzen, die dies für eine Fortschreibung des methodischen Dreischritts der sozialanalytischen, hermeneutischen und praktischen Vermittlung hätte und die Fernet-Betancourt ausführlich darstellt, seien wiederum nur einige Elemente herausgezogen:

Für die *sozialanalytische Vermittlung*, näherhin für das Verhältnis theologischer Praxisreflexion zu den Sozialwissenschaften hieße dies, die sozialwissenschaftliche Perspektive als das in den Reflexionsgang zu integrieren, was sie ist: eine „wissenschaftliche Teilrationalität“.<sup>226</sup> – Dahinter steht die Frage nach der Bedeutung der „Volksweisheit“. Diese wird aber nach Fernet-Betancourt nur dann hinreichend gewürdigt, wenn sie nicht nur nachträglich oder ergänzend berücksichtigt wird, sondern wenn die methodische Fassung der sozialanalytischen Vermittlung berücksichtigt, dass das Gespräch zwischen „Volksweisheit“ und sozialwissenschaftlicher Analyse selbst einen *interkulturellen* Dialog darstellt.<sup>227</sup>

Eine plurale, die kulturellen Unterschiede ernst nehmende Interpretation der Wirklichkeit bedeutete für die *hermeneutische Vermittlung*, dass sie in dem Maße, wie sie Abschied davon nähme, unterschiedslos von der Optik der Armen auszugehen, auch „die Etappe der advokatorischen, stellvertretenden Interpretationsarbeit für beendet erklären“ müsste.<sup>228</sup> – Daraus folgt aber für die Arbeit der Fachtheologinnen und Fachtheologen:

„Es mag sein, daß der Theologe der Befreiung weiterhin als Subjekt *seiner* Theologie wirken kann [...]. Wahrscheinlicher erscheint jedoch die Überprüfung dieser traditionellen Funktion des Fachtheologen als einzelnen Wissenschaftlers. Denn die Integration des professionellen Befreiungstheologen in die Dynamik der par-

<sup>225</sup> AaO., 371.

<sup>226</sup> AaO., 369.

<sup>227</sup> Vgl. aaO., 370.

<sup>228</sup> AaO., 372.



tizipativen Hermeneutik der Befreiung, in der er bestenfalls Mitinterpret, aber keineswegs der Kristallisationspunkt der Integration ist, kann doch nicht ohne Folgen für die wissenschaftliche Arbeit [...] bleiben. Auch die professionelle Theologie wird [...] insofern verändert werden, als sie im Kontext der Interaktion ihre *eigene* wissenschaftliche Artikulation nicht mehr *allein* bestimmen kann.“<sup>229</sup>

Für die *praktische Vermittlung* hätte dies schließlich ebenso eine Pluralisierung zur Konsequenz. – Fornet-Betancourt spricht von einer „Dezentralisierung“ des Handelns.<sup>230</sup> Diese dürfe jedoch nicht identifiziert werden mit der Differenzierung des Handelns hinsichtlich der unterschiedlichen Handlungsebenen, der professionellen, pastoralen oder popularen Ebene mit ihren verschiedenen Handlungslogiken. Befreiung stelle vielmehr keine homogene Aktion, „kein durch ein einziges soziales, politisches, kulturelles oder theologisches Programm bestimmtes Handeln“ mehr dar.<sup>231</sup>

Auch Fornet-Betancourts Hinweise werfen Fragen auf, vor allem wohl die eine: Wie ist unter Voraussetzung einer offenen Dialektik von Reflexion und Kontext und im Rahmen einer forcierten Pluralisierung des Handelns im Kontext noch einer Beliebigkeit zu wehren? Gibt es unter Voraussetzung einer derartigen Pluralisierung überhaupt irgendeine Maßstäblichkeit? – Fornet-Betancourt würde gewiss die Konsequenz einer völligen Beliebigkeit bestreiten. Er hält daran fest, dass die Praxis ein „durch das Prinzip ‚Befreiung‘ finalisiertes Handeln“ darstellt. Aber was heißt hier „Prinzip“? Und was heißt hier „Finalisierung“?

#### 4.4 Kontextualität zwischen Rechts- und Tatsachenfrage

Es sei an dieser Stelle die bisherige Erörterung vorläufig zusammengefasst. Zweierlei hat sich zunehmend herauskristallisiert:

1. Die Frage nach derjenigen Praxis, in der sich Praktische Theologie als kritischer Vollzug konstituiert, enthält – genau besehen – drei Fragen:
  - die Frage nach dem Verhältnis von Alltagskonzeptualisierung und wissenschaftlicher Konzeptualisierung,

<sup>229</sup> AaO., 372 f., zweite und dritte Hervorh. R. F.

<sup>230</sup> AaO., 374.

<sup>231</sup> Ebd.

- die Frage nach der Genese des Subjektes der Theologie, ja des Subjekts der Praxis von Glaube, Hoffnung und Liebe überhaupt,
- und die Frage nach der Verbindlichkeit im praktisch-theologischen Reflexionsgang, nach der Maßstäblichkeit in der Theorie der Praxis.<sup>232</sup>

2. Diese Fragen scheinen aber ebenso sehr *auf* eine kontextuelle Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Radikalisierung, nämlich Einwurzelung der kritischen Praxis Praktischer Theologie zu *drängen*, wie sie *durch* eine solche Konzeptualisierung *aufgeworfen werden*.

Wenn es stimmt, was oben von der Dialektik praktisch-theologischer Kritik gesagt wurde (vgl. 4.1), ist dieser Befund nicht verwunderlich. Es scheint freilich, dass die drei genannten Fragen bzw. Fragenkomplexe nicht einfach nur nebeneinander stehen, sondern dass es ein gewisses Gefälle gibt und der Frage nach der „Verbindlichkeit“ ein besonderes Gewicht zukommt.

Das bestätigt auch der Blick auf die gegenwärtige Kontextualitätsdebatte innerhalb der deutschsprachigen Praktischen Theologie. Hadwig Müller kommt hier das Verdienst zu, die Diskussion aufgearbeitet und ihren Problemgehalt herausgearbeitet zu haben.<sup>233</sup> In Anlehnung an ihre Beiträge wird im Folgenden der Diskussionsstand rekapituliert und die Überlegung bis zu jenem Punkt geführt, an dem das weiterführende Fragen ansetzt.

#### 4.4.1 Vom Kontext zur Kontextualisierung

Das Projekt einer Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext kann den Verdacht oder doch die Sorge auslösen, dadurch würde der praktisch-theologische Reflexionsgang einer völligen Beliebigkeit ausgeliefert.<sup>234</sup> Dem steht freilich entgegen, dass die spezifische „Emphase“ kontextueller Theologie, wie sie nicht zuletzt in der Veränderung des Stils des Sprechens kon-

<sup>232</sup> Vgl. zu diesen drei Fragekomplexen die teils anders, teils ähnlich markierten drei Fragekreise, die Norbert Mette anführt zum „Verständnis von Kontextualität in der aktuellen (katholischen) praktisch-theologischen Diskussion“, N. Mette, Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen?, 22–28.

<sup>233</sup> Vgl. H. Müller, Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie; *dies.*, Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie. – Zum Hintergrund vgl. *dies.*, Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes.

<sup>234</sup> Eine derartige Sorge scheint Paul Weiß zu hegen, und bereits der Titel seines Diskussionsbeitrags lässt davon etwas durchscheinen, P. Weiß, Wie sich die Praktische Theologie nicht verändern darf, wenn sie kontextuell wird.

textueller Theologinnen und Theologen zum Ausdruck kommt, gerade der Ablehnung einer un-verbindlichen Theologie entspringt.

Müller benennt drei Kriterien, die es erlauben, eine Theologie im eigentlichen Sinne kontextuell zu nennen:

- „das Sich-Einlassen auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation und das Engagement für ihre Veränderung“,
- „das prophetische In-Beziehung-Setzen der Zeichen der Zeit und des Evangeliums“,
- „das Aushalten der Offenheit und des Nicht-zur-Ruhe-Kommens der Kontextualisierungsdynamik“.<sup>235</sup>

Es fällt auf, dass in diesen drei Kriterien die Momente des Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln“ zwar unschwer wiederzuerkennen sind, dass sie aber eine spezifische Auslegung, ja eigentlich eine Umformung erfahren, die vor allem durch die von Müller verwendeten Verben zum Ausdruck kommt:

„Sehen“ heißt hier *sich einlassen* im Sinne von Perspektivenwechsel und Bekehrung. – Kontexte sind nichts, was einfachhin gegeben wäre, sondern sie „entstehen“: jedenfalls als Orte eines *Engagements*, einer Veränderungspraxis, vielleicht auch überhaupt als Orte von Praxis. Genauer gesagt: Kontexte werden mir zum Kontext, indem ich in sie eintrete. Nur dann sind Kontexte nicht allein Gegenstand einer distanzierten Erörterung, sondern verbindlich im Sinne von nicht-indifferent, wenn die Subjekte der Theologie sich dorthin begeben, wo sie affiziert werden, wo sie die reale Entfremdung erleiden, wo sie die Unzugänglichkeit der fremden Erfahrung erleben.

„Urteilen“ ist hier prophetisches In-Beziehung-Setzen. – Es gehört zum vielleicht Befremdlichsten einer kontextuellen Theologie, dass sie mit einem prophetischen Selbstbewusstsein auftritt, mit einem Bewusstsein, das in den Augen einer herkömmlichen Theologie einem geradezu usurpierten Anspruch gleichkommen mag: in Beziehung *setzen* der Zeichen der Zeit und der Zeichen des Evangeliums. Aber es ist möglicherweise eben erst das Sich-einlassen „auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation“, welches das Evangelium allererst in seinem Zeichen-Charakter entbirgt, will sagen: dass es übersetzt werden *will* von einem Zeichen in ein anderes.

<sup>235</sup> H. Müller, Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie, 143.

„Handeln“ aber bedeutet hier nicht zuletzt *aushalten*. – Auszuhalten ist die Offenheit und Unabschließbarkeit des Handlungszusammenhangs und Handlungsprozesses. Das Aushalten ist dasjenige, das mich im Handeln hält: Aushalten als Überbrückung einer nicht zu überbrückenden Distanz; Aushalten als Bleiben, wo ein Behaustwerden nicht zu erwarten ist; Aushalten als die Weise, Anteil zu erhalten an einer Dynamik, die ich nicht lotse und lenke.

Insofern wird „Verbindlichkeit“ zum Kennzeichen des gesamten Vollzugs: Verbindlichkeit tritt hier auf als In-Verbindung-Kommen, als In-Verbindung-Bringen, als In-Verbindung-Sein und -Bleiben. Damit wird aber zugleich ein gängiges Verständnis von Kontext bzw. Kontextualität gewissermaßen auf den Kopf gestellt: Wovon dieses ausgeht, nämlich einen Ort zu haben, sich in einer Situation zu befinden, einem Handlungs-Geflecht inne zu stehen usw., das wird nun zum „Resultat“ einer *Kontextualisierung*.

In der deutschsprachigen Kontextualitätsdebatte konstatiert Hadwig Müller allerdings eine fortwährende Unklarheit bzw. Unentschiedenheit, jedenfalls eine unausgetragene Spannung im Kontextualitätsbegriff:

Es ist „die Spannung zwischen der Vergewisserung der Praktischen Theologie als einer Theologie, die (schon) kontextuell *ist*, und einem Plädoyer dafür, daß sie kontextuell *wird* bzw. sich (selbst) kontextualisiert.“<sup>236</sup>

Im ersten Fall ersetzt die Rede von „Kontext“ und „Kontextualität“ nur eine andere, herkömmliche Sprechweise. „[S]tatt von der jeweiligen Situation, der Lebenswelt, dem Praxisbezug, der Perspektive, der Verankerung in konkreter Erfahrung ... zu sprechen“, ist nun von Kontexten die Rede.<sup>237</sup> Kontextualität markiert dann aber nicht mehr als eine jener periodisch erforderlichen Revisionen, insofern sich verändernde Umstände je neue Anpassungsleistungen bzw. Auseinandersetzungen verlangen. Die Aufmerksamkeit für Kontexte steht hier im Dienste einer Steigerung der eigenen Kompetenz Praktischer Theologie als Theorie der Praxis. Kontextualisierung heißt hier, methodische oder auch ethische *Unzulänglichkeiten* der Wissenschaftspraxis zu *beheben*; das Ziel ist, *Kontaktstörungen zu minimieren*; und der Imperativ, der dahinter steht, lautet: *Selbstwidersprüche vermeiden*.

<sup>236</sup> AaO., 144.

<sup>237</sup> AaO., 141.

Im zweiten Fall wird Praktischer Theologie der Vorgang einer „Kontextualisierung“, welche sich prävalent als Selbstkritik oder „Selbstkorrektur“ (Eugen Biser) vollzieht, aber gerade fraglich: Hier geht es nicht mehr nur um ethische Rahmenbedingungen Praktischer Theologie, sondern um ihren *ethischen Charakter*. Hier bedeutet Kontextualisierung, Kontexten ein *Recht darauf einzuräumen*, die (Wissenschafts-)Praxis *zu stören*. Hier sind nicht nur Umstände zu berücksichtigen, sondern *fremde Einsprüche zuzulassen und anzuerkennen*, sodass praktisch-theologische Rationalität aufhörte, ein „Richterstuhl“ zu sein. Und die Rede von Kontextualität trägt insofern wirklich „ein unterscheidendes Merkmal für die Identifizierung von Theologie und Praktischer Theologie“ bei.<sup>238</sup>

#### 4.4.2 Vom deskriptiven zum normativen Merkmal – und darüber hinaus

Eine sachgerechte Rede von Kontextualität hat deshalb nach Müller genau zu unterscheiden:

„Im ersten Fall wird deskriptiv von ‚Kontextualität‘ gesprochen: eine ‚passive Kontextbezogenheit‘ wird reflexiv eingeholt. Im zweiten Fall wird ‚Kontextualität‘ als normative Kategorie verwendet: es geht um die Frage und entsprechende Entscheidung, welche Kontextbeziehungen aufgebaut werden sollen.“<sup>239</sup>

Und im Hinblick auf eine unterscheidende Identifizierung von Theologie und Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext, insistiert Müller deshalb darauf, dass sich „ein begründetes und legitimes Sprechen“ von Kontextualität – ein Sprechen, das eben *nicht* nur eine Sprechweise durch eine andere ersetzt – auf „eine *normative* Kategorie in der Theologie“ beziehe.<sup>240</sup>

Müller steht damit nicht allein; auch andere teilen diese Option.<sup>241</sup> Doch sie wirft Fragen auf; und möglicherweise ist der Gewinn an terminologischer Klärung, den sie bringt, in der Sache teuer erkaufte.

Denn unterläuft das *Phänomen* der „Betroffenheit“, auf das z. B. Norbert Mette in Anlehnung an Hermann Steinkamp in seinem Vortrag beim Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1987 zur Frage der Kontex-

<sup>238</sup> Ebd.

<sup>239</sup> AaO., 144.

<sup>240</sup> AaO., 143 f., Hervorh. R. F.

<sup>241</sup> Vgl. N. Mette, aaO., 26.

tualität Praktischer Theologie abhebt,<sup>242</sup> nicht bereits die Alternative von Deskriptivität und Normativität? – Die Betroffenheit spielt in einer Dimension, die dem Deskriptiven *und* Normativen, der Dichotomie von Faktizität *und* Normativität *vorausliegt*. Bloße Fakten betreffen nicht, sie vermögen nicht zu „beanspruchen“. Was aber betrifft, ist nicht selbst normativ, sondern kann eine Antwort erfahren in einem habitualisierten, regelgeleiteten bzw. normorientierten Handeln oder aber in einer Veränderung von Verhaltensweisen, Regeln und Normen, ohne dass Letzteres von Ersterem einfach deduziert werden könnte – es sei denn, das, was betrifft, würde zum mühelos lesbaren „(Gesetzes-)Text“ verharmlost und das Handeln auf eine Regelanwendung zurechtgestutzt oder gar zum reinen Reflex degradiert. Aber das ist mit der praktisch-theologischen *Kategorie* der „Betroffenheit“ gewiss nicht gemeint.<sup>243</sup>

Wird aber ein unterscheidendes Verständnis von Kontextualität nicht nur mit dem Signum des Normativen markiert, sondern die *Frage* nach Kontextualität auch im Schema von Deskriptivität und Normativität *gestellt*, dann scheint schnell ein Schema zu greifen, worin einem herkömmlichen Verständnis von Kontextualität, nach dem „Kontexte“ einem präpotenten „Text“ nur nachträglich und äußerlich zukommen, ein neues Verständnis gegenübergestellt wird, in dem dieses Verhältnis sich nunmehr *umkehrt*.<sup>244</sup> Es ist jedoch fraglich, ob diese Weise, das Problem zu exponieren, ihrem Problemgehalt entspricht, ob im Modell einer „Umkehrung“ der Vorgang der Kontextualisierung und die Veränderungen, die sie heraufführt, hinreichend zu fassen ist, ja ob ein solcher Versuch nicht gar in der Spur einer Bewältigungsstrategie verbleiben würde.<sup>245</sup>

Dass hier noch vieles ungeklärt ist, schimmert auch bei Mette durch, wenn er, der eine derartige „Umkehrung“ zunächst nahe zu legen scheint, schließlich jedoch betont, dass Praktische Theologie „ihre *eigene Identität* im ständig sich verschiebenden *Kreuzungspunkt* von Tradition und Situation“ zu gewinnen habe.<sup>246</sup> Und sind es nicht zuletzt deutsche „Kontexte“, gesellschaftliche und kirchliche und wissenschaftliche, welche die Verwendung des Begriffspaares

<sup>242</sup> Vgl. ebd.

<sup>243</sup> Vgl. auch B. Fuchs – H. Haslinger, Die Perspektive der Betroffenen.

<sup>244</sup> Vgl. N. Mette, aaO., 26 f.

<sup>245</sup> Vgl. dazu die äußerst sensiblen und differenzierten „Anfragen an eine sich im Perspektivenwechsel kontextualisierende Theologie“, H. Müller, aaO., 147–152.

<sup>246</sup> N. Mette, aaO., 27, Hervorh. R. F.

deskriptiv–normativ zwar einerseits nahe legen mögen, es aber andererseits gerade angeraten sein lassen, sie nicht zu benützen, damit nicht neuer Wein in alte Schläuche gerät?

Es stellt sich jedenfalls die Frage, inwieweit der Ziel- und Regelkreis, in dem Kontexte wahrgenommen und berücksichtigt werden, um dadurch um so wirkungsvoller im Sinne vorgegebener Ziel- und Normsetzung verändernd auf sie einwirken zu können, noch entschiedener zu durchbrechen ist. Die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln mag hier schon eine Differenzierung eingetragen haben. Ein radikalisiertes Verständnis von Kontextualität verlangte aber, auch über eine Verständigung über Handlungsziele und -normen noch hinauszugehen und bis dort vorzustoßen, wo Ziele und Normen und Kompetenzen des Handelns „entstehen“.

Denn Ziele lassen sich zwar in einem Curriculum weiter aufgliedern, aber das Setzen von Zielen lässt sich nicht nochmals aus Zielen heraus erklären und begründen. Normen beruhen nicht selber nochmals auf Normen, die Verpflichtung *auf* Normen geht jeder Norm voraus. Regeln regeln, wehren aber weder der Regellosigkeit noch legitimieren sie wirklich die Regelhaftigkeit. Kompetenzen werden nicht durch Kompetenz erlangt, selbst die Kompetenzkompetenz ist schon eine Kompetenz. Auch der Diskurs hat schließlich sein prädiskursives Moment, das ihn in Gang hält, ohne in diesem restlos aufzugehen. Ansonsten bedürfte es eigentlich auch keiner Praktischen Theologie, jedenfalls keiner, die sich nicht auf eine Anwendungslehre beschränkt, sondern eine Wahrnehmungs-, Urteils- und Ordnungskunst inaugurieren möchte. So könnte es sein, dass nur ein radikaleres Verständnis von Kontextualität bzw. ein Fragen nach Kontextualität, das sich der Alternative von Normativität versus Deskriptivität entwindet, auch allein die spezifische *Verbindlichkeit* Praktischer Theologie als einer kontextuellen Theologie aufzuzeigen vermag.

Diese Frage ist es zumindest, die im Folgenden die Anknüpfung an Waldenfelds' Theorie der Responsivität motiviert. Diese Frage ist es, die danach Ausschau halten lässt, inwiefern die Theorie der Responsivität ein handlungstheoretisches Angebot und eine begriffliche Möglichkeit birgt, ein Handeln im Kontext zur Aussprache seines eigenen Sinnes zu bringen. – Dass auch Müller auf die Theorie der Responsivität zurückgreift, wo sie ihre Anfragen an den Stand

der Diskussion formuliert und weiterführende Fragen benennt, darf wohl als eine Ermutigung dazu aufgefasst werden.<sup>247</sup>

<sup>247</sup> Vgl. *H. Müller*, aaO., 149 f., 153.



## 5. Lebenswelt – Krisenkonzept und Gegeninstanz

Praktische Theologie, die es unternimmt, sich als eine Wissenschaft im Kontext zu verstehen und zu konstituieren, mag manche Skepsis hervorrufen. Nicht zuletzt mag sie sich den Vorwurf einhandeln – wie Norbert Mette zu Beginn des Kongresses der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1987 zur Frage der Kontextualität Praktischer Theologie sagte –, sie liefere damit nur und wieder einmal nur einer wissenschaftlichen „Mode“ hinterher.<sup>248</sup> Hadwig Müller hat in ihrer Analyse der Diskussion aber auch gezeigt, dass durchaus noch nicht darüber entschieden ist, ob aufgrund einer „allzu schnelle[n] und leichtfertige[n] Rede von Kontext und Kontextualität“<sup>249</sup> „Wissenschaft im Kontext“ nur ein neuer Name für eine alte Praxis ist und damit zur Modeerscheinung wird. – Ob also mit einer Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext wirklich etwas Neues inauguriert wird, das wird davon abhängen, inwieweit eine sachgemäße Konturierung gelingt, die Kontinuität *und* Diskontinuität zu verdeutlichen mag.

Eine phänomenologische Deutung von Kontextualität, näherhin der Versuch, eine solche Deutung im Rahmen Praktischer Theologie vorzutragen, hat aber wohl ebenfalls ihre Schwierigkeiten. Denn zweifellos ist der originäre Ausgangspunkt einer phänomenologischen Deutung von Kontextualität das Theorem der *Lebenswelt*. Der Terminus „Lebenswelt“, dieser von Edmund Husserl zwar nicht gebildete, aber zum philosophischen Terminus erhobene Ausdruck,<sup>250</sup> hat allerdings, wenn auch spät, dann jedoch eine solch breite Rezeption erfahren und eine derartige Karriere gemacht, dass er „in den achtziger Jahren zu einem der meistbenutzten Ausdrücke der Bildungssprache“ geworden ist und „dabei durch seinen überdehnten Gebrauch beinahe alle Konturen“ verloren hat.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> Vgl. N. Mette, Was hat eine Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen, 15. – Zum außertheologischen Umfeld der Fragestellung vgl. W. Bonß – R. Hohlfeld – R. Kollek, Kontextualität.

<sup>249</sup> H. Müller, Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie.

<sup>250</sup> Vgl. auch die Hinweise bei E. W. Orth, Edmund Husserls ‚Krisis‘, 132–136.

<sup>251</sup> K. Held, Art. Lebenswelt, 594.

Vor diesem Hintergrund ist die Vorgehensweise im Folgenden zu verstehen: Ausgegangen wird von einer nachgerade herkömmlichen Wissenschaftspraxis und ihrer Weise, nicht nur kontextuell zu sein, sondern sich auch *als* eine kontextuelle Bemühung zu verstehen. Von einem solchen, ganz unspektakulären Verständnis von Kontextualität her wird zunächst ein Zugang zum phänomenologisch-kritischen Gebrauch von „Lebenswelt“ gelegt. Daran schließt sich eine Erinnerung an einige wesentliche Momente der Husserl'schen kritischen Verwendung dieses Begriffs an, bevor schließlich eine Kritik dieses kritischen Gebrauchs des Lebenswelt-Begriffes bis zu dem Punkt gebracht wird, an dem Bernhard Waldenfels mit seiner Theorie der Responsivität ansetzt.

Diese Ausführungen unterliegen aber derselben Einschränkung wie jene zum Phänomenologie-Begriff im dritten Schritt: Nicht nur dass das Folgende die Problematik auch nicht annähernd erschöpfend behandeln kann, die entsprechende Skizze beruht bereits auf der Deutung dieser Problematik durch Waldenfels. Deshalb wird im Folgenden auch auf den Eintrag Husserl'scher Belegstellen verzichtet.<sup>252</sup>

## 5.1 Wissenschaft und Kontext

Wissenschaft will sachlich, ja „sachlicher“ sein. Das ist sie aber – auch in einem traditionellen Verständnis –, weil und insofern sie um ihre Sache weiß als *eine Sache im Kontext*.

Wissenschaft ist sachlicher, weil sie etwas in und aus seinen Kontexten versteht oder erklärt, seien die Kontexte nun andere Texte im wörtlichen oder im übertragenen Sinne. Wissenschaft ist sachlicher, weil sie – jedenfalls nach ihrem Selbstverständnis – *mehr* sieht von der Sache, indem sie sie im Zusammenhang betrachtet, wie auch immer der Zusammenhang näher bestimmt sein mag. So kann eine Homiletik beispielsweise die Predigt betrachten als das Verlautenlassen eines Wortes, das Gottes Offenbarung, seine Verlautbarung an den Menschen bezeugt, oder als Information im Kontext einer Informationsgesellschaft.

Insoweit ist alle Wissenschaft auch „systematisch“, selbst eine praktische; und deshalb nimmt Wissenschaft eine Sache auch nicht einfach als das, als was

<sup>252</sup> Eine Darstellung und Erörterung des Lebenswelt-Begriffes bei Husserl bieten E. W. Orth, aaO.; R. Welter, Der Begriff der Lebenswelt; H. Vetter, Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? – Weitere Literaturangaben finden sich bei K. Held, aaO., 599 f.

sie zunächst und zumeist erscheint. Sie nimmt sie nicht, als was sie sich der seit langem verfestigten oder der je sich einstellenden, aber vielleicht in vielfacher Weise unzureichenden und entstellenden Hinsicht zeigt. Wissenschaft nimmt die Sache immer als eine in bestimmter Weise zur Gegebenheit kommende Sache und deshalb stets in kritischer Unterscheidung bzw. Abhebung eigener und anderer Weisen, eine Sache anzuschauen, zu verstehen, zu beurteilen und zu handhaben.

Wissenschaftlich oder eben ein „wissenderes“ Wissen ist solche Sachlichkeit – nach dem herkömmlichen Selbstverständnis von Wissenschaft – jedoch nur dann, wenn sie weiterhin um ihr Wissen der Sache im Kontext weiß als *ein Wissen, das der Sache und ihren Kontexten wiederum einen neuen und anderen Kontext stiftet*. So stellt eine Homiletik die Predigt etwa in den Kontext einer Theorie religiöser Rede oder einer Metaphorologie, einer Rezeptionsästhetik oder einer Kommunikationsforschung; und ein *pastoralpsychologischer* Zugang zur Seelsorge ist nicht einfachhin ein „sachgerechterer“ Zugang, sondern einer, der das Phänomen der Seelsorge in einen bestimmten Deutungsrahmen stellt, wie es aber nicht weniger ein Verständnis von Seelsorge täte, das von der paulinischen Charismenlehre seinen Ausgang nähme.

Auch Wissenschaft schaut, was sie anschaut, in einer bestimmten Weise an, geht, womit sie umgeht, in einer bestimmten Weise um. Was nicht heißt, dass sie nur in *einer* Weise mit ihr umginge. Die Physik etwa fahndet nicht weniger beharrlich, als sie nach einer hinreichenden Theorie sucht, auch nach einer „schönen“ Theorie.

Als Sache der Wissenschaft rückt die Sache nichtsdestoweniger in den Kontext der Wissenschaft ein, und nicht nur in diesen. In einer „verwissenschaftlichten“ Welt tritt eine Sache vielfach auch erst *durch* die Wissenschaft, als durch diese gebildet oder in spezifischer Weise legitimiert, also als wissenschaftlich kontextualisiert in andere Kontexte ein. Die „Beratung“ als kirchliches Praxisfeld ist ein Beispiel dafür. Und zwar jene Beratung, deren Legitimation und Ausübung sich nicht mehr darin erschöpft, ein „Werk der geistlichen Barmherzigkeit“ zu sein, sondern die zum unverzichtbaren Bestandteil eines professionellen seelsorglichen Handelns der Kirche geworden ist, weil und insofern sie mit einem bestimmten Theorierahmen versehen ist und in der Weise bestimmter wissenschaftlich fundierter Methoden ausgeübt wird.

Bisweilen tritt eine Sache sogar nur noch oder doch vornehmlich als wissenschaftlich kontextualisiert in anderen Kontexten auf. Beispiele dafür sind die „Verdrängung“ und die „Neurose“. Denn mit „Neurose“ bzw. „neurotisch“ ist ja nicht nur eine wissenschaftliche Bezeichnung bis in die alltagssprachliche Kommunikation vorgedrungen, sondern – bei aller Vulgärpsychologie – auch ein spezifischer Deutungsrahmen für psychische Vorkommnisse bzw. eine psychologische Deutung bestimmter Verhaltensweisen in den alltäglichen Umgang eingedrungen. Im Fall der „Verdrängung“ aber ist die psychologische Kontextualisierung derart erfolgreich, dass der metaphorische Gebrauch, den die Psychologie von diesem Wort macht, oft schon gar nicht mehr mitgehört wird. In solchen Fällen geht wissenschaftliche Kontextualisierung aber leicht über in die – schon sprichwörtlich gewordene – „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (Jürgen Habermas), und darum macht nicht methodisches Vorgehen schon Wissenschaft, sondern erst ein methodologisch-kritisches. Denn im Spiel von Kontextualisierung, Dekontextualisierung und Neukontextualisierung geht leicht der Sinn für sachhaltige Ausgangslagen verloren.

So ist schließlich – nach eben dem Selbstverständnis von Wissenschaft – dieses Selbstverständnis *selbst* nur dann ein wissenschaftliches, ein auch über sich selbst aufgeklärtes, wenn die Wissenschaft sich auf sich selbst zurückwendet und selbstkritisch wird. Nicht nur weiß die Wissenschaft um ihr Wissen als Wissen der Sache im Kontext, *sie weiß auch um sich selbst als ein Wissen im Kontext*, d. h.: als ein in vielfältiger Weise in vor- und außerwissenschaftliche Kontexte verwickeltes und verstricktes Wissen. Sich der Kontexte zu begeben, macht Wissenschaft nicht wissenschaftlicher, sondern nur bodenlos und unkritisch. Es braucht nur an die unheilvolle Geschichte „wissenschaftlicher“ Rassenlehren und an die wechselvolle Geschichte der physiognomischen Fragestellung erinnert zu werden, insofern in Letztere ebenso sehr nationalsozialistische Rassen-Typologien hineingehören wie Emmanuel Levinas' Philosophieren *nach Auschwitz* und sein Ausgang vom Antlitz des Anderen.

Auf dem Hintergrund solcher Wissenschaftspraxis und ihres Selbstverständnisses kann Lebenswelt in einem ersten und vorläufigen Sinne bestimmt werden als dasjenige, dem Wissenschaft „entsprungen“ ist, und zwar im doppelten Sinne: Wissenschaft *wurzelt* in der Lebenswelt und ist ihr immer auch *entlaufen*. Letzteres bedeutet wiederum: Wissenschaft hat nicht nur ihren eigenen *Verlauf*, worin sie sich von anderen und zumal den alltäglichen Formen des Wissens

wie des wissenden Umgangs mit einer Sache unterscheidet, sondern Wissenschaft steht ebenso wie diese in der Gefahr bzw. hat ihre Versuchungen, sich zu *verlaufen*.

Allerdings ist mit dieser Bestimmung noch nichts gelöst. Lebenswelt ist überhaupt kein Terminus, der Probleme „löst“. Der Begriff der Lebenswelt hat problemanzeigenden Charakter. Er zeigt das Problem an, das mit dem arbiträren Charakter von Wissenschaft gegeben ist. Kurz gesagt: Jede Theorie ist als Theorie auch eine Praxis. Es gibt kein reines Sehen, kein Sehen, worin nicht auch ein Hinsehen und Übersehen stattfindet; und Hinsehen und Übersehen sind auch Weisen etwas oder jemandem etwas zu tun, anzutun oder nicht zu tun.

## 5.2 Lebenswelt als Boden und Horizont

Diese Problemanzeige hat bei Edmund Husserl allerdings einen präzisen Inhalt. Sie betrifft das zentrale Moment von Wissenschaft überhaupt, das bisher aber noch nicht ausdrücklich benannt worden ist:

Der Wissenschaft geht es stets um ein *begründetes* Wissen. Wissenschaft tritt – seit ihren griechischen Anfängen – mit dem Anspruch auf, Gründe anzugeben für ihre Aussagen und deshalb nicht nur δόξα, bloße Meinung, sondern ἐπιστήμη, wirkliches Wissen, zu sein; und um eine „Krise“ dieser europäischen *Idee* von Wissenschaft anzuzeigen und zugleich damit ein „Krisenkonzept“ (Ssch 180) zu benennen, hat Husserl den zu seiner Zeit unspezifischen Ausdruck „Lebenswelt“ aufgegriffen.<sup>253</sup>

Soll deshalb der Terminus „Lebenswelt“ mehr bedeuten als eine ungefähre Benennung, hinter der sich ungeklärte Vorstellungen einer konkreten Anschaulichkeit oder gar einer unvermittelten Unmittelbarkeit verbergen, und soll die kritische Potenz des Lebenswelt-Konzeptes gewahrt bleiben, dann ist die Husserl'sche Problemstellung zu erinnern, und zwar gerade auch dann, wenn das Lebenswelt-Konzept dem ursprünglichen Entdeckungszusammenhang ent-rückt bzw. in einer von Husserl abweichenden Weise bestimmt wird. – In einer stark vereinfachenden Schematisierung kann die Husserl'sche Fassung von Krise und Krisenkonzept in drei Schritten beschrieben werden.

<sup>253</sup> Die vielfältigen Facetten dieser Problemstellung behandeln die Beiträge in H. Vetter (Hg.), *Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis*.

### 5.2.1 Die Idee der Grundlegung

Die Krise der europäischen Idee der Wissenschaft, die Husserl behauptet, ist für ihn nicht weniger als eine Krise Europas selbst (vgl. Einführung Krisis 10f.). Denn diese Krise besteht für Husserl darin, dass die ursprüngliche Idee, in der die Philosophie und die Wissenschaften als europäische Bildungen wurzeln und die ihnen auch ihren traditionellen Zusammenhang stiftet: die Idee der Aufklärung, die Idee einer Überwindung des Mythos durch den Logos, die Idee einer Befreiung des Menschen aus seinen Abhängigkeiten durch das Denken, einer *Vergessenheit* anheimgefallen ist.<sup>254</sup>

Husserl *diagnostiziert* diese Vergessenheit, die sich als eine solche nur indirekt äußern kann, im szientistischen Objektivismus seiner Zeit: Eine absolut gesetzte Rationalität, die sich von ihren subjektiv-relativen Konstitutionsbedingungen ablöst, treibt am Ende einen Irrationalismus hervor.<sup>255</sup> Indem neuzeitliche Wissenschaft den Boden der Erfahrung verlässt, die Erfahrung nicht mehr in der Erfahrung, sondern – etwa in der Mathematisierung der Wissenschaften – in logischen Konstruktionen gegründet sein lässt, verkehrt sich Objektivität in Objektivismus, werden „Sinnzusammenhänge durch Konstrukte, Wahrheitsbedingungen durch Kalküle“ ersetzt (Einführung Krisis 14). Damit geht aber einher: die Tilgung des Subjekts der Wissenschaften, der Wissenschaftlerin bzw. des Wissenschaftlers.

„Die Rationalität der exakten Wissenschaften nähert sich der ‚Rationalität der ägyptischen Pyramiden‘, die in ihrer stummen Erhabenheit das ‚arbeitende Subjekt‘ vergessen machen und nur noch seinen Tod festhalten.“ (Ebd.)

Eines liegt Husserl jedoch vollkommen fern: Angesichts dieser Krise und ihrer Symptomatik die *Therapie* nun in einer wie auch immer gearteten „Entwissenschaftlichung“ zu suchen. Woran Husserl mit der Tradition festhält, ist die Idee vernünftiger Begründung und zugleich damit auch der spezifische Anspruch der Philosophie, ihrerseits nochmals die Grundlegung aller anderen Wissenschaft zu leisten.

<sup>254</sup> Vgl. dazu auch die Weise, wie Wolfgang N. Krewani anhand von frühen Schriften E. Levinas', die die Anknüpfung an den Krisis-Gedanken Husserls deutlich erkennen lassen, in die Grund- und Ursprungsintention von Levinas *und* seine Frontstellung zu M. Heidegger einführt; W. N. Krewani, Emmanuel Lévinas, 31–54.

<sup>255</sup> Darin liegt eine *strukturelle* Ähnlichkeit der Husserl'schen These zur späteren These von der „Dialektik der Aufklärung“. Vgl. Th. W. Adorno – M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung.

Die Weise, wie Husserl nun seinerseits den Versuch einer Grundlegung von Wissenschaft unternimmt, ist geprägt und getragen von der Doppelung bzw. Zweideutigkeit, welche der *Idee* der „Grundlegung“ selbst eignet (vgl. NL 15):

- Grundlegung kann einerseits einen Rückgang auf ein *Fundament* im Sinne von Boden als dem Erstgegebenen, dem „Woher“, bedeuten.
- Grundlegung bezeichnet andererseits aber auch einen Rückgang auf letzte *Gründe*, auf ein Letztregelndes als Horizont bzw. „Woraufhin“.

In der ersten Bedeutung wurzeln alle mehr empiristischen, in der zweiten alle mehr rationalistischen Konzepte. Im Sinne des phänomenologischen Grundentscheidendes, nicht Gründe *für* die Erfahrung benennen zu wollen, sondern alles Erkennen und Handeln in der Erfahrung grundgelegt sein zu lassen, *ohne* sie deshalb schon zu einem faktischen Prozess zurechtzustutzen, hat eine mögliche Grundlegung deshalb zwei Bedingungen zu erfüllen:

- Was grundlegt, muss auf der einen Seite „mehr“ sein als ein nur Erstgegebenes, wie es z. B. die Sinneseindrücke sind,
- es darf auf der anderen Seite aber kein Letztregelndes sein, das nicht immer noch „an den Erfahrungsboden geheftet wäre“ (NL 17).

### 5.2.2 Die Rückfrage nach der Lebenswelt

Dem Husserl'schen Versuch einer Grundlegung von Wissenschaft – angesichts der diagnostizierten Krise der Vernunft und unter Beachtung der so bestimmten Bedingungen eines Krisenkonzeptes – eignet eine spezifische Inszenierung; und sie beginnt mit der Wahl des Ausdrucks „Lebenswelt“.

Dass Husserl damit einen glücklichen Griff getan hat, belegt die weite Verbreitung, die dieser Terminus mittlerweile gefunden hat. Was diesen Ausdruck auszeichnet, ist, dass er unmittelbar verständlich zu sein scheint, dass er – wie Ernst Wolfgang Orth bemerkt – selbst „lebensweltlich“ genannt werden darf;<sup>256</sup> und was ihn anziehend macht, ist – wie Waldenfels sagt – seine Akzentuierung:

„Der Ton liegt auf dem *Konkret-Anschaulichen* gegenüber abstrakten Modellen, auf dem *implizit Eingebühten und Einverlebten* gegenüber einer Ausrichtung nach expliziten Regeln und auf dem *Relativen, Situativen und Okkasionellen*, das uns

<sup>256</sup> E. W. Orth, aaO., 132.



hier und jetzt betrifft und unter den universalen Maßstäben hinweggleitet.“ (Ssch 180)

Das „Erstgegebene“ ist die Welt alltäglichen Lebens, in der ich mich und alles andere immer schon vorfinde. Es ist die *mir konkret-anschaulich gegebene* Welt der Dinge, Tiere, Pflanzen und Menschen, Natur und Kultur, alles, was von mir immer schon *als in Welt* und *als Welt* vorkommend genommen und behandelt wird. Es ist die von einem *Je-jetzt* und einem *Je-hier* aus strukturierte Welt, die den subjektiv-relativen Horizont allen Erfahrens, Redens und Tuns abgibt.

Worauf Husserl mit dem Stichwort „Lebenswelt“ verweist, um die Grundlegungsproblematik zu lösen, ist allerdings nicht einfach nur die Welt in ihrer Fülle und Buntheit, wie sie subjektiv-relativ gegeben ist, sondern auch jene Welt, in der Menschen zusammen mit anderen Menschen leben und unter anderen Menschen sterben. Es ist eine Welt, „die im Todesschatten des *Vergessens* und *Verlustes* steht“ (ebd.). Lebenswelt bezeichnet zugleich die Welt, in der alle *Anfänge* je schon verloren und vergessen sind, wo nicht zuletzt mein Anfang in der Geburt ein Anfang ist, dessen ich nie habhaft werde.

Insofern eignet dem Stichwort „Lebenswelt“ ähnlich wie der phänomenologischen Parole „Zurück zu den Sachen!“ eine Zweideutigkeit: Wie diese Parole, so kann auch der Terminus „Lebenswelt“ „verstanden werden als Ausdruck einer Sehnsucht nach dem verlorenen Ursprung oder aber als Hinweis auf eine ursprüngliche Nachträglichkeit, die zur Sache selbst gehört“ (Ssch 181). Wenn Husserl den Versuch unternimmt, Wissenschaft in der Lebenswelt zu fundieren, dann ist damit ein Fragen eröffnet, in dem nicht vorweg entschieden ist, ob es die sichere Basis bzw. den zweifelsfreien Ausgangspunkt und eine universale Gesetzlichkeit erreicht oder ob alle Fundierungsversuche in eine letzte „Abgründigkeit“ führen – in einen ursprünglichen Entzug und eine ursprüngliche Zerteilung und Vervielfältigung.

Die Lebenswelt ist in der Phänomenologie, und zwar schon bei Husserl, auch kein undifferenziertes Gebilde. Nach Waldenfels sind drei Dimensionen und damit auch drei Begriffe von „Lebenswelt“ zu unterscheiden (vgl. zum Folgenden Ssch 181 f.):

- Da ist zunächst die *konkrete, umfassende Lebenswelt*, die alles enthält, was in irgendeiner Form begegnet, das „als etwas“ gegeben ist, einschließlich der Resultate der Wissenschaften, der kulturellen Hervorbringungen, der Welt- und Lebensdeutungen in Religion oder Mythos.



- Diese umfassende Lebenswelt sondert sich aber stets in *relative, intrakulturelle Sonderwelten*, die sich durch thematische Allgemeinheiten ausbilden, etwa die Welten des Rechts und der Politik oder die Bereiche von Hobby und Beruf.
- Und die konkrete umfassende Lebenswelt samt ihren Sonderwelten, in denen sie sich zerteilt, fügt sich – worauf Waldenfels besonders abheben wird – als eigene Lebenswelt ein in eine Vielfalt von *interkulturellen Lebenswelten* bzw. von *Fremdwelten*. – Diese können gleichzeitig auftreten, etwa bei dem von türkischen Bewohnerinnen und Bewohnern, von türkischen Gaststätten und Geschäften geprägten Straßenzug mit seinen fremdsprachigen Lauten und ungewohnten Gerüchen *und* dem Seniorenwohnhaus gleich nebenan, in dem die Übriggebliebenen der alten deutschen Generation des Stadtviertels leben. Interkulturelle Lebenswelten können auch diachron zueinander verschoben sein, z. B. im Unterschied der Kindheit der in Deutschland geborenen und aufwachsenden Kinder von afrikanischen Asylbewerberinnen und -bewerbern von der Kindheit ihrer Eltern.

Gerade angesichts der Vielfalt der kulturellen Welten, die in den letzten Jahrzehnten verstärkt in den Blick gerückt ist, stellt sich heute aber mehr denn je die Frage, ob es überhaupt eine einzige, allen zugängliche Lebenswelt gibt oder ob es bei einer letzten, nicht zu überwindenden Pluralität von Lebenswelten verbleibt, die weder als ein für *alle* Erstgegebenes wird gelten können noch als Letztregelndes, weil darin zwar Strukturen gegeben sind, aber keine letztregelnde universale Strukturiertheit.

Für Husserl gibt es freilich eine allen zugängliche Lebenswelt, die das Fundament aller Sinnbildungen abgeben kann. Doch das ist weder die Lebenswelt als die konkret-umfassende Umwelt des einzelnen Menschen, die das Feld aller wirklichen und möglichen Praxis abgibt. Das sind erst recht nicht die intrakulturellen Sonderwelten oder das Netz der interkulturellen Welten. Es ist vielmehr eine Art „Weltkern“, der herauszupräparieren ist (vgl. NL 17), der also nur einer methodischen Rückfrage zugänglich ist: eine formal-allgemeine Struktur der raumzeitlichen Körperwelt und des psychophysischen Menschen, die „Natur“ im Sinne einer erfahrenen, aber „noch nicht konstruierten oder kulturell interpretierten Natur“ (ebd.). – Das bedeutet aber:

„[S]ofern die Lebenswelt konkret-geschichtlich ist, ist sie nicht fundamental und einheitlich, und sofern sie fundamental und einheitlich ist, ist sie nicht konkret geschichtlich.“ (SV 25)

Dies im Einzelnen aufzuzeigen, ist hier nicht der Ort und würde zur Sache nicht viel beitragen. Entscheidend ist allein: Mit dem Stichwort der „Lebenswelt“ ist nicht weniger wie mit der Losung „Zurück zu den Sachen!“ eine Aufforderung gegeben zu einer Besinnung, einer Rückbesinnung, einer *Rückfrage*. Wenn Husserls Versuch einer Grundlegung der Wissenschaften etwas auszeichnet, dann das Abweisen irgendwelcher Bestrebungen, das Problem, das mit dem arbiträren Charakter von Wissenschaft gegeben ist, dadurch zu beseitigen, dass sie sich in einer Art von zweiter Naivität unkritisch einen Boden unterschöbe – hieße dieser nun Wert-Orientierung oder Wissenschafts-Subjekt oder eben Lebenswelt; und die Notwendigkeit der Rückfrage betrifft nicht weniger die Lebenswelt selbst, insofern sie eine Grundlegungsfunktion ausüben können soll.

### 5.2.3 Der Rechtsstreit zwischen Doxa und Episteme

Deshalb tritt zur Wahl des Ausdrucks „Lebenswelt“ durch Husserl als Beginn der spezifischen Inszenierung seines Versuchs einer Fundierung der Wissenschaften eine bestimmte Dramaturgie in der Durchführung dieses Versuchs. Nach Waldenfels kann er beschrieben werden als ein Prozess mit drei Beteiligten: dem Alltagswissen, Doxa, der wissenschaftlich-methodischen Vernunft, Episteme I, und der philosophisch-universalen Vernunft, Episteme II (vgl. NL 34, zum Folgenden 38–43).

In diesem Prozess wird die Doxa zunächst gegen ihre Abwertung durch die neuzeitliche Wissenschaft, Episteme I, verteidigt. Ihr wird ein *Eigenrecht* zuerkannt. Husserl wehrt der Herabsetzung der konkret-anschaulichen, der subjektiv-relativen und situationsgebundenen Erkenntnis durch die neuzeitliche Wissenschaft zu einer *bloßen* Doxa ohne wirklichen Erkenntniswert. Diese hat hingegen ihre eigene Funktion, und ihr kommt eine unveräußerliche Bedeutung zu:

„Ihr Maßstab liegt in der alltäglichen Lebenspraxis und ihren konkreten Vorhaben; von daher gelangt sie zu eigenen Formen der Bewährung und eigenen Standards der Genauigkeit.“ (NL 39)

Die – gemessen am Ideal mathematischer Exaktheit – Ungenauigkeit des alltäglichen Messens und Wiegens oder der Feststellung von Wärme und Kälte hat ihre unverzichtbare Bedeutung, da sonst auf dem Markt kein Kauf getätigt oder die Entscheidung über die für mich der Witterung angemessene Bekleidung nicht getroffen werden könnte. Überhaupt gibt es nicht nur *ein* Ideal von Genauigkeit. Exakte Temperaturmessung ist eine. Zur Auswahl der Kleidung bedarf es aber weder einer solchen, noch erschöpft sich überhaupt die Genauigkeit der Kleiderwahl auf die Temperaturfrage. Es gibt auch jene Genauigkeit der Kleidung, die der Staatsempfang und der Diskothekenbesuch erfordern.

Der Doxa kommt aber der Episteme I gegenüber nicht nur ein Eigenrecht zu, sie hat ihr gegenüber sogar ein *Vorrecht*. Denn die Doxa gibt den Boden und das Fundament ab für die Episteme I. Alle wissenschaftlich-methodische Durchdringung von Welt geht irgendwann einmal aus vom Konkret-Anschaulichen; und jeder Wissenschaftssprache geht in irgendeiner Weise eine alltagssprachliche Kommunikation voraus, an die sie auch zurückgebunden bleibt.

Ein Vorrecht kommt der Doxa weiterhin in dem Sinne zu, dass sie als umfassender Lebenspraxis das bleibende Woraufhin, der Horizont der Episteme I ist; und deshalb stellt die Doxa schließlich auch das *Heilmittel* dar gegen die Krise der Wissenschaft, weil sie als Woraufhin alle formalisierte Rationalität in den Lebenszusammenhang zurückbindet, dem sie nicht nur entsprungen ist, sondern dessen Teil sie auch ist:

„Die wissenschaftliche Welt, die die Subjektrelativität des lebensweltlichen Horizonts überschreitet, wird so doch von ihr eingeholt. Die Gegenstände der Wissenschaft sind Sinngebilde, die ihre Existenz den subjektiven Leistungen einer eigenen theoretisch-logischen Praxis verdanken, und diese Praxis selbst gehört zum Leben in der Lebenswelt.“<sup>257</sup>

Das Alltagswissen stellt nicht nur ein Teilproblem einer wissenschaftlich-methodischen Erforschung von Welt – etwa einer Wissenssoziologie – dar, sondern es verhält sich umgekehrt: Wissenschaftliche Rationalität ist als eine *theoretische Praxis* ein Teilproblem der Lebenswelt.

An dieser Stelle sei erinnert an Heinrich Rombachs Technologie-Begriff (vgl. 2.1) und an Fernet-Betancourts Hinweis zu einer kritischen Fassung der *sozialanalytischen Vermittlung* in der Befreiungstheologie, dass die sozialwissenschaft-

<sup>257</sup> K. Held, Einleitung [2], 49.

liche Perspektive als das in den (praktisch-) theologischen Reflexionsgang integriert werden müsse, was sie ist: eine Teilrationalität (vgl. 4.3.2). – Welche Bedeutung einer derartigen Umkehrung der Perspektiven zukommen könnte, kann auch folgendes Beispiel erläutern: Arbeitslosigkeit wird heute zunächst und zumeist verstanden als ein Teilproblem einer sich strukturell verändernden, näherhin einer globalisierten bzw. sich fortschreitend globalisierenden Ökonomie. Demgegenüber könnte aber gefragt werden, inwiefern Arbeitslosigkeit nicht die Folge einer Ökonomie ist, die der Lebenswelt „entlaufen“ ist, die – obwohl nur ein *Teil* lebensweltlicher Praxis – sich zur die Lebenswelt dominierenden Praxis erhoben hat. Als *problemanzeigender* Begriff übt die Lebenswelt jedenfalls auch im Hinblick auf andere Rationalitäten als nur die wissenschaftliche eine kritische Funktion aus.

Auf der anderen Seite bleibt Husserl an diesem Punkt nicht stehen. Es kommt nun eine dritte Prozessbeteiligte, die bisher verdeckt operiert hatte, ausdrücklich ins Spiel:

„Denn wo vollzieht sich die Verteidigung der Doxa? Gewiß nicht auf dem Boden der Doxa selbst. Ein Alltagswissen, das sich selbst befragt, durchleuchtet und rechtfertigt, ist kein Alltagswissen mehr, da es das Feld konkreter und spezifischer Lebensinteressen bereits verlassen hat.“ (NL 40)

Rede über den Alltag ist nicht selbst alltägliches Reden. Wer die Doxa gegen die Episteme I verteidigte, das war immer schon eine andere Episteme, die Episteme II, die nun als solche hervortreten und zu sich selbst gebracht werden muss, soll das Fragen den Ansprüchen einer Theorie der Erfahrung genügen, die ihre Kritik selbst nochmals einer Kritik unterzieht.

Hier trägt sich Husserls Wende zu einer transzendentalen Phänomenologie ein, die im Lebenswelt-Konzept keineswegs zurückgenommen wurde. Im Gegenteil, sein letztes, unvollendet gebliebenes Werk, *Die Krisis*, worin das Lebenswelt-Konzept seine reifste Ausführung erfahren hat, ist konzipiert als eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie als eine transzendente.<sup>258</sup> Auch dies kann und muss hier nicht im einzelnen ausgeführt werden;<sup>259</sup> es genügt festzuhalten:

<sup>258</sup> Vgl. E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die transzendente Phänomenologie*.

<sup>259</sup> Vgl. dazu die ausführliche Darstellung in E. W. Orth, aaO.

„Husserls Theorie der Lebenswelt und des Alltags unterscheidet sich an dieser Stelle deutlich von einer Philosophie des *common sense*, und behält damit recht gegen alle, die sich mit einem direkten Rekurs auf Alltagserfahrung und Alltagssprache zufriedengeben. Man kann Husserls transzendentalen Ansatz vielleicht in anderes umformen, überspringen kann man ihn nicht.“ (NL 40)

Bei Husserl führt die kritische Rückfrage danach, „wer“ hier die Doxa verteidigt, nun allerdings zu einer erneuten *Abwertung* der Doxa, insofern diese sich als eine „verborgene, in sich verschlossene, anonyme Vernunft“ entpuppt (NL 41).

Der Prozess des Fragens folgt bei Husserl einer Doppelstrategie: In dem Maße, wie ein Schritt *zurück* getan wird vor den diagnostizierten Objektivismus neuzeitlicher Wissenschaft hin zur Lebenswelt und ihrer Subjekt-relativität, bedarf es zugleich eines Schrittes *über sie hinaus* in Richtung auf eine *Vertiefung* der Subjektivität (vgl. NL 41 f.). Für Husserl ist sie entschiedenermaßen in einem transzendentalen Subjektivismus, einer philosophisch-universalen Vernunft zu suchen; und damit hält er denn auch – wie gesagt – am traditionellen Anspruch einer Grundlegung der Wissenschaften in der Philosophie fest.

Denn es ist nun die Episteme II, die die Doxa ihrer Begrenztheit überführt und ihre relativen und situationsgebundenen Erkenntnisse universalen Geltungsansprüchen unterwirft. Woran Husserl dabei allerdings mit der gleichen Entschiedenheit festhält, wie er den Objektivismus neuzeitlicher Wissenschaft verwirft, ist die Unmöglichkeit, dass eine transzendente Subjektivität die Grenzen der Erfahrung jemals aufheben könnte.

„Die transzendente Einstellung ist [...] eine bloße ‚Umstellung‘; die natürlichen Interessen dauern fort, die Menschen ‚können sie durch keine Umstellung einfach verlieren, das hieße für jeden, aufhören zu sein, der er ist, als der er von Geburt an geworden ist‘ [E. Husserl]. Die [...] Umstellung gelingt nur zeitweilig“ (NL 42).

Die Rückfrage hat den Charakter einer kritischen Intervention. – So ergibt sich auch hier ein zwiespältiges Bild: auf der einen Seite die Betonung der *Heterogenität* der Wissensformen und auf der anderen Seite ihre *Hierarchisierung* in höhere und niedere Wissensformen (vgl. NL 40, 42).

### 5.3 Lebenswelt im Plural

An eben diesem zwiespältigen Befund wird Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität anknüpfen. Vorläufig gesagt, ist Waldenfels eine Überwindung der Hierarchisierung (1) und eine radikalere Fassung des Moments der Heterogenität (2) angelegen; und das eine hängt mit dem anderen eng zusammen. – Zu beiden Punkten hier nur einige erste Hinweise:

1. Die Vorgehensweise beim Versuch, die Husserl'sche *Hierarchisierung* zu überwinden, kann beschrieben werden als eine Wiederaufnahme jenes Verfahrens zwischen Doxa, Episteme I und Episteme II, in dem es nach der Aufwertung der Doxa gegenüber der wissenschaftlich-methodischen Vernunft dann wieder zu ihrer Abwertung kommt, sodass der Doxa der philosophischen Vernunft gegenüber schlussendlich nur der Status eines bloßen Vorwissens zuerkannt wird.

Diese Wiederaufnahme des Verfahrens, die Waldenfels nun ins Werk setzt, changiert – um für einen Moment im Bild des juristischen Prozesses zu bleiben – zwischen einer Berufung und einer Revision. Wird nämlich eine bestimmte „rechtliche Beurteilung“ der Husserl'schen „Tatsachenfeststellungen“ hinsichtlich der Eigenart, der Differenzierung und der Grenzen der Lebenswelt in Zweifel gezogen, zeigen sich auch gewisse Phänomene anders und zeigen sie sich überhaupt erst. Denn:

„Stimmt es, daß jede Allgemeinheit sich einem Prozeß *unbeschränkter* Verallgemeinerung und jede Idealität sich einem Prozeß *unendlicher* Idealisierung fügt? Besagt Rationalität notwendigerweise, daß wir zu einer *vollen und höheren* Rationalität voranschreiten, zu einer Ordnung, in der *jedermann* seine Ansprüche befriedigt findet? Ist Rationalität nur denkbar als ein *hierarchisch* gegliedertes Ganzes?“ (NL 45, Hervorh. geändert)

Wird diese Prämisse einmal eingeklammert, dann vermag sich zu zeigen, dass es Idealität gibt, der nicht der Charakter von Allgemeinheit abgesprochen werden darf, obwohl sie nicht universale Allgemeinheit ist. So bilden etwa Gestalten und Strukturen eine *anschauliche Allgemeinheit* aus, insofern sie wiederholbar sind bzw. sich wiederholen. Waldenfels nennt als Beispiele Blattformen, Tanzschritte oder Schriftbilder. Dabei handelt es sich weder um einmalige Vorkommnisse noch um abstrakte Allgemeinheiten, da sich Blattformen, Tanzschritte und Schriftbilder jeweils materialisieren bzw. verkörpern. Es handelt

sich hier um Allgemeinheiten, die sich gegenseitig ausschließen und verdrängen, die sich aber nicht widersprechen (vgl. ebd.).

„Das konkrete Allgemeine, das hierbei ins Spiel kommt, liegt ‚seitwärts‘ und entsteht aus einer *Reihung*, einer Verkettung, Verflechtung und partiellen Überschneidung von Deutungsrastern und Regelsystemen. Wir finden es nicht, wenn wir ‚aufwärts‘ blicken und nach einer *Stufung* suchen; hier finden wir höchstens abstrakte Universalien, die den konkreten Ordnungen als notwendige, nicht aber als zureichende Bedingungen dienen.“ (NL 48)

Diese *laterale* Form von Allgemeinheit aber ist es, die der Erfahrung zukommt. Erfahrung, die Synthesis der Erfahrung ergibt kein „Stufensystem“, sondern ein Geflecht, eine „Textur“ (ebd.).

„Dies besagt aber auch, daß die konkrete Vereinheitlichung der Erfahrung nur auf einer mittleren Ebene geschehen kann, wo *bestimmte* spezifische Ordnungen entstehen. Wenn hier aber Alternativen auftreten, so ist die Einigung nicht mehr in einer universalen Synthese zu suchen, sondern in Prozessen der *Transformation* und der *Übersetzung*, wodurch die grundlegenden Differenzen keineswegs aufgehoben werden.“ (NL 27)

Und für den Streit zwischen Doxa und Episteme I bedeutet dies, dass dieser nun nicht mehr durch eine Episteme II im Sinne einer universalen Vernunft, die alles vor ihren Richterstuhl zieht, entschieden werden kann. Stattdessen erhebt sich die Frage, ob nicht Rationalität neu zu bestimmen sei, nämlich als eine *verkörperte* und als eine sich *vervielfältigende* Vernunft.

Damit würde keineswegs ein Irrationalismus inauguriert, wohl aber würde sich das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften verschieben. Den Anspruch einer Grundlegungsfunktion jedenfalls müsste sie aufgeben:

„Die Philosophie hat ihren Stand nicht mehr diesseits oder jenseits der Wissenschaften, wie Husserl noch meint, indem er diese zwischen Alltagsmeinung und Vernunfteseinsicht ansiedelt, sondern vielmehr bewegt sie sich mit ihren eigenen Denkmitteln in demselben Bereich wie jene oder, wo sie ihre kritische Funktion wahrnimmt, an ihren Rändern.“ (NL 28)

So läge beispielsweise die kritische Aufgabe der Phänomenologie darin, einem „Vergessen des paradigmatischen, modellhaften Charakters der Wissenschaften“ zu wehren (ebd.), wie dies unter 3.2.2 schon beschrieben worden ist.



Nichtsdestoweniger ist der Gedanke einer selbst verkörperten und sich vielfältigenden Vernunft ungewohnt und vielleicht auch verunsichernd. Waldenfels bemerkt dazu:

„Schrecken muß dies nur den, der in der prinzipiengesteuerten Synthese die *einzig*e Form der Einheitsbildung erblickt und überall Zufall und Relativismus wittert, wo Differenzen sich dem Einheitszwang entziehen und *andere* Formen des Zusammenhangs entstehen lassen. Hier wäre gewiß einiges neu zu durchdenken.“ (NL 27, Hervorh. R. F.)

2. Eben dies geschieht bei Waldenfels aber in der Weise, wie er das Moment der *Heterogenität* neu bzw. radikaler zu fassen sucht:

Oben war schon die Frage aufgeworfen worden, ob es nicht eventuell bei einer letzten, nicht zu überwindenden Pluralität von Lebenswelten bleibt: Kann nicht von Lebenswelt zuletzt immer nur im Plural gesprochen werden? Bevor dies umstandslos bejaht wird, ist freilich – so gibt Waldenfels zu bedenken – der Grund zu würdigen, warum Husserl dieser Konsequenz ausweicht:

„Wenn Husserl sich zu einer einzigen Lebenswelt bekennt, so wendet er sich gegen den Historismus, für den jede Welt, auch die eigene, eine unter anderen Welten darstellt. In der Tat, nur für den ahistorischen und ageographischen Betrachter, der sich selbst vergißt, erscheint die eigene Welt als eine Welt unter anderen.“ (Ssch 182)

Insofern bildet sich Waldenfels' Konzeption aus mit einem ständigen Seitenblick auf die Gefährdungen eines naiven Relativismus oder eines hypertrophen Kulturalismus, demgegenüber er Husserl immer den Vorzug geben würde. Insofern bleibt die Rede von einer „Lebenswelt im Plural“ auch missverständlich. Denn konkret gibt es ein schlichtes Neben- und Nacheinander getrennter Welten für uns nicht, vielmehr nur ein netzartiges Geflecht verschiedener sich unterschiedlich von einander abhebender und sich überschneidender Welten, in denen die Lebenswelt den Ort abgibt, „an dem Fremdes sich als solches zeigt und vom Eigenen abhebt“ (ebd.).

In der Weise aber, wie „die Lebenswelt sich von vornherein in *Heimwelt* und *Fremdwelt* sondert“ (Ssch 184), ohne dass es jemals ein Eigenes gäbe, dem im Sinne eines Grund- oder Kernbestandes sich Fremdes nur anlagerte, liegt der Ansatzpunkt für eine phänomenologische Deutung von Kontextualität in Anknüpfung an die Theorie der Responsivität.



## 6. Handelnde – Adressaten und Adressatinnen eines Anspruchs

Mit der das phänomenologische Konzept der Lebenswelt neu ansitzenden Frage nach dem Zusammenhang von Eigen- und Fremdwelt bei Bernhard Waldenfels ist die Überlegung im Grunde schon inmitten der Theorie der Responsivität angelangt. Bevor diese im nächsten Kapitel erörtert wird, soll hier aber noch in einem weiteren, dritten Anlauf versucht werden, zu der spezifischen Verlagerung des Fragens nach dem Handeln, die dieser Untersuchung als solche und im Ganzen angelegen ist, hinzuführen.

Die Erweiterung wie Anschärfung des Handlungsbegriffes, um die es dabei geht, ist jedoch weder das Ergebnis einer Deduktion noch kann sie im herkömmlichen Sinne induktiv gewonnen werden. Sie verdankt sich weder einer „apriorisch“ gegebenen oder ausweisbaren Perspektive noch kann sie einfachhin irgendwo abgelesen werden. Vielmehr ist sie eine Hinsicht, die ebenso sehr wie sie aus der Erfahrung gewonnen wird, überhaupt erst eine Erfahrung ermöglicht. Sie ist die Konsequenz einer bestimmten Kontextualisierung bzw. auch Re-kontextualisierung der Frage nach dem Handeln selbst. In der Einführung zu diesem Kapitel ist weiterhin die methodische Schwierigkeit bereits benannt worden, diesen Vorgang kritisch zu beschreiben und ihn dabei nicht zugleich zu unterlaufen oder zu überfliegen. Eine „Hinführung“ zur Verlagerung des Fragens nach dem Handeln in seinen Kontexten, wodurch dieses selbst zu einem kontextualisierten Fragen wird, muss deshalb selbst Übergang, Abweichung, Verlagerung sein.

Sich dem anzunähern, ist die Aufgabe des ersten Abschnittes, der einige Grundzüge möglicher begrifflicher Bestimmung des Handelns skizziert. Vollständigkeit ist dabei nicht angezielt. Auch geht es nicht darum, aus einer kritischen Sichtung einschlägiger Handlungsbegriffe einen neuen Begriff zu „entwickeln“. Es soll allein der Punkt kenntlich werden, wo die Abweichung einsetzt. – Im zweiten Abschnitt wird sodann der Übergang vollzogen, und zwar ausgehend von einer alltäglichen Erfahrung, die in der einen oder anderen Weise – so darf wohl vermutet werden – auch die Leserinnen und Leser kennen werden: die Erfahrung der „Überforderung“ durch unzählige und nicht zuletzt durch unerfüllbare Erwartungen. Auf das in dieser alltäglichen Erfahrung Er-

fahrene und sich gleichwohl dem Zugriff Entziehende zurückfragend, kommt es zu einer Infragestellung des Fragens besonderer Art.

## 6.1 Handeln zwischen Sein und Sollen

Die Schwierigkeit einer Bestimmung des Handelns ist, dass ihm zu viel und zu wenig zugetraut werden kann (vgl. SF 84). Restriktionen führen leicht dazu, dass ganze Erfahrungsbereiche der Hinsicht entgleiten und sich dann im Rücken der Handlungstheorie abspielen, Ausweitungen sind oft begleitet von Hierarchisierungen zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem (vgl. zum Folgenden insbes. OZ 41–46; NL 132–134; SF 84–86).<sup>260</sup>

### 6.1.1 Zwischen Freiheit und Nötigung

Ausgegangen sei von einer weit verbreiteten Exposition der Frage, die so vorgeht, dass sie Verhalten, Sinn und Handeln zueinander in Beziehung setzt: Wird Verhalten als ein Geschehen verstanden, das „Sinn“ hat,<sup>261</sup> insofern es zielgerichtet ist, dann kann unterschieden werden zwischen einem Verhalten, dem das Ziel immer schon vorgegeben bzw. eingeschrieben ist, und solchem, dem ein Ziel von dem, was sich verhält, gesetzt wird.

Handeln ist dann – und dies ist der beherrschende Grundzug in der europäischen Tradition – in einem mittleren Bereich zwischen diesen beiden Polen anzusetzen, und zwar in jenem Feld, das durch den Menschen ebenso „besetzt“ wird, wie dieser dadurch bestimmt ist, an diesen Ort „gestellt“ zu sein. Der Mensch wird charakterisiert als das Wesen, das sich selbst Ziele setzen kann *und* muss. Handeln bedeutet dann jenes Tätigsein des Menschen, das durch seine Fähigkeit und Nötigung zur Zielbestimmung ausgezeichnet ist.

Über weite Strecken der Tradition kommt dieser Begriff durch eine doppelte Abgrenzung zustande: Das Handeln wird abgehoben einerseits vom „unterhalb“ der Schwelle des Handelns angesiedelten instinktgebundenen Tätigsein der unfreien Tiere und andererseits von einer „oberhalb“ menschlichen Han-

260 Vgl. auch G. Bien u. a., Art. Praxis, praktisch; H. Lenk (Hg.), Handlungstheorien – interdisziplinär; J. Straub – H. Werbik (Hg.), Handlungstheorie.

261 Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 1: „„Handeln‘ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußerliches oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden.“

delns angesetzten Tätigkeit, in der Sein und Sollen koinzidieren in einer höchsten Freiheit oder einem Absoluten.

Ein Beispiel dafür, dass die Abgrenzung gegenüber dem Tier und dem Gott auch heute noch virulent ist, gibt Dietrich Benner in seiner *Allgemeinen Pädagogik*; dort heißt es:

„Praxis bedeutet stets zweierlei: einmal die Möglichkeit, tätig und handelnd, also willentlich etwas hervorzubringen; dann aber auch die ‚Notwendigkeit‘, auf welche die Praxis immer schon antwortet, indem sie eine vom Menschen erfahrene Not, Aporie, zu wenden sucht. Dieser zweifachen Bestimmung von Praxis gemäß ist die außermenschliche Natur der Praxis gar nicht fähig, weil sie nichts willentlich hervorbringt, und der Gott der Praxis gar nicht bedürftig, weil er in keiner Not steht, die er wenden müßte. Darum versagen nicht nur alle Vergleiche zwischen Mensch und Tier, sondern ebenso alle zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist nicht nur das einzige Wesen der Schöpfung, das der Praxis bedürftig und fähig ist, er ist dies auch gerade im Unterschied zur Idee des Schöpfer-Gottes.“<sup>262</sup>

Einerseits verliert sich die Absetzung des menschlichen Handelns von einer göttlichen Tätigkeit in der Moderne, andererseits verschwindet sie aber nicht. Genau besehen, lebt sie nämlich verborgen fort in der neuzeitlich-modernen Theorie-Praxis-Problematik. Zumindest rührt diese nicht zuletzt daher, dass eine spezifische Über- und Unterordnung der antiken Kosmologie weiterwirkt, eine Über- und Unterordnung, die z. B. Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* so zum Ausdruck bringt:

„Alles, was zur  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  gehört, muß als klein und der Götter unwürdig erscheinen. Und doch hat man immer geglaubt, daß sie leben und mithin tätig ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) sind [...]. Wird aber von dem, was lebt, die  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  weggenommen, außerdem die  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ , was bleibt dann noch außer der  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ?“ (EN X, 1178 b 15 ff.).

Indem diese Unterscheidung von Theorie und Praxis nun aber ins Menschliche selbst fällt, und zwar durchaus vermittelt durch eine christliche und theologische Rezeption und Deutung, bildet sie erst jenen Antagonismus aus, der das neuzeitliche Theorie-Praxis-Verhältnis über weite Strecken kennzeichnet.

Denn die Voraussetzung etwa für den aristotelischen Handlungsbegriff mit seiner doppelten Abgrenzung liegt in der Bestimmung des Menschen als

262 D. Benner, *Allgemeine Pädagogik*, 26.

σύνθετον (EN X, 1177 b 28 f.), als eines zusammengesetzten Wesens, das auf der einen Seite zur Sphäre des Lebendigen gehört, auf der anderen Seite aber Anteil am göttlichen Logos hat (vgl. GN 58). So ergeben sich bei Aristoteles – aufgrund dieser Eingebundenheit in einen Kosmos – trotz aller Abgrenzungen *fließende Übergänge*:

„Der dem vollkommensten Wesen nächste Erste Himmel realisiert sein Ziel ,durch nur wenig bzw. sofort durch ein einziges Handeln‘. Je größer der Abstand der weiteren Himmel ist, um so zahlreichere Handlungen und Zwischenvermittlungen sind nötig. [...] Der Mensch hat die vielfältigsten und zahlreichsten Handlungen; denn er kann in vielfacher Hinsicht das Vollkommene erreichen und so muß er vieles tun und auch solches, was nur um eines anderen willen geschieht. Die anderen Lebewesen (d. h. die Tiere) haben ein weniger vielfältiges Tun, die Pflanzen ,nur ein winziges oder etwa nur ein einziges‘.“<sup>263</sup>

Das ändert sich mit dem Zerbrechen einer umfassenden Gesamtordnung in der Moderne. Nun erst wird das Handeln zum Charakteristikum ausschließlich des Menschen, wie es Benner demonstriert. Differenzierungen des Handelns sind jetzt – jedenfalls in der Regel – Differenzierungen *im* menschlichen Handeln.

### 6.1.2 Zwischen Veränderung in der Welt und der Welt

Im Sinne eines heuristischen Schemas können in diesem streng auf den Menschen bezogenen Handlungsbegriff ein „engerer“ und ein „weiterer“ Begriff unterschieden werden:

1. Wird das Handeln im engeren Sinne gefasst, so bezeichnet es quasi ein *spezifisches* menschliches Verhalten. Handeln wird dann ebenfalls durch eine doppelte Grenzziehung umrissen; die Abgrenzung erfolgt nun allerdings so: Das Handeln wird einerseits wiederum abgehoben von Vorgängen, die den menschlichen Selbstvollzug zwar auch betreffen, die aber *unterhalb* der Schwelle des Handelns liegen, den physikalischen und biologischen Vorgängen, unwillkürlichen Bewegungen u. ä. – Ein Beispiel:

„Nicht alles, was Menschen tun, ist eine Handlung. Manches tut man aus Versehen (ein Rempler gegen den Nachbarn in der Straßenbahn), manchmal reagiert man nur (etwa mit einer unwillkürlichen Armbewegung auf das Summen einer

263 G. Bien, aaO., 1279.

Mücke im Ohr), und vieles tut man im eigentlichen Sinne gar nicht (sich im Schlaf umdrehen, verdauen, stolpern usw.). Von einer Handlung reden wir nur dann, wenn das, was man tut, planvoll und regelhaft, gewollt und gezielt, bewußt, nicht versehentlich und womöglich freigewählt ist.“<sup>264</sup>

Andererseits wird das Handeln jedoch auch unterschieden von Erlebnisweisen und Verhaltensformen, die zwar ebenfalls *innerhalb* des menschlichen Verhaltens auftauchen, denen aber kein eigentlich praktischer Charakter zuerkannt wird wie z. B. dem Wahrnehmen und Denken oder etwa den Stimmungen und Leiden.

„Handeln erscheint in dieser Sicht durchweg als vom Menschen ausgehende *Veränderung in der Welt*. Ihr Resultat ist eine Tatsache, die mehr ist als Tatsache, nämlich eine Tat oder ein Werk.“ (SF 84, Hervorh. R. F.)

2. Diesem engeren Handlungsbegriff tritt freilich immer wieder ein weiterer Begriff von Handeln zu Seite. Handeln ist dann gewissermaßen das spezifisch *menschliche* Verhalten. Dieser Begriff prätendiert in der Regel auch, zugleich eine höhere Form von Handeln anzuzeigen. Erweiterung heißt hier also „Steigerung“. – Wirkungsgeschichtlich besonders bedeutsam geworden ist der derart erweiterte Handlungsbegriff von Karl Marx. Exemplarisch für einen solchen Handlungsbegriff ist aber auch der Handlungsbegriff Heinrich Rombachs, der sich in dessen phänomenologischer Anthropologie findet, die bezeichnender Weise den Untertitel trägt: „Der menschliche Mensch“; dort heißt es:

„Handeln ist ein ‚Existential‘, weil es zum menschlichen *Sein* gehört, ein *ständiger* Grundzug seiner Konstitution ist. Der Mensch *ist* nicht und *handelt* sodann, sondern er ist *primär* Handeln, und kommt *aus diesem* auf sich als ‚seiend‘ zurück.“<sup>265</sup>

Rombach unterscheidet deshalb zwischen dem *Handeln* im Sinne einzelner Handlungen und dem *Grundhandeln*, das unterschiedliche Handlungsfelder, -ordnungen, und -welten ausbildet, wobei Handeln und Grundhandeln freilich in einer Art dialektischen Wechselbezug nur zusammen die *Struktur* des Handelns bilden. Ein Grundhandeln kommt einerseits durch Handlungen zustande, andererseits sind im Grundhandeln allererst bestimmte Möglichkeiten des Handelns eröffnet. Er veranschaulicht dies z. B. am „Bergsteigen“:

„Das ‚Bergsteigen‘ wurde nicht von den Bergvölkern erfunden, sondern es waren vor allem Engländer, die diese Handlungsmöglichkeit in die Bergwelt hineinge-

264 J. Brandtstädter – W. Greve, Intentionale und nichtintentionale Aspekte des Handelns.

265 H. Rombach, Strukturanthropologie, 352.

bracht und hineingearbeitet haben [...]. Das ging ohne Pickel und Schaufel, aber es war in der Tat eine Neuschöpfung der Alpen, durch die diese einen Objektcharakter annahmen, der sie überhaupt erst im Bereich von bestimmten Ziel- oder Zweckvorstellungen erscheinen ließ. Sicher sind die Leute schon vor Whympfer ‚gekraxelt‘, aber Kraxeln und Bergsteigen sind verschiedene Handlungen.“<sup>266</sup>

Einmal ausgebildet, ermöglicht und verunmöglicht ein Grundhandeln bestimmte Handlungen; so sind diese quasi ein Zurückkommen auf Handlungsmöglichkeiten:

„Auf dem Bahnsteig wartend ‚tun‘ wir Bahnhof. Durch die Stadt hastend ‚tun‘ wir Stadt. Spazierend ‚tun‘ wir Landschaft [...]. Möglicherweise können wir nach einiger Zeit ‚keine Berge mehr sehen‘, weil einen Berg ‚sehen‘ irgendwie auch heißt, ihn tun. Eine Großstadt ist ‚aufreibend‘, auch wenn wir dort gar nichts zu tun haben. [...] Die Schlafstörungen der Erwachsenen hängen mit ihrem Grundhandeln zusammen, bzw. damit, daß sie ein bestimmtes Grundhandeln nicht wechseln können (‚abschalten‘).“<sup>267</sup>

Eine höhere Form des Handelns liegt bei einem solchen weiteren Begriff insofern vor, als nicht mehr „bloß eine Veränderung *in der Welt*, sondern eine *Veränderung der Welt* auf dem Spiele steht“ (SF 85). Diese darf aber nicht verwechselt werden mit jenen höheren Formen des Handelns, wie sie in einer aristotelischen Kosmologie zu finden ist. Eher schon tritt ein solcher Begriff in gewisser Hinsicht die Nachfolge der Unterscheidung von innerer und äußerer Praxis an, wie sie bereits bei Platon zu finden ist<sup>268</sup> und wie sie dann auch in der aristotelischen Differenzierung zwischen ποιήσις – τέχνη und πραξις – φρόνησις auftaucht, ohne aber dort jene Ausschließlichkeit zu erlangen, die ihr in gegenwärtigen (theologischen) Bezugnahmen oft eignet.<sup>269</sup>

### 6.1.3 Zwischen Ziel- und Normorientierung

Weit geläufiger ist freilich eine andere Weise, den Handlungsbegriff zu differenzieren. Dann werden im Handeln verschiedene Instanzen und Elemente unterschieden und diese im Schema von Rechts- bzw. Geltungs- und Tatsachenfragen, von Idealität und Faktizität aufeinander bezogen. Dies geschieht nicht

<sup>266</sup> AaO., 350 f.

<sup>267</sup> AaO., 351 f.

<sup>268</sup> Ebd. – Vgl. *Platon*, *Politeia* IV, 443 c–d.

<sup>269</sup> Vgl. *J. Meyer zu Schlochtern*, *Sakrament Kirche*, 329 f.

zuletzt dann, wenn der Verweischarakter bzw. die Verwiesenheit des Handelns auf anderes Handeln, wenn das sogenannte „soziale Handeln“ (Max Weber) in den Blick rückt.<sup>270</sup>

Nach Bernhard Waldenfels hat sich derart geradezu eine „handlungstheoretische *sententia communis*“ ausgebildet, die so umrissen werden kann (vgl. zum Folgenden OZ 42 f., NL 132):

Handelnde setzen und verfolgen ein Ziel.

- Dabei verwenden sie bestimmte Mittel, Werkzeuge, Materialien bzw. stellen sich auf bestimmte Umstände und Gelegenheiten ein (Arbeit/Technik),
- lassen sich von bestimmten Wünschen, Absichten, Bedürfnissen und Interessen leiten
- und orientieren sich an bestimmten Bräuchen, Sitten, Regeln und Normen.

Beinhalten Zielbestimmung und Arbeit, Absicht oder Norm einen Bezug auf wirkliche oder mögliche Andere, liegen – in einem weiten Sinne – soziale Handlungen vor:

- Dabei können die Anderen *entweder* als Mittel und Material sowie als Umstände und Gelegenheiten bzw. als Gegner und Konkurrenten berücksichtigt (strategisches Kalkül, „instrumentelles Handeln“)
- *oder* im Konfliktfall gleichgestellt werden (Konsensbildung, „kommunikatives Handeln“).

Im Konkreten der vielfältigen handlungstheoretischen Ansätze werden gewiss unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt und können je verschiedene Über- und Unterordnungen vorgenommen sein: Wird das empirische Moment betont und auf eine *Kausalordnung* abgehoben, dann fügt sich die Handlung als „Glied in eine Kausalkette“ ein; wird in aristotelischer Tradition mehr auf die *Zielordnung* abgehoben, dann erscheint die Handlung als „Weg zum Ziel“; wird schließlich in Anlehnung an Kant die *Normenordnung* akzentuiert, dann wird eine Handlung „als Fall eines Gesetzes“ betrachtet (GN 91).

Es können diese Akzentuierungen natürlich auch untereinander variierende Verbindungen eingehen. Doch die Grundstruktur bleibt:

<sup>270</sup> Vgl. M. Weber, aaO.: „Soziales Handeln‘ aber soll ein solches Handeln heißen, welches von seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“

Es „sondert sich das, was *objektiv* gegeben bzw. erzielt ist, von dem, was *subjektiv* erstrebt und gewollt ist, und beides unterscheidet sich von dem, was *transsubjektiv* gesollt ist.“ (OZ 42)

Und werden ausgehend von den genannten Elementen, näherhin davon ausgehend, dass diese das Handeln restlos bestimmen, Handlungen einer Beurteilung unterworfen, dann ergibt sich für die Beurteilung ein doppeltes Kriterium:

- *Das Gelingen*: Handlungen sind gelungen, wenn sie ihr gestecktes Ziel erreicht und die damit verbundenen Absichten erfüllt haben. Das Gelingen ist dabei meist zusätzlich gebunden an die Maßstäbe einer ökonomischen und risikogerechten Weise, das Ziel zu erreichen und die Absicht zu erfüllen.
- *Die Richtigkeit*: Handlungen sind richtig, wenn ihre Ausführung und ihr Resultat den für diese Handlungen oder für Handlungen überhaupt zutreffenden Normen und Regeln entsprechen.

Schema 3: Die handlungstheoretische *sententia communis*: Handeln zwischen Rechts- und Tatsachenfrage

	<b>Kausalordnung</b> (Glied in einer Kausalkette)	<b>Zielordnung</b> (Weg zum Ziel)	<b>Normenordnung</b> (Fall eines Gesetzes)
<b>Grundbegriff des Handelns</b>	Ursache eines Resultats/ einer Tatsache	Erfüllung einer Zielsetzung/ einer Absicht	Regelanwendung, Normentsprechung
<b>Bezug zu anderen Handelnden</b>	Andere als Gegenstand eines strategischen Kalküls		Andere als TeilnehmerInnen im Prozess der Konsens- bildung
<b>Kriterien der Handlungsbeurteilung</b>	objektives Gelingen	subjektives Gelingen	transsubjektive Richtigkeit

Diesem Handlungsverständnis kann gewiss nicht sein Recht und seine Tauglichkeit abgesprochen werden. Trotzdem darf gefragt werden, ob diese handlungstheoretische *sententia communis* nicht – obwohl alle entscheidenden Mo-



mente berücksichtigt zu sein scheinen – eigentümlich eng und eigentümlich „kontextlos“ ist.

Nicht dass „Kontexte“ hier keinerlei Beachtung fänden, aber Bernhard Waldenfels gibt zu bedenken:

„[A]lles, was uns aus der Außen-, Innen- oder Sozialwelt an Wirk- und Antriebskräften begegnet, [fällt] unter das *binäre Raster* von zweckdienlich-zweckwidrig (geeignet–ungeeignet, förderlich–hinderlich), von bedürfnisgerecht–bedürfniswidrig, und dies alles ist eingespannt in das letztbestimmende Raster von normgemäß–normwidrig (richtig–unrichtig im weitesten Sinne)“ (OZ 42 f.).

Waldenfels gibt einen Hinweis, wie der eigentümlichen Enge und Kontextlosigkeit, die der handlungstheoretischen „*sententia communis*“ eignet, zu entkommen wäre; er vermerkt:

„Der strikte Gegensatz von Sein und Sollen verliert sich, wenn wir die Sicht der Handelnden einnehmen und nicht die eines Handlungsrichters.“ (NL 132)

Doch mit einer *Forderung*, das Handeln nicht aus der Zentralperspektive einer richtenden Vernunft zu betrachten, ist nicht viel gewonnen. Der Hinweis, die Sicht von *Handelnden* statt von *Handlungsrichtern* und *-richterinnen* einzunehmen, würde eine entscheidende Verlagerung bedeuten, ist solange fruchtlos, solange die Sicht der Handelnden *auf* eigenes wie anderes Handeln bzw. – um es mit einem phänomenologischen Terminus zu sagen – die Einstellung diejenige von Handlungsrichtern und -richterinnen ist.

## 6.2 Handeln, ohne zu erfüllen – und anders als Verwirklichung geschieht

An dieser Stelle ist, wie angekündigt, eine Überlegung eigener Art erforderlich, eine Überlegung anderen Stils. Die folgende Überlegung inszeniert einen Übergang und lädt ein, diesen mitzuvollziehen.

### 6.2.1 Was kann ich tun, was will ich tun, was soll ich tun?

Es ist eine alltägliche Erfahrung, mit Erwartungen konfrontiert zu sein, ja gleichsam mit ihnen überschüttet zu werden und sie nicht, zumindest die meisten nicht erfüllen zu können. Diese Erfahrung und die Not, die diese immer wieder bedeutet, ist so alltäglich, wie die Erwartungen vielfältig sind, bzw. sie ist alltäglich, weil sie nicht an eine bestimmte Art von Erwartung geknüpft zu sein scheint.

Die betreffende Erwartung kann auf mich zukommen als das Anliegen von Einzelnen, als Wunsch und Forderung einer Gruppe, als ein öffentlicher und politischer Belang. Es kann um eine kleine Gefälligkeit gehen oder um die zeitraubende Erledigung einer Arbeit. Es kann um eine Leistung gehen, die ich allein erbringe, oder um die Bewältigung einer Aufgabe zusammen mit weiteren Personen. Es kann um tatkräftiges solidarisches Handeln gehen oder um das Bleiben bei einem Menschen angesichts der Unmöglichkeit, zu helfen, angesichts der Unmöglichkeit, seine Situation wirklich zu teilen. Die Erwartung mag ausgehen von Vorgesetzten oder Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, von fremden oder befreundeten Menschen.

Das eine Mal fordert sie mich in unmittelbarer Begegnung und in ausgesprochen persönlicher Weise ein, ein anderes Mal erreicht sie mich aus großer Ferne und trifft vielfach vermittelt auf mich. Ich muss auch nicht unbedingt als dieses unverwechselbare Individuum, das ich bin, angegangen sein. Viel öfter bin ich gemeint als Mitglied einer Gruppe, z. B. einer Berufsgruppe, als Funktionsträger oder Repräsentant. Nicht zuletzt aber scheint es keinen Unterschied zu machen, ob es Fremd- oder Selbsterwartungen sind – höchstens den, dass Erwartungen, die ich selbst an mich richte, bisweilen die bedrängendsten sind.

Insofern ist allerdings das Faktum der „Not“, in welche mich der Umstand versetzen kann, mit Erwartungen konfrontiert zu sein, die ich nicht erfüllen kann, höchst ambivalent. Vorderhand ist nämlich nicht ausgemacht, ob die Erwartungen zu Recht oder zu Unrecht bestehen und ob sie *an mich* zu Recht oder zu Unrecht gerichtet sind. So wird denn ein „vernünftiges“ und „reifes“ Verhalten nicht zuletzt daran gemessen, inwieweit ihm Kritikfähigkeit und Distanzierungskraft eignen. Ob es sich um eine helfende Beziehung oder um eine politische Tätigkeit handelt, jeweils ist ein Merkmal ihrer Professionalität, Erwartungen nicht wahllos und uneingeschränkt erfüllen zu wollen, sondern im Gegenteil frustrieren zu können und die Frustration der Anderen nicht die eigene sein zu lassen. Extremes Unvermögen gar, sich abzugrenzen, Widerstand zu leisten und zu enttäuschen, gilt als Indiz einer psychischen Deformation.

Das hindert aber nicht, dass nicht nur das Konfrontiertsein mit unerfüllbaren Fremd- und Selbsterwartungen, sondern auch die Not, die solches hervorrufen kann, mich und Andere wie ein Schatten begleitet. Dies mag unterschiedlich ausgeprägt sein; es mag abhängen von der Psychodynamik der jeweiligen Person; es mag beeinflusst sein von den konkreten Lebensumständen; und es mag

sich auch gesellschaftlich ausdifferenzieren, z. B. nach bestimmten Rollen und den an sie geknüpften Rollen-Erwartungen. Dennoch ist zweifelhaft, dass es Lebenswege und -situationen gibt, die von dieser Not völlig verschont sind.

Könnte es also nicht sein, dass es sich bei ihr um alles andere denn um ein Randphänomen handelt? Könnte es nicht sogar sein, dass sich in ihr etwas „meldet“, das von Bedeutung ist für die Menschlichkeit des Menschen, für mich? – Aber es könnte zugleich sein, dass, auf diese Weise der Bedeutung solcher Not nachzufragen, bereits wieder aufs Spiel setzt, hier etwas Neues und Anderes zu entdecken. Als „Meldung“ genommen, bleibt die Not zu verstehendes bzw. zu interpretierendes Signal.

Gewiss kann in solcher Not mangelnde Unterscheidung oder fehlende Professionalität oder im Extremfall gar eine seelische Erkrankung signalisiert sein. Als Meldung genommen, würde sie mir zur Aufforderung, ihren Grund zu beseitigen, hier: den diagnostizierten Mangel an Fähigkeit zur Abgrenzung zu beheben. Als Meldung genommen, kann diese Not auch die *conditio humana* anzeigen: dass des Menschen Wirkmöglichkeiten nie ausreichen, dass des Menschen Erwartungen stets über alles Menschenmögliche hinausgehen und dass der Mensch insofern nichts anderes ist als endlich. Die Erfahrung, Erwartungen immer und immer wieder enttäuschen zu müssen, kann mich deshalb *weise* machen; und die Weisheit läge dann darin, nicht durch Ausschluss eines Mangels Perfektion erlangen zu wollen, sondern durch das Annehmen der Grenzen meines endlichen Selbst wahrhaft ich selbst zu werden. Im einen wie im anderen Fall würde jedoch die Not *zum Verschwinden gebracht*. Sie würde zurückgelesen auf etwas, das das Verhältnis, in welchem die Not auftaucht, regiert oder doch regieren sollte – ob es nun das „autonome Subjekt“ oder das „endliche Selbst“ oder das Ideal einer „reifen Persönlichkeit“ ist.

Aber könnte es nicht sein, dass diese Not selbst unreduzierbar ist? Könnte sie nicht – statt Meldung zu sein, die mich zur Besinnung bringt, und zwar auf mich selbst – Störung sein, die mich verstört? – *Störung* in dem Sinne, wie etwa die Geologie von einer Störung spricht, als einer Dislokation, einer Verwerfung. Störung, die weder abgefangen werden kann im Schema eines Regelkreises noch beruhigt werden kann durch die mäßigende Wirkung einer Selbsterkenntnis. Störung, der keine Abhilfe korrespondiert. Störung, die nicht auf ein Zu-Grunde-Liegendes verweist, sondern auf ein Gegenüber, auf ein Anderes,

auf Andere. Dann allerdings würde die Not zu dem Verhältnis, in welchem sie auftaucht, eine besondere Beziehung unterhalten.

Dagegen mögen sich gewichtige Einwände erheben: Wird nicht die genannte Ambivalenz vorschnell übersprungen? Wer wollte bestreiten, dass eine eventuell auch gegenseitige Erwartungseskalation vermieden oder eine selbstzerstörerische Überforderung verhindert werden sollte? Ja darf überhaupt in allen Fällen von einer „Not“ gesprochen werden? Gibt es nicht vielfältige Abschattungen der Bedrängnis? Das eine Mal ist es eigentlich nur eine kleine Verlegenheit, das andere Mal eine echte Aporie. Und vor allem: Gibt es nicht gewaltige Unterschiede in dem, was infrage steht? Ist es dasselbe, wenn es mir Leid tut, die Einladung zu einer Geburtstagsfeier abschlagen zu müssen, oder wenn ich nicht das Wort finde und mir nicht die Geste gelingt, welche die Verzweiflung eines oder einer Anderen durchbrechen können? Ist es dasselbe, wenn nicht garantiert werden kann, dass ein Pfarrbüro an allen Werktagen geöffnet ist, oder wenn Menschen, die von der Folter bedroht sind, keine Tür mehr angeboten werden kann, hinter der sie sicher sind?

Andererseits scheint es gerade ein wesentliches Merkmal dieser Not zu sein, dass sie in gewisser Weise promiskuitiv ist, dass sie sich *nicht* bestimmten „Wertvorstellungen“ fügt: Es beunruhigt mich eben keineswegs nur, wenn ich gegen den Hunger und die Lebensbedrohung Anderer nichts zu unternehmen vermag. Die Not, mit Erwartungen konfrontiert zu sein und sie nicht erfüllen zu können, schert sich nicht um moralische Standards oder um politische Korrektheit. Gegenüber dem Andringen der Erwartungen kommen psychohygienische Kategorien immer zu spät, haben sie nur mehr Schadenbegrenzungsfunktion; und gegenüber der Allgegenwärtigkeit der Überforderung haben wohlabgewogene Lebenskonzepte etwas eher Rührendes.

Denn diese Not ist nicht nur alltäglich, sie hat auch etwas *Anarchisches*. Sie macht wesentlich das tägliche Chaos des Lebens und der Beziehungen aus. Sie stellt mich ständig neu infrage. Insofern ist sie auch stets eine Gegenspielerin der Alltäglichkeit. Alltäglichkeit heißt ja nicht zuletzt Regelmäßigkeit und hat darin eine entlastende Funktion. Sie macht Abläufe kalkulierbar, Aufgaben lösbar und Beziehungen regelbar. Sie verschleift die Brüche, mildert die Gegensätze und federt das Leben ab gegen seine Infragestellung durch das Nichtzubewältigende.

Könnte es also nicht sein, dass diese so „alltägliche“ Not nicht weniger eine Unterbrechung des Alltags darstellt, oder genauer noch: das Geschehen des Einbruchs eines Anderen, dass sich also in der Erfahrung dieser Not mitten in den Ordnungen des Alltags etwas Außerordentliches ereignet? – Jedenfalls könnte es sein, dass noch alltäglicher als diese Not der Versuch ihrer Bewältigung ist; und es könnte sein, dass die Weise, wie ich *zunächst und zumeist* versuche, die Situation zu entschärfen, das Chaos überbordernder Erwartungen zu ordnen und so der Not zu entkommen, nicht so fraglos und auch nicht so „vernünftig“ und „reif“ ist, wie es vorderhand erscheint. – Die Frage ist, ob ich nicht wegen des anarchischen Charakters dieser Not üblicherweise versuche, den Umgang mit Erwartungen darauf zu beschränken, sie entweder abzuweisen oder ihnen zu entsprechen. Genauer gesagt: Entweder wird eine Erwartung als Handlungsaufforderung bzw. als Handlungsleitung akzeptiert oder als eine solche verworfen. Entweder gewähre ich das Erwünschte bzw. Geforderte, oder ich erkläre mich für nicht betroffen und als nicht angesprochen.

Das bedeutet freilich nicht, eine bestimmte Erwartung würde üblicherweise entweder *vollkommen oder überhaupt nicht* erfüllt. Hinsichtlich der Erfüllung gibt es in der Regel die ganze Skala von „ganz“ bis „kaum“ mit allen dazwischen liegenden Graden. – So stehe ich beispielsweise nicht immer zum Gespräch zur Verfügung und widme dem oder der Anderen stets nur eine begrenzte Zeit; im Krisen- oder Ernstfall aber räume ich möglichst bald, wenigstens so viel Zeit ein, wie zu einer Erstintervention erforderlich ist. Oder: Ich nehme die geäußerte Kritik als eine ergänzende und korrigierende Anregung ernst, ohne dass ich mich vom betreffenden Gesichtspunkt nun völlig leiten lasse. Oder: Ich leiste Hilfe in einem klar umgrenzten Umfang. Für einen bestimmten Teil bzw. Aspekt aber verweise ich Hilfesuchende aber an kompetentere Personen und Institutionen.

Grad und Ausmaß der Erfüllung einer Erwartung mögen also unterschiedlich sein. Stets aber – und das ist das Entscheidende – geht es dabei *um* Erfüllung. Das heißt wiederum nicht, dass ich stets und ständig die andrängenden Erwartungen nach Möglichkeit erfüllen *will*, aber die Beziehung selbst, in der das Spiel der Erwartungen gespielt wird, geht auf Erfüllung, und zwar gleichermaßen im Fremd- wie im Selbstbezug.

Die Weise, Erwartungen zu begegnen, könnte dann folgendermaßen beschrieben werden: Die Betroffbarkeit von einer Erwartung wird abhängig ge-

macht von der zustimmenden Beantwortung dreier Fragen: *Kann* ich die Erwartung „erfüllen“? *Will* ich sie „erfüllen“? *Soll* ich sie „erfüllen“? – Wenn nun aber die Grenzen meiner Fähigkeiten und Möglichkeiten, die Erwartung zu erfüllen, die Erfüllung selbst gegenstandslos machen *oder* wenn sie meinen Interessen und Bedürfnissen zuwiderläuft *und* ich in diesem Fall durch keine Sitte, Regel oder Norm trotzdem zu ihr angehalten bin, dann darf ich anscheinend die Angelegenheit als erledigt betrachten – *für mich*.

D. h.: Wenn der Maßstab „mögliche Erfüllung“ ist, wenn die Grenzen der Erfüllung zugleich die Grenzen des Umgangs mit Erwartungen sind, dann lautet die Konsequenz: Wenn ich eine Erwartung *nicht erfüllen kann, will oder soll*, dann bin ich also auch *nicht angesprochen*. Ich erkläre mich jedenfalls als nicht angesprochen. Oder: Ich versuche zumindest, mich als nicht betroffen und nicht angesprochen zu „definieren“. So sind eben „Das geht mich nichts an!“ und „Was sollte ich da tun können?“ oft spiegelbildliche Aussagen.

#### 6.2.2 Den Anspruch nicht abweisen – noch ihn erfüllen können wollen

Insofern könnte es sein, dass die übliche Weise, mit Erwartungen umzugehen, bereits die Weise der „Bewältigung“ ist – und gäbe es die Möglichkeit, mich in dieser Weise stets mustergültig zu verhalten, für mich gäbe es die Not, mit Erwartungen konfrontiert zu sein und sie nicht erfüllen zu können, überhaupt nicht. Denn, wo es ausschließlich um die Erfüllung von Erwartungen geht, höre ich in dem Moment auf, *Adressat oder Adressatin zu sein*, in dem eine Erwartung als unerfüllbar abgewiesen werden kann oder als nicht von mir zu erfüllen zurückgewiesen werden darf oder – *erfüllt worden ist*.

Damit klärt sich aber allererst auf, was es mit der Not, der hier nachgegangen wird, eigentlich auf sich hat. Sie fängt erst da an, wo eine Erwartung unerfüllbar ist oder wo ich sie legitim abweisen darf *und* ich trotzdem nicht aus dem Status des Adressaten oder der Adressatin entlassen bin. Dann allerdings ist das Faktum einer Nicht-Not mindestens ebenso ambivalent wie das der Not:

1. Die Nicht-Not *kann* nämlich einer Immunisierung entsprungen sein, einer Art Erwartungsvermeidungsstrategie. Zwar stelle ich mich geradezu unter das Diktat Anderer, aber *um* mich durch die versuchte Erfüllung ihrer Erwartungen *des Adressaten-Status' zu entledigen*. Ich gebe mit beiden Händen. Ich lese Anderen die Wünsche von ihren Augen ab. Ich bin die Zuvorkommenheit in Person. Auf diese Weise versuche ich jedoch stets dem zuvorzukommen, dass Andere



auf mich zukommen und dass sie von sich aus anmelden, was ihnen zusteht oder was sie von mir wünschen.

Die Anrede von Gegenüber, der Anspruch, der mich stellen und infrage stellen könnte, ist je schon antizipiert und überholt und vergangen gemacht worden.

2. Umgekehrt *kann* auch im sogenannten „professionellen“ Umgang mit Erwartungen das Bemühen führend sein, den Anderen oder die Andere in einer Zukunft zu fixieren, die nie bei mir ankommt. Ich bin ein Verfechter oder eine Verfechterin der „wirklichen Bedürfnisse“ und „legitimen Interessen“ Anderer, ich bin geradezu die Hebamme ihrer eigenen Wünsche, aber nie deren Adressat oder Adressatin, stets nur ihr Makler oder ihre Agentin.

Ganz gewiss ist nicht jede Zurückweisung einer bestimmten Erwartung, nicht jede Verweigerung eines konkret Erwarteten schon ein Abweisen der Erwartenden als solche. Obwohl ich mich gehalten sehe, das Erbetene nicht zu gewähren, oder wenngleich ich das geradezu Notwendige nicht zu tun vermag, *kann* es doch sein, dass ich *nicht* die betreffende Person oder auch die betreffende Situation zurückweise als eine, die (in Zukunft wieder) eine (andere) Erwartung an mich richten dürfte.

3. Darüber hinaus *kann* sich aber auch folgendes ereignen: Ich sehe mich im konkreten Fall außerstande, ich bin außerstande zu helfen, und doch erkenne ich an, „zu Recht“ Adressat oder Adressatin dieses Hilferufes zu sein. Oder: Ich erfahre mich als ohnmächtig, jetzt das zu realisieren, was für mich selbst gut ist. Ich akzeptiere es und leugne trotzdem nicht, dass es gut *ist*. Will sagen: Ich versetze das Gute nicht – weil ich es nicht verwirklichen kann – in den Konjunktiv, dass es nur gut „wäre“. Nein, ich erkenne an, dass es über die Möglichkeit der Erfüllung durch mich oder Andere hinaus, gut ist. So aber räume ich den Anderen oder auch mir selbst ein „Recht“ ein, das die Kategorien meines Könnens, Wollens und Sollens übersteigt und das deshalb nicht untergeht, wenn ihm keine Möglichkeit der Erfüllung korrespondiert.

Hier aber ist die Not, einer Erwartung konfrontiert zu sein und sie nicht erfüllen zu können, mehr als nur „Meldung“. Hier ist sie – über die mögliche Meldung, die sie beinhalten mag, hinaus – *Ereignis*: das Ereignis, *dass* ich Adressat oder Adressatin des *Anspruchs* eines oder einer Anderen werde; und unter Umständen bin ich auch mir selbst der oder die „Andere“. – Dann stellt sich

aber eine ganz andere Frage, nämlich die Frage nach einer *Antwort auf einen Anspruch*.

Diese Frage ist eine andere als die nach möglicher Erfüllung oder jene nach nüchterner Unterscheidung und nach notwendiger Distanzierung. In gewisser Weise trifft jene vertikal auf diese. Weil dies so ist, müssen hier auch nicht künstlich Fronten aufgebaut werden, als ob „Erfüllung“ bzw. „Erfüllbarkeit“ überhaupt keine sinnvolle Kategorie wäre oder als ob die kritische Überprüfung des Inhalts von Erwartungen und ihrer Adressierung nicht sinnvoll und rechtens wäre. Allerdings verkompliziert sich die Angelegenheit; und manchmal bin ich eben erst dann wirklich bei der Sache, wenn ich ihre Komplikationen nicht scheue.

Umgangssprachlich werden „Erwartung“ und „Anspruch“ meist ununterschieden gebraucht. Anspruch kann aber auch die Bedeutung einer besonders aggressiven Erwartung haben; und das darin enthaltene Moment der Steigerung sagt vielleicht, was es mit Ansprüchen auf sich hat: Sie „rufen“ in einer Weise, in einem Maß, ja Über-Maß auf und heraus, dass sie die Ordnung zu erfüllender oder nicht zu erfüllender Erwartungen durchbrechen. Insofern ist es vielleicht angezeigt, zu unterscheiden zwischen Erwartungen, die erfüllt werden können, wollen und sollen oder nicht, und Ansprüchen, die eine Antwort herausfordern.

Denn ist nicht die menschlich mögliche Weise „zu erfüllen“ diejenige, das Bedürfnis zu stillen und dem Verlangen Genüge zu tun? Bedeutet nicht, einer Erwartung zu entsprechen, diese gegenstandslos zu machen? Geht nicht in der Erfüllung einer Bitte diese stets unter? Wird nicht in der Erfüllung eines Geforderten, die Stimme der Forderung stets zum Verstummen gebracht? Bedeutet Erfüllung nicht zunächst und zumeist Voll-Endung im Sinne eines Zu-Ende-Bringens, des Hinter-sich-Bringens und des Sich-Absolvierens?

Ein Anspruch aber, den eine Person oder Gruppe oder Situation an mich richtet, kann nicht abgegolten werden. Ein Anspruch *will* nicht erfüllt werden – so wenig, wie er unbeachtet bleiben will. Ein Anspruch ruft nach einem Antworten. Mit der Antwort auf einen Anspruch ist es aber wie mit einer wesentlichen Antwort auf eine wesentliche Frage: Wie diese Antwort jene Frage nicht zum Verschwinden bringt und bringen kann, so beseitigt auch die Antwort auf einen Anspruch diesen nicht. Die Antwort kann ihn nicht beseitigen, sie *darf* ihn



*nicht beseitigen können wollen*, wenn anders sie nicht aufhören soll, Antwort auf einen Anspruch zu sein.

Alle Erfüllung würde mich nämlich dessen wieder entheben, Adressat oder Adressatin eines Anderen oder einer Anderen zu sein. Hier jedoch geht es um eine Erwiderung, die das Verhältnis gerade nicht dementiert oder rückgängig macht, sondern es „realisiert“ – will sagen: erkennt und anerkennt: „Du darfst – ja du hast ein ‚Recht‘ darauf, an mich den Anspruch stellen, dass dein Hunger mich beunruhige.“ „Du hast ein ‚Recht‘ darauf, an mich den Anspruch zu stellen, dass es mir nicht egal sei, wenn du geschlagen wirst.“ – Und vielleicht gilt ja auch: Ich darf von mir selbst nicht alles Mögliche erwarten, aber mehr als alles, was möglich ist, für mich beanspruchen.

### 6.3 Eine Warnung

Eines ist dabei jedoch zu beachten: Die Unterscheidung zwischen Erwartungen, angesichts dessen ich frage, ob ich sie erfüllen kann und will respektive soll oder nicht, und Ansprüchen, die nicht abzuweisen sind, aber nicht erfüllt werden wollen, ja die das Erfüllen-können-Wollen gerade infrage stellen – diese Unterscheidung bringt eine spezifische Gefährdung mit sich:

Sie *kann* pervertiert werden, sodass ich mich in einer subtilen Weise selbst absolviere. Ich kann sie als Schutzschild missbrauchen, das mich der anstehenden Frage nach dem Handeln, das je jetzt möglich und gefordert ist, enthebt. Es besteht immer die Gefahr, die Unterscheidung als Instrument zu benützen, mich selbst „herauszureflektieren“ aus dem Angesprochen- und Angerufen-sein.

Allerdings wäre dann der Anspruch nicht wirklich *als* Anspruch ernst genommen, sondern wiederum abgestellt in die Sphäre eines idealen Sollens. Unterscheidung heißt nicht Abspaltung; und es könnte sein, dass es erforderlich ist, sich den Gefährdungen der Unterscheidung von Erfüllung und Antwort auszusetzen, und zwar um dessentwillen, dass weder die „ethische“ und die „pragmatische“ Dimension des Handelns auseinandergerissen noch die Frage nach dem Handeln in der Dichotomie von Rechts- und Tatsachenfragen aufgerieben wird. – Deshalb wurde das Wort *Recht* auch immer in Anführungsstriche gesetzt. Wenn hier überhaupt noch von einem Recht die Rede sein kann, dann allerdings in einem vorjuridischen Sinne oder in einem Über-Maß, das die jeweiligen faktischen Rechtsordnungen übersteigt (vielleicht auch übererfüllt). –

Deshalb dispensiert mich der Anspruch auch nicht vom je jetzt nötigen und möglichen Handeln. Wohl aber unterminiert er mein Vertrauen in das Genügen eines „erfüllenden“ Handelns. Er zerstört den Schein, dass alles Handeln da aufhört, wo von mir „nichts mehr“ getan werden kann oder wo ich „alles“ getan habe.

Es könnte dann aber sein, dass sich Handeln und Nicht-Handeln nicht so zueinander verhalten wie Sprechen und Verstummen, sondern wie Sprechen und Schweigen. Wie das Schweigen sehr wohl eine Antwort auf eine Frage sein kann und bisweilen die einzig angemessene ist, so könnte auch ein Nicht-Handeln oder ein Handeln, das jenseits der Dimension der Verwirklichung liegt, bisweilen das wirklich Geforderte sein, die Antwort auf den Anspruch.

So wäre zu fragen, ob nicht das Handeln dort, wo es zunächst und zumeist endet, weil das vorhandene Repertoire von Handlungspfaden erschöpft ist, gleichsam „aufhört“: Könnte es nicht sein, dass ähnlich wie beim Gespräch, in dem ich das „treffende“ Wort oft erst finde, wenn es mir zuhörend „einfällt“, ich auch beim Handeln „hörend“ auf anderes Handeln und die Mithandelnden finde, was je jetzt und hier zu tun ist? – Jedenfalls rücken Sprechen und Handeln näher zusammen. Reden, Schweigen, Hören, Fragen, Antworten, Anreden, Widersagen und Entsagen, Tun, Antun, Mittun, Nachtun und Nichttun verknüpfen sich zu einem netzartigen Geflecht, das durch Abgrenzungen nicht zu fassen ist. Und ich selber bin es dann auch nicht mehr.

Es könnte dann aber auch sein, dass der Sinn von Kontextualität so lange nicht radikal genug bedacht wird, so lange in Kontexten nicht ein Appell vernommen wird, der über die Möglichkeit, ihm zu entsprechen, hinausgeht. Allerdings darf der Versuch, dies zur Aussprache zu bringen, sich diesem „Verhältnis“ auch nicht zu entwinden trachten. Eine Reflexion, die den Anspruch an einen Ideenhimmel heftete, statt sich der Dynamik des Antwortens zu überantworten, würde nur wieder vor den Impuls kontextueller Theologien zurückfallen.

Drittes Kapitel:  
Kontext und Antwort



## Einführung: Ein verfremdender Seitenblick

Diese Überlegung möchte zur Diskussion um die Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext einen Beitrag beisteuern. Sie tut dies mit dem Versuch, Kontextualität handlungstheoretisch zu fassen, und zwar in Anknüpfung an die *Theorie der Responsivität von Bernhard Waldenfels*. Im Voraufgehenden ist denn auch schon mehrfach auf sie Bezug genommen worden, ohne dass sie aber als solche bis jetzt zur Sprache gekommen wäre.

„Theorie der Responsivität“, dieser Titel, unter dem Waldenfels' Gedanke hier verhandelt wird, ist eine abkürzende Kennzeichnung desselben. Zwar ist dieser Titel Waldenfels selbst entlehnt (vgl. AR 327), als Abbrüviatur wird er aber in dem Maße, wie er kenntlich macht, auch Missverständnisse hervorrufen können. Schon in der Einleitung war deshalb darauf hingewiesen worden, dass Responsivität mehr als nur die Eigenart einer bestimmten Sorte von Sätzen oder einer Klasse von Sprechakten bedeutet. Responsivität ist von umfassenderer Bewandnis als nur einer sprachlichen. Das jedenfalls ist der Anspruch der *Theorie* der Responsivität: Responsivität „als Grundzug allen Redens und Tuns aufzuweisen und hinter den Akten des Redens und Tuns Zwischenereignisse auszumachen, die durch keine Ordnungsklammern zu verknüpfen sind“ (ebd.).

Damit ist auch die diese Theorie bewegende Frage markiert: Wie ist es möglich, einen „Grundzug“ allen Sprechens und Handelns zu benennen, ohne das Reden und Tun schon vorweg in eine prästabilisierte Ordnung hinein zu verrechnen? – Denn ohne die Ansetzung eines irgendwie gearteten Zusammenhangs kommt keine Sprach- und Handlungstheorie aus. Würde aber eine Ordnung behauptet, in der alles Reden und Tun je schon miteinander verknüpft wäre, bliebe jegliche Neuheit, Andersheit und Fremdheit im Sprechen und Handeln unerfindlich. Die Theorie der Responsivität löst dieses Paradox freilich nicht auf. Sie setzt es einem „verfremdenden Seitenblick“ aus (GN 46). Darin ist sie eine phänomenologische Theorie, die nicht nach Gründen für die Erfahrung sucht, sondern alles Erkennen, Reden und Tun in ihr grundgelegt sein lässt.

Allerdings erfährt in der Theorie der Responsivität nicht weniger die Phänomenologie selbst eine neue Deutung: Die Intentionalität, die in allem Erfahren, Reden und Tun waltende Differenz bzw. Korrelation, die oben (3.1) gefasst

wurde als *signifikative Differenz* – als Unterschied zwischen dem, *was* sich zeigt, und der Weise, *wie* es sich zeigt – erfährt eine neue und anschärfende Deutung in der *responsiven Differenz*, „die das, worauf geantwortet wird, scheidet von dem, was auf diese oder jene Weise geantwortet wird“ (GN 44). Etwas erfahren, sagen oder tun, heißt *antworten*, heißt *auf* etwas antworten; und das, *worauf* die Antwort so oder anders antwortet, geht niemals gänzlich in die Antwort ein. Wenn aber „das, worauf wir antworten, niemals völlig in die Ordnungen (Codes, Programme, Regeln, Normen ...) eingeht, gemäß denen wir antworten, so wird die Fremdheit zum Ingrediens der Phänomene“ (ebd.). Dies darzustellen und zu erläutern, ist die Aufgabe der folgenden vier Schritte.<sup>271</sup>

Soviel mag aber schon jetzt deutlich sein: Wird dieser Gedanke ernst genommen, dann schlägt er zurück auf den Stil des Denkens und Sprechens. Statt einer monolithischen Theorie und einer linearen Argumentation finden sich bei Waldenfels denn auch eher wechselnde Gesichtspunkte bzw. ein Geflecht von Anknüpfungen und Auseinandersetzungen. Seine Texte können mit einer wandernden und auch mäandernden Erkundung einer Landschaft verglichen werden, ohne dass sie jemals formlos oder beliebig wären. Sie sind von einer Genauigkeit eigener Art. Was Waldenfels einmal vom Stil Maurice Merleau-Pontys sagt, das gilt wohl auch von seinem eigenen: Er legt Sätze aus „wie Netze und Schlingen, die ihren Gegenstand sacht umgarnen und einkreisen“ (DG 346).<sup>272</sup>

Waldenfels' frühe Publikationen<sup>273</sup> und seine Studien zur französischen zeitgenössischen Philosophie<sup>274</sup> einmal beiseite gestellt, scheinen sich in sachlicher und zeitlicher Hinsicht drei theoretische Projekte voneinander abgrenzen zu lassen:

- die „Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen“, 1987 publiziert unter dem Titel *Ordnung im Zwielficht*,

<sup>271</sup> Bislang liegen noch kaum Darstellungen des Werkes von Bernhard Waldenfels und Auseinandersetzungen mit ihm vor. Erst nach Abschluss dieser Arbeit erschien: *M. Fischer – H.-D. Gondek – B. Liebsch* (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, sowie die in Anm. 163 genannte Arbeit von P. Dabrock.

<sup>272</sup> Überhaupt stellt die Phänomenologie Merleau-Pontys so etwas wie den „Absprungspunkt“ des Gedankens von Waldenfels dar, vgl. SV 29–54, SV 145–162, NL 56–75, DG 105–171, DG 346–382 sowie *Maurice Merleau-Ponty*.

<sup>273</sup> *Das sokratische Fragen* (1961); *Das Zwischenreich des Dialogs* (1971).

<sup>274</sup> *Phänomenologie in Frankreich* (1983); *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995).

- die „Theorie der Responsivität“, dargelegt in dem 1994 erschienenen Buch *Antwortregister*,
- und die Überlegungen zur Erfahrung des Fremden, denen die vierbändige Reihe *Studien zur Phänomenologie des Fremden* aus den Jahren 1997 bis 1999 gewidmet ist.<sup>275</sup>

Doch dieser Eindruck täuscht: Zur Frage des Fremden hatte Waldenfels schon 1990 einen ersten Band mit gesammelten Studien vorgelegt.<sup>276</sup> Von der Responsivität des Handelns war bereits 1985 die Rede (vgl. NL 129–149), und sie nimmt in *Ordnung im Zwielficht* einen zentralen Platz ein (vgl. 46 ff.). Wird schließlich berücksichtigt, dass es in *Antwortregister* um ein Antworten auf fremde Äußerungen, fremde Angebote und fremde Ansprüche geht (vgl. 226–243), dann zeigt sich: Die genannten drei Theorie-Komplexe bilden sachlich und genetisch einen Zusammenhang, der zu beachten ist.

*Sachlich* ist der Zusammenhang bestimmt durch den Bezug des Antwortens, der Ordnung und der Fremdheit aufeinander: Das *Antworten* wird von Waldenfels aufgewiesen als die Art und Weise, „wie wir auf das Fremde eingehen, ohne es durch Aneignung aufzuheben“ (AR 15). Das Antworten wird expliziert als die Art und Weise, wie Ordnungsgrenzen überschritten werden, ohne dass wir sie jemals hinter uns lassen könnten. Das, worauf geantwortet wird, ist ein *Außer-ordentliches*. Dieser Zusammenhang wird zumindest in seinen Grundzügen im Folgenden darzustellen sein. Denn dies ist nicht nur nötig im Hinblick auf ein sachgemäßes Verständnis der Theorie der Responsivität. Vielmehr könnte die Weise, *wie* die Theorie der Responsivität diese drei, das Antworten, die Ordnung und die Fremdheit, konstellierte, gerade für eine Praktische Theologie von Interesse sein.

*Genetisch* bildet das Werk von Waldenfels aber einen Zusammenhang in der Form ständiger Verschiebungen. Dabei handelt es sich nicht um schlichte Umkehrungen, sondern um „Umgruppierungen“ und „Gewichtsverlagerungen“ (AR 187 f.).<sup>277</sup> Eine umfassende Darstellung der Theorie der Responsivität würde deshalb verlangen, diese Verlagerungen nachzuzeichnen. Hier aber ist die innere Dramaturgie des Gedankens zumindest anzudeuten. Denn nicht zuletzt

<sup>275</sup> *Topographie des Fremden* (1997); *Grenzen der Normalisierung* (1998); *Sinnesschwellen* (1999); *Vielstimmigkeit der Rede* (1999).

<sup>276</sup> Vgl. *Der Stachel des Fremden*.

<sup>277</sup> Vgl. auch OZ 206 f.: „Zu A 8“.

die Weise, *wie* Waldenfels zu immer neuen Grenzüberschreitungen ansetzt und in immer neue Verwicklungen des Eigenen und Fremden hineinführt, kann im Hinblick auf das Problem der Kontextualität in der Praktischen Theologie wichtige Anregungen liefern.

Von daher bestimmen sich Inhalt und Abfolge der nächsten Schritte. Es wird im Folgenden zweimal einem kürzeren, mehr exponierenden Abschnitt jeweils ein Abschnitt ausführlicherer Darstellung und Erörterung folgen:

- Der *siebte Schritt* gibt eine erste und vorläufige Auskunft darüber, was Antworten in der Theorie der Responsivität heißt.
- Dem folgt im *achten Schritt* eine einlässlichere Darstellung und Erörterung, was es heißt, Responsivität als Grundzug allen Redens und Tuns aufzuweisen. Dieser Schritt setzt zugleich die Überlegungen des sechsten Schrittes fort; er ist Rückfrage nach dem, was dort wie in einem Gewaltstreich gewonnen wurde.
- Der *neunte Schritt* informiert vordergründig nur über einige theorieinterne Bezüge, weist dadurch aber die Bedeutung der Theorie der Responsivität für die Frage nach der Kontextualität auf.
- Dem folgt im *zehnten Schritt* eine einlässlichere Darstellung und Erörterung, was es meint, hinter den Akten des Redens und Tuns Zwischenereignisse auszumachen, die durch keine Ordnungsklammern zu verknüpfen sind. Dieser Schritt setzt zudem die Überlegungen des fünften Schrittes fort. Er sucht zu zeigen, inwiefern die Theorie der Responsivität eine Radikalisierung des Lebenswelt-Konzeptes beinhaltet.

Methodisch kommen diese vier Schritte darin überein, dass sie Waldenfels' spezifisches Bemühen nachzuzeichnen versuchen, auf das Fremde einzugehen als das, was uneinholbar vorausgeht, deshalb aber weder zum gegenständlich zu fixierenden Ausgangspunkt der Analyse genommen noch jemals als sein Resultat gewonnen werden kann: Es wird nicht das „Phänomen“ des Fremden aufgesucht, sondern darzustellen versucht, wie die Ordnungen des Erfahrens, Redens und Tuns durch das Fremde als „Hyperphänomen“ (Antwort 39) heimgesucht werden. Dies zeigt sich aber nicht dem „herrschaftlichen Blick“ (Albrecht Grözinger), sondern nur dem verfremdenden Seitenblick – einem Blick, der in dem Maße, als er verfremdet, auch sich selbst entgeht.

Allerdings ist diese Darstellung und Erörterung der Theorie der Responsivität und ihres verfremdenden Seitenblicks *hier* zugleich ein Seitenblick *Prakti-*



*scher Theologie* – ein verfremdender Seitenblick Praktischer Theologie auf ihre Grundbegriffe wie Sprechen und Handeln, Subjekt und Verantwortung, Eigenes und Fremdes und ein verfremdender Seitenblick auf ihre Frage nach der Kontextualität. Den Problemgehalt dieser Frage zu heben, indem das Fragen sich den Weg weisen lässt vom *Kon-text* zur *Ant-wort*, darum geht es im Folgenden.



## 7. Eingehen auf einen Anspruch – eine Erweiterung des Sinnes von Antworten

Der zentrale Begriff der Theorie der Responsivität ist das *Antworten*. Die Theorie der Responsivität sucht aufzuzeigen, dass und inwiefern Erfahren, Sprechen und Handeln bedeuten: zu antworten. Damit rückt ein Begriffswort in den Mittelpunkt sprach- und handlungstheoretischer Reflexion, das in den großen Traditionen und einflussreichen Entwürfen von Philosophie und Wissenschaften nur eine marginale Rolle spielt.

Das muss diesem Begriff aber nicht zum Nachteil ausschlagen und sagt vorderhand noch nichts über seine Reichweite und Tragfähigkeit. Denn dadurch ist er – wie Bernhard Waldenfels bemerkt – auch „weniger abgenützt“ als manch andere Idee (AR 14). Jedenfalls ist dem Antworten mehr noch, als dies bei vielen anderen zentralen Begriffen wissenschaftlicher Konzeptualisierung der Fall ist, seine Herkunft aus der konkreten Lebenspraxis anzumerken; und wie sich zeigen wird, verliert der Begriff auch innerhalb der Theorie der Responsivität nicht seine „unspezifische Genauigkeit“ (Hilde Domin). Das macht es freilich nicht gerade leichter zu bestimmen, was in der Theorie der Responsivität Antworten meint.

Auf der anderen Seite lässt sich, was Waldenfels unter Antworten versteht, durchaus knapp und bündig sagen. Antworten bedeutet „ein Eingehen auf einen Anspruch, der sich erhebt und von anderswoher kommt“ (AR 188). Doch dies sagt vieles mit wenigem. Deutlich ist zunächst nur so viel: Gegenüber dem üblichen Sprachgebrauch erfährt der Bedeutungsumfang von Antworten eine erhebliche Erweiterung.

Im Sinne einerseits einer nachträglichen Sicherung des zurückgelegten Weges der Theorie der Responsivität und andererseits einer Vorzeichnung ihrer weiteren Schritte hebt Waldenfels einmal vier Schritte der Ausweitung des Begriffes der Antwort voneinander ab (vgl. AR 320–323). Von diesem Schema, das zumindest eine Grundorientierung bieten kann, sei deshalb ausgegangen.

### 7.1 Die vierfache Ausweitung des Begriffs

Ausgangspunkt der Erweiterung des Sinnes von Antworten, welche die Theorie der Responsivität beinhaltet, ist das Bekannte und scheinbar Selbstverständliche, das Antworten im üblichen Sprachgebrauch: Ein Fragesatz – z. B.: „Wie komme ich von hier aus zum Bahnhof?“ – erfährt in einem Antwortsatz – etwa: „Nehmen Sie einen Bus der Linien 1, 11 oder 21!“ – seine Beantwortung. Antworten in diesem gewöhnlichen, aber engeren Sinne meint die *„sprachliche Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage“* (AR 320).

Daran knüpft die *erste Ausweitung*, die Waldenfels vornimmt, an, indem er im Vollzug solchen Antwortens den Unterschied zwischen der Beantwortung einer Frage und dem Antworten *auf* eine Frage ausmacht. Hebt das übliche Verständnis von Antworten allein darauf ab, dass in diesem der in der Frage erfragte Antwortgehalt vermittelt wird, besteht hier das Antworten im Akt des Antwortens oder Erwiderns, genauer: im Eingehen auf die im Fragesatz laut werdende Aufforderung zu antworten. Diesen Unterschied, dem im Englischen die Differenz von *answer* und *response* bzw. *reply* entspricht, fasst Waldenfels terminologisch durch die Unterscheidung von „Beantworten“ und „Antworten“. Antworten meint auf dieser ersten Stufe der Ausweitung also das *„sprachliche Eingehen auf den Frageanspruch, der sich in der Frage als Aufforderung kundtut“* (AR 321).

Teilt diese erste Ausweitung aber noch mit dem üblichen Sprachgebrauch, dass sie im Bereich des expliziten Frage-Antwort-Zusammenhangs verbleibt, so geht die *zweite Ausweitung* darüber hinaus: Wenn nämlich – argumentiert Waldenfels – davon auszugehen ist, wie auch andere Sprachtheorien und hermeneutische Ansätze behaupten, „daß [...] jede Äußerung bereits als Äußerung auf eine implizit aufgeworfene Frage antwortet, so folgt daraus, daß *jedes sprachliche Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung kundtut*, eine Art von Antworten bedeutet“ (ebd.).

Die Folge ist, dass selbst das Fragen ein Antworten bedeutet. Das mag verwundern, gewinnt aber Plausibilität, wenn bedacht wird, dass Antworten hier nicht mehr auf den engen Bereich typischer Antwortsätze eingeschränkt ist. Das Fragen, das sich in typischen Fragesätzen, aber eben nicht nur in solchen Sätzen äußert, kann insofern als Antworten verstanden werden, „als es eine offene und experimentierende Form des Antwortens [darstellt], die an eine Fragesituation

anknüpft und etwas zur Sprache bringt, was von sich aus zur Sprache drängt“ (ebd.). So verstanden, wäre sogar zu fragen, ob unser Fragen überhaupt echtes Fragen bedeutete, wenn es *nicht* fragendes Antworten wäre auf etwas, das von weiter her kommt, sich von draußen meldet, von anderswo andrängt, das als Fremdes in unser Blickfeld oder in unseren Hörraum eintritt und sich insofern bemerkbar macht als Befremdung, Herausforderung, Anstoß, Angebot und Anspruch.

Damit ist aber schon weit vorgegriffen. Über die Möglichkeit hinaus, dass sich das Fragen nicht nur in Fragesätzen und dass sich das Antworten nicht allein in Antwortsätzen artikulieren kann, zieht die *dritte Ausweitung* zunächst in Betracht, dass es auch möglich ist, anders als nur sprachlich zu antworten. Schon *in* die sprachliche Antwort gehen beispielsweise die Verfärbung der Gesichtsfarbe oder das Zucken in den Mundwinkeln, gehen Sprechtempo und Stimmlage ein. Darüber hinaus kann jedoch ein Kopfschütteln oder Nicken, das Verstummen oder Sichabkehren schon *selbst* die Antwort darstellen. Es kann also auch anders als nur sprachlich geantwortet werden. Als Antworten gelten kann „*jedes Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung kundtut*“ (ebd.).

Wird schließlich die letzte darin noch enthaltene Begrenzung, die Beschränkung auf sprachlich artikuliert Ansprüche, ebenfalls fallengelassen, kommt es zur *vierten und letzten Ausweitung*: Antworten ist „*jedes Eingehen auf einen Anspruch*“ (AR 322), ob sich der Anspruch nun sprachlich kundtut oder in einer vor- und außersprachlichen Weise, ob wir darauf sprachlich eingehen oder in einer vor- und außersprachlichen Weise. Zu denken ist beispielsweise daran, wie ich wortlos einer Person die Hand reiche, die sich beim Überwinden eines Hindernisses oder beim Sichaufrichten abmüht, und an viele Situationen sogenannter nonverbaler Kommunikation.

Was in solchen Beispielen *aus* dem Bereich zwischenmenschlichen Verhaltens aufscheint, muss freilich nicht darauf, *auf* zwischenmenschliches Verhalten, es muss nicht einmal auf menschliches Verhalten beschränkt sein. Jedenfalls warnt Waldenfels davor, das Antwortverhalten zu schnell wieder zu verengen. Auch dem Kampf des Fechters mit dem Bären (Heinrich von Kleist), ja sogar dem Spiel des Bären mit seinesgleichen wie mit anderen Tieren könne nicht von vorneherein eine Responsivität abgesprochen werden (vgl. ebd.). Wenn die Explikation des Antwortverhaltens bzw. der Responsivität auch stets und not-

wendig *in* menschlicher Sprache und *aus* der Perspektive des Menschen geschieht, so schließt dies dennoch nicht aus, dass eine „wortsprachüberschreitende Antwortkonzeption“ (ebd.) möglich ist.

Das folgende Schema listet die vier Ausweitungen des Antwortbegriffs auf und macht nochmals auf die Überlappungen und Übergänge aufmerksam: Verbleibt die erste Ausweitung mit dem üblichen Verständnis von Antworten im engeren Frage-Antwort-Zusammenhang, so die zweite Ausweitung mit der ersten im Bereich der Sprache. Die dritte überschreitet die sprachliche Sphäre, doch nur insofern, als das Sprechen sich selbst überschreitet; erst in der vierten Ausweitung ist die Schwelle zu einem nichtsprachlichen Anspruch und einem nichtsprachlichen Eingehen darauf vollends überschritten.

Schema 4: Die vierfache Ausweitung des Antwortbegriffs in der Theorie der Responsivität

Die sprachliche Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage		
1. Ausweitung		
Sprachliches	Eingehen auf den Frage-Anspruch,	der sich in der Frage als Aufforderung kundtut.
2. Ausweitung		
Sprachliches	Eingehen auf den Anspruch,	der sich in sprachlichen Äußerungen kundtut.
3. Ausweitung		
Sprachliches oder vor- und außer- sprachliches	Eingehen auf den Anspruch,	der sich in sprachlichen Äußerungen kundtut.
4. Ausweitung		
Sprachliches oder vor- und außer- sprachliches	Eingehen auf den Anspruch,	der sich in sprachlichen Äußerungen oder in einem vor- und außersprachlichen Ausdrucksverhalten kundtut.

## 7.2 Der Ansatz beim Überschuss des Vollzugs

In der solchermaßen sich vollziehenden Ausweitung des Antwortbegriffs geschieht freilich eine Begriffsbestimmung eigener Art: eine Bestimmung durch Entgrenzung und Anreicherung.

Der Vergleich mit der klassischen Definition lässt den Unterschied hervortreten: Bewirkt bei der Definition jedes Hinzutreten einer weiteren Bestimmung eine zunehmende Abgrenzung und dadurch einen Zuwachs an Bestimmtheit, so ist es hier genau umgekehrt, die Abgrenzung nimmt im Maße des Zuwachses an neuen Bestimmungen ab. So steht am Ende nicht ein abstraktes Allgemeines, sondern ein überdeterminierter Begriff. Auch der allgemeinste „Begriff“ von Antworten ist immer noch von der „Materialität“ des konkretesten infiziert (vgl. AR 325), will sagen: Es gibt kein Eingehen auf einen Anspruch schlechthin, dieses muss sich vielmehr stets verkörpern in bestimmten Antwortsituationen, Antworthandlungen und Antwortreden.

Umgekehrt gilt aber: „[D]ie ‚bloße‘ Antwort ist schon mehr als bloße Antwort.“ (AR 326) Pointiert sagt Waldenfels deshalb:

„Nicht die Erweiterung des Begriffs der Antwort bedarf der Erklärung, sondern die Verengung, die dazu führt, daß man sich weitgehend am informationstheoretischen Input und Output und an der Encodierung und Decodierung von Botschaften orientiert. Die Erweiterung, die jedem Reden und Tun einen eigentümlichen Zug von Responsivität zuspricht, ist nur eine Wiedererweiterung, die auf eine kommunikationslogische und kommunikationstechnische Verengung von Frage und Antwort reagiert.“ (AR 192 f.)

Die Parallele zu Husserls Lebenswelt-Konzept (vgl. 5.2) bzw. zu deren Figur der Grundlegung, in der schon die subjektiv-relative Lebenswelt mehr ist als bloße Doxa und auch das Letztregelnde noch am „Erfahrungsboden“ geheftet bleibt, sowie zu deren kritischer Konsequenz, dass formale Rationalität nicht eine höhere, sondern eine Teilrationalität darstellt, ist nicht zu übersehen.

Darüber hinaus insistiert Waldenfels auch darauf, dass die behauptete Eigenart des Antwortbegriffes nicht so ungewöhnlich ist, wie es den Anschein haben mag. Denn auch den Begriffsstufungen der klassischen ontologischen Definition geht eine gewisse „semantisch/imaginative Durchlässigkeit“ nicht ab (AR 325):

„Es genügt, daran zu erinnern, daß die ‚Idee‘ nicht nur sprachlich etwas mit ‚Sehen‘ zu tun hat, das den ‚Augen des Geistes‘ [...] vorbehalten ist, daß ‚Morphe‘

und ‚Hyle‘ auf die Formen der Tätigkeit der Töpferhand, der ‚Typus‘ auf einen Stempelabdruck oder eine Umrißzeichnung, das sprachliche ‚Organon‘ auf künstliche oder natürliche Werkzeuge verweist, daß ‚Reflexion‘ an Spiegelungseffekte erinnert, daß ‚Norm‘, ‚Regel‘ und ‚Kanon‘ aus dem Bereich der Meßkunst stammen, wo – wie in der Baukunst [...] – etwas an einem ‚Maßstab‘ gemessen wird, daß schließlich ‚Intention‘ als eine Form des ‚Abzielens‘ und ‚Erzielens‘ [...] weiterhin an alte Vorstellungen einer Zielstrebigkeit gemahnt, die in der Zielkunst des Bogenschützens [...] ihren sichtbaren und, so im Falle der fernöstlichen Kunst des Bogenschießens, keineswegs peripheren Ausdruck findet. Die Versicherung, es handle sich in den entscheidenden Fällen um verblaßte Metaphern, die nichts besagen und erklären, fruchtet nicht, weil sie die Herkunft des Begriffs aus gerade diesem Erfahrungs- und Tätigkeitsbereich, das heißt aber auch die Verwandtschaft mit gerade diesen Vorstellungen unerklärt läßt.“ (Ebd.)

Dass die Sache und der Begriff der Responsivität zunächst bei Medizinern Aufmerksamkeit bzw. Verwendung gefunden haben, nämlich bei Louis R. Grote (1886–1960) und Kurt Goldstein (1878–1965), die Krankheit als eine mangelnde oder fehlende Antwortfähigkeit bzw. -bereitschaft des Organismus zu verstehen suchten,<sup>278</sup> ist für Waldenfels denn auch kein Grund zur Beunruhigung, sondern im Gegenteil Ausweis des „Bedeutungspotentials“ des Antwortens, „das über die wohlgehegten Bewußtseins- und Regelzäune hinausweist“ (AR 326). Das Antwortgeschehen ist von „überschießender Phänomenalität“ (SF 71); und von diesem Überschuss des Vollzugs ist auszugehen.

Die Konsequenz ist allerdings, dass der Sinn von Antworten nicht jenseits des jeweiligen Antwortens gegeben ist.

<sup>278</sup> Vgl. L. R. Grote, *Grundlagen ärztlicher Betrachtung*, insbes. 8 f.; K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*; vgl. dazu GN 139–142. – Als weitere wissenschaftliche Theorien, in denen das Antworten eine gewisse Rolle spielt, nennt Waldenfels die gestalttheoretischen Handlungstheorien und den symbolischen Interaktionismus von George Herbert Mead, vgl. AR 457.



## 8. Der Anspruch als Anrede und Appell – Responsivität als Grundzug

Antworten in dem skizzierten Sinne, genauer gesagt, das, was in allen Dimensionen des erweiterten Antwortbegriffs das Antworten ein Antworten sein lässt, die Responsivität (Antwortlichkeit) ist nach Bernhard Waldenfels als Grundzug allen Sprechens und Handelns und jeglicher Erfahrung anzusehen. Was heißt das?

Dass die Rede von einem Grundzug „nicht unverfänglich“ ist, „weil dies den Eindruck erweck[e], auf der ersten Stufe sei *etwas* gegeben, was sich auf einer zweiten Stufe als *solches* spezifizieren und generalisieren und schließlich auf einer dritten Stufe in ein *etwas überhaupt* transponieren lasse“, darauf weist er selbst hin (AR 324). Auf der anderen Seite kommt eine Sprach- und Handlungstheorie – so war in der Einführung gesagt worden – ohne die Ansetzung eines irgendwie gearteten Grundzugs nicht aus. Insofern könnte gesagt werden: Responsivität ist der „Gesichtspunkt“, unter dem alles Sprechen und Handeln und jede Erfahrung betrachtet wird. Das ist sie in gewisser Weise. Dennoch hieße, Responsivität allein als die spezifische Perspektive dieser Theorie aufzufassen, deren Pointe gerade verfehlen.

Es sei erinnert an das, was von der Eigenart einer kritischen Handlungstheorie (vgl. 2.2.3) wie auch der Phänomenologie als einer kritischen Theorie der Erfahrung (vgl. 3.3) gesagt wurde, dass nämlich beide sich der selbstreflexiven Frage nicht entziehen können, ob es ihnen gelingt, sich selbst in ihren eigenen Kategorien zu denken, ja sich selbst in jenem Vollzug zu konstituieren, den sie als „Erklärungsideal“ vorschlagen. D. h. aber: Würde das Antworten nur als Perspektive genommen bzw. als jene Hinsicht, in welcher die Vollzüge des Redens und Tuns zur Sprache gebracht werden, gegenständlich abgesetzt, dann geschähe alles Mögliche, nur eines nicht: Es würde nicht geantwortet; die Theorie der Responsivität wäre selbst nicht responsiv.

Doch genau dies macht ihren Charakter aus; und eben dies ist zu berücksichtigen, wenn nun in drei Anläufen versucht wird, den im vorausgehenden Schritt vorläufig bestimmten Antwortbegriff der Theorie der Responsivität zu entfalten.

## 8.1 Die Differenz von Antwortgehalt und Antwortereignis

Antworten bedeutet „ein Eingehen auf einen Anspruch“ (AR 188). – Ein erster Anlauf, diesen durch die vier Stufen der Ausweitung erst formal bestimmten Antwortbegriff zu erläutern und zu entfalten, greift nochmals auf die *erste Ausweitung*, wie sie oben beschrieben wurde, zurück: auf den Übergang vom üblichen engeren Verständnis von Antworten als der sprachlichen Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage zum Eingehen auf den *Frageanspruch*, der sich in der Frage als Aufforderung kundtut.

Denn zweifellos liegt hier eine entscheidende Nahtstelle. Alle weiteren Stufen der Ausweitung liegen unübersehbar in der Fluchtlinie dieser ersten. Der entscheidende Schritt zum Eingehen auf einen Anspruch ist hier bereits getan, und zwar nicht von ungefähr, wie Waldenfels meint:

Antworten „ist nicht auch noch etwas anderes, nämlich ein Eingehen auf einen fremden Anspruch, sondern das Antwortgeben ist von Anfang an mehr als bloßes Weitergeben eines vorhandenen Wissens“ (AR 192).

Wie aber ist diese Ausweitung zu verstehen, worum geht es in ihr, und wie ist sie zu rechtfertigen?

### 8.1.1 Keine Antwort ist auch eine Antwort

Um die geläufigen Vorstellungen dessen, was Antworten heißt, zu erschüttern und einen Zugang zu eröffnen zum Verständnis von Antworten als Grundzug allen Sprechens und Handelns, verweist Waldenfels bisweilen auf das Sprichwort: „Keine Antwort ist auch eine Antwort.“ (Vgl. z. B. AR 189f.; Antwort 45)

Gemäß dieser Sentenz wird, was im herkömmlichen, aber engeren Sinne keine Antwort ist: das vornehme Überhören der Frage, das ausweichende Übergehen, das verlegene oder auch verstockte Verstummen, gleichwohl als Reaktion auf die Frage, als eine Weise, auf sie zu antworten, als die zwar nicht erwartete oder erwünschte, aber vielleicht um so vielsagendere Antwort vernommen. Wird dies in Anschlag gebracht, dann gibt das Sprichwort dreierlei zu bedenken:

1. Auch die Erwiderung, die bestimmten eingespielten Standards des Antwortens nicht entspricht, sie möglicherweise gar verletzt, kann sich dem nicht entziehen, einen Antwort-Charakter zu haben. Es ist offensichtlich nicht mög-

lich, nicht zu antworten. – Hier deutet sich eine spezifische *Unausweichlichkeit* des Antwortens an.

2. Andererseits geben die Frage-Antwort-Ereignisse, auf die sich das Sprichwort bezieht, zu erkennen: Frage und Antwort bzw. Antwort und Frage sind anscheinend keineswegs so lückenlos verbunden, wie es zunächst, nämlich aufgrund bestimmter fungierender Standards den Anschein haben kann. Es gibt einen eigentümlich lockeren Bezug zwischen Frage und Antwort. Zwar mag es nicht unendlich viele Möglichkeiten geben, eine Frage zu beantworten, doch selbst die Frage, die von ihrem Fragegehalt her als Antwort nur ein schlichtes „Ja“ oder „Nein“ erwarten mag oder provozieren will, kann eine Antwort erfahren, die weder in der Verneinung noch in der Bejahung des propositionalen Gehalts der Frage besteht. Die Frage kann nämlich immer noch unbeantwortet gelassen werden. – Hier öffnet sich ein *Spalt* zwischen Fragen und Antworten. Fragen und Antworten fallen nicht in beziehungslose atomare Einheiten auseinander, sie schließen sich aber ebenso wenig zusammen zu einem fugenlosen Ganzen. Zwar ist es nicht möglich, nicht zu antworten, trotzdem ist das Antworten vom Ereignis der Frage nicht schon vorweggenommen. Zwischen dem Ereignis des Fragens und dem des Antwortens bleibt eine Lücke, ohne dass sie sich indifferent zueinander verhalten.

3. So macht die paradoxe Formulierung des Sprichworts „Keine Antwort ist auch eine Antwort“ aber schließlich darauf aufmerksam – es ist einschlussweise schon gesagt worden –, dass es so etwas wie einen „unmarkierten Normalfall“ (AR 189) des Antwortens zu geben scheint. Denn dass *auch* eine Gegenfrage, ja *selbst* die Verweigerung der erfragten Auskunft eine Antwort ist, das misst sich an einer Regel, die als solche erst durch ihre Infragestellung bzw. Verletzung zur Abhebung gebracht wird: Zunächst und zumeist heißt Antworten, *mit einer Antwort* antworten. Das Sprichwort zeigt jedoch, dass sich das Antworten darin durchaus nicht erschöpft. Das Sprichwort bezieht seinen Sinn aus jenem oben erwähnten Unterschied zwischen Antworten und Beantworten, zwischen der Beantwortung *einer* Frage und dem Antworten *auf eine* Frage im Sinne der „Erwiderung“ und „Entgegnung“.

So scheint im Sprichwort „Keine Antwort ist auch eine Antwort“, in dem mit einem und demselben Wort zweierlei bezeichnet wird, also keine Äquivokation vorzuliegen, die eine exakte Terminologie beseitigen könnte, wenn die Sache des Unterschieds nicht verloren gehen sollte. Die sprachliche Verdoppelung

von Antwort scheint hingegen ein Indiz dafür zu sein, dass sich im Antwortgeschehen eine Differenz öffnet, die nicht eine von außen an das Antworten herangetragene Duplizierung ist, sondern eine wirkliche *Selbstverdoppelung* darstellt, die den gewöhnlichen und engeren Begriff des Antwortens dementiert.

### 8.1.2 Beantworten und Antworten

Doch selbst, wenn dem so ist, dass nicht die Erweiterung, sondern die Verengung des Begriffs der Antwort der Erklärung bedarf, liegt deshalb ein umfassenderer Begriff des Antwortens in der oben charakterisierten Weise nicht schon auf der Hand; und als phänomenologische Theorie ist sich die Theorie der Responsivität dessen sehr bewusst.

Hier ist zu erinnern an die Bestimmung von Phänomen (3.1.2): Das Phänomen ist dasjenige, was zunächst und zumeist durch die alltäglichen Sichtweisen und Bestrebungen verdeckt ist, was in gleichsam *ungreifbarer Nähe* liegt. Als phänomenologische Theorie, welche die Erfahrung zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen sucht, liest die Theorie der Responsivität aber nicht einfach in den Dingen, noch überzieht sie diese mit ihren Konstruktionen. Entwurf ist sie in dem Maße, indem sie zugleich der Bewegung der Rückfrage, des Abbaus, der Destruktion oder Dekonstruktion inne steht.

Erweiterung des Sinnes von Antworten bedeutet insofern, das Antworten seinen Verstellungen und Fixierungen zu entwinden. Erweiterung des Sinnes von Antworten heißt, den Vollzug des Antwortens „herausdrehen“ aus seiner Festlegung auf die sprachliche Beantwortung einer sprachlich gestellten Frage bzw. aus den verengenden Deutungen dieses Vorgangs.<sup>279</sup> Denn zunächst und zumeist wird das Antworten beschrieben im Sinne einer doppelten Entsprechung (vgl. zum Folgenden AR 190–193):

1. Wo Frage- und Antwortereignisse aufeinander treffen, kommt es demgemäß zu einer *Entsprechung von Antwort- und Frage-Gehalt*, wie sie an jeder gewöhnlichen Gesprächssequenz abgelesen werden kann, beispielsweise:

- [1] „Wie viel Uhr ist es?“ – „Fünf vor zwölf.“
- [2] „Gehst du mit in die Kantine?“ – „Nein.“
- [3] „Wirklich nicht?“ – „Nein!“

<sup>279</sup> Dem ist der gesamte erste Teil von *Antwortregister* gewidmet, 21–186.

Das Geantwortete füllt die offenen Stellen im Fragesatz aus, „sei es, daß es eine Unentschiedenheit behebt wie im Falle von Entscheidungsfragen, sei es, daß es Unvollständiges ergänzt wie im Falle von Ergänzungsfragen“ (AR 190). Die Frage gibt dabei ein Frageschema mit bestimmten Leerstellen der Information vor, die auszufüllen sind [1], oder sie zeichnet Entscheidungslücken vor hinsichtlich des Zutreffens und Nichtzutreffens [2] und/oder der Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit [3]. Das Antworten meint insofern das *Beantworten einer Frage*, worin das im Antwortsatz Geantwortete dem im Fragesatz Gefragten entspricht.

2. Allerdings unterscheiden schon die Theorien der Sprachhandlung bei Frage- und Antwortereignissen von der propositionalen Ebene diejenige des Pragmatischen; aus Lokutionen werden Illokutionen, Perlokutionen und Interlokutionen (vgl. AR 49–67, DG 247–264). Wo Frage- und Antwortereignisse aufeinander treffen, kommt es also weiterhin zu einer *Entsprechung von Frage- und Antwort-Akt bzw. von Frage- und Antwort-Intention*. Insofern ein Antwortakt einem Frageakt entspricht, handelt es sich aber um ein Antworten *auf* ein Fragen. Denn der Frageakt wird nicht wie eine Satzäußerung „beantwortet“, „vielmehr trifft hier ein Tun auf ein anderes Tun“ (AR 191) – was die Angelegenheit erheblich kompliziert und was nicht zuletzt die Komplikationen des Alltags ausmacht:

So könnte die Frage: „Gehst du mit in die Kantine?“, eben auch die Antwort in der Gegenfrage erfahren: „Was gibt es denn heute?“ Dies wäre noch nicht die gewünschte Antwort, doch insofern die Gegenfrage zu erkennen gibt, dass es vom Speiseplan bzw. vom heutigem Angebot der Kantine abhängig gemacht wird, ob es eine gemeinsame Mahlzeit geben wird oder nicht, entspricht die *Antwortintention* gleichwohl der *Frageintention*. Die Reaktion auf die Frage: „Wie viel Uhr ist es?“, könnte aber auch in irgendeinem unartikulierten Laut bestehen, vielleicht in einem Knurren; und dies wäre zwar ebenfalls ein, wenn auch unhöfliches Antworten. Für den Fall, dass damit jedoch bedeutet wird: „Du störst!“, ist es zwar eine Antwort, doch diese beantwortet die gestellte Frage nicht. Frage- und Antwortintention entsprechen einander nicht. Gleichwohl trifft auch hier Tun auf Tun, *Akt auf Akt*.

D. h. aber: „*Das Geben einer Antwort geht nicht auf in der gegebenen Antwort.*“ (Ebd.) Das Antworten auf eine Frage ist zu ihrer Beantwortung überschüssig. Waldenfels vermerkt dazu:

„An dieser Stelle gelangen unsere Überlegungen an eine wichtige Wegkreuzung, die von den überlieferten Theorien allzu schnell passiert wird. Es fragt sich nämlich, wie dieses Antworten auf ... zu denken ist und welche Reichweite es hat.“  
(Ebd.)

Hier jedenfalls liegt der Ansatzpunkt der Theorie der Responsivität. Sie wird inauguriert durch die Weise, wie sie dem Umstand Beachtung schenkt, dass sich in jeder sprachlichen Beantwortung einer sprachlichen Frage bereits mehr abspielt, als dass nur der erfragte Antwortgehalt übermittelt oder einer Frageintention entsprochen wird.

### 8.1.3 Eingehen auf einen Anspruch

Für die Theorie der Responsivität besteht das Manko traditioneller Deutungen darin, dass sie das Fragen tendenziell als ausschließlich durch einen *Mangel* bestimmt denken: Auf der Ebene der ersten Entsprechung, der Entsprechung von Frage- und Antwortgehalt, hat das Antworten daher die Funktion, eine Lücke zu schließen; die Antwort ist ein *Füllsel*. Auf der Ebene der zweiten Entsprechung aber, wo Intention auf Intention trifft, hat das Antworten die Funktion der *Erfüllung* (vgl. ebd.).

Die Erfüllung kann in sich sicherlich differenziert betrachtet werden, nämlich als Befriedigung eines Wissensstreben, oder dass dem Aufforderungscharakter der Frage entsprochen wird, indem die Antwort die gewünschte Information vermittelt, oder dass im Geben der Antwort ein Geltungsanspruch erfüllt wird (vgl. AR 154–184). Auch die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen Frage und Antwort lässt in diesem Rahmen unterschiedliche Deutungen zu. Denn in ihrer Erfüllungsbedürftigkeit ist die Frage „der erfüllenden Antwort unterlegen“ (AR 150), andererseits ist sie der Antwort auch wiederum überlegen, da nur Fragestellungen Fragloses in Fragliches zu verwandeln in der Lage zu sein scheinen (vgl. AR 238). Ein Streit, der dann in der Regel beigelegt wird, „indem man auf den komplementären Charakter von Frage und Antwort verweist“ (AR 150). Insgesamt bleibt es aber bei dem Grundschema, dass die Frage Möglichkeiten schafft, die ergriffen und genutzt werden können: Eine Antwort wird gegeben oder nicht, sie fällt so oder anders aus.

Dagegen spricht aber, worauf das Sprichwort „Keine Antwort ist auch eine Antwort“ aufmerksam macht: Es gibt offensichtlich eine gewisse Unausweichlichkeit des Antwortens. Auf der Ebene des *Aussage-Gehaltes* mag die Antwort

gegeben werden oder nicht, auf der Ebene des *Aussage-Ereignisses* aber ist es nicht möglich, nicht zu antworten. – Auch scheint die Lücke, die sich andeutete zwischen Fragen und Antworten, nicht darauf rückführbar zu sein, dass „so oder anders“ geantwortet wird. Für die Formalisierung des Frage-Antwort-Geschehens in Fragebögen mag dies zutreffen, bereits beim Interview sieht es anders aus; und im weiten Feld des Fragens und Antwortens in seinen vielfältigen Erscheinungsformen gibt es stets mehr als „bloß Gegebenes, aus dem etwas zu machen ist“, nämlich auch „Gegebenes, das uns auffordert, anregt, einlädt, auch abschreckt“ (SF 64).

Damit solche Phänomene aber überhaupt in den Blick kommen können, braucht es einen Blickwechsel bzw. eine Verlagerung des Blicks. Die Theorie der Responsivität fragt nicht: „Was ist Antwort und Frage?“, sondern sie fragt: „Worauf antworten wir, wenn wir etwas erfahren, sagen und tun?“ (AR 188) – Das ist ihre *Leitfrage*.

Für diesen Blickwechsel, für diese veränderte Frageweise aber ist die Bestimmung des Antwortens als eines „Eingehens auf einen Anspruch“ die Kurzformel. Genauer gesagt: „Eingehen auf einen Anspruch“ ist nicht eine neue Definition von Antworten, nicht der Versuch, in einem anderen oder veränderten Allgemeinbegriff das Wesen von Sprechen, Handeln und Erfahren zu sagen, sondern die Anleitung zu einer eigenen Art von Epoché. D. h.: Die Formel „Antworten ist Eingehen auf einen Anspruch“ beinhaltet eine Anweisung, die Anweisung zu einer ganz bestimmten Einklammerung und Außerkraftsetzung (vgl. AR 195–197); und durch diese Einklammerung und Außerkraftsetzung, zu der die Theorie der Responsivität anleiten will, wird sie zugleich auch gebildet.

Doch was gilt es ihr gemäß außer Kraft zu setzen? – Außer Kraft zu setzen, ist zum einen die „Faktifizierung“ von Fragen und Antworten. Denn:

„Der einfache Vorgang, daß jemand mich nach dem Weg oder nach meinem Namen fragt, wird dann zur Tatsache, wenn ich ihn als Tatsache behandle, etwa derart, daß ich beobachte, wie jemand mich fragt, daß ich feststelle, daß jemand mich fragt, oder erzähle, daß jemand mich gefragt hat. Doch was zur Tatsache wird, ist keine Tatsache.“ (Antwort 44)

Anders gesagt: Vor der Möglichkeit eines Redens *über* Fragen und Antworten steht ein Anspruch, ein Angesprochen-werden, und das Antworten darauf; und jeder Beantwortung voraus geht das Hinhören oder Hinsehen, das schon eine Weise ist, auf etwas zu antworten.



Den Vollzügen des Sprechens und Handelns den ihnen eigenen Grundzug der Responsivität zurückzuerstatten, indem sie als „Eingehen auf einen Anspruch“ verstanden werden, heißt insofern: Einweisung bzw. Sich-einweisen-Lassen in eine unumkehrbare *Nachträglichkeit*, die dann auch verhindert, den Anspruch als etwas anderes zu nehmen, als das, *worauf* eingegangen wird. Dass es zwischen Anspruch und Antwort – wie Waldenfels sagt – auch „Höhen und Tiefen“ (AR 193) geben mag, ist damit nicht ausgeschlossen; wenn es sie gibt, dann gehen sie aber aus dem Zwischen selbst von Antwort und Anspruch hervor (vgl. ebd.).

„Der Anspruch erscheint wie ein toter Punkt der Abwesenheit und Fremdheit in jeder Äußerung, die ich vernehme. Was hier mit dem schillernden Ausdruck ‚Anspruch‘ benannt wird, ist dem Antworten selbst zu entnehmen als das, worauf die Antwort geht und wem sie gilt.“ (Ebd.)

Außer Kraft zu setzen, ist deshalb zum anderen ein Antworten, das immer schon in festen Bahnen verläuft, ob es nun einen Wissensmangel beseitigt oder Möglichkeiten verwirklicht oder einen Geltungsanspruch erfüllt. Denn bevor all dies geschehen kann, steht das Eingehen auf fremde Äußerungen, auf Angebote und auf einen sich erhebenden Anspruch. So unausweichlich dieses Eingehen ist, da selbst noch das Überhören und Wegsehen ein hörendes oder sehendes Eingehen voraussetzt, so wenig ist das Eingehen bereits identisch mit der Aktualisierung und Realisierung einer *bestimmten* Antwort-Ordnung, in welcher der Anspruch *als* dieser oder jener und *als* so oder anders zu beantworten vernommen und genommen wird. Gäbe es diese Lücke zwischen Anspruch und Eingehen nicht, so gäbe es überhaupt kein Antworten.

Freilich haben wir je auch schon begonnen, zu antworten und Fragen in dieser oder jener Weise zu beantworten. Die Epoché, zu der die Theorie der Responsivität anleitet und allein anleiten kann, ist keine „prinzipielle“, sondern eine „kontextuelle“ (AR 195). – Auch darin ist der kritische phänomenologische Ansatz erkennbar. Hier kommt in einer allerdings gewandelten Weise zum Tragen, was Husserl meinte, wenn er in seiner Sicht und Diktion betonte (vgl. 5.2.3), die transzendente Einstellung sei eine bloße „Umstellung“, welche die „natürliche Einstellung“ nicht aufhobe, sie nicht ein für allemal außer Kraft setzte.<sup>280</sup>

280 Vgl. dazu *Das Zwischenreich des Dialogs*, 64–131.



## 8.2 Die Differenz von Sagen und Gesagtem, Tun und Getanem

Antworten bedeutet „ein Eingehen auf einen Anspruch“ (AR 188). – In einem zweiten Anlauf soll diese Bestimmung nochmals neu und anders eingeholt werden. Der vorherige Abschnitt hatte bei der ersten und fundamentalen Ausweitung des Antwortbegriffs angesetzt: beim Übergang vom Begriff des Antwortens als der sprachlichen Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage zum Eingehen auf die in der Frage sich kundtuende Aufforderung zu antworten. Im Folgenden wird in den Blick genommen, was in der schematischen Darstellung wie die letzte Konsequenz einer solchen Erweiterung des Antwortbegriffs erschien:

Gefragt wird nach dem Verständnis des Zusammenhangs von Sprechen und Handeln, wie er sich im schrittweise vollzogenen Überschritt von der Sphäre des Sprechens in jene des Vor- bzw. Außersprachlichen und damit, wenn auch nicht nur, so doch insbesondere in die Sphäre des Handelns kundtut. Gefragt wird, wie der Zusammenhang von Reden und Tun gedacht wird, sodass der sprachliche und der zunächst und zumeist auch auf das Sprachliche eingegrenzte Vollzug des Antwortens ebenso vom Handeln ausgesagt werden kann. Dabei wird sich aber noch deutlicher zeigen, dass und inwiefern über die übliche Unterscheidung zwischen Sprechakt und Aussagegehalt hinaus gegangen werden muss (vgl. zum Folgenden AR 83–85, 438–452).<sup>281</sup>

### 8.2.1 Die Verflechtung von Reden und Tun

Ein menschliches Handeln losgelöst aus jeglichem sprachlichen Zusammenhang gibt es ebenso wenig wie ein menschliches Sprechen rein ohne alles Handeln. Worte bzw. Sätze und Handlungen bzw. Handlungssequenzen wechseln einander ab, sie verbinden und entzweien sich, in einem bestimmten Sinn gehen sie ineinander über und in einem bestimmten Sinn gehen sie auseinander hervor.

Gleichwohl ist das Verhältnis von Handeln und Sprechen höchst strittig. Ein Antagonismus zwischen Wort und Tat bestimmt die wissenschaftlichen und philosophischen Entwürfe nicht weniger als die Gemeinplätze. Da ist auf der einen Seite die Rede von „Papiertigern“ und „Schreibtischtätern“ und auf der

<sup>281</sup> Zur zugrunde liegenden Auseinandersetzung vgl. SV 145–162; SV 163–185; NL 129–149; SF 83–102; GN 85–98.

anderen von „Geschäftlhuberei“ oder „blindem Aktionismus“. Karl Marx schreibt programmatisch: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*“;<sup>282</sup> und Martin Heidegger bemerkt indigniert: „Nicht Worte, sondern Taten zählen in der Rechnung der planetarischen Rechnerei“.<sup>283</sup>

Die Theorie der Responsivität setzt sich gleichermaßen von zwei Extremen ab, nämlich auf der einen Seite von der lingualistischen Rückführung allen Handelns auf ein Sprechen und auf der anderen Seite von der pragmatistischen Reduktion eines jeden Sprechens auf ein Handeln. Denn danach wäre entweder das Sprechen nur eine „Art“ von Handeln und insofern vor der Sprache gleichsam schon alles da, oder es wäre das Handeln nicht mehr als eine „Art“ von Sprechen und insofern letztlich alles Sprache.

1. Wo das Handeln als ein Derivat des Sprechens betrachtet wird, da muss alles am Handeln, das nicht sprachlich interpretierbar ist, als eine bloße Körperbewegung ausgeschieden werden. Die Folge ist: Das Handeln dissoziiert in ein „sprachförmiges oder sprachnahes Handeln“ einerseits und in „sinn- oder symbolferne Natur“ andererseits (AR 444). – Dagegen steht freilich:

„Man macht nie einfach ein Fenster zu, sondern tut es in irgendeiner Form in einer Welt, in der es Fenster gibt, die auf besondere Weise zwischen Außen und Innen vermitteln. [...] Umgekehrt ist ein symbolischer Trank kein reiner Nektar, ein symbolischer Händedruck kein Engelshauch, und auch ein Bildersturm hinterläßt greifbare Schäden.“ (SF 88)

Deshalb kann eine Verhältnisbestimmung nicht befriedigen, in welcher die „Deutung von Handlungen“ und die „Erklärung von Vorgängen“ auseinander treiben (AR 443), das Sprechen selbst aber derart hypertroph wird, dass es sich einem demiurgischen Schöpferwort oder einer Wortmagie annähert.

Die an jemanden gerichtete Bitte, das Fenster zu schließen, ist, wenn ihr Folge geleistet wird, keineswegs das Schließen des Fensters mit anderen Mitteln (vgl. AR 87). Im Übergang von der sprachlich geäußerten Bitte zur scheinbar reinen Körperhandlung liegt also etwas *anderes* vor *als nur* die reale Folge einer Sprechhandlung; und bei der „simultanen Verflechtung der Sprechhandlung mit anderen Äußerungsformen“ (SV 179), wenn ich etwa zum Fenster hinaus spreche, handelt es sich ebenfalls um *mehr als nur* um reale Begleitphänomene

282 K. Marx, Die Frühschriften, 341 (11. These über Feuerbach).

283 M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 165.

bzw. um einen bloßen „Hintergrund, in den das Sprechen ‚eingebettet‘ ist“ (ebd.). „Die Symbolsphäre umgreift Reden und Handeln insgesamt.“ (SF 88) Nichts ist nur real oder nur symbolisch, nur natürlich oder nur institutionell.

2. Nicht geringere Probleme birgt deshalb ein Ansatz, in dem das Sprechen auf das Handeln zurückgeführt wird. Sprechen wäre dann nämlich nur die Fortsetzung des Handelns mit anderen Mitteln; und Sprache gewänne einen werkzeuglichen Charakter:

„Das Sprachwerkzeug mag unentbehrlich sein, doch dieser Auffassung nach wird es lediglich in Gebrauch genommen zur Verfolgung von Zielen, in der Anwendung von Regeln oder bei der Lösung von Problemen, die der Sprache vorausgehen.“ (AR 283)

3. Wo solche Reduktion des Handelns auf das Sprechen *oder* des Sprechens auf das Handeln geschieht, ist allerdings nicht weniger denkbar, dass das eine das andere keineswegs ausschließt. Sprechen *und* Handeln werden dann gleichermaßen als Werkzeug oder Funktion eines Dritten interpretiert; oder es wird zumindest in einem neutralen Dritten ihre Einheit gesucht. Waldenfels nennt als solche neutralen Konzepte, worin der „Unterschied zwischen Sprachlichkeit und Nichtsprachlichkeit außer Kraft“ gesetzt wird: Sinn, Intention, Ziel, Regel, Zeichen, Struktur und Gestalt (AR 441). Er gibt jedoch zu bedenken, dass solche Theorien entweder völlig formal bleiben oder aber, wenn eine Rückbindung an bestimmtes Reden und Handeln versucht wird, doch wieder dazu tendieren, das Nichtsprachliche sprachlich oder das Sprachliche nichtsprachlich zu determinieren.<sup>284</sup>

Damit wird jedoch das Grundproblem, das hier besteht, deutlich: Ob nun Sprechen *oder* Handeln lediglich als Medium je des anderen genommen oder Sprechen *und* Handeln nur als Medium eines Dritten erachtet werden, in allen Fällen ist das Schema dasselbe: die „vertikale Form der Über- und Unterordnung“ (AR 447). Demgegenüber ist nach Waldenfels auszugehen von der Vielgestaltigkeit des Zusammenhangs von Sprechen und Handeln mit seinen verschiedenen Weisen des Übergangs und der Überlappung.

So können Handlungen und Handlungsziele selbstverständlich Gegenstand einer Rede sein. In solchem *Sprechen über das Handeln* tauchen einzelne Handlungen oder ganze Handlungskomplexe auf als propositionaler Gehalt einer

<sup>284</sup> Die erste Tendenz sieht Waldenfels bei Heidegger und Gadamer gegeben, die zweite bei Husserl und Searle, vgl. AR 441.

Aussage. Das ist z. B. der Fall in einer liturgiewissenschaftlichen Vorlesung über die Feier der Messe. Es gibt auch ein *Sprechen, das selbst Handeln ist*. So eignet sich, um beim Beispiel der Messe zu bleiben, für die glaubend Feiernden im Sprechen der epikletischen und anamnetischen Gebete der Eucharistiefeier selbst ein Handeln, das die eucharistischen Gaben – wie es heißt – „verwandelt“. Zwischen dem Sprechen *über* das Handeln und dem Sprechen *als* Handeln im strengen Sinne liegen allerdings vielfältige *Formen eines in Handeln eingebetteten Sprechens*:

1. *Das Sprechen kann in einen Handlungsablauf ein diakritisches Zeichen einfügen*: Ein Stück Brot wird genommen und bevor es in die Hände anderer gelegt wird, heißt es: „Der Leib Christi.“

2. *Ein Reden kann gleichzeitig mit einer Handlung auftreten und diese verdeutlichend und auslegend begleiten*, sodass erst Handlung und Rede miteinander tun und sagen, was getan und gesagt wird: Zum Ausbreiten der Hände über Brot und Wein wird die sogenannte „Wandlungsepiklese“ gesprochen.

3. *Die Rede kann einer Handlung aber auch widersprechen*: So wäre zu fragen, ob nicht das Sprechen des Einsetzungsberichtes in der Eucharistiefeier von der Art des Widersprechens ist: Widersprochen wird dem augenfälligen Sinn des Geschehens und seiner augenscheinlichen Subjekte. Jedenfalls ist nur aufgrund dieses Widerspruchs, der die Bedeutungen dementiert, die Akteure austauscht und die Zeiten vertauscht, die Handlung des gemeinsamen Mahles, was sie ist, Handeln Jesu an seiner Gemeinde, ihre Stiftung durch Jesus in der Handlung seiner Hingabe – und deshalb „Wandlung“.

Weiterhin aber mag es nicht nur ein Sprechen geben, das handelt, sondern auch ein *Handeln, das spricht*. So können Leute nicht nur durch Tomatenwerfen protestieren, sondern auch durch Körperhaltungen etwas zu Protokoll geben. Und neben dieser „reinen“ Handlungssprache gibt es wiederum vielfältige *Formen, wie Handlungen sich ins Sprechen einmischen*:

1. *Eine Handlung kann ein Reden simultan begleiten*: So wird die sprachliche Einweisung in die Bedienung einer komplizierten Apparatur begleitet vom „Vormachen“ der betreffenden Handgriffe.

2. *Eine Handlung kann in eine Rede ein diakritisches Zeichen einfügen*: Vielleicht ist ja seinerzeit Bundestagspräsident Philipp Jenninger nicht nur über den Text seiner inkriminierten Rede gestolpert, sondern auch oder sogar vor allem über einen Mangel an Gestik, Mimik und Melos, die seinen kritischen Bezug zur in

der Rede laut werdenden Sprache des Nazismus hätten zum Ausdruck bringen können.

3. *Die Handlung kann einer Rede widersprechen*: Jemand begrüßt mich, und während er sich nach meinem Ergehen erkundigt, wendet er sich auch schon von mir ab und anderen zu.

Insofern ist eine wechselseitige Verflechtung zu konstatieren von Sprechen und Handeln und Überlappungen des Redens und Tuns. Wo im einzelnen das Sprechen ein Handeln begleitet oder die Handlung eine Rede, ist keineswegs immer genau zu bestimmen, wie das Beispiel der Bedienungsanleitung zeigt: Was begleitet hier eigentlich was – die Handgriffe die sprachliche Erklärung oder die sprachliche Einweisung die zur Nachahmung anleitenden Handlungen?

Dies ist aber vielleicht keineswegs ein Manko einer Alltagssprache und eines alltäglichen handelnden Umgangs, das eine theoretische Klärung in exakte Abgrenzungen zu überführen hätte, sondern im Gegenteil der entscheidende Ansatzpunkt für eine Sprach-und-Handlungstheorie:

„Gäbe es nicht eine derartige Verschränkung und partielle Überschneidung von Sprechhandlung und Handlungssprache, so wüßte man nicht, in welchem Medium sich der wechselseitige Übergang von Reden und Handeln vollziehen sollte.“  
(AR 84)

Damit taucht aber neben den drei Möglichkeiten: „Sprechen fällt unter das Handeln, dieses unter das Sprechen oder beides unter ein Drittes“ (AR 447), eine vierte Möglichkeit auf: „eine Verflechtung und Verkettung von Sprechen und Handeln, die – vor aller logischen Subsumtion – lateral in der Horizontalen angeordnet ist“ (ebd.).

### 8.2.2 Übergänge im Reden und Tun

In Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty nennt Waldenfels diese Verflechtung auch einen „Chiasmus“; und er verdeutlicht seine Eigenart mittels Anleihen bei der Gestalttheorie (vgl. NL 71 f., DG 358–366).

Die Figur des Chiasmus meint weder eine Indifferenz bzw. Koinzidenz, so dass jede Verbindung sich erübrigte, noch eine Trennung, die eine äußerlich hinzukommende Verbindung ernötigte. Die Glieder des Bezugsgefüges stehen in einem derartigen Zusammenhang, dass das eine beim anderen Anleihen macht und auf dieses übergreift.

„Somit wäre weder alles Sprache noch alles Handlung, sondern beide greifen aufeinander über, so daß Sprechen und Handeln sich im Austausch bestimmen, ohne definitiv voneinander Abstand zu nehmen.“ (AR 447)

Wenn es ein „Medium“ gibt, in welchem Sprechen und Handeln sich treffen, dann hat es nicht „die Form eines höheren und abgelösten Dritten“ (ebd.), sondern die des Übergangs selbst. Sprechen und Handeln „begegnen sich *im Übergang*“ (ebd.). Die Verflechtung von Sprechen und Handeln bedeutet also, dass in Sprech- und Handlungs-Sequenzen Reden und Tun nicht nur als isolierte Ereignisse aufeinander folgen und einander ablösen, „sondern sich innerlich aufeinander beziehen und logisch voneinander abhängig sind“ (AR 448).

Waldenfels führt zur Veranschaulichung die Sequenz an, die gebildet wird durch die Frage: „Könnten Sie mir das Salz reichen?“, und das Anreichen des Salzfüßchens (vgl. ebd.).<sup>285</sup> Die geäußerte Frage ist eine Aufforderung, aber nicht eine von der Art des Sagen-, sondern des Tunlassens, weshalb nur der Scherzbold mit „Ja“ antwortet, alle anderen aber das Salz geben, also mit einer Handlung antworten; und diese Sequenz lässt sich sowohl phänomenologisch wie sprachanalytisch beschreiben als „Erfüllung einer geäußerten Bitte“, in der nicht nur unterschiedliche Sprechakte, wie Fragen und Antworten, sondern überhaupt verschiedene Akte, also Sprechakte und Handlungen, denselben propositionalen Gehalt haben.

Doch hier tauchen dieselben Fragen auf wie im vorherigen Abschnitt: Ist der Übergang schon hinreichend beschrieben durch ein Entsprechungsgeschehen auf der Ebene des propositionalen Gehalts bzw. von Akt-Intentionen? Wird also nicht auch hier der Zusammenhang erst dann zur Aussprache seines eigenen Sinnes gebracht, wenn eine spezifische Weise des Eingehens des Sprechens auf ein Handeln und des Handelns auf ein Sprechen in Anschlag gebracht wird, deren Voraussetzung freilich eine gewisse Verdoppelung in Sprechen *und* Handeln, ein Sich-in-sich-selbst-Unterscheiden (vgl. 3.3.2) in allem Sprechen und Handeln wäre?

Für Waldenfels knüpft jedenfalls ein Handeln an ein Sprechen an, wenn und insofern es nicht nur Gesagtem eine Tat folgen lässt, sondern handelnd auf ein Sagen eingeht. Dass es in Handlungssequenzen „eingebettete“ Sprechakte geben kann, hat zur Voraussetzung, dass das Reden nicht erst nachträglich mit

<sup>285</sup> Zur Herkunft dieses Beispiels von Searle und zu den damit verbundenen Kontexten vgl. AR 59.



dem Handeln verknüpft wird, sondern selbst schon in Beziehung dazu steht. *Im Sprechen tauchen diese Bezüge auf in Form „praktischer Präsuppositionen und Konsequenzen“ (AR 449).*

„Die Bitte, das Salz zu reichen, würde Verwunderung auslösen, wenn der Bittende sie äußert, wenn schon das Dessert aufgetragen ist, und erfüllt der Gebende die Bitte, so ist dies kein Zufallstreffer, sondern genau das, was auf Grund herrschender Tisch- und Höflichkeitsformen erwartet werden darf.“ (AR 449 f.)

So gehört zur Möglichkeit der sprachlichen Kommunikation selbst, dass es eine Art Übersetzbarkeit des Sprechens ins Handeln gibt – wenn auch nicht im selben Sinne, wie bis zu einem bestimmten Grad eine Sprache in eine andere übersetzt werden kann. Demgegenüber gleicht der Übergang vom Sprechen zum Handeln „eher der Umsetzung vom Wort ins Bild“ (AR 452).

Wie das Sprechen aber einen impliziten Handlungsbezug aufweist und dieser im Übergang vom Sprechen zum Handeln vorausgesetzt ist, so setzt auch der Übergang vom Handeln zum Sprechen voraus, dass dem Handeln eine Sagbarkeit zukommt; und wiederum geht es nicht nur um eine äußere Abfolge bzw. um mehr als die selbstverständliche Möglichkeit, *über* Getanes auch sprechen zu können, sondern um eine Sagbarkeit, die dem Handeln selbst innewohnt.

Waldenfels nennt zur Veranschaulichung die Fragen: „Was tust du? Was beabsichtigst du? Darfst du das? Kannst du das?“ (AR 449) Diese Fragen, die ich sowohl an mich wie an andere richten kann, führen als solche keineswegs zu Feststellungen, die *über* ein Handeln oder bestimmte Handlungen getroffen und in der dritten Person ausgesagt werden. Es sind Fragen, die *zur Ausführung von Handlungen gehören* und geeignet sind, die Handelnden im Handeln innehalten und zögern zu lassen. Die Antworten auf diese Fragen erweitern denn auch nicht das Wissen der Handelnden über das Handeln, sondern verändern dieses selbst. So unterbrechen diese Fragen zwar das Handeln, aber „[s]olange der Handelnde mit solchen Vergewisserungen den Handlungszusammenhang nur unterbricht, um zu überlegen und Handlungsmöglichkeiten durchzuspielen, wird der Horizont der Praxis nicht verlassen“ (ebd.).

Reden und Tun – sagt Waldenfels in Aufnahme gestalttheoretischer Termini – verhalten sich zueinander wie Figur und Grund: Eines tritt hervor, indem es sich von anderem abhebt. Das eine drängt das andere in den Hintergrund, ohne es deshalb schon auszuschalten (vgl. AR 450). Im gegebenen Beispiel

taucht das Reden aus dem Tun auf und sinkt darin wieder zurück. Konkrete Sprech- und Handlungssequenzen sind insofern zu vergleichen mit einer ständig sich verändernden Relieferung. Es folgen nicht nur isolierte Sprechakte und Handlungen, die durch gemeinsame propositionale Gehalte oder Einstellungen verbunden sind, aufeinander, sondern unterschiedliche Abhebungen von Reden und Tun lösen einander ab.

So könnte es sein – um Waldenfels' Beispiel zu variieren –, dass ich auf die Aufforderung: „Könnten Sie mir das Salz reichen?“, hin mein Besteck aus der Hand lege, dann aber, weil ich das Salzfässchen nicht auf dem Tisch entdecke, weil es unmittelbar vor mir steht, frage, wo es sei. Sagt mir der oder die andere dann: „Genau vor Ihnen!“, und ich nehme es und gebe es weiter, dann ist mit diesem Intermezzo keineswegs meine Anworthandlung verlassen worden. – Es könnte der Umstand, dass ich das Salzfässchen vor meiner Nase nicht gesehen habe, mich aber auch, statt es weiterzureichen, zu Erwägungen darüber veranlassen, wie schwer es manchmal ist, gerade das Naheliegende zu sehen; und damit wäre die Anworthandlung nicht nur unterbrochen, sondern abgebrochen. Erst wenn sich das Erkennen und Besprechen aus dem Handlungszusammenhang, aus dem es aufgetaucht ist, löst, und zu einer epistemischen Frage wird, ist die Praxis verlassen.

Dies mag bei diesem Beispiel banal erscheinen. Wenn aber das andere Beispiel, das Waldenfels nennt, nochmals in Betracht gezogen wird, zeigt sich die ganze Bedeutung des Sachverhalts, dass er nämlich tief in die Theorie-Praxis-Problemik hineinreicht – und zwar dann, wenn der geschilderte Vorgang, dass es von einer alternierenden Abhebung zu einer Ablösung kommt, nicht als solcher durchschaut wird. Was in der Situation des Essens nur sonderbar oder befremdlich wäre, hätte handlungstheoretisch die Folge – wie Waldenfels in unüberhörbarer Anlehnung an Heidegger und Husserl sagt –, „daß alles Zuhandene sich in Vorhandenes verfestigt und die Handlung ihrer eigentümlichen Umsicht und ihres eigenen Ausdrucks beraubt wird“ (AR 449).

### 8.2.3 Eingehen auf einen Anspruch

In den Sequenzen des Sprechens und Handelns geschieht stets mehr, als dass *nur* eine Aussage mit einer anderen Aussage bzw. *nur* eine Handlung mit einer anderen – nach den Regeln einer Sprach- oder Handlungslogik bzw. den Normen einer Moral – verknüpft wird, und zwar verknüpft durch ein vorausge-



setztes, fertiges Subjekt. Vielmehr ereignet sich in den jeweiligen konkreten Vollzügen des Sprechens und Handelns stets auch – und zwar auf einer prädiskursiven und prä-moralischen und prä-inter-subjektiven Ebene – eine Anknüpfung. Ein Sagen knüpft an ein Sagen an und ein Handeln an ein Handeln oder auch ein Handeln an ein Sagen und ein Sagen an ein Handeln.

Was „Anknüpfen“ näherhin meint, wird im nächsten Abschnitt ausführlich zur Sprache kommen. Hier ist zunächst in einer vorläufigen Weise zu klären, was Waldenfels meint, wenn er feststellt: Der Übergang von einem Sprechakt zum anderen, von einer Handlung zur anderen oder vom Sprechen zum Handeln kann auf „zwei Ebenen thematisiert werden, auf der Ebene des *Gesagten und Getanen* (λεκτά, πρακτά) oder auf der Ebene des *Sagens und Tuns* (λέξις, ποῶξις)“ (AR 448).

Mit dieser Unterscheidung von Sagen und Gesagtem, Tun und Getanem, die der Levinas'schen Unterscheidung von *dit* und *dire* nicht unähnlich ist,<sup>286</sup> steht und fällt die Theorie der Responsivität. Hieß es oben, die *Leitfrage* der Theorie der Responsivität sei die Frage: „*Worauf* antworten wir, wenn wir etwas erfahren, sagen und tun?“ (vgl. 8.1.3), so ist die Differenz von Sagen und Gesagtem bzw. Tun und Getanem als ihr *Leitfaden* zu bezeichnen (vgl. AR 197). – Auch hier ist es einerseits nicht schwer zu sagen, was diese Differenz in der Theorie der Responsivität bezeichnet, und andererseits doch schwierig, nicht ihren Sinn zu verfehlen.

Die Differenz von Sagen und Gesagtem, Tun und Getanem meint, dass es in allen Vollzügen des Sprechens und Handelns eine Art Selbstverdoppelung gibt, und zwar dergestalt, dass *jedes* Sprechen und Handeln nicht nur *etwas* ausspricht und nicht nur *etwas* tut, sondern darin stets das Sagen auch *sich sagt* und das Handeln auch *sich (er)gibt*. – Waldenfels formuliert es so:

Das Sagen ist „ein Ereignis, das etwas zur Sprache bringt, *indem* es selbst mit zur Sprache kommt, so wie das Tun ein Ereignis ist, das etwas ins Werk setzt, *indem* es selbst mit hervortritt“ (AR 201, Hervorh. verändert, R. F.).

Folgende Beispiele mögen dies verdeutlichen: Mich spricht jemand in einer fremden Sprache an, die ich nicht verstehe, vielleicht noch nicht einmal als diese oder jene mir nicht geläufige Sprache identifizieren kann. Trotzdem höre ich die betreffende Person *sprechen*, ich höre nicht nur Geräusche. – Ich beobachte

286 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht*, 29–34, 110–141, 289–371; vgl. dazu OZ 209, EPh 66 f.

jemanden aus weiter räumlicher Entfernung bestimmte Handgriffe ausführen. *Was* er oder sie tut, vermag ich nicht zu erkennen, ich vermag es nicht zu deuten, nicht einzuordnen, der Sinn und Zweck des Tuns bleiben mir entzogen, aber ich bemerke gleichwohl ein Tun und nicht nur Körperbewegungen. – Ein solcher Umstand ist freilich auch bei nächster Nähe des oder der Anderen denkbar, wenn etwa aufgrund kultureller Fremdheit mir die entsprechenden Codes ermangeln; und diese „kulturelle“ Fremdheit kann nicht weniger im Labor des Biochemikers wie in der Wohnung einer kurdischen Familie gegeben sein. Solches kann sogar dann der Fall sein, wenn etwas an mir getan wird, z. B. in der hochspezialisierten medizinischen Behandlung. – Oder es gibt das spontane Gefallen an der Art und Weise, wie sich jemand bewegt, ohne dass die Anmut der Bewegungen darum schon als eine „Botschaft“ genommen wird, sei es *als* bewusster Selbsta Ausdruck oder *als* ein irgendwie zielgerichtetes Signal. – Deshalb sagt Waldenfels:

In der Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem „geht es nicht um die ge-läufige Unterscheidung zwischen Sprechakt und Aussagegehalt oder zwischen *parole* und *langue*. Vielmehr bedeutet das Sagen ein mehr oder weniger anonymes Sprechereignis, dessen sachliche Ausrichtung, gesetzliche Regelung und personale Zuschreibung im Sprechereignis selbst erfolgt. Die Frage, wer zu wem über was spricht, stellt sich immer wieder neu, wenn ein ‚sagendes Sagen‘ die gewohnten Ordnungen des ‚Schon-Gesagten‘ durchbricht. Unter dem Sagen verstehen wir also das jeweils neu zu wiederholende Grundereignis des Zur-Sprache-Kommens, ohne das es für uns nichts auszusagen gäbe.“ (Ssch 124)

Entsprechend verweist die Unterscheidung von Tun und Getanem auf das „Grundereignis“ Handeln, das sich von der jeweiligen Orientierung des Handelns auf gesetzte Ziele, von der jeweiligen Regelung des Handelns gemäß bestimmter Handlungsordnungen und von der jeweiligen Zuschreibung des Handelns zu bestimmten Handlungssubjekten abhebt.

Wenn aber bei Waldenfels von einem „Grundereignis“ Handeln bzw. Sprechen oder – wie oben von Heinrich Rombach referiert (vgl. 6.1) – von einem „Grundhandeln“ die Rede ist, dann ist stets der phänomenologische Charakter bzw. die genetische Fragestellung zu beachten. Deshalb ist sofort hinzuzufügen: So wenig das Ereignis des Sagens jemals völlig im Gesagten und das Ereignis des Tuns jemals im Getanen aufgeht, so wenig gibt es allerdings für Waldenfels ein „reines“ Sagen oder ein „reines“ Tun, quasi ein direktes und unmittelbares

Sagen und Tun. Es gibt kein Sagen ohne ein Gesagtes oder Tun ohne ein Getanes. Die genannten Beispiele zeigen es gerade.

Wenn es trotzdem ein Sagen gibt, das sich der Nivellierung auf das Gesagte, und ein Tun, das sich der Ineinssetzung mit dem Getanen, entzieht, „so deshalb, weil es das Gesagte nicht ist, *indem es mehr ist als das Gesagte*“, bzw. weil es das Getane nicht ist, *indem es mehr ist als das Getane*, weil es „nämlich ein Überschuß, ein ex-cès, ein Außer-ordentliches“ ist, das in den verschiedenen Ordnungen des Gesagten und Getanen als Fremdkörper oder Störung, als Dementi oder Einspruch, als in *diesen* Ordnungen Ungesagtes oder Unsagbares, als Ungetanes und Nichttubares „rumort“ (AR 199). – Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

War oben die Leitfrage der Theorie der Responsivität und ihre Kurzformel „Antworten heißt Eingehen auch einen Anspruch“ ausgelegt worden als Anleitung zu einer spezifischen Epoché, einer bestimmten Einklammerung und Außerkraftsetzung, so darf in der Differenz von Sagen und Gesagtem, Tun und Getanem als dem *Leitfaden* der Theorie der Responsivität gleichsam die *positive Anweisung* gelesen werden: zuzugehen auf die Überbestimmtheit der Phänomene. Denn wenn etwas die diversen Ordnungsrahmen sprengt, „so sind es die Sachen selbst, sofern sie immer schon und immer wieder *mehr sind als sie selbst*“ (AR 22).

Responsivität als Grundzug allen Sprechens und Handelns anzusetzen, heißt insofern, die vielfältigen Vollzüge des Sprechens und Handelns auszulegen als *Ereignisse*, die stets mehr sind als nur Verknüpfungen von propositionalen Gehalten oder intentionalen Akten. Es heißt, ihnen ihre Überdeterminiertheit zurückzuerstatten, die verloren geht, wenn sie allein als Glieder einer Kausalkette oder als Wege zum Ziel, aber auch wenn sie nur als Fälle einer Normentsprechung verstanden werden.

### 8.3 Die responsive Differenz

Antworten heißt „Eingehen auf einen Anspruch“ (AR 188). – Was es bedeutet, das Antworten aus seiner Engführung in der bloßen Beantwortung von Fragen herauszudrehen und Responsivität als Grundzug allen Sprechens und Handelns anzusetzen, das wird deshalb erst vollends deutlich, wenn die *ethische Dimensionierung* der Theorie der Responsivität zur Sprache kommt. Nur wenn,

was bisher ausgeführt wurde, in diesen Zusammenhang einrückt, erhält es auch seinen gemäßen Stellenwert und gewinnt es seine Stringenz.

Dass der Theorie der Responsivität eine „ethische Dimensionierung“ zukomme, das will sagen: Die ethische Fragestellung, die sie beinhaltet, ist nicht ein Teil- oder Folgeproblem. Infrage stehen nicht Normen, Werte oder Tugenden, an denen ein antwortendes Sprechen und Handeln sich auszurichten hätte oder nach denen dieses sich jeweils in bestimmten Ordnungen des Handelns und Sprechens richtet. Die Theorie der Responsivität stellt als solche und im Ganzen den Entwurf einer „Genealogie der Moral“ dar (vgl. DG 409–423). Ihre These ist, dass das Antworten als der Grundzug allen Sprechens und Handelns den nicht nochmals begründbaren und im strengen Sinne auch nicht thematisierbaren Quellgrund ethischer Normierung darstellt.

„Wie das Bewußtsein seinen blinden Fleck hat, so hat die Freiheit ihren toten Punkt“ (DG 299): das *Ereignis* des Antwortens, das sowohl der Identifizierung von Sprechern und Sprecherinnen bzw. Tätern und Täterinnen als auch der Zuschreibung von Worten und Taten zuvorkommt. Auch in ihrer ethischen Dimensionierung ist die Theorie der Responsivität eine phänomenologische Theorie: Es geht ihr um eine Ethik in *statu nascendi*. – Die so verstandene ethische Fragestellung, die in dem schillernden Ausdruck „Eingehen auf einen Anspruch“ enthalten ist, aufzuzeigen, ist deshalb der Inhalt eines dritten und letzten Anlaufs im Rahmen dieses zweiten Schrittes in der Erläuterung und Entfaltung der Theorie der Responsivität.

### 8.3.1 Fraglichkeit ohne Fraglosigkeit

Wovon Waldenfels ausgeht und worauf er immer wieder zurückkommt, das sind Frage- und Antwort-Ereignisse. Entscheidend ist dabei freilich, dass er diese – entgegen einer breiten Tradition – *aus der Perspektive des Antwortens* betrachtet. Warum er für einen Blickwechsel plädiert von der Frage zur Antwort, hat er in *Antwortregister* in einer Diskussion der Probleme und Aporien des Ausgangs von der Frage ausführlich dargelegt. Hier muss es genügen, auf Folgendes hinzuweisen:

Das Bemerkenswerte eines Frage-Ereignisses liegt darin, dass es sich um ein Ereignis handelt, das nicht in sich zur Ruhe kommt, „sondern auf die Antwort als ein anderes Ereignis abzielt, ohne dieses selber herbeizuführen“ (OZ 36). Es bleibt eine Offenheit. Bei der Frage anzusetzen, bewahrt deshalb davor, „die

Möglichkeit einer anfänglichen oder endgültigen Fraglosigkeit ohne Fraglichkeit“ (DG 168) zu behaupten. Darin liegt für die philosophische Tradition der besondere Reiz der Frage – aber vielleicht auch eine große Versuchung, nämlich die Versuchung, sich auf die Frage zu kaprizieren und sich in der Fraglichkeit selbst einrichten zu wollen. Zumindest stellt Waldenfels mit der Theorie der Responsivität den herkömmlichen Primat der Frage infrage, und zwar indem er zu bedenken gibt, dass ein fragendes Denken zwar keine erste und letzte Gegebenheit zulässt, die nicht fraglich wäre, aber möglicherweise doch nicht bis zu einer „Fraglichkeit ohne Fraglosigkeit“ (ebd.) gelangt. – Was ist damit gemeint?

1. Die Wendung „Fraglichkeit ohne Fraglosigkeit“ beinhaltet eine kritische Anfrage und macht auf eine bestimmte Neigung oder doch Gefährdung des Fragens aufmerksam: Im radikalen Fragen, in einem Fragen, das nichts unbefragt lässt, in dem jede Fraglosigkeit allein Ansatzpunkt und Anlass neuen Fragens ist, genügt sich am Ende das Fragen selbst. „Sie [die Frage] wäre auf fraglose Weise, was sie ist.“ (Ebd.) Das Fragen kreist in sich selbst, es wird selbst fraglos, als ob es nichts gäbe, was verlangen könnte, im Fragen innezuhalten und dieses mit anderem zu vertauschen – etwa mit dem Schweigen oder dem Protest, mit dem Kampf oder mit der zärtlichen Geste. Gegen einen derartigen Interrogativismus aber, der damit endete, dass es mit dem Fragen und der Selbsterhaltung des Fragens sein Bewenden hätte, wendet Waldenfels mit einem Wort von Theodor W. Adorno ein: „Die radikale Frage wird sich selbst auf Kosten jeglicher Antwort zum Substantiellen; Wagnis ohne Risiko.“ (Ebd.)<sup>287</sup>

2. „Fraglichkeit ohne Fraglosigkeit“ weist aber weiterhin auf eine Radikalisierung des Fragens hin, wie sie nötig ist, um den traditionellen Primat der Frage infrage stellen zu können. Weiterführen würde jedenfalls nicht eine irgendwie geartete „Einschränkung der Fraglichkeit“ (DG 169). Weiterführen würde nicht jene Kritik des Fragens, die ebenso alt ist wie das fragende Denken selbst und die sich im Spott über den Philosophen artikuliert, der zur Erheiterung der thrakischen Magd bei der Betrachtung des Himmels in den Brunnen fällt bzw. der – wie es bei Platon heißt – in der Tat nichts wisse von seinem Nächsten und Nachbarn, nicht nur nicht, was er betreibe, sondern kaum, ob er ein Mensch sei oder etwa irgendein anderes Wesen.<sup>288</sup> Weiterführen würde solche Kritik des Fragens deshalb nicht, weil ein bloßes Interdikt, welches das Fragen reglemen-

287 Waldenfels zit. hier *Th. W. Adorno*, Jargon der Eigentlichkeit, 27.

288 Vgl. *Platon*, Theaitet, 147, vgl. zu diesem Motiv *H. Blumenberg*, Das Lachen der Thrakerin.

tieren wollte – ob in Form von Werturteilen, ob in einer sogenannten Praxisorientierung –, nur wieder eine Fraglosigkeit heraufführte, die zum Ausgangspunkt und Anlass neuen Fragens wird.

Waldenfels beschreibt den Ausgangspunkt des Versuchs, einerseits ein sich selbst fragloses Fragen zu vermeiden und andererseits das Fragen nicht allein durch Unbefragtes bzw. Fragloses einschränken zu wollen, folgendermaßen:

„Das Dilemma schwindet nur, wenn die Frage in sich selbst einen Fremdbezug aufrechterhält, wenn sie sich auf etwas bezieht, was nicht sie selbst ist, wenn also die Fraglichkeit weiterhin von anderem differiert.“ (DG 168)

Nun ist zwar der Gegenpart zur Frage die Antwort, doch würde nun „die Frage einzig und allein von einer Antwort her gedacht, die *schon* gegeben oder *noch nicht* gegeben ist“ (DG 169), so wäre nichts gewonnen. Anders gesagt: Der Fremdbezug des Fragens kann nicht in der der Frage explizit oder implizit vorausgesetzten Antwort gesucht werden. – Beispiel: Wenn ich frage: „Wie viel Uhr ist es?“, setze ich sowohl die Messung der Zeit voraus wie die Möglichkeit, mir den gemäß dieser Messung jetzt gegebenen Zeitpunkt sagen zu lassen. Oder wenn ich nach der sachgerechten Bewältigung eines Konfliktes frage, setze ich voraus, dass Konflikte bewältigt werden können wie dass mir z. B. eine der Sache des Konfliktes angemessene methodische Hilfe gegeben werden kann.

„Fraglichkeit ohne Fraglosigkeit“, das weist vielmehr in Richtung auf eine *außerordentliche* Fraglichkeit. Diese Fraglichkeit ist nicht von der Art, dass sie jemals in eine Fraglosigkeit überführt werden könnte in der Weise der Beantwortung von Fragen, da deren Geantwortetetes ja nur ein neues Fragen provozierte. Diese Fraglichkeit ist auch nicht von der Art, dass sie – wie in der sich selbst genügenden Frage – keine Anfrage mehr bedeutete; d. h. sie kann sich nicht auf Fragen zurückziehen, die keine Antwort verlangen würden.

Das ist aber der Fall bei Fragen, die nicht wir stellen, sondern die *sich stellen* (vgl. ebd.). Fragen, die sich stellen, ihrerseits infrage zu stellen, hieße, dieses ihr Sichstellen zu dementieren. Fragen, die sich stellen, haben eine Fraglosigkeit, die ihre Fraglichkeit nicht dementiert, und bedeuten eine Infragestellung, die fraglos ist. Fragen, die sich stellen – uns oder mir –, sind allerdings zugleich auch solche, die „nur lautwerden, *indem* wir auf sie antworten“ (ebd., Hervorh. R. F.).



„In diesem Sinne werden wir in Frage gestellt durch das, was in unserer Erfahrung begegnet. Das Fragen hat schon begonnen, wenn wir Fragen stellen.“ (DG 170) Oder anders gesagt: Das Fragen ist nur wirkliches Fragen, wenn „es selbst auf Fragen antwortet“ (DG 169).

Was das Leid ist und woher es kommt, mag eine *unbeantwortbare* Frage sein, das mir begegnende Leid ist deshalb noch lange nicht eine Frage, die ich *ohne Antwort* lassen kann; und das Übersehen und Wegsehen ist eben auch eine Weise, dieser sich stellenden Frage zu antworten. – Wer oder was ich bin, mag mir eine ebenso unbeantwortbare Frage bleiben; und doch bin ich nicht nur und werde ich nicht nur, *was* ich auf die Frage, die ich mir selbst bin, antworte, sondern ich bin ich, *indem* ich auf mich antworte.

Dies in Rechnung gestellt, besteht freilich die Alternative zu einem voreiligen oder anmaßenden Antworten, das vorgibt, mehr zu wissen, als es weiß, nicht einfachhin darin, sich zu bescheiden und es beim Fragen zu belassen – dort, wo Antworten sich als unzureichend erweisen und über meine oder unsere Möglichkeiten zu gehen scheinen. Es könnte jedenfalls sein, dass das Antworten aus seiner zunächst und zumeist vorliegenden Verknüpfung mit unseren Möglichkeiten, dieses oder jenes zur Antwort zu geben, entwunden werden müsste.

Der Blickwechsel, die Verlagerung der Perspektive von der Frage zur Antwort, bedeutet also keineswegs, den herkömmlichen Primat von der Frage einfachhin auf die Antwort zu verlegen. Es geht darum, dass beides verhindert wird, dass die Wucht der Frage und Infragestellung von vornherein abgefangen wird *wie* dass „die Antwort [...] erst gar nicht zum Zuge kommt“ (AR 187). Es geht darum, einen derartigen Primat überhaupt zu verhindern. Das bedeutet aber: Etwas Neues kann sich nur zeigen in der Differenz von Sagen und Gesagtem bzw. auch von Tun und Getanem.

### 8.3.2 Anknüpfung statt Verknüpfung

Wovon Waldenfels ausgeht und worauf er immer wieder zurückkommt, das sind Frage- und Antwort-Ereignisse. Entscheidend ist dabei freilich, dass er – den Anschein von deren lückenloser Verknüpfung dementierend – stets die *bleibende Diskontinuität* zwischen den Frage- und Antwort-Ereignissen betont. Auch dies hat vielfältige Implikationen und Bezüge. Doch es genügt hier, eine Beobachtung zum Ausgangspunkt zu nehmen, die in jedem lebendigen Gespräch gemacht werden kann (vgl. zum Folgenden AR 230–232):

*Fragen und Antworten lassen sich nicht durch Konjunktionen verbinden.* Fragen und Antworten treten auf als eine Sequenz von jeweils selbständigen Satzäußerungen, die sich nicht durch Konjunktionen wie „und“, „oder“, „aber“ usw. syntagmatisch verbinden lassen. Im Sprechen tritt zwischen sie die Sprechpause, und sei sie noch so klein, ja schier unhörbar; im Geschriebenen steht oft der Gedankenstrich.

Allerdings ist diese Feststellung zu differenzieren. Fragen und Antworten können durchaus mittels Konjunktionen verbunden werden, und sie werden nicht selten auch derartig verklammert. *Wenn* sie aber als durch Konjunktionen miteinander verbunden zur Sprache kommen, dann ist das Antworten zum Inhalt eines Berichts über das Antworten geworden. – Ein Beispiel:

Im Gespräch kann die Frage gestellt werden: „Hast du Angst vor dem Tod?“; und diese Frage kann eine Antwort erfahren in einem „Ja“ oder einem „Nein“. Es ist weiterhin möglich, dass die Antwort nicht in der schlichten Bejahung oder Verneinung, sondern in einer längeren Ausführung besteht oder in einem Schweigen, aber ein „Und ja“ oder ein „Oder nein“ ist nicht möglich; und auch in einem „Aber wie kannst du so etwas fragen!“ sind keineswegs Frage und Antwort durch die Konjunktion syntagmatisch verbunden. Wohl kann es im Gespräch heißen: „Ich habe A. gefragt, ob er Angst vor dem Tod habe, *und* er hat ‚Nein‘ gesagt; ich habe auch B. gefragt, *aber* sie hat nicht geantwortet.“

Im letzteren Fall wird allerdings „das Sagen in ein Gesagtes verwandelt, so daß die Gesprächssequenz selbst in den propositionalen Gehalt eines Sprechaktes bzw. in den noematischen Gehalt eines intentionalen Aktes eingeht“ (AR 230). Hier handelt es sich nicht mehr um ein Antworten, sondern um das Besprechen von Antworten; und dieses Besprechen, in dem das betreffende Fragen und Antworten in die Perspektive eines Dritten rückt, kann dann Frage und Antwort in vielfältiger Weise verknüpfen und auch mit Erläuterungen und Begründungen versehen:

„A. hat B. gefragt, ob sie Angst vor dem Tod habe, doch B. hat nichts darauf gesagt, *um* den schwerkranken A. nicht noch mehr zu beunruhigen.“ – „*Wenn* jemand gefragt wird, ob er Angst vor dem Tod habe, und er bejaht dies, *dann* finde ich das ehrlicher, als wenn jemand es verneint.“ – „Die Untersuchung hat ergeben, dass eine vorhandene Kirchenbindung allein nicht ausreicht, um die Unterschiede in der Beantwortung der Frage, ob die befragten Personen, Angst vor dem Tod hätten, zu erklären.“



In allen diesen Fällen wird aus dem Dialog eine Abfolge von Äußerungen, die in unterschiedlicher Weise von mir infrage gestellt, dekomponiert und nach bestimmten Ordnungsschemata verknüpft werden können. Das Antworten in seiner Doppelung von Beantworten der Frage und Antworten auf eine Frage aber verschwindet.

Es „verwandelt sich die Äußerungsreihe je nach Belieben von der bloßen zeitlichen Sequenz in ein Zweckgefüge, wo die Antwort zum Umzu-Motiv der Frage, und in ein Kausalgefüge, wo die Frage zum Weil-Motiv der Antwort wird [...], oder zu einem Normgefüge, wo die Frage-Antwort-Beziehung als Fall einer allgemeinen Regel betrachtet wird“ (AR 231).

Wird mir die Frage jedoch gestellt oder stellt sich mir die Frage *und* antworte ich *auf* sie, dann kann ich mein Antworten nicht mit ihr *verknüpfen*, sondern antwortend nur an sie *anknüpfen*. Natürlich ist der Fall hinreichend bekannt, dass in Gesprächen Antworten gegeben werden, in denen unter der Hand die Anknüpfung in eine Verknüpfung verwandelt wird. Aber *uneinholbar früher* als die Verknüpfung ist die Anknüpfung. Auch die Gegenfrage, welche die Anknüpfung abzuweisen scheint, knüpft an die Frage an. Auch einer Erwägung über Sinn und Zweck oder Berechtigung und Geltung solchen Fragens und möglicher Antworten geht die Anknüpfung voraus.

Der Gedankenstrich zwischen Frage und Antwort im Geschriebenen „bildet keinen Steg, auf dem man nach Belieben hin- und hergehen könnte“ (AR 231 f.); und die Sprechpause zwischen Frage und Antwort im Gesprochenen ist keine Drehtür, wo die Rolle des Hörers bzw. der Hörerin nun schlicht mit der des Sprechers bzw. der Sprecherin vertauscht würde. Jene Lücke, von der oben bereits die Rede war, bzw., wie Waldenfels immer wieder sagt, jener *Hiatus*, der sich zwischen Frage und Antwort auftut, ist auf der Ebene des Sagens, des Antwort-Ereignisses, nicht zu eliminieren. Die Sequenz von Frage und Antwort ist ein *Asyndeton* (vgl. AR 232).<sup>289</sup>

Allerdings ist wiederum zu differenzieren: Die Unverbundenheit von Frage und Antwort, die sich zeigt, ist derart, dass sie eine bestimmte Verbindung aus-

289 Eine Ausnahme vermerkt Waldenfels: das „auch“. „Ich liebe dich, liebst du mich auch? – ‚Ich liebe dich auch‘ [...]. Man kann dieses ‚auch‘ als verstärkten Ausdruck einer Reihung auffassen, wobei der Wiederholungscharakter gegenüber dem vorausgehenden Glied einer Wort- oder Satzreihe betont wird. [...] Was wir hier vor uns haben, ist die Geburt eines Konsenses *aus* Frage und Antwort. Doch dies bleibt weit entfernt von einem möglichen Konsens *zwischen* Frage und Antwort.“ (AR 232, Hervorh. R. F.).

schließt. Ausgeschlossen ist eine Verbindung, die durch ein „hinzutretendes *vinculum*“ (ebd.) zustande kommt, also durch ein Drittes, das einzelne Glieder erst zu Gliedern einer Ereigniskette oder zu Momenten eines Beziehungsgefüges macht. Doch ausgeschlossen ist damit nicht jede Verbindung. Denn es „liegt auf der Hand, daß Frage und Antwort, vorsichtig gesagt, etwas miteinander zu tun haben, daß eine Antwort auf die Frage paßt oder nicht und ähnliches mehr“ (ebd.).

Waldenfels unterscheidet deshalb zwischen der *Verknüpfung* als der „Verbindung von Einzelgliedern zu einem Ganzen, dem sie sich ein- oder unterordnen“ (OZ 39), und der *Anknüpfung*. Anknüpfung bezeichnet jene Beziehung zwischen Frage und Antwort, wie sie sich aus der Perspektive des Antwortens darstellt und die ihre Unverbundenheit und Getrenntheit nicht überspringt. Denn Anknüpfung benennt eine Beziehungsaufnahme und Beziehungsfortsetzung besonderer Art:

1. „Anknüpfung“ verweist auf ein Geschehen, das mehrursprünglich ist, bzw. auf eine unhintergehbare Pluralität von Ereignissen. Was sich zwischen Frage und Antwort abspielt, lässt sich weder nur auf die Frage noch allein auf die Antwort noch auch auf eine beide überblickende und synchronisierende Drittinstantz zurückführen.

2. „Anknüpfung“ wehrt aber zugleich das Missverständnis ab, es handle sich dabei um Ereignisse, wo entweder ein Ereignis bloß *mit* einem anderen auftrete oder wo die Ereignisse in einem *reversiblen* Verhältnis zueinander stünden. Wo Anknüpfung ist, da ist mehr als faktisches Zugleich; und wo angeknüpft wird, da gibt es ein Anknüpfen und etwas, woran angeknüpft wird. Das Verhältnis der Antwort zur Frage ist nicht gleich dem der Frage zur Antwort. Anknüpfung bedeutet Ungleichgewicht und Asymmetrie.

3. „Anknüpfung“, näherhin der intransitive Charakter des Verbs „anknüpfen“ verdeutlicht deshalb schließlich, dass im Akt der Anknüpfung noch *nichts* gegeben ist, „was ich im transitiven Sinne mit anderem verknüpfen könnte, es gibt nur ein *Woran* der Anknüpfung“ (OZ 38).

Der letzte Punkt wird im Folgenden noch weiter zu klären sein, doch so viel ist schon deutlich: Auch für die Anknüpfung des Antwortens gilt, dass sie nicht von einer Antwort her zu denken ist, „die *schon* gegeben oder *noch nicht* gegeben ist“ (DG 169). Die Unausweichlichkeit und Asymmetrie des Antwortens, die sich immer wieder zu erkennen gibt, darf nicht verwechselt werden mit ir-

gendeinem vorhandenen Vorrang auf der Ebene des Gesagten oder Getanen, also mit einem Vorrang, sei es der Fragenden, sei es der Antwortenden, den bestimmte Frage- und Antwort-Ordnungen festlegen, wie z. B. in der gerichtlichen Befragung, in der demoskopischen Untersuchung oder im Verhältnis von Bedienung und Gast bzw. Käuferin und Käufer.

Die Beachtung der Diskontinuität des Fragens und Antwortens heißt also nicht, Frage- und Antwort-Ereignisse beziehungslos auseinander fallen zu lassen. Aber der Blick auf Frage- und Antwort-Ereignisse aus der Perspektive des Antwortens führt vor die Aufgabe, Beziehung, Beziehungsaufnahme und Beziehungsfortsetzung, Kontinuität *und* Diskontinuität anders zu denken, nämlich als *Diastase*, als ein „Auseinandertreten, das in der Bezugnahme selbst erfolgt“ (AR 234).

### 8.3.3 Eingehen auf einen Anspruch

Wovon Waldenfels ausgeht und worauf er immer wieder zurückkommt, das sind Frage- und Antwort-Ereignisse. Entscheidend ist dabei freilich, dass er auf die *Überdeterminiertheit* von Frage- und Antwort-Ereignissen abhebt. So hatte es oben geheißen, schon die „bloße“ Antwort sei mehr als bloße Antwort, als Weitergabe eines Wissens, nämlich ein Eingehen auf einen fremden Anspruch, wenn es auch andererseits nirgendwo einen reinen Anspruch gebe, der sich nicht in konkreten Antwortsituationen, Antworthandlungen und Antwortreden verkörperte.

Im Folgenden wird diese Überdeterminiertheit des Antwortens erläutert im Ausgang von dem im Antworten geschehenden *Rückbezug*, den bereits das Wort „Ant-wort“ besagt und ohne den es kein Antwort-Ereignis gibt.

Ohne dass im Antworten eine Anknüpfung geschieht an etwas, „was nicht ihr selbst zugehört und entstammt“ (AR 226), ereignet sich kein Antworten. Löste eine Äußerung nur eine andere ab, bliebe es bei zusammenhanglosen Aussprüchen vergleichbar dem Gewirr der Stimmen, die in einer voll besetzten Gaststätte an mein Ohr dringen und die ebenso wenig ein Gespräch bilden, wie der Klangteppich, den die vielerlei Geräusche der Straße erzeugen, schon Musik ist. Damit ein Ant-worten geschieht, braucht es ein Minimum an Rückbezug auf anderes Sprechen, auf eine vorgängige Verlautbarung bzw. auf anderes Tun und Verhalten.

Der Rückbezug auf anderes Sprechen hat aber zur Voraussetzung, dass in der fremden Äußerung nicht schon alles oder noch nichts gesagt ist. Auf Äußerungen, die schlichtweg nichts mehr zu sagen übrig ließen, weil in ihnen *alles* gesagt wäre, könnte ich nicht antworten. Ich könnte sie nur noch einmal sagen, sie allein im strengen Sinne *reproduzieren*. Gäbe es aber auf der anderen Seite Äußerungen, die rein nichts zu sagen gäben, weil in ihnen *nichts* gesagt wäre, ich könnte ebenso wenig auf sie antworten. Ich müsste quasi zusammen mit meiner Ant-Wort auch das Vor-Wort *erfinden*.

Aber selbst das „Schweigen des Alls“ gibt offenkundig viel zu denken und zu sagen. Auch das stumme Leid ruft nach einer Antwort, nämlich der mitleidvollen Nachfrage, wie Parzival erfahren musste. Die rabbinische Exegese weiß um ein Gespräch, ein Fragen und Antworten, das weit auseinander liegende Worte und Sätze des Tenach miteinander führen. Ein in der Gaststätte vom Nebentisch aufgeschnappter Satz kann mich durchaus erheitern. Der Lärm der Maschinen kann musikalische Inventionen inaugrieren, usw. – Doch *woran* knüpft das Antworten dabei an: an das Sagen oder an das Gesagte?

Allein an das Gesagte kann das Antworten nicht anknüpfen. Denn selbst das Nachsprechen einer Eidesformel ist keine einfache Wiederholung. Während die Vorsprechenden nur den Wortlaut der Formel aufsagen, beenden die Nachsprechenden. Knüpfte das Antworten aber nur an das Sagen an, käme das Antworten entweder dem Verhalten eines Tieres in der Dressur gleich oder einer Gipfelkonferenz von Demiurgen. Insofern kann sich die Anknüpfung nur auf der „Doppelebene eines Sagens abspielen, das sich im Gesagten mitsagt“ (AR 233).

An dieser Anknüpfung, die sich in der *Differenz* von Sagen und Gesagtem bzw. Tun und Getanem abspielt, können aber nach Waldenfels drei Momente voneinander abgehoben werden, die sich im Konkreten allerdings nie voneinander ablösen:

#### (1) Die Möglichkeit

Frage-Äußerungen lassen – wie gesagt – Leerstellen offen, die durch das Geben der Information oder die Mitteilung des Entscheids *ausgefüllt* werden. Erinnerung sei das Beispiel: „Wie viel Uhr ist es?“ – „Fünf vor zwölf.“ / „Gehst du mit in die Kantine?“ – „Nein.“ / „Wirklich nicht?“ – „Nein!“ Die Antwort knüpft an das Gefragte oder den propositionalen Gehalt der Frage an, indem sie das befragte Thema und die erfragten Frageaspekte aufgreift. Dieses „Ausfüllen“ käme aber

nur dann einer „Erfüllung“ gleich, wenn alles Antworten auf vorgebahnten Wegen gehen würde.

Es gibt gewiss Antwort-Formen und -Situationen, die sich einer Erfüllung annähern, wenn z. B. ein Kind, angehalten durch die Frage: „Und wie sagt man da?“, „Danke“ sagt oder wenn Studierende der Medizin im Physikum vor ihrem Multiple-choice-Fragebogen sitzen. Dennoch steht es einer Medizinstudentin oder einem Medizinstudenten immer noch frei, den Fragebogen mit Karikaturen zu verzieren, und das Kind kann trotzig schweigen. Und selbst wenn dies einmal außer Acht gelassen wird, bleibt immer noch, dass es, damit ein Sagen antwortend an Schon-Gesagtes anknüpfen kann, „ein *Sagbares* (dicibile) im *Gesagten* (dictum) geben“ muss (AR 236). Ohne eine solche Ermöglichung, ohne dass das Fragen Möglichkeiten offen lässt oder schafft, die ergriffen oder genutzt werden können, gibt es kein Antworten.

Bereits schlichteste Frage-Antwort-Ereignisse bezeichnen insofern eine Beziehung, die weder durch völlige Bestimmtheit noch durch völlige Unbestimmtheit charakterisiert ist. Eine Frage, die nicht mehr als eine Antwort zuließe, wäre ebenso wenig eine Frage wie diejenige, die alle Äußerungen gestattete. Für die Bezugnahme, für die Anknüpfung, für das Antworten bedeutet dies aber:

„Das Woran der Anknüpfung ist kein separates Was wie bei der Verknüpfung, die Gegebenes miteinander verbindet.“ (AR 233)

Nur für den repressiven Erzieher, der nicht einem antwortenden Verhältnis inne steht, steht die Antwort des Kindes fest; und insofern die Prüfungskommission über die Karikaturen auf dem abgegebenen Fragebogen lachen kann oder auch nicht, bestätigt sie eben dies: Das, „woran die Antwort anknüpft, [ist] *nichts anderes* als das, woran sie anknüpft“ (ebd.) – jedenfalls zunächst.

Im Hinblick auf diesen Umstand spricht Waldenfels deshalb vom Antwort-Ereignis als einer „*passiven Synthesis*“ (Husserl), einer Verbindung ebenso wie einem Auseinandertreten, die im Übergang der Anknüpfung zustandekommen (vgl. ebd., AR 213–218, DG 299).

„Dies besagt, daß die Beziehung (a) sich lateral und seriell ausbreitet und nicht vertikal zu einer Architektonik zuspitzt, daß sie (b) durch keine dritte Verbindungsinstanz hergestellt wird und daß sie (c) nicht-reziprok ist und nicht wechselseitig in beiden Richtungen durchlaufen wird wie bei übereinstimmenden

Äußerungen, wo Zustimmung nur ein Moment der Übereinstimmung ausmacht.“ (AR 233)

Die Passivität ist hier also eine solche, die der Unterscheidung von Tun und Leiden vorausliegt. Weder wird das Woran, an das die Antwort anknüpft, durch diese „konstituiert“, noch ist die Antwort durch das, woran sie anknüpft, restlos „präfiguriert“. – Auf das Beispiel der Physikumsprüfung bezogen: Ein Student, der den Fragebogen zerreißt, entgeht damit nicht einfachhin den Sanktionen der Prüfungsordnung oder schafft damit gar das Physikum ab, aber er kann damit u. U. demonstrieren, dass ihm die Folgen, die sein Tun innerhalb dieses akademischen Bereichs haben, gleichgültig sind, dass er sich und seinen weiteren Lebensweg davon nicht abhängig macht.

## (2) Das Angebot

Letzteres könnte z. B. dadurch veranlasst sein, dass diesem Studenten, der schon lange hobbymig Kabarett betrieben hat, ein festes Engagement angeboten worden ist und auf die Frage eine Antwort zu geben hat, ob er dieses Angebot annimmt oder nicht, ob er diese Chance ergreift, aber auch dieses Wagnis eingeht, ohne Studienabschluss und Option auf eine Berufsausbildung zu bleiben.

Dann machte aber sein Verhalten deutlich, was das zweite Moment des Antwortens ist: ein Eingehen auf ein Angebot. Denn der Vollzug des Anknpfens an andere Äußerungen, der sich auf der Doppalebene von Sagen und Gesagtem abspielt, tritt erst dann wirklich zu Tage, wenn in Rechnung gestellt wird, dass im *Sagen* des Gesagten, an dessen Sagbarem angeknüpft wird, zugleich auch Möglichkeiten des antwortenden Sagens *angeboten* werden. Erst hier ist die Ebene erreicht, wo das Geben der Antwort nicht in der gegebenen Antwort aufgeht.

„Bevor es darum gehen kann, Möglichkeiten zu verwirklichen und einem bestimmten Mangel abzuhelpfen, muß der Befragte auf bestimmte Möglichkeiten eingehen.“ (AR 191 f., Hervorh. R. F.)

Auch hier zeigt sich das Frage- und Antwort-Geschehen wiederum als eine Beziehung, die weder durch völlige Bestimmtheit noch durch völlige Unbestimmtheit charakterisiert ist.

„Auch [...] Angebote bewegen sich zwischen zwei Extremen, nämlich zwischen purem Zwang und purem Belieben. Eine Antwort, die aus dem Zwang der Dinge



und der Gedanken hervorginge, wäre eine reale Kausalwirkung oder eine logische Konsequenz, aber keine Antwort, und eine Antwort, der nichts angeboten würde, wäre eine eigene Erfindung, aber ebenfalls keine Antwort.“ (AR 237)

Entscheidend ist hier freilich ein anderes Moment: Wird das Antworten allein unter dem Gesichtspunkt der Anknüpfung an ein *Sagbares* betrachtet, dann bleibt es dabei, dass Antworten mehr oder weniger *passend* sein können; und das Zerreißen des Prüfungsbogens ist ebenso unpassend wie die Beantwortung einer Prüfungsfrage durch eine Karikatur des Prüfenden.

„Passend ist eine Antwort, wenn sie eine aus jenen Möglichkeiten auswählt und aufgreift, die sich in der Frageäußerung abzeichnen.“ (AR 236)

Ein Antworten auf *Angebote*, sprachlich explizit ausgedrückt in Einladungsfragen, kennt aber keine „passenden“ Antworten. Weder die Annahme noch die Ablehnung ist passend oder unpassend.

Auf das genannte Beispiel bezogen: Weder die Annahme des angebotenen Engagements, verbunden mit der Aufgabe des Medizinstudiums, noch die Ablehnung des Angebots und die Fortsetzung des Studiums ist passend oder unpassend, und zwar in jeder Hinsicht. Denn im Hinblick darauf, dass auch das Physikum ein Moment des Angebots enthält, ist auch das Zerreißen des Fragebogens nicht in den Kategorien von passend oder unpassend, richtig oder falsch zu fassen. Nochmals anders gesagt: Bevor passende Antworten gegeben werden, wird auf die Möglichkeit, überhaupt in dieser oder jener Weise zu antworten, eingegangen.

Vorgegebene Möglichkeiten werden wahlweise *verwirklicht*. Ein Eingehen auf angebotene Möglichkeiten aber ist – so sagt Waldenfels – *kreativ*; und das, woran die kreative Antwort anknüpft, ist zunächst nichts anderes als das, woran sie anknüpft.

„Daß Möglichkeiten in der Frage lediglich vorgezeichnet sind und angeboten werden, hat zur Folge, daß Antworten unvermeidlich kreative Züge annehmen, und zwar in dem Maße, wie sie nicht bloß verfügbare Antworten wiederholen und variieren, sondern neue erfinden.“ (AR 238)

In jeder Anknüpfung aber an eine andere Äußerung ist zu unterscheiden zwischen dem, *was* angeboten wird, und dem Umstand, *dass* etwas angeboten wird. Es gibt das eine nicht ohne das andere, aber weil sich zwischen ihnen eine Differenz öffnet, gibt es überhaupt Kreativität.

## (3) Der Anspruch

Trotzdem kommt das Antworten nicht zur Aussprache seines eigenen Sinnes, solange es allein bei einem Anknüpfen an vorgegebenen und angebotenen Möglichkeiten bleibt. Die dem Antworten eigene Passivität und Kreativität bleiben so lange in ihrer Reichweite und Eigenart verschattet, sie bleiben nur vorläufige Momente des Antwortens, als im Antworten das Sagen immer noch in ein Gesagtes verwandelt werden kann – sei es in der passenden, sei es in der erfundenen Antwort.

Jede Frage als ein Sagen- oder Tun-lassen oder überhaupt jede Aufforderung hat jedoch – zusammen mit den in ihr vorgegebenen Möglichkeiten, dem *Sag- oder Tubaren*, und den angebotenen Möglichkeiten, dem *Angebot des Sagens und Tuns* – auch ein *Zu-Sagendes* oder *Zu-Tuendes*. Ich kann nicht nicht antworten. Das, was die Unausweichlichkeit des Antwortens ausmacht und sich sprachlich anzeigt in der Form des Gerundivums, ist etwas, was im strengen Sinne „zu sagen und zu tun ist und nicht nur gesagt und getan *wird* oder gesagt oder getan *werden kann*“ (AR 241, Hervorh. R. F.). *Bevor* also vorgezeichnete Möglichkeiten verwirklicht werden können und auch noch *bevor* auf das Angebot eingegangen wird, überhaupt in bestimmter Weise zu antworten, ist das Antworten bereits ein Eingehen auf den „Anspruch“ *zu antworten*.

Bis zu diesem Punkt war ja bereits die Überlegung des vorherigen, sechsten Schrittes gelangt. Näherhin war bereits dort, ohne dies aber weiter zu entfalten und näher zu klären, von einem „Anspruch“ in eben dem Doppelsinn die Rede gewesen, der den schillernden Charakter dieses Ausdruck ausmacht und an den Waldenfels anknüpft (vgl. AR 238 f., Antwort 43–45):

1. Anspruch meint zum einen den *Appell*, der sich *an jemanden* richtet, der jemandem gilt. Anspruch bezeichnet den Vorgang, dass jemand angesprochen, angeredet, angerufen, angegangen wird.

2. Zum anderen bezeichnet Anspruch aber ebenso eine *Prätention*, die sich *auf etwas* erstreckt. Der Anspruch hat auch die Bedeutung von Anspruch, der erhoben und geltend gemacht wird.

3. Das Eigenartige des Anspruchs besteht aber schließlich darin, dass sich diese beiden Momente verflechten; denn im „Anspruch, den ich vernehme, erhebt sich ein Anspruch, der mir etwas abverlangt“ (Antwort 43).

Allerdings hatte sich im vorherigen, sechsten Schritt auch bereits jener Einwand erhoben, den Waldenfels so formuliert:



„Was aber hat das *dialogische Ansprechen* mit weithin anonymen *Geltungsansprüchen* zu tun? Hat jemand einen Anspruch an mich, nur weil er mich anspricht? Handelt es sich um mehr als eine Homonymie?“ (AR 239)

Und auf diese Frage hin sind alle im Voraufgehenden referierten Überlegungen und Unterscheidungen unterwegs gewesen. Hier löst sich nun ein, warum es einer eigenen Epoché bedarf, warum sich nur in der Differenz von Sagen und Gesagtem etwas Neues zeigen kann, warum eine Blickverlagerung vom Fragen zum Antworten nötig ist. Denn nur so gibt sich zu erkennen, was es mit diesem Anspruch auf sich hat, dass nämlich hier das nicht weiter hintergehbare Paradox des Antwortens und der „tote Punkt“ der Freiheit liegt, der sich anzeigt in der Unausweichlichkeit des Antwortens:

„Die Frage, ob der Anspruch berechtigt sei oder nicht, setzt voraus, daß bereits ein Anspruch vernommen wurde.“ (Antwort 43)

Es ist die besagte Epoché, die verhindert, als Tatsache zu nehmen, was keineswegs Tatsache ist, dieser Anspruch, diese *im* Appell sich erhebende Präntation; es die Beachtung der Differenz von Sagen und Gesagtem, die aber weiterhin verwehrt, dass dieser Anspruch nun sofort wieder in Gesagtes, in einen bestimmten Geltungsanspruch verwandelt wird; und es ist die Blickverlagerung vom Fragen zum Antworten, die überhaupt erst vor diesen Anspruch führt, der gleichsam zwischen, aber auch vor und insofern jenseits bloßer Tatsachen und bloßer Rechtsansprüche liegt.

„Das Antworten, das als *response* über jede bloße *answer* ähnlich wie die Verneinung über das negative Urteil hinausgeht, trägt dazu bei, daß etwas *zur Sprache kommt*, daß etwas *Beachtung findet*, daß etwas *uns anspricht*. Der Anspruch, der im Imperativ seinen Ausdruck findet, hat als solcher keinen Sinn, und er folgt keiner Regel. Darin gleicht er alldem, was Beunruhigung, Staunen oder Erschrecken auslöst. Als Anspruchsereignis entzieht er sich dem Verstehen und der Verständigung, da es ohne ihn buchstäblich nichts gäbe, was zu verstehen wäre oder worüber man sich verständigen könnte.“ (TF 119)

Darin liegt die nicht eliminierbare Vorgängigkeit des Antwort-Ereignisses. Hieß es oben: Fragen, die sich stellen, verlauten, *indem* wir auf sie antworten, so kann nun gesagt werden: Ansprüche erheben sich, *indem* wir auf sie antworten. Der Anspruch ist stets das, *worauf* die Antwort antwortet. Der Anspruch ist aber *als* „das, worauf die Antwort antwortet, zunächst *nichts anderes* als das, worauf sie antwortet“ (AR 241).

„[D]as Worauf ist kein separates Was, das uns vorweg gegeben [!] wäre; denn dies hieße, daß es ein antwortloses Hören und Sehen gäbe, das nur von sich selbst ausginge.“ (Ebd.)

Das Eingehen auf einen Anspruch ist das Urdifferenzial, hinter das nicht zurückgegangen werden kann, das jedem sinnvollen Sprechen und jedem geregelten Tun vorausliegt und das im strengen Sinne deshalb auch nicht thematisierbar ist. Denn jede Thematisierung bewegt sich bereits im Verhältnis des Antwortens. Das Eingehen auf einen Anspruch ist das, wovon alles Reden und Tun ausgeht und von dem es immer schon ausgegangen ist. Es ist gleichsam der Quellgrund von Sinn und Moralität und lässt sich deshalb nicht beobachten, ist nicht in direkter Weise zugänglich, sondern immer nur indirekt, „nämlich als unumgängliche Voraussetzung bestimmter Erfahrungen“ (Antwort 46). Waldenfels' Formel dafür heißt:

Im Antworten scheidet sich stets das,  
*was beantwortet* wird,  
 und das, *was* in der Antwort *geantwortet* wird,  
 von dem, *worauf* das Antwortgeben *antwortet* –  
 die „responsive Differenz“ (vgl. AR 242).

Diese Differenz ist aber nicht weniger fundamental als die signifikative Differenz. Die signifikative Differenz, die besagt, dass es kein Erfahren, Sprechen oder Handeln gibt, das nicht in der Differenz des *etwas als etwas* angesiedelt ist, wird in der Theorie der Responsivität zwar „nicht hinfällig, aber sie tritt aus ihrer beherrschenden Stellung heraus, wenn sie durch eine responsive Differenz verstärkt wird: Stets wird *etwas auf etwas* geantwortet.“ (Ebd.)

Damit zeichnet sich eine uneinholbare *Nachträglichkeit* ein in alles Sprechen, Handeln und Erfahren; und durch diese zeigen sich auch die beiden anderen Charaktere des Antwortens, die Passivität und die Kreativität, nochmals neu und tiefer:

1. Bis zu einem gewissen Umfang kommen Antwort- und Frage-Gehalt, ihr jeweiliges *Was*, wie auch Frage- und Antwort-Intention, ihr jeweiliges *Woraufhin*, zu einer Entsprechung und lassen sich miteinander vergleichen, aber das *Worauf* des Antwortens entzieht sich jeglicher Entsprechung und jeglichem Vergleich. Es ist das, was sich entzieht, *indem* wir darauf eingehen. Beim Eingehen auf einen Anspruch handelt es sich um einen „Bezug, der aus einem Entzug erwächst“ (AR 235).

„Eine Antwort, die völlig begründet wäre, wäre keine Antwort, die eine Kluft überquert, sondern eine Schlußfolgerung, die eine Linie auszieht. Der Spielraum zwischen Frage und Antwort behält etwas Abgründiges, ohne das Frage und Antwort nicht wären, was sie sind, nämlich zerbrechliche Stege und zerreibare Seile.“ (OZ 178)

Antworten ist Eingehen auf einen *fremden* Anspruch.

2. Bis zu einem gewissen Umfang wird das, *was* wir antworten, von uns erfunden, wir erfinden jedoch *nicht*, *worauf* wir antworten. Damit bekommt das Antworten etwas Unberechenbares und Überraschendes. Antworten sind wie Einfälle, die uns überkommen, nicht wie Konsequenzen, die wir ziehen. Deshalb hat die Kreativität des Antwortens aber zuletzt einen paradoxen Charakter: Im Antworten geben wir, was wir nicht haben (vgl. TF 53).

„Das Ereignis des Antwortens definiert sich nicht durch das Ich des Sprechers, sondern das Ich bestimmt sich umgekehrt durch das Antworten als Antwortender. Wo neuartige Gedanken entstehen, gehören sie weder mir noch dem Anderen. Sie entstehen zwischen uns.“ (Ebd.)

Im Antworten werden wir uns auch selbst *fremd*.

Es gilt jedoch auch hier, was im Vorherigen wiederholt betont wurde, das Ereignis des Antwortens spielt sich auf der Doppalebene von Sagen und Gesagtem ab: Die Antwort auf den Anspruch geschieht, *indem* an Gesagtes angeknüpft wird und auf angebotene Möglichkeiten eingegangen wird. Es gibt keinen „reinen“ Anspruch, losgelöst von je konkreten Antwortsituationen. Die responsive Differenz betont gerade die Unauflöslichkeit dieses Verhältnisses; und insofern taucht auch der Anspruch in vielfältigen Schattierungen auf:

Er hat etwas „von einem *Anreiz*, der unsere Wünsche und widrigenfalls unsere Ängste weckt“; er hat etwas „von *Anforderungen und Herausforderungen*, die an unser Können appellieren, Kräfte wecken oder umgekehrt unsere Kräfte übersteigen“; er hat etwas von einem „möglichen *Anrecht*“, das Gebote und Verbote formulieren, „die ein Sollen, Dürfen oder Nichtdürfen aussprechen, das sich unserem Wollen gebieterisch auferlegt“ (AR 243).

Aber die kritische Sinnspitze der Theorie der Responsivität besteht doch darin, dass sie all diese Phänomene neu zu bedenken gibt. So warnt Waldenfels denn auch davor, das „anarchische Ereignis“ (AR 242), das sich im Antworten auf einen Anspruch kundtut, zu normalisieren, indem vorschnell der Anspruch

personalisiert (vgl. AR 240) und das Antworten in Formen des Wünschens, Könnens oder Sollens zurückverwandelt wird (vgl. AR 244).

Der Anspruch ist von einer solchen Radikalität, dass nach Bernhard Waldenfels die traditionelle Bestimmung des Menschen als des vernunftbegabten Lebewesens übersetzt werden müsste in den Satz: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das Antworten gibt“ (Antwort 45); und Freiheit hieße dann nicht Ausgang von sich selbst, sondern bedeutete die Fähigkeit, „nicht schlechthin bei sich selbst, sondern woanders anzufangen“ (Antwort 48)

## 9. Der Anspruch als situierter Anspruch – eine Radikalisierung des Sinnes von Kontext

Der *Aufweis* der Responsivität als „Grundzug“ allen Redens und Tuns ist von eigener Art. Darauf war bereits in der Einführung hingewiesen worden. Allerdings hat sich nun auch gezeigt, warum dies so ist: Bezeichnet die responsive Differenz jene Differenz, hinter die nicht zurückgegangen werden kann, dann stellt sie einen „Ort“ dar, „über den man nicht sprechen kann, ohne daß man von ihm aus spricht“ (AR 200).

Weiterhin war in der Einführung darauf hingewiesen worden, dass eine einlässliche Auseinandersetzung mit der Theorie der Responsivität eine Wiederholung ihrer Genese verlangen würde, dass jedenfalls nachzuzeichnen wäre, welcher Auseinandersetzung mit welchen anderen Theorien die Theorie der Responsivität inne steht und wie sie sich einer Revision von Bernhard Waldenfels' eigenen Anfängen verdankt.<sup>290</sup>

Wenn dies alles hier auch nicht entfaltet werden soll, so sind doch einige Hinweise unverzichtbar, und zwar nicht nur für ein immanentes Verständnis der Theorie der Responsivität. Vielmehr werden die wenigen Andeutungen im Folgenden auch als Beleg dafür dienen können, dass die Theorie der Responsivität gerade für die Frage nach der Kontextualität von Bedeutung ist, dass jene nämlich, auch wenn das Stichwort „Kontextualität“ selbst eher selten auftaucht, gelesen werden darf als ein bedeutsamer Versuch, die Sache der „Kontextualität“ überhaupt ernst zu nehmen.

<sup>290</sup> Waldenfels gibt dazu selbst manchen Hinweis: direkt in den Vorworten bzw. Einleitungsartikeln seiner Veröffentlichungen: SV 7–10, 11–26, NL 7–12, OZ 9–13, SF 7–11, AR 13–19, TF 9–15, GN 9–18, VR 9–17; indirekt durch den wiederholten Wechsel zwischen monographischer Behandlung und der Zusammenstellung von Vorstudien und Folgearbeiten zu der betreffenden Monographie zu Sammelbänden. Die Aufsatzbände haben zunächst natürlich die Funktion, verstreut Veröffentlichtes zu sammeln, sie kommen aber stets auch Forschungsberichten gleich; und in der Rückschau zeigt sich, wie in diesen Aufsatzbänden immer auch der jeweilige „Theorie-Schritt“ bzw. das erreichte „Theorie-Niveau“ in diversen konkreten Fragestellungen zu bewähren versucht wird.

## 9.1 Überschreiten der Dialogik

Die vielleicht entscheidendste von jenen Gewichtsverlagerungen, denen sich Waldenfels' Theorie der Responsivität verdankt, ist der Schritt, den Waldenfels über einen dialogphilosophischen Ansatz seiner Habilitationsschrift *Das Zwischenreich des Dialogs* von 1971 hinaus geht. – Er bemerkt dazu:

„Daß die Ordnung im Gespräch nicht von einer steuernden Instanz ausgeht, sondern der wechselseitigen Anknüpfung von Äußerungen entstammt, führt zu einem ‚Zwischenreich‘, dessen niemand Herr wird. Diesen Gedanken habe ich in meinem *Zwischenreich des Dialogs* [...] ausführlich entwickelt, ausgehend von Husserl, Merleau-Ponty und der sog. Dialogphilosophie, bestärkt durch den andersartig akzentuierten Versuch von Michael Theunissen (*Der Andere*). Inzwischen sehe ich meinen frühen Versuch noch allzusehr eingebettet in den Horizont eines teleologisch sich entfaltenden Logos, und so bin ich dazu übergegangen, das Zwischen diskursiv zu radikalieren“. (OZ 206 f.)

Was ist mit dieser „diskursiven Radikalisierung“ des Zwischenreichs des Dialogs gemeint?

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1972 mit dem Titel *Vom Ich zum Wir* hatte Waldenfels das Wir des Dialogs bestimmt als „Inter-subjektivität“ (SV 197); und mit Bedacht hatte er dieses Wort mit einem Bindestrich geschrieben, um hervorzuheben, dass die im Dialog sich konstituierende Gemeinsamkeit „gleich weit entfernt [ist] von einer *subsistierenden Ganzheit*, deren Glieder sich wechselseitig bestimmen, ohne sich selbst zu bestimmen, wie von einer *äußerlich verknüpften Ansammlung* von Individuen, die sich bestimmen, ohne einander innerlich zu bestimmen“ (SV 196). Dieses dialogische Wir hatte Waldenfels näherhin charakterisiert durch die Merkmale einer *prinzipiellen Offenheit*, einer *perspektivischen Annäherung* und einer *situationsdurchlässigen Sprachvermittlung* (vgl. SV 197). Das will sagen:

1. Ein Dialog ist nur denkbar in einer prinzipiellen Aufgeschlossenheit für alle möglichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer, da eine Reservation des Dialogs nur für *bestimmte* „Mitsubjekte“ als „reservierte Freiheit [...] keine volle Freiheit, ein exklusiver Dialog kein wirklicher Dialog“ ist (ebd.).

2. Als prinzipiell offener Dialog gewinnt er aber weiteste Horizonte; das „aktuelle Wir“ erweitert sich perspektivisch zum „offen-unendlichen Wir der *Menschheit*“, da in der Perspektive des Dialogs der Mensch zu bestimmen ist als ein „ansprechbares und erwidernsfähiges Wesen“ (ebd.).

3. Damit ist schließlich jede Binnensprache prinzipiell schon überschritten. Es wird zwar keine Metasprache behauptet, Sprache wird nicht „situationslos“, aber sie wird „situationsdurchlässig“ (ebd.).

Eine solche Idee des Dialogischen lebt jedoch – wie Waldenfels in einem 1985 gehaltenen und 1986 erstmals gedruckten Vortrag mit dem Titel *Dialog und Diskurse* herausstellt – von der *Voraussetzung* eines gemeinsamen Logos, „der als leitende, schlichtende und zentrierende Instanz auf die Dauer alle Differenzen überbrückt und alle Pluralitäten in sich versammelt“ (SF 44). Grenzen, auf die der Dialog in seiner Verwirklichung stößt, sind stets nur faktische und vorläufige.

„Von der dialogischen Auseinandersetzung zwischen Personen zur dialektisch-systematischen Vermittlung von Positionen ist es dann kein allzu weiter Schritt; man muß nur die Kontingenz der Umstände gehörig wegfiltern. In der gesuchten Einheit von Einheit und Vielheit, in der Identität von Identität und Differenz dominiert unweigerlich das jeweils erste Gegensatzglied, von irreduzibler Verschiedenheit und Vielheit findet sich kaum eine Spur.“ (SF 44 f.)

Wird die genannte Voraussetzung aber fragwürdig, dann nimmt die Idee des Dialogischen „Züge des Gewaltamen“ an (vgl. SF 45, ausführlich dazu DG 424–438).

„Diskursive Radikalisierung“ bedeutet nun nicht, das Zwischen des Dialogs zu widerrufen, sondern zu vermeiden, dass „die *faktischen Exklusionen und Selektionen* differenter Kommunikations- und Diskursformen überspielt werden“ (SV 197, Anm. \*). Sprechen und Handeln vollzieht sich stets in bestimmten Ordnungen, die in typischer Weise das Rede- und Handlungsfeld organisieren und sich immer wieder auch in institutionellen oder quasi-institutionellen Regelungen habitualisieren:

„Sprachliche Äußerungen treten auf im Zusammenhang von Arbeitsanweisungen, Dienstbesprechungen, ärztlichen Untersuchungen, Parlamentsdebatten, Gerichtsverhören, Predigten, philosophischen Disputen, Lehrbüchern, Liebesgeständnissen oder Tischgesprächen, es gibt keine dialogische Äußerung schlechthin. Dasselbe gilt für moralische Handlungen wie Töten oder Lügen; sie treten auf als fahrlässige Tötung, Totschlag im Rausch, geplanter Raubmord, organisierte Maffiahandlung, Terrorakt oder Geislerschießung, als Meineid, Patientenbetrug, Spionagetrick, falsche Steuererklärung oder als Notlüge.“ (OZ 51)

Es gibt zwar durchaus Grade und Unterschiede in der Weise der Filterung, Prägung und Regelung, aber nirgendwo einen „globalen Diskurs, in dem alles

gesagt werden könnte“ (SF 49). Ja würde ein Diskurs beanspruchen, nur die reine Wahrheit zu suchen, so würde dies dazu führen, „die Wahrheit als Ausschlußmittel einzusetzen“ – sei es im Gewand eines „wahren Seins“ oder eines „wahren Interesses“ (ebd.).

Das heißt nicht, die Wahrheitsfrage dispensieren. Im Gegenteil, letztlich geht es um deren Wieder- und Neugewinnung unter veränderten Bedingungen (vgl. DG 124–139). Insofern hat Waldenfels' Theorie der Responsivität auch etwas von einer Verlagerung bzw. einem Übergang von einem „starken Denken“, insbesondere in der Form der Letztbegründung, zu einem „schwachen Denken“ – wie die bekannte Kennzeichnung von Gianni Vattimo lautet.<sup>291</sup> Die Behauptung eines „großen Dialogs“ weicht der Aufmerksamkeit für die Vielzahl disparater Diskurse. An die Stelle des Versuchs, *im* Logos des Dia-logs zu lesen und sich diesen als umfassende Grammatik anzueignen, tritt die plurale Lektüre der Ordnungen und Rationalitäten im Erfahren, Sprechen und Handeln; und „diskursive Radikalisierung“ meint deshalb die (Wieder-)Verwurzelung bzw. „Rückgliederung des Redens und Handelns in Texte und Kontexte“ (OZ 52). – Allerdings ist sofort zweierlei hinzuzufügen:

- Zum einen: Waldenfels betont immer wieder, dass die Pluralität der Diskurse nicht von außen zu konstatieren oder gar abzuzählen sei (vgl. z. B. VR 146).

„Vielmehr handelt es sich um eine niemals abzuschließende *Pluralisierung von Stimmen*, die mit der Scheidung von eigener und fremder Stimme einsetzt. Die eigene Stimme ist keine bloße Stimme unter anderen, sondern eine Art von Resonanzboden für fremde Stimmen. Die *Okkasionalität* des Hier und Jetzt läßt sich nicht überspringen“. (Ebd.)

- Zum anderen aber bleibt Waldenfels zu „starken“ Formulierungen, wie sie etwa die Rede vom „schwachen Denken“ ihrerseits wiederum darstellt, stets auf Distanz. Denn – so könnte mit Blick auf Vattimo gesagt werden – eine Vernunft, die *nur noch* hermeneutisch-kritische Vernunft wäre, wäre Waldenfels denn doch zu *schwach*.

Die Theorie der Responsivität steht in einer Reihe mit vielen anderen und ähnlichen Versuchen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine nicht nur erneute, sondern auch erneuerte Kritik der Vernunft zu formulieren. Sie steht

<sup>291</sup> Vgl. G. Vattimo, *Das Ende der Moderne; ders., Glauben – Philosophieren. – Einen hilfreichen Überblick gibt W. Welsch, Vernunft*, 194–210.



inmitten der Diskussion um das sogenannte „Projekt der Aufklärung“ und des Streites um eine Verabschiedung oder Transformation der Vernunft, um ihre Einheit oder Pluralität<sup>292</sup> – eines Streites, dessen zentrale Fragestellung Josef Simon und Werner Stegmaier im Rückgriff auf Kant, einmal folgendermaßen erläutern:

„Vernunft‘ ist in der europäischen Philosophie seit den Griechen der zentrale Begriff für das Selbstverständnis und die Weltorientierung des Menschen. Ihr Begriff soll Kriterien der Rationalität vorgeben. Damit ist dann auch unmittelbar die Frage nach dem Irrationalen, seiner Bedeutung und nach ‚vernünftigen‘ Kriterien für seine Abgrenzung gestellt. Spätestens mit Kant tritt zu dem abstrakten Gegensatz des Rationalen und Irrationalen aber ein dritter Begriff in die Diskussion, der Begriff einer ‚fremden Vernunft‘, in deren anderem ‚Horizont‘ als vernünftig und gut begründet gelten kann, was im eigenen als unvernünftig erscheinen mag. Was über den eigenen Horizont geht, muß, wie Kant festhält, ‚darum nicht über den Horizont anderer‘ gehen.“<sup>293</sup>

Das ist der Hintergrund, vor dem die Theorie der Responsivität nicht weniger sucht als einen Ausweg aus den Aporien überkommener wie der gegenwärtig vorherrschenden Vernunftkonzepte. Nach Waldenfels besteht deren Dilemma nämlich darin, dem Sprechen und Handeln *entweder* eine prä-stabilisierte Ordnung – sei es nun eine Kausal-, Ziel- oder Normenordnung – unterzuschieben *oder* aber in einem wie auch immer gearteten Positivismus und Relativismus zu enden. Für welchen der beiden Wege die Entscheidung aber fallen mag, stets droht die Alterität, die Fremdheit be- und überwältigt zu werden; und das ist – wie Emmanuel Levinas einmal bemerkt – „tödlich“ für Gott und den Menschen.<sup>294</sup>

292 Vgl. W. Welsch, *Vernunft*; H. Lenk – H. F. Spinner, *Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick*.

293 J. Simon – W. Stegmaier, *Vorwort*, 7.

294 Vgl. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 143. – Dass in einer bloßen Dialogik das Christliche nicht zur Aussprache seines eigenen Sinnes zu bringen ist und dass dies auch von einer ontologischen Fragestellung ausgehend, die tief in der Tradition verwurzelt ist, aufgewiesen werden kann, zeigt z. B. das religionsphilosophische Werk von Ferdinand Ulrich. Vgl. R. Feiter, *Zur Freiheit befreit*, 155–224.

## 9.2 Unterwandern der Dichotomie von Rechts- und Tatsachenfragen

Zur Überschreitung eines Dialogismus bzw. zum Programm einer Rückgliederung des Redens und Tuns in Texte und Kontexte tritt aber eine weitere kritische Absetzung hinzu, nämlich jene von den Theorien kommunikativen Handelns. Der Theorie der Responsivität eignet – schon in der Einleitung war darauf hingewiesen worden – eine doppelte Absetzung:

- Einerseits versteht sie sich als eine „Transformation der phänomenologischen Konzeption der *Intentionalität*, und dies unter Benutzung kommunikationstheoretischer Einsichten“ (AR 332, Hervorh. R. F.).<sup>295</sup>
- Andererseits hält sie sich gegenüber den Theorien der *Kommunikativität* zugute, dass in ihr der Begegnung des Fremden „nicht von vornherein durch Universalisierungsbemühung der Stachel genommen wird“ (Ebd.).

Hier kann es freilich nicht darum gehen, eine Gigantomachie der Theorien zu entfachen, sondern allein darum, die Tatsache und die Art und Weise der Absetzung zu markieren:

Der Angelpunkt ist das Fremde bzw. – in Waldenfels' Diktion – der „Stachel des Fremden“. Deshalb treten die Theorien kommunikativen Handelns stets auch in einer bestimmten Hinsicht in den Blick der Theorie der Responsivität, den schon die Terminologie signalisiert. Waldenfels spricht in der Regel von Habermas' und Apels Theorien als solchen der Kommunikativität bzw. *Regularität*.<sup>296</sup>

„Während Husserls Bewußtseinsphänomenologie [...] ursprünglich auf Konstitutionsleistungen setzt, die in der Selbstkonstitution und Selbstverantwortung eines Ich kulminieren, berufen kommunikative Theorien sich in erster Linie auf Regeln, denen ein jedes sprachliche oder außersprachliche Verhalten unterworfen ist, sofern es den Anspruch auf Verständlichkeit bzw. auf Verständigung und allgemeine Gültigkeit erhebt. Im Hintergrund steht nicht mehr ein Ich, das sich zu einem Wir hin ausweitet, sondern eine *Kommunität* aus individuellen Subjekten, deren Überzeugungen und Handlungen *durch Regeln koordiniert* werden. Die

<sup>295</sup> Über die Anknüpfung der Theorie der Responsivität an die entsprechenden Impulse und Aporien der Phänomenologie Husserls gibt zumindest indirekt Auskunft eine Studie zur Phänomenologie des Fremden von Iris Därmann, da diese unverkennbar auf den Spuren von B. Waldenfels wandelt. Vgl. *I. Därmann*, *Fremdgehen: Phänomenologische ‚Schritte zum Anderen‘*.

<sup>296</sup> Zur Kritik der Theorie kommunikativen Handelns vgl. SV 265–285, SV 286–307, NL 94–119, NL 120–128; AR 67–69, 72–77, 327–332; Antwort 39–43.

Kommunikativität, die eine Kommunität konstituiert, kann verschiedene Formen annehmen, je nachdem, wie weit der Geltungsradius der Regeln ausgedehnt wird und wie hoch die Geltungsansprüche angesetzt werden; entscheidend bleibt aber, daß die Kommunikativität von Reden und Tun primär in dem *Wonach* verankert ist: in den Normen, Regeln oder Gesetzen, nach denen das Reden und Handeln sich richtet. Der Angelpunkt bildet eine regulative Differenz: Etwas tritt auf als Fall einer Regel, nach der es sich richtet.“ (AR 331)

Dass das Fremde aber nur dann nicht vereinnahmt oder verdrängt wird, wenn „auf der einen Seite das Woraufhin einer Sinnesintuition“ und „auf der anderen Seite das Wonach einer Regelinstitution *aus seiner beherrschenden Stelle*“ verdrängt wird (AR 331 f., Hervorh. R. F.), das ist die These der Theorie der Responsivität.

Das Wonach bleibt jedoch für Waldenfels so lange beherrschend, als es bei einer Dichotomie von Rechts- und Tatsachenfragen, bei der Entgegensetzung von anspruchsfreien Tatsachen und kontrafaktischen Ansprüchen und dem damit verbundenen Gefälle von Faktizität und Normativität verbleibt;<sup>297</sup> und dies ist denn auch immer wieder der konkrete Punkt, wo die Absetzung geschieht. Gegen die Dichotomie von Rechts- und Tatsachenfragen besteht Waldenfels darauf, dass das *rein* Faktische und das *rein* Normative erst „einem doppelten Limes-Prozeß der Faktifizierung und Idealisierung“ entstammen (SV 297). Es gibt keine deutungsfreien Tatsachenfragen und auch keine von empirischen Ordnungsleistungen unabhängige Geltungsbehauptungen. Bloße Tatsachen und reine Geltungsansprüche werden nur gewonnen durch die Neutralisierung von Kontexten oder indem sie aus ihren Bezügen herauspräpariert werden.

Ob Normativität – vorneuzeitlich – ein „vorgefundenes Gesetz“ bedeutet, „das den Dingen innewohnt“, oder ob es – neuzeitlich-modern – ein „selbstgegebenes Gesetz“ darstellt, „das der menschlichen Aktivität inhäriert“ (SV 288), und ob diese Selbstgesetzgebung sich nun kantisch auf das „innere Forum des intrasubjektiven Gewissens“ oder diskursethisch auf das „öffentliche Forum einer intersubjektiven Verständigung“ stützt (DG 432), stets argwöhnt Waldenfels, dass die Vernunft „in letzter Instanz über die Kontingenz des Faktischen erhaben“ zu sein meint (SV 288).

297 Vgl. dazu im Einzelnen SV 265–307; NL 79–149.

Rückgliederung des Redens und Handelns in Texte und Kontexte heißt deshalb auch mehr und anderes, als nur die Kontextgebundenheit der Bedeutung des jeweiligen Sprechens und Handelns zu betonen. Es geht um mehr als nur um bloße *Verstehensbedingungen*. Denn *dass* alles Verhalten, alles Sprechen und Handeln seine Kontexte hat, in die es eingebunden ist, ist nicht die eigentlich strittige Frage, sondern „*wie* der Kontext konzipiert [...] wird“ (SV 297):

„Wenn man von der *klassischen Dichotomie*: hier Rechtsfragen, dort Tatsachenfragen ausgeht, so ist jede vorliegende Äußerung *als Äußerungsakt* selbst eine Tatsache, die sich theoretisch feststellen und verstehen, praktisch berücksichtigen und steuern läßt. Sofern sie dagegen als Behauptung oder Empfehlung einen *Geltungsanspruch* erhebt, ist sie berechtigt oder nicht (wahr oder falsch, richtig oder unrichtig), sie wird zum Gegenstand der Zustimmung oder Ablehnung. Ist diese Dichotomie erschöpfend, so reiht sich der Kontext ein in die Daten der Situation, d. h. er gehört zu den Randbedingungen der Normenanwendung, und zwar für den Handelnden wie für den Prüfenden.“ (Ebd.)

In einem phänomenologisch-responsiven Konzept aber ist der Kontext stets mehr als eine Umstandbestimmung. Der Kontext läßt sich nicht zerlegen in einzelne Daten bzw. Informationen, die ein zielgerichtetes und normorientiertes Verhalten als förderlich oder hinderlich taxiert und in seinen Steuerungsmaßnahmen berücksichtigt. In einem phänomenologisch-responsiven Konzept ist Kontext Anspruch; und für diesen gilt:

„Ein Anspruch kann nur auf seine Berechtigung geprüft werden, wenn es sich um einen Rechtsanspruch handelt, der allgemeinen Maßstäben unterworfen ist. Doch Fragen, Bitten oder Aufforderungen, ob verbal vorgebracht oder nicht, sind als solche weder wahr noch falsch, weder richtig noch unrichtig. Umgekehrt sind es auch keine bloßen Tatsachen, denn diese könnten mich nicht beanspruchen oder gar überbeanspruchen.“ (OZ 178)

Nach Waldenfels kann es auch nicht um eine Vermittlung oder Versöhnung von Idee und Tatsache „in einem Jenseits von Idee und Tatsache“ gehen, sondern allein darum, die Dichotomie von Idealität und Faktizität als solche „zu unterwandern“ (SV 297).

Auch hierin ist die Theorie der Responsivität eine phänomenologische Theorie: Es geht ihr nicht um eine Archäologie, sondern um die Genealogie von Ideellem und Faktischem „in einem Diesseits von Idee und Tatsache, wo Sinn produziert wird, aber unter kontingenten Bedingungen“ (ebd.). Dann gewinnt der Kontext aber einen ganz anderen Sinn und Stellenwert:

„[D]er Kontext eröffnet einen *mittleren Bereich*, der sich der Scheidung in eine Sphäre des rein Faktischen (anspruchlose Tatsachen) und eine Sphäre des rein Normativen (kontrafaktische Ansprüche) entzieht, weil er es mit *situierten Ansprüchen* zu tun hat.“ (Ebd.)

Wichtig ist dabei, genau auf die Formulierung zu achten: Waldenfels spricht vom Kontext nicht einfachhin als von einem „mittleren Bereich“ zwischen anspruchlosen Tatsachen und kontrafaktischen Ansprüchen, sondern von einem Bereich, der sich dieser Dichotomie „entzieht“. Kontextualität – wie es oben hieß (vgl. 4.4.2) – der Alternative von „deskriptivem“ oder „normativem“ Merkmal zu entwinden, heißt insofern, sich Ansprüchen stellen, die sich in der Situation stellen, aber nicht „festgestellt“ werden können. Sie stellen sich, *indem* auf sie geantwortet wird, und sie entziehen sich bis zu einem gewissen Grad dem, *was* geantwortet wird.

### 9.3 Unterwegs zu einer Kritik, die sich an den Rändern ereignet

Der Gedanke „situierte Ansprüche“ impliziert allerdings eine Weise der Kritik, die sich von einer herkömmlichen Kritik in zweifacher Weise absetzt:

1. Zu überwinden ist ein Vollzug von Kritik, worin das Faktische, das je Bestehende und Geltende einem idealen Maß nur unterworfen wird. Denn die unvermeidliche Folge davon ist, dass „menschliches Erkennen und Handeln als ein Prozeß erscheint, der sich *eindeutig* auf ein *vorweggenommenes* Ziel zubewegt und dies, wenn's gutgeht, schrittweise verwirklicht“ (SV 288). Solche Kritik bleibt jedoch blind für alle Weisen des Handelns, in denen Ziele nicht nur verfolgt, sondern allererst *gefunden* werden. Solcher Kritik entgeht auch alle Erfahrung, die nicht nur neue Erfahrungen mit Anderem und Neuem macht, sondern der auch Fremdes bzw. *Neuartiges* widerfährt.

2. Dieses Manko wird allerdings nicht dadurch überwunden, dass die in solcher Kritik fungierende Über- und Unterordnung von Ziel und Weg, von Idealität und Faktizität nun einfach umgekehrt wird, sodass die Geltungsfrage nun „minimalisiert oder gar verdrängt wird im Rekurs auf *bestehende* Normen und Regeln“ (SV 287). Die entscheidende Engführung: der Ausschluss des Fremden, das nicht nur Fragen innerhalb einer Ordnung aufwerfen, sondern diese selbst infrage stellen könnte, würde damit nämlich nicht überwunden.

Demgegenüber beinhaltet die Theorie der Responsivität die Anleitung zu einer Einklammerung und Außerkraftsetzung der traditionellen Über- und Un-

terordnungen im Geschäft der Kritik. An die Stelle von Über- und Unterordnungen treten Verflechtungen, Verkettungen, Auseinandersetzungen und Übergänge; und die dabei führende und leitende Frage ist nicht, *ob* es überhaupt möglich ist, die jeweiligen Ordnungen des Erfahrens, Sprechens und Handelns samt ihrer Kontingenz zu überschreiten, sondern *wie* solches geschieht. Waldenfels verdeutlicht die angezielte Umakzentuierung einmal durch die Abhebung einer *mehrdimensionalen* Kritik von der *zweidimensionalen* Kritik (vgl. zum Folgenden NL 172–176).

Die zweidimensionale Kritik kennt drei konstitutive Merkmale, und das erste ist ihre Zweidimensionalität selbst:

1. *Die zweidimensionale Kritik bewegt sich in der Differenz von Idealität und Faktizität* (vgl. NL 172). – In ihr wird unterschieden zwischen dem *Was* und dem *Wonach* bzw. dem *Woraufhin* der Kritik. Ersteres sind die jeweiligen Gegebenheiten des Verhaltens, des Bewusstseins usw.; letzteres ist „ein ideales Maß und Ziel, aufgrund dessen faktische Verhältnisse zu prüfen und zu verändern sind“ (ebd.).

2. *Die zweidimensionale Kritik ist eine immanente Kritik* (vgl. ebd.). – Immanent ist die Kritik, da das *Woraufhin* bzw. *Wonach* der Kritik dem zu Kritisierenden selbst innewohnen muss. Denn – so die traditionelle Figur – soll die Kritik von der Fremdbestimmung unterschieden werden können, so muss es in der einen oder anderen Weise eine *Kenntnis* wie auch *Anerkennung* des Maßes bzw. Zieles der Kritik seitens des Kritisierten geben. Voraussetzung der Kritik ist insofern, dass das Kritisierte je schon über seinen faktischen Zustand „hinausstrebt“ bzw. je schon über seine enge Welt „hinausblickt“ und damit – wie unthematisch und implizit auch immer – *sich selbst* auf das betreffende Maß bezieht, weil es darin um sein eigenes Wesen, seine Eigentlichkeit, seine Vollendung „weiß“ (vgl. NL 173). Mit anderen Worten: Kritik ist zuletzt Selbst-Kritik.

3. *Die zweidimensionale Kritik wird ausgelöst durch eine Situation der Fraglichkeit und der Widersprüchlichkeit* (vgl. ebd.). – Weil eine zweidimensionale Kritik immanente Kritik ist, sind ihr Anlass auftretende Spannungen im Selbstverständnis und Selbstverhältnis. Auslöser ist die Erfahrung einer Selbstentfremdung, will sagen: die Erfahrung in der jeweiligen Selbstorganisation oder im Verhältnis zu Anderem *zu sich selbst* in einen Widerspruch geraten zu sein. Änderung bedeutet deshalb aber stets Selbst-Änderung. Ohne dass die Betroffenen sich



selbst erneut auf das ideale Ziel oder Maß beziehen, wäre es nämlich nicht mehr *ihr* Ziel oder Maß.

Die Frage, die diese „nahezu kanonisierte Form der Kritik“ (NL 172) aber aufwirft, ist, ob damit nicht „das Erkennen im Grunde ein Wiedererkennen, das Sprechen ein Wiedergeben, das Handeln und Tun ein Wiedertun“ ist (NL 173). Es gibt darin letztlich kein Erfahren, Reden und Tun, das nicht umfassen, ja eingefangen wäre von einem einheitlichen Maß und Ziel, worin alles Streben auf ein Grundziel ausgerichtet, jede Hinsicht auf ein Urbild bezogen und jede Frage in eine einheitliche Fragerichtung einbegriffen wäre. Alles konkrete Sprechen und Handeln, jede bestimmte Rede und jedes bestimmte Werk verblasst zur Etappe, zum Mittel, zum Moment eines Ganzen; und eine „Andersheit ohne Überlegenheit und Unterlegenheit ist in letzter Hinsicht, abgesehen von neutralen Differenzen, nicht denkbar“ (ebd.). Wird ein solches Ganzes jedoch fraglich, dann zeichnet sich die Gefahr ab – und diese hat Waldenfels nicht zuletzt im Blick! –, „daß man an dem Modell festhält und der Kritik freien Lauf läßt, ohne deren implizierte Voraussetzungen noch zu teilen“ (ebd.). Am Ende steht dann die bloße Selbsterhaltung der Vernunft, der Institution, der bestehenden Ordnung.

Wird jedoch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass es ein Sprechen und Handeln gibt, das nicht nur Vorlagen folgt oder sich Zielen, Normen, Sinnpräventionen unterwirft, sondern Sinn hervorbringt, aber zugleich auch seine Grenzen mit hervortreibt, also konkurrierende Deutungen ausscheidet, ohne sie zum Verschwinden zu bringen, dann zeichnet sich die Notwendigkeit ab zu einer „mehrdimensionalen“ Kritik, und diese ist im Unterschied zur zweidimensionalen Kritik folgendermaßen zu charakterisieren:

1. *Eine mehrdimensionale Kritik ist plurale Kritik.* – Eine mehrdimensionale Kritik ist plural, insofern sie davon ausgeht, dass es bei ein und demselben „Sachverhalt“ im Konkreten stets mehrere Maßstäbe gibt, die unterschiedlichen Interessen korrelieren und sich verschiedenen Gesichtspunkten verdanken. Eine mehrdimensionale Kritik ist deshalb nicht mehr länger eine ausschließlich immanente Kritik; sie kennt nicht nur Fraglichkeiten und (Selbst-) Widersprüche, sondern auch ein Infrage-gestellt-Werden bzw. *Einsprüche*.

D. h.: Alles kritische Fragen zeichnet selbst wieder bestimmte Fragerichtungen vor und grenzt Frageräume ein und aus; und Kritik ist ein Geschehen, das hinüber und herüber geht, das nicht nur vom Verlust eigener Selbstverständ-

lichkeiten lebt, sondern auch dem Einspruch anderer als der eigenen Plausibilitäten erwächst. Eine universale Kritik, „die unter Berufung auf eine durchgehende Vernunftteleologie Macht und Kontingenz, wenn nicht überspielt, so doch verharmlost“ (NL 171), ist hier dispensiert.

2. *Eine mehrdimensionale Kritik ist dosierte Kritik.* – Eine mehrdimensionale Kritik wird deshalb aber nicht nur in dem Sinne plural sein, dass sie unterschiedliche Gesichtspunkte in Betracht zieht, die sich nicht einfachhin synchronisieren lassen, sondern sie wird zugleich mehr in Rechnung stellen als allein die Dimensionen von Faktizität und Idealität. Kritik bleibt rückgebunden auf einen „vorkritischen Bereich“, „wo die ursprüngliche Sinnproduktion und Sinndistribution geschieht und konkrete Maßstäbe erst entstehen“ (NL 174).

„Kritik hat [...] keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende, sie rundet sich nicht, sondern greift lediglich in einen Prozeß ein, der schon begonnen hat.“ (Ebd.)

Mehrdimensionale Kritik heißt deshalb zugleich dosierte Kritik, will sagen: eine Kritik, die nicht mehr länger vorgibt, totale Kritik zu sein, die jedoch „unter Berufung auf ein zu schaffendes durchsichtiges Totalitätsbewußtsein Kontingenz und Macht nur scheinbar durch die Macht der Vernunft überwindet“ (NL 171). „Dosiert“ meint dann aber nicht eine von irgendwelchen Rücksichten gelenkte Zurücknahme von Kritik, sondern ihre unaufhebbare Kontingenz.

An dieser Stelle erhebt sich allerdings ein gewichtiger Einwand: Mündet dies nicht in einen Relativismus, der die faktischen Gegebenheiten stets nur nach ihren faktischen eigenen Maßstäben beurteilen und kritisieren kann? – Waldenfels macht dagegen zwar geltend, der Einwand gehe „selbst schon von einer falschen Voraussetzung aus, nämlich von einer friedlichen Koexistenz von Deutungssystemen“ (NL 175). Dagegen seien die Maßstäbe selbst je schon mehr oder weniger umstritten und einander bestreitend; anders gesagt, die traditionelle Kritik eines Relativismus lebe von einer unzulässigen Abstraktion. Nichtsdestoweniger betont er, dass eine Kritik, die sich darauf beschränken würde, als Korrektiv zu fungieren, nur die Verabsolutierungen relativer Deutungen zu relativieren, nicht weniger abstrakt bliebe. – Deshalb betont er schließlich:

3. *Eine mehrdimensionale Kritik ist marginale Kritik.* – Marginale Kritik aber heißt nicht „marginalisierte“, also beiseite, an den Rand gedrängte Kritik, sondern Kritik, *die sich an den Rändern ereignet*:



„Die Ränder, das wäre das Ungesagte und Unsagbare im Gesagten, das Nichtgetane und Nichttubare im Getanen, das Ungeregelte und Unvertraute im Geregelteten und Vertrauten – das Unalltägliche im Alltäglichen. Die Ränder gehören dem bestimmten Deutungsfeld selbst zu; sie verkörpern keine andere Welt, sondern das andere der bestehenden Welt, all das, was durch die jeweilige Deutungspraxis unweigerlich ausgeschlossen, zurückgedrängt oder gar verdrängt wird und doch als Möglichkeit fortexistiert, faßbar etwa in Wünschen, Ängsten und Phantasien. Das bedeutet kein Ersetzen der faktischen Welt durch eine andere Welt, eher ein Entsetzen der bestehenden Welt, das ihre Untergründe und Hintergründe bloßlegt und sie nicht übersteigt, sondern durchlässig macht.“ (NL 175f.)

Damit aber ist das entscheidende Moment benannt. Es gibt ein kritisches Potential, das die Ordnungen des Erfahrens, Redens und Tuns immer wieder infrage stellt, ohne dass dieses je in einen restlos handhabbaren Maßstab verwandelt werden oder zu einem zu beziehenden Standpunkt werden könnte: Unge-sagt Gebliebenes und Unsagbares kontrastiert dem je Gesagten wie das Summen einer Geräuschkulisse mit ihrer Überfülle von Geräuschen und Signalen, aus der die jeweilige Ordnung des Sprechens nur dieses oder jenes hörbar macht, als Stimme wahrnimmt, über die Schwelle des Redens treten lässt und zu sagen gibt. Das je Getane scheidet sich nicht nur vom im betreffenden Handlungsfeld Nichtgetanen, sondern ist zugleich wie kontaminiert vom in einer bestimmten Ordnung des Handelns Nichttubaren. Wie ein Schatten begleitet das Ungeregelte und Unvertraute alles Geregeltete und Vertraute.

Die Konsequenz ist allerdings, dass die Frage nach dem Sinn von Kontext selbst kontextualisiert wird.



## 10. Der Anspruch als fremder Anspruch – Responsivität als Zwischenereignis

Der Aufweis der Responsivität als Grundzug allen Redens und Tuns kann nur geschehen im Durchgang durch die Vielzahl der Phänomene des Redens und Tuns und in der immer wieder neuen Einklammerung der herrschenden Begriffe und andrängenden Interpretationen. Responsivität als Grundzug allen Redens und Tuns aufweisen heißt, hinter den Akten des Redens und Tuns *Zwischenereignisse* ausmachen, die durch keine Ordnungsklammern zu verknüpfen sind. Der Aufweis – so war deshalb in der Einführung gesagt worden – kann allein in Grenzgängen bestehen, in denen nicht „das Phänomen des Fremden“ aufgesucht wird, sondern worin die Ordnungen des Erfahrens, Redens und Tuns durch das *Fremde als Hyperphänomen* heimgesucht werden (vgl. Antwort 39).

Das verlangt aber eine spezifische Methode; und Bernhard Waldenfels benennt diese in seinem Buch *Antwortregister* schon mit dem Titel selbst. Denn „Antwortregister“ sagt: Die Responsivität des Redens und Tuns wird nicht abgeleitet, entwickelt oder entworfen, sie wird aber auch nicht nur beschrieben, sie wird vielmehr *registriert*; und es ist gerade der Reichtum und die Überschüssigkeit des Sinnes von „registrieren“, die diese Kennzeichnung nahe legt. Insbesondere die folgenden Bedeutungen und Konnotationen sind mitzuhören (vgl. AR 17):

- Registrieren bedeutet zum einen verzeichnen bzw. eintragen; registrieren heißt, etwas in ein Register oder Verzeichnis „einschreiben“, „einzeichnen“.
- Registrieren bedeutet zum anderen zusammenstellen, und zwar dessen, was zusammengehört – in dem Sinne wie bei der Orgel das Register jene „Stimme“ bezeichnet, die aus jeweils nach Bauart, Mensur und Klangfarbe zusammengehörenden Pfeifen gebildet wird.
- Das Registrieren meint insofern immer auch ein Ordnen in einem mehr handgreiflich-technischen Sinne. Es beinhaltet stets ein poetisches Moment, wie es z. B. auch beim Orgelspiel auftaucht, wenn Register gezogen werden, und zwar – wie Waldenfels vermerkt – „selten alle“ (ebd.).

- Und schließlich ist zu berücksichtigen, dass Register stets einen Plural von Ordnern, Fächern, Abteilungen, Verzeichnissen, Listen, Kategorien, Stichworten u. ä., allgemein gesagt: von Ordnungsgesichtspunkten und Ordnungsmitteln impliziert.

So ist schon im Titel „Antwortregister“ eine bestimmte Weise der „Systematisierung“ angedeutet: Zusammenhang durch Reihung – Zusammenhang durch Einschreibung – Zusammenhang durch Einhören und Abstimmen – Zusammenhang, der nie nur „logisch“ ist, sondern rückgebunden bleibt an „materielle“ Ausgangslagen.

Unverkennbar ist das Bemühen, das darin zum Ausdruck kommt, auch die Theorieform dem Phänomen zu entnehmen bzw. sich aus der leibhaftigen Erfahrung erbilden zu lassen. Auch die Theorie selbst müsse dem Antwortereignis entstammen – meint Waldenfels –, solle es nicht „bei der doppelten Wahrheit von Theorie und Erfahrung“ bleiben, „bei der die Theorie sich selbst jene Ordnungsmuster zuspricht, die sie der Erfahrung abspricht“ (AR 199). Aus der „Met-hode“ wird der Weg der Sache selbst, *ohne* sich jedoch der Illusion hinzugeben, im Gehen des Weges wäre der Phänomenologe nicht am Weg beteiligt.

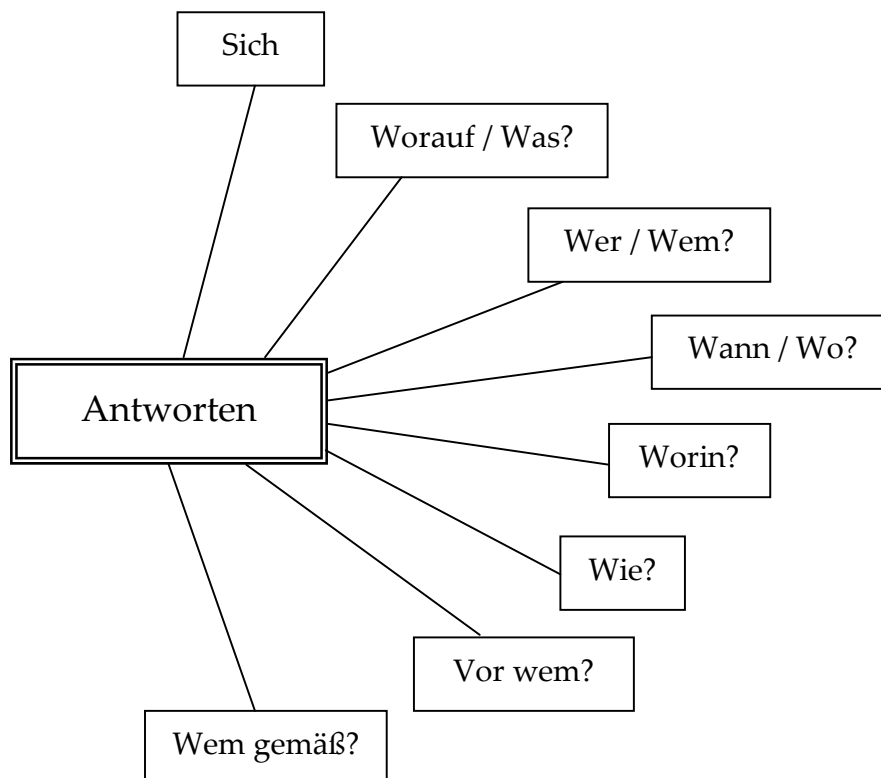
Wie das Register aussieht, welches das Buch *Antwortregister* selbst ist, deutet das auf der folgenden Seite wiedergegebene Schema an. Waldenfels gibt mit ihm den Leserinnen und Lesern seines Buches eine Vororientierung über den Gang des Fragens in seinem zentralen mittleren Teil: Responsivität kommt darin zur Sprache, soll zur Aussprache ihres eigenen Sinnes gebracht werden, indem sie nicht als Perspektive vorausgesetzt, als Interpretament an die Wirklichkeit herangetragen wird, sondern aus ihren vielfältigen Momenten gewonnen wird.

Illustriert ist in diesem Schema, *dass* das, was Waldenfels Responsivität nennt, nur „aus den Verästelungen dessen, was in der Rede geschieht“, gewonnen werden kann, und *wie* es sich nur „in mehreren Anläufen zu erkennen gibt“ (ebd.; vgl. dazu im Einzelnen AR 201–319). Diese Anläufe bzw. Fragegänge sind:

1. *Sich.* – Das Sich-sagen des Sagens in der Rede (vgl. 8.2.3).
2. *Worauf/Was?* – Das Eingehen auf fremde Äußerungen, Angebote und Ansprüche (vgl. 8.3.3).
3. *Wer/Wem?* – Die Redenden und die Gesprächsrollen: Angeredete, Antwortende; Namentlichkeit und Anonymität.

4. *Wann/Wo?* – Zeit und Raum der Rede.
5. *Worin?* – Die Platzierung oder Deplatzierung der Rede: Kontext, Situation, Horizont.
6. *Wie?* – Die Rede- und Hörformen: Techniken, Stile, Rituale.
7. *Vor wem?* – Das Forum der Rede: der/die Dritte als Thema, Zeuge und Ordnungsinstanz der Rede.
8. *Wem gemäß?* – Die Gesetzmäßigkeiten und Gesetzlichkeiten der Rede: Sitten, Gebräuche und Traditionen, Normen und Gebote.

Schema 5: Der Fragefächer der Theorie der Responsivität  
(Bernhard Waldenfels)<sup>298</sup>



Die Metapher, die Waldenfels an dieser Stelle zu Hilfe nimmt, um den Zusammenhang zu verdeutlichen, ist der „Fächer“. Wie ein Fächer mehr oder weniger weit geöffnet oder gespreizt werden kann, so können auch im konkreten Antwortereignis die genannten Momente mehr oder weniger deutlich ausein-

298 AR 200.

ander gelegt sein. Wie aber im Öffnen des Fächers nicht ein Teppich entrollt, sondern Eingefaltetes entfaltet wird, und wie selbst im entfalteten Zustand nicht eine plane Fläche entsteht, die das Licht gleichmäßig reflektiert, sondern die Falze bleiben und mit ihnen das Schattenspiel, der Wechsel von Hell und Dunkel, so wird auch eine „entfaltete“ Theorie die überschießende Phänomenalität nicht beseitigen und die „Verschattungen“ nicht restlos aufhellen wollen.

„Daß Unbestimmtheit keine bloße Privation ist, sondern Ingrediens einer jeden Erfahrung, gehört zum ABC der von Husserl ausgehenden Phänomenologie“ (OZ 203).

Vom Aufweis der Responsivität als Grundzug allen Redens und Tuns sind im Voraufgehenden – es ist oben in der Liste der Fragen markiert – bis jetzt nur die beiden ersten Momente berücksichtigt worden; und wenn die Theorie der Responsivität hier auch nicht bis hinein in ihre letzten Verästelungen dargestellt werden kann und muss, so dürfen die anderen sechs Aspekte doch nicht einfach unterschlagen werden.

Der erste Abschnitt wendet sich deshalb der dritten Frage zu, der Frage nach dem Wer bzw. Wem des Antwortens; und er tut dies indirekt, indem er beispielhaft nach dem Verhältnis von „Antworten und Verantwortung“ fragt. Der zweite Abschnitt behandelt die Fragen vier bis acht; und er tut dies ebenfalls nur indirekt, und zwar indem die fünf Fragen reduziert werden auf die generellere Frage nach dem Zusammenhang von „Antworten und Ordnung“. Jeweils aber geht es darum, bis zu jenem Punkt vorzudringen, wo sich der Anspruch, auf den das Antworten antwortet, als *fremder* Anspruch meldet; und das wird ein dritter Abschnitt abschließend nochmals eigens betonen.

### 10.1 Responsivität und Subjektivität

Mit der Frage nach dem Wer/Wem des Antwortens ist eine Fragestellung aufgerufen, die gegenwärtig eine besondere Aufmerksamkeit erfährt und die äußerst kontrovers diskutiert wird: die Frage des Subjekts bzw. der Subjektivität des Subjekts.

Es wäre vermessen, in wenigen Sätzen die Positionen zusammenfassen zu wollen, die hier aufeinander prallen, sei es in der Diskussion systemtheoretischer Ansätze, sei es in der Auseinandersetzung mit einem als „poststrukturalistisch“ oder als „postmodern“ indizierten Denken – nicht zuletzt mit dem Michel Foucaults – und seiner (vermeintlichen) Verabschiedung des Subjekts.

Waldenfels hat einmal in einem Beitrag mit dem Titel *Jenseits des Subjektprinzips* die vielfältigen Aspekte zusammengetragen (SF 72–79), selbst aber versucht, angesichts so mancher Schwarz-Weiß-Malerei eine „schiefe Schlachtordnung“ aufzubauen (SF 75); und in seinem Buch *Ordnung im Zwielficht* hat er dafür plädiert, zur Vermeidung der Alternative von Alles oder Nichts von einem „fungierenden“ Subjekt auszugehen (OZ 115), ja möglichst konkret davon, wie das sogenannte Subjekt auftritt, worin es selbst aber „unaufdringlich im Hintergrund bleibt“ (OZ 116):

Denn das so genannte Subjekt tritt auf „als Sprecher und Hörer, als Anredender oder Beredeter, als ich, du oder als Glied eines Wir, als Täter, Mittäter oder Opfer, als empfindsames, lust- und schmerzempfindliches Wesen, als geborenes, zeugendes, gebärendes, leidendes und sterbliches Wesen“ (ebd.).

Dass eine Erweiterung des „Sinnes“ von Antworten aber unweigerlich in den Streit um das Subjekt hineingerät, ist unmittelbar deutlich. Denn wenn Antworten heißt, in der beschriebenen Weise auf einen fremden Anspruch antworten, dann stellt sich die Frage: Wie ist die Responsivität zu unterscheiden einerseits von einer „Gefügigkeit“ oder „Hörigkeit“, in der die Antwortenden zu bloßen Werkzeugen und Sprachrohren degenerierten, und andererseits von einer „Beliebigkeit“, in der keinerlei Maß am Werk wäre und worin der Anspruch verblasste zum bloß äußerlichen Anstoß einer Willkür der Antwortenden? (Vgl. OZ 177) Und was – wie Waldenfels sagt – die Verteidiger „harter ‚Subjekt‘-Konzeptionen“ heraufziehen sehen: „Verzicht auf Verantwortung, Auslieferung an fremde Mächte, Auflösung errungener Formen, Regression auf pathische Frühstufen, ästhetizistische Spielerei, Konzession an die Gewalt und ähnliches“ (SF 75), all dies kann auch die Radikalisierung des Sinnes von Kontext befürchten lassen.

Allerdings wären sowohl im Falle einer Hörigkeit bzw. Gefügigkeit wie auch im Falle einer Beliebigkeit und bloßen Willkür die „Antwortenden“ nicht mehr wirklich Antwortende.

### 10.1.1 Antworten und Hören

Zunächst ist nur so viel deutlich: Das Phänomen des Hörens tritt in eine zentrale Position. Denn wenn Ansprüche weder als solche abgeleitet noch einfach festgestellt werden können, dann müssen sie in einer Weise vernommen werden, wie sie vorrangig das Hören bezeichnet. Doch was heißt das?

Wird das Hören nur beschworen und dabei einfach vorausgesetzt, dass ich auf *etwas* höre, *worauf* ich antworte, dann steht am Ende der Zirkel, dass dem hörenden Antworten ein gegebenes Was je schon untergeschoben ist, auf das zu hören und zu antworten es behauptet. – Richtet sich die kritische Nachfrage aber nicht nur auf die Sprecher-Seite, sondern weitet sie sich auch auf die Hörer-Seite aus, dann stellen sich nicht weniger Fragen: Werden die Hörer und Hörerinnen nicht unkritisch als bereits fertige „Instanzen“ dem Hören vorausgesetzt? Gehen aber Hörer und Hörerinnen als solche nicht erst aus dem Geschehen der Anrede herauf? Gibt es aber eine Anrede losgelöst vom Geschehen eines Antwortens?

Statt vorschnell die Frage nach dem Wer bzw. Wem von Anspruch und Antwort als schon in einer bestimmten Weise beantwortet vorauszusetzen, ist also auch hier angezeigt, *innezuhalten* und auf das Phänomen des Hörens *zurückzufragen* (vgl. zum Folgenden AR 244-252). Nach Waldenfels gilt es, jene Missachtung des Hörens zu destruieren, die „einer vielfältigen Mißbestimmung und Unterbestimmung“ des Hörens erwächst (AR 245). Näherhin macht er vier „Vorurteile“ aus, welche das Phänomen des Hörens verstellen:

1. Das Grundschema in der Behandlung von Sprechen und Hören ist zunächst und zumeist dasjenige der *Reziprozität von Aktion und Passion*, von Spontaneität und Rezeptivität.

Dann wird die Frage als Aktion verstanden, der die Antwort als Reaktion entspricht, und das Hören stellt sich als Passion dar, die als „umgekehrte Aktion gedacht [wird], als Aktion, die dem Leidenden von außen widerfährt“ (ebd.). Was passiv gehört wird, ist damit stets etwas, was aktiv gesagt wird; und Hörerinnen und Hörer sind solche, die selbst die Rolle von Sprecherinnen und Sprechern übernehmen können oder im Verstehensakt schon implizit übernehmen. Die Grundformel lautet dann: Ich verstehe das gehörte Wort nur, weil ich es selbst hätte sagen können (W. von Humboldt). Sprechen und Hören bilden ein symmetrisches Verhältnis (vgl. AR 246).

„Die Reversibilität und Reziprozität der Perspektiven und die Gemeinsamkeiten eines kommunikativen Codes oder Reglements sorgen dafür, daß dieselbe Botschaft dort verschlüsselt, hier entschlüsselt wird, abgesehen von kontextuellen und situativen Randbedingungen, die sich auf Sprecher und Hörer ungleich verteilen. Die Passivität des Hörens wirft keine Probleme auf, die nicht durch das



Zusammenspiel von subjektiver Besonderheit, kommunikativer Allgemeinheit und hermeneutischer Vermittlung zu bewältigen wären.“ (AR 245 f.)

2. Wird aber auf der Sprecherseite jeweils produziert und auf der Hörerseite ausschließlich reproduziert, dann wird der Hörakt gleichsam aufgerieben zwischen zwei Sprechakten; und der Hörgehalt bleibt selbst sprachlos, solange er nicht von den Hörenden in der erneuten sprachlichen Verlautbarung reproduziert wird. In der Folge ist ein schweigendes Hören nichts als eine „Vorstufe der Rede“: „Alles Schweigen ist vorläufig.“ (AR 246) Was gehört wird, geht auf in dem, was (wieder) „ausdrückbar“ ist: sei es in der adäquaten verstehenden Aufnahme oder im Einlösen von Geltungsansprüchen; und im Extrem dient der Appell nur zur Manipulation fremden Verhaltens. Wie auch immer: *Das Hören trägt nichts bei zum Geschehen.*

3. Von hier aus ist es dann nicht mehr weit bis zur einseitigen *Bevorzugung des Optischen vor dem Akustischen*<sup>299</sup> und der traditionellen, geradezu sprichwörtlichen Abwertung dessen, was wir vom „Hörensagen“ her kennen. Die Beweiskraft der „Evidenz“ – hier ist die Über- und Unterordnung bis in den Sprachgebrauch eingedrungen – hat nur das *Gesehene*, und zwar das „von mir selbst“ Gesehene.

4. So verbindet sich zuletzt mit dem Hören die Opposition von Autonomie und Heteronomie und wird das Hören der Fremdbestimmtheit und Abhängigkeit zugeschlagen.

„Der wichtigste Kampf gegen Autoritäten, die nur vorgefaßte Antworten gelten lassen, wendet sich gegen die Fremdheit des Hörens schlechthin, als sei der Verzicht darauf, ‚der Eiche und dem Stein zuzuhören, wenn sie nur wahr reden‘ [Platon], nicht auch mit einem Wahrnehmungsschwund verbunden, der durch keine Eigenberedsamkeit wettzumachen ist.“ (AR 247, Hervorh. R. F.)

Hinter solchen Deutungen des Hörens versteckt sich allerdings eine Annahme, die Waldenfels als das „proton pseudos“ der meisten Sprach- und Kommunikationstheorien bezeichnet: die Voraussetzung, „etwas werde gehört, verstanden und in der Kundnahme zur Kenntnis genommen, bevor man darauf höre und antworte“ (ebd.).

Waldenfels veranschaulicht diese Voraussetzung, in der die Missdeutung des Hörens wurzelt, durch folgendes Schema:

<sup>299</sup> Damit redet B. Waldenfels allerdings nicht einer neuen, nur umgekehrten Hierarchisierung der Sinne das Wort; vgl. dazu insgesamt Ssch. – Vgl. auch A. Halder, Bild und Wort.

Schema 6: Missdeutung des Hörens und des Antwortens  
(Bernhard Waldenfels)<sup>300</sup>

↑	Verständigung:	zwischen eigener und fremder Rede
	Antworten:	auf die fremde Rede
	Verstehen:	der fremden Rede
	Hören:	der fremden Rede

Wird das Geschehen von Hören und Antworten so gelesen, dann ergibt sich eine Sequenz, in der sich *zwischen* Hören und Antworten das Verstehen schiebt, und eine Hierarchisierung, in der Hören und Antworten auf Verständigung hin finalisiert sind, sie in der Übereinkunft zwischen eigener und fremder Rede ihr *Prinzip* haben.

Waldenfels' widersprüchlich erscheinende Formulierung, es würde ein Hören und Verstehen behauptet, *bevor* gehört und geantwortet wird, bezieht sich insofern nicht auf die Frage der zeitlichen Abfolge, sondern auf die der Fundierung. Eine Fundierung aber, wie sie diese Sequenz darstellt, wirft viele Fragen auf:

- Ist das Hören fremder Rede wirklich nicht mehr und nichts anderes als der Anlass einer Verstehensbemühung bzw. der Auslöser verstehender Aneignung der fremden Rede? Gibt es überhaupt ein Verstehen, das nicht schon Antworten ist?<sup>301</sup>
- Bedeutet Antworten wirklich nur die Wieder-verlautbarung der fremden Rede als einer verstandenen oder etwa missverstandenen samt Verlautbarung der eigenen Erwiderung darauf? Was dann unter Umständen eine Wechselrede hervorruft, in der das Missverstehen eine fortschreitende Korrektur findet und im Verstehen eine Angleichung stattfindet, an deren Ende, d. h. in der Übereinkunft, Hören und Antworten aufgehoben sind?
- Sind dann aber Hören und Antworten nicht zuletzt nur verschwindende Momente eines Mono-logs in verteilten Rollen? (Vgl. SF 44)

300 Vgl. AR 248; das Schema trägt dort keinen Titel.

301 Es ist deutlich, dass dahinter eine weitreichende Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Ansätzen steht. Prägnant zusammengefasst findet sich diese in VR 67–87; vgl. auch AR 122–137.

Nach Waldenfels besteht jedenfalls das „proton pseudos“ einschlägiger Deutungen des Hörens, darin, dass ein Hören behauptet wird, welches im strengen Sinne kein Hören *fremder* Rede kennt.

Das zeigt sich *auf der einen Seite* darin, dass der Umstand verkannt oder zumindest vernachlässigt wird, dass das von Anderen Gesagte für mich als Hörenden stets ein Gehörtes ist:

„Im ‚Aussagegehalt‘ treffen sich Sprechen und Hören bis hin zu einer partiellen Deckung. Bis zu einem gewissen Grad hört der eine, was der andere sagt. Doch selbst wenn wir davon absehen, daß Sprechen und Hören sich in verschiedenen Erfahrungshorizonten artikulieren, die verhindern, daß das Gehörte dem Gesagten gleicht wie eine Spiegelschrift der Urschrift, zeigt sich in der partiellen Deckung von Gesagtem und Gehörtem noch eine andere Differenz, die von besonderer Bedeutung ist. Das Gesagte ist nicht einfach das Gehörte, vielmehr tritt das Gesagte auf *als* Gehörtes“ (AR 248, Hervorh. R. F.).

Dass ich das von Anderen Gesagte *höre*, ist also nicht nur eine Frage der Vermittlungstechnik bzw. einer marginalisierbaren Vermitteltheit des von Anderen Gemeinten, sondern betrifft das Gesagte selbst. Ich kenne es immer nur vom „Hörensagen“.<sup>302</sup>

Wo dies vergessen oder verdrängt wird, da gibt es *allein* ein von mir und anderen *Sagbares*, und zwar als ein Wiedersagbares, Verstehbares und den Regeln der Verständigung Unterworfenen. Die Möglichkeit, dass es ein für mich *Un-sagbares* gibt, genauer: dass es Vernommenes gibt, das nicht aufgeht in der Differenz zwischen dem (von mir) Schon-Gesagten und dem (von mir) Noch-nicht-Gesagten, das aber nichtsdestoweniger hörbar ist und auf das ich antworte, scheint ausgeschlossen zu sein. Auf jeden Fall aber wird übersehen, dass – wie Waldenfels sagt – „Hör- und Sprechereignis aufeinander [treffen], ohne miteinander zu verschmelzen“ (AR 249). Damit ist aber die Dimension einer Anrede, eines Anspruchs, der nicht im propositionalen Gehalt der Rede (oder auch im „Aussagegehalt“ des Handelns) aufgeht, von vornherein ausgeblendet. Bzw. ein solcher Anspruch ist von vornherein entweder auf die Ebene eines Faktums oder der Geltungsfrage gezogen und auf eine vorgegebene Ordnung bezogen.

302 Zum Verhältnis von Wort und Schrift bzw. zur *lectio*, Lektüre, der Kundnahme des Gesagten als gelesenes Geschriebenes vgl. AR 538–556 sowie VR 19–39, 40–53. – Vgl. R. Kühn, Art. Lektüre, Lesart.

*Auf der anderen Seite* erfährt damit auch das Antworten eine verkürzte Auslegung. Zwischen Hören und Antworten schiebt sich das Verstehen. Näherhin ist damit das Antworten eine Angelegenheit, die dem Sich-Aneignen der fremden Rede entspringt und auf die Übereinkunft im Sich-Verständigen über die Rede und in der Rede hinorientiert ist. – Waldenfels bemerkt dazu:

„Folgen wir der Annahme, daß auf der Sprecherseite produziert, auf der Hörerseite reproduziert wird, so gelangen wir an einen Punkt, wo Bewußtseinstheorie und Kommunikationstheorie allem ‚linguistic turn‘ zum Trotz sich berühren.“  
(AR 248)

Phänomene wie das Hinhören oder Lauschen, die sich vom Hören unterscheiden wie Hinsehen und Blicken vom Sehen, verfallen damit der Vergessenheit – und deshalb auch der Umstand, dass es, wie es möglich ist, wegzusehen und zu übersehen, auch ein Weghören und Überhören gibt. Die Selektivität, die damit verbunden ist, bereitet gewiss nicht geringe Probleme; diese werden aber nicht dadurch beseitigt, dass sie von normativen Modellen abgeblendet werden.

Werden aber die genannten Phänomene in Betracht gezogen, dann zeigt sich, dass das Hören selbst schon Antworten ist. Ich antworte nicht erst auf das, was ich gehört habe, sondern, indem ich höre, antworte ich bereits. Das geschieht freilich auf eine Weise, die das Schema von Aktion und Passion sprengt. Das antwortende Hören wird von Waldenfels keineswegs im Gegenzug dazu, es als bloß rezeptiven Vollzug anzusetzen, nun gesteigert zum Nadelöhr der Attention eines „Subjekts“. Das antwortende Hören ist vielmehr ein Antworten, das, weil es aus dem Anhören kommt, außerhalb seiner selbst beginnt.

„Der Herkunftsbereich der Antwort ist keine ‚Eigenheitssphäre‘; jede Antwort hat etwas von einem Einfall, der nicht erst kommt, wenn wir ihn rufen.“ (AR 250)

### 10.1.2 Die Antwort der Verantwortung

Insofern beinhaltet die Theorie der Responsivität aber einen „Subjekt“-Begriff bzw. eine Problematisierung der Subjektivität des Subjekts, die dieses zwar nicht ersatzlos streichen will – „denn dann würde es nicht lange dauern und *Irgendetwas* oder *Irgendjemand* füllte die Lücke, vielleicht ein verkommenes ‚Subjekt‘“ (SF 79) –, welche das Subjekt aber seiner „erhabene[n] Rolle des *Jedermann*“ enthebt und in die „irdische Rolle eines *Jemand*“ schlüpfen lässt (SF 72, Hervorh. R. F.).

Im Folgenden wird dies skizziert, anhand einer These, die Bernhard Waldenfels im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas' Ethik des Anderen vorgelegt hat. Skizziert wird näherhin, wie sich eine Verantwortung, die sich als ein den Anderen Antworten darstellt, von der klassischen Idee der Verantwortung als Rechenschaftsabgabe abhebt (vgl. zum Folgenden DG 322–345).<sup>303</sup>

#### (1) Verantwortung: Rechenschaft ablegen

„Jemand verantwortet sich vor jemandem für etwas.“ (DG 324) – Auf diese Formel ist nach Waldenfels der traditionelle Begriff von Verantwortung als das Ablegen von Rechenschaft zu bringen; und demzufolge können an dieser drei Instanzen der Rechenschaft (1), drei Momente ihrer Logik (2) und zwei Stufen des Geschehens (3) voneinander abgehoben werden.

1. Die drei Instanzen des Ablegens von Rechenschaft sind so zu charakterisieren:

- Zu verantworten hat sich jemand stets *für etwas*, was er oder sie gesagt oder getan hat. Dieses „Wofür“ ist das Ergebnis eines Redens und Tuns, es ist ein Gesagtes oder ein Getanes.
- Zu verantworten hat sich jemand für das Gesagte oder Getane stets *vor jemandem*. Dieses „Wovor“ als das richtende Forum kann auftreten als eine namhaft zu machende oder eine anonyme Instanz, als eine äußere oder innere Instanz; und es sind verschiedenste Verbindungen von innerer und äußerer Instanz bzw. Verquickungen von Anonymität und Namhaftigkeit möglich, immer aber tritt das Reden und Tun ein in die „*Perspektive eines neutralen Dritten*“ (DG 325).
- Zu verantworten vor jemandem für das Gesagte oder Getane hat jemand stets – es wurde bereits jeweils mitgesagt – *sich*. Das „Wer“ ist hier ein Täter oder eine Täterin, eine Sprecherin oder ein Sprecher, dem oder der Getanes und Gesagtes zugeschrieben und zugerechnet werden kann.

2. Historisch erklärt sich diese Struktur aus dem Zusammenwachsen der griechischen Idee des Dialogs und des darin begründeten *Rechenschafts-Gebens* (λόγον διδόναι) mit der römischen Idee der *Zuschreibung* oder *Zurechnung* (*imputatio*) (vgl. DG 324). Darin ist freilich eine wesentliche Festlegung getroffen

<sup>303</sup> Die darin implizierte Levinas-Rezeption von B. Waldenfels kann hier nicht eigens thematisiert werden. Vgl. dazu insbes. DG 302–321, DG 346–382.

und sind weit reichende Entscheidungen gefallen. Die Rechenschaftsabgabe hat ihre eigene Logik, und deren „Basissatz“ lautet:

„[W]o etwas gesagt und getan wird, [spricht] ein jeder mit eigener Stimme [...], und [...] in der eigenen Stimme [klingt] zugleich die *allgemeine* Stimme der Vernunft mit an.“ (Vgl. ebd.)

Dieses „Zusammenklingen“ und „Zusammensprechen“ beinhaltet wiederum drei Momente:

- Die Zuschreibung und Zurechnung des Sich-Verantwortens ist erstens „nichts, was einem ‚Subjekt‘ nachträglich widerfährt; denn dieses konstituiert sich als ‚Subjekt‘, indem es Eigenverantwortung übernimmt, indem es sich verantwortet“ (DG 325). D. h.: Die Stimme, welche die Taten und Worte *sich* zuschreibt, ist im Letzten konsonant mit der Stimme, die sie *ihm* oder *ihr* zuschreibt. Wer nicht in der Lage ist, sich die eigenen Worte und Taten zuzurechnen, ist unzurechnungsfähig und auf der Folie der Verantwortlichkeit deshalb letztlich niemand. Was er oder sie sagt und tut, zählt nicht vor dem Forum der Verantwortung. Ihm oder ihr ist dort keine Stimme gegeben.
- Zweitens ist es deshalb auch erst die unpersönliche Stimme eines neutralen Dritten, die das Reden und Tun zu von anderen und von mir zu Beurteilendem verwandelt. Wie es Subjekte, Täter und Täterinnen, braucht, damit es nicht nur Tatsachen, sondern auch Taten gibt, so bedarf es eines Transsubjektiven: einer Instanz, welche die Schwächen und Ausfälle der Einzelnen oder etwa einer bloßen Interessengemeinschaft wettmacht, damit es nicht nur Taten, sondern auch einen Tatbestand gibt, bei dem Gründe und nicht nur Meinungen oder Wünsche zählen.
- Gerinnt alles Reden und Tun aber zum vorliegenden Tatbestand, ist es nur folgerichtig, dass drittens das Reden und Tun „mit der Rechenschaftsforderung und Rechenschaftsabgabe [...] in die *Perspektive der Vergangenheit* rückt“ (ebd.). Beurteilt werden kann hier nur Gesagtes und Getanes. „Jedes Gutmachen ist hier ein Wiedergutmachen.“ (Ebd.)

3. Insofern vollzieht sich schließlich die Verantwortung in diesem Sinne stets als ein *zweistufiges Geschehen*: Ich verantworte mich, *nachdem* ich etwas gesagt bzw. getan habe (vgl. DG 330 f.).

Letzteres mag zwar den Einwand hervorrufen, es gäbe doch auch im überrkommenen Sinne von Verantwortung sehr wohl ein verantwortliches Sprechen und Handeln, das sich hier und jetzt ereignet. Das wird auch keineswegs

bestritten. Doch wird das jeweilige verantwortliche Reden und Tun je nochmals – so könnte Waldenfels' Rede von einer Zweistufigkeit übersetzt werden – „fundiert“ in einer Selbstverantwortung; und nur die Möglichkeit, das aktuelle Reden und Tun auf diese Selbstverantwortung rückführen zu können, lässt es verantwortlich sein (vgl. SF 110, Anm. 11):

„Jemand redet und handelt verantwortlich, wenn er [...] Rede und Antwort stehen kann, sobald er gefragt, angegriffen und angeklagt wird.“ (DG 326)

## (2) Verantwortung als Selbstverantwortung

Daraufhin ist die dreifältige Struktur der Rechenschaftsgabe nochmals anzusehen: Verantwortliche treten auf im *Akkusativ*, im Anklagefall. Wer *sich* verantwortet, gilt als jemand, der oder die Schuld trägt an etwas, weil er oder sie Grund ist von etwas.

Dahinter steht der Doppelsinn des griechischen αἰτίατ, das sowohl *Ursache* als auch *Schuld* bedeuten kann (vgl. DG 326, Anm. 5). Daran knüpft auch Martin Heidegger in der Gewissensanalyse von *Sein und Zeit* an,<sup>304</sup> deren Argumentationsgang insofern typisch ist für die Idee der Selbstverantwortung. – Das kann hier nicht breit ausgeführt werden. Es sei nur daran erinnert, dass nach Heidegger die Möglichkeit eines Schuldigwerdens am Anderen als eines Grundseins für einen Mangel, für ein Nicht in dessen Dasein zurückgeführt wird auf eine mangelnde Hörsamkeit gegenüber einer „Forderung, die an das existierende *Mitsein* mit Anderen ergeht“.<sup>305</sup> Im Heidegger'schen „Mitsein“ ist aber beschlossen, dass die Möglichkeit, eine solche Forderung überhaupt zu hören *und* zu über-hören, mithin auch die Schuld, existentialontologisch fundiert werden muss im Sein des Daseins, insofern es überhaupt Grundsein sein kann „für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein“;<sup>306</sup> und dieses ist nichts anderes als die (Selbst-)Sorge. Alle Schuld ist zuletzt ein Schuldigwerden an der „Schuld“, ein Selbst sein zu müssen; und alle Übernahme von Schuld ist Verstehen, ist Sichverstehen auf die sich selbst „geschuldete“ Sorge um das eigene

304 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 267–301.

305 AaO., 282, Hervorh. R.F. – Zur Problematik des „Mitseins“ bei Heidegger vgl. R. Feiter, *Zur Freiheit befreit*, 159–162. Aus der Perspektive von Waldenfels' Gedankens ist diese Analyse allerdings noch zu sehr einer Dialogphilosophie verhaftet.

306 M. Heidegger, aaO., 283.



Sein: Das „rechte Hören des Anrufs“ kommt einem „Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen“ gleich.<sup>307</sup>

Damit mag Heideggers Sicht sehr, ja zu abgekürzt wiedergegeben sein; und zudem sind in Heideggers Analyse bereits Motive enthalten, die zuletzt über eine Selbstverantwortung im üblichen Sinne schon hinausdrängen oder doch zumindest hätten hinausführen können.<sup>308</sup> Dennoch verdeutlicht Heideggers Deutung, inwiefern hinter dem Akkusativ des Sich-Verantwortens immer schon ein doppelter Nominativ steht, nämlich: „der Nominativ des präsenten *Sprechers und Täters*, der selbst etwas gesagt und getan hat, bevor die Rechenschaftsprozedur einsetzt“, und „der Nominativ des *repräsentativen Richters*, des Dritten also, dessen Anklage und Urteil letzten Endes in eine Selbstanklage und Selbstbeurteilung des Sprechers und Täters zu überführen ist“ (DG 326).

Das kann gegeraten werden an der Rolle der Anderen, näherhin an der Frage, inwieweit es bei der Selbstverantwortung so etwas wie *Fremdverantwortung* überhaupt geben kann:

Meint Fremdverantwortung Verantwortung *für* Andere, so ist etwa an die „Fürsorge“ zu denken, die nach Heidegger entweder – weil dem Anderen die „Sorge“, also sein Sein, abnehmend – *einspringend-beherrschend* ist oder aber *vorspringend-befreiend* sein kann.<sup>309</sup> Letztere Fürsorge ersetzt nicht das Reden und Tun der Anderen. Denn ich springe ihnen in ihrem „existentiellen Seinkönnen“ voraus, nicht um ihnen „die ‚Sorge‘ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben“.<sup>310</sup> Im Fall der Vormundschaft für Minderjährige geschieht dies auf Zeit, dauerhaft ist solche Fürsorge, wenn die Betroffenen der Eigenverantwortung ledig sind. Weiterhin verträgt sich die Idee der Selbstverantwortung damit, dass ich einstehe auch für jene Folgen eigener Handlungen, die ich nicht voraussehen konnte, die aber nicht mehr rückgängig zu machen sind.

Doch so sehr es dergestalt zu nachträglichen Erweiterungen und vorläufigen oder dauerhaften Verkettungen der Verantwortung kommen kann, die Selbstverantwortung schließt immer aus, dass fremdes Reden und Tun an die Stelle des meinen treten. Da es sonst „überhaupt kein ‚Subjekt‘ der Verantwortung

307 AaO., 287.

308 Vgl. A. Luckner, Heideggers ethische Differenz.

309 Vgl. M. Heidegger, aaO., 122.

310 Ebd. – Vgl. zur „Fürsorge“ R. Feiter, aaO., 173–176.



[gäbe], das *sich* verantworten könnte“ (DG 333). Fremdverantwortung als Verantwortung *für* Andere und Anderes kann im Rahmen einer Selbstverantwortung immer nur eine Art *Mitverantwortung* bzw. eine *erweiterte Selbstverantwortung* bedeuten (vgl. ebd.). Die Anderen und das Andere spielen immer nur eine „periphere oder transitorische Rolle“ (DG 326).

Dasselbe gilt nun aber – genau besehen – auch bei der Fremdverantwortung als Verantwortung *vor* Anderen:

„Sofern das allgemeine Gesetz durch Dritte vertreten wird, werde ich mich *vor ihnen* zu verantworten haben. Doch sofern es sich nicht um willkürliche Gesetze handelt, denen ich höchstens äußeren Gehorsam, aber keine innere Zustimmung schulde, beruhen diese Gesetze letzten Endes auf einer *Selbstgesetzgebung*, in der ich mich *vor mir selbst* verantworte.“ (DG 334)

Eben darin gipfelt ja der Gedanke der Autonomie, die eine Heteronomie als Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz, welche verantwortliches Reden und Tun unmöglich mache, ausschließt:

„Die Heteronomie eines Gesetzes, gemäß dem ich zur Verantwortung gezogen werde, verwandelt sich mit zunehmender Moralisierung in die Autonomie eines Gesetzes, das ich mir selbst gebe. Wenn das äußere Gerichtsforum einem inneren Forum des Gewissens, das Gespräch mit Anderen einem Selbstgespräch der Seele Platz macht, bin ich Angeklagter und Anklagender in eins.“ (DG 326)

Ein fremder Logos taucht in der Selbstverantwortung nur vorläufig oder beiläufig auf (vgl. DG 334).<sup>311</sup>

### (3) Verantwortung: Antwort geben

Das wird aber anders, wenn die Verantwortung in ein Antworten rückübersetzt wird, in eine „Antwort der Verantwortung (*réponse de la responsabilité*)“ (DG 324).<sup>312</sup>

Eine solche Verlagerung, wie sie Levinas vornimmt, den Waldenfels hier zitiert, hat ihre Vorläufer. Waldenfels benennt als eine Ethik, in der sich dieser Blickwechsel bereits angebahnt hat, die Verantwortungsethik von Max Weber,

311 Vor diesem Hintergrund ist allerdings die Gewissenskonzeption von J. H. Newman nicht uninteressant, näherhin sein Versuch durch die Unterscheidung von „moral sense“ und „sense of duty“ diesen Monolog der Seele aufzubrechen. Vgl. dazu B. Trocholepczy, Realizing: Newmans inkarnatorisches Prinzip als Beitrag zum Theorie-Praxis-Verständnis der Praktischen Theologie.

312 Waldenfels zitiert hier E. Levinas, *Jenseits des Seins und anders als Sein* geschieht, 311.

insofern sie Ordnungskonflikte und Ordnungsalternativen, mithin ein Handeln ohne zureichende Gründe bedenke:

„Hier wird dem Handelnden eine Verantwortung zugemutet, die weiter reicht als seine Verfügungsgewalt.“ (DG 328)

Was sich bei Weber vor allem vorbereite – allerdings noch verstellt durch den Begriff der Wertentscheidung – das sei der „Blickwechsel, der das Sagen und Tun nicht einzig vom Gesagten und Getanen her begreift und es nicht einer *vorhandenen* Ordnung unterstellt“ (ebd., Hervorh. R. F.). Ebenso verweist Waldenfels auf das Dialogische Denken: In ihr begegne die Rückübersetzung der Verantwortung in ein Antworten auf Schritt und Tritt, „doch bei Levinas führt sie entschiedener als dort aus den Bahnen einer symmetrisch angeordneten Kommunikation“ (DG 324).

Antworten der Verantwortung – das heißt in der Formel von Waldenfels: „Einer gibt einem anderen etwas zur Antwort“. (DG 329) Damit wird das Feld der Verantwortung aber gleichsam umorganisiert:

1. Das Geschehen verliert seine Zweistufigkeit: Ich antworte jemandem, *indem* ich etwas sage und tue. – In nuce ist darin schon alles enthalten, und zwar vor allem die Bewegung, die nicht nur nie mehr ganz zu ihrem „Ausgangspunkt“ in mir zurückkehrt, sondern die überhaupt woanders ihren Anfang nimmt: All mein Antworten beginnt bei denen, denen ich – wie auch immer – antworte.

2. Denn nunmehr werden die Instanzen der Rechenschaftsabgabe zu solchen des Antwortens:

- Hinter dem bzw. der, der und die nicht nur sich verantwortet, sondern Antwort *gibt*, steht kein einfacher Nominativ mehr. D. h.: Das „Wer“ bezeichnet nicht mehr Sprecher/innen und Täter/innen, die als solche dem Antworten vorausgehen, geschweige denn Richter/innen, die in der Lage wären, beide Seiten zu berücksichtigen. Diese verwandeln sich vielmehr in *Respondenten*.
- Aus der Verlorenheit und Vergessenheit im neutralen Dritten tauchen der oder die Andere (wieder) auf als diejenigen, auf die ich zu antworten habe. Das „Wovor“ verwandelt sich in ein „Worauf“.
- Die Verantwortung bezieht sich schließlich nicht mehr länger nur auf Gesagtes und Getanes, sondern im Antworten ereignet sich ein Sagen und Tun. Das „Wofür“ verwandelt sich in ein „Was“.

3. So gerät aber die Logik der Verantwortung auf eine „schiefe Bahn“. Es ergibt sich eine Antwortlogik, in welcher der Logos immer wieder aus der Mitte „rutscht“, ja mehr noch: sich vervielfältigt. Es gibt nunmehr überhaupt fremde Vernunft:

- Bezieht sich die Verantwortung nicht mehr länger nur auf Gesagtes und Getanes als Ergebnis eines vergangenen Sprechens und Handelns, so verbleibt das Geschehen der Verantwortung auch nicht mehr in der Polarität von *Indikativ* einerseits, der feststellt und benennt, und *Optativ* andererseits, der Wünschens- und Erstrebenswertes bezeichnet. Sondern davor – auf „einer prä-moralischen, einer prä-juridischen und in gewissem Sinne auch prä-komprehensiven Ebene“ (DG 332) – taucht ein Imperativ auf, näherhin ein *Gerundivum*. Früher als alles Gesagte und Getane ist ein Zu-Sagendes und Zu-Tuendes, das nur vernommen wird im Hören auf einen Anspruch – sei es nun zustimmend oder ablehnend.

„Im Gerundivum öffnet sich eine *Zukunft*, die meinen Möglichkeitsraum sprengt und einen ‚Übergang zur Zeit des Anderen‘ bedeutet.“ (DG 329)

- Damit treten aber die Anderen nicht mehr länger nur als jene auf, denen *ich mich* stelle bzw. die als Adressaten und Opfer meiner Worte und Taten Gegenstand des Besprechens sind in der Beurteilung, sondern sie tauchen auf in einem „radikalisierten“ Dativ, im *Gebefall*, als diejenigen, denen mein Sprechen und Handeln in einer irreziproken Weise zgedacht ist.

„Worauf [...] antworte ich? Auf eine Aufforderung. Wollte ich vorweg bestimmen, was das ist, worauf ich zu antworten habe und mit welchem Recht mir eine Antwort abverlangt wird, so antworte ich schon nicht mehr. Ich rede und reflektiere bereits über mögliche Antworten, indem ich das Ereignis von Aufforderung und Erwiderung in Gesagtes verwandle und es den Ordnungen des Sagens und Tuns unterwerfe.“ (DG 331)

Die Anderen sind in meiner Antwort nicht „enthalten“ wie das Gesagte und Getane in der Rechenschaft. Der Präsenz von Wort und Werk in der Selbstverantwortung kontrastiert hier eine Abwesenheit des Anderen und Fremden.

- Das Subjekt im traditionellen Sinne als dasjenige, das bestimmten Sprechakten und Handlungen „unterliegt“ (*ὑποκειμένον*), gerät in die Schiefelage eines/einer, der/die „sich selbst auf gewisse Weise unbekannt bleibt“ (DG 330).

Waldenfels verweist auf Levinas' Rede von einer *Subjektion* (*sujétion*), einer „Unter-werfung“ unter dem Anspruch des Anderen.

„Die Frage: ‚*Wer bin ich?*‘ beantwortet sich nicht, indem ich mich betrachte, sondern indem ich jemandem antworte und mich antwortend von ihm unterscheide. Ich gehe nicht von mir aus, sondern ich komme auf mich zurück in einer rückläufigen Bewegung, die Levinas ‚Rekurrenz‘ nennt“ (ebd.).

Wer nicht allein Vorhandenes weitergibt, sondern Antwort gibt, wird antwortend, wer er oder sie „ist“ – und wird darin nicht: „wer“ er oder sie ist. Wenn er oder sie etwas „ist“, dann Sich-Geben.

Der „Ursprungsort“ der Verantwortung ist dann aber jener „Ort“, über den nicht gesprochen werden kann, ohne vom ihm aus zu sprechen: die *responsive Differenz*. Von ihr, vom Unterschied zwischen dem, *worauf* geantwortet wird, und dem, *was* beantwortet und geantwortet wird, ist alle Verantwortung durchfurcht, aber eben auch angefacht.

Das auf der folgenden Seite abgebildete Schema versucht die Momente, wodurch die Selbstverantwortung einerseits und das Antworten der Verantwortung andererseits konstituiert sind, nochmals darzustellen. Eine derartige Gegenüberstellung ist nicht ohne Gefahr der Überzeichnung. Deshalb ist beim vergleichenden Blick, der von links nach rechts geht, zugleich der linke Teil des Schemas von oben nach unten und der rechte von unten nach oben zu lesen.

Schema 7: Selbstverantwortung und das Antworten der Verantwortung

	„Jemand verantwortet sich vor jemandem für etwas“	„Einer gibt einem anderen etwas zur Antwort“	
	<b>Archäologie</b>	<b>Genealogie</b>	
Wer?	Präsente/r Sprecher/in und repräsentative/r Richter/in	Respondent/in	Wer?
	<b>Subjekt (Akkusativ → Nominativ)</b>	<b>Subjektion (Akkusativ)</b>	
Wofür?	Gesagtes und Getanes  Das Ergebnis/die Schuld: die Rede und das Werk im Unterschied zum Gewollten und/oder Gesollten	Sagen und Tun  Die geschuldete Gabe: Zu-Sagendes und Zu-Tuendes	Was?
	<b>Autonomie</b>	<b>Heteronomie</b>	
Wovor?	Die Ordnung des neutralen Dritten: äußerer Gerichtshof und/oder inneres Forum des Gewissens	Der Anspruch des/der Andere/n	Worauf?
	<b>Synchronie</b>	<b>Diachronie</b>	
Wie?	Selbst-Rechtfertigung	Sich-Geben	Wie?
	<b>Präsenz der Gründe</b>	<b>Abwesenheit des/der Anderen</b>	
	„Wirkliches“	„Un-Mögliches“	

## (4) Un-Mögliches

Die klassische Idee der Verantwortung als Rechenschaftsabgabe, die auf einer Selbstverantwortung beruht, ist ein *archäologischer* Gedanke, während es beim Antworten der Verantwortung um eine *Genealogie* geht. Es geht um eine Ethik *in statu nascendi* (vgl. DG 322 ff.).

Steht am Ausgangspunkt der Selbstverantwortung ein Subjekt, so steht beim Antworten der Verantwortung weder am Ausgangspunkt noch am Endpunkt ein solches. Stattdessen stehen am „Anfang“ der/die Andere bzw. die Anderen und am „Ende“ die Subjektion. Anders gesagt, wenn es denn überhaupt noch einen Sinn hat, von „Subjekten“ zu reden, dann in der Weise, dass damit jene Leerstelle bezeichnet ist, die übrig bleibt, wenn zur Erfahrung gelangt, dass das Subjekt, das sich selbst übernimmt, sich in der Tat *übernimmt* – mit der ganzen nicht zu eliminierenden Zweideutigkeit, die dies beinhaltet.

Deshalb ergänzen sich Selbstverantwortung und antwortendes Sich-Geben auch nicht irgendwie kreisförmig zu einem Ganzen, sodass im Durchgang durch die Subjektion das alte Subjekt wieder auferstehen würde. Deshalb wird aber ebenso wenig der Vollzug der Rechenschaftsabgabe in den Vollzug des Antwortens auf einen Anspruch einfachhin aufgehoben. Hingegen wird das Sich-Geben das Sich-Verantworten stets konterkarieren. Allerdings lässt sich von daher die Archäologie der Verantwortung nochmals anders lesen:

„Jene Archäologie, von der schon Husserl und später Foucault spricht, kann dann nur sagen, daß der Logos eine Arché hat, die sich nicht in einen Logos *der Arché* verwandeln und durch den Logos selbst meistern läßt.“ (Einführung: Ethik 11)

Wenn also die Autonomie sich kontrastiert findet durch eine Heteronomie, dann steht diese gleichwohl nicht mehr in der neuzeitlich formulierten Alternative von Autonomie–Heteronomie. Die Heteronomie des Antwortens der Verantwortung erwächst nicht einer Normordnung, sondern dem fremden Anspruch. Schuld wird nicht mehr länger ontologisch neutralisiert zum Schuldsein an einem Mangel, sondern zurückübersetzt in ein Sich-den-Anderen-Schulden.

So wird schlussendlich im Antworten der Verantwortung die Selbstverantwortung nicht auf den Kopf oder auch vom Kopf wieder auf die Füße gestellt. Es stehen sich nämlich *nicht* gegenüber auf der einen Seite eine Betonung der „Wirklichkeit“ und auf der anderen die der „Möglichkeit“ in dem Sinne, wie

Heidegger gesagt hat: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“<sup>313</sup> Während aber die Selbstverantwortung auf eine – wenn auch nicht in einem platten Sinne zu verstehende – (Selbst-)Verwirklichung geht, erwächst das Antworten der Beunruhigung durch ein Un-Mögliches.

Der/die Andere ist nie einfach *meine* Möglichkeit, weder eine von meinen verschütteten und vergessenen noch eine von meinen zu erwerbenden und zu übernehmenden Möglichkeiten; und d. h.: die Verantwortung erwächst der Begegnung mit dem/der Fremden.

## 10.2 Responsivität und Ordnung

Wenn das Antworten auf fremde Ansprüche dem *gegebenen* Sinn und den *bestehenden* Regeln entrückt wird (vgl. Antwort 49), so ist es gleichwohl nicht in einem sinn- und regelfreien Raum zu suchen, wo dieses nicht bereits auf vielfache Weise in den jeweiligen Ordnungen des Sprechens und Handelns „artikulierte, stabilisiert und gefiltert“ wäre (NL 134). Sonst käme ein Anspruch einem reinen „Schock“ oder einer „Augenblickserleuchtung“ gleich und das antwortende Reden und Tun gleiche dem bloßen „Schrei“ oder dem reinen „Reflex“ (OZ 51). Waldenfels unterscheidet deshalb:

„Für das ordentliche, normale Antworten gilt, daß es Sinn hat und bestimmten Regeln folgt. Doch das gleiche gilt nicht für das Antworten auf ungeahnte Ansprüche, das eine bestehende Ordnung durchbricht und die Bedingungen des Verstehens und der Verständigung mit verändert.“ (Antwort 48 f.)

Waldenfels hat diese Problematik in seinem Buch *Ordnung im Zwielicht* ausführlich behandelt, und zwar in Form einer „Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen“ (vgl. OZ 11 f.). Diese Theorie bildet genetisch eine Vorstufe der Theorie der Responsivität, sachlich aber einen Teil derselben, insofern sie die begrifflichen Möglichkeiten bereit stellt, das Antwortereignis als einen Vollzug zu beschreiben, der nicht schon von vornherein in einer vorgegebenen Ordnung abgefangen und ruhig gestellt ist. – Dies ist hier zumindest in groben Zügen darzustellen.

Damit wird auch ausgeführt werden, worauf oben (vgl. 5.) verwiesen worden war: dass und inwiefern die Theorie der Responsivität eine Fortschreibung und Radikalisierung des Lebenswelt-Konzeptes darstellt.

313 M. Heidegger, aaO., 38.

### 10.2.1 Ordnung als nicht-beliebiger Zusammenhang

Worum es Waldenfels in seiner Theorie der Responsivität geht, das ist ein „Umdenken, das aus dem Hin und Her von Antithesen wie Einheit und Vielfalt, Kontinuität und Diskontinuität, Subjekt und Strukturen, Lebenswelt und System oder Genesis und Geltung herausfindet“ (OZ 10). Durch einen Gewaltstreich ist dies nicht zu bewerkstelligen. Es bedarf dazu einer „Besinnung auf Herkünfte, Grenzen, Vielfalt, Wandel“, und es verlangt eine „Überschreitung gelebter und gedachter Ordnungen“ (ebd.). Diese Besinnung beginnt aber in ähnlicher Weise, wie dies in der Skizze zu Husserls Lebenswelt-Konzept dargestellt worden ist (vgl. 5.2.2), mit der Wahl eines „begrifflichen Orientierungspunktes“ (Max Weber). Als solchen wählt Waldenfels den Begriff der *Ordnung*.

Dieser Begriff weist selbst zurück auf Husserls Lebenswelt-Theorem, nämlich auf die Frage nach einem Erstgegebenen, das, wenn es auch nicht bereits ein Letztregelndes ist, doch schon ein so oder anders sinnhaft bzw. regelhaft Strukturiertes, also ein Geordnetes ist. Bei dieser Wahl haben aber auch französische Anregungen Pate gestanden, insbesondere der Umstand, dass in der französischen philosophischen Tradition der Begriff der Ordnung nicht wie im Deutschen sogleich an Unterordnung denken lässt (vgl. DG 231). Im Einzelnen macht Waldenfels vier Merkmale aus, die in der französischen Tradition den Ordnungsbegriff bis hinein in die Gegenwart bestimmen (vgl. zum Folgenden Ordnung 340 f.):

1. Ordnung tritt durchweg im *Plural* auf, z. B. als Unterschied von Vernunft- und Lebensordnung bei Descartes, als Pascals dreifältige Ordnung von Körper, Geist und Liebe oder als Gegensatz von natürlicher und bürgerlicher Ordnung bei Rousseau; und in solcher Pluralität und Verschiedenheit wehrt die Ordnung selbst den Formen von Tyrannei und Totalitarismus.<sup>314</sup>

2. Ordnung wird weniger als hierarchische Ganzheit denn als *offene Reihe* verstanden – eine Vorstellung, die aus der Mathematik kommt und in den seriellen Methoden moderner Geschichtsschreibung und moderner Kunst wiederkehrt.

3. Bei den sozialen Ordnungen liegt der Akzent statt auf deren Rechtfertigung auf ihrer *Schaffung*: Ordnung ist vorrangig geschaffene oder zu schaffende

<sup>314</sup> Vgl. z. B. B. Pascal, *Pensées*, Fragm. 268, 332. – Vgl. dazu auch H. Rombach, *Substanz, System, Struktur II*, 100 f., 235 ff.



Ordnung – worin sich möglicherweise auch konfessionelle Kontexte bemerkbar machen, nämlich der andere Akzent katholischer Schöpfungstheologie gegenüber einer reformatorischen Rechtfertigungslehre.

4. Deshalb beschränkt sich Ordnung aber nicht auf theoretische und praktische Geltungsansprüche, sondern findet ihre *Verkörperung* in Institutionen und Sitten; und darin lebt etwas fort vom antiken und mittelalterlichen *ordo rerum*.

Im Ausgang vom Begriff der Ordnung wirkt sich aber nicht zuletzt Waldenfels' Auseinandersetzung mit Michel Foucault aus (vgl. DG 211–225, 226–246). Was er einmal mit Blick auf Foucaults Überlegungen und auf dessen Terminus „l'ordre“ ausführt, das gilt nicht minder für seinen eigenen Begriff:

„Statt von ‚Ordnung‘ könnten wir vielfach auch von ‚Vernunft‘ oder ‚Rationalität‘ sprechen [...]. Doch bei dieser Übersetzung in die Sprache der Vernunft geht einiges verloren. ‚Vernunft‘ [...] lässt sich nicht in den Plural setzen und bei ‚Rationalität‘ denkt man hierzulande allzu schnell an die Qualität eines Redens und Handelns, das sich auf Gründe stützt, anstatt sich von Affekten oder Traditionen leiten zu lassen. Der Stand und der Gang der Dinge verwandelt sich geradewegs in Sachverhalte, und die Ansprüche der Erfahrung verkümmern zu bloßen Geltungsansprüchen von Satzäußerungen und Handlungsregeln.“ (DG 231 f.)<sup>315</sup>

So spricht Waldenfels zwar auch immer wieder von „Rationalität“, doch haben die Termini der Ordnung, des Ordnen und Sich-ordnen für ihn einen wichtigen Vorteil: Einerseits durchdringt deren *Metaphorik* nämlich auch die vertrauten philosophischen Theoreme und wissenschaftlichen Modelle (vgl. OZ 31); das System ist ein Ordnungstyp neben anderen; das Subjekt tritt auf als eine Ordnungsinstanz usw. Andererseits besitzt der Begriff der Ordnung diesen gängigen Modellen gegenüber jedoch den Vorzug, ähnlich wie das Antworten überdeterminiert zu sein (vgl. 7.2).

Wie beim Antworten sagt denn auch Waldenfels' Begriffsbestimmung der Ordnung vieles mit wenigem:

„Ordnung (ordo, gr. κόσμος, τάξις) im allgemeinen Sinn ist ein geregelter (d. h. nicht-beliebiger) Zusammenhang von diesem und jenem.“ (OZ 17)

Geregelt bzw. nicht-beliebig heißt dabei zunächst nicht mehr, als dass „nicht alle Anordnungen gleich gültig sind“, insofern es „einen Unterschied macht, ob

<sup>315</sup> Vgl. M. Foucault, Die Ordnung der Dinge.

etwas hier ist oder dort, ob es so ist oder so, ob es so vor sich geht oder so“ (ebd.).

*Auf der einen Seite* ist mit Ordnung in diesem Sinne so wenig wie möglich vorweggenommen. Es sind allein drei Momente, die ihren Begriff tragen:

1. Ordnung gibt es nur, wo es ein *und*, ein *mit*, ein *zusammen* gibt. Ordnung besteht in einem Zusammenhang von diesem und jenem: „[N]ur zusammen mit anderem ist etwas, was es ist“ (VR 171).

2. Ordnung gibt es nur, wo es *mehrere* Bezugsglieder gibt. Unerlässlich ist also, dass – kantisch gesprochen – eine *Mannigfaltigkeit* vorliegt.

„Eine einfache Empfindung im Sinne von Hume wäre weder geordnet noch ungeordnet, sie wäre schlichtweg gegeben oder nicht gegeben.“ (VR 171 f.)

Und unerlässlich ist, dass die Bezugsglieder nicht gänzlich gleichförmig sind.

„So lassen sich die Zahlen 7777 nicht in einer Zahlenreihe anordnen; denn es käme immer dasselbe heraus.“ (VR 172)

Wo etwas geordnet wird oder sich ordnet, fungiert stets ein Kriterium, das als Regel, Gesetz oder Norm Unterschiede, Vorzüge, Abläufe, Zustände qualifiziert. Allerdings bleibt zunächst dahin gestellt, „ob eine Regelmäßigkeit vorgefunden, eingesetzt, eingespielt oder schließlich ausdrücklich formuliert und eigens erläutert ist“ (OZ 18); es reicht schon aus, dass etwas nicht an seinem Platz ist.

Insofern gilt zuletzt nur: Ohne eine irgendwie geartete *Abweichung* der Ordnungsglieder voneinander gibt es keine Ordnung.

3. Schließlich aber gibt es Ordnung nur – es ist einschlussweise gerade gesagt worden –, wo es eine *Wiederholbarkeit* der jeweiligen Ordnung gibt und dadurch eine *Vergleichbarkeit*.

„Ohne Vergleichbarkeit wäre wiederum jeder Zustand so gut wie der andere, jeder wäre gleichermaßen gültig, und es wäre gleichgültig, mit welchem Zustand wir es zu tun hätten. Ordnen bedeutet in diesem Sinne ein ‚Gleichsetzen des Nichtgleichen‘, wie es bei Nietzsche heißt [...]. Dieses Gleichsetzen findet sich bei sinnlichen Gestalten, Bewegungsrhythmen, bei der Festlegung von Situationen und der Herausbildung sozialer Konstellationen, es beginnt also schon auf der Ebene sinnlicher Erfahrung. Ohne solche Ordnungsprozesse gäbe es buchstäblich nichts und niemanden, dem man bestimmte Eigenschaften zuschreiben könnte.“ (VR 172)

*Auf der anderen Seite* ist mit dem Stichwort der Ordnung als eines in diesem weiten Sinne nicht-beliebigen Zusammenhangs bereits ein ganzes Geflecht von weiteren Gesichtspunkten mitgegeben (vgl. OZ 17 f.):

1. Wo es Ordnung gibt, da gibt es ein *Ordnungsgefüge*, das von einer bestimmten Ordnung als Schema, Idee, Muster oder Form mehr oder weniger ablösbar ist, das insofern wiederholbar und übertragbar ist und deshalb zu unterscheiden ist vom betreffenden mehr oder weniger dauernden *Ordnungsbestand*. – So ist die Verzeichnis-Struktur eines Personal Computers zu unterscheiden von der je konkret bestehende Ordnung von Verzeichnissen oder das System einer Zuordnung, Über- und Unterordnung von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in einem geregelten Arbeitszusammenhang von der im konkreten Fall bestehenden Arbeits- und Entscheidungsorganisation.

2. Von diesen statuarischen Momenten der Ordnung kann das *Ordnungsgeschehen* unterschieden werden im Sinne des Erstellens oder Entstehens eines solchen Zusammenhangs. Ein solches Ordnungsgeschehen kann von einem *Ordnenden* bzw. einer bestehenden ordnenden Instanz ausgehen und bestimmt sein; es kann sich auch um ein *Sich-ordnen* handeln, in dem Ordnungsinstanzen mithervorgebracht werden. – Ein Pfarrgemeinderat beschließt z. B. die Ordnung der Gottesdienstzeiten in der Pfarrei, dessen Mitglieder aber, die gemäß der Wahlordnung zum Pfarrgemeinderat bestimmt worden sind und die gemäß der (Geschäfts-)Ordnung dieses Rates interagieren, ordnen sich im Laufe der Zeit zu einem Kommunikationsgefüge mit Allianzen, Dominanzen, Unverträglichkeiten, Blockaden usw.

3. Es können weiterhin, da etwas unter verschiedenen Hinsichten geordnet werden kann, *Ordnungstypen* voneinander abgehoben werden, etwa räumliche, zeitliche oder kausale Ordnungen. Es gibt *Ordnungsbereiche*, wie z. B. die Ordnung der Natur, des Menschen oder der Gesellschaft, und auch *Ordnungsstile* wie geschlossene oder offene Ordnungen, hierarchische oder laterale Ordnungen.

In all dem zeigt sich aber, dass es vor allem eines gibt, nämlich – wie Waldenfels in Anlehnung an Foucault sagt – „das unumgängliche, aber nicht unwandelbare Grundfaktum des ‚es gibt Ordnung‘“ (DG 28).

### 10.2.2 Mehr als Ordnung und Unordnung

Mit Husserls Lebenswelt-Konzept hat die Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen aber nicht nur gemeinsam, dass sie mit der Wahl eines begrifflichen Orientierungspunktes anhebt, sondern auch, dass sie ihre eigene Inszenierung hat (vgl. 5.2.3).

Die Erfahrung des „Es gibt Ordnung“ und die Erfahrung der Unumgänglichkeit wie auch Wandelbarkeit dieses Grundfaktums zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen, das ist das Ziel der Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen. Dieses Ziel wird von Waldenfels nicht direkt angesteuert. Es kann gar nicht direkt angesteuert werden, da hier nicht minder gilt: Es gibt keine Möglichkeit vom Grundfaktum der Ordnung zu handeln, dass nicht schon von diesem her handeln und reden würde. Offen steht nur der Weg, der sich im Zwischen von Was und Wie, von Sachgehalt und Zugangsart bewegt. Offen steht nur der Weg einer Thematisierung der bestehenden unterschiedlichen *Ordnungskonzeptionen*, und zwar in der Weise ihrer „ständigen Verformung“ (OZ 12).

Was damit gemeint ist, lässt sich mit Hilfe einer kurzen Erinnerung an Edmund Husserls Lehre von der „eidetischen Variation“ erläutern.<sup>316</sup> Klaus Held fasst sie prägnant folgendermaßen zusammen:

„In der Phantasie haben wir die Möglichkeit, uns ein intentionales Erlebnis oder einen darin gegebenen Gegenstand immer wieder anders vorzustellen; wir können seine Bestimmungen in freier Variation beliebig ‚umfingieren‘, wie Husserl das ausdrückt. In diesem Beliebigkeitsbewußtsein aber kann die Allgemeinheit des Wesens zur originären Gegebenheit kommen.

Wir haben nämlich die Möglichkeit, beim Umfingieren darauf zu achten, *bis zu welcher Grenze wir gehen können, ohne daß der vorgestellte Gegenstand bzw. der ihn erfassende Akt ein anderer wird*, also seine Identität verliert. Auf diese Weise springen gewisse in allen erdenklichen Beispielfällen identische, in der Variation der Beispiele invariante Bestimmungen heraus, und genau sie machen das Wesen des in Frage stehenden Aktes bzw. Gegenstandes aus.

So erfassen wir das Wesen einer Sache originär in ‚eidetischer Variation‘, d. h. in einer *Reflexion auf die Grenzen* eines in der Phantasie beheimateten Umdenkens der Sache.“<sup>317</sup>

<sup>316</sup> Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*.

In Anlehnung *und* Absetzung von diesem Gedanken einer eidetischen Variation lässt sich die Waldenfels' Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen vorweg folgendermaßen charakterisieren:

- Sie ist „Reflexion“ auf die *Grenzen* von Ordnung;
- sie vollzieht sich als „Reflexion“ auf die Grenzen bestehender *Ordnungskonzeptionen*, näherhin darauf, dass und inwiefern die jeweilige Konzeption das eine „einschließt“ und das andere „ausschließt“;
- und sie versucht, mit der Begrenztheit (bzw. Relativität) sowohl auf der Sach- wie auch auf der Zugangsseite ernst zu machen, indem sie die Dichotomie von Ordnung und Unordnung, von Beliebigkeit und Gerechtigkeit unterwandert in Richtung auf eine „Genealogie von Ordnungen“ (OZ 12).

In der konkreten Durchführung der Theorie lassen sich aber drei Fragegänge voneinander abheben: ein mehr „heuristisches“, ein mehr „exegetisches“ und ein mehr „kritisches“ Fragen (vgl. NL 79). Auch hier könnte an „traditionelle“ phänomenologische Termini erinnert werden, nämlich an Heideggers Unterscheidung von phänomenologischer „Reduktion“, phänomenologischer „Konstruktion“ und phänomenologischer „Destruktion“. Das „heuristische“ Moment weist zurück auf die *Reduktion* als Sicherung des *Ausgangs* der Phänomenanalyse, das „krische“ auf die *Konstruktion* als Sicherung des *Zugangs* zum Phänomen und das „exegetische“ auf die die beiden anderen methodischen Vollzüge begleitende *Destruktion* als Sicherung des *Durchgangs* der Analyse durch das Abtragen der herrschenden Verdeckungen des Phänomens.<sup>318</sup>

Diese drei Fragegänge lassen sich zwar unterscheiden, und sie müssen in der Darstellung auch in eine Abfolge gebracht werden. Trotzdem handelt es sich allein um drei Momente eines Fragens, das darüber hinaus sachgemäß nur verstanden wird, wenn es *nicht* als eine historische oder gar geschichtsphilosophische Erörterung aufgefasst wird. Zwar sind historische Hinweise nicht zu umgehen, aber „[o]hne eine gewisse Epoché gegenüber historischen Einordnungen käme das spezifische Ordnungsgefüge einer Epoche erst gar nicht in den Blick“ (SF 16).

<sup>317</sup> K. Held, Einleitung [1], 28 f., Absätze u. Hervorh. R. F.

<sup>318</sup> Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, 26– 32; dazu F.-W. von Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.

## (1) Ordnung und Kontingenzenz

Leitfaden der Theorie ist, wie es ihr Titel bereits sagt, die Frage nach dem Verhältnis von *Ordnung und Kontingenzenz*. Diese Frage ist keine willkürliche. Das Verhältnis von Ordnung und Kontingenzenz ist das Motiv, das hinter den vielfältigen Pluralismus-Diskursen steht; es ist Kristallisationspunkt der Postmoderne-Debatte; und es ist davor schon jenes Moment, das einen Begriff von Moderne rechtfertigt, der mehr zu sagen beansprucht als nur eine „komparativische Neuheit“ (ebd.). Andererseits ist durchaus fraglich, wie diese Frage zu stellen ist.

Es finden sich in den Überlegungen von Waldenfels zwei Weisen sie zu exponieren: eine ausführlichere und eine abgekürzte. Die ausführlichere besteht in einer Erhebung dessen, wie sich die jeweiligen Ordnungen des Redens und Handelns in Rede- und Handlungsfeldern in thematischer Abhebung von anderen Ordnungsmöglichkeiten organisieren, wie sie Typiken und Atypiken ausbilden und wie es schließlich zu Normalisierungen, Normierungen und Institutionalisationen kommt. Dazu sei auf sein Buch *Ordnung im Zwielicht* verwiesen (vgl. OZ 51–83). – Hier wird die zweite, quasi abgekürzte Weise skizziert, die Frage nach dem Verhältnis von Ordnung und Kontingenzenz zu exponieren. Sie hebt an mit der Unterscheidung von „klassischer“ und „moderner“ Ordnung bzw. Ordnungsform (vgl. NL 79–93, 120–128; SF 15–27).

Beide Weisen die Frage zu exponieren, haben eine *heuristische* Funktion; hier, im Falle der idealtypischen Abhebung von zwei Grundformen, ist dies aber wohl besonders zu betonen. Waldenfels beansprucht für diese Typologie nicht, „daß irgendeine Form des Denkens oder Lebens *gänzlich* in diesem Schema Platz findet“; sie ist nicht dazu da, „Fragen zu lösen, sondern solche aufzuwerfen“ (NL 80, Hervorh. R. F.).

Die *klassische* Ordnungsform, wie sie an griechischen kosmologischen Vorstellungen oder am mittelalterlichen Ordo-Gedanken abgelesen werden kann und wie sie „*mutatis mutandis* auch außerhalb Europas, so etwa im altchinesischen Li oder Tao“ zu finden ist (SF 18), lässt sich nach Waldenfels durch vier Merkmale charakterisieren:

1. Die Ordnung ist *vorgegeben*. Sie ist eine in die „Natur“ eingeschriebene, in den „Dingen“ verankerte Ordnung, wie es etwa das (neu-)scholastische Axiom „*ordo essendi est ordo agendi*“ zum Ausdruck bringt. – Alles hat seine Vernünftigkeit.

2. Diese Ordnung ist *allumfassend*. Sie umschließt Beseeltes und Unbeseeltes, Religion und Gesellschaft, Politik und Ökonomie usw. Es gibt keinen Standpunkt außerhalb ihrer. Sie schließt von daher auch alle möglichen Betrachter und Betrachterinnen mit ein, weshalb deren „höchste Tätigkeit darin besteht, die vorgegebene Ordnung in der eigenen Seele zu reproduzieren und zu wiederholen“ (NL 80). – Vernünftigkeit ist im Kern bloße Nachahmung.

3. Als vorgegebene und allumfassende Ordnung bildet sie ein Ganzes mit *mehr oder weniger festen, unverrückbaren Grenzen*. Diese scheiden das Wesentliche vom Unwesentlichen und beides vom Widerwesentlichen bzw. Widernatürlichen. So ergibt sich eine „Kernzone“ des Substantiellen, dessen, was eigentlich wirklich ist, an deren Peripherie sich eine „Grauzone“ des Akzidentellen anlagert, nämlich alles dessen, was nur beiläufig und zufällig ist; und Kern- und Grauzone heben sich ab von einer „Dunkelzone“ des Chaotischen, das, „gemessen an der rechten Ordnung, buchstäblich *nichts* ist“ (SF 18). – Was der Ordnung nicht entspricht ist auch unvernünftig.

4. Insofern ist die klassische Ordnung schließlich in ihren Grundzügen *repetitiv*. Es mag Verfall und Wiederherstellung geben, radikale Änderungen und Neuerungen aber sind unmöglich, wenn das andere der Ordnung das pure Chaos, das bloße Nichts ist. So gibt es zwar Geschichte, aber diese ist Geschichte *innerhalb* der vorgegebenen und umfassenden Ordnung.

Die klassische Ordnungsform kennt demnach allein eine „moderate Form der Kontingenz“, will sagen: eine Kontingenz, die nur die Bestandteile der selbst nicht kontingenten Ordnung betrifft.

Jener Grundtypus von Ordnung, den Waldenfels davon abgehoben die *moderne* Ordnungsform nennt, ist dagegen durch eine „radikale Form von Kontingenz“ bestimmt. D. h.: Ordnung hat nunmehr selbst eine *Geschichte*. Es gibt nicht mehr nur eine Geschichte im Rahmen der einen und einzigen Ordnung, nicht nur Ordnungsgeschichten, sondern es gibt auch eine Geschichte der Ordnung. Ordnung entsteht unter bestimmten Bedingungen und kann sich deshalb unter bestimmten Bedingungen auch verändern – bis dahin, dass sie vergeht (vgl. VR 174 ff.). Damit kommt das ganze Gefüge in Bewegung:

1. Wenn „die Gesetze des Erkennens und Handelns dem Wandel unterliegen, so zerfasert sich die große und feste Ordnung in eine *Vielzahl von Ordnungen*“ (NL 82, Hervorh. R. F.).



2. Eine jeweilige geschichtliche Ordnung aber ist nicht vorgegeben, sondern allein *gegeben*.

3. Sie umfasst nicht mehr alles in Raum und Zeit, ist also *beschränkt* und auch *beschränkend*. Das jeweilige Handlungsfeld oder die jeweilige Intrige der Rede, der Diskurs, ist ein „Zeit-Raum, in dem nicht alles in gleicher Weise Platz findet“ (OZ 55). Oder wie Waldenfels sehr anschaulich sagt: Handlungsfeld und Diskurs gleichen „einem zu eng gewordenen Kosmos; man muß sich arrangieren, weil zu viel darin Platz sucht“ (ebd.). In diesem Sinne sind denn auch die titelgebenden Stichworte der „Selektivität“ und „Exklusivität“ zu verstehen:

„Selektion im ursprünglichen Sinne [bedeutet] nicht Auswahl aus bestehenden Erfahrungswirklichkeiten, sondern Auswahl aus sich bietenden Erfahrungsmöglichkeiten, und dies im Sinne einer Verwirklichung des einen, was zugleich Verunmöglichung von anderem ist. Die Auswahl zwischen vorhandenen Angeboten kann erst beginnen, wenn eine Ordnung etabliert ist, auf die man zurückkommt.“ (OZ 56)

4. Weil und insofern es aber stets mehr gibt und mehr seinen „Platz sucht“, als in der jeweiligen Ordnung Platz hat, weil Ordnungen insofern zwar je ihr eigenes Außen produzieren, sie das, was außen vor bleibt, aber nicht regieren, sondern dieses als ausgeschlossene Erfahrungsmöglichkeit und als bleibende Provokation fortbesteht, „können sich die Grenzen zwischen dem, was regelgerecht, was unregelt und was regelwidrig ist, verschieben, sie sind mehr oder weniger *unbestimmt*“ (NL 82).

Mit Blick auf das jeweilige Verhältnis von Ordnung und Kontingenz kann die Typologie aber auch so zusammengefasst werden: In einer klassischen Ordnungskonzeption kann es nicht eigentlich einen Konflikt zwischen Freiheit und Ordnung geben. Alle legitimen Ansprüche der Freiheit sind in ihr befriedigt. Wenn es zum Konflikt kommt, dann deshalb, weil Freiheit noch nicht zu sich selbst als geordnete Freiheit gefunden hat. Letztlich gibt es nur den Selbst-Widerspruch, aber nicht einen Einspruch von Anderem, Fremdem. Das ändert sich mit dem Heraufziehen moderner Ordnungsformen. Ist eine jede Ordnung „restriktiv und exklusiv“, dann gibt es auch eine echte „Spannung zwischen Ordnung und Freiheit, zwischen Regularität und Spontaneität“ (ebd.). Das folgende Schema stellt die beiden Ordnungstypen nochmals einander gegenüber



Schema 8: Klassische und moderne Ordnungsform

„Klassisch“	„Modern“
Eine	Verschiedene
vorgegebene,	gegebene,
allumfassende,	ebenso beschränkte wie beschränkende,
mit mehr oder weniger festen Grenzen versehene Ordnung,	mit mehr oder weniger unbestimmten Grenzen versehene Ordnungen,
die in ihren Grundzügen repetitiv ist, insofern sie selbst keine Geschichte hat.	die wirklichen Innovationen unterliegen, insofern sie selbst geschichtlich sind.

Ob allerdings die konkreten Realisierungen des klassischen Ordnungstypus' wirklich so geschlossen waren, wie sie es vorgaben, bzw. inwieweit „Fugen und Risse vielfach künstlich übertüncht und gewaltsam abgedichtet wurden – bis hin zur Ausrottung dessen, was nicht in ihr Platz fand“ – und inwiefern „der jeweilige *orthos logos* gewisse Züge einer bloßen Orthodoxie nie überwand und deshalb gegenüber den wechselnden Heterodoxien nie völlig recht behalten konnte“: das ist eine andere Frage, die Frage – wie Waldenfels sagt – eines „mouvement rétrograde du vrai“ (SF 18).

## (2) Ordnungsschwund und Ordnungsersatz

Die moderne Ordnungsform ist nicht in fertiger Form der Geschichte entsprungen, sondern ist nur greifbar als „Resultat eines Prozesses der Modernisierung, der spätestens seit dem 15. Jahrhundert in Gang ist, durch Antizipationen und Retardierungen gezeichnet bleibt und sich in den verschiedenen Feldern von Ethik, Politik, Religion, Wissenschaft, Technik, Kunst und Erziehung auswirkt“ (NL 81). In diesem Prozess kam es auch keineswegs zu einer Auflösung jedweder Ordnung. Eher könnte von einem „Ordnungsschwund“ (Hans Blumenberg) gesprochen werden; und dieser ist als solcher durchaus ambivalent (vgl. SF 17).

Als Ordnungsschwund bedeutet der Ordnungswandel der Moderne eine Freisetzung, und zwar einerseits im Sinne von *Befreiung*:

„Ordnungen, die nicht mehr fertig in den Dingen bereitliegen und nicht mehr in den Lauf der Dinge eingezeichnet sind, rufen nach neuen Formen der Befragung, der Erprobung, der Erfindung, der Grenzziehung, die durchaus als Befreiung aus vorgegebenen Gehäusen erlebt werden. Erkennen und Handeln partizipieren an einem *ordo ordinans*, der sich immer wieder gegen einen vorgefundenen *ordo ordinatus* auflehnt [J. G. Fichte].“ (SF 19)

Andererseits beinhaltet diese Lockerung der Ordnungsgefüge zugleich eine Freisetzung „diffundierender Kräfte“ und bedeutet deshalb „nicht nur eine Mobilisierung und Pluralisierung von Ordnung, sondern auch deren *Bedrohung*“ (ebd.). Eine Kontingenz, die die Ordnung selbst betrifft, scheint diese zu untergraben. Eine Ordnung, die nicht notwendig ist, eine „Ordnung im Potentialis“ – wie Bernhard Waldenfals in Anlehnung an Robert Musil formuliert –,<sup>319</sup> scheint überhaupt keine Ordnung mehr zu sein, sondern nur die Mimikry der Unordnung. Eine solche Ordnung trägt bereits den Keim ihrer Infragestellung und Auflösung in sich. Eine solche Ordnung löst eine „Kaskade von Fragen“ aus:

„Kann es also auch *anders* zugehen? Kann *alles* anders sein? Kann alles *ganz* anders sein? Kann alles *ebensogut* anders sein?“ (SF 17)

An dieser Stelle der Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen tritt das mehr *exegetische* Moment in den Vordergrund. Es werden nunmehr einzelne, unterschiedliche moderne Ordnungskonzeptionen daraufhin durchgemustert, wie sie den Ordnungsschwund, die Bedrohung von Ordnung überhaupt zu meistern versuchen. – Für nähere Einzelheiten ist wiederum insbesondere auf *Ordnung im Zwielficht* zu verweisen (vgl. OZ 87–112). Das Fol-

<sup>319</sup> Ulrich, „der Mann ohne Eigenschaften“, – so erzählt Robert Musil in seinem gleichnamigen Roman – wäre als Schüler beinahe der Schule verwiesen worden. In einem Schulaufsatz zum Thema „Patriotismus“ hatte dieser nämlich die Ansicht vertreten, „daß ein ernster Vaterlandsfreund sein Vaterland niemals das beste finden dürfte; ja mit einem Blitz, der ihn besonders schön dünkte, obgleich er mehr von seinem Glanze geblendet wurde, als daß er sah, was darin vorging, hatte er diesem verdächtigen Satz noch den zweiten hinzugefügt, daß wahrscheinlich auch Gott von seiner Welt am liebsten im Conjunctivus potentialis spreche [...], denn Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebensogut anders sein“ (R. Musil, *Mann ohne Eigenschaften*, 19). – Zu den Verbindungen zwischen Musil und der Phänomenologie vgl. F. Fellman, *Phänomenologie und Expressionismus*, 76–83.

gende begnügt sich damit, das „Ergebnis“, nämlich Waldenfels' Formulierung der Aporien der Moderne thesenhaft wiederzugeben.

Die Grundthese lautet, dass die „Abenteuer der Moderne“ über weite Strecken darin bestehen, dem Ordnungsschwund zu begegnen, ihn einzudämmen, ihn abzufedern oder gar rückgängig zu machen; und das Durchmustern verschiedenster Ordnungskonzeptionen ergibt für Waldenfels, dass sich eine anspruchsvolle und einige bescheidenere Ersatzformen der verlorengegangenen kosmischen bzw. universalen Ordnung von einander abheben lassen:

1. Die anspruchsvollste Form bezeichnet er als *Totalisierung*. Sie versucht an einer Gesamtordnung festzuhalten, überantwortet diese selbst und als solche aber dem Werden:

„Alles könnte auch anders sein – ausgenommen das Ganze, zu dem es keine Alternative gibt.“ (SF 20)

Es wird eine totale Weltordnung behauptet, in die sich alles und jedes, jeder und jede und deshalb auch die Andersheit einordnet bzw. eine Ordnung in die alles einzufügen ist. Andersheit ist insofern relative Andersheit, sie ist Einseitigkeit, die – sei es „im spontanen Lauf der Dinge“, sei es durch den „tätigen Eingriff der beteiligten Subjekte“ – aufgehoben wird, aufzuheben ist hinein in ein Ganzes (ebd.).

Dabei wäre nach Waldenfels hinsichtlich einer derartigen „allseitig sich entfaltenden Dialektik“ (ebd.) zwar zu unterscheiden zwischen einer nur „gelebten“ oder einer gar bloß „gemachten“ und einer „erschauten“ Totalität (vgl. OZ 94–98), doch haben alle drei ihre Probleme: Der *gelebten* Totalität erscheinen fremde Lebensformen als Bedrohung, und sie führt deshalb zur Abriegelung nach außen und zur Überregelung nach innen. Die *gemachte* Totalität in den vielfältigen Formen des Totalitarismus aber hypostasiert Lebensgrenzen zu ideellen Grenzen, sie schafft sich ihre Feinde. Demgegenüber ist der erschauten Totalität, das Ganze zwar etwas, das kein Besitz ist. Dergestalt lebt aber die Vernunft „in einem dauernden Interim“, denn „[d]as Ganze ist das, was immer noch aussteht“ (SF 20 f.).

Pointiert gesagt: Eine totale Weltordnung bestimmt alles, aber nicht hier und jetzt.

2. Wo solche Totalisierung aber an ihre Grenzen gerät oder sich „zur bloßen Macht und Gewalt im Namen der Vernunft“ verkehrt (SF 21), da entstehen verschiedene bescheidenere und begrenztere Ersatzformen. Die erste und die wie-

derum anspruchsvollste unter den bescheidenen Ersatzformen besteht in einer *Universalisierung durch Formalisierung*: Zureichende Ordnungsgründe werden ersetzt durch notwendige Ordnungsbedingungen.

„Es hätte zwar auch anders kommen können, doch nicht ganz anders; es mag vieles möglich sein, doch ist nicht alles möglich.“ (Ebd.)

Es wird eine formale Grundordnung behauptet bzw. aufgerichtet, deren Grundkriterium die Verallgemeinerungsfähigkeit von minimalen Regeln und Normen ist, insofern diese *jede und jeden Einzelnen* betreffen können müssen, und zwar weil und insofern ein Chaos zu vermeiden ist (vgl. OZ 99). Die Grundfigur einer solchen Ordnungskonzeption ist der „Rechtsweg“ und Prototyp „der Richter, der nach selbsterlassenen Gesetzen richtet“ (OZ 99 f.). Im Unterschied zu allen Formen einer Gesamtordnung, wo sich das Teil ins Ganze fügt und wo Umrisse ausgefüllt werden, herrscht hier deshalb der „Gestus des *Unterwerfens*“ vor (OZ 100):

„Ein formales Gesetz [...] wird *angewandt* auf etwas, das nicht in ihm enthalten ist wie ein Teil im Ganzen [...]. Man kann mit Aristoteles oder Wittgenstein eine Handlung als Ausdruck und Teil einer Lebensform betrachten, doch ist sie niemals Teil einer Rechtsordnung, außer jemand reduziert sich selbst auf eine Rechtsperson.“ (OZ 101)

Einmal abgesehen davon, dass die *Berufung auf* notwendige Ordnungsbedingungen stets wechselnden Diskursbedingungen untersteht und damit aufhört, gänzlich formal zu sein, hinterlässt der Rückzug auf formale Grundsätze aber große Lücken, die argumentativ nicht zu füllen sind:

„Negative Minimalbedingungen sind weder imstande, konkrete Lebensweisen und spezifische Diskursformen auszubilden, noch taugen sie dazu, konkrete und spezifische Konflikte beizulegen.“ (SF 22)

Pointiert gesagt: Eine formale Grundordnung bestimmt jeden und jede, aber nur negativ.

3. Von daher bieten sich dann zwei weitere Formen an, dem Ordnungschwund Einhalt zu gebieten, nämlich der *Traditionalismus* und der *Positivismus*, insofern sie sich gerade anheischig machen eben jene vermissten positiven Bestimmungen geben zu können.

Zweifellos sind Traditionen auch dasjenige, wovon wir „*ausgehen* in allem, was wir sagen, tun und empfinden“ (ebd.). Es gibt Lebens-Formen und Welt-Auffassungen, die bevorzugt *sind* und die gar nicht übersprungen werden kön-

nen, weil sie uns „nicht zuletzt in der Gestalt der Muttersprache, erstmalig die Welt der Dinge, der Anderen und des eigenen Selbst erschließ[en]“ (ebd.). Was alle *Traditionalismen* aber gerade überspringen oder meinen, überspringen zu können, ist der Umstand, dass Traditionen, die als solche ergriffen werden, nicht nur anders sein können, „sie sind schon andere gegenüber anderen“ (ebd.).

„Man kann sich auf Tradition berufen, aber man kann diese Berufung nicht mehr aus Tradition rechtfertigen, sobald einmal die Frage nach ihrer Berechtigung gestellt ist.“ (Ebd.)

Waldenfels macht deshalb zwei Fehlformen bzw. Aberrationen einer Orientierung an Traditionen aus: Entweder usurpiert der Traditionalismus die Vernunft, dann wird die eigene Tradition gegen andere ausgespielt und die eigene „zum Forum oder Hort der Vernunft“ erhoben, oder aber Traditionen regredieren zu einer Schwundstufe und es bildet sich als letzter Ersatzform der Ordnung ein *Positivismus* aus, „der das, was sein könnte, verkürzt auf das, was der Fall ist und tatsächlich geschieht“ (SF 23).

Damit gerät die Frage der Ordnung in ein funktionalistisches oder dezisionistisches Fahrwasser: Es werden bestimmte bestehende Traditionen mit dem Argument rechtfertigt: „irgendeine Ordnung müsse sein, um das faktische Überleben zu garantieren“, oder es werden bestimmte gefällte oder zu fällende Entscheidungen damit begründet: „irgendeine Entscheidung müsse gefällt werden, um den Fortgang der Dinge zu sichern“ (ebd.). – Darin liegt zwar eine gewisse Wahrheit. Was eine positivistische Hinsicht zu Recht zur Geltung bringt, ist der Umstand, dass einer jeden Ordnung ein Moment grundloser *Positivität* eignet (vgl. OZ 108).

„Doch was nicht notwendig und voll begründet ist, ist damit keineswegs beliebig; was auch anders sein könnte, kann nicht *wie auch immer* sein.“ (Ebd.)

### (3) Außer-Ordentliches

Das Bild der Moderne, das Waldenfels zeichnet, ist zwiespältig. Sie erscheint wie hin und her gerissen zwischen Universalismus und Relativismus. Sie ist gekennzeichnet durch einen Hang zur „Überregulierung“ – wie er selbst es bezeichnet – oder zur „Übertribunalisierung“ – wie Odo Marquard ganz ähnlich sagt –,<sup>320</sup> aber sie ist nicht weniger von Beliebigkeit bestimmt, vom „Aus-

<sup>320</sup> Vgl. O. Marquard, *Der angeklagte und der entlastete Mensch*, 47–51.

bruch in die Unbelangbarkeit“ – wie Marquard wiederum sagt.<sup>321</sup>

Die Frage, die Waldenfels nun aber stellt, ist, ob nicht „vieles, was sich Modernität nennt, in dem vergeblichen Versuch besteht, den Ordnungsschwund wettzumachen, ohne an der hergebrachten Ordnungskonzeption zu rütteln“ (SF 20). Genauer gesagt: ohne an der hergebrachten Exposition der Frage zu rütteln, ohne nämlich an dem vielleicht (allzu) abstrakten Gegensatz von Ordnung und Unordnung, Kosmos und Chaos, Totalität und Partikularität, Rationalität und Irrationalität, Universalismus und Relativismus zu rühren.

An dieser Stelle tritt das mehr *kritische* Moment des Frageganges in den Vordergrund. Denn einen Ausweg sieht Waldenfels nur in einer Radikalisierung der Ordnungskritik. Dabei ist er sich dessen bewusst:

„Wenn es einen Widersacher gibt, der diese verschiedenen Bewältigungsstrategien [diese Strategien zur Bewältigung des Ordnungsschwundes, R. F.] zu einer Koalition vereint, so ist es die Angst auslösende Gefahr eines drohenden Chaos. Mit dem Hinweis darauf pflegt jeder radikale Ordnungskritiker mundtot gemacht zu werden. Das drohende Chaos heißt *Auflösung* jeglicher Ordnung, jeglicher Verantwortung, jeglichen Maßstabes, kurz: Anarchie. Wenn *alles ebensogut auch anders* sein könnte, wäre in der Tat alles gleich-gültig, in-different.“ (SF 24)

Radikalisierung der Ordnungskritik bedeutet jedoch *nicht*, sich aus Ordnungszusammenhängen „herauszureflektieren“, sondern im Gegenteil die Fragestellung tiefer in ihnen zu verwurzeln.

Was das heißt, kann der Seitenblick auf eine theologische Fragestellung verdeutlichen: Klaus Hemmerle hat im Hinblick auf ekklesiologische Strukturdebatten einmal auf zwei Gefährdungen bzw. Engführungen in der Diskussion und Argumentation aufmerksam gemacht: Er nannte sie scherzhaft eine „Cur-non-“ und eine „Sicut-erat-Theologie“.<sup>322</sup> Er führte dazu aus:

„Die erste [die Cur-non-Theologie] versucht, sich vom Balast einer nicht nur gottmenschlichen, sondern oft auch allzu menschlichen Geschichte dadurch zu befreien, daß sie die Kirche auf einigen unerläßlichen Grunddaten fundiert und von ihnen aus konkrete Lösungen unter Zuhilfenahme logischer und pragmatisch-funktionaler Gesichtspunkte konstruiert; der vielberufene ‚Mensch von heute‘ oder die genauso oft bemühte ‚Welt von morgen‘ geben dafür gewöhnlich das Richtmaß her. Die zweite, die Sicut-erat-Theologie, kennt mehrere Spielarten,

<sup>321</sup> Vgl. aaO., 51–55.

<sup>322</sup> K. Hemmerle, *Zwischen Bistum und Gesamtkirche*, 132.

je nach dem, *wo* das goldene Zeitalter der Kirche angesiedelt wird, ob in einer (in welcher?) unverbrauchten Frühe des Ursprungs, ob in einem (welchem?) ausgereiften Stadium ekklesiologischer Entwicklung oder ob schließlich in einer imaginären ‚All-Zeit‘ von Kirche, die durch die Summe aller bisherigen Fixierungen bestimmt ist, so daß im Grunde nichts mehr passieren kann als das, was scharfes Nachdenken aus schon getroffenen Regelungen heraus-zupressen vermag.“<sup>323</sup>

Beide Theologien haben nach Hemmerle aber mehr miteinander zu tun, als es zunächst erscheinen mag. Was beide Argumentationsarten verbindet – fährt Hemmerle fort – das sei „eine eigentümliche *Ungeschichtlichkeit*“.<sup>324</sup> Denn:

„[G]eschichtliche Möglichkeit ist immer mehr und immer weniger zugleich als eine abstrakte Möglichkeit plus unabdingbare Wesensnotwendigkeit, geschichtliche Möglichkeit ist aber auch immer mehr und weniger zugleich als die geradlinige Übertragung vorformulierter Lösungen auf einen anderen geschichtlichen Kontext.“<sup>325</sup>

Und Hemmerle schließt seine Bemerkung ab, indem er fragt, weiterfragt, von woher denn diese Engführungen überhaupt als solche qualifiziert und – so wäre hinzuzufügen – auch überwunden werden könnten.

So zu fragen aber heißt, Ordnung und Ordnungskonzepte einer radikalen bzw. radikalisierten Kritik unterziehen. Diese bedeutet nämlich näherhin, die Frage der Ordnung dem strikten Gegensatz zwischen einer „vorhandenen“ Ordnung, d. h. zwischen dem Zustand, in dem die Regeln *schon* gegeben sind, und der „bloßen“ Un-Ordnung, d. h. dem Zustand, in dem die Regeln *noch nicht* gegeben sind, wo das eine so gut ist wie das andere, zu entziehen. Radikalisierung heißt, die Frage der Ordnung neu stellen als Frage einer *Genealogie* von Ordnung.

Das könnte im ersten als eine Spielart jenes Versuchs erscheinen, an einer Gesamtordnung festzuhalten, diese aber dem Werden zu überantworten. Wenn es dort aber hieß: „Alles könnte auch anders sein – ausgenommen das Ganze, zu dem es keine Alternative gibt“, so heißt es hier allerdings: Es gibt keine Alternative dazu, dass es Ordnung gibt, diese aber ist wandelbar. Das mag wiederum zunächst ganz danach aussehen, als würde nun ein positivistisches Konzept reprimiert. Während jedoch in einem positivistischen Ansatz, das

<sup>323</sup> Ebd.

<sup>324</sup> Ebd.

<sup>325</sup> Ebd.



„was sein könnte, verkürzt [wird] auf das, was der Fall ist und tatsächlich geschieht“, geht es hier darum, die *Differenz einzutragen bzw. sie auszuhalten* zwischen der Unausweichlichkeit zu ordnen und der Weise, wie es der Fall ist und tatsächlich geschieht.

Diese Differenz wird aber nur gewahrt, wenn der Gedanke eines „Außer-Ordentlichen“ gewagt wird, das sich der Dichotomie von Ordnung und Unordnung entzieht, weil es diesem Unterschied vorausgeht und ihn erst entspringen lässt. Außer-Ordentliches kann jedoch wiederum nicht anders gefasst werden denn als das, wovon alles Reden und Tun ausgeht und von dem es immer schon ausgegangen ist (vgl. 8.3.3[3]). Das Außer-Ordentliche ist das, worauf eine jegliche Ordnungsleistung oder ein jegliches Ordnungsgeschehen *antwortet*. Es ist zugänglich nur als das Worauf eines antwortenden Ordners. Es ist allein indirekt zugänglich als das, woran eine Ordnung anknüpft, das sich aber stets der Weise, wie Ordnung geschieht bzw. wie geordnet wird und wie darin der betreffende Unterschied von Ordentlichem und Unordentlichem ausgebildet wird, entzieht.

Insofern können auch hier drei Momente von einander abgehoben werden, ohne dass sie freilich von einander zu trennen sind. Zu unterscheiden ist in der Ordnungstiftung bzw. im Ordnungsereignis:

- *was* in der jeweiligen Ordnung geordnet wird,
- und die Weise, *wie* sie es in Ordnung bringt und *wie* sie dabei auch den Unterschied von Ordentlichem und Unordentlichem hervorbringt,
- und dasjenige, was einer Ordnung vorausgeht bzw. *worauf* das Ordnungsgeschehen eingeht, worauf dieses antwortet: das Zu-Ordnernde als Außerordentliches.

Damit zeichnet sich die Möglichkeit einer „offenen Regelung“ ab, die deshalb offen ist, „da das, was geordnet wird, nicht selber dieser Ordnung entstammt“ (OZ 47). Damit zeichnen sich Umrisse eines Ordners ab, das einerseits seine Kontingenz nicht verleugnet, sich andererseits aber nicht in einem Perspektivismus erschöpft bzw. in einer Iteration sich ablösender Ordnungen letztlich beruhigt, da es betroffen ist von der Erfahrung eines Außerordentlichen. Insofern ist in der oben gebrauchten Formulierung: „Unausweichlichkeit zu ordnen“, auch der Überschuss mitzuhören gegenüber der Rede vom „Grundfaktum des ‚Es gibt Ordnung‘“. Mag es in Formen offener Regelung auch miteinander konkurrierende Ansprüche geben, auf die die unterschiedlichen Ord-



nungen des Sprechens und Handelns antworten, es gibt hier keine (ethische) Neutralität, wonach das eine so gut wäre wie das andere.

„Wenn man Ordnungen nicht als fertige hinnimmt und hypostasiert, so setzen ihre selektiven und exklusiven Leistungen etwas voraus, was in Ordnung kommt und ihnen als Zu-Ordnenendes vorausgeht.“ (OZ 173)

In gewisser Weise kann die Theorie der Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnung beschrieben werden als der Versuch, *Begrenztheit* nicht mehr länger dem Odium der Beliebigkeit ausgesetzt sein zu lassen und dem *Ungeordneten* seinen „rein negativen Klang“ zu nehmen (OZ 174): Die *Begrenztheit* kontingenter Ordnungen verliert gerade *als begrenzende* *Begrenztheit* seinen Bezug zu dem, worauf es antwortet, *nicht*. Zum Ordentlichen und dem ihm zugehörenden „intraordinalen Unordentlichen“ tritt das Ungeordnete, das als „präordinales Ungeordnetes“ ein Außerordentliches ist (OZ 173). Das Außerordentliche ist insofern nicht etwas bloß Äußerliches, sondern ein Außen, das Außen der Ordnung, das, was der Ordnung fremd bleibt. Allerdings es ist ein Außen, „das nicht aus Entäußerung“, und ein Fremdes, „das nicht aus Entfremdung stammt“ (OZ 189).

Was aber außerhalb *jeder* Ordnung bleibt, ist das radikal Fremde. Allerdings ist im selben Atemzug zu sagen: Selbst das „radikal Fremde“ ist niemals „total fremd“ (Anspruch 44). Ein total Fremdes wäre kein Außer-Ordentliches, wie eine völlig fremde Sprache aufhörte, eine Sprache zu sein, sie wäre ein bloßes Geräusch.

„[A]ls Außer-ordentliches setzt das Fremde jene Ordnungen voraus, die es überschreitet. Es ist stets faßbar als *Überschuß* und bleibt auf diese Weise indirekt auf Normalitäten bezogen, über deren Rahmen es hinausgeht.“ (Anspruch 45)

Als Überschuss, Überanspruch, Überfülle von Möglichkeiten „rumort“ es *in* den jeweiligen Ordnungen und *zwischen* ihnen. Als das in diesen Ordnungen Unsagbare, Untubare, Unsichtbare und Unhörbare begleitet es diese Ordnungen wie ein „Schatten“ (vgl. VR 115).

### 10.3 Responsivität und Fremdheit

Trotz aller Skizzenhaftigkeit der Darstellung mögen Anliegen und Duktus der Theorie der Responsivität hinreichend deutlich geworden sein, aber auch dass

und inwiefern ein „Ansatz“ beim *Antworten* unausweichlich vor die *Fremdheit* „führt“.

Trotzdem behält die Theorie der Responsivität einen hermetischen Zug. In einer gewissen Weise hermetisch ist die Theorie der Responsivität unvermeidlich, insofern sie die vorherrschende Stellung der Hermeneutik bricht. Das Fremde ist für sie dasjenige, das sich dem Verstehen widersetzt und das nur zur Sprache kommen kann in der Antwort, in der sich dasjenige, woran sie anknüpft, gleichwohl entzieht (vgl. VR 67–87). Die hier unternommene Darstellung versuchte dies abzubilden, indem sie immer wieder neu einsetzte und immer wieder beim Fremden: bei der Fremdheit des Anspruchs (8.3.3[3]), bei der Fremdheit als Möglichkeit einer Un-Möglichkeit (10.1.2[4]), bei der Fremdheit als dem Außer-Ordentlichen (10.2.2[3]), „endete“, ohne jemals zu sagen, *was* das Fremde sei. Denn:

„Mit dieser  $\tau\iota\text{-}\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ -Frage, die im Mittelpunkt der griechischen Ontologie steht, wäre das Fremde vorweg schon in eine bestimmte Ordnung einbezogen. Die Ausgangsfrage lautet auch nicht: *Wie erkenne* ich das Fremde? Diese Frage, die in den cartesianisch gefärbten Theorien der Einfühlung und des Analogieschlusses den Ton angibt, setzt bereits voraus, daß es Fremdes gibt, das sich erkennen läßt oder nicht.“ (TF 25)

Mit einigen wenigen Hinweisen zu der „Topographie“ bzw. „Topologie“ des Fremden, auf welche die Theorie der Responsivität zuläuft, soll deshalb diese Skizze beschlossen werden.

### 10.3.1 Die Fremdheit als Ferne

Fremdheit ist etwas durchaus Alltägliches und Vertrautes. Die Frage nach dem Umgang mit dem und der Fremden durchdringt und beunruhigt die Diskurse des Alltags und der Philosophie, der Religion und der Politik von jeher. Aber bis zur Neuzeit bleibt das Fremde unterhalb der Schwelle eines wirklichen Problems.

„Das Fremde ( $\xi\acute{\epsilon}\nu\upsilon\upsilon$ ) bildet keinen Grundbegriff der klassischen Philosophie. Es gibt hier nichts, was, sofern es überhaupt ist und so oder so ist, sich als fremd erweist. Auch der Mensch hat seinem Wesen gemäß einen Logos, der allen Menschen gemeinsam ist; je mehr der Mensch sich in seinem Tun und Denken vom Logos leiten läßt, um so weniger unterscheidet er sich von seinen Mitmenschen.“ (TF 16)

Fremdheit wird zum Problem erst in dem Moment, wo sich der historischen Vernunft der „garstige Graben“ zwischen zufälligen Geschichts- und notwendigen Vernunftwahrheiten auftut und wo „der zurückgekehrte Ethnologe [...] zum *guide noir* im eigenen Land“ wird.<sup>326</sup> Fremdheit wird erst dann zu einer echten Frage, wenn es darum geht und gehen soll, das Fremde *als* Fremdes zu fassen, als etwas, das nicht schon vorweg eingeordnet, relativiert und gebändigt ist. – Deshalb ist es aber nicht leicht, überhaupt zu einer sachgemäßen Exposition der Frage nach dem Fremden vorzudringen.

Das Fremde ist nach Waldenfels ein Phänomen eigener Art. Es ist – wie schon mehrfach betont wurde – eigentlich gar kein Phänomen, sondern ein Hyper-Phänomen. Trotzdem kann eine Phänomenologie des Fremden die signifikative Differenz bzw. den Unterschied von Sachgehalt und Zugangsweise nicht einfach überspringen. Ja die Frage des Zugangs ist für Waldenfels im Gefolge Edmund Husserls sogar führend (vgl. DG 51–68), nämlich in dem Sinne, dass die „Phänomenalität“ des Fremden gerade in der Eigenart seiner *Zugänglichkeit* aufgesucht wird. Der Leitfaden des Fragens ist deshalb die spezifische „Räumlichkeit“ oder „Örtlichkeit“ des Fremden.

Wenn das Fremde auch eine höchst vielschichtige Angelegenheit ist, so lassen sich dennoch drei Spielarten oder Aspekte des Fremden herausstellen. Dies wird deutlich, wenn einmal betrachtet wird, welche verschiedenen Wörter andere Sprachen für das deutsche Wort „fremd“ einsetzen und welche grundlegenden Bedeutungen damit angezeigt werden:

1. Da ist einmal jenes Bedeutungsfeld, das bezeichnet wird mit den Worten: ξένον – externum, extraneum, peregrinum – étranger – foreign, dem zufolge fremd ist, was auswärtig ist. Fremd ist, was „außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt“ (TF 20). Hier taucht der Vollzug einer Grenzziehung auf, die *Zugängliches* von *Unzugänglichem* unterscheidet (vgl. DG 54).

2. Davon zu unterscheiden sind: ἀλλότριον – alienum – alien, die als fremd bezeichnen, „was Anderen gehört“ (TF 20). Was Anderen gehört, geht hervor aus Vollzügen der Aneignung und unterscheidet zwischen *Zugehörigem* und *Unzugehörigem* (vgl. DG 54).

3. Und schließlich gibt es jene Konnotation, die insolitum – étrange – strange zum Ausdruck bringen und die auch das ξένον besitzt: Fremd ist, was unge-

<sup>326</sup> B. Streck, Fröhliche Wissenschaft Ethnologie, 18.

wohnt, unvertraut ist, mithin „was von fremder Art ist und als fremdartig gilt“ (TF 20). Hier scheiden sich *Vertrautheit* und *Unvertrautheit*, die sich steigern können einerseits bis zum Unpassenden und Ungehörigen andererseits bis zur Eigenart oder zum Eigentlichsten.

Diese drei Aspekte des *Ortes*, des *Besitzes* und der *Art und Weise* gehören zusammen: Ein *leibliches* Hier gibt es nicht ohne eine gewisse *Inbesitznahme* und auch nicht ohne die *Ausbildung einer Eigenart*. Die drei Aspekte können verschieden ausgeprägt sein. Waldenfels weist daraufhin, dass ich eine fremde Sprache, die Sprache, die einem anderen Volk gehört, erlernen kann, und dass sie dennoch eine Sprache bleibt, in der ich nicht aufgewachsen bin, in der ich nicht die Welt zuerst kennen gelernt habe. Oder er verweist darauf, dass mir das Nachbarhaus vertraut, aber der Nachbar mit seinen Sitten und Gebräuchen fremd sein kann (vgl. TF 20). Hinsichtlich der Frage nach dem Fremden kommt für Waldenfels allerdings dem Aspekt des Ortes der Charakter eines Leitfadens zu. Es ist die Ferne, die dem Fremden seine Eigenständigkeit garantiert. Das Grundmerkmal des Fremden ist das „Anderswo“. Freilich kommt alles darauf an, wie dies gefasst wird. Die entscheidende Frage ist, was heißt im „Anderswo“ *anders*?

### 10.3.2 Die Fremdheit in ihrer Jeweiligkeit

Deshalb unterscheidet Waldenfels das Andere (*ἕτερον, aliud*) als das Gegenteil des Selben (*ταὐτόν, idem*) vom Fremden als dem Gegensatz des Selbst (*αὐτός, ipse*) und des ihm Eigenen (vgl. TF 20 f.). So steht bei ihm „fremd“ und „Fremdheit“, „wo das Französische *autre, autrui* oder *altérité*, das Englische *other* oder *otherness* vorzieht“ (DG 288).

Anderes entsteht durch *Abgrenzung* vom Selben: Wenn z. B. Äpfel und Birnen unterschieden werden, so wird niemand sagen, sie seien einander fremd. Das eine, die Äpfel, ist das andere des anderen, nämlich der Birnen.

„Eines ist in diesen Fällen von anderem verschieden, weil es von ihm *unterschieden wird* aufgrund einer ‚spezifischen Differenz‘, nicht aber weil es *sich selbst* von anderem *unterscheidet*.“ (TF 21)

Selbes und Anderes werden im Medium des Allgemeinen, vom Standpunkt eines „neutralen Dritten“ aus unterschieden bzw. voneinander abgegrenzt. Sie können deshalb auch zu einem Gemeinsamen *verknüpft* werden (vgl. 8.3.2).

Fremdes dagegen kann zwar als ein Anderes auftauchen bzw. genommen werden, aber deshalb ist nicht bereits jedes Andere auch ein Fremdes. Denn Fremdes entsteht nicht durch Abgrenzung, sondern durch *Ein- und Ausgrenzung* des Selbst ins Eigene. Hier handelt es sich um ein „Sich-Unterscheiden“, bei dem zumindest eines der Bezugsglieder mitwirkt, „indem es *sich* vom Anderen unterscheidet“ (DG 58). Das Eigene unterscheidet *sich* vom Fremden.

Mit dieser Terminologie verbindet sich – worauf eigens hingewiesen werden soll – eine entscheidende Abweichung von einem weithin üblichen Gebrauch der Worte „Ab-“ und „Aus-grenzung“ und von den damit zunächst und zu meist verbundenen Wertungen:

Zumal bezogen auf zwischenmenschliche Verhältnisse, bezeichnet „Abgrenzung“ nämlich in der Regel ein Verhalten, das ethisch eher neutral ist, das gegebenenfalls sogar als geboten erachtet wird für einen wahrhaftigen und reifen Umgang miteinander (vgl. 6.2.1). „Ausgrenzung“ dagegen hat meist einen pejorativen Sinn. Es ist dann von der Ausgrenzung Andersdenkender, Andersaussehender usw. die Rede.

Hier dagegen ist die *Abgrenzung* etwas, das im Medium eines Allgemeinen geschieht; und das kann auch bedeuten: Fremdes als Anderes behandeln und es insofern gerade verdrängen, bewältigen, vernichten. *Ausgrenzung* aber wird zusammen mit der *Eingrenzung* als etwas gekennzeichnet, das stets geschieht, was jedoch nicht bedeutet, dass es deshalb schon ethisch neutral wäre. Das zeigt sich auch im noch öfter von Waldenfels benutzten Wortpaar „Selektion und Exklusion“. Dass er das so belastete Wort „Selektion“ benutzt, mag einerseits dem Sprachgebrauch der Sozialwissenschaften geschuldet sein, andererseits kann es aber auch darauf verweisen, wie wenig harmlos das Ordnungsgeschehen ist: dass es vom Anlegen akkurater Beete im Kleingarten bis hin zur Selektion für den Tod reicht.

„Resultiert“ das Fremde aber aus einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung, dann ist es „durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt“ (Anspruch 39). Eine Schwelle im Sinne von Waldenfels ist eine Grenze, die einen Vergleich verunmöglicht zwischen dem, was diesseits und jenseits von ihr liegt, weil niemand auf beiden Seiten stehen kann. Eine Schwelle gleicht einem Rand, der sich bildet, wenn das eine ausgezeichnet wird, ohne zugleich auch das andere zu bestimmen. Eine Schwelle dosiert den Grenzverkehr, aber unterbindet ihn

nicht. Eine Schwelle wird überschritten, kann aber nicht überblickt werden (vgl. SF 28–40; VR 186–204).

Schwellen in diesem Sinne liegen zwischen Wachen und Träumen, Gesundheit und Krankheit, Männern und Frauen, Jugend und Alter. Ich kann wachend nicht träumen, höchstens meinen Traum erinnern; und wer die Gehirnströme Träumender misst, träumt nicht. Als Gesunder kann ich nicht erfahren, was es heißt, krank zu sein, erinnere ich mich als Kranker aber meiner gesunden Tage, sind sie mir anders als in den Zeiten der Gesundheit. Es gibt auch keinen neutralen Dritten, „der die Unterscheidung zwischen Mann und Frau trifft, da doch zunächst der Mann *sich* von der Frau und diese *sich* vom Mann unterscheidet“ (Anspruch 40). So steht niemand auf beiden Seiten der Schwelle, die Eigenes und Fremdes trennen, zugleich.

Die Konsequenz ist aber, dass es *das* Fremde schlechthin, Fremdes „an sich“ nicht gibt:

„Fremdheit bestimmt sich einerseits relational, es nimmt andererseits, wie Husserl sagen würde, eine okkasionale Form an, bezogen auf ein jeweiliges Hier und Jetzt. Ein standortloses ‚Fremdes überhaupt‘ wäre so unsinnig wie ein ‚Links überhaupt‘, bei dem Ortsangaben mit begrifflichen Bestimmungen vermengt würden. Im Falle des Eigenen und Fremden haben wir es also nicht bloß mit zwei Themen zu tun, sondern mit zwei Topoi. Sobald wir vom Ort des Fremden absehen, verflüchtigt sich das Fremde in eine allgemeine Bestimmung.“ (Ebd.)

Insofern könnte gesagt werden: Das Fremde ist „je anderswo“; und doch ist damit das Phänomen der Fremdheit noch nicht hinlänglich gefasst.

### 10.3.3 Fremdheit: Leibhaftige Abwesenheit

Fremdheit ist nämlich „nicht einfach anderswo, an einer anderen Stelle im Raum oder in einer anderen geographischen Zone“ (Anspruch 39). Der Ort des Fremden ist ein Ort besonderer Art. Da er nur über eine Schwelle hinweg zu erreichen ist, ist er im strengen Sinne überhaupt nicht zu erreichen. Das Fremde ist zwar je anderswo, aber nicht bloß anderswo; „es *ist* das Anderswo, und zwar eine ‚originäre Form des Anderswo‘ [Merleau-Ponty]“ (TF 26).

Deshalb greift Waldenfels immer wieder auf Husserls Bestimmung von Fremdheit zurück, die für ihn in mancher Hinsicht nach wie vor unübertroffen ist. In § 52 der *Cartesianischen Meditationen* fasst Husserl Fremdheit als eine Art „bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Hua I, 144). Wie

im Falle der Erfahrung (vgl. 3.3.1) handelt es sich auch hier um eine paradoxe Bestimmung: Zugänglichkeit ist hier mit Unzugänglichkeit verquickt. Hieß es aber von der Erfahrung, sie sei „sozusagen“ stumm, also einerseits stumm und andererseits auch wieder nicht, heißt es vom Fremden gerade *nicht*: es sei einerseits zugänglich und andererseits auch wieder nicht, sondern: die einzige Weise, wie Fremdes in der Erfahrung *gegeben* ist, *ist* seine Unzugänglichkeit, seine Nicht-Gegebenheit, sein Sich-Entziehen in der Anknüpfung. Es gibt sich, ohne je zu einer Gegebenheit zu gelangen, die handhabbar wäre, über die wir verfügen könnten.

So geht es in der Frage nach der Fremdheit letztlich auch um den eigentümlich paradoxen Charakter des *Dass* der Erfahrung, um das „Wunder“ oder „Rästel“ oder „Geheimnis“ der Erfahrung (vgl. 3.3.1), um das Sich-Unterscheiden, das den Raum eines unhintergehbaren Zwischens der Erfahrung eröffnet (vgl. 3.3.2).

Das Paradox des Fremden besteht nämlich darin, dass es sich zeigt „als“ das, was sich *nicht* „als etwas“ zeigt. Fremdes erfahren, heißt erfahren, dass das Fremde nicht „erfahren“ werden kann. Dies aber ist *kein* Defizit, sondern es ist die Erfahrung des Fremden in seiner Originalität. Anders gesagt: Immer dann, wenn das Fremde genommen wird als das, was *noch nicht* zugänglich, zugehörig, vertraut ist, wird es gerade verfehlt. Fremdheit wird erst dann in seiner ganzen Fraglichkeit ernst genommen, wenn sie nicht als Mangel und deshalb als zu überwindendes und überwindbares Durchgangsstadium, sondern als „positive“ Infragestellung genommen wird. Das Fremde sprengt die Alternative von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit. Es ist das, was zugänglich ist, *indem* es sich entzieht, *indem* es in seiner Unzugänglichkeit *da* ist. Fremdheit – sagt Bernhard Waldenfels – ist „leibhaftige Abwesenheit“ (Anspruch 41 f.); und er verweist hier auf Emmanuel Levinas und seine Aussage: Die „Abwesenheit des anderen ist gerade seine Anwesenheit als des anderen“.<sup>327</sup>

Solche leibhaftige Abwesenheit heißt aber anderes und mehr, als dass der oder die Fremde schlicht anderswo wäre und erst außerhalb von mir oder uns beginnt:

„Es gibt nicht nur ein anderes, zweites Ich, ein *alter ego*, vielmehr gilt der Satz Rimbauds ‚Ich ist ein Anderer – *JE est un autre*‘; das Ich läßt sich auch nicht

<sup>327</sup> E. Levinas, Die Zeit und der Andere, 65. – Zit. DG 58.



umstandslos als ‚erste Person‘ qualifizieren. Diese Fremdheit des Ich macht sich an entscheidenden Stellen bemerkbar. Die *Geburt*, die uns in eine Welt versetzt, die wir nicht selbst geschaffen haben, bindet uns an eine ursprüngliche Vergangenheit, die nie Gegenwart war und die sich nie in einen eigenen, persönlich zu vollziehenden Akt aufnehmen lässt. Ähnliches gilt für die unerreichbare Zukunft des eigenen *Todes*, die wir nicht vorwegnehmen können. Der *Name*, den wir tragen, ist zunächst eine Rufname, auf den wir hören und antworten; ihn haben wir in einer Art von symbolischer Geburt von Anderen empfangen und nicht aus uns selbst geschöpft. Zur Selbstentdeckung gehört schließlich der Blick in den *Spiegel*, in dem wir uns mit fremden Augen sehen, und dazu gehört auch die Spiegelung im Blick der Anderen.“ (Anspruch 42)

In der Theorie der Responsivität verwandelt sich deshalb die Phänomenologie unausweichlich in eine Hyper-Phänomenologie, da der „Gesichtspunkt“ des Fremden ein Gesichtspunkt besonderer Art ist und „im strengen Sinne überhaupt kein Gesichtspunkt, der etwas zugänglich macht, sondern ein Ort, an dem man *auf einen Anspruch oder eine Herausforderung des Fremden antwortet*“ (TF 180).

Im Schema auf der folgenden Seite sind einige wichtige Momente des Ausgeführten zusammengefasst.



Schema 9: Abgrenzung und Ein- und Ausgrenzung<sup>328</sup>

<p style="text-align: center;"><i>„Abgrenzung“</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Einordnung auf der Ebene des Begriffenen, des Gesagten und Getanen</i></p> <p style="text-align: center;">(Was) Selbes   Anderes (Was)</p> <p style="text-align: center;"><i>„Grenze“, die trennt und verbindet</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>„Ein- und Ausgrenzung“</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Rückfrage auf der Ebene des Erfahrens, des Redens und Tuns</i></p> <p style="text-align: center;">Eigenes ⇔  ⇔ Fremdes (Woher)      (Worauf)</p> <p style="text-align: center;"><i>„Schwelle“, die verbindet, indem sie trennt</i></p>
<p style="text-align: center;"><i>Unterscheidung als Faktum aufgrund eines allgemeinen Gesichtspunktes</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Unterscheidung als Ereignis, das an ein Erfahrungsfeld gebunden bleibt</i></p>
<p style="text-align: center;">Obst: Äpfel – Birnen ... Lebewesen: Pflanzen – Tiere</p> <p style="text-align: center;">bzw.:</p> <p style="text-align: center;">Mann ⇔ <b>Mensch</b> ⇔ Frau</p> <p style="text-align: center;">Kultur<sup>1</sup> ⇔ <b>Kultur</b> ⇔ Kultur<sup>2-n</sup></p>	<p style="text-align: center;"><b>drinnen</b> – draußen <b>hier</b> – dort <b>jetzt</b> – früher/später</p>
<p style="text-align: center;"><i>Selbsterhalt</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Verfremdung</i></p>
<p>Da der „allgemeine“ Gesichtspunkt nicht schlechthin standortunabhängig ist, kommt es dann z. B. auch zu einem Andro- oder Ethnozentrismus:</p> <p style="text-align: center;">Mann ⊗ Mensch (Mann) ⊗ Frau</p> <p style="text-align: center;">Kultur<sup>1</sup> ⊗ Kultur (Kultur<sup>1</sup>) ⊗ Kultur<sup>2-n</sup></p>	<p style="text-align: center;"><b>Mann</b> ⇔  ⇔ Frau <b>Frau</b> ⇔  ⇔ Mann</p> <p style="text-align: center;"><b>Kultur<sup>a</sup></b> ⇔  ⇔ Kultur<sup>b</sup> <b>Kultur<sup>b</sup></b> ⇔  ⇔ Kultur<sup>a</sup></p> <p style="text-align: center;">Die Fremdheit beginnt allerdings bereits im Eigenen, insofern gilt z. B.:</p> <p style="text-align: center;"><b>Ich</b> ⇔  ⇔ Du und: <b>Ich</b> ⇔  ⇔ Ich, das (mir) ein „Anderer“ ist</p>

<sup>328</sup> Das Schema lehnt sich an ein Schema von Regula Giuliani an; vgl. LS 364.



Viertes Kapitel:  
Antwortendes Handeln



## Einführung: Abweichungen

Diese Überlegung möchte zur Diskussion um die Konzeptualisierung Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext einen Beitrag beisteuern. Sie tut dies, indem sie, phänomenologische Anregungen aufgreifend, Kontextualität handlungstheoretisch zu bestimmen sucht, genauer gesagt: indem sie Kontextualität als Kontextualisierung und diese in Anknüpfung an Bernhard Waldenfelds' Theorie der Responsivität als *antwortendes Handeln* zu begreifen versucht.

Dabei ist nicht nur die Bezugnahme auf einen phänomenologischen Ansatz eher ungewöhnlich. Auch der Weg, den die Überlegung nimmt und genommen hat, ist für eine praktisch-theologische Besinnung atypisch. Wie schon zu Beginn gesagt wurde, wird das Problem der Kontextualität in der Praktischen Theologie hier zum auslösenden Moment einer fortschreitenden Verlagerung des Fragens und einer Verfremdung der Begriffe. Die Bewegung der Überlegung gleicht eher dem Sich-ablenken-Lassen von einem gebahnten Weg als der Exploration eines überschaubaren Feldes. Die Bewegung verläuft weder linear noch zirkulär noch spiralförmig. Sie hat die Form einer Digression.

Diese „Vorgehensweise“ hat ihre Anlässe. Sie ist veranlasst von der Fragestellung selbst: von der Frage nach einer Konzeptualisierung Praktischer Theologie als kontextueller Theologie. Denn das Verrücken der Perspektiven bzw. eine Dezentrierung der Praxis der Theorie ist darin Programm. – Diese „Vorgehensweise“ hat ihre Grenzen. Schon in der Einleitung war darauf hingewiesen worden, dass es hier nicht darum geht und gehen kann, eine kontextuelle Theologie zu „entwerfen“. Mehrfach ist auch betont worden, dass hier mehr Fragen und Probleme aufgeworfen werden, als thematisiert, geschweige gelöst werden können. – Eine solche „Vorgehensweise“ wirft sicherlich auch Fragen auf; und sie mag Einspruch und Widerspruch provozieren. Eines aber ist sie *nicht*: beliebig.

Die Digression ist dem Exkurs nahe verwandt. Wie dieser kann sie in jedem Teil einer Rede oder Schrift auftreten. Allerdings kommt der Exkurs einer *bloßen* Unterbrechung gleich und bleibt deshalb ein Einsprengsel, das weder stört noch fördert. Der Faden des Sprechens oder Schreibens wird nach dem Exkurs an derselben Stelle wieder aufgenommen, wo er verlassen wurde. Weil der Ex-

kurs *nur* unterbricht, verändert er den Duktus nicht. Er kann überall auftreten, und es ist deshalb für das Ganze auch unerheblich, ob er auftritt oder nicht. Der Exkurs nimmt nichts und er gibt nichts. In „Exkursen“ betätigt und bestätigt sich jenes Bewusstseins, das – wie Emmanuel Levinas sagt – durch alle „Abenteuer“ hindurch sich selbst wiederfindet, zu sich zurückkehrt „wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht“.<sup>329</sup>

Im Unterschied zum Exkurs hat die Digression eine enge Beziehung zur Rede und ihrer Sache. Sie unterhält eine eigenartige Beziehung zur Rede oder auch Handlung und ihrer Sache. Die Digression verändert, *indem* sie unterbricht. Sie verändert, indem sie *ab*-schweift. Sie kann überall auftreten, sie tritt aber nicht an beliebiger Stelle auf. Sie hat ihre Gelegenheit und ihren Anlass. Die Digression unterhält einen spezifisch genauen Bezug zum Ort in der Rede, zur Situation der Argumentation, zum Kontext des Sprechens, zum Fremden der Rede und des Tuns. Sie ist anarchisch *und* bestimmt wie bestimmend.<sup>330</sup> In ihr verflechten sich eigene und fremde Impulse. Die Digression ist die Weise, wie Fremdes das Eigene kontaminiert. Sie ist nicht nur die Weise, auf Überraschendes vorzubereiten, sondern auch zu ermöglichen, was nicht zu den eigenen Möglichkeiten gehört: sich überraschen zu lassen. Sie ist die Weise zu tun, was unmöglich ist, dem Fremden einen „Empfang“ im Eigenen zu bereiten. In jedem lebendigen, um nicht zu sagen: wirklichen Gespräch ist das zu beobachten.

Die Digression wird da als „Kunstgriff“ unumgänglich, wo die lineare Argumentation sich selbst widersprechen würde, weil der avisierte Sachverhalt eben nicht „herausspringt“, sondern „dazwischen fährt“. Die Digression wird da als „Kunstgriff“ unumgänglich, wo „konventionalisierte Erwartungen“ durchbrochen werden sollen, wo es darum geht, „eine andere Sicht auf Sachverhalte zu öffnen, die verdeckt blieben, solange sie mit dem Modus ihrer Darstellung identifiziert wurden“.<sup>331</sup> Die Digression wird da als „Kunstgriff“ un-

<sup>329</sup> E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, 211. – Während Abraham Abschied nimmt, dem Ruf folgt, sich, wie Levinas betont, dem Gebot unterwirft und seine Herkunft, die Fremde, in der Zuwendung zum „anderen“ Fremden nach vorne wiederholt. Vgl. *ders.*, *Humanismus des anderen Menschen*, 132 f.

<sup>330</sup> Vgl. L. Sterne, *Leben und Ansichten von Tristram Shandy*, 157 f.; dazu W. Iser, *Laurence Sternes „Tristram Shandy“*, 90–104.

<sup>331</sup> W. Iser, *aaO.*, 91.

umgänglich, wo es um das Paradox eines Redens und Tuns von anderswoher geht (vgl. VR 152–170).<sup>332</sup>

Geht es einer Praktischen Theologie als Wissenschaft im Kontext aber um ein Sprechen und Handeln von anderswoher – und ist dieses Anderswo eben nicht bloß irgendwo anders, sondern anders wo (vgl. 10.2.3) –, so ist die Digression einer ihrer Grundvollzüge. Abweichung ist Vollzugsform einer Praxis, die nicht bei sich selbst bleibt, ohne deshalb dem Schein zu verfallen, „ganz bei den Anderen zu sein“, die Grenze zum Fremden hin ein für allemal überschreiten und so niederlegen zu können. In jeder lebendigen, um nicht zu sagen: wirklichen pastoralen Praxis ist das zu erfahren.

Von daher ergeben sich Inhalt und Eigenart der beiden letzten Schritte der Überlegung:

- Der *elfte Schritt* umreißt den Begriff antwortenden Handelns, wie er in Anknüpfung an die Theorie der Responsivität formuliert werden kann, nämlich als Begriff einer „Praxis, die anderswo beginnt“.

Allerdings ist damit mehr und weniger zugleich als ein Handlungsbegriff im herkömmlichen Sinne bezeichnet; und es wird auch nicht im eigentlichen Sinne eine Definition gegeben. Es werden Elemente eines solchen Handlungsbegriffes registriert. Es wird nicht ein fertiger Begriff vorgestellt, sondern es werden Ansatzpunkte, Gesichtspunkte und Merkmale einer Transformation des Begriffes des Handelns zusammengetragen.

So mündet die Überlegung *einerseits* in eine „*quaestio disputata*“: Der Begriff antwortenden Handelns wird zur Diskussion gestellt, und zwar als Beitrag zu jener Transformation, wie ihn eine Kontextualisierung Praktischer Theologie erfordert, aber auch – jedenfalls so weit wie möglich – zu verstehen geben muss.

- Der *zwölfte Schritt* aber skizziert Momente einer Praxis, die ihre Kontextualität bewahrheitet, indem sie responsiv wird.

Damit wird nicht ein Programm oder Entwurf Praktischer Theologie als Wissenschaft im Kontext formuliert. Gegenstand ist vielmehr, was eine derartige Praktische Theologie in Gang setzen und in Bewegung halten mag, wonach sie fragen und wodurch sie selbst infrage gestellt werden wird.

<sup>332</sup> Zur Beziehung der dort von B. Waldenfels besprochenen „hybriden Formen“ der Rede, insbesondere des Zitierens, zum religiösen Sprechen vgl. J. Ebach, Die Poesie der Bibel.



So kommt die Überlegung *andererseits* aber nicht eigentlich an ihr Ende, sondern hört auf. Sie hört in jene Praxis hinein auf, der sie entsprungen ist: in ein „Geben, das gibt, was es nicht hat“; und das wird abermals eine Veränderung des Stils des Sprechens und Schreibens erfordern.

## 11. Praxis, die anderswo beginnt – Elemente eines responsiv-kontextuellen Handlungsbegriffs

Eine Praxis, die anderswo beginnt, erfordert einen „anderen“, einen responsiv-kontextuellen Handlungsbegriff. Daraufhin ist diese Überlegung unterwegs; und weil sie „daraufhin“ unterwegs ist, vollzieht sie sich als Digression.

„Antwortendes Handeln“ bezeichnet keinen Handlungsbegriff im herkömmlichen Sinne, antwortendes Handeln lässt sich nicht definieren. Allerdings lassen sich Elemente, die ein vornehmlich teleologisch bestimmtes Handlungsverständnis unterbrechen, die von einem allein ziel- und normorientierten Handeln abweichen und die die stets nur indirekt fassbare responsive Logik des Handelns zur Erfahrung bringen, namhaft machen und „registrieren“ (vgl. 3.10). Dies geschieht im Folgenden, und zwar in Anlehnung an ein Schema, das sich bei Bernhard Waldenfels im Laufe der Zeit herausgebildet hat (vgl. NL 129–149, SF 83–102, GN 85–98).

Zunächst möchte ich aber möglichen Missverständnissen wehren, indem ich den Status des Begriffs eines antwortenden Handelns erläutere. Zugleich damit werde ich auch einige Hinweise geben, inwiefern es sich gerade für eine Praktische Theologie nahe legt, diesen Handlungsbegriff in Erwägung zu ziehen.

### 11.1 Handlungstheorie und Phänomenologie

Der Ausdruck „antwortendes Handeln“ kann das Missverständnis hervorrufen, es handle sich dabei um einen Gattungs- oder Artbegriff: als würde „Handeln“ als Oberbegriff durch das Attribut „antwortend“ näher bestimmt.

Grammatisch fungiert im sprachlichen Ausdruck „antwortendes Handeln“ das Antworten natürlich als Attribut. In der Sache unterhält es jedoch mehr als eine nur attributive, spezifizierende Beziehung zum Handeln. Im Begriff eines antwortenden Handelns benennt Antworten den *Grundzug* von Handeln, und zwar des Handelns in der Vielfalt seiner Formen und Felder. Antworten ist der Grundzug des Handelns, in das ich immer schon involviert bin. Deshalb entzieht sich das antwortende Handeln zweifellos auch einer Thematisierung im strengen und einer Definition im eigentlichen Sinne (vgl. 7). Das ist eine Schwierigkeit, die nur eingestanden, aber nicht beseitigt werden kann.

Es ist auch nicht zufällig, dass – ähnlich wie beim „kommunikativen Handeln“ – „antwortendes Handeln“ eine Fügung darstellt, in der zum Handeln ein Ausdruck hinzutritt, der vorderhand einen *sprachlichen* Sachverhalt bezeichnet, ja einen Sachverhalt, der zunächst und zumeist auch als ein ausschließlich sprachlicher angesehen wird. Das mag zwar insofern sinnvoll sein, als es menschliches Handeln losgelöst aus jeglichem sprachlichen Zusammenhang ebenso wenig gibt wie menschliches Sprechen rein ohne alles Handeln. Worte bzw. Sätze und Taten bzw. Handlungssequenzen wechseln einander ab, sie verbinden und entzweien sich, in einem bestimmten Sinn gehen sie in einander über und in einem bestimmten Sinn gehen sie aus einander hervor – nicht nur im Schauspiel auf der Bühne, sondern auch in Alltag und Wissenschaft (vgl. 8.2).

Dennoch ist in der Fügung von Sprachlichem und Nicht- oder Außer-Sprachlichem, die „antwortendes Handeln“ darstellt, schon über mehr entschieden und kommt darin noch anderes zum Ausdruck: Die Theorie der Responsivität steht nicht weniger als die Theorien der Kommunikativität im Gefolge des *linguistic turn*, nach dem im Grunde nicht mehr länger nur von einer Handlungstheorie die Rede sein dürfte, sondern präzise von einer „Sprach- und-Handlungstheorie“ gesprochen werden müsste (vgl. SF 88; AR 441).<sup>333</sup> Eine solche betrifft aber stets mehr und weniger zugleich als nur einen *Handlungsbegriff* – zumindest in dem Sinne, wie von einem aristotelischen Handlungsbegriff gesprochen werden kann. Zugleich beinhaltet sie aber auch weniger und mehr zugleich als einen *Begriff* des Handelns und Sprechens im traditionellen Sinne. Der Gegenstand der Theorie ist nicht ein Verstehen der Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache bzw. nicht ein Verstehen von Handeln, sondern die Verständigung in Sprachhandlungen oder hier ein dem Verstehen und der Verständigung noch vorausgehendes Antworten des Redens und Tuns (vgl. 8.1). Wenn hier von Handeln gesprochen wird, dann im Zuge eines *linguistic turn*; wenn hier von Sprechen gehandelt wird, dann im Zuge eines *pragmatic turn*. Sprachtheorie und Handlungstheorie sind darauf angelegt, „einander zu erhellen, ohne daß einer Seite das Privileg zukommt“ (SF 88).

<sup>333</sup> Vgl. auch J. Habermas, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*; E. Arens, *Feuerprobe auf das Tun des Glaubens*; P. Hünermann, *Wort und Sakrament*.

So und nur so ist hier von einem „Handlungsbegriff“ die Rede. Der so verstandene Handlungsbegriff aber ist ein phänomenologischer, ein lebensweltorientierter und ein responsiver Begriff:

### 11.1.1 Ein phänomenologischer Handlungsbegriff

„Antwortendes Handeln“ ist ein phänomenologischer Handlungsbegriff. In Absetzung von allen Theorieformen, die dazu neigen, das Handeln entweder – traditionell-modern – als bloßen Gegenstand zu nehmen oder – forciert-modern – nur noch als gesellschaftliches bzw. kulturelles Konstrukt zu behandeln, versteht sich eine phänomenologische Handlungstheorie als eine Besinnung, die ins Handeln hinein entschieden ist.<sup>334</sup>

Die Rede von einer „Besinnung“ mag erbaulich klingen. Zumindest ist sie in wissenschaftlichen Kontexten auffällig. Es ist aber keineswegs zufällig, dass sich ja auch der alte philosophische Titel der „Meditation“ bei Husserl findet.<sup>335</sup> Es geht um Besinnung, es geht auch um eine „Einkehr“ in dem Sinne, wie Heinrich Rombach sie einmal erläutert:

„Wer ‚Einkehr‘ hält, weicht aus der Geradlinigkeit des in äußeren Koordinatensystemen verlaufenden Daseins ab, biegt in seine eigene Maßstäblichkeit um und läuft in wiederholter Einholung auf sich selbst zu.“<sup>336</sup>

Besinnung meint deshalb aber noch lange nicht Introspektion eines Ich oder Gewinnung einer angeblichen Unmittelbarkeit. Vor allem ist die Besinnung nicht auf eine bestimmte, quasi kanonische Form festgelegt. – Doch was heißt es, der Begriff des antwortenden Handelns entspringe einer Besinnung, die ins Handeln hinein „ent-schieden“ ist?

Ich erinnere nochmals an jene Unterscheidung zwischen Feststellungen, die *über* das Handeln oder bestimmte Handlungen getroffen und in der dritten Person ausgesagt werden, und Fragen, die Handelnde im Handeln innehalten und zögern zu lassen (vgl. 8.2.2). Letztere Fragen sind keine epistemischen Fragen, sie erweitern nicht das Wissen der Handelnden über das Handeln, sondern verändern dieses selbst. Darin geschieht ein Fragen, das zur Ausführung von

<sup>334</sup> Trotz aller Unterschiede könnte deshalb auch verwiesen werden auf den berühmten Anfang von Heideggers Brief an Jean Beaufret: „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug.“ *M. Heidegger, Über den Humanismus*, 5.

<sup>335</sup> Vgl. *E. Husserl, Cartesianische Meditationen*, § 1.

<sup>336</sup> *H. Rombach, Strukturontologie*, 273 f.

Handlungen gehört. Nun ist zwar die Phänomenologie natürlich nicht identisch mit Fragen von der Art, ob und wie ich das Möbelstück, das ich transportieren möchte, im Fond meines Kleinwagens verstaut bekomme. Gleichwohl stellt eine phänomenologische Handlungstheorie im Unterschied zum epistemischen Fragen, das den Handlungszusammenhang, dem es entsprungen ist, verlässt, eine Besinnung auf das Handeln dar, die aus dem Handlungszusammenhang „auf-taucht“ und ihn in diesem Sinne unterbricht, reliefiert, von ihm abweicht und ihn verändert, aber gleichsam da hinein wieder „zurücksinkt“ und in diesem Sinne *nicht* hinter sich lässt. Oder anders gesagt: Sie ist *Rückfrage Handelnder* – jedenfalls ihrem kritischen Anspruch nach.

Deshalb hebt sich eine phänomenologische Hinsicht – jedenfalls ihrem Anspruch nach – von allen „Fundamentalismen“ und „Funktionalismen“ ab (vgl. 3.2). Ihre Frage lautet nicht, was denn das Handeln als solches und im Ganzen sei. Sie lässt andererseits die Frage, *was* das Handeln sei, auch nicht einfach dahin gestellt sein, um allein noch zu fragen, *wie* mit dem Handeln und seinen Anforderungen und Kontexten in Theorie und Praxis am besten zurecht zu kommen sei. Vielmehr geht das phänomenologische Fragen nach dem Handeln im Gegensatz zu konstruktivistischen Theorien von der Annahme aus, „daß es einen ‚Logos der praktischen Welt‘ gibt, das heißt eine Ordnung des Handelns, die dem Handeln selbst entspringt“ (GN 85). Abweichend aber von Theorien, die das Handeln in einem *einzigem* Logos begründen wollen, geht es von der Erfahrung samt ihren variablen Strukturen aus, wodurch einer Vereinheitlichung Grenzen gesetzt sind (vgl. NL 31).

Phänomenologisches Fragen geht aus von Fragen, die *sich* stellen und die sich in ihrer Vielfalt nicht auf *eine* Frage, der *eine* Antwort korrespondiert, zurückführen lassen – jedenfalls nicht ohne Gewalt. Phänomenologisches Fragen ist sich nichtsdestoweniger dessen bewusst, dass es nicht nicht antworten kann – es sei denn, das Fragen würde zu einem Wagnis ohne Risiko (vgl. 8.3.1).

### 11.1.2 Ein lebenswelt-orientierter Handlungsbegriff

„Antwortendes Handeln“ ist ein lebenswelt-orientierter Handlungsbegriff. Lebenswelt-Orientierung bedeutet die Rückbeziehung auf ein Erstgegebenes, das zwar nicht schon ein Letztregelndes darstellt, das aber trotzdem nicht ohne Rationalität ist (vgl. 5.2). Diese Grundfigur wird allerdings – zumal in der Weise, wie sie im Begriff des antwortenden Handelns nochmals modifiziert und ange-

spitzt auftritt – nur dann sachgemäß verstanden, wenn sie verstanden wird als Antwort auf eine Herausforderung. Der Handlungsbegriff, um den es hier geht, hat durchaus auch selbst seine Kontexte. Er antwortet auf situierte Ansprüche; er ist selbst kontextuell (vgl. 9).

Der Begriff des antwortenden Handelns antwortet auf die Herausforderung, die das Hin- und Hergerissensein der Moderne und erst recht sogenannter „Post-Moderne“ zwischen den Polen einer Pluralisierung und einer Universalisierung darstellt für die Fragen von Rationalität und Ethik und für den Zusammenhang der ethischen und der pragmatischen Dimension des Handelns (vgl. insbes. 5.3, 8.3.3, 9.1, 10.1.2, 10.2.2).

Nun mag es zwar auch eine parolenhafte und unkritische Rede von „Pluralität“ geben, der nicht zuletzt eine (Praktische) Theologie sich wird widersetzen wollen. Auf der anderen Seite gibt es Umstände, denen sich im pastoralen Alltag und im religionspädagogischen Tagesgeschäft schwerlich jemand entziehen kann.<sup>337</sup> Es gibt eine Pluralität, die sich der Domestizierung widersetzt, mit der aber gleichwohl „umzugehen“ ist:

Es gibt eine Zersplitterung des Lebens, die durch keine transzendental-theologische Argumentation in Predigt oder Unterricht einzuholen ist. Es gibt eine Erfahrung von Grenze, die nicht (mehr) verknüpft, was diesseits und jenseits von ihr ist. Es gibt Biographien, an denen ein Begriff von Biographie zerschellt, der allem Fragmentarischen einen einheitlichen Sinn oder die Logik einer Entwicklung unterstellt. Es gibt einen Ausfall an verantwortlichem Handeln, der durch keine Norm bzw. Normeinschärfung wettzumachen ist. Es gibt die geschichtliche Erfahrung des 20. Jahrhunderts, dass in überlieferten Traditionen und unter allgemeinen Prinzipien ein Abgrund an Beliebigkeit und Unmoral gähnen kann. Es gibt die Erfahrung, dass durch theoretische Rechtfertigungen oder abstrakte Geltungsdiskurse allein das Vakuum an Handlungsorientierung nicht zu füllen ist.

Zur gleichen Zeit gibt es jedoch nicht weniger einen ungeheuren Druck der Normalisierung und Vereinheitlichung. Es spricht vieles dafür, dass mit demselben Recht, mit dem von der Pluralisierung die Rede ist und das Faktum der Differenz betont wird, auch vom Sieg eines „abstrakten Universalismus“ gesprochen werden kann:

<sup>337</sup> Vgl. A. Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten?, ders., Differenz-Erfahrung.*

- dass der Fallibilismus nur „ein willkommenes Argument in der Zeit des kalten Krieges“ gewesen, heute aber „in einem offenen Niedergang“ begriffen ist,<sup>338</sup>
- dass unsere Zeit beherrscht ist „von der Idee eines absolut sicheren Wissens, das unerhört dogmatisiert“ wird,<sup>339</sup>
- und dass sie sich *einem* Universale schier bedingungslos beuge: dem Markt, der Idee markthafter Selbstregulierung.

Franz J. Hinkelammert, der dies aus lateinamerikanischer, befreiungstheologischer Sicht einer europäisch-„postmodernen“ Betonung von Pluralität und Differenz entgegenhält, sagt allerdings zugleich:

„Man muß sich [...] bewußt werden, daß es nicht möglich ist, diesem uns heute wieder aufgezwungenen Universalismus des abstrakten Menschen [des Marktmenschen] zu antworten, indem man ihm einen anderen Universalismus des abstrakten Menschen mit umgekehrten Vorzeichen entgegensetzt. Wir brauchen eine universale Antwort auf den Universalismus des abstrakten Menschen. Dies aber impliziert eine andere Logik des Handelns.“<sup>340</sup>

Vor diesem Hintergrund scheint mir freilich ein phänomenologischer, lebenswelt-orientierter Handlungsbegriff einen möglichen Ausweg aus der Alternative vorzuzeichnen, *entweder* bei der Begrenztheit der jeweiligen Sicht stehen zu bleiben und es bei einer Unübersichtlichkeit und Beliebigkeit zu belassen *oder* den Überblick zu reklamieren und die Kosten der Verdrängungen, der Abspaltungen, letztlich des Verlustes an Erfahrung und Leben nicht zu zählen bzw. in einer offenen oder verdeckten Gewalttätigkeit zu enden. Denn ein phänomenologischer, lebenswelt-orientierter Handlungsbegriff beharrt auf der Möglichkeit, Grenzen zu überschreiten, und auf der Unmöglichkeit, sie einfachhin hinter sich zu lassen. Insofern scheint mir aber ein solcher Handlungsbegriff den vielleicht gerade für eine Praktische Theologie bedenkenswerten Vorschlag darzustellen, auf eine andere Weise etwas von der „materialen“, inkarnierten Rationalität eines *ordo rerum*, einer Ordnung in den Dingen zu „retten“, aber auch auf eine andere Weise an einer „formalen“ Rationalität „festzuhalten“, will sagen: die Bereitschaft aufrechtzuerhalten, sich von anderer Reali-

<sup>338</sup> F. J. Hinkelammert, *Determinismus und Selbstkonstitution des Subjekts*, 82.

<sup>339</sup> AaO., 81.

<sup>340</sup> AaO., 84. – Vgl. auch P. Suess, *Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern*.

tät, von einem Überschuss über das Gegebene und von unabgeholten Ansprüchen infrage stellen zu lassen (vgl. NL 116).

Wenn sich Praktische Theologie jedenfalls auf einen Lebenswelt-Begriff bezieht (vgl. 1.2), dann sollte sie meines Erachtens den in der Theorie der Responsivität radikalisierten Lebenswelt-Begriff aufgreifen. Radikalisiert ist dieser nämlich in doppelter Weise:

1. Lebenswelt meint hier – im Unterschied sowohl zur Theorie kommunikativen Handelns<sup>341</sup> als auch zu Edmund Husserl – mehr als nur eine kritische Gegeninstanz, die den Vereinseitigungen und der Vormacht wissenschaftlicher Rationalität wehrt. Sie bildet hier nicht weniger ein Gegengewicht gegen Totalitarismen praktischer Art, nämlich gegen eine Hypostasierung praktischer Institutionen und Regelungen (vgl. NL 131).

2. Die Lebenswelt tritt hier im Plural auf. Von Anfang an erscheint sie als sich in Heim- und Fremdwelt unterscheidend; und diese Pluralisierung bedeutet nicht ein Neben- oder Nacheinander, das von einem dritten Standpunkt aus zu übersehen wäre: Einerseits ist das Eigene vielmehr der unhintergehbare „Resonanzkörper“ des Fremden. Andererseits gibt es keine Eigenwelt, die früher wäre als die Trennung der Welt in eigene und fremde Welt, in eigene und fremde Welten. Die Fremdheit beginnt bereits im Eigenen.<sup>342</sup>

### 11.1.3 Ein responsiver Handlungsbegriff

„Antwortendes Handeln“ ist ein responsiver Handlungsbegriff; und das ist keineswegs eine tautologische Aussage. Der Begriff des antwortenden Handelns ergänzt die landläufigen Theorien der Intentionalität und der Kommunikativität um das Moment der Responsivität (vgl. 9.2). Die Momente der Intentionalität und Kommunikativität bzw. Regularität werden also keineswegs geleugnet:

Handeln ist gewiss daraufhin anzusehen, dass es sich stets in intentionalen Akten vollzieht, dass alles, was erfahren, gesagt und getan wird, stets *als etwas* erfahren, gesagt und getan wird. Handeln hat sein „Woraufhin“, seinen Sinnhorizont. Die responsive Differenz verschlingt die signifikative Differenz nicht.

<sup>341</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 173 ff.

<sup>342</sup> Von daher ergeben sich auch neue Perspektiven für die Diskussion von Alternative oder Zusammenhang von System und Lebenswelt; vgl. H. Haslinger, Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung.



Insofern behält auch die Hermeneutik ihr Recht und werden hermeneutische Methoden ihren Platz behalten. – Handeln folgt nicht weniger auch Regeln, ist also vielfältig gefiltert durch Sitten, Gebräuche, Traditionen, Normen und Institutionen. Handeln hat stets sein „Wonach“, sein Regelsystem. Die responsive Differenz verschlingt auch nicht die regulative Differenz; und insofern behält eine im engeren Sinne „handlungstheoretische“ Hinsicht ebenfalls ihr Recht und werden ideologiekritische Methoden nicht überflüssig.

Doch alles Handeln antwortet eben auch auf einen Anspruch. Ein jedes Reden und Tun hat sein „Worauf“; und diese Ergänzung fügt nicht nur einen weiteren Aspekt hinzu. Die Responsivität tritt nicht als ein weiteres, drittes Moment neben die Intentionalität und die Kommunikativität, sondern „sie verändert das Gewicht unserer Worte und Taten insgesamt“ (LS 369).

Intentionalität und Kommunikativität stellen bereits keine nur äußerlich adierten Momente dar. Erst recht sind sie keine sich ausschließende Gegensätze. Die Regelbeachtung ist auch intentional, und die Sinnggebung auch regulativ. Zwischen ihnen gibt es nur unterschiedliche Akzentuierungen. Mal überwiegt freilich der Gesichtspunkt des Woraufhin, mal der des Wonach.

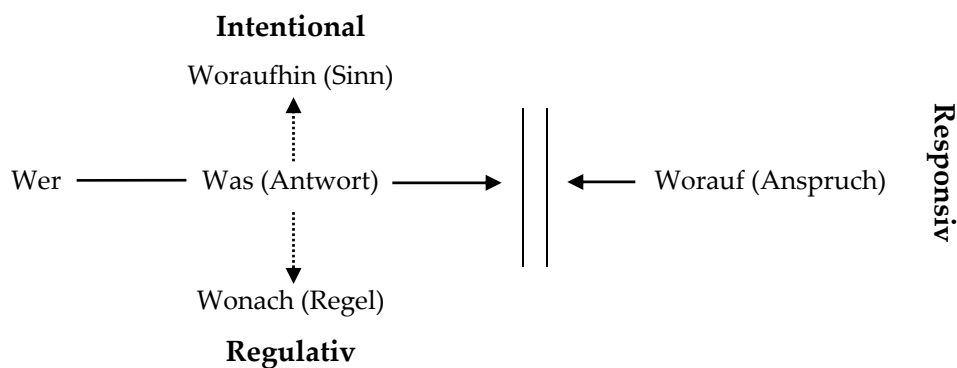
Die Responsivität verändert dieses Gefüge nun aber deshalb im Ganzen, weil der Anspruch, auf den alles Sprechen und Handeln antwortet, nie ganz darin ein- und aufgeht, in welchem Sinne oder gemäß welcher Regeln gesprochen und gehandelt wird. Die Responsivität verleiht allem Verhalten eine untilgbare Asymmetrie. Alles Sprechen und Tun rückt in eine unumkehrbare Nachträglichkeit. Wo auf Ansprüche eingegangen wird, mag es eine wechselnde Asymmetrie geben, aber im Letzten gibt es dort keine schlichte Reziprozität. Eine mehr oder weniger größere Fremdheit kontaminiert alles sinnhafte und regelgeleitete Verhalten. Waldenfels' Formel dafür lautet: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten.“ (Anspruch 43)<sup>343</sup> Das Schema auf der folgenden Seite versucht den Zusammenhang von Intentionalität, Regularität und Responsivität nochmals graphisch zu veranschaulichen.

Dieser Handlungsbegriff „beantwortet“ aber nicht die oben skizzierte Herausforderung (vgl. 11.1.2), sondern *antwortet auf* sie. „Antwortendes Handeln“ ist als ein phänomenologischer und lebenswelt-orientierter Handlungsbegriff

<sup>343</sup> In dieser Formel von B. Waldenfels erhält übrigens der Husserl'sche und Heidegger'sche Grundsatz: „Wieviel Schein jedoch, soviel ‚Sein‘“ (Hua I, 133; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 36) nochmals eine bemerkenswerte Wendung.

selbst ein responsiver Begriff. Ich erinnere hier nochmals an die Eigenart der Selbstverdoppelung bzw. die kritische Rückwendung auf sich selbst, die sowohl Handlungstheorie als auch Phänomenologie auszeichnet (vgl. 2.2.3, 3.3 u. ö.). Auf der anderen Seite möchte ich jedoch auch ausdrücklich wiederholen, was in 8.1.3 gesagt wurde, dessen Tragweite dort aber vielleicht noch nicht absehbar war.

Schema 10: Intentionales, regulatives und responsives Verhalten<sup>344</sup>



Den Vollzügen des Sprechens und Handelns den ihnen eigenen Grundzug der Responsivität zurückzuerstatten, indem sie als „Eingehen auf einen Anspruch“ verstanden werden, heißt einweisen bzw. sich einweisen lassen in eine unumkehrbare Nachträglichkeit. Dies bedeutet aber ein Doppeltes: Weder ist der „Anspruch“ jenseits des Antwortens „gegeben“, noch geht er in der gegebenen Antwort, im Gesagten und Getanen auf. Deshalb ist es gerade ein responsiver Handlungsbegriff, der zwischen Anspruch und Antwort unterschiedliche „Höhen und Tiefen“ ernst nehmen lässt und der nicht nivellierend alles auf dieselbe Ebene bestimmter Antwort- oder Anspruchs- bzw. Rechtsordnungen zieht. Um welchen Anspruch es geht, ist dem Antworten selbst zu entnehmen *als* das, *worauf* die Antwort geht und wem sie gilt.

Dieser responsive Charakter des Begriffs *selbst* ist es auch, der das antwortende Handeln für die (Praktische) Theologie von Interesse sein lässt. Nur eine letztlich offenbarungspositivistische theologische Position oder ein religiöser Fundamentalismus würde den responsiven Charakter von Glaube, Hoffnung und Liebe leugnen können. – Nun wird zwar oft gesagt, dass glauben heißt: zu

<sup>344</sup> Dieses Schema lehnt sich an zwei Schemata von B. Waldenfels an; vgl. LS 367, 371.

antworten,<sup>345</sup> die Frage ist allerdings, inwieweit „Antwort“ mehr ist als nur eine beliebige Metapher. Hier bedarf es sicherlich weiterer und vielleicht gerade einer phänomenologisch-theologischen *Besinnung* (vgl. 3.4); nur ein Hinweis sei gegeben, in welche Richtung eine weiterführende Überlegung gehen müsste:

Dass glauben *heißt* zu antworten, wäre in einem dreifachen Sinne zu bedenken:<sup>346</sup> Glauben heißt = bedeutet „zu antworten“ (Glaube ist Antwort auf Gottes Anrede); *und*: Glauben heißt = befiehlt, verlangt, fordert auf, stellt in die Unausweichlichkeit „zu antworten“ (Glaube ist Antwort auf den Anspruch, die Prärogative Gottes), *und*: Glauben heißt = es gehört zum Glauben „zu antworten“ (Glaube ist er-möglichte Antwort, ist die Möglichkeit einer Unmöglichkeit).<sup>347</sup>

## 11.2 Handeln als Zwischenereignis

Wie gesagt ist die Schwierigkeit einer Bestimmung des Handelns, dass ihm zu viel und zu wenig zugetraut werden kann. Restriktionen führen leicht dazu, dass ganze Erfahrungsbereiche der leitenden Hinsicht entgleiten und sich dann im Rücken der Handlungstheorie abspielen, Ausweitungen sind dagegen oft von Hierarchisierungen zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem begleitet (vgl. 6.1). Demgegenüber benennt „antwortendes Handeln“ einen zugleich entgrenzten und angespitzten Handlungsbegriffs. Denn Handeln wird hier verstanden als Zwischenereignis. „Entgrenzung“ und „Anspitzung“ lassen sich nicht voneinander trennen, wohl aber abheben; und in diesem Sinne wird in diesem Abschnitt mehr von der Entgrenzung und in den beiden folgenden Abschnitten mehr von der Anspitzung des Handlungsbegriffs die Rede sein.

Allerdings ist auch dabei nochmals eine Warnung von Waldenfels zu beachten:

„Der Versuch, eine Konzeption zu finden, die der praktischen Erfahrung zur Aussprache ihres eigenen Sinnes verhilft, führt notgedrungen in eine deskriptive

<sup>345</sup> Vgl. Katholischer Erwachsenen-Katechismus, 42: „Der Glaube ist die Antwort des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes.“ – Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 142: „Die dieser Einladung [der Offenbarung] angemessene Antwort ist der Glaube.“

<sup>346</sup> Mit dieser Anknüpfung an die Bedeutungsvielfalt von „heißen“ nutze ich eine Anregung von I. Därmann, *Fremdgehen: Phänomenologische ‚Schritte zum Anderen‘*, 526, die diese M. Heidegger, *Was heißt denken?*, 79, entlehnt hat.

<sup>347</sup> Vgl. dazu auch K. Hemmerle, *Glauben an Gott*.

Vielfalt, die einen Deutungsstreit entfacht. Dabei geht es selten um ein Entweder-Oder, wohl aber um wechselnde Gewichtungen. Eine Änderung des ‚Gewichts der Dinge‘, das schon Nietzsche anempfiehlt, vermeidet bloße Umkehrungen und Kehrtwendungen.“ (GN 85)

Wiederum ist deshalb ein begrifflicher Ausgangs- und Orientierungspunkt zu wählen, der das Feld der Bestimmung nicht vorschnell einengt, sondern nach Möglichkeit gerade aufschließt und öffnet.

### 11.2.1 Auseinandersetzung

Als ein derartiger begrifflicher Orientierungspunkt bietet sich nach Waldenfels die „Auseinandersetzung“ an: Auseinandersetzung als Auseandertreten bzw. Sich-Unterscheiden mehrerer Bezugsglieder (vgl. NL 132). So lässt sich nämlich, noch bevor Momente wie Ziel und Mittel, Regel und Sinn, Subjektivität und Intersubjektivität ins Spiel kommen, das Handeln – im Sinne einer Genealogie des Handelns – durch zwei Momente zu bestimmen:

1. Handeln als Auseinandersetzung heißt: Nicht nur in einzelnen oder sogar nur in besonderen, ausgezeichneten Formen hat das Handeln mehrere Beteiligte, sondern in jeder Handlung. – Handelnd, aneinander handelnd unterscheiden sich die Handelnden voneinander. Genauer: Das Handeln ist selbst als Zwischenereignis zu nehmen, in dem sich die Handelnden von einander unterscheiden.

2. Handeln als Auseinandersetzung heißt: Es gibt nie nur ein Woran des Handelns, sondern *stets* auch ein *Womit*. Es gibt *stets* etwas, was den Handelnden aus der physischen, der sozialen oder der Eigen-Welt entgegenkommt, etwas, das „auf diese oder jene Weise mitspielt und uns mitspielt“ (OZ 46). – Dieses *Womit* liegt aber noch jeder möglichen Identifizierung seiner als eines Gegenstands oder Mittels bzw. Werkzeugs oder als eines personalen Mitspielers voraus. Denn diese Scheidung ist schon eine bestimmte Weise, das, mit dem gehandelt wird, zu behandeln.

Konkret gesagt: Nicht nur beim sogenannten „sozialen Handeln“ gibt es Mit- und Gegenspieler; auch Stein und Tier fallen nicht aus der Handlung heraus, sind nicht bloßer „Gegenstand“ eines Handelns, sondern ein jedes, woran gehandelt wird, ist auch Mitwirkendes und ermöglicht dieses oder jenes. Umgekehrt gilt deshalb beispielsweise: Einen Embryo als einen Zellhaufen zu betrachten und ihn zum Forschungsobjekt zu machen oder ihn als Menschen zu

betrachten und ihm Rechte einzuräumen, ist schon eine Weise, wie handelnd das „mit“ ausgelegt wird, wie aber deshalb auch der so oder so handelnde Mensch *sich* so und nicht anders unterscheidet.

An dieser umfassenden Bestimmung ändert auch nichts, dass in allem *Besprechen* des Handelns, dieses und die im Handeln Mitwirkenden notwendig aus menschlicher Perspektive und in menschlichen Worten *zur Sprache gebracht werden*.

- Wird deshalb das Handeln auf einen menschlichen Vollzug begrenzt (vgl. 6.1.1), ist allerdings hinzuzufügen: Handeln gibt es nur, insofern die Handelnden *leiblich* der Welt angehören, in der sie leben und wirken.<sup>348</sup>
- Wird aber das Handeln auf einen *spezifischen* menschlichen Vollzug begrenzt (vgl. 6.1.2), ist hinzuzufügen: Das Handeln mag sich von anderen Verhaltensweisen abheben, es lässt sich aber niemals restlos von diesen absetzen.
- Und wird Handeln auf einen spezifisch *menschlichen* Vollzug begrenzt (vgl. 6.1.2), ist hinzuzufügen: Was in und aus der Welt den Handelnden begegnet, mag nicht in jedem Fall in einem strengen Sinne ein Dialogpartner des Menschen sein, hat aber gewisse Züge einer dialogischen Frage. Auch von den Dingen, Pflanzen und Tieren, auch von Vorgängen, Situationen, Kontexten gehen Anregungen und Aufforderungen aus, sie haben etwas von einem Anbieten, Angehen und Antun (vgl. OZ 43).

Eine solche Entgrenzung und Ausweitung des Handlungsbegriffs hat erhebliche Konsequenzen: Wird in Erwägung gezogen, dass stets auch auf Seiten dessen, woran gehandelt wird, ein Mitwirken stattfindet, dann werden scheinbar feste Grenzen, die das menschliche Handeln einfrieden, fraglich. Sie werden zumindest durchlässiger. Sie haben dann mehr den Charakter von beweglichen Markierungen als von festen Mauern.

Handeln als Auseinandersetzung zu verstehen bedeutet, die strikte Abgrenzung von biologischen und physikalischen Vorgängen als purem Substrat menschlichen Handelns infrage zu stellen. Es hat zur Konsequenz, dass die Grenzen zwischen zielhaftem und nicht-zielhaftem Verhalten durchlässiger werden. Eine Grenzziehung im Übrigen, die schon die Tiefenpsychologie ins Wanken gebracht hat! Es heißt, Abschied zu nehmen vom scheinbar fraglosen Objektcharakter der nicht-menschlichen „Natur“. Vom Spiel mit Tieren über

<sup>348</sup> Dies müsste sicherlich noch weiter entfaltet werden. Vgl. dazu LS.

Eingriffe in eine Landschaft (worin vielleicht eben doch auch die Landschaft auf den Menschen übergreift) bis hin zur sprichwörtlichen „Tücke des Objekts“ wäre insofern vieles neu zu bedenken. Aber auch das Verhältnis von ποιήσις – τέχνη und πράξις wäre differenzierter zu betrachten, als es ein Technikkult hier oder eine Dämonisierung der Technik dort erlaubt.

### 11.2.2 Elemente einer Annäherung

Handeln als Auseinandersetzung zu verstehen, wirft allerdings die Frage auf, ob eine derartige Entgrenzung des Handlungsbegriffs nicht einer anthropomorphen Interpretation von Welt gleichkommt, die an animistische Vorstellungen gemahnt? (Vgl. LS 241–245) Es seien deshalb einige Elemente zusammengetragen und benannt, die einen derartig entgrenzten Handlungsbegriff nahe legen oder doch zumindest die Frage offen halten.

#### (1) Der Aufforderungscharakter der Dinge

Natürlich sollen nicht sprechende Personen mit redenden Dingen vertauscht werden, wie in den Geschichten von Lewis Carroll, wenn dort Spielkarten oder Schachfiguren zu Mit- und Gegenspielerinnen seiner Helden werden.<sup>349</sup> Auf der anderen Seite ist mit dem Verweis gerade solcher Figuren in das Reich reiner Fiktion oder in die Phase eines kindlichen Animismus, der sich in derartigen Geschichten spiegeln mag, noch nichts erklärt. Es ist nicht erklärt, *weshalb* sich eine solche Wahrnehmung von Wirklichkeit nahe legt (vgl. 7.2).

Dass schönes Wetter Erwachsene zum Spaziergehen, Treppenstufen und Mauern ein Kind zum Heraufklettern und Herunterspringen, Türen zum Schlagen derselben, ein Kaninchen zum Streicheln usw. „reizen“, das hat etwas zu tun mit einem „Appell der Dinge“ (vgl. AR 481). Was mit dem ethnologischen und latent abwertenden Begriff des Animismus benannt wird, ist insofern selbst ein sehr viel komplexeres Phänomen, als dass es als „Projektion“ hinreichend beschrieben würde.

Was hier auftaucht, ist auch eine ganz alltägliche Angelegenheit. Wer sich an einem kalten Buffet bedient und Teller, Besteck und Serviette ergreift, wer sich ein Stück Fleisch, Salat oder Nachtisch nimmt, wird in all den genannten Fällen je unterschiedlich zupacken, nämlich je verschieden nach der Beschaffenheit,

<sup>349</sup> Vgl. L. Carroll, *Alice im Wunderland*; *ders.*, *Alice hinter Spiegeln*.

nach der Elastizität des betreffenden Gegenstandes. Ich nehme eine Serviette anders als einen Teller. Ich tauche den Löffel anders in die Puddingschüssel ein als in die Schüssel mit Kartoffelsalat. Dass solche Vorgänge nur deshalb so selbstverständlich erscheinen und gar nicht mehr eigentlich erscheinen, weil sie habitualisiert sind, zeigt, wie Kinder mit dem Löffel in die Schüssel fahren – sie sind ja nicht einfach nur ungeschickter.

Der appellative Charakter der Dinge liegt aber nicht nur an bestimmten Eigenschaften, sondern darin, dass den Dingen – wie Waldenfels sagt – „Fremdbezüge“ eignen, in denen die Dinge über sich hinausstreben, „indem sie an responsive Wesen appellieren, die auf diese Forderungen ansprechen“ (AR 482). Anders gesagt: So, wie sie sich geben, zeigen sie sich nicht nur, sondern machen sie auch ein Angebot, auf das eingegangen werden kann. In der Weise, wie sie erscheinen, sich ausdrücken, liegt auch ein Appell, auf den zu antworten ist.

Waldenfels sagt prägnant: „Aufforderungskomplexe haben die Struktur: *etwas zu etwas für jemanden*.“ (Ebd.)<sup>350</sup>

## (2) Die Verflechtung von realen und symbolischen Handlungen

Eng verbunden mit solchen Aufforderungskomplexen ist auch der „symbolische Überschuss“ der Dinge (AR 483). D. h.: Bäume sind Bäume, aber auch Lebensbäume, Freiheitsbäume, Stammbäume. Fenster sind Fenster, aber auch Fenster zur Welt. „Das Fenster zum Hof“ in Alfred Hitchcocks gleichnamigem Film ist ein Fenster zur Fensterhaftigkeit der menschlichen Wahrnehmung selbst.<sup>351</sup> Das Licht ist Licht, aber eben auch das Licht des Geistes, das Licht, das in der Finsternis leuchtet (Joh 1,5) oder das ein Jahrhundert erhellt („siècle des lumières“). Dies aber damit abzutun, dass es sich dabei nur um verblasste Metaphern handle, erklärt nicht, weshalb sich jeweils gerade dieses oder jenes als Metapher angeboten hat und anbietet und anderes nicht.

Ebenso wenig lässt sich das Symbolische auf das Sprachliche allein eingrenzen. „Die Symbolsphäre umgreift das Reden und Handeln insgesamt.“ (SF 88). Die sogenannten realen und symbolischen Handlungen sind stets miteinander verflochten. Es gibt keine *bloß* realen oder natürlichen Handlungen, die nichts

<sup>350</sup> Es ist unschwer zu erkennen, dass hier eine responsive Reformulierung der Heidegger'schen Zuhandenheit vorliegt. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15.

<sup>351</sup> Vgl. A. Grözinger, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, 16 ff.



anderes wären als Körperbewegungen, aber auch keine *rein* symbolischen oder institutionellen Handlungen, die nichts anderes wären als sinnhafte oder geregelte Handlungen (vgl. 8.2.1).

Ob Hände gedrückt oder Nasen aneinander gerieben werden, ohne die Körperbewegung, ohne „realen“ Körperkontakt – und sei es nur ein Sichtkontakt – keine Begrüßung. Mag bei der Taufe in der Westkirche auch nur wenig Wasser fließen, ohne dass der Täufling nass wird, geschieht keine Taufe. Von Stufen springen, Treppen ersteigen und Türen schlagen sind immer auch Akte in einer Welt, in denen Türen zwischen Innen und Außen und Treppen zwischen Oben und Unten vermitteln (vgl. SF 88). So wenig es Handlungen gibt, die etwas bedeuten, ohne zugleich etwas zu bewirken, so wenig gibt es Handlungen, die etwas bewirken, ohne zugleich etwas zu bedeuten.

„Reales“ und „Symbolisches“ lassen sich nur im Sinne eines jeweiligen Überschusses unterscheiden (vgl. GN 89 f.): Es ist *nicht* schlechthin alles zu handhaben; und es ist *nie* alles restlos deutbar. Als Überschuss rumort das „Reale“ in unseren Deutungen, die ein radikaler Konstruktivismus nur ausschließen, aber nicht beseitigen kann. Als Überschuss geistert das „Symbolische“ in unseren Handlungen, begleitet sie wie ein Schatten und kann von einem Empirismus nur ausgeblendet, aber nicht ausgemustert werden. Ohne diesen wechselseitigen Überschuss des Symbolischen und des Realen gäbe es z. B. keine Komik.

Wenn es bei Paul Ricœur heißt: „Das Symbol gibt zu denken!“<sup>352</sup>, dann wäre also hinzuzufügen: Das Symbol gibt zu tun. Oder eben: Das Symbol ruft nach einer Antwort.

### (3) Die triadische Struktur des Handelns

Wird die Verflechtung von realen und symbolischen Handlungen ernst genommen, dann rücken insofern auch Sprechen und Handeln näher zusammen. Weder fallen sie in eins, noch können sie jemals völlig voneinander abgetrennt werden (vgl. 8.2.2).

Mit einem theologischen Begriff gesagt: Eine gewisse „Idiomenkommunikation“ ist nicht zu bestreiten;<sup>353</sup> und deshalb gibt es auch kein rein „monologisches“ Handeln. Wie der sogenannte Monolog ein *Selbstgespräch* darstellt, an

<sup>352</sup> Zit. nach J. Reiter, *Phänomenologie des Idols*, 41.

<sup>353</sup> Dieser Begriff bzw. der analoge Gebrauch dieses Begriffs legt sich auch deshalb nahe, als für ihn die Regel gilt: *Communicatio idiomatum fit in concreto, non in abstracto*.



dem Andere gleichwohl indirekt beteiligt sind, so ist auch ein „monologisches“ Handeln nur als Grenzfall zu finden: „als eine Handlung an sich selbst, die narzistische und autistische Formen annehmen kann“ (GN 89).

Dem Handeln eignet eine Mehrdimensionalität, die den von Karl Bühler herausgearbeiteten Dimensionen der Rede vergleichbar ist. Ähnlich wie in der Rede sind im Handeln gleichursprünglich drei Funktionen bzw. Bezüge gegeben: die Funktion der Darstellung oder der Sachbezug, die Funktion des Ausdrucks, der Kundgabe oder der Selbstbezug und die Funktion der Auslösung, des Apells oder der Fremdbezug.

Im Handeln liegt der *Sachbezug* darin, dass es kein Handeln gibt, das nicht in irgendeiner Weise Werk wäre. – Davon zu unterscheiden ist freilich eine bisweilen anzutreffende Bevorzugung oder Auszeichnung des Werkes im Handeln. Diese ist so wenig triftig wie die Dominanz, die in der Rede oft der Darstellungsfunktion unterstellt wird; und sie hat ihren Grund in der Bevorzugung von Einzelhandlungen, in einer latenten Überbewertung der Hervorbringung zuungunsten der Tat<sup>354</sup> und in einer Vernachlässigung der Leiblichkeit.

Wie das Sprechen aber seinen Tonfall hat, so kommt das Handeln nur vor in einer stilistischen Vielfalt von Handlungs-Gesten und Handlungs-Gebärden, worin sich ein *Selbstbezug* bekundet (vgl. GN 89). Handeln ist stets auch Ausdruck. Erst auf der Ebene typisierter Handlungen wie Kaufen oder Kinder-Taufen, Verbände-Anlegen oder Begrüßen fallen all jene Momente weg, wie jemand zu- oder anpackt, wie jemand steht oder sitzt, wie jemand blickt, wie jemand gibt und nimmt, wie das konkrete Tun untrennbar immer auch Selbstkundgabe ist.

Schließlich aber hat Handeln auch einen wie auch immer gearteten *Fremdbezug*. Handeln ist adressiert, Handeln hat einen Dativ: „Man gibt jemand das

<sup>354</sup> H. Rombach deutet die Tat im Zusammenhang seines Theorems vom „Grundhandeln“ (vgl. 6.1.2): „Die Tat erfolgt nicht im Sinnfeld möglichen Handelns, sondern gestaltet dieses Sinnfeld selbst und macht auf dieser Grundlage weiteres Handeln in seiner Bestimmung erst möglich. *Handlungen* sind auf der Grundlage von *Taten* möglich – nicht umgekehrt. Die Taten gestalten das geschichtliche Bild, in dessen Landschaft der Mensch sich mit seinen Handlungen niederlassen kann.“ (H. Rombach, *Strukturanthropologie*, 362). Er sieht von daher die Notwendigkeit, in einer strukturalen Handlungstheorie – einer „Prattologie“, wie er sie nennt – eine eigene Lehre von der Tat zu entwickeln, zu der eine Entscheidungslehre, eine Revolutionstheorie, eine Geschichtstheorie und auch eine Dramaturgie als die „Lehre von der Darstellung tathaften Handelns“ gehörte (ebd.). – Im Kontext einer responsiven Handlungstheorie wäre wohl eher von „Schlüsselereignissen“, „Schlüsselerfahrungen“ und „Ordnungsstiftungen“ zu sprechen. Vgl. 11.3.2 (3).

Wort, man schenkt ihm Aufmerksamkeit, man gibt ihm den Tod.“ (Ebd.) Ich tue nicht nur etwas, sondern tue jemandem etwas oder auch nicht; und diesen Dativ, diese Adressierung gewissermaßen durch ein einsames Subjekt (ob Ich oder Wir) zu usurpieren, ihn gleichsam zu verschlucken hinein in ein autonomes Aktzentrum, ihm also die Fremdheit auszutreiben und ein Mitwirken dessen, woran gehandelt wird, auszuschließen, ist schon eine bestimmte Form von „Fremden-Politik“. Dass die Mitwirkung eines Anderen allein im *nicht* wahrgenommenen Angebot und der *unausgeschöpften* Möglichkeit, im *übersehenen* Blick, in der *überhörten* Bitte um Gehör oder im *unterdrückten* Anspruch der Gerechtigkeit liegen kann: das spricht nicht gegen den Fremdbezug, sondern bekundet nur eine Weise, wie mit dem Fremden umgegangen wird.

Insofern gilt auch hier, was oben vom Antworten gesagt wurde (vgl. 7.2): Es ist nicht die Erweiterung des Handlungsbegriffs, die der Erklärung bedarf, sondern die Verengung. Die Erweiterung ist nur eine *Wiedererweiterung*.

#### (4) Die Einbettung des Handelns in Handlungsfelder

Ein, wenn nicht vielleicht der entscheidende Schritt zu einer Wiedererweiterung des Handlungsbegriffs besteht darin, dass die Handlungstheorie den Handlungen ihren ursprünglichen Charakter zurückerstattet, stets aufzutauschen in Handlungsfeldern und -kontexten.

Denn die sogenannten *Einzelhandlungen* sind Abstraktionen. Einzelhandlungen gibt es nur als künstliche Forschungsgegenstände. Einzelhandlungen entstehen wie Einzelsätze: Diese werden aus Rede-, jene aus Handlungszusammenhängen herauspräpariert. Wie Sätze ihren Ort in der Rede haben, so Handlungen in Dramen oder Intrigen, in räumlichen Szenerien und zeitlichen Sequenzen. Handlungen sind deshalb sachgemäß nur thematisierbar als verwoben in ein Handlungsgeflecht, was immer nur gewisse Grade einer Besonderung und Verallgemeinerung zulässt. Eine phänomenologische Handlungstheorie gibt jedenfalls einer Besinnung auf Handlungskontexte und der Betrachtung von Handlungsfeldern und der Weise, wie sich diese strukturieren und organisieren, den Vorzug vor der Untersuchung von Einzelhandlungen (Vgl. zum Folgenden OZ 62–63):

Der Begriff des *Handlungsfeldes* verweist darauf, dass das Handeln sich stets organisiert in „relativ abgeschlossenen, begrenzten und dauerhaften Hand-

lungs-Zeit-Räumen“, die – wie es oben hieß – einem zu eng gewordenen Kosmos gleichen: Es hat nie alles in ihnen Platz (vgl. 10.2.2[1]).

Das Feld ist gekennzeichnet durch das, was darin (relativ) *wichtig* ist, Gewicht hat, von Interesse ist, und bildet insofern stets auch Ränder (Randerscheinungen, Randgruppen usw.) aus, indem es alles das marginalisiert, was für das betreffende Handlungsfeld (relativ) *unwichtig* ist. Für das Mähen des Rasens ist die Farbe der Kleidung, die ich trage, unwichtig, wichtig ist hingegen die Regel- bzw. Gleichmäßigkeit des Schnitts. Diese „horizontale“ bzw. „laterale“ Unterscheidung wird dadurch ergänzt, dass sich im Handlungsfeld stets auch Zusammenhänge ausbilden, die das eine als *passend*, anderes aber als *unpassend* erscheinen lassen (vgl. NL 134 f.). Passend für den Truppenbesuch ist der feste Schritt; unpassend ist das Stolpern, weshalb denn auch seinerzeit so oft im Fernsehen zu sehen war, wie Bundesverteidigungsminister Volker Rühle bei der Truppeninspektion in Somalia strauchelte.

Von dort aus ist es dann nicht mehr weit zur „vertikalen“ Scheidung von *Typischem und Atypischem*. Die Scheidung von typisch und atypisch ist nicht identisch mit der von wesentlich und unwesentlich. Typisierung bedeutet die Herausbildung von wiederholbaren Handlungsgestalten oder -abläufen, wenn sich z. B. beim Gang durch den Supermarkt ein bestimmter „Parcours“ ausbildet, in dem die verschiedenen Abteilungen aufgesucht bzw. abgefahren werden. Es gibt typische Verläufe von Aufstehen und Zubettgehen, typische Strukturierungen bei einem Kondolenzbesuch oder einem Taufgespräch.

Die Waren der Supermärkte aber sind – um dieses Beispiel nochmals aufzugreifen – in einer Weise angeordnet, die sich im Großen und Ganzen in allen Supermärkten wiederfindet. Es gibt eine gewisse *Normalität* in der Warenaufstellung – von den Obst- und Gemüseständen am Eingang bis hin zur sogenannten „Quengel-Ware“ an der Kasse – und von daher auch eine gewisse Normalität im Einkaufsweg. Was hier auftaucht ist eine *Normalisierung* von Handlungsfunktionen, die den Unterschied von *normal* (funktionsgerecht) und *gestört* hervorbringt und die als solche der *Normierung* von Handlungen im seinerseits differenzierten Unterschied von *schicklich* und *unschicklich*, *taktvoll* und *taktlos*, *billig* und *unbillig*, *richtig* und *falsch* vorausliegt.

Von solchen Handlungsfeldern und den Weisen, wie sie in Ordnung kommen, in eine Ordnung gebracht werden, aber wären nochmals die *Handlungs-*

*kontexte* zu unterscheiden als dasjenige, „worauf eine Handlung innerlich verweist“ (GN 90), als das, worauf sie antwortet.

### 11.3 Die Kreativität des Handelns

Wird Handeln als Auseinandersetzung gefasst und in Erwägung gezogen, dass stets auch auf Seiten dessen, woran gehandelt wird, ein Mitwirken stattfindet, dann reicht eine zweiwertige Krieteriologie (vgl. 6.1.3) freilich nicht mehr länger aus:

Denn Handlungen lassen sich dann nicht nur daraufhin ansehen, ob sie „gelingen oder nicht gelingen“ und ob sie „richtig oder falsch“ sind. Wenn Handeln Auseinandersetzung bedeutet, dann treten zum objektiv Gegebenen, subjektiv Gewollten und transsubjektiv Gesollten weitere Gesichtspunkte hinzu. Es stellt sich nun ebenso sehr die Frage, ob und inwieweit ein Handeln dem, woran und womit es handelt, *gerecht* wird, ob und inwieweit die jeweiligen Möglichkeiten erschlossen und nutzbar gemacht, entfaltet und bewahrt werden, ob und inwieweit die jeweiligen Angebote wahrgenommen und ergriffen werden; und es stellt sich die Frage, ob und inwieweit ein Handeln *mit* der Sache, der Aufgabe, der Situation usf. *zurecht* kommt (vgl. OZ 46).

Ein Handeln aber, das nicht nur vorgezeichnete Möglichkeiten verwirklicht, sondern einer Art von Anhören erwächst, ein Handeln, das sieht, was zu tun ist, ein Handeln, das auf Angebote eingeht und auf Ansprüche antwortet, sprengt letztlich den Rahmen bestehender Handlungsordnungen: Es ist kreatives Handeln (vgl. 8.3.3[2]).

#### 11.3.1 Kreativität und Ordnung

Auf der anderen Seite widerspräche es alltäglicher Erfahrung, vollmundig jeglichem Handeln Kreativität zuzusprechen. So ist denn, wenn etwa davon die Rede ist, jemand habe die Eigenschaft *zu sehen, was zu tun ist*, zunächst und zu meist auch gemeint, jemand habe eine bestimmte Handlungsordnung derart internalisiert, dass er oder sie nicht erst zu einem dieser Ordnung entsprechenden Handeln angehalten werden muss.

Wenn von der Kreativität des Handelns die Rede ist, muss auch jene Falle beachtet werden, in die eine Genie-Ästhetik leicht gerät. Zwar hat diese ihr begrenztes Recht, zumal wenn das Genie nicht zur raren Ausnahme-Erscheinung

stilisiert und kulthaft überhöht wird. Die Berechtigung und auch kritische Potenz des Genie-Gedankens liegt darin, dass „eine Normativität, die nicht durch *Anormales* beunruhigt und durch *Enormes* überschritten wird, [...] zu einem künstlichen System [erstarrt], das seiner Antriebskräfte beraubt ist“ (OZ 189). Es bleibt aber die Gefahr, dem Handeln einen kreativen Zug zuzusprechen um den Preis einer Sonderung der Handelnden in jene, die Regeln erfinden, und jene, die sie befolgen; und ist diese Sonderung strikt und vollständig, sind „Führer“-Ideologien Tür und Tor geöffnet.<sup>355</sup>

Um eine Berücksichtigung der Kreativität des Handelns bemühen sich nicht wenige: *Heinrich Rombach* z. B. hat im Rahmen seiner Strukturontologie und -anthropologie – in ausdrücklicher Absetzung des Kreativen vom Genialischen – einen Begriff der „Konkreativität“ entwickelt als den Zusammenfall des Hervorgangs von Subjekt und Objekt, worin diese sich nicht nur gegenseitig konstituieren, sondern worin Mensch *und* Welt in der Form einer „Selbsthebung“ sich zugleich „steigern“, sich auf ein neues Niveau mit neuen, neuartigen Möglichkeiten heben. Nach Rombach steht die Konkreativität in einer Strukturontologie an jener Stelle, die in einer existentialen Anthropologie durch die Eigentlichkeit besetzt ist.<sup>356</sup> Konkreativität ist für ihn das fundamentale Kennzeichen von *Situation*, die „kein ‚Faktum‘, sondern ein ‚Fakturum‘ [ist], ein erst noch gemacht werdendes, das in diesem Geschehen über sich selbst hinauswächst“.<sup>357</sup>

Statt von einem derart aufgeladenen Begriff der Situation geht *Jürgen Straub* von der Kontingenz und Temporalität des Handelns aus, welche Nicht-Notwendigkeit und Endlichkeit dem Handeln unausweichlich einen kreativen Zug verleiht, der narratologisch zu erklären ist.<sup>358</sup>

„Denn nur Erzählungen erklären *und* bewahren Kontingenzerfahrungen als solche, indem sie davon sprechen, was Akteuren auch dann noch gleichsam zufällt und widerfährt, wenn sie *handelnd* zur Welt Stellung nehmen“.<sup>359</sup>

<sup>355</sup> Vgl. zur wechselvollen Geschichte der Idee des Genialen *J. Schmidt*, Die Geschichte des Genie-Gedankens.

<sup>356</sup> *H. Rombach*, Strukturontologie, 127.

<sup>357</sup> Vgl. *ders.*, Strukturanthropologie, 393.

<sup>358</sup> Vgl. *J. Straub*, Narrative Handlungserklärungen.

<sup>359</sup> AaO., 281.

Hans Joas wiederum nimmt seinen Ausgang von einem situierten Handeln, in dem es nicht ausreicht, Geltungsansprüche zu überprüfen, sondern in dem auch konkrete Lösungen für moralische Handlungsprobleme zu finden sind. Er sucht die Kreativitäts-Vergessenheit, die er der soziologischen Handlungstheorie attestiert, zu überwinden durch den Rückgang auf eine „ursprüngliche Sozialität der menschlichen Handlungsfähigkeit“.<sup>360</sup>

Überhaupt – so stellt Joas heraus – ist Kreativität ein zentrales Thema der Postmoderne:

- In ihrer „*Skepsis gegenüber einer aktivistischen Einstellung zur Welt*“ breche sie nämlich mit der Vorherrschaft zweckgerichteter Handlungsorientierung;
- durch ihre „*Aufmerksamkeit auf den Körper, seine Disziplinierung und Widerständigkeit*“ stelle sie die „*Instrumentalisierbarkeit des Körpers für die Zwecke des Handelns*“ infrage;
- und mit ihrem „*Spott über den Glauben an ein substanzhaftes Selbst*“ nötige sie zu einem modifizierten Verständnis von Identität, in das nun Momente wie die „*kreative Verarbeitung von Widerfahrnissen und ich-fremden Regungen*“ und die „*Bereitschaft zur Öffnung gegenüber anderen Identitäten*“ eindringen.<sup>361</sup>

Viele dieser Motive lassen sich aufgreifen und integrieren, es kann darüber hinaus aber auch ein in mancher Hinsicht unpräziserer Begriff kreativen Handelns formuliert werden, wenn der Ansatz beim Handeln als Zwischenergebnis weiter verfolgt und zugleich berücksichtigt wird, was im Voraufgehenden immer wieder betont worden ist: dass alle Erfahrung, alles Sprechen und Handeln seine jeweilige Ordnung hat, dass auszugehen ist vom unumgänglichen, aber nicht unwandelbaren Grundfaktum des „*Es gibt Ordnung*“ (vgl. 3.1.3, 9.1, 10.2). Von Kreativität des Handelns sprechen heißt dann, von Kreativität *und* Ordnung sprechen; und das wiederum legt nahe, im Sinne eines heuristischen Rasters, zunächst zu unterscheiden zwischen einem „*reproduktiven*“ und einem „*produktiven Handeln*“ (vgl. NL 140 f., SF 88–90, GN 90–93):

*Reproduktives* Handeln meint ein Handeln, das sich in bestehenden Ordnungsbahnen bewegt und das sich an vorhandenen Maßstäben misst, sei es, dass es vorgegebene Ziele zu erreichen sucht, sei es, dass es sich nach vorgege-

<sup>360</sup> Vgl. H. Joas, Die Kreativität des Handelns, 279.

<sup>361</sup> AaO., 366.



benen Regeln richtet. Reproduktiv heißt insofern: Das Handeln aktualisiert und repristinert jeweils zugleich seine eigene Ordnung. Jede Handlung gemäß der Ordnung bedeutet auch ihren Selbsterhalt. Das gilt für das geschäftsordnungskonforme Agieren in einem Gremium wie für das Zu-Bett-geh-Ritual von Kindern; das betrifft die Errichtung einer gotischen Kathedrale nicht weniger als das ökonomische Kalkül oder das Sich-bewegen im Straßenverkehr; das ist der Fall bei der Erziehung und bei einer Habilitation.

*Innerhalb* der Ordnung und ihrer Parameter kommt dem Handeln auch eine Kreativität zu, freilich nur eine *relative*: in der Gestalt von Auswahl, Anwendung, Anpassung, indem es auf je andere Umstände flexibel reagiert und Unvorhergesehenes integriert. Auch in den Routinen des Alltags *gleichen* sich „die-selben“ Verrichtungen nur, vollkommen identisch sind sie nie. Das Ritual der kirchlichen Bestattung ist je neu durchzuführen und auch anzupassen. Viele Wege führen nach Rom, und wenn an einer Straßenkreuzung aus allen Richtungen VerkehrsteilnehmerInnen zusammentreffen, gilt es bei einer Rechts-vor-links-Regelung sich zu verständigen, wer zuerst fährt. Aber es gilt eben auch: Wie Menschen bei Konformitätsdruck handeln, reagieren, sich äußern, das ist mit statistischer Wahrscheinlichkeit voraussagbar.

In *diesem Sinne* haben auch die Modelle einer Kausal-, einer Ziel- und einer Normenordnung des Handelns ihr Recht (vgl. 6.1.3). Das auf der folgenden Seite abgebildete Schema versucht dies zu verdeutlichen. Es werden darin die drei Modelle auf folgende Momente hin durchgemustert:

- Welcher *Grundmodus* eignet dem Handeln in der jeweiligen Ordnung?
- Welchen Charakter hat das zum Handeln selbst gehörende *Fragen*?
- Was ist die *Ausgangslage* des Handelns?
- Welche *Verlaufsform* bildet sich heraus?
- Wie und inwieweit kommt dem Handeln in der betreffenden Ordnung *Produktivität bzw. Kreativität* zu?

Wie gesagt, im Hinblick auf ein reproduktives Handeln sind diese Modelle durchaus tauglich. Wäre die Disjunktion des Handelns in kausale, funktionale und normorientierte Anteile aber vollständig, dann wäre darin allerdings für *fremde* Handlungsimpulse kein Platz. Handlungsfelder würden reduziert auf eine überschaubare Größe „abzählbarer Ereignisse und Zustände“ (GN 91); die Frage nach der Verpflichtung *auf* Gesetze und Normen würde letztlich durch einen Normenpositivismus nur überdeckt; und unbeantwortet bliebe die Frage

nach der Genesis der Ziele des Handelns. Am Ende bliebe nur der Selbsterhalt der jeweiligen Ordnung.

Schema 11: Handeln innerhalb gegebener Ordnungen<sup>362</sup>

	Kausalordnung	Zielordnung	Normenordnung
Handlungsmodus	Entsprechen der Sachgesetzlichkeit	Erreichen des Ziels	Erfüllen von Vorschriften bzw. Geboten
Fragemodus	Ja/Nein-Test	Sachfrage	Anfrage
Ausgangslage	Handlungszwang	Mangel an Sich-bestimmen zum Handeln	Mangel an Bestimmt-werden zum Handeln
Verlaufsform	Kausalkette	Zielkreis	Regelkreis
Produktivität/ Kreativität	[Abweichungen im Rahmen statistischer Wahrscheinlichkeiten]	Treffende, kluge Einschätzung der Situation und das Herausfinden geeigneter Mittel	Aufstellen und Anwenden von Maximen

Von einem *produktiven* Handeln, einer *radikalen* Kreativität, kann insofern erst dann die Rede sein, wenn es die Ordnungen des Handelns selbst betrifft. Produktives Handeln bedeutet, dass das Handeln nicht nur im Rahmen vorgegebener Ordnungen produktiv, hinsichtlich der Ordnung selbst aber nur restitutig ist, sondern dass es die Ordnung des Handelns mit verändert, sie umgestaltet und umstrukturiert, insofern es Maßstäbe verschiebt, Regeln ändert und Ziele (er)findet. Hier gibt es nicht nur Neues, sondern auch Neuartiges. – Aber wie und inwiefern?

<sup>362</sup> Das Schema lehnt sich an ein Schema von B. Waldenfels an, AR 153, mit dem er „Frage- und Antwortmuster“ kennzeichnet. Vgl. auch AR 152, Anm. 70. – Siehe auch Schema 12.



### 11.3.2 Elemente einer Unterscheidung

Wiederum seien nur einige Elemente zusammengetragen, die es überhaupt erlauben, von einer radikalen Kreativität des Handelns zu sprechen, das Ordnungen stiftet und verändert; und hier ist zuerst eine Einschränkung zu machen:

#### (1) Zwischen Produktion und Reproduktion

Im Konkreten spielt sich Handeln stets ab *zwischen* reiner Produktion und reiner Reproduktion. Der Unterschied zwischen relativer und radikaler Kreativität lässt sich „nicht als pure Disjunktion verstehen, sondern nur als Akzentuierung *innerhalb* der Organisation von Handlungen“ (SF 95). Relative und radikale Kreativität sind zu verstehen als Pole, die einen Zwischenbereich eröffnen mit mannigfaltigen Abstufungen bzw. Graden der Kreativität.

Die reine Reproduktion beinhaltet nämlich vollständig identische Umstände und Vorgänge; sie würde „nichts *hervorbringen*, was nicht schon da wäre“ (GN 93). An eine reine Reproduktion gibt es höchstens Annäherungen im verfestigten Zeremoniell, in pathologischen Stereotypen oder in maschinell überformten Handlungsabläufen. Umgekehrt gleiche aber die reine Produktion „einer Rede ohne Satzformen und Vokabular und einem Malen ohne Farbkasten und Leinwand“ (SF 95); sie brächte *nichts* hervor (vgl. GN 93). Wenn hier von radikaler Kreativität die Rede ist, dann ist diese also streng zu trennen von einer *creatio ex nihilo*.

Eine Produktion, die nicht nur Neues, sondern auch Neuartiges hervorbringt, bleibt zurückgebunden an etwas, woran sie anknüpft, das sie in einem gewissen Grad auch wiederholt, und in ihr zeichnet sich stets und zugleich auch schon ein „Kometenschweif von Reproduktionen“, von Nachahmungen und Wiederaufnahmen ab (SF 96). Anders gesagt: Die Kreativität und Produktivität menschlichen Sprechens und Handelns bleibt immer gebunden an Ordnungen des Erfahrens, Sprechens und Handelns. Wenn es produktives Handeln gibt, dann fängt es schon innerhalb bestehender Ordnungen an; und auch eine radikale Kreativität, die nicht nur innerhalb einer Ordnung des Handelns produktiv ist, sondern diese selbst verändert, ist stets *auf* eine Ordnung zurückbezogen. Die vielfältigen und immer wieder neuen „Querelles des Anciens et des Modernes“ sind dafür ein beredtes Zeugnis.

Die Konsequenz ist: Routine und Alltag einerseits und Umschwünge, grundlegende Veränderungen, Außeralltägliches andererseits liegen nicht einfach getrennt nebeneinander, sondern „schieben sich ineinander“ (ebd).

(2) Als Verformung und Abweichung

Eine Kreativität, die bezogen bleibt auf Ordnungen, kann sich jedoch nur in der Weise der *Verformung* und *Abweichung* von bestehenden Ordnungen und deren Maßstäben und Regeln vollziehen: Verformung, Deformation verstanden als Umgestaltung einer vorgegebenen Ordnung, als Umstrukturierung eines bestehenden Ordnungsgefüges; und Abweichung verstanden als das Abweichen von der Normalität eingespielter Ordnungen.

Doch hier scheiden sich die Wege (vgl. 10.2.2.[1]): In einer lückenlos geschlossenen Gesamtordnung bedeuten Verformung und Abweichung stets nur Unterbietung und Verfall oder aber Perfektion und Vorgang in eigentlichste Möglichkeiten. Anders ist es jedoch bei pluralen Ordnungen des Sprechens und Handelns, die nicht ein hierarchisch gegliedertes Ganzes bilden, sondern die entstehen und vergehen, die auftauchen und sich stabilisieren, die einander ablösen und verdrängen, sich aber nicht gegenseitig ausschließen. Und anders ist es, wenn die einzelnen Ordnungen „nicht durch scharfe Grenzen voneinander geschieden und auch nicht nahtlos aneinander geknüpft sind“, sondern es „Zwischenzonen, Krisenherde und Übergangsformen“ gibt (OZ 181). Dann kann nämlich die Verformung einer bzw. die Abweichung von einer bestehenden Ordnung den Durchbruch bzw. den Übergang zu einer *anderen Ordnung* darstellen.

Waldenfels führt dazu folgende Beispiele an (vgl. SF 98 f.): Da ist zum einen das Federballspiel zweier verschieden alter Kinder. Das ältere Kind dominiert das Spiel, das jüngere hat keine Chance. Dadurch wird das Spiel aber uninteressant, weshalb das ältere Kind sich umstellt. Es zielt nicht mehr auf den Punktgewinn und damit die Niederlage des jüngeren Mitspielers ab, sondern darauf, dass der Ball möglichst lange in der Luft bleibt. Durch diese Abweichung von der gegebenen Ordnung des Kampf- bzw. Gewinnspiels finden nun beide Spieler wieder ins Spiel und zur Lust am Spiel zurück.<sup>363</sup> Oder da ist das

<sup>363</sup> Vgl. dazu *Th. Sundermeier*, *Den Fremden verstehen*, 194 f. u. 186 f., der dieses Beispiel aufgreift und ein weiteres hinzufügt, nämlich wie Studenten aus Natal (Südafrika) das Spiel „Malefiz“ verändern.

Beispiel eines hirnerkrankten Patienten von Kurt Goldstein, dem die Aufgabe gestellt war, farbige Wollfäden zu ordnen. Scheinbar gab es keine Ordnung in der Weise, wie der Patient die Fäden legte, aber Goldstein entdeckte, dass der Patient nach wechselnden Gesichtspunkten, dass er von Fall zu Fall ordnete: nicht durchgängig nach den Grundtönen, sondern einmal nach Farb- und ein anderes Mal nach Helligkeitsstufen. Und da ist schließlich das Beispiel, dass jemand auf die Frage, was ein Holzknüppel und der Alkohol gemeinsam hätten, nicht antwortet, sie bestünden beide aus Kohlenwasserstoff, sondern: „Both knock you out.“ – Gemessen an der bestehenden Ordnung, handelt es sich jeweils um Ordnungsdefizite, bezogen aber auf alternativ auftretende Ordnungen, zeigt sich, dass stets eine Abweichung vorliegt von einer „Normalordnung“ bzw. die Um- und Neugestaltung einer Ordnung, aber nicht einfach nur Unordnung (vgl. 10.2.2[3]).

Übergänge im Handeln von einer Ordnung in eine andere durch Abweichung behalten freilich eine Zweideutigkeit. Alles Neuartige ist zwielichtig. Jeder Einbruch oder jedes Entstehen eines Neuartigen hat etwas Anarchisches, insofern jede Entstehung einer neuen Ordnung ein Moment enthält, wo alte Kriterien *nicht mehr* gelten, die neuen aber *noch nicht* gelten, weil die Prozesse ihrer Stabilisierung, Institutionalisierung, Veralltäglichsung noch nicht greifen. Von der alten Ordnung aus betrachtet, ist das Neuartige deshalb anstößig, es ist ein *Ver-*stoß. Von der neuen, entstehenden Ordnung aus gesehen, ist es ein *Vor-*stoß. Kreativität hat immer ein konfliktives Moment (vgl. NL 142, OZ 153–157).

Der Konflikt aber, der überall da aufbricht, wo neue Ordnungen entstehen, ist nie einfachhin zu schlichten. Er entgeht dem vergleichenden Blick. Denn Ordnungen, alte und neue, bestehende und entstehende, miteinander vergleichen, kann ich nur vom Boden einer bestehenden Ordnung aus oder aus der Vogelperspektive einer übergreifenden Ordnung. *Alles* vergleichen können zu wollen, hätte aber zur Folge, *Neuartiges* entweder als lediglich Neues interpretativ einzugemeinden oder es als Störung zu nehmen, die zu beheben wäre, bzw. als Angriff zu begreifen, den es abzuwehren gälte. Doch was in einer bestimmten Ordnung als regelwidrig und sinnlos erscheint, ist es noch lange nicht in einer jeden.

Radikale Kreativität bleibt also zwar auf Ordnung bezogen, hat aber ihren „Ort“ *zwischen* bestehender und entstehender Ordnung (vgl. SF 101). Genau gesagt, hat produktives Handeln gar keinen Ort, sondern ist *Übergang*.

Das hat Konsequenzen: Wo es einerseits nur Mode gibt und andererseits nur Endgültiges, wird zwischen diesen beiden jegliche wirkliche Erneuerung und Veränderung aufgerieben. Die systematische Regelverletzung kann eine andere Regelung herbeiführen, aber Regelverstöße allein erbringen noch keine Innovation. Ja Erneuerer, die schon genau wissen, *was* sie erreichen wollen, sind nur Exekutanten eines bereits Gesagten und Getanen, wissen sie es aber nicht, „so hilft allerdings auch keine Wiedererinnerung, sondern nur das Tun selbst, ein versuchendes Tun, das buchstäblich kein Ziel *hat*“ (SF 97).

### (3) In Anonymität und Singularität

Kreatives Handeln verweist auf eine Ordnungskunst, auf ein Handeln, das nicht nur Ziele verfolgt und Regeln anwendet, sondern sich auch darauf versteht, Ziele und Regeln zu (er)finden.

Weil aber nach Zielen und Regeln Suchende streng genommen nicht wissen, *was* sie suchen, hat ein produktives Handeln stets auch den Charakter eines Geschehens, das nicht eindeutig bestimmten Akteuren zuzuordnen ist.

„Gedanken kommen, wenn sie wollen, nicht wenn ich will, heißt es bei Nietzsche. Jede Kreation geschieht in der Weise, daß der Fund das Suchen übersteigt und den Suchenden überrascht. Ähnliches meint wohl Picasso, wenn er von sich bekennt: ‚Ich suche nicht, ich finde.‘ Die geläufige Unterscheidung zwischen Handlungen, die sich in der Form des ‚ich handle‘ vollziehen, und Prozessen, die in der Form des ‚es geschieht‘ ablaufen, versagen hier. Was *mit* uns geschieht, übersteigt stets das, was wir *von uns aus* sagen und tun.“ (GN 82, Hervorh. R. F.)

Produktives Handeln hat deshalb etwas von einem „herrenlosen Ereignis“ (OZ 151). Kreativität behält stets einen unaufhebbaren Zug von *Anonymität* (vgl. 8.3.3[3]). Alle Zuschreibung ist nachträglich, ist schon Bestandteil der sich erneuert verfestigenden und stabilisierenden Ordnung und ihrer Historiographie.

Wirkliche Innovationen haben insofern weniger den Charakter von Geniestreichen als von Schlüsselereignissen bzw. Schlüsselerfahrungen: Schlüsselereignisse sind Ereignisse, „die sich nicht in einen bestehenden Kontext einordnen lassen, sondern selbst Szenerien bilden und Geschichten auslösen“ (ebd.). Es sind „‚Urstiftungen‘, in denen Geltung und Genesis untrennbar verknüpft sind“ (ebd.). Sie sind nicht maßlos, aber sie haben keinen Maßstab, ihr Maß ist ein „Maßwerk“, will sagen: ein Maß, das „in die Erfahrung eingebaut ist, sofern diese sich als *maßgebende* oder *prototypische* Erfahrung erweist“ (NL 140). Während der Maßstab in einer bestehenden Handlungsordnung als Vorbild,

Vorschrift oder Vorlage vorliegt und als gegenständliches Kriterium gehandhabt wird, bezeichnet das Maßwerk ein Maß, das im neuartigen Sprechen und Handeln mit herauf- und aufgeht und *im Entstehen* quasi Urbild und Abbild zugleich darstellt.

„Erst wenn die anfängliche Erfahrung verblaßt, löst sich das Urbild von seinem Ursprungsherd und wird zu einer Vorlage, einem Muster, das sich handhaben läßt auf eine Weise, wie eine Erfahrung es nie gestattet.“ (OZ 153)

Ein Beispiel, das dies veranschaulichen könnte, wären die Franziskanische Bewegung am Beginn des 13. Jahrhunderts und die Gestalt des Franziskus, wäre näherhin die Weise, wie die Abweichung von einer bestehenden Ordnung zwielichtig und konfliktiv ist, wie sie ihre eigenen Szenerien und Geschichten ausbildet, wie aber auch die „Ursprungserfahrung“ zunehmend gefiltert und stabilisiert wird und Franziskus schließlich zum *Ordensgründer*, zum Muster und Vorbild wird.

Doch ist nicht nur an solche Gestalten und Aufbrüche zu denken. Schlüsselereignisse und Schlüsselerfahrungen sind all die vielfältigen individuellen und kollektiven, intimen und öffentlichen Ereignisse, die nicht zu einer „wiederholbaren Normalordnung“ gehören, sondern das Leben „skandieren“ (OZ 151): kindliche Traumata und frühe Leseabenteuer; Liebeserlebnisse und die Geburt des eigenen Kindes; Erfahrung von Tod und Krankheit; religiöse Konversionen und Erweckungserlebnisse; die Bändigung des Feuers, das Entstehen der Ackerbaukultur; die Erfindung des Rades und die Entschlüsselung des menschlichen Genoms; Kriege, Verfolgungen und Pogrome; Hungerzeiten und Inflationen, technische und politische Revolutionen (vgl. ebd.).

Solche Schlüsselereignisse und Schlüsselerfahrungen sind nicht nur „herrenlose“, es sind auch *singuläre Ereignisse*. Diese Singularität darf jedoch nicht verwechselt werden mit Individualität, d. h. mit dem Einmaligen, das nur einmal vorkommt, das schlechthin anders ist als alles andere und das von daher als *ineffabile* gilt. Diese Singularität tritt durchaus im Plural auf und ist doch kein Einzelfall, der sich einreihet in eine Reihe von Einzelfällen. Denn es ist die Singularität von Ereignissen, die auftreten, „*indem* sie von gewohnten Ereignissen abweichen und ein anderes Sehen, Denken und Handeln *ermöglichen*“ (Antwort 46, Hervorh. R. F.).

Es sind Ereignisse – wie Waldenfels in Anlehnung an Kant sagt –, „die sich nicht vergessen“, weil sie eine symbolische Ordnung einführen, Sinn stiften,

eine Geschichte eröffnen, zu Antworten herausfordern, Verpflichtungen hervorrufen“ (ebd.).<sup>364</sup> Die Stiftung einer Ordnung des Handelns und Sprechens ist nicht selbst nochmals in die betreffende Ordnung integrierbar.

„Diese Stiftung kann hintendrein als ein Ereignis unter anderen datiert, lokalisiert und kategorisiert werden, etwa als eine politische Revolution unter anderen, ähnlich wie die Mutter nachträglich als eine Frau unter anderen, die Muttersprache als eine Sprache unter anderen betrachtet werden kann. Doch dies ändert nichts daran, daß die Einordnung der Ordnungstiftung in die gestiftete Ordnung nie völlig gelingt – es sei denn um den Preis einer Totalisierung, die ihre Herkunft verschleiert, oder um den Preis einer Normalisierung, die diese nivelliert.“ (Anspruch 49)

#### 11.4 Fremde Handlungsimpulse

Allerdings kann schwerlich jegliche Abweichung von einer gegebenen Ordnung und ihrer Normalität schon kreativ genannt werden, sonst wäre schon der reine Regelverstoß eine Innovation, willkürliche Abweichungen in Syntax und Semantik wären bereits Poesie, und auch Misshandlung und Vergewaltigung müssten als Ausdruck von Freiheit gelten (vgl. GN 92).

Was zur Kreativität ausgeführt wurde, mahnt zur Vorsicht davor, schnell, allzu schnell jedwedes Durchbrechen einer Ordnung schon mit Unordnung zu identifizieren und allem, was nicht in bestehende Ordnungsgefüge hineinpasst, immer nur eingemeinden und nivellieren zu wollen. Nicht weniger dringlich stellt sich aber die Frage, was denn vor einem Abgleiten in den bloßen Relativismus bewahre – jene Frage, die sich auf dem zurückgelegten Weg der Überlegung immer wieder in immer wieder neuer Gestalt meldete und sie als ständige Beunruhigung begleitete (vgl. 2.2.2, 3.3.1, 4.4.1, 5.3, 6.2.1, 9.3, 10.1.1, 10.2.2).

Eines verbietet sich freilich, der Beliebigkeit nun durch einen erneuten Rückgriff auf gegebene Handlungsordnungen wehren zu wollen. Die Lösung – insofern hier überhaupt von einer Lösung gesprochen werden kann – liegt darin, den eingeschlagenen Weg konsequent weiter und in einer bestimmten Weise auch zu Ende zu gehen. Die Lösung – jedenfalls eine Lösung, die dem gewähl-

<sup>364</sup> Vgl. *I. Kant*, *Der Streit der Fakultäten*, A 149: „Denn ein solches Phänomen [i. e. die Französische Revolution] in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte“.



ten phänomenologischen Ansatz treu bleibt – liegt darin, das Problem gerade nicht aufzulösen, indem auf eine „Legitimierung des *eigenen* Sagens und Tuns“ abgehoben wird (Anspruch 47, Hervorh. R. F.). Die Lösung liegt stattdessen in einer „Ablösung“ von der Frage nach der Selbst-Legitimierung – einer Ablösung, die nicht ein für alle Mal zu bewerkstelligen ist und die überhaupt nicht im Bereich dessen liegt, was von mir oder von uns zustande gebracht werden kann, sondern die sich nur je kontextuell ereignet, und zwar dort, wo auf den Anspruch oder die Herausforderung des Fremden geantwortet wird (vgl. 10.3.3).

Vorläufig gesagt, geht es im Folgenden darum, die Un-Möglichkeit eines Handelns ins Auge zu fassen, das sich nicht nur von einem *innerhalb* gegebener Ordnungen allein möglichen reproduktiven Handeln, sondern auch noch von dem *zwischen* bestehender und entstehender Ordnung lokalisierten produktiven Handeln unterscheidet, insofern es, obwohl auch dieses rückbezogen bleibt auf Ordnung(en), eine jegliche Ordnung *überschreitet*. Es geht um das Paradox eines Handelns, das anderswo beginnt.

Die Vorgehensweise ist dieselbe wie in den beiden vorhergehenden Abschnitten. Bevor Elemente einer derartigen responsiven Handlungslogik registriert werden, wird zunächst wiederum eine Art Prospekt versucht. Leitfaden ist dabei die Frage, woher denn die *Antriebe* stammen, die zu radikalen Veränderungen führen, worin es nicht nur Neues gibt, sondern auch Neuartiges hervorgebracht wird.

#### 11.4.1 Jenseits von Kompensation und Konstruktion

Eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, – und in einer gewissen Hinsicht die nächste – ist, Kreativität zu verstehen als eine Form der *Problemlösung* (vgl. GN 94). Kreatives Handeln ist problemlösendes Handeln. Kreatives Handeln bewegt sich zwar nicht innerhalb vorgegebener Handlungsordnungen, es ist aber ein Handeln angesichts von vorgegebenen Problemen, für die es Lösungen zu finden bzw. zu erfinden gilt.

Die Ausgangslage wäre insofern ein *Mangel an positiven Ziel- und Normvorgaben*. Es sei etwa auf die Diskussionen um den Umgang mit dem menschlichen Genom verwiesen. Deren Brisanz liegt ja anscheinend darin, dass mit der Entschlüsselung des Genoms und der sich anbahnenden Möglichkeiten des Eingriffs in die menschliche Keimbahn Probleme aufgeworfen werden, für welche

die vorhandenen Anthropologien, die überkommenen Rechtsordnungen und Ethiken keine positiven Kriterien und Handlungspfade bereithalten.

Der Modus des – zum problemlösenden Handeln selbst gehörenden – Fragens wäre dann die *Fragestellung*, und zwar in dem Sinne, dass sich Fragen stellen, die nicht abgewiesen werden können; und die Verlaufsform wäre zu beschreiben als das *Einbrechen der Frage* in einen Handlungszusammenhang, die diesen unterbricht bzw. in eine Krise bringt, welche Frage dann beantwortet und damit auch beseitigt wird, indem Maßstäbe (re-)formuliert und Handlungspfade eröffnet oder verschlossen werden. Ein nahezu klassisches Beispiel dafür ist der Umgang mit Finanzierungslücken. Es genügt der Blick darauf, wie dem Rückgang der Kirchensteuereinnahmen seitens der Kirchen mit Sparprogrammen begegnet wird, die immer auch die Handlungsziele der Institution durchforsten, minimieren oder modifizieren und die auch die betreffenden Regelwerke verändern, z. B. in der Umstellung von einer Fehlbedarfsdeckung zur Budgetierung usw.

Wird aber die Ausgangslage des Handelns wesentlich als Mangel bzw. Defizit bestimmt, dann ist schließlich die Kreativität bzw. Produktivität problemlösenden Handelns hauptsächlich *kompensatorischer* Art.<sup>365</sup>

Dieses Verständnis kreativen Handelns ist das vorherrschende Modell einer „konservativen“ Moderne,<sup>366</sup> jedenfalls ist es das Grundmodell funktionalistischer Handlungstheorien. Waldenfels gibt jedoch zu bedenken:

„Wenn sie [die funktionalistischen Handlungstheorien] das letzte Wort beanspruchen, so laufen sie auf Selbsterhaltung, auf Sicherung und Selbsterweiterung von Personen, Gesellschaften oder Systemen hinaus; kurz gesagt, geht es um das bloße Überleben.“ (GN 94)

Weiterhin übersieht der Ausgang von *vorhandenen* Problemen, dass das Erfinden von Lösungen bereits mit der Formulierung der Probleme beginnt, und dass die für das menschliche Handeln charakteristische Offenheit der Situation *als* Defizit, als Mangel an Ziel- und Normvorgaben, also als Unterbestimmtheit zu nehmen, ebenfalls bereits eine bestimmte Weise ist, auf diese Offenheit einzugehen, sie auszulegen und zu bewältigen.

<sup>365</sup> Zur Kompensation vgl. O. Marquard, Philosophie des Stattdessen.

<sup>366</sup> Nebenbei bemerkt: Es wäre einen Blick wert, inwiefern „Kompensation“ die schiefe Bahn ist, auf welche die Praktische Theologie seit ihren Ursprüngen immer wieder gerät. Ihr „moderner“ Ursprung und ihr „modernes“ Erbe ist sicherlich beides: Gabe und Hypothek.



Dem konservativ-modernen Modell der Problemlösung tritt allerdings zunehmend ein quasi postmodern-avangardistisches Modell gegenüber, in dem die Offenheit und Vieldeutigkeit der Handlungssituationen und die Unabschließbarkeit des Handelns eine tendenziell „positive“ Auslegung erfährt. Offenheit heißt hier nicht Unterbestimmtheit, sondern Überbestimmtheit der Wirklichkeit. Was dort als Mangel erschien, bedeutet hier ein *Überangebot von Möglichkeiten*. Während es dort in der Form von Problemen noch eine negative Vorgabe gibt, wird aber hier Kreativität prävalent als reine *Konstruktion* verstanden. Kreatives Handeln ist konstruierendes Handeln.

Eine „Hermeneutik des Verdachts“, die nichts unbefragt lässt, verbindet sich mit einer Praxis der De- und Neukonstruktion. Wirklichkeit ist „Ergebnis“ einer *produktiven Einbildungskraft*, die nicht mehr länger auf den Bereich der Ästhetik beschränkt bleibt, sondern auch auf gesellschaftliche Institutionen ausgedehnt wird (Cornelius Castoriadis).<sup>367</sup> Es treten Figuren einer Selbst-Schöpfung auf wie etwa die bereits berühmt berüchtigte *Autopoiesis*, in der die Grenzen zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit fließend werden (vgl. GN 202–210). Bis hinein in die individuelle oder kollektive Biographie und Kultur werden überall Selbsterfindungen des Menschen konstatiert. Kreativität „steigert sich bis zur *reinen Kreation*, die nur noch bei sich selbst Halt findet“ (GN 94) und deren „ethischer“ Imperativ lautet (Heinz von Foerster): „Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst“ (GN 95).

Das ist alles gewiss sehr verkürzt gesagt, es ist typisierend formuliert. Doch es geht hier nicht darum, bestimmte Ansätze zu identifizieren, sondern Fragen aufzuwerfen; das ist auch bei dem auf der folgenden Seite wiedergegebenen Schema zu berücksichtigen, das die genannten Aspekte nochmals zusammen und einander gegenüber stellt, sie zugleich aber mit den Bestimmungen antwortenden Handelns konfrontiert.

Darüber hinaus ist für das Verständnis des Schemas Folgendes zu beachten: Es mag zunächst so aussehen, als würde nun das „antwortende Handeln“ in der Mitte zwischen den Modellen eines „problemlösenden“ und „konstruierenden“ Handelns lokalisiert, sei es als die goldene Mitte, sei es als bloßer Kompromiss. Die Graphik, worin die Bestimmungen eines antwortenden Han-

<sup>367</sup> Zu Castoriadis vgl. DG 172–197. – Eine Rezeption der Anregungen von Castoriadis im praktisch-theologischen Zusammenhang findet sich bei Hermann Steinkamp; vgl. *H. Steinkamp, Solidarität und Parteilichkeit*, 55 f.

delns als Unterbrechung auftauchen, möchte jedoch andeuten, inwiefern ein responsiver Handlungsbegriff nicht nur Aspekte der beiden anderen Modelle aufnimmt und korrigiert bzw. anders akzentuiert, sondern sie auch unterminiert und infrage stellt.

Im Begriff des antwortenden Handelns geht es nicht einfach um eine Alternative zu den Konzepten des Handelns als Problemlösung oder als Konstruktion, sondern um die „offenen Flanken“ des Handelns, die sich nicht schließen lassen, weil das Handeln antwortet:

Schema 12: Kreatives Handeln und das Antworten des Handelns<sup>368</sup>

	<b>Problemlösung</b>		<b>Konstruktion</b>
<b>Handlungsmodus</b>	Finden und Erfinden von Lösungen	Antworten/ Eingehen auf einen Anspruch	(Radikale ) Imagination
<b>Fragemodus</b>	Fragestellung	Infrage- gestellt-Sein	Fragen stellen
<b>Ausgangslage</b>	Mangel an (Ziel- und Norm-) Vorgaben	Beunruhigung durch Außer- ordentliches, Fremdes (Über-Anspruch)	Über-Angebot von Möglichkeiten
<b>Verlaufsform</b>	Einbruch der Frage und Beantwortung der Frage	Hiatus von Antwort und Anspruch	Autopoiesis
<b>Produktivität/ Kreativität</b>	Kompensation	Geben, was wir nicht haben	(Reine) Kreation

*Handlungsmodus:* Wir erfinden, *was* wir antworten. Ohne ein Umfingieren von Wirklichkeit, ohne eine imaginative Variation, die neue und andere Möglichkeiten entdeckt und erfindet, gibt es keine Antwort, sondern nur ein Nachsprechen und Wieder-tun. Aber wir erfinden nicht, „worauf wir antworten und

<sup>368</sup> Das Schema nimmt Elemente eines Schema von B. Waldenfels auf, AR 153, mit dem er bestimmte „Frage- und Antwortmuster“ kennzeichnet. Vgl. auch AR 152, Anm. 70. – Siehe auch Schema 11.

was unserem Reden und Tun Gewicht verleiht“ (Antwort 49). Bevor Handlungsmöglichkeiten verwirklicht werden und überhaupt verwirklicht werden können und auch noch bevor Handlungsangebote angenommen werden und angenommen werden können, sind wir schon Adressaten und Adressatinnen eines Anspruchs, der etwas *zu* tun und *zu* sagen gibt. Sprechend und handelnd gehen wir ein auf einen Anspruch: *zu antworten* in dem und mit dem, was wir sagen und tun.

*Fragemodus*: Das Fragen des Handelns geht deshalb nicht darin auf, entweder sich vorgegebenen Fragen zu stellen oder selbst Fragen aufzuwerfen. Beides gehört zum Handeln hinzu. Doch die vorgegebenen Fragen werden immer auch gestellt, und die eigenen Fragen sind immer schon Antworten auf Fragen, die sich stellen. Insofern ist das zum Handeln selbst gehörende Fragen zuletzt ein *Infrage-gestellt-Sein* durch den Anspruch, das sich in der Unmöglichkeit kundtut, nicht zu antworten. – Damit taucht aber eine genuine Verbindlichkeit des Handelns im Handeln selbst auf, also nicht nur ein vom faktischen Handeln abgesetzter Bereich des Idealen mit präfigurierten Zielen und Normen, sondern eine Verbindlichkeit, die sich dieser Dichotomie entzieht. Eine Verbindlichkeit, die mit dem Antworten auf ... gleichursprünglich ist, die sich im antwortenden Sprechen und Handeln „ergibt“.

*Ausgangslage*: Was das Handeln in Gang hält, sind nicht allein Mangelercheinungen, Defizite an (Ziel- und Norm-)Vorgaben. Es ist auch nicht nur das Überangebot an Möglichkeiten, die Fülle unausgeschöpfter Möglichkeiten. Was das Handeln in Gang hält, sind unausschöpfbare Überschüsse und nie völlig abzugeltende Ansprüche, an die handelnd angeknüpft wird und immer schon angeknüpft worden ist. Was das Handeln in Gang hält, ist deshalb aber immer nur indirekt zugänglich, als das, was sich, indem das Handeln daran anknüpft, entzieht. Was das Handeln in Gang hält, geht in die jeweiligen kontingenten Ordnungen des Redens und Tuns nie selbst vollständig ein. Zu fassen ist es nur als das, was sich der Dichotomie von Ordnung und Unordnung entzieht: als das im Eigenen der jeweiligen Ordnung nicht nur faktisch Ungesagt- und Ungetan-Gebliedene, sondern auch als das in ihm *Nicht-Sagbare und Nicht-Tubare*, als das Außerordentliche, als Fremdes.

*Verlaufsform*: So bleibt das Handeln schließlich auch in einem radikalen Sinne unabgeschlossen. Die Figur der Autopoiesis verlagert die Unabgeschlossenheit nach „innen“ – das autopoietische System erhält sich selbst, es „ist“ ständiger

Selbsterhalt. Das Schema von Frage und Antwort verlagert sie nach „außen“ – immer neu brechen Fragen ein, immer wieder stellen sich neue Probleme. Was in der Problemlösung durchschimmert von der Infragestellung, die der Anspruch bedeutet, geht freilich dadurch wieder verloren, dass in der Beantwortung die Frage, in der Lösung das Problem verschwindet; und was in der Konstruktion durchschimmert von der Unausweichlichkeit des Antwortens, geht freilich dadurch wieder verloren, dass im Selbsterhalt des Systems die Störung entweder abgewiesen oder integriert wird. Anspruch und Antwort sind aber verbunden durch ihre Trennung. Das „und“ zwischen Anspruch und Antwort ist ein *Hiatus*. Es bildet keinen Steg, auf dem wir einfach hin- und hergehen können, sodass wir die Rolle des Hörers bzw. der Hörerin beliebig wechseln könnten mit der des Sprechers bzw. der Sprecherin. Das „und“ ist keine Drehscheibe, sodass Täter Opfer und Opfer Täter sind. Wenn es etwas gibt, das der Beliebigkeit wehrt, dann der Umstand, dass ein Anspruch nicht schon dann ein Faktum ist, wenn er als Faktum genommen wird.

*Produktivität bzw. Kreativität:* In den Konzepten der Kompensation und der Selbstschöpfung wird dem Handeln nicht einmal zu wenig und einmal zu viel zugetraut, sondern jeweils sowohl zuwenig als auch zu viel. Denn mit der Kompensation wird einerseits *zu wenig* erklärt, da es nie nur eine Lösung gibt und kreatives Handeln als solches auch überschüssig ist zu bloßer Problembewältigung, und andererseits wird *zu viel* behauptet, nämlich die Beseitigung der Infragestellung in der Lösung von Problemen. Eine Steigerung der Kreativität bis zu einer Selbstschöpfung aber kommt in die Nähe der metaphysischen Figur eines „unbewegten Bewegers“ und nimmt so die dem Menschen gerade zukommende Fähigkeit nicht ernst, nämlich *nicht* schlechthin bei sich selbst, sondern anderswo zu beginnen, zu antworten. Die Kreativität des Handelns verweist insofern auf das „Paradox einer kreativen Antwort, in der wir geben, was wir nicht haben“ (TF 53).

#### 11.4.2 Elemente einer Logik

Das Paradox einer kreativen Antwort aber ist ein Paradox im strengen Sinne. Es handelt sich dabei nicht nur um irgendeine Komplexion, auch nicht um einen logischen Widerspruch, sondern um die *andere* Logik eines Handelns, das gegebene Handlungsordnungen, in denen etwas von mir oder uns ins Werk gesetzt oder getan wird, überschreitet, ohne sie jedoch hinter sich zu lassen, also

nur als Para-dox, als Überschuss, Überschreitung und Grenzverletzung zu fassen ist.

Wenn im Folgenden drei Elemente einer Antwortlogik benannt werden, ist also zu beachten, dass es sich dabei nicht um logische Kategorien handelt, die sich auf *Aussagen über* ein Reden und Tun beziehen, sondern „Topoi“ des *Sich-Ereignens* des Redens und Tuns in der unschließbaren Differenz von Sagen und Gesagtem, Tun und Getanem (vgl. AR 334). Die Logik antwortenden Sprechens und Handelns ersetzt insofern auch nicht die Logiken des Verstehens und der Verständigung, doch sie rückt diese aus der Mitte. Eine responsive Sprach- und Handlungslogik bricht die Dominanz von Intentionalität und Regularität, indem sie in den Akten des Redens und Tuns eine *Unausweichlichkeit*, eine *Nachträglichkeit* und eine *Asymmetrie* ausmacht.

#### (1) Unausweichlichkeit

Der Anspruch als Anrede und Appell, der zu sehen und zu hören, zu reden und zu tun, zu denken und zu fühlen gibt, tritt auf mit einer *Unausweichlichkeit*, einem Nicht-nicht-Eingehen-Können (vgl. Antwort 46). Diese ist keine Notwendigkeit, die sich aus einer allgemeinen Gesetzlichkeit ergibt. Sie ist vielmehr prädiskursiv, präjuridisch und prädeskriptiv; sie entzieht sich der Dichotomie von Sein und Sollen, von Rechts- und Tatsachenfragen; sie taucht auf als eine „praktische Notwendigkeit“ (ebd.).

Zwar gilt – wie oben betont wurde (vgl. 10.2) – für das „normale“ bzw. „ordentliche“ Antworten, dass dieses Sinn hat und bestimmten Regeln folgt, und zwar in dem Sinne, dass die Antwort auf schon gegebene, sedimentierte Sinn-deutungen bzw. schon gegebene, eingespielte Regelsysteme zurückgreift oder aber auf noch nicht gegebene, noch nicht etablierte Deutungen und Normen vorausgreift. Alles Antworten gibt insofern etwas zur Antwort, es geschieht so oder anders; und auf dieser Ebene haben auch die Aussagen, es werde geantwortet oder nicht, es handle sich um eine passende oder unpassende, eine richtige oder falsche Antwort, ihren Sinn und ihr Recht.

Doch selbst das „normale“ und „ordentliche“ Antworten stellt schon mehr dar als nur dies, es ist immer bereits das Eingehen auf einen Anspruch (vgl. 7.). Dieser Anspruch meldet sich im Blick, in der Berührung, in der Anrede. Er meldet sich im Angebot und in der Aufforderung, die vom Auftreten von Personen, vom Sich-Zeigen von Dingen, vom Eintreten von Situationen und Kons-

tellationen ausgehen; und auf diesen Anspruch kann ich *nicht nicht* antworten. Ob ich wegsehe und weghöre oder aufhorche und hinschaue, mich entziehe und verberge oder hinwende und einlasse, ob ich dieses oder jenes antworte, darin geschieht bereits ein antwortendes Eingehen auf den Anspruch. Es gibt keine Möglichkeit, sich aus dieser Antwortsituation herauszureflekieren (vgl. AR 357). Der Anspruch steht nicht zur Wahl, sondern stellt vor die Wahl.

Das heißt aber: Verpflichtungen erheben sich nicht erst dort, wo Ziele gesetzt und Regeln beachtet werden (vgl. GN 97). In Anlehnung an ein Wort von Martin Heidegger gesagt: Wo auch immer ein Anspruch sich erhebt, ich Adressat oder Adressatin einer Anrede bin, da beginnt auch schon die Verantwortung;<sup>369</sup> und deshalb heißt dies auch: Es gibt eine „universelle“ Verantwortung – aber *diese* Universalität ist nicht das Ergebnis einer universalisierenden Verallgemeinerung.

## (2) Nachträglichkeit

Sprechen und Handeln, das unausweichlich einem Anspruch konfrontiert ist, das nicht nicht antworten kann, geschieht zwar je hier und jetzt, aber es beginnt anderswo. Antwortendes Sprechen und Handeln geschieht also zugleich mit einer uneinholbaren *Nachträglichkeit* (vgl. Antwort 47).

Schon das „normale“ Frage-Antwort-Spiel weist stets eine zeitliche Verschiebung auf. Eine Antwort kann keine Gleichzeitigkeit mit der Frage gewinnen, ohne aufzuhören, Antwort zu sein. Ebenso ist es ein Aufschub, durch den sich das Handeln überhaupt erst unterscheidet von der Reaktion in einem Reiz-Reaktion-Schema. Das „Zögern und Zaudern“ ist „Ingrediens menschlichen Handelns“ (AR 461). Nur im routinierten Verhalten oder in der sogenannten Kurzschlussbehandlung gibt es nicht jenes „praktische Zögern“, das eine „Inkubationsphase bildet, in der eine Handlung sich vorbereitet“ (GN 97). Dieses Zögern gehört insofern zum Handeln selbst und ist nicht zu verwechseln mit dem Planen, Entwerfen oder Überprüfen. Es ist dasjenige, was alle Ziel- und Regelkreise unterbricht und ermöglicht, nicht allein eigene Möglichkeiten zu verwirklichen, sondern auf Fremdes einzugehen (vgl. AR 462).

Allerdings handelt es sich auf der Ebene eines Eingehens auf einen Anspruch nicht um ein Nacheinander in einer gemeinsamen zeitlichen Ordnung. Denn wenn das Antworten bereits mit dem Anhören beginnt, dann verhalten sich

<sup>369</sup> Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (Nachwort), 44.

Anspruch und Antwort nicht einfachhin wie Rede und Gegenrede zueinander; und wenn Antworten heißt, auf einen *fremden* Anspruch einzugehen, dann ist die Nachträglichkeit auch nicht einfachhin die Verschiebung zwischen hier und dort in einer gemeinsamen räumlichen Ordnung. Das Fremde ist anderswo.

„Antwortend bin ich als Ich zugleich ein *anderer*, hier und jetzt antwortend bin ich zugleich *anderswo* und *anderswann*.“ (AR 267)

D. h.: Die Nachträglichkeit der Antwort ist nicht nur nicht umkehrbar in eine Vorgängigkeit, sondern die Antwort ist und bleibt auch in sich selbst asynchron: „[I]ch bin, wo ich nicht war und nie sein werde.“ (Anspruch 48) So kann sich z. B. ein Staat nicht seine Verfassung in einem selbst nochmals verfassungskonformen Akt geben, und so resultiert der sogenannte Generationenvertrag aus einem Versprechen, das durch keinen Vertrag abzusichern ist (vgl. Antwort 47; GN 83; VR 65 f.). Ohne eine derartige Nachträglichkeit sind Vollzüge wie Versprechen und Vergeben überhaupt nicht denkbar. Nachträglichkeit heißt freilich auch, dass die Wirkungen der Vergangenheit über das hinaus reichen, was ich mir verstehend aneignen, ja dessen ich mich überhaupt erinnern kann, und dass die Zukunft nicht aufgeht in den Entwürfen, die meiner Initiative entstammen.

Das Antworten hat etwas von einem Nachtrag *und* einem Vorschuss, wie er im Grunde nur im Futur II ausgesagt werden kann:

„Antwortend werde ich sein, was ich auf gewisse Weise schon gewesen sein werde, da ich einem Anspruch folge, der mir nie als eigene Möglichkeit bevorstand und der einer ursprünglichen Vergangenheit angehört, die nie meine Gegenwart war.“ (VR 65)

Die Nachträglichkeit rührt insofern an eine *Vorzeitigkeit*, wie sie sich nicht zuletzt in der Geburt äußert, in der ich auftrete, bevor ich mich bejahe oder ablehne, mich verstehe und deute (vgl. VR 179).

### (3) Asymmetrie

Sprechen und Handeln, das unausweichlich einem Anspruch konfrontiert ist und das nicht nicht antworten kann, das zwar je hier und jetzt geschieht, aber anderswo beginnt und deshalb uneinholbar nachträglich bleibt, ist schließlich aber von einer unaufhebbaren *Asymmetrie* gekennzeichnet.

Es handelt sich dabei um eine Asymmetrie (Ungleichheit), die *in* der Beziehung, im Dialog, in der Anknüpfung auftaucht. Diese erschöpft sich nicht dar-



in, dass die Rollen im Dialog ungleich verteilt sind oder dass es stets so etwas wie eine kommunikative Verzerrung gibt, welche Störungen in der einen oder anderen Weise bearbeitet und zumindest minimiert werden können. – Es handelt sich auch nicht um eine Inkommensurabilität (Unvergleichlichkeit), die darin besteht, dass der Vergleich zwischen zwei Größen wegen des fehlenden tertium comparationis scheitert, dass sich also das Du gegenüber dem Ich, der Anspruch gegenüber der Antwort, das Fremde gegenüber dem Eigenen als „ganz anders“, als „völlig verschieden“ erweise. – So meint Asymmetrie schließlich auch nicht, Eigenes und Fremdes ließe sich nicht miteinander vergleichen und es wäre im Konfliktfall kein Ausgleich möglich.

„Der Gesichtspunkt des Dritten, der Recht und Gerechtigkeit ermöglicht, ist auf gewisse Weise unentbehrlich. Sofern im Reden und Handeln immer schon wiederholbare Gestalten, allgemeine Regeln und Gesetze im Spiel sind, ist immer auch ein Dritter und ein Drittes im Spiel. Doch indem der fremde Anspruch einem allgemeinen Gesetz unterworfen und derart *gleichgesetzt* wird, was nicht gleich *ist*, enthält Gerechtigkeit stets ein Moment von Ungerechtigkeit.“ (Antwort 48)

Denn *meine* Antwort auf einen fremden Anspruch und der *fremde* Anspruch, auf den ich nicht nicht antworten kann, konvergieren nicht auf ein Gemeinsames hin, worin der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem, Anspruch und Antwort aufgehoben wäre. Die Asymmetrie bzw. Irreziprozität (Nicht-Gegenseitigkeit) des Antwortens ist – mit Levinas gesagt – *radikale* Unmöglichkeit, ist die Unmöglichkeit überhaupt, „sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden“.<sup>370</sup> Die Asymmetrie des Antwortens liegt darin, dass der fremde Anspruch dem Vergleich *entrückt* ist (vgl. Anspruch 50). Auf eine Formel gebracht: „Wer vergleicht, antwortet nicht, und wer antwortet, vergleicht nicht.“ (GN 97)

Vielleicht bedarf es einer solchen „anderen Logik“ aber eben auch in der Praktischen Theologie, wenn sie sich als eine kontextuelle Theologie verfassen, das *Neuartige* einer Kontextualisierung aber nicht in die alten Schläuche der Dichotomie von Faktizität und Normativität füllen will und wenn sie den Vollzug ihrer Kontextualisierung zu verstehen geben will – jedenfalls so weit, wie es möglich ist. Anders gesagt: Wenn sie zu verstehen geben will, dass es hier

<sup>370</sup> E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 67. Vgl. dazu ausführlich DG 302–321.



etwas zu verantworten gibt, was nicht in der Weise der Rechenschaft-Gebens zu verantworten ist, sondern nur in der des Antwort-Gebens.

## 12. Geben, das gibt, was es nicht hat – Momente einer responsiv-kontextuellen Praxis

Die Überlegung kommt hier nicht an ihr Ende, sondern hört auf. Ich deute im Folgenden zwar auch mögliche *weiterführende* Schritte an, doch mehr noch gehe ich an den Anfang dieser Untersuchung zurück. Ich komme auf jene Praxis zurück, aus welcher der beschrittene theoretische Weg erwachsen ist, die ihn angetrieben und in Gang gebracht hat.

So hätte manches von dem, was ich im Folgenden zur Sprache bringen werde, durchaus auch am Anfang dieser Untersuchung stehen können, da es geeignet ist, das Desiderat einer Transformation des Handlungsbegriffs zu verdeutlichen. Näherhin ist es jedoch der *Vor-Anfang* dieser Überlegung, der an ihrem Ende, und zwar sowohl im vorherigen wie in diesem letzten Schritt kenntlich wird.

Antwortendes Sprechen und Handeln verweist auf das Paradox eines Gebens, das gibt, was es nicht hat. – D. h. nicht, es würde nichts (zur Antwort) gegeben oder nur zum Schein (Antwort) gegeben. Es heißt vielmehr: Was das Geben (des Antwortens) gibt, *hat* es nicht schon zuvor, vor dem Geben. Das Geben ist nicht hinzutretende, sekundäre Qualifikation von etwas, was ich schon zuvor habe; und ebenso wenig ist das Geben eine Praxis, mittels derer ich dessen habhaft werde, was ich gebe. Geben ist nicht die selbstinszenierte Entfremdung des Eigenen. Geben, das gibt, was es nicht hat, heißt: Was ich gebe, „habe“ ich nur gebend und nehmend; und ich bin nicht Geber und *auch* Empfänger, sondern ich bin „*als Geber* bereits Empfänger“ (DG 311). Die Responsivität, die Mitwirkung des Fremden ist unhintergebar.

1996 bin ich auf dieses Paradox gestoßen, und zwar in der Auseinandersetzung mit der Theologie Klaus Hemmerles und durch meine Beteiligung an dem von ihm unter dem Leitwort einer „Weggemeinschaft (gegenseitigen Zeugnisses und Dienstes)“ angeregten synodalen und pastoralen Prozess im Bistum Aachen.<sup>371</sup>

<sup>371</sup> Vgl. K. Hemmerle, *Hirtenbriefe*, 66–88, 245–247; *Bistum Aachen* (Hg.), *Bistumstag 1996*, Teil 1 u. 2; U. Deller – E. Vienken (Hg.), *Wagnis Weggemeinschaft*; E. Garhammer, *Dem Neuen trauen*, 146–153; J. Schreier, *Zwischen spekulativer Theologie und Bischofsamt*.

Mit Bezug auf Hemmerles Impuls einer Ekklesiogenese in und als „Weggemeinschaft“ hatte ich seinerzeit formuliert: „Es geht in der Weggemeinschaft wesentlich und immer darum, *zu geben, was wir nicht haben.*“<sup>372</sup> Und als mir dann bei dem Versuch, mich der *phänomenologischen* Grundlagen und Zusammenhänge der pastoralen Intuition und der pastoralen Konsequenzen der Theologie Klaus Hemmerles zu vergewissern, dieses Paradox in der Theorie der Responsivität von Bernhard Waldenfels begegnete, als es mir geradezu ins Auge sprang, da wurde dies zum Auslöser jener Digression, die diese Untersuchung nun geworden ist. Es ist dieser Umstand gewesen, der zum maßgeblichen Anstoß wurde, eine Anknüpfung an die Theorie der Responsivität zu wagen – ohne sie jedoch theologisch vereinnahmen oder übertrumpfen zu wollen, also das so oft praktizierte „Hase-und-Igel“-Spiel zu spielen, das sich dann kritische Rezeption nennt (vgl. 3.4).

Deshalb schließt sich hier auch keineswegs ein Kreis. Denn es ist im wahren Sinne des Wortes zu viel dazwischen gekommen. Das Zurückgehen und Weiterfragen hat zu viele neue Fragen aufgeworfen. Vor allem gilt jedoch: Der Vor-Anfang der Überlegung ist kenntlicher geworden, er ist aber dadurch nicht zugänglicher geworden.

Darum ist es auch nicht eine Verlegenheitslösung, wie ich hier aufhöre. Es ist der Versuch, weiterhin der Versuchung zu widerstehen, den Anspruch zu vergegenständlichen (vgl. 6.3), statt sich der Dynamik des Antwortens zu überantworten; und dieser Versuch hat Konsequenzen:

Zwar werde ich im Folgenden auch Konkretionen bzw. Praxisbeispiele benennen. Trotzdem wollen und werden die zur Sprache kommenden Momente nicht sagen, wie es denn „in der Praxis geht“. Diese Fragestellung wird hier nicht diskreditiert, sie wird aber zurückgenommen, aufgehoben, „erschwert“. In Anlehnung an eine Umschreibung gesagt, die Waldenfels vom kritischen Geschäft von Phänomenologie gibt: Es geht mir nicht darum, die Spielregeln zu verbessern, sondern quer ins Regelwerk einzugreifen (vgl. GN 45).

Das erfordert aber ein weiteres Mal (vgl. 6.2) eine Abweichung im *Stil* der Argumentation und des Sprechens bzw. Schreibens. An die Stelle systemati-

<sup>372</sup> R. Feiter, *Kirche in der Gottesferne*, 75. – Rückblickend kann ich sagen, dass mich diese Frage schon in meiner Dissertation über die nicht eigentlich „ontologische“, sondern „ontodologische“ (Claude Bruaire) Religionsphilosophie Ferdinand Ulrichs beschäftigt hatte. Vgl. R. Feiter, *Zur Freiheit befreit*.

scher Entfaltung treten das Fragment und die Episode, und an die Stelle von Prinzipien treten das Zitat, der Einfall und der Kommentar – und deren Reihung. Der Übergang in die performative Rede wird ebenso wenig gescheut wie die sperrige Formulierung. Spannungen zwischen den verschiedenen Momenten werden nicht beseitigt. Okkasionalität hat die Priorität vor Allgemeinheit. Hinweisen und Fragen, Verweisen und der Benennung von Desideraten geben den Vorzug vor Ausführungen.

Vielleicht können die folgenden Notizen noch am ehesten „Minima Practica“ genannt werden.<sup>373</sup>

<sup>373</sup> Zur Form der „Minima“ vgl. *M. Esders*, *Kleine Philosophie*.

## I.

## Glosse zur Walser-Bubis-Debatte

Nie etwas gehört vom Urgesetz des Erzählens: der Perspektivität.  
Aber selbst wenn, Zeitgeist geht vor Ästhetik.

Martin Walser<sup>374</sup>

Diese beiden Ellipsen bilden die entscheidende Passage von Martin Walsers Rede, die er anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an ihn am 11. Oktober 1998 in der Frankfurter Paulskirche gehalten hat. Es sind diese beiden Sätze, die Walser seinen ungenannten Kritikern geradezu entgegenschleudert.

Mit ihnen rechtfertigt er sich und das, was er geschrieben hat, und auch die Rede, die er hält. Er ist Erzähler, er will Erzähler sein und sonst nichts. Was er zuvor vom „Wegschauen“ und „Wegdenken“ angesichts des Grauens und der Verbrechen von Auschwitz gesagt hat und was er im Anschluss mit Rekurs auf Heidegger und Hegel zum Gewissen als der „innerlichen Einsamkeit mit sich“ und der „durchgängigen Zurückgezogenheit in sich selbst“ sagen wird,<sup>375</sup> ist „perspektivische“ Rede, nicht Ansprache, sondern Erzählen der „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede“.

Es ist schon erstaunlich, wie wenig später diejenigen, die Walser Ignaz Bubis gegenüber in Schutz nehmen wollten, auf diese Sätze bzw. ihre Aussage abgehoben haben, wie sehr in ihren Argumentationen Zeitgeist – sprich: Moralismus – vor Ästhetik ging. Ignaz Bubis aber hat diesen Satz nicht bestritten, er hat ihn radikal infrage gestellt. Er hat nicht die Frage diskutiert, ob Zeitgeist vor Ästhetik oder Ästhetik vor Zeitgeist geht, sondern darauf bestanden: *Früher als das Erzählen ist die Erinnerung.*<sup>376</sup>

Früher, d. h.: Die Erinnerung stiftet die Zeit der Erzählung. Oder anders gesagt: Alles Erzählen mit seiner untilgbaren Perspektivität ist Antworten auf ... Weder gäbe es sonst etwas zu erzählen, noch gäbe es die Perspektivität des Erzählens. Dass Walsers Rede dem Missverständnis Vorschub leistete, es könne

<sup>374</sup> M. Walser, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, 12.

<sup>375</sup> Vgl. aaO., 8, 11, 13 f.

<sup>376</sup> Vgl. I. Bubis, Rede des Präsidenten des Zentralrates der Juden in Deutschland am 9. November 1998.

ein „Wegschauen“ geben, das nicht *weg-schaue*, eine Perspektivität, die nicht antworte, ein Sprechen, das nicht in Anspruch genommen sei, darin lag ihre Gefahr.

Normalität, auch die deutsche ist immer ein Verschleifen, ein Filtern, ein Abwehren beunruhigender und unabgeltbarer Ansprüche, auf die ich nicht nicht antworten kann.

## Erinnerung, die zu sagen und zu tun gibt

1

In Micha 6,1–8 inszeniert der Prophet einen Streit.<sup>377</sup> Der Prophet fordert die Berge und Hügel auf, Zeugen des Streits zu sein, und gibt Gott dann das Wort.

Die Anklage Gottes artikuliert weniger die Verfehlungen Israels im Einzelnen als vielmehr die Irritation Gottes über das Gesamtverhalten des Volkes. Mehr noch als Anklage ist es eine Selbstverteidigung. Gottes Erwiderung auf die ungerechten Vorwürfe des Volkes ist es, die hier ins Wort kommt (V. 3–5):<sup>378</sup>

Mein Volk, was habe ich dir getan,  
und womit habe ich dich ermüdet? Antworte mir!  
Ja, ich habe dich heraufgeführt aus dem Land Ägypten  
und aus dem Sklavenhaus habe ich dich losgekauft,  
und ich habe vor dir hergeschickt  
Mose, Aaron und Mirjam.  
Mein Volk, gedenke doch, was Balak, der König von Moab, geplant hat,  
und was ihm Bileam, der Sohn Beors, geantwortet hat,  
[ergänze: gedenke doch, was] von Schittim bis Gilgal [ergänze: geschah],  
um die Heilstaten JHWHs zu erkennen.

Auf diese Erinnerung antwortet eine einzelne Stimme. Es ist, als würde das Volk mit einer Stimme sprechen oder als würden alle Glieder des Volkes je persönlich sprechen. Es wird die Bereitschaft erklärt zur Wiedergutmachung und zu umfassender Bußleistung. In steigender Aufzählung werden Angebote unterbreitet (V. 6 f.):

Womit soll ich JHWH entgentreten,  
mich beugen vor dem Gott in der Höhe?  
Soll ich ihm entgentreten mit Brandopfern,

<sup>377</sup> Vgl. zum Folgenden A. Deissler, *Zwölf Propheten II*, 190–194; R. Kessler, *Micha*, 256–272.

<sup>378</sup> Übersetzung nach R. Kessler, aaO., 257.

mit einjährigen Kälbern?  
 Hat JHWH Wohlgefallen an Tausenden von Widdern,  
 an unzähligen Strömen von Öl?  
 Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Verfehlung,  
 die Frucht meines Leibes für mein sündiges Leben?

Alles „Mögliche und Unmögliches“ wird dargeboten, aber das Angebot Gottes nicht angenommen. Der Mensch macht sich lieber klein wie der Besiegte vor dem Sieger, als einzugehen auf Gottes Zuwendung. Ja die Angebote diskreditieren Gott als einen Despoten, der über alles Maß hinaus fordert (vgl. Mt 25,24); und die Anbietenden gerieren sich selber despotisch: Für das eigene verfehlte, sündige Leben wird das Leben der Nachkommen als Lösegeld angeboten. Noch in der Antwort verharret der Mensch in der Verweigerung, auf Gottes Gerechtigkeit einzugehen. Da schaltet sich der Prophet ein mit der Proklamation des Willens Gottes (V. 8):

Er hat dir gesagt [wörtlich: Man hat dir gesagt], Mensch, was gut ist  
 und was JHWH von dir fordert [wörtlich: an dir sucht],  
 nichts als Recht tun und Güte lieben  
 und besonnen gehen mit deinem Gott.

Der Prophet erinnert den Dekalog, er wiederholt die Weisung der Gottes- und Nächstenliebe.

Doch diese Erinnerung ist nicht schematische Wiederholung, sondern Neuanfang, Wiederholung nach vorne: „Die neue Formel ersetzt nicht die alte und macht sie nicht überflüssig. Mi 6,8 tritt nicht an die Stelle der Zehn Gebote. Und doch sind sie neu lesbar – aber nicht nur, weil sie hier so gut ‚zusammengefaßt‘ sind, sondern weil in ihrer verdichtenden Zusammenfassung eine Steigerung geschieht, hier: eine Steigerung in die Umkehrung hinein. Die Zehn Gebote werden wiederholt, aber spiegelbildlich“.<sup>379</sup> – Was im Dekalog nur als *Konsequenz* der Beziehung zu Gott erscheinen könnte, das Recht zu tun und die Güte zu lieben, wird hier zum *Schlüssel*, der zur Besinnung bringt, der „die Treue zu Gott in ihrer wahren Bedeutung sichtbar und verstehbar“ macht,<sup>380</sup> und erst daran ist vollends zu ermessen, wie sehr das Volk gerade in seiner Suche danach, Gott gerecht zu werden – bis hin zur Bereitschaft, das Leben der Kinder zu opfern –, Gott verkannte, wie sehr es sich von dem entfernt hat, der den

<sup>379</sup> K. Hemmerle, Wandern mit deinem Gott, 301f.

<sup>380</sup> AaO., 302.

Menschen sucht und dessen *Leben* und der am Menschen sucht, dass dieser darin, in der Suche nach dem Leben-Können der anderen, *mit ihm* (eins) geht.<sup>381</sup>

Das prophetische Wort ist nicht nur ein *Wieder-sagen* des alten Bundesgebotes. Die Gegenwartssituation tritt auch unter das Gericht der Erinnerung. Die Erinnerung ist ein *Ent-sagen*. Und im situationsorientierten Prophetenwort wird das bereits an Israel ergangene Wort nicht nur in neuer und dichter Weise lesbar, sondern geschieht zugleich Eröffnung neuer Zeit und neuen Lebens des Bundes. Die Erinnerung, die zu sagen und zu tun gibt, ist auch *Ver-sprechen*.

2

Es behalten jene Formeln ihr Recht, die betonen, der Mensch lebe auf ein Äußerstes zu, auf ein Höchstes, auf ein Größtes – angefangen von des Augustinus' Ausruf „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir“ über Anselms Begriff des „*Id quo maius cogitari nequit*“ bis hin zu Pascals Wort „*L'homme passe infiniment l'homme*“.<sup>382</sup> Denn wie Pascals Wahl des Verbes „*passer*“ anzeigt, das sowohl „übersteigen“ als auch „entgehen“ heißt: „Der Mensch entgeht sich, wenn er nur in sich bleibt, er ist unterwegs zu dem, was unendlich größer ist als er.“<sup>383</sup>

Aber nur der Superlativ der Liebe ist göttlich *und* menschlich zugleich. Nur der Elativ der Liebe *Gottes* befreit gleichermaßen aus der ermüdenden Überanstrengung einer Gottsuche und aus der religiösen Intimität mit Gott auf Kosten anderer.<sup>384</sup>

Dieser Elativ ist das biblische Unterscheidungskriterium gegenüber allem Moralismus und Ästhetizismus.

<sup>381</sup> Vgl. dazu R. Feiter, Von der (Un-)Sichtbarkeit des Glaubens, 14–19.

<sup>382</sup> Vgl. Augustinus, Bekenntnisse, I, 1; Anselm, Proslogion, c. 2; B. Pascal, Pensées, Fragm. 434.

<sup>383</sup> Vgl. K. Hemmerle, Wegmarken der Einheit, 30.

<sup>384</sup> Vgl. K. Hemmerle, Linien des Lebens, 27.



## Erinnerung als prophetische Intrige

1

Ohne eine Antwort kann der Prophet nichts ausrichten.

Ohne dass das Volk oder die Einzelnen zuvor antwortend sich ins Spiel gebracht haben, kann der Prophet nichts tun. Ohne dass das Volk oder die Einzelnen auf Gottes Anrede geantwortet haben, kann er das Wort Gottes nicht sagen. Ohne dass Erinnerung eingesetzt hat, kann er nicht erinnern.

Darauf, auf die Antwort lässt er es ankommen.

2

Damit sie möglich wird, die Erinnerung des Menschen an Gott, die Antwort des Menschen auf Gott, bringt der Prophet Gott ins Spiel.

Damit erneute *Antwort des Menschen auf Gott* möglich wird, erinnert der Prophet die *Antwort Gottes auf den Menschen*: Gefangenschaft in Freiheit, Fluch in Segen, Tod in Leben zu wandeln.

Auf Gottes Antwort auf den Menschen, darauf dass das Gotteswort die Antwort des Menschen findet, lässt er es ankommen.

3

Dem Wort Gottes gibt der Prophet das Wort,

- indem er das Wort Gottes erinnert als Anrede, welche die *Antwort* des Menschen *sucht*: „Antworte mir!“
- indem er das Wort Gottes erinnert als Anrede, die der *Antwort* des Menschen *antwortet*: Es ist die anhebende Umkehr des Volkes, seine Bereitschaft, „alles“ zu geben, an die der Prophet anknüpft.
- indem er das Wort Gottes erinnert als Anrede, welche die Antwort des Menschen *über-beansprucht* und *über-beantwortet*: Gott fordert mehr vom Menschen, als er zu geben bereit ist, nämlich *ihn* selbst, er gibt mehr, als der Mensch sucht, nämlich nicht nur dessen Leben, sondern auch *das Leben des anderen*.

## Zur Genealogie von Pastoral (1)

Der Verschleiß,  
der Verbrauch,  
die Opferung der vielen.

Ich höre auf,  
das Leben anderer  
für mein eigenes einzusetzen.  
(Alle Pastoral beginnt  
in der Eucharistie.)

## II.

## Eli (1)

Einst, in Schilo, nachdem man gegessen hatte und nach dem Trinken,  
 stand Channa auf  
 – Eli der Priester saß eben auf dem Stuhl am Türpfosten SEINER Halle –,  
 verbittert war sie in der Seele,  
 sie betete zu IHM hin,  
 sie weinte, weinte.  
 Sie gelobte ein Gelübde und sprach:  
 DU Umscharter!  
 siehst du her, siehst auf das Elend deiner Magd,  
 bedenkst mich, vergissegst nicht deine Magd,  
 gibst deiner Magd  
 Mannessamen,  
 gebe ich ihn DIR  
 alle Tage seines Lebens,  
 ein Schermesser komme nicht an sein Haupt.  
 Es geschah, da sie viel vor IHM betete:  
 Eli achtete auf ihren Mund  
 – Channa redete zu ihrem Herzen hin,  
 nur ihre Lippen regten sich, ihre Stimme war nicht zu hören –,  
 Eli hielt sie für eine Berauschte.  
 Eli sprach zu ihr:  
 Bis wann noch willst du dich dem Rausch überlassen?  
 tu deinen Wein von dir ab!  
 Channa antwortete, sie sprach:  
 Mitnichten, mein Herr!  
 ich bin ein Weib hartbedrückten Geistes,  
 Wein und Rauschsaft habe ich nicht getrunken, –  
 Ich schütte vor IHN meine Seele.  
 Gib nimmer deine Magd für eine Heillose aus,  
 denn aus der Fülle meines Jammers, meines Verdrusses habe ich bis nun  
 geredet.  
 Eli antwortete, er sprach:  
 Geh in Frieden,  
 deinen Wunsch, den du von ihm erwünschtest, gebe Jissraels Gott.  
 Sie sprach: Deine Dienerin finde Gunst in deinen Augen! [...]

1 Sam 1,9-20 (Buber/Rosenzweig)

Er versieht sich. Er sieht die Frau nicht mit Gott reden.

(„Gib nimmer deine Magd für eine Heillose aus ...“ „Deine Dienerin finde Gunst in deinen Augen!“ – Was ist das: Unterwürfigkeit oder Weisheit, weiser Tadel?)

## Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören

„Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist“. – Das ist eine grammatische Bemerkung.

Ludwig Wittgenstein<sup>385</sup>

1

Ein Einspruch wird erhoben. Es wird bestritten, dass es mir möglich ist, Gott mit einem anderen Menschen reden zu hören. Diesem Einspruch zufolge höre ich Gott nur dann, wenn ich selbst der Angesprochene bin.

Doch angesprochen von wem? Der Satz lässt zwei Möglichkeiten zu: Es kann gemeint sein: Wenn ich der von Gott Angeredete bin. Der Satz lässt aber auch die Antwort zu: Wenn ich der von einem oder gar von *diesem* anderen Menschen Angesprochene bin. Von wem muss ich also angesprochen sein, dass ich Gott reden hören kann?

Müßiges Fragen! Denn ich bin hier schon angesprochen: „Gott kannst DU ...“! Ich kann diesen Satz weder hören noch lesen, ohne angeredet zu sein.

Der Einspruch ist Anrede – und Antwort, vielleicht auf „schlechte“ (praktisch-)theologische Fragen.

2

Wittgenstein nennt diesen Satz eine „grammatische Bemerkung“, also eine Bemerkung zur *Struktur* der Sprache.

Vielleicht darf Wittgensteins Notiz gelesen werden als Anmerkung zur Idee eines „anonymen Christentums“.

<sup>385</sup> L. Wittgenstein, Zettel, 429 (Nr. 717).

## Eli (2)

Der Knabe aber, Schmuel, war beamtet bei IHM vor Elis Antlitz.  
 In jenen Tagen war Anrede von IHM kostbar geworden,  
 keine Schauung brach durch.  
 Es geschah an jenem Tag,  
 an seinem Ort lag Eli  
 – seine Augen hatten begonnen sich zu trüben, er konnte nicht sehn –,  
 noch nicht erloschen war die Leuchte Gottes,  
 in SEINER Halle, wo der Schrein Gottes war, lag Schmuel:  
 ER rief Schmuel an.  
 Der sprach: Hier bin ich.  
 Er lief zu Eli und sprach:  
 Hier bin ich, du hast mich ja gerufen.  
 Er aber sprach:  
 Ich habe nicht gerufen, kehre um, lege dich hin.  
 Er ging und legte sich hin.  
 ER fuhr fort, rief abermals: Schmuel!  
 Schmuel stand auf, ging zu Eli und sprach:  
 Hier bin ich, du hast mich ja gerufen.  
 Er sprach:  
 Ich habe nicht gerufen, mein Sohn, kehre um, lege dich hin.  
 Schmuel aber war noch vor dem, daß er IHN kannte,  
 vor dem, daß SEINE Rede sich ihm offenbarte.  
 ER fuhr fort, rief: Schmuel! zum dritten.  
 Er stand auf, ging zu Eli und sprach:  
 Hier bin ich, du hast mich ja gerufen.  
 Eli erfaßte, daß ER es war, der den Knaben rief.  
 Eli sprach zu Schmuel:  
 Geh, lege dich hin,  
 und es sei, ruft es dich an, dann sprich:  
 Rede, DU! ja, dein Knecht hört.  
 Schmuel ging und legte sich an seine Stätte.  
 ER kam, trat herzu, rief wie Mal um Mal:  
 Schmuel! Schmuel!  
 Schmuel sprach:  
 Rede! ja, dein Knecht hört.

1 Sam 3,1–10 (Buber/Rosenzweig)

Ist nicht dies heute auch unsere Not? Wer deutet die oft verwirrenden Unruhen, die über Menschen kommen? Woher sollen sie wissen, daß in dem, was ihr Leben aufreißt, der Ruf des Herrn am Werk ist? Ich glaube nicht, daß es heute zu wenig Samuels gibt. Aber wo sind die Elis? Sind wir es?

Klaus Hemmerle<sup>386</sup>

Schmuel/Samuel war „beamtet bei IHM – vor Elis Antlitz“. Aber der konnte nicht sehen. Er bezieht die Antwort des Samuel auf sich, so wie seine Söhne sich die Opfergaben der Menschen aneignen. (Siehe 1 Sam 2,12 ff. – Wer sind diese Söhne heute?).

Er verhält sich, bis er erfasst, wem die Gabe der Antwort gehört.

„Erfassen“, dass eine Antwort nicht mir gilt – „Entdecken“ des Woraufs einer Antwort, das nicht ich bin: Erfassen des Unfasslichen, Hören des Unhörbaren.

## Ekklesiogenese

Nicht uns, HERR, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre  
um deine Gnade und Wahrheit!

Psalm 115,1 (Luther)

Es wäre zu überprüfen, ob die ekklesiogenetische Fragestellung der Praktischen Theologie, ihre Frage danach, wie die Kirche sich hier und jetzt bildet, nicht von Franz Rosenzweigs Auslegung von Psalm 115 bzw. von seiner vom Psalmengesang ausgehenden Sprachlehre des Gebets Impulse empfangen könnte.

Dabei wäre allerdings nicht vorschnell allein auf die Bedeutung der Liturgie abzuheben. Es kann auch nicht darum gehen, aus Rosenzweigs Überlegungen „Handlungsmodelle“ abzuleiten. Stattdessen wäre zu fragen, inwieweit seine Deutung des liturgischen Gesanges nicht überraschende Perspektiven eröffnet, kirchenbildende Praxen überhaupt wahrzunehmen und zu entdecken.

Drei Beispiele:<sup>387</sup>

### Der „Kohortativ“

Eine Aufforderung (zum Singen, Danken, Bekennen) ist kein Imperativ, „keine Aufforderung des Auffordernden an einen Aufgeforderten, der der Aufforderung nachzukommen hätte, sondern die Aufforderung muß selbst unter dem Zeichen der Gemeinsamkeit stehen, der Auffor-

Den Praxen solcher „Aufforderung“ nachzuspüren, und zwar nicht allein in der Liturgie, könnte ein Beitrag dazu sein, die Rede von „Communio“ bzw. „Gemeinschaft“ in der Kirche einem vermessenen Indikativ zu

<sup>386</sup> K. Hemmerle, *Gerufen und verschenkt*, 49 f.

<sup>387</sup> F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 259, 260, 280.

dernde muß zugleich selber Aufgeforderter sein, sich selber mit auffordern: die Aufforderung muß im Kohortativ stehen, einerlei ob dieser Unterschied vom Imperativ äußerlich erkennbar ist oder nicht; auch die scheinbare Aufforderung, das ‚Danket‘, darf nur den Sinn eines ‚Laßt uns danken‘ haben; der Auffordernde dankt selber mit, ja er fordert nur auf, um selber mit danken zu können“.

### Der „Dativ“

Der, dem etwas gegeben wird (die Ehre, der Dank, das Bekenntnis), „bleibt jenseits des Gebers, und weil er jenseits des einzelnen Gebers bleibt, so kann er der Punkt sein, wo alle Geber sich vereinigen können; der Dativ als dies wahrhaft Bindende kann das wahrhaft Lösende für alles unwahrhaft, alles unwesentlich Gebundene sein, das Erlösende, – Gott sei Dank.“

### Das „Wir – Ihr – Sie“

Weil die Wir (des Singens, Dankens, Bekenntens) aber „noch nicht Wir alle sind, so scheiden sie aus sich aus die Ihr. Und weil der Psalm das bei Gott sein der Wir vorwegnimmt, so sieht er die Ihr unwillkürlich mit Gottes Auge an und sie werden zu Sie“.

entwinden, ohne sie deshalb aber einem bloßen und nicht weniger überheblichen Imperativ auszuliefern.

Nach Praxen solchen „Gebens“ Ausschau zu halten, und zwar über die Liturgie hinaus, könnte bedeuten, „ortho-praktische“ Wege zu einer Gemeinsamkeit und Verbindlichkeit aufzuspüren wie auch wahrzunehmen, was in Wahrheit verbindet und trennt.

Der Praxis solcher (theologaler) Unterscheidung nachzugehen, könnte einen Ansatz entdecken, wie einer nur behaupteten und letztlich integralistischen „Einheit“ von Kirche und Welt zu wehren ist und wie Trennung und Einheit nicht allein soziologisch, sondern auch theologisch zu fassen sind.

## Zur Genealogie von Pastoral (2)

Da sind  
die vielen unpassenden Antworten:  
Antworten auf Fragen,  
die nicht ich gestellt habe,  
Antworten auf Aufforderungen,  
die nicht von mir ergangen sind.

Da sind  
die vergeblichen Korrektur-Versuche:  
die Versuche, zwischen Frage und Antwort  
einen Konsens herzustellen,  
die Versuche der Angleichung  
durch Fremd- oder Selbstberichtigung.

Da ist  
das Sich-Verhören,  
lange Zeit,  
immer wieder.

Ich höre auf,  
die Antwort der anderen  
auf mich zu beziehen.  
(Alle Pastoral beginnt damit,  
im Gebet „wir“ zu sagen.)



## III.

## Achtsamkeit

Das Bemühen – und es ist in der Tat ein Bemühen, ein echtes Umlernen, das immer wieder auch Widerständen, eigenen und fremden abgerungen werden muss –, das Bemühen, in meinem Reden und Schreiben auf eine Berücksichtigung der weiblichen Formen zu achten, hat mir eine eigentümliche Erfahrung beschert:

Ich habe dadurch entdeckt, wie wenig ich mir zunächst und zumeist Rechenschaft darüber ablege, für wen das, was ich sage, eigentlich gilt und wen ich in meinem Sprechen wirklich anrede.

Ich merkte, auf die „Berücksichtigung der weiblichen Form“ zu achten, bringt mich erst auf Unterschiede – nicht auf sogenannte Wesensunterschiede zwischen Männern und Frauen, aber auf die faktischen und praktischen Differenzen des Vorkommens und des Zur-Sprache-Kommens.

Und ich merkte, auf die „Berücksichtigung der weiblichen Form“ zu achten, ist immer mehr als nur eine einfache Ergänzung. Solche Achtsamkeit kompliziert, sie wirft Fragen auf und stellt infrage. Sie lässt den Redefluss stocken, sät Zweifel und macht Sätze manchmal unmöglich.

Allerdings habe ich nach einer gewissen Zeit dann bemerkt: Es gibt die Gefahr, dass solche Achtsamkeit zu einem „Schielen“ wird. Ich gerate in ein Verhalten, das ähnlich problematisch ist wie die sogenannte „teilnehmende Beobachtung“: dass ich nämlich jenes Doppelspiel treibe, einerseits mich als Antwortender zu positionieren, in die Kontingenz meines Sprechens hinein vorzugehen und andererseits zugleich diese Kontingenz wieder abzustreifen. Das Gespräch, an dem ich teilnehme, wird von mir zugleich aus einer distanzierten Beobachterposition aus betrachtet; und im vermeintlichen „Erkenntnisgewinn“ wird die Kontingenz wieder aufgehoben (vgl. VR 127–132).

Meine einstweilige Formulierung dieser Erfahrung: In meinem Sprechen *Sprecherinnen* nicht ersetzen können wollen.

## Antwortendes Sprechen

Nach einem Begräbnis: Mehrere der Angehörigen äußern sich mit diesen oder ähnlichen Worten: „Ich kann das nicht mehr hören – dieses ‚Es fehlen die Worte, man kann nichts sagen, wir haben keine Antwort darauf‘.“

Dem überheblichen Bescheid-Wissen und dem herablassenden Bescheid-Geben ist nicht durch ein Verstummen zu entkommen, worin ich mir als Sprechendem ersparen will, angreifbar zu sein und immer auch die Situation zu unterbieten – schon gar nicht durch die wortreiche Zelebration der eigenen Sprachlosigkeit.

Der entscheidende Unterschied liegt zwischen dem Beantworten, das den Tod zur lösbaren Rätselaufgabe verharmlost, oder dem bloßen Verstummen *und* dem Antworten auf ... – einem Sagen, das nicht aufgeht in dem, was gesagt wird oder gesagt werden kann.

## Aufmerksamkeit

1

Aufmerksamkeit, aufmerksame Wahrnehmung unterhält eine besondere Beziehung zur Bewegung. Auf manches werde ich nur aufmerksam, wenn ich verweile, auf anderes wiederum nur, wenn ich mich bewege, einen Ortswechsel vollziehe, mitgehe usw. Manchmal bin ich in meiner Bewegung zu schnell, um etwas wahrzunehmen, manchmal zu langsam.

2

Auf das meiste muss ich mich aufmerksam machen lassen. Aufmerksamkeit ist keine einsame Angelegenheit.

3

Aufmerksamkeit – sagt H. S. – habe zur Voraussetzung, auf das „Vorsortieren“ zu verzichten, das der Angst entspringe: der Angst, nicht „entsprechen“ zu können, d. h., nicht angemessen zu reagieren, nicht schlagfertig genug zu kontern, nicht souverän genug zu antworten, nicht professionell genug zu handeln, nicht aufmerksam genug zu sein. Praxis entstehe überhaupt nur dadurch, dass die Angst vor der ungenügenden Antwort aufgeben wird. „Es geht darum“, sagt H. S., „nicht ‚gut‘ sein zu wollen!“

## Dialog und Gewalt

1

Die Vieldeutigkeit, die alles Gesagte kontaminiert, ist kein Hindernis in der Verständigung, das ausgemerzt werden müsste und könnte; und der Überschuss des Sagens, der nicht ins Gesagte eingeht, ist nicht ein Rand, der methodisch zu bewältigen und wenn schon nicht zu beseitigen, so doch zu minimieren ist. Vieldeutigkeit und Überschuss ermöglichen überhaupt erst die Anknüpfung im Gespräch und das Weiterspinnen des Gesprächsfadens.

Das Geschehen des Gesprächs besteht insofern nicht darin, dass im Wechsel von Rede und Gegenrede fragmentarische Beiträge sich gegenseitig korrigierend ergänzen zu einem Ganzen – welches Ganze als gegenständlicher Maßstab abgehoben oder welcher Vollzug in einer Metakommunikation restlos auf seine fungierenden Regeln hin offengelegt werden könnte.

„Solange der Dialog auf einen Monolog mit verteilten Rollen hintendiert, bleibt den Partnern die Möglichkeit, sich im Besonderen zu *ergänzen* und einander im Allgemeinen zu *ersetzen*.“ (SF 50)

Gespräch resultiert aus der bleibenden Fremdheit, die sich der Aneignung entzieht und sich eine Anpassung verbittet und stattdessen allein die offene Anknüpfung und Auseinandersetzung des Antwortens zulässt.

2

Gespräch als Verständigung ist stets ein *dreipoliges* Geschehen bzw. ein Geschehen mit einer dreistelligen Relation. Die gängige Formel dafür lautet: „Ich verständige mich mit jemandem über etwas.“

Doch diese Formel ist nur Ausdruck für den in der Regel eben bestehenden Pakt, den einige geschlossen haben und mit Hilfe dessen sie ein Was oder ein Wen/Wem als bloßes Worüber des Gesprächs vom Gespräch selbst ausschließen. Der „Dialog“ hat immer Verlierer, von Anfang an.

Gespräch verlangt die immer neue Überschreitung des Dialogs auf einen Polylog hin.

3

„Wenn der Kern der Gewalt darin besteht, daß man die Andersheit des anderen mißachtet und nicht in seiner Andersheit zur Sprache kommen läßt, so bedarf es einer Rede, die in ständigem Ent-sagen auf ein erstes und letztes Wort ver-

zichtet. An dieser Stelle haben Entschuldigung, Verzeihung und Versöhnung ihren alltäglichen und außeralltäglichen, ihren privaten und öffentlichen Platz.

Bei solchen symbolischen Gesten geht es nicht um die Rechtfertigung des Gesagten und Getanen, um die Wiederherstellung einer Ordnung in den Augen eines Dritten, sondern um die Wiederaufnahme eines Dialogs mit dem Anderen, um den Fortgang des Sagens und Tuns, allem Gesagten und Getanen zum Trotz.

Auch ein solches Reden und Tun wäre nicht frei von gewaltsamer Einrede und gewaltsamen Eingriffen, doch würde es dazu beitragen, daß die Gewalt-samkeit sich nicht verfestigt zu einer unwiderruflichen ‚Institution der Gewalt‘ [Emmanuel Levinas].“ (SF 118 f., Absätze R. F.)

## Episode und Identität

1

Identität, die nicht aus prinzipiengesteuerter Hierarchisierung hervorgeht oder in einer Normalisierung aufgeht, entsteht durch Reihung von Episoden. Solche Identität unterscheidet sich vom bloßen Patchwork dadurch, dass Episoden unabgegoltene Ansprüche, bleibende Verwundungen, schwelende Initien, verdrängungsresistente Beunruhigungen in sich bergen. Über große zeitliche Abstände hinweg provozieren und finden sie ungeahnte Antworten.

2

Das Episodenhafte von Erfahrungen, Tätigkeiten und Engagements wird fast immer denunziert. Gewiss nicht von ungefähr, denn die Episode ist als Einschaltung oder Einschlebsel etwas, das sich der Einordnung in ein geschlossenes Ganzes versperrt. Episoden sind die Fremdkörper der Biographie, aus denen ich nichts machen, mit denen ich nicht glänzen kann. Ja möglicherweise sind sie sogar wie wandernde Splitter im Körper meines Lebens; die Episode ist keineswegs harmlos.

In den Episoden meines Lebens, in dem, was sich nicht restlos integrieren lässt, zeigt sich an: Ich bin auch mir selbst fremd. Fremdheit begegnet mir nicht erst in den anderen, sie beginnt bereits bei mir selbst; und bei mir selbst beginnt auch die Aufgabe, Fremdheit anzuerkennen – in der doppelten Weise, dass ich

mich dem Fremden nicht einfach anzugleichen versuche und es dennoch nicht abweise oder verdränge.

Das Selbstverhältnis ist nicht weniger als mein Verhältnis zu den anderen von einer unschließbaren Differenz durchfurcht; und wenn es so etwas wie Identität gibt, dann in der Weise des Antwortens. Ich bin die Antwort, die ich anderen und auch mir in meinem Leben gebe. Ich bin die Antwort, die ich auf mich als einen mir Fremden oder als eine mir Fremde gebe.

3

Identität gibt es nur um den Preis eines „Verzichtes auf erschlichene Ganzheit“.<sup>388</sup> Identität gibt es nur um den Preis einer Geduld mit mir selbst, die alle Zeit des Lebens hat – und noch mehr, darauf zu warten, was aus diesem oder jenem wird.

4

Eigene Fremdheiten ernstzunehmen, könnten bewirken, dass vielfach verblasste Urworte des Christlichen neu lesbar werden. Ich denke da an Bekehrung – also an die Diskontinuität einer christlichen Biographie; ich denke an Rechtfertigung – also an die Unmöglichkeit, sich mit Gott *und* sich selbst in eine versöhnte Einheit zu bringen; und ich denke an Berufung – also daran, dass Leben antworten heißt.

## Fragen für eine Beratung über pastorale Schwerpunktsetzungen

1

Was sollten wir unterlassen – damit wir nicht durch voreilige Identifizierungen den Glauben behindern, nicht durch falsche Erwartungen die Hoffnung blockieren und nicht durch Überanstrengung die Liebe töten?<sup>389</sup>

Worauf wollen wir eingehen: auf welche Herausforderung, auf welches Angebot, auf welche Ohnmacht?

<sup>388</sup> Vgl. H. Luther, Religion und Alltag, 173.

<sup>389</sup> Vgl. G. Sauter, Theologie und Kirchenleitung, 26.

2

*Was sind die Ziele, die zu erreichen, bzw. die Aufgaben, die zu erfüllen sind?  
Was sind die Mittel und Wege, die geeigneten Instrumente und die nötigen  
Personen zur Erreichung dieser Ziele und Erfüllung dieser Aufgaben?*

Und dann die Gegenprobe:

*Wer ist da, welche Personen und Personengruppen? Was bringen diese Personen und Personengruppen an Erfahrungen und Fähigkeiten, an Interessen und Lebensbezügen mit? Was und wie viel können und wollen sie beitragen? Was können wir von ihnen lernen? Was für eine Geschichte mit Gott haben diese Menschen, die wichtig ist für uns, weil sich darin Gottes Wirken und Willen in unseren Kontext einschreibt?*

## Fragen für eine Haushaltsdebatte

Wovon leben wir?

Woran hängen wir?

Wovor gehen wir in die Knie?

Worauf verlassen wir uns?

Wofür stehen wir ein?

Und bei jeder Frage fragen:

Wer ist „wir“?

## Fremde

Wir brauchen mehr Menschen, die uns nützen, und weniger Menschen, die uns ausnützen.

Günther Beckstein

Man soll den Anderen in seiner Andersheit empfangen, ohne abzuwarten, sich also damit aufzuhalten, erst seine realen Prädikate zu erkennen. Noch vor deren Wahrnehmung muß der Andere aufgenommen werden, auch auf die stets beunruhigende, seltsam beunruhigende – beunruhigend wie der Fremde (unheimlich) – Gefahr einer Gastlichkeit hin, die dem Gast wie einem ghost oder Geist gewährt wird.

Jacques Derrida<sup>390</sup>

Die Begegnung mit Jesus als Fremdem, der unbekannt ist und die beunruhigend ist bis zur Gespensterhaftigkeit, verbindet sich im Neuen Testament auffällig mit „eucharistisch“ konnotierten Erzählungen und Kontexten: Mt 14,26 par.; Lk 24,37; Joh 21,4.<sup>391</sup>

## Gastlichkeit

Gastfreundschaft

Tritt durch den Spalt,  
atme die Ordnung,  
lerne am Herd  
die Würde des Gastes  
und empfang  
in der Fülle der Gaben  
deren königliche:  
anvertrautes Leid.

Klaus Hemmerle<sup>392</sup>

1

Reflexion einer Urlaubserfahrung. Erfahrene Gastfreundschaft, die Gastfreundschaft sardischer Hirten, die ihn eingeladen hatten in ihre Hütten in den Bergen, ist darin verdichtet zu einem einzigen, vierfach gefügten Itinerarium der Gastlichkeit: Tritt – atme – lerne – empfang.

Es beginnt mit der Aktion: Sich-in-Bewegung-setzen, Zugehen, Eintreten. Es geht weiter mit dem aktiv-passiven Rhythmus des leiblichen Atmens: Ein- und Ausatmen, Aufnehmen und Loslassen. Es schließt sich an das ebenfalls

<sup>390</sup> J. Derrida, *Adieu*, 140 f.

<sup>391</sup> Vgl. dazu auch F. Ulrich, *Gegenwart der Freiheit*, 128–132.

<sup>392</sup> K. Hemmerle, *Frühling in Alghero*, 8.

aktiv-passive Geschehen des geistigen Lernens: Er-innern und An-erkennen. Und es mündet in einer Passivität *vor* allem Tun *und* Erleiden: Empfangen.

2

Auf den Spalt kommt es an in der Gastlichkeit und darauf, ihn *wahrzunehmen* und *einzutreten*. Mehr als ein Spalt öffnet sich selten.

Auf die fremde Ordnung kommt es an, auf die jeweilige Ordnung dieses Menschen, dieses Lebens, dieses Milieus und darauf, sie zu *atmen*. Wo ich nur beobachte oder wo ich gar sofort anfangen, die Ordnung der Dinge zu verrücken, werde ich nicht zum Gast.

Und auf die „Würde des Gastes“ kommt es an, darauf sie *selbst* zu *lernen*. Viele Kirchen und kirchliche oder gemeindliche Häuser, viele Gottesdienste und Veranstaltungen erscheinen mir wenig gastlich. Mal herrscht in ihnen eine Ordnung, die die *Unterordnung* erzwingt, mal eine Ordnung, die eine *Einordnung* verlangt. Ob so oder so: Ordnung, die nicht atmen lässt, die nicht *gastfrei* ist.

Woran liegt das? – Könnte es sein, dass christliche Gemeinden und Gemeinschaften bisweilen zu wenig um ihre *eigene Würde* wissen? Dann könnte die Umkehrung, zu der Klaus Hemmerle einlädt, in der Tat notwendig und heilsam sein: Zuerst Gast zu sein, sich einladen zu lassen.

Und ...

empfang  
in der Fülle der Gaben  
deren königliche:  
anvertrautes Leid.<sup>393</sup>

## Geduld

Geduld: die Frömmigkeit des Handelns.

<sup>393</sup> Siehe dazu auch R. Zerfaß, Seelsorge als Gastfreundschaft; ders., Volk Gottes unterwegs.



## Konsens

(Ein Versuch, geistliche Kriterien für eine Konsensbildung in einem synodalen Prozess zu benennen:<sup>394</sup>)

*Dem Konsens geht der Dissens voraus.*

Ein Dissens ist nicht ein Betriebsunfall der Kirche. Denn es gibt nur einen einzigen, der meine *und* deine Stelle vertreten kann; ich aber bin nicht einfachhin der oder die andere. Ich vertue mich, wenn ich meinte, ich könnte so ohne weiteres auf die Seite der anderen treten oder stünde gar schon, weil ich so problembewusst, weil ich so engagiert bin, auf ihrer Seite. Einem Konsens, dem nicht vorausging, dass etwas strittig wurde – auch in der eigenen Gruppe – muss eigentlich immer misstraut werden.

*Der Konsens ist ein Schritt nach vorne.*

Zu jedem Konsens muss ein Weg zurückgelegt, müssen Schritte getan werden. Er ist nie da zu finden, wo ich schon bin oder wo wir bereits sind. Das ist allerdings kein technischer Maßstab, als könnten wir auf einer Linie die unterschiedlichen Standorte und dann die jeweilig nötige Schrittweite bestimmen. Es geht hier nicht um „Fortschritt“. Es ist eine Maßstäblichkeit des Reiches Gottes. Im Zweifelsfalle ist der Konsens deshalb eher näher bei den anderen zu finden, bei den voraufgehenden oder bei den kommenden Generationen von Christinnen und Christen.

*Ein Konsens versöhnt in der Zumutung.*

Es bleibt die Aufgabe derer, die sich um einen kirchlichen Konsens bemühen, die „Starken“ und die „Schwachen“ zu „versöhnen“ (vgl. 1 Kor 8). Deshalb wird der Konsens eine Zumutung sein und sein dürfen. So manche Lieblosigkeit entspringt der unterlassenen Zumutung, einer falschen Rücksicht: Der Konsens wird den Starken etwas zumuten dürfen.

*Der Konsens überrascht.*

Er ist Überraschung in einem dreifachen Sinne: Er überrascht zunächst mit der Entdeckung: Was gefunden wurde, macht es auch möglich, zuzustimmen. –

<sup>394</sup> Vgl. R. Feiter, Kirche in der Gottesferne. – Entscheidende Anregungen verdanke ich G. Sauter, aaO., 18-22.

Der Konsens überrascht weiterhin mit der Entdeckung, wohlgemerkt nicht mit der Voraussicht, sondern mit der Entdeckung: Was gefunden wurde, darin können nicht nur die Handelnden übereinstimmen, sondern auch jene, an denen und für die gehandelt wird. – Und der Konsens ist *diese* Überraschung, weil schließlich wirklicher kirchlicher Konsens erstaunt erkennen lässt, dass er nicht selbstgemacht ist, sondern das Handeln Gottes an uns.

## Präsenz

### 1

Die Minderung der personellen und finanziellen Ressourcen führt dazu, daß bestimmte Aufgaben nicht mehr überall und gleichermaßen, d. h. flächendeckend wahrgenommen werden können. Dies zwingt zu Überlegungen, wie die exemplarische Präsenz in der ganzen Breite der Lebensräume und Lebenssituationen der Menschen verwirklicht werden kann. Diese darf nicht als ‚letztes Aufgebot‘ mißverständlich dargestellt und begründet werden. Exemplarische Präsenz der Kirche muß vielmehr Ergebnis einer gewollten und entschiedenen Konzentration auf Formen kirchlichen Wirkens sein, die den Dienst der Kirche deutlich machen, Ausstrahlungskraft besitzen und anziehend wirken.

Arbeitspapier aus der Diözese Aachen

Diese Sätze lese ich in einem Entwurf zu „Leitlinien kirchlichen Handelns“ in einer deutschen Diözese.

In einem Gespräch über die Initiative der französischen Bistümer „Proposer la foi dans la société actuelle“ höre ich,<sup>395</sup> wie Christine Gilbert aus der Diözese Evry sagt, es ginge ihnen in ihrer Diözese darum, aufzuhören, die anderen um sich selbst zu versammeln, es ginge ihnen um eine *absichtslose Präsenz*: *présence gratuite*.

### 2

Nichts gibt es umsonst im Leben. – Für alles hab' ich noch bezahlen müssen.

L. L.

Gratuit/e ist ins Deutsche unübersetzbar. „Absichtslos“, „unentgeltlich“, „grundlos“ sind nur Umschreibungen, die einzelne Facetten wiedergeben.

Das deutsche „umsonst“ trifft in der Fülle der Erfahrungen, die es wachruft, vielleicht noch am ehesten, was im Deutschen – auch in den kirchlichen „Kon-

<sup>395</sup> Vgl. H. Müller, Den Glauben vorschlagen, 292.

texten“ Deutschlands – zu sagen und woran sprechend und handelnd, entscheidend und nicht-handelnd/rückgängig-machend anzuknüpfen wäre:

Immer wieder neu die Tausch- und Marktbeziehungen überschreiten: umsonst, gratis geben. Immer wieder neu den Mut aufbringen zu dem, was – im Herrschaftsraum der Tausch- und Marktbeziehungen – umsonst, vergeblich ist!

3

Ohne eine Portion Mut zur „vanité“, ohne den Mut, auch vergeblich zu handeln, gibt es nicht die Erfahrung der „gratuité“ – die Erfahrung, dass, was Gewicht hat, Geschenk ist, dass bei dem, was von Gewicht ist, ich nur zu oft erst nachträglich feststelle: Ich war daran beteiligt, ich bin dahineingeraten, es passierte ...

In dieser Erfahrung ist die Abgrenzung von vanité und gratuité aber kein Thema mehr; sie fragt nicht mehr so.

## Streit

Wo es verschiedene Diskurse, Ordnungen des Sprechens und Handelns gibt, da treten „Streitfälle“ auf, für die es keine übergeordnete Schlichtungs- und Entscheidungsinstanz gibt, da ein die Ordnungen übergreifender Maßstab fehlt.

„Zwar mag man einwenden, die Variabilität von Ordnungen schließe erste Gegebenheiten und letzte Regelungen nicht aus. Doch damit weicht man dem Problem *konkreter Verständigung* aus, indem man sich in eine Unter- oder Überverständigung flüchtet.“ (SF 50)

Wo Streit auftritt, kann eine/r der/dem anderen nur „auf der Spur“ bleiben. Je mehr Streit, desto mehr Verantwortung.

## Unsichtbarkeit

Blinde Heyden haben die Unsichtbarkeit erkannt, die der Mensch mit GOTT gemein hat.

Rede, daß ich dich sehe! – Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist ...

Johann Georg Hamann: *Aesthetica in nuce* (1762)<sup>396</sup>

„Rede, dass ich dich sehe!“ – Auftakt Praktischer Theologie.

## Verantwortung und Vertrauen

Du bist zeitlebens für das verantwortlich,  
was du dir vertraut gemacht hast.

Antoine de Saint-Exupéry<sup>397</sup>

1

Es ist ein Fehler die Verantwortung an die *Vertrautheit* zu binden.

Wenn Verantwortung an Vertrautheit geknüpft bleibt, dann verfällt alles Un-Vertraute, Un-Zugehörige und Un-Zugängliche der Beliebigkeit. Es bleibt dann letztlich meinem Gutdünken und meiner Berechnung anheim gestellt, wie ich umgehe mit allem, was aus der eigenen oder kollektiven Vergangenheit als Fremdkörper in der Gegenwart rumort, mit allem, was in meinem Leben auftaucht als etwas, das ich mir noch gar nicht vertraut gemacht haben kann, und nicht zuletzt mit allem, was unassimilierbar ist und fremd bleibt.

(Steht hinter dem Versuch, Verantwortung an Vertrautheit zu binden, aber nicht der Illusion, sich prinzipiell alles vertraut machen zu können? Selbst die Tradition sagt jedoch: *Anima est quodammodo omnia*. – Bei diesem Satz entscheidet die Betonung über den Sinn.)

2

Vertrautheit und Vertrauen verbindet eine Schwelle. Vertrauen öffnet und ermöglicht das Vertrautwerden; und Vertrautsein kommt einem Sprungbrett des Vertrauens gleich. Im entscheidenden Moment geschieht aber eben jener Übergang von der Vertrautheit zum Vertrauen, der immer irgendwie unmotiviert,

<sup>396</sup> J. G. Hamann, *Sämtliche Werke II*, 198, Z. 5 f. u. Z. 28 f.

<sup>397</sup> A. de Saint-Exupéry, *Der kleine Prinz*, 101.

grundlos ist. Vertrauen ist Antwort, Wort und Tat, die nicht um ihren Gegenstand wissen wie das Kalkül, sondern allein um ihre Richtung, und deshalb das schönste Alias für Glauben.

3

„Vertrauen – generative Kraft einer Kirche.“ (Hadwig Müller)

## Verzögerung

Ein Mann hatte in seinem Weinberg einen Feigenbaum; und als er kam und nachsah, ob er Früchte trug, fand er keine. Da sagte er zu seinem Weingärtner: Jetzt komme ich schon drei Jahre und sehe nach, ob dieser Feigenbaum Früchte trägt, und finde nichts. Hau ihn um! Was soll er weiter dem Boden seine Kraft nehmen? Der Weingärtner erwiderte: Herr, lass ihn dieses Jahr noch stehen; ich will den Boden um ihn herum aufgraben und düngen. Vielleicht trägt er doch noch Früchte; wenn nicht, dann lass ihn umhauen.

Lk 13,6–9

1

Verzögerung ist ein ambivalentes Phänomen. Der Aufschub, das Hinausschieben, das Zögern und Verzögern gemahnt an Verschleppung, an das sprichwörtliche auf die lange Bank schieben, an ein Zaudern und Zagen, das nie zu einem Ergebnis kommt.

Verzögerung zuzulassen, kann das Leben kosten – buchstäblich.

Dagegen setzt die biblische Tradition: „Zögere nicht, dich zu ihm zu bekehren, verschieb es nicht Tag um Tag.“ (Sir 5,7).

Verzögerung bedeutet aber auch Entschleunigung und Aufschub, der einen Zwischenraum eröffnet, in dem (noch) etwas passieren kann; und Verzögerung in diesem Sinne, im Sinne von „suspense“, ist Ingrediens des Sprechens und Handelns.

Die Verzögerung ist dann jene Unterbrechung, die Anderes, Ungeahntes, Überraschendes, Fremdes in unser Überlegen und Handeln eindringen und es deshalb immer auch ein wenig anders weiter- und ausgehen lässt, als wir es gedacht und vorgehabt hatten. Zu verzögern bedeutet dann, jene Lücke lassen, in der die Anderen sich melden, eintragen, einmischen können.

In solcher Verzögerung geht es freilich um mehr als nur die Koordination des Verschiedenen. Diese Verzögerung ist dasjenige, was aus unserem Handeln

ein Handeln werden lässt, in dem andere mithandeln. Verzögerung heißt hier: dem Fremden *im* eigenen Handeln und *auf* das eigene Handeln ein Recht einzuräumen.

Eine Verzögerung zu erreichen, rettet manchmal das Leben – buchstäblich.

2

Desiderat: Einmal diesem Doppel-Phänomen nachgehen: Aufschub, Verlängerung, Dehnung der Zeit einerseits und Unverzüglichkeit, Fristlosigkeit, Verknappung der Zeit andererseits – als zeitliche Symbolgestalt der „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20).

## Wenn ihr alles getan habt

Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: Wir sind nur unnütze Sklaven; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan.

Lk 17,10

Simone Weil verknüpft dieses Wort des Lukasevangeliums einmal mit jener Perikope des Matthäusevangeliums, die gegenwärtig einer der in praktisch-theologischen Zusammenhängen meistzitiertesten biblischen Texte ist: Mt 25,31–46. Sie schreibt:

„Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben. – Wann, Herr?’ Sie wußten es nicht. Man darf es nicht wissen. / Der Gedanke an Gott darf sich nicht zwischen uns und die Geschöpfe stellen. Er darf die Berührung nicht weniger unmittelbar machen. Im Gegenteil, die Berührung muß durch ihn unmittelbarer sein. [...] / ‚Wir sind nutzlose Sklaven‘, das heißt: wir haben nichts getan.“<sup>398</sup>

## Zwei zu ver-/lernende Fragen

Wo bleibe ich (bleiben wir) dabei?

Wie geht es dir?

<sup>398</sup> S. Weil, Cahiers II, 316 f.

## IV.

## Handeln im Geiste Jesu Christi

## 1

Wird die Formel „Handeln im Geiste Jesu Christi“<sup>399</sup> mit ihrer kritischen Sinnspitze ernst genommen,<sup>400</sup> wird also die Differenz beachtet, die darin ausgesagt ist, dann geht es Praktischer Theologie um ein Sprechen, in dem Gott zu Wort kommt, und ein Handeln, in dem Gott vorkommt, das *als* solches Sprechen und Handeln – wie Eberhard Jüngel prägnant sagt – gleichwohl in *keiner Weise* „eine Art Prolongatur“ göttlichen Sprechens und Handelns im menschlichen Reden und Tun ist.<sup>401</sup>

Dies zu beachten heißt, „die unbedingte Priorität der Gnade als ‚exzentrischer Mitte der Praktischen Theologie‘ (H. Schröer) und damit den strikten *Analogie*charakter kirchlich-christlicher Praxis zu wahren“.<sup>402</sup>

## 2

Dass dies aber die Frage nach dem Handlungsbegriff aufwirft, zeigt Eberhard Jüngel mit unerbittlicher Konsequenz in einer kritischen Überlegung zum Zusammenhang von Glaube und Religion, von Rechtfertigung und Sinn-Frage – Religion hierbei verstanden als „Letztlegitimation von Sinn“, als „Sinn von Sinn“, als „letzter Sinn“.<sup>403</sup>

Nach dem „neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen“ – so seine Argumentation – ist alles Handeln orientiert durch Sinn, und zwar durch den Sinn, der – nach demselben Selbstverständnis – stets die *Konstitutionsleistung* des Menschen ist:

„Der Mensch *postuliert* Sinn, um leben zu können. Der Mensch *konstituiert* Sinn, indem er die Überkomplexität der Welt durch Selektion so reduziert, daß er der Welt zu entsprechen vermag. Was sinnvoll ist, ist Sinn *für den Menschen*. Die Fra-

<sup>399</sup> W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, 1.

<sup>400</sup> Fürst nennt diese Formel auch eine „pneumatologisch-christologische Kriteriologie der pastoral-kirchlichen Praxis“ (ebd.).

<sup>401</sup> Vgl. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen*, 229.

<sup>402</sup> W. Fürst, *Art. Praktische Theologie*. – Die Abkürzungen im Original sind hier aufgelöst.

<sup>403</sup> Vgl. E. Jüngel, aaO., 220–224, hier 222, alle weiteren Zitate ebd.

ge nach dem Sinn zitiert dementsprechend die Welt und dann auch noch Gott vor das Forum des Menschen. Nur was sich *vor mir* zu rechtfertigen vermag, hat Sinn.“

Deshalb auch komme der Mensch im Horizont der Sinn-Frage, der Mensch als religiöses Subjekt, primär als Handelnder in den Blick, näherhin aber als *Täter*, gar als *Macher*. Deshalb erscheint dann aber – so Jüngel – als der entschiedenste Widerspruch zum rechtfertigenden Handeln Gottes am Menschen eben dieses neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen: „*Ich bin meine Tat.*“ Denn die christliche Rechtfertigungslehre kenne den Menschen zu allererst als den, der für sein Heil gar nichts tun könne.

3

Es fehlt dieser Argumentation nicht an Schlüssigkeit; allerdings nur unter der Voraussetzung, dass Jüngels „neuzeitliches“ Verständnis von Sinn und Handeln geteilt wird. Aber selbst wenn einmal davon abgesehen wird, dass bezweifelt werden darf, „der“ neuzeitliche Begriff des Handelns sei wirklich derart einlinig, so bliebe immer noch ein anderer Ausgangspunkt, den Zusammenhang von Gottes Handeln und menschlichem Handeln, den ja auch Jüngel nicht negieren will, auszulegen: dass ich nämlich meine Tat bin, diese Tat aber nicht nur die meine ist, sondern Tat, die anderswo beginnt.

Die *Frage* ist, ob der Gegensatz von Sein und Tun, den Jüngel aufreißt: hier das Sein des Menschen und die Frage der Wahrheit über ihn, dort das Tun des Menschen und die Frage nach dem Sinn als Selbstgesetzgebung, nicht vielleicht *anthropologisch* zu kurz gegriffen ist. Dann wäre er aber auch nicht hinreichend für die *theologische Explikation* des geglaubten Zusammenhangs von Gottes Handeln und menschlichem Handeln im Geiste Jesu Christi.

## Glaube – Hoffnung – Liebe

1

Wissenschaftliche Konzeptualisierungen behaupten einen kritischen bzw. einen kritischeren Bezug zur Wirklichkeit. Sie sind Krisis, und sie entspringen einer Krisis.

Wissenschaftliche Konzeptualisierungen *entspringen* einer Krisis. Denn sie gehen aus dem Unterschied hervor, der sich allenthalben auftut zwischen den



Perspektiven und Zugangsweisen, die in den vorhandenen Beschreibungen und Auslegungen von Wirklichkeit fungieren, und der Über-Fülle dessen, was widerfährt und sich zeigt; und sie entspringen dem Unterschied zwischen den Kriterien, die in dem, was gesagt und getan wird, wirksam sind, und den Über-Ansprüchen des Zu-Sagenden und Zu-Tuenden.

Wissenschaftliche Konzeptualisierungen *sind* Krisis, denn sie reißen diesen Unterschied ausdrücklich auf. Daher tritt eine jegliche wissenschaftliche Bemühung mit einem spezifischen Anspruch auf und unterwirft sich und anderes zugleich einem solchen. Wissenschaft macht das Leben nicht einfach leichter, sie bedeutet stets auch eine Erschwerung.

2

Hat es die Praktische Theologie aber stets mit einem zu tun, nämlich mit einem „Handeln im Geiste Jesu Christi“, dann wird die Erschwerung, die auch sie *als* eine wissenschaftliche Konzeptualisierung mit sich führen mag, allerdings von besonderer Art sein müssen.

Zumindest darf die Erschwernis, welche die Praktische Theologie dem Reden und Tun möglicherweise auferlegt, nicht jene Erschwernis sein, die die moderne wissenschaftliche Erforschung eines Sachbereichs und ihr folgend auch die wissenschaftliche Ausarbeitung der betreffenden Praxis begleitet: In dem Maße nämlich, wie die wissenschaftlich fundierte methodische Organisation menschlicher Praxis einen Zuwachs erbringt an Durchsichtigkeit, Genauigkeit und Kontrollierbarkeit und dadurch an Verbesserung und Erleichterung, wird das betreffende Wissen und wird die jeweilige wissenschaftlich elaborierte Praxis auch vorrangig zur Sache eines spezialisierten Expertentums. Doch das Handeln im Geiste Jesu Christi ist nicht nur die Sache von Experten und Expertinnen. Praktische Theologie wird deshalb gerade wachsam sein gegenüber einer Bedrohung religiöser Praxis und kirchlichen Handelns, ja menschlicher Praxis überhaupt, durch die Dominanz formalisierter Rationalität; und da diese Wachsamkeit sich immer wieder in Widerspruch und Einspruch wird artikulieren müssen, liegt darin – bezogen auf bestehende Plausibilitäten – auch eine Erschwerung des Redens und Tuns. Aber diese ist hier nicht, jedenfalls nicht zuerst gemeint.

Nun mag zwar die Moderne das Entstehen eines Experten- und Spezialistentums befördern, auf der anderen Seite ist es nicht weniger das Kennzeichen von

Modernität, freien Zugang zu gewähren zu Wissen und Kompetenzen; und dieser kritisch-emanzipative Zug ist auch der Praktischen Theologie in die Wiege gelegt. Als eine moderne Erscheinung und Bildung ist die Praktische Theologie als theologische Disziplin selbst Ausdruck einer Modernisierung menschlicher Praxis und teilt sie auch deren Ansatz, Weisheit auf dem Weg der Wissenschaft zu erlangen.<sup>404</sup> Deshalb kann und darf die Erschwerung, welche die Praktische Theologie für die Praxis beinhalten mag, ebenso wenig vor-moderner Art sein, nämlich eine Erschwerung der vollen und ganzen Teilhabe des gesamten Volkes Gottes an christlicher und kirchlicher Praxis. Praktische Theologie wird vielmehr genau gegenteilig immer wieder allen Tendenzen wehren wollen, religiöse Praxis in ihrem „Vollsinn“ nur die Sache privilegierter Personen und Personengruppen sein zu lassen. Denn das Handeln im Geiste Jesu Christi kennt keine Gaben, die sich in Privilegien oder Besitztümer verwandeln ließen, und dies herauszustellen, bedeutet – bezogen auf bestehende Praxen – eine nicht weniger notwendige Erschwerung. Doch dies macht ebenfalls noch nicht die Erschwerung aus, die hier gemeint ist.<sup>405</sup>

Schließlich wird Praktische Theologie sicherlich in keiner Weise eine Erschwerung darstellen dürfen, wie sie im Matthäusevangelium von Jesus gerade als Kennzeichen eines korrumpierten religiösen Gelehrtentums getadelt wird: dass dieses nämlich schwere Lasten zusammenschnürt und sie den Menschen auf die Schultern legt, selber aber keinen Finger rührt, um die Lasten zu tragen (vgl. Mt 23,4).

3

Wenn es eine Erschwerung des Handelns gibt und geben darf, dann wird sie hingegen von der Art sein müssen, wie sie im selben Evangelium zum Ausdruck kommt, wenn Jesus dort sagt:

„Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir;

<sup>404</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 850/B 878.

<sup>405</sup> Diese Problemstellung beschränkt sich freilich nicht auf religiöse Praxis. Es gibt Anlass, den „freien Zugang zu Wissen und Kompetenzen“ durch die Ökonomisierung der Wissenschaften, wie sie gegenwärtig etwa in der Biomedizin und bei den Anthropotechniken zu beobachten ist, in Frage gestellt zu sehen; und es wäre angesichts hochdifferenzierter und -spezialisierter Wissenschaft überhaupt zu fragen, wer noch die Codes besitzt, die sie zugänglich macht.

denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht.“ (Mt 11,28 ff.).

In der Tat eignet der Erschwerung des Redens und Tuns, die die Praktische Theologie bedeutet, dieselbe dialektische Struktur:

- Praktische Theologie erschwert das Reden und Tun nämlich insoweit, als sie immer nur verdeutlichen kann, dass es ohne Glaube, Hoffnung und Liebe ein Handeln im Geiste Jesu Christi nicht gibt.<sup>406</sup>
- Glaube, Hoffnung und Liebe aber sind die „menschlichen Vollzugsformen, in denen die Verheißung spendende Zuwendung Gottes Gestalt annimmt“;<sup>407</sup> sie sind jene Erschwerung, mit dem Matthäusevangelium gesprochen: jenes Joch, welches das Leben und Handeln wahrhaft und wirklich leicht sein lässt.<sup>408</sup>

Dies aber zu verdeutlichen, dass es jenseits dieser Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe kein Handeln im Geiste Jesu Christi gibt, das ist die bleibende kritische Aufgabe Praktischer Theologie. Verdeutlichen kann Praktische Theologie dies jedoch nur, wenn und insofern sie näher bringt, dass Glaube, Hoffnung und Liebe eben nicht durch sie, die Praktische Theologie als Wissenschaft, sondern allein durch *gelebten Glauben, gelebte Hoffnung und gelebte Liebe* in diese Welt kommen.

„Als Theorie einer Praxis muß die Praktische Theologie zunächst einmal die Lebensäußerungen der Kirche und die Handlungen des christlichen Glaubens voraussetzen.“<sup>409</sup>

## Rede- und Handlungsstile

### 1

Vielleicht richtet Praktische Theologie ihre Aufmerksamkeit zu oft und zu ausschließlich auf *Paradigmen* einerseits (Evangelisierungs- versus Säkularisierungsparadigma, Kontextualität als deskriptive oder als normative Kategorie,

<sup>406</sup> Vgl. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, 472–492; Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus*.

<sup>407</sup> P. Hünermann, *Der fremde Gott*, 217.

<sup>408</sup> Vgl. U. Luz, *Das Matthäusevangelium II*, 216–224.

<sup>409</sup> K. Lehmann, *Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*, 93.

Mystagogische Pastoral hier und Sozialpastoral dort) und auf *Modelle und Methoden* andererseits. Was dabei nämlich dem Blick entgeht, sind (Pastoral-)Stile im Sinne von Verhaltensstilen, von Handlungs- und Redestilen.

Solche Stile sind aber nicht Mechanismen oder Rollengefüge, Sinndeutungen oder Regelanwendungen „plus subjektive Zutat“ (OZ 79). Sie sind ebenso wenig austauschbare Perspektiven und auswechselbare Instrumente. Es handelt sich dabei vielmehr um „inkarnierte Bedeutungen“ und um „inkarniertes Verhalten“ (ebd.).

2

Stil gibt es immer nur im Plural. Der Stil steht aber nicht zur Wahl, sondern er bestimmt die Auswahl.

Ein Stil kommt von weiter her als aus Überlegung und Entscheidung. Stil ist ein Leibphänomen. – Vielleicht sind deshalb auch Diskussionen über pastorale Programme und Optionen oft so fruchtlos und greifen z. B. Ausbildungs- und Fortbildungsrichtlinien so herzlich wenig.

Ein Stil wird nicht gewählt, sondern eingelebt.

Ein Stil wird nicht abgelegt, sondern – was jedoch selten geschieht – abgelöst.

Ein Stil ist weder wahr noch falsch. – Mögliche Attribute von Stilen sind: abweisend, angestrengt, anmutig, ausladend, begeisternd, begeistert, chaotisch, förmlich, formbetont, eilig, elegant, entschieden, ernst, gelassen, gelöst, höflich, ironisch, maniert, nüchtern, prägnant, schroff, schwerfällig, selbstvergessen, skeptisch, sparsam, steif, überschwänglich, vorsichtig, zögerlich, zupackend ...

Stile widerlegen einander nicht, aber sie verdrängen einander. – Sie sind für jemanden angenehm oder unangenehm, gewinnend oder abschreckend, verführerisch oder glanzlos. Theorie und Praxis pastoraler Kooperation, die dies nicht berücksichtigen, werden technokratisch.

Ein Stil ist nie nur individuell oder nur kollektiv. Ein Stil ist nie Ausdruck reinster Individualität, trotzdem lassen Stile sich nicht schematisieren, sondern höchstens typisieren.

Ein Stil ist nicht unbedingt originell, aber immer konkret. Ein Stil ist immer konkret, aber nicht immer findet ein Stil in seine Gestalt.

Stile heben an und klingen aus. Dass *dieser* Stil entsteht, lässt sich nicht restlos begründen oder rechtfertigen. Dass *dieser* Stil vergeht, nimmt ihm nachträglich nicht seine Gründe und Berechtigung.

Ein Stil „verändert“ sich nicht. Er steigert sich und wächst über sich hinaus. Oder er erstarrt zur Masche, wird zum Stereotyp.

Ein im buchstäblichen Sinne „stilloses“ Sprechen und Handeln gibt es nicht.

Stil ist ein Ordnungsphänomen. Auch ein „chaotischer“ Stil folgt einer Ordnung.

Stil ist sedimentiertes Antwortverhalten.

3

Ein Stil lässt sich nicht definieren, sondern nur beschreiben. Elemente einer möglichen Bestimmung von „Stil“ wären (vgl. AR 284):

Das Wie des Sprechens und Handelns,

- das sich zwischen gestecktes und erreichtes Ziel, Regelgeltung und Regelanwendung, Problemstellung und Problemlösung schiebt,
- das mehr ist als bloße Methode, „reine Vermittlung“, die im Was des Gesagten und Getanen verschwindet,
- das Möglichkeiten des Redens und Tuns, des Hörens und Sehens eröffnet *und* verschließt.

4

Stil in diesem Sinne ist zwar keineswegs unvergleichlich. „*De gustibus est disputandum.*“<sup>410</sup> Mit kaum etwas verbindet sich auch mehr Reibung und Konflikt als mit Stilen. Sie provozieren selbst den Vergleich und Streit, da sie sich zwar einander nicht widerlegen können, jedoch verdrängen und ausschließen.

So wenig eine strikte „Entmischung“ von Stil- und Geltungsfragen möglich ist, so sehr hätte deren „Verschmelzung“ aber eine völlige Moralisierung oder Verrechtlichung des Lebens zur Folge (das Problem der *political correctness*).

Nach Stilen zu fragen bedeutete, eine Art „Physiognomik“ des Redens und Tuns, Wahrnehmens und Erfahrens zu versuchen. Dazu bedarf es aber Formen einer Selbst- und Fremde**thnographie**. Was nicht dasselbe ist wie „Fremdprophe<sup>tie</sup>“! Damit ist etwas viel Prosaischeres gemeint, nämlich komplexe Formen der Beschreibung, in der die Beschreibung anderer und unserer selbst durch uns selbst konterkariert werden durch eine Beschreibung anderer durch Andere und eine Beschreibung unserer selbst durch andere.

<sup>410</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, 82.

## Alltag – Schwellen – Außer-ordentliches

Praktische Theologie, die sich auf den Alltag einläßt, muß nicht alltäglich werden, denn je mehr sie wirklich in ihn eingeht, wird sie über ihn hinausgehen können. Sie wird der Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit der Szenarien gewahr, in denen das Alltagsleben der Menschen sich abspielt. Sie wird Lücken, Brüche, Knoten entdecken, die die Routinen unterbrechen, Vertrautes verfremden, Neues in das Bekannte bringen.

Henning Luther<sup>411</sup>

1

Eine *alltags-interessierte* Praktische Theologie findet in der Theorie der Responsivität und in der zu ihr gehörenden Theorie kontingenter Ordnungen eine Fülle von „heuristischen“ Kategorien.

Woran Praktische Theologie insbesondere anknüpfen könnte, wäre der Ausgang von den gegenläufigen Prozessen einer „Ver-alltäglichung“ und einer „Ent-alltäglichung“. Etwas wird alltäglich und ist es nicht immer schon oder schlechthin. Was heute noch außergewöhnlich ist, ist morgen schon eingewöhnt.

Vgl. dazu die folgende Beobachtung von Walter Benjamin: „Aufgabe der Kindheit: die neue Welt in den Symbolraum einzubringen. Das Kind kann ja, was der Erwachsene durchaus nicht vermag, das Neue wiedererkennen. Uns haben, weil wir sie in der Kindheit vorfanden, die Lokomotiven schon Symbolcharakter. Unsern Kindern aber die Automobile, denen wir selber nur die neue, elegante, moderne, kesse Seite abgewinnen. [...] Jeder wahrhaft neuen Naturgestalt – und im Grunde ist auch die Technik eine solche, entsprechen neue ‚Bilder‘. Jede Kindheit entdeckt diese neuen Bilder um sie dem Bilderschatz der Menschheit einzuverleiben.“<sup>412</sup>

Was heute gewöhnlich, vertraut und „ordentlich“ ist, ist morgen ungewöhnlich, unvertraut und außer-ordentlich.

Vgl. auch dazu eine Beobachtung von Benjamin: „Über das Verhältnis des mittelalterlichen Menschen zu seinen Sachen führt Huizinga gelegentlich der Erklärung des literarischen Genres ‚Testament‘ aus: ‚Diese literarische Form ist ... nur verständlich, wenn man nicht vergißt, daß die mittelalterlichen Menschen tatsächlich daran gewöhnt waren, durch ein Testament selbst über das Geringste (!) ihrer Besitztümer separat und ausführlich zu verfügen. Eine arme Frau vermachte ihr Sonntagskleid und ihre Kappe ihrem Kirchspiel; ihr Bett ihrem Patenkind, einen Pelz ihrer Pflegerin, ihren Alltagsrock einer Armen [...]. Ist nicht auch hierin eine

<sup>411</sup> H. Luther, Religion und Alltag, 251.

<sup>412</sup> W. Benjamin, Das Passagen-Werk I, 493.

ganz triviale Äußerung derselben Denkrichtung zu erkennen, die jeden Fall von Tugendhaftigkeit als ein ewiges Beispiel aufstellte, die in jeder Gewohnheit eine gottgewollte Einrichtung sah? [...]. Was an dieser bemerkenswerten Stelle vor allem auffällt, ist, daß ein derartiges Verhältnis zu den Mobilien etwa im Zeitalter standardisierter Massenproduktion nicht mehr möglich wäre. Man käme damit von selbst auf die Frage, ob nicht die Argumentierungsformen, auf die der Verfasser anspielt, ja gewisse Denkformen der Scholastik überhaupt (Berufung auf die ererbte Autorität) mit den Produktionsformen zusammenhängen?“<sup>413</sup>

Alltag ist sowohl Stätte „verkörpernder bzw. einsickernder“ wie „anhebender“ wie „verschmelzender“ Rationalität (vgl. SF 189–203).

Hendrik J. Adriaanse hat in Anknüpfung an derartige Überlegungen von Waldenfels – wohl wissend um die Abweichung von diesem – gezeigt, wie sie fruchtbar gemacht werden können für die Klärung des Zusammenhangs von religiöser Erfahrung und Alltagserfahrung im Sinne einer „Vorzeichnung der religiösen Erfahrung in der Alltagserfahrung“ und einer „Auszeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung“ – nämlich als Außerordentliches.<sup>414</sup>

## 2

In den Theorien der Responsivität und kontingenter Ordnungen findet eine *grenz-sensible* Praktische Theologie einiges an „Rüstzeug“ für eine „Praktische Theologie der Grenze“. Klaus Hemmerle hat einmal darauf hingewiesen, dass es einen tiefen Wandel in der Bedeutung und Erfahrung von Grenze gibt.<sup>415</sup> Waldenfels' phänomenologische Analysen könnten hier aber in mannigfacher Weise hilfreich sein, diesen Wandel zu verstehen.

Von besonderer Bedeutung scheint mir dabei die Bestimmung der Grenze als „Rand“ zu sein (vgl. SF 28–40): Grenzen sind Ränder. Sie entstehen durch Ein- und Ausgrenzung. Ränder, die durch Ein- und Ausgrenzung entstehen, unterscheiden sich aber in Grenzen, die ich habe und erwerbe, und Grenzen, die ich überschreite.

Grenzen, *die ich habe und erwerbe*, entstehen, indem ich etwas tue und unternehme. Solche Grenzen sind *Feldgrenzen*, die Grenzen eines Gesichts-, Handlungs-, Redefeldes. Solche Grenzen können verschoben, erweitert oder verengt

<sup>413</sup> AaO., 278 f.

<sup>414</sup> H. J. Adriaanse, *Vorzeichnung der religiösen Erfahrung*.

<sup>415</sup> Vgl. K. Hemmerle, *Grenzgänger der Transzendenz*.



werden. Sie werden aber nicht überschritten; sie wandern mit – wie ein Schatten, wie der Horizont. Solche Grenzen umreißen individuelle oder kollektive, jedenfalls eigene Möglichkeiten. Was solche Grenzen ausschließen, vorläufig oder endgültig, ist insofern nicht schlechthin jenseits des Eigenen. Es gehört immer noch dazu wie die „Utopie“, die die meine ist, die aber noch keinen Platz in meiner Welt gefunden hat.

Grenzen, die ich *überschreite*, lassen dagegen ein Diesseits und Jenseits entstehen, indem ich durch den Eintritt in eine andere Ordnung mich ändere, gleichsam über meinen eigenen Schatten springe. Solche Grenzen sind *Schwellen*: Orte, Zonen, in denen ich mich aufhalte, an denen ich zögere, vor denen ich zurückschrecke – oder die ich überschreite. „Was jenseits der Schwelle lockt und erschreckt, gehört nicht zum Spiel der eigenen Möglichkeiten, sondern ist eine Herausforderung der eigenen Freiheit durch Fremdartiges, das in der jeweils bestehenden Ordnung keinen Platz findet.“ (SF 31) Was jenseits der Schwelle liegt, ist aber keine Utopie, sondern es sind – wie Waldenfels sagt – „Heterotopien“, „Atopien“, Außer-ordentliches.

3

Nicht zuletzt empfängt auch eine *urteils-kraftige* Praktische Theologie in den Theorien der Responsivität und kontingenter Ordnungen einen wichtigen Impuls.

Ich meine Waldenfels Frage nach einer Kritik, die sich an den Rändern ereignet: einer Kritik, die nicht nur auszuräumende Widersprüche, sondern auch zu beantwortende Einsprüche kennt, die nicht nur konkurrierende Gesichtspunkte berücksichtigt, sondern sich auch ihrer bleibenden Nachträglichkeit bewusst ist, die sich aber deshalb infrage stellen lässt von dem, was in der jeweiligen Ordnung des Sprechens und Handelns nicht nur nicht gesagt und getan wird, sondern unsagbar und untubar bleibt.

Ohne eine derartige Kritik hat der Selbsterhalt, der Selbsterhalt der Institution, der Selbsterhalt eingespielter Ordnung, der Selbsterhalt von Zuständigkeiten und Rechtsansprüchen das erste *und* letzte Wort – zum Beispiel in einem Bistum, in der sogenannten „pastoralen Planung“.

Freilich dürfte Praktische Theologie nicht nur eine Anwältin solcher Kritik sein, sondern sie müsste aus ihr hervorgehen – aus dieser Beunruhigung durch das Außer-ordentliche.



## Epoché

1

Kleine Poetik

Alles darfst Du schreiben.  
 Zum Beispiel daß und daß.  
 Du darfst es mit allen Buchstaben, die du findest,  
 mit allen Schnörkeln, die du ihnen aufsetzt.

Es lohnt sich freilich zu prüfen,  
 ob die Stimme deine Stimme ist,  
 die Hände deine Hände sind.

Ist dies der Fall, halte deine Stimme zurück,  
 lege die Hände ineinander  
 und gehorche dem leeren Blatt.

Dan Pagis<sup>416</sup>

Eine kleine *Theorie* kündigt der Titel des Gedichtes an.<sup>417</sup> Es beginnt sodann mit der weitesten Öffnung, die denkbar ist: Alles ist erlaubt. Es folgt ein eher leiser Hinweis, dass aber eine Prüfung tunlich ist. Und das Gedicht schließt mit einem Gebot, das zum Schweigen, zum Nicht-Tun, zum Gehorchen auffordert.

Ein Perspektivenwechsel findet statt: Von den unbegrenzten Möglichkeiten führt der Weg zu einem Gehorchen. Näher betrachtet, beginnt dieser Perspektivenwechsel aber schon in der ersten Strophe.

Denn mit der Anrede ist die bloße, die abstrakte Theorie schon überschritten. Das unbestimmte „alles“ ist durch das „darfst“ schon an ein „Du“ zurückgebunden. Statt „anything goes“ die Ermächtigung eines Subjekts, und zwar eines Subjekts, das von Anfang an der Anrede unterworfen ist und das ebenso von Beginn an als leibliches Subjekt auftaucht. Poesie hat also wirklich ein *Sub-jekt*. Poesie ist Antwort. Und Poesie ist Schreiben, ist Handwerk, ist Hervorbringung materieller Zeichen und schreibt sich in die Materialität der Welt ein.

Es ist solche Subjektivität und die Praxis, die solcher Subjektivität zukommt, die aber eine Prüfung nahe legt. Denn solche Subjektivität und deren Praxis ist zweideutig, wie es das versteckte Zitat von Gen 27,22 offenlegt: „Jakob trat zu

<sup>416</sup> D. Pagis, *Erdichteter Mensch*, 65.

<sup>417</sup> Vgl. Th. Wiemer, *Trauma und Inspiration*. – Durch Wiemers Zitat des Gedichtes bin ich auf es aufmerksam geworden, und seiner Interpretation verdankt die meine viel.

seinem Vater Isaak hin. Isaak betaste ihn und sagte: Die Stimme ist zwar Jakobs Stimme, die Hände aber sind Esaus Hände.“

Indem auf den Betrug angespielt wird, durch den sich Jakob, unterstützt durch seine Mutter Rebekka, anstelle seines älteren Bruders Esau den Segen des Vaters erschleicht, geschieht etwas Doppeltes:

Es wird die Notwendigkeit gewissenhafter Prüfung betont, nämlich einer Prüfung von Stimme und Hände auf ihre Authentizität hin; d. h.: ob in dem, was „alles“ gesagt und getan wird, wirklich das sprechende und handelnde Subjekt sich ins Wort bringt und sich ins Werk setzt.

Zugleich wird aber schon über eine solche Prüfung hinausgewiesen. Denn diese bleibt selbst ambivalent. Auf der Prüfung auf Authentizität liegt die Hypothek, dass die Stimme nicht lügt, aber mit der Stimme gelogen werden kann, dass also die Überprüfung der Worte an den Werken nötig ist, dass aber auch diese Probe nicht vor der (Selbst-)Täuschung schützt, da gegen das „Handgreifliche“ die „Un-stimmigkeit“ meist keine Chance hat.

Die Prüfung auf Authentizität des Sprechens und Handelns bedarf ihrerseits der Überprüfung.<sup>418</sup>

Es genügt nicht, dass das Subjekt dasjenige Reden und Tun zurücknimmt, abstreift und ausschaltet, in dem es *nicht* seine eigene Stimme und seine eigenen Hände wiederfindet. Es genügt nicht, dass es das „alles“ zurückbindet an ein „alles“ des „Ichs“, dass es das „alles“ zurechtstutzt auf alles, was das Ich aus sich, von sich selbst her sagen und tun „kann“.

Wenn es das getan hat *und* nachdem es das getan hat (die „Prüfung auf Authentizität“ bleibt unerlässlich!), soll es tun, was es schon (nämlich von der ersten Zeile an) getan hat, auf eine andere Stimme hören.

Den Dichtenden aber ist diese andere Stimme die Stimme des *leeren* Blattes.<sup>419</sup>

Und so nimmt am Ende der Schreiber der „Kleinen Poetik“ auch selbst seine Stimme zurück. Sagt darin nochmals ton- und schnörkellos: „Alles darfst DU schreiben“. Hört auf.

<sup>418</sup> Vgl. *Th. Wiemer*, aaO., 108.

<sup>419</sup> Vgl. das folgende Gedicht von Hilde Domin, auf das Jürgen Ebach verweist: „Lyrik // das Nichtwort // ausgespannt / zwischen // Wort und Wort.“ – *J. Ebach*, *Die Poesie der Bibel*, 13.

2

Bestimmungen kontextueller Praktischer Theologie:

- In ihr ist „alles“, was gesagt und getan wird, zurückgebunden an wirkliche Subjekte, an leibliche, angeredete Subjekte.
- Sie verlangt eine Überprüfung, ob das, was „alles“ gesagt und getan wird, authentisch ist.
- Sie erwächst einer Epoché, worin das eigene Wort und das eigene Werk zurückgehalten werden – bis Authentizität Antwort wird.
- Sie hat immer schon begonnen. Sie ist uneinholbar nachträglich.
- Sie hört auf.

## Nicht-handelndes Handeln

[...] Wenn man das Lächeln Ludwigs XIV. nicht bekommen kann, bastelt man sich einen Gott, der einem zulächelt.

Oder man lobt sich auch selbst. Man braucht eine entsprechende Belohnung. Unvermeidbar wie die Schwerkraft.

Das, was das Handeln einbringt, vom Handeln lösen. Sich dieser Zwangsläufigkeit entziehen. Wie?

Nicht für ein Ziel handeln, sondern aus einer Notwendigkeit heraus. Ich kann nicht anders. Das ist kein Handeln, sondern eine Art von Passivität. Nicht-handelndes Handeln.

Simone Weil<sup>420</sup>

Ist in der Praktischen Theologie – als Theorie der Praxis – Praxis stets auch Gegenstand der Kritik, dann spricht viel dafür, dass in die Praktische Theologie Bernhard Weltes Überlegung „Vom Unwesen der Religion“ als ein religionskritisches *Lehrstück* hineingehört.<sup>421</sup>

So sehr Weltes Wesenssprache heute, zumal im Zusammenhang Praktischer Theologie viele befremden mag, was er ausführt über die „wesenlose Multiplikation“, über „Religion als Ideologie“ und über den „religiösen Fanatismus“, hat nichts an Bedeutung verloren, ja es übertrifft in seiner Unterscheidungskraft immer noch das Gros einschlägiger Fundamentalismus-Schelten.

<sup>420</sup> S. Weil, Cahiers I, 328. – Vgl. auch aaO., 231, 290.

<sup>421</sup> Vgl. B. Welte, Religionsphilosophie, 242–254.

Doch vielleicht sind Simone Weils Notizen zu einem „nicht-handelnden Handeln“ noch bedeutsamer und elementarer für eine Praktische Theologie.

Denn in ihnen ist nicht weniger formuliert als der Leitfaden einer *praktischen* Religionskritik: Nicht für etwas, nicht für ein Ziel zu handeln, sondern aus einer Notwendigkeit heraus, weil ich nicht anders kann, weil ich es nicht unterlassen kann ... – das ist die immer wieder neu und stets okkasionell zu übende Unterscheidung religiöser Praxis.

## Sehen – Urteilen – Handeln

Ein Mensch, der ein Urteil über die Welt ausspricht, gibt uns seine Welt, die verkleinerte, abgerissene Welt, statt der lebendigen, ausgedehnten [...].

Jean Paul<sup>422</sup>

Anders sehen heißt, anderes sehen.

Anders urteilen heißt, anderes retten.

Anders handeln heißt, anderes geben.

(Über das eigene Anders-Können hinausgehen).

<sup>422</sup> J. Paul, Vorschule der Ästhetik, § 69.

## V.

## Auf dem Schulhof

Versucht nicht uns zu verstehen. Ihr könnt uns untersuchen, befragen, interviewen, Statistiken über uns aufstellen, interpretieren, verwerfen, Theorien entwickeln und diskutieren, Vermutungen anstellen, Schlüsse ziehen, Sachverhalte klären, Ergebnisse verkünden, sogar daran glauben. Unseretwegen. Aber ihr könnt uns nicht verstehen. Wir sind anders als ihr.

Peter König<sup>423</sup>

„Ja“, sagt S. R., „der erste Satz von Peter König ist sicher richtig, doch der letzte stimmt nicht.“

S. R. ist Schulseelsorger an einer Gesamtschule. Er war in diese Aufgabe hineingegangen mit der Vorstellung, auf die Jugendlichen zuzugehen. Er war in dem Bewusstsein an die Schule gegangen, dass er Ideen hat und den Willen, die Kinder und Jugendlichen zu verstehen, und dass, wenn er sie zu verstehen suche, es auch gelingen werde. – Seine Tätigkeit an der Schule hat sich äußerlich nicht sehr verändert. Er gibt nach wie vor einige Stunden Religionsunterricht, macht verschiedene freie Angebote für die Schülerinnen und Schüler; aber er sagt jetzt von sich:

„Ich bin auf dem Schulhof und tue gar nichts.“ Und dann fügt er hinzu: „Das ist die Härte: diesen Mut aufzubringen, nicht den ersten Schritt zu tun, es d’rauf ankommen zu lassen – und die Einsamkeit auszuhalten, die das bedeutet.“

Er ist hin- und hergerissen, ob er von Verstehen sprechen soll, ob er sagen kann oder nicht, dass er die Jugendlichen versteht. Was Peter König beschreibt, hat für ihn jedenfalls wenig mit Verstehen zu tun: Wer befrage – meint er –, nehme den „Ausgang von der eigenen Subjektivität“; wer Statistiken erstelle, lege „allgemeine Kriterien“ an; wer untersuche, habe immer schon eine „Zielperspektive“; wer interviewe, lasse nur „mögliche Antworten“ zu. Das sei alles wie das „Betreten eines Raumes, der gefüllt ist mit den Luftballons, die ich selber aufgeblasen habe“. Aber der letzte Satz, beharrt er, stimme auch nicht. Nach dem, was König zuvor gesagt habe, sage sein vorletzter Satz mehr, als sagbar ist. – „Auch wir können euch nicht verstehen! Das wäre es eigentlich.“

<sup>423</sup> P. König, *Wir Vodookinder*, 1.

Doch auch da ist er sich nicht ganz sicher. Er könne nicht sagen, es gebe überhaupt kein Verstehen. Allerdings komme es darauf an, *nicht* verstehen zu wollen. „Denn in dem Moment, wo du jemanden verstanden hast, kannst du für ihn sorgen, für ihn mitdenken.“ „Absichtsloses Interesse“, das sei es, worum es gehe: „Die Kunst, vom Ich abzulassen. Nicht Desinteresse! Das ist kein Desinteresse. Wenn ich *keine* Vorstellung und *keinen* Entwurf habe, dann ist das, was vom anderen kommt, schwächer. Es geht um die Kunst, das Eigene zurückzunehmen, die Übergriffligkeit auszuschalten.“

Ich frage ihn, wie das gehe. Er antwortet: „Im andächtigen Zuhören.“ Dann sagt er:

„Verstehen ist für mich ehrfurchtvolles Erstaunen angesichts dessen, was sich zeigt. –

Damit sich etwas zeigen kann, muss der andere aber das Tempo vorgeben können. Das ist ganz wichtig. Und die Reichweite, die Menge und den Inhalt dessen, was er sagen will. –

Wenn er irgendetwas gesagt hat, ist schon ein Thema da. Und wenn er etwas sagt, dann gibt es Betonung und Mimik, und also sind Kriterien da. –

Ich muss eigentlich nur die Öffnung Öffnung sein lassen. –

Das Verstehen ist dann ein antwortender Vollzug. Ich antworte. Denn der andere ist kein Unbestimmtes mehr, er ist ja schon in konkreter Weise da. –

Es geht dann nur darum, dran zu bleiben. Denn die Öffnung ist ja nicht völlig bestimmt. –

Es braucht dann eigentlich nur den Wunsch, dass es lebe. –

Dann sind alle Wege möglich.“

## Wanderkirchenasyl

Wir können das Problem nicht lösen,  
aber was wir können, machen wir.

A. Z.

Es sind fast 40 illegalisierte kurdische Frauen, Männer und Kinder. Sie leben in katholischen und evangelischen Kirchengemeinden, in Jugendheimen und Pfarrsälen. Länger als einen Monat bleiben sie kaum einmal an einem Ort. Manchmal heißt es schon nach einer Woche wieder aufbrechen, wieder in eine andere Stadt, einen anderen Ort ziehen, in wieder andere zum Wohnen not-

dürftig eingerichtete Räume, zu wieder neuen, fremden Gesichtern. Bald sind es schon drei Jahre, dass diese Wanderschaft anhält – zwischen Eifel und Niederrhein, zwischen Aachen und Mönchengladbach. Im Januar 1998 hat es begonnen.

Am Anfang steht der Wille dieser kurdischen Männer und Frauen, sich nicht zu trennen. Sie wollen sich nicht aufteilen lassen, selbst wenn sie einzeln oder in kleinen Gruppen leichter, auch langfristiger Unterschlupf finden könnten. Sie wollen als Großgruppe zusammenbleiben und so sichtbar sein und werden. Sie wollen nicht als schwierige Einzelfälle behandelt werden, sie wollen, dass ihre Situation als eine politische Frage wahrgenommen wird. Sie bitten jene, die ihnen beistehen, sie vor Inhaftierung und Abschiebung bewahren möchten, diesen Entschluss zu respektieren.

Am Anfang steht ein lockeres Netz von Frauen und Männern, die sich betreffen lassen. Sie kommen aus evangelischen und katholischen Gemeinden, aus der autonomen Szene, aus diversen Unterstützergruppen. In jeder neuen Gemeinde kommen weitere Menschen hinzu, Mitglieder von Presbyterien und Pfarrgemeinderäten, Pfarrern und Pfarrerninnen. Die meisten schlittern eher dahinein. Da war der Anruf: Könnt ihr nicht, für eine begrenzte Zeit, ein, zwei, drei Wochen? Zögerlich, voll guten Willens, überfordert, mit vielen Bedenken, nach kontroversen Diskussionen lassen sie sich darauf ein. Für manche ist es eine Erfahrung, die eine ungeahnte Dynamik gewinnt. Manche halten den Kontakt, reisen der Gruppe nach, übernehmen größere Aufgaben, knüpfen die Verbindungen zu den Rechtsanwälten, sorgen für die nächste Unterkunft. Manche ziehen sich zurück: Sie ertragen es nicht, das Elend der Folteropfer. Manche geraten selbst an den Rand, ins Abseits ihrer Gemeinde, ihrer gewohnten alten Lebenszusammenhänge – mit ihren neuen Erfahrungen, mit ihren neuen Freundschaften, mit ihrer Enttäuschung über das eigene Land.

„Der Anfang war“, so erzählt A. Z., „dass wir gesagt haben: ‚Wir können das Problem nicht lösen, aber was wir können, machen wir.‘“ Und dann sagt sie noch: „Wir haben nie gedacht, dass wir so viel Unterstützung erhalten würden. Es ist wie bei der Brotvermehrung.“

### Zur Genealogie von Pastoral (3)

(Aus einer Besinnung – einer Rückfrage auf das eigene Handeln – gemeinsam mit ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Krankenhausseelsorge:)

Eines Tages war Benedikt mit den Brüdern zur Feldarbeit hinausgegangen. Da kam ein Bauer zum Kloster und trug seinen toten Sohn auf den Armen. Von Trauer über den Verlust aufgewühlt, fragte er nach dem Vater Benedikt. Als man ihm sagte, er sei mit den Brüdern auf dem Feld, legte er den Leichnam seines Sohnes vor den Eingang des Klosters, und von Schmerz verstört, stürzte er davon, um den ehrwürdigen Vater zu suchen. Zur selben Stunde war der Mann Gottes mit den Brüdern schon auf dem Heimweg von der Feldarbeit. Sobald der Bauer, der seinen Sohn verloren hatte, ihn sah, schrie er: „Gib mir meinen Sohn zurück, gib mir meinen Sohn zurück!“ Bei diesem Aufschrei blieb der Mann Gottes stehen und sagte: „Hab denn ich dir deinen Sohn genommen?“ Jener erwiderte ihm: „Er ist tot! Komm, mach ihn wieder lebendig!“ Als der Diener Gottes dies hörte, wurde er sehr traurig und sagte: „Geht, liebe Leute, geht! Das ist nichts für uns, sondern für die heiligen Apostel. Warum wollt ihr uns Lasten aufbürden, die wir nicht tragen können?“ Heftiger Schmerz aber drängte den Bauern, so dass er nicht von seiner Bitte abließ; er beteuerte, erst dann fortzugehen, wenn Benedikt seinen Sohn wieder lebendig gemacht habe. Da fragte ihn der Diener Gottes: „Wo ist er?“ Jener antwortete: „Sein Leib liegt vor dem Eingang des Klosters.“ Als der Mann Gottes mit den Brüdern dort angekommen war, kniete er nieder und legte sich über den kleinen Leib des Kindes; dann richtete er sich auf, erhob die Hände zum Himmel und betete: „Herr, schau nicht auf meine Sünden, sondern auf den Glauben dieses Mannes, der darum bittet, dass sein Sohn auferweckt werde, und gib diesem kleinen Leib die Seele zurück, die du ihm genommen hast.“ Kaum hatte er das Gebet beendet, da kam das Leben zurück und der kleine Knabe begann am ganzen Leib zu beben. Alle Anwesenden sahen mit eigenen Augen, wie er auf wunderbare Weise sich regte und bewegte. Sogleich fasste Benedikt den Knaben an der Hand und gab ihn seinem Vater lebend und gesund zurück.

Gregor der Große<sup>424</sup>

Benedikt ist unschuldig am Tod dieses Kindes, und doch stellt der Tod dieses Menschen eine „Schuld“ dar, der er nicht ausweichen kann.

Benedikt weist zu Recht das Verlangen zurück, das Kind wieder zum Leben zu erwecken, und doch hat die Klage des Vaters, hat das Einklagen des Lebens für dieses Kind ein „größeres Recht“, das er nicht abweisen kann.

Der Heimweg ist versperrt.

<sup>424</sup> Gregor der Große, Dialoge, Buch II, Kap. 32.



Dass die Leiden ein Ende haben, dass die Ungerechtigkeit überwunden wird, dass die Toten leben: Anspruch, den ich nicht abweisen darf, ja den ich nicht abweisen kann – Anspruch, den ich dennoch nicht erfüllen kann, ja den ich nicht erfüllen können wollen darf.

Menschen, die in der Tradition Israels und in der Nachfolge Jesu stehen, werden nicht meinen, zum Leben erwecken zu können. Sie werden dies von Gott erwarten.

Aber in dieser Spannung aushaltend, wird ein Handeln geboren, zu dem ich aus mir selbst nicht mächtig bin: stehen zu bleiben, meine Heimwelt verfremden zu lassen, die Klage aufzunehmen und an Gott die Bitte zu richten – meine Antwort zu geben und Gott die seine zu überlassen.

Vor dem Wunder geschieht schon das Wunder.

# Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

## 1. Veröffentlichungen von Bernhard Waldenfels

### 1.1 Monographien

Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis, Meisenheim a. G. 1961.

Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971.

Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983. – Mit einem Beitrag von Stephan Strasser über Emmanuel Levinas.

OZ Ordnung im Zwielficht, Frankfurt a. M. 1987.

EPh Einführung in die Phänomenologie, München 1992.

AR Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994.

LS Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. v. Regula Giuliani, Frankfurt a. M. 2000.

Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge, Göttingen 2001.

### 1.2 Aufsatzbände

SV Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a. M. 1980.

11–26 Aktuelle Fragen der Phänomenologie.

29–54 Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty.

55–75 Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten. Phänomenologische Ansatzpunkte zu einer nicht-behavioristischen Verhaltenstheorie.

79–97 Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung.

98–125 Intentionalität und Kausalität.

126–141 Möglichkeiten einer offenen Dialektik.

145–162 Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty.

163–185 Der Sinn zwischen den Zeilen.

189–204 Vom Ich zum Wir.

205–222 Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz.

223–262 Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie.

265–285 Ethische und pragmatische Dimension der Praxis.

286–307 Verhaltensnorm und Verhaltenskontext.

308–324 Licht und Schatten des Glücks.

NL In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1985.

15–33 Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung.

- 34–55 Die verachtete Doxa. Husserl und die fortdauernde Krisis der abendländischen Vernunft.
- 56–75 Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty.
- 79–93 Das Geregelt und das Ungebärdige. Funktionen und Grenzen institutioneller Regelungen.
- 94–119 Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns.
- 120–128 Vernunftordnung und positive Ordnungen. Anmerkungen zu dem nicht ausgetragenen Streit zwischen Habermas und Foucault.
- 129–149 Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt.
- 153–178 Im Labyrinth des Alltags.
- 179–193 Gänge durch die Landschaft.
- 194–211 Heimat in der Fremde.
- 215–225 Horizonte des Meßbaren.
- 226–234 Fiktion und Realität.
- SF Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M. 1990.
- 15–27 Ordnung im Potentialis. Zur Krisis der europäischen Moderne.
- 28–40 Auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draußen. Phänomenologische Grenzbetrachtungen.
- 43–56 Dialog und Diskurse.
- 57–71 Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung.
- 72–79 Jenseits des Subjektprinzips.
- 83–102 Der Logos der praktischen Welt.
- 103–119 Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt.
- 120–134 Das überbewältigte Leiden.
- 137–150 Reichweite der Technik.
- 151–172 Ambivalenz der Arbeit.
- 173–185 Zwischen Not und Überfluß. Metaökonomische Überlegungen zum Marxismus.
- 189–203 Alltag als Schmelztiegel der Rationalität.
- 204–224 Das Rätsel der Sichtbarkeit. Kunstphänomenologische Betrachtungen im Hinblick auf den Status der modernen Malerei.
- 225–242 Der herausgeforderte Blick. Zur Orts- und Zeitbestimmung des Museums.
- 243–261 Gleichzeitigkeit des Ungleichartigen. Moderne Ordnung im Spiegel der Großstadt.
- DG Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt a. M. 1995.
- 17–30 Schatten der Aufklärung. Zur französischen Philosophie im 20. Jahrhundert.
- 31–50 Zeitgenössische Philosophie. Diesseits und jenseits des Rheins.
- 51–68 Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie.
- 69–82 Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie. Überlegungen zu Eugen Finks „VI. Cartesianischer Meditation“.
- 83–89 Voranfänge des Derridaschen Denkens.
- 90–104 Sich-sprechen-Hören. Zur Aufzeichnung der phänomenologischen Stimme.

- 105–123 Das Paradox des Ausdrucks.
- 124–139 Vérité à faire. Zur Herkunft der Wahrheit.
- 140–158 Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei.
- 159–171 Fragendes Denken.
- 172–197 Der Primat der Einbildungskraft.
- 198–210 Auskehr des Denkens.
- 211–225 Verstreute Vernunft.
- 226–246 Ordnung in Diskursen.
- 247–264 Von der Intersubjektivität zur Interlokution.
- 265–283 Ethik im Widerstreit der Diskurse.
- 284–301 Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden.
- 302–321 Singularität im Plural.
- 322–345 Antwort der Verantwortung.
- 346–382 Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas.
- 383–408 Die verspätete Antwort.
- 409–423 Der blinde Fleck der Moral.
- 424–438 Der zerstreute Dialog.
- TF Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt a. M. 1997.
- 16–53 Fremderfahrung und Fremdanspruch.
- 54–65 Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem.
- 66–84 Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt
- 85–109 Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden.
- 110–130 Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurse.
- 131–144 Europa angesichts des Fremden.
- 145–165 Nationalismus als Surrogat.
- 166–183 Das Ganze, das Normale und das Fremde. Wissenschafts- und Gesellschaftskritik nach Husserl und Marx.
- 184–207 Fremdorte.
- GN Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2, Frankfurt a. M. 1998.
- 19–46 Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten.
- 47–68 Zwischen Fundamentalismus und Funktionalismus. Phänomenologie im kritischen Austausch mit den Human- und Sozialwissenschaften.
- 69–84 Antwortlogik statt Entwicklungslogik. Zur Frage nach Krise und Dynamik in der Kultur.
- 85–98 Symbolische, kreative und responsive Aspekte des Handelns.
- 99–115 Response und Responsivität in der Psychologie.
- 116–149 Der Kranke als Fremder. Therapie zwischen Normalität und Responsivität.

- 150–166 Die Fremdheit des Eros.  
 167–195 Fremdheit des anderen Geschlechts.  
 196–213 Ein menschlicher Traum für Wachende. Zur Natürlichkeit und Künstlichkeit der Erfahrung.  
 214–250 Experimente mit der Wirklichkeit. Herausforderung der Phänomenologie durch Phänomenotechnik.

Ssch Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3, Frankfurt a. M. 1999.

- 16–32 Nähe und Ferne des Leibes.  
 33–52 Eigenleib und Fremdkörper.  
 53–85 Vom Rhythmus der Sinne.  
 86–99 Spielräume von Kunst und Technik.  
 100–101 Hämmern.  
 102–123 Ordnungen des Sichtbaren.  
 124–147 Der beunruhigte Blick.  
 148–178 Anderssehen.  
 179–199 Lebenswelt als Hörwelt.  
 200–215 Architektur am Leitfaden des Leibes.  
 216–223 Aus dem Gleichgewicht.

VR Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, Frankfurt a. M. 1999.

- 19–39 Ferne und Nähe in Rede und Schrift.  
 40–53 Die Fremdheit der Schrift.  
 54–66 Zeit der Rede.  
 67–87 Jenseits von Sinn und Verstehen.  
 88–116 Kulturelle und soziale Fremdheit.  
 117–151 Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung.  
 152–170 Hybride Formen der Rede.  
 171–185 Das Ordentliche und das Außer-ordentliche.  
 186–204 Schwellenerfahrung und Grenzziehung.

### 1.3 Weitere Aufsätze und Artikel

**Antwort** auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: B. Waldenfels – I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, 35–49.

Aporien der Gewalt, in: A. Kapust – M. Dabag – B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt*, 9–24.

Das Kind als Fremder. – Zus. mit *Käte Meyer-Drauwe*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 64 (1988) 271–287.

Das umstrittene Ich. Ichloses und ichhaftes Bewußtsein bei A. Gurwitsch und A. Schütz, in: R. Grathoff – B. Waldenfels (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität*, 15–30.

Das Un-ding der Gabe, in: H.-D. Gondek – B. Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, 385–409.

Der **Anspruch** des Fremden, in: Renate Breuninger (Hg.), *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 31– 51.

- Derridas performative Wende. – Zus. mit *Hans-Dieter Gondek*, in: H.-D. Gondek – B. Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, 7–18.
- Einführung**, in: E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums*, 7–18.
- Einführung: Ethik** vom Anderen her, in: B. Waldenfels – I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, 7–14.
- Husserls Verstrickung in die Erfahrung, in: E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen*, 263–277.
- „... jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.“ [B. Waldenfels im Gespräch mit Petra Gehring und Matthias Fischer], in: M. Fischer u.a. (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, 408–459.
- Körper – Leib, in: Jacques Leenhardt – Robert Picht (Hg.), *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*, München, Zürich 1989, 342–345.
- Maurice Merleau-Ponty, in: Regula Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 15–27.
- Mens sive cerebrum. Intentionalität in mentalistischer Sicht, in: *Philosophische Rundschau* 31 (1984) 22–52.
- Ordnung**, in: Jacques Leenhardt – Robert Picht (Hg.), *Esprit/Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*, München, Zürich 1989, 338–341.
- Phänomenologie. I. Philosophisch. 3. Existenzialphänomenologie, in: *TRE XXVI* (1996) 461–465.
- Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: W.-E. Failing u.a. (Hg.), *Religion als Phänomen*, 63–84.
- Phänomenologie in Deutschland. Geschichte und Aktualität, in: *Husserl-Studies* 5 (1988) 143–167.
- Philosophie und Nicht-Philosophie. Zur gegenwärtigen französischen Philosophie, in: *Philosophische Rundschau* 12 (1964) 13–58.
- Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken, in: Regula Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 305–320.
- Sozialontologie auf sozialbiologischer Basis. Searles Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in: *Philosophische Rundschau* 45 (1998) 97–112.
- Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Marxismus, in: Guttorm Fløistad (Hg.), *Contemporary Philosophy. A new survey*. Bd. 3: *Philosophy of action*, Den Haag, Boston, London 1982, 219–242.
- Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25 (1971) 157–171.
- Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, in: J. M. Broekman – A. Pažanin – B. Waldenfels (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*. Bd. 4, 9–45.
- [Zur Situation der Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts], in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen 1999, 328–329.

#### 1.4 Übersetzungen, Editionen ect.

- Husserl, Edmund: *Arbeit an den Phänomenen*. *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M. 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Struktur des Verhaltens*. *Aus d. Franz.*, Berlin, New York 1976.

- Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen. Aus d. Franz., zus. mit *Regula Giuliani*. Hg. v. Claude Lefort, München 1986, 21994.
- Merleau-Ponty, Maurice: Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952. Aus d. Franz. v. Antje Kapust. Anm. v. Antje Kapust, Burkhard Liebsch, München 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice: Geschlechterpolitik. Eine Replik. Aus d. Franz. u. Kommentar, zus. mit *Regula Giuliani*, in: *Journal Phänomenologie* (1997) H. 8, 9–11.

## 1.5 Zusammen mit anderen herausgegebene Sammelwerke

- (Hg.); Broekman, Jan M. (Hg.); Pažanin, Ante (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus*, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1977–1979.
- (Hg.); Grathoff, Richard (Hg.): *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, München 1983.
- (Hg.); Métraux, Alexandre (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.
- (Hg.); Ewald, François (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M. 1991.
- (Hg.); Gondek, Hans-Dieter (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997.
- (Hg.); Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998.
- (Hg.); Kapust, Antje (Hg.); Dabag, Mihran (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000.

## 2. Andere Literatur

- AS I-V Hemmerle, Klaus: *Ausgewählte Schriften*, 5 Bde., hg. v. Reinhard Feiter in Zusammenarbeit mit Michael Albus, Reinhard Göllner, Heinz-Jürgen Görtz, Hanspeter Heinz, Klaus Kienzler, Richard Lorenz, Wolfgang Schneider, Bernd Trocholepczy, Anton E. van Hooff. Freiburg, Basel, Wien 1995–1996.
- BTh I-III Fornet-Betancourt, Raúl: (Hg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde., Mainz 1997.
- HPrTh I Haslinger, Herbert (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie I. Grundlegungen*. Zusammen mit Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, Gundelinde Stoltenberg, Mainz 1999.
- Klostermann – Zerfaß  
 Klostermann, Ferdinand (Hg.); Zerfaß, Rolf (Hg.): *Praktische Theologie heute*, München, Mainz 1974.
- ML I-III Ellacuría, Ignacio (Hg.); Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*, 2 Bde., Luzern 1995–1996.

- Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, in: ders., *Gesammelte Schriften VI*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, 413–523.
- : *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders., *Gesammelte Schriften IV*, 1980.
  - ; Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, in: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften III*, 1973.
- Adriaanse, Hendrik, J.: Vorzeichnung der religiösen Erfahrung in der Alltagserfahrung; Auszeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung, in: Bernhard Casper – Walter Sparr (Hg.), *Alltag und Transzendenz*, Freiburg, München 1992, 51–66.
- Anselm von Canterbury: *Proslogion*, ed. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1962.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973.
- Arens, Edmund: *Christopraxis*. Grundzüge einer theologischen Handlungstheorie, Freiburg, Basel, Wien 1992.
- : Einleitung, in: ders. (Hg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis*, 1–5.
  - : Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie, in: K. Müller (Hg.): *Fundamentaltheologie*, 59–76.
  - (Hg.): *Anerkennung der Anderen*. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg, Basel, Wien 1995.
  - (Hg.): *Gottesrede – Glaubenspraxis*. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, ed. Günter Bien, Hamburg 1985.
- Augustinus: *Bekenntnisse*, ed. Joseph Bernhart, Frankfurt a. M. 1987.
- Auffarth, Christoph; Garhammer, Erich; Hunold, Gerfried W.; Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Art. Fremder, in: *LThK<sup>3</sup> IV* (1995) 125–127.
- Bäumler, Christof; Birk, Gerd; Kleemann, Jürg; Schmaltz, Gerhard; Stoller, Dietmar: *Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie*, München, Mainz 1976.
- Balthasar, Hans Urs von: Gott redet als Mensch, in: ders., *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 73–99.
- Beierwaltes, Werner: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998 (= *Philosophische Abhandlungen*, 73).
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, 2 Bde., hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1982.
- Benner, Dietrich: *Allgemeine Pädagogik*, Weinheim 1996.
- Bergmann, Jörg R.: Deskriptive Praktiken als Gegenstand und Methode der Ethnomethodologie, in: M. Herzog – C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, 86–102.
- Biehl, Peter: Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), *Religionspädagogik und Phänomenologie*, 15–46.
- : Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik, Neukirchen-Vluyn 1999.
  - : Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: A. Grözinger – J. Lott (Hg.), *Gelebte Religion*, 380–411.
- Bien, Günther; Kobusch, Theo; Kleger, Heinz: Art. Praxis, praktisch, in: *HWP VII* (1989) 1277–1307.



- Bistum Aachen (Hg.): Bistumstag 1996. Weggemeinschaft – Bilanz und Perspektiven. 1. Teil, Aachen 1996 – Manuskriptdruck.
- : Bistumstag 1996. Weggemeinschaft – Bilanz und Perspektiven. 2. Teil, Aachen 1997.
- Bizer, Christoph (Hg.); Cornelius-Bundschuh, Jochen (Hg.); Gutmann, Hans-Martin (Hg.): Theologisches geschenkt, Bovenden 1996.
- Blumenberg, Hans: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a. M. 1987.
- Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode, in: ML I, 63–97.
- Bongard, Michael: Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: K. Müller (Hg.): Fundamentaltheologie, 243–260.
- Bonß, Wolfgang; Hohlfeld, Rainer; Kollek, Regine: Kontextualität – ein neues Paradigma der Wissenschaftsanalyse?, in: dies. (Hg.), Wissenschaft als Kontext – Kontexte der Wissenschaften, Hamburg 1993, 171–191.
- Bopp, Karl: Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis, München 1998.
- Brachel, Hans-Ulrich von (Hg.); Mette, Norbert (Hg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg i. Ue., Münster 1985.
- Brandstädter, Jochen; Greve, Werner: Intentionale und nichtintentionale Aspekte des Handelns, in: J. Straub – H. Werbik (Hg.), Handlungstheorie, 185–212.
- Bubis, Ignatz: Rede des Präsidenten des Zentralrates der Juden in Deutschland am 9. November 1998 in der Synagoge Rykerstraße in Berlin, in: F. Schirrmacher (Hg.), Die Walser-Bubis-Debatte, 106–113.
- Carroll, Lewis: Alice hinter den Spiegeln. Aus d. Engl. v. Christian Enzensberger, Frankfurt a. M. 1974.
- : Alice im Wunderland. Aus d. Engl. v. Christian Enzensberger, Frankfurt a. M. 1973.
- Casper, Bernhard: Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts, in: K. Hemmerle (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen, 12–28.
- Claesges, Ulrich; Baumgartner, Wilhelm; Landgrebe, Ludwig; Janssen, Paul: Art. Phänomenologie, in: HWP VII (1989) 486–505.
- Collet, Giancarlo: Art. Kontextuelle Theologie, in: LThK<sup>3</sup> VI (1997) 327–329.
- : Für die einen Hoffnung – für die anderen Bedrohung? Bemerkungen zur Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie, in: BTh III, 163–174.
- Cristin, Renato (Hg.): Phänomenologie in Italien, Würzburg 1995.
- Dabrock, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000.
- Därmann, Iris: Fremdgehen: Phänomenologische ‚Schritte zum Anderen‘, in: H. Münkler (Hg.): Die Herausforderung durch das Fremde, 461–544.
- ; Kapust, Antje: Phänomenologie zwischen Deutschland und Frankreich, in: Homepage des Graduiertenkollegs „Phänomenologie und Hermeneutik“, Bochum; z. Zt. nicht mehr zugänglich.

- Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg, Basel, Wien [Neuausgabe] 1995.
- : Zwölf Propheten II, Würzburg 1984.
- Deller, Ulrich (Hg.); Vienken, Ewald (Hg.): Wagnis Weggemeinschaft. Beiträge und Reflexionen zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles, München 1997.
- Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. Aus d. Franz. v. Reinold Werner, München 1999.
- : Die Schrift und die Differenz. Aus d. Franz. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1994.
- Dussel, Enrique: Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik, in: E. Arens (Hg.), Anerkennung der Anderen, 113–137.
- : Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext, in: BTh I, 9–18.
- Ebach, Jürgen: Die Poesie der Bibel. Über Parallelismen und Widersprüche, „unspezifische Genauigkeit“ sowie Antworten, die zu Fragen werden, in: H. Schröer – G. Fermor – H. Schroeter (Hg.), Theopoesie, 13–41.
- Englert, Rudolf: Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: Georg Hilger – George Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits?, München 1993, 97–110.
- : Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Hans-Georg Ziebertz – Werner Simon (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 147–174.
- Esders, Michael: Kleine Philosophie. Kurze Prosa bei Simmel, Bloch, Benjamin, Adorno und Flusser, in: Internetpublikation; z. Zt. nicht mehr zugänglich.
- Failing, Wolf-Eckart: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, in: W.-E. Failing – H.-G. Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 145–176.
- ; Heimbrock, Hans-Günter: Ausblick. Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, in: dies., Gelebte Religion wahrnehmen, 275–294.
  - ; Heimbrock, Hans-Günter: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998.
  - (Hg.); Heimbrock, Hans-Günter (Hg.), Lotz, Thomas A. (Hg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin, New York 2001.
- Feiter, Reinhard: Kirche in der Gottesferne – Anmerkungen zur „Weggemeinschaft“, in: Bistum Aachen (Hg.), Bistumstag 1996, 1. Teil, 65–79.
- : Von der (Un-)Sichtbarkeit des Glaubens. Der Beitrag Klaus Hemmerles zur Praktischen Theologie, in: Arbeiterfragen. Hg. v. Oswald-von-Nell-Breuning-Haus, Herzogenrath (1999) H. 5, 6–26.
  - : Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich, Würzburg 1994.
- Fellmann, Ferdinand: Art. Lebenswelt, in: LThK<sup>3</sup> VI (1997) 731 f.
- : Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie, Freiburg, München 1983.
  - : Phänomenologie und Expressionismus, Freiburg, München 1982.
  - : Wissenschaft als Beschreibung, in: ABG 18 (1974) 227–261.

- Fischer, Matthias (Hg.); Gondek, Hans-Dieter (Hg.); Liebsch, Burkhard (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt a. M. 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl: Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung, in: BTh II, 361–381.
- (Hg.): Armut, Ethik, Befreiung. Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, Aachen 1996.
  - (Hg.): Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage, Frankfurt a. M. 2000.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Aus d. Franz. v. Ulrich Köppen. Frankfurt a. M. 1999.
- Fuchs, Brigitte: Vom Anspruch des Fremden, in: G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß (Hg.), Wege der Theologie, 333–340.
- ; Haslinger, Herbert: Die Perspektive der Betroffenen, in: HPrTh I, 220–230.
- Fuchs, Dieter: Lebensweltorientierte Praxisforschung. Ihr Beitrag zur Entwicklung einer Solidaritätskultur, Würzburg 1995.
- Fuchs, Gotthard: Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken, in: Börsenblatt des deutschen Buchhandels, 4. 3. 1997, 132–135.
- Fuchs, Ottmar (Hg.): Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984.
- (Hg.): Die Fremden, Düsseldorf 1988.
- Fürst, Walter: Art. Pastoraltheologie, I. Katholisch, in: TRE XXVI (1996) 70–76.
- : Art. Praktische Theologie. I. Katholische Theologie, in: LThK<sup>3</sup> VIII (1999) 500–503.
  - : Die Praktische Theologie und ihre Fächer, in: J. Wohlmuth (Hg.), Katholische Theologie heute, 317–327.
  - : Glaube – Hoffnung – Liebe. Zur Bedeutung der triadischen Struktur des Christlichen für die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer, symbolisch-kritischer Handlungswissenschaft, in: Philipp Schäfer (Hg.), Freiheit in Gemeinschaft, Passau 1989, 13–43.
  - : Nachfolge – Nachahmung – Verähnlichung. Formen figuraler Mimesis und die entscheidende Stilfrage der Glaubensüberlieferung. Pastoral-theologische Perspektiven, in: Rudolf Englert – Ursula Frost – Bernd Lutz (Hg.), Christlicher Glaube als Lebensstil, Stuttgart 1996, 45–73.
  - : Pastoraltheologie, in: J. Wohlmuth (Hg.), Katholische Theologie heute, 327–339.
  - : Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie, Zürich 1986.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.
- Garhammer, Erich: Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindegemeinschaft, Graz, Wien, Köln 1996.
- Gethmann, Carl Friedrich: Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“, in: A. Gethmann-Siefert – O. Pöggeler (Hg.), Heidegger und die praktische Philosophie, 140–176.
- Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.); Pöggeler, Otto (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1989, 286–309.

- Göllner, Reinhard; Trocholepczy, Bernd: Einleitung, in: K. Hemmerle, *Ausgewählte Schriften IV*, 8–12.
- Görtz, Heinz-Jürgen; Kienzler, Klaus; Lorenz, Richard: Einleitung, in: K. Hemmerle, *Ausgewählte Schriften I*, 11–28.
- Goldstein, Kurt: *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Den Haag 1934, fotomechanischer Nachdruck 1963.
- Gräb, Wilhelm; Korsch, Dietrich: *Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn 1985.
- Gräßer, Erich: *An die Hebräer I*, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Grathoff, Richard: *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M. 1989.
- Gregor der Große: *Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge*, St. Ottilien 1995.
- Greinacher, Norbert: *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*, in: Klostermann – Zerfaß, 103–118.
- Grözinger, Albrecht: *Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft. Eine protestantische Deutung*, Waltrop 1996.
- : *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh 1998.
  - : *Die Poesie Gottes*, in: H. Schröer – G. Fermor – H. Schroeter (Hg.), *Theopoesie*, 91–99.
  - : *Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay*, Waltrop 1995.
  - : *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.
  - : *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, in: A. Grözinger – J. Lott (Hg.), *Gelebte Religion*, 311–328.
  - : *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1991.
  - (Hg.); Lott, Jürgen (Hg.): *Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Rheinbach 1997.
- Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991.
- Grote, Louis R.: *Grundlagen ärztlicher Betrachtung. Einführung in begriffliche und konstitutionspathologische Fragen der Klinik für Studierende und Ärzte*, Berlin 1921.
- Gutiérrez, Gustavo: *Die Armen und die Grundoption*, in: *ML I*, 293–311.
- Habermas, Jürgen: *Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins*, in: ders., *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart 1978, 48–95.
- : *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1989.
  - : *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft*, in: ders., *Texte und Kontexte*, 34–48.
  - : *Erkenntnis und Interesse*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt a. M. 1969.

- : Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992.
  - : Martin Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: ders., *Texte und Kontexte*, 49–83.
  - : *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1992.
  - : *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1987.
  - : *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: ders., *Texte und Kontexte*, 127–156.
  - : *Zur Entwicklung der Sozial- und Geisteswissenschaften in der Bundesrepublik*, in: ders., *Texte und Kontexte*, 205–216.
- Halder, Alois: *Bild und Wort. Zur Frage des religiösen Sprechens als Geschichte*, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg, München 1981, 65–105.
- Hamann, Johann Georg: *Sämtliche Werke*, ed. Josef Nadler, 6 Bde., Wien 1949-1957.
- Haslinger, Herbert: *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996.
- : *Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis*, in: HPrTh I, 102–121.
  - : *Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 19 (1999) 119–145.
  - ; Bundschuh-Schramm, Christiane; Fuchs, Ottmar u. a.: *Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen*, in: HPrTh I, 386–397.
  - ; Bundschuh-Schramm, Christiane; Fuchs, Ottmar u. a.: *Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, in: HPrTh I, 19–36.
- Heidegger, Martin: *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart <sup>10</sup>1993, 83–155.
- : *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M. 1989.
  - : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975.
  - : *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 1983.
  - : *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen <sup>3</sup>1988, 81–90.
  - : *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1970.
  - : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910– 1976*, Frankfurt a. M. 2000.
  - : *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>12</sup>1972.
  - : *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. <sup>9</sup>1991.
  - : *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.
- Heidenreich, Hartmut: *„Evangelisierung in Europa“*. Zur Thematik der Tagung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien 1987, in: *Pastoraltheologische Informationen* 8 (1988) 25–39.
- Heimbrock, Hans-Günter: *Alltag, Außeralltäglichkeit, kreative Wahrnehmung. Ansatzpunkte phänomenologischer Zugänge in der Praktischen Theologie*, in: Ch. Bizer u. a. (Hg.), *Theologisches geschenkt*, 85–92.

- : Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie, in: W.-E. Failing – H.-G. Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen*, 11–36.
- (Hg.): *Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt*. Weinheim 1998.
- Held, Klaus: Art. Lebenswelt, in: TRE XX (1990) 594–600.
- : Einleitung [1], in: E. Husserl, *Ausgewählte Texte I*, 5–51.
- : Einleitung [2], in: E. Husserl, *Ausgewählte Texte II*, 5–53.
- Hemmerle, Klaus: Besprechung von: Bernhard Casper „Das dialogische Denken“ und Peter Hünermann „Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert“, in: AS I, 176–191.
- : Besprechung von: Heinrich Rombach „Strukturontologie“, in: AS I, 416–432.
- : Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen, in: AS I, 111–175.
- : Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Theologische Perspektiven, in: AS I, 31–49.
- : Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes, in: AS I, 239–259.
- : Der Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen. Überlegungen zum Korrelationsprinzip, in: AS IV, 369–381.
- : Die Bedeutung von Erfahrung für die Religionspädagogik, in: AS IV, 342–350.
- : Die Kirchlichkeit des Glaubens und der Theologie, in: AS I, 457–471.
- : Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte, in: AS I, 472–497.
- : Frühling in Alghero. Sardische Notizen. März 1988, hg. v. Karlheinz Collas, Aachen o. J. – Manuskriptdruck.
- : Gerufen und verschenkt. Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters, München 1986.
- : Glauben an Gott, in: AS I, 384–399.
- : Grenzgänger der Transzendenz – eine Zielgruppe der Pastoral, in: AS IV, 90–108.
- : Hirtenbriefe, hg. v. Karlheinz Collas, Aachen 1994.
- : Linien des Lebens. Meditationsimpulse zum Johannesevangelium, München 1996.
- : Plädoyer für eine „naive“ Theologie, in: AS I, 50–54.
- : Propädeutische Überlegungen zur Glaubensvermittlung, in: AS IV, 351–362.
- : Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg, Basel, Wien 1975.
- : Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, in: AS II, 124–161.
- : Vorspiel zur Theologie, in: AS II, 12–121.
- : Wandern mit deinem Gott – religionsphilosophische Kontexte zu Mi 6,8, in: AS II, 295–314.
- : Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung, in: ders., *Wie Glauben im Leben geht. Schriften zur Spiritualität*, München 1995, 199–301.
- : Zwischen Bistum und Gesamtkirche. Ekklesiologische Vorbemerkungen zu Fragen kirchlicher Strukturen, in: AS V, 131–155.



- (Hg.): *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, München, Zürich 1987.
- Henke, Thomas: *Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgstheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzepten*, Würzburg 1994.
- Hermes, Eilert: „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 6 (1994) 69–99.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M. 1981.
- : *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“ I*, Frankfurt a. M. 1987.
- Herzog, Max (Hg.); Graumann, Carl F. (Hg.): *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991.
- Heyl, Andreas von: *Praktische Theologie und kritische Theorie. Impulse für eine praktisch-theologische Theoriebildung*, Stuttgart 1994.
- Hinkelammert, Franz J.: *Determinismus und Selbstkonstitution des Subjekts*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Diskurs und Leidenschaft*, Aachen 1996, 81–116.
- Hochstaffl, Josef: *Die Konzeption von Praxis*, in: *HPrTh I*, 318–332.
- Hofstaedter, Douglas R.: *Tit for Tat. Kann sich in einer Welt voller Egoisten kooperatives Verhalten entwickeln?*, in: *Spektrum der Wissenschaft* (1998) Sonderheft 1, 60–66.
- Holzhey, Helmut: *Art. Problem*, in: *HWP VII* (1989) 1397–1408.
- Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften IV*, hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1988, 162–216.
- Hünemann, Peter: *Der fremde Gott – Verheißung für das europäische Haus*, in: ders. (Hg.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus?*, 203–222.
- : *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994.
- : *Wort und Sakrament – Lebensvollzüge der Kirche*, in: ders., *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, 90–111.
- (Hg.): *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg, Basel, Wien 1996.
- Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Leuven)*, Den Haag bzw. Dordrecht, Boston, Lancaster 1950 ff.
- : *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*, hg. v. B. Waldenfels, Frankfurt a. M. 1993.
- : *Ausgewählte Texte*, 2 Bde., hg. u. eingel. v. K. Held, Stuttgart 1985– 1986.
- : *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, ed. Elisabeth Ströker, Hamburg 1995.
- : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser, Den Haag 1950 (= *Husserliana*, I).
- : *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Mit einer Einführung v. B. Waldenfels*, Weinheim 1995.

- : Die Krisis des europäischen Menschentums und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ed. Walter Biemel, Den Haag 1954 (= Husserliana, VI).
- : Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg 1985.
- : Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, ed. Paul Janssen, Den Haag 1974 (= Husserliana, XVII).
- : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, ed. Marly Biemel, Den Haag 1952 (= Husserliana, IV).
- : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, ed. Walter Biemel, Den Haag 1962 (= Husserliana, IX).

Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, ed. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965.

Iser, Wolfgang: Laurence Sternes „Tristram Shandy“. Inszenierte Subjektivität, München 1987.

Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1992.

Josuttis, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996.

- : Gespräche in Atmosphären, in: Michael Großheim (Hg.), Rehabilitierung des Subjektiven, Bonn 1993, 267 ff.
- : Seelsorge und Phänomenologie. Zu einigen Veröffentlichungen des Philosophen H. Schmitz, in: Pastoraltheologie 82 (1993) 533–541.

Jüngel, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.

- : Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: E. Jüngel – K. Rahner – M. Seitz, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, 11–45.
- ; Rahner, Karl; Seitz, Manfred: Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968.

Junker-Kenny, Maureen: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Stuttgart 1998.

Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden, ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964.

Karrer, Leo: „Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) 5–13.

Kasper, Walter: Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: HFth IV, 242–277.

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985.

Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

Kessler, Rainer: Micha, Freiburg, Basel, Wien 1999.

Klein, Stephanie: Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit, in: HPrTh I, 248–259.

König, Peter: Wir Vodookinder, in: Kursbuch 113 (1993).



- Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994.
- Krause, Gerhard (Hg.): Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg, München 1992.
- Kühn, Rolf: Art. Lektüre, Lesart, in: HWP V (1980) 231–234.
- : Mehr Reduktion – mehr Gebung. Zur Diskussion eines phänomenologischen Prinzips bei J.-L. Marion, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 43 (1998) 73–114.
  - : Theologische Wende in der Phänomenologie? Zur Problematik der absoluten Präsenz, in: Theologische Revue 89 (1993) 275–282.
- Kuhn, Helmut: Phänomenologie, in: Herbert Vorgrimler – Robert Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert I, Freiburg, Basel, Wien 1969, 297–306.
- Lehmann, Karl: Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Klostermann – Zerfaß, 81–102.
- Lembeck, Karl-Heinz: Einführung in die phänomenologische Philosophie, Darmstadt 1994.
- Lenk, Hans; Spinner, Helmut F.: Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick, in: Herbert Stachowiak (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens III, Hamburg 1989, 1–31.
- (Hg.): Handlungstheorien – interdisziplinär, 4 Bde., München 1977–1984.
- Lesch, Walter: Alterität und Gastlichkeit. Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas, in: O. Fuchs (Hg.), Die Fremden, 128–143.
- Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Aus d. Franz., hg. u. eingel. v. Nikolaus Krewani, Freiburg, München <sup>3</sup>1992.
- : Die Zeit und der Andere. Aus d. Franz. v. Ludwig Wenzler, Hamburg <sup>2</sup>1989.
  - : Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Aus d. Franz. v. Dorothea Schmidt, Graz, Wien 1986.
  - : Humanismus des anderen Menschen. Aus d. Franz. u. eingel. v. Ludwig Wenzler. Mit Anm. v. Theo de Boer, Adriaan Peperzak, Ludwig Wenzler, Hamburg 1989.
  - : Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus d. Franz. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992.
  - : Totalität und Unendlichkeit. Aus d. Franz. v. Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987.
  - : Überlegungen zur phänomenologischen „Technik“, in: ders., Die Spur des Anderen, 81–102.
  - : Von der Beschreibung zur Existenz, in: ders., Die Spur des Anderen, 53–80.
  - : Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurs über die Betroffenheit von Transzendenz. Aus d. Franz. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München <sup>2</sup>1988.
- Loch, Werner: Phänomenologische Pädagogik, in: Dieter Lenzen – Klaus Mollenhauer (Hg.), Enzyklopädie Erziehungswissenschaft I: Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung, Stuttgart 1995, 155–173.

- Loos, Stephan: „Wie ist das Heilige zu denken, daß es dem Denken heilig sei?“ Das Denken Gottes als Zugang zur Religionsphilosophie Klaus Hemmerles, Diplomarbeit Universität Freiburg i. Br. 1995.
- Luckner, Andreas: Heideggers ethische Differenz, in: B. Waldenfels – I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, 65–86.
- Luther, Henning: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.
- Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus II*, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Marion, Jean-Luc: Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung, in: Alois Halder – Klaus Kienzler – Joseph Möller (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, 84–103.
- : *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998.
  - ; Wohlmuth, Josef: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn, Alfter 2000.
- Marquard, Odo: Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 39–66.
- : *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*, in: ders., *Philosophie des Stattdessen. Studien*, Stuttgart 2000, 30–49.
- Marx, Karl: *Die Frühschriften*, ed. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971.
- Matthiesen, Ulf: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München 1983.
- Merkel, Friedemann: Art. Pastoraltheologie, in: TRE XXVI (1996) 76–83.
- Mette, Norbert: Art. Fremdprophetie, in: LThK<sup>3</sup> IV (1995) 127 f.
- : Art. Praktische Theologie. 3. Römisch-katholisch, in: EKL<sup>3</sup> III (1992) 1298–1302.
  - : *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, in: *Diakonia* 10 (1979) 190–203.
  - : *Religionspädagogik*, Düsseldorf 1994.
  - : *Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis*, in: *Diakonia* 20 (1989) 23–29.
  - : *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978.
  - : *Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen?*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998) 15–30.
  - ; Steinkamp, Hermann: *(Kreative) Rezeption der Befreiungstheologie in der praktischen Theologie*, in: *BTh* III, 9–25.
- Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992.
- Meyer-Drawe, Käte: Aneignung – Ablehnung – Anregung. Pädagogische Orientierungen an Heidegger, in: A. Gethmann-Siefert – O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, 231–250.
- : *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München 1987.

- Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg, Basel, Wien 1992.
- Molinari, Giovanni: Die Religionsphilosophie Bernhard Weltes. Ein Denken im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie und der Lehre von Gott. Exzerpta ex dissertatione, Rom 1987.
- Moltmann, Jürgen: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh 1999.
- Müller, Hadwig: Den Glauben vorschlagen. Missionarische Praxis im deutsch-französischen Gespräch. In *Diakonia* 31 (2000) 288–293.
- : Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, in: *Pastoraltheologische Informationen* 19 (1999) 161–177.
  - : Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie. Plädoyer für die Weiterführung einer Debatte, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 6 (1998) 136–154.
  - : Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien, Mainz 1998.
  - : Vertrauen – generative Kraft einer Kirche, in: *Pastoraltheologische Informationen* 19 (1999) 251–261.
- Müller, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998.
- Münkler, Herfried (Hg.): *Die Herausforderung durch das Fremde*, Berlin 1998.
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman, hg. v. Adolf Frisé, Reinbek 1981.
- Neufeld, Karl-Heinz: Situation und Wahrheit. Zur Bedeutung von Kontext, in: G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß (Hg.), *Wege der Theologie*, 55–63.
- Orth, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘*, Darmstadt 1999.
- Ott, Hugo: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Neuausgabe, Frankfurt, New York 1992.
- Otto, Gert: *Grundlegung der Praktischen Theologie*. *Praktische Theologie* 1, München 1986.
- Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1987.
- Pascal, Blaise: *Pensées. Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, ed. Ewald Wasmuth, Darmstadt 1994.
- Pastoralamt des Bistums Basel (Hg.), *„Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...“*. Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel, Solothurn 1993.
- Pagis, Dan: *Erdichteter Mensch. Gedichte*. Aus d. Hebr. v. Tuvia Rübner, Frankfurt a. M. 1993.
- Patočka, Jan: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, ed. Klaus Nellen, Jirí Němec, Ilija Srubar, Stuttgart 1991 (= J. Patočka, *Ausgewählte Schriften*, 4).
- : *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, ed. Klaus Nellen, Jirí Němec. Aus d. Tschech. v. Eliska u. Ralph Melville, Stuttgart 1990 (= J. Patočka, *Ausgewählte Schriften*, 3).
- Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, 64–79.

- : Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976.
- Poensgen, Herbert: Das Unheimliche, in: O. Fuchs (Hg.), Die Fremden, 120– 127.
- Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext = Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) H. 1.
- Prüller-Jagenteufel, Veronika: Entstehungsorte kontextueller Praktischer Theologie – Theologie aus den Erfahrungen und Reflexionen von Frauen, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) 59–67.
- Rahner, Karl: Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: E. Jüngel – K. Rahner – M. Seitz, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, 46–64.
- ; Gastgeber, Karl: Art. Pastoraltheologie, in: HPTH V (1972) 393– 399.
- Reiter, Josef: Phänomenologie des Idols – descensio ad inferiora? Von der „Kritik des Idols“ zur „Phänomenologie des Idols“, in: Bernhard Casper (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg, München 1981, 17–48 .
- : Phänomenologie des Nennens Gottes: Konsequenzen einer nicht nur methodologischen Verlegenheit in geschichtlich-systematischer Sicht, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen, Freiburg, München 1981, 125–163.
- Riedel, Manfred (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde., Freiburg, München 1972–1974.
- Riße, Günter (Hg.); Sonnemans, Heino (Hg.); Theß, Burkhard (Hg.); Thilloßen, Anne (Mitarb.): Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996.
- Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin, New York <sup>2</sup>1994.
- Rombach, Heinrich: Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler, in: Theologie und Philosophie 48 (1973) 477–493.
- : Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins. Der Weg der Philosophie zum Problem der Selbsthebung des Menschen, Freiburg, München 1980.
- : Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie, Freiburg, München 1994.
- : Praxis und Theorie. Das Anwendungsproblem der Geisteswissenschaften, in: ders. (Hg.), Wissenschaftstheorie I: Probleme und Positionen der Wissenschaftstheorie, Freiburg, Basel, Wien 1974, 168–173.
- : Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“, Freiburg, München 1987.
- : Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München <sup>2</sup>1988.
- : Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Freiburg, München 1965–1966.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a. M. 1988.
- Ruggieri, Giuseppe: Gott – ein Fremder in der Kirche?, in: Peter Hünemann (Hg.), Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa, Freiburg, Basel, Wien 1996, 149–170.
- Saint-Exupéry, Antoine de: Der kleine Prinz, Düsseldorf 1956.
- Sandherr, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas', Stuttgart 1998.

- Sauter, Gerhard: *Theologie und Kirchenleitung*. Hg. von der Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1986.
- Schaeffler, Richard: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg, Basel, Wien 1980.
- Schaumberger, Christine: *Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998) 31–52.
- Schirmacher, Frank (Hg.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M. 1999.
- Schmid, Peter F.: *Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998) 267–303.
- : *Die Praxis als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie*, in: *Diakonia* 29 (1998) 102–114.
- Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, 2 Bde., Darmstadt 1985.
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*, 5 Bde., Bonn 1964–1980.
- : *Atmosphären als ergreifende Mächte*, in: Ch. Bizer u. a. (Hg.), *Theologisches geschenkt*, 53–58.
- Schnell, Martin W.: *Kreativität, Normativität und Gesellschaft. H. Joas und die Verteidigung der Kreativität im Geist des Pragmatismus*, in: *Philosophische Rundschau* 41 (1994) 74–85.
- Schreier, Josef: *Zwischen spekulativer Theologie und Bischofsamt. Ein Rückblick auf den Weg von Bischof Klaus Hemmerle*, in: *Geschichtsverein für das Bistum Aachen (Hg.), Geschichte im Bistum Aachen III*, Aachen, Kevelaer 1996, 268–290.
- Schreiner, Lothar: *Art. Kontextuelle Theologie*, in: *EKL<sup>3</sup> II* (1989) 1418–1422.
- Schreiter, Robert J.: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992.
- Schröer, Henning: *Art. Praktische Theologie*, in: *TRE XXVII* (1997) 190–220.
- : *Die Bedeutung der Phänomenologie für die Konstitution Praktischer Theologie*, in: W.-E. Failing – H. G. Heimbrock – Th. A. Lotz (Hg.), *Religion als Phänomen*, 46–59.
- : *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in: *Klostermann – Zerfaß*, 206–224.
- : *Höhenluft und Erdschwere. Alltagsorientierte Religionspädagogik oder Rückkehr zur Phänomenologie?*, in: *Der evangelische Erzieher* 36 (1984) 618–625.
- (Hg.); Fermor, Gotthard (Hg.); Schroeter, Harald (Hg.): *Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht*, Rheinbach 1998.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1974.
- Schuster, Heinz: *Art. Pastoraltheologie*, in: *SM III* (1969) 1059–1066.
- *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, in: *HPTh I*, 93–114.
- Schwöbel, Christoph: *Art. Phänomenologie. II. Theologisch*, in: *TRE XXVI* (1996) 465–469.
- Seckler, Max: *Art. Glaubenswissenschaft*, in: *LThK<sup>3</sup> IV* (1995) 725–733.
- *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: *HFTh IV* (1988) 179–241.
- Sepp, Hans Rainer (Hg.): *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg, München 1988.

- Simon, Josef; Stegmaier, Werner: Vorwort, in: dies. (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt a. M. 1998, 7–22.
- Sobrino, Jon: Die Theologie und das „Prinzip Befreiung“. Reflexionen aus El Salvador, in: *BTh II*, 187–213.
- Soentgen, Jens: *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn 1998.
- Spiegelberg, Herbert: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Unter Mitarbeit v. Karl Schuhmann, mit Beiträgen v. Eberhard Avé-Lallemant, Guido Kung u. Stephan Strasser, Den Haag <sup>3</sup>1982.
- Splett, Jörg: Das letzte Wort mit einem teilen? Theo-poetologische Reflexionen, in: G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß (Hg.), *Wege der Theologie*, 17–26.
- Srubar, Ilja: „Phänomenologische Soziologie“ als Theorie und Forschung, in: M. Herzog – C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, 169–182.
- : Zur Entwicklung des Phänomenologischen Denkens von Jan Patočka, in: J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 7–29.
- Steck, Wolfgang: *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt I*, Stuttgart 2000.
- Steinkamp, Hermann: *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999.
- : *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994.
- Stenger, Georg: Das Phänomen der Evidenz und die Evidenz des Phänomens, in: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 1 (1996)* 84–106.
- Sterne, Laurence: *Leben und Ansichten von Tristram Shandy, Gentleman*, ed. Michael Walter, Zürich 1983.
- Stierle, Karlheinz: Zur Begriffsgeschichte von „Kontext“, in: *Arciv für Begriffsgeschichte 18 (1974)* 144–149.
- Strasser, Stephan: Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie, in: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 218–265.
- Straub, Jürgen: Narrative Handlungserklärungen im Licht einer pragmatisch-epistemischen Erklärungstheorie, in: J. Straub – H. Werbik (Hg.), *Handlungstheorie*, 261–283.
- (Hg.); Werbik, Hans (Hg.): *Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs*, Frankfurt a. M., New York, 1999.
- Streck, Bernhard: *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*, Wuppertal 1997.
- Ströker, Elisabeth; Janssen, Paul: *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg, München 1989.
- Suess, Paulo: Inkulturation, in: *ML II*, 1011–1059.
- : Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: E. Arens (Hg.), *Anerkennung der Anderen*, 64–94.
- Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.
- Tamayo, Juan José: Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa, in: *ML I*, 37–62.
- Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin <sup>2</sup>1977.
- : Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1992, 13–36.



- Trocholepczy, Bernd: Martin Heideggers Freigabe der Theologie und der Gott Jesu Christi, in: *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, Freiburg, Basel, Wien 1989, 103–113.
- : *Realizing: Newmans inkarnatorisches Prinzip als Beitrag zum Theorie-Praxis-Verständnis der Praktischen Theologie*, Habilitationsschrift Universität Freiburg 1996.
  - : *Rechtfertigung und Seinsfrage. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns*, Freiburg, Basel, Wien 1991.
- Ulrich, Ferdinand: *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974.
- van der Ven, Johannes A.: *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen, Weinheim 1990.
- ; Ladenhauf, Karl Heinz; Gabriel, Karl: *Praktische Theologie und Humanwissenschaften*, in: *HPrTh I*, 267–303.
  - (Hg.); Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Kampen, Weinheim 1993.
- Vattimo, Gianni: *Das Ende der Moderne. Aus d. Ital. v. Rafael Capurro*, Stuttgart 1990.
- : *Glauben – Philosophieren. Aus d. Ital. v. Christiane Schultz*, Stuttgart 1997.
- Vergauwen, Guido: *Die Verantwortung für den Anderen*, in: *Diakonia* 24 (1993) 295–304.
- Vetter, Helmuth: *Art. Phänomenologie*, in: *EKL<sup>3</sup> III* (1992) 1172 ff.
- (Hg.): *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis*, Frankfurt a. M. 1998.
- Wagner, Harald: *Lebenswelt und Glaube. Kritik der Lebenswelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau*, Frankfurt a. M., Berlin, Bern 1996.
- Wahl, Heribert: *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*, Freiburg, Basel, Wien 1994.
- Walser, Martin: *Erfahrungen vom Verfassen einer Sonntagsrede*, in: F. Schirmacher (Hg.), *Die Walser-Bubis-Debatte*, 7–17.
- Watzlawick, Paul; Beavin, Janet; Jackson, Don: *Menschliche Kommunikation*, Bern 1972.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976.
- Weil, Simone: *Cahiers. Aufzeichnungen*, ed. Elisabeth Edl u. Wolfgang Matz., 4 Bde., München, Wien 1991–1998.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996.
- Welte, Bernhard: *Religionsphilosophie*, Freiburg, Basel, Wien 1979.
- Welter, Rüdiger: *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, München 1986.
- Wenzler, Ludwig (Hg.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Freiburg i. Br. 1994.
- Weß, Paul: *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz, Wien, Köln 1989.
- : *Wie sich die Praktische Theologie nicht verändern darf, wenn sie kontextuell wird*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998) 101–112.

- Wiemer, Thomas: Trauma und Inspiration. Über einige Zusammenhänge zwischen Denk- und Lebensgeschichte bei Emmanuel Lévinas, in: Stephanie Bohlen u.a. (Hg.), *Denkend vom Ereignis Gottes sprechen. Die Bedeutung der Philosophie in der Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 105–123.
- Wittgenstein, Ludwig: Zettel, hg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. von Wright, in: ders., *Schriften V*, Frankfurt a. M. 1970, 285–429.
- Wohlmuth, Josef: *Theologie als Wissenschaft*, in: ders. (Hg.), *Katholische Theologie heute*, 63–99.
- : *Theologie in ihrer Einheit und Vielfalt*, in: ders. (Hg.), *Katholische Theologie heute*, 33–62.
  - (Hg.): *Katholische Theologie heute. Eine Einführung*, Würzburg 1990.
- Wolf, Kurt: *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.
- Zerfaß, Rolf: *Art. Pastoraltheologie. I. Begriff. III. Gegenwärtige Tendenzen*, in: *LThK<sup>3</sup> VII* (1998) 1446, 1447–1449.
- : *Gottesdienstliches Handeln*, in: E. Arens (Hg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis*, 110–130.
  - : *Seelsorge als Gastfreundschaft*, in: ders., *Menschliche Seelsorge*, Freiburg, Basel, Wien 1985, 11–32.
  - : *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: *Klostermann – Zerfaß*, 164– 177.
  - : *Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern*, in: *HPrTh I*, 167–177.
- Ziebertz, Hans-Georg: *Objekt – Methode – Relevanz. Empirie und Praktische Theologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998) 305–321.
- Zottl, Anton: *Erfahrung und Gegenwärtigkeit. Dialogische Folien über der Anthropologie von Carl Rogers*, Göttingen 1980.
- Zulehner, Paul M.: *Art. Praktische Theologie*, in: *NHThG III* (1985) 400–410.
- : *Pastoraltheologie I: Fundamentalpastoral*. Unter Mitarbeit v. Johannes Haas, Andreas Heller, Maria K. Widl, Rupert Stadler, Düsseldorf 1991.