

KARL TETZLAFF

Selbstsein und Anerkennung

Dogmatik in der Moderne

39

Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

Herausgegeben von

Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans
und Friederike Nüssel

39



Karl Tetzlaff

Selbstsein und Anerkennung

Theologisch-philosophische
Erkundungsgänge im Spannungsfeld
von Ich, Wir und Gott

Mohr Siebeck

KARL TETZLAFF, geboren 1987; 2008–2016 Studium der Ev. Theologie in Berlin, Prag und Halle; 2022 Promotion, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; seit 2021 wissenschaftlicher Mitarbeiter, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
orcid.org/0000-0001-6667-1040

ISBN 978-3-16-161695-2/eISBN 978-3-16-161869-7
DOI 10.1628/978-3-16-161869-7

ISSN 1869-3962/eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

...wir können zwar die Nationen aufheben,
aber nicht das Befremden, wenn zwei Menschen aufeinandertreffen...
(Nora Bossong, *Schutzzone*)

Vorwort

Am Silvesterabend 2020 konfrontierte mich ein Glückskeks mit der folgenden, aussichtsreichen Botschaft: „Sie werden Anerkennung finden.“ Für den Verfasser einer auf den Anerkennungsbegriff fokussierten Arbeit war das auf mehrerlei Weise eine gute Nachricht. Sie kündigte nicht nur die schlussendlich gelingende Bewältigung des traktierten Themas an, sondern ließ sich auch als ein Vorverweis auf die finale Verleihung des Dokortitels lesen. Mithin stellte die im Glückskeks enthaltene Botschaft einmal mehr die starke Relevanz des gewählten Forschungsgegenstands heraus, sollte sie doch etwas für potenziell alle und jeden Verheißungsvolles zur Sprache zu bringen. Ihr liegt die stillschweigende These zugrunde, dass eigentlich niemand umhin kann, nach dem zu suchen, was zu finden sie verspricht: Anerkennung.

Dass zwischen dem Suchen und dem Finden von Anerkennung allerdings eine schier unüberbrückbare Kluft liegen kann, ist eine nicht seltene Erfahrung, die im Laufe der vorliegenden Arbeit immer wieder thematisiert wird. Es handelt sich dabei um die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die im Dezember 2021 durch die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommen und ebendort am 18. Januar 2022 erfolgreich verteidigt wurde.¹ In ihrem Fall hat sich die Vorhersage vom erwähnten Silvesterabend für mich also erfüllt, was keineswegs nur das Ergebnis eigener Leistungen darstellt. Vielmehr habe ich auf dem Weg hin zu diesem glücklichen Ende von den Impulsen, von der Unterstützung und vom Zutrauen vieler Menschen gelebt, denen nun zu danken ist.

An erster Stelle ist hier mein Doktorvater Prof. Dr. Jörg Dierken zu nennen. Ihm verdanke ich insbesondere die prägende Einsicht, dass Gott und Religion ausgehend vom Spannungsverhältnis zwischen Subjektivität und Intersubjektivität zu begreifen sind. In seiner norddeutschen Liberalität hat er mich ebenso zum unabhängigen Selbstdenken ermutigt, wie meine Ausführungen in hoher Zuverlässigkeit mit stets gewinnbringenden Kommentaren versehen, wenn es gewollt war. Auf seinen guten Rat und seine tätige Hilfe konnte und kann ich immer zählen. Nicht zuletzt hat er auch die Mühen des Erstgutachtens auf sich genommen. Für all das sei ihm herzlich gedankt.

¹ Der ursprüngliche Titel der Dissertationsschrift lautete: *Gott zwischen Ich und Wir. Theologisch-philosophische Erkundungsgänge im sozialen Spannungsfeld von Selbstsein und Anerkennung.*

Prof. Dr. Dirk Evers danke ich für die Verfertigung des Zweitgutachtens.

Mit Prof. Dr. Notger Slenczka, der dankenswerter Weise als mein Zweitbetreuer fungiert und das außerfakultäre Drittgutachten verfasst hat, verbinden mich die Jahre meiner Berliner Studienzeit. Bei ihm habe ich neben vielem anderen gelernt, dass Gott und Glaube ‚zuhaufe gehören‘ (Luther) und alle Gegenstände des Glaubens als subjektive Selbstaussagen zu dechiffrieren sind.

Mein Dank gilt auch all jenen, durch deren Bildungsangebote ich, neben den soeben Genannten, im Laufe der Schulzeit und des Studiums nachhaltige Impulse erfahren habe: Prof. Dr. Ulrich Barth, Prof. Dr. Volker Gerhardt, Prof. Dr. Eilert Herms, Regine Huppenbauer-Krause, Prof. Dr. Wilhelm Gräb, Dr. Dorothea Noordveld-Lorenz, Dr. Peter Morée, PD Dr. Magnus Schlette, PD Dr. Andreas Stegmann, Michael Walter, Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Prof. Dr. Markus Witte, Falk Zenker, Prof. Dr. Christopher Zarnow.

Dass die im kommunikativen Austausch mit anderen vonstatten gehende Bildung der je eigenen theologischen Identität auch nach dem Studium nicht abbricht, habe ich im Rahmen der Berliner und Hallenser Doktorandenkreise dankbar erfahren dürfen. Unter den vielen Gesprächspartnerinnen und -partnern, von deren Beiträgen ich (nicht nur) in diesem Kontext sehr profitiert habe, möchte ich drei Gedankenfreunde besonders hervorheben: Christine Seeberg, Dr. Jan Kingreen und Dr. Constantin Paul.

Für tatkräftige Unterstützung bei den Korrekturarbeiten an meiner Dissertationsschrift und bei der Vorbereitung auf deren Verteidigung danke ich allen voran meiner Schwester Dr. Anna-Maria Klassen, sowie Stephanie Frank, Dr. Jan Kingreen, Dr. Constantin Paul, Simone Schütz, Judith Tetzlaff und Dr. Miriam Wojakowska. Karsten Pahls danke ich für seine Unterstützung bei der Schlusskorrektur und der Registererstellung.

Die Studienstiftung des Deutschen Volkes hat die Verfertigung dieser Arbeit durch die Gewährung eines Promotionsstipendiums ermöglicht. Stellvertretend für die großzügige ideelle und finanzielle Förderung danke ich Dr. Katharina Knäpper. Für die Gewährung von Druckkostenzuschüssen danke ich der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland und der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland. Dem Verlag Mohr Siebeck, insbesondere Dr. Henning Ziebritzki und Dr. Katharina Gutekunst, danke ich für die verlegerische Betreuung. Für die Aufnahme dieser Untersuchung in die Reihe *Dogmatik in der Moderne* danke ich den zuständigen Herausgeberinnen und Herausgebern.

Mein letzter Dank gilt meiner Familie und meinen Freunden für alle Unterstützung, insbesondere aber meiner Frau Judith. Ihr Anteil daran, dass die vorliegende Arbeit – nicht nur trotz Lockdowns und geschlossener Kitas – fertig geworden ist, lässt sich kaum in Worte fassen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
<i>Einleitung: Gott zwischen Ich und Wir</i>	<i>1</i>
1. Selbstsein und Anerkennung – philosophisch.....	5
2. Selbstsein und Anerkennung – theologisch	12
3. Theologisch-philosophische Erkundungsgänge: zum Aufbau der Arbeit.....	24
 A. Gott zwischen Ich und Wir – theologische Perspektiven auf das Verhältnis von Selbstsein und Anerkennung.....	25
<i>Einleitung: Theologische Perspektiven.....</i>	<i>27</i>
<i>A.1 Der Mensch zwischen göttlicher und sozialer Anerkennung: Eberhard Jüngels Reformulierung des Rechtfertigungsartikels</i>	<i>29</i>
<i>Einleitung.....</i>	<i>29</i>
1. Widersprüche: menschliches Anerkennungsstreben und göttliche Anerkennung.....	33
1.1 Personsein und Anerkennung	33
1.1.1 Geschöpflichkeit: Die Konstitution der Person durch Gott.....	35
1.1.2 Die Herkunft des Selbstverhältnisses aus dem Weltverhältnis ...	37
1.1.3 Zur Differenz von Welt- und Gottesverhältnis	38
1.2 Selbstverwirklichung und Sünde	40
1.2.1 Selbstverwirklichung als neuzeitliches Ideal.....	41
1.2.2 Selbstverwirklichung als Sünde	42
2. Zuspruch: Rechtfertigung als definitive Anerkennung des Menschen durch Gott.....	46
2.1 Rechtfertigung als Definition Gottes und des Menschen	46
2.2 Aspekte rechtfertigender Anerkennung: die reformatorischen Exklusivpartikel.....	49

2.2.1 Solus Christus, oder: der definitive Charakter göttlicher Anerkennung	49
2.2.2 Sola gratia, oder: der bedingungslose Charakter göttlicher Anerkennung	51
2.2.3 Solo verbo, oder: die Externität göttlicher Anerkennung	57
2.2.4 Sola fide, oder: die Anerkennung göttlicher Anerkennung.....	61
2.3 Vom Glauben zum Handeln aus Anerkennung:	
Innerer und äußerer Mensch	64
3. Entsprechungen: Göttliche Anerkennung – menschliche Anerkennung...66	
3.1 Der Gottesdienst: Institutionalisierte Unterbrechung menschlichen Anerkennungsdrangs und Ort der Erschließung definitiver Anerkennung	68
3.2 Der Primat des Personseins vor den Werken als sozialetische Konsequenz des Rechtfertigungsglaubens	70
3.2.1 Anerkennung in Staat und Recht: theologische Zumutungen an den Gesetzgeber	71
3.2.2 Bioethische Grundfragen: Zur Anerkennung des Noch-Nicht- und Nicht-mehr-leistungsfähigen Lebens.....	78
3.2.3 Arbeit und Wirtschaft: Anerkennung diesseits von Lebensleistungen	84
4. Fazit	87
 <i>Übergang: Wagner vs. Jüngel – oder: warum Freiheit nicht (nur) aus Gott sein kann</i>	
<i>89</i>	
1. Die Passivitätszumutungen der christlichen Freiheit.....	90
1.1 Göttliche Aktivität vs menschliche Passivität.....	91
1.2 Innere vs äußere Freiheit.....	92
2. „Noch nicht der christliche Gott“:	
Wagners Kritik an Jüngels Gottesbegriff.....	94
 <i>A.2 Gott als Prädikat gelingender Zwischenmenschlichkeit:</i>	
<i>Falk Wagners Theologie der Anerkennung.....</i>	
<i>97</i>	
Einleitung	97
1. Revolutionen: Göttliche Anerkennung und menschliche Freiheit	100
1.1 Das Scheitern des unmittelbar selbstmächtig-selbständigen Gottes	102
1.1.1 Bestimmte Selbstbestimmung: die Möglichkeit der Wirklichkeit.....	103
1.1.2 Von der Asymmetrie zur Symmetrie: die Relationalität der Wirklichkeit.....	104
1.2 Auswege aus dem Scheitern Gottes.....	108
1.2.1 Retheologisierung: der trinitätstheologische Ausweg.....	108

1.2.2	Enttheologisierung: der anerkennungslogische Ausweg.....	115
1.3	Revolutionierte Freiheit	120
2.	Konfrontationen: Göttliche Anerkennung und moderne Gesellschaft	122
2.1	In ‚gottloser‘ Gesellschaft: Folgen der Säkularisierung.....	123
2.1.1	Gottesverlust: die Revolutionen der Moderne	124
2.1.2	Bindungsverlust: die Freiheit zur (Nicht-)Religion	126
2.1.3	Der Verlust als Gewinn	128
2.2	In ‚weltloser‘ Gemeinschaft: Konsequenzen der Wort-Gottes- Theologie.....	130
2.2.1	Ausstieg aus der Modernisierung	131
2.2.2	Rückkehr zum Gehorsam.....	132
2.3	In zweideutigen Verhältnissen: Ambivalenzen des modernen Freiheitsideals	135
2.3.1	Ambivalente Moderne	135
2.3.2	Ambivalente Individualitätskultur	137
2.4	In kontrafaktischen Sphären: Möglichkeiten der (christlichen) Religion	139
3.	Übersetzungen: Göttliche und soziale Anerkennung	142
3.1	Recht: geordnete Freiheit zwischen Anerkennung und Zwang	144
3.1.1	Das Verhältnis von Recht und (christlicher) Religion.....	144
3.1.2	Das Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs	146
3.2	Wirtschaft: Der Gott des Geldes gegen den Gott der Anerkennung.....	148
3.3	Kirche: Vom geistlichen zum alltäglichen Gottesdienst	150
4.	Fazit.....	153

<i>Übergang: Koch vs. Wagner – oder: warum Anerkennung nicht das Absolute ist</i>	<i>157</i>
---	------------

1. Warum Anerkennung nicht das Absolute ist.....	158
2. ...und wie stattdessen das Absolute zu denken ist.....	161

<i>A.3 Unbedingtes Selbstsein und unverfügbare Anerkennung: Traugott Kochs Begründung einer frei gewollten Sozialität.....</i>	<i>167</i>
--	------------

Einleitung.....	167
-----------------	-----

1. Gott und Mensch: Einheit in Verschiedenheit – Verschiedenheit ohne Einheit	172
1.1 Religion: Sich-Bestimmen-Lassen	173
1.1.1 Freiheit jenseits von totalem Bestimmen und absolutem Bestimmtwerden.....	174
1.1.2 Das Subjekt zwischen Absolutheit und Selbstverabsolutierung.....	176
1.1.3 Gott zwischen den Menschen	178

1.1.4	Bleibende Differenzen	181
1.1.5	Der Mensch zwischen Sünde und Gottebenbildlichkeit	184
1.2	Gott: Für sich und unter uns	186
1.2.1	Gott selbst: Die Allmacht des Guten, der Liebe und der Wahrheit	187
1.2.2	Gott und Mensch: Kooperation mit dem Absoluten im Endlichen	191
1.2.3	Gott als Subjekt: Reminiszenzen eines vorkritischen Theismus?	193
1.2.4	Gottes Reich: Das Unbedingte im Bedingten	195
2.	Mensch und Mensch: Freiheit durch Anerkennung – Anerkennung aus Freiheit	198
2.1	Zwischen Anerkennung und Freiheit	198
2.2	Recht: Zwischen Formalität und Inhaltlichkeit	200
2.2.1	Menschenwürde: Freiheit um ihrer selbst willen	200
2.2.2	Die Unabdingbarkeit rechtlich gesicherter Anerkennung	204
2.2.3	Der richtige Umgang mit dem Recht	206
2.3	Familie und Ehe	209
2.3.1	Familie: Zwischen Eltern und Kindern	209
2.3.2	Ehe: Fragile Gemeinsamkeit	215
2.4	Wirtschaft: Zwischen Eigennutz und Gemeinsinn	220
2.5	Staat und Politik: Zwischen Ermöglichung und Zwang	224
2.6	Kirche: Zwischen Institution und Gewissen	229
3.	Fazit	234

B. Ich oder Wir? – Philosophische Perspektiven auf das Verhältnis von Selbstsein und Anerkennung239

Einleitung: Ich oder Wir?241

1.	Der Primat des Wir: Axel Honneths Kritische Theorie der Anerkennung	245
2.	Die Unangepasstheit des Ich: Joel Whitebooks Kritik des Intersubjektivismus	248
3.	Zur Gliederung des Kapitels	250

B.1 Honneth vs. Whitebook I: Von Hobbes zu Hegel und zurück253

Einleitung: Hobbes und Hegel253

1.	Vorgängige Intersubjektivität: Honneths anerkennungstheoretische Hegeldeutung	254
----	--	-----

2. Ursprüngliche Unverbundenheit: Whitebooks hobbesianistische Hegeldeutung	258
3. Jenseits von Selbstgewinn und Selbstverlust: ein Seitenblick auf Judith Butler.....	263
4. Gott als Geheimnis des Selbst – Theologische Reflexionen	268
 <i>B.2 Honneth vs. Whitebook II: Von Freud zu Winnicott und zurück.....</i>	<i>273</i>
Einleitung: Omnipotence or fusion?	273
1. Verschmelzungssehnüchte: Honneths intersubjektivistische Winnicottdeutung.....	275
1.1 Trennungsschmerzen: von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit	276
1.2 Fusionsbedürfnisse: die bleibende Abhängigkeit von der primären Intersubjektivität	279
1.2.1 Alleinseinkönnen: im Schutze einer gefühlten Intersubjektivität	281
1.2.2 Die Ich-Grenzen aufheben: Vergegenwärtigungen erfüllter Intersubjektivität.....	283
2. Allmachtsfantasien: Whitebooks hobbesianistische Winnicott-Deutung.....	288
2.1 „The dark side of Winnicott“: die antisoziale Tendenz des Subjekts	290
2.2 Zwischen Destruktion und Innovation: die Ambivalenz der Allmacht	293
3. Innerweltliche Transzendenz: das strittige Kriterium kritischer Gesellschaftstheorie	296
4. Gott zwischen Immanenz und Transzendenz – theologische Reflexionen	299
 <i>B.3 Honneth vs. Whitebook III: Von der Subjektphilosophie zur Intersubjektivitätstheorie und zurück.....</i>	<i>305</i>
Einleitung: Hobbes und Habermas.....	305
1. Abschied vom Subjekt: Habermas, Honneth und die kommunikative Wende.....	308
1.1 Mead-Rezeption I: Das Selbst als Produkt sozialer Interaktion	309
1.2 Mead-Rezeption II: Das widerständige Ich und die kontrafaktische Intersubjektivität.....	312
2. Ausgang beim Subjekt: Whitebooks Widerruf der kommunikativen Wende.....	314
2.1 Vorgängige Selbstvertrautheit: mit Henrich gegen den Intersubjektivismus	315

2.2 Außersoziale Kritikinstanz: mit Sacks gegen den Intersubjektivismus	319
3. Soziale Bedingungen der Autonomie? Beate Rösslers Kritik an Honneth	323
4. Gott in Gewissen und Gemeinsamkeit – theologische Reflexionen	329

C. Subjekte von heute zwischen Ich, Wir und Gott – Gegenwartsdiagnostische Perspektiven auf das Verhältnis von Selbstsein und Anerkennung.....333

Einleitung: Subjekte von heute zwischen Selbstsein und Anerkennung.....335

1. Gegenwartsdiagnostische Grundthese: Das Anerkennungsvakuum.....	335
2. Zum Aufbau des Kapitels.....	337

C.1 Ausgebrannt und fertig mit sich selbst? Das erschöpfte Subjekt zwischen Selbstsein, Anerkennung und Gott.....339

1. Erschöpfungsgefühle – zwischen Empirie und Empfinden	339
2. Stabilitätsverlust – vom sicheren Anerkanntsein zum Dauerwettkampf um Anerkennung	342
3. Burnout – zwischen erschöpfendem Anerkennungsverlangen und kompensatorischer Ersatzanerkennung	345
4. Vorsorge – zwischen Entlastung und (Zusatz-)Belastung	348
5. Erlösungshoffnungen – zwischen Schwäche und Stärke.....	351

C.2 Bin ich, was wir sind? Das identitätspolitische Subjekt zwischen Selbstsein, Anerkennung und Gott.....357

1. Allgemeinheitsbezug und Besonderungswille: Die Crux mit der Identitätspolitik	357
2. Von konstruktiv bis fundamentalistisch: Ursachen und Typen der Identitätspolitik	359
3. Das Partikulare auf Kosten des Allgemeinen: zur Kritik linker Identitätspolitik	363
4. Das Kollektive und das Individuelle die fingierte Identität der Identitätspolitik	369
5. Jenseits des (anti-)identitätspolitischen Wir – theologische Reflexionen	372

C.3 Ich werde geliebt, also bin ich? Das amouröse Subjekt zwischen Selbstsein, Anerkennung und Gott.....377

1. Die ambivalente Macht der Liebe.....	377
2. Das verunsicherte Begehren.....	379
3. Zwischen Autonomiebedürfnis und Anerkennungsverlangen.....	380
4. Mit Gott lieben: Zwischen Alleinsein und Zusammensein.....	383

Epilog.....	389
-------------	-----

Literaturverzeichnis.....	397
---------------------------	-----

Namensregister.....	423
---------------------	-----

Sachregister.....	427
-------------------	-----

Einleitung: Gott zwischen Ich und Wir

Denn jedes Wir sind viele Ichs.¹

Zwischen Ich und Wir ist viel Platz für Konflikte. Vom gemeinschaftsfeindlichen Egoismus bis zum kollektivistischen Anpassungszwang sind dabei unterschiedlichste Extrembildungen möglich. Wohl wegen solcher Konfrontationen gehört „[d]as Verhältnis von Ich und Wir“, wie es bei Uwe Justus Wenzel heißt, „zum beinahe zeitlosen zentralen Problembestand alles ernstlichen Nachdenkens über das Soziale“². Aus Wenzels Sicht muss man aber „zu guter Letzt doch Hegel recht [...] geben“, dessen „Begriff des Geistes, [...] unüberbietbar elementar, so gefasst“ ist, dass durch ihn ein versöhnliches Ende in den Blick kommt: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“.³ Gegen diese positive Aussicht eines befriedeten Ich-Wir-Verhältnisses, demnach das einzelne Subjekt im Miteinander mit Anderen zu sich findet und umgekehrt, lässt sich wenig einwenden. Die Frage ist nur, ob und wie man sie – gar dauerhaft – in soziale Wirklichkeit zu überführen vermag.

Dieses Problem drängt sich allemal dann auf, „wenn die vorherrschende Mentalität einer Gesellschaft in ihre Extreme zu zerfallen droht“, wie Rosmarie Barwinski und Oliver Christen nicht nur hierzulande die Stimmung angesichts der Corona-Pandemie, unter deren Bedingungen große Teile dieser Arbeit entstanden sind, einschätzen.⁴ Einem „Ich, das kein Wir ist“ und das sich in einem

¹ Die Zeile entstammt dem Song „Wagenburg“ der Hamburger Band Kettcar, der als Titelsong ihres 2017 erschienen Albums „Ich vs. Wir“ gelten kann (vgl. Kettcar 2017). „Wagenburg“ ist eine wahre Fundgrube, was die Spannungen im Ich-Wir-Verhältnis angeht, was nur anhand der ersten Strophe illustriert werden soll: „Ein Ich schreibt online Kommentare / Und träumt von Selbstverwirklichung / Ein Wir geht raus, raus auf die Straße / Und träumt von Selbstermächtigung / Ein Ich ist vollkommen erhaben / Über kollektive Zwänge / Herkunft und Milieu / In Form von fiesen Menschenmengen / Ein Wir ist Sturm auf die Bastille / Kommt zusammen, ‚Fight the power‘ / Ein Wir träumt eine Utopie / Ein Wir liegt ständig auf der Lauer / Ein Ich sagt oft ‚Gutmenschentum‘ / Ein Wir will auch mal etwas tun / Und sich dabei dann stärker fühlen / Ein Ich will nur sich optimieren / Ein Wir kennt Solidarität / Ein Ich ist immer Einzelkrieger / Ein Wir schreit laut / ‚Ich bin das Volk!‘ / Montagsmarsch, Pegida“.

² WENZEL 2020, 63.

³ WENZEL 2020, 63.

⁴ BARWINSKI / CHRISTEN 2021, 15. Vgl. zum Folgenden: a.a.O., 14f.

unterschiedlich ausgelebten Rückzug auf die je eigenen Bedürfnisse, Interessen und Probleme ausdrückt, sehen sie „ein ,Wir, das kein Ich ist“⁵, gegenüberstehen. Letzteres „Wir“ schlage sich in einer „missachtende[n] Haltung“ gegenüber denen nieder, die „durch die aufgrund der Pandemie eingeführten Regelungen in [...] Schwierigkeiten geraten sind“, sich aber mit ihren Leidenserfahrungen „zum vermeintlichen Wohl der Allgemeinheit ausgegrenzt“⁶ finden. „Beide Extreme“, schreiben Barwinski und Christen, „bedingen sich gegenseitig“⁷, was zur dringend zu beantwortenden Frage führt, wie die zugrunde liegende „Polarisierung [...] zwischen Kollektivem und Individuellem aufgehoben werden kann“⁸.

Das ist keine neue Frage und sie wird auch nicht mit der Bewältigung der Corona-Krise zum alten Eisen gelegt werden. Ob es um politische Maßnahmen im Bereich von Flucht und Migration geht, um die Auseinandersetzung mit dem Klimawandel oder die identitätspolitischen Kämpfe der Gegenwart – stets geht es auf vielfache Weise (auch) darum, individuell-besondere Bedürfnis- und Interessenlagen mit dem abzugleichen, was als ‚Wohl der Allgemeinheit‘ bezeichnet zu werden verdient, ohne dass sich über dieses Allgemeine immer schon alle einig wären. Zwischen Ich und Wir ist eben viel Platz für Konflikte, die sich allerdings nicht allein auf das Feld des Politischen im engeren Sinne beschränken.

Auch „[d]ie Privatsphäre lebt von [...] Wir-Einstellungen“, lässt sich mit Axel Honneth sagen, auch „Familie[n], Liebesbeziehungen“ und „Freundschaften“ können nur gelingen, wenn die in sie einbezogenen „Personen, wie es bei Hegel heißt, wechselseitig Einschränkungen ihrer Egozentrik“ zugunsten der jeweils anderen vollziehen.⁹ „In Freundschaften“, so macht er exemplarisch klar, „bin ich“ dann, „um noch einmal Hegel zu zitieren, bei mir selbst im anderen und dadurch auf eine mich geradezu erweiternde Weise frei.“¹⁰ Doch Freundschaften können enden, sei es aufgrund eines konkreten Zerwürfnisses oder weil man sich stillschweigend auseinander gelebt hat. Wenn sie enden, läuft jedenfalls auch die aufs Zusammensein mit der befreundeten Person ausgerichtete ‚Wir-Einstellung‘ des Ich aus. Deren Unselbstverständlichkeit kommt mithin nicht erst im Scheitern der Beziehung ans Licht. Schon den Beginn einer Freundschaft vermag niemand im starken Sinne des Wortes einfach zu *initiiieren*: Wer sie will, ist darauf angewiesen, dass das jeweilige Gegenüber sie ebenso will und zwar bleibend. „Die Freundschaft“, schreibt Henning Ritter, „beruht auf der vermuteten Beständigkeit und Echtheit des anderen“¹¹, was sich immer auch

⁵ A.a.O., 15.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ HONNETH / NOLTE 2013, 37.

¹⁰ Ebd.

¹¹ RITTER 2012, 6.

als eine Fehleinschätzung entpuppen kann. Kurz und gut: Erzwingen lässt sich eine selbstüberschreitende ‚Wir-Einstellung‘ jedenfalls bei keiner an der Freundschaft beteiligten Person, ebenso wenig wie der dauerhafte Zusammenhalt in einer Familie oder das Zusammenbleiben eines Liebespaares gesetzlich regelbar sind.

Gleiches gilt, auch jenseits der Privatsphäre, im Prinzip für alles, was im wahrsten Sinne des Wortes durch Recht und Gesetz geregelt wird. „[E]s braucht“, wie Thomas de Maizière mit Bezug auf den oben angedeuteten ‚Unwillen zum Wir‘ in Zeiten der Corona-Krise anmerkt,

einen freiwilligen Rechtsgehorsam, so nennen wir Juristen das, der dem Recht Unterworfenen. Wenn das nicht stattfindet, gibt es ein echtes Problem. [...] [W]enn Sie Ausgangsbeschränkungen oder Kontaktverbote verhängen, ist das flächendeckend nicht kontrollierbar, sondern es setzt voraus, dass die meisten Menschen sich aus Vernunft daran halten. Solange es nur ein paar Ausreißer gibt, kann die Polizei damit umgehen. Werden es zu viele, ist der Staat machtlos. Dieses Verhältnis steht in der Demokratie immer unter Spannung.¹²

Die demnach unüberwindliche Spannung zwischen den für ‚uns alle‘ geltenden Regeln des Zusammenlebens und ihrer je individuellen Befürwortung bzw. Befolgung lässt sich aber auch auf der Ebene der ‚Privatsphäre‘ oder des sozialen Nahbereichs geltend machen. Hier ist dann etwa von dem die Rede, was man ‚von einer Freundschaft oder einer Liebesbeziehung erwartet‘, ohne dabei jedoch die andere Person zur bloßen Erfüllungsgehilfin der eigenen Erwartungen machen zu können. Soll sie wahrhaft, also aus eigenem Willen, mit mir befreundet sein oder mich lieben *wollen*, ist darin meinem Verfügen über sie eine Grenze gesetzt.

Zwischen Ich und Wir, so lässt sich festhalten, besteht keine sichere Verbindung, weil das Ich immer auch und immer wieder aus den Verbindlichkeiten des Wir auszuscheren vermag, ohne jemals schlichtweg in sie hineingezwungen werden zu können. Dies gilt wohl gemerkt unbeschadet der Tatsache, dass das Wir, das Eingebundensein in Sozialverhältnisse von immenser Bedeutung für die Ichwerdung des Subjekts ist.

Gott zwischen Ich und Wir – der Titel dieses Einleitungskapitels erhebt ebene jene für die soziale Sphäre insgesamt prägende Spannung zu einem theologischen Thema. Darin scheint die These enthalten zu sein, dass sich gleichsam mit Gottes Hilfe die unsichere Verbindung zwischen Ich und Wir doch noch sichern lässt. Das aber wäre schon aus theologischer Sicht zu einfach gedacht. Macht man sich nämlich klar, dass beide, gut lutherisch gesagt, „zuhaufe [gehören], Glaube und Gott“¹³ und begreift man zudem den Glauben als einen unvertretbar individuellen Vollzug, dann gehört Gott zunächst einmal deutlich auf die Seite des Ich. Dem unvertretbar individuellen Glaubensvollzug des Subjekts entspricht mithin ein freiheitstiftendes Bewusstsein je eigener Unbedingtheit

¹² HILDEBRANDT / WEFING 2021, 6.

¹³ LUTHER 1956, 566.

allen innerweltlichen Instanzen gegenüber, die dort, wo es mir selbst um Gott und Göttliches geht, nichts mitzureden haben. Dass das Ich nicht im Wir sozialer Beziehungen aufgeht, sondern dazu – im Glauben, in Gedanken, im Gewissen – auf Distanz zu gehen vermag, ist vor diesem Hintergrund bedenkenlos zu unterstreichen.

Doch, wie schon Luther betont lakonisch formuliert, muss auch, wer „durch den Glauben [...] alles hat, was er haben soll“, unweigerlich „mit Leuten umgehen“¹⁴. Was aber folgt aus der „Gottesfreiheit des Ich“¹⁵ für diesen unweigerlichen ‚Umgang mit Leuten‘, der sich stets innerhalb von sozialen Wir-Bezügen – Familie, Liebe, Freundschaft, Schule, Universität, Arbeitsstelle, Staat, Kirche etc. – mit ihren je spezifischen Erwartungen und Verbindlichkeiten abspielt? Welches Verhältnis zur sozialen Wir-Sphäre, in die sich eingebunden zu wissen ebenso als erfüllend wie als begrenzend erfahren werden kann, ist mit der religiösen Gewissheit verknüpft, von Gott her in sozial unverrechenbarer Weise Ich zu sein?

Um diese hier zunächst in aller Offenheit gestellten Fragen kreist die vorliegende Arbeit. Dabei steht ein sozialtheoretischer Grundbegriff im Zentrum, auf dessen Fundament sich das skizzierte Spannungsverhältnis von Ich und Wir ausgezeichnet diskutieren lässt: *Anerkennung*. Seit alters nämlich verbindet sich mit dieser Kategorie der Anspruch, aufzuweisen, dass und inwiefern „Strukturen von Intersubjektivität“ – man höre: soziale Wir-Bezüge – „konstitutiv und regulativ auf die Entwicklung von Subjektivität“ – das Ich – „bezogen sind“¹⁶. Vor dem Hintergrund des Gesagten aber muss der konstitutive und regulative Charakter, den Intersubjektivitätsstrukturen für die Subjektwerdung des Menschen haben, als prinzipiell begrenzt beurteilt werden. Mag es auch, wie Axel Honneth schreibt, eine „heute für uns selbstverständliche[] Vorstellung“ sein, „dass das Verhältnis der Subjekte untereinander durch eine wechselseitige Abhängigkeit von der Wertschätzung oder Anerkennung durch den oder die jeweils Anderen geprägt ist“¹⁷. Beantwortet wird damit noch nicht, was genau „es für uns Menschen heißt, von der Anerkennung durch andere Subjekte abhängig zu sein“¹⁸ –

¹⁴ LUTHER 1962, 139. Im deutschsprachigen Originaltext heißt es: „Ob wol der mensch ynwendig nach der seelen durch den glauben gnugsam rechtfertig ist, und alles hatt was er haben soll, on das der selb glaub und gnugde muß ymer zunehmen biß ynn yhenes leben, So bleybt er doch noch ynn dißem leyphlichen lebenn auff erdenn, und muß seynen eygen leyph regiern und mit leuthen umbgahen“ (DERS. 1914b, 30).

¹⁵ MANN 1965, 152. Die Formulierung aus Thomas Manns *Joseph und seine Brüder* wird von Traugott Koch zitiert, um „die Freiheit des Glaubens“ zu bezeichnen: „eine Freiheit, die mich nicht festlegt auf das, was ich bin, nicht aufgehen läßt in der Vorstellung, die ich und andere von mir haben“, sondern „mir neue Chancen ihrer selbst [...] eröffnet“ (KOCH 1993b, 93).

¹⁶ ZURN 2009, 8.

¹⁷ HONNETH 2018, 10.

¹⁸ A.a.O., 196.

wenn denn gilt, dass alle immer auch anders können, als sie sollen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird jedenfalls von einer sozial nicht vollends einzuhegenden Dimension individuellen Selbstseins ausgegangen, die aus theologischer Sicht gleichsam das Göttliche im Menschlichen widerspiegelt und zur ‚Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere‘ in einem spannungsvollen, aber – wie gesagt – weiter zu klärenden Verhältnis steht. *Theologisch-philosophische Erkundungsgänge im Spannungsfeld von Ich, Wir und Gott* kündigt deshalb ihr Untertitel an.

Bevor die Wegstrecke dieser Erkundungsgänge im Folgenden einmal überblicksmäßig abgeschieden wird (3), soll verdeutlicht werden, inwiefern das Spannungsverhältnis zwischen Selbstsein und Anerkennung in gegenwärtigen philosophischen (1) und theologischen (2) Arbeiten thematisiert wird.

1. Selbstsein und Anerkennung – philosophisch

Der Ausdruck „Anerkennung“, so lässt sich von Volker Gerhardt lernen, „beruht auf dem Wortstamm von ‚kennen‘“ und

gehört in eine Familie mit ‚erkennen‘, ‚bekennen‘ oder ‚Kenntnis‘. [...] Indem ich etwas anerkenne, gestehe ich zu, daß es so ist, wie ich es erkenne. Anerkennung ist der Akt der Bestätigung eines Wissens durch denjenigen, der dieses Wissen hat.¹⁹

Anerkannt zu werden, heißt demnach zunächst einmal, dass mir durch Andere zugestanden und bestätigt wird, derjenige zu sein, als den sie mich erkennen. Schon darin steckt, stellt man die Gegenfrage, etwas Spannungsvolles: Bin ich denn derjenige, als den die Anderen mich aufgrund ihres Wissens von mir erkennen und mir im Akt der Anerkennung zu sein zugestehen? Ausgehend von dieser Frage lässt sich zunächst der Blick zurück auf die Anfänge philosophischen Anerkennungsdenkens richten (a), um dann zu einschlägigen Positionen der jüngeren Gegenwart überzugehen (b).

(a) Die angesprochene Ungewissheit, ob man sich, vertraut man auf den Blick der Mitmenschen, wahrhaft selbst erkennt oder nicht vielmehr selbst fremd wird, nimmt im Denken Jean-Jacques Rousseaus eine zentrale Stellung ein. Laut Frederick Neuhouser kann der im Frankreich des 18. Jahrhunderts wirkende Philosoph als „erste[r] Denker in der Geschichte der Philosophie“ gelten, „der das Streben nach Anerkennung durch Andere im Innersten der menschlichen Natur lokalisiert und es damit zu einem zentralen Thema der Moral-, Sozial- und politischen Philosophie macht“²⁰. Rousseau aber geht nicht nur davon aus, dass es

¹⁹ GERHARDT 2003, 26.

²⁰ NEUHOUSER 2008, 899. Vgl. zum Stellenwert des Anerkennungsthemas bei Rousseau die Ausführungen in: a.a.O., 900ff. Der Anerkennungsbegriff selbst begegnet bei Rousseau noch nicht. Jedoch lassen sich, so Neuhouser, die „Ansichten [...] aller späteren Theoretiker der

für den Menschen von fundamentaler Wichtigkeit ist, sich selbst durch andere bestätigt zu finden. Er weist im *Diskurs über die Ungleichheit* (1755) auch auf das Risiko einer zu starken Abhängigkeit von sozialer Anerkennung hin: Der Mensch laufe dann Gefahr, „immer außer sich, nur in der Meinung der Anderen zu leben [...] und sozusagen aus ihrem Urteil allein [...] das Gefühl seiner eigenen Existenz“ zu beziehen.²¹ Bedrohlichen Charakter entfaltet ein derart massives Schielen darauf, wie man sozial wahrgenommen wird, vor allem deshalb, weil das fremde Bild von mir immer auch negativ, ja im wahrsten Sinne des Wortes *vernichtend* ausfallen kann. Ich bin dann der willkürlich verteilten Gunst oder Ungunst meiner Mitmenschen vollends ausgesetzt. Angesichts dessen wäre, wie Neuhouser im Rahmen seiner Rousseau-Interpretation drastisch formuliert, „die eigene Existenz [...] so instabil [...] wie die verbrannten Überreste eines Holzscheits, die durch eine einzige Berührung von außen zu Asche zerfallen“²². Davor gefeit sei Rousseau zufolge nur, wer über „interne Ressourcen zur Selbstbestätigung“ oder „Quellen seines Daseins in sich“ verfüge und insofern nicht „*ausschließlich* in der Meinung Anderer“²³ lebe.

Der damit anvisierten partiellen Unabhängigkeit individuellen Selbstseins gegenüber den Urteilen sozialer Anerkennung trägt – *cum grano salis* – Immanuel Kants Achtungsbegriff aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) Rechnung. Für Kant, der „als Wegbereiter zum Anerkennungsdenken Fichtes und Hegels“²⁴ gelten kann, ist „Achtung [...] die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“²⁵. „Alle Achtung für eine Person“ aber sei „eigentlich nur Achtung für das Gesetz“, wovon die betreffende Person „uns das Beispiel liefert“²⁶. Eine Person zu achten, heißt demnach, ihr die Fähigkeit zu einem an der Verallgemeinerungsregel des Kategorischen Imperativs orientierten und insofern für das moralische Sittengesetz beispielhaften Handeln zuzu-

Anerkennung [...] als Weiterentwicklungen oder Revisionen der Rousseauschen Position begreifen, die sich innerhalb eines grundlegenden Rahmens bewegen, der im *Diskurs über die Ungleichheit*, im *Emile* und im *Gesellschaftsvertrag* abgesteckt wird“ (a.a.O., 899). Der das von Rousseau aufgedeckte Anerkennungsstreben des Menschen bezeichnende Begriff lautet „L’amour propre“, worunter er „ein relatives, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl“ versteht, „das jedes Individuum dazu veranlaßt, sich selbst höher zu schätzen als jeden anderen, das den Menschen all die Übel eingibt, die sie sich wechselseitig antun, und das die wahrhafte Quelle der Ehre ist“ (ROUSSEAU 1993, 369). Vgl. zu Rousseau auch: HONNETH 2018, 24ff.

²¹ ROUSSEAU 1993, 269. Vgl. zum Folgenden die Interpretation bei: NEUHOUSER 2008, 904ff.

²² NEUHOUSER 2008, 909.

²³ A.a.O., 908.

²⁴ HONNETH 2018, 145, Anm. 13. Vgl. zur folgenden Auslegung: a.a.O., 140ff. Allerdings neigt Honneth dazu, die in seinen Augen bei Kant zu entdeckende „intersubjektive, an die Begegnung mit dem Mitmenschen geknüpfte Tendenz“ (a.a.O., 145 Anm. 13) überzubetonen.

²⁵ KANT 1974a, 27, Anm. 2 [BA 16].

²⁶ Ebd.

gestehen. Was ‚meiner Selbstliebe Abbruch tut‘, ist also die ‚Vorstellung‘ vom hohen ‚Wert‘ des Sittengesetzes, das im deshalb unbedingt anzuerkennenden Autonomievermögen eines jeden Subjekts – für Kant Inbegriff menschlicher Würde – exemplarisch zum Ausdruck kommt, ohne dass dieses Vermögen aber auf soziale Zugeständnisse zurückzuführen wäre. Es fungiert vielmehr, so Volker Gerhardt, als Quelle einer „Selbstachtung des Individuums“, die „der Anerkennung der anderen voraus[geht]“²⁷ und zwar sowohl der selbst getätigten als auch der eigens empfangenen.

Nach Johann Gottlieb Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796) bedarf aber die Entfaltung des dem Subjekt eignenden Potenzials „zur Selbstbestimmung“ wenigstens „eine[r] Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen“²⁸. Diese Aufforderung wird ihm dadurch zuteil, dass es sich im Sozialverhältnis als freiheitsfähig anerkannt findet. Es folgt ihr, indem es sein freies Selbstsein praktisch vollzieht, das in ihm schon angelegt ist und per Anerkennung nur provoziert wird. „Erziehung“ und „Einwirkung der Gesellschaft“, so Edith Düsing, „sind für Fichte nicht von sich her qualifiziert dazu, die innere Substanz des Selbst hervorzubringen, sondern sind Chancen, die den Freiheitsgebrauch anbahnen“, ohne ihn eigens hervorzubringen.²⁹ Reflektiert das Subjekt aber auf die sozialen Bedingungen seines Selbstseins, das es aufgrund der ihm zuteilgewordenen „Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit“ oder „das, was man Erziehung nennt“³⁰, überhaupt erst in die eigene Hand genommen hat, verschreibt es sich der wechselseitigen Anerkennung. Denn „meine Freiheit“, so Fichte, „ist [...] nur dadurch möglich, daß der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe“ und umgekehrt.³¹ Sie setzt also bei beiden von uns eine „Beschränkung durch sich selbst“ zugunsten des freien Selbstseins der jeweils anderen Seite – also: reziproke Anerkennung – voraus.³²

Während Fichtes Anerkennungstheorie „im Wesentlichen auf Rechtsverhältnisse und Beziehungen gegenseitiger moralischer Achtung beschränkt“ bleibt, konzipiert Georg Wilhelm Friedrich Hegel ihn weiterdenkend, so Ludwig Siep, eine Theorie der Anerkennung als einer ‚Bewegung‘, die eine Reihe von Stufen sowohl der individuellen Bewusstseinsbildung wie der menschlichen Kulturgeschichte umfasst. Es handelt sich um einen teleologischen Prozess, der bei ungestörtem Verlauf ein Individuum zum Be-

²⁷ GERHARDT 2003, 30. Vgl. auch a.a.O., 32ff.

²⁸ FICHTE 1991, 33. Vgl. zu Fichtes Anerkennungslehre im Folgenden insgesamt: DÜSING 2000, 102–112.

²⁹ DÜSING 2000, 104f.

³⁰ FICHTE 1991, 39.

³¹ A.a.O., 51.

³² Ebd. Vgl. a.a.O., 51f.

wusstsein seiner vernünftigen Subjektivität und seiner Stellung in einer vernünftig verfassten Rechts-, Staats- und Kulturgemeinschaft bringen kann.³³

Die „Bewegung des *Anerkennens*“³⁴, von der in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) die Rede ist, führt „über verschiedene Stationen des Scheiterns und der dadurch ausgelösten dialektischen Erfahrungen zur realisierten Anerkennung im Geist“³⁵. Was für Hegel „der Geist ist“, wurde im vorherigen Abschnitt bereits erwähnt: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ oder auch „diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist“.³⁶ Das anvisierte Zusammenfinden der „gegenseitig sich anerkennend[en]“³⁷ Subjekte im *Wir* des Geistes, wie es in den sittlichen Ordnungen objektiviert wurde, soll also nicht auf Kosten ihrer ‚Freiheit und Selbständigkeit‘ gehen, sondern diese gerade zu erfüllender Geltung bringen. Ich will dann, um auf die eingangs formulierte Frage zurückzukommen, ganz derjenige sein, als den die Anderen mich aufgrund ihres Wissens von mir erkennen und mir im Akt der Anerkennung zu sein zugestehen. Der Versöhnung von Ich und Wir entspricht das wechselseitige Sich-Finden im Anerkannt-Werden durch den jeweils Anderen. Wie ein derartiges Miteinander gelingen kann und ob das überhaupt möglich oder gar wünschenswert wäre, sind Fragen, die jüngere Theoriebildungen in Sachen Anerkennung zum Thema machen.

(b) Rahel Jaeggi unterscheidet in der aktuellen (sozial-)philosophischen Theorielandschaft „positive“ und „negative Anerkennungstheorien“³⁸, die sich direkt auf manche der soeben dargestellten klassischen Positionen zurückbeziehen. Beide gehen davon aus, „dass wir auf die Anerkennung Anderer angewiesen sind, um uns in unserem Selbstbezug konstituieren zu können“, „[s]ie unterscheiden sich allerdings darin, wie sie diesen Umstand deuten und bewerten.“³⁹ Während das ‚positive‘ Lager angesichts dieses Umstands über die gesellschaftlichen Bedingungen gelingender Anerkennung nachdenkt, gibt es für das ‚negative‘ Lager im Grunde überhaupt nur misslingende, das Subjekt von sich selbst entfremdende Anerkennung.

Ein exemplarischer Vertreter des ‚positiven‘ Theorielagers ist etwa der kanadische Philosoph Charles Taylor, der in seinem 1992 publizierten Essay „The politics of recognition“ das „Verlangen nach Anerkennung“ als „ein menschliches Grundbedürfnis“⁴⁰ einführt. Durch „die Umgebung oder die Gesellschaft

³³ SIEP 2009, 107. Die Ausführungen zu Hegel bleiben an dieser Stelle absichtlich knapp. Seine Position wird im Laufe der Arbeit immer wieder eingehend erläutert.

³⁴ HEGEL 1949, 141.

³⁵ SIEP 2009, 108.

³⁶ HEGEL 1949, 140.

³⁷ A.a.O., 143.

³⁸ JAEGGI 2006. Vgl. für das Folgende: ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ TAYLOR 2017, 14.

ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurück[ge]spiegelt“ zu bekommen, das könne nämlich aufseiten der betroffenen Personen „wirklichen Schaden [...], eine wirkliche Deformation“, ja „lähmenden Selbsthaß“ hervorrufen.⁴¹ Für die Moderne aber ist es aus Taylors Sicht geradezu typisch, „in Verhältnissen [zu] leben, in denen das Streben nach Anerkennung scheitern kann“, weil die Identität der Subjekte nicht mehr, wie „[i]n vormoder-ner Zeit“, „auf gesellschaftlichen Kategorien beruht[, die niemand anzweifelt]“. ⁴² Was der Mensch ist und sein will, sei vielmehr zu einer „unverwechselbar persönliche[n]“ ⁴³ Angelegenheit geworden und so wachse das Risiko, sich sozial verkannt zu finden. Bezeichnenderweise thematisiert Taylor die Problematik grassierender „Nicht-Anerkennung oder Verkennung“ ⁴⁴ allerdings anhand der kollektiven Wir-Identitäten kultureller Minderheiten, die im Kontext einer ‚fremden‘ Mehrheitskultur um den Fortbestand ihrer identitätsbestimmenden Besonderheiten fürchten müssen. ⁴⁵ Schließlich hält er ein Plädoyer für „[e]ine Gesellschaft“, die „imstande [ist], Vielfalt zu respektieren, vor allem im Umgang mit denen, die ihren kollektiven Zielen nicht folgen mögen“ und dennoch die Anerkennung der je eigenen, unverwechselbar besonderen kulturellen Identität verdienen. ⁴⁶

Dass, wie Taylor voraussetzt, der „Persönlichkeitsverlust[.]“ droht, wenn „ei-ner Person die verdiente Anerkennung verweigert wird“ ⁴⁷, ist auch die Annahme des Sozialphilosophen Axel Honneth, der ebenfalls dem ‚positiven‘ Theorielager zuzuordnen ist. „[D]ie menschliche Lebensform“, so heißt es bei ihm, sei „im ganzen durch die Tatsache geprägt [...], daß Individuen nur durch wechselseitige Anerkennung zu sozialer Mitgliedschaft und damit zu einer positiven Selbst-beziehung gelangen“ ⁴⁸. Mit dem über den engeren Problemhorizont des Multi-kulturalismus weit hinausgehenden Anspruch „einer normativ gehaltvollen Ge-sellschaftstheorie“ ⁴⁹ erkundet Honneth seit seiner 1992 veröffentlichten Habilita-tionsschrift *Kampf um Anerkennung* vor diesem Hintergrund die Bereiche von

⁴¹ A.a.O., 13f.

⁴² A.a.O., 22. Vgl. zur grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Anerkennungsthema: a.a.O., 13–30.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ A.a.O., 13.

⁴⁵ Vgl. dazu: A.a.O., 37ff. Taylors Beispiel ist die französische Minderheit im kanadischen Quebec mit ihrem Kampf um ihre kulturelle Identität erhaltende Sonderrechte. Welch untergeordnete Rolle das individuelle Subjekt in dieser aufs Kollektive konzentrierten Politik spielt, wird deutlich, wenn Taylor schreibt, sie sei „aktiv bestrebt, Angehörige“ ihrer eigenen „Grup-pe zu erzeugen, indem sie zum Beispiel dafür sorgt, daß sich auch künftige Generationen als Frankophone identifizieren“ (a.a.O., 45).

⁴⁶ A.a.O., 46. Vgl. a.a.O., 46ff.

⁴⁷ HONNETH 2000b, 100. Vgl. zur näheren Darstellung Honneths die Ausführungen im Teil B dieser Arbeit.

⁴⁸ HONNETH 2016c, 310.

⁴⁹ HONNETH 2016d, 7.

Familie, Liebe und Freundschaft, Recht, Staat, Wirtschaft und Arbeit u.v.a.m. Dabei bringt er jeweils bereichsspezifisch längst etablierte „Anerkennungsprinzipien“ zum Vorschein, „in deren Licht die Subjekte spezifische Erfahrungen unbegründeter [...] Mißachtung geltend machen können und daher Gründe für eine erweiterte Art der Anerkennung vorzubringen vermögen“⁵⁰. Von der mangelhaften hin zur erfüllenden ‚Art der Anerkennung‘, die den Individuen ‚soziale Mitgliedschaft‘ und eine ‚positive Selbstbeziehung‘ verschaffen würde, führen bei Honneth aus der unberechtigten Not geborene soziale Kämpfe. An Motive Hegels anknüpfend, macht er im „Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität [...] eine moralische Spannung“ aus, die innerhalb des „gesellschaftlichen Leben[s] [...] auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederholenden Konfliktes allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit“⁵¹.

Während es bei Taylor wie bei Honneth mit dem spannungsvollen Verhältnis von Selbstsein und Anerkennung ein versöhnliches Ende nimmt oder wenigstens nehmen kann, sieht das ‚negative‘ Theorielager diesbezüglich schwarz.

„Ich existiere entfremdet, und ich lasse mich durch mein Draußen lehren, was ich sein soll“⁵², müsste nach Jean-Paul Sartres *Das Sein und das Nichts* (1943) die Selbstbeschreibung dessen lauten, der nach erfüllter Anerkennung durch seine Mitmenschen strebt. Seine Negativperspektive weist ihn als Erben Rousseaus aus, obzwar er die Situation des über Gebühr anerkennungsbedürftigen Menschen, der ‚nur in der Meinung der Anderen lebt‘, gleichsam zum Normalfall erklärt. Sartres Landsmann Louis Althusser steht ihm dabei in nichts nach. „Die Ideologie ruft [...] die Individuen als Subjekte an“⁵³, lautet Althussters Diktum aus dem Jahre 1968. „Noch bevor das Kind geboren ist“, schreibt er, „ist es immer-schon Subjekt, weil es in und durch die spezifische familiäre ideologische Konfiguration, in der es nach der Zeugung ‚erwartet‘ wird, zum Subjekt bestimmt ist“, worin die das soziale Leben insgesamt durchwaltende „ideologische[] Wiedererkennung/Anerkennung [reconnaissance] ihren Ausdruck“ findet.⁵⁴ Im direkten Anschluss an Althusser beschreibt Judith Butler in ihrer Studie *Psyche der Macht* (1997) „das Subjekt“ als ein „Wesen [...], das kraft seiner Formierung unterjocht“⁵⁵ wird. Es sei nämlich „genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es

⁵⁰ HONNETH 2003c, 170.

⁵¹ HONNETH 2016d, 11.

⁵² SARTRE 2010, 518. Vgl. zur im Folgenden dargestellten Linie Rousseau-Sartre-Althusser-Butler: HONNETH 2018, 34ff.190ff.223ff.

⁵³ ALTHUSSER 1977, 144. Althusser wie auch im Folgenden Judith Butler verwenden den Subjektbegriff vor dem Hintergrund der Doppelbedeutung, die das französische Verbum „assujettir“ impliziert, das zugleich „unterwerfen“ und „zum Subjekt machen“ bedeutet (a.a.O., 146 Anm. d. Übers.; vgl. u.a. BUTLER 2018, 81).

⁵⁴ A.a.O., 144.141.

⁵⁵ BUTLER 2019, 25. Vgl. zu Judith Butler die Ausführungen unten in: B.1.3.

nicht selbst hervorgebracht hat“, sodass es „das Zeichen seiner Existenz außerhalb seiner selbst“ suchen müsse.⁵⁶

Diesen Faden greift in jüngerer Zeit insbesondere Thomas Bedorf auf, der in seiner Habilitationsschrift *Verkennende Anerkennung* (2010) die These vertritt, „dass Anerkennung“ zwar „eine notwendige Konstitutionsform des Sozialen ist, aber dass sie ebenso notwendig stets misslingt“⁵⁷. Denn nie „werde ich [...] als ich selbst“ anerkannt, sondern stets „als jemand Bestimmte[s] [...] (d. h. im Horizont eines Anerkennungsmediums) affirmiert“: so aber sei „zwischen demjenigen, der oder die anerkannt wird und dem, *als was* er oder sie anerkannt wird, [zu] unterscheiden“⁵⁸. Anstatt den ob dieser Differenz prinzipiell konfliktgeprägten „Prozess des Anerkennens“ aber vermittels der „Positionierung einer fixierten Identität“ im vermeintlich versöhnten Miteinander stillzustellen, will Bedorf dessen „unabschließbaren“⁵⁹ Charakter wahren. Zwischen Selbstsein und Anerkennung obwaltet demnach eine bleibende Spannung, die daraus resultiert, „dass man selbst in der Anerkennungsbeziehung niemals ganz derjenige ist“⁶⁰, als der man darin erscheint. Ein solches Moment der sozialen Unverrechenbarkeit des Ich wollen – mit unterschiedlich starkem Akzent – auch die anderen Positionen des ‚negativen‘ Theorielagers stark machen: Sartre geht es darum, dass „*ich mich wieder [gewinne]*“ gegenüber dem „bloße[n] Bild von mir im ‚Bewußtsein‘ des Anders“⁶¹; Althusser zielt wenigstens auf die „*Erkenntnis* des Mechanismus“, der mich ‚immer-schon‘ jemand Bestimmtes sein lässt⁶²; bei Butler ist von „eine[m] Überschuss und eine[r] Undurchsichtigkeit“ des Selbst

⁵⁶ A.a.O., 25.

⁵⁷ BEDORF 2014, 214. Vgl. DERS. 2010. Der Ertrag seiner Arbeit wird im zitierten Aufsatz thesenartig zusammengefasst: vgl. zum Folgenden DERS. 2014, 214ff. Neben Bedorf lassen sich an dieser Stelle z.B. aus dem US-amerikanischen Kontext Patchen Markell und Kelly Oliver nennen, die ebenfalls ‚negative‘ Anerkennungstheorien entwickeln. Markell schreibt in *Bound by recognition*: „If recognition makes the social world intelligible, it often does so by stratifying it, subordinating some people and elevating others to positions of privilege or dominance“ (MARKELL 2009, 1f.). In Olivers Studie *Witnessing. Beyond Recognition* heißt es: „[t]hat struggles for recognition and theories that embrace those struggles may indeed presuppose and thereby perpetuate the very hierarchies, domination, and injustice that they attempt to overcome“ (OLIVER 2001, 9).

⁵⁸ BEDORF 2014, 214.

⁵⁹ A.a.O., 217.

⁶⁰ A.a.O., 214.

⁶¹ SARTRE 2010, 517.

⁶² ALTHUSSER 1977, 142. Auch wenn „Althusser“, wie Honneth schreibt, „den Subjekten nicht die Chance“ einräumt, „einen höheren Grad an Autonomie in ihren Handlungsvollzügen und Lebensentscheidungen zu gewinnen“, weil sie „durch öffentliche Adressierung einem Netz von sozialer Regeln unterworfen werden, das keine Variationsspielräume in bezug auf die individuelle Autonomie besitzen kann“ (HONNETH 2010a, 111 Anm. 14), bleibt ja die Frage, wie jemand überhaupt in der Lage sein soll, diese Erkenntnis zu vollziehen, die ja eine Distanzierung gegenüber den gesellschaftlichen Anerkennungsmechanismen bedeutet.

die Rede, die „außerhalb der Kategorien der Identität“ liegen und der „Anerkennung [...] Grenzen“ setzen⁶³.

Paul Ricœur wirft in seinem 2004 postum erschienenen Werk *Wege der Anerkennung* die Frage auf, „[w]ann [...] sich ein Individuum für anerkannt halten“ kann.⁶⁴ Im Sinne der ‚positiven‘ Anerkennungstheorie wäre hier auf die entsprechende Einrichtung der Sozialverhältnisse zu verweisen, während das ‚negative‘ Gegenlager die Unerreichbarkeit eines solchen Zustands – jenseits ideologischer Selbsttäuschung – unterstreichen würde. Ricœur aber kennt beides: er beschwört jene „befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung“, wie sie sich etwa in Liebe und Freundschaft oder im Schenken und Verzeihen realisieren können.⁶⁵ Doch schreibt er denen, die „verlockt“ durch „das Lob der wechselseitigen Anerkennung“ allzu überschwänglich zu werden und in die „Fallen der Verschmelzungseinheit“ zu tappen drohen, einen deutlichen Satz ins Stammbuch: „Der eine ist nicht der andere“.⁶⁶ Diese Differenz „zwischen mir und dem anderen“, die „nicht außer Kraft zu setzen“ ist⁶⁷, schließt zwar nicht aus, dass wir in wechselseitiger Anerkennung zusammenfinden. Doch ist das nicht gesetzt, weil wir beide nicht gänzlich im Intersubjektiven aufgehen, sondern immer noch einmal davon unterschieden sind. Um diese Dimension sozial unverrechenbaren Selbstseins, die sich ebenso positiv wie negativ auswirken kann, geht es auch im Zusammenhang theologischen Anerkennungsdenkens.

2. Selbstsein und Anerkennung – theologisch

„Die Geschichte der Anerkennung [...] beginnt [...] nicht mit Kant, Fichte oder Hegel, sondern mit Ägypten, Mesopotamien und Israel, wo sie zu den Grundbedingungen des gelungenen Lebens gehört“⁶⁸, weiß Bernd Janowski zu sagen. „Von hier aus“ sei „das Ethos der Anerkennung mit der zweigeteilten christlichen Bibel auf den Weg gebracht worden“⁶⁹. Diesem Hinweis wird im Folgenden zunächst in alt- und neutestamentlicher Perspektive nachgegangen (a), um dann auf aktuelle systematisch-theologisch orientierte Arbeiten einzugehen (b).⁷⁰

⁶³ BUTLER 2018, 60.

⁶⁴ RICŒUR 2006, 305.

⁶⁵ A.a.O., 274. Vgl. a.a.O., 274ff.

⁶⁶ A.a.O., 323f.

⁶⁷ A.a.O., 323.

⁶⁸ JANOWSKI 2020, 241f. Vgl. für das Folgende insgesamt: a.a.O., 241ff. und DERS. 2009, 192ff. Die folgenden Übersetzungen der Psalmtexte sind Janowskis Publikationen entnommen.

⁶⁹ JANOWSKI 2020, 242.

⁷⁰ Vgl. zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Anerkennungsbegriff auch die Beiträge in der von Isolde Karle verantworteten Ausgabe der Zeitschrift *Evangelische Theologie*, die unter dem Titel „Die Suche nach Anerkennung – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven“ erschienen ist (KARLE 2016), sowie GERBER / OHLY 2021.

(a) Der Alttestamentler Janowski führt zum Beleg seiner These exemplarisch Ps 8 an, wo das betende Ich aus Ehrfurcht vor dem durch Gott geschaffenen Nachthimmel nach dem Wesen des Menschen fragt. Dass Gott des Menschen „gedenkt“ und sich „seiner annimmt“ (Ps 8,4), wird dabei zum Grund für dessen „Ehre“ und „Pracht“ erklärt, die ihn „wenig niedriger als Gott“ (Ps 8,5) sein lässt. „Es geht“, so Janowski mit ausdrücklich kritischem Bezug auf Kant, „in Ps 8 also nicht [...] um den Menschen in seiner Selbstbezüglichkeit, sondern um die Relation von Schöpfer und Geschöpf“⁷¹, nur innerhalb derer der Mensch als ehrwürdig, prachtvoll, ja *fast* gottgleich gelte und anerkannt sei. Dies verdeutlicht er anhand der Verwendung des Ausdrucks ‚Ehre‘, dem „Zentralbegriff des Alten Testaments für soziale Anerkennung“⁷², in den vorhergehenden Psalmtexten, die mit Ps 8 in einem kompositorischen Zusammenhang stehen. Nicht nur ist dort davon die Rede, dass *Gott* „meine Ehre“ ist „und der, der mein Haupt erhebt“ (Ps 3,4), sondern es geht immer wieder auch um den „durch die Feinde in seiner sozialen Existenz bedrohten Beter“⁷³, dessen „Ehre zur Schmach“ (Ps 4,3) gemacht oder „in den Staub“ gelegt (Ps 7,6) wird. Letztere „Texte“ vermitteln nach Janowski Lesart „das Todesbild der sozialen Mißachtung und *via negationis* das Lebensbild der sozialen Anerkennung“, wonach „einer allein gar nicht lebensfähig und deshalb auch nicht im vollen Sinn lebendig“ sei.⁷⁴ Vielmehr müsse für den Menschen demzufolge „einer da sein [...], der ihn in seinem Leben geleitet, der sich um ihn kümmert und dafür sorgt, daß seine Ehre [...] nicht ‚in den Staub‘ gelegt wird“⁷⁵. Gott kommt so gewissermaßen als Woher einer unverbrüchlichen Ehre bzw. Anerkennung zu stehen, die mir – kontrafaktisch – auch dann noch zukommt, wenn mich sozial nur Missachtung trifft. Dem entspricht die etwa in Ps 8,5 ausgedrückte „Gewißheit der göttlichen Aufmerksam-

⁷¹ JANOWSKI 2020, 243. Vgl. für den Bezug auf Kant: DERS. 2009, 202f. Er bezieht sich dabei auf die an Ps 8 erinnernde Passage aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo der „bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“ zum Ansatzpunkt unterschiedlicher Ehrfurchtsempfindungen werden: Während der „Anblick einer zahllosen Weltenmenge [...] gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs“ vernichtet, „erhebt“ die Entdeckung des ‚moralischen Gesetzes in mir‘ „dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich“ (KANT 1974b, 300 [A 288f.]). Mit über die Textexegeese deutlich hinausgehendem kritischem Impetus schreibt Janowski, bei Kant werde „die Würde des Menschen mit seinen geistigen Fähigkeiten gleichgesetzt“, was „auf Kosten eines jeden ‚Bezugs nach außen‘“ gehe, wohingegen mit Ps 8 „das Wesen des Menschen [...] nicht der vernunftbestimmte Selbstbezug, sondern der Sachverhalt“ sei, „daß menschliches Leben Leben in Beziehungen ist, und zwar in Beziehungen, die vom Schöpfergott gestiftet werden“ (JANOWSKI 2009, 203). Dass dieses Kant-Bild unzutreffend ist, lässt sich unten in B.3.3 nachlesen.

⁷² JANOWSKI 2009, 196. Vgl. a.a.O., 196ff.

⁷³ JANOWSKI 2020, 242.

⁷⁴ JANOWSKI 2009, 196. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf Honneths Anerkennungstheorie zurück (vgl. a.a.O., 192f.).

⁷⁵ A.a.O., 196.

keit und Fürsorge“.⁷⁶ Darüber hinaus sieht Janowski „diese biblische Traditionslinie auf ‚ein Ethos‘ zulaufen, „in dem das Ansehen des anderen Menschen vor Verleumdung geschützt“ wird und das insofern „ein aktives Bemühen um eine Kultur der Anerkennung einschließt“.⁷⁷ Wie man aber von der individuellen ‚Gewissheit göttlicher Aufmerksamkeit und Fürsorge‘ zu den Praxisvollzügen einer solchen Anerkennungskultur gelangt, die Janowski auf den Begriff des „Füreinander-Handelns“⁷⁸ bringt, bleibt unklar.

Der Gedanke eines solchen im göttlichen Heilshandeln gründenden Ethos lässt sich auch innerhalb des Neuen Testaments, insbesondere bei Paulus entdecken. Dessen Briefe, so Michael Wolter, sind an Stellen, wo die jeweils adressierten Gemeinden ethisch ermahnt werden, häufig vom auch in anderen neutestamentlichen Texten begegnenden „*Prinzip der egalitären Reziprozität* geleitet“.⁷⁹ Es „handelt [...] sich dabei um Weisungen, die mit Hilfe des reziproken Pronomens ‚einander‘ oder ‚wechselseitig‘ [...] gebildet werden“, also „symmetrisch konzipiert sind“ und „immer für beide Seiten gleichermaßen“ gelten.⁸⁰ „Seid solche, die [...] an Ehre einander den Vorzug geben“, heißt es etwa in Röm 12,10 und die Gemeinde in Philippi wird aufgefordert, „einander in Demut für bedeutsamer zu halten, als sich selbst“ (Phil 2,3). Worauf Paulus mit diesen Forderungen hinauswill, ist für Wolter

gut verständlich: Soziale Anerkennung soll man nicht für sich selbst beanspruchen, sondern den anderen zuwenden. [...] Jeder ist gehalten, jedem Anerkennung zuteil werden zu lassen – und umgekehrt. [...] Christen sollen sich im Umgang miteinander davon leiten lassen, dass das, was jeden einzelnen auszeichnet, alle gleichmacht: die Bestimmtheit ihrer Identität durch Christus. Darum hat keiner dem anderen etwas voraus. Der eine ist so ‚ehrwürdig‘ wie der andere.⁸¹

Im Hintergrund steht der etwa in Gal 3,28 formulierte Grundgedanke paulinischer Ekklesiologie, wonach „in Christus‘ die alltagsweltlichen Statuszuschreibungen“ – Jude, Griechen, Sklave, Freier, Mann, Frau – „aufgehoben sind und [...] alle, die an Christus glauben und auf ihn getauft sind, *Einer* sind“.⁸² Stellt man in Rechnung, dass die ‚alltagsweltlichen Statuszuschreibungen‘ – besonders

⁷⁶ A.a.O., 203.

⁷⁷ JANOWSKI 2020, 241. Er zitiert dabei GRUND 2012, 193.

⁷⁸ JANOWSKI 2009, 179. Als zentralen Belegtext führt Janowski Mi 6,6–8 an, wo das Gottesverhältnis mit einer Praxis des Sich-Hingebens für das Recht des Anderen verkoppelt wird (vgl. a.a.O., 198ff.).

⁷⁹ WOLTER 2011, 323. Vgl. dazu: a.a.O., 323–328. Vgl. zu einer neutestamentlichen Auseinandersetzung mit der Anerkennungsthematik auch Thomas Popp auf den 1. Petrusbrief konzentrierte Studie *Die Kunst der Konvivenz* (POPP 2010).

⁸⁰ WOLTER 2011, 323. Vgl. zum Folgenden die Auslegung von Röm 12,10 in: ders. 2018, 283ff.

⁸¹ WOLTER 2018, 284f.

⁸² WOLTER 2011, 322.

deutlich im Falle des Sklaven⁸³ – außerhalb des im Raum der *ekklesia* idealerweise gelebten Ethos wechselseitig-egalitärer Anerkennung weitergelten, wird auch hier eine kontrafaktische Dimension unverbrüchlichen Selbst- und Anerkanntseins stark gemacht. Wie oben in Ps 8 erscheint dieser allen gesellschaftlichen Ehrvorstellungen entzogene Ehrentitel aber abhängig vom Verhältnis zu Gott, das bei Paulus durch den Christusglauben qualifiziert wird. Dass auf dessen Grundlage die ‚alltagsweltlichen Statuszuschreibungen‘ relativiert werden, ist aus Wolters Sicht auch die „Zentralthese“ der paulinischen „Rechtfertigungslehre“, die allerdings kontextuell auf das Verhältnis von Juden und Nichtjuden fokussiert sei.⁸⁴ „Wer oder was die Menschen *wirklich* sind“, „über die wahre Identität der Menschen“, das allerdings gilt nach Wolter für Paulus generell, „bestimmt allein *Gott*, und der Christus-Glaube geht davon aus, dass diese Wirklichkeit durch die Offenbarung von Gottes Heil in Jesus Christus geschaffen wurde.“⁸⁵

Aus Janowskis und Wolters exegetischen Befunden wird zum einen deutlich, dass die theologische Auseinandersetzung mit dem Anerkennungsthema nicht nur auf den systematisch-theologischen Bereich beschränkt ist, der im Folgenden im Zentrum steht. Zum anderen legt es sich demnach schon vor dem Hintergrund biblischer Texte nahe, die auf Gott bezogene Glaubensgewissheit mit einem Bewusstsein unbedingten Selbst- und Anerkanntseins verbunden zu sehen. Dadurch wird ebenso die Macht der bestehenden Anerkennungs- oder Ehrordnung begrenzt, zu der menschliches Selbstsein ‚vor Gott‘ in einem spannungsvollen Verhältnis steht, wie nach daraus – wie auch immer – resultierenden gelingenden Formen sozialen Miteinanders gefragt wird. Die beiden schon im zurückliegenden Abschnitt herausgearbeiteten Aspekte treten so einmal mehr vor Augen, woran nun anzuknüpfen ist.

(b) „Die neuzeitliche Begriffsgeschichte von ‚Anerkennung‘“, schreibt Risto Saarinen, „ist [...] auch Theologiegeschichte“, weshalb

Theologen [...] nicht nur Honneth und Ricoeur, sondern auch und primär Martin Luther und Johannes Calvin, Johann Joachim Spalding und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Rudolf Bultmann und Karl Barth studieren müssen, um das theologische Potential des Anerkennungsbegriffs angemessen zu verstehen.⁸⁶

⁸³ Wolter bemerkt zum hier einschlägigen Philemonbrief: „Rechtlich gesehen bleibt er [sc. der Sklave Onesimus; K.T.] Sklave, doch verlangt Paulus von seinem Herrn, dass dieser ihn auch im häuslichen Alltag (‚im Fleisch‘) als einen ‚Bruder‘ und ‚Partner‘ behandelt (Phlm 1,16–17) und damit seines Sklaven christliche Identität über die alltagsweltliche dominieren lässt“ (a.a.O., 322f.).

⁸⁴ A.a.O., 322. Vgl. dazu: a.a.O., 339ff.

⁸⁵ A.a.O., 88f. Vgl. dazu a.a.O., 76ff.82ff.

⁸⁶ SAARINEN 2015, 431. Saarinen Studien gehören in den Kontext des in der *Academy of Finland's Centre of Excellence* angesiedelten Forschungsnetzwerks *Reason and Religious Recognition*. Vgl. zu dessen Ergebnissen auch den folgenden Sammelband: KAHLOS u.a. 2019.

In seiner historisch-systematischen Studie *Recognition and Religion* (2016) geht er sogar noch weiter zurück und erzählt, was seinesgleichen sucht, die theologische Geschichte des Anerkennungsbegriffs von den neutestamentlichen Anfängen an.⁸⁷ Was das Werk von dabei konsultierten Denkern wie Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und Marsilio Ficino bis hin zu den soeben aufgezählten reformatorischen bzw. neuzeitlichen Theologen durchzieht, ist aus Saarinens Sicht eine spezifisch religiöse Anerkennungskonzeption, die einen deutlich anderen Akzent als die wirkmächtigen sozialphilosophischen Positionen der Gegenwart, etwa Honneths und Taylors, setzt:

While modern secular theories of recognition often focus on the emergence and constitution of the recognizee, religious views put a distinct emphasis on the performative status and identity of the recognizer.⁸⁸

Im Zentrum steht also weniger das anerkannte als vielmehr das anerkennende Subjekt, wobei „die Anerkennung des Anderen“, so Saarinen, „in der christlichen Theologie traditionell als Konversion und Neuorientierung des Anerkennenden konzipiert“⁸⁹ wird. Sein Ausgangspunkt bilden im lateinischen Schrifttum, z.B. bei Augustinus, häufig bezeugende Termini „wie *agnitio veritatis* bzw. *agnitio Dei*“.⁹⁰ Sie bezeichnen ein durch die Konfrontation mit Gott oder der göttlichen Wahrheit ausgelöstes affirmatives Erkennen, d.h. ein An-Erkennen, das aufseiten des betroffenen Subjekts unweigerlich zu einer ‚Konversion und Neuorientierung‘ im Sinne des (an-)erkannten Objekts führt. So wird etwa bei Karl Barth „der christliche Glaube“ als „ein *Anerkennen*“ bezeichnet, wobei unter „Anerkennung“, nicht ohne Spannungen zum egalitären Gehalt der sozialphilosophischen Kategorie, „eine folg- und fügsame, eine sich beugende, sich unterordnende Kenntnissnahme“ verstanden wird.⁹¹ Auch „Spalding und Schleiermacher“, schreibt Saarinen, „setzen die alte lateinische Begrifflichkeit [...] auf eigenständige Weise fort, indem sie lehren, dass die religiöse Erkenntnis erst im Rahmen einer apriorischen, existentiellen Anerkennung“ ihres Gegenstandes „ordentlich entsteht“ und „nicht als objektives Wissen oder theoretische Lehre aufgefasst werden“ kann.⁹² Der theologische Akzent auf dem je eigenen

⁸⁷ Vgl. den historischen Teil der Studie: SAARINEN 2016, 42–183. Vgl. zum Folgenden seine eigene Zusammenfassung der Hauptthesen in: ders. 2018a, 371f.

⁸⁸ SAARINEN 2016, 252.

⁸⁹ SAARINEN 2018a, 384. Vgl. dazu den Schlussteil des Buches, dessen Hauptanliegen im zitierten Satz auf den Punkt kommt: DERS. 2016, 241ff.

⁹⁰ SAARINEN 2018a, 371. Vgl. dazu und zum Folgenden: DERS. 2015, 432f.; 2016, 42ff.

⁹¹ BARTH 1953, 847f. Vgl. dazu: SAARINEN 2015, 445f.; 2016, 1761ff.

⁹² SAARINEN 2015, 447. Vgl. dazu: DERS. 2016, 125ff. Zentral ist für Saarinen Spaldings Schrift *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* (1797), in der „*Religion*“ als die „*Anerkennung eines höchstvollkommenen Weltregierers in seiner Beziehung auf uns*“ bezeichnet wird (SPALDING 1806, 26). Im Blick auf Schleiermacher zitiert er den Leitsatz von §33 der Glaubenslehre (1830/31): „Die Anerkennung, daß dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im allgemeinen vertritt [...]“.

existenziellen Ergriffensein, das mit der wahrhaftigen Anerkennung Gottes als Gott ‚für mich‘ unweigerlich einhergeht, macht aus seiner Sicht auch etwas an sozialen Anerkennungsbezügen deutlich.

„In sum“, schreibt er,

the most important theological criterion in our recognition of others is our own openness and readiness to change. Only such people who can practice metanoia with regard to themselves are capable of recognizing other people and become recognized by them. [...] In Lutheran theology, our trust in God is the source of our own openness.⁹³

Um eine andere Person wirklich als sie selbst in ihrer Andersheit anzuerkennen, bedarf es demnach bei der anerkennenden Person Offenheit für die Eigenart des Gegenübers und Veränderungsbereitschaft im Blick auf sich. Saarinen lässt sich hier einerseits so verstehen, dass der christliche Gottesglaube theologisch als eine mögliche Quelle des dafür nötigen Vertrauens namhaft gemacht werden sollte. Andererseits streicht er damit auch die Unverfügbarkeit gelingenden Anerkennens heraus, insofern die existenzielle Betroffenheit durch und das Sich-Einlassen auf die jeweils andere Person ebenso wenig wie Glaube oder Religion durch irgendwen schlichtweg zu erzeugen sind. Saarinen bringt so das Spannungsverhältnis zwischen dem sozial unverrechenbaren Selbstsein und sozialer Anerkennung theologisch zur Geltung und fragt zugleich nach den Bedingungen gelingender Zwischenmenschlichkeit.

Allerdings weist Saarinen selbst auf einen „lack of equality“⁹⁴ in seinem Konzept religiöser Anerkennung hin, der bereits im Blick auf Karl Barths Rede von der ‚folg- und fügsamen, sich beugenden, sich unterordnenden Kenntnissnahme‘ Gottes durch das Subjekt des Glaubens angemerkt wurde. Der Sache nach begegnete dieser Mangel auch bereits in den oben behandelten biblischen Texten, die das Selbstsein des Menschen, um es den Unwägbarkeiten des sozialen Lebens zu entziehen, allein von der göttlichen Verfügungsmacht abhängig sein ließen. Das daraus idealiter resultierende Ethos ‚egalitärer Reziprozität‘ im zwischenmenschlichen Bereich steht zum asymmetrischen Gott-Mensch-Verhältnis in scharfem Kontrast, sodass auch auf dieser Ebene unklar bleibt, warum das eine aus dem anderen folgen soll. Dies setzt sich in einem gegenwärtig häufig bemühten Motiv fort, das Saarinen bei Schleiermacher zuerst verwendet sieht. In dessen *Glaubenslehre* (1830/31) heißt es: „Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt, und ihn als ein Kind Gottes anerkennt.“⁹⁵

nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes“ (SCHLEIERMACHER 1999a, 174f.).

⁹³ SAARINEN 2018b, 107.

⁹⁴ SAARINEN 2016, 248.252.

⁹⁵ SCHLEIERMACHER 1999a, §109, 171. Vgl. dazu: SAARINEN 2017, 247ff.

An der sich bei Schleiermacher bereits niederschlagenden Verknüpfung von Rechtfertigung und Anerkennung in dem Sinne, dass der Mensch im Glauben nicht nur Gott anerkennt, sondern auch durch Gott anerkannt wird, haben insbesondere Albrecht Ritschl und Karl Holl weitergearbeitet. Es ist, so Ulrich Barth, ihre „große Leistung [...], den forensischen Rahmen der Rechtfertigungslehre durch das Modell der Anerkennung ersetzt zu haben“⁹⁶ – ein modernitätsaffiner Umformungsversuch, der sich auch in jüngerer Zeit starker Resonanz erfreut. So bedeutet durch Gott „[g]erechtfertigt [zu] sein“ etwa nach Eberhard Jüngels – wie Saarinen schreibt – „influential treatise on justification“⁹⁷ aus dem Jahre 1998, nichts anderes als „eine unwiderruflich anerkannte Person [zu] sein.“⁹⁸ „Anerkennung durch *menschliche Personen*“ sei hingegen „revozierbar.“⁹⁹ „Von anderen unmittelbar als Mensch anerkannt und respektiert zu werden, ist jedem und jeder ein existenzielles Bedürfnis“¹⁰⁰, heißt es entsprechend im Grundlagen-text der *Evangelischen Kirche in Deutschland* zum 500. Reformationsjubiläum. „Diese zwischenmenschliche Erfahrung von Anerkennung“ aber sei äußerst „selten“, weshalb das christliche Angebot einer vorbehaltlosen, dem Einzelnen diesseits eigener Leistungen und sozialer Zuschreibungen zukommenden „Anerkennung durch Gott“ gegenwärtig große Relevanz entfalten könne.¹⁰¹

Doch wie der kirchliche Grundlagentext mittels der rechtfertigungstheologischen Botschaft von der göttlichen Anerkennung normativ festhalten will, dass die „Freiheit nicht im Menschen selbst ihre letzte Begründung findet“¹⁰², dient sie auch bei Jüngel zur Grundsatzkritik des „durch seine Tat über sich selbst entscheidenden Subjekt[s]“¹⁰³. Der von Saarinen namhaft gemachte ‚lack of equality‘ setzt sich in solchen Redeweisen, in denen der als Entlastung einge-

⁹⁶ BARTH, 2003, 189. Exemplarisch lässt sich Ritschls Aussage aus *Rechtfertigung und Versöhnung* anführen, die „Anwendung der Rechtfertigung“ stelle „ein eigenthümliches Selbstgefühl in dem Menschen fest, das sich in der Hoffnung auf die dauernde Anerkennung durch Gott, in der Geduld im Leiden kund giebt und eine Kraft einschliesst, welche allen Kräften und Ordnungen der Welt überlegen ist“ (RITSCHL 1895, 161). Bei Holl findet sich der markante Satz: „Rechtfertigung bedeutet die Anerkennung des Menschen durch Gott“ (HOLL 1921, 94).

⁹⁷ SAARINEN 2016, 2. Saarinen beginnt seine Studie mit einer kurzen Darstellung von Jüngels Position: vgl. a.a.O., 2ff. Die Wirkmächtigkeit von Jüngels 1998 publizierter Studie *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* lässt sich auch daran bemessen, dass sie unterdessen in der 6. Auflage (2011) erschienen ist. Die Spuren seines Ansatzes lassen sich bis in die im Folgenden zitierte EKD-Schrift verfolgen.

⁹⁸ JÜNGEL 1998a, 227. Neben Jüngel lassen sich aus jüngerer Zeit für den Themenbereich ‚Rechtfertigung und Anerkennung‘ noch nennen: MOXTER 2002; HÄRLE 2008; GRÄB 2015a; KORSCH 2016; MOOS 2018, 330ff.; SLENCZKA 2021.

⁹⁹ JÜNGEL 2002i, 23.

¹⁰⁰ Kirchenamt der EKD 2014, 30.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² A.a.O., 108.

¹⁰³ JÜNGEL 2003c, 203.

führte Zuspruch einen mit moralischen Erwartungen belastenden Anspruch enthält, deutlich fort. Gegen die autonomiekritischen Offerten solches Rechtfertigungsdenkens hält Falk Wagner, in dessen Werk eine regelrechte „Theologie der Anerkennung“¹⁰⁴ entfaltet wird, etwas Grundsätzliches fest: dass immer noch vom „Menschen [...] aktiv [...] angeeignet werden muß“, was ihm von göttlicher Seite her zukommen soll.¹⁰⁵ Dies aber setze „Freiheit beim ergreifenden Subjekt“ voraus.¹⁰⁶ Darin pflichtet ihm Traugott Koch im Rahmen einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Anerkennungsbegriff bei: „Freiheit beruht nicht auf Anerkennung“, schreibt er, „Anerkennung ist nämlich immer eine Bestätigung *und* Einsetzung dessen, was sie anerkennt“, nicht aber dessen Hervorbringung.¹⁰⁷ Was beide mit im Detail dann sehr unterschiedlichen Folgerungen gemeinsam einfordern, lässt sich so auf den Punkt bringen: Auch im Verhältnis zu Gott muss gelten, was im sozialen Verhältnis gelten soll – dass das Subjekt nicht nur ist, was andere, ob Gott oder Menschen, ihm anerkennend zugestehen. Es ist, wie Wagner schreibt, ebenso wenig als ein „bloße[s] Anhängsel des Gesellschaftssystems“¹⁰⁸ wie als ein „akzidentelle[s] Anhängsel“ von „Gottes souveräner Selbstdarstellung“¹⁰⁹ zu verstehen, sondern, so Koch, als „selbst etwas und also etwas unaustauschbar Eigenes“¹¹⁰. Die Spannung zwischen Selbstsein und Anerkennung ist, anders gesagt, auch für das Gottesverhältnis geltend zu machen, wenn von göttlicher Anerkennung überzeugend die Rede sein soll.

Mit der soeben eröffneten Diskussion zwischen Jüngel, Wagner und Koch ist unter der Hand bereits der Übergang in den ersten Hauptteil dieser Arbeit angebahnt worden. Bevor deren Aufbau und das weitere Vorgehen zur Darstellung kommen, ist allerdings noch in aller Kürze ein Blick auf weitere systematisch-theologisch orientierte Arbeiten zum Anerkennungsthema aus jüngerer Zeit zu werfen.¹¹¹

Unter dem Titel *Religion und Anerkennung* versucht der praktische Theologe Tobias Braune-Krickau in seiner 2015 publizierte Dissertationsschrift ange-

¹⁰⁴ BARTH 2003, 188.

¹⁰⁵ WAGNER 1995b, 61.

¹⁰⁶ WAGNER 2014k, 514.

¹⁰⁷ KOCH 2021a, 477.

¹⁰⁸ WAGNER 1989b, 421.

¹⁰⁹ WAGNER 1991, 162.

¹¹⁰ KOCH 1992a, 552.

¹¹¹ Ich führe im Folgenden nur solche theologischen Arbeiten aus jüngerer Zeit auf, die sich ausdrücklich und zentral mit der Anerkennungsthematik befassen. Vernachlässigt werden damit nicht nur Arbeiten, die nur am Rande darauf rekurrieren, sondern auch Auseinandersetzungen mit der ‚Philosophie der Gabe‘, die zwar, vermittelt durch Ricoeur, anerkennungstheoretisch anschlussfähig ist, aber einen eigenständigen Diskurs darstellt: Vgl. dazu die Arbeiten von HOFFMANN 2013 und MIESNER 2020, sowie die Beiträge des Sammelbands HOFFMANN u.a. 2017.

sichts der modernen „Säkularisierung des Helfens“ christliche *Diakonie als Ort religiöser Erfahrung* verständlich zu machen.¹¹² Sein Ansatzpunkt ist ein im Gespräch mit Axel Honneth herausgearbeitetes Bild diakonischer „Praxis“, demnach es die darin Tätigen „in besonderer Weise mit gelebter und verwehrteter Anerkennung zu tun“ haben.¹¹³ Dass dies Erfahrungskonstellationen sind, die zu „eine[r] religiöse Selbstdeutung der Handelnden“ innerhalb der Sozialfürsorge einladen,¹¹⁴ macht er unter u.a. unter Rekurs auf Falk Wagner deutlich. Dessen theologischer Ansatz beim „unversöhnten Zustand von Personalität und Sozialität“ führe „direkt auf Fragen der Anerkennung als Zentrum individuell-religiöser Deutungskultur“, ebenso wie sich seine Lesart der „Rechtfertigungslehre [...] ohne allzu große Umstände als eine Theorie der Anerkennung des Menschen durch Gott und damit zugleich als Movens auch zwischenmenschlich gelebter Anerkennung“, etwa in den Bezügen diakonischen Handelns, begreifen lasse.¹¹⁵

Ebenfalls auf Axel Honneth stützt sich der katholische Fundamentaltheologe Markus Knapp in seinem 2020 erschienenem Buch *Weltbeziehung und Gottesbeziehung*. „[U]nter Bezugnahme auf die philosophische Anerkennungstheorie“, deren „elaborierteste[r] Ansatz“ in seinen Augen eben von Honneth stammt, versucht er „zu zeigen und zu begründen“, dass es

[a]uch im Kontext einer säkularen Moderne [...] möglich [bleibt], den christlichen Gottesbezug und den darin implizierten Gottesgedanken so zu erläutern, dass er nicht unvereinbar mit einer säkularen Welt ist, sondern sich als Möglichkeit erweist, die Moderne anders, besser zu verstehen.¹¹⁶

Dabei kommt es ihm zupass, dass sich, wie er schreibt, „die zentrale Intuition der Anerkennungstheorie [...] mit dem [berührt], was die Theologie als christliche Glaubenswahrheit zu vertreten hat“.¹¹⁷ Gemeint ist „die in jedem Menschen anzutreffende Sehnsucht nach einem unbedingten Anerkanntsein“¹¹⁸, auf die direkt bezogen werden könne, „wie Gott sich nach dem biblischen Zeugnis selbst zu erkennen gibt“: „nämlich als liebender zugewandter Gott“, der „den Menschen als sein Geschöpf unbedingt“ anerkenne, auf dass „dieser sein Dasein in freier Selbstbestimmung gestalte[] und dabei zur endgültigen Sinnerfüllung dieses Daseins finde[]“¹¹⁹. Knapps Formulierung zeichnet den Lauf seines Gedankengangs vor, der von der „Schöpfung“ als „von Gott unbedingt anerkannt-

¹¹² Vgl. BRAUNE-KRICKAU 2015. Vgl. zum Stichwort „Säkularisierung des Helfens“: a.a.O., 2ff.

¹¹³ A.a.O., 164. Vgl. zur Honneth-Interpretation: a.a.O., 67ff.

¹¹⁴ A.a.O., 20.

¹¹⁵ A.a.O., 164. Vgl. zu Wagner insgesamt: a.a.O., 145ff. Neben Wagner werden die anerkennungstheoretisch allerdings weniger einschlägigen Autoren Henning Luther, Karl Rahner, Trutz Rendtorff und Wolfhart Pannenberg rezipiert.

¹¹⁶ KNAPP 2020, 42f.

¹¹⁷ A.a.O., 118.

¹¹⁸ A.a.O., 211.

¹¹⁹ A.a.O., 117f.

te[r] Wirklichkeit“ zur „Vollendung der Schöpfung als endgültige[r] Verwirklichung wechselseitiger Anerkennung“, die vermittelt des Gott ergebenen, freien Handelns des Menschen anvisiert wird, fortschreitet.¹²⁰

Dass „es das Streben des Menschen ist, unbedingt anerkannt und bejaht und allein um seiner selbst willen geliebt zu werden“, ist auch die durch philosophische Theorien gefestigte These des katholischen Fundamentaltheologen Christoph Böttigheimer.¹²¹ Passend dazu verheiße „der christliche Glaube [...] eine unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott“.¹²² In seiner Studie 2018 veröffentlichen Studie *Bedingungslos anerkannt*, die den *Beitrag des Glaubens zur Persönlichkeitsbildung* erforscht, zielt auch er darauf, den „Gehalt christlicher Heils- und Erlösungsbotschaft [...] mittels der Anerkennungstheorie in der heutigen Zeit verständlich“ zu machen.¹²³ Dabei entdeckt Böttigheimer in der durch den Glauben eröffneten „Möglichkeit, sich von Gott unbedingt anerkannt zu wissen“, das Potenzial, sich trotz der eigenen Mängel selbst zu bejahen und so „eine Persönlichkeit auszubilden, die ihrerseits fähig ist, anderen Personen Anerkennung entgegenzubringen“.¹²⁴ Denn „der mit Freiheit ausgestattete Mensch“ neige, obwohl er „durch und durch ein Beziehungswesen“ sei, „immer wieder dazu, von seiner Freiheit eigenmächtig und egoistisch Gebrauch zu machen“.¹²⁵

Für eine Kultur der Anerkennung, in der alle sich wechselseitig als Gleichberechtigte akzeptieren und niemand beschämt oder missachtet wird, plädiert analog dazu der evangelische Theologe und Psychologe Stefan Seidel in seinem gleichnamigen Buch aus dem Jahre 2018. „Identität“ im Sinne eines positiven Selbstverhältnisses nämlich sei „nicht ohne die Anerkennung anderer zu haben“, wie er unter Heranziehung sozialphilosophischer – u.a. Honneth, Butler und Taylor –, sowie psychologischer Theorien herausarbeitet.¹²⁶ „Die Religion“, versteht man sie, „als eine Art mentales und soziales Anerkennungsverhältnis“, enthält, so Seidels These, Potenzial, die

Kultivierung der notwendigen ‚Doppel-Helix‘ der Anerkennung unterstützen – bestehend aus eigener Anerkennung und der Anerkennung anderer. Nämlich indem die Religion dem Menschen einerseits hilft, einen eigenen Deutungs- und Beziehungsrahmen zu haben, und andererseits ein Bewusstsein stiftet, dass man nicht allein aus sich selbst heraus lebt, sondern aus einem größeren (göttlichen und sozialen) Anerkennungszusammenhang.¹²⁷

¹²⁰ So die Titel der beiden Hauptkapitel: A.a.O., 140ff.

¹²¹ BÖTTIGHEIMER 2018, 203.

¹²² Ebd.

¹²³ A.a.O., 204.

¹²⁴ A.a.O., 202.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ SEIDEL 2018, 12.

¹²⁷ A.a.O., 13.

Ressourcen zur Beförderung einer Anerkennungskultur kommen in Seidels Augen der „jüdisch-christliche[n] Religion“ insbesondere wegen ihres spezifischen Gottesbilds zu: Gott definiere sich demnach erstens geradewegs „durch die auf Anerkennung und auf Solidarität beruhenden Beziehungen der Menschen zu ihrer Mitwelt“.¹²⁸ Zweitens aber sei Gott immer auch „ganz anders [...]“, als es sich der Mensch vorstellt“, was ihn „gleichsam“ zum „große[n] Platzhalter für das Andere und Fremde an sich“ werden lasse, „indem er immer einen Platz jenseits des Eigenen besetzt und diesen Ort und dieses Recht des anderen dauerhaft präsent hält“.¹²⁹ Vor diesem Hintergrund sei „[e]igentlich [...] gar kein Ausschluss anderer, keine Missachtung oder Entwertung Fremder möglich“, denn „das käme letztlich einer Verneinung Gottes gleich [...] – es wäre eine Verweigerung von Anerkennungsverhältnisses [sic!], aus denen heraus man doch selbst lebt“.¹³⁰

Als ein weiteres, mit dem Gesagten eng zusammenhängendes Potenzial der „jüdisch-christliche[n] Religionstradition [...] für die Förderung einer Kultur der Anerkennung“ nennt Seidel die „Vorstellung vom Menschen als Gottes Ebenbild“.¹³¹ Deren Aktualitätspotenzial herauszuarbeiten, ist das Anliegen der Dissertation des katholischen Theologen Bernhard Kohl, die 2017 unter dem Titel *Die Anerkennung des Verletzbaren* erschienen ist.¹³² Kohl versteht den Menschen aufgrund exegetischer Befunde als „das bildlose Bild Gottes“, das „nicht in Bildern fixiert werden kann und darf“¹³³, von wo aus er im Anschluss an Honneth, Butler und Edward Schillebeeckx eine Art negative Theologie der Anerkennung entwirft. Zwar bedürfe „jeder Mensch gewisser Anerkennungsverhältnisse [...]“, um [...] seine Subjektivität ausbilden zu können“, doch komme es im Zuge dessen „immer auch zur ‚AnVerkennung‘ des Anerkannten“, der stets „als etwas“¹³⁴ anerkannt werde. Solche ‚AnVerkennung‘ werde als Verletzung erfahren, die den einzig legitimen, negativen Ansatzpunkt einer positiven Bestimmung dessen biete, was der Mensch ist und wie er behandelt werden sollte. „Identität“ ist nach Kohls theologisch-philosophischer Überzeugung „nur über die via negativa zu suchen und in der Denunziation des Unmenschlichen zu finden“, das in Phänomenen verletzten Selbstseins zum Ausdruck kommt und den Weg zu einem humaneren Umgang miteinander weist.¹³⁵

Was die dargestellten systematisch-theologisch bzw. fundamentaltheologisch orientierten Arbeiten zur Anerkennungsthematik vereint, ist der Versuch, die

¹²⁸ A.a.O., 14f.

¹²⁹ A.a.O., 15.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ A.a.O., 16.

¹³² KOHL 2017a.

¹³³ KOHL 2017b. Ich orientiere mich im Folgenden an diesem Interview, in dem Kohl die Thesen seiner Arbeit kurz und knapp zum Ausdruck gebracht hat.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ KOHL 2018.

Gegenwartsrelevanz christlicher Religion bzw. christlichen Glaubens unter Bezug auf einschlägige (sozial-) philosophische Positionen auszuweisen. Dabei wird ‚Gott‘ in unterschiedlicher Weise mit Erfahrungen verweigerter, verkennender oder einfach mangelhaft bleibender sozialer Anerkennung verknüpft und als Grund eines Selbstseins namhaft gemacht, von dem her solchen Negativerfahrungen etwas entgegengesetzt zu werden vermag. Das geschieht wiederum vermittelt sozialer Praxisvollzüge, in denen das Wohl der anerkennungsbedürftigen Anderen zu suchen man sich vor diesem Hintergrund gleichsam von Gott her motiviert, befähigt oder auch direkt verpflichtet weiß. Auf den damit behaupteten Zusammenhang zwischen der, so wurde es oben bereits genannt, theologisch geltend zu machenden ‚Gottesfreiheit des Ich‘ und den Wir-Bezügen der reziproken Anerkennungsverhältnisse ist auch die vorliegende Arbeit fokussiert. Sie folgt mithin ebenfalls dem Versuch der angeführten Studien, Anschlusspotenziale zwischen theologischen und philosophischen Perspektiven auf das Verhältnis von Anerkennung und Selbstsein aufzuzeigen. Doch wird dabei ein stärkerer Akzent auf die bleibenden Spannungen zwischen Ich und Wir gelegt, deren Diskrepanz nicht nur aus einem Mangel an je individuell erfahrener oder praktizierter Anerkennung hervorgeht, der dann durch entsprechende Maßnahmen zu überwinden wäre. Vielmehr bleibt das Ich ob seines sozial unverrechenbaren Vermögens, sich zu sich selbst und zu Anderem ins Verhältnis zu setzen, stets ‚Stachel im Fleisch‘ der es in sich begreifenden Sozialbeziehungen – und darin ist es nicht von vornherein als egoistisch oder gemeinschaftsfeindlich zu brandmarken. „Die Legende der guten Gemeinschaft“, schreibt Wolf Lotter, „ist deshalb unausrottbar, weil man sich um [...] die unangenehme Wahrheit schlechthin drückt: Es geht um persönliche Verantwortung. Das ist der Job des Ich in der Gemeinschaft, und das ist die Grundlage von allem Wir“¹³⁶, dessen Verhaltenserwartungen an das Ich so zugleich Grenzen gesetzt sind. Die daraus resultierenden Spannungen und ihre theologisch-philosophische Bearbeitung sind das Thema der folgenden Ausführungen.

Zwischen Gottes- und Sozialverhältnis, so wird im Zuge des theologisch-philosophischen Gesprächs deutlich werden, lassen sich auf unterschiedliche Weise Parallelen und Differenzen ausmachen. Beiden Verhältnissen kann, was Gegenstand der Kritik sein wird, unter Rekurs auf den Anerkennungs begriff ein fürs individuelle Selbstsein schlechthin konstitutiver Charakter zugeschrieben werden. Zugleich ist der Gottesbezug des Menschen etwas, das ihn noch einmal von allen innerweltlichen Bezügen unterscheidet, woraus sich Affinitäten zu bestimmten subjektphilosophischen Ansätzen ergeben. Schließlich aber ist die Frage, wie sich diese Differenz des Gottes- zum Sozialverhältnis wiederum in die unentrinnbare Bestimmtheit des Subjekts durch soziale Wir-Bezüge einzeichnet, womit wiederum Parallelen zwischen beiden einhergehen.

¹³⁶ LOTTER 2016.

3. Theologisch-philosophische Erkundungsgänge – zum Aufbau der Arbeit

Theologisch-philosophische Erkundungsgänge im Spannungsfeld von Ich, Wir und Gott kündigt der Untertitel dieser Arbeit an. Drei ebenso je für sich stehende wie miteinander verbundene Hauptteile werden dabei durchschritten: ein theologisch, ein philosophisch und ein gegenwartsdiagnostisch orientierter Abschnitt, wobei die theologische Perspektive auch in den anderen beiden Teilen einge spielt wird.

Den Ausgangspunkt bildet die Auseinandersetzung mit genuin theologischen Positionen – Eberhard Jüngel, Falk Wagner und Traugott Koch – die vor dem Hintergrund der christlichen Rede von Gott einander widerstreitende Perspektiven auf das Verhältnis von menschlichem Selbstsein und sozialer Anerkennung werfen (A). Jeder der unter der Überschrift *Gott zwischen Ich und Wir* stehenden Unterkapitel schließt mit einem exemplarischen Ausblick auf die ‚sozialen Folgen‘, die sich aus den jeweiligen Perspektiven ergeben. Den Übergang zwischen den verschiedenen Autoren vermitteln Abschnitte, in denen der jeweils nächste in der Reihe als Kritiker des vorherigen namhaft gemacht wird.

Es folgt eine philosophische Erkundung des besagten Verhältnisses, die unter dem Titel *Ich oder Wir?* am Leitfaden der Debatte zwischen Axel Honneth, „mit dessen Namen sich“, so zeigt es auch die dargelegte theologische Rezeption, „der Begriff der Anerkennung in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion untrennbar verbindet“¹³⁷, und dem US-amerikanischen Psychoanalytiker und Philosophen Joel Whitebook durchgeführt wird (B). Dabei wird auch auf andere, teils durch Whitebook und Honneth in die Debatte eingebrachte, teils gut daran anschließbare Positionen, u.a. von Judith Butler, Beate Rössler, Dieter Henrich und Jürgen Habermas, rekurriert. Am Ende eines jeden der drei Abschnitte, die den thematischen Schwerpunkten der Debatte folgen, wird je einer der theologischen Autoren aus dem ersten Hauptteil mit den philosophischen Perspektiven ins Gespräch gebracht.

Der dritte und letzte Hauptteil nimmt schließlich, die Arbeit bündelnd und abschließend, unter dem Titel *Subjekte von heute zwischen Ich, Wir und Gott* exemplarische gegenwartsdiagnostische Perspektiven auf das Verhältnis von Selbstsein und Anerkennung ein (C). Auch hier werden wieder Jüngel, Wagner und Koch ins Gespräch gebracht, wobei es erstens um die vor allem in der Arbeitswelt verankerte Thematik von Burnout und Erschöpfung geht, zweitens um die gegenwärtig grassierenden Debatten über (linke) Identitätspolitik und drittens um die ambivalente Eigenart heutiger Liebesbeziehungen.

¹³⁷ HORSTER 2009, 153.

Teil A

Gott zwischen Ich und Wir – theologische Perspektiven
auf das Verhältnis von Selbstsein und Anerkennung

Einleitung: Theologische Perspektiven

Das Verhältnis von Ich und Wir, so ist im Rahmen des Einleitungskapitel deutlich geworden, zeigt sich durch elementare Spannungen bestimmt. Es ist nicht selbstverständlich, dass es zu einer Wir-Einstellung des Ich kommt und auch die sozialen Wir-Bezüge sind nicht selbstverständlicher Weise offen für abweichende Ich-Perspektiven. *Gott zwischen Ich und Wir* – der (auch) über dem folgenden Kapitel stehende Titel reklamiert theologische Deutungskompetenz für den Umgang mit diesen Spannungen. Demnach zielt die Rede von Gott einerseits auf eine Dimension menschlichen Selbstseins, die es unabhängig sein lässt von den ihm kraft sozialer Anerkennung zukommenden Bestimmtheiten. Andererseits impliziert sie eine dieser Unbedingtheit des Selbst gelingendenfalls entsprechende Form des Sozialen.

Inwiefern die Rede von Gott diese Doppelperspektive auf das Verhältnis von Ich und Wir, Selbstsein und Anerkennung eröffnet, erarbeite ich im Zuge der folgenden Ausführungen anhand von exemplarischen theologischen Ansätzen. Die mehr oder weniger kritische Auseinandersetzung mit den auf das Anerkennungsthema hin fokussierten Positionen Eberhard Jüngels (A.1), Falk Wagners (A.2) und Traugott Kochs (A.3) geschieht dabei einerseits so, dass ihre Ansätze je für sich betrachtet werden. Vermittelnde Überleitungskapitel sorgen andererseits dafür, dass sich zwischen den einzelnen Abschnitten ein fortlaufender Gedankengang ergibt. Dabei wird ebenso Wagner als Kritiker Jüngels wie Koch als Kritiker Wagners stark gemacht, sodass im Rückblick auf den jeweils vorangegangenen Abschnitt noch einmal problematische Punkte an der dort rekonstruierten Position vor Augen treten. In sich sind die einzelnen Abschnitte so aufgebaut, dass zunächst die jeweilige Sicht auf das Gott-Mensch-Verhältnis expliziert wird, um dann dessen Bewandnis für das Sozialleben herauszustellen.

Dass ‚Gott‘ ebenso an das Ich des religiösen, glaubenden Subjekts geknüpft ist, wie er mit dem Wir sozialer Verhältnisse verbunden werden kann – diese spannungsvolle Doppelperspektive, die sich im Titel des folgenden Kapitels und der vorliegenden Arbeit ausdrückt, lässt sich bei allen drei nun zu Wort kommenden Denkern auf sehr unterschiedliche Weise ausfindig machen. Am Ende des Abschnitts zu Traugott Koch soll dies noch einmal in konzentrierter Form auf den Punkt gebracht werden.

