

HERBERT A. ZWERGEL

PHILOSOPHISCHE ASPEKTE DER BEGRÜNDUNG EINER RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN HANDLUNGSTHEORIE

1. Religionspädagogische Handlungstheorie: Anmerkungen zur Situation

1970 beschrieb H. Schilling eine religionspädagogische Situation, in der "die wissenschaftliche Literatur zum Thema der christlichen bzw. christlich-religiösen Erziehung...zumindest von katholischer Seite aus in jüngerer Zeit nur um sehr wenige Arbeiten prinzipiellen Inhalts bereichert worden" ist¹. Mit Beginn der 70er Jahre ist in die religionspädagogische Landschaft erhebliche Bewegung gekommen; ein zunehmend wahrgenommener Praxisdruck rückte die unaufschiebbaren Probleme des Religionsunterrichts als eines bedeutenden Aufgabenfeldes der Religionspädagogik ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Gerade der Praxisdruck aber führte dazu, daß manche Problemlösungen, ehe sie in ihren Konsequenzen ausdiskutiert wurden, von neuen Fragestellungen überrollt und so fruchtbare Debatten abgebrochen wurden. Vor allem aber zeigt die Religionspädagogik der letzten 15 Jahre einen Wandel in ihrem Sprachgebrauch und damit auch der Problemsicht und des Problemkontextes².

Angesichts mannigfacher, zum Teil divergierender Theorieansätze fehlt der Religionspädagogik jedoch gerade heute eine umfassende, die verschiedenen Ansätze vermittelnde Theorie. Die Herausgeber des "Handbuchs der Religionspädagogik"³ haben dieser Situation Rechnung getragen, als sie die einzelnen Mitarbeiter nicht auf eine starre Grundüberzeugung verpflichteten, sondern in einem offenen Arbeitsprozeß integriert haben: "Die Anerkennung einer theologischen und pädagogischen Pluralität fordert zudem zu einer kritischen Auseinandersetzung

1 H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft, Düsseldorf 1970, 19.

2 Man sehe daraufhin einmal Arbeiten aus den sechziger Jahren z.B. auf die Stichworte: Curriculum, Emanzipation, Korrelation, Kritik, Sozialisation usw. durch.

3 E. Feifel/R. Leuenberger/G. Stachel/K. Wegenast (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, 3 Bde., Gütersloh/Zürich 1973 - 1975.

mit eigenen und fremden Positionen heraus. Sie könnte dazu führen, daß das Handbuch eine Grundlage abgeben kann für eine Verständigung zwischen den verschiedenen Denkansätzen in der Religionspädagogik." ⁴ So verdienstvoll ein solcher Arbeitsansatz in der konkreten religionspädagogischen Situation sein mag, auf Dauer kann es der Religionspädagogik nicht erspart bleiben, ein konsistentes Begründungsmodell zu erarbeiten, im Blick auf das auch divergierende Theorieansätze bezogen werden können. Wenn hier der Versuch unternommen wird, einen wesentlichen Baustein einer solchen umfassenden religionspädagogischen Theorie vorzulegen, zielt dies auf ein "Modell als Forschungsinstrument" ⁵, damit sich die Religionspädagogik klar wird "über ihr Außenverhältnis zu anderen Wissenschaften und über ihre Organisation, die inhaltlich-methodische Grundstruktur und die didaktische Strategie, sowie über ihr erkenntnisleitendes Interesse" ⁶.

Aus methodologischem Interesse ist für die Modellerstellung an die Unterscheidung A. Stocks von technologischen und teleologischen Problemen ⁷ zu erinnern: zur Entscheidung technologischer (im Sinne didaktisch-konkreter) Probleme muß die Religionspädagogik auf Methoden der kooperierenden Wissenschaften zurückgreifen, deren Ergebnisse integrieren und interpretieren, wozu allerdings Transformationsverfahren und Übersetzungs-

4 Handbuch der Religionspädagogik I, 17 (Vorwort).

5 H. Rothbucher, Die Bedeutung der Modellbildung für die Religionspädagogik als Verbundwissenschaft, in: A. Stock (Hg.), Religionspädagogik als Wissenschaft, Zürich 1975 (= SPT 7), 73-77, hier 74; vgl. auch ders., Modellbegriff und Modellkritik, in: Handbuch der Religionspädagogik II, 271-286.

6 E. Feifel, Einleitung zum Kapitel "Wissenschaftstheorie", in: Handbuch der Religionspädagogik II, 233. Damit es dabei nicht zu "Theorienebeln" kommt (A. Stock, Resümee der Diskussionen und Gespräche, in: Ders. (Hg.), Religionspädagogik als Wissenschaft, 93-101, hier 97), darf mit einer Forderung G. Stachels der Blick auf die Erfordernisse religionspädagogischer Praxis nicht verstellt werden. Daß das, was dabei zu sehen ist, in diesem Beitrag nicht ausgeführt wird, hängt an der eingegrenzten, aus einer umfassenderen Arbeit herausgelösten Fragestellung. (Das Verhältnis von Theorie und Praxis als ein fundamentales Problem der Studienreform, in: Studium Katholische Theologie SKT 4, Zürich 1975, 38-48, hier: vgl. 40).

7 Vgl. A. Stock, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Religionspädagogik als Wissenschaft (s.o. Anm. 6), 9-33, hier 25f.

regeln notwendig sind⁸. Der Ausweis von Grundannahmen einer Wissenschaft stellt jedoch ein teleologisches Problem dar, das nach Stock im wesentlichen nur in "dialogischen Verständigungsprozessen" bewältigt werden kann und ein subjektiv ethisches Moment voraussetzt⁹. Soll sich das Fundament von Wissenschaft jedoch nicht in einen beliebigen Grundhabitus auflösen, müssen die Implikate von "dialogischen Verständigungsprozessen" und ethischer Selbstverpflichtung ausgewiesen werden. Dies ist besonders dort notwendig, wo es eine pädagogische, hier religionspädagogische Theorie im Blick auf den "Menschen im Werden" nicht verantworten kann, ihren Erkenntnisfortschritt nur über Falsifikationsmethoden zu sichern, sondern im pädagogischen Interesse auch auf inhaltliche Annahmen, einen Vorgriff auf das "Bild vom Menschen", zu dem der Heranwachsende werden kann, unverzichtbar verwiesen ist.

2. Was wissen wir vom Menschen? Unabschließbare Kommunikation und essayistische Entfaltung

Das Bemühen, innerhalb eines Wissens vom Menschen einen konsistenten Bezugsrahmen religionspädagogischer Arbeit zu finden, sieht sich erheblichen Problemen gegenüber. Peter Eicher hat mit seiner Frage nach "Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie"¹⁰ darauf verwiesen, daß sich die theologische Anthropologie heute in einer Situation befindet, in der sich ihr Gegenüber einer wissenschaftlichen Anthropologie zufolge funktionaler Betrachtung und reduktionistischer Sicht zunehmend auflöst. Es scheint, daß so nicht nur die Disziplin einer geschlossenen Anthropologie, sondern auch der Mensch als Ganzer aus dem Blick geraten. "Aber während der Begriff, den der Mensch sich vom Menschen macht, nicht mehr in sein Dasein einzugreifen vermag, sucht sich der sich nicht mehr definieren wollende Zeitgenosse aus dem unmittelbaren Bezug zur Praxis und ihrer möglichen Veränderung heraus einen Standpunkt zu geben."¹¹ An dieser Situation des neuzeitlichen Menschen

8 Vgl. ebd. 26.

9 Vgl. ebd. 25.

10 P. Eicher, Du sollst Dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie, in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976, 21-44.

11 Ebd. 30.

redet neben anderen z.B. nach Eicher auch Karl Rahners theologisch-anthropologischer Ansatz vorbei, weil er das Interesse "an der geschichtlichen, der biologischen und der gesellschaftlichen Eingebundenheit des Menschen" nicht aufrechterhalten kann¹². Eicher schließt sich nach der Kritik kurzgreifender anthropologischer Ansätze auch für die Theologie der Situationseinschätzung an, wie sie sich für die Destruktion der sogenannten wissenschaftlichen Anthropologie ergab: "Wenn es richtig ist, daß heute ein einheitlich vorgegebener anthropologischer Begründungszusammenhang entfällt, so bleiben dem Glaubenden, der seine Hoffnung mit seiner Vernunft zu verantworten und die erfahrene Nähe Gottes gerade dem nichtglaubenden Menschen ansagen will, eigentlich nur zwei Möglichkeiten zur anthropologischen Legitimation seines Redens von Gott: entweder er läßt sich in unabschließbarer Kommunikation ständig ein auf die vielfältigen Probleme des Menschen...oder aber er verzichtet auf diese Kommunikation und entwirft aus dem Glaubenswissen heraus einen zureichenden Begriff vom Menschen, den er als allgemeingültig ausgibt."¹³

P. Eicher bezieht hier deutlich Position: wenn die wissenschaftliche Anthropologie mit Methode gescheitert ist, d.h. sich darin kein Bild vom Menschen mehr zeigt und auch Theologie dies im Verzicht auf ein theologisches Menschenbild in eigener Verantwortung akzeptiert, kommt darin theologische Anthropologie nach Eicher zu ihrem eigentlichen Ort, "an dem der Mensch in reale Beziehung gesetzt wird zu dem, der ihn Mensch werden läßt, weil er ihn nicht festlegt auf ein Bild seiner selbst, sondern ihn anspricht als den von ihm gefundenen Sucher nach Gott."¹⁴ Mit anderen Worten: wenn der Mensch nicht festlegbar ist und der Zeitgenosse an der sich daraus ergebenden Gefahr der Diffusion auch leidet, vermag der Glaube in Bezug auf den, der den Menschen nicht festlegt, sondern gerade freisetzt, den Menschen vor der Diffusion ins Nichts und in die Verzweiflung zu bewahren und zugleich gegen alle

12 Ebd. 36.

13 Ebd. 38.

14 Ebd. 40.

Festschreibungsversuche eine eminent ideologiekritische Valenz zu entfalten. Entsprechend konsequent vermag Eicher etwa im Anschluß an J. Moltmann das Wissen vom Menschen im Unterschied zu methodisch streng und bedingungskontrolliert verfahrenen Wissenschaften nur "essayistisch" zu behandeln. "Essayistisch" bedeutet dabei, daß die Rede nicht schon vorab weiß, was sich (begrenzt) aufweisen läßt, sondern interessiert bei der Sache ist, wahrzunehmen bereit ist, was sich in der Rede zeigt, was im Prozeß ist und erst heraufkommt. "Essayistische Entfaltung" signalisiert zugleich aber auch im gebrochenen Verhältnis zur Möglichkeit des Wissens vom Menschen eine Zurückhaltung in der Auseinandersetzung mit konkreten inhaltlichen Annahmen vom Menschen. Wie oben bereits zitiert, scheint es zwischen der unabschließbaren Kommunikation und der Dogmatisierung des eigenen Standpunktes keine vermittelnde Möglichkeit zu geben; diese Antithetik hat Folgen: sie führt allzu leicht dazu, die gläubige Sicht des Menschen nur noch in der Dimension des Geheimnisses artikulieren zu können¹⁵. Wenn auch hinsichtlich des Inhaltes der Rede vom Menschen kaum hinter den Vorschlag Eichers zurückzugehen ist, ist dennoch an der Frage nach der möglichen Bewährung auch der essayistischen Rede nicht vorbeizugehen.

Ist die Methode "essayistischer Entfaltung" für nicht festgestellte Wissensbereiche adäquat, stellt sich dennoch auch unter theologischem Interesse die Frage nach dem Ausweis der wenn auch nur essayistisch ausgesprochenen Annahmen, welche letztere sich ja dialogisch prüfen lassen sollen. Der Verzicht auf vermeintlich absolutes Wissen impliziert ja nicht den Verzicht auf Dialog- und Bewährungsregeln, wenn anders Sprache nicht "Allotria" treiben soll. Von daher erscheint die Zuweisung der gläubigen Sicht des Menschen in die Dimension des Geheimnisses gerade als Verzicht auf das Sich-Einlassen auf Verständigungsprozesse. Wo die strenge Antithetik zwischen unabschließbarer Kommunikation und Dogmatisierung aufrechterhalten wird, steht theologische Anthropologie allzu leicht in der Gefahr, nicht ihren eigentlichen Ort zu finden, sondern sich unter dem Stichwort "Geheimnis" aus dem

15 Vgl. ebd. 41.

Dialog herauszumanövrieren. Die im Gefolge des Dilemmas positiven Wissens in die Kategorie des Geheimnisses ausweichende theologische Rede vermöchte den Gedanken des Menschen wie dessen, der diesen freiwerden läßt, nicht mehr mit einem möglichen Anspruch der Bewährung dieses Gedankens im Dialog zu artikulieren. Dies bedeutete theologisch, daß z.B. "Menschwerdung Gottes" als eine mit theologischen Denkmitteln sicher nicht ausschöpfbare Offenbarung - insofern also auch Geheimnis - nicht einmal annäherungsweise für menschliche Rede mit Sinn gefüllt werden könnte; dies brächte nicht nur einen Widerspruch in das theologische Reden, sondern negierte auch den inneren Sinn von "Menschwerdung Gottes". Daß "der Glaube, der den nahe kommenden Gott im Menschen Jesus von Nazareth findet und sucht", sich nur aus diesem geschichtlichen Verhältnis Gottes zum Menschen verstehen läßt, aber selbst aus dem Glauben lebt und darin Geheimnis bleibt¹⁶, kann mit einem möglichen Sinn nur gefüllt werden, wenn es gelingt, das "literarische Genus" des "essayistischen Stils" von dem zu unterscheiden - nicht zu trennen! -, was sich darin als Reflexion vollzieht¹⁷. Was dabei zu sehen wäre, hat P. Ricoeur u.a. in "Die 'Erbsünde' - eine Bedeutungsstudie"¹⁸ gezeigt und selbst so formuliert: "Wenn ich die Bedeutung des Begriffs untersuche, möchte ich darin seine Intention an den Tag heben, sein Vermögen, auf das zu verweisen, was nicht Begriff ist, sondern Kunde und Ankündigung."¹⁹ Auch diese Arbeit destruiert ähnlich dem Vorschlag Eichers "falsches Wissen". "Das Scheitern des Wissens bildet die Kehrseite einer Arbeit der Wiedereroberung des Sinnes"²⁰ und stellt sich - anders als "Geheimnis" - unter den Stichworten "Kunde und Ankündigung" nochmals der hermeneutischen Aufgabe. Was bei Ricoeur also "auf der Ebene des Wissens destruktiv" ist, geht "auf der Ebene des Symbols wiederherstellend" vor²¹.

16 Ebd.

17 Ebd. 40.

18 P. Ricoeur, Die "Erbsünde" - Eine Bedeutungsstudie, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140-161.

19 Ebd. 141.

20 Ebd.

21 Ebd. 143.

3. Kritische Theorie: vergeblicher Versuch der Verdächtigung des Subjekts

Nicht nur die Hoffnung religionspädagogischer Handlungstheorie auf die mögliche "Wiedereroberung des Sinnes", sondern auch die Klärung des Bezugs dieses Sinnes zu den handelnden und intendierten Subjekten im religionspädagogischen Feld sehen sich dem umfassenden Ideologieverdacht Kritischer Theorie gegenüber. Sich mit diesen auseinanderzusetzen, heißt zugleich auch, den Entstehungskontext jener oben erörterten Problematisierung des Wissens vom Menschen und der "essayistischen Entfaltung" näher zu diskutieren. In dem begrenzten Rahmen, der hier gegeben ist, stößt dies jedoch auf Schwierigkeiten, da die essayistisch-aphoristische, ja in sich ambivalente Gestalt der Werke Adornos und Horkheimers²² sich einem argumentativen Zugriff nur zögernd erschließt.

Kritische Theorie setzt, "daß keine Theorie mit Wahrheitsanspruch auftreten könne, und ist darin auch hinsichtlich ihrer selbst konsequent, insofern sie sich strikt an der Aussage durch philosophische Sätze in traditionellem Sinne hindert"²³. Dieser auch die Religionspädagogik treffende Vorbehalt gegen Theorie und System resultiert aus der Beachtung des Anderen des Begriffs: "Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei, daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar... Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene."²⁴ Der Gedanke der Versöhnung, der Verzicht auf begriffliche Reduktion von Natur,

22 Vgl. A. Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, München 1974, 125, 137f.

23 R. Bubner, Was ist Kritische Theorie?, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M. 1971, 160-209, hier 180.

24 Th. W. Adorno, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1973, 7-412, hier 21.

vor allem aber der entschiedene Verzicht auf Instrumentalisierung von Theorie zum Zwecke der Aufrichtung objektiver Verhältnisse über die Menschen verweisen auf das "Grundmotiv"²⁵ der Adornoschen "Negativen Dialektik": "Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit."²⁶ Es kann hier nicht darum gehen, alle Implikationen des Grundmotivs aufzunehmen. Hervorzuheben ist jedoch, daß Kritische Theorie als Kritik und als Theorie bei aller Absage an traditionelle Theorie des Ausdrucksmoments nicht entbehrt und durchaus mit dem Anspruch, Entscheidendes zu zeigen, auftritt. Dies läßt sich zunächst daran belegen, daß Kritik nicht einfach System liquidiert, sondern bei aller Negation gegen die Unterdrückung des nicht Identischen, dessen, was sich der begrifflichen Vermittlung nicht nahtlos unterwirft, am Zusammenhang, in dem allein eine Sache sich zeigen läßt und zeigt, festhält.²⁷

Ähnlich enthält das negative Votum gegen sich verselbständigende und instrumentalisierende Theorie eine Entscheidung für Theorie: "Überließe Erfahrung allein sich ihrer Dynamik und ihrem Glück, so wäre kein Halten. Ideologie lauert auf den Geist, der, seiner selbst sich freuend..., unwiderstehlich fast sich zum Absoluten wird. Theorie verhindert das. Sie berichtigt die Naivität seines Selbstvertrauens, ohne daß er doch die Spontaneität opfern müßte, auf welche Theorie ihrerseits hinaus will."²⁸ Und auch für Tradition formuliert Adorno: "Keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte."²⁹

Negative Dialektik enthält sich hier nur des positiven Ausdrucks, weil sie darin Verrat am "Offenen, nicht vom Gerüst Vorentschiedenen", am Möglichen und der Utopie vermutet³⁰. Auch die Aufgabe der Philosophie bleibt so in der Schwebe: sie muß die Tröstung des Gedankens, Wahrheit sei für sie unver-

25 W. Post, Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971, 27.

26 Adorno (s.o. Anm. 24), 29; zu "Versöhnung" und "Objektivität" vgl. im Kontext 29ff.

27 Vgl. ebd. 35f.

28 Ebd. 41.

29 Ebd. 63.

30 Vgl. ebd. 66.

lierbar, aufgeben, weil anders Denken sich darin beruhigen könnte; dennoch aber hält der offene Gedanke gegen das Risiko des Abgleitens an dem fest, daß er trifft, was er treffen soll³¹. Auch die hohe Sensibilität Adornos und Horkheimers für Unrecht und Leiden - einem Aspekt Kritischer Theorie, dem sich Religionspädagogik bei aller sonstigen theoretischen Problematik nicht vorschnell entziehen kann - unterliegt der Gefahr, an den Rand des Vergessens zu geraten; niemand "kann ausschließen, daß diese Sensibilität mit allen ihren Implikationen nicht mehr für immer fort dauert. Wenn diese Gestalt des Denkens alt geworden ist und ihr grau in grau als bloße Schwarzmalerei erscheint: dann hört das Leben nicht auf, es würde aber reduziert auf bloße Lebensfristung."³² Für die uns bewegende Frage, was der Mensch sei, heißt dies auch Verzicht auf konkrete Anthropologie, weil jede als positive nur abbilden könnte, was der Mensch heute ist: "Funktion, unfrei, regrediert...Würde aus seiner gegenwärtigen Beschaffenheit das Menschenwesen entziffert, so sabotierte das seine Möglichkeit."³³ Wenn jedoch an dieser Möglichkeit des Menschen festgehalten wird, gegen Verdinglichung und Entfremdung, wird das darin unverlierbar beschlossene Moment von Freiheit freilich nur in seiner negativen Gestalt gedacht: "Entsetzen, weil noch keine Freiheit ist"³⁴. Adorno unterstellt, daß positiv Freiheit zum "als ob" geriete, während allein die bestimmte Negation gegenüber der Unfreiheit an der Universalität des Freiheitsbegriffs festhalten könne, an welcher Freiheit auch die Unterdrückten partizipieren sollen³⁵.

Adornos Zurückhaltung gegenüber der Positivität, seine Verpflichtung unter das "Bilderverbot" hindern jedoch nicht, durch die im Gange der "Negativen Dialektik" entfalteten Dimensionen von unaufgebarer Wahrheit, Freiheit, Hoffnung und Utopie gegen das Leiden des Menschen das durchscheinen zu las-

31 Vgl. ebd. 45.

32 Post (s.o. Anm. 25), 82; vgl. ähnlich auch unten im Kapitel zur Transzendentalphilosophie.

33 Adorno (s.o. Anm. 24), 130.

34 Ebd. 217.

35 Vgl. ebd. 218-230.

sen, was sich darin als Entscheidendes anmeldet: "Der verstörte und beschädigte Weltlauf ist, wie bei Kafka, inkommensurabel auch dem Sinn seiner reinen Sinnlosigkeit und Blindheit, nicht stringent zu konstruieren nach deren Prinzip. Er widerstreitet dem Versuch verzweifelten Bewußtseins, Verzweiflung als Absolutes zu setzen. Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit. So hinfällig in ihm alle Spuren des Anderen sind; so sehr alles Glück durch seine Wideraufflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen."³⁶ Adorno kann deshalb, was gegen manche seiner Kritiker durchaus zu erwähnen ist, seine "Negative Dialektik" mit "Meditationen zur Metaphysik" beschließen. Es heißt dort zur Möglichkeit von Metaphysik in seinem Sinne: sie wäre möglich "allein als lesbare Konstellation von Seiendem. Von diesem empfinde sie den Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten. Dazu muß sie sich auf das Wünschen verstehen."³⁷ Diese Konstellationen und Konfigurationen sind es auch, die die Texte Adornos nicht hermetisch machen, sie also der Interpretation gerade nicht entziehen, sondern hinter der Negativität latente Positivität wahrnehmen lassen³⁸.

Welchen Stellenwert hat nun aber die erklärtermaßen mit dem Übergang zum Vorrang des Objekts - gegen die begriffliche Vermittlung - vollzogene materialistische Gestalt "Negativer Dialektik" und "Kritischer Theorie"? Um nicht einem kruden Dogmatismus- und Materialismusverdacht zu folgen und um die bisher entwickelten Einsichten eventuell auch gegen Adornos und Horkheimers weitere Theoreme zu wahren, ist eine genauere Analyse erforderlich.

36 Ebd. 395f.

37 Ebd. 399; vgl. auch F. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt a.M. 1974, 147.

38 Vgl. Grenz (s.o. Anm. 37), 136, 220.

Zunächst insistiert Adorno gegen den offiziellen Lehrbegriff von Materialismus auf der "Irreduktibilität am Geist", der, sobald er die Fesseln nennt, Freiheit antizipiert³⁹. Wie Adorno den Begriff "Naturgesetzlichkeit" gerne polemisch fassen möchte⁴⁰, betont auch Horkheimer, "daß der Marxsche Materialismus keine definitive, gar positive 'Weltanschauung' anstrebt, sondern einen gesellschaftlichen Zustand, in dem seine Kategorien ungültig werden, weil es den solidarischen Menschen gelungen ist, ihre Geschichte bewußt zu gestalten und so die Macht der - bislang undurchschauten - ökonomischen Determination ihres Lebens zu brechen."⁴¹ Nach Horkheimer ist deshalb auch der "unbeherrschte Primat ökonomischer Tatbestände über das Leben der Menschen...als abzuschaffendes Übel" zu denunzieren⁴². Damit ist zunächst deutlich, daß die materialistische Dialektik den Gedanken ihrer Selbstaufhebung noch mitbegreifen will und insofern ein kruder Materialismusverdacht zumindest von den Absichtserklärungen der Theorie her unbegründet ist. Da sich jedoch diese materialistische Dialektik so lange in Kraft sieht, als der totale Zusammenhang politisch-ökonomischer Dynamik, den sie hinter dem gesellschaftlichen Schein und der "abstrakten Unmittelbarkeit der alltäglichen Lebensstatsachen" aufzudecken meint⁴³, nicht überwunden ist, hat sich die in der Kritischen Theorie implizierte Gesellschaftstheorie gegen die oben aufgewiesenen Momente von Wahrheit, Hoffnung, Freiheit und Utopie durchgesetzt und die gesellschaftliche Praxis gegen diese Impulse immunisiert. Sowohl Adorno wie Horkheimer interpretieren den gesellschaftlichen Zustand der Kritik der politischen Ökonomie gemäß als unausweichlichen und geschlossenen Funktionskreis der Verdinglichung des Menschen im wahren Verhältnis, aus dem kein Entrinnen ist; die Menschen sind diesem "Triebwerk" gnadenlos ausgeliefert, das Leben ist dieser Determination als Leiden unterworfen, der Primat ökonomischer Tatbestände

39 Vgl. Adorno (s.o. Anm. 24), 382.

40 Vgl. ebd. 348.

41 Schmidt (s.o. Anm. 22), 70.

42 Ebd. 132.

43 Ebd. 90.

ist nicht zu leugnen, es gibt kein Entrinnen⁴⁴. Weil das entfremdende gesellschaftliche Leben gleichsam Naturgesetzlichkeit folgt, ist eine Universal-"Geschichte" nach dem Muster und dem Gesetz ökonomischer Entwicklung konstruierbar; sie ist aber in dem Moment, in dem sich diese als unveränderliche Naturgegebenheit präsentiert, zugleich auch zu leugnen und als Ideologie zu entlarven⁴⁵: "Keine Universalgeschichte führt vom Willen zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe."⁴⁶ Damit intendiert die Theorie wohl eine Interpretation des Geschichtsverlaufs, der dort wahre Geschichte des Menschen am Werk sieht, wo sie an Verdinglichung vorbei Humanität ermöglichen. Dieser Geschichtsverlauf wird dort verdinglicht, naturhaft, über die Köpfe der Subjekte hinweg, wo objektive und entfremdende Strukturen diese Subjekte (total) unterwerfen. Solche Zusammenhänge hat Horkheimer in den Studien der "Zeitschrift für Sozialforschung" und Adorno u.a. in seinen musikästhetischen und -soziologischen Untersuchungen aufgedeckt, so daß sich dieser Ansatz analytisch in bestimmten Bereichen als fruchtbar erwiesen hat⁴⁷. Kritische Theorie beansprucht aber da geschichtsphilosophische Dignität und gerät berechtigt unter den Dogmatismusverdacht, wo sie den nach dem Modell politischer Ökonomie interpretierten gesellschaftlichen Funktionszusammenhang als Antagonismus total setzt⁴⁸: "Nichts Einzelnes findet seinen Frieden im unbefriedeten Ganzen"⁴⁹; "Die Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung ...steht nicht bei dem Einzelnen; der das Leid empfindet,

44 Vgl. neben Anm. 41 und 42 ebd. 88-91.

45 Vgl. Adorno (s.o. Anm. 24), 349.

46 Ebd. 314.

47 Vgl. Schmidt (s.o. Anm. 22), 36-124, 97: "Weit davon entfernt, noch irgendwen zu unterhalten, entspricht die Unterhaltungsmusik, was Adorno unterstreicht, recht genau den jüngsten anthropologischen Veränderungen: 'dem Verstümmeln der Menschen, dem Absterben der Sprache als Ausdruck, der Unfähigkeit, sich überhaupt noch mitzuteilen...Sie bewohnt die Lücken des Schweigens, die sich zwischen den von Angst, Betrieb und einspruchsloser Fügsamkeit verformten Menschen bilden'."

48 Vgl. Adorno (s.o. Anm. 24), 156; auch Chr. Beier, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos, Frankfurt a.M. 1977, 98.

49 Adorno, ebd.

sondern allein bei der Gattung..."⁵⁰. Damit geraten Gesellschaftsinterpretation und Intentionen der Theorie in Widerspruch: wie soll jene Hoffnung auf Humanität realisiert werden, wenn sie naturgeschichtlich gedacht werden muß; wie ist an dem Gedanken festzuhalten, "einmal könne es anders sein", wie "trotz allem die Katastrophe abzuwenden"⁵¹, wenn der gesellschaftliche Zustand an den Rand totaler Verdunkelung gerät und an den vereinzelt Subjekten, die noch allein an dem Gedanken der Freiheit und der Hoffnung auf Leidensminderung festhalten können, gerade nichts liegt? Wie soll menschliche Solidargeschichte möglich werden, wenn "Freiheit" ihren Ort nur in Theorie hat, die mögliche gesellschaftliche Praxisdimension jedoch in der totalen Verdinglichung keine Möglichkeit auch nur anfanghaft realisierten "guten Lebens", gelingender Leidensminderung eröffnet?

Die dogmatische Verpflichtung Kritischer Theorie auf eine politisch-ökonomische Gesellschaftsinterpretation schlägt weniger durch in der Theorie; denn dort wird diese Setzung immer auch zugleich dialektisch aufgehoben⁵². Sie verunmöglicht jedoch immer wieder ein fruchtbares Verhältnis von Theorie und Praxis. Theorie hält zwar gegen blinden Aktivismus im Interesse von Praxis an Theorie fest. Jedoch ist diese Theorie von Praxis nur fasziniert, sie läuft dort leer, schwankt schließlich zwischen Resignation und Verzweiflung⁵³, wo die Theorie es nicht vermag, den im ökonomischen Ansatz insinuierten totalen Zusammenhang aufzubrechen. Ein solches Aufbrechen des gesellschaftlichen Zusammenhangs durch theoretische Impulse und von daher gespeiste Praxis setzte voraus, daß Kritische Theorie den in ihr entwickelten Gedanken von Freiheit und Hoffnung den Stellenwert zuschriebe, der allein ihnen zukommt, nämlich der Ort zu sein, an dem überhaupt der Gedanke der Überwindung des Leidens und die Realisierung des guten Lebens gedacht werden können, somit bereits anfänglich Vermittlung von Antizipation und Realisierung zu sein: konkrete geschicht-

50 Ebd. 203.

51 Ebd. 317.

52 Vgl. besonders Anm. 51.

53 Vgl. A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt a.M. 1969, 54.

liche Subjekte halten auch in ihren Schwierigkeiten an dem Gedanken der Freiheit fest, geben ihm Raum und suchen sich dem Vergessen zu widersetzen. Dies implizierte auch die Aufhebung des Dualismus, der scharfen Antithetik von Theorie und Praxis. Das Festhalten an dem Gedanken der Freiheit und ihren Möglichkeiten in gesellschaftlicher Praxis würde freilich bei aller aktuellen Verdunkelung Momente der Versöhnung mit der Gesellschaft und den in ihr Lebenden bedeuten, welche Versöhnung jedoch nach Auschwitz den Vätern Kritischer Theorie "Unrecht an den Opfern" bedeutet⁵⁴. Dennoch: wenn an dem gerade in Kritischer Theorie über die Analyse des Leidens und den Gedanken der hoffenden Freiheit ausgesprochene "neue kategorische Imperativ..., daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts ähnliches geschehe"⁵⁵ - wenn an diesem neuen kategorischen Imperativ festgehalten werden soll, wird Kritische Theorie den totalen Verdunkelungsverdacht von Gesellschaft nehmen müssen, will sie selbst nicht dem entgegenarbeiten, was sie erklärtermaßen intendiert. Nur wo Erfahrungen ermöglicht werden, an deren positiven Gehalt festgehalten werden darf, um Verdinglichung und Entfremdung zurückzudrängen, verliert sich "diffuse Hilflosigkeit" der Theorie angesichts des zunächst unterstellten, dann aber doch aufzulösenden totalen Unwesens gesellschaftlichen Lebens⁵⁶. Mir scheint, daß dem spätere Äußerungen von Horkheimer⁵⁷ und Adorno⁵⁸ durchaus Möglichkeiten offenlassen. Behutsam wäre eine Hermeneutik von Erfahrungen gelingenden Lebens voranzutreiben. Diese Hermeneutik, die freilich das Prinzip "Negativer Dialektik" sprengte, wehrte auch dem pädagogischen Dilemma Kritischer Theorie bei Adorno und Horkheimer, was deren diesbezügliche äußerste Zurückhaltung erklärte: wo Theorie nicht in gesellschaftliche Praxis einzugreifen vermag, kann auch der Mensch dem werdenden Menschen keine Hilfe sein. Das ausgezeichnete kritische Sub-

54 Adorno (s.o. Anm. 24), 354, 358.

55 Ebd. 358.

56 Vgl. Beier (s.o. Anm. 48), 53.

57 Vgl. etwa den Hinweis von Post (s.o. Anm. 25), 151, 153.

58 Adorno (s.o. Anm. 24), 373: "Trotzdem verflüchtigt sich vorm Aufleuchten eines Auges, ja vorm schwachen Schwanzklopfen eines Hundes, dem man einen guten Bissen gegeben hat, den er sogleich vergißt, das Ideal des Nichts."

jekt könnte nur zusehen und daran leiden, wie der Andere von den objektiven Strukturen immer mehr absorbiert und verdinglicht wird. Am Ende spräche Kritik nur noch zu sich selbst, weil kein möglicher Adressat sie mehr verstehen könnte. Von hier erhellt auch, daß pädagogische Strategien, die Kritik, wenn nicht absolut, so doch dominant setzen und das latente Positive in den konkreten Negationen unterschlagen, den werdenden Menschen um die Erfahrung der Freiheit bringen, welche ergriffen werden kann und soll und in welchem Ergreifen allein Humanität sich bildet.

J. Habermas hat allerdings nicht den Weg einer Hermeneutik von Erfahrungen gelingenden Lebens entworfen, sondern vielmehr den kritischen Reflexionsstandpunkt Kritischer Theorie überführt in erkenntnistheoretische Untersuchungen auf der Basis von Gesellschaftstheorie und damit wohl die problematischen Aspekte Kritischer Theorie verlängert. Sie münden in die Feststellung, daß "eine radikalisierte Erkenntniskritik am Ende nur in einer Rekonstruktion der Gattungsgeschichte" durchzuführen ist⁵⁹. Diese Rekonstruktion basiert auf der "Idee einer naturgeschichtlichen Selbstkonstituierung der Menschengattung...: Selbsterzeugung durch produktive Tätigkeit und Bildung durch kritisch-revolutionäre Tätigkeit"⁶⁰. In der bereits kritisierten und subjektgefährdenden Richtung liegt das Argument von Naturgeschichte, der gegenüber Reflexion nur nachzeichnende Bedeutung hat: "Die Erfahrung der Reflexion hält jene ausgezeichneten Momente fest, in denen das Subjekt sich gleichsam über die eigene Schulter sieht und wahrnimmt, wie sich hinter seinem Rücken das transzendente Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt verschiebt; sie erinnert die Emanzipationsschwellen der Gattungsgeschichte."⁶¹ Was sich dabei der Reflexion zeigt, ist die Erfahrung der Intersubjektivität als "dialogisches Verhältnis des sich-Erkennens im Anderen"⁶², welche als "gleichermaßen empirische wie transzendente Leistung eines sich historisch

59 J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. 1968, 86.

60 Ebd. 77.

61 Ebd. 31, Hervorhebung von mir.

62 Ebd. 78.

erzeugenden Gattungssubjektes" gewertet wird⁶³. Im Gefolge des Evolutionsschemas und der materialistischen Grundposition wäre auch diese Herausbildung der Intersubjektivität nur naturgeschichtlich zu interpretieren: was sich empirisch zeigt, ist transzendental, d.h. normativ im Prozeß der Naturgeschichte bedingt, nicht in der Subjektkonstitution von Individuen in freiheitlichen Akten. Freilich sprengt dieses "gleichermaßen" einen monistisch-materialistischen Ansatz, verweist es doch immer schon auf einen Perspektivenwechsel⁶⁴, der die idealistisch, weil antizipierend konzipierte Denkfigur (transzendental) materialistischer Geschichtsphilosophie (empirisch) zweideutig erscheinen läßt⁶⁵.

Es scheint jedoch, daß auch Habermas den dogmatisch gesetzten naturgeschichtlichen Prozeß nicht konsequent zu Ende denken kann. In der Konstitutionsproblematik von Intersubjektivität wird ein Moment angesetzt, das nicht mehr allein über noch ausstehende Intersubjektivität zu denken ist: die Idee des wahren Konsenses und des guten Lebens als Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs. Diese Idee ist kontrafaktisch, d.h. noch nicht realisiert, und wird in den gegenseitigen Zwängen und Einschränkungen nur durch ein sich diesen Zwängen widersetzendes Einverständnis garantiert⁶⁶. Dieses Einverständnis ist "der eigentümliche Zwang zu zwangloser...Anerkennung"⁶⁷. Die Sprache deckt hier auf, was im Kontext objektiver Naturgeschichte nicht mehr zu denken ist: noch nicht gänzlich realisiert, erscheint umfassende und solidarische Intersubjektivität als Hoffnung, welche jedoch nur dann festgehalten werden kann, wenn einzelne Subjekte gegen alle Zwänge und Verobjektivierung - auch der einer Natur-"Geschichte" - an dieser Hoffnung festhalten und versuchen, die Hoffnung in der Praxis zu realisieren. Diese hoffnungsgeleitete Praxis wird möglich, wo in der

63 Ebd. 43.

64 Vgl. Beier (s.o. Anm. 48), 23.

65 Vgl. H.M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1972, 230.

66 Vgl. J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M. 1971, 120-159, hier 155.

67 Ebd. 154.

Anerkennung der Bedeutung der Subjekte der vermeintlich geschlossene Zwangszusammenhang gesellschaftlicher Wirklichkeit aufgebrochen wird.

Habermas' Verzicht auf Transzendentalphilosophie, die die Gedanken von Freiheit, Subjektivität und Geschichte verbinden und offenhalten kann, führt dazu, daß dieser "eigentümliche Zwang" letztlich hinter dem Rücken der Subjekte wirkt und das "eigentümlich" in der Naturkausalität doch wieder verschwindet. Das Anlegen des Evolutionsschemas auf die Entwicklung der Intersubjektivität, der Rekurs auf Erkenntnisse der genetischen Erkenntnistheorie J. Piagets und die Reklamation der Stufen kognitiver Entwicklung L. Kohlbergs zeigen in die gleiche Richtung. Darin sucht Habermas den Schwebezustand Kritischer Theorie angesichts gesellschaftlicher Praxis dadurch zu überwinden, daß die Theorie kommunikativen Handelns sich quasi eine neue überzeugende naturalistische Basis vermittelt.

Wenn Habermas an Gadamer das Vermeiden des Übergangs von den transzendentalen Bedingungen der Geschichtlichkeit zu der Universalgeschichte, in der diese Bedingungen sich konstituieren, kritisiert, rügt er eine Zurückhaltung der Hermeneutik vor universalem Geschichtsentwurf, der primär transzendentalphilosophisch begründet ist und das Interesse an Freiheit, praktischer Vernunft, somit die Konstitutionsproblematik von Subjektivität offenzuhalten sucht. In diesem Kontext wäre tatsächlich dem Habermasschen Vorschlag zu folgen: "Vielleicht ist es unter den gegenwärtigen Umständen dringlicher geboten, auf Grenzen des falschen Universalitätsanspruchs der Kritik als auf die des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik hinzuweisen."⁶⁸ Eine solche Revision legt sich besonders auch von der Problematik zwischen Kritik und praktischer Entscheidung nahe. Eine Pädagogik, die von hier aus in der Dimension aufklärender Kritik ihr eigentliches und alleiniges Ziel sähe, geriete hinsichtlich konkreten Handelns in ihre Legitimationskrise. Eingespannt zwischen die Tendenz radikaler Kritik, negativer Dialektik und universalistischem Geschichtsverständnis

68 Ebd. 159.

nis müßte pädagogisches Handeln an seinen Möglichkeiten ver-zweifeln.

Versucht man den Ertrag der durchgeführten Analyse festzuhalten, so ergeben sich folgende unverzichtbare Ansichten: der Gedanke der Freiheit des Subjekts ist unaufgebbar, wenn Gestaltung von Geschichte gegen Naturkausalität, wenn Überwindung von Leiden, wenn Hoffnungsperspektiven als mögliche überhaupt nur gedacht werden sollen. Indem aber auch konkrete Subjekte sich dagegen wehren, daß gegenwärtige Zwänge in ihrer Übermacht Leiden und Unfreiheit von Subjekten total machen, verliert der dem gesellschaftlichen Leben angesonnene Totalitätszusammenhang seine Geschlossenheit, und subjektive Freiheit ist nicht nur als mögliche gedacht, sondern in anfänglicher Praxis auch gesellschaftlich realisiert. Damit wird eine Hermeneutik gelingenden Lebens möglich, welche sich jedoch auch nicht bei sich derart beruhigen darf, daß sie zum Spott am Leiden anderer würde. In ihrem Gefolge löst der globale Ideologieverdacht Kritischer Theorie an der Stelle sich auf, an der dies allein möglich ist: daß an den Möglichkeiten, die sich dem Menschen zeigen, zwar nicht festgehalten werden muß, es aber gut ist, daß daran festgehalten wird. Die angedeuteten pädagogischen Konsequenzen lassen sich dort fassen, wo der Mensch nicht mehr wegen vermeintlich universaler Kritik hilflos der Verdinglichung des werdenden Menschen zusehen muß, sondern in gemeinsamer gesellschaftlicher Praxis anfänglich realisieren kann, was sich in Bildern des Möglichen nicht nur negativ zeigt.

4. Philosophische Hermeneutik: Sehen wollen, was sich zeigt

Es ist üblich geworden, hermeneutischer Orientierung vorzuzwerfen, sie sei nicht in der Lage, die geschichtlich-gesellschaftlich konkreten Bedingungen der Existenz mitzubegreifen. Dabei ist jedoch festzuhalten, daß die "Philosophische Hermeneutik" behutsam differenzierend die verschiedenen Dimensionen der Existenz zu artikulieren sucht. Auch philosophische Hermeneutik erhebt einen "Anspruch auf Universalität. Sie begründet ihn damit, daß Verstehen und Verständigung nicht primär und ursprünglich ein methodisch geschultes Verhalten zu Texten meinen, sondern die Vollzugsform des menschlichen So-

ziallebens sind, das in letzter Formalisierung eine Gesprächsgemeinschaft ist."⁶⁹ Dieser Universalitätsanspruch tendiert jedoch nicht auf ein alles umfassendes dogmatisiertes System. Gadamer geht es vielmehr darum, Verstehen unter den Bedingungen der menschlichen Endlichkeit zu begreifen und der Reflexion bei aller Partikularität ihre Möglichkeit darin zu lassen⁷⁰; überhaupt entscheidet sich Gadamer dafür, eher Erkenntnischancen offenzulegen als diese zu negieren.⁷¹ Deshalb beantwortet er die Frage, ob Bewußtmachen immer nur Geltendes auflösen muß, also ob Reflexion nur den Status von Kritik haben kann, mit dem Hinweis auf eine daraus folgende anarchistische Utopie⁷², in der dann nichts mehr Einsehbares zu sagen sei. Die philosophische Hermeneutik sucht dagegen in der Selbstbeschränkung der Reflexion faktisch Geltendes mit anderem zu konfrontieren und in allem Belehrt-werden ständig neues Vorverständnis auszubilden⁷³. Auch im Verhältnis von Autorität und Vernunft sieht Gadamer nicht jene abstrakte emanzipatorische Antithese, die beide nicht in ein Verhältnis kommen läßt, sondern eine ambivalente Beziehung⁷⁴, in welche sich zu einem Verhältnis zu bringen, Akt menschlicher Freiheit ist: der mündig Gewordene kann, muß aber nicht aus Einsicht übernehmen, was er gehorsam erhielt⁷⁵. Für die Pädagogik und die mitmenschliche Verständigung hat dies enorme Konsequenzen: Verständigung läßt sich nicht erzwingen, sondern nur ermöglichen⁷⁶, was dann auch heißt: man muß sehen wollen, was sich einem in einer bestimmten Situation zeigt.

Die Nähe zur konkreten Verständigungssituation wehrt einem universalgeschichtlichen Konzept, weil Geschichte nicht ein-

69 H.G. Gadamer, Replik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 283-317, hier 289.

70 Vgl. H.G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode', in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 57-82, hier 74; vgl. auch ders., Replik (s.o. Anm. 69), 312.

71 Vgl. Replik (s.o. Anm. 69), 300.

72 Vgl. Rhetorik (s.o. Anm. 70), 82.

73 Vgl. ebd. 74, 78.

74 Vgl. ebd. 73f.

75 Vgl. ebd. 74.

76 Vgl. Replik (s.o. Anm. 69), 306.

fachhin Sinntransparenz ist, Hermeneutik also nicht eine vorab ergriffene Idee in die Geschichte projiziert, sondern die geschichtlichen Sinnfragmente zu entziffern sucht⁷⁷; sie kritisiert aber auch das Ausgeliefertsein an das nicht weiter hinterfragbare Gelingen bzw. Mißlingen von Verständigungsprozessen. Dies wird besonders deutlich an Gadamers Kritik an dem Gedanken der formalen Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform und des darin garantierten kontrafaktischen Einverständnisses⁷⁸: "Das Ideal eines Zusammenlebens in zwangsloser Kommunikation ist daher ebenso verbindlich wie unbestimmt. Es sind sehr verschiedene Lebensstile, die sich in diesen formalen Rahmen einspannen lassen. Auch die Antizipation des rechten Lebens, die in der Tat aller praktischen Vernunft wesentlich ist, muß sich konkretisieren, d.h. sie muß den schneidenden Gegensatz bloßer Wünschbarkeiten und echter Ziele tätigen Wollens aufnehmen."⁷⁹ Erst in diesem Einbilden in den "Wirklichkeitsstoff"⁸⁰ gerät die Idee eines abstrakten guten Lebens zur menschlichen, konkret geschichtlich-gesellschaftlichen Gestalt mit all ihren Gefährdungen, aber auch Chancen im echten Miteinander.

Der hermeneutische Grundansatz hat zwei weitere wichtige Konsequenzen: er kann eine Analytik der Zeit durchführen und darin im echten Sinne vom Leid und der Not des anderen als meinem "Mit-sein" betroffen werden. Darüber hinaus setzt das hermeneutische Interesse an gegebenen Möglichkeiten auch die empirisch-analytischen Wissenschaften wieder in ihr, freilich begrenztes Recht: es löst sie aus dem Bann instrumenteller Vernunft. Sicherlich liegt die Möglichkeit instrumenteller Verwertung im Ansatz der operativ-positiven Wissenschaften. Sie sind jedoch auch offen für die Analyse von Wirklichkeitsaspekten und müssen so nicht gänzlich negativ-kritisch aufgelöst werden. Indem das hermeneutische Selbstverständnis gerade an der begrenzten Leistungsfähigkeit der Reflexion festhält, sich darin

77 Vgl. ebd. 302.

78 Vgl. dazu oben schon Habermas.

79 Gadamer, Replik (s.o. Anm. 69), 316.

80 Ebd. 307.

auch ihre Hilfsmittel eingesteht, sieht sie, daß sie "diese ihre Problemstellungen und sachlichen Aufgaben nicht wie gedankliche Spielerei selbst erfindet und ebenso wenig wie den Katalog 'ewiger Themen' in einer philosophia perennis ein für allemal festlegt, sondern jeweils erst gewinnt in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Gestaltungen von Sinn, die nicht unmittelbar bereits Verständnisleistungen repräsentieren, solche aber herausfordern."⁸¹ Dadurch aber, daß sich Hermeneutik als Theorie in die Abhängigkeit von Sinnzusammenhängen begibt, die ihre Zeit je für sie bedeutet, begibt sie sich zugleich aus dem Wissen um eine Differenz in eine für sie typische Gefährdung: die überwiegende Ausrichtung auf Integration, Vereinigung und Verschmelzung von Vorurteilsstrukturen als Verstehenshorizonten neigt dazu, "den permanenten Schmerz der Uneinigkeit und Ferne zu unterdrücken"⁸² und so den Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Differenz zu überspielen und somit neben diesem Gegensatz auch die Fragmentstruktur sowie die Gefährdung der Verständigungsprozesse unter konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen aus dem Blick zu verlieren. Philosophische Hermeneutik weist somit in ihrem Festhalten am möglichen Sinn über sich hinaus.

5. Transzendentalphilosophische Begründung von Subjektivität, gegründet in Freiheit

Die bisherigen Überlegungen nimmt die Tradition der Transzendentalphilosophie heute auf in der Frage "Verlust des Subjekts?"⁸³ C. F. Gethmann hat in seiner Kritik an Popper gezeigt, was der Kernpunkt der Frage nach dem Subjekt ist: er verweist darauf, daß die Grundlagen der Wissenschaftstheorie und somit der theoretischen Vernunft nicht durch theoretische Vernunft allein zu klären sind. Dies ergibt sich schon aus einer Analyse der Popper'schen Argumentation: "Im Rahmen der

81 R. Bubner, "Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt", in: Hermeneutik und Ideologiekritik, 210-243, hier 228.

82 Ebd. 230, vgl. auch 229, 233.

83 W. Czapiewski (Hg.), Verlust des Subjekts? Zur Kritik neopositivistischer Theorien, Kvelaer 1975 (= Thesen und Argumente 7).

theoretischen, auf den Bereich möglicher Erfahrung bezogenen Vernunft kann zwar Erkennen analysiert werden; es kann jedoch nicht mehr begründet werden, daß Vernunft sein soll"⁸⁴. Da jedoch auch Popper keine Konzeption einer transzendentalphilosophisch gefaßten praktischen Vernunft kennt, bleibt für ihn am Ende ein auf unverbindlichem Regelgehorsam basierendes wissenschaftliches Erkennen, "und dies nur so lange, wie man beschließt, daß Widerspruchsfreiheit sein soll"⁸⁵. Gethmann weist folgerichtig darauf hin, daß hier der Punkt erreicht ist, "wo nicht mehr im Rahmen der theoretischen Philosophie argumentiert werden kann, sondern notwendig ein Übergang in die praktische Philosophie stattfinden muß"⁸⁶. Dieser Übergang zeigt sich im Entschluß, die Idee der Wahrheit nicht dogmatischen Setzungen oder zufälligen Konventionen, die ihrerseits ja doch nur wiederum das Begründungsproblem verschieben, zu überlassen, sondern diese Idee der Wahrheit als mit der Vernunft immer schon gegeben anzunehmen und das, was theoretisch immer problematisch bleiben muß, praktisch aufzunehmen: es soll sein. G. Scherer verweist darauf, daß hier der "existential-pragmatische Sinnbegriff" ins Spiel kommt: "Sinnvoll heißt jetzt: es ist gut, daß dergleichen unternommen wird - man muß solches versuchen -, es dient dem, was eigentlich sein sollte - man darf die zu erwartenden Ergebnisse eines solchen Klärungsprozesses für erstrebenswert halten -, es wird dabei für den Menschen und die menschliche Gesellschaft etwas Lohnendes herauskommen."⁸⁷

Vor der theoretischen Unabschließbarkeit von Wissen nicht den Rückzug in Naturgeschichte anzutreten oder mit Popper wegen des Scheiterns absoluter Theorie "an den Anfang die absolute Theorie von der Resignation an der absoluten Theorie" zu setzen⁸⁸, heißt dann: an Subjektivität in Freiheit festzuhalten.

84 C. F. Gethmann, Logische Deduktion und transzendente Konstitution, in: Czapiewski (s.o. Anm. 83), 11-76, hier 61 (Hervorhebung im Original).

85 Ebd. 62.

86 Ebd.

87 G. Scherer, Verlust des Subjekts - Transzendentalphilosophie - Sinnbegriff, in: Czapiewski (s.o. Anm. 83), 177-231, hier 185.

88 Gethmann (s.o. Anm. 84), 74.

Die Rede von Subjektivität markiert hier den Entschluß: "Sinn soll sein!" und das Ergreifen einer Möglichkeit, die sich zeigt, aber nicht ergriffen werden muß. Das heißt auch, daß das Subjekt in diesem Akt sich nicht selbst konstituiert, sondern sich darin das Subjekt in seiner Subjektivität vorfindet, diese aufnimmt und darin erschließt. Das Subjekt gewinnt in diesem Entschluß seine ihm mögliche Gewißheit. Diese Gewißheit und "sein Anspruch auf Freiheit sind unzertrennlich"⁸⁹: "Ohne das Sich-Wissen als Subjekt verdirbt aller Anspruch auf Befreiung des Menschen zu einem dezisionistischen Denken, das durch kein Denken mehr gerechtfertigt wird."⁹⁰ Diese Vergewisserung der Vernunft im Akt der Freiheit ist Gefährdungen ausgesetzt: so ist "die menschliche Gesellschaft auch nicht genötigt, sich von diesem Ereignis bestimmen zu lassen. Es kann an den Rand des Geschehens abgedrängt, in Vergessenheit geraten und als sinnvoll geleugnet werden."⁹¹

Mir scheint dieser Gedankengang geeignet zu sein zu zeigen, was gegenüber den bisherigen Theorien als Kritischer Theorie und auch als Philosophischer Hermeneutik gewonnen ist: erst die transzendentalphilosophische Reflexion vermag Subjektivität und Freiheit zu vermitteln und darin eine Theorie der Geschichte zu entwickeln; universalistische Interpretation mit dem Verlust des Subjekts zieht auch den Verlust von Geschichte nach sich. Der Entwurf von Geschichte als Aufgabe verhindert eine alle Freiheit negierende universalistische Auslegung von Geschichte auf dem Boden eines unangreifbaren Vorherwissens; er setzt darin auch die Differenz von Theorie und Praxis in ihr eigenes Recht, insofern die Praxis als Einbildung des Gedankens in die Wirklichkeit die geschichtlich-gesellschaftliche Dimension menschlichen Handelns eröffnet: denn Transzendentalphilosophie in diesem Sinne entfaltet aus sich heraus nicht ein Universum allen möglichen Sinnes, sondern bestärkt das Subjekt in seiner Freiheit als Realisierungsversuche fragmentarischer Sinngestalten in Geschichte⁹², wo-

89 Scherer (s.o. Anm. 87), 194.

90 Ebd.

91 Ebd. 195.

92 Vgl. ebd. 196.

bei sowohl Dogmatisierung des die Praxis leitenden Sinnentwurfs als auch blinde Theoriefeindlichkeit der Praxis selbst diese Freiheit des Subjekts gefährden.

Die transzendentalphilosophische Reflexion vermag schließlich auch die schiefe Dialektik einer transzendental und empirisch zugleich sich konstituierenden Intersubjektivität aufzulösen. Intersubjektivität ist zuallererst an die Freiheit und Verantwortung der Subjektivität gebunden. Es kann aber auch keine Sittlichkeit, keine Freiheit geben, die in sich selbst beschlossen und darin leer bleibt. Sie geht wesentlich auf das Subjektsein aller.⁹³

Deshalb trifft ein im Interesse am Subjektsein aller und im Blick auf Solidarität vorgetragener Einwand von J. B. Metz gegen die Transzendentalphilosophie nur ein Mißverständnis derselben: es wird kritisiert, daß die Rezeptivität von Subjektivität selbst nicht mehr geschichtlich gedacht wird⁹⁴. Dabei übersieht Metz, daß die geschichtliche Fundierung von Freiheit, welche Geschichte erst soll ermöglichen können, in einen diese Freiheit aufhebenden Zirkel mündet. So erweist sich die Forderung nach dem geschichtlichen Charakter jenes Vorgriiffs als Ort jenes Mißverständnisses, der im Gefolge der Auflösung transzendentalphilosophischer Gedanken nicht mehr über Geschichte reden kann, weil es außerhalb dieser Geschichte keinen Ort mehr gibt, von dem überhaupt gedacht werden kann. Prekär wird dieser fehlerhafte Zirkel dort, wo es um das zentrale Anliegen der politischen Theologie geht, nämlich um das Leiden anderer: transzendente Erfahrung bringe Leiden zum Verschwinden, heißt es⁹⁵, weil die Gegensätze schon versöhnt seien. Jedoch ist dagegen festzuhalten: die transzendentalphilosophische Reflexion versöhnt keine

93 Vgl. hierzu den Unterschied zwischen I. Kants Kritik der reinen Vernunft (das Ego gleichsam als X gefaßt, das all meine Gedanken soll begleiten können) und der Kritik der praktischen Vernunft (die Maxime des Willens als Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung).

94 Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1978, 62.

95 Vgl. ebd.

Gegensätze, sie vergewissert sich vielmehr eines Ortes, vor dem diese Gegensätze überhaupt erst als solche erscheinen können. Wem soll das Leiden des anderen aufgehen, wenn alles selbst in einer geschichtlich-gesellschaftlichen Bewegung, die nicht mehr aufzuheben ist, beschlossen ist? Ist dies nicht doch dann nur Naturgeschichte? Ist innerhalb einer so gedachten Geschichte nicht gerade im Verzicht auf Selbstverpflichtung des Subjektes vor der praktischen Vernunft die "Erinnerung" an das Jesus-Geschehen elitär? Was verpflichtet noch den, der nicht in dieser Erinnerung steht? Metz gibt in anderem Zusammenhang darauf gleichsam selbst die Antwort: "Doch woher kommen hier die Kräfte zur neuen Individuation, die sich gleichwohl nicht der Repression anderer verdankt? Woher die Kräfte zum Widerstand gegen eine durch Vermassung oder Haß systematisch verzerrte Solidarität, ohne die wahre aufzugeben, die uns unbedingt gebietet, individuelle Identität, eigenes Subjektsein nicht gegen andere, schwächere, gesellschaftlich entmächtigte Gruppen durchzusetzen, sondern mit ihnen?"⁹⁶ Der Gedanke der Selbstverpflichtung der Vernunft zu praktischer Freiheit, die auf das Subjektsein aller geht, sollte unaufgebar festgehalten werden, um von da aus die verschiedenen Möglichkeiten der Realisation von Freiheit in Geschichte und Gesellschaft einzuholen: eine Negation dieses Gedankens und eine vorschnelle Kritik des Subjekts der Transzendentalphilosophie als eines bürgerlichen Subjektes verdirbt hier auch jede Möglichkeit von Theologie.

G. Scherer hebt den unaufgebbaren Rest von Rezeptivität hervor und kommt - die Erinnerung an Adornos "Meditationen über Metaphysik" drängt sich auf - zu dem Schluß, "daß der Mensch weder in an sich seienden Objekten noch in sich selbst, seinem Sich-setzen, seiner Freiheit zu sich selbst zu kommen vermag. Eine Welt bloßer Objektivität, wie sie im Positivismus aufs Neue gedacht wird, erdrückt den Menschen und läßt ihn unter der Herrschaft der objektiven Strukturen verdinglichen. Die Reflexion auf das eigene Subjektsein ist zwar...eine Notwendigkeit, endet aber, da sich diese Subjektivität nicht aus

96 Ebd. 67.

sich selbst zu erfüllen vermag"⁹⁷, dann in der Absurdität eines "leeren Nicht-Dings", wenn sich der Mensch nicht in einer "umgreifenden Totalität eines absoluten Sinnes" gegründet weiß. "Außerhalb dieses Absoluten sind Vernunft und Freiheit ebenso nichtig wie die Gegenstände in ihrer stummen Faktizität."⁹⁸ Aus diesem Verwiesensein sind für Scherer auch wieder metaphysische und theologische Theorien, in denen es ja um den Sinn dieser Totalität gehe, als sinnvolle Theorien zugelassen⁹⁹. Jedoch ist es nicht mehr möglich, daraus eine Theorie zu entwickeln, die als objektivierte Ontologie den Menschen dieses umfassenden Sinnes vergewissert. Denn gerade das Verwiesensein der Subjektivität macht den Entschluß des "Sinn-soll-sein!" unverzichtbar und bindet diesen Entschluß an die in der konkreten Existenz begegnenden Sinngestalt an. Hier geht die transzendentalphilosophische Reflexion in die Aufgabe philosophischer Hermeneutik über. Es geht die Selbstverpflichtung zum Festhalten an Sinn in die Bereitschaft über, sehen zu wollen, was sich an Sinn in der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Brechung zeigt. Desgleichen ist für die Dimension der Geschichte unverlierbar die Verpflichtung auf das Subjektsein aller. Schließlich haben dann auch die empirisch-analytischen Wissenschaften wieder ihre Bedeutung, insofern das, was sich in der transzendentalphilosophischen Form als Selbstverpflichtung gezeigt hat, solange abstrakt bleibt, als es nicht in konkreten Sinngestalten realisiert, d.h. dem "widerständigen Wirklichkeitsstoff" eingebildet wird. Eine solche Realisierung setzt Situationswahrnehmung voraus, Analyse von Möglichkeiten und Alternativen, Abschätzen von Handlungskonsequenzen¹⁰⁰.

97 Scherer (s.o. Anm. 87), 225f. An dieser Stelle wird auch deutlich, was sich aus dem Gedanken der Rezeptivität, die jedoch nicht Eingebundensein in Naturkausalität bedeutet, sondern sich als Möglichkeit vorzufinden meint, für das Verhältnis zur Zeit ergibt. Dieses wird nicht durch die Kategorie Novum einseitig dominiert, also die Bedeutung der Gegenwart nicht überspielt. Rezeptivität als Verdanktsein stellt auch in ein Verhältnis zum Gewordensein.

98 Ebd. 226.

99 Vgl. ebd. 229.

100 Vgl. hierzu etwa H. Thomae, Konflikt, Entscheidung, Verantwortung. Ein Beitrag zur Psychologie der Entscheidung, Stuttgart 1974.

Es legt sich nahe, im Kontext einer transzendentalphilosophischen Reflexion noch auf das Verhältnis von Kontinuität und Geschichte einzugehen. Zusammenhang und Kontinuität werden darin gestiftet, "daß überhaupt erzählt wird"¹⁰¹. Die Frage aber, warum überhaupt erzählt wird, führt zu dem Interesse an Kontinuität: "Das Interesse an Kontinuität hat also...den Stellenwert einer regulativen Idee, unter der dem konstruierten Zusammenhang des Vergangenen nicht nur überhaupt Bedeutung zugesprochen, sondern insbesondere Bedeutung im Sinne der Handlungsorientierung zugetraut wird...Da dieses Zutrauen von Sinn indessen durch nichts gewährleistet ist, es sei denn durch den in der Struktur des endlichen Wissens sich ausprägenden Sinnwillen des Menschen selbst, erweist es sich als eine ursprüngliche freie Tat des Menschen, die nicht mehr begründet, sondern bestenfalls aus der Struktur des menschlichen Geistes verständlich gemacht werden kann."¹⁰² Daß Geschichte weder als System noch als Totalität zu begreifen ist, sondern den Charakter eines Fragments besitzt¹⁰³, heißt, daß ihr Sinn, solange das Ende der Geschichte nicht erreicht ist, für den Menschen nicht endgültig ausgemacht ist, insbesondere auch die Bedeutung von Vergangenen nicht voll ausgeschöpft ist¹⁰⁴. Das unaufgebbare Interesse an Kontinuität zielt darauf: "das Zusammenhanglose, Steckengebliebene, Fragmentarische, Tote zu begreifen als die Realität, an der als unendliches Streben nach Bewahrung des vergangenen Vergänglichen der Gedanke der Geschichte sich bildet"¹⁰⁵. Darin wird deutlich, daß der Mensch aus dieser fragmentarischen Struktur seiner Vergänglichkeit selbst nicht heraus kann und der Schmerz über das Steckengebliebene und Tote dem menschlichen Interesse an Kontinuität unaufgebar eingepflanzt ist. Damit kann auch die (transzendentalphilosophisch begründete) Selbstverpflichtung des Subjekts auf Solidarität mit geschichtlichem Handeln ein-

101 Baumgartner (s.o. Anm. 65), 248; vgl. auch 251ff.

102 Ebd. 320f.

103 Vgl. ebd. 342f.

104 Vgl. ebd. 284: "Solange und insofern die Zukunft offen ist, sind die Akten über die Vergangenheit nicht zu schließen."

105 Ebd. 343.

münden in einen Festhaltekrampf und in Irritation. Daß Gelingen von Geschichte im Wunsch danach nicht schon schlechthin verbürgt ist, hebt nochmals die Bedeutung von Erfahrungen gelingenden Lebens hervor und dazu auch die der Solidarität Gottes mit den Menschen in Jesus von Nazareth, welche nicht gnostisch spekuliert, sondern in wirklicher Geschichte vollzogen ist und daran anknüpfende Versuche solidarischer Praxis ermöglicht.

Bewährung ist also gefordert; auch sie muß "sich im gelebten Leben bewahrheiten"¹⁰⁶. B. Casper konkretisiert dies am Beispiel Lukas 10,25-37 und folgert für den, der sich auf diese Möglichkeit einläßt: "Daß es im umfassenden Sinn gut ist, die noch offene Geschichte (alles, was ist) derart nach dem von Jesus bekennd Vorgetragenen zu gestalten; daß dies für den Menschen in seiner Freiheit die größere und befreiendere Wahrheit ist, zeigt sich aber nicht apriorisch, sondern nur in der Bewährung im gelebten Leben."¹⁰⁷ Hierin ist das konkretisiert, was im Sich-Einlassen auf begegnende Sinngestalten in Selbstverpflichtung beansprucht ist: Es ist gut, sich auf die in der Botschaft Jesu zugesprochenen Möglichkeiten einzulassen; es kommt dabei für den Menschen etwas heraus. Der Kern dieser Einsicht ist religionspädagogisch unverzichtbar.

6. Grundlegung einer religionspädagogischen Theorie

Eine religionspädagogische Theorie, der sich in besonderer Schärfe das Verhältnis von Theorie und Praxis stellt, muß ein konsistentes Begründungsmodell enthalten, das seine beanspruchten theologischen, pädagogischen und vor allem didaktischen Dimensionen vermittelt. Ein solcher Vermittlungsversuch kann zum einen nicht bei der Kritischen Theorie allein ansetzen, weil diese Theorie in der Perspektive von Kritik und metaphysischem Pessimismus keine positiven Möglichkeiten der Anknüpfung pädagogischen Handelns zeigt. Ein solcher Versuch kann aber auch nicht allein bei der philosophischen Hermeneutik

¹⁰⁶ B. Casper, Über die Möglichkeit theologischer Sprachspiele, in: Czapiewski (s.o. Anm. 83), 93-121, hier 132.

¹⁰⁷ Ebd. 133.

ansetzen, sondern nur in der geordneten Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Hermeneutik, von der aus dann auch Ideologiekritik wieder möglich wird. Theologie selbst vermag eine solche umfassende Begründung insofern nicht zu leisten, als sie im Entscheid für bestimmte Sinnannahmen bereits als Theorie die transzendentalphilosophische Reflexion als Begründung dieses ihres Entscheides voraussetzt. Wollte Theologie als Wissenschaft an dieser transzendentalphilosophischen Reflexion vorbei ihren Anspruch als Wissenschaft begründen, könnte sie dies nur in einer universalistisch gesetzten Theorie, geriete damit in ähnliche Schwierigkeiten wie die Kritische Theorie.

Gerade die Bescheidung der Theologie in ihrer Reichweite hinsichtlich des wissenschaftstheoretischen Begründungsproblems ist jedoch für die Religionspädagogik von unaufgebbarer Bedeutung, geht es doch in der Theologie um die Entfaltung eines der dem Menschen in seiner Geschichte begegnenden Sinnhorizonte, auf welche sich zu beziehen, sich einzulassen für Menschsein als unabdingbar erkannt wurde. Daraus ergibt sich eine mit ausgewiesenen Mitteln nicht mehr aufzulösende Legitimität des Versuchs, Existenz im Sich-Einlassen auf den christlichen Sinnhorizont zu wagen. Die religionspädagogische Bedeutung dieser Einsicht ist unaufgebbar. Sie zeigt auch, daß Erziehung nicht abstrakt gedacht werden kann, sondern sich eingebunden zeigt in Sinnhorizonte, in denen sich Menschen miteinander verständigen, in bestimmte gesellschaftliche Systeme, in denen Menschen miteinander leben. Aus diesen kann man total nicht ohne Negation der menschlichen Bedingung herauspringen. Daraus ergibt sich für die Aufgabe der Erziehung, nicht in radikaler Kritik auf die Auflösung jedes möglichen Teilganzen von Sinn zu zielen und darin dem Menschsein die Möglichkeit von Selbstverständnis und zielgerichtetem Handeln zu nehmen. Entsprechend unterzieht sich eine radikal an Kritik orientierte Erziehung dem Manipulationsverdacht, weil sie dem Menschen nicht ermöglicht, die in Einsicht gegebene Form von Existenz zu ergreifen: Nämlich sich in Freiheit unter zwar fragmentarischen, aber doch die Bedingtheit der eigenen Existenz aufnehmenden Sinn zu stellen.