
Uwe Gerber | Lukas Ohly (Hrsg.)

ANERKENNUNG

PERSONAL – SOZIAL – TRANSZOZIAL



Anerkennung

Uwe Gerber | Lukas Ohly (Hrsg.)

Anerkennung

personal – sozial – transsozial



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

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

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: 3w+p, Rimpf
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06899-9 // eISBN (PDF) 978-3-374-06900-2
www.eva-leipzig.de

Inhalt

Uwe Gerber/Lukas Ohly

Der theologische Horizont sozialer Anerkennung	7
---	---

Anerkennung ethisch

Uwe Gerber

Selfie oder ungreifbar?	21
Menschsein zwischen Verantwortung und Selbstermächtigung	

Nils Schütz

Zwischen Verantwortlichkeitshumanismus und Anthropozentrismuskritik	57
Zur nachmetaphysischen Bedeutung von Menschsein und Tiersein im Rahmen sozialer Anerkennung	

Kathrin Burghardt

Wenn Maschinen als Menschen zu begegnen scheinen	79
Anerkennung unter der Herausforderung transhumanistischer Visionen	

Anerkennung theologisch

Sebastian Krombacher

Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und der unendliche qualitative Unterschied	97
Die anerkennungstheoretische Analogie bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth	

Alia Hübsch-Chaudhry

Die Anerkennung der Gotteserfahrung in der Wissenschaft	119
--	-----

Anerkennung praktisch

Lukas Ohly

Kirche und politische Theorie	143
Lose Fäden einer kirchlich-politischen Anerkennungstheorie	

Hans Höroldt

Das Kirchenverständnis von Bonhoeffer als Stellvertretung und sein Bild einer diakonischen Kirche vor dem Hintergrund heutiger diakonischer Praxis	163
---	------------

Catharina Wellhöfer-Schlüter

Intuitive Anerkennung religiöser Phänomene unter religionspädagogischer Perspektive	185
--	------------

Autorinnen und Autoren	203
-------------------------------------	------------

Der theologische Horizont sozialer Anerkennung

Uwe Gerber/Lukas Ohly

1. Das Erbe der Metaphysik

Soll die Ethik Orientierung in der Welt geben, bedarf es Klärungen metaphysischer Begriffe, auf die die Ethik zurückgreift: Was bedeuten Welt, Handeln, Mensch, aber auch Zeit, in der Menschen handeln? In einer nach-metaphysischen Begründung der Ethik müssen diese Begriffe entweder ausgeklammert werden, oder die Bedeutungen solcher Begriffe müssen sich auf eine Weise erschließen lassen, die trotz weltanschaulicher Differenzen in einer pluralistischen Gesellschaft verallgemeinerungsfähig sind. Dies geschieht entweder dadurch, dass der vorwissenschaftliche Zugriff auf solche Begriffe schon ausreicht: Man weiß dann zwar nicht, was die Welt ist oder welche Definition auf den Menschen zutrifft; aber man kann doch auf Menschen indexikalisch referieren oder versteht die relevanten Horizonte von »Welt«, wenn man gemeinsam mit anderen Subjekten eine Alltagspraxis teilt. Oder man findet die Verallgemeinerungsfähigkeit ethischer Orientierungen durch eine kategoriale Differenz zwischen Seins- und Sollensaussagen, zwischen Wahrheit und moralischer Richtigkeit, zwischen Erkenntnis und Anerkennung.

Der Begriff der Anerkennung scheint sich dabei als Ersatz für die Leerstelle anzubieten, die mit dem Zusammenbruch metaphysischer Systeme in der Ethik aufgetreten ist. Und dies in beiden Hinsichten, da Anerkennung ein der Ontologie und Metaphysik vorgelagertes ethisches Phänomen zu sein scheint ebenso wie es sich als vorwissenschaftlicher Effekt zwischenmenschlicher Begegnungen ergibt. Aber gerade darum lädt der Begriff der Anerkennung dazu ein, in beiden Hinsichten genauer bestimmt zu werden. In vorwissenschaftlicher Hinsicht ist zu fragen, welche Formen von Anerkennung täuschungsfrei Orientierung stiften, anstatt eher zu verwirren. In ethischer Hinsicht fragt sich, welche Anerkennungsformen legitim sind, wenn doch jede Begegnung unmittelbar Anerkennung erzwingt – unabhängig davon, welche Ansprüche dabei im Raum stehen und ob sie zu Recht erhoben werden dürfen. In beiden Hinsichten verliert der Anerkennungsbegriff schon wieder seine vorwissenschaftliche und moralisch un-

mittelbare Verallgemeinerungsfähigkeit, und es droht ein neuer metaphysischer Diskurs.

Dies kann man sich an der Anerkennung von Menschen als Menschen klar machen: Die Anthropologie lässt sich nach-metaphysisch und anerkennungs-theoretisch nicht auf einer Definition gründen (»Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen«, »...ist Leib«, »...ist ein politisches Tier«), weil diese Definitionen technologisch eingeholt werden können (autonome Roboter, Künstliche Intelligenz). Nun können uns intelligent erscheinende Wesen begegnen, die uns ebenbürtig sind oder sogar in den menschlichen Eigenschaften übertreffen, aber gleichwohl keine spontane Anerkennung aufnötigen. Anderen künstlich manipulierten Wesen wiederum bringen wir empathische Gefühle entgegen, ohne dass sie auf der Ebene der Eigenschaften intelligent sind.¹ Anthropologische Bestimmungen liegen also quer zur spontanen Anerkennung. Wenn sich beides kongruent zueinander verhalten soll, müsste der Anerkennungsbegriff anthropologisch mehr umfassen als menschliche Eigenschaften.

Zudem werden »anthropologische Konstanten« der *conditio humana* in teleologischer Absicht vorgebracht oder sind selbst teleologisch, was für Axel Honneth eine »verwegene Vorstellung« ist.² Daraus folgt jedoch nicht, dass die Frage nach Sinn oder Ziel nun vom Subjekt zu beantworten ist, weil sich das Subjekt selbst unverfügbar ist.³ Dagegen vermittelt der Begriff der Anerkennung private Ziele mit dem, was Menschen einander intersubjektiv schulden.

2. Axel Honneths vor-metaphysische Theorie der Anerkennung

Honneth hatte dagegen vorgeschlagen, an die Stelle einer vollständigen Anthropologie Bedingungen zu rekonstruieren, die jeder Anthropologie zugrunde liegen⁴, und auf diese Weise auch wieder ein verallgemeinerungsfähiges Konzept auf einer vor-metaphysischen Theorieebene zu entwerfen.⁵ Dieses Konzept soll zugleich umfassend genug sein, um die Bedingungen menschlicher Verletzbarkeit anzuzeigen, was wiederum ethisch zu berücksichtigen wäre.⁶ Honneth findet dieses Konzept in einer Theorie der Identitätsbildung des Menschen.⁷ Menschliche Identität kann dabei nur entwickelt werden, wenn Men-

¹ FOERST, Von Robotern, Mensch und Gott, 152.

² HONNETH, Das Andere der Gerechtigkeit, 173.

³ A. a. O., 237.

⁴ A. a. O., 184 f.

⁵ A. a. O., 172.

⁶ A. a. O., 180.

⁷ HONNETH, Kampf um Anerkennung, 212.

schen Anerkennung erfahren.⁸ Anerkennung hat dabei in Honneths Konzept eine vor-anthropologische, vor-ethische, aber auch eine ethische Dimension. Ethische Wesen müssen mit sich identisch sein. Sie bedürfen dabei vor-ethischer Anerkennungsprozesse. Der Schutz ihrer Identität und der ihr korrespondierenden Anerkennungsprozesse bedarf wiederum der ethischen Anerkennung, weil Menschen sonst nicht in die Rolle ethischer Subjekte treten können. In Weiterführung Honneths lässt sich behaupten, dass Anerkennung dadurch ethisch wird, dass sie *reflexiv* wird, als *Anerkennung der Anerkennung*. Diese These bedarf jedoch einer knappen Erläuterung.

Honneth kann drei elementare Selbstbeziehungen eines moralisch verletz-
baren Lebewesens rekonstruieren, die drei verschiedenen Anerkennungsformen entsprechen:⁹

1. Selbstvertrauen gewinnen Menschen durch *Liebe*,
 2. Selbstachtung durch *rechtlich* verbürgte Gleichheit mit allen anderen
 3. und ein Selbstwertgefühl durch Anteilnahme am individuell Besonderen.
- Honneth nennt diese Anteilnahme *Solidarität*.

Bei Honneth wird eine Äquivalenz zwischen moralischer Unverletztheit und Anerkennung im Hinblick auf alle drei Anerkennungsformen behauptet. Denn ansonsten könnte er aus der Verletzbarkeit keine direkte Beziehung zu vor-enthaltener Anerkennung herstellen sowie umgekehrt aus entgegengebrachter Anerkennung eine Beziehung zum Aufbau der persönlichen Identität.¹⁰ Das menschliche Selbstvertrauen wird also dann nicht verletzt, wenn und nur wenn Menschen geliebt werden; die Selbstachtung nicht, wenn und nur wenn Menschen in ihrer rechtlichen Gleichheit anerkannt werden; das Selbstwertgefühl nicht, wenn und nur wenn Menschen Solidarität entgegengebracht wird. Dieses Äquivalenzmodell scheint jedoch logisch überdeterminiert zu sein. Denn was ist beispielsweise, wenn ich Günter nicht liebe, aber auch nicht verhindere, dass Anja Günter liebt? Dieser Fall mag für eine Theorie der Identitätsbildung zwar bereits eine Belastung für Günters Identitätsbildung darstellen. Aber als Konstitutionsbedingung einer ethischen Theorie wird hier zu viel verlangt, wenn moralisch verletzbares Wesen *von jedem* geliebt werden müssen, um in ihrer moralischen Identitätsbildung unverletzt zu bleiben. Eine solche moralphilosophische Annahme ist wohl nicht verallgemeinerungsfähig.

An dieser Stelle ist nun von der *Anerkennung der Anerkennung* zu sprechen: Ethisch soll sich der Anspruch begründen lassen, dass Menschen zwar nicht von jedermann geliebt werden müssen und auch nicht von allen Subjekten Solidarität entgegengebracht bekommen sollen, wohl aber, dass ihnen die *Möglichkeit*

⁸ A. a. O., 209.

⁹ Ebd.

¹⁰ A. a. O., 213.

eingerräumt wird, von *irgendwem* Liebe und Solidarität zu empfangen. Dieser Anspruch ist also kein Anspruch auf Liebe und Solidarität, sondern auf Anerkennung, dass irgendwer einem Menschen Liebe und Solidarität entgegenbringt. Menschen schulden sich also nicht Anerkennung (von Liebe und Solidarität), sondern sie schulden sich die Anerkennung der Anerkennung (von Liebe und Solidarität).

Diese Anerkennung ist das Recht. Zwischen Liebe/Solidarität und Recht besteht also keine qualitative Differenz auf der gleichen Anerkennungsstufe, sondern eine kategoriale Differenz auf unterschiedlichen Anerkennungsstufen. Und erst das Recht erhebt die identitätsbildende Kraft von Liebe und Solidarität auch zum ethischen Anspruch – wenn auch in der Abschwächung, dass jede moralische Person das Recht hat, von irgendeiner Person geliebt zu werden, *wenn es sich so ergibt*. Es bedarf dieser kategorialen Abhebung des Rechts von den beiden anderen Anerkennungsformen, damit Anerkennung auch ethisch bindend werden kann, nämlich unter der Bedingung der Gleichheit mit allen anderen moralischen Personen. Liebe und Solidarität erzeugen zwar vor-moralische Nötigungen für die Betroffenen, ohne dass sie ausweisen können, dass diese Nötigungen legitim sind. Genau diese Legitimationsüberprüfung nimmt nun das Recht vor als Anerkennung höherer Ordnung: Das Recht beurteilt nämlich die vor-moralischen Nötigungen unter dem Aspekt der Gleichheit. Und indem es diese Nötigungen dabei rechtlich korrigiert, füllt es eine Legitimationslücke, die Liebe und Solidarität für sich allein nicht schließen können.

Im Anschluss an Honneths Modell lässt sich das Problem, wie sich anthropologische Annahmen durch eine Anerkennungstheorie nicht-metaphysisch bestimmen lassen, nur mit kategorialen Unterscheidungen lösen:

1. Anerkennungstheoretisch ausgedrückt: Welche Anerkennung Menschen verdienen, lässt sich nicht allein durch Rekurs auf faktisch identitätsbildende Anerkennungsformen begründen. Vielmehr muss dazu die kategoriale Ebene gewechselt werden. Erst die Anerkennung der Anerkennung macht diese ethisch bindend.
2. Und anthropologisch ausgedrückt: Was ein Mensch ist, lässt sich nicht allein durch Rekurs auf seine Eigenschaften klären. Vielmehr bedarf es dabei auch der Berücksichtigung der Zugangsart, nämlich der intersubjektiven Begegnung, aus der die Anerkennung des Menschen erwächst.

3. Kategoriale Weiterentwicklung in einer Theologie der Anerkennung

Mit dem Begriff der Anerkennung werden nach-metaphysische Diskurse in die Ethik verlegt. Dadurch soll der harte Boden mit einem Verhandlungstrick aufgebrochen werden: Es ist nichts unveränderlich gegeben, sondern hat sich in

Anerkennungsprozessen zu bewähren. Was im Rücken liegt, wird durch die Anerkennung nachträglich als transzendente oder vormoralische Bedingung der Anerkennung »getauft«. An die Stelle der Anthropologie treten die Ansprüche der Menschenrechte und an die Stelle des Subjekts die Diskursgemeinschaft.

Diese Transformation des Metaphysischen wird jedoch fragil, sobald sich die Diskurslagen ändern. Und sie ändern sich nicht nur durch die Diskurse selbst, sondern vor allem durch Veränderungen der technologischen Welt, die die Teleologie neu in Gang setzen, indem sie neue Anerkennungsbegriffe hinzufügen. Die Diskussion um den Status des Tieres ist zwar nicht neu, verschärft sich allerdings durch den Klimawandel, der zu einem beträchtlichen Maß auch der weltweiten Massentierhaltung zugeschrieben wird. Was bedeutet jedoch »Anerkennung« im Verhältnis zwischen Mensch und Tier, wenn weder die Reziprozität potenzieller Vertragsteilnehmer noch die einseitige Verantwortung, die immer nur im sozialen Nahbereich (elterliche Fürsorge, konkrete Notsituationen) ausgeübt und nicht universal erstreckt werden kann, nun auf das Mensch-Tier-Verhältnis im Allgemeinen angewendet werden soll? Noch deutlicher ist der Zusammenhang technologischer Erweiterungen und der Anerkennungsproblematik bei den transhumanistischen Visionen einer Verbesserung der menschlichen Gattung. Bin ich »ich«, wenn ich autonom entscheide, ein anderer zu sein?¹¹ Und werde ich in meiner Autonomie anerkannt, wenn ein Ärzteteam mein Gehirn manipuliert, so dass ich nach der Operation katholisch werden möchte und mich in meiner Selbstbestimmung verletzt sehe, wenn mich meine Familie davon abhalten will?¹² Könnte es daher sein, dass die Anerkennung meiner Autonomie substanzielle weltanschauliche Voraussetzungen macht, die ihrerseits der Anerkennung bedürfen?¹³ Genauer: Ist die menschliche Autonomie ohne Anerkennung ihrer Geschöpflichkeit von einer Instanz, von der wir »schlechthinnig abhängig« sind, überhaupt möglich, sobald wir vor solchen neuen Debatten um Anerkennung stehen? Bedarf also der anerkennungstheoretische Paradigmenwechsel einer schöpfungstheologischen Basis?

Damit ist nicht die Wiederverzauberung der Welt gemeint, weil eine nicht-metaphysische Herleitung menschlichen Sinns und menschlicher Ziele auch eine nicht-metaphysische Theologie verlangt. Die Theologie kann nicht »ontologisch« weitermachen wie bisher, wenn das, was die Einigkeit über das Wesen der Dinge und des Menschen ausschließt, im Rücken unserer Orientierungen liegt. Das Problem der Anerkennung wiederholt sich also auch auf theologischer Ebene. Ebenso wenig kann die Theologie jedoch den prozeduralistischen Anerkennungsbegriff verwenden, weil sie sonst logisch zirkulär verfahren und Explanans (Geschöpflichkeit) und Explanandum (Anerkennung) je nach Diskurs

¹¹ OHLY/WELFHÖFER: Neuroenhancement aus theologisch-ethischer Perspektive, 37 f.

¹² OHLY: Willensfreiheit und Neuroenhancement, 138.

¹³ OHLY: Blindes Vertrauen in die Ich-Identität, 200.

austauschen würde. Vielmehr muss die Theologie den Anerkennungsbegriff tiefer legen, so dass er bei den angedeuteten ethischen Diskursen sowohl einer Orientierungskraft fähig ist als auch die Selbstverständlichkeiten im Rücken anthropologischer Selbstdeutungen hermeneutisch erschließt. Dazu bietet sich an, das Nicht-Selbstverständliche im Selbstverständlichen¹⁴ zu ermitteln, weil dadurch eine Transzendenz in Immanenz entdeckt wird, die den Verzicht auf teleologische Lösungen berücksichtigt, ohne jedoch die heuristische Kraft dessen, was uns im Rücken orientiert, zu ignorieren. Es ist also nach einer kategorialen Erweiterung dessen zu suchen, was Anerkennung ausmacht. Und bei dieser kategorialen Erweiterung spielt auch die Theologie ihre Rolle.

4. Suchbewegungen

Die Beiträge dieses Bandes lassen sich als Suchbewegungen kategorial verschiedener Bedingungen von Anerkennung auf unterschiedlichen Themenfeldern verstehen. Sie nehmen Themen der Angewandten Ethik ebenso ins Visier wie fundamentaltheologische, wissenschaftstheoretische oder religionspädagogische Fragestellungen. Dabei konvergieren sie in der Entdeckung, dass theologische Impulse in der Debatte um Statusfragen oder des Anspruchs auf Anerkennung über Eigenschaftsbestimmungen hinausgehen. Der Untertitel dieses Bandes läuft daher quer zu den Einteilungen der vorliegenden Beiträge, weil sie alle den Zusammenhang subjektiver, intersubjektiver und transsubjektiver Dimensionen bilden. Diese Überlagerung wird ethisch, fundamentaltheologisch beziehungsweise religionsphilosophisch und schließlich praktisch reflektiert.

Zu den ethischen Beiträgen gehören Themen zum Mensch-Tier- sowie zum Mensch-Maschine-Verhältnis. Auch die Digitalisierung ereignet sich für die User »hinter ihrem Rücken«.¹⁵ Der Selfie ist das Symbol einer auf sich selbst zurückgeworfenen¹⁶ und gleichzeitig sich nach Anerkennung sehnenden Wirklichkeit. Gegen diese Selbstverkrümmung hat Luther den Menschen exzentrisch in der Rechtfertigung allein aus Gnade bestimmt. Ist dieser Anerkennungsbegriff nicht-metaphysisch beschreibbar, auch mit seiner Kontingenz der Gnade? *Uwe Gerber* sucht nach einer Entscheidung zwischen dem Versuch des spätmodernen Menschen, sich selbst konstituieren zu wollen, und einer alteritätskonstituierenden Selbstwerdung. Paradigmatisch für den spätmodernen Menschen, der sowohl den metaphysischen Fesseln als auch der Alterität entkommen will, steht der Selfie, der sich in seiner Dauerinszenierung selbst versichert. Gerber fragt, wie Menschen aus der Reduktion auf »fatalistische Schicksalshörigkeit einerseits

¹⁴ OHLY: Theologie als Wissenschaft, 86.

¹⁵ GERBER: Individualisierung im digitalen Zeitalter, 15.

¹⁶ A. a. O., 144.

und aus dem anderen Extrem des Selfie-Narzissmus heraus- und in die viel- und mehrdeutige, ambiguitätsdurchsetzte und deswegen nur partiell kontrollierbare Welt zurückfinden.« Ein alteritätssensibles Denken ist dabei keine »Rückkehr zur Metaphysik oder Theologie, sondern Dekonstruktion der Onto-Theologie.« Der Andere als Phänomen setzt seine anderen Kategorien nämlich dialektisch quasi von innen heraus, nun aber nicht in Identitätssucht des Selfie, der ja die überkommene Metaphysik abstreift, um in der Individualisierung seinen Letzhorizont zu geben. Vielmehr werden die Kategorien der Alterität phänomenologisch *im* fordernd und befreiend begegnenden Anderen gefunden, quasi als Außen im Außen. So kann Gerber im Anschluss an Antje Kapust von einer *paradoxen Metaphysik* sprechen, nämlich als einer »die gesamte Person betreffenden Infragestellung.«

Die Frage der Anerkennung in der Mensch-Tier-Interaktion, obwohl die klassischen anerkennungslogischen Grundsätze sich hier nicht anwenden lassen, lässt sich angesichts von Massentierhaltung und abscheulicher Verdinglichung aller an der Fleischindustrie beteiligten Subjekte nicht mehr zurückweisen. Offenbar ermöglichen alteritätstheoretische Beschreibungen von Anerkennung eine kategoriale Erweiterung dessen, was wir anzuerkennen gezwungen sind, auch wenn wir es nicht mit objektiven Eigenschaften begründen können. *Nils Schütz* will dazu auch die metaphysischen Reste einer Anerkennungstheorie beseitigen, indem er konkrete Begegnungen zwischen Mensch und Tier reflektiert. Dabei wird insbesondere die Reziprozitätsforderung, die zur Anerkennung gestellt wird und bei der Tiere durchfallen, von Schütz als metaphysisch durchschaut. Sie bindet nämlich vorschnell die menschliche Verantwortung für Tiere daran. Demgegenüber entfaltet Schütz die These, dass Anerkennungsakte durch Erfahrungen ausgelöst werden, aus deren Verbindlichkeiten sich Menschen nicht befreien können. Deshalb kann Anerkennung zwingend sein, ohne erwidert werden zu müssen. Diese Grundstruktur ist unhintergebar: »Der gemeinsam mit dem Tier auf Anerkennung seines Anspruchs angewiesene und wie dieses seine eigenen Anerkennungen ohne Garantie auf Gegenseitigkeit vollziehende Mensch ist zugleich auch der einseitig für Andere Verantwortliche, eine asymmetrische Grundstruktur, die in allen gelebten Beziehungen grundsätzlich erhalten bleibt.« Dadurch folgert Schütz, dass »Reziprozität im nachmetaphysischen Denken keineswegs zu den Voraussetzungen basaler ethisch-sozialer Anerkennung gehört.«

Die transhumanistischen Herausforderungen bestätigen, dass der Status des Menschen sich nicht auf qualitativer Ebene bestimmen lässt: Es könnten sich Wesen erschaffen lassen, die der menschlichen Intelligenz überlegen sind. Und es könnten sich Menschen zu Wesen verbessern, wodurch sie sich aus der Gattung Mensch verabschieden. Allerdings spricht die intuitive Scheu, solchen Wesen zu begegnen, dafür, dass hier Selbstverständlichkeiten angerührt sind, die im Rücken unserer Orientierungen liegen. Könnte es also sein, dass nicht die

Qualität des Menschseins, sondern ihr Widerfahrenscharakter darüber entscheidet, was die Anerkennung eines Menschen erzwingt und auch verdient? *Kathrin Burghardt* geht diesen methodischen Weg, um die Differenz zwischen Mensch und Maschine nicht qualitativ, sondern kategorial zu bestimmen. Dabei bezieht sie sich auf Dietrich Bonhoeffers phänomenologische Darstellung intersubjektiver Begegnungen, die immer ein dem Subjekt entzogenes Du erfahren lässt, das ihm gerade aufgrund seiner Entzogenheit eine absolute Schranke setzt. Burghardt verallgemeinert diese Situation, indem sie auch entzogene Momente des Selbsterlebens ausweist und sie biologisch als »eine notwendige Bedingung der Gedächtnisleistung« rekonstruiert. Dadurch kann sie folgern, dass humanoide Maschinen anerkennungstheoretisch defizitär bleiben, auch wenn sie dem Menschen im Hinblick auf Intelligenz und körperlicher Selbststeuerungsfähigkeit überlegen sein werden. Denn es fehlt ihnen für sich selbst das Entzugsmoment, das Subjekte kennzeichnet. Sogar ihre qualitativ perfekte Simulation des Menschlichen kann nicht zu einer Anerkennung als Rechtssubjekte führen, sondern allenfalls zur Anerkennung in Liebe oder Solidarität.

Mit solchen kategorialen Bestimmungen werden theologische Implikationen der Anerkennung freigelegt, die sich auch auf die Anerkennung der Theologie als Wissenschaft auswirkt. Könnte es sein, dass Theologie unter gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen nur deshalb nicht als Wissenschaft gilt, weil deren Grundlage eine metaphysische Reduktion auf Gegenständlichkeit voraussetzt? Sprechen etwa mangelnde Wiederholbarkeit und intersubjektive Überprüfbarkeit gegen die Theologie als Wissenschaft oder eher gegen ein verengtes Wissenschaftsverständnis, das theologische Phänomene (z. B. mystische Erfahrungen) »dogmatisch« (im Sinne Kants) ausschließt? Zumindest richtet sich eine die Metaphysik transformierende Theologie nicht (nur) auf bestimmte Erfahrungsgegenstände (Spuren Gottes) oder -medien (Träume, Auditionen), sondern auf deren Widerfahrenscharakter. Mystische Erfahrungen sind daher in ihrem Gehalt gerade nicht intersubjektiv nachprüfbar, weil das Subjekt im mystischen Erfahrungsgehalt seinen Standort verliert. In ihrem Widerfahrenscharakter jedoch sind mystische Erfahrungen intersubjektiv auch für religiös unmusikalische Subjekte offen. In diesem Sinne unternimmt *Alia Hübsch-Chaudhry* eine Revision der drei klassischen Wissenschaftskriterien der Erfahrbarkeit/Nachvollziehbarkeit, Reliabilität und Validität, insbesondere der beiden letzten. Hübsch-Chaudhry zufolge wird für einen Realbezug dieser Kriterien das Moment des Bildens von Wirklichkeit unterschlagen, also – mit Eberhard Jüngel – »das Erfahren selbst in der Erfahrung« oder mit Muḥammad der »helle Schimmer der Morgendämmerung«. Die Autorin verbindet mit ihrem Ansatz zwei anerkennungstheoretisch bedeutsame Anliegen, nämlich zum einen die wissenschaftliche Anerkennung religiöser Phänomene ohne metaphysischen Ausschluss durch positivistische Setzungen und zum anderen eine komplementäre Beschreibung christlich- und muslimisch-theologischer Wirklichkeits-

verständnisse. Dadurch belegt sie interreligiös die Wissenschaftskriterien der Nachvollziehbarkeit, Reliabilität und Validität.

Die zwei prominentesten Entwürfe einer nicht-metaphysischen Fundierung christlicher Theologie sind die Schleiermachers und Karl Barths. Der subjekt-theoretische Ansatz Schleiermachers ist jedoch von Barth so vehement kritisiert worden, dass es scheint, Barth habe einen »objektiven« Ansatz dagege-genstellt. Dabei steckt in Schleiermachers »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« eine anerkennungstheoretische Figur, die in Barths offenbarungstheolo-gischer Fassung (»Gehorsam«¹⁷) aufgenommen worden ist. *Sebastian Krombacher* entwickelt die These, dass Barths Offenbarungsbegriff die *Form* des schlecht-hinnigen Abhängigkeitsgefühls Schleiermachers übernimmt. Beiden ist ge-meinsam, dass Gott (die Instanz, auf die sich nach Schleiermacher das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl bezieht, oder nach Barth das Subjekt der Offenbarung) menschlichen Subjekten widerfährt. Ebenso wie nach Schleier-macher Gott ungegenständlich ist, weshalb er auch nicht in objektbezogenen Gedanken gedacht werden kann, sondern im Gefühl widerfährt, ist er nach Barth nur je aktuell präsent und kann nur durch sich selbst offenbart werden, weil jegliche Repräsentation Gottes gegenständlicher Art wäre. »Der wahre Gott ist aber der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der Krisis aller Ge-genständlichkeit, der Richter, das Nicht-Sein der Welt.«¹⁸ Krombacher zeigt, dass Barths paradoxer Ausdruck des »unendlichen qualitativen Unterschieds zwi-schen Gott und Mensch«¹⁹ eine Metapher für den eigentlich kategorialen Un-terschied ist,²⁰ der den unterschiedlichen Zugangsweisen zwischen wechselsei-tiger Abhängigkeit der Instanzen gegenständlicher Kategorie in Denken und Handeln und der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott im Gefühl entspricht. Der »Zwang, den das Widerfahren ... ausübt«, drängt dabei die Anerkennung einer theologischen Kategorie auf. Diese theologische Kategorie wird also nicht frei anerkannt. Vielmehr ist es umgekehrt: Weil sich Subjekte nicht von ihr distanzieren können, gewinnt sie ihre Anerkennung.

Auf diese ethischen und fundamentaltheologischen Herangehensweisen folgen drei Beiträge der praktischen Ausgestaltung der theologischen Deutung von Anerkennung. Es überrascht nicht, dass dabei ein Theologe immer wieder genannt und interpretiert wird, der bereits in den ethischen Beiträgen Erwäh-nung findet, nämlich Dietrich Bonhoeffer. Denn Bonhoeffers Theologie basiert auf anerkennungstheoretischen Basisannahmen, die sich nicht nur auf die Lösung

¹⁷ BARTH: Kirchliche Dogmatik I/2, 506.

¹⁸ BARTH: Der Römerbrief, 118.

¹⁹ A. a. O., 484.

²⁰ Denn da eine Qualität entweder vorliegt oder nicht vorliegt, also keine graduellen Übergänge zwischen dem Vorliegen und Nicht-Vorliegen einer Qualität bestehen, ist jeder qualitative Unterschied »unendlich«.

der Fragen des Personenstatus erstrecken, sondern auch Ressourcen bieten, um praktische Konsequenzen der politischen, sozialen oder pädagogischen Entfaltung intersubjektiver Anerkennung zu konkretisieren.

Der Anerkennungsbegriff der politischen Theorie berührt sich mit dem der Theologischen Ethik, die im Anschluss an die dialogische Philosophie entwickelt wurde (vor Bonhoeffer bereits F. Gogarten²¹). Allerdings setzen beide Theologen ihren Schwerpunkt auf die politische Ordnung (Staat, Mandate) anstatt auf die Reziprozität der Gesellschaftsmitglieder. Diese Reziprozität wiederum spielt in Bonhoeffers Kirchenverständnis eine entscheidende Rolle. Somit lässt sich fragen, ob sich die Kirche unter modernen Bedingungen als politischer Körper verstehen lässt, welche Auswirkungen das für das Verhältnis ihrer Mitglieder hat und in welchem Verhältnis die Kirche zu anderen politischen Gruppierungen (Staat, NGOs, Netzwerke, Protestbewegungen) steht. *Lukas Ohly* zeigt im Anschluss an Bonhoeffer und an Karl Barths Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, dass bei ihnen die Grundlagen einer politischen Anerkennungstheorie der Kirche gelegt sind. Was Bonhoeffer nur tastend entwickelt, wird schließlich bei Barth für eine Demokratietheorie der Kirche ausgearbeitet. Dieser Paradigmenwechsel wird zu Recht vollzogen, weil die klassische Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer Trennung der geistlichen und der politischen Sphäre in Aporien stürzt.

Hans Höroldt nimmt ebenso die Kirche in den Blick seines Beitrags, um aus Bonhoeffers Theologie Impulse für die christliche Diakonie in der aktuellen Situation zu setzen. Dabei nimmt Höroldt zwar Bonhoeffers Gedanken der reziproken Anerkennung der Christen auf, erweitert ihn aber um Bonhoeffers asymmetrische Anerkennung von Gott und Mensch: Die Kirche erkennt an, dass sie »von oben« gesetzt ist. Dieses »Oben« bedeutet keine metaphysische Setzung, auch wenn die Kirche nicht durch reziproke Anerkennung gegründet wird. Denn bereits mit der einseitigen Anerkennung antwortet die Kirche auf das ebenso innerweltliche Handeln Christi: Kirche besteht in der menschlichen Anerkennung, dass sie durch Christus gesetzt ist. Dadurch sind reziproke und asymmetrische Anerkennung im Stellvertretungshandeln der Kirche miteinander verschlungen: »Im Begriff ›Stellvertretung‹ fasst Bonhoeffer diese doppelte Beziehung zusammen: Sie steht vor Gott für die Welt und vor der Welt als »neue Kreatur, als Ziel der Wege Gottes auf Erden.« In der Relation zur Welt ist kirchliche Stellvertretung einseitig, weil sie nicht mit der gläubigen Verantwortung seitens der Welt rechnen kann. In der Beziehung zu Gottes Handeln in der Welt jedoch ist das kirchliche Stellvertretungshandeln reziprok: Die Kirche steht in der Welt stellvertretend für die Welt, wie Gott in Christus stellvertretend für die Welt eintritt. Diese Reziprozität verpflichtet die Kirche darauf, ihre asymmetrische Beziehung zur Welt nicht paternalistisch auszunutzen: »Aufgabe

²¹ GOGARTEN: Politische Ethik.

der Diakonie als Teil einer »Kirche für andere« ist die Ausgestaltung von Formen der Arbeit, die das Gegenüber stark machen.« Aus dieser doppelten Anerkennungsdynamik ergeben sich Spannungen, die sich nicht auflösen lassen. »Spannungen und Unvollkommenheiten gehören notwendig zum Wesen der Diakonie wie der Gemeinde als Kirche dazu.«

Eine nicht-metaphysische Religionspädagogik hat die Zielorientierung des Unterrichts im Sinne einer teleologischen Anthropologie ebenso kritisch hinter sich zu lassen,²² wie sie es in der Zurückweisung eines Bildungsziels zur gläubigen Person spätestens seit Ablösung von der »Evangelischen Unterweisung« getan hat. Zugleich jedoch ermöglichen Bildungsprozesse, die im Rücken liegenden Anerkennungsdynamiken aufzuspüren, denen ein Subjekt gewahr werden kann, nachdem Erfahrungen dazu bereits unmittelbar aufgefordert haben. Das lässt sich exemplarisch im Unterricht initiieren. *Catharina Wellhöfer-Schlüter* entwickelt ein Verständnis von Religionsunterricht, dessen Bildungsziele weder von außen an Schülerinnen und Schüler herangetragen werden noch deren Lebenswelt okkupieren, um damit eine vermeintliche Schülernähe zu suggerieren. Vielmehr erhebt ein solcher Religionsunterricht die Lernenden selbst zur Quelle religionspädagogischer Kompetenzen. Anstatt ein vermeintlich christliches Weltbild zu vermitteln, ist vielmehr »eine logische Lücke« in Bildungsprozessen aufzudecken, die von den Schülerinnen und Schülern intuitiv und unmittelbar geschlossen wird. Dabei interpretiert Wellhöfer-Schlüter dieses intuitive Moment als Widerfahrnis mit religiöser Bedeutung, weil es weder mit allgemeinen, gar metaphysischen Notwendigkeiten noch mit subjektiver Willkür auftritt. Intuition kennzeichnet Bildungsprozesse: »Die Schülerinnen und Schüler werden in ihrer Kompetenz der Problemlösestrategie gefördert, indem der Religionsunterricht die Ebene der persönlichen *Selbstentzogenheit* behandelt.« Gerade daraus entwickelt sich eine Problemlösekompetenz. Insofern kann Wellhöfer-Schlüter kühn schließen: »Dabei wird der Widerfahrnischarakter selbst sowohl zum Inhalt als auch zur Methode.« Religiöse Bildungsprozesse lassen sich nur in anderen Kategorien als denen der Gegenständlichkeit bestimmen.

5. Danksagung

Für einen beträchtlichen Druckkostenzuschuss danken wir dem »Verein zur Förderung ethischer Urteilsbildung in Erziehung und Unterricht« (VEU). Stellvertretend für alle Mitarbeiter der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig, die an der Produktion des Buches beteiligt waren, danken wir Dr. Annette Weidhas.

²² ZILLEBEN/GERBER: Und der König stieg herab von seinem Thron.

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922 (hrsg. v. H.-A. Drewes). Zürich 2010.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik I/2. Zürich 1948⁴.
- Foerst, Anne: Von Robotern, Mensch und Gott. Künstliche Intelligenz und die existenzielle Dimension des Lebens. Göttingen 2009.
- Gerber, Uwe: Individualisierung im digitalen Zeitalter. Zur Paradoxie der Subjektwerdung. Berlin 2019.
- Gogarten, Friedrich: Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung. Jena 1932.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992.
- Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main 2000.
- Ohly, Lukas: Theologie als Wissenschaft. Eine Fundamentaltheologie. Frankfurt am Main 2017.
- Ohly, Lukas: Blindes Vertrauen in die Ich-Identität. Neuroethische Unterstellungen; in: Viertbauer (Hrsg.), Präreflexives Selbstbewusstsein im Diskurs, 174–200.
- Ohly, Lukas: Willensfreiheit und Neuroenhancement – Ethische Perspektiven, in: Zager (Hrsg.), Wie frei ist unser Wille?, 115–139.
- Ohly, Lukas/Wellhöfer, Catharina: Neuroenhancement aus theologisch-ethischer Perspektive, in: Forum Erwachsenenbildung 49/2016, 34–38.
- Viertbauer, Klaus (Hrsg.), Präreflexives Selbstbewusstsein im Diskurs. Freiburg/München 2018.
- Zager, Werner (Hrsg.), Wie frei ist unser Wille? Theologische, philosophische, psychologische, biologische und ethische Perspektiven. Leipzig 2020.
- Zilleßen, Dietrich/Gerber, Uwe: Und der König stieg herab von seinem Thron; Frankfurt am Main 1997.

Anerkennung ethisch

