

Die Entfremdung ist so groß,  
dass man noch nicht einmal weiß,  
was das Gute ist. Nur das Böse ist  
allzu sehr bekannt. Nein, man fängt  
stets erst mit dem an, was man nicht will.  
In der Negativität.

*Luc Boltanski*

## Theologische Implikationen säkularer Philosophie?

### Vom „Kampf um Anerkennung“ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins

VON KNUT WENZEL

#### 1. Einleitung

Es war Albert Camus, dessen Todestag sich im vergangenen Jahr zum fünfzigsten Mal gejährt hat (4. Januar 1960), der angesichts einer in die (Selbst-)Zerstörung zu laufen drohenden Moderne dem daraus resultierenden Protest ins Stammbuch geschrieben hat, dass dem Nein der Revolte ein je fundamentaleres Ja eingeschrieben ist, dass, so könnte man pointiert sagen, die Negation der Revolte eigentlich eine grundlegende Affirmation ist – nur eben gesprochen unter solchen Bedingungen (kultureller, gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer Art), die dieses Ja als ein Nein erscheinen lassen:

Was ist der Mensch in der Revolte? Ein Mensch, der nein sagt. Aber wenn er ablehnt, verzichtet er doch nicht, er ist auch ein Mensch, der ja sagt aus erster Regung heraus. ... Die Revolte kommt nicht zustande ohne das Gefühl, irgendwo und auf irgendeine Art selbst Recht zu haben. Insofern sagt der Sklave im Aufstand zugleich ja und nein.

So „enthält jede Revolte eine völlige und unmittelbare Zustimmung des Menschen zu einem Teil seiner selbst“<sup>1</sup>. Es gibt eine „jedem Aufstand innewohnende Bejahung“<sup>2</sup>. „Scheinbar negativ, da sie nichts erschafft, ist die Revolte dennoch zutiefst positiv, da sie offenbart, was im Menschen allzeit zu verteidigen ist“<sup>3</sup>.

Diese Dialektik des Ja im Nein ist, ohne dass damit eine falsche Vereinnahmung oder Koalitionsbildung insinuiert wäre, dem Christentum nicht fremd; ja, sie entspricht sogar durchgängig dem biblischen, jüdisch wie christlich fort formulierten Weg der Rede von Gott und Welt. Die Dialektik des Ja im Nein regiert einen weiten Bogen von der Exodus-Tradition bis zu den Propheten, einen Bogen, dessen semantische Identität durch alle unübersehbaren Brüche und Spannungen hindurch im je neuen Entschluss

---

<sup>1</sup> A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek b. Hamburg 1983, 14.

<sup>2</sup> Ebd. 16.

<sup>3</sup> Ebd. 19.

Gottes zu seinem Bund und zu seinem Volk, in Gottes Festhalten an beiden, in seiner literarisch unter Umständen dramatisierten Treue durch und gegen alle Gottes- und Selbstaufgabe dieses Volks besteht – so dass auch noch Gottes Zorn (nicht für sich steht, sondern) Ausdrucksform seiner je prinzipielleren Liebe ist, nur eben artikuliert unter den Bedingungen des menschlich und geschichtlich Unakzeptablen. Dieselbe Dialektik bestimmt auch die priesterschriftliche Schöpfungstheologie, die in heilsgeschichtlicher Umcodierung babylonisch-kosmologischen Bedeutungsmaterials einer als katastrophal erfahrenen Geschichtswirklichkeit – dem Exil – die eigentlich gewollte Gutheit dieser Welt als „Norm des Anfangs“ einträgt – als eine Norm freilich, unter welche die Welt in ihrer Totalität gestellt wird. Dieselbe Dialektik bestimmt die Lehrpraxis Jesu, der in allen seinen Gesten der Kritik und Ablehnung – die sowohl das Verständnis des Gesetzes als auch den Umgang mit dem Tempel betreffen, die auf die Praxis der Zuschreibung von Sündigkeit wie auf die Exklusionen sowohl von gesellschaftlicher als auch salvifkativer Partizipation zielen – den ursprünglichen Heilswillen Gottes geltend macht, den er als den Schöpfer dieser Welt weiß und als Vater anspricht. Dieselbe Dialektik eines Ja im Nein ist auch dem Johannesprolog nicht fremd, ist doch die dunkle Färbung, die hier „die Welt“ annimmt<sup>4</sup>, nur motivierbar aus einem grundlegenden (Heils-)Interesse an ihr. Und wirkt dieselbe Dialektik nicht auch tiefenbegründend weit in die verzweigten Handlungen und Selbstvollzüge der christlichen Kirchen hinein und verleiht so auch der innerchristlich umstrittenen Praxis der Kindertaufe<sup>5</sup> Plausibilität – denn wie könnte es die Gemeinschaft der Glaubenden einem neu ins Leben kommenden Menschen versagen, dieses sein oder ihr neues Leben unter dem positiven Vor-Zeichen eines grundlegenden und unbedingten Ja beginnen zu können – entlastet nicht nur von dem Nein des Sündenzusammenhangs, sondern in dieser Entlastung eigentlich erhoben im Ja der Gnade, jenem Wort, in dem Gott sich den Menschen und der Welt selbst zu-sagt? Wo immer Gott sich dem Zeugnis von Schrift und Tradition nach den Menschen offenbart, findet diese Selbst-Mitteilung Gottes als unbedingte Bejahung der Menschen unter unbestechlicher Aufdeckung und Zurückweisung der von ihnen hervorgebrachten und in ihrer Mächtigkeit als Sünde bezeichneten Deformationen, Verzerrungen und Pathologisierungen menschlicher Wirklichkeit statt.

<sup>4</sup> Etwa in der Parallelisierung von V. 5b mit V. 10b: Der Logos scheint als Licht in die Finsternis, „und die Finsternis hat es nicht ergriffen“; der Logos als Mittler der Schöpfung „war in der Welt“, „und die Welt hat ihn nicht erkannt“.

<sup>5</sup> Siehe hierzu: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Kindertaufe vom 20. Oktober 1980; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung, Bonn 2008; W. Kasper (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970; H. Hubert, Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihre Bedeutung für die heilige Tauffrage, Bern [u. a.] 1972.

In einer Zeit, in der gelebte und institutionalisierte Religionen in der Versuchung stehen, vor allem in Begeisterung an und für sich selbst und in der Ablehnung oder Verachtung „der Welt“ zu bestehen<sup>6</sup> – in einer Zeit also, in der die Weltbeziehung der Religionen von jener narzisstischen Kränkung dominiert scheint, die den Namen „Säkularisierung“ erhalten hat, mag es einem solchen dialektischen Begriff des Christlichen an unmittelbarer Evidenz fehlen – auch wenn, diese Behauptung sei gewagt, alle den christlichen Glauben Praktizierenden ebendiese Dialektik letztlich faktisch in Anspruch nehmen, sei es vollgültig oder in einem ganzen Spektrum der Deformationen: nämlich die Heiligung dieser Welt angesichts realer Verkürzungen, Verletzungen ... Niemand gibt von sich her den Wert seines, ja des Lebens schlechthin preis; gerade die lauteste und unversöhnlichste Schmähung des Lebens ist doch Ausdruck eines verwundeten Festhaltens an diesem hiesigen Leben und an seinem unveräußerlichen Wert; und ist nicht auch noch die Selbsttötung zu lesen als ein verzweifelter Akt der Bejahung dieses Lebens, das zugleich am Ende unerträglich geworden ist?

## 2. An den Pathologien des Lebens

Theoriebildung als Analyse der Pathologien des Lebens: Wenn dies als ein ins Diskursive gewendeter Grundzug biblisch-christlicher Glaubenstradition angesehen werden kann, besteht wenigstens in dieser Strukturodynamik eine hohe Affinität zwischen christlicher Glaubensreflexion und einem Typ praktischer Philosophie, wie er über mittlerweile drei Generationen als Kritische Theorie in der sogenannten Frankfurter Schule entwickelt worden ist. In welchem Maß womöglich bis heute die Kritische Theorie auch von einem Bedeutungsreservoir zehrt, das in der biblisch verantworteten, jüdischen und christlichen Glaubenstradition sowohl gepflegt wie stets weiter ausdifferenziert wird, sei hier einmal dahingestellt. Bekanntlich lässt sich der Nachweis einer genetischen Beeinflusstheit oder Abhängigkeit (gesetzt, er würde überhaupt, und sei es partiell, gelingen) nicht schon als geltungstheoretisches Argument reklamieren. Der primäre, ausdrücklich beanspruchte Quellort für eine Dialektik des Ja im Nein auf der Linie der Kritischen Theorie ist vielmehr Hegel. – Ob die Verortung einer Frankfurter Denkform im Deutschen Idealismus auch fruchtbare Nachbarschaftssynergien mit Müns-teraner Beanspruchungen anderer Proponenten desselben Denkmilieus bedeuten kann, würde sich weisen lassen müssen. Was aber jene Dialektik des Ja im Nein anbetrifft, so wird sie etwa von Theodor W. Adorno in der auf Hegel zurückgehenden Akzentuierung der *bestimmten Negation* (gegen-

---

<sup>6</sup> Eine Gefahr, welche die französischen Bischöfe in ihrem Brief an die Katholiken Frankreichs vom 11. Juni 2000 deutlich sehen, wenn sie ausdrücklich erklären: „Unsere Kirche ist keine Sekte. Wir bilden kein Ghetto. Wir lehnen jede Versuchung zur Rückkehr der Kirche auf sich selbst ab“, in: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft, 27.

über einer absoluten Negation) realisiert<sup>7</sup>, und, zwei Generationen später, durch Axel Honneth weiter entwickelt, der im Ausgang von jenem Begriff der *Anerkennung*, wie ihn Hegel in seinen Jenaer Schriften entwickelt hat, einen Typ praktischer Philosophie entwickelt, der „unter Maßgabe einer Orientierung am guten Leben und mit Hilfe eines sozialtheoretischen Instrumentariums ‚Pathologien des Sozialen‘“ zu untersuchen in der Lage ist.<sup>8</sup>

### 3. Theologie und Philosophie: Vergewisserungen zu einem prekären Verhältnis

Dass christliche Theologie sich überhaupt in nicht-apologetischer Absicht an säkulare Philosophie wendet, ist auch im katholischen Denkmilieu mittlerweile nicht mehr selbstverständlich. Von hoher Attraktivität scheinen im Moment vielmehr zwei einander ausschließende – und in ihrer Rivalität womöglich sich wechselseitig befeuernde – Tendenzen zu sein: einmal die schleichende Transformation von Theologie in Kulturwissenschaft, wie dies auch etwa unter dem Etikett der *Religious Studies* geschieht<sup>9</sup>, zum anderen die Konzipierung insbesondere der systematischen Theologie als biblische Theologie<sup>10</sup>. Dieser eigentlich protestantische Theologietyp findet überall dort seine auch katholische Anverwandlung, wo die Verantwortung der Glaubensbegründung in einer allgemein zugänglichen Sprache menschlicher Vernunft – und das heißt eben auf eine hervorragende Weise in einer Sprache der Philosophie – zugunsten einer Auslegung des Glaubens in einem als rein biblisch umrissenen Artikulationsrahmen aufgegeben wird. Philosophie – oder andere säkulare Wissenschaften und Diskurse – kann hier durchaus in Anspruch genommen werden, jedoch strikt instrumentell als Explikationshilfe eines als irgendwie biblisch ausgegebenen und darin im Grunde für souverän gehaltenen Diskurses theologisch-kirchlicher oder -denominationaler Selbstverständigung. Es kann dann nicht verwundern, dass nach der anhaltenden Konjunktur einer bestimmten Form von Hermeneutik-Rezeption – die Schleiermachers Projekt der Etablierung einer *phi-*

<sup>7</sup> Vgl. etwa *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969, 30.

<sup>8</sup> So die Herausgeber der Festschrift zu Axel Honneths sechzigstem Geburtstag im Vorwort: *R. Forst [u. a.]* (Hgg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, 11.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die Einschätzung von *M. Knapp*, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006, 30 f.

<sup>10</sup> Gemeint ist ein in seiner fundamentalen Theoriearchitektur stark barthianisch geprägter Theologietyp, der einmal „postliberal“ genannt wird, ein anderes Mal „non-foundationalist“, der anglikanisch als „Radical Orthodoxy“ firmiert, und der wahrscheinlich in Hans Frei seinen bedeutendsten Gründungsvater hat. Vgl. exemplarisch: *J. E. Thiel*, Nonfoundationalism, Minneapolis 1994; *H. W. Frei*, The eclipse of biblical narrative. A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics, New Haven 1974; *G. Lindbeck*, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994; *J. Milbank*, Theology and social theory, Oxford 1990; *C. Pickstock*, After writing. On the liturgical consumption of philosophy, Oxford 1998; vgl. auch: *Th. Schärfl*, Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie, in: ZKTh 132 (2010), 47–64.

*losophischen* Hermeneutik zwangsläufig unterbieten muss –, nun die analytische Philosophie breite instrumentelle Rezeption in theologischen und religionsphilosophischen Kontexten erfährt. Dass aber Philosophie als ein gegenüber der Theologie und der machtvollen Glaubenstradition autonomes Ensemble von Reflexions-Sprachen und -gestalten von fruchtbarer Bedeutung für die theologische Bearbeitung einer Glaubensüberlieferung ist, kann so nicht in den Blick kommen oder wird ausdrücklich zurückgewiesen. Dass die Entscheidung über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie – und damit auch zu anderen säkularen Wissenschaftsdisziplinen – symptomatische Aussagekraft für die Bestimmung des Verhältnisses des (kirchlich verfassten) Christentums zur säkularen Welt als solcher haben kann, verleiht der hier nur angedeuteten Entwicklung einige Brisanz. In dramatisierter Zuspitzung: Gibt die katholische Theologie ihre Gesprächsorientierung auf eine Philosophie, deren Autonomie sie zugleich anerkennt, auf, spiegelt sich darin auch die Aufgabe der im II. Vatikanum formulierten ekklesialen Welt-Bindung der Kirche.

Die katholische Tradition ist insgesamt durch eine hohe Philosophie-Affinität gekennzeichnet. Inwieweit diese stets ausdrücklich angezielt war, kann wohl angezweifelt werden. Sie stellt sich aber etwa durch die Hochschätzung eines Thomas von Aquin ein, und sei diese Hochschätzung auch anti-protestantisch und später anti-modern motiviert gewesen. Freilich hilft zur Klärung der Philosophie-Bezogenheit katholischer Theologie die in ihrer Rahmensetzung durchaus bedeutende Enzyklika *Fides et Ratio* (14.09.1998) dann doch wieder mit der Empfehlung nicht weiter, nur bereits theologie- oder glaubensaffine Philosophie zu rezipieren.<sup>11</sup> – Aristoteles hat nicht ahnen können, dass er einmal zu *dem* Philosophen eines später normativ werdenden christlichen (katholischen) Theologietyps werden würde.

#### 4. Die Theorie intersubjektiver Anerkennung – und ihre ‚vertikale‘ Radikalisierung

Axel Honneths Rückgriff auf Hegel verankert die Kritische Theorie noch einmal neu in zentralen Theoriebildungen des Deutschen Idealismus. Womöglich ist Hegel erst durch die Begegnung mit Hölderlin und dessen Vereinigungsphilosophie in Frankfurt und Homburg in den Stand versetzt worden, in mehreren Entwicklungsschritten eine Philosophie der menschlichen Wirklichkeit schlechthin auszuarbeiten, die einerseits nicht von vornherein das Ganze zu denken versucht, und die andererseits doch in der Lage ist, das Widerstreitende, Konfliktive, die Negation zu integrieren.<sup>12</sup> Das Me-

<sup>11</sup> Vgl. vor allem die Nummern 80–91 des Kapitels VII, die den „unverzichtbaren Forderungen des Wortes Gottes“ an die Philosophie, wie zu ergänzen ist, gewidmet sind. Hilfreich ist die abwägende Analyse der Enzyklika bei Knapp, Christsein, 58–63.

<sup>12</sup> Vgl. zur Konstellation Hegel – Hölderlin: D. Henrich, Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage, Berlin 2010 (Frankfurt am Main 1971), 9–40.

dium dieser Integration ist der Geschichtsprozess. Damit setzt ein Denken des Ganzen nicht metaphysisch an, sondern praktisch-philosophisch. Honneth vertraut nun nicht einfach auf eine dem Denkens Hegels intrinsische Entwicklungslogik, sondern misst dem Leitgedanken einer frühen Entfaltungphase dieses Denkens paradigmatische Bedeutung bei: nämlich dem Gedanken der Anerkennung. Dieser ist – in poststrukturalistischer Diktion – übercodiert. Trotzdem und deswegen zugleich ist der Rückgriff auf ihn äußerst fruchtbar. Theorieentwicklungen und Problemerkörterungen hätten ohne die Anerkennungsperspektive – die sich mittlerweile zwischen Hegel und seinen späten Rezipienten in dieser Sache aufspannt (Ludwig Siep, Axel Honneth, Thomas M. Schmidt, Paul Ricœur) – womöglich nie zu einer produktiven Koordinierung gefunden.

Hegel, der sich bis zu seiner Begegnung mit Hölderlin als radikalen Kantianer versteht und auch Fichte erst im Kreis um Hölderlin einer kritischen Lektüre aus der Perspektive der Vereinigungsphilosophie unterzieht, gewinnt in der Jenaer Zeit, in welcher sich seine kritische Distanzierung von Kant und Fichte theoretisch im Vorwurf des anthropologischen Atomismus verfestigt,<sup>13</sup> gerade an Fichtes Aufforderungslehre einen positiven Anknüpfungspunkt. Scheint doch diese, die Fichte im zweiten Lehrsatz seiner Naturrechtslehre als anthropologische Grundlegung des Rechtsbewusstseins und des Rechtsverhältnisses entwickelt<sup>14</sup>, einen Ansatz für die intersubjektivitätstheoretische Grundlegung einer Gesellschaftstheorie zu bieten<sup>15</sup>. Dieser affirmative Rückbezug auf Fichte – der notwendig auch, ob thematisch oder unthematisch, die epochenprägende Anerkennungstheorie Rousseaus mit zum Resonanzraum hat – verfügt nun aber über einen problemgeschichtlich bedeutsamen Ort: Hegel nämlich entwickelt seinen Anerkennungsgedanken unter der signifikanten Metapher des Kampfs um Anerkennung innerhalb jenes Paradigmas politischer und praktischer Philosophie, das, im Anschluss an Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes entworfen hat: nämlich als Kritik an diesem. Ist dort, auf der Basis einer dunklen Anthropologie, Staat, nicht Gesellschaft, nötig, um einen total agonischen Kampf aller gegen alle um die Durchsetzung der Eigeninteressen per Vertragsschluss unter der gleichfalls totalen Souveränität der Staatsgewalt zu koordinieren, wird hier, beim Hegel der Jenaer Jahre, insbesondere im *System der Sittlichkeit* von 1802, das agonische Moment von Gesellschaft, wie es der Bildbegriff des Kampfs anzeigt, in einem durch Konflikte gehenden Prozess der idealer-

<sup>13</sup> Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, 21f.

<sup>14</sup> J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796), in: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte 1845/46, Nachdruck Berlin 1971, Band III, 1–385.

<sup>15</sup> Zu den Möglichkeiten und Grenzen einer solchen intersubjektivitätstheoretischen Interpretation der Naturrechtsschrift Fichtes vgl. A. Honneth, Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung, in: *Ders.*, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, 28–48.

weise zunehmenden Integrierung und Differenzierung von Subjekt und Gesellschaft gedeutet. Dieser Entwicklungsprozess bemisst sich nach dem Grad der Verwirklichung oder Verweigerung der von den Subjekten geforderten Anerkennung.<sup>16</sup> Honneth bezeichnet diese Inanspruchnahme des Anerkennungsgedankens, durch die es Hegel gelingt, Hobbes' Wahrnehmung des agonischen Moments des Sozialen aus dessen pessimistischem Deutungsrahmen zu lösen und einer gesellschaftlichen Entwicklungsperspektive einzufügen, treffend als „konflikttheoretische Dynamisierung des Anerkennungsmodells Fichtes“.<sup>17</sup> Die Koordinierungskraft des Anerkennungsgedankens ist aber erst vollständig erfasst, wenn auch ausdrücklich benannt wird, dass Hegel mit seiner Kritik an Hobbes den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess – den Hobbes ja gar nicht kennt; mit der vertraglichen Übertragung aller Gewalt an den Souverän ist jede gesellschaftliche Entwicklung auch schon vollendet, also am Konstitutionsbeginn aller Gesellschaft – unter *normative* Vorzeichen stellt. Hegel hat

dem durch Machiavelli und Hobbes sozialphilosophisch eingeführten Modell des ‚sozialen Kampfes‘ eine theoretische Wendung zu geben vermocht ..., durch die jenes praktische Geschehen eines Konfliktes unter den Menschen statt auf Selbsterhaltungsmotive auf moralische Antriebe zurückgeführt werden konnte; allein weil er dem Handlungsgeschehen des Kampfes zuvor die spezifische Bedeutung einer Störung und Verletzung sozialer Anerkennungsbeziehungen gegeben hatte, konnte Hegel in ihm dann auch das zentrale Medium eines sittlichen Bildungsprozesses des menschlichen Geistes erkennen.<sup>18</sup>

Nicht übersehen werden soll hier, dass ohne eine solche Kritik an Hobbes, wie sie von Hegel durchgeführt wird und die, wie erwähnt, das von Hobbes herausgestellte agonische Moment menschlicher Gesellschaft in einem geänderten, sozial- und geschichtsproduktiven Bedeutungsrahmen theoretisch zu realisieren in der Lage ist, ohne es dadurch abzuschwächen, faktisch kein neuzeitliches, modernitätsproduktives Modell zur Koordinierung von Individuum und Gesellschaft, von realem Einzelnen und Allgemeinem, von Position und Negation in Alternative zur dunklen Anthropologie des Thomas Hobbes zur Verfügung stünde, jedenfalls keines mit realer Wirkungsgeschichte. Mit Hobbes allein aber hätte die neuzeitliche Lichtmetaphorik – *Les lumières, enlightenment*, Aufklärung – keinen theoretisch-realen Anhalt.

---

<sup>16</sup> Honneth fasst die grundlegende Idee Hegels griffig zusammen: „Hegel vertritt in jener Zeit die Überzeugung, daß sich aus einem Kampf der Subjekte um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-politischen Durchsetzung von freiheitsverbürgenden Institutionen ergibt; es ist der Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität, der dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine moralische Spannung innewohnt, über das jeweils institutionalisierte Maß an sozialem Fortschritt wieder hinaustreibt und so auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederholenden Konfliktes allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit führt“: *Honneth*, Kampf (Anmerkung 13), 11.

<sup>17</sup> Ebd. 31.

<sup>18</sup> Ebd. 12.

Soweit die skizzenhafte Rekonstruktion der bedeutungsverdichteten Ausgangskonstellation der von Honneth in Anspruch genommenen Anerkennungsidee bei Hegel. Seitdem ist Honneths Anerkennungstheorie in vielfältige Debatten gezogen und an ihnen entlang von ihm selbst mehrfach überprüft, variiert, differenziert und gesichert worden.<sup>19</sup> In ihrer bislang letzten Retraktation, in der Studie zu Georg Lukács' Begriff der Verdinglichung<sup>20</sup>, hat Honneth die Anerkennungstheorie allerdings einer Radikalisierung unterzogen, durch die erst jene zuvor zitierte „Orientierung am guten Leben“ (s. o.) der Anerkennungstheorie vollgültig einlösbar wird – und die auch hierüber noch einmal hinausgeht. Dieses *surplus* könnte einstweilen in der Formulierung festgehalten werden, dass Honneth der horizontalen Dynamik eines entwicklungsproduktiven Kampfs um Anerkennung eine vertikale Dimension eingelegt hat.

Wahrscheinlich ist es tatsächlich Lukács' Begriff der Verdinglichung, der diese Radikalisierung freigesetzt hat.<sup>21</sup> Weit davon entfernt, ihn naiv zu übernehmen, begreift Honneth Verdinglichung als Kontraindikation gelingender Anerkennungsverhältnisse. Am Negativen der Verdinglichung erschließt sich der weite Bedeutungsraum von Anerkennung. Verdinglichung meint dann, dass unsere Beziehungen zu uns selbst, zu den Anderen und zur Welt ‚immer schon‘ unter einer Zweckperspektive stehen. Aus einer unverkürzten Erfassung sowohl der Selbst-Beziehung wie auch der intersubjektiven Beziehung geht aber hervor, dass eine Wahrnehmung des Menschen als Person die Vorgängigkeit einer *teilnehmenden* gegenüber der *verobjektivierenden Perspektive* erfordert: Die *Erkenntnis (reconnaissance)* des Menschen als Person setzt die *Anerkenntnis (reconnaissance)* des Menschen in seiner Personalität voraus.

Honneth sieht sich nun aber vor einer Schwierigkeit, die sein Unternehmen einer Radikalisierung der Anerkennungstheorie ernsthaft zu gefährden droht. Den anerkennungstheoretischen Analysen Stanley Cavells liest er ab, dass die Erkenntnis der Welt keineswegs in vergleichbarer Weise eine vorgängige Anerkennung der Welt braucht; Cavell scheint die „Geltungsbedingungen dessen, was er eine anerkennende Haltung nennt, allein auf den Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation einzuschränken“<sup>22</sup>. Honneth überwindet diesen Widerstand produktiv, indem er den Weltbezug in die Sphäre der Selbst- und der intersubjektiven Beziehung einfügt. Denn

<sup>19</sup> Vgl. neben der in Anmerkung 8 genannten Festschrift etwa: N. Fraser/A. Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003; P. Ricœur, Wege der Anerkennung, Frankfurt am Main 2006; J. Habermas, Arbeit, Liebe, Anerkennung. Der Philosoph Axel Honneth wird 60. Gedankenreise von Marx zu Hegel nach Frankfurt und wieder zurück, in: DIE ZEIT, Nr. 30, 16.07.2009.

<sup>20</sup> Vgl. A. Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005.

<sup>21</sup> Vgl. als Bestätigung ebd. 73 f.

<sup>22</sup> Ebd. 60. Honneth bezieht sich vor allem auf: S. Cavell, Wissen und Anerkennen, in: Ders., Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen, Frankfurt am Main 2003, 34–75.



aus der Beziehung zu sich selbst und zu den Anderen ergibt sich, dass auch die Welt vorgängig zu einem nüchtern-sachlichen (und hier nun auch legitimerweise zweckbezogenen) Erkenntniszugriff in ihrer Bedeutung für die Anderen und für uns selbst anzuerkennen ist. Kontraindikatorisch würde Verdinglichung hier bedeuten, „im Zuge des Erkennens von Gegenständen die Aufmerksamkeit für all die zusätzlichen Bedeutungsaspekte zu verlieren, die ihnen aus der Perspektive anderer Menschen zukommen“. Verdinglichend nehmen wir „Tiere, Pflanzen oder Dinge nur sachlich identifizierend wahr, ohne zu vergegenwärtigen, daß sie für die uns umgebenden Personen und für uns selbst eine Vielzahl von existentiellen Bedeutungen besitzen“<sup>23</sup>.

Zwei Bedeutungsaspekte dieser schmucklos daherkommenden Feststellungen sind bemerkenswert. Zum einen impliziert die Anerkennung eine Haltung der Selbstzurücknahme, des Sein-Lassens (hier: von Tier und Ding), der Nicht-Beanspruchung, der Diskretion, dergegenüber die Haltung der Zweckorientierung beanspruchend wäre, etwas Aufdringliches hätte. Zum anderen hält Honneth hier wenigstens noch ein Echo der zuvor sozialphilosophisch fruchtbar gemachten, entwicklungspsychologisch gewonnenen Einsichten in die anthropologische Bedeutung der (im neunten Lebensmonat sich ausbildenden) Fähigkeit zur Triangulierung präsent, also der Fähigkeit der Perspektivübernahme:<sup>24</sup> der Realisierung, dass die intersubjektiv geteilte Situation und letztlich die Welt schlechthin auch in der (unverfügbaren) Perspektive des Anderen, einer anderen Person, wahrgenommen werden kann. Diese Perspektive ist schlechthin nicht auf die eigene Perspektive zurückführbar, weswegen Perspektivübernahme dann auch nicht heißt: vollinhaltliche Übernahme der Perspektive eines Anderen – was unmöglich ist –, sondern Einbeziehung des Faktums, dass diese unverrechenbar andere Perspektive überhaupt existiert – und hierin: Anerkennung der anderen, diese Perspektive einnehmenden Person. In dieser Anerkennung findet eine nicht wieder einfangbare Ex-Zentrierung des je eigenen Weltzugangs statt.

Durch das cavellsche Nadelöhr der person-exklusiven Adresse von Anerkennung führt Honneth also seine Radikalisierung der Anerkennungstheorie. Auf den ersten Blick lässt er sich hiermit eine Entschärfung seines Vorhabens abhandeln. Tatsächlich aber gewinnt er dem Einwand Cavells einen weiteren Radikalisierungs-*Spin* für sein Unternehmen ab: Eingespannt in reflexive und intersubjektive Anerkennungsverhältnisse, kann die Einbeziehung der Welt in die Grundhandlung des Anerkennens nicht dem Missverständnis einer Verehrung der Welt um ihrer selbst willen anheimfallen, kann also nicht einer Kosmosfrömmigkeit verfallen, die sich außerhalb der Wirkungsreichweite christlicher Bindungskräfte im Maßstab europäischer Kulturentwicklung doch nur esoterisch artikulieren könnte. Stattdessen bleibt eine Anerkennung, die auch die Welt einzubeziehen in der Lage ist, in die

<sup>23</sup> Ebd. 77.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu ebd. 47–53.

Rationalität einer spontanen Anteilnahme an den Optionen des Anderen und der Sorge um sich eingebunden. Wenn hier ein Für-sich-selbst-Sein der Welt dem Interesse am Anderen und der Sorge um sich eingefügt wird, scheint dies auf eine Verzweckung der Welt zuzulaufen. Aber: Nicht Zweck-, sondern Anerkennungsverhältnisse sind es doch, in welchen die Welt zur Geltung gebracht wird.

Doch gilt es nun, sich innerhalb der so gesetzten, reflexiv-intersubjektiven Struktur der Radikalisierung der Anerkennungstheorie in jener starken Formulierung zu vergewissern, zu der Honneth vor der Aufnahme von Cavells einschränkender Sicht gefunden hatte. Auf dem Weg über Heideggers „Sorge“-Begriff und John Deweys Überlegungen zu einem originären Weltverhältnis des Menschen kommt Honneth zu der These,

daß jedes rationale Begreifen von Wirklichkeit vorgängig an eine holistische Form von Erfahrung gebunden ist, in der uns alle Gegebenheiten einer Situation aus einer Perspektive der interessierten Anteilnahme qualitativ erschlossen sind; wenn wir diesem Gedankengang weit genug folgen, läßt sich nicht nur der Übergang vom Begriff der ‚Sorge‘ zu dem der ‚Anerkennung‘ rechtfertigen, sondern auch der Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt demonstrieren.<sup>25</sup>

Vor allem auf der Spur Deweys erlaubt Honneth sich hier starke bedeutungsenergetische Formulierungen zur Bestimmung der Welt-Beziehung der Menschen: Wir sind „als handelnde Wesen zunächst mit existentieller Distanzlosigkeit und praktischem Engagement auf die Welt bezogen“; dabei handelt es sich „um ein Bekümmertsein um alle situationalen Gegebenheiten im Interesse eines möglichst reibungslosen, harmonischen Austauschs“.

Uns ist die Welt nicht in Sorge um uns selbst erschlossen, vielmehr durchleben wir Situationen in Sorge um die Bewahrung einer fließenden Interaktion mit der Umwelt. Ich werde diese ursprüngliche Form der Weltbezogenheit im folgenden ‚Anerkennung‘ nennen; damit soll hier vorläufig nur der Umstand hervorgehoben werden, daß wir uns in unserem Handeln vorgängig nicht in der affektiv neutralisierten Haltung des Erkennens auf die Welt beziehen, sondern in der existentiell durchfärbten, befürwortenden Einstellung des Bekümmerns: Wir räumen den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert ein, der uns um unser Verhältnis mit ihnen besorgt sein läßt.<sup>26</sup>

## 5. Intersubjektive Anerkennung der Welt in ihrem Eigenwert?

### 5.1 Subjekttheoretische Rekonstruktionen der Fragestellung

Zunächst muss einer offenkundigen Spannung nachgegangen werden. Hat Honneth in Reaktion auf Cavell den Weltbezug in seiner Anerkennungsdimension nachdrücklich in die Konstellation von Selbstbezug und Intersubjektivität gerückt, so heißt es hier in Aufnahme von Deweys Gedanken einer Interaktion zwischen Ich und Welt, dass uns „die Welt nicht in Sorge um

<sup>25</sup> Ebd. 40.

<sup>26</sup> Ebd. 41 f.

uns selbst erschlossen“ ist. Diese Spannung löst sich wahrscheinlich auf, wenn die Dezentrierung, welche dem Konzept der Sorge um sich eigentlich vom Anfang seiner philosophischen Karriere an eingeschrieben ist, geltend gemacht wird. Honneth selbst (und das wäre ein erster Schritt zur Spannungsauflösung) weist darauf hin, dass die Welt in ihrer Anerkennungserheischenden *Bedeutung* auch darin erschlossen ist, was sie einem Anderen *bedeutet*. Die Welt gewinnt insofern Bedeutung, als sie dem Anderen wertvoll ist. Sodann hat, um gleich in die Ursprünge solchen Selbstkonzepts zu springen, Aristoteles festgehalten, dass die *philautia*, die Selbstliebe – die als Annahme seiner selbst zu verstehen ist – zu ihrem Gelingen konstitutiv der *philia*, der (Freundschafts-)Liebe bedarf: so dass, nur wer Freunde hat, sich selbst annehmen kann. – Die Welt wird mir wichtig, weil du in ihr lebst – das ist auch eine Erfahrung personaler Liebe. Und muss nicht auffallen, wie gerade in Zeugnissen solcher Liebe die Welt als sie selbst in je intensiverer Weise erschlossen erlebt wird?<sup>27</sup>

In einem letzten Schritt wäre die Dezentrierung des Selbstbezugs, wie er seit Aristoteles der Selbstliebe eingeschrieben ist, nachdrücklich zu akzentuieren: Offensichtlich bedarf der Mensch einer ausdrücklichen Annahme und Anerkennung seiner selbst *durch sich selbst*.<sup>28</sup>

Die sich hier nun zeigende, nicht wieder schließbare Offenheit des Selbst, in deren Sog es sich durchaus mindestens in der Unbestimmbarkeit verlieren kann, wird sich nicht an einem Ding oder der Dingwelt schlechthin begrenzen lassen. Auch wenn sich die Handlungsfähigkeit des Subjekts an der Bearbeitung des Widerstands erweist, den die Dinge seinen Intentionen entgegensetzen, sind die Dinge doch nicht der Horizont, auf den hin das Subjekt als solches bestimmbar werden kann. So weit berührt sich unsere Fragestellung mit der Argumentation um das absolute Ich, wie sie Fichte im dritten, *Glaube* überschriebenen Buch der *Bestimmung des Menschen* (1800) vorträgt. Sie bestärkt den Vorbehalt gegenüber einer unmittelbaren Adressierung der Anerkennung an die Welt. Bestimmung findet das Subjekt nur an einem anderen Subjekt; die notwendige Annahme seiner selbst verwirklicht sich erst in der Anerkennung des Anderen. Fichte findet zu starken Formulierungen, um die affektive Dimension der Anerkennung des Anderen festzuhalten, die dem von Honneth umrissenen Bedeutungsfeld sehr nahekommen.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> So heißt es in Patrice's Song *Different Now: Ob, the world looks more beautiful with you / And the colours are more colourful with you // And I feel like a child again / 'Cause you're showing me everything / Every little thing again*; und Bob Dylan singt in *What Can I Do For You?: You have given everything to me // You have given me eyes to see // You have explained every mystery // You have given all there is to give // You have given me life to live* – um nur diese Beispiele anzuführen.

<sup>28</sup> Peter Bieri hält dies unter dem Konzept der notwendigen Aneignung unseres eigenen Willens fest. Vgl. *P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien 2001, Kapitel 10.

<sup>29</sup> Von den anzuerkennenden anderen Subjekten heißt es: „[W]as diese Wesen auch an und für sich seyen, du sollst sie behandeln, als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und

Wieder ist hier im Anerkennungstheoretischen Ternar Selbstbeziehung – intersubjektive Beziehung – Weltbeziehung letztere als anders zu bestimmen bedeutet, ohne dass diese Bestimmung schon expliziert wäre. Helfen mag eine Schleife von Fichte zurück zu Hegel, die sich übrigens im Feld der von Honneth bearbeiteten philosophiegeschichtlichen Denkangebote aufhält. Fichte kommt zu einer intersubjektivitätstheoretischen Erweiterung seines Subjekt Denkens durch dessen Anwendung auf die realen, endlichen Subjekte – nämlich in seiner Naturrechtsschrift. Damit ist der konstitutive Bezug auf ein anderes Subjekt – also die Anerkennungstheorie, die Fichte in Gestalt seiner Aufforderungslehre ausarbeitet – von vornherein welteingebettet zu denken. Die bei Fichte somit angelegte Anreicherung der Subjekt- und vor allem Intersubjektivitätsverhältnisse durch die Welt in ihrer Stofflichkeit – denn immerhin findet er zur Aufforderungslehre, um über sie die Verhältnisse des Rechts aus dem Begriff des Subjekts zu begründen – erfährt durch Hegel eine systematische Entfaltung im Begriff der Sittlichkeit. Diese nämlich besteht aus den geschichtlichen Anerkennungspraxen, die sich gewissermaßen zu den kulturell-gesellschaftlichen Verhältnissen sedimentiert haben, in denen wir jeweils leben. Aus ihnen als dem lebensweltlichen Stoff kulturell-gesellschaftlicher Verständigung schöpfen die Menschen in ihrer aktuellen Praxis der Anerkennung; an ihnen entstehen zugleich die Konflikte um Anerkennung, da „die Subjekte die sittlichen Verhältnisse, in denen sie ursprünglich sich vorfinden, deswegen verlassen und überwinden müssen, weil sie ihre besondere Individualität nicht vollständig anerkannt finden“<sup>30</sup>. Welt erschließt sich nicht primär als Natur im Sinne schlechthin unbearbeiteter Wirklichkeit, sondern als Kultur (oder Gesellschaft), das heißt, als sei es bearbeitete, sei es hervorgebrachte Wirklichkeit. Doch eignet der Wirklichkeit in beiderlei Hinsicht Objektivität im Sinne der Subjekt-Unabhängigkeit; muss doch im Zugriff der Bearbeitung Wirklichkeit schon da sein, um überhaupt gestaltet werden zu können; und tritt doch auch Wirklichkeit als Artefakt noch dem produzierenden Subjekt als Eigenwirklichkeit gegenüber, ja auch entgegen.

Der entscheidende Überstieg zu einem Begriff subjektunabhängiger *Welt* ist durch die bisher gefundenen Bestimmungen von *Wirklichkeit* noch nicht gewonnen. Dialektischerweise erschließt er sich wiederum im Ausgang vom Subjekt. Denn dieses, das nicht Ding unter Dingen ist und auch nicht in die Klasse dessen gehört, „was der Fall ist“, bezieht nicht sich selbst auf ein

---

gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können, störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach deinem Vermögen. *Ehre ihre Freiheit: ergreife mit Liebe ihre Zwecke, gleich den deinigen.*“ J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin 1845 f., Band II, 259 (Hervorhebung von K. W.).

<sup>30</sup> Honneth, Kampf (Anmerkung 13), 32.

Ding, nicht einmal auf die Summe aller Dinge – und in diesem Sinne auf plurale Wirklichkeiten –, sondern, in seiner Absolutheit (Unabgeleitetheit), auf die *Welt in ihrer Einheit und Totalität*. Die zuvor beschriebenen Wirklichkeiten bilden in ihrer Pluralität und Fälligkeit jedoch den unabdingbaren, konkret-stofflichen Zugang zur Welt als Welt. Die solchermaßen stofflich erschlossene Welt muss also das Subjekt um seiner selbst willen in ihrer Eigensinnigkeit anerkennen. Solche Anerkennung vollzieht sich aber in reflexiv-subjekthaften und intersubjektiven Beziehungen.

### 5.2 Aporetisierungen

Aufgrund dieser Einbettung der Anerkennung der Welt in Selbstverhältnis und intersubjektive Beziehungen der Subjekte ist ein solcher anerkennender Bezug zur Welt gewiss davor gefeit, diese sozusagen zu personalisieren; sie wird nicht als ein Wesen angesprochen, auch nicht, wenn der Welt-Begriff doch als ein allumfassender Organismus integrale Ganzheit impliziert. Die Radikalisierung der Anerkennungstheorie hin zu einer Anerkennung der Welt führt keineswegs in die Nähe einer Art elaborierter Fassung des *Gaia*-Prinzips, wie es von James Lovelock in Zusammenarbeit mit Lynn Margulis entwickelt und in Deutschland etwa von Carl Amery propagiert worden ist.<sup>31</sup> Nein, es bleibt bei einer säkularen Weltauffassung.

Und dennoch: Wenn die Anerkennung der Welt sich ganz in den Konstellationen von Subjektivität vollzieht und zugleich, darin, die Eigenwirklichkeit der Welt in solcher Anerkennung zur Geltung gebracht werden soll – Welt wird anerkannt in Subjektverhältnissen, soll aber, gerade weil sie in diesen Subjektverhältnissen bedeutsam wird, in ihrer Eigenwirklichkeit (an-)erkannt werden (weil sie ihren ‚Zweck‘ nur erfüllen kann, wenn sie vorgängig ‚Zweck in sich selbst‘ ist), während von Anerkennung nur in Subjektverhältnissen gesprochen werden kann –, dann scheint sich doch in solchen der Welt zugewendeten Anerkennungsadressen ein Überschuss des Subjekthaften zu halten, der nicht in die Selbst- und Intersubjektivitätsverhältnisse integrierbar ist. Doch wenn zugleich die Welt in ihrer Welthaftigkeit inhaltliche Bestimmung dieser Anerkennung ist – an wen ist sie in ihrem horizontalen *surplus* zu adressieren?

Zur Annäherung an diese Frage wird es notwendig sein, sich noch einmal dem Bedeutungskern jener Radikalisierung der Anerkennungstheorie durch Axel Honneth zuzuwenden. Vor dem Hintergrund der allgemeinen Bestimmung von Anerkennung als einer „existentiell durchfärbten, befürwortenden Einstellung des Bekümmerns“ hat Honneth diese Anerkennung auch in die Beziehung des Subjekts zur Welt eingetragen, unter Einschluss der die gesamte Verdinglichungsstudie durchziehenden Hierarchisierung, indem

<sup>31</sup> Vgl. J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life On Earth*, Oxford 1979; C. Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde*, München 1994.

auch für die Beziehung zur Welt „der Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt“ gilt. Diese „ursprüngliche Form der Weltbezogenheit“ der Anerkennung, in deren Licht wir „den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert“ einräumen, hat die Gestalt „eines existentiellen Interesses an der Welt, das sich aus der Erfahrung ihrer Werthaftigkeit speist“. Diesen Wert der Welt wiederum ordnet Honneth in das allgemeine Gefüge der Anerkennung ein. Wirklichkeit *erkennt* der Mensch qua Subjekt auf der Basis einer vorgängigen *Anerkennung* dieser Wirklichkeit in ihrer *Qualität*. Und diese Qualität, in welcher der Eigenwert der betreffenden Wirklichkeit kernhaft enthalten ist, besteht dann doch in einem *pro nobis*: „Eine anerkennende Haltung ist mithin Ausdruck der Würdigung der qualitativen Bedeutung, die andere Personen oder Dinge für unseren Daseinsvollzug besitzen.“<sup>32</sup> Anerkennung der Welt heißt demnach: Anerkennung der indispensable Bedeutung (in Honneths Terminologie: Qualität), die sie für unseren Daseinsvollzug, ja für unser Leben-Können, hat. Anerkennung der Welt als des Ermöglichungsgrunds und -raums unseres Leben-Könnens. So erst wird das volle Gewicht der Rede von der Vorgängigkeit, Ursprünglichkeit, Distanzlosigkeit, Elementarität, Existentialität der Anerkennung ersichtlich: Die Anerkennung der Welt wird hier von Honneth als eine Grundhandlung des Subjekts zu verstehen gegeben, die nicht in dessen vielzählige Einzelhandlungen eingereiht werden kann, sondern ihnen zugrunde liegt – und die, insofern ihr auch ein Moment der Passivität eignet, nämlich in der Erfahrung der Welt als der uns umgebenden Ermöglichung unseres Leben-Könnens, in die Nähe dessen kommt, was Karl Rahner *transzendente Erfahrung* genannt hat.

Und jetzt ist mit unvermindertem Nachdruck erneut die Frage nach der Adresse des in solcher Anerkennung der Welt enthaltenen subjektorientierten Überschusses vorzulegen, nachdem ja die Welt nicht selbst personalisiert werden soll. Mir scheint nun, dass sich an dieser Stelle ein philosophisch-theologisches Dilemma auftut. Axel Honneths Radikalisierung der Anerkennungstheorie hat die Frage nach der Adressierung der Weltanerkennung insinuiert. Die Wahrscheinlichkeit jedoch, dass ihre Beantwortung auf dem Feld dieses Denkens ausbleiben muss, ist groß.<sup>33</sup> Denn eine Anerkennung der Welt, die einerseits auf eine Konstellation des Subjektiven verpflichtet ist, andererseits die Welt aber nicht personalisieren soll, fragt un-

<sup>32</sup> Alle Zitate: *Honneth*, Verdinglichung (Anmerkung 20), 40–42.

<sup>33</sup> Andererseits muss auffallen, wie unwidersprochen Honneth in seiner Rekonstruktion von Walter Benjamins Aufsatz zur Kritik der Gewalt dessen Inanspruchnahme des Gottesgedankens würdigt, seinen Text gar in dem überraschenden Schlussakkord enden lässt, dass „die einzige moralische Macht, von der der noch nicht dreißigjährige Autor glaubte, daß sie uns aufgrund ihrer Reinheit, ihrer absoluten Selbstzweckhaftigkeit vom Verhängnis des Rechts befreien könne, ... die sakrale Macht Gottes“ sei. *A. Honneth*, Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins „Kritik der Gewalt“, in: *Ders.*, Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, 112–156, das Zitat: 156.

vermeidlich nach dem Schöpfergott. Die Erkenntnis der Geschaffenheit der Welt und damit die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers der Welt (nämlich „an den Werken der Schöpfung“) ist aber dem dominanten christlichen Verständnis zufolge, wie es zwischen Paulus und dem I. Vatikanum aufgespannt ist, der natürlichen Vernunft erschwinglich<sup>34</sup> und also religionsphilosophisch formulierbar. Doch ist hier der Übergang zur Theologie fließend: Je weiter die inhaltliche Bestimmung der so erschlossenen Relation von Schöpfer und Geschöpf auf der Linie biblischer Rede vom universalen Heilswillen Gottes, von seinem Rettungshandeln, von der ursprünglich intendierten Gutheit der Welt bestimmt wird, desto mehr wandert die Verantwortung solcher Rede in die binnensprachliche Gestalt dieses Glaubensdiskurses ein, desto theologischer wird sie also. Am Ende dieses Transgressionsprozesses wird die Antwort auf die im Rahmen von Honneths Radikalisierung der Anerkennungstheorie sich stellende Frage eine theologische sein müssen.

## 6. Wechselbestimmungen zwischen Anerkennungstheorie und Theologie. Zehn Thesen

Mit einer vielleicht unbescheidenen Zurückhaltung gesagt, will diese theologische Antwort lediglich eine unverkürzte Ausformulierung der Bedeutungspotenziale ermöglichen, wie sie durch jene ‚vertikale‘ Radikalisierung der Anerkennungstheorie erschlossen worden sind. Dies kann im Folgenden nur noch thetisch geschehen. Was hier material auszuarbeiten wäre, wird aber deutlich werden.

In einer *ersten These* ist darauf aufmerksam zu machen, dass eine solche theologische Aufnahme und Weiterführung der Anerkennungstheorie an dieser einen Stelle der Anerkennung der Welt als Grund und Raum unseres Leben-Könnens nicht ohne Rückwirkung auf das theologische Bedeutungsmaterial bleiben kann, mit dem diese Weiterformulierung durchzuführen ist. Binnentheologisch liegt in den hier anstehenden Revisionen und Reformulierungen sicher die eigentliche Pointe. Hierauf wird zurückzukommen sein.

Zunächst aber ist die Einordnung der weltbezogenen Anerkennung in die Konstellation von Subjektivität, auf die Honneth sich von Cavell verpflichten lässt, noch einmal geltend zu machen: Intersubjektive Anerkennungsverhältnisse sind von einer Dynamik der Mutualität geprägt. Nicht nur ist die Anerkennung des Anderen insofern Vorbedingung seiner unverkürzten Wahrnehmung, als er nur in der Anerkennung als Person wahrgenommen wird; vermittels meiner Anerkennung zeige ich mich aber auch selbst auf die vom Anderen ausgehende, mich adressierende Anerkennung angewiesen, weil ich mich nur im Lichte dieses Anerkanntwerdens in meinem Subjektsein realisiert wissen kann. Eigentlich nehme ich in meinem Anerken-

<sup>34</sup> Vgl. Röm 1,20; sowie das vierte Kapitel der Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanums.

nungshandeln mein Anerkanntsein durch den Anderen schon in Anspruch. In der Anerkennung des Anderen ‚investiere‘ ich bereits meine Subjektivität – insofern der Mensch qua Subjektsein *homme capable* (Paul Ricœur) ist –, die sich aber im Licht der Anerkennung durch den Anderen verwirklicht. Inter-subjektive Anerkennungsverhältnisse kennen also eine Strukturdynamik der mutualen Vorgängigkeit des Anerkanntseins durch den Anderen.

Muss demnach die Anerkennung der Welt einer solchen Struktur mutualer Vorgängigkeit ermangeln, nachdem doch die Welt in ihrer a-personalen Eigensinnigkeit – hierzu schweigt? Mit dieser Frage wäre die *dritte These* eingeleitet. Wenn die Einbeziehung der Welt in dieses fundamental-subjektive Anerkennungshandeln mehr sein soll als eine Mithineinnahme von Rahmenbedingungen und Begleitumständen intersubjektiver Vollzüge, nämlich eigenständige Adressierung von Anerkennung im Vollsinn, dann müsste ja auch in der Ausrichtung der Anerkennung auf die Welt ein Subjekt in den Blick genommen werden können, das als Ausgang einer solchen zuvorkommenden Anerkennung, die eine je-meine Anerkennung der Welt als Grund und Raum unseres Leben-Könnens ermöglicht, identifizierbar wäre.

Dies sei durch eine *vierte These* weitergeführt und gestützt. Solange ‚die Dinge‘, die ‚Natur‘, die ‚Umwelt‘, die ‚Welt‘ – Honneths Sprachgebrauch ist hier ein bisschen im Fluss – ausschließlich in der Weise intersubjektiv erschlossen werden, dass „nichtmenschliche Objekte“ im Maß der „libidinösen Besetzungen“, mit denen ein anderes Subjekt sie belegt<sup>35</sup>, in die Anerkennung des Subjekts mit aufgenommen werden, so dass also „mit der Anerkennung anderer Personen zugleich auch deren subjektive Vorstellungen und Empfindungen von nicht-menschlichen Gegenständen“ bzw. die „subjektiven Bedeutungsaspekte ..., die ihnen aus der Perspektive anderer Menschen zukommen“, mit anerkannt werden müssen,<sup>36</sup> ist die Aussage, dass wir „den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert“ einräumen<sup>37</sup>, nicht eingeholt. Genauer gesagt: Indem die Einräumung eines Eigenwerts der Welt in anerkennungstheoretischen Kategorien gedacht wird, kommt es unweigerlich zur Übertragung einer intersubjektiven Bedeutungsdimension auch auf diesen fundamentalen Akt der Einräumung eines Eigenwerts der Welt. Diese Bedeutungsdimension ist aber unter Verzicht auf den Gottesgedanken nicht ausformulierbar.

Wenn aber, so die *fünfte These*, an dieser Stelle der Gottesgedanke eingeführt wird, ist dieser seinerseits anerkennungstheoretisch zu fassen. Damit beginnt der zuvor angekündigte Prozess binnentheologischer Revisionen. Solche Revisionen können schlechterdings nicht bedeuten, dass mit ihnen etwas der theologisch bedachten religiösen Überzeugungstradition bislang

<sup>35</sup> Honneth, Verdinglichung (Anmerkung 20), 76.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 77.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 42.



völlig Fremdes neu zugemutet würde. Im Wortsinn meint Revision doch die Wiederinaugenscheinahme einer Sache unter einem neuen Licht, in welchem Licht Vertrautes sich anders zu erkennen geben mag. Wenn, um einmal das Erbe Hegels in Honneths Anerkennungstheorie mit den von ihm in Anspruch genommenen sozial- und entwicklungspsychologischen Forschungen emphatisch zu verdichten, Menschen ursprünglich legitim Anerkennung für sich postulieren und in einen Kampf um sie eintreten, sofern sie ihnen verweigert oder nur defizitär zuerkannt wird, solange, bis sie sich in einem (nicht vorwegzunehmenden) Vollsinn anerkannt fühlen – und dieser Kampf um Anerkennung auch noch die innere Dynamik gesellschaftlicher Zivilisierungs- und Humanisierungsprozesse darstellt –, dann ist den Menschen Anerkennung lebensnotwendig – lebensnotwendig wie das reiche Register an Gesten und Mimiken der Wertschätzung, in dessen Horizont nur ein Mensch von Geburt an lernen kann, sich selbst, die Anderen und die Welt wertzuschätzen. Der Schriftsteller Frank Schulz hat seinem neuen Erzählungsband *Mehr Liebe. Heikle Geschichten*<sup>38</sup> einen Satz von Marie von Ebner-Eschenbach als Motto vorangestellt: „Die meisten Menschen brauchen mehr Liebe, als sie verdienen.“ Die hier festgehaltene Beobachtung dürfte nicht überstrapaziert sein, wenn darin die Vermutung bestätigt gesehen wird, dass das den Menschen lebensnotwendige Maß an Anerkennung die endlichen Möglichkeiten der Menschen überfordert. Einem unendlichen Verlangen nach Anerkennung steht ein endliches Vermögen gegenüber, diese zu gewähren. Jeder gelungene Akt der Anerkennung führt das Versprechen darauf mit sich, dass der in ihm enthaltene absolute Bedeutungskern nicht in der endlichen Gestalt, in der er sich faktisch ereignet hat, gefangen bleibt. Absolute Anerkennung aber, solche Anerkennung, die sich löst (ab-solviert) von Bedingtheiten, Zwecken, Einschränkungen, sogar von Gründen, von den einschränkenden Gründen etwa des Begehrens und der erotischen Faszination, die vielmehr ihrem Wesen nach unbedingt ist und darauf zielt, diese Bedingungslosigkeit zu verwirklichen, die ohne Grenzen ist – nicht exkludierend –, die total, nämlich auf erfüllte Verwirklichung aus ist: solche Anerkennung nennen wir Liebe. In der Spannung zwischen unendlichem Liebesverlangen und endlicher Liebesfähigkeit erscheint der (gut biblische) Begriff Gottes als Liebe zunächst wenigstens wie ein Grenzbegriff, der die unabweisbare Möglichkeit offenhält, dass dieses Mischwesen Mensch aus Unendlichkeit und Endlichkeit nicht zu absurder Existenz verurteilt ist, dass vielmehr jenes der menschlich-endlichen Liebes-Befähigung mitgegebene Versprechen auf absolute Erfüllung auch eine Einlösung finden kann. – Damit ist freilich eine anerkennungstheoretische Erschließung des Gottesbegriffs erst eröffnet.

Es wäre reizvoll, dies nun in einer trinitätstheologischen Resonanz zu unternehmen. Ich versage mir das aber an dieser Stelle um der größeren

---

<sup>38</sup> Berlin 2010.

Anschlussnähe zu Axel Honneths Radikalisierung seiner Anerkennungstheorie willen: Gott als jenen zu erschließen, von dem die Zu-Sage unbedingter, unverzweckter, einschränkungsloser, unbrechbarer, unerzwingbarer und ebenso nicht zwingender, und schließlich: nicht-illusionärer Anerkennung ausgeht – also: die freie, umfassende, treue, selbstbestimmte, respektvolle und schließlich: reale oder Realität setzende Anerkennung, dann, so die *sechste These*, ist diese Anerkennung zunächst und ursprünglich mit Gottes *schöpferischer* Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung identifizierbar. Schöpfungstheologie in biblischer Verantwortung erweist sich in dieser anerkennungstheoretischen Entzifferung als nicht primär irgendwie mythogen verhaftete Kosmologie, sondern als eine sich kosmologischer Bildsprache bedienende Rede vom Wert der Welt; diese wird, aufgefasst als Schöpfung, in ihrem absoluten Wert identifiziert, der absolut ist, weil er eben nicht in ihr selbst gründet, sondern in ihrem Anerkanntsein durch Gott als ihren Schöpfer.

Damit ist – in einer *siebten Zwischenthese* – das theologische Fundament gelegt, um jene intersubjektive Brücke schlagen zu können, durch die nun auch die Welt in ihrem Eigenwert anerkannt werden kann, ohne sie selbst personalisieren zu müssen: als nämlich schöpferisch-fundierend anerkannter, und das bedeutet: fundamental gewollter Grund und Raum unseres Leben-Könnens.

Über diese Brücke begegnen sich also zwei Anerkennungshandlungen. Als Ort ihres Aufeinandertreffens lässt sich, so die *achte These*, präzise bestimmen: die Welt. Die Anerkennung der Welt als Grund und Raum unseres Leben-Könnens, mit der Honneth die Theorie intersubjektiver Anerkennung ‚vertikal‘ radikalisiert, trifft, theologisch aufgegriffen, auf eine Welt, die ihrerseits in ihrem unbedingten *Anerkanntsein* gegründet ist. Die Vollgestalt, in welcher das menschliche Subjekt seine Anerkennung an den Quell dieses Anerkanntseins der Welt adressiert, heißt Glaube. Im Glauben an Gott als Schöpfer, Retter und Vollender der Welt anerkennen Menschen das grundlegende, prinzipielle – also den Anfang setzende –, schöpferische, unbedingte – also in nichts anderem als dem eigenen Freiheitsentschluss gründende – Anerkanntsein der Welt durch Gott. Dieses Anerkanntsein geht jedem kategorialen Akt subjektiver Anerkennung voraus; es ist wirklichkeitsidentisch mit der Welt als Schöpfung. Und insofern der Mensch nicht nur als anerkennungskapables Subjekt der Welt gegenübersteht, sondern als endliche Existenz zugleich selbst ‚weltlich‘ ist, wird auch er selbst von jenem vorgängigen Anerkanntsein der Welt mit gemeint und umfassen.<sup>39</sup>

Die Bedeutung der Welt ist also an die Konstellation der Anerkennung gebunden. Jedoch entsteht sie nicht erst dadurch, dass Menschen sie ihr bei-

<sup>39</sup> Weswegen die traditionelle Integriertheit der Theologischen Anthropologie in den Schöpfungsakt in anerkennungstheoretischer Perspektive neue Plausibilität gewinnt.

legen; die Bedeutung der Welt muss nicht erst hervorgebracht werden: Sie ist ihr schon vorab zu solcher menschlichen Bedeutungsbeimessung beigegeben. Dies drückt der Begriff der Schöpfung aus. Damit lässt sich die *neunte These* formulieren: Anerkennungshandeln, das sich auf Schöpfungs-spiritualität einlässt, kann sich von der Beanspruchung, die Bedeutung des Anerkannten allererst aufbringen zu müssen, fundamental entlastet wissen und als das Einstimmen in ein vorgängig erfolgtes Anerkanntsein verstehen. Dieses durch den Schöpfungsbegriff angezeigte Verhältnis der Vergänglichkeit jener grundlegenden Anerkennung zu allem menschlichen „Aktiv der Anerkennung“<sup>40</sup> ist ein Verhältnis der Gnade. Glaube als Einstimmen in dieses Verhältnis wird dann bestimmbar als *Anerkennung des Anerkanntseins* – der Welt, der Anderen, unserer selbst.

Die in einer letzten, *zehnten These* anzusprechende, vielleicht am weitesten reichende Reformulierung betrifft schließlich das bereits eingangs erwähnte Verhältnis zwischen Schöpfung und Geschichte. Ich habe Anerkennung als Kategorie der Praxis eingeführt: was den Menschen anbetrifft, so mit Hegel als normativ konnotierte Grunddynamik des Geschichtsprozesses. Wird nun Gottes Schöpfungshandeln selbst als ein prinzipielles Anerkennungshandeln aufgefasst, kann Anerkennung als eine solche Konjunktion von Schöpfung und Geschichte angesehen werden, durch welche die bereits biblische Arbeit an der Synthese von Schöpfung und Heilsgeschichte zeitgemäß aufgegriffen werden kann: Aufgrund der hier skizzierten anerkennungstheoretischen Erschließung des Schöpfungsgedankens lässt sich nun sagen: In seinem Schöpfungshandeln anerkennt Gott (die Eigenprozesse der Welt als Natur und) den Menschen als *homme capable*, in seiner Handlungsfähigkeit; er erhofft die Verwirklichung seines Schöpfungs-, Heils- und Vollendungswillens in den und durch die Handlungen der Menschen, denen das Können als „Indikativ der Gnade“ zugesprochen ist. Gottes Anerkennung verwirklicht sich in den gelingenden Anerkennungshandlungen der Menschen. Insofern er sich in seinem Anerkennen vorbehaltlos selbst gibt – so die Offenbarungsbotschaft der Inkarnation (vgl. Phil 2,6f.) –, ist am Ende eines gelingenden Geschichtsprozesses Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28). So könnte die Formulierung einer differenztheologischen Annäherung an ein monistisches Denkdesiderat<sup>41</sup> lauten.

<sup>40</sup> In Anlehnung an die Formulierung von Roland Barthes, dass ein Denkmal nach seinem Verständnis, ein Memorial, „nicht das Dauerhafte, Ewige ... [ist], sondern ein Akt, ein Aktiv, das Anerkennung erringt“. R. Barthes, Tagebuch der Trauer, München 2010, 144.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu selbstverständlich vor allem K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.