

Freiheit als Grundbegriff einer Ethik sozialer Institutionen
Axel Honneths Gesellschaftstheorie in theologischer Perspektive

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
doctor theologiae (Dr. theol.)

vorgelegt dem Promotionsausschuss der Theologischen Fakultät
an der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von: Christoph Rätz

geboren am: 05.10.1986

in: Halle/Saale

Gutachter

1. Prof. Dr. Miriam Rose, Jena
2. Prof. Dr. Torsten Meireis, Berlin
3. -

Tag der mündlichen Prüfung: 07.02.2022

Tag der öffentlichen Verteidigung: 07.02.2022

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
1. Das Wiederaufleben der Institutionenethik.....	7
2. Dimensionen des Institutionenbegriffs.....	10
3. Das Erbe der Ordnungstheologie.....	13
4. Von der Form zur Funktion.....	16
5. Gegenwärtige Problemstellungen und ein doppeltes Interesse.....	17
6. Honneth in der theologischen Forschung.....	20
7. Zu Vorgehen und Aufbau der Arbeit.....	22
Teil I – Zugänge zur Institutionenethik in theologischer Perspektive.....	27
1. Kapitel – Ordnungen und Institutionen. Zwei Entwürfe evangelischer Sozialethik nach dem II. Weltkrieg.....	28
1.1 Zur Theologie der Schöpfungsordnungen. Das Beispiel Paul Althaus.....	28
1.1.1 Hermeneutischer Vorsatz: Die Erfahrung des Nationalsozialismus als Faktor bei der Rezeption von Althaus' Theologie.....	28
1.1.2 Althaus' „Grundriß der Ethik“ (1953): Zu Aufbau und Grundausrichtung.....	30
1.1.3 Zu §§ 32–44 „Das Leben in den Ordnungen“.....	32
1.1.4 Kritische Beurteilung.....	34
1.2 Stiftung und Annahme. Ernst Wolfs Ansatz einer Vermittlung von Sozialtheorie und theologischer Ethik.....	38
1.2.1 Zum Grundcharakter von Ernst Wolfs „Sozialethik“.....	38
1.2.2 Das Konzept der ‚Institutionalität‘.....	40
1.2.3 Zusammenfassung und Kritik.....	41
1.3 Zwischenfazit. Die Verhältnisbestimmung von transzendenter Ordnung und geschichtlichem Wandel als Problem der Sozialethik.....	43
2. Kapitel – Wolfhart Pannenberg: Institutionen als Konkretionen des gesellschaftsgründenden Sinnbewusstseins.....	46
2.1 Systematische Grundlegung: Sinn und Interaktion.....	46
2.1.1 Zum theologischen Ansatz Pannenburgs.....	46
2.1.1 Das Sinnbewusstsein in der Kultur.....	47
2.1.2 Wechselseitigkeit als Grundprinzip der Entstehung von Institutionen.....	49
2.1.3 Partikularität und Gemeinschaftlichkeit als Prinzipien der Unterscheidung von Institutionen.....	51
2.2 Institutionen mit vorrangiger Partikularität: Eigentum und Arbeit.....	52

2.3 Institution mit vorrangiger Gemeinschaftlichkeit I: Ehe und Familie.....	53
2.3.1 Ursprung und allgemeiner Charakter.....	53
2.3.2 Der christliche Gehalt der Institution.....	55
2.3.3 Der Verfall der Institution im Gefolge der Romantik.....	56
2.4 Institution mit vorrangiger Gemeinschaftlichkeit II: Politische Herrschaft.....	58
2.4.1 Grundlegung. Der Zusammenhang von Anthropologie und Staatlichkeit.....	58
2.4.2 Der Zusammenhang von Macht, Herrschaft und Legitimität.....	60
2.5 Rückbindung an den Kulturbegriff: die Vision einer Erneuerung ursprünglichen Sinnbewusstseins.....	62
2.5.1 Der Verlust gesellschaftlicher Fundierung.....	62
2.5.2 Pannenberg's Skizze zur ‚theonomen‘ Gesellschaft.....	63
2.6 Kritische Würdigung.....	65
2.6.1 Rückblick.....	65
2.6.2 Einzelaspekte.....	67
3. Kapitel – Wolfgang Huber: Institutionen als Ermöglichungsraum kommunikativer Freiheit	73
3.1 Der reformatorische Freiheitsbegriff unter den Bedingungen der Moderne.....	74
3.1.1 Selbstverortung durch normative Reformationsdeutung.....	74
3.1.2 Das reformatorische Erbe im Kontext der Moderne.....	76
3.1.3 Kommunikative Freiheit als Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität.....	79
3.2. Institutionen als Ermöglichungsraum kommunikativer Freiheit.....	82
3.2.1 Theologische Ethik als Freiheitsethik.....	83
3.2.2 Das Verhältnis von Freiheit und Institution.....	84
3.2.3 Stiftung und Annahme. Institutionen in theologischer Deutung.....	87
3.3 Zusammenfassung und Kritik.....	90
3.3.1 Zum Grundanliegen.....	90
3.3.2 Zum Freiheitsbegriff.....	91
3.3.3 Zur Theorie der Institutionen.....	92
4. Kapitel – Exkurs. Kommunikative Freiheit bei Michael Theunissen.....	96
4.1 Eine Spur zwischen Theologie und Sozialphilosophie.....	96
4.2 Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins.....	98
4.2.1 Die doppelte Temporalität des Glaubens Jesu.....	98
4.2.2 Glaube als komplementäre Erfahrung von Bitte und Erfüllung.....	100
4.2.3 Kierkegaard und Heidegger als philosophische Zeugen.....	101
4.2.4 Die temporale Tiefendimension der Trias ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘.....	102
4.3 Freiheit in der intersubjektiven Begegnung.....	104
4.3.1 Die Notwendigkeit eines transzendenten Grundes der Freiheit.....	104
4.3.2 Hegels Logik als Beispiel einer im Absoluten gründenden Theorie der Intersubjektivität.....	105
4.3.3 Das ‚Zwischen‘ der intersubjektiven Begegnung als Grenze der Philosophie.....	107
4.4 Zusammenfassung.....	109
4.4.1 Rückblick.....	109
4.4.2 Hubers Theunissen-Rezeption.....	110
5. Kapitel – Trutz Rendtorff : Sozialität als Freiheitsraum. Sozialethische Aspekte der ‚Ethik‘ (1990/1991).....	112
5.1 Zur Anlage der ‚Ethik‘.....	112

5.1.1 Ethik als ethische Theologie.....	112
5.1.2 „Lebenswirklichkeit“ als Gegenstandsbereich der Ethik.....	113
5.1.3 „Lebensführung“ als umfassender Reflexionshorizont der Ethik.....	115
5.1.4 Der erste Band der „Ethik“ als Phänomenologie der Lebenswirklichkeit des ethischen Subjekts.....	116
5.2. Gegründete Freiheit: Das Gegebensein des Lebens.....	117
5.2.1 Erfahrungsdimension: Leben als verdanktes Leben.....	117
5.2.2 Ethische Konkretisierung: die Möglichkeit der Freiheit.....	118
5.2.3 Theologische Deutung: das Gottesverhältnis als Bewusstsein umfassender Anerkennung.....	119
5.3 Freiheit als Leben für Andere: Das Geben des Lebens.....	121
5.3.1 Erfahrungsdimension: die intersubjektive Verflochtenheit des Handelns.....	121
5.3.2 Ethische Konkretisierung: Das Leben für Andere als Gestaltungsprinzip des Sozialen.....	121
5.3.3 Theologische Deutung: Schuld, Sünde und Rechtfertigung.....	124
5.4 Freiheit in der Komplexität: Die Reflexivität des Lebens.....	126
5.4.1 Erfahrungsdimension: Fragmentarität und Kontingenz der Lebensführung.....	126
5.4.2 Ethische Konkretisierung: Die Präsenz des Anderen in der Ausrichtung des Handelns.....	127
5.4.3 Theologische Deutung: Glaube.....	128
5.5 Phänomenologie des ethischen Bewusstseins.....	129
5.5.1 Hinführung zur Methodologie.....	129
5.5.2 Überindividuelle Voraussetzungen der ethischen Urteilsbildung.....	130
5.5.3 Individuelle Faktoren des Aufbaus der Ethik.....	133
5.5.4 Theoretische Ressourcen des Aufbaus der Ethik.....	134
5.6. Ausblick auf das Feld materialetischer Konkretionen.....	139
5.7. Zusammenfassende Bemerkungen.....	143
5.7.1 Subjektorientierung ohne Individualismus.....	143
5.7.2 Die Spannung zwischen Systemcharakter und Empirieorientierung.....	144
5.7.3 Zum Freiheitsbegriff.....	145
5.7.4 Zum Anerkennungsbegriff.....	146
5.7.5 Äußere Gestalten der ethischen Lebenswirklichkeit.....	147
6. Kapitel – Die Idee intersubjektiver Freiheit als Fluchtpunkt einer evangelischen Sozialethik zwischen Normativität und Empirie.....	149
6.1. Problemexposition.....	149
6.2 Rückblick auf die Problemgeschichte.....	152
6.3 Aufgaben einer evangelischen Ethik sozialer Institutionen.....	155
6.3.1 Die Aufgabe der Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit.....	155
6.3.2 Die Aufgabe der normativ-theologischen Positionierung.....	157
6.3.3 Intersubjektive Freiheit als theoretischer Fluchtpunkt.....	161
6.4 Zusammenfassung.....	164
Teil II – Soziale Freiheit als immanente Norm. Axel Honneths Entwurf einer nachmetaphysischen Gesellschaftstheorie.....	167
7. Kapitel – Voraussetzungen. Axel Honneth im Kontext der Kritischen Theorie.....	168
7.1. Nach der Metaphysik, vor aller Kommunikation. Honneth und Habermas.....	168
7.1.1 Die Möglichkeit des Trostes.....	168
7.1.2. Nachmetaphysisches Denken.....	172
7.1.3. Vorsprachliche Interaktion als Grundlage der Kritik.....	174
7.2. Kritische Sozialtheorie als Verbindung von Theorie und Empirie. Honneths Deutung	

der älteren Frankfurter Schule.....	176
7.2.1. Die Verbindung von empirischer und theoretischer Forschung als Grundelement der älteren Kritischen Theorie.....	176
7.2.2. Die Universalität der instrumentellen Vernunft als Problem.....	177
7.2.3. Die Hochschätzung der kommunikativen Vernunft bei Habermas.....	180
7.2.4. Rekonstruktive Gesellschaftskritik als methodisches Erbe.....	180
8. Kapitel – Das Prinzip wechselseitiger Anerkennung als Kern des Sozialen: „Kampf um Anerkennung“ (1992).....	183
8.1. Hinführung.....	183
8.2. Honneths Rekonstruktion des Modells eines „Kampfes um Anerkennung“ bei Hegel.....	185
8.2.1. Die Staatslehren von Machiavelli und Hobbes als Hintergrund von Hegels Position.....	186
8.2.2. Der Naturrechtsaufsatz: Das Modell einer sittlichen Einheit aller.....	187
8.2.3. Die weitere Entwicklung des Anerkennungsbegriffs in Hegels Jenaer Schriften.....	189
8.3. Die empirische Fundierung der Anerkennungstheorie bei G. H. Mead.....	191
8.3.1. Meads mehrdimensionales Modell der Persönlichkeit als Anknüpfungspunkt.....	191
8.3.2. Die Notwendigkeit einer moralisch-sozialen Ergänzung des Mead’schen Modells.....	192
8.4. Die drei Formen von Anerkennung.....	193
8.4.1. Liebe.....	193
8.4.2. Achtung.....	195
8.4.3. Wertschätzung.....	196
8.5. Von den Anerkennungsbeziehungen zu einer formalen Bestimmung von Sittlichkeit.....	198
8.6. Zusammenfassung.....	200
9. Kapitel – Normative Gesellschaftstheorie als Theorie der Institutionalisierung von Freiheit: „Das Recht der Freiheit“ (2011).....	204
9.1. Hinführung.....	204
9.2. Die Dominanz der Subjektivität im Freiheitsdenken.....	207
9.2.1. Freiheit als negative Freiheit.....	207
9.2.2. Freiheit als reflexive Freiheit.....	209
9.3. Freiheitsdenken im Ausgang von objektiven Verhältnissen: Soziale Freiheit.....	213
9.3.1. Der Grundgedanke: Institutionalisierte Anerkennung.....	213
9.3.2. Der Verweisungszusammenhang von Individualität und Institutionalität.....	215
9.3.3. Das Ineinander von Freiheit- und Gerechtigkeitsdenken.....	216
9.3.4. Das Miteinander von Normativität und Empirie als Modus der Gerechtigkeitstheorie.....	218
9.3.5. Zwischenfazit.....	219
9.4. Rechtliche Freiheit als Gewährleistung privater Autonomie.....	221
9.4.1. Grundelemente der Rechtsentwicklung.....	221
9.4.2. Verrechtlichung und existentielle Unentschlossenheit als Pathologien der rechtlichen Freiheit.....	223
9.5. Moralische Freiheit als Befähigung zur Verallgemeinerung subjektiver Handlungsgründe.....	226
9.5.1. Kantische Impulse zur Durchbrechung der Partikularität moralischer Reflexion.....	226
9.5.2. Kritik an den abstrakten Gehalten der moralischen Freiheit.....	228
9.5.3. Moralismus und Terrorismus als Pathologien der moralischen Freiheit.....	229
9.6. Die Unterscheidung von ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ der Freiheit.....	230
9.7. Ein Beispiel für die Wirklichkeit der Freiheit. Die Sphäre persönlicher Beziehungen.....	232

9.7.1	Freundschaft als Beziehung der Teilhabe am je individuellen Inneren.....	232
9.7.2	Intimbeziehungen als ganzheitliche Erfahrung der Anerkennung.....	234
9.7.3	Familie als ‚demokratisches Gemeinwesen im Kleinen‘.....	236
9.7.4	Die Wechselseitigkeit der Institutionen.....	241
9.8	Rückblick.....	242
9.8.1	Drei Formen von Freiheit.....	242
9.8.2	Soziale Freiheit in persönlichen Beziehungen.....	244
9.9	Diskussion.....	245
9.9.1	Der Primat der Freiheit.....	245
9.9.2	Der Ort von Religion, Kirche und Theologie.....	249
9.9.3	Die teleologische Dimension sozialer Kritik.....	253
10.	Kapitel – Normative Rekonstruktion. Zur kritischen Methode.....	255
10.1	Hinführung.....	255
10.2	Sozialphilosophie als Kritik.....	256
10.2.1	Pathologie und Kritik als Elemente der Kritischen Theorie.....	256
10.2.2	Drei Formen der Kritik.....	257
10.3	‚Normative Rekonstruktion‘ als immanente Kritik.....	259
10.3.1	Abgrenzung in beide Richtungen.....	259
10.3.2	Zwischenfazit.....	260
10.3.3	Im Wechsel von Arbeit am Begriff und empirischer Überprüfung.....	261
10.3.4	Exemplarische Durchführung.....	262
10.3.5	Kritische Aspekte.....	263
10.3.6	Übergang.....	264
10.4	Hans Joas’ Konzept einer ‚Affirmativen Genealogie‘.....	265
10.4.1	Das Ziel einer Synthese von Genese und Geltung in der Wertbegründung.....	265
10.4.2	Troeltschs ‚existentieller Historismus‘.....	266
10.4.3	Anwendung. Das Beispiel der Menschenrechte.....	269
10.4.4	Die Etablierung der Menschenrechte und ein kritisches Moment.....	270
10.5	Rahels Jaeggis Konzept einer ‚Kritik von Lebensformen‘.....	271
10.5.1	Lebensformen und soziale Praktiken.....	271
10.5.2	Die Normativität von Lebensformen.....	272
10.5.3	Lebensformen als Problemlösungsinstanzen.....	275
10.6	Die vorgestellten Ansätze im Vergleich.....	277
10.6.1	Zugriff auf Empirie.....	277
10.6.2	Normativität.....	278
10.6.3	Kritik.....	279
10.6.4	Fazit.....	280
11.	Kapitel – Normative Gesellschaftstheorie als Theorie der Institutionalisierung von Freiheit. Zusammenfassung und kritische Beurteilung.....	281
11.1	Rückblick.....	281
11.1.1	Kritische Theorie und Anerkennungstheorie.....	281
11.1.2	Gerechtigkeitstheorie als Freiheitstheorie.....	283
11.2	Kritische Relecture.....	285
11.2.1	Nachmetaphysisches Denken, Naturalismus und der Ort der Religion.....	285
11.2.2	Die Möglichkeit einer ‚verkennenden‘ Anerkennung und die Frage nach der Ganzheit des Subjekts.....	287
11.2.3	Die Offenheit des Fortschrittmotivs und ihre methodische Ursache.....	289

12. Kapitel – Zwischen Kritischer Theorie und Sozialethik. Abschließende Überlegungen.	294
12.1 Überlegungen zum interdisziplinären Gespräch.....	294
12.2 Resümee.....	298
Literaturverzeichnis.....	305
1. Verwendete Siglen.....	305
2. Schriften Axel Honneths.....	305
3. Weitere Literatur.....	306

Einleitung

1. Das Wiederaufleben der Institutionenethik

Im Jahr 2013 veröffentlichte die Evangelische Kirche in Deutschland die Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“. Umgehend zeigte sich, dass dieser Text keine weithin anerkannte Position formulierte. Stattdessen provozierte er eine umfangreiche, teils mit großer Entschiedenheit geführte Debatte. Das in „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ zum Ausdruck kommende, betont liberale Verständnis von Ehe und Familie stieß nicht nur von kirchlich-konservativer, sondern auch von außerkirchlicher Seite auf breiten Widerstand.¹

Im Rahmen der innerevangelischen Diskussionen führte dabei die Frage nach dem rechten Ehe- und Familienverständnis zur grundsätzlicheren Problematik einer gegenwärtig verantwortbaren Institutionenethik, d.h. einer unter heutigen Bedingungen plausiblen Beurteilung dauerhafter sozialer Strukturen. Der Erlanger Ethiker Peter Dabrock erinnerte in diesem Zusammenhang an den schon in den 80er Jahren entwickelten Ansatz Wolfgang Hubers, wonach sich institutionellen Verhältnissen nicht schöpfungstheologisch zu nähern sei – wie etwa in älteren Modellen einer ‚Ordnungstheologie‘ –, sondern vielmehr sei es der Gedanke ‚kommunikativer Freiheit‘, der als normativ gehaltvolles ‚Prüfkriterium‘ für die ethische Bewertung solcher Verhältnisse in Stellung zu bringen sei.² Weiterführend sei demnach nicht die Bezugnahme auf ein wie auch immer zu beschreibendes theonomes Gestiftetsein der Institutionen. Dieser traditionelle Topos habe weitgehend an Plausibilität verloren. Vielmehr gehe es um die *Funktion* institutioneller Gefüge für die Verwirklichung eines freiheitlichen Lebens.

Sowohl diese ablehnende Haltung gegenüber einer schöpfungstheologisch fundierten Institutionentheorie als auch die Bevorzugung funktionaler gegenüber essentialistischen Kriterien scheinen mir in der heutigen evangelischen Sozialethik auf einen breiten Konsens zu stoßen, nicht nur in Fragen von Ehe und Familie, sondern generell in Bezug auf die Beurteilung jeglicher Strukturen, die als Elemente der Lebenswelt allem individuellen Handeln vorausgehen. Wichtigster Leitbegriff dieses Konsenses ist dabei die Idee der Freiheit des Subjekts, die in protestantischer Tradition nicht nur als ‚negative‘ Freiheit von allen äußeren Zwängen, son-

1 Zur Dokumentation der Debatte vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013 sowie Evelyn Finger, Schlechte Dogmatiker – Die Kirche sagt Ja zur Homo-Ehe, Politiker empören sich, in: DIE ZEIT Nr. 27/2013; Ebenfalls als Beispiel journalistischer Kritik vgl. Matthias Kamann, Kirche gibt dem Scheitern von Ehen ihren Segen, in: Die WELT, 18.06.2013. Vgl. zur Rezeptionsgeschichte weiterhin Lieske 2019, 11–16 sowie Plonz 2018, 21–64.

2 Dabrock 2013, 42. Mit dem Attribut ‚schöpfungstheologisch‘ nehme ich solche Entwürfe in den Blick, die Elemente der Lebenswelt, soziale Strukturen, Institutionen etc., vom Gedanken eines differenziert beschriebenen Schöpfungs- und Erhaltungshandeln Gottes aus deuten und so als von Gott aus fest gefügte, geordnete und vorgegebene Phänomene beschreiben. Vgl. dazu unten Kapitel 1.

dern gerade auch als ‚positive‘ Freiheit zur Selbstentfaltung begriffen wird, die sich wiederum im Dienst am Nächsten realisiert.³

Der Göttinger Systematiker Martin Laube betont dabei, dass zu dieser sozialen, auf intersubjektive Beziehungen ausgerichteten Dimension der christlichen Freiheit auch gehöre, dass freiheitliches Handeln auf ihm vorausgehende, es erst ermöglichende Gesellschaftsverhältnisse angewiesen sei.⁴ Auch Laubes Nachdenken über Institutionen zielt so, ähnlich wie bei Huber, auf die Verbindung des Institutionenbegriffs mit dem Freiheitsgedanken: „Institutionen dienen nicht der Einschränkung, sondern vielmehr der Verwirklichung von Freiheit.“⁵

Ein etwas anders gelagerter Versuch, aus sozialetischer Perspektive auf die Debatten um die Orientierungshilfe der EKD zu reagieren, liegt mit den Überlegungen Elisabeth Gräb-Schmidts vor.⁶ Der darin entfaltete Zugang zum Thema will einerseits nicht hinter die Einsicht in das soziale Gewordensein der Institutionen zurück, sucht aber andererseits nach Wegen, die Aspekte der Ordnung, des Gestiftetseins, des überindividuell Vorgegebenen in Bezug auf Institutionen neu zu profilieren. Dabei wendet sich Gräb-Schmidt kritischer noch als Laube gegen ein subjektivistisches, allein negatives Freiheitsverständnis, wie es das „stolze autonome freiheitliche Subjekt der Neuzeit“⁷ weithin anstrebe. Gegenüber einer liberalistischen Kritik an Institutionen – für Gräb-Schmidt dienen die Studentenunruhen der 60er als Beispiel – ist zum einen auf die „Freiheit eines Christenmenschen“ als „Kern der reformatorischen Botschaft“⁸ hinzuweisen, zum anderen mit Arnold Gehlen der Stiftungscharakter der Institutionen zu betonen. Die ethische Betrachtung des Themas zielt auf das rechte Maßverhältnis zwischen beidem, mithin zwischen Freiheit und gestifteter Ordnung.

Zentral für diesen Ansatz ist, dass mit der Rede vom „Stiftungscharakter“⁹ der Institutionen deren bloß funktionalistische Deutung abzulehnen sei. Institutionen behalten etwas „Widerständiges“¹⁰, das auf eine ‚vertikale‘ Dimension im Institutionenbegriff verweist, nämlich das Rückgebundensein von Institutionen an anthropologische Grundelemente, das von sozialer Dynamik unberührt bleibt, gar bleiben sollte. Institutionelle Gebilde sind nicht einfach naturhaft vorgegeben, dürfen aber auch nicht in Logiken der Machbarkeit aufgehen. So eignet ihnen inmitten des Wandels auch etwas bleibend Überzeitliches:

„Das aber heißt für die bestehenden Institutionen: Sie bleiben sich nicht gleich, sie können aber auch nie einfach der Kritik vollständig zum Opfer fallen. Ihre Präsenz steht dem Menschen nicht zur Disposition. Sie drängt sich immer und überall auf.“¹¹

3 Die breit rezipierte Unterscheidung von ‚negativer‘ und ‚positiver‘ Freiheit geht zurück auf Berlin 1958. Zur Stellung des Freiheitsbegriffs in den theologischen Disziplinen vgl. Laube 2014.

4 Vgl. Laube 2014, besonders 185f.

5 Laube 2014, 185f. Im Hintergrund steht neben Hubers Grundanliegen v.a. der ethische Ansatz Trutz Rendtorffs. (vgl. dazu unten Kapitel 5).

6 Vgl. besonders Gräb-Schmidt 2017b sowie die kürzere Darstellung der darin entfalteten Position in Dies. 2017c.

7 Gräb-Schmidt 2017b, 321.

8 A.a.O., 322.

9 A.a.O., 324.

10 Ebd.

11 A.a.O., 328.

Soziale Gebilde erscheinen als eingezeichnet in einen umfassenden anthropologischen Horizont.¹² Aus dieser Schwerpunktsetzung resultiert eine Theorie, die an wesentlichen Punkten auf schöpfungstheologische Motive rekurriert und etwa im Blick auf die institutionelle Sphäre von Ehe und Familie gar von „Lebensordnungen“¹³ zu sprechen in der Lage ist, die es in ethischer Hinsicht zu schützen gilt. Damit der Ordnungsbegriff nun allerdings nicht als naturrechtlich konnotiert missverstanden wird, bindet Gräß-Schmidt ihn an den Begriff der Gerechtigkeit.¹⁴

Dabei ergibt sich der Eindruck eines Ansatzes, der sein Profil vor allem aus der Inszenierung von Gegensätzen gewinnt. Inmitten neuzeitlich-liberalistischer Subjektivität und radikaler Autoritätskritik ist das bleibend Unverrückbare in den Institutionen zu verteidigen. Individuum und Institution stehen sich gegenüber. Ganz grundlegend werden Sozialität und Inter-subjektivität als Elemente des Menschseins auf der einen, soziale Dynamik aber auf der anderen Seite gedacht. Hier bestehen anthropologische Konstanten, dort vollzieht sich geschichtlicher Wandel. Zwischen beidem existiert ein kategorialer Unterschied, der ethisch nicht einfach eingeebnet werden kann. Alles Institutionelle erscheint dadurch aber schon vom Beginn der Darstellung an gewissermaßen zeitentoben, ‚gestiftet‘, wie eingesenkt in unverbrüchliche Ordnungen. Gleichwohl wird auch hier – ebenso wie bei Dabrock, Huber und Laube – der Wert der Freiheit als normatives Zentrum gerade einer prononciert evangelisch-theologischen Institutionenethik ins Feld geführt.¹⁵

Bereits in diesen ersten, stichprobenartigen Begegnungen mit dem Thema wird erkennbar, dass soziale Institutionen als Gegenstand des ethischen Nachdenkens zwischen einerseits fluiden, dynamischen, auf das soziale Handeln bezogenen und andererseits eher statischen, transindividuellen, auf soziale Ordnungen und Strukturen bezogenen Aspekten schillern. Sie entziehen sich der raschen Kategorisierung und die diversen theologischen Positionen finden nur schwer miteinander vermittelbare Antworten auf die Frage, ob Institutionen in ethischer Hinsicht zunächst als abgrenzbare Entitäten in ihrem Eigenrecht wahrgenommen werden sollen oder ob sie vielmehr funktional im Blick auf soziale, ethische oder religiöse Normen und Güter von Interesse sind. Um dieser Problematik etwas genauer auf die Spur zu kommen, lohnt sich zunächst ein näherer Blick auf den Begriff selbst, ehe noch einmal auf das Problem einer gegenwärtig verantwortbaren evangelischen Ethik sozialer Institutionen zurückzukommen ist.

12 Vgl. auch die AbschlussThese zur Rechtfertigungstheologischen Deutung der Institutionen (a.a.O., 335): „Denn das Wesen der Institution verstehen heißt eben *eo ipso* die Konstituenten menschlichen Daseins zu verstehen.“

13 A.a.O., 342.

14 Vgl. a.a.O., 346.

15 Vgl. a.a.O., bes. 331–335.

2. Dimensionen des Institutionenbegriffs

Dabei ist festzuhalten: im öffentlichen Gebrauch ist ‚Institution‘ kein dunkler Begriff. Er ist keiner abstrakten Theorie vorbehalten, sondern findet lebensweltliche Orte. Er wird alltags-sprachlich verwendet, er ruft innere Bilder auf, weckt Assoziationen. Nicht selten bildet er die Folie für Wertungen. Wenn von der Kirche „als Institution“ gesprochen wird, dann werden häufig negative Assoziationen aufgerufen. Wo man andererseits befürchtet, die „Institutionen der Demokratie“ seien durch Populismus und Radikalismus bedroht, so kommt etwas Schützenwertes, zu Bewahrendes in den Blick. Beide Verwendungen weisen je für sich schon auf eine grundlegende Dimension des Begriffs hin: Institutionen kommt eine gewisse Festigkeit zu. Sie stehen den Handlungen der Einzelnen gegenüber, sind von einer bestimmten Dauer, verbinden Regelmäßigkeit mit Steuerung, stellen soziale Ordnung her. Gliedert man das Soziale in zwei große Bereiche auf, das Individuelle und das Allgemeine, so sind Institutionen die manifeste Gestalt des letzteren.

Darin aber ist ‚Institution‘ auch ein schillernder Begriff. Sein phänomenaler Gehalt ist schwer zu fassen:

„Eine Universität ist eine Institution. Die Ehe ist eine Institution. Eigentum gilt als Institution, aber auch die Sklaverei ist eine Institution. Theater und Ministerien, Gefängnisse und Krankenhäuser, der europäische Gerichtshof und der deutsche Filmpreis, die UNO und die Weltbank, all dies sind Institutionen. Und von manchen Einrichtungen – vom weihnachtlichen Plätzchenbacken im Kindergarten bis zum jährlich stattfindenden Weltsozialforum – sagt man ebenfalls manchmal, sie seien ‚bereits zur Institution geworden‘.“¹⁶

Die Beispiele ließen sich ergänzen. So vertraut der Begriff also im allgemeinen Sprachgebrauch ist, so vielfältig und spannungsreich sind seine Füllungen. Mitunter bezeichnet er konkrete, als Einzelgrößen identifizierbare Sozialgebilde, etwa eine staatliche Einrichtung. Andernorts tritt er eher metaphorisch auf, z.B. bei der Beschreibung eines regionalen Brauchtums oder einer öffentlichen Autoritätsfigur als ‚Institution‘.¹⁷

Dieser metaphorische, weniger an organisationsförmige soziale Entitäten gebundene Gebrauch steht im Bereich der Sozialphilosophie und der Sozialethik nicht unbedingt im Vordergrund, weist aber darauf hin, dass mit der Sphäre des Institutionellen auch Wertungen verbunden sein können, die wiederum Aufschluss geben über die Art der sozialen Erfahrungen, die Individuen mit derlei ‚Institutionen‘ machen: Erfahrungen einer geordneten Lebenswelt, eines gegenwartsüberschreitenden Zusammenhangs, einer gewissen Dauerhaftigkeit des Bekannten.

Inmitten der semantischen Vielfalt lassen sich dennoch gewisse Merkmale identifizieren, die in den meisten Verwendungen mitschwingen. Vorrangig gilt dabei, dass alle inneren Bestim-

16 Jaeggi 2009, 529.

17 Dieser Gebrauch tritt nicht selten mit Anspielungen auch auf moralische Autorität auf, etwa wenn von Jürgen Habermas gesagt wird, er sei „seit Jahrzehnten eine öffentliche Institution“, wobei dann erläuternd hinzugefügt wird: „Von Beginn an hat er die Bundesrepublik mit seinen öffentlichen Interventionen kritisch begleitet“ (Lohmann 2009).

mungen des Institutionsbegriffs mit der Dimension des sozialen Handelns verknüpft sind. In Institutionen manifestiert sich eine überindividuelle Ordnung, welche dem Individuum ein Grundmaß an Handlungserwartung zuspielt. Institutionen stellen so etwas wie eine intermediäre Größe zwischen dem Handlungssubjekt auf der einen und dem übergreifenden Gesellschaftssystem auf der anderen Seite dar und vermitteln zwischen beidem. Diese mittlere Position geht mit bestimmten Ambivalenzen einher¹⁸:

Sie stehen dem Einzelnen gleichsam *gegenüber*, werden als objektiv gegeben erfahren und liegen individuellen Handlungsentscheidungen voraus. Zugleich sind sie als Phänomene der Lebenswelt auch gebildet und geformt, haben Anteil an gesellschaftlichen Veränderungen und bergen damit selbst ein Element des Dynamischen. In zeitlicher Hinsicht kommt ihnen so stets eine gewisse Dauerhaftigkeit zu, die allerdings nicht ungebrochen bleibt.¹⁹ Diese Dauerhaftigkeit gewährleistet, dass sich im Umgang mit Institutionen Handlungssicherheiten ergeben, welche das individuelle Handeln mit einem Praxishorizont in Verbindung bringen, der den Lebensbereich des Einzelnen übersteigt. Dieser wird dadurch in der sozialen Ordnung lokalisiert. Gleichzeitig kann diese integrierende Rolle der Institutionen dort als verfestigt und starr erscheinen, wo sich das Erleben einstellt, dass überindividuelle Handlungsmuster und individuelle Handlungsentscheidungen sich in keinem Wechselverhältnis mehr befinden, sondern Institutionen allein zum Zweck der Bewahrung vormals etablierten, die Gegenwart nicht mehr berührenden Handelns weiterbestehen.

Die Möglichkeit eines solchen Erlebens verweist auf die normative Dimension des Institutionsbegriffs. Institutionen können infrage gestellt werden, wo sie die an sie gerichteten Erwartungen nicht erfüllen, wo sich eine dauerhafte Schere zwischen den in ihnen kodifizierten Handlungsmustern und den Handlungszielen der Gesellschaftsmitglieder auftut, wo das institutionelle Gefüge mehr freiheitsbegrenzend als freiheitsförderlich empfunden wird. Es kann ‚gute‘ oder auch ‚schlechte‘ Institutionen geben. Institutionen können ‚scheitern‘.²⁰

Dabei sind freilich verschiedene Ansatzpunkte für eine normative Bewertung denkbar. Zur ersten Orientierung – in den folgenden thematischen Kapiteln werden weitere Differenzierungen vorgestellt werden – lassen sich hier zwei wichtige Fokussierungen unterscheiden. Die Frage nach dem ‚Scheitern‘ bzw. dem ‚Erfolg‘ von Institutionen kann etwa im Hinblick auf ihre Stabilität, auf ihren ‚Stiftungsauftrag‘, auf ihr So-Sein oder auf die jeweils erkennbare Übereinstimmung mit ursprünglichen Zwecksetzungen beantwortet werden. In diesem Fall

18 Mit ‚Ambivalenzen‘ bezeichne ich zeitgleich vorhandene, sich entgegenstehe, jedoch nicht ausschließende Teilaspekte. Die Metapher der ‚Polarität‘, die hier auch anwendbar wäre, erscheint mir weniger passend, da es mir nicht in einem strikten Sinne um wechselseitige Bedingungsverhältnisse geht.

19 Häufig wird das Element des *Dauerhaften* geradezu als Haupteigenschaft sozialer Institutionen markiert. Bei Moxter 2020, 186, findet sich dazu die schöne Formulierung: „Institutionen kann man als allergische Reaktionen im Umgang mit Zeit beschreiben.“ Moxter zielt damit auf die zeitliche Begrenztheit des individuellen Lebens: „Mit ihnen reagieren wir auf deren Knappheit, die es den Individuen nicht gestattet, von einem Nullpunkt ihres gut gewordenen Willens, ihrer zur Vernunft gekommenen Maximenbildung oder ihrer vom christlichen Glauben veränderten Lebensführung gleichsam ab ovo eine soziokulturelle Handlungswelt aufzubauen. Die zur Verfügung stehende Lebenszeit reicht nicht hin, um weltgestaltend von vorne zu beginnen“ (ebd.).

20 Vgl. dazu Jaeggi 2009.

steht insbesondere die überzeitliche Dimension sozialer Strukturen im Vordergrund, ihre Resilienz gegenüber Verfallserscheinungen und ihre Identifizierbarkeit anhand bestimmter äußerer Merkmale. Das normative Interesse liegt dann auf der Absicherung der institutionellen Sphäre gegenüber Subjektivierungs- und Individualisierungsbestrebungen von Seiten der Gesellschaftsmitglieder. Demgegenüber kann ein zweiter Weg der normativen Beurteilung gesellschaftlicher Institutionen beschrieben werden, der in seiner Grundausrichtung vom Individuum her entwickelt wird. Institutionen werden in diesem Fall als Teilelemente der sozialen Voraussetzungen individueller Selbstverwirklichung verstanden. Von Interesse ist weniger ihre äußere Strukturalität als vielmehr das ihnen innewohnende Normengefüge. Eine solche normative Perspektive fragt ebenfalls nach vormaligen Zwecksetzungen, nimmt sie aber als unter je veränderten Bedingungen neu zu interpretierende wahr und gleicht sie mit sozialen Dynamiken und individuellen Erlebenshorizonten ab.

In dem obigen, ganz punktuellen Überblick zu gegenwärtigen theologischen Stellungnahmen zum Thema haben diese beiden Perspektiven bereits Erwähnung gefunden. Während die mit den Namen Laube und Huber bezeichneten Positionen vom Freiheitsgedanken her eine funktionale Bestimmung des Institutionenbegriffs unternommen haben, trat im Ansatz Gräb-Schmidts vor allem die Betonung des überzeitlichen Gestiftetseins der Institutionen hervor. In normativer Hinsicht spiegelte diese Position insofern den ersten Typus ethischer Bewertung wieder, während sich bei Laube etc. verschiedene Variationen des zweiten Typus finden lassen. Die unterschiedlichen Lager aber stimmen trotz inhaltlicher Unterschiede in dem Anspruch überein, Grundintuitionen explizit *reformatorischer* Theologie zu reaktualisieren, konkret in Gestalt der Idee evangelischer Freiheit oder der Zwei-Regimente-Lehre.²¹

Dabei ist darauf hinzuweisen, dass sich das Beieinander von eher dynamischen und eher statisch-konservierenden Aspekten im Themenfeld der Institutionen bis weit in die Begriffsgeschichte hinein zurückverfolgen lässt. Schon in der *Confessio Augustana* lässt sich die Verwendung des Wortfeldes ‚*institutio/instituere*‘ in beiden Richtungen nachweisen. Dabei geht es in den meisten Fällen um die Markierung des Ursprungs einer zu wiederholenden Praxis, die vorrangig rituellen Charakter hat. Die prominenteste Stelle ist hier sicherlich CA 5: „*Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta*“, in der deutschen Variante: „Solchen glauben zuerlangen, hat Got das predig ampt *eingesetzt*, Evangelium und Sacramenta geben“²². Anzumerken ist, dass mit *instituere* der Vorgang der Einsetzung bzw. Stiftung des Predigtamtes bezeichnet wird, nicht das Amt selbst (*ministerium*). Auch an anderen Orten hat das Wortfeld einen eindeutig praxisbezogenen Charakter. Objekte der Einsetzung können *traditiones* (CA 15), *ritus* und *cerimoniae* (CA 7) oder auch einfach *opera* (CA 16) sein. Dabei tritt zumeist eine Autorität auf, die hinter dem im Vorgang des *instituere* anhebenden Handlungszusammenhang steht. Weiterhin wird *institutum fieri* stets mit einem bestimmten Zweck verbunden. In der zitierten Stelle ist die Autorität Gott selbst, der

21 Vgl. Gräb-Schmidt 2017b, 15f.

22 Zitiert gemäß der in der Neuausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften vorgelegten Fassung der *Editio princeps*, der auch die weiteren CA-Nachweise entnommen sind (BSELK 100f.). Kursivsetzungen von mir.

Zweck der Einsetzung ist die Erlangung des Glaubens. Neben Gott kann aber auch Christus als Handlungssubjekt auftreten (CA 12) oder ‚die Menschen‘ (*homines*, CA 7). Schließlich tritt vereinzelt die Paarung *instituere* und *facere* auf, etwa in CA 26, wobei zwei zeitliche Handlungsaspekte ausgedrückt werden, sodass gewissermaßen *instituere* als Beginn einer Praxis und *facere* als dessen fortlaufende Ausübung zu verstehen ist.

Zugleich wird das Verb in der späteren Rezeption aber gerade als Partizipialform substantivisch gedeutet und das *institutum* als eigenständige Größe mit dem objekthaften Ergebnis des Stiftungsvorgangs, also etwa dem *ministerium docendi* gleichgesetzt.²³ Der fortlaufende, sich ständig reaktualisierende Charakter des aus dem *instituere* erwachsenen Handlungszusammenhangs lagert um sich Verfestigungen an, welche früh die Unterscheidung zwischen Vorgang und Ergebnis, zwischen sozialer Praxis und diesseits dieser Praxis bestehenden Strukturen verschwimmen lassen.²⁴

3. Das Erbe der Ordnungstheologie

Schon im Augsburger Bekenntnis also verbinden sich funktionale mit essentialistischen Aspekten, geraten Stiftungsvorgang und Stiftungsergebnis ineins. Für die ethische Reflexion ergeben sich über die Zeiten hinweg mehrere mögliche, nicht unbedingt deckungsgleiche Fragerichtungen: Ist der eingestiftete Zweck des Instituts entscheidend für dessen ethischen Charakter oder hängt nicht auch Entscheidendes an der äußeren Form, an dem *Wie* ebenso viel wie am *Woraufhin*? Ist eine ‚gute‘ Institution in erster Linie anhand der Lebenspraxis zu bestimmen, in deren Dienst sie durch die Mitglieder einer Sozialgemeinschaft immer wieder neu aktualisiert wird – oder an bestimmten, durch die Zeiten sich gleichbleibenden Merkmalen, in denen sich der ursprüngliche Anlass der Einsetzung abbildet? Liegt der ethische Fokus auf der Emanzipation des Individuums oder der Legitimation der Institution? Gibt es einen ‚Verfall‘ von Institutionen oder lediglich ‚Veränderung‘? Wer ist die eigentlich bestimmende Autorität hinter institutionalisierten Gebilden – Gott, die Kirche oder die Tradition? Ist hier durch Bezugnahmen auf anthropologische Grundkonstanten, auf das Naturgesetz, auf die Ordnung der Schöpfung Orientierung zu gewinnen? Oder folgt aus der durchgängigen Praxisbezogenheit des Institutionenbegriffs, dass dieser ganz unabhängig von metaphysischen Gegebenheiten formuliert werden muss, sodass die Genese sozialer Strukturen allein aus historisch veränderlichen Prozessen gesellschaftlicher Reproduktion zu erklären ist?

23 Trutz Rendtorff etwa, der ebenfalls CA 5 als Referenzstelle für die reformatorisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Institutionenproblem anführt, lässt den Praxisaspekt zurücktreten und spricht unmittelbar von „normativen Instanzen“ als „Instituten“. Diese Fokussierung hat ihren Grund in der These, der frühen reformatorischen Lehrbildung sei es in erster Linie um die theologische Neubesetzung der überkommenen Institutionen der altgläubigen Kirche gegangen. Diese Deutung betont die Dimension der legitimen Einsetzung, weniger den dynamischen, auf Handeln ausgelegten Charakter des Wortfeldes. Vgl. Rendtorff 1973, 144–146.

24 Auch die Verwendung des Wortes *institutio* sowohl für die Praxis der pädagogischen Unterweisung als auch für den festen Bestand an Lehrgegenständen – man denke an Calvins *Institutio* – lässt diese doppelte Bedeutungsdimension erkennen. In dem vorrangig auf die Handlungsebene bezogenen, wenn auch nicht darauf beschränkten Gebrauch schließt das Augsburger Bekenntnis an die Tradition des römischen Rechtes an. Vgl. dazu Tödt 1987, 206f.

Der Orientierungsbedarf, der sich in diesen exemplarischen Fragen ausdrückt, besteht bis in die Gegenwart hinein. Noch einmal sei auf die mannigfaltigen Debatten hingewiesen, die im Umfeld von „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ geführt wurden. Dabei stellt sich der evangelischen Sozialethik nicht nur die Aufgabe einer gegenwartssensiblen Rezeption der gesellschaftlichen Bedingungen, in deren Kontext sie diesem Bedarf zu begegnen versucht, sondern auch die Herausforderung, mit den eigenen Traditionsbeständen kritisch umzugehen.

Zu dieser Herausforderung gehört die Aufarbeitung eines lang anhaltenden, metaphysisch begründeten Konservatismus auf Seiten reformatorischer Theologie. Auf der Suche nach angemessenen ethisch-reflexiven Umgangsformen mit dem Phänomen sozialer Strukturen, Institutionen, Ordnungen etc. hat die protestantisch-theologische Tradition traditionell die Aspekte des Überzeitlichen und Beständigen herausgehoben. Die Sphäre objektiver Sozialphänomene²⁵ wurde als Bereich stabiler, in ihrer je vorfindlichen Gestalt feststehender Größen betrachtet, weniger als dynamisches Miteinander von sich im Fortgang der sozialen Entwicklung stetig verändernden Strukturen. Die Betonung des im Geschichtsverlauf Unveränderlichen hing mit der Suggestion zusammen, zwischen sozialer Wirklichkeit und göttlichem Schöpfungs- und Erhaltungswirken bestehe eine wesensmäßige Nähe, die es reflexiv einzuholen gelte. Innerhalb dieses Rahmens bildeten sich im Laufe der Theologiegeschichte verschiedene Modelle heraus, wobei besonders in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vor allem solche theologischen Ansätze in den Vordergrund traten, die sich dem Themenfeld im Ausgang vom Begriff der ‚Ordnung‘ näherten. Auf älteren, vornehmlich lutherischen Traditionen aufbauend identifizierten sie zentrale soziale Strukturen als Stiftungen des göttlichen Schöpferwillens, als überzeitlich vorgegebene Rahmungen des menschlichen Zusammenlebens, innerhalb derer sich die Individuen zu bewähren haben.²⁶ Maßgebliche Vertreter dieses Gedankens waren mit je eigenen Schwerpunktsetzungen zunächst Werner Elert, Paul Althaus und Emil Brunner, in stark christologischer Ausrichtung auch Dietrich Bonhoeffer.²⁷

Theologiegeschichtlich brachte der Nationalsozialismus hier einen tiefen Einschnitt. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Diktatur und Krieg hatten die verschiedenen Wege einer ‚Theologie der Ordnungen‘ nachhaltig an Plausibilität verloren, da sie in mehreren Fällen durch ihre Vertreter ideologisch diskreditiert waren. In der nach 1945 einsetzenden Phase

25 Das Attribut „objektiv“ meint hier und im Folgenden ganz allgemein die dem Subjekt äußerlichen Elemente der Lebenswelt – Ordnungen, Institutionen, Gesetze, Handlungsregeln, kulturelle Üblichkeiten, etc. In diesem Sinn ‚objektive‘ Sozialverhältnisse stehen für den externen Referenzrahmen individuellen Handelns in der Gesellschaft, ohne dass damit schon eine Aussage über die erkenntnismäßige Beschreibbarkeit dieses Bereiches der Wirklichkeit getroffen ist. Mit dieser eher schlichten Verwendung des Ausdrucks soll also nicht das wissenschaftstheoretische Problem der Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis aufgerufen werden, wie es Max Weber wirkmächtig formuliert hat (vgl. Weber 1922) und seitdem vielfach diskutiert wurde, etwa im Umkreis der Soziologie Pierre Bourdieus (vgl. v.a. Bourdieu/Wacquant 2006) und in den Auseinandersetzungen zwischen individualistischen und holistischen Ansätzen in der Sozialphilosophie (vgl. Jaeggi/Celikates 2017, 41–52).

26 Dass sich bereits die frühe reformatorische Lehrbildung im Rahmen verschiedener Ordnungsdiskurse vollzog, lassen die Beiträge in Dingel/Kohnle 2014 nachvollziehen.

27 Vgl. dazu die betreffenden Grundlegungen in Elert 1940, Althaus 1934, Brunner 1939 und Bonhoeffer 1998. Zu Althaus vgl. unten 1.1.

theologischer Neuorientierung konnten sie mit ihrer strengen, schöpfungstheologisch hergeleiteten Hochschätzung der je vorgegebenen Staatsordnung nur noch irritierend wirken.²⁸ Die ethische Theoriebildung der Nachkriegszeit unternahm es dagegen in Gestalt verschiedener Neuansätze, den alten Gedanken des Zusammenhangs von göttlichem Wirken und gesellschaftlichen Realitäten in neuer, der Komplexität des Gegenstandes angemessener Weise zur Geltung zu bringen. Diese Transformation des überkommenen Ordnungsmodells konzentrierte sich nun in erster Linie auf den Begriff der Institution. Die Diskursteilnehmenden konnten sich so einerseits auf sozialwissenschaftliche Debattenstränge beziehen, andererseits aber eine gewisse Offenheit für theologische Grundüberzeugungen bewahren, erschien dieser Begriff doch gegenüber jenem der Ordnung kaum belastet und konnte als Fluchtpunkt maßgeblicher soziologischer Theorien ebenso rezipiert werden wie als Element der eigenen Tradition – etwa im Rückbezug auf das Augsburger Bekenntnis.²⁹

Zugleich stellte sich dieser Impuls, der die Sphäre objektiver Sozialverhältnisse mittels eines soziologisch anschlussfähigen ebenso wie theologisch gehaltvollen Leitmotivs ethisch einzuholen erlaubte, wiederum selbst als eigentümlich zeitgebunden heraus. Die Hochzeit der sich um den Institutionenbegriff gruppierenden Diskussionen bildeten die 1950er und 1960er Jahre, maßgeblich bestimmt durch die Arbeit der sogenannten ‚Institutionenkommission‘ der Evangelischen Studiengemeinschaft.³⁰ Späterhin rückte das Thema dann aber an die Peripherie des sozialetischen Interesses, kam als eigener Gegenstand nur noch in einzelnen Ethikentwürfen vor und erlebte den Übergang von einem interdisziplinär wie sozialetisch vielversprechenden Theorieschwerpunkt hin zu seiner Aufgliederung in partikulare, bereichsethische Perspektiven.³¹

28 Martin Laube schildert die betreffende Gestimmtheit eindrücklich als grundlegende Orientierungskrise (Laube 2015, 105): „Es ist wie das jähe Erwachen aus einem Albtraum: Nach 1945 versteht der Protestantismus die Welt, *seine* Welt nicht mehr. Benommen, geradezu traumatisiert von der überstandenen Katastrophe, kennt er sich in der neuen Zeit nicht aus – versteht nicht mehr, was um ihn herum passiert, vermag die raschen und tiefgreifenden Veränderungen nicht zu fassen, die sich mit dem Aufbau und der Konsolidierung des neuen Staatswesens vollziehen. Gerade die altbewährte Figur der Schöpfungsordnung, welche bisher Übersicht zu schaffen und Orientierung zu stiften half, ist nun völlig diskreditiert. Die überkommenen Strategien einer kulturhegemonialen Einhegung der moderngesellschaftlichen Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse sind gescheitert.“

29 Vgl. beispielhaft die bereits zitierte Aufnahme bei Rendtorff 1973, 144f. Auch Wilfried Härle füllt den Institutionenbegriff zunächst in sozialwissenschaftlicher Terminologie als auf „Erwartungssicherheit“ ausgerichtete Interaktionsordnung, um dann einerseits das Hineingeborenwerden in eine Familie ebenso als Beispiel für eine solche Ordnung anzuführen wie das ‚Hineingetauftwerden‘ in eine Kirche: „Wer getauft wurde, gehört zu einer Kirche, die eine Institution ist und Institutionen wie Taufe, Abendmahl und Predigtamt enthält. So beschreibt es mit Hilfe des Institutionenbegriffs [...] Artikel 5 des Augsburger Bekenntnisses von 1530“ (Härle 2014, 47f). Daraufhin folgen dann weitere außerkirchliche Beispiele, sodass sich der Verweis auf CA 5 nahtlos in den weiten Erfahrungshorizont der Lebenswelt einfügt.

30 Zu dieser Kommission vgl. in theologiegeschichtlicher Perspektive Brinkmann 1997, 115–174. Einen zusammenfassenden Rückblick aus Teilnehmendenperspektive bietet Marsch 1973.

31 Schon Honecker 1990, 304–313, gibt zwar noch einen Überblick über soziologische und rechtswissenschaftliche Institutionentheorien, bietet aber neben der Unterscheidung von „Fundamentalinstitutionen“ und „abgeleiteten Institutionen“ (312) keine weiteren übergeordneten Überlegungen, sondern delegiert das Thema an die bereichsethischen Kapitel seiner Einführung in die Ethik: „Die Ethik der Institutionen ist bei den einzelnen Themen (Ehe, Familie, Staat, Wirtschaft, Arbeit, Kultur, Natur) näher zu entfalten“ (313).

4. Von der Form zur Funktion

Erst in den letzten Jahren wird dem Thema wieder stärkere Aufmerksamkeit zuteil. Unlängst wählte der Kreis der Herausgebenden der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ das Institutionenthema als Schwerpunkt einer ihrer Jahreskonferenzen. Dahinter stand das Interesse, die seit Erscheinen der EKD-Orientierungshilfe neu aufgeflamnten Debatten konstruktiv aufzunehmen und sich dabei ausführlicher mit grundlegenden, den Bereich von Ehe und Familie überschreitenden Aspekten zu beschäftigen. Vieles spricht dafür, dass die Suche nach neuen Wegen im Bereich der Ethik sozialer Institutionen weiter anhält. Wie sich in der bisherigen Darstellung gezeigt hat, haben in den entsprechenden Diskussionsbeiträgen zwei Aspekte große Präsenz:

Einerseits spielt als normative Bezugsgröße immer wieder der Freiheitsbegriff eine Schlüsselrolle, andererseits wird nach Wegen gesucht, das ‚Institutionelle‘ jenseits bloßer Funktionalisierungen zu bestimmen. Darin kehrt ein ethisches Spannungsfeld wieder, das nach Einschätzung von Reiner Anselm bereits seit Helmut Schelskys Institutionentheorie „die Leitfrage jeder modernen Auseinandersetzung mit dem Institutionenbegriff“ darstellt, „nämlich die Frage von Freiheit und Institutionalität“³². Zwar besteht ein beträchtlicher Konsens darüber, dass man nicht mehr zu älteren, metaphysisch überhöhten Ordnungsvorstellungen zurückkehren möchte. Zu vielgestaltig, zu dynamisch sind moderne Gesellschaften verfasst, als dass derlei schematische Raster noch Erkenntniswert besäßen. Gegenüber allein theologischen Herleitungen ist das Interesse an interdisziplinärem Austausch gestiegen und auf dem Boden der eigenen Disziplin herrscht beträchtliche Vorsicht gegenüber allzu linearen Übertragungen biblischer Motive auf soziale Wirklichkeiten.

Gleichwohl wird bemerkt, dass das Dauerhafte und Beständige an Institutionen zumindest in bestimmten Bereichen zum Nachdenken über das Problem der normativen Bezugnahme auf sie anregt. Zwar mag leicht einzusehen sein, dass beispielsweise die Dignität der bürgerlichen Ehe nicht in ihrem wie auch immer zu verstehenden Eingebettetsein in eine gottgewollte Schöpfungsordnung besteht. Doch worin könnten, vor diesem problemgeschichtlichen Horizont, in der Gegenwart vertretbare, gesellschaftliche Veränderlichkeit ebenso wie überzeitliche Dignität integrierende Maßstäbe bestehen, von denen aus sich sagen ließe, was ein bestimmtes institutionalisiertes Sozialgefüge als ethisch ‚gut‘ qualifiziert? Wenn das Beharren auf einer bestimmten ‚Form‘ einzelner Institutionen stets wie obrigkeitlich verordnet, längst vergangenen Gesellschaftsformen verhaftet und unachtsam gegenüber sozialen Dynamiken ebenso wie individuellen Lebenswirklichkeiten wirkt und insofern aus guten Gründen als nicht mehr statthaft gilt – welche alternative Gestalt könnte eine gegenwärtige Institutionenethik dann annehmen?

Die vielfältigen Bezüge auf den Freiheitsbegriff legen nahe, statt der ‚Form‘ nun die ‚Funktion‘ zum leitenden Paradigma zu erheben.³³ Institutionen sollen nicht mehr vorformulierten, gleichsam substantialistischen Formbeschreibungen entsprechen, sondern gewinnen ihre nor-

32 Anselm 2020, 161.

mative Qualität aus der Ausrichtung auf einen ethischen Zweck, namentlich die Verwirklichung und Förderung individueller Freiheit.

Der Gewinn einer solchen Neuorientierung liegt zunächst auf der Hand: Mit ihr ist nicht zugleich die Festlegung auf bestimmte, an spezifische Formmerkmale gebundene Ausgestaltungen von Institutionen verbunden. Wie eine Institution beschaffen sein muss, um den an ihr teilhabenden Individuen ein Mehr an Freiheit zu vermitteln, kann variieren, je nach soziokulturellem Kontext und nach Bestimmung dessen, was unter ‚Freiheit‘ jeweils zu verstehen ist. Daraus folgt eine größere Offenheit für gesellschaftliche Veränderungen ebenso wie für individuelle Formen der Lebensgestaltung. Institutionen – von ihrer Funktion, weniger von ihrer Form her bewertet – kommen als elastische Größen in den Blick. Weiterhin öffnet sich die theologische Ethik mit dieser Orientierung am Freiheitsgedanken für die vielfältigen Diskursräume, die mit diesem Wert verbunden sind. Im interdisziplinären Gespräch kann sie ihre Argumentationen und Kategorien um einen Begriff herum anordnen, der nicht nur als ein Leitmotiv der Modernedeutung, sondern zugleich auch als Zentralnorm der eigenen christlich-reformatorischen Tradition in Stellung gebracht werden kann.

Doch auch die Zentrierung des Nachdenkens über Institutionen um den Freiheitsgedanken fordert bei näherem Hinsehen zu weiterer Differenzierung und Präzisierung heraus. Mitunter wird eingewandt, dass sich die Sozialethik mit der Orientierung an liberalen Kategorien zugleich auch in die Nähe eines paradigmatischen Individualismus begeben. Dieser aber lasse wenig Raum für das im christlichen Freiheitsverständnis mitgesetzte Gottesverhältnis und dessen auf den Nächsten zielende Folgen im glaubenden Subjekt. Die Gefahr wird dann in einer zunächst eher unbestimmt gelassenen Angleichung an den ‚Zeitgeist‘ gesehen. In ethischer Hinsicht folge normative Beliebigkeit.³⁴ Um diesen Bedenken entgegenzutreten bedarf der Freiheitsbegriff selbst noch genauerer Profilierung sowie der christlich-religiösen Fundierung und schließlich der Vermittlung mit nicht-theologischen Paradigmen ebenso wie mit einer Theorie sozialer Interaktion.

5. Gegenwärtige Problemstellungen und ein doppeltes Interesse

Deutlich ist: Das Thema der ethischen Betrachtung sozialer Institutionen ist keine allein theoriegeschichtlich interessante Materie, sondern besitzt bleibende Aktualität. Ein Blick auf exemplarische Beiträge zur Sache hat dabei erkennbar werden lassen, dass auch die gegenwärtige Forschung der Frage gegenüber steht, wie sich das Beieinander von eher dynamischen und eher statischen Aspekten in Institutionen ethisch-theologisch einholen lässt. Das Paradigma

33 Das Gegensatzpaar von Form und Funktion entleihe ich den Überlegungen zur Familienethik in Lieske 2019, bes. 306–309, wo allerdings beide Paradigmen als zu eng gefasst dargestellt werden für die Realitäten der Lebensform Familie. Für die hier unternommene Einleitung in die vorliegende Arbeit hat das Schema in erster Linie heuristischen Wert.

34 Derlei Bedenken werden nicht zuletzt von solchen Autorinnen und Autoren formuliert, die selbst mit dem Freiheitsbegriff arbeiten, dabei allerdings entschieden zwischen einem „säkularen“ oder „neuzeitlichen“ auf der einen Seite, einem „christlichen“ Verständnis von Freiheit auf der anderen Seite unterscheiden. Vgl. dazu exemplarisch den Ansatz Wolfgang Hubers, der in Kapitel 3 vorgestellt wird.

der ‚Ordnung‘ gilt als weithin verabschiedet, stattdessen gewinnen stärker normenorientierte Modelle an Bedeutung, in denen Institutionen funktional auf die Verwirklichung von Freiheit hin gedacht werden. Im Gegenüber von Form und Funktion liegt das Gewicht auf der Seite von letzterer. Gleichwohl sind dabei wiederum mehrere, aufeinander bezogene Problemkonstellationen auszumachen. M.E. lassen sich drei inhaltliche Schwerpunkte benennen:

(1) *Metaphysische Aufladung des Sozialen.* Zu fragen ist, nach welchen Maßstäben gesellschaftliche Institutionen dergestalt beurteilt werden können, dass gleichzeitig der Verdacht einer Überinterpretation des sozial Gewachsenen, je Vorfindlichen und im Prinzip Veränderlichen als zeitlose Gestalt entkräftet werden kann. Wie lässt sich die theologische Absolutsetzung innerweltlicher, historisch kontingenter Verhältnisse verhindern und gleichzeitig die moralische Beurteilung dieser Verhältnisse vertreten? In welcher Beziehung stehen soziale Veränderlichkeit und ethische Verbindlichkeit? Diese Fragestellungen vereinen in sich gleichermaßen fundamentaltheologische wie methodische Aspekte. Einerseits verweist die Verabschiedung bestimmter Ordnungsvorstellungen auf bleibend relevante, übergeordnete Themen – die Möglichkeit einer Theologie der Geschichte, die Begründbarkeit metaphysischer Aussagen, die Relevanz des Schöpfungsgedankens. Andererseits ist aufzuzeigen, welche methodische Ausrichtung der Sozialethik dazu verhilft, ihren Gegenstand – das ‚Soziale‘ – sachgemäß zu erfassen, mithin kein empiriefernes Bild von Gesellschaft zu konservieren, sondern empirische und normative Fragestellungen zu einem gegenwartssensiblen Ansatz zu verbinden.

(2) *Dimensionen des Freiheitsbegriffs.* Wenn es stimmt, dass ein solcher Ansatz mittels der Orientierung am Begriff der Freiheit zu entwickeln ist, dann bleibt weiterhin zu fragen, wie dieser Begriff jeweils präzise gefüllt wird und welche theoriegeschichtlichen Quellen dabei zum Tragen kommen. Mitunter werden – in allen bisher angesprochenen Positionen war dies der Fall – in gleichsam soziologisierender Sprache Modelle einer ‚sozialen‘ oder ‚kommunikativen‘ Freiheit ins Spiel gebracht, welche die lebensweltlich fassbare, intersubjektive Dimension des Freiheitsgedankens theologisch deuten und mit einer Idee genuin ‚reformatorischer‘ oder ‚evangelischer‘ Freiheit verbinden, gar beide ineins setzen. Wo diese Verbindung stark gemacht wird, ist aber gleichzeitig differenziert darzulegen, in welchem Verhältnis das an intersubjektive Bezüge gebundene Verständnis von Freiheit zu anderen Freiheitsverständnissen steht, etwa der Idee der Willensfreiheit, der individuellen Autonomie, etc. Diese Differenzierung findet ihre explizit sozialethische Entsprechung in der Frage, inwiefern die Eigenarten der in den gesellschaftlichen Bereichen sich je realisierenden Vollzugsformen von Freiheit Gegenstand der Reflexion werden, d.h. ob der einem Entwurf zugrunde gelegte Freiheitsbegriff in sich differenziert genug ist, um in verschiedenen Sozialsphären gleichermaßen Anwendung zu finden. In theologischer Perspektive interessieren schließlich die jeweils in Stellung gebrachten Begründungsfiguren von Freiheit. Damit verbindet sich die Frage nach dem Zusammenspiel von explizit religiösen und säkular-moralphilosophischen Semantiken.

(3) *Zwischen Sozialethik und Sozialphilosophie.* Seit der weitgehenden Verabschiedung des überkommenen Ordnungsparadigmas haben theologische Sozialethiken zunehmend interdis-

zipliniäre Theoriekomponenten integriert. Die Rezeption sozialwissenschaftlicher Forschung gewinnt immer mehr an Bedeutung. Die Beschäftigung mit gesellschaftstheoretischen Fragen erfordert dabei besondere Aufmerksamkeit auf das Selbstverständnis der theologischen Ethik im interdisziplinären Gespräch sowie auf das im Zuge der Rezeption sozialwissenschaftlicher Forschung implizit zum Ausdruck kommende Modell des Verhältnisses der Disziplinen zueinander. Liefern etwa die Sozialwissenschaften lediglich die Kategorien, um nachträglich die Anwendungsfelder zuvor erhobener dogmatischer Sätze beschreiben zu können – oder wird eher einem empirisch informierten Zugriff auf gesellschaftliche Phänomene zugestanden, den fundamentalen Problemhorizont aufzuzeigen, vor dem sich erst eine theologisch-ethische Urteilsbildung vollziehen kann? Hinzu kommt, dass es sich bei den benachbarten Disziplinen Soziologie und Sozialphilosophie – denkbar allgemein gesagt – um durchaus unterschiedliche Zugänge handelt, die je eigene Gewichtungen zwischen Empirie und Theorie vornehmen und innerlich höchst ausdifferenziert sind. Evangelische Institutionenethik hat insofern zu klären, welche außertheologischen Theorieelemente, welche Strömungen und Positionen von besonderem Wert sind bei der Verfolgung der ihr aufgegebenen Problemstellungen. Die dabei zu Tage tretende Aufgeschlossenheit setzt das Verortetsein in der eigenen protestantischen Tradition voraus, verhindert aber, dass diese grundlegende Beheimatung zur methodischen Beschränkung wird.

Die vorliegende Arbeit geht den derart umrissenen Problemkonstellationen mit einem doppelten Interesse nach. Einerseits geht es ihr um eine Übersicht über maßgebliche protestantische Positionen der Institutionenethik. Mittels der Rekonstruktion dieser Positionen sollen Wegmarken der innertheologischen Debatte nachvollzogen werden. Dabei wird ein problemgeschichtlicher Zusammenhang erkennbar. Zugleich werden systematische Ressourcen erhoben, die im Raum evangelischer Institutionenethik bereits Erprobung gefunden haben. Diese werden kritisch aufgearbeitet und im Blick auf ihren gegenwarterschließenden wie theologisch-positionellen Gehalt geprüft.

Andererseits geht die Arbeit von dem unter (3) beschriebenen Anstoß zum Überschreiten der Disziplinergrenze aus. Sie fokussiert auf einen einzelnen, dabei einflussreichen Entwurf gegenwärtiger Sozialphilosophie und befragt diesen auf Impulse für die evangelische Institutionenethik. Von dort aus – und in Aufnahme der innertheologisch präzisierten Inhalte – ergeben sich gleichzeitig mögliche Strategien zur Bearbeitung der unter (1) und (2) angesprochenen Fragestellungen.

Beide Interessenschwerpunkte sind durch den Begriff der Freiheit verbunden. Dessen Schlüsselrolle für die gegenwärtig wieder neu in Bewegung geratene Debatte zum Institutionenbegriff wurde bereits erläutert. Dabei wird das Verhältnis von individueller Freiheit und institutioneller Gebundenheit in den betreffenden Beiträgen häufig als gegenseitiges Bedingtsein beschrieben. Freiheit, so lassen sich die verschiedenen, je spezifisch akzentuierten Positionen zusammenfassen, gründe als soziale, als intersubjektive Freiheit stets auf sie ermöglichenden

Sozialverhältnissen – diese Verhältnisse aber könnten normativ wiederum vom Freiheitsbegriff aus bewertet werden.

Dabei weisen solche Ansätze in dieser dialektischen Grundfigur eine verblüffende Nähe zu den Arbeiten des Frankfurter Sozialphilosophen Axel Honneth auf, der im Jahr 2011 mit „Das Recht der Freiheit“ einen breit diskutierten gesellschaftstheoretischen Entwurf vorgelegt hat. Honneth, der als Schüler Jürgen Habermas' und als Leiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zu den gegenwärtig meistrezipierten Fortschreibenden der Kritischen Theorie gehört, geht von einem Begriff sozialer Freiheit aus, der nicht nur die individuellen Freiheitsvollzüge, sondern dezidiert schon ihre institutionellen Voraussetzungen in den Blick nimmt. Gleichzeitig versteht er gewisse Institutionen selbst als Verkörperungen sozialer Freiheit. An dieser normativen Leitvorstellung können sie gewissermaßen schon ihrem Wesen nach gemessen werden. Honneths Überlegungen fußen mithin auf der Grundannahme, dass gesellschaftliche Sphären *per se* Verwirklichungen gewisser Werte darstellen, unter denen für die westlichen Gesellschaften der Neuzeit eben der Gedanke individueller Freiheit hervorragt. Es ergibt sich hier eine ähnliche Figur wie etwa bei Wolfgang Huber oder Martin Laube: Zum Freiheitsgedanken gehört einerseits die Dimension der dem individuellen Handeln vorausgehenden Sozialverhältnisse, andererseits stellt der im Einzelnen differenzierte Freiheitsbegriff die Bezugsgröße dar, von der aus eine sittliche Beurteilung gesellschaftlicher Sphären möglich ist.

6. Honneth in der theologischen Forschung

Das Unternehmen, Axel Honneths Arbeiten aus theologischer Sicht und in Bezug auf die darin entwickelte Freiheits- bzw. Institutionentheorie zu erschließen, knüpft in vieler Hinsicht an bereits geleistete Forschung an, geht aber auch neue Wege. Überblickt man die Rezeption des Honneth'schen Œuvres im Raum der Theologie, so fällt zunächst auf, dass sich hier Forschungen sowohl aus römisch-katholischer wie aus protestantischer Perspektive finden, wobei erstere allerdings länger das Feld behaupteten.³⁵ Weiterhin ist festzustellen, dass sich das theologische Interesse nahezu ausschließlich auf den Begriff der Anerkennung konzentriert, wie er seit Honneths vielgelesener Schrift „Kampf um Anerkennung“ (1992) als Kern seines Schaffens angesehen wird, während seine Freiheitstheorie seit Erscheinen kaum Beachtung über beiläufige Erwähnungen hinaus gefunden hat.

Unter den römisch-katholischen Forschenden³⁶ ist der Bochumer Fundamentaltheologe *Markus Knapp* hervorzuheben, der seit Längerem die Auseinandersetzung mit Honneths Anerkennungstheorie in das Zentrum seiner Arbeit stellt. Zuletzt legte Knapp unter dem Titel „Weltbeziehung und Gottes-

35 Jürgen Werbick weist unter dem Lemma ‚Anerkennung‘ bereits in der nur ein Jahr nach Erscheinen von „Kampf um Anerkennung“ fertiggestellten dritten Auflage des LThK auf Honneths Theorie hin. Überhaupt ergibt sich im Rückblick der Eindruck, die römisch-katholische Linie der Rezeption habe sich unmittelbar in Veröffentlichungen niedergeschlagen, während die evangelische Theologie erst zur Jahrtausendwende bzw. mit einigem Nachdruck erst in den 2010er Jahren auf Honneth aufmerksam werde.

36 In Bezug auf die gendergerechte Sprachgestaltung des Textes dieser Arbeit wähle ich den Weg, möglichst durchgängig genderneutrale Formulierungen zu gebrauchen, wo nicht einzelne, namentlich genannte Personen gemeint sind.

beziehung“ den Entwurf einer Fundamentaltheologie mit dogmatischen und sozialphilosophischen Akzenten vor, in der er mit Hilfe des Anerkennungsbegriffs das Bild eines auch unter den Bedingungen der säkularen Moderne begründungsfähigen Christentums umreißen will.³⁷ An dieses Unternehmen schließt der vor allem am Dialog zwischen Theologie und Soziologie interessierte *Ansgar Kreutzer* an, fokussiert dabei aber auf die Fruchtbarkeit des Anerkennungsgedankens für den interreligiösen Dialog.³⁸ Daneben ist der Frankfurter Systematiker *Knut Wenzel* zu nennen, der mit seiner schöpfungstheologischen Relecture der Anerkennungstheorie einen originellen Beitrag zur Debatte geleistet hat.³⁹ Bei *Andreas Rohde*⁴⁰ wiederum dient der Anerkennungsbegriff dazu, ontologische und soziale Aspekte der menschlichen Identität in ein kohärentes Verhältnis zu bringen. Rohde entwickelt daraus eine Konzeption von Identität, welche den Ausgangspunkt zu bilden beansprucht für eine Neuformulierung des Konversionsgedankens. Schließlich sei auf *Veronika Hoffmanns* „Skizzen zu einer Theologie der Gabe“⁴¹ hingewiesen. In diesem, auf eine Habilitationsschrift zurückgehenden Werk bündelt die Autorin ihre Arbeiten zur Gabetheorie. Innerhalb des betreffenden Diskurses formuliert Hoffmann ihre eigene Position in Auseinandersetzung mit Marcel Hénaff und Axel Honneth, wendet die dabei erhobenen Motive religionsphilosophisch und macht sie auch in dogmatischer Hinsicht fruchtbar, konkret im Bereich der Sakramenten- und – für eine katholische Position bemerkenswert – der Rechtfertigungslehre.⁴²

Auf Seiten der protestantischen Theologie stellt der Text „Reconnaissance et justification par la foi“ von *Martin Leiner* eine der ersten ausführlicheren Auseinandersetzungen mit Honneths Konzeption dar.⁴³ Auch Leiner verbindet Anerkennungsgedanken und Rechtfertigungslehre und konkretisiert diesen Zusammenhang sozialetisch anhand der Thematik der gesellschaftlichen Akzeptanz homosexueller Paarbeziehungen. *Tobias Braune-Krickau* entwickelt in seiner Dissertation „Religion und Anerkennung“⁴⁴ vorrangig in Auseinandersetzung mit Honneths Anerkennungstheorie den Entwurf einer für die Signaturen moderner Gesellschaften sensiblen, die ‚Säkularisierung des Helfens‘ konstruktiv aufnehmenden Diakonietheorie. Dabei nimmt er auch Honneths spätere Gerechtigkeitstheorie wahr, konzentriert seine – klug dargestellten und mit breiter Literaturkenntnis untermauerten – Überlegungen aber vor allem auf den Begriff der Anerkennung, dem er auch im Gespräch mit theologischen Theorieentwürfen (F. Wagner, T. Rendtorff, W. Pannenberg, H. Luther) diakonische Kontur verleiht. Deutlich kritisch setzt sich *Magnus Schlette* mit Honneth auseinander und nutzt die ausführliche Einleitung seiner Habilitationsschrift „Die Idee der Selbstverwirklichung“ für eine längere Einführung in Honneths Freiheitstheorie, die ihm als Abgrenzungsfolie für seinen eigenen Ansatz dient.⁴⁵ Trotz dieser Kritik handelt es sich bei Schlettes Darstellung um die erste längere Auseinandersetzung mit „Das Recht der Freiheit“ aus protestantischer Perspektive – ist darin aber bisher eigentümlich allein geblieben. Selbst der diesem Werk gewidmete und von Schlette herausgegebene Aufsatzband „Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?“⁴⁶, der auf eine Tagung an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) zurückgeht, weist neben dem einführenden Text des Herausgebers lediglich einen weiteren Beitrag aus theologischer Perspektive auf – der dann wiederum weniger mit Hon-

37 Vgl. Knapp 2020, daneben aber auch Knapp 2006 sowie Knapp 2016.

38 Vgl. Kreutzer 2017, 225–240.

39 Vgl. Wenzel 2011. Das Nachdenken über Anerkennung hat Wenzel zuvor bereits im Gespräch mit Paul Ricoeurs Spätwerk „Wege der Anerkennung“ (Ricoeur 2006) und im Blick auf den Begriff der Vergebung erprobt: Wenzel 2009b.

40 Vgl. Rohde 2013.

41 Hoffmann 2013.

42 Vgl. dazu besonders Hoffmann 2013, 315–344.

43 Vgl. Leiner 2000. Tatsächlich ist mir kein früherer Text aus protestantischer Feder begegnet, der Honneth ins Zentrum stellt.

44 Braune-Krickau 2015.

45 Vgl. Schlette 2013, 20–46. Zu Schlettes Kritik vgl. unten (S. 226, Anm. 65).

46 Schlette 2018.

neth als mit drei französischen Denkern ins Gespräch geht.⁴⁷ Dort, wo sie das Werk des Frankfurter Philosophen wahrnimmt, konzentriert sich die Theologie – von den genannten Arbeiten Braune-Krickaus und Schlettes abgesehen – weiterhin auf Honneth als Anerkennungstheoretiker.⁴⁸

Die vorliegende Arbeit möchte insofern ihren Beitrag dazu leisten, die Wahrnehmung der in „Das Recht der Freiheit“ entfalteten Verbindung aus empirischer Gesellschaftsanalyse und normativer Gesellschaftstheorie zu fördern. Das Thema der sozialen Anerkennung soll dabei nicht außer Acht gelassen werden – Honneth selbst integriert es in seinen Gesamtentwurf –, allerdings steht es über weite Strecken der Rekonstruktion nur in dem Maße im Vordergrund, in dem es zur Erhellung der Gesamtanlage des Honneth'schen Werkes und zur Darstellung des in „Das Recht der Freiheit“ vorgestellten Verständnisses sozialer Institutionen beiträgt.

7. Zu Vorgehen und Aufbau der Arbeit

Der erste Teil der Arbeit ist der kritischen Darstellung einzelner ethischer Entwürfe gewidmet, die allesamt einerseits das Thema sozialer Institutionen behandeln, andererseits je für sich wirkungsgeschichtlich bedeutend sind. Dabei muss die Auswahl der betreffenden Autoren notwendig subjektiv und fragmentarisch bleiben. Sie ist geleitet von dem Kriterium, dass sich jeweils explizite Untersuchungen zur Institutionenthematik finden bzw. diese Thematik – wie etwa im Fall Trutz Rendtorffs oder Wolfhart Pannenberg – in dem jeweiligen systematischen Entwurf von entscheidender Bedeutung ist. Weiterhin ist festzuhalten, dass es sich entweder um exemplarische Ansätze für spezifische Strömungen innerhalb der evangelischen Ethik handelt oder dass ein einzelner Autor besonders breit rezipiert worden ist.⁴⁹ Aus der Begrenzung der Auswahl ergeben sich dabei notwendigerweise auch Leerstellen.⁵⁰

47 Es handelt sich um: Schieder 2018.

48 Dieses Feld ist anhaltend in Bewegung und die betreffende Literatur kann hier nicht vollumfänglich aufgeführt werden. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass neben die genannten Einzelarbeiten auch Sammelwerke und Themenhefte treten, die sich etwa mit Aktualisierungen der lutherischen Rechtfertigungslehre (z.B. Knuth 2009), mit Fragen religiöser Bildungsprozesse (Krobath 2013) oder allgemein mit dem Anerkennungsbegriff aus Sicht der theologischen Einzeldisziplinen (vgl. das Themenheft EvTh 76/5) befassen und dabei verschiedentlich Bezug auf Honneth nehmen.

49 So kann Paul Althaus etwa als beispielhaft für andere ordnungstheologische Entwürfe betrachtet werden und Ernst Wolf als Zeuge des Institutionengesprächs der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Als exemplarischen Autor für die Fortsetzung dieser Debatten in der nächsten Generation ist Wolfgang Huber zu betrachten. Trutz Rendtorff und Wolfhart Pannenberg wiederum bieten vor allem individuelle Einzelpositionen, die allerdings bis in die Gegenwart hinein wahrgenommen werden.

50 Darin, dass es sich, zumindest in den Einzelanalysen des ersten Teils der vorliegenden Arbeit, um ausnahmslos männliche Autoren handelt, drückt sich m.E. ein problematischer Aspekt der Wissenskultur deutschsprachiger evangelischer Theologie des 20. Jahrhunderts aus. Die Suche nach besonders breit rezipierten Ansätzen führt in diese Beschränkung. Zudem kommen einzelne, jeweils sehr ambitionierte und umfangreiche Entwürfe zum Thema nicht vor, beispielsweise die am Konzept der „Notordnungen“ ausgerichtete Ethik Helmut Thielickes (vgl. Thielicke 1981). Auch findet sich in dieser Untersuchung kein Abschnitt zur Institutionentheorie Eilert Herms'. Dessen Arbeiten sind zwar in sich besonders differenziert ausgearbeitet und systematisch mit anderen Themen der Ethik und der Dogmatik verwoben, finden jedoch – in meiner Wahrnehmung – in den innertheologischen Debatten der Gegenwart noch wenig Beachtung. Das hohe Niveau von Herms' Überlegungen (vgl. bes. Herms 2017, §§ 72–88) würde dabei eine eigene Untersuchung rechtfertigen.

Zu Beginn wende ich mich mit *Paul Althaus* und *Ernst Wolf* zwei Theologen zu, die – trotz aller inhaltlichen Differenzen – gewissermaßen noch für einen vorrangig an schöpfungstheologischen Kategorien orientierten Ethiktypus stehen (Kapitel 1). Dabei stellt Althaus in seinem „Grundriß der Ethik“ die Idee fest gefügter, im Schöpfungshandeln Gottes gründender Ordnungen in das Zentrum des menschlichen Zusammenlebens, während Ernst Wolf in Abgrenzung zu derlei Überlegungen die soziologisch gefärbte Kategorie der „Institutionalität“ als Vermittlungsfigur einführt, um eine gesteigerte Achtsamkeit für empirische Sozialverhältnisse mit einer christologisch-existentialen Auslegung der Schöpfungserzählung zu verbinden. Im Laufe der Rekonstruktion beider Positionen zeigt sich, dass bei ihnen jeweils gewisse Engführungen zu entdecken sind, die auf ein grundlegendes Aufgabenfeld zuführen, dem sich auch die spätere, auf Althaus und Wolf antwortende Sozialethik ausgesetzt sah: die Frage der Verhältnisbestimmung von transzendenter Ordnung einerseits und empirisch-historischem Wandel andererseits.

In den nächsten Kapiteln finden drei Autoren Darstellung, die diesem Problem mit besonderem Bewusstsein für die interdisziplinäre Öffnung der Theologie begegnet sind. *Wolfhart Pannenberg* entwickelt in seiner „Theologischen Anthropologie“ vor dem Horizont der methodischen wie inhaltlichen Fokussierung auf die religiöse Tiefendimension des menschlichen Lebens eine Institutionentheorie, welche das Feld der Institutionen entlang der Kategorie der ‚Wechselseitigkeit‘ ordnet und sich dabei in ein kritisches Verhältnis zur Moderne setzt. Besonderen Fokus legt dieser Ansatz auf die Frage der *Legitimation* sozialer Institutionen und damit letztlich dem kulturellen Fundament des gesellschaftlichen Miteinanders insgesamt. Am Horizont scheint die Idee einer christlich codierten, an einem gemeinsamen ‚Sinnbewusstsein‘ ausgerichteten Sozialgemeinschaft auf (Kapitel 2). Demgegenüber konzentriert sich die Institutionentheorie *Wolfgang Hubers* auf das dynamische Verhältnis von gesellschaftlichen Institutionen und individueller Freiheit. Entlang seines Begriffs ‚kommunikativer‘ Freiheit verfolgt er das Projekt einer Sozialethik, die ebenso offen für Gegenwartsdiskurse und sozialwissenschaftliche Forschungen wie fundiert in Grundparametern reformatorisch-theologischer Theologie ist (Kapitel 3). Der Begriff ‚kommunikative Freiheit‘, den Huber wirkmächtig in die evangelische Debatte eingeführt hat – und den auch Honneth verwendet –, wurde bisher kaum im Hinblick auf seine begriffsgeschichtlichen Ursprünge untersucht. Ich bemühe mich daher im Rahmen eines Exkurses um die Erhellung des theoretischen Kontextes, dem Huber die Wendung entnommen hat. Es handelt sich dabei um Arbeiten des Philosophen *Michael Theunissen*, insbesondere um einen Text zum Glaubensverständnis Jesu sowie um Theunissens Untersuchung der Hegel’schen Logik (Kapitel 4). Den Abschluss der Einzeldarstellungen bildet ein etwas umfangreicheres Kapitel zur „Ethik“ *Trutz Rendtorffs*. Auch bei ihm stellt der Freiheitsbegriff ein zentrales Element seiner Theorie dar, ist aber eingebettet in einen Gesamtentwurf theologischer Ethik, in den ich zunächst allgemein einführe, ehe ich die bei Rendtorff an verschiedenen Orten auftauchende Thematik sozialer Institutionen bündelnd betrachte (Kapitel 5).

Die problemgeschichtlichen Einzeluntersuchungen leiten schließlich zu grundsätzlichen Erwägungen über. Die Problemstellungen, denen sich eine gegenwärtige, auf das Feld sozialer Institutionen bezogene Sozialethik gegenüberstellt, benenne ich in drei Hinsichten: erstens in Hinblick auf den Gegenstandsbezug der Sozialethik, zweitens auf ihre disziplinäre Selbstverortung, drittens schließlich auf ihre inhaltlich-theologische Selbstverortung. Insbesondere das Motiv intersubjektiver Freiheit, das sich als Fluchtpunkt evangelischer Sozialethik herauskristallisiert hat, bedarf weiterer inhaltlicher Arbeit, zu der auch die Betrachtung der Dimension der Anerkennung gehört (Kapitel 6). Diese Hinweise beschließen den ersten Teil der Arbeit, die Stichworte ‚Freiheit‘ und ‚Anerkennung‘ spielen dabei bereits auf die beiden Hauptthemen des zweiten Teils an.

Der zweite Hauptteil widmet sich der Gesellschaftstheorie *Axel Honneths*. Im Zentrum stehen zwei Kapitel, die jeweils eines der beiden Hauptwerke Honneths zum Gegenstand haben. Zunächst wird dargestellt, wie Honneth in seiner Schrift „Kampf um Anerkennung“ das Gespräch mit der Sozialphilosophie Hegels, der Sozialpsychologie G. H. Meads und Vertretern der philosophischen Anthropologie aufnimmt, um auf diesem Weg grundlegende Elemente der menschlichen Identitätsbildung zu beschreiben. Früh wird deutlich, dass der Begriff der Anerkennung die Mitte der dabei in den Blick kommenden Selbstwertungsprozesse bildet, aber auch Aufschluss gibt über die Natur sozialer Interaktion und das Wesen gesellschaftlicher Veränderungsprozesse. Das Bedürfnis nach Anerkennung – Honneth unterscheidet diese in drei Varianten – ist für ihn der Ausgangspunkt einer auf anthropologischen Grundlagen aufbauenden, normativ gehaltenen Gesellschaftstheorie, mit Hilfe derer sich soziale Interaktion als Wechselspiel von gewährter oder verweigerter Anerkennung beschreiben lässt (Kapitel 8). Dieses Projekt führt Honneth in der umfassenden Monographie „Das Recht der Freiheit“ dahingehend weiter, dass er die vom Anerkennungsgeschehen her begriffenen normativen Gehalte der sozialen Interaktion in eine Theorie gesellschaftlicher Strukturen überführt. Diese Theorie soll es ihm ermöglichen, sowohl die Begründung als auch die institutionelle Verwirklichung der in der Moderne wirkenden Freiheitsnormen nachzuvollziehen. Weil ihn dieses Interesse zu ausführlichen Betrachtungen zentraler gesellschaftlicher Institutionen moderner Gesellschaften anregt, handelt es sich zugleich um einen freiheits- wie gerechtigkeits-theoretischen Entwurf (Kapitel 9).

Diese beiden Kapitel werden gerahmt durch kontextualisierende Darstellungen, die Honneths Denken vor dem Hintergrund anderer sozialphilosophischer Theoriebildungen zu profilieren versuchen. Zum einen ist eine theoriegeschichtliche Hinführung vorangestellt, welche die Bezüge von Honneths Ansatz zur Tradition der *Frankfurter Schule* erhellt. Einerseits wird deutlich, wie Honneth das Bestreben der älteren Generation der Kritischen Theorie fortzusetzen gewillt ist, eine Synthese aus empirischer Sozialwissenschaft und theoretischer Sozialphilosophie zu entwickeln, ohne allerdings gewisse Hypotheken dieser Tradition zu übernehmen. Andererseits kommt die am Konzept des kommunikativen Handelns ausgerichtete Gesellschaftstheorie *Jürgen Habermas'* in den Blick, die als zweite Bezugsgröße gewichtigen Einfluss auf Honneths Schaffen ausübt, auch wenn dieser in Bezug auf das normative Fundament

der Gesellschaftstheorie einen anderen Weg einschlägt als der ihm eng verbundene Habermas (Kapitel 7). Dass die Bezugnahme auf Motive der Kritischen Theorie bei Honneth nicht zuletzt auch methodischen Widerhall findet, wird sodann im Rahmen eines nachfolgenden Kapitels untersucht. Die Methode der ‚normativen Rekonstruktion‘, die der in „Das Recht der Freiheit“ durchgeführten Gerechtigkeitstheorie zugrunde liegt, wird einerseits als Spielart einer *immanent* verfahrenen Weise der Gesellschaftskritik erläutert, andererseits im Gespräch mit zwei anderen, in gewisser Weise ähnlich gelagerten Ansätzen profiliert. Im Vergleich mit Hans Joas’ „affirmativer Genealogie“ und Rahel Jaeggis „Kritik der Lebensformen“ stellt sich Honneths methodisches Verfahren als achtsam gegenüber empirischen Gegebenheiten ebenso wie normativen Fragestellungen dar und gewinnt das Profil einer gesellschaftskritischen Theorie sozialer Institutionen (Kapitel 10).

Das derart erschlossene sozialphilosophische Werk Axel Honneths wird im Folgenden einer kritischen Relecture unterzogen (Kapitel 11). Dabei werden drei Aspekte hervorgehoben. *Erstens* wird der Umstand erörtert, dass Honneths Arbeiten weitestgehend auf jeden Bezug zur Sphäre des Religiösen verzichten. Themen der Religionssoziologie, der Kirchen- und Religionsgeschichte, gar der Religionsphilosophie kommen bei ihm nahezu nicht vor. Diese Beschränkung ist für einen Sozialphilosophen nicht unbedingt irritierend, provoziert aber kritische Nachfragen. *Zweitens* wird auf eine Facette des Anerkennungsbegriffs eingegangen, die sozialphilosophisch relevant ist und besonders in theologischer Perspektive zur Reaktion auffordert. Im Vorgang der Anerkennung, so wird erläutert, ist stets ein Element der *Verken-*nung mitgesetzt – ein Umstand, der Anlass gibt zur Reflexion über die ‚Ganzheit‘ des Subjekts. *Drittens* schließlich wird dem Eindruck nachgegangen, dass es sich bei Honneths Nachzeichnung der institutionellen Entwicklung moderner Gesellschaften trotz seiner dezidierten Ablehnung jedweder Geschichtsmetaphysik um so etwas wie eine Fortschrittsgeschichte handelt, die einer inneren Teleologie folgt. Alle genannten Aspekte setzen je für sich Markierungen für das interdisziplinäre Gespräch.

Im Schlussteil (Kapitel 12) bleibt zu festzuhalten, inwiefern der im ersten Hauptteil der Arbeit erhobene Problembestand evangelischer Institutionenethik konstruktiv mit Hilfe des Bezugs auf Honneths Werk bearbeitet werden kann. Dazu bedarf es zunächst einiger methodischer Überlegungen zum interdisziplinären Gespräch zwischen säkularer Sozialphilosophie und theologischer Sozialethik, die sich an Peter Dabrocks Konzept der ‚Transpartikularisierung‘ theologischer Gehalte anlehnen. Anhand des Anerkennungs- wie des Freiheitsbegriffs werden dann inhaltliche Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen beiden Disziplinen aufgeführt.

Im Ergebnis wird gezeigt, (1) dass Honneths methodischer Ansatz der ‚normativen Rekonstruktion‘ für eine hilfreiche Ergänzung für das theologische Arbeiten darstellt und an bestimmte, vor allem liberalen Traditionen entstammende Grundintuitionen zur Empiriehaltigkeit evangelischer Sozialethik anschließen kann – (2) dass Honneths innere Differenzierung des Freiheitsbegriffs gewisse Engführungen auf theologischer Seite zu korrigieren vermag

und gerade in Gestalt der ‚sozialen‘ Freiheit hilfreiche Kategorien bereithält, um das Beharren insbesondere der protestantischen Tradition auf die grundlegend intersubjektive Dimension der individuellen Freiheit außertheologisch zu plausibilisieren – (3) dass die Honneths Argumentation zugrunde liegende Bewegung von der normativen Tiefendimension sozialer Vergemeinschaftung hin zur Genealogie einzelner institutioneller Sphären im Blick auf den Gegenstandsbezug der Institutionenethik größeren Freiraum erlaubt als der Einsatz bei einem bereits abgegrenzten Katalog von Institutionen, wie er von theologischer Seite häufig vorausgesetzt wird. Nicht in der sozialen Welt selbst, aber doch in der Reflexion, die ihr gilt, kommt die Freiheit zuerst. Die Institutionen folgen nach.

Teil I – Zugänge zur Institutionenethik in theologischer Perspektive

1. Kapitel – Ordnungen und Institutionen. Zwei Entwürfe evangelischer Sozialethik nach dem II. Weltkrieg

1.1 Zur Theologie der Schöpfungsordnungen. Das Beispiel Paul Althaus

1.1.1 Hermeneutischer Vorsatz: Die Erfahrung des Nationalsozialismus als Faktor bei der Rezeption von Althaus' Theologie

Am Ende jedes Paragraphen seines 1931 in erster Auflage, 1936 in unveränderter Gestalt und schließlich 1953 in einer zweiten, neu bearbeiteten Auflage erschienenen „Grundriß der Ethik“ bietet Paul Althaus seinen Lesern stets weiterführende Literaturhinweise an. Am Ende des 21. Paragraphen mit der Überschrift „Das Leiden“ verweist er so auch auf das Werk „Homo patiens“ des Wiener Psychiaters Viktor E. Frankl.¹

Frankl hatte aufgrund seiner jüdischen Herkunft die Zerstörung seiner beruflichen Existenz, die Verfolgung seiner Familie, den Verlust seines Bruders und seiner Frau im Konzentrationslager und auch eigene Inhaftierung erleben müssen, unter anderem in Theresienstadt und Auschwitz. Nach Kriegsende versucht er, seine Erfahrungen schriftstellerisch und vor dem Hintergrund seiner Profession zu verarbeiten. In späteren Jahren gelangt er als Begründer einer humanistischen, am Sinnbegriff orientierten Schule der Psychotherapie zu internationaler Bekanntheit.² „Homo patiens“ ist eines der früheren Werke, in dem er sich der Frage nach dem Sinn angesichts von Erfahrungen unausdenklichen Leids zu stellen versucht.

In Althaus' „Grundriß“ von 1953 finden sich ebenso Paragraphen zum „Volk“ als Schöpfungsordnung³ sowie zu den „Rassen“.⁴ Auch dem letztgenannten Paragraphen sind Lektürehinweise beigegeben. Unter ihnen finden sich Werke zur „Rassenkunde“, verfasst von den Freiherren Egon von Eickstedt und Otmar von Verschuer. Beide waren führende Rassetheoretiker zur Zeit des Nationalsozialismus und standen in teils direkter, teils indirekter Beziehung zu den Maßnahmen der Judenverfolgung bis hin zu medizinischen Versuchen an KZ-Inhaftierten.⁵

Im Zuge der Bearbeitung seiner Schrift für die Neuherausgabe muss sich Althaus entschlossen haben, einerseits den Verweis auf das Buch von Frankl einzufügen, das erst 1950 erschienen war, andererseits die Empfehlung der Arbeiten zweier mit den Nationalsozialisten verbundenen Rassetheoretiker an Ort und Stelle zu belassen. Nun handelt es sich um zwei eher nebensächliche Stellen in Althaus' Lehrbuch zur Ethik. Sie illustrieren aber eine Ambiva-

1 Vgl. Frankl 1950. Das Werk hat später Eingang gefunden in Frankl 1975.

2 Zu Frankls Ansatz der Logotherapie vgl. Kriz 2014, 221–226, zur theologischen Rezeption vgl. Korsch 2019.

3 Althaus 1953, 124–127.

4 A.a.O., 127–129.

5 Zu v. Eickstedt vgl. Lüddecke 2000, zu v. Verschuer vgl. Schmuhl 2005.

lenz in der ethischen Gedankenführung des Autors, die durchaus im ganzen Werk zu finden ist. Althaus, der einst die Machtübernahme der Nationalsozialisten begrüßte⁶, der sich im Vorwort der Neuauflage seiner Ethik nun vor allem als Opfer der Zensur darstellt⁷ und betont, alle etwaigen Änderungen seien „nicht als ein theologisches Schuldbekennnis“⁸ zu verstehen, versucht durchaus an mehreren Stellen, progressiv-liberalen Denkmustern einen Platz einzuräumen, durchzieht sein Werk allerdings mit mehrheitlich konservativen und autoritätstreuen, teilweise eindeutig völkischen Motiven. Im erwähnten Paragraph 35 „Das Volk“ etwa tritt er einerseits dafür ein, dass es „auch Schöpferordnung“ sei, „daß die Völker voneinander und füreinander leben“⁹ und liefert eine ethische Begründung der friedlichen Völkerverständigung, bestimmt den Zusammenhang eines Volkes aber andererseits nur zwei Seiten zuvor noch über die „Gemeinsamkeit des Bodens [...] und des Blutes“¹⁰.

Wenn im Folgenden Althaus' ethische Position dargestellt werden soll, ist keine kirchen- bzw. theologiegeschichtliche Einordnung angestrebt. Mir geht es vielmehr um eine systematisch orientierte Darstellung dieser Position mit besonderem Schwerpunkt auf Althaus' Modell einer ‚Theologie der Ordnungen‘. Diese Fokussierung impliziert nicht, dass zeit-historische Aspekte für eine eingehende Interpretation dieses Ansatzes ohne Belang wären. Sie stehen lediglich nicht im Vordergrund. Die Ordnungstheologie hat für spätere sozialetische Ansätze häufig als Abgrenzungsmodell fungiert und diese Abgrenzung wurde zumeist auch mit den Verstrickungen ihrer Vertreter in den Nationalsozialismus begründet. Althaus' Agieren in den Jahren 1933–45 gehört deshalb auch zum Erinnerungshorizont der deutschen evangelischen Sozialethik und die Entschiedenheit, mit der späterhin negativ auf schöpfungstheologische Ordnungsmodelle Bezug genommen wurde, lässt sich ohne deren konzeptuelle Verknüpfung mit totalitären Grundmotiven nicht gut verstehen.¹¹ Eine kritische Sicht auf Paul Althaus, die sich aus kirchenhistorischen Ergebnissen speist, bedarf allerdings der Ergänzung um eine systematische Kritik, wobei es hier konkret um die Kritik seiner Ethik geht. Der im Folgenden unternommenen Darstellung und Prüfung dieser Ethik ist es deswegen weniger um das Aufzeigen von kontextuellen Verwobenheiten zu tun als vielmehr um den inneren Zusammenhang und die sozialetische Tragfähigkeit von Althaus' Überlegungen.¹² Im Hin-

6 Vgl. Althaus 1933.

7 Vgl. Althaus 1953, 5f.

8 A.a.O., 6.

9 A.a.O., 126.

10 A.a.O., 124.

11 Diese Verbindung stand dabei nicht schon von Beginn an im Fokus der Rezeption. Die Rezension des „Grundriß“ in der ThLZ von Carl Gunther Schweizer etwa mag eine exemplarische Quelle dafür sein, dass auch nach 1945 noch ein wohlmeinender Umgang mit bestimmten Kontinuitäten in Althaus' Denken möglich war, gar aus der Feder eines Theologen, der selbst eine Vergangenheit in der Bekennenden Kirche hatte. Schweizer führt in seiner Besprechung ausgewählte Stellen aus dem Paragraphen zum Volksbegriff an, die eine eher liberale Ausrichtung besitzen, lässt aber das Verbleiben des Rasse-Paragraphen ganz unerwähnt. Vgl. Schweizer 1958.

12 Für eine gute Übersicht über Althaus' Stellung zum Nationalsozialismus vgl. Herzer 2016 sowie die dort angegebene Literatur. Eine biographische Monographie aus kirchenhistorischer Feder stellt ein Desiderat dar, stattdessen vgl. Jasper 2015. Zu Althaus als Gegenstand der kirchlichen Zeitgeschichte vgl. auch Liebenberg 2008, 11–17.

tergrund steht die Intuition, dass sich Theorien auch, aber nicht nur als Funktion zeitgeschichtlicher Umstände verstehen lassen. Eine Kritik der Ordnungstheologie muss daher nicht nur deren problematische Anwendungsfelder in der Vergangenheit, sondern auch ihre theoretische Belastbarkeit über die Zeiten hinweg in den Blick nehmen.¹³

1.1.2 Althaus' „Grundriß der Ethik“ (1953): Zu Aufbau und Grundausrichtung

Für Althaus geht alle sinnvolle ethische Reflexion von einem „unbedingten Sollen“¹⁴ aus. Innerhalb eines christlichen Denkrahmens bedeutet dies, dass Ethik grundlegend als Gebotsethik konzipiert wird. Dem göttlichen Offenbarungshandeln, das sich im Modus des Gebietens vollzieht, entspricht demgemäß auf Seiten des Menschen der Gehorsam. Gebot und Gehorsam sind die beiden Brennpunkte, von denen ausgehend die Kategorien seines Entwurfs entfaltet werden.¹⁵

So umfasst ein erster Hauptteil die Prolegomena zur Ethik als Nachdenken über das „Wesen“, die „Erkenntnis“ sowie die „Erfüllung“ des göttlichen Gebotes, während sich ein zweiter Hauptteil mit dem „Leben des Christen“ befasst. Innerhalb dieses zweiten Hauptteils werden einerseits „Grundzüge der persönlichen Haltung“, andererseits das Verfasstsein des Lebens „in den überindividuellen Lebenseinheiten“ behandelt.¹⁶ Zunächst liegt die Vermutung nahe, es handle sich bei dieser Systematik um eine Variante der geläufigen Trennung in Individual- und Sozialethik, wobei der Begriff der ‚Haltung‘ auch tugendethische Aspekte anklingen lässt, während es im zweiten Bereich um eine strenge Ethik der Ordnungen geht. Allerdings werden im ersten, vermeintlich individualethischen Abschnitt auch Themen der „Gemeinschaft“ und der „Kultur“ behandelt, darunter der Begriff des Nächsten, die Bereiche der Wissenschaft und der Technik, auch die Liebe. Hinzu kommen Abschnitte zu Arbeit und Beruf. Dieser erste Blick auf die Gliederung des Buchs lässt erkennen, dass Althaus nicht alle Lebensbereiche, die überindividuellen Charakter haben, unter dem Stichwort des Lebens in den Ordnungen behandelt.

13 Mir erscheint es dabei weniger plausibel, historische Sachverhalte im Rahmen einer übergeordneten Darstellung von theologischen Einzelaspekten zu verhandeln, wie es Walter Sparr tut, wenn er die komplexe Frage nach Althaus' Beziehung zum sogenannten ‚Dritten Reich‘ allein dem Stichwort der Ordnungstheologie zuordnet und dem Thema damit etwas Episodisches verleiht. Dem entsprechen dann auch Deutungen, die von einer „zeitweilige[n] Schwäche gegenüber dem Nationalsozialismus“ sprechen (Sparr 1978, 334) oder mit empirisch kaum belastbaren Kategorien arbeiten. Mindestens die Aussage, Althaus habe sich niemals „rückhaltlos“ (a.a.O., 335) zum Nationalsozialismus bekannt, bedürfte eines Nachweises an den einschlägigen Quellen, wobei immer noch unklar bliebe, welche heuristischen Kriterien hinter diesem Attribut stehen.

14 Althaus 1953, 11.

15 So ergibt sich eine gewissermaßen ‚imperativische‘ Grundausrichtung, die Althaus deswegen so deutlich profilieren kann, weil er Ethik als ergänzungsbedürftig durch Dogmatik versteht bzw. in beiden Disziplinen die Teilelemente einer übergeordneten Denkbewegung, nicht mehr Beschreibungen für verschiedene Stoffbereiche erkennt.

16 Ebd.

Dabei scheint es der Sache nach um ähnliche Motive zu gehen. So formuliert Althaus im Paragraphen 17 zur Arbeit, diese sei „dem Menschen geboten und lebensnotwendig als Bestätigung der jedem gegebenen Kraft und Gabe, die zur Anwendung drängt.“¹⁷ Ganz ausdrücklich folgert er – unter Verweis auf den Garten Eden – die Arbeit habe „damit die Würde einer Gottesordnung (1. Mose 2, 15)“¹⁸. In Bezug auf das Leben im Beruf hingegen legt Althaus einen deutlicheren Fokus auf das Individuum: Mit ‚Beruf‘ sei „das bestimmt umgrenzte Arbeitsgebiet des Einzelnen innerhalb des Organismus der ‚Gesellschaft‘“¹⁹ gemeint. Zugleich aber ist der „weltlich[e] Arbeitsplatz [...] der von Gott gegebene Ort“²⁰, an welchem sich Gehorsam in Glaube und Nächstenliebe verwirklicht. Auch hier wird ein Element der Lebenswelt als durch göttliches Wirken dauerhaft festgeschriebene Strukturierung oder – anders formuliert – als Ordnung verstanden. Der Begriff selbst taucht im gesamten Werk in zahlreichen Kontexten auf, teilweise in Beziehung zu einzelnen Sozialpraktiken, teilweise als Fundamentalkategorie eines allgemeinen Wirklichkeitsverständnisses. So kann etwa die Ausübung von Sport deswegen als normativ gut bewertet werden, weil sie u.a. „zur Hingabe an gemeinsame Ordnung“²¹ führt. Zugleich ist es die Gesamtheit der „Ordnung der Natur“²², in deren Horizont der Wille Gottes erkannt werden kann.

Im Hintergrund steht bei Althaus der fundamentale Gedanke, dass sich menschliches Leben stets als durch Gott *gesetztes* Leben vollzieht, wobei diese Setzung das Individuum in „Lebensverhältnissen“ lokalisiert, „die es zu erfüllen gilt.“²³ Das Schema von göttlich-gebietendem Handeln und menschlich-antwortendem Gehorsam kehrt hier wieder. Insofern eignet dem Begriff der Ordnung in Althaus’ Entwurf aber auch eine gewisse Unschärfe: denn alles menschliche Leben kann für ihn allein in strukturell geordneten Zusammenhängen bestehen, denen wiederum stets ein Moment des Vorgängigen, dem subjektiven Zugriff Entzogenen innewohnt, wobei man insgesamt feststellen kann, dass dieser Charakter der Unverfügbarkeit gegenüber der Möglichkeit menschlicher Mitwirkung deutlich stärker ins Gewicht fällt.

Daraus ergibt sich ein weiteres Merkmal dieses Ansatzes: seine prinzipielle Ausrichtung am Bestehenden. Dem grundlegenden ‚Gesetztsein‘ entspricht, dass die Subjekte – wie im letzten Zitat deutlich war – nur im Modus des ‚Erfüllens‘ zu handeln vermögen. Der Gegenstand der Ethik ist das göttliche Gebot, diesem steht auf Seite des Menschen der Gehorsam gegenüber. Die Kategorie des Gehorsams aber bringt bei Althaus seine Zielbestimmungen schon mit: die spezifischen Lebensverhältnisse bzw. Ordnungen, die im „Grundriß“ entfaltet werden. Der Freiheit des Einzelnen ist es nicht gegeben, diese Ordnungen zu durchbrechen, sondern le-

17 Althaus 1953, 78.

18 Ebd. Ob mit der Formulierung lediglich Ähnlichkeit, nicht aber Gleichartigkeit mit den anderen Ordnungen gemeint ist, bleibt unklar.

19 A.a.O., 79. Beachtenswert erscheint mir hier auch die biologische Metapher: Gesellschaft, verstanden als ‚Organismus‘. Vgl. dazu auch den Satz, der den ersten, grundlegenden Abschnitt zum Wesen des göttlichen Gebots beschließt (a.a.O., 30): „Die Ethik erweist sich als Biologie höherer Ordnung.“

20 A.a.O., 79f.

21 A.a.O., 77.

22 A.a.O., 37.

23 A.a.O., 27.

diglich, innerhalb von deren Grenzen den Zweckbestimmungen nachzugehen, die seinem Handeln bereits vorausliegen. Ethisches Handeln ist insofern immer ‚erfüllendes‘ Handeln.²⁴

Weiterhin eignet der Wirklichkeit, in deren ‚Verhältnisse‘ der Mensch gesetzt ist, eine tiefe Ambivalenz, da sie auch ‚gefallene‘ Wirklichkeit ist, mithin zwar das Ergebnis von Gottes Schöpfungshandeln, zugleich aber auch als ‚vergehend[e] Welt des Todes, des Widerstreites, der Sünde‘²⁵ in den Blick kommen muss. Bei der Lehre von den Ordnungen nun handelt es sich für Althaus um die reflexive Entfaltung desjenigen Mittels, mit welchem Gott das Leben der Menschheit erhält.²⁶ Auf dieser Idee soll im Folgenden der Schwerpunkt liegen.

1.1.3 Zu §§ 32–44 „Das Leben in den Ordnungen“

Ich hatte bereits angegeben, dass der zweite Hauptteil von Althaus’ Ethik, der der Entfaltung der menschlichen Antwort auf das göttliche Gebot gewidmet ist, in zwei Abschnitte untergliedert ist. Während er sich zunächst mit den „Grundzüge[n] des christlichen Lebens“²⁷ befasst, geht es im zweiten Abschnitt um „Das Leben in den Ordnungen“²⁸. Das hohe Gewicht dieses ordnungsethischen Teils wird bereits dadurch deutlich, dass Althaus ihm einen einleitenden Paragraphen voranstellt.²⁹ Diese Einleitung beginnt mit einer grundlegenden, thesenartigen Zusammenfassung, die hier in Gänze zitiert werden soll:

„Unser Leben ist in zwischenmenschlichen Ordnungen verfaßt. Es sind die stetigen Gestalten des Zusammenlebens, in denen wir einander in bestimmter Weise dauernd zugeordnet sind; teils ursprüngliche, die allem menschlichen Gestalten vorgegeben sind (Geschlechtlichkeit, Abstammung, Volk), teils geschichtliche, bei deren Entstehen der Mensch mitwirkt (Ehe, Recht, Staat usw.). An diesen Ordnungen hängt die Erhaltung des Lebens der Menschheit. Sie sind lebensnotwendig.

Im Glauben an die Liebe Gottes, die unser Leben setzt, erhalten und entfalten will, erkennen wir die Ordnungen, sofern sie unentbehrliche Mittel unseres Lebens sind, wie das tägliche Brot, als Gottes Gabe und Willen an uns.“³⁰

24 Die Bedeutung dieses Gedankens für Althaus ist kaum zu überschätzen. Gegenbegriff zur Erfüllung ist für ihn der ‚Verrat‘. Vgl. dazu die prägnanten Formulierungen zur ‚Gerichtserfahrung‘ (Althaus 1953, 29f): „Die Verhältnisse warten auf ihre Erfüllung, die Verbundenheiten wollen in ihrer Verbindlichkeit anerkannt und erfüllt werden. Verweigert der Mensch die Anerkennung und Erfüllung, so bleibt er doch in den sein Dasein ausmachenden Verhältnissen als Gesetzen seines äußeren wie inneren Lebens hängen. So wird das Leben zur Lüge und Qual. [...] Der Verrat an der Wirklichkeit wird mit ebendieser Wirklichkeit, als dem Gesetze unseres Lebens, bestraft. Finden wir nicht in dem Gehorsam gegen sie das Leben, so müssen wir an ihr kranken und verderben.“

25 A.a.O., 110.

26 Im Hintergrund dieses Gedankens steht Althaus’ Interpretation der lutherischen Zwei-Regimente-Lehre, auf die hier nicht ausführlicher eingegangen werden soll. Vgl. dazu Brinkmann 1997, 65–67.

27 Althaus 1953, 67.

28 A.a.O., 110.

29 Der Paragraph zum Gebet, der den Abschnitt zum christlichen Leben einleitet, erfüllt nicht die Funktion einer Einleitung, oder tut dies zumindest nur indirekt. Zwar gilt: „Das ganze Leben des Christen ist seinem Wesen nach Gottesdienst“ (a.a.O., 67), doch geht es beim Gebet bereits um „besonder[e] Zeiten und Akte der Sammlung“ (ebd.), also gerade nicht um den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen die Lebensvollzüge Gestalt gewinnen.

30 A.a.O., 110.

Zunächst fällt die Gliederung in zwei Absätze auf. Während sich im ersten Absatz Bestimmungen dessen finden, was das Wesen, die Gestalt und den letzten Zweck der Ordnungen ausmacht, kommt im zweiten Absatz deren Erkenntnis zur Sprache. Diese Abfolge entspricht der allgemeinen Gedankenführung in Althaus' Ethik, die stets zuerst von einer Beschreibung des Geoffenbarten, schöpfungsmäßig Vorhandenen und Bestehenden hin zum subjektiven Wahrnehmen und Verhalten übergeht.³¹ Inhaltlich erscheinen mehrere Aspekte bedeutsam. Im Folgenden sollen dazu einige Beobachtungen festgehalten werden, ohne dass eine ausführliche Rekonstruktion von Althaus' Ansatz angestrebt wird.³²

1) Zum Begriff gehört eine zeitliche Komponente. Bei den Ordnungen handelt es sich um „die stetigen Gestalten des Zusammenlebens“ und die Individuen sind innerhalb dieser Gestalten wechselseitig „dauernd zugeordnet“³³. Die Ordnungen sind keine ephemeren Erscheinungen. Ihnen kommt Langlebigkeit zu, wobei noch nicht ausdrücklich gesagt ist, in welchem Referenzrahmen dies ausgesagt wird bzw. welche Elemente des Sozialen demgegenüber kurzfristig oder veränderlich sind. Impliziert ist, dass der zeitlichen Komponente auch eine strukturelle entspricht: Was dauerhaft besteht, muss erkennbar und sich gleich bleiben, sodass mit zeitlicher Stetigkeit auch eine gewisse strukturelle Unveränderlichkeit mitgesetzt ist.

2) Ordnungen können nach zwei Typen klassifiziert werden: es existieren ‚ursprüngliche‘ und ‚geschichtliche‘. Als Kriterium für diese Unterscheidung wird das ‚Mitwirken‘ des Menschen angeführt. Während die erste Gruppe jeder menschlichen Aktivität ‚vorgegeben‘ ist, bieten die Ordnungen der zweiten Gruppe Möglichkeiten der Kooperation, wobei sogar das ‚Entstehen‘ solcher Ordnungen angesprochen ist.³⁴ Dieser Zusammenhang provoziert Fragen nach der präzisen Zuordnung von göttlichem Schöpfungs- und menschlichem Gestaltungshandeln, aber auch nach dem Charakter der empirischen Genese von sozialen Strukturen, deren Wesen doch in einem überzeitlichen Ordnungsbegriff festgeschrieben ist. Eine eindeutige Antwort ist hier nicht unbedingt zu finden. In Bezug auf die Ehe geht es Althaus recht eindeutig um den menschlichen ‚Entschluss‘ zur Ehe, eine subjektive Zusage, ein Versprechen zum Eingefügtwerden in die Ordnung der ehelichen Rechte und Pflichten. Hierdurch wird dann zwar eine einzelne Ehe konstituiert, nicht aber die Schöpfungsordnung als solche, die von Gott gegeben ist zur Eindämmung des naturhaften Liebesbegehrens. Die Ordnung wird nicht gemacht, in sie wird gewissermaßen durch eigene Entscheidung ‚eingetreten‘.³⁵ In Bezug auf den Bereich des Rechts ist die Zuordnung zwischen überzeitlicher Schöpfungsordnung und menschlichem Handeln an den Vernunftgebrauch gebunden: „Das konkrete Recht ist Werk der menschlichen Vernunft. Als Menschenwerk unterliegt es der Kritik.“³⁶ Zugleich aber gilt: „Die rechtliche Bindung unseres Lebens ist Gottes Wille“ und

31 Vgl. exemplarisch bereits den Aufbau des ersten Hauptteils, in dem die Erkenntnis des göttlichen Gebots auf dessen Wesensbeschreibung folgt (a.a.O., 7).

32 Althaus' Position ist für die vorliegende Arbeit nur theoriegeschichtlich als Abgrenzungsfolie späterer ethischer Entwürfe interessant und wird insofern lediglich in ihren grundlegenden Aspekten dargestellt.

33 A.a.O., 110.

34 Ebd.

35 Vgl. A.a.O., 113–119.

36 A.a.O., 131.

ein Verstoß gegen das positive Recht stellt „objektiv die Rechtsbindung überhaupt in Frage.“³⁷

3) Der Sinn der Ordnungen wird denkbar fundamental bestimmt. Von ihnen hängt das Weiterleben der Menschheit ab. Alle folgenden Ausführungen zu einzelnen Ordnungen müssen demgemäß die Brisanz dieser Setzung einholen und aufzeigen, inwiefern die je beschriebenen Sphären „lebensnotwendig“³⁸ sind. Mit dem Ausdruck ‚Menschheit‘ ist bei Althaus der Gesamtzusammenhang menschlichen Lebens gemeint, nicht das Miteinander in gesellschaftlichen Strukturen. ‚Gesellschaft‘ stellt demgegenüber eine nachgeordnete Kategorie dar. Für Althaus bildet sie v.a. jene Sphäre, in deren Rahmen sich wirtschaftliches Handeln vollzieht.³⁹ Dass die Ordnungen demgegenüber ganz fundamental auf den Erhalt der menschlichen Existenz bezogen sind, entspricht der durchgehend im „Grundriß“ verwendeten Lebensmetaphorik, die teilweise sehr buchstäblich das Überleben des Einzelnen, der Welt, der Gemeinschaft im Gegenüber zur „Welt des Todes“⁴⁰, zum „alles Leben beherrschende[n] Todesgesetz“⁴¹ bestimmt und letztlich die Ethik als Ganze somit „als Biologie höherer Ordnung“⁴² verstehen lässt.

4) Die Erkenntnis der Ordnungen wird in Bezug auf drei Aspekte angesprochen: ihre Bedingung (Glaube), ihr Objektbezug (als Mittel zum Leben) und ihr Selbstbezug (Gabe und Aufgabe). Dabei erscheint erläuterungsbedürftig, warum es gerade der Glaube an Gottes Liebe ist, durch den die Ordnungen erkannt werden. Dieser Zusammenhang wird deutlicher, wenn man sich klarmacht, dass für Althaus die Liebe sowohl im Reich Gottes als auch in der gefallenen Welt am Wirken ist, mithin unter beiden ‚Regimenten‘. Sie nimmt dabei unterschiedliche Gestalt an und tritt innerhalb der menschlichen Wirklichkeit in Form der Ordnungen auf, die dem erhaltenden Schöpfungshandeln Gottes entsprechen.⁴³

1.1.4 Kritische Beurteilung

Eine erste kritische Durchsicht könnte in Althaus' Entwurf zahlreiche inhaltliche Aspekte benennen, die je für sich unter gegenwärtigen Gesichtspunkten deutlicher Kritik bedürften. Es handelt sich um ethische Einzelfragen, um merklich antiquierte Begrifflichkeiten, um offenkundig im Rahmen der gegenwärtigen theologischen Landschaft nicht mehr mehrheitsfähige Argumentationen. Der dabei zu erwartende Konsens in der Rezeption erscheint mir aller-

37 Ebd.

38 Althaus 1953, 110.

39 Vgl. a.a.O., § 41. Unter der Überschrift „Die Gesellschaft“ findet sich tatsächlich nur der eine Paragraph zur Wirtschaft.

40 A.a.O., 100.

41 A.a.O., 104.

42 A.a.O., 30.

43 Vgl. a.a.O., 111.

dings ausreichend groß, um eine solche Aufführung kritischer Stellen an diesem Punkt zu unterlassen und mich stattdessen eher formal-systematischen Gesichtspunkten zuzuwenden.⁴⁴

1) Althaus unterscheidet in seiner Systematik der Schöpfungsordnungen zwischen ‚Geschichtlichem‘ und ‚Ursprünglichem‘. Das Kriterium dieser Unterscheidung scheint in der Möglichkeit der individuellen Einwirkung zu bestehen: Mein Geschlecht, meine Zugehörigkeit zu meinem Volk sind mir vorgegeben, bedingen meine Existenz in einem biologischen Sinne von Beginn an und sind dem Verfügungsbereich meines Handelns insofern äußerlich. Dagegen handelt es bei den ‚geschichtlichen‘ Ordnungen nicht um biologische Gebilde, sondern um solche Ordnungen, zu denen ich mich bei aller Vorgegebenheit durch bejahende oder verneinende Stellungnahme verhalte. Diese Trennung in zweierlei Gruppen von Ordnungen lebt von der anthropologischen Prämisse, dass bestimmte soziale Bedingtheiten des menschlichen Lebens unverfügbar und unveränderlich sind, weil sie zum Bestand der schöpfungsmäßigen Ausstattung des Individuums gehören. Schon beim Liebesbegriff erscheint diese Zuordnung bei Althaus selbst fraglich, wenn er den Sinn der „natürliche[n] Liebe zueinander“ als „Ganzheit leiblich-seelischer Hingabe“⁴⁵ beschreibt und damit ein eher romantisches als naturhaft-biologisches Liebesideal anklingen lässt. In Bezug auf die Ordnung des Volkes, um ein weiteres Beispiel zu nennen, muss er von Beginn an zugestehen, dass es sich um einen Zusammenhang von „natürlichen“ ebenso wie „geschichtlichen“ Bedingtheiten handelt.⁴⁶ Seine Unterscheidung von ‚ursprünglichen‘ und ‚geschichtlichen‘ Ordnungen wird im Einzelnen nur selten durchgehalten. Ebenso offen erscheint mir, wie sich die in §§ 32–44 behandelten Ordnungsbereiche zu den in den vorausgehenden Abschnitten erwähnten Ordnungen, Strukturen und ‚Lebensverhältnissen‘ verhalten. Eine klare kategoriale Abgrenzung ist hier m.E. schwer durchzuhalten und wird auch von Althaus selbst nicht an allen Stellen geleistet.

2) Gegen eine Güterlehre, die das Sittliche von einem allgemeinen Zweck her bestimmt, erhebt Althaus den Anspruch, mit seiner Ethik der Ordnungen die „*Mannigfaltigkeit* und *Konkretheit* der Gebote zur Geltung“⁴⁷ kommen zu lassen. Dahinter steht wohl der Gedanke, durch die Wahrnehmung der Ordnungsverhältnisse der Lebenswelt deren Pluralität gerecht zu werden. Dieser Anspruch aber scheint mir kaum erfüllt zu sein. Nicht nur wird Althaus’ Auswahl der behandelten Lebensbereiche notwendig ausschnitthaft bleiben. Auch steht das Interesse, der Vielfalt der menschlichen sittlichen Erfahrung gerecht zu werden, in einer gewissen Spannung zum Systematisierungsbestreben dieses Entwurfs und seiner Grundbewegung, das Soziale auf wenige fundamentale Ordnungen zurückzuführen. Weiterhin ist festzuhalten, dass

44 Aus der Vielzahl der betreffenden Stellen seien hier nur wenige exemplarische Punkte genannt (alle in Althaus 1953, Seitenzahlen in Klammern dahinter): die mangelnde Eignung der Frau für den Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und für kirchliche Leitungämter (166), der Begriff der ‚Wehrmacht‘ für das staatliche Militär (152), die Überordnung des Mannes in der Ehe (118), die Rechtfertigung der Todesstrafe als „Vollstreckung des Zornes Gottes“ (136), die Ablehnung der Wehrdienstverweigerung (152f), die Hochschätzung der „Vaterlandsliebe“ (140), uvm. Dass die Paragraphen zum „Volk“ und den „Rassen“ hier ebenso zu nennen sind, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

45 A.a.O., 113, im Original teilweise gesperrt.

46 A.a.O., 124. Zu den ‚natürlichen‘ Bedingtheiten zählt Althaus auch „die Gemeinsamkeit des Bodens, d.h. des Lebensraumes, und des Blutes“ (ebd.).

47 A.a.O., 29. Hervorhebung im Original gesperrt.

„Mannigfaltigkeit“ bei Althaus vielleicht eine Beschreibungskategorie für die subjektive Gebotserfahrung sein kann, nicht aber für die Pluralität gesellschaftlicher Verhältnisse. Deren Vielgestaltigkeit hat für ihn eher etwas Bedrohliches. So trägt etwa die soziale Differenzierung zur „Entseelung“⁴⁸ des Berufs bei und das „Man“ der Gesellschaft“ ist jene Größe, der durch bloße „Triebhaftigkeit“ verfallen werden kann.⁴⁹

3) In seiner Ablehnung aller Güterorientierung fällt es diesem Entwurf schwer, gesellschaftlichen Fortschritt zu denken. Das göttliche Gebot als Grundkategorie des Ethischen fordert in die Entscheidung, diese aber vollzieht sich stets im ‚Heute‘. Die beiden zeitlichen Bezugfelder sind das Ewig-Gesetzte und das momenthafte Sich-Entscheiden zwischen Gut und Böse. Der Horizont einer beständig sich weiterentwickelnden Gesellschaftsgeschichte ist nicht im Blick. Die gesamte Orientierung an Ordnungen, deren Gestalt immer zugleich auch überzeitlichen Charakter hat, legt den Fokus dieser Ethik auf das Bestehende. Die moralische Bewegung des Individuums ist eine der ‚Erfüllung‘ des Gebotenen. Damit ist der Zielhorizont des ethischen Handelns aber das bereits Gesetzte, Bestehende, nicht etwas noch zu Entwickelndes. Auch ohne einen konkreten Bezug auf den Fortschrittsgedanken fällt es im Rahmen der Althaus’schen Begründungsfiguren denkbar schwer, gesellschaftliche Dynamiken ethisch-reflexiv einzuholen.

4) Althaus positioniert sich innerhalb eines religiösen Exklusivismus, der sich vor allem methodisch konkretisiert. Zwar ergeht das göttliche Gebot an alle Menschen, doch „bleibt die außerchristliche Erkenntnis des Guten [...] gebunden und entstellt.“⁵⁰ Erst der christliche Schöpfungsgedanke lässt die Welt als das vor Augen treten, was sie ist. Aus dieser Abgrenzung folgt aber nicht nur eine Geringschätzung anderer religiöser Ethiktraditionen, sondern auch von Ansätzen praktischer Philosophie. Selbst Kant, den Althaus wegen dessen Orientierung an der Erfahrung unbedingten Sollens schätzt, habe letztlich „heimlich schon von der Gotteserfahrung“ gehandelt, und seine „Moral ist ihrer selbst nicht bewußte Frömmigkeit“⁵¹. Überall, wo ein reflexiver Zugang zu Fragen der Moral unter Absehung biblisch-theologischer Prämissen versucht wird, handelt es sich in Althaus’ Augen bestenfalls nur um uneigentliche, vermittelte, unvollständige Erkenntnisbemühungen. Es ist die im Glauben gemachte Gebotserfahrung, welche die Grundlage aller sittlichen Reflexion ist. Wo ein Sollen ohne seinen theologischen Urgrund betrachtet wird, ist es nur unscharf im Blick. Mit dieser Grundüberzeugung immunisiert sich Althaus aber nicht nur gegenüber der Moralphilosophie, sondern auch gegenüber den Sozialwissenschaften. Von ihnen erhofft er sich kaum einen Erkenntnisgewinn, sehen sie doch nicht nur von theologischen Kategorien ab, sondern neigen außerdem dazu, sich nicht allein mit dem Ausleuchten fundamentalanthropologischer Grundlagen des Menschseins zu befassen, sondern in erster Linie Phänomene der Gesellschaft zu ihrem Hauptgegenstand zu erklären. Das ‚Gesellschaftliche‘ aber ist, wie gezeigt, für Althaus kaum

48 A.a.O., 80. Innerhalb der so entfremdeten Berufswelt soll das Individuum seinen je gegebenen Ort als gottesdienstlichen Ort und schließlich auch als „Opfer“ verstehen.

49 A.a.O., 20.

50 A.a.O., 35.

51 A.a.O., 17.

von Interesse, weil es zum einen eine der Gestalten der gefallenen Welt ist (und somit Lebensraum des ‚Man‘), zum anderen durch die Systematik der Ordnungen zu weiten Teilen aus-erklärt ist.

5) Schließlich sei auf Althaus' enge Ineinsetzung von Gebotslehre und existentieller Phä-nomenologie hingewiesen. Diese Verbindung führt ihn in teilweise kaum strenger zu denken-de Sein-Sollen-Zusammenhänge. So lässt sich für ihn etwa aus dem Sachverhalt, dass der Mensch lebt und stirbt, ohne Weiteres auch auf „das Gebot zu leben und das Gebot zu ster-ben“⁵² schließen. Es handelt sich hier sehr deutlich um einen metaphysisch überhöhten natu-ralistischen Fehlschluss.

Weil diese Arbeit ihre interpretativen Schwerpunkte auf andere Entwürfe legt, soll hier keine längere Stellungnahme zu der im „Grundriß der Ethik“ entfalteten Position erfolgen. Ich bin auch nicht der Meinung, dass mit einer solchen Stellungnahme viel gewonnen wäre. Die Kritik jedes einzelnen der zuvor beschriebenen Punkte würde an weitgehend etablierte Selbstverständlichkeiten anknüpfen. Das Postulieren von vermeintlich ‚ursprünglichen‘, im Wesen des Menschen angelegten Bedingtheiten etwa entstammt einem ethischen Essentialis-mus, der heute schwer zu verteidigen ist. Hinter die Anerkennung der vielfältigen Differen-zierungs- und Individualisierungsprozesse in modernen Gesellschaften kann keine sozialet-hische Theorie der Gegenwart zurück. Damit ist zugleich die Einsicht vorausgesetzt, dass sich das Soziale nicht gleich bleibt, sondern jenseits festgefügtter Ordnungsstrukturen geschichtli-chem Wandel unterliegt. Ebenso wenig kann heutige Sozialethik dem Dialog mit den Nach-bardisziplinen aus dem Weg gehen. Die zahlreichen möglichen binnentheologischen Einwän-de gegen Althaus' Schwerpunktsetzungen – etwa die Reduktion der biblischen und theologi-schen Moraltraditionen auf die Kategorie des Gebots – sind damit noch gar nicht im Blick.

52 A.a.O., 27.

1.2 Stiftung und Annahme. Ernst Wolfs Ansatz einer Vermittlung von Sozialtheorie und theologischer Ethik

1.2.1 Zum Grundcharakter von Ernst Wolfs „Sozialethik“

Die Bearbeitung der Institutionenthematik ist eines der zentralen Anliegen von Ernst Wolfs „Sozialethik“.⁵³ Von den achtzehn Paragraphen des Werkes widmen sich fünf explizit diesem Thema, während weitere Paragraphen auf es hinführen⁵⁴ oder von ihm abhängig sind⁵⁵. Immer dort, wo sich Wolf von formalethischen Erwägungen aus (zur Anthropologie, zu Gesetz und Evangelium etc.) konkreten materiaethischen Sachfragen zuwendet, nimmt die Auseinandersetzung mit dauerhaften, dem individuellen Subjekt gegenüberstehenden Sozialstrukturen eine zentrale Stellung ein. Dabei lässt sich durchgehend ein doppeltes Interesse ausmachen. Zum einen ist Wolf daran gelegen, eine Sozialethik mit dezidiert lutherischem Profil zu erarbeiten, wenn auch in ständigem Gespräch mit der Theologie Karl Barths. Zum anderen möchte er wiederum Distanz schaffen zu strikt konservativen Elementen zumal des lutherischen ethischen Denkens, das Wolf v.a. in Gestalt der Erlanger Tradition wahrnimmt und dessen problematischste Aspekte sich für ihn unter dem Stichwort der „Theologie der Ordnungen“ zusammenfassen lassen.⁵⁶ Diese Distanznahme gestaltet sich ihren eigenen Prämissen nach als christologisch reformulierte Rezeption der frühen reformatorischen Tradition.

Anschließend an diese doppelte Positionierung stellt sich für Wolf die Rückbesinnung auf das Fundament einer lutherischen Ethik als zeitgemäßer Ansatz dar, insofern sie eine vom allein in Christus sich vollziehenden Offenbarungshandelns Gottes ausgehende Konzentration auf das ethische Subjekt vollzieht. Wolf bestimmt in motivischer Nähe zu Althaus die ethische Situation des Einzelnen als Gerufensein zum glaubenden *Gehorsam*. Der Mensch, das ethische Subjekt, kommt für ihn aber nicht primär schöpfungstheologisch in den Blick, sondern im Horizont der Versöhnungslehre.⁵⁷ Zwar wird Wolf später das Wesen der ‚Institutionalität‘ als Aspekt der menschlichen Existenz in erster Linie mit schöpfungstheologischen Motiven entfalten, doch ergibt sich nichtsdestotrotz aus der prinzipiellen Zurückstellung der Schöpfungslehre im Gesamtaufriß der Sozialethik eine gewisse Überwindung der offenbarungstheolo-

53 Bei dem Buch handelt es sich um später herausgegebene Vorlesungen der 60er Jahre. Alle folgenden Überlegungen, in denen ich die „Sozialethik“ im Sinne eines Gesamtentwurfs rezipiere, stehen unter dem Vorbehalt, dass es sich um eine spätere Kompilation durch Dritte handelt, bei der auch Textumstellungen vorgenommen wurden. Zur Entstehungs- und Publikationsgeschichte vgl. das Vorwort des Herausgebers Theodor Strohm, der auch Hinweise zur ursprünglichen Gliederung liefert: Wolf 1988, VII–XVI. Eine Übersicht über Leben und Werk Ernst Wolfs bietet Reuter 2020.

54 Z. B. „§ 9 Die Nachfolge“.

55 Z. B. „§ 15 Der ‚usus politicus legis‘ als ‚Annahme‘ der Institutionen im Licht von Gesetz und Evangelium“ oder „§ 16 Das Problem des Widerstandsrechts, der Gewaltanwendung und der Revolution“.

56 Von dieser Frontstellung zeugt exemplarisch der Exkurs zu den „Probleme[n] herkömmlicher Staatstheorie“, der als Absage an die Entwürfe Elerts, Althaus‘ und Künneths gestaltet ist (vgl. Wolf 1988, 257–267). Vgl. zum theologiegeschichtlichen Kontext weiterhin Brinkmann 1997, 225–230.

57 Vgl. den grundlegenden § 2 „Der wirkliche – neue – Mensch als Ziel der ethischen Forderung und als Subjekt des ethischen Handelns“ (Wolf 1988, 16–27).

gischen Überhöhung objektiver Sozialbereiche, will sagen der ‚Ordnungen‘. Diese müssen nun nicht mehr allein unter genuin theologischen Voraussetzungen behandelt werden, sodass sich die Möglichkeit der Rezeption sozialwissenschaftlicher Motive und Erkenntnisse ebenso ergibt wie eine teilweise Öffnung der lutherischen Sozialethik für Prozesse gesellschaftlicher Dynamik, die zu ihren eigenen Artikulationsbedingungen gehören.

Wolf geht dieser Öffnung mittels der Aufnahme des Institutionenbegriffs nach. Stärker als die in der theologischen Tradition auffindbaren Modelle einer „Schöpfungsordnung, Erhaltungsordnung bzw. ‚noachitische[n] Ordnung‘“⁵⁸, aber auch als Bonhoeffers Mandatenlehre⁵⁹ erlaubt es der Institutionenbegriff in seinen Augen, die Ebene der subjektiven Stellungnahme zu festen Sozialgefügen in den Blick zu nehmen. Weil soziologische Zugänge besondere Aufmerksamkeit auf soziale Interaktion als Ursprung und Erhaltungsbedingung von Institutionen richten, kann die Integration dieser disziplin fremden Perspektive der Theologie dazu verhelfen, das faktische Vorhandensein von Institutionen mit einer auf das ethische Subjekt konzentrierten Schwerpunktsetzung verbinden. Dieses Ineinander von Faktizität und Wandelbarkeit findet seinen Niederschlag in Wolfs Theorie als Zusammenhang von Stiftung und Annahme.⁶⁰ Jede Institution ist als soziale Entität immer zugleich „Zustand“ wie auch „Vorgang“, wobei die Synthese aus beidem „im Stiftungscharakter beschlossen“⁶¹ ist. Mit dieser Bestimmung möchte Wolf die Sozialethik in zwei Richtungen abgrenzen: gegenüber der Ordnungstheologie soll das individuelle Entscheidungsmoment zur Teilhabe an den Institutionen betont werden, gegenüber einem aktualistischen Individualismus das Moment der Dauerhaftigkeit der Institutionen. Aus dem Interesse an einer deutlicheren Unterscheidung von göttlicher Offenbarung und sozialer Empirie einerseits und der Betonung des subjektiven Entscheidungs- bzw. Gehorsamsmoments andererseits ergibt sich nun Wolfs grundlegender Umriss des Institutionenbegriffs:

„Institutionen sind soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot. Diese ordnende und gestaltende Tat verwirklicht die im Grundriß, wie zum Beispiel Ehe, Eigentum, Staat, vorgegebenen Institutionen.“

Die Lokalisierung von „soziale[n] Daseinsstrukturen“ innerhalb der „geschaffenen Welt“ weist auf eine differenzierte Zuordnung von Schöpfungs- und sozialer Wirklichkeit hin. In ihrem ‚Dasein‘ oder Vorhandensein handelt es sich bei den Institutionen um weltliche Gebilde, die Teil der sozialen Sphäre sind. Darüber hinaus aber existieren sie innerhalb der Welt, die als Ganzes theologisch als Schöpfung gedeutet wird. Es deutet sich so etwas wie eine Hierarchie der Deutungsperspektiven an: der theologische Rahmen umgreift den sozialwissenschaftlichen.

58 A.a.O., 169.

59 Für Wolf besitzt die Mandatenlehre Bonhoeffers noch einige Unklarheiten, etwa mangelt es ihr an einer klaren Krieteriologie in Bezug auf die Unterscheidung von Mandaten und anderen Sozialstrukturen. So stellt sie gewissermaßen einen Zwischenschritt zwischen Ordnungs- und Institutionenlehre dar. Vgl. a.a.O., 171.

60 A.a.O., 172f.

61 A.a.O., 173, unter Aufnahme eines Zitats von Hans Dombois.

Weiterhin ist jene anspruchsvolle Zuordnung von menschlicher und göttlicher Aktivität bzw. Passivität zu beachten, die sich in den Begriffen ‚Einladung‘, ‚Gehorsam‘ und ‚Gebot‘ ausdrückt. Zugleich ergibt sich eine motivische Spannung, zielt doch eine Einladung weniger auf Gehorsam als auf Annahme. Einladungen müssen die Möglichkeit der Absage des Adressierten voraussetzen, was wiederum impliziert, dass sie mit der Freiheit desjenigen rechnen, der eingeladen wird. Demgegenüber wird bei Wolf zwar der Freiheitsbegriff aufgerufen, allerdings als Form des „Glaubensgehorsams“ gegenüber Gottes Gebot. An diesem Punkt lässt die Definition offen, wie genau Einladungs- und Gebotscharakter der Institutionen zusammenzudenken sind. Schließlich wird das gehorsame Handeln des Menschen in zwei Aspekte unterschieden: Der Mensch ist tätig im Modus des ‚Ordnen‘ und des ‚Gestalten‘ und realisiert somit die Institutionen, die bereits „im Grundriß“ ‚vorgegeben‘ sind. Offenkundig sind Institutionen nicht immer schon vollumfänglich vorhanden, sondern bedürfen der Verwirklichung.

1.2.2 Das Konzept der ‚Institutionalität‘

Wolf ist weniger an kleinteiligen, soziologisch informierten Analysen der sozialen Wirklichkeit interessiert. Ihm geht es nicht um einen umfassenden Katalog an institutionellen Bereichen, in denen sich gesellschaftliches Miteinander realisiert. Hingegen stellt der soziologische Begriff der Institution für ihn eine konzeptuelle Brücke dar, um – stärker wieder in Kontakt zu theologischen Motiven – einen bestimmten Aspekt der menschlichen Verfassung zu benennen, nämlich das unhintergehbare Eingesenktsein in gewisse Fundamentalrelationen, die allem menschlichen Leben vorausliegen, es bestimmen und begleiten. Diesen anthropologischen Aspekt nennt er ‚Institutionalität‘.⁶² Dabei will er Institutionalität nicht als zeitlose Eigenschaft des Menschen verstanden wissen, sondern als existentiell mitlaufenden, innerhalb des Geschichtsverlaufs sich in je aktueller Weise realisierenden Faktor des menschlichen Lebens.

Der materiale Kern der Institutionalität besteht in der dialogischen Grundstruktur jeder Existenz, konkret in Gestalt von verschiedenen Modi des ‚Gegenüber-Seins‘. Wolf unterscheidet drei fundamentale Formen: „das Gegenüber von Gott und Mensch, das Gegenüber von Mensch und Mensch und das Gegenüber von Mensch und Erde“⁶³. Aus diesen drei Grundbeziehungen lassen sich wiederum institutionelle Bereiche ableiten, die so etwas wie Gattungsbezeichnungen darstellen, von denen sich dann weitere Verästelungen, mithin feiner unterschiedene Institutionen herleiten lassen, zugleich aber auch die drei für die menschliche Lebensführung unabkömmlichen Sozialstrukturen benennen. Es handelt sich um die Institution des ‚Bundes‘, der ‚Ehe‘ und des ‚Eigentums‘.

Dieses dreifaltige Konzept von Institutionalität hat bei Wolf zwei Funktionen: Zum einen ist Wolf daran gelegen, zwischen den genannten Urtypen von Institutionen und ihrer histo-

62 Zum Folgenden Wolf 1988, 174–179.

63 A.a.O., 175.

risch-konkreten Realisierung zu unterscheiden. Es lassen sich nicht sämtliche Spielarten der sozialen Ordnung direkt auf göttliches Gebotshandeln beziehen. Sie werden vielmehr dann besser verstanden, wenn sie als je kontingente Verwirklichungen der institutionellen Grundformen verstanden werden, als solche Verwirklichungsformen aber eben menschlichem Handeln entstammen. Diese Unterscheidung öffnet die Analyse konkreter Institutionen für außertheologische Perspektiven. Zum anderen und damit zusammenhängend wird der Versuchung gewehrt, je empirisch-gegenwärtige Sozialgebilde mit den göttlich gewollten Fundamentalrelationen zu identifizieren.⁶⁴

Für die theologische Sozialethik hat das Konzept der Institutionalität zur Folge, dass das Moment gesellschaftlicher Veränderung stärker in den Blick kommt. Wolf illustriert dies am Beispiel der kritischen Bezugnahme zur politischen Ordnung: Wenn ein Staat nicht mehr „Schöpfungsordnung“ ist, „der man schicksalsmäßig eingeordnet ist, nicht mehr Stellvertreter Gottes auf Erden, sondern Gestaltungsaufgabe für den Menschen, eine menschliche Institution und kein ewiges Wesen“⁶⁵, dann sollte es gerade die Aufgabe der Christen sein, jeder autoritären Verfestigung einer Staatsordnung entgegen zu treten und diese in Richtung demokratischer Verhältnisse zu verändern.

1.2.3 Zusammenfassung und Kritik

Es ist deutlich geworden, dass sich Ernst Wolf mit seinem eigenen Entwurf nicht ganz von älteren Ordnungsmodellen lösen kann. Ihnen ähnlich entnimmt er wesentliche Grundmotive seiner Theorie dem Reservoir der Schöpfungstheologie. Durch eine theologische Deutung der Institutionen als Stiftungen will er gleichwohl verdeutlichen, dass es ihm nicht um eine bloße Gleichsetzung kontingenter Erscheinungen mit metaphysischen Setzungen geht, sondern um die Unterscheidung der jeweiligen Erkenntnisrahmen. Was empirisch als Institution identifizierbar ist, tritt erst im Licht des Glaubens als Stiftung Gottes vor Augen. Religiöse und phänomenale Perspektive sind nicht deckungsgleich. Werden die Stiftungen als solche jedoch erkannt, fordern sie zur gehorsamen Annahme heraus. Wolf formuliert hier eine auf Offenbarungstheologische Kategorien rekurrierende Institutionentheorie, die sich von derjenigen Tradition, die er als „Theologie der Ordnungen“ ablehnt, darin unterscheidet, dass er Offenbarungsdenken und geschichtliche Wirklichkeit voneinander ablöst und stattdessen auf eine weniger buchstäbliche Lesart der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre setzt. Institutionen stellen zwar Elemente der sozialen Lebenswirklichkeit dar und haben als empirische Entitäten keine offenbarungsmäßige Qualität, doch bergen sie das Potential, im glaubenden Vollzug menschlichen Handelns als „Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Frei-

64 Wolf illustriert dies anhand des Politischen (a.a.O., 178): „Es ist von daher ausgeschlossen, eine bestimmte Staatsform unmittelbar auf eine göttliche Institution zurückzuführen und so etwa mit der lutherischen Staatstheologie [...] den im wesentlichen monarchisch gedachten Staat als Stellvertreter Gottes auf Erden anzusprechen.“

65 A.a.O., 179.

heit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot“⁶⁶ erkannt und reproduziert zu werden. In dieser Tätigkeit des Einzelnen verwirklicht sich die Idee der Nachfolge.⁶⁷

Das angesprochene Interesse an der Unterscheidung der theologischen und sozialtheoretischen Perspektivrahmen gewinnt konkrete Gestalt in Wolfs Konzept der *Institutionalität*. Es gehört zu den Leistungen seines Entwurfs, die Existenz wiederkehrender und dauerhafter Sozialstrukturen im gesellschaftlichen Miteinander als Element der menschlichen Grundverfassung zu rekonstruieren. Dies erlaubt es Wolf, Institutionalität in fundamentalanthropologischer Hinsicht einer starken theologischen Deutung zuzuführen, d.h. über den Stiftungsbegriff im Rahmen der Schöpfungslehre zu behandeln, zugleich aber durch die Betonung der bleibenden Differenz von existentialer Anlage und empirisch-historischer Verwirklichung die faktisch existierenden Ausformungen von Institutionalität – die je vorhandenen Institutionen – als sozial konstituierte, geschichtlich wandelbare Gebilde zu verstehen.

Zugleich weist sein Ansatz in beide Richtungen Schwächen auf. So ergeben sich mit der Verwendung des Stiftungsbegriffs und den benachbarten Kategorien der ‚Einladung‘ Gottes sowie des menschlichen Gehorsams gewisse Unklarheiten. Die Idee, dass die Institutionen *im Glauben* erst als göttliche Stiftungen wahrgenommen werden, ist zwar eine heilsame Korrektur gegenüber strikt objektiven Ordnungstheorien, bringt aber immer noch beträchtliche Begründungslasten mit sich.

Zum einen steht der Bezug auf den Stiftungscharakter von Institutionen immer noch in der Gefahr, bestimmte kontingente Sozialstrukturen aus ihrer zeitlichen Gebundenheit zu lösen und als Illustrationen überzeitlicher Ordnungen zu gebrauchen. *Zum anderen* verbleibt dieser Zugang im Rahmen einer schöpfungstheologischen Perspektivendominanz. Schöpfungstheologische Begründungsmuster erfolgen bei Wolf aber in erster Linie über biblische Bezüge. Diese Art der Begründung ist methodisch anzufragen. Das wichtige Theorieelement der ‚Institutionalität‘ wird nur ganz lose unter Verweis auf „den Schöpfungsbericht“ begründet. Auch die Dreiteilung des ‚Gegenüber-Seins‘ des Menschen erscheint dadurch aber eher beliebig gesetzt, auch wenn sie dann in der Durchführung eine gewisse Plausibilität erlangen mag. Dies aber wäre dann eine Plausibilisierung *ex post*, nicht aus einem anfänglichen Bezug auf eher unspezifische, biblisch-theologische Denkmuster.

Ein anderer Fragebereich betrifft die Bezugnahme auf die soziale Wirklichkeit. Die Dominanz der theologischen Perspektive führt dazu, dass sich lebensweltlichen Realitäten nicht primär sozialwissenschaftlich angenähert wird, sondern dass sie ausschließlich im Rahmen theologischer Prämissen ins Feld der Betrachtung rücken. So kommen erst nachträglich auch Nachbardisziplinen zur Sprache, allerdings meist mit der Funktion der Affirmation bzw. Kritik theologischer Deutungen. Zugleich hat Wolfs Institutionendenken einen stark rechtstheologischen Charakter. Dies entspricht durchaus dem Charakter der Institutionendiskussionen in

66 A.a.O., 173.

67 Der betreffende Paragraph befindet sich entsprechend am Übergang von im engeren Sinne begründungstheoretischen Fragestellungen zu den Institutionenabschnitten. Vgl. a.a.O., 148-167.

der zeitgenössischen Theologie.⁶⁸ Wolf versucht diesen engen Rahmen gerade mit dem Konzept der Institutionalität zu durchbrechen, verbleibt doch aber in einer juristischen Perspektive, wenn er etwa die Institution der Ehe in erster Linie in Bezug auf ihre Vertragsförmigkeit untersucht bzw. – grundlegender – überhaupt die Intimbeziehungen des Menschen unter dem Stichwort der Ehe verhandelt und nicht etwa der Familie oder der Liebesbeziehung. Weiterhin ist der Phänomenbereich dessen, was unter den Begriff der Institutionen fällt, relativ begrenzt: Für Wolf sind Institutionen rechtlich beschreibbare Gebilde. Zwar mag das jeweils zu Sagende nicht in rechtlichen Kategorien aufgehen, doch fehlen bei ihm andere Formen dauerhafter Sozialstrukturen – Bräuche, Lebensformen, immaterielle Güter, Bildungsinstitutionen, etc. Die rechtsnahe Theorieformation findet ihr theologisches Echo im Ausgang vom göttlichen Gebotshandeln. Ähnlich wie bei Althaus aber ist die Zentralstellung des Gebotsmotivs für die sozialetische Theorie keineswegs selbstverständlich und wirkt in vieler Hinsicht zeitverhaftet.

1.3 Zwischenfazit. Die Verhältnisbestimmung von transzendenter Ordnung und geschichtlichem Wandel als Problem der Sozialethik

In diesem Kapitel habe ich zwei für die deutsche evangelische Sozialethik exemplarische Entwürfe betrachtet, die sich in den ersten Jahrzehnten nach dem II. Weltkrieg der Frage nach einer ethischen Deutung sozialer Ordnungen genähert haben. Während Paul Althaus für einen Ethiktypus steht, der von einem starken Ordnungsbegriff aus auf eine normative Bewertung des Sozialen zielt, wurde Ernst Wolf als Beispiel für den Versuch angeführt, auch theoretische Ressourcen aus dem Bereich der Sozialwissenschaften zu rezipieren, wobei Wolf dies v.a. in Gestalt des Institutionenbegriffs unternimmt. Im Einzelnen weisen beide Entwürfe deutliche Unterschiede auf, doch lassen sich auch Ähnlichkeiten finden. So sind sich beide darin nah, dass sie sich in der Bestimmung des Kerns einer theologischen Ethik auf die Kategorie des göttlichen Gebots fokussieren. Damit zusammenhängend stehen beide für die methodische Vorordnung der Theologie ein. Auch teilen sie eine schöpfungstheologisch eingefärbte Wahrnehmungsperspektive der Sozialwelt. Die prominente Behandlung von strukturellen Fragen geht dabei jeweils mit deutlichen Abgrenzungen gegenüber eher individuums- bzw. subjektzentrierten Denkformen der Ethik einher. Schließlich war sowohl in Althaus' „Grundriß“ als auch in Wolfs „Sozialethik“ eine gewisse Beschränkung auf rechtlich fassbare Institutionen festzustellen.

In den zusammenfassenden Abschnitten zu beiden Theologen wurde bereits deutlich, dass sich in allen diesen Aspekten Anfragen formulieren lassen, die auf methodische und inhaltliche Engführungen, auf eher eingegrenztes Bewusstsein für disziplinenübergreifende Aspekte oder auf gewissen Verfestigungen im Umgang mit einem dynamisch-fluiden Gegenstand wie dem Gefüge moderner Gesellschaften hinweisen. M.E. gruppieren sich alle die genannten

68 Vgl. dazu Marsch 1973.

Problembereiche um ein zentrales Aufgabenfeld, dem sich dann in der Folge auch die auf Althaus und Wolf antwortende Sozialethik ausgesetzt sah: die Frage der Verhältnisbestimmung von transzendenter Ordnung einerseits und empirisch-historischem Wandel andererseits. Dabei steht die übergreifende Problematik einer theologischen Einbettung von nicht allein theologisch beschreibbaren Sozialverhältnissen im Hintergrund. Die Grundfrage lautet: Wie können im Raum der theologischen Sozialethik empirische Institutionen normativ eingeholt werden?

Althaus und Wolf sind dieser Aufgabenstellung auf dem Weg eines Modells komplementärer Ordnungen nachgegangen. Auch wenn hier im Einzelnen deutliche Unterschiede festzuhalten sind, gingen beide Ansätze doch von der grundlegenden Überzeugung aus, dass ein Zusammenhang zwischen weltlichen, historisch vorfindlichen und – zumindest für Wolf – auch bedingt sozialwissenschaftlich fassbaren Sozialstrukturen auf der einen Seite und transzendenten, im Rahmen schöpfungstheologischer Metaphorik erschließbaren sowie im göttlichen Willen begründeten Lebensordnungen auf der anderen Seite besteht. Zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung bestehen Wechselverhältnisse, die unterschiedliche Grade von Ein- bzw. Uneindeutigkeit aufweisen.

Die materiale Hauptschwierigkeit des so skizzierten Zugangs besteht m.E. in der Gefahr der Ineinssetzung von normativen Deutungen und empirischen Sachverhalten. Es handelt sich gewissermaßen um einen sozialen Positivismus unter schöpfungstheologischem Vorzeichen.⁶⁹ Gesellschaftliche Verhältnisse werden nicht mehr in ihrem geschichtlichen Gewordensein wahrgenommen, sondern als Abbilder überzeitlicher, gar im Willen Gottes verorteter Bestimmungen gesehen. Zum einen folgt daraus die mangelnde Fähigkeit der Ethik, auf sozialen Wandel zu reagieren, gar diesen überhaupt erst ins Blickfeld der Betrachtung zu rücken. Zum anderen besteht eine ganz grundsätzliche Reserve gegenüber dem Individuum als Gegenstand der Ethik – auch dort, wo zwar stärker auf das glaubende Subjekt eingegangen wird, allerdings im Rahmen einer prononcierten Gehorsamstheologie und damit einer Denkfigur, die das Subjekt v.a. in der Verringerung, in seinem Begrenztsein durch das göttliche Gebots-handeln begreift. Die Geringschätzung des Einzelnen gegenüber den Institutionen hat aber auch zur Folge, dass weder Althaus noch Wolf ein differenziertes Modell der Interaktion von Individuum und Institution anzubieten vermögen. Beide Pole stehen sich eher statisch gegenüber. Individuelles Handeln ist reaktiv, ordnet sich ein in vorgegebene Gefüge, wird dauerhaft eingehegt durch die Ordnungen und Institutionen. Selbst dann, wenn Althaus und Wolf ursprünglich vorhandene oder auch nur exemplarisch angelegte Strukturgestalten als etwas verstehen, was noch der Verwirklichung und Reaktualisierung unter je neuen zeithistorischen Bedingungen bedarf, wird nicht erklärt, wie genau bei derlei Vorgängen das Handeln der Subjekte mit der Gestalt der Ordnungen in Beziehung tritt.

In methodischer Hinsicht berühren sich diese Überlegungen mit zwei weiteren Herausforderungen. Zunächst: auch wenn Ernst Wolf sich von überkommenen ordnungstheologischen

⁶⁹ In einem kurzen Exkurs zur Ordnungstheologie spricht Trutz Rendtorff demgegenüber eher missverständlich von einem „soziologische[n] Positivismus“ (Rendtorff 2011, 167).

Traditionen durch die Übernahme des Institutionenbegriffs abzugrenzen und in dieser Maßnahme ganz klar die Grenzen binnentheologischer Diskurse durchlässig zu machen versucht, erfolgt eine Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse bei ihm nur in Ansätzen. Bei Paul Althaus findet diese Auseinandersetzung gleichsam nicht statt. Damit bringen sich beide Zugänge aber um weitere Differenzierungen in der Wahrnehmung von Lebenswirklichkeit, von Gesellschaftsverhältnissen und -dynamiken. Eine zweite Problematik betrifft den theologischen Begründungshorizont, der bei beiden Autoren in erster Linie schöpfungstheologisch formiert ist.⁷⁰ Gerade dieser Bereich der Theologie ist aber für moderne erkenntniskritische Anfragen besonders sensibel und sozialetische Ansätze, die sich in eher unbestimmter, exegetisch und fundamentaltheologisch kaum transparent gemachter Weise auf einen ‚göttlichen Schöpferwillen‘, auf überzeitliche ‚Schöpfungsordnungen‘ oder auch nur auf ‚Stiftungen Gottes‘ berufen, haben in argumentativer Hinsicht an dieser Sensibilität Anteil. Jeder Bezug auf die genannten Theologumena sieht sich notwendigerweise schwerwiegenden Anfragen ausgesetzt, mit denen er sich diskursiv auseinandersetzen muss, will er nicht allein thetischen Charakter haben. Diese Anfragen können von Seiten der historisch-kritischen Texthermeneutik, der neuzeitlichen Infragestellung eines theistischen Gottesbildes oder der historistischen Überzeugung von der Zeitbezogenheit jeder Wirklichkeitsdeutung erfolgen, aber auch im Rahmen binnentheologischer Schwerpunktsetzungen, etwa von solchen Ansätzen, welche das Verhältnis von Gott und Mensch im Rahmen der Ethik nicht als Dual von Gebot und Gehorsam zu konzipieren gewillt sind.

Mit diesen beiden Problemkomplexen – der Integration sozialwissenschaftlicher Zugänge in die theologische Sozialethik und der offenen Frage nach einer zeitgemäßen theologischen Grundlegung dieser Sozialethik – sind, zunächst ganz allgemein, die Herausforderungen benannt, denen sich die Autoren ausgesetzt sehen, deren sozialetische Entwürfe in den folgenden Kapiteln dargestellt werden sollen. Sie alle reagieren auf ihre je eigene Weise auf die Schwierigkeiten, die mit der Tradition der Ordnungstheologie einhergehen.

70 Auch wenn bei Ernst Wolf der schöpfungstheologische Zugang durch die prominente Stellung der Versöhnungslehre in der Gesamtanlage seiner Sozialethik gebrochen ist, folgen die Argumentationsgänge in Bezug auf die Grundlegung der Institutionenethik weitestgehend einem schöpfungstheologischen Bezugsrahmen.

2. Kapitel – Wolfhart Pannenberg: Institutionen als Konkretionen des gesellschaftsgründenden Sinnbewusstseins

2.1 Systematische Grundlegung: Sinn und Interaktion

2.1.1 Zum theologischen Ansatz Pannenburgs

Im Urteil Wolfhart Pannenburgs besteht für die Theologie jeder Anlass, die hohe Bedeutung der außertheologischen Wissenschaften ernstzunehmen und das Gespräch mit ihnen zu suchen. Im Hintergrund steht eine Zeitdiagnose, gemäß der es zur Signatur von Neuzeit und Moderne gehört, dass mit dem Verlust eines einheitlichen metaphysischen Weltbildes eine Situation eingetreten ist, in welcher die Theologie nicht einfach in binnendisziplinären Diskursen verharren, gleichzeitig aber so etwas wie eine letztgültige Deutungshoheit über die Wahrheit und Wirklichkeit der Welt beanspruchen kann. Inhaltlich lässt sich diese Situation als ein Ausgerichtetsein der Wissenschaften auf den Menschen als ihren Fluchtpunkt beschreiben. Nüchtern und dennoch programmatisch stellt Pannenberg fest: „Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie.“¹

Pannenburgs Werk ist daher zum einen von dem Interesse geleitet, in eine wechselseitig gewinnbringende Auseinandersetzung mit den außertheologischen Wissenschaften zu treten, andererseits aber den Wahrheitsanspruch der Theologie in Gestalt ihres Gottesbezugs vor dem Forum dieser Wissenschaften zu verantworten. Dabei ist er bestrebt, die je für sich abgegrenzten Disziplinen unter ein einheitliches Verständnis von Wirklichkeit zu integrieren. Dieses Wirklichkeitsverständnis ist ausgerichtet auf den christlichen Gottesbegriff, welcher der fundamentale Gegenstand theologischen Nachdenkens ist. Nach Pannenberg kann es der Theologie nicht allein darum gehen, fachfremde Erkenntnisse und Methoden distanziert wahrzunehmen und dort, wo es sachlich geboten scheint, für theologische Zwecke zu rezipieren. Vielmehr besteht die Aufgabe der Theologie darin, diese Erkenntnisse und Methoden nicht nur zu sichten, sondern auch „auf ihre religiösen Implikationen hin durchsichtig zu machen“². So erfolgt auch die theologische Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften von Beginn an unter der Maßgabe, die Dimension des Religiösen als immer schon voraussetzendes Element des Menschseins zu erweisen.

Diese Selbstverortung im Miteinander der akademischen Disziplinen schlägt gegenüber den Vorgehensweisen von Althaus und Wolf eine grundsätzlich andere Richtung ein. Hatten diese die Rezeption fachfremder Ergebnisse entweder als irrelevant bzw. gar als zur sündhaften Welt gehörig abgetan (Althaus) oder nur eher zögerlich und immer erst auf bereits etablierten theologischen Prämissen aufruhend eingearbeitet (Wolf), konstruiert Pannenberg seinen gesamten Entwurf zur Anthropologie als interdisziplinären Austausch. Zugleich ist diesem

1 Pannenberg 1964, 5.

2 Axt-Piscalar 2013, 317.

Projekt der hohe theologische Anspruch vorgeordnet, die Plausibilität des Gottesgedankens, der vom grundlegenden Bestimmtsein aller Wirklichkeit durch Gott ausgeht, auch auf dem Feld der Anthropologie zu erweisen. Die Bereitschaft zur Aufweichung der Disziplingrenzen geht insofern mit der durchaus selbstbewusst zu nennenden Einnahme eines die Wissenschaften überschauenden Standpunkts einher.

Bei dieser vorerst sehr allgemeinen Charakterisierung von Pannenberg's Arbeit möchte ich es an dieser Stelle belassen.³ Im Blick auf die hier darzustellenden Elemente dieses Ansatzes ist aber darauf hinzuweisen, dass die Verbindung einer Orientierung am Gottesgedanken bei gleichzeitigem Plausibilisierungsbemühen dieses Gedankens am Ganzen der menschlichen Wirklichkeit zu einem gewissen Schwerpunkt auf Fragen der Fundierung und der Legitimation führt, zumindest im Bereich der sozialen Institutionen. Immer wieder wird im Folgenden erkennbar werden, dass Pannenberg die religiöse Dimension gesellschaftlicher Strukturen auf dem Weg der Genealogie zu illustrieren versucht, im kulturgeschichtlich verfahrenen Auffinden religiöser Anfänge. Auf diese Grundausrichtung ist im abschließenden Abschnitt, nach einer Darstellung von Pannenberg's Untersuchungen zum Thema der Institutionen, zurückzukommen.

2.1.1 Das Sinnbewusstsein in der Kultur

Mit dem Phänomen sozialer Institutionen beschäftigt sich Pannenberg innerhalb seines Buches zur theologischen Anthropologie aus dem Jahr 1983.⁴ Dort findet sich nach Analysen zum Menschen als Einzelwesen, d.h. zur Individualitäts- und Subjektivitätsthematik, auch eine Darstellung der „gemeinsamen Welt der Menschen“, die Pannenberg über eine Grundlegung mittels des Begriffs der Kultur beschreibt. Kultur konstituiert sich nach Pannenberg im Zusammenwirken zweier Faktoren: zum einen des symbolisierenden Handelns der Individuen, zum anderen der Herausbildung überindividueller sozialer Strukturen.⁵

In Bezug auf diese beiden Größen wendet er sich gegen einseitige Schwerpunktsetzungen und plädiert für die Einführung einer dritten, Individuum und Gesellschaft integrierenden Beschreibungsebene. Auf dieser Ebene gilt es, die beiden Vorgänge einerseits der Rezeption vorhandener Überlieferungen (Mythos, Religion) und andererseits der stetigen Transformation individueller Lebenswelten in ihrer Wechselwirkung differenziert zu rekonstruieren. Für Pannenberg ist der Leitbegriff, der dies zu leisten vermag, der Begriff des Spiels. Unter Aufnahme der Kulturtheorie Johan Huizingas unterscheidet Pannenberg zwischen darstellendem und agonalem Spiel.⁶ Er weist darauf hin, dass es vor allem der Kultus als konzentrierteste Form des darstellenden Spiels ist, der durch seinen Verweis auf eine geordnete Sinnwelt, die

3 Für eine präzise Einführung in Pannenberg's theologischen Ansatz vgl. Axt-Piscalar 2013 sowie ausführlich Wenz 2003.

4 Dass diese Anthropologie zu großen Teilen ethisch ausgerichtet ist und insofern „auch als eine theologische Ethik gelesen werden kann“, hat bereits Trutz Rendtorff bemerkt (Rendtorff 2011, 249).

5 Vgl. Pannenberg 1983, 309. Zu Pannenberg's Kulturbegriff im Rahmen seiner Anthropologie vgl. Moxter 2000, 364–385.

6 Pannenberg benutzt die ältere Ausgabe Huizinga 1938.

der sich zerfasernden Vielfalt der Alltagswelt gegenübersteht, eine gesellschaftsbildende Funktion innehat.⁷ Die sich im kultischen Spiel manifestierende Sinnwelt wird durch Denken und Sprache vermittelt, sodass Pannenberg auch von einem gemeinschaftlichen „Sinnbewusstsein“ sprechen kann. Kulturstiftend wirksam wird dieses Sinnbewusstsein in seiner sozialen Konkrektion, d.h. aber in Gestalt von Institutionen. Mittels der ihnen zukommenden Dauerhaftigkeit stehen Institutionen dabei für die Universalität des sich in ihnen ausdrückenden Sinnbewusstseins, bedürfen aber der steten Neubildung auf dem Wege gesellschaftlicher Interaktion, um den Individuen inmitten der sich verändernden Lebenswelt die Möglichkeit der Rückbindung an jenen Sinn zu ermöglichen.

Sodann setzt sich Pannenberg mit einschlägigen soziologischen Referenzautoren zur Institutionenthematik auseinander. Zunächst wendet er gegenüber dem französischen Soziologen Émile Durkheim ein, dass es sich dort, wo soziale Institutionen vom Postulat einer menschlichen Natur aus beschrieben werden, die dem faktischen Verhalten der je besonderen Individuen vorgängig ist, um eine unzulässige Abstraktion handelt. Pannenberg vertritt die starke These, dass bei einer derartigen Vorordnung der Allgemeinheit vor den Einzelnen dem Institutionellen ein quasi-göttlicher Status zuerkannt werde.⁸ Dagegen weist er auf die grundsätzliche Wandelbarkeit, ja sogar Konstituiertheit der Institutionen durch das Handeln der Individuen hin.⁹

Der Frage, wie genau nun Institutionen im Handeln der Einzelnen gründen, geht er in Auseinandersetzung mit den Entwürfen Malinowskis, Parsons, Berger/Luckmanns und Gehlens nach. Im Gespräch mit den verschiedenen Autoren gelangt er so zu einem Modell, demgemäß menschliche Interaktion mit der Herausbildung von gemeinsam geteilten Sinnzusammenhängen einhergeht. Gemeint ist eine wiederkehrende oder fortlaufende Gegenseitigkeit des Handelns, eine intersubjektiv wahrgenommene und gedeutete Wiederkehr von Handlungsmustern, die als vorgegeben empfunden und sprachlich artikuliert werden. Pannenberg definiert: „Es handelt sich also bei den Institutionen um dauerhafte Sinngestalten menschlichen Zusammenlebens.“¹⁰ Solche Sinngestalten sind dem Individuum zwar vorgegeben, doch gründen sie nicht überzeitlich in einer allgemeinen menschlichen Natur, sondern in der einer Kultur je zugrunde liegenden Sinnwelt, die er in ihrer grundlegenden Form als ‚Mythos‘ anspricht.

7 Vgl. besonders Pannenberg 1983, 326f.

8 Komplementär zur programmatischen Absehung der Soziologie von der grundlegenden, einheitsstiftenden Qualität der Religion wirft er ihr eine „Hypostasierung“ der gesellschaftlichen Ordnung vor, sodass etwa die Position Durkheims faktisch „selber schon den Charakter einer politischen Theologie“ habe (Pannenberg 1983, 388).

9 Für sein Gespräch mit der Soziologie bildet die Frage nach dem Status, den die jeweiligen Entwürfe dem Handeln zuweisen, für Pannenberg eine Schlüsselrolle. Ihn leitet das Interesse, die sachliche Zuständigkeit der Soziologie auf Erklärungen von Interaktion zu begrenzen. Hingegen kritisiert er jeden eigenen Anspruch dieser Disziplin auf umfassendere Deutungskompetenz. Dieses kritische Verhältnis Pannenburgs zur Gesellschaftswissenschaft ist u.U. aus seinem eigenen Anspruch einer ausgreifenderen, die verschiedenen einschneidenden Wirklichkeitszugänge integrierenden Perspektive zu erklären, wie er sie im Ausgang vom Gottesgedanken formuliert.

10 A.a.O., 394.

Nur unter Feststellung der Bindung von Institutionen an das in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Kulturen sich manifestierende Sinnbewusstsein lässt sich nach Pannenberg das tatsächliche Zustandekommen von sich verfestigenden Lebensformen und Strukturen beschreiben. Er grenzt sich damit von einer allein auf fundamentale anthropologische Sachverhalte rekurrierenden Methode zur Erklärung dieses Zustandekommens ab. Gleichwohl gesteht er einem solchen Ansatz ein gewisses Recht zur Klärung der Frage zu, wie es sein kann, dass sich kulturübergreifend bestimmte institutionelle Grundmuster ausmachen lassen, welche die im Einzelnen sich auswirkenden Sinnwelten gewissermaßen transzendieren, etwa familiäre Strukturen. So sind zwei Fragestellungen für Pannenberg miteinander verbunden. Zum einen geht es ihm um das Problem der *Konstitution* sozialer Institutionen. Bei dessen Bearbeitung liegt ihm einerseits an der Betonung des individuellen Handelns gegenüber der Gesamtgesellschaft, andererseits an der Relativierung fundamental-anthropologischer Erklärungen gegenüber intersubjektiv sich bildenden Sinnwelten. Zum anderen beschäftigt Pannenberg jenes kulturübergreifende Vorhandensein von einigen wenigen, offenbar grundlegenden *Typen* von Institutionen. Im einen Fall geht es um die Entstehung, im anderen Fall um die zeit- und ortsübersteigende Ähnlichkeit von Institutionen. Lässt sich vielleicht ein einheitliches Prinzip formulieren, aus dem sich in beiden Hinsichten Erklärungen ableiten lassen?

2.1.2 Wechselseitigkeit als Grundprinzip der Entstehung von Institutionen

Den Schlüssel zur Erklärung „jene[r] erstaunliche[n] Gleichförmigkeit der Institutionenbildung trotz anderweitig großer Unterschiede der kulturellen Lebenswelten“¹¹ sieht Pannenberg im Aspekt der Wechselseitigkeit gegeben. Damit ist gemeint, dass Institutionen nicht ausreichend in ihrer Eigenart in den Blick genommen werden, wenn sie allein mittels der zweistelligen Relation ‚Institution/Individuum‘ beschrieben werden. Dies kritisiert er etwa am Entwurf Malinowskis, der in den Augen Pannenbergs Institutionalität vom Vorgang der Bedürfnisbefriedigung her verstehen will. Aus einem zuvor erhobenen Verfasstsein des Menschen (Grundbedürfnisse) wird so funktional auf konkrete Institutionen geschlossen. Dagegen verweist Pannenberg auf die Beziehung der Individuen untereinander, die erst im Durchgang durch eine Entwicklung reziproker Interaktion institutionellen Charakter annehmen können.

Diese mit „Wechselseitigkeit“ beschriebene Dimension gliedert Pannenberg in zwei Teilspekte auf: Sie kann Formen entweder der Partikularität oder der Gemeinschaftlichkeit annehmen, wobei auf einer Stufe der vollendeten Institutionalisierung zwar jeweils ein Teilspekt im Vordergrund stehen kann, der andere aber stets mitläuft, wenn auch in geringerer Ausprägung.

Damit hat Pannenberg das grundlegende Kriterium gewonnen, nach welchem er verschiedene Klassen von Institutionen zu unterscheiden vermag. Entweder steht das Moment der Partikularität, der Absonderung/Besonderheit des Einzelnen im Vordergrund, oder das Mo-

11 A.a.O., 399.

ment der Gemeinschaftlichkeit. Von diesen beiden Momenten leitet er zwei Grundtypen ab, die ihre gewissermaßen reinste Form in zwei ‚Grundinstitutionen‘ haben: der *Familie* einerseits, dem *Eigentum* andererseits.

„Während in der Familie das der individuellen Besonderheit dem der Gemeinschaft untergeordnet ist, ist im Bereich von Eigentum und privater Wirtschaft umgekehrt die Gemeinschaftsbildung dem partikularen Interesse der Selbstbehauptung untergeordnet. In beiden Fällen wird jedoch der Wesensbestand der Institution zerstört, wenn das jeweils untergeordnete Moment gänzlich vernachlässigt bleibt. Wird im Leben der Familie die Selbstständigkeit ihrer Glieder unterdrückt, so muß das zur Zerstörung der Familiengemeinschaft führen. [...] Umgekehrt wird die Institution des Eigentums zerstört, wenn der Gemeinschaftsbezug des Eigentums und das damit verbundene Moment der Gegenseitigkeit vernachlässigt werden: Dann wird Eigentum leicht als Diebstahl erscheinen.“¹²

Bei beiden Grundformen von Institutionen handelt es sich also um zur dauerhaften Struktur geronnene wechselseitige Beziehungen, die entweder stärker in Richtung der individuellen Geschiedenheit oder stärker in Richtung der Gemeinschaft gewichtet sind. In beiden Typen spiegeln sich dabei nicht nur die beiden Aspekte interaktionaler Beziehungen (Partikularität und Gemeinschaftlichkeit), sondern es klingen ebenso die Momente der Zentralität und Exzentrizität an, die Pannenberg dem Aufriss seiner Anthropologie als ganzer zugrunde legt.¹³ Weiterhin lässt das Zitat erkennen, wie Pannenberg die Möglichkeit defizitärer Institutionen denkt: Eine Institution ist „zerstört“, wo die Zurückstellung eines der beiden Aspekte Partikularität bzw. Gemeinschaftlichkeit die Schwelle zum vollständigen Verlust des schwächeren Aspektes überschreitet.¹⁴ Damit ist ein Kriterium zur normativen Beurteilungen von konkreten Erscheinungsformen der beiden Grundinstitutionen benannt, welches darin besteht, dass weder Partikularität noch Gemeinschaftlichkeit innerhalb einer Institution als Totalität auftreten dürfen.¹⁵

Diese Art der Defizienz einer Institution, die Pannenberg mit der Metapher *Zerstörung* beschreibt, tritt neben einen früheren Hinweis auf die Möglichkeit einer *Entleerung* und *Erstarrung* von Institutionen: Pannenberg hatte zuvor festgehalten, dass eine konkrete Institution dort zur starren, zur entleerten Form gerät, wo sie ihre Bindung an das sie fundierende und von den betroffenen Interaktionsteilnehmern je neu generierte Sinnbewusstsein verliert.¹⁶

Man kann hier m.E. zwei Ebenen der normativen Beurteilung institutioneller Gefüge bei Pannenberg unterscheiden. Auf der *substantiellen* Ebene lassen sich Institutionen danach bewerten, ob ihre manifeste Gestalt rückgebunden bleibt an das sie je fundierende Sinnbewusstsein der Individuen, d.h. ob sie ihrem Wesen nach „Sinngestalten“ sind. Auf der *formalen* Ebe-

12 A.a.O., 400f.

13 Vgl. dazu besonders das 3. Kapitel der „Anthropologie“ zur Sünde (a.a.O., 77–150).

14 Dabei bleibt noch unausgeführt, worin genau die „Zerstörung“ bestehen würde. Die Auflösung familiärer Bande im Falle mangelnder gegenseitiger Rücksicht auf die Individualität ihrer Glieder erscheint lebensweltlich plausibel. Demgegenüber ließe sich fragen, ob die Destruktion der Institution „Eigentum“ dann schon gegeben ist, wenn sie – in wessen Augen? – „als Diebstahl erschein[t]“ (a.a.O., 401).

15 Unklar bleibt hier, ob mit der Metapher „Zerstörung“ die daraus folgende Aufhebung einer Institution gemeint ist oder eine Entfremdung von ihrem ‚Wesen‘ bei gleichzeitigem Fortbestand.

16 Vgl. a.a.O., 386, 397f.

ne hingegen werden Institutionen an der in ihnen aufzufindenden Verhältnismäßigkeit von Partikularität und Gemeinschaftlichkeit gemessen.

Gleichwohl gilt Pannenberg's Interesse an diesem frühen Punkt seiner Argumentation weniger einer normativen Einschätzung, sondern eher der deskriptiven Frage nach der Möglichkeit einer Systematisierung der ausdifferenzierten Institutionenlandschaft.

2.1.3 Partikularität und Gemeinschaftlichkeit als Prinzipien der Unterscheidung von Institutionen

Wie lässt sich die Vielgestaltigkeit sozialer Strukturen erklären und ordnen? Seine Unterscheidung von Partikularität und Gemeinschaftlichkeit möchte Pannenberg hier als tragfähigen Lösungsansatz in Stellung bringen. Sie scheint ihm gegenüber der älteren Theologie der Schöpfungsordnungen überlegen. Deren Funktion bestand zwar, so Pannenberg, in erster Linie darin, eine theologische Deutungsperspektive auf die Pluralität der verschiedenen Lebensbereiche zu liefern, doch kamen ihre Vertreter de facto nicht über eine metaphysische Überhöhung der vorfindlichen Sozialbereiche hinaus.¹⁷ Eine theologische Herleitung von deren Verschiedenheit blieb aber aus. Diesen Vorwurf richtet Pannenberg auch an jene Vertreter der evangelischen Sozialethik, die im Raum der EKD vom Institutionenbegriff aus eine Alternative zur Ordnungstheologie bieten wollten: Auch von ihnen ist „die Pluralität der Institutionen [...] nicht von einem systematischen Gesichtspunkt her verständlich gemacht worden.“¹⁸ Anders formuliert: Die theoretische Lehrbildung blieb bei der Vielfalt der Phänomene stehen, anstatt einen höheren Standpunkt einzunehmen, von dem aus das Woher dieser Vielfalt in den Blick genommen werden konnte.

Wie aber lässt sich ein solcher höherer Standpunkt gewinnen? Pannenberg plädiert für eine Grundlegung innerhalb der Anthropologie, um der Gefahr einer letztlich willkürlichen Hochschätzung einzelner schon bestehender Sozialverhältnisse zu entgehen. Institutionalität lässt sich so als anthropologisch beschreibbares Phänomen fassen, das im Wechselspiel der Aspekte Partikularität und Gemeinschaftlichkeit und in Verbindung mit einem es fundierenden Sinnbewusstsein Gestalt gewinnt als Pluralität von konkreten Institutionen in einer Gesellschaft. Es gehört zu den Grundentscheidungen im Entwurf Pannenberg's, dass es sich dabei nicht um die Implementierung von außer- oder vortheologisch erhobenen Sachverhalten in ein theologisch-ethisches Theoriemodell handelt. Vielmehr kommt hier den anthropologischen Feststellungen, d.h. den einzelnen Elementen der „Wirklichkeit des Menschseins“¹⁹ immer schon eine religiöse Dimension zu, die im Hintergrund der Betrachtung steht.

17 Vgl. a.a.O., 403 im Anschluss an Lau 1961 sowie mit Bezug auf Brunner 1939 und auf Bonhoeffer's Ethik.

18 Pannenberg 1983, 403.

19 So die Formulierung im Vorwort (a.a.O., 7).

2.2 Institutionen mit vorrangiger Partikularität: Eigentum und Arbeit

In der Institution des Eigentums manifestiert sich für Pannenberg das Moment der Partikularität am stärksten. Dabei gehört für ihn zur Idee des Eigentums das Merkmal der Ausschließlichkeit: „Das Eigentum hat sein Wesen im andere ausschließenden Verfügungsrecht über eine Sache“²⁰. Eigentum ist demnach im eigentlichen Sinne individuelles Eigentum und verliert dort, wo es verschiedene Grade der Gemeinnützigkeit annimmt, an Trennschärfe und, darauf wird gleich einzugehen sein, an Potential der Ermöglichung individueller Freiheit.

Den spezifisch zum Menschen gehörigen Weg zum Eigentum sieht Pannenberg in der *Arbeit* gegeben, die er als Mittel der Transformation der naturhaft gegebenen Welt und so als Ausgleich der mangelhaften Angepasstheit des Menschen an seine Umgebung deutet. Dabei ermöglicht Arbeit positiv die Bereitstellung von ‚Lebensmitteln‘ zum Zwecke der aktuell je notwendigen Bedürfnisbefriedigung ebenso wie zur zukünftigen Verwendung und Lebenssicherung. Negativ kann hieraus eine enorme Anhäufung von Eigentum mit dem Ziel der Stillung eines jeden Lebensbedürfnisses folgen. Dieser Ambivalenz ordnet Pannenberg auch die neutestamentliche Kritik am individuellen Besitz zu. Diese warnt gerade davor, jene Freiheit, die ein Element der durch Arbeit und Eigentum gewonnenen Lebenssicherung ist, absolut zu setzen – und damit die allein als göttliche Möglichkeit zu denkende, umfassende Freiheit des Menschen aus dem Blick zu verlieren.²¹

Daran anschließend ist auch Pannenberg der Meinung, dass Eigentum und Arbeit nicht als Mittel zur Erlangung eigentlicher Freiheit in Frage kommen. Allerdings traut er ihnen zu, zum Ausbau eines Lebensbereichs, einer Lebensform beizutragen, innerhalb deren solche umfassende Freiheit Gestalt gewinnen kann. Anders gesagt: Für Pannenberg gewinnt die Institution des Eigentums damit den Charakter einer notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Bedingung zur Erlangung von Freiheit.

Grundlegend hierfür ist eine soziale Komponente in Pannenbergs Eigentumsbegriff, die sich im Element der *Anerkennung* ausdrückt: Der Eigentümer ist als solcher immer von der Gemeinschaft *anerkannt*, und erst aufgrund dieser intersubjektiven Basis *rechtmäßiger* Eigentümer. Hier kommen wiederum beide Momente von Institutionalität – Partikularität und Gemeinschaftlichkeit – zum tragen und gehen ein Wechselverhältnis ein: Während individuelles Eigentum von der Gemeinschaft anerkannt wird, und die Gemeinschaft dem Partikularen darin vorausgeht, wird das Partikulare doch *als Partikulares* anerkannt. Mit der Anerkennung des Eigentums ist für Pannenberg gleichzeitig die Ermöglichung einer individuellen Lebensführung mitgesetzt, d.h. die Zuerkennung eines Bereichs, innerhalb dessen eine nach indivi-

20 A.a.O., 404.

21 Vgl. a.a.O., 406f., mit Verweis auf Lk 12,15–21 und Mt 6,25ff. Pannenberg sieht im Neuen Testament eine im allgemeinen abwägende, mittlere Position in Sachen Besitz und Eigentum vertreten. Eine kurz gefasste, dabei aber differenziertere Systematik bietet Meggitt 1999. Vgl. zur Thematik insbesondere Theißen 2000, 133–146, für den sich im vielfältigen Textbefund ebenso ein radikales wie ein moderates Ethos ausdrückt, die miteinander in konstruktiver Spannung stehen.

duellen Willensentscheidungen sich vollziehende Lebensgestaltung möglich ist.²² Dabei gehört zu dieser positiven Freiheit zur Lebensführung auch die negative Freiheit, die sich im Schutz vor dem gewaltsamen Eingriff des Anderen in den Bereich des Eigentums äußert. In einer kurzen Ergänzung versteht Pannenberg den Bereich der Arbeit in analoger Weise als Freiheitsraum. Auch in der Arbeitsteilung drückt sich ein sozialer Aspekt aus: das Bewusstsein gegenseitiger Ermöglichung und Kooperation.

2.3 Institution mit vorrangiger Gemeinschaftlichkeit I: Ehe und Familie

2.3.1 Ursprung und allgemeiner Charakter

Nach den vorrangig partikular orientierten Institutionen des Eigentums und der Arbeit wende ich mich nun Pannenbergs Analyse des Bereichs institutionalisierter Gemeinschaftlichkeit zu. Den ‚Kern‘ dieser Sphäre bildet für ihn das Zusammenleben der Menschen in familiären Zusammenhängen.

Seine Überlegungen zur Institution ‚Ehe/Familie‘²³ beginnen zunächst mit fundamentalanthropologischen Betrachtungen. Dabei erscheint Pannenberg bemerkenswert, dass die Sexualität des Menschen zwar anders als in der Tierwelt nicht an jahreszeitliche Zyklen gebunden ist und damit in gewisser Weise als entgrenztes Phänomen beschrieben werden kann, es als Merkmal des Menschen aber immer schon im Rahmen seiner kulturhaften Einhegung auftritt.²⁴ Weiterhin wohnt den spezifisch menschlichen Geschlechtsbeziehungen ein teils naturhaft angelegter, teils im Rahmen kulturell artikulierter Reflexionen auf die Zeitlichkeit der Existenz begründeter Hang zur Dauerhaftigkeit inne.

Dieser *durative* Aspekt von Geschlechtsbeziehungen gerinnt als strukturierte, regelhaft sich vollziehende Gestalt des Zusammenlebens zur Institution der Ehe. Zentral waren dabei zunächst die Aspekte der wechselseitigen Eigentumsübertragung und des Eingebundenseins in größere Sozialverbände, die über den Kreis der unmittelbaren Blutsverwandten hinausgingen. Die Institution der Ehe bildete gleichsam einen Grundpfeiler menschlicher Vergesellschaftungsprozesse, insofern mit der individuellen Sippenzugehörigkeit etwa auch das Verwiesensein an bestimmte wirtschaftliche oder religiöse Handlungs- und Denkmuster verbunden war.

Gerade auf das zweite, das religiöse Moment legt Pannenberg besonderen Wert. Mit Arnold Gehlen erscheint ihm plausibel, dass am Beginn der Entwicklung einer Institution ‚Ehe/Familie‘ das religiöse Bewusstsein des Menschen stand. Er veranschaulicht dies am Beispiel der

22 Vgl. Pannenberg 1983, 414. Pannenberg gebraucht die Metapher der Sphäre in einem sehr bildlichen Sinne, d.h. als Form einer das Individuum ringförmig umgebenden Freiheitszone.

23 Die Unterscheidung zwischen ‚Ehe‘ und ‚Familie‘ ist für Pannenberg nicht entscheidend. Im Folgenden werden daher auch beide Formationen des sozialen Nahbereichs eher in fließenden Übergängen betrachtet werden.

24 Vgl. a.a.O., 415–417. Dabei handelt es sich für Pannenberg nicht schon um eine Einschränkung oder Behinderung von Sexualität durch Kultur, sondern zunächst nur um eine Formung oder Gestaltgebung derjenigen Verhaltensdisposition, die als Sexualität im Menschen angelegt ist.

Herleitung von Abstammungsidentitäten aus totemistischen Denkformen. Darauf aufbauend formuliert Pannenberg die These, dass Ehe und Familie nicht nur in ihren menschheitsgeschichtlichen Anfängen, sondern auch im Laufe ihrer weiteren Entwicklung untrennbar mit einem religiösen Fundament verbunden gewesen sind. Immer schon waren es Ausdrucksformen des religiösen Bewusstseins, in denen die Zugehörigkeit zu einer Sippe oder Familie und zugleich das dabei mitlaufende Einbezogensein in Ordnungen des Zusammenlebens sowie das darin enthaltene identitätsstiftende Potential ihre Grundlage fanden. Das Wechselverhältnis von Familie und Religion erweiterte sich im Laufe der Kulturgeschichte um die Übertragung familiärer Kategorien auf den Bereich der Transzendenz, etwa in Formen der Ahnenverehrung oder der Vorstellung eines ‚väterlichen‘ Gottes:

„Handelt es sich in dieser Phase der Wechselbeziehungen zwischen Familienstruktur und Religion auch weitgehend um Projektionen sozialer Strukturen in die Auffassung von der göttlichen Wirklichkeit [...], so ist darin doch zugleich ein Bedürfnis nach religiöser Legitimation erkennbar, das seinerseits die Abhängigkeit der institutionellen Ordnung und ihrer die Individuen verpflichtenden Autorität von einer Basis religiöser Überzeugungen schon voraussetzt.“²⁵

Aus diesem religiösen Bezug zu einer den Mitgliedern übergeordneten Wirklichkeit leitet Pannenberg die Vorrangigkeit des Gemeinschaftlichen gegenüber dem Partikularen in diesen Institutionen ab. Wo diese Vorrangigkeit nicht mehr als sinnvoll erfahren wird, wird die Zugehörigkeit zur Institution als Einschränkung von Freiheit verstanden. Eine Erosion der Institutionen Ehe und Familie hat für Pannenberg damit stets mit der Problematik ihrer *Begründung* zu tun, die allein als religiöse Begründung dauerhaft tragfähig sein kann.²⁶ Auf diesen Gedanken geht er am Ende des betreffenden Abschnittes näher ein.

Blickt man aber zunächst auf die frühe Entwicklung von Ehe und Familie im Rahmen der durch das Christentum bestimmten Kulturwelt, so lässt sich nach Pannenberg eine christliche Transformation der aus der Menschheitsgeschichte überkommenen patriarchalischen Lebensformen feststellen. Gegenüber einer Bindung an Stammes- und Sippenzugehörigkeiten und unter Relativierung von wirtschaftlichen Belangen tritt hier ein Modell der partnerschaftlichen Lebensgemeinschaft hervor, das trotz der theoriegeschichtlichen Argumentationsführung als das von Pannenberg selbst bevorzugte Modell angesehen werden kann. Es bildet gewissermaßen den Höhepunkt der anthropologisch nachgezeichneten Entwicklung, indem es die institutionelle Gewähr für die Möglichkeit eines menschengemäßen Familienlebens bietet.

25 A.a.O., 423.

26 Dem naheliegenden Hinweis auf religiös begründete Zementierungen von machtförmigen, patriarchalischen Strukturen begegnet Pannenberg im Blick auf die biblische Tradition mit einem ausschnitthaften Blick auf den biblischen Befund, der auch gegenteilige Deutungen zulässt, etwa im Blick auf die Abrahamserzählung, die bei einer Loslösung aus familiären Bindungen anhebt, oder auf den implizit sozialkritischen Umgang Jesu mit Frauen. Vgl. a.a.O., 425f. Die Frage nach den Faktoren, die dennoch historisch gesehen zur Vorrangstellung gewisser, patriarchalische Deutungstraditionen geführt haben, bleibt damit freilich offen. Pannenburgs wiederkehrendes Bewusstsein für Legitimationspotentiale der religiösen Tradition lässt durchaus wenig Raum für Infragestellungen dessen, was einstmals religiös legitimiert war, und insofern auch für Hierarchiekritik.

Denn in diesem Modell eines partnerschaftlichen Miteinanders der Eheleute bildet sich die „Bestimmung des Menschen überhaupt zu einem Leben in Gemeinschaft mit andern“²⁷ ab.

2.3.2 *Der christliche Gehalt der Institution*

Von dieser Bestimmung her führt Pannenberg nun einige Merkmale des christlich codierten Eheverständnisses auf. Zunächst stellt er fest, dass innerhalb dieses Konzeptes die Ehe ihre Zweckbestimmung aus sich selbst heraus gewinnt und nicht unter ihr äußerliche Rationalitäten gezwungen werden kann. Gleichzeitig ist darin mitgesetzt, dass mit dem Entschluss zum ehelichen Leben auch die Bereitschaft zur Sorge um Nachkommen vorhanden ist. Der Verzicht auf Nachkommenschaft zeugt demgegenüber davon, dass als Zweckbestimmung des partnerschaftlichen Miteinanders letztlich die Individualität der Ehepartner den Vorrang gegenüber der Lebensgemeinschaft als solcher erhält.²⁸

Neben a) ihrer *Selbstzwecklichkeit* und b) ihrem *Angelegtsein auf Nachkommenschaft* kommt der Ehe schließlich c) eine das gesamte Leben der Partner umfassende *Dauerhaftigkeit* zu. Die schon angeklungene Spannung zwischen a) und b) freilich verstärkt sich m.E. dort, wo Pannenberg auf die Rollenverteilung der Geschlechter zu sprechen kommt. Zwar stellt er deren Charakter als sozial gewachsene und damit prinzipiell veränderliche Ordnung fest, doch wendet er sich gegen eine nachhaltigere Relativierung der überkommenden Verteilung, wie sie etwa aus der prinzipiellen Gleichrangigkeit der Ehepartner zu folgern möglich wäre. Vielmehr ergibt sich die Zuweisung verschiedener Aufgabenbereiche an die Geschlechter aus der Sozialbeziehung ‚Ehe/Familie‘ innewohnenden Hinordnung auf die Reproduktion der Gesellschaft durch nachwachsende Generationen. Man gewinnt den Eindruck, dass sich Pannenberg hier peinlichst um die Vermeidung des Zweckbegriffs bemüht, würde dies doch mit seinem zuvor formulierten Prinzip der Selbstzwecklichkeit der partnerschaftlichen Paarbeziehung kollidieren. Doch deutet die Rede von „Erfordernissen des gesellschaftlichen Zusammenlebens“ einerseits und das unkommentiert als Teil der Argumentation angeführte Zitat der Ethnologin Margaret Mead andererseits, in welchem ganz offen die eheliche Lebensform der Angewiesenheit einer Gesellschaft auf Nachkommenschaft untergeordnet wird, darauf hin, dass es sich hier um eine bleibende Spannung in Pannenburgs Ehemodell handelt. Diese Anfrage bleibt auch dann bestehen, wenn man anerkennt, dass es Pannenberg im Folgenden weniger um die Festlegung der Ehefrau auf die Rolle der sorgenden Mutter geht, als vielmehr um die in der ehelichen Lebensform exemplarisch sich manifestierende Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft.

Zu dieser Bestimmung gehört auch die Angewiesenheit auf den Anderen in den Bereichen der Liebe und der Anerkennung. Sie zielt somit auf *Ergänzung* des Eigenen durch das Andere.

27 A.a.O., 427.

28 Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Erzeugung von Nachkommen selbst Zweckbestimmung der Ehe ist. Vielmehr ist die Ehe aus keinem anderen Zweck als ihr selbst zu rechtfertigen. Die Entscheidung *gegen* Nachkommen ist lediglich ein Hinweis darauf, dass dieser Grundsatz durch das anhaltende Streben der Ehepartner nach Kultivierung ihrer (voneinander isolierenden) Individualität ausgehebelt wird. Vgl. a.a.O., 427.

Für Pannenberg schafft nun gerade erst die „komplementäre Stilisierung der Rollen der Geschlechter“ die Voraussetzungen für die Möglichkeit eines solchen Ergänzungsgeschehens. Wie genau dies zu verstehen ist, ist m.E. nicht ganz eindeutig zu erkennen. Ich verstehe den zugrundeliegenden Gedanken so: Durch die Zuordnung der Rollen kann jeweils die eine Seite die ihr eigenen Merkmale derart zur Ausprägung kommen lassen, dass die jeweils andere Seite darin die bestmögliche Ergänzung und Vervollständigung des angesichts der Ausprägung des Eigenen noch Fehlenden finden kann.

Das weibliche Geschlecht wäre demgemäß auf bestimmte Fähigkeiten und Merkmale hingebordnet, die durch gesellschaftliche Rollenzuschreibungsprozesse in konkreter Gestalt manifestiert werden und in deren Manifestation das männliche Geschlecht die notwendige Ergänzung zu den Begrenzungen der eigenen Möglichkeiten erkennt. Analog ließe sich das Geschehen aus der Sicht der Angehörigen des weiblichen Geschlechts beschreiben.

Pannenberg sieht nun das frühe Christentum als maßgebliche Impulskraft, welche zu dem derart umrissenen Verständnis der Ehe als Darstellung des auf Gemeinschaft hin angelegten menschlichen Wesens des Menschen geführt hat. Der in einem solchen christlichen Verständnis enthaltene Gedanke, dass sich in der partnerschaftlichen, monogamen und auf Dauer angelegten Ehe die Möglichkeit einer Erfahrung der eigenen ‚Vervollständigung‘ durch den Ehepartner auftut, ist dabei ein Ideal, das trotz der Seltenheit seiner Verwirklichung nicht aufgegeben werden sollte.²⁹ Dabei ist vorausgesetzt, dass auch der Gottesbezug, der zur christlichen Codierung dieses Modells gehört, nicht aufgegeben wird.

2.3.3 *Der Verfall der Institution im Gefolge der Romantik*

Dass dies freilich seiner Wahrnehmung nach bereits in weiten Teilen der Gesellschaft geschehen ist, macht Pannenberg für den Zerfall der Institution Ehe in der Gegenwart verantwortlich. Als wesentliche Ursache erscheint ihm hier die Ablösung eines religiös begründeten Eheverständnisses durch Impulse der Romantik:

„Die Vorordnung der vor Gott eingegangenen Gemeinschaft vor die individuellen Glückserwartungen der Partner, die der Gegenseitigkeit der in dieser Gemeinschaft begründeten und immer wieder neu entstehenden Liebe anheimgestellt werden, ist im modernen Verständnis ersetzt worden durch die Begründung der Ehe auf die Liebesgemeinschaft der Partner selber.“³⁰

²⁹ Dem absoluten Wert dieses Ideals gibt Pannenberg an dieser Stelle mittels eines Zitats von Helmut Schelsky aus dessen „Soziologie der Sexualität“ von 1955 Nachdruck. Schelsky besteht darin auf der Unaufgebbarkeit des aus der christlichen Tradition überkommenen Eheideals, welches seiner Ansicht nach vor allem auf die Überwindung des „Streben[s] nach persönlichem, insbesondere sexuellem Glück“ und die „Erfüllung der Persönlichkeit“ zielt (Schelsky 1955, 34, zit. nach Pannenberg 1983, 429). Der Verweis auf Schelsky und dessen Hochschätzung des christlichen Eheideals hat für Pannenberg eminente und dauerhafte Bedeutung. Er findet sich nicht nur im dritten Band der „Systematischen Theologie“, sondern auch in der zweiten Auflage der „Grundlagen der Ethik“ von 2003 (vgl. Pannenberg 1993, 395—398, sowie Pannenberg 2003, 127).

³⁰ Pannenberg 1983, 430.

Die anhaltende gegenseitige Liebe ist damit nicht mehr eingebunden in den höherstufigen Deutungsrahmen der in Gott gegründeten Gemeinschaft, sondern wird selbst zum Fundament der ehelichen Beziehung. Damit aber wird das der Lebensform Ehe sozial vorausgesetzte Ideal viel näher an die tatsächliche, alltägliche und (unter den Bedingungen der gefallenen Welt) notwendig fehlerbehaftete Bewältigung der gelebten Beziehung gerückt. Die Ehe gerät so unter den Druck, ihre eigene Wahrheit aus sich selbst generieren zu müssen, und zwar durch eine ständige Aufrechterhaltung der wechselseitigen Liebe der Partner. Wird die Konstitution der Ehegemeinschaft dagegen von einer das Sein der Partner umschließenden jenseitigen Größe her gedacht, dann gewinnt sie ihre Gültigkeit nicht aus der Intensität des romantischen Gefühls, sondern aus dem religiös begründeten Sich-Einlassen auf eine die Bestimmung des Menschen zur Darstellung bringende Lebensform. Gerade ein solcher religiöser Deutungsrahmen aber bietet auch die Möglichkeit, die Mängel und Brüche einer Beziehung als zunächst nur vorläufige, die Wahrheit dieser Beziehung nicht umstürzende Äußerlichkeiten anzunehmen, bzw. – christlich gewendet – sich als Lebenspartner in eine Haltung der Vergebung einzuüben.

Pannenberg's Diagnose zur Lage der Ehe in der Moderne lässt sich damit in drei Punkten zusammenfassen: Zunächst ist seiner Ansicht nach nicht nur von einer bloßen Umwandlung oder Transformation der Institution zu sprechen, sondern dezidiert von einem Prozess zunehmenden Zerfalls. Sodann können die dem modernen Modell der Liebesheirat innewohnenden Überforderungspotentiale als Ursache dieser Erosion identifiziert werden. Schließlich ist es der kulturgeschichtlich erhobene, ursprünglich christlich-religiöse Begründungsrahmen des abendländischen Eheverständnisses, vor dessen Hintergrund wiederum diese Mängel des romantischen Ideals als ‚säkularisierte‘ Deutungen der partnerschaftlichen Lebensgemeinschaft verständlich werden.

Wie jedoch eine mögliche Therapie zu dieser Diagnose aussehen könnte, lässt Pannenberg an dieser Stelle zunächst offen. Zur Gestalt einer notwendigen „Neubesinnung“ auf die religiösen Grundlagen der Kultur äußert er sich erst am Ende des Institutionenkapitels.³¹ Bis hierher ist aber die Art des gedanklichen Wegs deutlich geworden, den Pannenberg in seinen Untersuchungen zu den einzelnen institutionellen Sphären jeweils geht: Im Hintergrund steht ein genealogisches Verfahren, das sich den Institutionen einerseits im Ausgang von kulturgeschichtlichen Befunden, andererseits mit beständigem Interesse an Fragen der theologisch-anthropologischen Fundierung und Legitimation zuwendet.

31 Vgl. dazu unten 2.5.

2.4 Institution mit vorrangiger Gemeinschaftlichkeit II: Politische Herrschaft

2.4.1 Grundlegung. Der Zusammenhang von Anthropologie und Staatlichkeit

Sowohl in Pannenberg's Betrachtungen zur Eigentums- als auch zur Ethematik ist zum Ausdruck gekommen, dass er soziale Phänomene dergestalt in den Blick nimmt, dass ihre im Zuge der fortschreitenden Moderne zunehmend säkularisierten Fassungen im Gegenüber zu ihrer anthropologisch-geschichtlich beschreibbaren, religiösen Fundierung zu stehen kommen.

Im dritten Unterabschnitt zur Frage der Institutionen, der weit ausführlicher als die beiden vorhergehenden gestaltet ist, setzt sich dieses Muster fort. Auch hier nimmt die Argumentation ihren Ausgang bei fundamentalanthropologischen Überlegungen, allerdings im Gespräch mit den antiken Grundlagen politischer Philosophie – um von dort aus dann den Hang zur Sozialität als grundlegend menschliches Phänomen einzuführen. Mit Aristoteles und Platon verteidigt Pannenberg den Gedanken eines „der menschlichen Natur entspringenden Gemeinschaftsbedürfnisses“³² als Grundlage für die Bildung sippenübergreifender bzw. staatlicher Vergesellschaftungsformen. Er wendet sich damit gegen sozialphilosophische Vertragstheorien, die das Aufkommen von Staatlichkeit aus der Notwendigkeit erklären, die sich widerstreitenden, tendenziell antisozialen Interessen der Individuen einzudämmen.³³ Demgegenüber möchte er das Entstehen politischer Gemeinschaften nicht als einen dem naturwüchsigen Wesen des Menschen entgegenwirkenden, sondern als in diesem Wesen ursprünglich angelegten Prozess verstanden wissen.

Schon in vorherigen Abschnitten seiner Anthropologie hat Pannenberg dargelegt, inwiefern das sich entwickelnde Individuum vom Aufwachsen im Kontext des Familienverbundes an auf das aller Individualität vorausgehende Eingebundensein in soziale Zusammenhänge angewiesen ist.³⁴ Die Herausbildung einer Identität ist ohne einen vorausgesetzten Bestand an Kultur- und Sozialformen gar nicht denkbar. Individuelle Interessen können demnach nicht isoliert von der ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Wirklichkeit betrachtet werden. Im Umkehrschluss allerdings darf nun auch nicht angenommen werden, der Einzelne falle gegenüber der Gesamtheit der Vielen völlig aus dem Horizont der Betrachtung heraus. Vielmehr denkt Pannenberg Gesellschaft als dynamisches Gegenüber von individueller Existenz und übergreifender Ordnung, wobei dieses Gegenüber selbst noch auf einem religiösen Fundament als dritter Größe ruht. Ebenso wie sich alle Gesellschaftsstrukturen von einer religiösen Basis her ableiten lassen können, ist es dem Einzelnen möglich, diese religiöse Basis von bestehenden Strukturen unabhängig und sie gleichzeitig relativierend in Anspruch zu nehmen.

32 Pannenberg 1983, 432.

33 Als Negativfolie dienen hier einerseits die Sophisten, andererseits Hobbes. Vgl. a.a.O., 432f.

34 Vgl. a.a.O., Kapitel 4.

Im eigentlichen Sinne, das heißt in ihrer „vollständige[n] Entfaltung“³⁵ kommt diese komplexe Zuordnung für Pannenberg erst im Horizont des Christentums zum Ausdruck. Er veranschaulicht sie anhand des Zusammenhangs von individueller Existenz und christlicher Heilsgeschichte: In der eschatologischen Vorstellung eines Fortlebens der Einzelseele einerseits und deren Einbettung in den Leib Christi bzw. das künftige Reich Gottes andererseits sieht er einen Denkhorizont aufgebaut, der das Individuum aus etwaigen natürlichen Bedingungen herauszuheben und gleichzeitig sein Verwiesensein auf überindividuelle Gemeinschaftsformen als vorläufige – und also relative – Gestalten des endzeitlichen Reiches festzuhalten vermochte. Das sozialtheoretische Potential des Christentums besteht für Pannenberg gerade darin, dass es Individualität wie Sozialität in einen beide verbindenden, nicht jedoch vermischenden Zusammenhang stellt, der wiederum religiös codiert ist.

Zunächst macht Pannenberg aber kritisch gegenüber der Tradition geltend, dass sie alle politische Ordnung meist lediglich als Mittel zur Einschränkung des Übels verstanden hat. Dieses Verständnis aber bedarf des ergänzenden Bezugs auf den in der Geschichte wirkenden Gotteswillen, der nicht nur negativ als Korrektiv der ‚gefallenen‘ Welt des menschlichen Zusammenlebens, sondern positiv als gerade auch im Sozialen wirkende Kraft zu verstehen ist.³⁶ Denn, so Pannenburgs Deutung, „in der so [sc. als Einhegung des *malum*] bezeichneten Funktion politischer Herrschaftsordnung [liegt] selber schon ein über sie hinausweisendes Moment, der Gedanke einer Entsprechung zwischen dem Recht des Staates und dem göttlichen Rechtswillen, dessen endgültige Realisierung die Christen von der Zukunft des Gottesreiches erwarten.“³⁷Die gegenwärtige politische Ordnung verweist auf das Gottesreich – und muss gleichzeitig von diesem her stets als relative, nur vorläufige Ordnung verstanden werden. Diesen starken Zusammenhang zwischen weltlicher und eschatologisch-göttlicher Herrschaft kann Pannenberg behaupten, weil es für ihn der göttliche Wille ist, der in der gegenwärtigen Wirklichkeit, von der ursprünglichen Sozialität des Menschen bis hin zu Institutionen der Staatlichkeit, umfassend wirkt:

„[D]er Ordnungswille des Schöpfers [ist] der Schöpfung selber eingeprägt; nicht nur in den Gesetzen der Natur, sondern auch im Zusammenleben der Menschen erwächst die Ordnung aus dem Lebensvollzug der Geschöpfe selber, und zwar durch allen Antagonismus der Individuen hindurch. Auch in der institutionellen und politischen Ordnung ihres Zusammenlebens sind die Menschen ‚sich selbst Gesetz‘, wie Paulus es vom individuellen Gewissen sagte (Röm 2,14). So ist die politische Ordnung in der ‚Natur‘ der Menschen begründet, insofern sie auf ein gemeinsames Leben angelegt sind.“³⁸

Weil Pannenberg den grundlegenden menschlichen Hang zur Vergesellschaftung als Ausgangspunkt für die Bildung von politischen Gemeinschaften bestimmt hat, muss er sich gegen eine solche Theologie staatlicher Ordnung wenden, die mit der strengen Gegenüberstellung von politischer Herrschaft und sündhaft-verkehrter Natur des Menschen operiert. Weltliche Herrschaft hat selbst ihren Ursprung im menschlichen Hingeordnetsein auf Gemeinschaft-

35 A.a.O., 434.

36 Daher grenzt er sich auch – an anderer Stelle – von der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre als einer ihres historischen Kontextes bleibend verhafteten Lehrbildung ab: vgl. Pannenberg 1977a.

37 Pannenberg 1983, 436.

38 Ebd.

lichkeit und kann also nicht allein als Größe der Einschränkung von Übel und damit auch nicht als abgelöst von fundamentalanthropologischen Sachverhalten gedacht werden. Staatlichkeit entspringt der menschlichen Natur und ist demnach genau wie diese durch die grundlegende Ambiguität von Gottebenbildlichkeit und Sünde geprägt.

In Bezug auf die theologische Tradition ist zu beachten, dass Pannenberg hier den Gedanken der Schöpfungsordnung aufnimmt, um ihn jedoch in eigenständiger Weise zu transformieren. Ihm geht es nicht um die Vorordnung von im göttlichen Schöpferwillen gegründeten Institutionen vor das menschliche Handeln, welche dieses rahmen, lenken oder einschränken sollen. Vielmehr kann er in Bezug auf politische Formen der Vergemeinschaftung von einer schöpfungsgemäßen „Ordnung“ reden, weil für ihn auch der fundamentalanthropologisch beschreibbare Sachverhalt, dass zum Wesen, d.h. zur „Natur“ des Menschen ein Streben nach Gemeinschaft und Geselligkeit gehört, in theologischer Perspektive als zu der einen, durch Gott als ihrem Schöpfer umspannten Wirklichkeit gehörig identifiziert und interpretiert werden muss. Ist der Mensch also, sozialanthropologisch gesehen, wesenhaft immer schon *homo politicus*, während er gleichzeitig, theologisch gesehen, in allen seinen Wesensmerkmalen stets Geschöpf Gottes ist, dann sind auch Prozesse der Bildung politischer Gemeinschaften als Elemente des göttlichen Handelns an und in der Welt anzusehen.³⁹

2.4.2 Der Zusammenhang von Macht, Herrschaft und Legitimität

In dieser anthropologisch eingeklammerten, schöpfungs- und geschichtstheologischen Perspektive aber betont Pannenberg, dass sich eine politische Ordnung letzten Endes allein von ihrem relativen Bezogensein auf das endzeitliche, Freiheit und Gerechtigkeit gänzlich verwirklichende Gottesreich her legitimieren lässt. Damit verlieren für ihn aber solche Ansätze politischer Theorie an Plausibilität, welche die Legitimation eines Staatswesens von dessen Fähigkeit zur notwendigen Ausübung von Herrschaft, das heißt aber vom Machtbegriff her begründen. So grenzt er sich etwa von Hobbes und Macchiavelli ab, deren Denken nicht bei einer allgemeinmenschlichen Grundanlage zur Vergesellschaftung, sondern beim isolierten Machtstreben des Individuums einsetzt. Dagegen äußert Pannenberg die Intuition, dass dem Phänomen der Macht eine überindividuelle Qualität zukommt, die von der anthropologischen Grundlage des Menschen her zu beschreiben wäre.

In Weiterführung von Ideen Karl Otto Hondrichs beschreibt er das Phänomen der Macht vom Begriff des menschlichen Bedürfnisses aus. Macht besteht demnach in der Möglichkeit, über solche Güter zu verfügen, die Gegenstand von Bedürfnissen sind. Sie ist die Potenz, Anteil an solchen Gütern zu gewähren oder vorzuenthalten. Bedürfnisse selbst sind dabei immer schon *gedeutete* Bedürfnisse. Als anthropologische Grundgegebenheit sind sie eingebunden in Prozesse der Orientierung, Abgrenzung und Auseinandersetzung des Individuums mit seiner Umwelt. Sie sind als menschliche Bedürfnisse veränderlich und damit stets Gegenstand von

³⁹ Ob Pannenberg hier, wie er selbst behauptet, im Wesentlichen mit dem Konzept der „Erhaltungsordnungen“ übereinstimmt, wie es Walter Künneth vertreten hat, müsste eigens beurteilt werden. Vgl. Pannenberg 1983, 436, Anm. 132. Zu Künneth vgl. Kummer 2011.

Deutung, Beeinflussung, Interpretation. Hierin besteht für Pannenberg ihre Abhängigkeit von einem übergreifenden Sinnzusammenhang, vor dessen Hintergrund der Einzelne sich zu seinen eigenen Bedürfnissen interpretativ verhält. Macht lässt sich damit beschreiben als Möglichkeit, über die Deutung von Bedürfnissen zu verfügen. Mächtig ist nicht zuerst jener, der über das Ob der Bedürfnisbefriedigung entscheiden kann, sondern vielmehr jener, der schon die Formation derjenigen Bedürfnisse, deren Befriedigung gewünscht wird, zu beeinflussen vermag. Politische Herrschaft kann für Pannenberg demnach nicht unabhängig vom Spiel der Deutungen in einer Gesellschaft, d.h. vom jeweils zugrunde liegenden *Sinnbewusstsein* gedacht werden. Von hier aus deutet sich bereits das Wechselverhältnis von Macht und Religion an. Es verdichtet sich in erster Linie in der Frage nach der Legitimation von Herrschaft.

Als maßgebliche Manifestation eines gesamtgesellschaftlich geteilten Sinnbewusstseins kommt bei Pannenberg allein die Religion in Betracht, sodass eine Herrschaft, geschichtlich gesehen, stets nur dort tragfähig legitimiert war, wo sie sich durch ihren Bezug auf das allgemein geteilte religiöse Symbolsystem eines grundlegenden Konsenses der Beherrschten sicher sein konnte. Erkennt man aber diese Integrationsleistung der Religion für politische Ordnungen an, so stellt Pannenberg fest, dann geht man fehl, wenn man Macht und Herrschaft anhand des Modells der Zuordnung von Herr und Knecht beschreibt. Dieses Modell lebt von einem Begriff despotischer Herrschaft, die sich aus der Notwendigkeit von Repression herleitet, und ist damit gewissermaßen die Beschreibung einer Pathologie des Staates, dessen Herrschaftsspitze bereits an Legitimität eingebüßt hat, nicht aber eine schlüssige Interpretationsmittel für das Phänomen Herrschaft überhaupt.⁴⁰

In der modernen Staatslehre wird nun allerdings die Legitimität der Staatsordnung nicht von religiösen Grundsätzen abgeleitet. Vielmehr erfolgt die Rechtfertigung von Herrschaft im Ausgang vom Rechtsbegriff. Es bedarf einer staatlichen Obrigkeit, um jene auf das Gerechte zielende Ordnung von sozialen Regeln zu gewährleisten, die das Zusammenleben der Individuen fundiert. Herrschaftsgewalt und Rechtsordnung gehen dabei ein reziprokes Verhältnis ein, insofern erstere Garant der letzteren, diese aber Legitimation und Grenze der ersteren ist. Eine solche Dialektik aber lässt den Verdacht aufkommen, hierbei handele es sich um einen begründungslogischen Zirkel. Denn, so erscheint es Pannenberg, in diesem Modell stellt der Staat selbst die Quelle seiner Legitimation her. Pannenberg fragt daher: „Würde dadurch aber nicht die Frage der Legitimität auf die Faktizität der Herrschaft reduziert?“⁴¹

Die Entwicklung des modernen Staatsdenkens vom Prinzip religiöser Legitimation hin zur Idee der Volkssouveränität und die damit einhergehende Zentrierung auf die Verfassung als Fundamentalgröße politischer Ordnung beschreibt Pannenberg dezidiert als Geschichte der

40 Pannenberg äußert hieran anschließend die Vermutung, dass die Erfahrung von Repression mit der Säkularisierung eines Staates in Korrelation stehe. Vor dem Hintergrund der späteren normativen Hochschätzung einer religiösen Legitimation des Staates stellt sich hier die Frage, ob zwischen der deskriptiven Ebene (Existenz von Repressionserfahrungen) und normativen Ebene (Existenz von Repression) ausreichend unterschieden wird. Vgl. Pannenberg 1983, 449.

41 A.a.O., 453. Der naheliegende Verweis auf das berühmte Böckenförde-Diktum fehlt hier nicht (vgl. Böckenförde 1991, 112). Zur neueren theologischen Rezeption vgl. die kritische Aktualisierung Kreß 2006.

Relativierung und Reduktion von Legitimationsgründen, zugespitzt in der Möglichkeit von deren „laufende[r] Veränderung durch den Volkswillen in Gestalt von Abänderungen der Verfassung.“⁴² Den mit der funktionalen Zuordnung des Staates zu den Interessen der Gesellschaftsmitglieder gewonnenen Freiheitsraum kann er deshalb auch nicht allein positiv deuten. Vielmehr stellt sich dieser Raum für Pannenberg als von marktwirtschaftlichen Dynamiken und Prozessen durchwirkt dar und als unfähig, die Voraussetzungen eines gerechten Zusammenlebens aus sich selbst heraus zu setzen. So münden Pannenbergs Überlegungen in die Diagnose einer „Legitimitätskrise des säkularen Staates“⁴³, die im Wesentlichen im Verlust einer gesamtgesellschaftlich geteilten, metaphysisch-religiösen, auf eine das Ganze der Wirklichkeit umfassende Wahrheit rekurrierenden Grundlage besteht – mit anderen Worten: Die Legitimationskrise des neuzeitlichen säkularen Staates gründet in einem umfassenden Verlust von Religion.

2.5 Rückbindung an den Kulturbegriff: die Vision einer Erneuerung ursprünglichen Sinnbewusstseins

2.5.1 *Der Verlust gesellschaftlicher Fundierung*

Die Institutionen gewinnen ihre Relevanz aus dem ihnen innewohnenden Sinngehalt. Dieser Sinngehalt hat wesentlich religiöse Gestalt. Zielpunkt der bisherigen Ausführungen Pannenberg bildeten daher jeweils Fragen der religiösen Legitimation sozialer Strukturen. Besonders prominent wurde dies anhand der Frage nach der religiösen Legitimation politischer Ordnung sichtbar. Diese Schwerpunktsetzung erklärt sich aus der großen Spannweite dieses spezifischen Themas. Das ganze Institutionenkapitel der „Anthropologie“ ist entlang der Ausweitung der analytischen Perspektive vom Nahbereich des einzelnen Subjekts (Eigentum, Familie) auf die gesamtgesellschaftliche Sphäre des Politischen konstruiert. Pannenberg aber geht es darum, die fundamentale Bedeutung der Religion für das Gesamte des Sozialen zu erläutern. Seine ausführlichen Überlegungen zur politischen Herrschaft, die darin münden, die Notwendigkeit einer religiösen Neufundierung der staatlichen Ordnung aufzuzeigen, dienen der Plausibilisierung dieses Vorhabens. Die denkbar weit formulierte Deutung der Religion als einer Größe, welche die „Einheit einer Kultur und einer besonderen Gesellschaft“⁴⁴ zu begründen vermag, erscheint nämlich umso naheliegender, als bereits die zentrale Begründungsleistung von Religion für die Institutionen des Politischen, die eben in ihrer Weise schon das Ganze des gesellschaftlichen Zusammenlebens rahmen, aufgewiesen ist.

Dabei geht Religion nicht funktional in der Legitimation von Institutionen auf. Ihr Wesen ist allgemeiner zu bestimmen: Nicht als Konstitutionsgrund von sozialen Strukturen, sondern

42 Pannenberg 1983, 457.

43 A.a.O., 459.

44 A.a.O., 466.

als Konstitutionsgrund der *Welt* als solcher (auch Vollendung von Welt). Sozialität ist daher aufgehoben in den allem Innerweltlichen vorausliegenden Gehalten der Religion als ihrem Bezugsrahmen, doch beschränkt sich Religion eben nicht auf Sozialität. Alle politische Ordnung bedarf insofern der religiösen Fundierung, als ihr begründungslogisch der Status einer zeichenhaften, geschichtlich-besonderen Darstellung der göttlichen Ordnung zukommt. Von dieser empfängt sie einerseits ihre Legitimation, wird aber andererseits als nur vorläufige, die vollendete Gerechtigkeit des Gottesreiches allein fragmentarisch verwirklichende Manifestation relativiert. Das Religiöse transzendiert zugleich alle politische Ordnung, sodass es ebenso geeignet ist, vom Individuum gerade auch im Gegenüber und gar im Gegensatz zu dieser in Anspruch genommen zu werden als Quelle der Wahrheit seines Lebens und seiner Identität. Es kann so Quelle von Reform und Emanzipation werden und steht für die nicht aufzuzubehende Besonderheit des Individuums gegenüber dem Ganzen der Gesellschaft ein.

Obgleich dieses emanzipatorische Moment für Pannenberg unaufgebbar ist, sieht er doch einen genetischen Zusammenhang zwischen einer aus dem Transzendenzgedanken erwachsenen, strikten Unterscheidung von Weltlichem und Göttlichem einerseits und einer Staatsordnung, die ihre religiösen Legitimationsgrundlage weitgehend eingebüßt hat, andererseits. Während diese Unterscheidung etwa nach den Erfahrungen der Konfessionskriege sinnvollerweise als Grundlage für eine Fundierung der öffentlichen Ordnung jenseits von partikularen Wahrheitsansprüchen dienen konnte, bildete die damit immer deutlicher sich durchsetzende Zuordnung des religiösen Bekenntnisses zur Sphäre der individuellen Entscheidung jedoch den Ausgangspunkt für jenen Prozess, der letztlich zum Verlust einer allgemein verbindlichen Legitimationsgrundlage des Staates führte.⁴⁵ Dem aus dem nun in den Vordergrund gerückten Transzendenzbezug des Christentums gewonnenen, subjektiven Freiheitsgewinn des Einzelnen korreliert der Verlust einer sinn- und damit einheitsstiftenden Grundlage der Gesellschaft.

2.5.2 Pannbergs Skizze zur ‚theonomen‘ Gesellschaft

Eine Füllung des derart entstandenen Vakuums hat sich „die Moderne“, so Pannenberg, aus den Feldern „Philosophie und Wissenschaft“ erhofft. Doch waren deren Ergebnisse stets von allzu partikularer Gültigkeit, um an die Stelle der Religion treten zu können, und auch keine der mit Absolutheitsanspruch in Stellung gebrachten „Ideologien“ konnte dies leisten.⁴⁶ Eine Neubesetzung der ursprünglich der Religion vorbehaltenen Fundamentalstellung durch ein säkulares Symbolsystem ist nach Pannbergs Diagnose nicht durchführbar.

45 Vgl. a.a.O., 464f. Zu den Ursprüngen des modernen Religionsbegriffs im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzungen vgl. Wenz 2005, 91–95. Zum Prozess der Individualisierung des religiösen Bekenntnisses und seinen Folgen vgl. auch Pannenberg 1997, 27–32.

46 Pannenberg 1983, 465. Bemerkenswert ist, dass Pannenberg dort die Reihung „Absolutismus, Nationalismus, Liberalismus, Sozialismus und Faschismus“ ohne innere Differenzierung anführt (ebd.). Ein normativer Unterschied etwa zwischen Liberalismus und Faschismus bleibt unerwähnt. Die Aufzählung begegnet, reduziert um Absolutismus und Faschismus, wieder in Pannenberg 2004, 71. Zur Deutung des Sozialismus als System der Unterordnung des Individuums unter die Allgemeinheit vgl. auch Pannenberg 1978, 28.112f.

Demgegenüber plädiert er für einen neuerlichen Rückbezug auf die religiösen Fundamente der Gesellschaft. Wie dieser Rückbezug konkret zu gestalten wäre, wird dabei nicht ausgeführt. Vielmehr plausibilisiert Pannenberg die gebotene „Neubesinnung“⁴⁷ negativ von den Folgen ihres Ausbleibens her. Werden etwa die Institutionen mit der Erwartung konfrontiert, das ursprünglich mit der Religion verbundene Versprechen einer Aufhebung der Fragmentarizität des Lebens in einen heilvollen Integrationszusammenhang einlösen zu müssen, führt dies gezwungenermaßen zu einer Überforderung und einer damit einhergehenden Aushöhlung der jeweiligen Institution. Was Pannenberg bereits in Bezug auf die Ehe angemahnt hat, wird hier auf die Gesamtheit der institutionellen Gestalten des Zusammenlebens ausgeweitet. Ein Verlust des sich im Zusammenspiel der Institutionen ausdrückenden Ineinanders von Individuum und Gesellschaft, d.h. ein Verlust des sozialen Zusammenhalts aber führt in letzter Konsequenz zur Bedrohung der gesellschaftlichen Reproduktion überhaupt:

„[Die säkulare Gesellschaft] bedarf einer Rückbesinnung auf ihre religiösen Quellen, wenn sie nicht am Zerfall aller verbindlichen Normen im Antagonismus entfesselter egoistischer Interessen zugrundegehen soll.“⁴⁸

Die dann als Gegenmittel erscheinende Strategie einer Neubesinnung auf die immer schon dagewesene, enge Verbindung von menschlichem Wesen und Religion, würde diesem Verfall entgegenwirken können. Der so in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Diskurses gerückte Zusammenhang würde einen intrinsischen Geltungsanspruch transportieren, weil er Fundamentales über das Menschsein zur Sprache brächte. Pannenberg beschränkt sich hier auf nur wenige, freilich mit Pathos vorgetragene Andeutungen. In Umrissen formulieren sie die Vision eines vorrangig kognitiv-diskursiven Geschehens, in welchem religiöse Umcodierungen von solchen kulturellen Ausformungen stattfinden, die sich auf fundamentale Vollzüge des Menschseins beziehen. Derartige Neufundierungen aber hätten, vermittelt durch differenzierte Deuteprozesse und Identitätsbildungen, auch Auswirkungen auf die institutionelle Gestalt sozialer Strukturen.

Die so möglich gewordene, in Anspielung an Tillich als „theonom“⁴⁹ gekennzeichnete Gesellschaft würde allerdings nicht einfach nur eine Spielart vormoderner Staatlichkeit sein, sondern dürfte zentrale Errungenschaften der Moderne nicht aufgeben. Dazu zählen die Verabschiedung konfessioneller Dogmatismen und die theologische Begründung des Toleranzgedankens einerseits, die bleibend festgeschriebene Differenz von Kirche und Staat, die jedoch keine religiöse Neutralität des Staates meint, andererseits. Ein zentrales Aufgabenfeld innerhalb einer solchen Gesellschaft wäre die Eindämmung eines von Beliebigkeit lebenden Pluralismus, in dessen Rahmen sich auch die Künste einst von ihrer ursprünglichen Einbettung in religiöse Kontexte haben lossagen können.⁵⁰ Ebenso könnte die marktliberal verfasste Sphäre

47 Pannenberg 1983, 465.

48 Pannenberg 1983, 469. Bemerkenswerter Weise trägt dieses Drohszenario Züge desjenigen entlang der Maxime *homo hominis lupus* konzipierten Modells des menschlichen Wesens, wie es von Pannenberg in Auseinandersetzung mit Hobbes zuvor verworfen wurde (vgl. a.a.O., 432).

49 A.a.O., 470.

50 Vgl. a.a.O., 471. Die gemeinsame Aufführung von Kunstbetrieb und Markt legt nahe, dass beide Sphären für Pannenberg als Spielarten des gleichen egozentrischen Individualismus zum Stehen kommen.

der Wirtschaft wieder in das geordnete System der Kultur integriert werden.⁵¹ Die ganze Grundbewegung dieser abschließenden Überlegungen Pannenberg's ist von dem Versuch geleitet, bestimmte Errungenschaften der Moderne als weiter und gar besser zu erhaltende darzustellen, allerdings in der Weise, dass sie christlich eingeklammert erst zu ihrem eigentlichen Wesen kommen. Diese Gedanken führen bis in die Umkreisung eines neuen ‚Lebensstils‘ hinein, der dem letztlich in Taubheit und Abstumpfung führenden Lebensstil des Pluralismus entgegengestellt wird.

2.6 Kritische Würdigung

2.6.1 Rückblick

Pannenberg's Anthropologie kann in ihrer Grundanlage als Versuch einer Korrektur gelesen werden. Aufschlussreich ist hier jener Satz, mit dem das Buch anhebt: „Bei der Frage nach der Natur des Menschen ist in der säkularen Kultur der abendländischen Neuzeit keine Seite der menschlichen Wirklichkeit so sehr vernachlässigt worden wie die der Religion.“⁵²

Dem Autor geht es darum, einen Mangel zu beheben, ein Bild zu vervollständigen, eine Lücke zu füllen. Dabei zielt dieses Vorhaben nicht allein auf eine Ergänzung der Anthropologie als akademischer Disziplin, also nicht auf einen relativ eingegrenzten Teilbereich der diskursiven Auseinandersetzung, sondern es ist das „öffentlich[e] Bewußtsein der Moderne“, das in dieser Hinsicht bisher fehlgegangen ist und in dessen Horizont vielfältige Pathologien auf den Plan getreten sind, „destruktive Folgen für die Integrität des individuellen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen“, nicht zuletzt in Gestalt eines zunehmenden „Legitimitätsverlust[s] der gesellschaftlichen Institutionen quer durch alle politischen Systeme“⁵³.

Inhaltlich betont Pannenberg, dass ihm bei der Adressierung dieser Problemdiagnose nicht an einer Behandlung des Religiösen als eines funktional abgrenzbaren Teilaspekts des menschlichen Miteinanders gelegen ist. Vielmehr will er die Religion als immer schon mitlaufende Grunddimension des Menschlichen in Stellung bringen. Ein apologetisches Interesse verbindet sich hier demnach mit einer bestimmten, eher negativen Deutung von Neuzeit und Moderne.

Für die Bearbeitung der Institutionenthematik ergibt sich aus dieser Konstellation eine genealogische Argumentationsstruktur, die im Ausgang von kulturgeschichtlich erhobenen religiösen Ursprüngen institutioneller Gefüge über eine Beschreibung von deren christlicher

51 Pannenberg erscheint die Eindämmung des Wettkampfcharakters des Marktes auch deswegen plausibel, weil die Zeit „unbeschränkter Wucherns ohnehin längst abgelöst“ sei durch Versuche staatlicher Begrenzung (ebd.). Das Wirtschaftssystem ist in dieser Deutung bereits auf halbem Wege in geordnete Steuerungssysteme, die freilich noch der übergeordneten Fundierung innerhalb einer theonomen Kultur bedürfen. Die Bemerkung zum Vergangenheitscharakter unbegrenzt wachstumsorientierter Marktmechanismen wirkt aus heutiger Sicht selbst eher zeitverhaftet.

52 A.a.O., 7.

53 Ebd.

Umformung oder Konkretion hin zur Diagnose gewisser Mangerscheinungen führt, die vor allem in Hinweisen auf Begründungs- und Legitimierungsfragen artikuliert wird. Im Folgenden sei die Darstellung des Institutionenkapitels von Pannenburgs Anthropologie noch einmal in Erinnerung gerufen.

Pannenburg bestimmt zunächst den Begriff des Sinnbewusstseins als Kernelement der Kultur. Dieses Sinnbewusstsein konkretisiert sich und wird handlungsleitend wirksam in sozialen Institutionen. Solche Institutionen sind der menschlichen Natur nicht vorgegeben, sondern werden im Fortgang dauerhafter, sinngeliteter Interaktion konstituiert. Die verhältnismäßige Gleichartigkeit institutioneller Gefüge beschreibt Pannenburg dabei mit dem allen ihren je besonderen Ausformungen stets zugrundeliegenden Prinzip der Wechselseitigkeit. Innerhalb dieser Kategorie unterscheidet er zwischen vorrangiger Partikularität und vorrangiger Gemeinschaftlichkeit. Entlang dieser beiden Pole gliedert er die Sphäre der Institutionen. Es ergeben sich zwei Grundinstitutionen, die Ehe bzw. Familie und das Eigentum. Eigentum und Arbeit kommen hierbei vor allem als Ermöglichungsgrößen subjektiver Freiheit in den Blick.

Ausführlicher wendet sich Pannenburg der erstgenannten Grundinstitution zu. Die Ehe, so seine Rekonstruktion, ist von Beginn an aus dem Hang menschlicher Intimbeziehungen zur Dauerhaftigkeit entstanden. Gleichzeitig lassen sich auch religiöse Ursprünge ausmachen. Letztlich ist von einem zugleich uranfänglichen wie bleibenden Wechselverhältnis zwischen religiöser Weltdeutung und dem Bedürfnis zu sprechen, Verwandtschaftsbeziehungen zu legitimieren. Im ‚christlichen‘ Eheverständnis bildet sich die anthropologische Anlage zum Zusammenleben mit Anderen am besten ab. Die Elemente dieses Eheverständnisses sind Selbstzwecklichkeit, Dauerhaftigkeit und Angelegtsein auf Nachkommenschaft.

Im Fortgang der kulturgeschichtlichen Rekonstruktion beobachtet Pannenburg eine Schwächung dieser Institution in der Moderne, wesentlich ausgelöst durch Impulse der Romantik. Diese Schwächung lässt sich als Wechsel der fundierenden Größe beschreiben: Nicht mehr das Eingebundensein in die Gemeinschaft, die in Gott gründet, sondern die Liebe selbst soll das Fundament der Ehe bilden, was eine beträchtliche Überforderung darstellt.

Das Gegenüber von Individuum und gesellschaftlicher Ordnung rekonstruiert Pannenburg als einen Zusammenhang, in dem der Einzelne auf das Soziale, die Gemeinschaft verwiesen ist, vor dem Forum des Göttlichen aber zugleich auch diese Gemeinschaft hinterfragen und überschreiten kann. Zwischen Individualität und Sozialität bestehen Wechselwirkungen, ohne dass einer der beiden Pole völlig im anderen aufgeht.

Über den Gedanken der politischen Ordnung gelangt Pannenburg zur Frage nach der Legitimation des Staatswesens. Legitimation eines Staates kann für ihn allein in Gestalt religiöser Codierungen konstituiert werden. Vorausgesetzt ist ein Konzept politischer Macht, in welchem diese sich neben Verteilungs- und Ordnungsfragen in erster Linie auf das Spiel gesellschaftlicher Deutevorgänge bezieht, sich mithin um das in einer Gesellschaft wirksame Sinnbewusstsein anlagert.

In gewisser Analogie zur Beschreibung der modernen Entwicklung der Ehe als Verfallsgeschichte durch Umbesetzung des sinnstiftenden Fundaments rekonstruiert Pannenberg auch die Geschichte des Staatsdenkens dort, wo solches Denken die Legitimation obrigkeitlicher Ordnungen zunehmend auf demokratisch veränderliche Verfassungsordnungen gründet, als Geschichte der Relativierung, als Bewegung in Richtung einer politisch-legitimatorischen Schwundstufe, die letztlich zu einer modernen Legitimationskrise des Staates führt.

In einer abschließenden Weitung der Perspektive rekurriert Pannenberg noch einmal auf die Bedeutung des Religiösen als Fundament des kulturellen Lebens und fordert die Erneuerung des kulturellen Bewusstseins in der Form einer allgemeinen ‚Rückbesinnung‘ auf das religiöse Fundament der Gesellschaft. Die Notwendigkeit einer solchen Rückbesinnung ergibt sich aus der Gefahr eines umfassenden Werteverlusts, drohen doch, so sieht Pannenberg voraus, ohne religiöses Fundament alle handlungswirksamen Normen im Widerstreit nicht mehr einzugrenzender Egoismen zerrieben zu werden.⁵⁴ Die Einheit einer Gesellschaft versteht Pannenberg als Einheit der Kultur – nicht der Nation – und diese kulturelle Einheit ist in seinen Augen immer eine religiöse, jedenfalls dann, wenn sie als dauerhafte Grundlage eines lebenswerten Miteinanders dienen soll. Diesem Einheitsgedanken entgegengesetzt ist ein übermäßiger Individualismus, der letztlich auf einen Relativismus hinausläuft und eine wichtige Stütze im allgemeinen, auch und gerade staatlichen Säkularismus hat.⁵⁵

2.6.2 Einzelaspekte

Im Verlauf dieses kurzen Überblicks sind mehrere Punkte erwähnt worden, die zum besonderen Charakter der Pannenberg’schen Theorie beitragen. Es handelt sich a) um die Ausrichtung auf die religiöse Tiefendimension des menschlichen Lebens, b) die Gliederung des Feldes der Institutionen entlang zweier Ausformungen von Wechselseitigkeit, c) ein gewisser Schwerpunkt auf Fundierungs- und Legitimationsfragen und daran anschließend d) eine im Wesentlichen negative Deutung von Neuzeit und Moderne, wobei als Reaktion auf diese Deutung e) die Forderung einer kulturellen Rückbesinnung auf die religiösen Grundlagen der Gesellschaft ins Feld geführt wird.

a) Die *Ausrichtung auf die religiöse Tiefendimension* des menschlichen Lebens geht bei Pannenberg mit zwei beträchtlichen theoretischen Aufgaben einher. Beide stellen Entfaltungen seines Vorhabens einer „kritische[n] Aneignung der nichttheologischen anthropologischen Forschung“⁵⁶ dar. Zum einen muss er das Feld dieser Forschung mit dem Anspruch ausleuchten,

54 Vgl. Pannenberg 1983, 469.

55 In einem späteren Text plädiert Pannenberg darum auch gegen die Hochschätzung des Begriffs der ‚multi-kulturellen Gesellschaft‘, weil dieser Begriff für ihn selbstwidersprüchlich ist. Eine Gesellschaft, die nicht im Horizont einer einheitlichen Kultur existiert, ist „allenfalls denkbar als eine Gesellschaft im Zustand der Auflösung ihrer Grundlagen“ (Pannenberg 2004a, 71). Von dort ausgehend stellen sich für Pannenberg Fragen der kulturellen Integration in erster Linie als Fragen des Widerstreits religiöser Prägungen dar. Das „so genannte Ausländerproblem“, mithin der gesellschaftliche Umgang mit dem Zuzug großenteils muslimischer Menschen in die Bundesrepublik, sei eigentlich „ein religiös begründete[r] Kulturkonflikt“ (a.a.O., 77).

56 Pannenberg 1983, 19.

wirklich alle ihre wesentlichen Ergebnisse wahrzunehmen. Andernfalls würde nur ein Teil der wissenschaftlich erfassten Wirklichkeit des Menschlichen bedacht werden. Zum anderen muss er gegenüber den nichttheologischen Disziplinen einen übergeordneten Standpunkt behaupten, kann er doch deren „säkulare Beschreibung“ lediglich „als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte“⁵⁷ anerkennen, die ihre theologische Vertiefung noch vor sich hat. Pannenberg verfolgt so einen integrativen Ansatz, bei dem die Grenzen der Disziplinen bis zum einen gewissen Punkt gewahrt, letztlich aber unter der Perspektive des christlichen Verständnisses von Wahrheit und Wirklichkeit zusammengefasst werden müssen, um die Reflexion über den Menschen aus dem Zustand des bloß ‚Vorläufigen‘ herauszuheben.⁵⁸

In wissenschaftstheoretischer Hinsicht ist dieser sehr normative Blick auf das Feld der anthropologischen Forschung für sich genommen bereits diskussionswürdig. Kritischer aber ist m.E. noch die methodische Konsistenz des dabei aufscheinenden, sehr hohen systematischen Anspruchs zu bewerten, der seinen Gegenstand – die Kultur- und Sozialgeschichte menschlicher Vergesellschaftung – notwendiger Weise nicht erschöpfend behandeln kann und im Einzelnen zu sehr voraussetzungsreichen Schlussfolgerungen führt. Schon in der von Pannenberg verwendeten Begrifflichkeit, die anthropologische Phänomene über die Zeiten hinweg unter Stichworten wie ‚Religion‘, ‚Kultur‘ oder eben auch ‚Institution‘ versammelt, drückt sich eine Geschlossenheit der Weltdeutung aus, die desto brüchiger wird, je näher man sich den empirisch-historischen Einzelphänomenen nähert. Eine an diesem Punkt ansetzende Kritik könnte sicher darauf dringen, die Verwendung der Kategorie des Religiösen für soziale Verhaltensmuster und symbolische Formen, die über sehr weite Zeiträume sich verändern und fortentwickeln und denen diese Kategorie eine gewisse Gleichartigkeit unterstellt, differenzierter auszuweisen. Auch scheint der Kulturbegriff und der Begriff der Gesellschaft mitunter eher zu schillern und mal stärker auf strukturell-gemeinwesenorientiert, mal stärker auf geistig-kulturell zu denkende Aspekte des Sozialen hinzuweisen. In seinem Bemühen um systematische Geschlossenheit läuft dieser Ansatz Gefahr, in Gestalt der historisch-genealogischen Herleitung institutioneller Strukturen aus religiösen Anfängen letztlich die Kritik bestimmter Pathologien der Gegenwartsgesellschaft in die Vergangenheit zurückzuprojizieren.

b) Mit seiner Gliederung des Feldes der Institutionen anhand der *Idee der Wechselseitigkeit* beharrt Pannenberg auf der ursprünglichen Sozialität des Menschen. Auch den Ursprung der Individualität erklärt er unter Aufnahme vor allem der Sozialpsychologie von G. H. Mead aus den immer schon vorgängigen Beziehungen, in denen sich der Einzelne vorfindet.⁵⁹ Damit

57 Ebd.

58 Moxter 2000, 365, beschreibt diese Problematik als Gegeneinander zweier Interessen bei Pannenberg: So sieht er in dessen Vorhaben einer theologischen *Integration* humanwissenschaftlicher Forschungen „eine Absicht, die in dem Maße dem phänomenologischen Anliegen in die Quere kommt, indem sie sich auf die von anderen Wissenschaften beschriebenen Phänomene nur noch in der Gestalt beziehen kann, daß sie diesen das Problem der Einheit der Kultur stellt, um dann ihrerseits die göttliche Wirklichkeit als Grund dieser Einheit auszuzeichnen. Damit verschiebt sie die [auf] Phänomen[e] bezogene Perspektive beständig in Richtung auf einen, mit dem normativen Kulturbegriff engverbundenen Ganzheitsbegriff.“

59 Vgl. Pannenberg 1983, 4. Kapitel. In der Rezeption Meads besteht eine Nähe zu Axel Honneth. Siehe dazu unten Kap. 8.3.

verwehrt sich Pannenberg's Anthropologie gegen ein Nachdenken über den Menschen, das diesen zuvorderst als isoliertes Einzelwesen versteht und Vergesellschaftung aus der Notwendigkeit der allein subjektiven Bedürfnisbefriedigung erklärt. Sie wird damit sensibel für auch auf Seiten der Sozialphilosophie vertretene Intuitionen.⁶⁰ Ebenso kann sie für diese an Inter-subjektivität interessierte Grundausrichtung namhafte Ressourcen innerhalb der theologischen Tradition geltend machen. Zugleich ergeben sich aber auch Spannungen in Pannenberg's Entwurf. So mündet die Unterscheidung zweier Formen von Wechselseitigkeit – Partikularität und Gemeinschaftlichkeit – und damit auch die Bestimmung zweier Fundamentalinstitutionen keinesfalls in eine paritätische Behandlung dieser beiden Bereiche. Vielmehr ergibt sich aus der insgesamt die Dimension des Inter-subjektiven hervorhebenden Bewegung des zugrundeliegenden Gedankengangs, dass den Institutionen vorrangiger Gemeinschaftlichkeit, der Ehe bzw. Familie und der staatlichen Ordnung, deutlich mehr Raum gegeben wird. Die Dimension des Individuellen bleibt dann im Fortgang der Überlegungen auch eher unterbelichtet bzw. kehrt in erster Linie in Gestalt dessen wieder, was eher Gegenstand von Kritik und Krisendiagnosen ist, nämlich als mehr oder minder um sich greifender Individualismus in der Moderne. Weiterhin scheint schon im Kapitel zum Eigentum, der archetypischen Institution des Partikularen, ein deutliches Moment wechselseitiger Interaktion auf, nämlich dort, wo Pannenberg vom Eigentum aus zur Sphäre der Arbeit gelangt. An dieser Stelle bestimmt er Arbeit nicht zuletzt als soziales Phänomen, das sich nicht anders denn in Kooperationsverhältnissen realisieren kann. Ebenso beschreibt er aber schon das Eigentum selbst im Sinne eines Anerkennungsverhältnisses, sodass auch der Kern der Institution letztlich nicht allein als eine Figur bloßer Partikularität bestimmt werden kann, sondern bereits auf dem Miteinander von mehreren Individuen aufruht. Bei Kooperation und Anerkennung handelt es sich um zwei Aspekte, die den anfänglich eingeführten Dual zwischen Partikularität und Gemeinschaftlichkeit in Frage stellen, zumindest aber auf eine gewisse Schwierigkeit hinweisen, die Kategorie der Partikularität unter den Oberbegriff der Wechselseitigkeit so einzuordnen, dass sie die ihm zugeordneten Institutionen nicht als bloße Funktionen ihres Gegenübers, der Gemeinschaft nämlich, erscheinen lässt.

c) Dass auf den *Institutionen der Gemeinschaftlichkeit* größeres Gewicht liegt, korreliert mit Pannenberg's großem Interesse an Fundierungs- und Legitimationsfragen. Eine Institution erscheint dann als intakt, wenn sie die Verbindung zu dem Fundament bewahrt, auf dem sie ruht. Dieses Fundament charakterisiert Pannenberg als Ausfluss des Sinnbewusstseins, das einer Kultur zugrunde liegt. Das Sinnbewusstsein selbst sollte wiederum religiösen Charakter haben, da eine Fundierung der in einer Gesellschaft als sinnstiftend erfahrbaren Lebensvollzüge nicht ohne Transzendenzbezug auskommt. Verliert das Sinnbewusstsein seinen religiösen Charakter, verlieren auch die gesellschaftlichen Institutionen ihren Legitimationsgrund. In dieser Bestimmung ist auch ein Bild davon verborgen, in welcher inneren Beziehung die Subjekte zu den Institutionen stehen, in denen sie selbst lebensweltlich Anteil haben. Bei Pan-

60 Vgl. dazu unten Kap. 9.2.1 Honneth's Auseinandersetzung mit den Protagonisten eines negativen Freiheitsverständnisses.

nenberg sind sie von dem Bedürfnis geleitet, in dauerhaften Sozialstrukturen etwas von dem Aufgehoben- und Gegründetsein zu spüren, das ihr Leben als Ganzes trägt:

„In der Sinnordnung der Institutionen des Zusammenlebens und ihres Zusammenhanges in der politischen, religiös oder quasireligiös begründeten Ordnung der Gesellschaft haben Menschen zu allen Zeiten die Gemeinsamkeit ihrer Bestimmung zum Leben aus einem die Beschränktheit der Individuen übersteigenden, gemeinsamen Zentrum als gegenwärtig erfahren. Sie haben damit in gewissem Sinne, biblisch gesprochen, immer schon irgendwie das Reich Gottes als gegenwärtig erfahren, die Gemeinschaftlichkeit der menschlichen Bestimmung im Angesicht der göttlichen Wirklichkeit.“⁶¹

Die Institutionen stellen den Erfahrungshorizont einer übergreifenden Ordnung zur Verfügung. Zu beachten ist dabei, dass es dabei nicht um die Erfahrung eines je vereinzelt Gegründetseins geht. Die „Beschränktheit“ des Individuellen wird ‚überstiegen‘, und zwar in Gestalt eines „gemeinsamen Zentrum[s]“. Das Schema einer religiösen Fundierung ist zunächst auf kollektive Größen bezogen.

Es ist leicht zu sehen, dass die so charakterisierte Orientierung von Pannenberg's Institutionenverständnis seinen Überlegungen eine gewisse Unbeweglichkeit in der Verfolgung der Veränderungen verleiht, die soziale Strukturen in jenen langen Zeiträumen erfahren haben, die diese Theorie zu überblicken beansprucht. Obgleich etwa der Abschnitt zu Sexualität, zu Ehe und Familie bei den frühesten Kulturstufen des Menschen ansetzt und von dort einen weiten Bogen über die Entwicklung der Gesellschaft bis hin zur Situation der Gegenwart spannt, zeichnet er trotz aller Aufarbeitung des vielfältigen kulturgeschichtlichen Materials das Bild einer sich in ihrem Wesen gleich bleibenden gesellschaftlichen Institution, wobei diese innere Kontinuität in besonderer Weise mit dem religiösen Begründungskern der Institution verbunden ist.⁶² Die äußeren Veränderungen dessen, was Pannenberg unter dem Stichwort ‚Ehe‘ verhandelt, erscheinen damit aber immer irgendwie als lediglich sekundäre Phänomene, die nicht das Eigentliche betreffen.⁶³ Die Bindung der Institution an einen sich über die Zeiten hinweg durchhaltenden religiösen Grund führt außerdem dazu, dass dem individuellen Erleben der Subjekte eine vergleichsweise geringe Bedeutung beigemessen wird. Der kaum zu überschende Freiheitszuwachs, den etwa im Bereich des familiären Lebens Frauen und Kinder als Teilnehmende am sozialen Geschehen erfahren haben, kommt dadurch kaum in den Blick. Moderne und Neuzeit treten vielmehr als Chiffren einer allgemeinen Säkularisierung auf, die zur Loslösung der Institutionen von ihren religiösen Fundamenten geführt hat.

61 Pannenberg 1983, 397.

62 So kann Pannenberg auch früh feststellen (a.a.O., 422): „Die religiöse Grundlage der Institutionen von Familie und Sippe ist durch alle geschichtlichen Wandlungen hin, die die Strukturen von Familie und Ehe, aber auch die Religion selber erfahren haben, maßgeblich geblieben, unbeschadet einer mehr oder weniger ausgeprägten Säkularisierung dieser Institutionen infolge stärkerer Differenzierung des Gesellschaftssystems.“

63 Die am Ende seiner Überlegungen stehende Diagnose eines Zerfalls der Ehe-Institution mutet dadurch zugleich wie das Symptom eines allgemeinen Moralverfalls an, weil die einzelne Institution in sich gar nicht zeitlich differenziert und vielgestaltig gedacht wird. Demgegenüber setzt sich Ulrich Barth für die Hypothese ein, bei den festgestellten Mängeln handele es sich nicht um „eine Krise des Moralischen überhaupt, sondern vielmehr um den Plausibilitätsverlust ganz bestimmter Moralvorstellungen, einerseits Tugendschemata der Antike, andererseits Wertvorstellungen über Staat, Beruf, Familie, Geschlechterrolle und Sexualität“ (Barth 2003a, 316).

d) Daraus ergibt sich aber ein eigentümliches Spannungsverhältnis, wenn Pannenberg sich einerseits dafür ausspricht, gewisse Errungenschaften der Moderne nicht aufzugeben, andererseits aber die Rückkehr zu einer ‚theonomen‘ Kultur fordert, als deren Gegenbild er zuvor eben die gesellschaftlichen Entwicklungen in Neuzeit und Moderne aufgebaut hat. Zu dieser Negativbestimmung gehört weiterhin eine grundlegende Skepsis gegenüber jeglicher Form von *Individualismus*. Die Subjekte, die im Miteinander mit Institutionen leben, werden lediglich als Kollektiv angesprochen. Der im Gegenüber zu älteren Ordnungsvorstellungen und im Gespräch mit soziologischen Theorien entwickelte Gedanke, dass Institutionen allerdings nicht einfach auf fundamentalanthropologische Merkmale oder Bedürfnisse zurückgeführt werden können, sondern Gebilde wechselseitiger Interaktion darstellen, die historischen Parametern ausgesetzt und veränderlich sind, bleibt dadurch letztlich unterbestimmt, denn durch seine Geringschätzung des individuellen Freiheitsbewusstseins in der Moderne kann Pannenberg einen wesentlichen Teil der sozialen Wirklichkeit kaum bzw. allein defizitorientiert in den Blick nehmen. Die ‚Kultur‘ oder die ‚Gesellschaft‘ leiden unter neuzeitlichen Legitimationsdefiziten, selten sind es die Individuen. Mit seiner Beschreibung der Überforderungserfahrungen im Kontext moderner Liebes- und Eheverhältnisse mag Pannenberg einen wichtigen Punkt angesprochen haben. Ob die beteiligten Subjekte selbst ausnahmslos diese Erfahrung teilen und ob sie eine Rückbesinnung auf religiöse Symbolisierungen als Heilmittel erleben würden, steht auf einem anderen Blatt. Es ergibt sich somit die Frage nach dem Erkenntniswert einer Theorie, die trotz allem Rezeptionsbemühen sozialwissenschaftlicher Forschungen deren Ergebnisse von Beginn an zur Stützung eines theologischen Wirklichkeits-, d.h. auch Gesellschaftsverständnisses gebraucht, dem Erleben der Individuen selbst aber nur sehr geringen Raum zuzugestehen vermag. Kann eine fundamentale Legitimationskrise⁶⁴ des modernen demokratischen Verfassungsstaates behauptet werden, ohne zugleich auszuweisen, um wen es sich bei derjenigen Größe handelt, die diese Krise vermeintlich erlebt? Dass der Wohlfahrtsstaat selbst als Ersatz für frühere Konzeptionen einer göttlichen Ordnung dienen soll, so Pannenburgs These⁶⁵, kann nur sehr schwer nicht als Überschätzung der Erwartungshaltungen gelesen werden, die moderne Subjekte gegenüber dem Staatsgefüge einnehmen, in dem sie sich bewegen. Die Gegenprüfung an derlei empirischen Faktoren unterbleibt. Ein bestimmtes religiöses Verständnis politischer Ordnung, dessen Plausibilität im Verlauf der genealogischen Nachzeichnung erst erwiesen werden soll, ist von Beginn an als normative Folie vorausgesetzt. Dem in vieler Hinsicht an empirischen Sachverhalten ausgerichteten Ansatz Pannenburgs eignet damit eine gewisse Empirieferne, die aufgrund der bereits erwähnten Negativdeutung der Neuzeit immer weiter zunimmt, je näher der Autor an die Verhältnisse seiner Gegenwart heranrückt, weil die grundlegende Einschätzung eines allgemeinen Verfalls sinnhafter, tragender Ordnungen mit sich bringt, die empirischen Bezüge ihrer inhaltlichen Entfaltung eher selektiv ins Feld zu führen.

64 Oder: „[D]as chronische Legitimitätsdefizit des säkularen Staates in allen seinen Gestalten“ (Pannenberg 1983, 462).

65 Vgl. a.a.O., 459.

e) Die Forderung einer kulturellen Rückbesinnung auf die religiösen Grundlagen der Gesellschaft, mit denen Pannenberg seine Überlegungen zur Institutionenthematik beschließt, bleiben insofern auch eher unkonkret. Mir scheinen aber in diesem Zusammenhang zwei Aspekte von Bedeutung zu sein. Zum einen finden sich in diesen Überlegungen gewisse motivische Anklänge an das ältere Modell einer Schöpfungsordnung wieder. Pannenberg spricht von der ‚Ordnung‘ der Welt, die durch die Religion als sinnhaft erschlossen wird, was wiederum eine Voraussetzung für das Erleben sinnhafter gesellschaftlicher Ordnungen darstellt. Die Religion erschließt das Ganze, geht also nicht in allein politischen Legitimationslogiken auf. Zugleich ermöglicht es der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Stufen von sinnhaften Ordnungen, institutionelle Phänomene als Repräsentationen religiöser Wahrheitsstrukturen zu denken. So gestaltet sich auch Pannenburgs normative Bezugnahme auf Staatsgefüge wesentlich entlang des Kriteriums, ob diese als Verweisstrukturen auf die übergeordnete göttliche Ordnung in Anspruch genommen werden können.⁶⁶ Und auch das Miteinander zweier Individuen in der Ehe wird als Abbild der grundlegenden geschöpflichen Bestimmung des Menschen angesehen. Dabei ist für Pannenberg wichtig, dass es sich jeweils nicht um ‚reale‘, sondern stets um zeichenhaft vermittelte Repräsentationen handelt. Diese Einschränkung erstreckt sich bis auf eindeutig religiöse Institutionen: „Auch sie sind nur Darstellung der Verbindung des Menschen mit der Gottheit“ – jedoch in dieser symbolischen Verkörperung zugleich auch Anteilgabe am Eigentlichen: „[I]n dieser zeichenhaften Form findet in ihnen die Vereinigung selber statt.“⁶⁷

Besonders interessant an diesen Anklängen an das Konzept der Schöpfungsordnung ist nun, dass sich neben teilweise sehr konservativen bis regressiven, mitunter zu Idealisierungen vermeintlich ‚religionsgesättigter‘ Gesellschaftszustände der Vergangenheit neigenden Schlussfolgerungen auch deutlich emanzipatorische Züge aus ihnen ableiten lassen. Denn die Tatsache, dass jede gesellschaftliche Ordnung immer von einer größeren Sinnordnung umgriffen ist, lässt diese gesellschaftliche Ordnung gerade in ihrer Vorläufigkeit erkennbar werden. Pannenberg warnt demgemäß vor eindeutigen Ineinssetzungen von staatlichen Machtgefügen und religiösen Wahrheitsansprüchen. Dem Individuum wiederum gesteht er ein eigenes, direktes Verhältnis zur religiösen Wirklichkeit zu, das in mancher Hinsicht, nie aber in Gänze durch überindividuelle Verhältnisse vermittelt ist und so zu einer Ressource der Distanznahme des Einzelnen zu derjenigen politischen Ordnung werden kann, in der er sich befindet. Der Bezug auf eine umfassende göttliche Ordnung der Wirklichkeit erfüllt in Pannenburgs Theorie somit nicht nur die Funktion, die metaphysische Grundlage seiner Forderung religiöser Rückbesinnung zu liefern, sondern bietet auch einen theoretischen Ansatzpunkt, um sozialen Wandel in Gestalt emanzipatorischer Prozesse zu begründen.

66 Zwar beziehen sich diese Einschätzungen dann vor allem auf Legitimationsfragen, rechnen aber doch mit einer repräsentationalen Wechselbeziehung von göttlicher und staatlicher Ordnung. Vgl. etwa Pannenburgs Urteil: „Demjenigen Staate, der nur noch das Volk, bzw. die Gesellschaft und ihre Antagonismen repräsentiert, aber nicht mehr die in der Ordnung des Kosmos oder der Geschichte offenbare göttliche Wahrheit, bleibt die Möglichkeit einer nicht auf ihn selber begründeten Legitimation seiner politischen Ordnung verschlossen“ (ebd.).

67 A.a.O., 468.

3. Kapitel – Wolfgang Huber: Institutionen als Ermöglichungsraum kommunikativer Freiheit

Das Werk Wolfgang Hubers hat nicht nur in der akademischen Theologie, sondern auch im Raum der Kirche und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit breite Aufmerksamkeit erfahren. Als auf die Wechselbeziehungen von Kirche und Gesellschaft spezialisierter Sozialethiker¹, der nach einer wissenschaftlichen Laufbahn zum Landesbischof und schließlich zum Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt wurde, gilt er als profilierte öffentliche Stimme des deutschen Protestantismus.² Ein zentrales Unternehmen seines kirchenpolitischen Engagements stellte der 2007 mit der Veröffentlichung des Impulspapiers „Kirche der Freiheit“ angestoßene Reformprozess der EKD dar.³ Dabei weist der Titel des Textes schon auf jenen Begriff hin, der nicht nur von Forschenden, die sich seiner Position nahe fühlen, sondern auch von ihm selbst als zusammenfassendes Etikett seiner Theologie verwendet wird – den Begriff der Freiheit.⁴

Wenn ich mich also im Folgenden in erster Linie auf freiheitstheoretische Aspekte konzentriere, dann ist damit ein zentrales Thema in Hubers Werk aufgerufen.⁵ Dabei ist Huber für die Überlegungen dieser Arbeit besonders interessant, da er in Aufnahme einer Formulierung Michael Theunissens⁶ dem Leitbegriff der Freiheit das Attribut ‚kommunikativ‘ beordnet. Nicht nur begrifflich ergibt sich damit eine Nähe zu den Arbeiten Axel Honneths, sondern auch in Hubers Umformung der überkommenen Ordnungstheologie in eine funktional gewichtete Institutionentheorie, welche in diesem Freiheitsmodell, wie sich zeigen wird, ihr vorrangiges Kriterium findet. Um mich dieser Theorie zu nähern, werde ich zunächst überblicksartig in Hubers Entfaltung des Freiheitsgedankens einführen. In einem zweiten Reflexionsgang wird sich der Fokus der Darstellung dann auf das im Umfeld der Idee kommunikativer Freiheit entwickelte institutionenethische Konzept legen.

1 Vgl. die Habilitationsschrift „Kirche und Öffentlichkeit“ (Huber 1973).

2 Für Hans Joas ist Wolfgang Huber „ohne Zweifel der profilierteste öffentliche Intellektuelle des deutschen Protestantismus in unserer Zeit“ (Joas 2014a, 88). Zu einer mentalitäts- und geistesgeschichtlichen Kontextualisierung des Werks siehe Nolte 2014.

3 Zum Beginn des Reformprozesses vgl. EKD 2006, zu seiner Dokumentation EKD 2012. Aus der vielgestaltigen Kritik sei exemplarisch auf Rathgeb 2007, Karle 2010 sowie Zarnow 2013 verwiesen.

4 Vgl. die Signaltitel der Festschriften „Freiheit verantworten“ (Reuter 2002) und „Kommunikative Freiheit“ (Bedford-Strohm 2014) sowie die Monographien „Im Geist der Freiheit“ (Huber 2007a), „Zur Freiheit berufen“ (Huber 1996) und „Folgen christlicher Freiheit“ (Huber 1983). Weiterhin firmiert eine Sammlung wichtiger Aufsätze, die einen Querschnitt durch Hubers Lebenswerk darstellen sollen, unter dem Titel „Von der Freiheit“ (Huber 2012). Unter den neuesten Veröffentlichungen vgl. den Untertitel der Bonhoeffer-Biographie: „Auf dem Weg zur Freiheit“ (Huber 2019).

5 Auch ließe sich eine Betrachtung des Verantwortungsbegriffs bei Huber durchführen oder ein Nachvollzug der ekklesiologischen Fluchtlinien vieler seiner Schriften.

6 Siehe dazu unten Kapitel 4.

3.1 Der reformatorische Freiheitsbegriff unter den Bedingungen der Moderne

3.1.1 Selbstverortung durch normative Reformationsdeutung

Für die Erschließung seines sozialetischen Denkens ist zunächst von zentraler Bedeutung, dass sich Huber mit der Aufnahme des Freiheitsbegriffs seinem eigenen Verständnis nach innerhalb der reformatorischen Tradition verortet. Er beansprucht eine große inhaltliche Nähe zur Gründungszeit des Protestantismus, den er in strenger Eindeutigkeit als Freiheitsbewegung deutet.⁷ Dabei lässt sich an dieser Reformationsdeutung eine weitgehende Fokussierung auf die Gestalt Luthers feststellen bzw. auf dessen Theologie, als deren Kern Huber die Rechtfertigungslehre ausmacht. Als Quelle stützt er sich dazu vorrangig auf Luthers Freiheitsschrift. Diese Konzentration hat ihren Grund in der Überzeugung, dass Luther mit der ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ den „Schlüsselbegriff der Reformation“⁸ zur Geltung gebracht und damit ein Freiheitsmodell formuliert habe, das auch für die Gegenwart Anknüpfungspunkte biete, und zwar gerade im Gegensatz zu einem solchen Modell von individueller Freiheit, das Huber als genuin neuzeitliches Phänomen versteht und dessen Gehalt er als individualistisch und autonomistisch kennzeichnet.⁹

Neben dieser Gegenüberstellung von Neuzeit bzw. Moderne einerseits und Reformation bzw. Christlichkeit andererseits, die ein wichtiges Element von Hubers Profilbestimmung evangelischer Theologie und Kirchlichkeit darstellt¹⁰, unternimmt er auch eine strikte Abgrenzung des reformatorischen Luthers von dessen mittelalterlichen Voraussetzungen. Zu diesen gehört nicht nur eine durch umfassenden Herrschaftswillen geprägte mittelalterliche Papstkirche, sondern auch Aspekte eines genuin ‚mittelalterlichen‘ Weltbildes, das Huber etwa in Luthers Teufelsglauben aufscheinen sieht.¹¹ Von diesem Hintergrund löst Huber jene Lehren ab, in deren Ausarbeitung er die Originalität Luthers erblickt und die er zu den grundlegenden Voraussetzungen der Moderne zählt. Dazu gehören etwa die Unterscheidung von religiösen und politischen Einflussphären und die Betonung der individuellen Gewissensfreiheit. Es ergibt sich das Bild einer gewissermaßen genialischen Idee, deren Artikulation erst den einengenden Rahmen der „fest gefügte[n] mittelalterliche[n] Welt“¹² sprengte und dann ihre Fortsetzung in einem Traditionsprozess fand, in dessen Verlauf die durchgehende Konti-

7 So kann er behaupten: „Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation hängt an der Radikalität, mit der die Reformatoren ein einziges Thema ins Zentrum der christlichen Existenz wie des theologischen Nachdenkens rückten. Reformation heißt insgesamt [!] nichts anderes als die Wiederentdeckung der christlichen Freiheit.“ (Huber 1987, 16). Zum möglicherweise spezifisch nachaufklärerisch-modernen Hintergrund dieser Zuspitzung vgl. Graf 1992, 124f. Eine theologiehistorische Herleitung der Qualifizierung des Freiheitsgedankens als protestantisches Prinzip findet sich in Huber 1990, 50–57; Huber 1992, 107–118.

8 Huber 2000, 322.

9 Vgl. Huber 2000, 322 sowie Huber 1987, 25.

10 Zu dieser Gegenüberstellung vgl. kritisch Oberdorfer 2014.

11 Vgl. Huber 1987, 14f.

12 Huber 2008, 30.

nuität des *einen* christlichen Freiheitsverständnisses der Einwirkung historischer Wandlungs- und also Verdunklungstendenzen ausgesetzt war.¹³

Diese stark normative Traditionsdeutung erlaubt Huber, maßgebliche theologische Gehalte und historisch-kontingente Ereignisse voneinander zu unterscheiden. So gesteht er zu, dass etwa die Geschichte der Reformation nur schwer als Toleranzgeschichte erzählt werden könne und dass sich die breite Anerkennung der Menschenrechte auch gegen kirchlichen Widerstand habe durchsetzen müssen, doch hält er gleichzeitig fest, dass sich sowohl der neuzeitliche Toleranzgedanke wie der Begriff der Menschenwürde und die Idee der aus ihr abgeleiteten Menschenrechte Impulsen verdankten, die die Reformation gesetzt habe.¹⁴

Auf die methodischen wie inhaltlichen Voraussetzungen und Implikationen von Hubers Deutung des Verhältnisses von Reformation und Moderne soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden.¹⁵ Vielmehr soll nachfolgend in einem eher systematischen Zugang dargestellt werden, wie Huber aus der als Auseinandersetzung mit der Moderne gestalteten Gegenüberstellung mehrerer Freiheitsmodelle sein eigenes Verständnis von der christlichen als einer kommunikativen Freiheit entwickelt. In einem zweiten Schritt wird zu erörtern sein, wie sich Huber von dem derart profilierten Freiheitsmodell ausgehend dem Problem der Institutionen nähert.

13 So erwächst aus den Einsichten der Rechtfertigungslehre „die Wirkungsgeschichte der von Wittenberg ausgehenden Reformation. Wie eine Druckwelle breitet sich die wieder entdeckte ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ in Europa aus, sie wird weitererzählt, weitergepredigt, weiterbeschrieben in immer neuen Bildern, in immer neuen Anläufen. Sie wird aufgenommen und abgewandelt, auch missdeutet und missbraucht, sie wird veredelt und verdichtet, auch verhärtet und dogmatisiert, aber sie bleibt der Gründungsakt und die Verfassungsurkunde aller reformatorischen Kirchen.“ (Huber 2007, 42f).

14 Vgl. Huber 2004.

15 Kritisch müsste auf die vielfältigen Vereinfachungen hingewiesen werden, die Hubers – zumindest in den 2007 gebündelten Texten durchgehend schematischer – Darstellung der vorreformatorischen Lebenswelt einerseits, der weitgehend rationalistisch, machtförmig und anthropozentristisch verstandenen Moderne andererseits zugrunde liegen. Auch einer geographischen wie biographischen Reduktion der Reformation auf Wittenberg und die Person Martin Luthers ist in kirchengeschichtlicher Perspektive nachhaltig widersprochen worden und sie müsste zudem auf ihre traditionsgeprägten Voraussetzungen hin überprüft werden. Zu den Problemen einer normativ aufgeladenen Bezugnahme auf die Reformation vgl. zunächst den Tagungsband „Wem gehört die Reformation?“ (Frank 2013), darin besonders die Referate von Walter Sparn in methodologisch-erkenntniskritischer und von Emidio Campi in konfessionsgeschichtlicher Perspektive (Sparn 2013, Campi 2013), sowie die Überlegungen Ulrich Barths zu den Luther-Deutungen um 1900 (Barth 2014a, bes. 383–386). Auch eine Konzentration der Deutung ‚reformatorischer‘ Denktraditionen auf den Freiheitsbegriff bedarf des Nachweises an den Quellen. Im Bereich der systematischen Theologie ist der hermeneutische Zugriff auf Luthers Lehre auch unter alternativen Leitbegriffen erfolgt, etwa dem der Subjektivität (Barth 2004a), der Verheißung (Bayer 1971), der Gabe (Seils 2009) oder des Wortes (Ringleben 2010). Dabei hat jede Konzentration auf nur *ein* Paradigma den Nachweis ihres erkenntnisleitenden Wertes noch vor sich. Friederike Nüssel etwa macht *vier* wesentliche Schwerpunktsetzungen in der frühen reformatorischen Theologie aus und ordnet die Freiheitsidee der Frage nach der Souveränität Gottes im Gnadengeschehen unter (Nüssel 2013, bes. 213–235). Weiterhin müsste Hubers Betonung einer heute wieder zur Geltung zu bringenden, existentiellen Gleichzeitigkeit zu Luthers Freiheitstheologie, die er einer im Modus der Erinnerung verharrenden Deutungskultur gegenüberstellt und für deren Verblässen er u.a. den Kulturprotestantismus verantwortlich macht (Huber 2007, 43f), daraufhin befragt werden, ob sie nicht Gefahr laufe, in der Distanzierung von liberalen Theologietraditionen zugleich auch hinter deren geschichtshermeneutischen Einsichten zurückzubleiben. Zur Kritik einer eher „selektiv verfahrenen Vergangenheitsrekonstruktion“ siehe schließlich Joas 2014a, 98–100, 98.

3.1.2 Das reformatorische Erbe im Kontext der Moderne

Zu den Hauptinteressen des Huber'schen Werkes gehört die Frage nach der Rolle der Kirchen in der heutigen Gesellschaft. Dabei ist der Grundgedanke leitend, dass es sich beim neuzeitlichen Protestantismus zwar um ein Teilelement der gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit handelt, jener sich aber nicht einfach funktional in diese einfügen lässt. Eine Beschreibung des Protestantismus kann sich nicht auf eine Charakterisierung seiner heutigen Gestalt als kulturelles Epiphänomen moderner Sozialzusammenhänge beschränken, sondern muss auf einen materialen Kern hinweisen können, der sich grundlegenden Signaturen der Moderne als kritische Größe gegenüberstellen lässt.¹⁶

Insofern muss nach dem Urteil Hubers eine rein historisierend-genetisch verfahrenende Zuordnung von Protestantismus und Moderne, wie er sie in den Theorien Troeltschs und Webers abgebildet sieht, defizitär bleiben, da sie die normative Fragestellung nach gesellschaftlichen Transformationspotentialen der reformatorischen Tradition aus dem Blick verliert.¹⁷ Die Erörterung der heutigen Relevanz von Theologie und Kirche fußt dabei auf einem Moderneverständnis, das in den seit Beginn der Neuzeit anhebenden sozialen, religiösen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen eine spezifisch moderne Rationalität am Werk sieht, die im Mindesten als „ambivalent“ zu beschreiben ist.¹⁸ Die Moderne lässt sich als ein Geflecht von Chancen und Risiken verstehen, das nicht nur erhebliche Freiheitsgewinne aus sich heraus gesetzt hat, sondern auch herrschafts- und machtförmiges, gar destruktives Potential birgt. Sie kann daher als unabgeschlossenes „Projekt“¹⁹ gekennzeichnet werden. Die Frage nach der Rolle des Protestantismus im Heute gewinnt so an historischer Tiefe und weitet sich zur Frage aus, inwiefern Theologie und Kirche zur Fortführung des Gesamtprojekts der Moderne beitragen können. Zwar besteht das Interesse dieser Argumentation immer noch darin, die Möglichkeiten konstruktiver Teilhabe der Kirchen an gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen zu erkunden, doch kann dieser Aufgabe nur dergestalt nachgegangen werden, dass die wesentlichen Signaturen desjenigen Geschichtsprozesses freigelegt werden, der in seinen Auswirkungen die Tiefenstrukturen gegenwärtiger gesellschaftlicher Realität bestimmt.

16 Dieses Modell eines *Gegenübers* von Moderne und Protestantismus und somit von soziokulturellem Kontext einerseits und kirchlich-theologischer Substanz andererseits kann als theologiehistorische Variante der Formel „Kirche und Öffentlichkeit“ gelesen werden. Dass sich in diesem Titel der Habilitationsschrift Hubers ein starker Gegensatz ausdrückt, der für die dort entwickelte Ekklesiologie Programm ist, hat Ulrich Barth kritisiert (vgl. Barth 2008, 208).

17 Huber 1990, 30f. Diese Differenzierung kann mitunter so stark gemacht werden, dass sie bereits in die Anfänge der abendländischen Geistesgeschichte eingetragen wird; vgl. Huber 1983b, 209–211, wo eine „christliche“ bzw. „jüdisch-christliche“ und eine „europäische“ Tradition des Freiheitsdenkens gegenübergestellt werden.

18 Vgl. den Aufsatztitel „Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne“ (Huber 1990).

19 Huber 1990, 46f. Hubers Gebrauch der Projektmetapher bezieht sich sicherlich auf die Habermas'sche Rede von der Moderne als einem ‚unvollendeten Projekt‘ (vgl. Habermas 1990, 32–54).

Für Huber laufen die damit in den Blick kommenden Entwicklungslinien im Gedanken individueller Freiheit zusammen. Nicht nur ist der Beginn von Neuzeit und Moderne²⁰ durch Emanzipations- bzw. Freiheitsprozesse gekennzeichnet; auch stellt die mit dem Geschichtsverlauf immer profilierter zu Tage tretende Idee individueller Freiheit die wesentliche Ursache hinter den Ambivalenzen der Moderne dar. Seine Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Moderne konzentriert sich insofern auf diesen Leitbegriff und baut auf der Identifikation derjenigen Differenzen auf, die zwischen einem „neuzeitlichen“ bzw. „gesellschaftlichen“ und einem „christlichen“ bzw. „reformatorischen“ Freiheitsmodell bestehen.²¹

Zu den Grundmustern der Neuzeit gehört für Huber zunächst eine tiefgreifende Verlagerung des Schwerpunktes religiösen Denkens auf anthropologische Fragen. Aus der Erfahrung des destruktiven Potentials konfessionell-partikularer Wahrheitsansprüche gewinnen solche Ideengebäude an Bedeutung, die mit dem Zweck der Beschreibung etwa einer ‚natürlichen‘ Religion oder der Entfaltung eines Naturrechts entwickelt werden. Ihre besondere Plausibilität gewinnen sie aus dem Umstand, dass sie solche Deutungsmuster für das Ganze der religiösen und sittlichen Wirklichkeit anbieten, die auf einem allen Individuen jenseits politischer und konfessioneller Grenzen gemeinsamen, genuin menschlichen Fundament ruhen.²² Während diese Entwicklung einerseits positiv als Emanzipation von kirchlicher und staatlicher Einflussgewalt verstanden werden kann, hebt Huber andererseits hervor, dass sie eine zugleich anhebende umfassende „Rationalisierung aller Lebensbereiche“²³ zur Kehrseite hat. Mit der Ablösung fundamentaler Selbst- und Weltorientierungen von einer kirchlich vermittelten göttlichen Autorität tritt eine Gestalt von Rationalität auf den Plan, welche die Maßstäbe dieser Orientierungsbezüge in den Rahmen eines auf Zweck-Mittel-Relationen fußenden Deutungshorizonts spannt.²⁴

Doch ergibt sich daraus kein vollkommen pessimistisches Bild der Moderne, gehören doch zu den Wirkungen dieser instrumentellen Rationalität nicht nur negative Folgen wie das Phänomen einer nahezu totalitären, als Beherrschung der Naturverhältnisse sich gestaltenden

20 Huber grenzt die Epochenbegriffe „Neuzeit“ und „Moderne“ nur selten scharf voneinander ab. In Huber 1990, 32f, bestimmt er den Beginn der Neuzeit als Befreiungsgeschehen „durch“ Religion im Sinne einer mit der Reformation einsetzenden epochalen Wende, während die Moderne durch die Befreiung „von“ Religion, d.h. als Prozess der Säkularisierung charakterisiert ist. Eine differenziertere Auseinandersetzung mit dem Säkularisierungsparadigma findet sich in Huber 2015, wo jedoch Neuzeit und Moderne weitgehend synonym verwendet werden.

21 Zu diesen *labels* von Freiheit vgl. Huber 1983b, 209–211; Huber 1996a, 104f, u.ö.

22 Zu diesem Zusammenhang vgl. Wenz 2005, bes. 94–97, 104–117.

23 Huber 1990, 34.

24 Als normativen Kern der Moderne macht Huber den Fortschrittsgedanken aus, der die voranschreitenden Rationalisierungsprozesse begleitet und antreibt. Die ‚Krisen‘ der Moderne – Bürokratisierung, Unbeherrschbarkeit der Folgen naturwissenschaftlicher Forschung, atomare Aufrüstung, Naturzerstörung – lassen sich deshalb auch als hypertrophe Auswüchse des Fortschrittsglaubens ausweisen (vgl. Huber 1990, 36–42). Man wird sagen können, dass sich bei Huber kaum Ansatzpunkte für eine normative Fortschrittsrechtfertigung finden lassen. Bei ihm ergibt sich diese Möglichkeit nur in theologischer Perspektive, d.h. vom Reich-Gottes-Gedanken aus. Zur Möglichkeit eines die Ambivalenzen der Moderne aufnehmenden erneuerten Fortschrittsbegriffs vgl. unten die Ausführungen zu Honneths Ansatz (11.2.3). In sachlicher Nähe, dabei mit einem eigenen Ansatz Kritischer Theorie unternimmt Rainer Forst eine solche Rehabilitierung (Forst 2012). Ausführlich zur Problematik vgl. weiterhin Dierken 2012, bes. 23–33, 236–244.

Wissenschafts- und Technikkultur, sondern auch positive Entwicklungen wie die kaum zu verleugnende Zunahme an Freiheitspotentialen im Bereich der individuellen Lebensführung. Huber identifiziert hier ein für Neuzeit und Moderne besonders repräsentatives Freiheitsverständnis, zu dessen hauptsächlichen Merkmalen er die Betonung individueller Autonomie zählt. Nach diesem Verständnis besteht Freiheit zunächst negativ gewendet in der Unabhängigkeit von äußeren Zwängen, positiv gesehen aber in der Fähigkeit zur unvermittelten Verfügung über das eigene Selbst.²⁵ Diese grundlegenden Aspekte versteht Huber als Kennzeichen eines typisch neuzeitlichen bzw. modernen Individualismus, der nicht nur dem Subjekt selbst die Rolle derjenigen Instanz zuschreibt, in der seine eigene Freiheit begründet liegt, sondern der auch jede Manifestation von Sozialität nur noch als Vermittlungsgestalt ursprünglich unabhängiger Einzelinteressen zu denken bereit ist. Das individuelle Subjekt selbst ist Ort und Souverän seiner eigenen Freiheit und bedarf nunmehr keines freiheitsvermittelnden Gegenübers mehr.

Wiederum ergibt sich kein allein negatives Bild. Obwohl das derart umrissene Modell einer ‚neuzeitlichen‘ Freiheit in Hubers Texten einer deutlichen Kritik unterzogen wird²⁶, plädiert er nicht einfach für eine Abwendung von diesem Modell. Vielmehr zählt er zu dessen Manifestationen auch die ‚freiheitliche Gesellschaft‘, die nicht nur einer freien Wirtschaftsordnung und einer demokratischen Öffentlichkeit, sondern auch der freiheitlichen Lebensgestaltung aufgrund von allen Mitgliedern gleichermaßen zukommenden Menschen- und Bürgerrechten Raum gibt.²⁷ Kritisch sieht er demnach nicht die Betonung individueller Autonomie als solche. Notwendigkeit zum Einspruch besteht für ihn dort, wo diese Autonomie derart absolut gesetzt wird, dass die Dimension der das menschliche Leben fundamental bestimmenden Intersubjektivität aus dem Blick gerät. Wo Freiheit unter Absehung aller Abhängigkeiten *allein* im autonom über die eigenen Handlungszwecke verfügenden Ich verortet wird, da besteht nicht nur die Gefahr eines Missbrauchs der eigenen Freiheit im Sinne eines Herrschaftsanspruches über Andere(s). Auch für das in vielfältigen lebensweltlichen Bezügen sich wiederfindende individuelle Bewusstsein können sich schwer zu verarbeitende Überforderungserfahrungen einstellen: Wenn Lebensführung allein im Horizont subjektiver Wahlentscheidungen zu vollziehen ist, dann kann die eigene Biographie kaum anders denn als Summe einer Vielzahl selbstverantwortlich getroffener Entscheidungen angeeignet werden. Der Einzelne muss sich somit selbst als alleinige Gewähr des eigenen Lebensglücks erkennen. Unter den Bedingungen moderner Pluralität ist er weitgehend auf seine subjektiven Möglichkeiten verwiesen, wenn es um die Herausbildung einer eigenen Identität, um die Verfolgung normativer Lebensziele geht.

Neben der Diagnose einer spezifisch macht- bzw. herrschaftsförmigen Struktur neuzeitlicher Verhältnisse ist es diese Wahrnehmung eines Auf-sich-selbst-geworfen-Seins des modernen Menschen, an der sich Huber abarbeitet, wenn er nach dem Beitrag der protestantischen

25 Vgl. Huber 1983b.

26 Vgl. als generelle Kritik der Moderne Huber 1990.

27 Vgl. Huber 1996a, 101f.

Tradition für die Gesellschaft der Gegenwart fragt. Sie prägt auch seine Auseinandersetzung mit jeweils diskursbestimmenden Strömungen der Philosophie. An den vielgestaltigen Entwürfen etwa eines *postmodernen* Denkens, die in seiner Wahrnehmung darin übereinkommen, dass sie die faktische Pluralisierung moderner Gesellschaften normativ überhöhen²⁸, kritisiert er gerade deren fehlendes Bewusstsein für die Orientierungsbedürftigkeit des Individuums. Diese Bedürftigkeit aber ergibt sich aus der Fragmentarizität der menschlichen Existenz, denn „ein unter den Bedingungen der Endlichkeit lebender Mensch vermag sich nicht einfach in der unendlichen Vielfalt einzurichten“²⁹. Auch den Individualisierungsprozessen der Moderne kommt damit eine eigentümliche Ambivalenz zu. Zwar ist kaum zu leugnen, dass die Werte „Selbstständigkeit und frei[e] Selbstbestimmung“³⁰ gerade im Laufe des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein immer größere Hochschätzung erfahren haben. Zugleich aber lässt sich auch in empirisch-soziologischer Perspektive jener Orientierungsverlust wahrnehmen, der zuvor auf der Ebene der gänzlich autonomen Subjektivität beschrieben worden ist. So ist etwa die zunehmende Brüchigkeit des Familienlebens darauf zurückzuführen, dass hier von einem einzigen Lebensbereich ein solches Maß an orientierungs- und sinnstiftenden Integrationsleistungen erhofft wird, dass er diese hohe Erwartungslast kaum mehr zu tragen vermag.³¹ Die Familie wird immer stärker als einziger Fixpunkt inmitten der von Differenzierung, Individualisierung und Fragmentarisierung geprägten Lebenswelt empfunden. Dieser normativen Aufladung kann die jeweilige Lebensrealität jedoch nur selten entsprechen.³²

3.1.3 Kommunikative Freiheit als Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität

Um dem derart diagnostizierten Orientierungsdruck zu begegnen, so Hubers Einschätzung, kann nicht bei einer aus emanzipativem Befreiungspathos sich herleitenden Affirmation der modernen Pluralität stehen geblieben werden. Vielmehr bedarf es konstruktiver Beiträge zum öffentlichen Diskurs, die auf das herrschende Bedürfnis nach einer stabilen, die Vielfalt der Lebensbereiche integrierenden Identität reagieren. An dieser Stelle richtet sich seine Aufmerksamkeit auf den Protestantismus als Orientierungsressource. Vor dem Hintergrund der reformatorischen Tradition möchte Huber ein Verständnis individueller Freiheit profilieren, das gegenüber jenen Überforderungserfahrungen, wie sie auf der Ebene der autonomen Lebensführung (Glück) ebenso wie auf der Ebene der überindividuellen Orientierung an sozialen Institutionen (Familie) anschaulich geworden sind, *die Begrenztheit und die Bedingtheit von*

28 Vgl. Huber 1990, 45, mit Bezug auf François Lyotard und Wolfgang Welsch.

29 Huber 1990, 46.

30 Huber 1996a, 112.

31 Vgl. Huber 1990, 42.

32 In der Diagnose einer normativ-individualistischen Überlastung gerade des institutionellen Bereichs von Ehe und Familie nähert er sich bestimmten Wahrnehmungen Pannenberg's an (s.o. S. 57). Anders als dieser aber setzt Huber den Akzent auf die individuelle *Erfahrung* von Überforderung und mangelnder Orientierung, während bei Pannenberg die Erfahrungsdimension eher in den Hintergrund tritt gegenüber gesamtgesellschaftlichen Legitimationsproblemen, deren Symptom sie darstellt.

Freiheit in den Blick rückt. Aus diesem seinem absoluten Charakter beraubten Freiheitsverständnis folgen sodann sozialethische Konsequenzen.

Dabei sind Begrenztheit und Bedingtheit komplementäre Aspekte. Ihre innere Verwiesenheit zeigt sich etwa an dem für Huber zentralen Gedanken, dass alle individuelle Freiheit stets nur im Kontext sozialer Bezüge existieren kann. Personsein ist immer ein Sein in Beziehung, die Verwirklichung von Freiheit erfolgt daher zwingend im Rahmen eines sozialen Miteinanders. Die Anderen werden zum Ermöglichungsgrund von Freiheit dergestalt, dass sich das Individuum ohne deren unterstützendes und ergänzendes Handeln nicht zu entfalten vermag. Zugleich bilden die Anderen auch eine Grenze dieser Freiheit, insofern gerade *die individuelle Freiheit der Anderen* notwendiges Merkmal derjenigen Gestalt von Sozialität ist, innerhalb derer sich meine eigene Freiheit verwirklicht. Zur Bedingtheit der Freiheit des Einzelnen durch die allem individuellen Erleben und Handeln vorausgehende Dimension der Intersubjektivität tritt so die Begrenztheit dieser individuellen Freiheit durch die Freiheitssphäre des Mitmenschen. Huber fasst diesen Zusammenhang in die Formel von der „Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität“³³. Mit dieser Formel aber ist der materiale Kern des Begriffs „Kommunikative Freiheit“ präzise benannt.

Begrenztheit und Bedingtheit kommen weiterhin im Gabecharakter der Freiheit zum Ausdruck, dem zweiten Merkmal des christlichen Freiheitsverständnisses neben dessen kommunikativer Dimension. Als gewichtige Zeugen für diesen Aspekt führt er Paulus und Luther an, die „beiden historischen Höhepunkt[e]“³⁴ dieses Freiheitsdenkens. Beide haben eingeschärft, so Huber, dass der Mensch selbst nicht in einem absoluten Sinn über seine eigene Freiheit verfügen kann. Vielmehr kommt ihm diese als göttliches Geschenk zu, vermittelt durch das Christusgeschehen. Die derart zugeeignete Freiheit besteht dabei weniger in einer äußeren, irgendwie substantiell identifizierbaren Qualität des Menschseins. Sie lässt sich als innere Transformation verstehen, die existentielle Distanzierung ermöglicht „vom Gesetz, von der Sünde, von der Täuschung und vom Tod“³⁵. Der glaubende als freier Mensch kann damit nicht ohne Bezug auf sein Gottesverhältnis gedacht werden. Abgelehnt wird ein rein subjektivistisch formierter Begriff von Autonomie, der das freie Ich entweder völlig isoliert oder, wie Huber es bei Kant durchgeführt sieht, in Bindung an eine allgemeine Vernunft deutet.³⁶ Zum Befreiungsgeschehen gehört weiterhin eine Ausrichtung des Subjekts auf seine Umwelt und seine Mitmenschen. Insofern besteht für Huber eine enge Verbindung von Freiheit und Verantwortung. Unter Hinweis auf die berühmte Doppelformel in Luthers Freiheitsschrift betont er den Sachverhalt, dass sich nach theologischem Verständnis individuelle, durch Gott ge-

33 Huber 1990, 59, 61.

34 Huber 1996a, 105. Dabei rezipiert er v.a. das fünfte Kapitel des Galaterbriefs. An anderer Stelle setzt er das so gewonnene Modell mit einem „neutestamentlichen“ Freiheitsmodell gleich (vgl. Huber 2012a, 103). Eine historische Einordnung der Freiheitsformeln des Galaterbriefs in Konflikte um das rechte Verständnis der Tora bietet Vollenweider 2013, 396f.

35 Huber 117.

36 Vgl. Huber 1996a, 106.

schenkte Freiheit stets als Rücksichtnahme auf die Freiheit des Anderen, in klassischer Terminologie im Dienst am Nächsten realisiert.

Die Rede von der Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität erfüllt bei Huber demnach zwei Funktionen. Zum einen möchte sie auf das grundlegende, allem Handeln vorausgehende Eingebettetsein individueller Freiheitsvollzüge in ein vielfältiges Netz aus intersubjektiven Zusammenhängen hinweisen. In dieser Perspektive kann Freiheit nicht atomistisch als reine Selbstmächtigkeit verstanden werden, sondern jenes überindividuelle Geflecht aus sozialen Mustern, habitualisierten Handlungen, Zuwendungs- und Ablehnungsreaktionen Anderer etc., welches das Handeln des Einzelnen umspannt, bedingt und ermöglicht, ist in den Begriff der Freiheit selbst zu integrieren und kann nicht erst als nachfolgender lebensweltlicher Kontext beschrieben werden, innerhalb dessen sich eine zuvor bestimmte Idee von Freiheit zu verwirklichen hat.

Zum anderen bezieht sich die Parallelisierung von Individualität und Sozialität nicht nur auf die Dimension der *Konstitution* von Freiheit, sondern auch auf die sozialen *Folgen* dieser Konstitution. Ebenso wie das Zustandekommen von Freiheit nur auf dem Boden kommunikativer Verhältnisse möglich ist, ist eine freiheitliche Lebensführung in ihren Handlungszielen und -folgen auch wieder auf jene kommunikative bzw. intersubjektive Dimension, d.h. aber auf die Freiheitssphäre der Anderen rückbezogen. Die Kategorie des Nächsten kommt hier in den Blick, aber auch, in einem weiten Horizont, die Bereiche der Umwelt und Gesellschaft, die zugleich Voraussetzungen wie Zielobjekte freiheitlichen Handelns sind.³⁷ Die allein in kommunikativen Vollzügen sich realisierende und auf gelingende Gemeinschaft hin geordnete Freiheit trägt so immer schon ein Moment von Verbindlichkeit in sich, wie es der zweite Teil der Luther'schen Doppelthese zum Ausdruck bringt.

Diese doppelte Ausrichtung des Begriffs der kommunikativen Freiheit, der die Bedingtheit und den Gabecharakter von Freiheit ebenso wie deren subjekttranszendierende Verantwortungsdimension beinhaltet, kann auch jenseits theologischer Begründungsmuster plausibel gemacht werden. So lassen sich die vielfältigen Konstitutionsbedingungen von Freiheit in soziologischen, pädagogischen oder entwicklungspsychologischen Bahnen ohne religiöse Grundannahmen veranschaulichen. Ebenso einsichtig ist der Hinweis auf den Umstand, dass die Freiheit des Einzelsubjekts maßgeblich auf solche Gesellschaftsformen angewiesen ist, die einen überindividuellen Raum der Freiheitsermöglichung bilden und die individuelle Dimension also immer schon verknüpft ist mit der sozialen, sodass sich die Gestaltung eines Lebens in Freiheit immer auch in der Form der Mitwirkung an liberalitätsfördernden Vergemeinschaftungsformen konkretisieren wird. Diese Offenheit für nichttheologische Diskurse erlaubt es Huber, im partikularen Kontext protestantischer Sozialethik gewonnene Lösungswege als Angebote der Orientierung in gesamtgesellschaftlich bestimmenden Problemfeldern in Stellung zu bringen.³⁸

37 Zur Frage einer freiheitlichen Gesellschaft vgl. Huber 1996a.

38 Vgl. dazu die Antworten auf die „Krisen der Moderne“ in Huber 1990.

Auf der Linie dieser Vermittlungsarbeit lassen sich auch seine Überlegungen zur Frage nach der theologischen Deutung sozialer Institutionen verorten, einem Problembereich, den er als wichtiges Teilmoment einer theologisch-ethischen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit identifiziert.

3.2. Institutionen als Ermöglichungsraum kommunikativer Freiheit

Hubers Text „Freiheit und Institution“ findet sich innerhalb eines Sammelbandes mit Aufsätzen zu ethischen und ekklesiologischen Themen, die sämtlich als kommentierende, erläuternde und weiterführende Begleittexte zur Barmer Theologischen Erklärung konzipiert sind.³⁹ Die im Folgenden darzustellenden Überlegungen nehmen dabei auf die zweite Barmer These Bezug, insbesondere auf den in diesem Artikel enthaltenen Zusammenhang von der am Menschen sich vollziehenden „Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst“ einerseits und von dem sich auf das Ganze des Lebens beziehenden göttlichen „Anspruch“ andererseits.⁴⁰ Die hier aufscheinende Dialektik von Befreiung und Gehorsam hat, so Huber, immer wieder Kritiker auf den Plan gerufen, die auf die schwere Vermittelbarkeit der darin profilierten Totalität des Befreiungszusammenhangs mit faktischen Lebenszusammenhängen hingewiesen haben.⁴¹ Mit seinem Beitrag möchte Huber auf diesen Einwand reagieren und zeigen, inwiefern sich Freiheitsgedanke und empirische Sozialität miteinander vermitteln lassen.

Er konzentriert sich dabei auf das Phänomen sozialer Institutionen, da in seinen Augen die Problematik überindividueller Beschränkung der eigenen Lebensführung in diesem Bereich besonders deutlich zu Tage tritt. Seine Ausführungen werden u.a. in dem zentralen Gedanken münden, dass Institutionen nicht einfach als Hindernisse der Verwirklichung von Freiheit betrachtet werden können, sondern ihrem eigentlichen Sinn nach deren Ermöglichungsraum darstellen.⁴² Dazu geht er in vier Schritten vor: Auf eine Diskussion überkommener Muster der Zuordnung von Individualität und Sozialität in der Ethik folgen Explikationen zum theologischen Freiheits- sowie zum soziologischen Institutionenbegriff. Abschließend erfolgt eine theologische Deutung der Institutionen unter dem Vorzeichen kommunikativer Freiheit.

39 Der Text hat eine längere Publikationsgeschichte durchlaufen. Zunächst erschien er als Zeitschriftenbeitrag (Evangelische Theologie 40/1980, 302–315), in überarbeiteter Form dann im erwähnten Sammelband zur Barmer Theologischen Erklärung (Huber 1983a). Diese Veröffentlichung liegt der folgenden Darstellung zugrunde. Die Aufnahme des Aufsatzes in eine Kompilation zentraler Texte zum Stand evangelischer Sozialethik lässt auf breitere Rezeption schließen (Ulrich 1990, darin 230–244). Dass Hubers Schüler und auch dieser selbst ihm bleibende Bedeutung zugemessen haben, lässt sein neuerliches Erscheinen – nun unter dem Titel „Sozialethik und kommunikative Freiheit“ – in der repräsentativen Werkauswahl „Von der Freiheit“ (Huber 2012, dort 57–73) erkennen.

40 Der Text der Erklärung ist zugänglich am Beginn des Buches (Huber 1938, 18–21, dort These II auf Seite 19f).

41 Dabei verzichtet er auf betreffende Literaturnachweise.

42 Vgl. Huber 1983a, 126.

3.2.1 Theologische Ethik als Freiheitsethik

Zunächst bestimmt Huber christliche Ethik dezidiert als Freiheitsethik. Ihre vornehmliche Aufgabe ist die Reflexion der Tatsache, dass „das Geschenk der Freiheit Grund menschlichen Lebens ist.“⁴³ Dabei ist es gerade dieser Gabecharakter, den er als spezifisches Signum eines theologischen Freiheitsverständnisses einschärft. Dieses setzt er, durchaus auf der Linie der oben dargestellten Argumentation, einem „neuzeitlichen Verständnis von Freiheit als Autonomie“⁴⁴ entgegen, in dessen Bahnen eine weitgehende Individualisierung und Subjektivierung des Freiheitsdenkens stattgefunden habe.

Als gewichtiger Zeuge dieser Entwicklung stellt sich ihm Kant dar, mit dessen Unterscheidung von Tugend- und Rechtslehre der Freiheitsgedanke und mit ihm die Reflexion auf Moralität in den Bereich der „inneren Gesinnung der Person“⁴⁵ verlagert worden ist, während die soziale Umwelt als Gebiet jenseits individueller Moralität nur noch rechtstheoretisch betrachtet wurde. Demgegenüber stellt sich die Sozialphilosophie Hegels als alternatives Paradigma dar, gesteht dieser doch unter dem Begriff der Sittlichkeit der sozialen Sphäre normativen Charakter zu und bereitet somit den Boden für eine Synthese aus subjektiven und intersubjektiven Dimensionen des sittlich Guten.

Huber wendet diese typisierende Gegenüberstellung eines ‚kantischen‘ und eines ‚hegelschen‘ Modells der Moraltheorie schematisch auf das Gebiet der theologischen Ethik und vertritt die These, dass schon im Begriff der Sozialethik selbst, wie er von Alexander von Oettingen 1868⁴⁶ eingeführt wurde, die Überwindung der Dichotomie von individualistischen Theorien der persönlichen Gesinnung einerseits und von gleichsam naturalistisch verfahrenen Theorien gesellschaftlicher Wirklichkeit andererseits ausgedrückt ist. Theologische Sozialethik versteht sich somit als mittlerer Weg diesseits starker Fokussierungen in der Morallehre, sei es auf das Subjekt, sei es auf die Faktizität der äußeren Verhältnisse. Sie stellt damit, wie Huber resümiert, eher so etwas wie ein integratives Gesamtmodell der Ethik dar und nicht etwa deren Unterdisziplin.

Das Nachdenken über christliche Freiheit hat in diesem Rahmen die sozialen Bezugsgrößen der individuellen Lebensführung einzubeziehen. Sie fragt demgemäß nach dem Verhältnis von Freiheit und Institutionen. Ein bloßer Gegensatz dieser beiden Elemente kann für Huber dabei nicht als Ergebnis sozialetischer Reflexion in Frage kommen, wenn er auch zunächst lebensweltliche Plausibilität besitzt. Er plädiert für einen Ansatz, der die mannigfaltigen Bedingtheiten und Verflechtungen der beiden Pole auf den Begriff bringt. Dafür unternimmt er zunächst eine Bestimmung dessen, was jeweils unter ‚Freiheit‘ und ‚Institution‘ verstanden werden muss.

43 A.a.O., 113.

44 A.a.O., 114.

45 Ebd.

46 Vgl. Oettingen 1868, besonders 23–29, wo von Oettingen den Begriff der „Sozialethik“ im Gegenüber zur Personal- oder Individualethik bestimmt.

Dabei bewegen sich seine Ausführungen zum Begriff christlicher Freiheit weitestgehend in den Bahnen, die bereits oben im Rahmen der Gesamtdarstellung seines Ansatzes Erwähnung gefunden haben. Sie sollen deswegen hier nicht noch einmal eingehender behandelt werden. Festgehalten sei nur, dass Huber hier im Gespräch mit drei Bezugsgrößen der Tradition – dem 5. Kapitel des Galaterbriefs, der lutherischen Dialektik der Freiheit eines Christenmenschen sowie der in Barmen II als „freier, dankbarer Dienst“ sich konkretisierenden Befreiung in Christus – sein Verständnis kommunikativer Freiheit entfaltet. Nach diesem Verständnis besteht Selbstverwirklichung darin, dass „wir durch die Liebe im andern zu uns selbst kommen können.“⁴⁷ Abgewehrt werden damit typisch „neuzeitliche“ Modelle von Freiheit, welche diese in individualistisch-selbstzentrierten Kategorien wie „Herrschaft“, „Selbstverfügung“ oder „Selbstbesitz“⁴⁸ fassen.

3.2.2 *Das Verhältnis von Freiheit und Institution*

In Bezug auf den Institutionenbegriff unterscheidet Huber drei Bedeutungsebenen, die er teils der umgangssprachlichen Verwendung, teils der sozialtheoretischen Theoriebildung entnimmt:

„In einer dieser Schichten gilt die Institution als vorgegebene objektive Ordnung; in einer anderen sieht man in ihr eine gruppenhafte Organisation sozialen Handelns; in einer dritten schließlich fragt man nach der Funktion von Prozessen der Institutionalisierung.“⁴⁹

Zunächst werden Institutionen demnach in ihrem Gegenüber-Sein zum individuellen Handeln in den Blick genommen (Objektivität). Sodann wird ihre Binnenstruktur als regelgeleitetes Handlungsgefüge nachgezeichnet (Prinzipienhaftigkeit). Schließlich wird ihre diesen Zustandsbeschreibungen vorausgehende Konstitution durch sich wiederholende Handlungsentscheidungen dargestellt (Prozesshaftigkeit). Huber bewegt sich also von einem starren hin zu einem eher fluiden, ihre bleibende Wandelbarkeit betonenden Verständnis von Institutionen.

Den Ausgangspunkt dieses Reflexionsganges bildet eine Kritik an Arnold Gehlen, in dessen Entwurf der Eindruck, dass Institutionen in erster Linie dem Subjekt unverbunden gegenüberstehende Größen darstellen, in Hubers Augen besonderen Niederschlag gefunden hat. Er bezieht sich dabei besonders auf ein bei Gehlen anzutreffendes Schema, nach welchem Institutionen die Funktion zukommt, den Mangel an instinktiven Eigenschaften und Fähigkeiten, welcher dem Menschen von Natur aus eigen ist, durch auf Dauer gestellte Verhaltensordnungen auszugleichen, die das Subjekt immer schon vorfindet und nicht erst selbst herstellen muss. An diesem Schema kritisiert Huber vor allem dessen statischen, unveränderlichen Charakter. Die Institutionen erscheinen als je für sich feststehende Gebilde, die zwar in den Bereich des menschlichen Lebens hineinragen, dabei aber lediglich auf dieses Leben einwirken,

47 Huber 1983a, 118, in impliziter Aufnahme der Hegel'schen Formel (s. dazu unten 4.3.2).

48 A.a.O., 119.

49 A.a.O., 120.

ohne selbst im Gegenzug berührt, verändert, neuerlich in Geltung gesetzt zu werden. Nach einem solchen Verständnis gilt dann: Schon jede in kommunikativen Bahnen verlaufende Reflexion auf eine Institution bedroht im Grunde genommen deren Existenz, da die in dieser Reflexion manifest werdende Freiheit sich in Distanz zu ihrem Ursprungsgrund setzt. Das denkbar asymmetrische Verhältnis, das zwischen institutioneller Ordnung und individuellen Freiheitsvollzügen besteht, würde dadurch umgekehrt: „Nicht mehr gilt die Institution als Bedingung der Freiheit, sondern die Freiheit gilt nun als Bedingung der Institution.“⁵⁰ Gehlen, so deutet es Huber, bestimmt Institutionen vor allem als Größen gesellschaftlicher Sanktion, die die Gewähr individueller Freiheit darstellt, und in dieser einschränkenden Funktion gründet auch ihre Geltung.

Dagegen führt Huber an, dass sich die Geltung neuzeitlicher Institutionen viel eher von den Normen her verstehen lässt, die sie repräsentieren und die von den Subjekten je neu aktualisiert, das heißt durch Praxis affirmiert werden. Demgemäß kann also etwa der Fortbestand der Ehe als Institution nicht einfach sozial sanktioniert werden. In Hubers Deutung wird ihr Weiterleben vielmehr in einem Wechselgeschehen aus bereits bestehender Normvorstellung und deren wiederkehrender Bekräftigung durch die teilhabenden Individuen gewährleistet, sodass zur Dimension des „Fremdzwangs“ immer auch diejenige des „Selbstzwangs“ hinzutreten muss.⁵¹ Ein Einlenken der Gesellschaftsglieder auf die Bahn vorhandener sozialer Regelwerke, wie es für den Erhalt der bestehenden Institutionen notwendig ist, geschieht vor allem durch eine Selbstregulierung des Subjekts und nicht durch die Konfrontation mit bereits gesetzten, verhältnismäßig unveränderlichen Ordnungsgefügen.

Hubers Interesse an einer Aufwertung des Individuums, wie er es gegenüber Gehlens Hochschätzung der faktischen Ordnung formuliert, zielt dabei nicht auf einen schlichten Individualismus. Vielmehr impliziert die Möglichkeit einer kritisch-reflexiven Bezugnahme auf bestehende Institutionen die Möglichkeit intersubjektiver Verständigung, da jede reflexive Tätigkeit des Subjekts auf intersubjektiven Voraussetzungen fußt. Die wichtigste dieser Voraussetzungen ist die Sprache, die Huber in Anschluss an Karl-Otto Apel als ‚Meta-Institution‘ begriff: Als auf gegebenen Regeln basierendes System der Kommunikation trägt sie institutionelle Züge, ist gleichzeitig aber das unverzichtbare Fundament jener Reflexionsprozesse, die zum Erhalt sämtlicher anderen Institutionen beitragen und in deren Gestalt sich kommunikative Freiheit realisiert. Da keine Institution ohne gesellschaftliche Reflexion bleibende Geltung beanspruchen kann, Reflexion aber eine Form der Verwirklichung von Freiheit darstellt, kann Huber von der Freiheit als „Geltungsgrund der Institutionen“ sprechen.

Es ist deutlich, dass Huber institutionalisierte Sozialgefüge weniger als statische Größen denkt, sondern deren beweglichen, durch Mentalitäts- und Bedürfnisverschiebungen einer Gesellschaft mitbestimmten Charakter betont. Als wesentliche Bedingung ihrer Erhaltung kennzeichnet er die Existenz kommunikativer Freiheit. Die damit umrissene Verhältnisbestimmung darf nun nicht so verstanden werden, dass Institutionen eine *Gestalt* von Freiheit dar-

50 Huber 1983a, 121.

51 Vgl. ebd.

stellten. Dort, wo er sich dem nach seinem Schema zweiten Aspekt des Institutionenbegriffs zuwendet, dem Ausgerichtetsein an bestimmten Leitideen sozialen Handelns, ordnet Huber die Freiheit gerade nicht der Gruppe jener gesellschaftlichen Bedürfnisse zu, die einer Institution als organisierendes Prinzip innewohnen. Diese Bedürfnisse oder Leitideen (*idées directrices*)⁵² stellen Inbegriffe gemeinsam geteilter Handlungsziele dar, die sich aus bestimmten Erfordernissen des Zusammenlebens ergeben. Zu ihnen gehören etwa „Verfügung über die Natur und Beschaffung des Lebensunterhalts, Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, Fortpflanzung und Erziehung, gemeinsame Sicherheit und Verwaltung der Macht“⁵³. Es handelt sich weniger um normativ aufgeladene Begriffe als vielmehr um Grundelemente des Lebens in sozial verfassten Gemeinschaften. Sie stellen Notwendigkeiten des gemeinsamen Umgangs dar und sind als solche der hauptsächliche Motor hinter der Herausbildung gemeinsamer Handlungsregeln und -strukturen. Institutionen sind vor diesem Hintergrund als funktional ausgerichtete Sozialgebilde zu verstehen, in deren Mitte eine leitende Idee steht, die wiederum mit einem sozialen Grundbedürfnis verflochten ist.

Kommunikative Freiheit aber ist in Hubers Theorie nicht eine solche *idée directrice*. Die Frage nach der Vermittelbarkeit von individueller Freiheit und institutioneller Ordnung, die am Beginn seiner Untersuchung stand, beantwortet Huber nicht im Sinne eines Modells gegenseitiger Durchdringung. Viel eher bestimmt er das Verhältnis dergestalt, dass Institutionen als Größen der Freiheitsermöglichung in den Blick kommen, und zwar indem es zu ihren Aufgaben gehört, Entfaltungsräume freiheitlicher Kommunikation zu schaffen, zu erhalten und zu erweitern. Institutionen realisieren diese Bestimmung in zweierlei Hinsicht: Zum einen innerlich durch ihr strukturelles Angelegtsein auf Selbstmodifikation, zum anderen äußerlich durch das Ermöglichen und Geltenlassen gelebter Freiheiten der Subjekte.

In beiden Fällen wird der Freiheitsbegriff nicht mit der Verfasstheit von Sozialstrukturen derart verschmolzen, dass man von einer substantiellen gegenseitigen Bedingtheit sprechen könnte. Zwar kann Huber in Bezug auf die erste, innerliche Dimension von einer „Institutionalisierung der Freiheit“⁵⁴ sprechen, doch rekuriert dieser Ausdruck nicht auf das Wesen der Institutionen, sondern indirekt auf die in diesem Wesen angelegte, fortdauernde Möglichkeit ihrer Veränderung. Nur wenn eine Institution nicht zum unbeweglichen, von den teilhabenden Subjekten absehenden Gebilde versteinert, ist sie mit einer Idee sozialer Freiheit vereinbar. Im Hintergrund steht Hubers Auffassung, nach der sich die Genese von Institutionen als Prozess immer wiederkehrender Entscheidungen zwischen diversen Gestaltungsformen der sozialen Bedürfnisbefriedigung beschreiben lässt.⁵⁵ Zum Wesen dieses Geneseprozesses gehört

52 Den Begriff entnimmt er der klassischen Institutionentheorie Maurice Hauriou. Vgl. dazu Hauriou 1965.

53 Huber 1983a, 123.

54 Ebd.

55 Womit die dritte der anfänglich aufgeführten Dimensionen des Begriffs ‚Institution‘ auf den Plan tritt, der Aspekt der Prozesshaftigkeit. Die Kritik Friedrich-Wilhelm Grafs, Hubers Theorie sei letztlich auf eine gesamtgesellschaftliche Homogenität der individuellen Interessen angelegt, da durch ihre Ausrichtung an einem irenischen Modell kommunikativer Freiheit für eine legitime Auseinandersetzung um divergierende Ansprüche kein Raum mehr sei, lässt sich wohl nicht ganz von der Hand weisen (vgl. Graf 1992, 130f). Eine mögliche Reaktion könnte allerdings auf Hubers Hochschätzung der andauernden und prüfenden Reflexi-

die prinzipielle Möglichkeit weiterer, von der bisherigen Ordnung mitunter abweichender Entscheidungen, da die entstandenen Institutionen sonst von sich im Laufe der Zeit verändernden Sozialverhältnissen abgekoppelt würden. Institutionalisierte Freiheitlichkeit bedeutet in diesem Kontext das intrinsische Angelegtsein einer Institution auf Selbstmodifikation, in dem sie nicht aufgeht, das aber zu ihren wesentlichen Merkmalen gehört.⁵⁶ Die so fortbestehende Variabilität ist weiterhin ein Garant dafür, dass konkrete individuelle Freiheitserfahrung möglich werden, sei es durch institutionellen Schutz der Gesellschaftsglieder, sei es durch eine Zurückhaltung der Institutionen gegenüber deren Freiheitsbedürfnissen.

3.2.3 *Stiftung und Annahme. Institutionen in theologischer Deutung*

Nach diesen Umrissen eines Modells gerade in ihrer Veränderbarkeit und Beweglichkeit freiheitsfördernder Institutionen wendet sich Huber in einem letzten Argumentationsgang deren theologischer Deutung zu. Er bezieht sich hierfür auf den Ansatz Ernst Wolfs, den er als „wichtigsten Beitrag zu dieser Frage“⁵⁷ versteht. Seine Bedeutung besteht für Huber darin, dass Wolf die traditionelle Betonung der objektiven Vorgegebenheit von Institutionen mit dem Aspekt ihrer Gestaltbarkeit verbunden hat. Er trägt damit der Tatsache Rechnung, dass keine soziale Struktur ohne das zustimmende Sich-Verhalten der Subjekte zu ihr begriffen werden kann. Huber fasst dieses Grundmuster der Theorie Wolfs in die Formel „Einheit von vorgegebener Stiftung und gestaltender Annahme“⁵⁸. Der Schwerpunkt seiner kritischen Auseinandersetzung liegt dabei auf dem ersten Aspekt, der Dimension des Gestiftetseins sozialer Ordnungen. Wolf, so Huber, erhebt den Umfang seines Untersuchungshorizontes in hoher methodischer Unmittelbarkeit aus dem biblischen Schöpfungsbericht. Aus der dort sich zeigenden dreistelligen Relationalität des menschlichen Lebens lassen sich drei Grundinstitutionen (Bund, Ehe, Eigentum) benennen, die sich in der konkreten Lebenswelt wiederum in Gestalt dreier Institutionenpaare auffinden lassen (Kirche und Staat, Ehe und Familie, Eigentum und Arbeit).⁵⁹

Hubers Kritik an diesem Ausgang von der biblischen Urgeschichte richtet sich vor allem auf diese Bewegung von einer eher überzeitlichen relationalen Bestimmung des Menschseins hin zu faktischen Sozialstrukturen. Während er den Ausgangspunkt des Gedankengangs teilt,

on der faktischen Gestalt von Institutionen verweisen. Die Notwendigkeit institutioneller Variabilität, so würde dieses Argument lauten, schließt den kritischen Austausch der interagierenden Sozialteilnehmer ein.

56 Als ein Beispiel führt Huber den „Bereich der politischen Verfassung“ an, innerhalb dessen „die Möglichkeit der Revision von Mehrheitsentscheidungen sowie die Möglichkeit der Verfassungsänderung“ existiert (Huber 1983a, 123). Interessant wäre es zu fragen, wie sich dieses Merkmal in anderen Sozialbereichen manifestieren könnte. Von ihm aus ließe sich beispielsweise in Bezug auf den Markt eine normative Kritik nicht nur einer übermäßigen staatlichen Regulierung begründen, sondern auch, auf Seiten der Akteure, die Kritik einer die Fluidität des Marktgeschehens einschränkende Monopolisierung bzw. Übervorteilung einzelner Marktteilnehmer. In Bezug auf den Bereich Ehe und Familie könnten von diesem Kriterium her auch Anfragen an eher starre, den Aspekt der Dauerhaftigkeit einer Beziehung überhöhende Konzeptionen gemeinsamen Lebens gestellt werden.

57 A.a.O., 124.

58 Ebd.

59 Vgl. dazu oben 1.2.2.

erscheint ihm dessen Zielrichtung zu kurzschlüssig. Der Schöpfungstext⁶⁰ gewährleistet kaum die Erhebung einer abschließenden „Liste von Institutionen“⁶¹, was sich gerade bei Wolf an der Auslassung von Institutionen der Kulturwelt (Bildung, Wissenschaft etc.), der Technik und der internationalen Politik ebenso zeigt wie an der fehlenden Reflexion auf die Sprache als Meta-Institution. Den schöpfungstheologischen Ansatz selbst lehnt Huber also nicht ab. Er warnt allerdings vor der Gefahr der übermäßigen Konzentration auf biblische Vorgaben bei gleichzeitiger Missachtung der sozialen Faktizität. Seine Kritik zielt nicht auf die fundamentaltheologische Frage nach der Begründbarkeit moralischer Werturteile aus der Schrift, sondern auf das heuristische Problem, wie der Umfang des Gegenstandsbereichs sozialetischer Reflexion zu bestimmen ist.

Huber steckt einen solchen Rahmen, innerhalb dessen all jene Formen von Sozialität aufzufinden wären, denen Institutionalität zukommt, nun gerade nicht ab. Diese prinzipielle Offenheit erklärt sich aus seiner Betonung der charakteristischen Prozesshaftigkeit von Institutionen. Weil einerseits innere Wandelbarkeit zu ihren Existenzbedingungen gehört und Institutionen andererseits nicht jenseits der in einer Gesellschaft verhandelten Zwecke und Erfordernisse des Zusammenlebens gedacht werden können, das diesbezügliche Kommunikationsgeschehen aber prinzipiell unabgeschlossen und historischen Wandlungsprozessen unterworfen ist, kann ein solcher Institutionenkatalog nie in einem abschließenden Sinn formuliert werden. Dabei besteht hier für Huber auch gar kein ernstzunehmendes Desiderat. Sein Interesse gilt vielmehr der existenziell-kommunikativen Struktur des menschlichen Lebens, wie sie sich im Rekurs auf den Schöpfungsgedanken beschreiben lässt:

„Die Bedeutung des biblischen Schöpfungsberichts für das Problem der Institutionen besteht jedoch darin, daß er Relationalität, Gegenübersein, Kommunalität als die von Gott gewollte Grundverfassung menschlichen Lebens darstellt.“⁶²

Huber bestimmt die Hinordnung des Menschen auf ein Miteinander-Sein, ein Leben in sozialen Bezügen als zentralen Aussagegehalt des biblischen Schöpfungstextes. Die Dimension der Institutionalität kommt nun dort ins Spiel, wo das tatsächliche Leben erst an dieser Bestimmung ausgerichtet werden muss. Die Institutionen erfüllen dabei eine Scharnierfunktion zwischen Subjekt und sozialer Praxis dergestalt, dass sie „das Gegenübersein von Menschen an Lebensformen binden, die wechselseitige Verlässlichkeit ermöglichen und zugleich der Freiheit Raum geben.“⁶³ Sie stellen gewissermaßen den Filter dar, durch welchen die Vielfalt

60 Bei Wolf ist es nicht ganz deutlich, inwiefern die Dreizahl der „exemplarischen Institutionen“ nicht *auch* an anderen Schriftstellen ausgewiesen werden könnte. Die Schöpfung des Menschen durch Gott „als sein Gegenüber, in Gestalt seines abbildlichen Ebenbildes, charakterisiert durch Partnerschafts- und Bündnisfähigkeit“ sowie des Menschen „In-Sein in Bund, Partnerschaft, Gemeinde und in anderen Bezügen [!]“ sind für Wolf die grundlegenden Aspekte eines *gesamtbiblischen* Zeugnisses über die menschliche Existenz (Wolf 1988, 175). Die Urgeschichte bildet auf dieser Linie gewissermaßen eine prägnante Zuspitzung und Zusammenfassung. Eine strenge Lesart, wie Huber sie vorschlägt, kann diesen eher einlinigen ‚Schriftbeweis‘ kritisieren, muss aber bedenken, dass bei Wolf im betreffenden Abschnitt keine direkten Schriftzitate oder Stellennachweise zu finden sind, sodass weniger die Bindung an einen geringen Textbestand als die kaum reflektierte, den ethischen Überlegungen zugrunde liegende Schrifthermeneutik zu problematisieren wäre.

61 Huber 1983a, 126.

62 Ebd.

63 Ebd.

möglicher Handlungsrountinen auf jene Lebensformen reduziert wird, in deren Vollzug sich die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen zur freiheitlichen Sozialität realisieren kann. Erst aufgrund der so hergestellten, geordneten Struktur des Zusammenlebens ist ein freiheitliches Leben möglich, das sich einerseits negativ durch den äußeren Schutz der Freiheit des Individuums auszeichnet, andererseits positiv dessen freiheitliche Entfaltung ermöglicht.

Die im engeren Sinne *theologische* Deutung der Institutionenthematik beschränkt sich hier auf den Bereich der Anthropologie. Sie ist Deutung der menschlichen Existenz im Rahmen eines schöpfungstheologischen Paradigmas. Sie tritt daher nicht als theologische Rechtfertigung faktisch vorhandener Sozialstrukturen auf. Ihr Schwerpunkt liegt auf einer existentialen Interpretation der Bedingtheit des Lebens in Verbindung mit einem im Anschluss an die reformatorische Tradition formulierten Freiheitsbegriff. Die Genese von Institutionen wird dagegen aus der sozialen Praxis der Subjekte erklärt, nicht aus religiös-metaphysischen Voraussetzungen.

In dieser sachlichen Trennung kann ein Fortschritt gegenüber früheren Ansätzen etwa einer Ordnungstheologie, aber auch gegenüber dem Entwurf Wolfs gesehen werden. Dafür ist jedoch noch einmal auf die Kategorie der göttlichen Stiftung einzugehen, die Huber bei aller Kritik explizit von Wolf übernimmt.⁶⁴ Gerade der Gedanke eines göttlichen Handelns, das – als *stiftendes* Handeln – schon am Da- und So-Sein der Institutionen zu verorten ist, scheint die methodische Unterscheidung zwischen sozialwissenschaftlich beschreibbarer Empirie (Konstitution und Differenzierung der Institutionen) und theologisch gedeuteter Existenz (Realisierung der Bestimmung zur Freiheit) zu unterlaufen. Damit ist eine nicht unwesentliche Inkonsistenz angedeutet. Diese Spannung jedoch lässt sich, wie ich glaube, dann abschwächen, wenn man anerkennt, dass es Huber mit der Aufnahme des Stiftungsbegriffs nicht um ein konservatives Zusammenrücken von Institutionalität und Theonomie geht. Vielmehr nimmt er ihn als Chiffre für den Gabecharakter menschlicher Freiheit in den Dienst. Der Begriff betont das vorgängige Handeln Gottes vor aller menschlichen Aktivität, d.h. aber auch vor aller Freiheitspraxis.⁶⁵ Huber geht also nicht davon aus, dass eine konkrete historische Institution, etwa der Staat oder die Ehe, überzeitlich als eine Stiftung Gottes anzusprechen ist. Von einem „Gestiftetsein“ kann dann die Rede sein, wenn „in den Institutionen die Treue Gottes zum Menschen als seinem freien Gegenüber bezeugt wird“⁶⁶, am Ort solcher institutionalisierten Sozialpraktiken also, welche in einem Entsprechungs- oder auch Repräsentationszusammenhang stehen mit dem geschöpftlich im Menschen angelegten Bezogensein auf ein kommunikatives Miteinander.

64 Siehe den gesamten Satz, aus dem die bereits zitierte Formel stammt: „Ich übernehme von Wolf den Gedanken, die Institution als Einheit von vorgegebener Stiftung und gestaltender Annahme zu begreifen“ (a.a.O., 125).

65 Er dient damit als Signalbegriff der asymmetrischen Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln: „Im Rahmen des vorgängigen und umfassenden Wirkens Gottes, dem gegenüber der Mensch radikal unfrei ist, eröffnet sich ein Raum für das freie und verantwortliche Handeln des Menschen; das Geschenk der Freiheit ermöglicht die Wahrnehmung von Freiheit“ (ebd.).

66 A.a.O., 126.

Diesen ‚Zeugnisdienst‘ veranschaulicht Huber zunächst anhand der institutionalisierten Kirche, doch sind auch alle anderen Institutionen durch ihn geprägt. Die Realisierung und der Ausbau kommunikativer Freiheit kommt damit als „regulatives Prinzip“⁶⁷ einer institutionenbezogenen Sozialethik in den Blick. Gemäß diesem Prinzip vermögen soziale Strukturen in ihrer je vorfindlichen Wirklichkeit wahrgenommen und normativ daraufhin befragt werden, ob und in welcher Weise sie dem ihnen zugedachten Auftrag nachkommen, als Realisierungsgrund der Freiheit zu dienen.

3.3 Zusammenfassung und Kritik

3.3.1 Zum Grundanliegen

Hubers Interesse richtet sich auf einen Freiheitsbegriff, der eingebettet ist in den Traditionszusammenhang protestantischer Theologie, dabei aber in gesellschaftlich relevante Diskurse der Gegenwart eingetragen werden kann. Ausgehend von der reformatorischen Entdeckung des freien und befreienden Gnadenshandelns Gottes, die er als Zentrum der lutherischen Theologie ausmacht und biblisch vor allem in paulinischen Motiven vorgebildet sieht, sucht er die Auseinandersetzung mit den Signaturen der modernen Welt. Gegenüber einem weithin um sich greifenden Verständnis von Freiheit als Autonomie, das nicht selten, so seine Diagnose, in Phänomenen der Ich-Verpanzerung, in Individualismus, Atomismus und Egoismus manifest wird, möchte er die Idee kommunikativer Freiheit als Gegenentwurf behaupten.

Das dabei entfaltete Modell hat ein klar erkennbares theologisches Profil, tritt aber zugleich als interdisziplinär anschlussfähig auf. Die strukturelle Verbindung von Individualität und Sozialität kann gleichsam ‚zweisprachig‘ auf den Begriff gebracht werden: in christlicher Perspektive tritt sie in Gestalt eines gnadentheologisch gewichteten Freiheitsgedankens auf, in außerchristlicher Perspektive entspricht ihr die Einsicht, dass alles freiheitliche Handeln auf vorausgehende, dieses Handeln ermöglichende Sozialbedingungen angewiesen ist. Dem individuellen Ausleben von Freiheitsmöglichkeiten gehen andere, intersubjektiv konstituierte Freiheitsvollzüge immer schon voran.

Die Profilierung dieses Sachverhalts soll gleichzeitig den Weg bereiten für Orientierungsangebote, die dem neuzeitlichen Subjekt im Besonderen und der neuzeitlichen Gesellschaft im Allgemeinen Auswege aufzuweisen vermögen aus von überschätzter Selbstmächtigkeit geprägten Verstrickungszusammenhängen. Angezeigt ist eine neuerliche Verbindung von Freiheit und Verantwortung, wie Luther sie mit der Doppelformel vom Knecht- und Herrsein in der Freiheitsschrift auf den Punkt gebracht hat und wie sie auch das christliche Leben unter modernen Bedingungen prägen soll. Huber führt demnach die innerhalb der evangelischen Sozialethik der Nachkriegszeit maßgebliche Grundentscheidung, wonach die ethische Reflexion auf institutionelle Strukturen nur in der Weise einer Öffnung gegenüber den Sozialwissen-

67 Ebd.

schaften unter Abschwächung der überkommenen Ordnungstheologie zu leisten ist, dahingehend weiter, dass er nicht nur den soziologischen Institutionenbegriff rezipiert, sondern auch die Gestaltbarkeit und Variabilität der Institutionen betont.

Der Schwerpunkt eigentlich theologischer Deutung wird dabei auf den Wert der Freiheit bzw. die Frage umgelagert, inwiefern Institutionen der Verwirklichung von Freiheit dienen. Deren empirisch-konkrete Verfasstheit ist nur im Rahmen dieser funktionalen Bestimmung von Interesse.

3.3.2 Zum Freiheitsbegriff

3.3.2.1 Die Verbindung von Individualität und Sozialität

Die Formel von der „Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität“ beschreibt eine Korrelation von zwei Dimension der Subjektwerdung, ohne dabei aber einen Ort zu benennen, an dem diese ‚Ursprünglichkeit‘ aufgefunden werden kann. Es handelt sich um ein gegenseitiges Bedingtein. Offen bleibt, wie die in diesem Verhältnis bestehenden Wechselwirkungen präziser zu verstehen sind. Inwiefern wird Individualität nicht nur negativ begrenzt durch die Ansprüche und Bedürfnisse des Anderen, sondern auch positiv durch Interaktion gestärkt? Inwieweit gehört zum Phänomen des Sozialen gerade hinzu, dass hier verschiedene ‚Individualitäten‘ aufeinandertreffen? Die Rede von der ‚Gleichursprünglichkeit‘ will vor allem darauf hinweisen, dass Individualität und Sozialität nicht isoliert voneinander betrachtet werden können. Wie aber das im Sozialen sich faktisch vollziehende Miteinander der beiden Dimensionen beschrieben werden kann, bleibt durch diese Metapher noch eher undeutlich beschrieben.

Konkret könnte eine derartige Näherbestimmung nun dadurch geleistet werden, dass die innere Differenzierung des Freiheitsbegriffs mit einer differenzierenden Rekonstruktion derjenigen Lebenswirklichkeit verbunden wird, innerhalb derer sich freiheitliches Handeln vollzieht. Eine solche Verbindung kann aber das Huber'sche Freiheitsmodell nicht herstellen, weil es die Betonung der Intersubjektivität des Freiheitsgeschehens nicht zugleich auch an ein Konzept sozialer Praxis bindet, dadurch aber immer der beispielhaften Illustration anhand einzelner sozialetischer Fragestellungen bedarf, um plausibilisiert zu werden, zumeist noch vermittelt über den Verantwortungsbegriff. Bei Huber wird durch das Attribut des Kommunikativen zwar auf das immer schon vorausliegende Verwobensein individuellen Handelns in gesellschaftliche Bedingtheiten hingewiesen, jedoch bietet sein Begriff der kommunikativen Freiheit selbst kaum Möglichkeiten, in Bezug auf verschiedene soziale Situationen, auf gesellschaftliche Sphären und institutionelle Gefüge die Konkretion dieser Idee von Freiheit nachzuvollziehen.

3.3.2.2 Die Verbindung von Freiheits- und Liebesbegriff

Dieser Nachvollzug an der Empirie wird auch dadurch erschwert, dass Hubers Konzeption in durchaus emphatischer Weise Freiheits- und Liebesbegriff ineinanderfügt. Die Verbindung von Freiheitsgedanken und biblischem Liebesgebot kann dabei eine gewisse Überforderung für solche sozialen Zusammenhänge darstellen, in denen es Huber zunächst einmal nur darum geht, die Reziprozität lebensweltlicher Interaktion herauszustellen. Welches intersubjektive Verhältnis aber verdient es wirklich, theologisch als Verhältnis der Nächstenliebe kategorisiert zu werden? Zur Beantwortung dieser Frage müssten entweder Kriterien benannt werden, nach welchen dann bestimmte Beziehungsgeflechte im gesellschaftlichen Miteinander als Verwirklichungsräume des Liebesgebots zu kennzeichnen wären und andere nicht – oder das Ineinander von Freiheits- und Liebesbegriff müsste unter Verwendung von ‚Kommunalität‘ als Interpretament freiheitlicher Liebesbeziehungen auf die soziale Wirklichkeit als Ganze bezogen werden. Im ersten Fall ginge es um eine Differenzierung der Freiheitsidee selbst, wenn nicht das weite Feld sozialer Interaktion in einen engen Bereich von im Glauben gelebter Freiheitsbeziehungen und einen weiten Bereich der Unfreiheit unterteilt werden soll. Im zweiten Fall müsste dargestellt werden, inwiefern der biblisch-theologische Liebesbegriff als Element einer für die Gesamtgesellschaft anzustrebenden Idee kommunikativer Freiheit in Stellung gebracht werden kann, ohne einerseits in materialer Hinsicht Verluste zu erfahren⁶⁸ und andererseits die Kommunikabilität der resultierenden Freiheitskonzeption über die Grenzen des kirchlichen Binnenraums hinaus zu wahren.

3.3.3 Zur Theorie der Institutionen

3.3.3.1 Freiheit und Institutionen als bleibendes Gegenüber

In Bezug auf die Thematik der Institutionen sind diese bleibenden Aufgaben deswegen von Interesse, weil die mangelnde Verbindung von intersubjektivem Freiheitsbegriff und sozialer Praxisanalyse dazu führt, dass sich trotz Hubers Kennzeichnung der Institutionen als Verwirklichungsraum von Freiheit die Sphäre dauerhafter Sozialstrukturen einerseits und das freiheitliche Leben des Individuums andererseits eher unverbunden gegenüberstehen. Zwar findet der Prozess der ‚Institutionalisierung‘ Beachtung, mithin die Herausbildung der Institutionen aus bestimmten wiederkehrenden Mustern gesellschaftlichen Handelns, doch besteht dieser Prozess im Wesentlichen aus der Orientierung an aus menschlichen Bedürfnissen geronnenen Leitideen sowie aus Vorgängen gemeinsamer Willensbildung und kann nur dann als eine „Institutionalisierung von Freiheit“ verstanden werden, „wenn die auf diesem Weg ausgeschlossenen Möglichkeiten nicht einfach vernichtet, sondern als Möglichkeiten erhalten werden“⁶⁹, wenn also mit den faktisch auf Dauer gestellten Sozialstrukturen immer auch deren Alternati-

68 Dieser Gefahr müsste auch dadurch begegnet werden, dass deutlicher, als es mitunter bei Huber geschieht, zwischen Kategorien wie ‚Liebe‘, ‚Nächstenliebe‘, ‚Achtung‘ oder ‚Anerkennung‘ unterschieden wird.

69 Huber 1983a, 123.

ven für möglich gehalten werden können. Beispielhaft führt Huber dazu im Bereich des Verfassungsrechts die Möglichkeit an, die einmal beschlossenen Grundsätze zu verändern, sowie die Sicherung „individueller Entfaltungsmöglichkeiten“⁷⁰ im Rahmen der rechtlichen Rahmensetzungen.

Im Prozess der Institutionalisierung erscheinen die Institutionen so weniger als Ausflüsse kommunikativer freiheitlicher Interaktion, sondern stellen eher die Gewähr subjektiver Freiheitsrechte dar oder gar deren Gefährdung, wo sie als unverrückbar etabliert werden. Dass sich aber gerade in den faktisch herausgebildeten Institutionen Verwirklichungsformen kommunikativer Freiheit erkennen lassen, lässt sich durch Hubers Überlegungen nur schwer nachweisen. Sie haben zwar die Freiheit zu „berücksichtigen“ und zu „ermöglichen“, doch *sind* sie selbst eben kein organischer Bestandteil dieser Freiheit.⁷¹

3.3.3.2 Die Ausdifferenzierung des Freiheitsbegriffs

So bietet Huber zwar eine allgemeine Theorie der Institutionen, doch kann diese nur schwer mit der Idee kommunikativer Freiheit verbunden und zugleich an konkreten Sozialsphären exemplifiziert werden. Auf diese Problematik hat bereits Hans Joas hingewiesen, der ebenfalls die innere Differenzierung des Freiheitsbegriffs anmahnt.⁷² In seiner Antwort auf Joas' Einwände bietet Huber eine Auflistung verschiedener „Freiheitssphären“⁷³, in denen der Wert der Freiheit jeweils durch die Zuordnung zu einem Sozialbereich konkretisiert werden soll, also etwa als „Freiheit persönlicher Lebensgestaltung“ oder als „Freiheit wirtschaftlichen Handelns“. Beansprucht wird dabei nicht die Differenzierung eines allgemeinen Freiheitsbegriffs, sondern die innere Differenzierung der Idee kommunikativer Freiheit, insofern „[i]n diesen sechs Sphären der kommunikative Charakter der Freiheit in unterschiedlicher Intensität und Gestaltung zu Geltung“⁷⁴ komme.

Allerdings werden in dieser Operation zweierlei voneinander zu unterscheidende Weisen der begrifflichen Differenzierung miteinander vermengt: Handelt es sich bei der Zuordnung zu den verschiedenen Sozialbereichen um verschiedene *Intensitätsgrade* oder um verschiedene *Verwirklichungsformen* kommunikativer Freiheit? Im einen Fall geht es um eine quantitative, im anderen Fall um eine qualitative Differenzierung.

Dessen ungeachtet stellt sich aber zum einen die Frage, ob die angesprochenen Elemente der Sozialwelt nicht im Einzelnen durchaus besser beschrieben sind, wenn in ihnen Elemente anderer Freiheitstypen vermutet werden, also etwa individuelle Autonomie oder subjektive

70 Ebd.

71 Beide Zitate in Huber 1983a, 124, im Original kursiv. Es erscheint somit auch folgerichtig, dass Huber die Aufgabe einer „Ethik der Institutionen“ darin erkennt, dass sie „fragt, wie Freiheit als regulatives Prinzip gegenüber [!] den Institutionen zur Geltung gebracht werden kann“ (a.a.O., 126).

72 Huber müsse klären, „in welcher gesellschaftlichen Sphäre nun welche Variante des Werts Freiheit aus guten Gründen institutionalisiert werden soll. Es wird nicht immer die Institutionalisierung kommunikativer Freiheit sein“ (Joas 2014a, 94).

73 Huber 2014, 182.

74 Ebd.

Selbstbestimmung. Zum anderen wirkt es in normativer Hinsicht eher blass, dass der kommunikative Charakter der Sozialsphären schon dadurch erwiesen sein soll, dass auf deren interaktionale Struktur hingewiesen wird. Auch hier zeigt sich das Schillernde an Hubers Freiheitsbegriff, das aus der breiten Anwendung des Attributs ‚kommunikativ‘ auf vielfältige Formen sozialen Miteinanders einerseits und der Assoziation dieses Attributs mit einem theologisch konnotierten Liebesbegriff andererseits resultiert.

3.3.3.3 *Die Institutionen als Stiftungen*

Eine ähnliche Spannung enthält der Versuch, den sozialwissenschaftlichen Begriff der Institution mit dem theologischen Gedanken der göttlichen Stiftung zu verbinden. Den Institutionen wird bei Huber zugetraut, etwas Grundlegendes über die Geschöpflichkeit des Menschen zu bezeugen, nämlich dessen Ausgerichtetsein auf Kommunikation und Relationalität. Darin zeigt sich ihr Stiftungscharakter. Auf der anderen Seite insistiert Huber darauf, die Entstehung von Institutionen streng nicht-theologisch aus Strukturen menschlichen Handelns zu erklären. Wie aber lässt sich von Institutionen einerseits ihr Stiftungscharakter, andererseits ihr kontingent-historischer Entstehungshintergrund gleichzeitig aussagen? M. E. lässt sich diese Spannung dann aufbrechen, wenn man die Kategorie des Gestiftetseins streng als Kategorie religiöser Zuschreibung versteht und nicht als Aussage über objektiv vorfindliche Tatsachen in der sozialen Welt jenseits von Deuteprozessen religiöser Subjekte.

Die Aussage, dass sich in den Institutionen abbilden kann – nicht: muss –, was die existenziale Bestimmung des Menschen ist – sein Ausgerichtetsein auf eine relationale Existenz – ist demnach das Resultat eines Deutungsvorgangs, der auf Erfahrungen freiheitlichen Handelns reagiert. Wo kommunikative Freiheit in den Institutionen lebbar wird, können sie deswegen auch in christlicher Terminologie als ‚Stiftungen‘ Gottes angesprochen werden. Ihr Gestiftetsein ist dann kein intrinsisches Merkmal, sondern eine Zuschreibungskategorie, die etwas über den Charakter der Institutionen als freiheitsermöglichende Größen aussagen soll.

Dabei bleibt fraglich, ob der Begriff der Stiftung dann noch angemessen ist, wenn die Institutionen selbst nicht Gestalten der Freiheit sind, sondern diese nur ermöglichen bzw. befördern und ihr somit äußerlich bleiben. Die Zuordnung der Institutionen zum Stiftungsgedanken hat dann eine Anmutung von älteren Ordnungsmodellen oder auch der Zwei-Regimente-Lehre, in denen die sozialen Einrichtungen der Lebenswelt als Hilfsmittel zur Eindämmung der Sünde verstanden wurden.

Die Funktion des Stiftungsbegriffs in Hubers Institutionentheorie ist also die einer religiösen Deutungskategorie der Erfahrung der Geschöpflichkeit am Ort strukturhaft geronnener, sozialer Interaktion. Dabei ist der Gehalt dieser Deutung – das Erkennen des göttlichen Schöpfungswillens in je vorhandenen Sozialgebilden – gegenläufig zu einem anderen wichtigen Anliegen in Hubers Theorie, namentlich der Trennung religiöser und sozialwissenschaftlicher Perspektiven, und steht insofern in bleibender Spannung zu Hubers bis in neuere Veröf-

fentlichungen hinein bekräftigten Anspruch einer „strikt funktionalen Betrachtung der Institutionen“⁷⁵.

75 Huber 2014, 180.

4. Kapitel – Exkurs. Kommunikative Freiheit bei Michael Theunissen

Das vorangegangene Kapitel hat dargelegt, dass der Begriff der kommunikativen Freiheit ein wichtiges, immer wiederkehrendes Element in Hubers theoretischen Arbeiten zur Sozialethik darstellt, nicht zuletzt auch in seiner Institutionentheorie. Im Folgenden soll es um die Erhellung des theoretischen Zusammenhangs gehen, dem Huber diesen Begriff entnommen hat. Dabei wird sich der Gang der Darstellung von der Sphäre im engeren Sinne sozialetischer Fragestellungen entfernen, auch wenn durchgängig moralphilosophische Aspekte anklingen werden. Dass hier dem gewissermaßen ‚ursprünglichen‘ Entdeckungshorizont der Formel ‚kommunikative Freiheit‘ dennoch einiger Raum gewährt wird, ist darin begründet, dass eine solche Darstellung im Bereich der evangelischen Theologie bisher ausgeblieben ist.

4.1 Eine Spur zwischen Theologie und Sozialphilosophie

In der aus Anlass seines 70. Geburtstages erschienenen Festschrift für Wolfgang Huber, welche die Beiträge eines Symposiums zum Begriff der kommunikativen Freiheit versammelt, findet sich auch ein Text des Geehrten selbst, in dem er auf die zuvor formulierten Anfragen, Hinweise und Weiterführungen antwortet.¹

Er unternimmt darin auch eine kurze Rekonstruktion des theoretischen Impulses, der am Beginn der allmählichen Integration des Begriffs der kommunikativen Freiheit in Hubers theologisches Schaffen stand. Dieser Impuls bestand zunächst in der Beschäftigung mit dem Denken des Heidelberger Philosophen Michael Theunissen, die Huber gemeinsam mit seinem Lehrer Heinz Eduard Tödt aufnahm. Theunissen hatte 1976 seinen Aufsatz „Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“² veröffentlicht und war daran interessiert, mit den beiden theologischen Kollegen ins Gespräch über den Text zu kommen. Huber berichtet:

„An dem darin entfalteten Miteinander von Selbsttätigsein und Empfangen erschlossen wir uns jenen Grundzug des Glaubens, für den Hans Joas später den Begriff der Selbsttranszendenz gewählt hat. Dass Freiheit zugleich als Gabe und Selbsttätigkeit, als Offenheit für den Anderen und Selbstbestimmung, als empfangen und gestaltet verstanden werden kann, wurde zum Grundmotiv unserer theologischen Bemühungen.“³

Huber nahm demnach besonders die dialektische Beziehung von Aktivität und Passivität in dem bei Theunissen entwickelten Glaubensbegriff auf und die dabei mitgedachte Polarität der menschlichen Freiheit, die ein ebenso gewährtes wie zu gestaltendes Gut ist.

Wie sich in der folgenden Darstellung grundlegender Aspekte des Textes zeigen wird, ist diese Fassung des Freiheitsgedankens eingebunden in eine Analyse des menschlichen Daseins

1 Huber 2014.

2 Im Folgenden zitiert nach der Neuveröffentlichung in Theunissen 1991, ursprünglich veröffentlicht in: Casper 1976, 13–68.

3 Huber 2014, 178f. Zu Joas' Konzept der Selbsttranszendenz vgl. Joas 2004.

unter dem Aspekt seiner Zeitlichkeit. Der Aufsatz gehört damit zum umfassenderen Projekt einer Zeitphilosophie, wie sie Theunissen vor allem in seinen späteren Arbeiten verfolgt hat.⁴ Das bestimmende Interesse dieses teils theoriegeschichtlich, teils als „Psychopathologie der Zeit“⁵ angelegten Vorhabens ist die normative Frage nach dem „Glück in einem zeitverfallenen Leben“⁶. Die frühen religionsphilosophischen Überlegungen, auf die sich die Erinnerungen Hubers richten, weisen dabei auf eine mögliche Antwort dieser Frage in der Weise hin, dass sie über diejenige Potenz zur Durchbrechung der Herrschaft von Vergangenheit und Gegenwart meditieren, die dem Glauben und der ihm zugehörigen Liebe innewohnt. Die im Glauben sich einstellende Freiheit, die ihren Ursprung in Gott hat, besteht in der antizipierenden Teilhabe an der Ewigkeit als des Anderen der Zeit und äußert sich in der Liebe des Menschen, der aus seinem blinden Autonomismus befreit ist, zum Nächsten.

Obwohl damit eine Verbindung des Freiheitsgedankens mit der Sphäre der Intersubjektivität hergestellt wird, taucht der Begriff der ‚kommunikativen‘ Freiheit in dem betreffenden Text Theunissens nicht auf. Wie Huber an anderer Stelle⁷ erwähnt, hat er diesen vielmehr einem weiteren, mit den Arbeiten zur Zeit vielfältig verknüpften Schwerpunkt in Theunissens Werk entnommen, der sich mit dem weiten Bereich des intersubjektiven Dialogs befasst. Es ist die Begegnung des Menschen mit dem Mitmenschen, die aller isolierten Subjektivität vorausliegende Ich-Du-Beziehung, der Theunissen zunächst in Auseinandersetzung mit den Vertretern der frühen Phänomenologie und des Existentialismus⁸, schließlich aber auch mit Kierkegaard⁹ und vor allem Hegel nachgeht. In seiner Interpretation der Hegel’schen „Wissenschaft der Logik“¹⁰ führt Theunissen den Terminus ‚Kommunikative Freiheit‘ ein, dessen Pointe darin besteht, dass hier der Ursprung von Erfahrungen individueller Freiheit nicht in völliger Autonomie, sondern in intersubjektiven Vollzügen gefunden wird:

„Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt.“¹¹

Huber rezipiert mit dem Begriff als solchen, wie sich zeigen wird, auch dessen an dieser Stelle anklingende, in den Bereich der Sozialphilosophie¹² verweisende Bezüge. Die Einbettung

4 Vgl. den Aufsatzband „Negative Theologie der Zeit“ (Theunissen 1991a). Eine Übersicht zu Schwerpunkten und Entwicklungslinien in Theunissens Gesamtwerk bieten insbesondere die beiden in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie erschienenen Nachrufe von Axel Honneth und Emil Angehrn (Honneth 2016, Angehrn 2016).

5 Theunissen 1991a, 9.

6 Theunissen 1991a, 25.

7 Vgl. Huber 1983a, 116.

8 Vgl. Theunissen 1977.

9 Vgl. Theunissen 1993.

10 Vgl. Theunissen 1980.

11 A.a.O., 46.

12 Nach dem Urteil von Paul Nolte war Theunissen „an einer gesellschaftstheoretischen Explikation seiner Hegel-Interpretation nicht interessiert (und hatte auch keinen Drang in die Öffentlichkeit)“ (Nolte 2002, 32). Tatsächlich ist die sozialphilosophische Dimension seines Arbeitens am eher spekulativ-abstrakten Bereich der Alterität bzw. des Dialogs orientiert geblieben und weniger an der Sozialstruktur moderner Gesellschaften. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass sich der normative Anspruch der früheren Arbeiten zu Hegel wiederfinden lässt in der späteren Zeitphilosophie – allerdings im Gewand einer Idee geglückter Individualität.

der biblisch-religionsphilosophischen Überlegungen Theunissens in eine breiter angelegte Theorie der Zeitlichkeit hat dagegen keinen expliziten Eingang in Hubers Arbeiten gefunden.

Im Folgenden wird es mir darum gehen, die beiden Untersuchungsbereiche der Zeitlichkeit und des Dialogs in groben Zügen darzustellen. Dabei werde ich mich zunächst auf den mit „Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“ betitelten Text konzentrieren. In einem zweiten, dabei kürzeren Abschnitt werde ich dann auf die Hinweise zur kommunikativen Freiheit eingehen, die sich in der 1980 erschienenen Monographie zur Logik Hegels finden.

4.2 Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins

4.2.1 Die doppelte Temporalität des Glaubens Jesu

Theunissens Überlegungen¹³ zum Charakter des christlichen Glaubens fußen auf dem Interesse, quer zum Rahmen des zeitlichen Lebens sich einstellende Glaubenserfahrungen mit den Mitteln seiner eigenen Disziplin intersubjektiv kommunikelbar zu machen.¹⁴ Theunissen setzt hierzu mit dem Eingeständnis ein, dass ein philosophischer Zugriff auf die Gestalt Jesu mit gewissen methodologischen Schwierigkeiten belastet ist, die sich letztlich im Konflikt zweier Wahrheitsansprüche bündeln. Es handelt sich einerseits um den Wahrheitsanspruch der philosophischen Wissenschaft, die stets der Wahrheit *nachspürt*, sie als etwas Vorausliegendes versteht, und andererseits um den Anspruch Christi, der in johanneischer Wiedergabe die Wahrheit selbst *ist*. Theunissen bearbeitet diese Spannung in doppelter Fragerichtung. In philosophischer Perspektive interessiert ihn die Person Jesu insofern, als sich in ihr ein bestimmtes Moment gelebten Menschseins manifestiert. Gleichzeitig traut er diesem Gegenstand zu, als kritisches Gegenüber der Philosophie zum Erkenntnismittel zu werden, mit Hilfe dessen Versäumnisse und blinde Flecken der philosophischen Theorie aufgedeckt werden können. Die eine Denkbewegung ist eine existential-phenomenologische, die andere eine kritisch-exegetische. Beide vereinen sich in einer biblisch informierten Philosophiekritik, die Theunissen exemplarisch anhand des Freiheitsgedankens durchführt.

Nach dieser Lesart ist die Idee der Freiheit bisher vor allem in den Grenzen des Paradigmas Autonomie gedacht worden. Zum autonomen Selbstsein hingegen stand gemeinhin der Glaubensbegriff als Implikat einer absolut gesetzten Heteronomie unversöhnlich gegenüber. Für Theunissen ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer, da er auf beiden Seiten von einer unzulässigen Verkürzung des Freiheitsgedankens lebt, für die Freiheit allein negativ als Autonomie des selbstmächtigen Subjekts bestimmt ist. Dagegen besteht die Hauptthese seines Textes darin, dass ein allein negatives Freiheitsverständnis erstens um das Moment der Freiheit des

¹³ Der Text ist ursprünglich als Festschriftbeitrag für den Freiburger Theologen Bernhard Welte erschienen.

¹⁴ Zu den methodischen Voraussetzungen des Textes vgl. Thomassen 1990.

Menschen von sich selbst, zweitens um die daraus erwachsende Freiheit zu neuen Lebensmöglichkeiten zu erweitern ist.¹⁵ Dieser These geht er in zwei Argumentationsgängen nach, – einmal in exegetischer, einmal in philosophiehistorischer Perspektive – und fokussiert seine Überlegungen dabei auf den Aspekt der Zeitlichkeit des menschlichen Lebens, da er Zeitlichkeit als strukturellen Schwerpunkt nicht nur der modernen Existenzphilosophie, sondern auch der Verkündigung Jesu identifiziert.¹⁶

In der Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Stoff weist Theunissen zunächst auf die doppelte temporale Struktur des Reich-Gottes-Begriffs hin, der zwischen präsentischen wie futurischen Bedeutungen, zwischen ‚jetzt schon‘ und ‚noch nicht‘ schillert. Der βασιλεία τοῦ θεοῦ eignet eine eigene Wirklichkeit, die zwar Nähe beinhaltet, jedoch in dieser Nähe Gegenwart und Zukunft vereint. Die innere Differenzierung dieser besonderen Art von Temporalität gestaltet sich proleptisch: Das Kommende ist noch nicht präsent, jedoch ist das schon Präzente durch sein unausdrückliches Verweisen auf das Noch-nicht des Kommenden gewissermaßen dessen Gewähr.¹⁷

Diese doppelte Zeitstruktur, so Theunissens These, kommt nun nicht nur der Existenz des Christen, sondern dem Menschsein im Ganzen zu. Dieser auf das Allgemeine zielende Gedanke wird dann mittels einer Betrachtung zum Begriff des Glaubens ausgeführt, wobei Theunissen konkret den „Gebetsglauben Jesu“ vor Augen hat, den er im Ausgang von einer Analyse des Jesus-Logions vom Bitten¹⁸ illustriert. Es geht dabei nicht um die Paraphrase einer ausdrücklichen neutestamentlichen Lehre oder Auffassung vom Glauben, sondern um die Beschreibung der in dem Logion implizierten, *im Glauben* sich vollziehenden Existenzweise Jesu.¹⁹

Sie deutet sich zunächst in der irritierenden Schlichtheit an, in welcher die Verse die Tätigkeiten des Bittens und des Empfangens bzw. des Suchens und des Findens gleichsetzen, denn hier scheinen Ursache und Folge als ein und dasselbe Geschehen angesehen zu werden. Für Theunissen liegt dabei das gleiche Muster wie in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu vor. Das einfache kausale Schema eines „Wenn, dann“ wird durchbrochen, insofern das Kommende in der Verheißung, die dem Bittenden gewiss ist, bereits präsent ist. Jede solche Bitte hat

15 Vgl. Theunissen 1991a, 337.

16 Vgl. Theunissen 1991a, 326.

17 „Die Gegenwart, mit Jesus begriffen als Nähe des nahenden Reichs, besitzt eine proleptische Struktur, sofern das, was in ihr vorfällt, durch den Vorfall der Zukunft in sie bestimmt ist.“ (Theunissen 1991a, 327). Theunissen übernimmt den Begriff der Prolepse nach eigener Auskunft von Eberhard Jüngel (vgl. dazu Jüngel 1962). Prominente Verwendung findet der Begriff bei Wolfhart Pannenberg, für dessen Denken in Jüngels Urteil dem Konzept der Prolepse „in christologischer, wissenschaftstheoretischer, anthropologischer und geschichtstheologischer Hinsicht“ der Status eines „Schlüsselbegriff[s]“ zukommt (Jüngel 1989, 207). Allerdings geht es bei Pannenberg um eine Interpretation des Ostergeschehens in christologischer Perspektive und weniger, wie es bei Theunissen der Fall ist, um eine existenzphilosophische Interpretation der Verkündigung des synoptischen Jesus. Für eine ähnliche Integration von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der *paulinischen* Theologie vgl. Vollenweider 1989, 274–277.

18 Lk 11,9–10, parr. Mt 7,7–8.

19 Als weiteres Beispiel dafür, dass Theunissens Gedanken zur Gestalt Jesu auch auf theologischem Gebiet auf Resonanz gestoßen sind, können auch die Überlegungen zur Zeitlichkeit des Gottesreiches sowie zur Gebetslehre Jesu bei Ringleben 2008, 118–123.245–250, dienen.

bereits die Zuversicht ihrer Erfüllung zur Voraussetzung. Damit wird die Zukunft nicht mehr als entzogene, kontingente Größe wahrgenommen. Die aus Zuversicht geborene Bitte greift auf sie zu und ordnet sie in eine Ordnung ein, in der sie eine ganz bestimmte Gestalt gewinnt: die des verheißenen Reiches Gottes. Theunissen fasst diesen differenzierten Zusammenhang in die Formel: „Er [sc. der Bittende] empfängt schon dadurch, daß er bittet; ihm wird bereits im Vollzug des Bittens real zuteil, worauf er aus ist.“²⁰

4.2.2 Glaube als komplementäre Erfahrung von Bitte und Erfüllung

Als ‚Glaube‘ ist demnach jene Kognition anzusprechen, welche die lebensweltlich eigentlich unplausible Ineinsetzung von Bitte und Erfüllung deswegen erfahrbar zu machen vermag, weil sie wesentlich aus einer Haltung des Vertrauens lebt. Das Ereignis des Bittens ist nicht vom Glauben zu trennen, da es ohne diesen nicht stattfände. Dem Wesen des Glaubens wiederum ist die – in der ihm entsprechenden Zuversicht geäußerte – Bitte eingepreßt. Der Vorgang, das Ereignis des Glaubens kann nicht ohne sein Woraufhin, seinen Objektbezug begriffen werden. In einer analogen Formulierung: Im Hoffen ist das bereits Erhoffte anwesend dadurch, dass es selbst erst Bedingung der Möglichkeit des Hoffens ist. Nach diesem Verständnis wird die Differenz von Gegenwart und Zukunft – ähnlich wie in Jesu Verkündigung – im Glauben unterlaufen.²¹

Das dem Glauben innewohnende Vertrauen identifiziert Theunissen in einem weiteren Schritt als Korrelat des göttlichen Attributs der Macht. Weil bei Gott nichts unmöglich ist, kann seiner Verheißung vertraut werden und Zuversicht aufkommen. Dies hat eine gewichtige Folge für das Selbstverständnis des glaubenden Subjekts:

„Im Vertrauen auf die Macht Gottes lebt aber nur, wer nicht auf seine eigene Macht vertraut. [...] Sich verlassen auf Gott heißt: sich selbst *loslassen*, sich seiner Subjektivität entäußern. Der Glaube ist demnach die *Freiheit des Menschen von sich selbst*.“²²

Gottes- und Selbstverhältnis stehen in einem engen Zusammenhang. Die Bindung der Existenz an den ihr äußerlichen, souveränen Gott befreit das Subjekt von jedem Zwang zur Selbstmächtigkeit. Sie entlastet von der Sorge, die Erfüllung des Menschseins aus diesem selbst heraus erreichen zu müssen. Wo das autonome Subjekt sich um Selbstverwirklichung allein aus ihm eigenen Möglichkeiten bemüht, folgt es einem unerreichbaren Ziel, da jede auf Selbstmächtigkeit bauende Idee von Selbstverwirklichung das Streben nach einem Über-

20 Theunissen 1991a, 332.

21 Der Glaubende lebt im Glauben deshalb „in der realen Präsenz dessen, worauf er sich ausstreckt.“ (Theunissen 1991a, 336). Eine ausführliche Untersuchung des Ineinanders von Ereignishaftigkeit und Gegenstandsbezug des Glaubens jenseits des landläufigen Duals von *fides qua* und *fides quae* liegt mit der Habilitationsschrift von Hartmut von Sass vor. Diese Arbeit liefert auch eine Neubegründung des Bittgebets auf der Grundlage der Einheit von Bitten und Empfangen. Trotz der großen Nähe bis in Formulierungen hinein und dem jeweils grundlegenden Bezug auf Vertreter der hermeneutischen Theologie wird Theunissen dort allerdings nicht erwähnt (vgl. von Sass 2013, zum Bittgebet v. a. 311–343). Mit dem Zusammenhang von Gebet, Freiheit von sich selbst, Alterität und Zeitlichkeit wiederum beschäftigt sich Casper 1998, v.a. 20–30.54–72.

22 Theunissen 1991a, 336 (kursiv im Original).

schreiten gerade dieser eigenen Möglichkeiten beinhaltet, die jedoch nie aus eigener Kraft überschritten werden können. Erst in der Sphäre des Glaubens kann ein an dieser Transzendenzdynamik ausgerichtetes Menschsein glücken.

4.2.3 Kierkegaard und Heidegger als philosophische Zeugen

Die derart gewonnene Freiheit bedeutet nicht nur Entlastung von unerfüllbaren Ansprüchen, sondern einen Zugewinn an Freiheitsspielräumen. Der Mensch ist frei *von* sich – und damit frei *zur* Welt. Dies schließt auch einen neuen, nun in Freiheit sich vollziehenden Umgang mit sich selbst ein. Jedoch markiert für Theunissen gerade die Tatsache, dass diese Freiheit ihren Ursprung *extra hominem* hat, präzise die grundlegende Differenz zu jenem in der neuzeitlichen Philosophie vorherrschenden Freiheitsbegriff, den er als „autonomes‘ Selbstsein“²³ bestimmt, und der die Dimension des ‚Freiseins *zu*‘ weitgehend außer Acht gelassen hat.

Um neben der biblischen Betrachtung der Frage nachzugehen, ob für ein Verständnis des Menschseins, das von dessen Zeitlichkeit her plausibilisierte, positive Freiheit beinhaltet, auch philosophische Zeugen in Stellung gebracht werden können, wendet sich Theunissen in einem zweiten Argumentationsgang dem Existenzdenken Heideggers und Kierkegaards zu.

Besonders Kierkegaard gelingt es in seinen Augen, das Ineinander von gegenwärtiger Faktizität und zukünftiger Potentialität des Daseins als eine dynamische Relation zu denken, die die Weltoffenheit des menschlichen Lebens nicht gegen die es eingrenzenden Kontingenzen ausspielt. Vielmehr kann letztlich schon die grundlegende Konstitution des Selbst als Syntheseleistung von Möglichkeit und Notwendigkeit, als Vermittlung von Gegenwart und Zukunft beschrieben werden. Allein darin erschließt sich dem Mensch sein gegenwärtiges Dasein, dass es in der Perspektive seiner zuvor ausgeleuchteten Zukunftsmöglichkeiten in den Blick genommen wird. Beide Momente „stehen nicht, wie bei Heidegger, in einem Konkurrenzverhältnis, sondern sind beide in je besonderer Weise ausgezeichnet“²⁴, und gerade darin besteht für Theunissen die Gemeinsamkeit von Kierkegaards Existenzdialektik mit dem aus dem Lukas-Text erhobenen Verständnis von Zeitlichkeit.

Dabei kommt bei Kierkegaard der Gedanke ins Spiel, dass ein die Momente des Endlichen und Unendlichen derart einklammerndes Selbstsein nur als Sein im Glauben bestehen kann, da es ein Sich-Entfernen des Menschen von sich selbst zur Voraussetzung hat. Diese Selbsttranszendenz muss nun ihrerseits als durch ein Anderes ermöglicht begriffen werden, d.h. durch Gott. Der unter der Perspektive der Zeitlichkeit beschriebene Selbstbezug ist so stets auch ein Gottesbezug.²⁵

Obwohl Theunissen in diesem letzten Analyseschritt von der Temporalität des Daseins zu einem theistisch gefassten Transzendenzbezug ein Abweichen Kierkegaards von dessen eige-

23 A.a.O., 337.

24 A.a.O., 352.

25 Vgl. a.a.O., 349–352.

nen Intentionen sieht, nutzt er ihn als Gelegenheit, von theoriegeschichtlichen Überlegungen wieder zurückzukommen auf das zuvor in Ansätzen dargestellte Verständnis des Glaubens. Er nimmt hierfür eine Erweiterung des analytischen Horizontes auf die Trias ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘ vor und stellt Betrachtungen zur temporalen Tiefenstruktur dieser drei Elemente an, wobei eine längere Meditation zum Liebesbegriff den Schwerpunkt dieses Abschnittes darstellt.

4.2.4 Die temporale Tiefendimension der Trias ‚Glaube, Liebe, Hoffnung‘

Zunächst ordnet er die Liebe in trinitarischer Lesart dem Geist zu. Der Geist aber steht für die Gegenwärtigkeit des futurischen Heils, für die Präsenz des Göttlichen im Jetzt. Es ergibt sich eine dem Glauben analoge zeitliche Doppelstruktur: Die im Geist sich realisierende Liebe ist sowohl auf die Gegenwart wie auf das Kommende bezogen, insofern sie zwar unmittelbar dem *Nächsten* gilt, d.h. eine ganz konkrete personale Realität meint, jedoch zugleich diese Realität als ein *Anderes*, in seinen Möglichkeiten noch nicht Festgelegtes wahrnimmt.

Weiterhin ist diese Liebe darin auf Kommendes ausgerichtet, dass sie die proleptische Realisationsform derjenigen Dimension von Wahrheit ist, die nur Gegenstand von Verheißung sein kann, nämlich „die Zukunft einer Liebe, die das unverhüllte Angesicht Gottes schaut.“²⁶ Sie ist Gottesliebe, die sich in der Gegenwart antizipativ als Nächstenliebe verwirklicht. Gleichzeitig betont Theunissen, dass diese nicht als Schwundform von jener angesehen werden darf. Die liebende Begegnung mit dem Anderen im Jetzt setzt Unmittelbarkeit voraus und kann nicht als erst vermittelt über das Gottesverhältnis gedacht werden.

Liebe ist schließlich rezeptiv, ihr kommt „Offenheit für die Welt“²⁷ zu. Hierin verlässt sie das Paradigma reflexiver Selbstbezüglichkeit, wenn sie auch – in der Negation – einen gewissen Selbstbezug beinhaltet (*sich* verlassen). Sie ist ein Loslassen des Selbst von sich, was die zuvor entwickelte Idee einer Freiheit des Menschen *von sich* in Erinnerung ruft, die eine Freiheit *zu sich* hervorbringt. Damit wird deutlich, inwiefern die Freiheit, von der Theunissen spricht, eine „kommunikative“ Dimension gewinnt. Glaube und Liebe stehen in einem unauflöselichen Zusammenhang. Die positive Freiheit, von der in der Analyse des Glaubens die Rede war, kann sich als Liebe jedoch nicht anders als in der Begegnung mit dem Anderen realisieren und verleiht damit dem gesamten Vorgang des im Glauben sich vollziehenden Daseins eine kommunikative Struktur.

Das intersubjektive Geschehen der liebenden Begegnung beinhaltet einige weitere Dimensionen von Zeitlichkeit, die Theunissen im Folgenden erläutert. So weist es als ein Sich-Zeit-Nehmen für den Anderen über die bloße Gegenwart hinaus, weil es sich im ‚Zeit haben für‘ auf Zeit als ein Objekt der Verfügung bezieht und sie in dieser Weise transzendiert. Auch ist sie auf Vergangenheit und Zukunft dadurch bezogen, dass der Nächste als Nächster nur dann

26 Theunissen 1991a, 357.

27 A.a.O., 360. Diese Offenheit nennt er auch „Gelassenheit“ und ruft damit einen Begriff auf, der nochmals auf Heidegger sowie dessen Rezeption der deutschen Mystik zurückweist. Siehe dazu Enders 2008, 349–375. Zur Aufnahme der Gelassenheitstradition bei Heidegger vgl. Moran 2013, 687–696.

in rechter Weise geliebt ist, wenn seine zeitliche Existenz als Ganze in den Blick kommt, d.h. „wenn seine Herkunftsgeschichte und sein Hoffen und Bangen um das, was auf ihn zukommen mag, mitgegenwärtig sind.“²⁸ Liebe ereignet sich damit zwar in der Gegenwart, doch liegt in dieser personalen Dimension ihr Bezogensein auf das Vergangene und das Zukünftige begründet. Dass sie nicht isoliert nur einer Form von Temporalität zugeordnet werden kann, verbindet sie mit dem Glauben und der Hoffnung. So wie Glaube, Liebe und Hoffnung nur gewisse Momente eines Ganzen darstellen, so dynamisch gestalten sich die in dieser Dreiheit zu entdeckenden Zeitbeziehungen.²⁹

Die Untersuchung der temporalen Binnenstruktur des Daseins im Glauben wird schließlich in einem letzten Gedankengang rückgebunden an die zuvor erläuterte Bestimmung einer in der Auslegung des Jesus-Logions vom Bitten zum Vorschein kommenden, positiv als Freiheit des Menschen zu sich selbst gewendeten Freiheitsidee. Auf diesem Wege unternimmt es Theunissen, noch einmal in großer Nähe zu theologischer Diktion und in Aufnahme des Begriffs der Erlösung, denjenigen Aspekt des menschlichen Seins zur Sprache zu bringen, in dessen Bereich überhaupt jene Unfreiheit herrscht, aus welcher der neutestamentlich wie existenzphilosophisch illustrierte Glaube zu befreien vermag. Wenn Glaube wesentlich Vertrauen und das Objekt dieses Vertrauens, sprich das *Woraufhin* des Glaubens die Macht Gottes ist, dann muss dieses Vorhaben in erster Linie eine Erläuterung der Art und Weise sein, worin diese göttliche Macht besteht, d.h. wie sie am Menschen wirkt.³⁰

Für Theunissen äußert sich göttliche Macht, nach seiner Lesart der betreffenden Vaterunserbitte, in der Erlösung von Schuld. Mit ‚Schuld‘ ist ein umfassender Schuld*zusammenhang* gemeint, der Zwänge ausübt, deren sich das Subjekt nicht aus eigener Kraft entledigen kann. Dieser zunächst eher unbestimmt als universal beschriebene Zusammenhang konkretisiert sich im Erleben des Einzelnen in Gestalt der in Röm 7 beschriebenen Akrasie. Die Unmöglichkeit, über die Verwirklichung subjektiver Handlungszwecke nicht in Freiheit verfügen zu können, kommt für Theunissen faktisch der Unmöglichkeit gleich, überhaupt handeln zu können. Daher kann er in Bezug auf den Menschen festhalten: „Die Freiheit von sich selbst [...] entspringt seiner Erlösung vom Zwang des Nicht-handeln-Könnens.“³¹

Dabei ist dieses Erlösungsgeschehen zeitlich imprägniert. Bei der Schuld als Willensschwäche handelt es sich im Grunde um ein Missverhältnis der Zeitebenen: Die Vergangenheit lässt der Zukunft keinen Raum, und zwar gerade darin, dass der Wille des Subjekts immer schon verstrickt ist in die Folgen des bereits Geschehenen. Wahrhaft Neues hat keine Chance auf

28 Theunissen 1991a, 362.

29 Der Glaube etwa ist „sicherlich auch Hoffnung, so wie die Hoffnung Glaube ist. Für die Zukunft jedoch hofft der Glaube in der Erinnerung an die Vergangenheit, während die Hoffnung nur an die Erfüllung der Verheißung glauben kann, mit der die Zukunft bereits begonnen hat“ (Theunissen 1991a, 363).

30 Theunissen nimmt hier Bezug auf das Motiv eines Glaubens, der Berge versetzt, der in Gottes Macht begründet ist (Mt 17,20). Vgl. dazu Ebeling 1958, der sich auf dieses Motiv konzentriert und darin eines der eigentümlichen Kennzeichen des jesuanischen Glaubensverständnisses sieht. Diese Position diskutiert Seils 1996, 475–490.

31 Theunissen 1991a, 365.

Verwirklichung, so die Haltung des an die Geschichtlichkeit seiner Welt verwiesenen Selbst.³² Die Erfahrung der Zeit wird so zur Erfahrung eines Verhängnisses. Das souveräne Handeln Gottes lässt sich daher als Durchbrechung der Übermacht des Vergangenen verstehen, als eine Aufhebung der in den Zeitverhältnissen herrschenden Asymmetrie, wie sie das Selbst außerhalb des Glaubens erfahren muss, und damit auch als eine Antwort auf „die Frage nach der Möglichkeit von Glück in einem zeitverfallenen Leben“³³.

Mit dem letzten Hinweis ist die normative Tiefendimension des Textes angesprochen. Noch einmal sei erinnert an den Kontext der übergreifenden Textsammlung, in die er aufgenommen ist. Schließlich bildet er den Schlusspunkt mehrerer, unter dem Stichwort einer „Negativen Theologie der Zeit“ versammelter Arbeiten – wenn auch nicht den Höhepunkt³⁴ oder die gültige Lösung der verhandelten Probleme. Die in dem Band aufgeführten Texte sind als je unterschiedliche Zugänge zur Idee des guten Lebens zu verstehen. Sie teilen dabei sämtlich den methodischen Schwerpunkt, dieser Idee auf dem Weg einer Explikation derjenigen negativen Erfahrung nachzuspüren, die als Leiden unter der „Herrschaft der Zeit“³⁵ beschrieben werden kann. Es ist die Frage nach der Möglichkeit von Lebensglück, der sich Theunissen auf dem Wege einer Phänomenologie der Zeiterfahrung nähert. Obwohl hierbei verschiedentlich von ‚Freiheit‘, ‚Befreiung‘ u.ä. gesprochen wird, spielt der Begriff der kommunikativen Freiheit keine Rolle. Zwar wird auf die Liebe als Chiffre für die unter den Menschen unauffgebbare Achtung des Anderen Bezug genommen, doch geschieht dies nur skizzenhaft und nicht unter Einbeziehung des Freiheitbegriffs.

Obwohl also Wolfgang Huber die Beschäftigung mit dem in seinen Grundlinien dargestellten Aufsatz Theunissens als Ursprungsimpuls für sein Nachdenken über die Idee kommunikativer Freiheit benennt, steht der Begriff selbst hier gar nicht im Zentrum. Der Sache nach bestehen Verbindungen, explizit taucht er aber an einem anderen Ort in Theunissens Werk auf – in der Auseinandersetzung mit Hegel, genauerhin mit dessen Arbeiten zur Logik.

4.3 Freiheit in der intersubjektiven Begegnung

4.3.1 Die Notwendigkeit eines transzendenten Grundes der Freiheit

In einem Interview aus dem Jahr 1976 erläutert Theunissen seine Überzeugung, Theologie und Philosophie, wiewohl in grundlegenden methodischen und auch inhaltlichen Fragen nicht einfach vereinbar, teilten im Grunde den gleichen Reflexionsgegenstand. Beide täteten

32 Dass sich in der Kategorie des „Wahrhaft Neuen“ ebenso zeitliche wie evaluative Aspekte durchmischen, hat Hartmut von Sass untersucht: vgl. Sass 2013b.

33 Theunissen 1991a, 25.

34 Gleichwohl nimmt Jürgen Habermas die letzten Überlegungen des Aufsatzes als Ausgangspunkt seiner Darstellung – und nachfolgenden Kritik – der hinter dem gesamten Philosophieren Theunissens stehenden Intention. Vgl. Habermas 1992, 17.

35 Theunissen 1991b, 38. Zum Ganzen vgl. besonders a.a.O., 38–54.

gut daran, nicht im Rahmen ihrer jeweiligen Mittel vom Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit abzusehen.³⁶ Gefragt nach seiner Sicht auf das Verhältnis von religiöser und autonom-säkularer Ethik in der Neuzeit, gibt Theunissen weiterhin zu bedenken, dass das Gespräch zwischen diesen beiden Polen nicht nur möglich und wünschenswert, sondern dass es zudem auf einen Gegenstand zu konzentrieren wäre, den er gleichsam als den Kern des Christentums ausmacht: den Gedanken der Freiheit.³⁷

Sowohl von theologischer wie von philosophischer Seite gab es Versuche, so Theunissen, der ethischen Zielvorstellung gelingenden Miteinanders dadurch näherzukommen, dass ihr im Rahmen einer in der Mitmenschlichkeit sich konkretisierenden Freiheitsidee nachgegangen wurde. Jedoch bestanden Differenzen in der Frage nach der Ebene, die als fundierendes Element der dafür notwendigen Theorie der Intersubjektivität dienen konnte. Für Theunissen besteht der Nachteil dezidiert areligiös bzw. ametaphysisch verfahrenender Denktraditionen in ihrer mangelnden Fundierung auf einer das je Eigene der Subjekte übersteigenden Größe. Dieser Mangel kommt überall dort zum Vorschein, wo das Selbstverhältnis als gänzlich unvermittelt und nicht über den Umweg eines transzendenten Absoluten gedacht wird.

Die christliche, von ihrem Ursprung in der Verkündigung Jesu her entwickelte Idee der Freiheit in der Liebe, eine Idee, die sich ihr Gegründetsein in einem transzendenten Grund bewusst hält, ist indes gegenüber anderen Freiheitsverständnissen überlegen, da diese auf die Sphäre subjektiver Interessen beschränkt bleiben. Die ‚christliche‘ Freiheit jedoch geht derart grundlegend mit der Absehung des Selbst von eigenen Zielen und Wünschen einher, dass sie im Rahmen allein emanzipativer Paradigmen schlicht unplausibel erscheinen muss.³⁸ Theunissen geht es daher um ein in philosophischer Perspektive formuliertes Freiheitsverständnis, das den philosophischen Mangel an Fundierung zu überwinden vermag, indem es die innerhalb der Intersubjektivität existierenden Freiheitspotentiale mit einer transzendentalen und zugleich absolutheitstheoretisch angereicherten Begründungsebene zu vermitteln versucht.

4.3.2 Hegels Logik als Beispiel einer im Absoluten gründenden Theorie der Intersubjektivität

Den theoriegeschichtlichen Ort, von dem ein derartiges Vorhaben seinen Ausgang nehmen muss, erkennt Theunissen in der Philosophie Hegels, insbesondere in dessen „Wissenschaft der Logik“³⁹. Entgegen solchen Denktraditionen, die von einer isolierten Subjektivität ausgehen, findet er hier ein das Ganze der Wirklichkeit integrierendes System vor, das auf dem fundamentalen Gedanken aufbaut, dass alles Seiende erst in der Relation zu einem Anderen sein Selbstsein erhält.⁴⁰

36 Vgl. Theunissen 1976, 451 u.ö.

37 Vgl. Theunissen 1976, 453.

38 Obwohl Theunissen in diesem Kontext die protestantisch konnotierte Formel der ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ verwendet, finden sich in seinem Werk kaum explizite Hinweise auf Luther oder andere Reformatoren. Vgl. aber die Ausführungen in Theunissen 2002, besonders 350.353.

39 Eine aktuelle Ausgabe liegt bei Suhrkamp vor (Hegel 2020).

40 Vgl. Theunissen 1980, 29f.

Von hervorgehobenem Interesse ist Hegel für ihn dort, wo er in der Analyse der Denkbestimmungen auf grundlegende Strukturen von Subjektivität und Intersubjektivität zu sprechen kommt. Insbesondere erscheint ihm Hegels Rede vom ‚Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein‘ zentral. Diese Bestimmung bringt für Theunissen das Ineinander von Fremd- und Selbstbeziehung zum Ausdruck, durch welches alle intersubjektive Relationalität gekennzeichnet ist, ohne eine der beiden Aspekte absolut zu setzen. Die Beziehung zum Anderen ist stets auch Beziehung zu sich selbst, jedoch gibt es diese nicht außerhalb von jener.⁴¹

In der Bindung des erkennenden Subjekts an die zweite Person, d.h. in der Überzeugung, dass die eigentliche Souveränität bei der Konstitution von Wirklichkeit nicht allein bei dem vom Anderen isoliert betrachteten Ich liegen kann, setzt sich dabei ein kritischer Impuls gegenüber transzendentalphilosophischen Ansätzen fort, dem Theunissen bereits in seiner früheren Monographie zur Dialogphilosophie nachgegangen ist.⁴² Gleichzeitig wird in diesem Modell der Gehalt des Terminus ‚kommunikative Freiheit‘ deutlich, der Sachverhalt nämlich, dass der Weg des Subjekts zu einem Mehr an individueller Freiheit nur als Umweg über den Anderen gedacht werden kann. Die Freiheit des bzw. der vielen Anderen ist die notwendige Voraussetzung der je eigenen Freiheit. Hinzu kommt, dass sich hier eine strukturelle Nähe von Freiheit und Liebe ergibt.

Theunissen nimmt somit eine auf den Bereich des Intersubjektiven zugespitzte Interpretation der Hegel’schen Logik vor, die anschlussfähig ist für sozialphilosophische Überlegungen.⁴³ In dieser Perspektive ergeben sich für ihn auch Möglichkeiten einer *Sozialkritik*, die sich um die Begriffe der Gleichgültigkeit und der Herrschaft kristallisiert. Bei ersterer handelt es sich um einen Vorgang der neutralisierenden Vergegenständlichung des Anderen, bei letzterer um die aus solcher Indifferenz geborene, aktive Verhinderung von Freiheit.⁴⁴ Eine auf die kommunikative Dimension der dialogischen Begegnung fokussierte Lesart der Logik hat, so Theunissen, ihre Berechtigung in der Exemplarizität des intersubjektiven Miteinanders: Was hier als dialogische Struktur kommunikativer Freiheit beschrieben werden kann, ist beispielhaft für das Wesen der Wirklichkeit als solcher.⁴⁵ Diese universale Perspektive drückt sich auch in dem für Theunissen zentralen Gedanken aus, dass die Begegnung mit dem konkreten An-

41 Vgl. Theunissen 1980, 49.

42 Vgl. Theunissen 1977, v.a. 483–507.

43 Zur Unterscheidung von intersubjektivitätstheoretischer Fokussierung und universalem Systemanspruch vgl. Theunissen 1980, 46–53. Dass sich Theunissen in seiner sozialphilosophischen Wendung der Hegel’schen Logik zu sehr von deren Ziel, die innere Bezogenheit der logischen Denkbestimmungen auszuweisen, entfernt und nicht ausreichend zwischen der Logik und den späteren realphilosophischen Entwürfen unterscheidet, bildet den sachlichen Kern der ausführlichen Kritik Falk Wagners (vgl. Wagner 1980, besonders 246–251.304–306).

44 Vgl. Theunissen 1980, 27–29. In diesem Kontext ist auch auf die Ausführungen zur Marx’schen Hegeldeutung hinzuweisen. Theunissen stellt dar, inwiefern nach Marx die in Hegels Rechtsphilosophie unausdrücklich fortwirkenden Erkenntnisse der Logik zu Verkürzungen in der Analyse von Staat und Bürgertum führen (vgl. a.a.O., 472–486). Bei aller Hochachtung vor der Gedankenschärfe der dabei zu Tage tretenden Hegelkritik von Marx wendet Theunissen diesem gegenüber ein, dass der Autor des „Kapitals“ in seiner Theorie wiederum dem Gedanken des ganz Anderen keinen Raum einräume und stattdessen eine im letzten immer nur *unvermittelte* Selbstbeziehung des Subjekts zu denken gewillt sei, ein Grundsatz, der Marx „der Möglichkeit beraubt, die Verwirklichung der Freiheit jedes Menschen aus seinem Zusammengehen mit dem anderen Menschen begreiflich zu machen“ (a.a.O., 486).

deren in der Beziehung zu einem absoluten Anderen begründet ist. Dabei zögert Theunissen, den in der Logik aufzufindenden Gedanken des Absoluten in Richtung eines theistischen Gottesbegriffs zu verstehen, obwohl er hinter der grundlegenden Struktur des Hegel'schen Intersubjektivitätsdenkens christliche Motive ausmacht.⁴⁶

4.3.3 Das ‚Zwischen‘ der intersubjektiven Begegnung als Grenze der Philosophie

Dass die Begegnung zweier Subjekte auf ein Drittes verweist, das sich der vollumfänglichen Analyse im Rahmen eines Ich-Du-Modells entzieht, bildet auch eines der Kernthemen der Schlussreflexion von Theunissens Habilitationsschrift, in der er sich dem Thema der Alterität widmet.⁴⁷ Auf die dort angestellten Überlegungen sei hier in aller Kürze hingewiesen.

In „Der Andere“ wendet sich Theunissen zwei großen philosophischen Traditionen zu, die er mit besonderer Rücksicht auf intersubjektivitätstheoretische Fragestellungen miteinander ins Gespräch bringt. Zum einen geht es ihm um einen transzendentalphilosophischen Ansatz, als dessen Repräsentanten er vor allem Husserl und Sartre, aber auch Heidegger anführt, zum anderen um die von Martin Buber und anderen erarbeiteten Entwürfe einer Philosophie des Dialogs. Beide Traditionen, so formuliert Theunissen am Ende seines Buches, bergen Schwächen in Bezug auf die Fundierung der intersubjektiven Begegnung. Diese Schwächen werden besonders sinnfällig, wenn der eigentliche *Beginn* der Beziehung von Ich und Du denkerisch eingefangen werden soll.

Dieser Anfang nämlich gerät unter *transzendentalphilosophischen* Vorzeichen zur Aporie. Die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen zu denken führt dort notwendigerweise zur Grenze eines undenkbaren Anfangs. Denn das Subjekt findet sich als von dem Anderen, den es – transzendental gedacht – vermeintlich erst in der Wahrnehmung konstituiert, selbst bereits konstituiert vor. Dies muss zumindest dann vorausgesetzt werden, wenn es sich in diesem Fall wirklich um einen ‚Anderen‘ handeln soll – und eben nicht um ein ‚Anderes‘, etwa ein Regentropfen, ein Stein, ein rollender Wagen:

„Das Auf-mich-zukommen des Anderen unterscheidet sich aber nur dann von der Begegnisart der Dinge, wenn es mich innerlich, d.h. letztlich: in meinem Sein und Bewußtsein, konstituiert.“⁴⁸

Die Konstituierung des Subjekts durch den Anderen hat dann aber Priorität gegenüber der transzendentalphilosophischen Grundüberzeugung der immer schon bestehenden Vorgängig-

45 Von der Analyse der Denkbestimmungen her erschließen sich gleichsam die Strukturen der objektiven Welt. Zwar gilt zunächst: „Der Begriff des Logischen meint genau das Element, in dem wir uns immer schon bewegen, sobald wir sprechen und sprechend Denkbestimmungen verwenden.“ Doch „versammelt sich darin nach seiner [sc. Hegels] Auffassung in gewissem Sinne *alle* Wirklichkeit, die der Welt genauso wie die des Bewußtseins“ (Theunissen 1980, 53, Hervorh. im Original). In der dialektischen Bewegung des Satzes scheint insofern das Ganze auf. Dass Theunissen diese universalistische Ausweitung der kommunikativen Struktur unkritisch von Hegel übernimmt, kritisiert Habermas 1992, 21–23.

46 Vgl. Theunissen 1980, 42–44. Der Entwurf einer absolutheitstheoretischen Interpretation der „Wissenschaft der Logik“, welche die drei Teile des Werkes (Seins-, Wesens- und Begriffslogik) als drei Denkmodelle des Absoluten und damit als drei Modelle des Gottesgedankens nachvollzieht, liegt vor bei Wagner 1993.

47 Theunissen 1977, 501–507.

48 A.a.O., 501.

keit des erkennenden Subjekts. Ein Anfang, der stets beim Subjekt liegt, kann im Fall der Begegnung mit dem Anderen nicht gedacht werden.

Die *dialogische* Philosophie ist hier leistungsfähiger, bleibt aber darauf angewiesen, einen aller Dialogizität vorausliegenden Anfang, einen Ursprung im „Zwischen“ von Ich und Du zu denken. Problematisch dabei ist, dass die epistemische Grenze am Rande der „transzendental erreichbare[n] Wirklichkeit“⁴⁹ auch unter den Bedingungen der Dialogphilosophie bestehen bleibt, sodass die Wirklichkeit des ‚Zwischen‘, welche der Ich-Du-Begegnung anfänglich vorausliegt, für das philosophische Denken unerreichbar bleibt.⁵⁰

Das offene Problem ist demnach das eines dieser fassbaren Welt vorausliegenden *und* denkmöglichen Anfangs. Theunissen führt dabei Beispiele aus der Geschichte der Philosophie an, mit denen dieser Aufgabe nachgegangen wurde, konkret die mythologische Erklärung der inneren Verfasstheit des Eros in Platons „Gastmahl“ oder die spekulative Interpretation der Sündenfallgeschichte bei Schelling.⁵¹ Beide Wege aber lassen sich unter den Bedingungen gegenwärtiger Philosophie nicht mehr gehen, sodass sie sich an diesem Punkt mit der Beschreibung der noch ungelösten Perspektive begnügen muss.

Einen Weg, der hier noch einige Schritte weiter führen könnte, sieht Theunissen mit der Möglichkeit gegeben, den beschriebenen Sachverhalt auf seine etwaige theologische Tiefendimension hin zu befragen. Dafür bezieht er sich noch einmal auf Martin Buber, dessen Ansatz zunächst in zweierlei Hinsichten zu begrenzen sei: Erstens ergibt sich aus der theologischen Deutung des ‚Zwischen‘ nicht mehr als die Eröffnung einer Perspektive, noch nicht deren inhaltliche Durchschreitung. Zweitens ist es angemessener, dort, wo Buber den Gottesbegriff auf den Bereich des ‚Zwischen‘ anwendet, eher den symbolischen Begriff des ‚Reiches Gottes‘ zu verwenden. Mit diesem Begriff wäre die „„Mitte“, die alle Beziehungen miteinander verbindet“⁵², zutreffender beschrieben. Die Bewegung der Subjekte zueinander unter dem Vorzeichen des Reiches Gottes zu denken, scheint für Theunissen dabei mit der Erweiterung um eine zeitliche Komponente zusammenzuhängen. So weist er dem Reich Gottes den Charakter einer „gegenwärtige[n] Zukunft“⁵³ zu, wobei sich die beiden Zeitebenen der Gegenwart und der Zukunft in der gegenseitigen Liebe verbinden.

Theunissen belässt es an dieser Stelle bei wenigen Andeutungen. Deutlich ist aber, dass für ihn die offenen Fragen, welche das philosophische Nachdenken über den Status des Anderen

49 Theunissen 1977, 503.

50 Der ‚Anfang‘ der Begegnung mit dem Anderen kann demnach im Raum der Transzendentalphilosophie nur als Widerspruch zur erkenntnis- und weltbildenden Priorität des Subjekts gedacht werden, während ihm von der Dialogphilosophie zwar ein Ort im ‚Zwischen‘ zugewiesen werden kann, dieser Ort jedoch jenseits des theoretisch fassbaren Erkenntnisrahmens liegt. Nicht der Bereich des ‚Zwischen‘, sondern die Erkenntniswelt des Subjekts bildet dann aber den Beginn wenn nicht der eigentlich zu denken aufgegebenen, aber doch der faktischen Erfahrung: „Sie, die transzendental erreichbare Wirklichkeit, bleibt der Anfang, sofern wir, die wir ein reflektiertes Verhältnis zu uns und unserer Umgebung haben, in unserer geschichtlichen Situation allein sie als Welt vorfinden“ (ebd.).

51 A.a.O., 503–505.

52 A.a.O., 506.

53 Ebd.

in der intersubjektiven Beziehung unbeantwortet lässt, auf dem Gebiet der Theologie nicht in gleicher Weise offen bleiben müssen, steht dort doch zumindest der Reich-Gottes-Begriff als zeitphilosophisch aufgeladenes Interpretament der Tiefendimension von Intersubjektivität zur Verfügung. Zugleich ist damit jene Spur gelegt, die Theunissen einige Jahre nach der Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift in Gestalt desjenigen Aufsatzes aufnimmt, dessen Vorstellung am Beginn dieses Kapitels stand.

4.4 Zusammenfassung

4.4.1 Rückblick

Somit kehrt die vorgelegte Darstellung von Theunissens Denken in gewisser Weise an ihren Ausgangspunkt zurück. Zu Beginn habe ich mich auf die rückblickenden Hinweise Wolfgang Hubers konzentriert, der den Text des philosophischen Kollegen über Jesu Zeitverständnis als Entdeckungshorizont eines theologischen Konzeptes kommunikativer Freiheit in Erinnerung rief. In „Ο αἰῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“ unternimmt Michael Theunissen in Auseinandersetzung mit der neutestamentlichen Überlieferung sowie mit neuzeitlich-philosophischen Gesprächspartnern eine Kritik des negativen Verständnisses von Freiheit. Dies tut er unter besonderer Berücksichtigung zeitphilosophischer Fragestellungen. Im Begriff des Reiches Gottes erkennt Theunissen eine doppelte Zeitstruktur zwischen ‚Jetzt schon‘ und ‚Noch nicht‘ angelegt. Analog zu dieser Struktur stellt sich im glaubenden, d.h. von Vertrauen in Gottes Macht bestimmten Bittgebet die proleptische Gegenwart des Erhofften ein, was den derart Bittenden Anteil gibt an einer Freiheit, welche den Gegenpol darstellt zu jeder Selbstmächtigkeit. Gemeint ist eine ‚Freiheit von sich selbst‘. Dieses Freiheitsverständnis entfaltet Theunissen sodann anhand des Liebesbegriffs im Blick auf seine intersubjektive Dimension, wobei zugleich die darin miteinander verbundenen temporalen Aspekte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als am Ort der glaubenden Beziehung zum Anderen *vereinte* Aspekte erläutert werden. Subjektiv kann die dabei hergestellte Symmetrie der Zeitebenen schließlich als Befreiung von lastender Schuld erfahren werden, da es sich bei dieser um einen Ausdruck der übermächtig in die Gegenwart hineinragenden Vergangenheit handelt.

Der Begriff ‚kommunikative Freiheit‘ selbst wird allerdings erst in Theunissens Auseinandersetzung mit Hegels „Wissenschaft der Logik“ entfaltet. An der dort vorgelegten Analyse logischer Denkbestimmungen arbeitet Theunissen besonders das darin enthaltene Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität heraus. Das individuelle Subjekt, so lässt sich der betreffende Zusammenhang beschreiben, ist in der Verwirklichung seiner eigenen Handlungsvollzüge auf die Begegnung mit dem Anderen angewiesen, ja es kommt gar erst in dieser Begegnung zu *sich selbst*. Die Hegel’sche Formel vom ‚Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein‘ bildet

den sachlichen Fluchtpunkt dieser Analyse. Dem damit ausgedrückten Freiheitsverständnis wird das Attribut ‚kommunikativ‘ zugeordnet.

Diesem dialogischen Motiv wurde in einem letzten Abschnitt nachgegangen, indem auf Theunissens Habilitationsschrift über den ‚Anderen‘ als Motiv der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts hingewiesen wurde. Dabei wurde deutlich, dass für Theunissen in der Frage nach der Grundlegung der dialogischen Begegnung eine Grenze des philosophischen Nachdenkens erreicht ist. Als Chiffre für diese Grenze führt er in Anlehnung an Martin Buber das Motiv eines ‚Zwischen‘ ein und verbindet es zugleich mit religiösen Motiven, versteht er doch dieses ‚Zwischen‘ als

„jene ‚Mitte‘ des intersubjektiven Raums, den die dialogische Begegnung erschließt und der seinerseits die dialogische Selbstwerdung von Ich und Anderem ermöglicht, als ‚Reich Gottes‘, das der Sphäre der jeweiligen Subjektivität vorausgeht und zugrunde liegt.“⁵⁴

Zum Reich-Gottes-Begriff wiederum gehört die zeitphilosophische Komponente einer in der Gegenwart bereits proleptisch anwesenden Zukunft, sodass hier auch eine Kontinuität zu Zentralmotiven von Theunissens Aufsatz über das jesuanische Glaubensverständnis besteht.

In der bisherigen Darstellung wurden demnach zwei Spuren des Freiheitsdenkens aufgezeigt, die in Theunissens Werk miteinander verflochten sind. Im einen Fall wird der Weg in Richtung des Freiheitsgedankens als Nachdenken über die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz gestaltet, im anderen Fall wird der Freiheitsbegriff mit Hegel durch eine relationale Wirklichkeitsdeutung gefüllt. In beiden Fällen lässt sich der ‚kommunikative‘ Charakter von Freiheit auffinden, auch wenn das Attribut nur in den Hegelstudien explizit auftaucht. Ebenso verbindet beide Zugangsweisen die Vorstellung, dass das kommunikative Freiheitsverständnis auf ein Absolutes verweist, in dem es gründet.

4.4.2 Hubers Theunissen-Rezeption

Setzt man die dargestellten Aspekte in ein Verhältnis zum Freiheitsverständnis Wolfgang Hubers, so lassen sich folgende Punkte benennen: Huber bezieht sich in erster Linie auf die intersubjektivitätstheoretischen Grundeinsichten Theunissens, weniger also auf dessen Zeitphilosophie. Es sind nun zwei inhaltliche Bestimmungen, die Huber besonders aus Theunissens Hegeldeutung rezipiert und vor dem Hintergrund seines eigenen Verständnisses reformatorischer Theologie im Sinne evangelischer Sozialethik füllt.

Zum einen betont er mit seinem philosophischen Kollegen die Grundeinsicht, dass die Begegnung mit dem Anderen erst das eigene Selbstsein ermöglicht, individuelle Freiheit also niemals allein als bloße Autonomie bestimmt werden kann, sondern ganz im Gegenteil nur über den Umweg intersubjektiver Relationalität. Zum anderen ist auch für Huber jener Gedanke schlechthin zentral, der mit der Rekonstruktion des Begriffs kommunikativer Freiheit aus der Hegel’schen Logik einhergeht, dass nämlich Freiheit und Liebe sich zueinander kom-

54 Habermas 1992, 15f.

plementär verhalten und einen Zusammenhang bilden. Das ‚Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein‘ ist immer auch ein ‚Bei-sich-selbst-sein-im-Anderen‘ und umgekehrt.

Keinem dieser beiden Theorieschwerpunkte in Theunissens Freiheitsdenken wird in Hubers Texten ausführlicher nachgegangen. Weder die vorgestellte Interpretation neutestamentlicher Motive vor dem Hintergrund eines existenzphilosophischen Begriffs von Zeitlichkeit noch die ausführliche Aneignung der das Ganze der Wirklichkeit betreffenden Intersubjektivitätstheorie Hegels finden über wenige Bemerkungen hinaus Erwähnung.

Dabei könnte m.E. gerade in der vertieften Rezeption der idealistischen Motive ein Weg gegeben sein, eine gewisse Grenze der Huber’schen Konzeption aufzubrechen. Im vorigen Kapitel habe ich gegenüber Huber vorgebracht, dass sein Freiheitsverständnis einerseits und die versuchte Aktualisierung des Institutionenbegriffs andererseits eher unverbunden bleiben. Huber bevorzugt nach eigener Angabe ja gerade das ‚hegelianische‘ Modell von Moral gegenüber dem ‚kantischen‘ deswegen, weil jenes anders als dieses in der Lage sei, die normative Dimension der Sphäre des Sozialen anzuerkennen. Eine von dieser Sympathie ausgehende, konsequentere Annäherung an Hegel hätte hier unter Umständen die theoretischen Mittel bereitgestellt, die Hubers Interesse an einer streng intersubjektiv-sozial grundierten Sozialethik eindeutiger in sein Institutionenverständnis hätten Eingang finden lassen, und zwar in dem Sinne, dass Institutionen nicht allein als Ermöglichungsgröße, sondern tatsächlich als Verwirklichungsgestalt kommunikativer Freiheit hätten dargestellt werden können.

Die damit angesprochene Aufgabe steht im Zusammenhang mit der bei Huber nur in Ansätzen ausgeführten Idee der Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität. Huber rezipiert in loser Anlehnung an Hegels Formel des ‚Im-Anderen-bei-sich-selbst-Seins‘ ein intersubjektiv ausgerichtetes Freiheitsmodell, führt dieses aber dann vornehmlich im Gespräch mit Luthers Freiheitstraktat und unter Verwendung des Verantwortungsbegriffs weiter, was ihm einerseits die Entfaltung einer prononciert ‚evangelisch-theologischen‘ Position ermöglicht, andererseits aber auch zu einer gewissen Formelhaftigkeit in der Erläuterung einer ‚Freiheit für Andere‘ führt, deren genaue Einbettung in soziale Interaktionsprozesse kaum in den Blick gerät.

Begibt man sich auf die Suche nach differenzierteren Untersuchungen zum Verhältnis von sozialer Interaktion und kommunikativen Freiheitsvollzügen, so gerät schnell der theologisch-ethische Entwurf eines anderen Autors in den Blick, der ebenso wie Huber zu den einflussreichen Ethikern des deutschsprachigen Protestantismus bis in die Gegenwart hinein gehört: Trutz Rendtorff. Ihm wendet sich das folgende Kapitel zu. Zugleich wird damit der Blick ‚über den Tellerrand‘ zurückgewendet, von den existenzphilosophischen Impulsen Michael Theunissens auf Fragen theologischer Ethik.

5. Kapitel – Trutz Rendtorff : Sozialität als Freiheitsraum. Sozialethische Aspekte der „Ethik“ (1990/1991)

Die vorausgegangenen Kapitel haben bereits einen Schwerpunkt auf den Freiheitsbegriff gelegt, im einen Fall als sachliche Mitte einer evangelischen Sozialethik, die theologisches Profil und moderne Zeitgenossenschaft miteinander zu verbinden suchte (Wolfgang Huber), im anderen Fall als Vermittlungsbegriff zwischen Existenzphilosophie, Hegel'scher Logik und Theologie (Michael Theunissen). In beiden Hinsichten stand die kommunikative Dimension der Freiheit im Vordergrund, mithin das Eingebundensein des freien Subjekts in intersubjektive Bezüge. Auch der im Folgenden darzustellende Autor stellt den Freiheitsbegriff in die Mitte seiner ethischen Überlegungen. Zum besonderen Charakter dieses Ansatzes gehört es dabei, dass er als Gesamtentwurf ein System von großer Geschlossenheit und inneren Vielbezüglichkeit darstellt. Die Darstellung dieser Position kann sich demnach nur schwer auf einen isolierten Themenbereich beschränken, sondern muss stets die umgreifende Theoriearchitektur im Blick haben. Das Folgende wird sich daher über eine gewisse Strecke als allgemeine Annäherung gestalten, wobei aber besondere Aufmerksamkeit auf sozialethische Aspekte gelegt werden wird.

5.1 Zur Anlage der „Ethik“

5.1.1 *Ethik als ethische Theologie*

Seinem zweibändigen Ethikentwurf, der 1980/81 in erster und 1990/91 in einer bearbeiteten zweiten Auflage erscheint, gibt Trutz Rendtorff den Untertitel „Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie“¹. Diese Formulierung verdient besondere Aufmerksamkeit, bietet sie doch eine Umstellung der gängigen Disziplinbezeichnung theologischer Ethik.

Mit dem Programm einer Theologie, die als Ganzes mit dem Attribut „ethisch“ qualifiziert wird, sind sachliche Konsequenzen verbunden. Nicht nur klingt die Absage an ein Modell der Zuordnung von Dogmatik und Ethik an, das letztere der ersteren nachordnet etwa in der Weise, dass Dogmatik jene theologisch wahrheitsfähigen Sachverhalte zu entwickeln und zu beschreiben habe, auf deren Grundlage erst in einem zweiten Schritt ethische Schlussfolgerungen getroffen werden können. Ein solches asymmetrisches Verhältnis der beiden Disziplinen, wie es maßgeblich und wirkkräftig von Karl Barth vertreten wurde², wird hier nicht weitergeführt.

1 Im Folgenden beziehe ich mich auf die von Reiner Anselm und Stephan Schleissing verantwortete Neuauflage (Rendtorff 2011).

Mehr noch ist es – vor aller im Einzelnen unterschiedlichen Gewichtung – die binäre Auftrennung in Dogmatik und Ethik selbst, die mit dem Vorhaben einer im Ganzen „ethischen Theologie“ in Frage gestellt wird. Diese ist eher eine eigenständige Disziplin, die sich ihre eigenen Prämissen schafft und nicht in Hinordnung auf ihr äußerliche dogmatische Voraussetzungen oder durch Eingrenzung ihres sachlichen Bezugsfeldes bestimmt werden darf, sondern den Gesamtzusammenhang des theologischen Denkens in spezifisch autonomer Weise bearbeitet. Zwar bildet sie gemeinsam mit der Dogmatik den fachlichen Zusammenhang der Systematischen Theologie, doch lässt sich dieses Beieinander nach Rendtorff nicht gemäß eines Zwei-Stufen-Modells von Begründung und Anwendung verstehen, sondern als gleichzeitiger Ausgang von Fundamentalgaben, die jenseits beider Fächer liegen und derer sich beide unter je eigenem Vorzeichen annehmen.³

5.1.2 „Lebenswirklichkeit“ als Gegenstandsbereich der Ethik

In diesem Rahmen ergibt sich das besondere Profil der Ethik aus ihrem Bezug zur „ethischen Lebenswirklichkeit“⁴. Ihr Ansatz ist somit ein deskriptiver und ihr materialer Schwerpunkt liegt in der Anthropologie, nicht in der Gotteslehre. Durch differenzierte Analysen der Lebenswirklichkeit erhellt sie den Erfahrungshorizont des Individuums, auf dessen Grundlage es sich subjektiv zu seinem Handeln in dieser Lebenswirklichkeit verhält. Diesen Prozess des je individuellen Sich-Verhaltens des Einzelnen zur umgebenden Welt bezeichnet Rendtorff mit dem Begriff der Lebensführung. Die Ethik insgesamt ist für ihn eine „Theorie der menschlichen Lebensführung“⁵.

Als „Theorie“ reflektiert sie dabei nicht nur die aus der Lebensführung erwachsende menschliche Erfahrung, sondern auch schon die im Vollzug der Lebensführung generierte Reflexion auf diese Erfahrung. Sie bringt nicht erst moralisches Urteilen hervor, sondern stellt dieses in eine theoretische Perspektive, die sich normativ am Begriff des guten Lebens, in christlicher Perspektive des gottgewollten Lebens orientiert.⁶ Schon im Alltag geschieht vielfältiges ethisches Nachdenken immer dort, wo für ein konkretes Verhalten in irgendeiner Form Gründe in Stellung gebracht werden müssen. Der Ethik kommt somit eine theoretische ebenso wie eine praktische Dimension zu, die miteinander verschränkt sind, was sich bereits

2 Vgl. für viele weitere Stellen schon die grundsätzlichen Überlegungen am Beginn der Ethik-Vorlesung von 1928 (Barth 1973, 1–29). Als Überblick siehe Meireis 2016.

3 Vgl. auch die Deutung Reiner Anselms, wonach in Rendtorffs Entwurf die „klassische Trennung der Disziplinen Dogmatik und Ethik“ aufgelöst und durch die Frage ersetzt wird, „von welcher Fragestellung die Theologie unter den Bedingungen der Moderne sachgerechter entworfen werden kann.“ (Anselm 1992, 265). Dass sich die von Rendtorff – und in seiner Nachfolge auch von Anselm – versuchte Überwindung eines entlang des Begründung-Anwendung-Schemas entworfenen Konzeptes von Ethik bis in die neueste Zeit nicht durchgesetzt hat, stellt er kritisch mit Blick auf Wilfried Härle fest (vgl. Anselm 2018, 5–7). Anselm selbst spricht von unterschiedlichen „Fokussierungen“ der beiden Disziplinen Dogmatik und Ethik auf die *eine* Lebenswirklichkeit. Dass er sich, ebenso wie Rendtorff, in deutliche Nähe zum ethischen Ansatz Schleiermachers begibt, soll hier erwähnt sein. Zur Gleichursprünglichkeit der beiden systematischen Disziplinen bei Schleiermacher siehe Leiner 2007, 181.

4 Rendtorff 2011, 53.

5 A.a.O., 3.

6 A.a.O., 10f.

im Begriff der Lebensführung mit seinem Ineinander von praktischen wie reflexiven Bezügen andeutet.

Dass sich theoretische Reflexionsleistung wirksam nur am Ort des individuell geführten Lebens bewähren kann, bedeutet auch, dass es kein unveränderliches, den Subjekten gegenüberstehendes Gebäude an ethischen Lehrnormen geben kann, das als solches schon Orientierungsleistungen erbringen könnte. Vielmehr muss die Bewegung von der Norm zur Umsetzung im Handeln stets den Umweg über das subjektive Urteilsvermögen nehmen. Eine Norm muss damit immer noch einmal vom einzelnen Menschen bestätigend angeeignet werden, ehe sie am Ort seiner Lebensführung auf konkrete Handlungsalternativen einzuwirken vermag.⁷

Obwohl also der „Mensch als ethisches Subjekt [...] als theoretischer Fluchtpunkt der Ethik“⁸ begriffen werden kann, ist Rendtorff darauf bedacht, dem Eindruck zu wehren, sein Entwurf sei im Grunde individualistisch. Schon der Begriff „Lebensführung“ weist über den Bereich des Individuellen hinaus auf größere Sozialzusammenhänge, da es unmittelbar einsichtig ist, dass „jeder Mensch durch seine Lebensführung mit dem Leben anderer, mit dem gemeinsamen Leben, mit der Gesellschaft verbunden ist.“⁹ Die intersubjektive Verflochtenheit des einzelnen Lebens arbeitet Rendtorff in deskriptiver ebenso wie in normativer Hinsicht schon in die Grundlegung seines Entwurfes ein. Deskriptiv kommt sie in erster Linie dort zur Sprache, wo er unter dem Stichwort der „Lebensformen“ den Bereich des je vorfindlichen, vielfältigen und umfassenden Systems der Sittlichkeit in den Blick nimmt, in das die Lebensführung des ethischen Subjekts eingebettet ist und von welchem diese Lebensführung gleichzeitig auch gelenkt und bestimmt wird.¹⁰ Normativ begegnet die Dimension des Intersubjektiven vor allem unter dem Begriff der Anerkennung, den Rendtorff Jürgen Habermas' Diskursethik entnimmt und dieser in einer – allerdings nur angedeuteten – theologischen Füllung gegenüberstellt.¹¹

7 Dies gilt für jegliche Formationen vorsektiver normativer Ordnungen: Die „ethische Lebenswirklichkeit, die konkrete Sittlichkeit, die praktischen Lebensformen, kurz: die Gesellschaft, auch die Kirche entheben den Menschen nicht der *eigenen Stellungnahme*. Die konkrete menschliche Lebensführung ist nicht einfach identisch mit den Traditionen der Sittlichkeit, mit ihren dem jeweiligen Handeln vorgegebenen Lebensformen. Diese haben keinen gesetzmäßigen Charakter, der sich ohne eigenes Zutun von selbst vollzieht.“ (Rendtorff 2011, 22, Hervorhebung im Original).

8 A.a.O., 24.

9 A.a.O., 11.

10 A.a.O., 21.38f.

11 Rendtorff weist gegenüber Habermas auf die Notwendigkeit hin, das Geschehen wechselseitiger Anerkennung nicht allein an den tatsächlichen Vollzug symmetrischer Diskursverhältnisse, d.h. nicht an nur aktuelle Kommunikationszusammenhänge zu binden. Den Ursprung einer solchen vor aller Faktizität liegenden Geltung reziproker Anerkennung sieht er im „Recht auf Anerkennung des Lebens für jeden Menschen“ (a.a.O., 35) gegeben, aus welchem erst die Anerkennung eines Rechtes auf Diskursteilnahme folgt. Eine theologische Aufnahme dieser Zuordnung erscheint Rendtorff vom biblischen Liebesgebot aus möglich, welches als „das Gebot verstanden [werden kann], das alle anderen Gebote umfaßt und einschließt“ (a.a.O., 36), wodurch auch in theologischer Diktion die von den faktisch sich ereignenden Anerkennungsgeschehnissen unabhängige Geltung der jedem Menschen zustehenden Anerkennung formuliert werden kann. Noch offen bleibt für Rendtorff an dieser Stelle, wie dieser Zusammenhang mit der empirischen Sittlichkeit zu vermitteln ist, d.h. von welcher Beschaffenheit jene Lebensformen sein müssten, die dem Prinzip gegenseitiger Anerkennung entsprechen würden.

Deutlich tritt Rendtorff dafür ein, normative und deskriptive Fragestellungen dergestalt miteinander zu verknüpfen, dass beide Dimensionen weder isoliert nebeneinander stehen noch einfach ineinander aufgehen. Diese Grundstruktur bildet sich im erfahrungsorientierten Gesamtaufbau der „Ethik“ ab.

5.1.3 „Lebensführung“ als umfassender Reflexionshorizont der Ethik

Nach Auffassung Rendtorffs muss eine ethische Theologie ihre Gehalte zunächst am Ort der individuellen Lebenserfahrung gewinnen und überprüfen. Diese Bewegung zielt sodann auf den Begriff der Lebensführung, der sowohl aktive als auch passive Momente enthält. Ethik als Theorie der Lebensführung beschränkt sich nicht allein auf das menschliche Handeln bzw. die hinter diesem Handeln stehenden motivationalen Verhältnisse im handelnden Subjekt, sondern sie ist umfassender eine Theorie des menschlichen Lebens als Gesamtheit. Ihr eignet daher ein fundamental deskriptiver Charakter. Aus der Analyse der Wirklichkeit ergibt sich dabei die Einsicht in deren normative Dimension. Zur Lebensführung gehört das freie subjektive Bestimmen über das eigene Leben ebenso wie das Eingebettetsein und Bestimmtwerden, d.h. gewissermaßen „Geführt-Werden“, durch äußere Umstände, soziale Verhältnisse, biographische Voraussetzungen und andere Bedingungen. Lebensführung vollzieht sich somit *innerhalb* der Lebenswirklichkeit.¹² Am Ort der Lebenswirklichkeit¹³ ist der Mensch hineingestellt in eine ethische Grundsituation, d.h. in die Notwendigkeit hinein, sich in irgendeiner Form zum Vorgegebenen zu verhalten. Ethisch ist diese Grundsituation deswegen qualifiziert, weil sie Apellcharakter hat. Er ergibt sich aus der Tatsache, dass jeder Mensch angesichts der ihn umgebenden Lebenswirklichkeit nicht umhin kann, sein eigenes Leben verantwortlich zu führen.¹⁴ Diese grundlegende Bestimmung der menschlichen Existenz ist für Rendtorff schlechthin unhintergebar.

Es ist die Aufgabe einer ethischen Theologie, zu explizieren, welche Folgen die Grundsituation des ethischen Subjekts nun in Bezug auf die Verfasstheit der konkreten Lebenswirklichkeit zeitigt. Sie hat daher zunächst die fundamentalen Dimensionen dieser Lebenswirklichkeit zu beschreiben. Weiterhin hat sie erläutern, welche Anforderungen diese Dimensionen an die Lebensführung des Subjekts stellen. Schließlich muss sie darstellen können, inwieweit die so erfassten Zusammenhänge zum verantwortlichen Umgang mit konkreten Sachproblemen in spezifischen Bereichen der empirischen Wirklichkeit beitragen. Während die ersten beiden Aufgabenstellungen im ersten Band der „Ethik“ ausgeführt werden, ist der zweite Band ganz

12 Ratschow formuliert: „Lebensführung schließt in das Handeln die Wirklichkeitsbeziehung ein, die dem Handeln vorhergeht“ und die also weiterhin „in der ethischen Frage bewußt gemacht wird und die in ihr Ausdruck gewinnt.“ (Ratschow 1984, 60).

13 Zum Begriff vgl. Atze 2008, 416–419, bes. 417f zur Abgrenzung gegenüber dem sozialphilosophischen Konzept der *Lebenswelt*.

14 Dieser Aspekt bestimmt schon den ersten Satz der *Ethik*: „Der Mensch ist verantwortlich für sein Leben“, und zwar in sämtlichen Dimensionen seiner Existenz, nämlich „als einzelner wie in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, im Kleinen persönlicher Lebensverhältnisse wie im Großen gesellschaftlicher Strukturen, im praktischen Handeln wie im planenden Gestalten. Der Mensch ist verantwortlich als Subjekt der Lebensführung. Das ist Thema und Gegenstand der Ethik.“ (Rendtorff 2011, 3).

den Ausführungen zur letzten Aufgabenstellung gewidmet. Die beiden Bände bilden somit auf ihre Weise die traditionelle Untergliederung des Faches in Formal- und Materialethik ab.

5.1.4 Der erste Band der „Ethik“ als Phänomenologie der Lebenswirklichkeit des ethischen Subjekts

Rendtorff gestaltet die Beschreibung der ethischen Lebenswirklichkeit nun als Zusammenspiel dreier „Grundelemente“. Es handelt sich um fundamentale Erfahrungsdimensionen, an denen jeder Mensch, der sein Leben in der Welt führt, Anteil hat. Sie stellen somit keine voneinander unabhängigen Erkenntnisbereiche der empirischen Wirklichkeit dar, sondern sind existentielle Näherbestimmungen des Lebens als solchen.

Diese drei Grundelemente sind: „Das *Gegebensein des Lebens*, wie es in jedem Handeln immer schon in Anspruch genommen wird; die Forderung *Leben zu geben*, die als Grundstruktur in einem jeden Handeln begegnet; die *Reflexivität des Lebens*, die das ethische Bewußtsein bestimmt und bewegt.“¹⁵

Alle drei Dimensionen werden jeweils in ihrer vor aller religiös-weltanschaulichen Beanspruchung schon bestehenden subjektiven Evidenz erläutert. In einem weiteren Schritt werden sie der theologischen Interpretation zugeführt. Dabei lässt sich an ihrer Anordnung eine gewisse Abstufung erkennen, die keine qualitative Abwärtsbewegung meint, sondern gewissermaßen auf unterschiedliche Grade von ‚Fundamentalität‘ der jeweils angesprochenen Erfahrungsdimension des ethischen Subjekts hinweist. Ihre Reihenfolge folgt dieser Logik insofern, als dass ein Individuum sich zunächst – vor aller Aktivität – als bedingt erfährt, d.h. sein eigenes Leben als verdanktes erkennt (Gegebensein des Lebens), erst auf dem Boden dieses Sachverhalts aber nicht umhinkommt, sich zum Gegebensein seines Lebens antwortend zu verhalten (Geben des Lebens), wobei beide Grunderfahrungen nicht anders als durch reflexive Verarbeitung subjektiv angeeignet werden können (Reflexivität des Lebens).¹⁶

In allen drei Bereichen verbindet Rendtorff die Beschreibung unmittelbar evidenter Lebenserfahrung, die auch jenseits religiöser Kontexte kommunikabel zu sein beansprucht, mit theologischen Deutungsmustern. So wird etwa im Rahmen der Überlegungen zum Gegebensein des Lebens der Schöpfungsglaube sowie das christliche Freiheitsverständnis eingeführt¹⁷, während in Bezug auf das Geben des Lebens nicht nur das Problem des Bösen und der Schuld zur Sprache kommt, sondern auch Ausführungen zum Versöhnungsgedanken, zur Rechtfertigungslehre sowie zum Reich Gottes.¹⁸ Schließlich mündet der Abschnitt zur Re-

15 Rendtorff 2011, 79 (Hervorhebungen im Original).

16 Reiner Anselm hat nicht zu Unrecht in dieser Aufgliederung der Lebenswirklichkeit eine immanent-lebensweltliche Variante des Trinitätsgedankens ausgemacht (vgl. Anselm 1992, 268). Stärker formuliert es Stefan Atze: „Das Herausarbeiten der Grundelemente der Lebensführung liest sich daher *auch wie eine ethisch verklausulierte Dogmatik*, die auf überkommene Bestände der Dogmen- und Theologiegeschichte zurückgreift. Rendtorffs strikte Umkehrung des Dogmatik-Ethik-Verhältnisses kommt scheinbar nicht ohne einen dogmatischen Unterbau aus; jedenfalls wenn er die *Grundelemente als Erfüllungszitate christlicher Dogmatik* ansieht“ (Atze 2008, 463, Hervorhebungen von mir).

17 Rendtorff 2011, 88-97.

18 Rendtorff 2011, 107-121.

flexivität des Lebens in eine kurze Erläuterung des Glaubensbegriffs sowie der christlichen Hoffnung als dessen Implikat.¹⁹

Hinter dieser konzeptionellen Zusammenführung von phänomenologisch-ethischen Daseinserfahrungen und Elementen der theologischen Wirklichkeitsdeutung steht das doppelte Interesse, das Bezogensein der religiösen Perspektive auf elementare Gehalte der Grundsituation des menschlichen Lebens ebenso zu plausibilisieren wie jene, nur in religiöser Perspektive ins Spiel kommenden Erfahrungsbereiche auszuleuchten, die sich dem ethischen Subjekt dann erschließen, wenn es „den Zusammenhang alles Lebens mit Gott“²⁰ zum Referenzrahmen seiner Lebensführung werden lässt.²¹

5.2. Gegründete Freiheit: Das Gegebensein des Lebens

5.2.1 Erfahrungsdimension: Leben als verdanktes Leben

So beginnen Rendtorffs Überlegungen zum *Gegebensein des Lebens* zunächst mit der allgemeinen Feststellung: „niemand kann sich selbst das Leben geben.“²² So allgemein verbindlich sich dieser Sachverhalt darstellt, so sehr weist er doch auch auf die aller ethischen Reflexion eigene Subjektgebundenheit hin. Denn wenn sich alles Handeln nur im Rahmen eines gegebenen Lebens vollziehen kann, dann bildet die Prägung, die diesem konkreten Leben zukommt, mithin der Komplex seiner besonderen und individuellen Voraussetzungen denjenigen unhintergebar individuellen Hintergrund, vor dem ethische Reflexion Gestalt gewinnt.

Dies aber bestimmt nicht nur die Ebene der Anwendung moralischer Urteile, sondern schon die sachliche Dimension der ihnen vorausgehenden ethischen Problembereiche: „Nicht, was alles überhaupt möglich sein und getan werden könnte, ist das Thema der Ethik der Lebensführung, sondern das, was in einem gegebenen Leben verantwortet werden kann.“²³ Im Rahmen dieser Eingrenzung müssen dabei selbstverständlich auch intersubjektive Fragestellungen verhandelt werden. Die Subjektgebundenheit der ethischen Reflexion impliziert somit keinen bloßen Subjektivismus. Die Bedingtheit des Lebens, der Rendtorff in diesen Überlegungen nachgeht, manifestiert sich gerade daran, dass jede für sich bestehende individuelle Existenz im Raum einer Lebenswirklichkeit platziert ist, die konstitutiv *überindivi-*

19 A.a.O., 126–129. Eine trinitarische Struktur (vgl. oben Anm. 16) kann in dieser Anordnung dann gesehen werden, wenn man hinter den dogmatischen Loci die drei Personen assoziiert, also der Schöpfungsgedanke mit dem Vater, die Bereiche Schuld und Versöhnung mit dem Sohn, schließlich die Themen Glaube und Hoffnung mit dem Geist zusammengedacht werden.

20 A.a.O., 45.

21 Die Kritik Ulrich H. J. Körtner richtet sich m.E. auf den ersten Aspekt, ohne den zweiten zu würdigen. Er vertritt eine Deutung von Rendtorffs Entwurf, die den Eindruck erweckt, dieser habe lediglich eine von der Tradition abgelöste Explikation subjektiv-beliebiger Moralvorstellungen zum Ziel (vgl. Körtner 2012, 39f).

22 Rendtorff 2011, 80.

23 Ebd.

duell strukturiert ist. Ihr kommt daher Geschichtlichkeit zu, ein weiteres Element seiner Theorie, das Rendtorff mit dem Begriff der Lebensführung einfangen möchte.²⁴

5.2.2 Ethische Konkretisierung: die Möglichkeit der Freiheit

Inwiefern eignet dem Faktum des Gegebenseins des Lebens nun ein appellativer Charakter? Er besteht darin, dass das eigene Leben als solches erst empfangen werden muss. Obwohl dem Menschen seine Existenz *als solche* in vollkommen passiver Weise zugeeignet wird, wird sie erst im Laufe eines biographischen Prozesses der Aneignung zur *ihm eigenen* Existenz. Dies geschieht in notwendiger Weise, da es nicht in der Entscheidungsmacht des ethischen Subjekts liegt, sein Leben gewissermaßen erst ‚auf den Weg zu bringen‘. Es befindet sich vielmehr bereits in einer Situation, in der es nicht umhinkommt, sich aktiv zu den Bedingtheiten seines Daseins zu verhalten. Der aus dem Gegebensein des Lebens erwachsenden Existenzverfassung kommt, so könnte man diesen Gedanken interpretieren, eine reaktive Grundgestimmtheit zu, in welcher einerseits die *Aufforderung* zu antwortendem Verhalten gegenüber einer lebensweltlich begegnenden Anspruchssituation, andererseits die *Befähigung* zu diesem Verhalten zusammenkommen. Rendtorff beschreibt hier einen fundamentalanthropologischen Sachverhalt, der gerade deswegen von ethischer Relevanz ist, weil er die Möglichkeit einer konstitutiven und allen Individuen gemeinsamen Empfänglichkeit für normativ-ethische Reflexionsgehalte mit einschließt.²⁵

Wenn es dem ethischen Subjekt aber aufgegeben ist, sich selbst im Rahmen seiner Lebensführung zu bestimmen, es dies aber nur unter fundamental feststehenden, jenseits der eigenen Verfügung liegenden Voraussetzungen unternehmen kann, liegt es nahe, nach der Möglichkeit menschlicher Freiheit zu fragen. Welche Art von Freiheit ist es, die dem Menschen in der ethischen Grundsituation des Gegebenseins des Lebens zukommt? Es müsste dann von einer Freiheit die Rede sein, die mit Abhängigkeit zusammen zu denken wäre, d.h. eine Freiheit zum Sich-Bestimmen *im* Bestimmt-Sein. Freiheit könnte somit nicht als reine Selbstmächtigkeit beschrieben werden, würde dies doch die Beschränktheit des Subjekts auf der Ebene schon seines bloßen Daseins missachten.

Rendtorffs Anspruch besteht jedoch darin, die in einer tiefen anthropologischen Dimension zu entdeckenden Merkmale der Lebenswirklichkeit nicht lediglich darzustellen, sondern auch als tragende Elemente in seine Theorie zu integrieren. Daher kann Freiheit nur als ein-

24 An Stichworten wie dem der ‚Geschichtlichkeit‘ lässt sich erkennen, dass es Rendtorff mit der Bezugnahme auf das Gegebensein des Lebens nicht um die Postulierung einer von intersubjektiven Kommunikationsvollzügen unabhängigen Bewusstseinssphäre geht. Aus dieser Vermutung speist sich aber etwa die Kritik Johannes Fischers, der herausstellt, „dass das ‚Leben‘ ja nicht einfachhin und unmittelbar, sondern immer schon unter bestimmten Symbolisierungen ‚gegeben‘ ist, zu denen jene gehört, unter der der christliche Glaube Leben wahrnimmt und erfährt. Insofern ist der Ausgangspunkt beim ‚Gegebensein des Lebens‘, unter Abstraktion von aller symbolischen Bestimmtheit, mit der es gegeben ist, sehr fragwürdig“ (Fischer 2002, 55).

25 Dies bedeutet, der appellative Charakter des Gegebenseins des Lebens „gibt die Lebensführung als einen Auftrag zu verstehen, der in dem empfangenen Leben selbst bereits beschlossen liegt. Er ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch überhaupt für das, was Inhalt und Intention moralischer Gesetze und sittlicher Gebote ist, empfänglich ist“ (Rendtorff 2011, 84).

geklammert von der Abhängigkeit des Menschen, will sagen vom Verdanktsein seines Lebens gedacht werden. Nicht das völlig unabhängige, von allen äußeren Zwängen ledige Subjekt ist daher von Interesse, denn ein solches Konzept würde doch nur an der Lebenswirklichkeit vorbei formuliert werden können. Vielmehr geht es um jenes ethische Subjekt, das frei ist *in* der Abhängigkeit in dem Sinne, dass es innerhalb dieser sein Leben gestaltet. Rendtorff spricht in diesem Zusammenhang von der „innere[n] Sozialität der Lebensführung“²⁶. Dabei besteht diese Sozialität nur in der dialektischen Verschränkung mit Individualität. Denn verdanktes Leben ist trotz seines Eingebettetseins in es übersteigende Zusammenhänge doch stets das je eigene Leben, insofern es „nur von dem bestimmten Menschen gelebt werden kann, dem es gegeben ist.“²⁷ Wo innerhalb der Lebenswirklichkeit ein Leben *geführt* wird, muss sich dieses Geschehen notwendig *individuell* vollziehen und Freiheit ist daher immer, wiewohl in Sozialität gegründet, individuelle Freiheit. Lebensführung kann somit beschrieben werden als stetiger Prozess der individuellen Anverwandlung der Lebenswirklichkeit. Dieser Prozess muss sich diesseits der Alternative von Naturalismus (ich bin ganz der, der ich schon immer war) und Voluntarismus (ich bin ganz der, der ich sein will) bewegen, um der doppelten Realität von Abhängigkeit und Freiheit des ethischen Subjekts gerecht zu werden. *Individualität* äußert sich dann weniger im Abbau von Heteronomien als im bewusst die Kontingenzen des konkret-eigenen Lebens wahrnehmenden Umgang mit ihnen.²⁸

5.2.3 Theologische Deutung: das Gottesverhältnis als Bewusstsein umfassender Anerkennung

Nachdem die von allen Menschen geteilte Grunderfahrung des Gegebenseins des Lebens sowie die aus dieser Erfahrung erwachsende Aufforderung zur Herausbildung einer individuellen Lebensführung dargestellt wurden, unternimmt Rendtorff eine theologische Deutung dieser Zusammenhänge. Dabei will er aufzeigen, „warum die Religion – als Ausdrücklichkeit der Gottesbeziehung des Menschen – eine ethisch relevante Grunddimension menschlicher Lebensführung ist.“²⁹ Der maßgebliche Referenzpunkt ist für ihn an dieser Stelle der Schöpfungsgedanke. Während das Verdanktsein des Lebens vor allem in Bezug auf die Qualifizierung Gottes als den Schöpfer theologisch zur Sprache gebracht werden kann, ist das aktive Moment der Aneignung der dergestalt verliehenen Existenz in eine Erläuterung des christlichen Freiheitsbegriffs zu überführen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf letzteren Punkt, Rendtorffs Überlegungen zum Freiheitsbegriff, da er mir zum einen für die Ge-

26 Rendtorff 2011, 85. Mit dem Stichwort „Sozialität“ wird schon in der Begriffswahl deutlich, dass Rendtorff in Bezug auf Freiheit das Gegebensein des Lebens vor allem auf die anderen Menschen bezieht, weniger auf allgemeine natürliche Vorgaben. Seine abgrenzenden Einleitungsgedanken zum Freiheitsbegriff setzen sich daher auch, ohne diese Bezeichnung ausdrücklich zu erwähnen, mit dem Konzept negativer Freiheit auseinander, nach welchem Einschränkung von Freiheit allein vom Freiheitsanspruch der Anderen her zu begründen ist, Freiheit als solche aber nicht von der Sozialität, sondern vom ungebundenen Individuum aus expliziert wird. Vgl. dazu a.a.O., 84f.

27 A.a.O., 85.

28 Rendtorff sieht hier den Ort des Verantwortungsbegriffs. Verantwortung gestaltet sich als „Unterscheidbarkeit innerhalb einer Beziehung, nicht [als] die Trennung des eigenen Lebens vom Leben überhaupt“ (a.a.O., 88).

29 Ebd.

samtanlage seines Ethik-Entwurfs gerade im Blick auf spätere sozialetische Themen zentral erscheint, zum anderen vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit von besonderem sachlichen Interesse ist.

Der Begriff der Freiheit, den Rendtorff mit vielen weiteren Stimmen³⁰ als „Zentralbegriff evangelischer Theologie und so auch der Ethik“³¹ bestimmt, enthält für ihn zwei fundamentale Bedeutungsdimensionen. Einerseits enthält er den Aspekt der *Personalität* des Menschen. Der Bezug auf Gott als den Schöpfer schließt ein, dass sich das ethische Subjekt dort als mit sich identisch erfährt, wo sich die eigene Lebenswirklichkeit als mit derjenigen Wirklichkeit übereinstimmend darstellt, die von der Idee des Schöpfungswillens Gottes aus als Idealbestimmung erscheint. Identitätserfahrung stellt sich somit dort ein, wo das eigene Leben als Gott entsprechendes Leben erfahren wird. Dieser Gedanke aber führt zu einer Transzendierung der empirischen Merkmale der Lebenswirklichkeit. Der Mensch besteht nicht nur als Gesamtheit seiner faktischen Eigenschaften, sondern versteht seine Existenz mittels der Idee der Geschöpflichkeit als gegründet in seinem Gottesverhältnis. Er ist darin Person, dass er als individuell Angesprochener den Grund seiner Existenz nicht an den Raum der ihn umgebenden Lebenswirklichkeit bindet, sondern ihm durch den Bezug zum Gottesgedanken das Merkmal der Unverfügbarkeit verleiht. Die christliche Deutung der Erfahrung des Gegebenseins des Lebens führt damit zum Begriff der Person, die wiederum den Begriff der Würde aus sich heraussetzt und somit in den ethischen Zusammenhang eine normative Grenze des menschlichen Handelns einführt. Im Gedanken der schöpfungstheologisch begründeten Personalität des Menschen drückt sich insofern eine fundamentale ethische Höherrangigkeit des individuellen Subjekts vor seinen sozialen Bezügen aus, denn so sehr das Miteinander mit Anderen nicht aufgrund von abstrakt gewonnenen Normen ethisch bewertet werden kann, so absolut stellt doch die Personwürde des Einzelnen eine normative Grenze intersubjektiver Handlungszwecke dar.

Unter dieser Voraussetzung gehört andererseits auch der Aspekt der *Sozialität* zur Rendtorff'schen Explikation des Freiheitsbegriffs. Die wechselseitigen Interaktionsverhältnisse der Individuen, die sich auch schon vor aller theologischen Inanspruchnahme ethisch als Geflecht von Verhältnissen gegenseitiger Anerkennung explizieren lassen, können schöpfungstheologisch als ‚horizontale‘ Entsprechung zum ‚vertikalen‘ Gottesverhältnis des Menschen verstanden werden. Aus der Einsicht in das eigene Angenommensein durch Gott erwächst die Einsicht in das Angenommensein auch der Anderen, wobei sich wiederum Fluchtlinien hin zu einer dieser Perspektive entsprechenden Lebenswirklichkeit ergeben.³²

Als Korrelat zur Sozialität von Freiheit tritt damit das Liebesgebot auf den Plan. Wenn die Identität des Menschen mit sich selbst, theologisch gedeutet, in einem Entsprechungsverhältnis zwischen seiner konkret-individuellen Lebensführung und der geschöpflich-idealen Ge-

30 Vgl. den betreffenden Exkurs zur Forschungsgeschichte, innerhalb dessen er auf so unterschiedliche Autoren wie Barth, Bultmann und Falk Wagner hinweist (Rendtorff 2011, 90f).

31 A.a.O., 90.

32 Anders formuliert bedeutet dies, dass sich „das Bewußtsein von der Gemeinschaft mit Gott so [formiert], daß es zum Bewußtsein einer gemeinsamen Welt wird“ (a.a.O., 92).

stalt dieser Lebensführung besteht, der Mensch also inmitten der Lebenswirklichkeit dann ‚bei sich selbst‘, d.h. aber *frei* ist, wenn er sein ethisches Handeln als Abbild der aller Empirie vorausgehenden Geschöpflichkeit, als Widerspiegelung des Angenommenseins durch Gott zu gestalten vermag, und wenn dies schließlich zur Folge hat, dass das Handeln des Einzelnen durch die Annahme und Anerkennung der Anderen, mithin durch *Liebe* bestimmt ist, dann kann „Liebe als Gestalt der Freiheit“³³ bezeichnet werden.

Dieser Bezug auf das christliche Liebesgebot führt bereits weg vom vorrangig passiven Aspekt des Gegebenseins des Lebens hin zur zweiten Grunddimension der ethischen Lebenswirklichkeit, die Rendtorff unter der Formel „Das Geben des Lebens“³⁴ verhandelt.

5.3 Freiheit als Leben für Andere: Das Geben des Lebens

5.3.1 Erfahrungsdimension: die intersubjektive Verflochtenheit des Handelns

Ebenso wie in den Ausführungen zur ersten Grunddimension hält sich Rendtorff hierfür an die sachliche Abfolge von allgemeinverbindlich-phänomenaler Explikation, ethisch-normativer Folgerung und theologischer Interpretation.

In Bezug auf den ersten Aspekt führt er den elementaren Sachverhalt an, dass sich faktisch kein Leben ohne Wechselwirkung mit seiner Umwelt vollzieht. Die passive Seite dieses Umstands wurde unter der Formel ‚Gegebensein des Lebens‘ erläutert, nun wendet er sich der aktiven Seite unter der Formel ‚Geben des Lebens‘ zu. Bereits in der Wortwahl wird deutlich, dass sich der Schwerpunkt der Reflexion jetzt von allgemeineren Voraussetzungen des Daseins hin zum konkreten menschlichen Handeln verlagert. Dieser Bewegung folgend geht es Rendtorff zunächst um den handlungsförmigen Charakter des menschlichen Lebens. Jede Lebensführung realisiert sich nicht anders denn im Modus des Handelns. Alles Handeln aber ist nicht nur bedingt durch Handlungsvollzüge anderer, sondern hat selbst Auswirkungen auf das Leben der Mitmenschen und die umgebende Lebenswirklichkeit. Wie niemand über den Beginn des eigenen Lebens verfügen kann, so kann auch niemand für sich allein in völliger Beziehungslosigkeit leben. Dieser Zusammenhang ist nun von enormer ethischer Relevanz, denn ihm wohnt eine normative Aufforderung inne, die für ethisches Nachdenken schlechterdings zentral ist und die sich in der Formel „Leben für andere“³⁵ zusammenfassen lässt.

5.3.2 Ethische Konkretisierung: Das Leben für Andere als Gestaltungsprinzip des Sozialen

Alles Handeln muss sich demnach am Maßstab des Nutzens für andere messen lassen können. Diese Forderung stellt kein abstraktes Postulat dar, sondern folgt für Rendtorff der inneren Logik des Lebens. So wie ich mein Leben stets als ein verdanktes Leben erkennen muss, als

33 Rendtorff 2011, 92.

34 Vgl. a.a.O., 98–121.

35 A.a.O., 98 (im Original kursiv).

gegründet in einem Akt der Ermöglichung, so bin ich gehalten, auf diese Grunddimension in der Weise zu antworten, dass ich meinem Handeln eine entsprechende Form verleihe, d.h. auch selbst danach strebe, Leben zu ermöglichen. Rendtorff unterscheidet dabei zwei Wege, auf denen diese Forderung dem Subjekt entgegentreten kann: einen inneren und einen äußeren.

Mit der *inneren* Dimension möchte er zum Ausdruck bringen, dass die Verpflichtung zum Geben des Lebens am Ort des Subjekts erfahren wird, sei es als Erfahrung der sozialen Verflochtenheit der eigenen Handlungsvollzüge, sei es als Einsicht in die Angewiesenheit aller zwischenmenschlichen Verhältnisse auf gegenseitiges Vertrauen. Mit diesem inneren ist gleichzeitig der *äußere* Aspekt verwoben, dass sich das Geben des Lebens an intersubjektive Strukturen binden muss, um für eine Gemeinschaft von Menschen dauerhafte Wirkung entfalten zu können.

Die existentielle Grunddimension des Gebens von Leben ist somit der Nährboden für die Entwicklung einer Sozialethik. Der Gesamtarchitektur seines Entwurfes folgend, der sich der sozialetischen Anwendung von formalethischen Bestimmungen erst im zweiten Band zuwendet, beschränkt sich Rendtorff hier zunächst auf wenige Andeutungen. Dabei stellen sich alle folgenden Aspekte des gemeinsamen Lebens für ihn als Konkretionen einer allgemeinen Forderung nach gegenseitiger Anerkennung dar.

Er kommt auf drei überindividuelle Manifestationsformen des Prinzips des Gebens des Lebens zu sprechen: die Herausbildung von *Ordnungen* des Zusammenlebens, die Einigung auf *Regeln* sozialer Interaktion sowie das Bilden einer *Rechtsgemeinschaft*. In allen drei Bereichen geht es nicht um ausgeführte Analysen zur Sozialstruktur der Gegenwart, sondern um grobe Hinweise auf diejenigen allgemeinen Bausteine einer gemeinsamen Lebenswelt, deren Vorhandensein für ein lebensermöglichendes und -förderndes Miteinander der Individuen vonnöten ist. Sie leiten sich aus verschiedenen Dimensionen des Gebens des Lebens als des zweiten Elementes der Lebenswirklichkeit her.

So wie das menschliche Handeln mit der Formel ‚Leben für andere‘ grundlegend funktional bestimmt ist, so lassen sich auch ‚*Ordnungen* des Lebens‘ denken, die diese Funktion des Handelns unterstützen. Damit ist noch nichts über ihre empirisch-kontingente Gestalt ausgesagt, sondern zunächst allein ihre Aufgabe angesprochen, „den Menschen in ein Leben für andere“³⁶ einzuführen und dort bleibend zu lokalisieren. Da weiterhin das Leben für andere die „Präsenz der anderen im eigenen Handeln“³⁷ beinhaltet, kann das Handeln nicht allein aus dem Gegenüber von Subjekt und objektiver Ordnung bestehen, sondern muss das Handeln der anderen einschließen. Das gemeinsame Interagieren nach der Maßgabe eines Lebens für andere im Rahmen der Ordnungen bedarf daher einer vermittelnden Größe, welche das je individuell vollzogene Handeln von einer Begründung allein aus den Möglichkeiten des einzelnen Bewusstseins entlastet. Diese vermittelnde Funktion kommt den *Regeln* des Handelns

36 Rendtorff 2011, 99.

37 A.a.O., 100.

zu, die von den Mitgliedern einer Sozialgemeinschaft geteilt werden. Sie stellen nicht einfach beliebige Vereinbarungen dar, sondern fußen gewissermaßen auf dem normativen Kern einer Gemeinschaft, der alles Handeln auf dem Boden dieser Gemeinschaft motiviert und bestimmt. Für Rendtorff besteht der Kern des Zusammenlebens in wechselseitig entgegengebrachtem *Vertrauen*, das in einem tiefen Sinn das Fundament aller menschlichen Sozialität ist:

„Die Beziehungen von Menschen implizieren ein vorgängiges Vertrauen. Vertrauen bringt die Angewiesenheit auf andere zum Ausdruck, wie sie dem Leben selbst zu eigen ist. Dieses Vertrauen kann zwar enttäuscht werden, aber nur deswegen, weil es die vorgängige Erwartung in jeder menschlichen Beziehung ist. Die Erwartung an das Handeln anderer ist ursprünglich und inhaltlich die Erwartung, daß der andere mir nichts Böses tue oder zufüge, sondern daß er das tue, was mir hilft und nützt. Diese Vertrauens Erwartung ist es, von der sinnvolles Handeln abhängig ist und von der es sich darum als abhängig wissen muß.“³⁸

Ohne die Voraussetzung, dass der Andere vor aller tatsächlichen Begegnung erst einmal nicht an der Beschädigung, sondern an der Ermöglichung und Förderung meiner Existenz interessiert ist, wäre demnach keine zwischenmenschliche Interaktion möglich. Gleichzeitig besagt dies, dass es kein Handeln gibt, das nicht schon als solches normativ qualifiziert wäre, entspringt es doch keinem neutralen Verhältnis, sondern ist immer schon Antwort auf verdanktes Leben und somit selber ein Geben von Leben, d.h. aber ein Handeln ebenso *aus* Vertrauen wie *auf* Vertrauen *hin*.³⁹ In Hinblick auf die äußere Gestaltwerdung dieser inneren Normativität des Handelns ergibt sich in sozialetischer Perspektive, dass dem Einzelnen an einer vertrauensförmigen Signatur der Lebenswelt gelegen sein muss. Diese manifestiert sich in erster Linie in der Form der *Rechtsgemeinschaft*, denn das Vertrauen, das die Mitglieder einer Sozialgemeinschaft einander entgegenbringen, lässt sich beschreiben als die „Erwartung, daß jedem sein *Recht* widerfahre“⁴⁰.

Ordnungen, Regeln und Recht sind trotz ihrer konzeptionellen Trennung keine voneinander isolierten Einzelgrößen, sondern stellen Teilmomente einer gelungenen Wechselwirkung zwischen dem ethischen Subjekt einerseits und der ethischen Lebenswirklichkeit als gemeinsam geteilter Welt andererseits dar. Der freie Fluss zwischen beiden Polen ist dabei auf alle drei Größen angewiesen und lässt sich nicht unter nur einem Aspekt beschreiben. Denn die Interaktion zwischen Subjekt und Ordnung bedarf des Vorhandenseins von intersubjektiv formierten Handlungsregeln und alles Handeln kann als solches nicht am Prinzip gegenseitigen Vertrauens vorbeigehen, will es nicht ganz aus dem Raum sozialer Bezüge hinausführen.

38 Rendtorff 2011, 103. Der Gedankengang weist hier große Nähe zu den Überlegungen Axel Honneths auf, die dieser im Anschluss an G.H. Meads Konzept früher Anerkennungsbeziehungen entwickelt (siehe dazu unten S. 191).

39 Rendtorff (ebd.) bringt diesen Zusammenhang auf die griffige Formel: „Vertrauen ist das Sollen im Sein menschlicher Beziehungen.“ Im Rahmen seiner Überlegungen zum Vertrauen bezieht er sich maßgeblich auf den Ansatz des dänischen Ethikers Knud Ejler Løgstrup und dessen Rede von einer unbedingten ethischen Forderung (vgl. Løgstrup 1959, 7-18). Zu dieser Rezeption vgl. Atze 2008, 453 (Anm. 176), der auch auf eine vergleichbare Zentralstellung des Vertrauensbegriffs schon bei Wilhelm Herrmann hinweist.

40 Rendtorff 2011, 104, Hervorhebung im Original.

5.3.3 Theologische Deutung: Schuld, Sünde und Rechtfertigung

Ist nun mit diesen Überlegungen in einem allgemeinen Sinne die innere Füllung dessen erreicht, was Rendtorff unter der Forderung nach gegenseitiger Anerkennung subsummiert hat,⁴¹ geht er in einem weiteren Schritt der Möglichkeit des Ablehnens dieser Forderung nach. Wenn Anerkennung kein Geschehen ist, das einfach stattfindet, sondern ihren Ursprung in einer bestimmten Bewusstseinsregung des ethischen Subjekts hat,⁴² dann muss auch die Möglichkeit ihrer Verweigerung gedacht werden. Die ethische Reflexion über das normative Leben betrachtet somit auch dessen Kehrseite: die Dimension des Bösen, der Schuld – und deren Grenze in der Vergebung.

Rendtorff geht es dabei weniger um eine tiefergehende Phänomenologie des Bösen. Er konzentriert sich auf die Art und Weise, wie Böses am Ort des ethischen Subjekts erfahren wird, insbesondere in der Form der Erfahrung des eigenen Bösen, d.h. in der Form der Schuldenerfahrung. Er betont, dass die Erfahrung, im Rahmen der eigenen Lebensführung Schuld auf sich zu laden, das Weiterleben hemmt und belastet, gar zur Verfehlung des Lebens als Ganzem führt. Allein die *Anerkenntnis* von Schuld kann aus dieser Situation einer gehemmten, einer verkehrten Existenz hinausführen. Für diese Anerkennung bedarf es allerdings einer Instanz, vor der sie erfolgen kann. Diese Instanz muss eine Instanz *jenseits* des erfahrenen Schuldzusammenhangs sein.

An dieser Stelle führt Rendtorff seine Überlegungen zur zweiten Grunddimension der Lebenswirklichkeit, dem Geben des Lebens, einer theologischen Interpretation zu. Als Anknüpfungspunkt verwendet er hierzu die Rechtfertigungslehre. Denn in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch Gott ist die Idee enthalten, dass dem Menschen trotz der Erfahrung eigener Schuld die Chance auf ein befreites Leben nicht verwehrt ist, sondern auf dem Wege der Anerkennung von Schuld, d.h. indem die Schuld vor Gott gebracht wird, bereits das Moment der Vergebung mitgesetzt ist. Der innere Zusammenhang von Schuldanerkenntnis und Vergebung und damit die Bewegung der Lebensführung von Lebenshemmung zur schöpferischen Neueröffnung von Lebensmöglichkeiten ist dabei für die menschliche Existenz derart fundamental, dass jedes Sich-Verhalten zum eigenen verdankten Dasein an dieser Bewegung Anteil hat und Rendtorff sagen kann: „In der religiös-theologischen Begrifflichkeit gesprochen gilt, daß das *Annehmen des Lebens ein Leben aus Vergebung* ist.“⁴³

Derjenigen Lebensführung, welche sich vor dem Horizont des Rechtfertigungsgedankens vollzieht, kommt eine schöpferische, anderes Leben eröffnende und fördernde Qualität zu. So wie ich das Gelingen meines Handelns nicht allein mehr von der Vermeidung von Schuld gegenüber Anderen abhängig machen muss, sondern das Kriterium dieses Gelingens – gerade

41 Vgl. Rendtorff 2011, 105.

42 Wobei die Präzisierung wichtig ist, dass mit dem Akt der Anerkennung ein Eingehen des Subjekts auf die ihm vorausgehende Verfasstheit seines Lebens gemeint ist, Anerkennung also nicht der willensmäßigen Belieblichkeit anheimgegeben ist, sondern eine Weise des Weltverhältnisses ist, in welcher der Mensch *zu sich* kommt.

43 A.a.O., 108, Hervorhebung im Original.

auch im (kaum zu umgehenden) Fall des Schuldigwerdens – im anerkennenden Handeln Gottes finde, so muss ich auch nicht mehr das Handeln der Anderen in letzter Instanz an der Frage messen, ob es durch die Annahme *meines* Lebens mir gegenüber Anerkennung zollt. Aus dieser Perspektive, die symmetrische Konkurrenz- und Konfliktverhältnisse aufbricht, erwächst eine Gelassenheit, die sich auf die Form der konkreten Lebensführung legt und dem Handeln des ethischen Subjekts den Charakter eines *zuworkommenden Handelns* verleiht.⁴⁴

Das Gottesverhältnis des Subjekts, das sich unter dem Aspekt des Gebens des Lebens als Handlungsermöglichung durch Vergebung zeigt, findet seine Entsprechung demnach im Verhältnis zu den Mitmenschen. Während die *Konstitution* dieses Verhältniszusammenhangs bereits in einem ersten Hinweis auf die Rechtfertigungslehre dargelegt wurde, werden seine *Auswirkungen* auf die Lebensführung des Einzelnen nun in diese Richtung vertieft, sodass eine rechtfertigungstheologische Entfaltung des christlichen Liebesbegriffs das theologisch-ethische Kernstück von Rendtorffs Ausführungen zu den Grundsignaturen der Lebenswirklichkeit bildet.⁴⁵ Dabei ist es für diesen Ansatz zentral, dass Liebe nicht anders denn als Korrelat des Freiheitsgedankens gedacht werden kann.

Freiheit lässt sich hier in einem bestimmten Sinne als Selbstverwirklichung umschreiben, d.h. in einer Verwirklichung des Selbst in der Form, dass das Subjekt in seinem Handeln die Bestimmung seines Daseins realisiert. Diese Bestimmung hat ihren Anhalt an Grundgegebenheiten der Existenz, unter welchen als fundamentale Größe das Verdanktsein bzw. das Gegebenheit des Lebens herausragt. Würde man ‚Selbstverwirklichung‘ nun in dem Sinne verstehen, dass damit die Realisierung der individuellen Bestimmung allein aktiv als Potenz des handelnden Subjekts bezeichnet wäre, dann würde dieses Verständnis an der faktischen Lebenswirklichkeit des Menschen, zu der eben das passive Gewordensein konstitutiv hinzugehört, vorbei zielen. ‚Selbstverwirklichung‘ wäre dann ein unerreichbares, weil jenseits der Grenzen des Daseins verankertes Ideal. Die theologische Perspektive hat demgegenüber den Vorzug, dass sie durch ihren schlechterdings umfassenden Gottesbezug ein isoliertes Sich-Gründen-Wollen des Subjekts in sich selbst schon von vornherein als selbstwidersprüchliches Unterfangen aufweist. Sie erhellt damit unter den ihr eigenen Voraussetzungen einen Zusammenhang, der schon auf der rein existentiell-phänomenalen Beschreibungsebene gilt: die grundlegende Abhängigkeit allen Lebens von einer Instanz, die es konstituiert. Die Einsicht des Menschen in seine durch vergebende Annahme geprägte Gottesbeziehung wird darin zur Quelle von Freiheit, dass sie rein subjektimmanente Strategien der Selbstverwirklichung als Irrwege entlarvt und zu einem positiven Selbstverhältnis führt, das unweigerlich auch alle Welt- und Drittverhältnisse in seinen lebensermöglichenden Bestimmungshorizont mit einbezieht. Leben ist darum auch und gerade als Leben *in Freiheit* stets ein Leben *für andere*.

An Rendtorffs rechtfertigungstheologischer Grundlegung lässt sich am nachhaltigsten zeigen, dass der Grundimpuls seiner Ethik, die nicht welt- und erlebnislose Theorie sein will, sondern eben von der Lebenswirklichkeit des einzelnen Subjekts ausgeht, kein individualisti-

44 Rendtorff 2011, 108.

45 Vgl. a.a.O., 111-121.

scher ist, sondern nicht nur in Bezug auf die existentiellen Voraussetzungen des je für sich individuellen Daseins, sondern auch hinsichtlich der normativen Zweckhaftigkeit alles Handelns auf umfassende Sozialität zielt. Daher kann sich die Wahrheit eines ‚guten‘ Lebens auch nicht am Ort der isolierten Einzelexistenz zeigen, sondern in den vielfältigen Auswirkungen seiner Lebensführung auf Andere, die ihm in theologischer Perspektive Nächste sind. Das allgemein-ethische Ideal eines Lebens für Andere wird daher im Raum der Theologie mit besonderer Zuspitzung formuliert. In Aufnahme des neutestamentlichen Gebotes der Nächstenliebe wird deutlich, dass der normative Zweck des Handelns nicht beim Handelnden selbst zu suchen ist, sondern diesem entgegenkommt von jenen her, die Objekte des Gebens des Lebens sind:

„Die inhaltliche Qualifikation der Nächstenliebe ist also nicht bei dem Liebenden zu suchen, seinem Gefühl, seiner Einstellung, seiner Handlungsbereitschaft. Die inhaltliche Qualifikation ist vielmehr von dem her zu denken, dem einer der Nächste ist oder sein soll“, und daher ergibt sich als zunächst noch unspezifische Formel für die Begründung einer theologischen Sozialethik: „Liebe heißt, für andere Welt zum Leben, Raum zum Leben zu gestalten, für andere die Umwelt zu sein, die sie zu einem guten Leben nötig haben.“⁴⁶

Zweck des Handelns ist demnach, Anderen Leben zu eröffnen. Die Metaphern „Welt“ und „Raum“ weisen dabei auf den Umstand hin, dass sich dieser Zweck nicht allein in der momenthaften Interaktion von Individuen, sondern gerade auch in Gestalt von überindividuellen Signaturen der Lebenswelt, d.h. auch in sozialen Strukturen zu verwirklichen hat. Alle ethische Reflexion auf Sozialgebilde wie Lebensformen und Institutionen gewinnt ihr normatives Kriterium mithin aus der Frage, ob sich die vorgefundene Empirie als Realisationsort des Prinzips ‚Geben des Lebens‘ begreifen lässt oder nicht.

5.4 Freiheit in der Komplexität: Die Reflexivität des Lebens

5.4.1 *Erfahrungsdimension: Fragmentarität und Kontingenz der Lebensführung*

Zur Dimension des Gegebenseins des Lebens, in welcher sich das ethische Subjekt als hineingestellt in einen ihm vorausgehenden Lebenszusammenhang erfährt und gleichsam aufgefordert ist, sich selbst in Anerkennung seiner Individualität verantwortlich zu diesem Lebenszusammenhang zu verhalten, tritt spiegelbildlich die Dimension des Gebens des Lebens hinzu, in welcher dem ethischen Subjekt aus der Erfahrung der Verflochtenheit eigener Handlungsvollzüge mit der Lebensführung Anderer die Forderung erwächst, seinem Leben die Gestalt eines Lebens für Andere zu geben. Im einen Fall richtet sich die ethische Betrachtung vorrangig auf die immanent-subjektive, im anderen Fall auf die interaktionale bzw. intersubjektive Ebene der ethischen Lebenswirklichkeit. Wie lässt sich aber jener Erfahrungsbereich beschreiben, in welchem sich die kognitive Vermittlung zwischen beiden Dimensionen, zwischen in-

46 Rendtorff 2011, 119.

dividueller Unvertretbarkeit und sozialer Vernetzung vollzieht? Rendtorff verhandelt diese Frage unter der Formel ‚Reflexivität des Lebens‘.⁴⁷

Nach erprobtem Schema geht er hierfür zunächst von der grundlegenden Erfahrung aus, dass keine Lebensführung die Mannigfaltigkeit ihrer Lebensbezüge einfangen kann. Der Mensch ist hineingestellt in einen Zusammenhang, der die Grenzen seiner Existenz unweigerlich überschreitet. Aus dieser Erkenntnis erwächst die Einsicht in die Kontingenz des eigenen Daseins ebenso wie die Notwendigkeit der Orientierung im Raum der „Fülle des Lebens“⁴⁸, der sich kein ethisches Subjekt entziehen kann.

5.4.2 *Ethische Konkretisierung: Die Präsenz des Anderen in der Ausrichtung des Handelns*

Dem fragmenthaften und endlichen Selbst tut sich ein letztlich nicht überschaubarer Horizont an Lebensmöglichkeiten auf, vor dem es sich zu verorten hat. Mit der daraus resultierenden tiefen Orientierungsbedürftigkeit einer jeden Lebensführung geht gleichzeitig deren stets mitlaufende Fehlbarkeit und Relativität einher. Die Maßstäbe des eigenen Handelns müssen immer wieder aufs Neue an sich verändernde Weltbezüge angepasst werden und bedürfen der ethischen Reflexion. Dabei führt Reflexion als Selbstdistanzierung vom je individuellen Bewusstseinshorizont weg von allzu hochgestochenen Ansprüchen an die eigene moralische Leistungsfähigkeit. Betreffs der normativen Beurteilung von Handlungen geht es Rendtorff an dieser Stelle weniger um Totalurteile als um den Hinweis auf die moralische Komplexität der Lebenssituationen, in denen sich diese Handlungen vollziehen.⁴⁹

Die *Reflexivität* des Lebens, d.h. die bewusste Verarbeitung der Erfahrungen des Gegebenseins bzw. des Gebens des Lebens, hat weiterhin kommunikativen Charakter, denn sie ist angewiesen auf die Inanspruchnahme intersubjektiv konstituierter Erkenntnismittel, d.h. vor allem der Sprache. Ihre kommunikative Dimension äußert sich zudem darin, dass mit dem reflexiven Blick des ethischen Subjekts *auf sich selbst* immer schon das Bewusstsein gesetzt ist, dass auch *der Blick der Anderen* auf seiner Lebensführung ruht. Zur Erfahrung der Reflexivität des Lebens gehört in diesem Sinne die „Antizipation von Gemeinschaft“⁵⁰, denn das Einbeziehen der Anderen als bedingende Größe des Handelns ist von vornherein Teil der subjektiven Bezugnahme auf dieses Handeln. Im Rahmen der Reflexivität des Lebens wird schließlich die Fragilität seiner Zielvorstellung bewusst. Wie kann das Ideal eines Lebens für Andere, das darin kulminieren würde, „allen alles zu werden“⁵¹, mit der Begrenztheit schlechthin jeder individuellen Existenz vermittelt werden? An diesem Punkt wechselt Rendtorff nun wieder die fachliche Perspektive und nähert sich dem Problem von theologischer Seite.

47 Vgl. Rendtorff 2011, 122-129

48 A.a.O., 122.

49 „Die ethische Wertigkeit des Irrtums liegt nicht in einem einfachen ‚Falsch‘ oder ‚Richtig‘, sondern auf der Linie des zureichenden oder unzureichenden Umganges mit Lebensaufgaben, ihrer unvollkommenen oder weiterführenden Bewältigung.“ (a.a.O., 124).

50 A.a.O., 125, im Original kursiv.

51 Rendtorff zitiert hier 1 Kor 9,22 (a.a.O., 126).

5.4.3 Theologische Deutung: Glaube

Besonders geeignet erscheint ihm hier der Begriff des Glaubens, weil sich die reflexive Perspektive des Menschen im Glauben von einer *Antizipation von Sozialität* hin zu einer „*Antizipation des Gelingens*“⁵² weitet: „Glauben ist die Antizipation des Gelingens des Lebens unter den Bedingungen empirischer Endlichkeit, irrtumsfähiger Orientierungssuche und kommunikativer Transzendenz.“⁵³ In ähnlicher Form kehrt hier die Argumentation wieder, die zuvor in Bezug auf die Idee der Selbstverwirklichung entscheidend war. Dort wurden mit dem Hinweis auf das in theologischer Perspektive sich darstellende Gegründetsein des Lebens in Gott alle rein auf die Potenz des Subjekts setzenden Strategien der Selbstverwirklichung als selbstwidersprüchlich abgewiesen, da sie mit ihrem Absehen vom fundamentalen Gottesbezug des Lebens ein wesentliches Element der Lebenswirklichkeit ignorieren und insofern defizitär bleiben. ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚Gelingen‘ des Lebens aber stehen bei Rendtorff für den gleichen Sachverhalt. Der Glaube ist daher eine Antizipation des Gelingens des Lebens darin, dass er auf die Einsicht in die Beschränktheit der individuellen Lebensmöglichkeiten nicht mit Gesten der Selbstermächtigung und -steigerung antwortet, sondern das Fundamentalurteil über jede Lebensführung nicht deren Subjekt zuordnet, sondern Gott als letztgültiger, lebensermöglichender Instanz. Das glaubende ethische Subjekt wird so von übersteigerten normativen Forderungen entlastet und gewinnt einen freien Blick hinsichtlich seiner je konkreten und besonderen Möglichkeiten, ein gutes Leben zu führen.

Mit diesen Hinweisen auf eine Freiheit inmitten der Komplexität des Lebens beschließt Rendtorff seine Beschreibung der ethischen Lebenswirklichkeit. Es ist deutlich geworden, dass schon auf einer elementaren, existentiell-phänomenologischen Ebene der ethischen Theoriearbeit nicht klinisch zwischen Individual- und Sozialethik unterschieden werden kann. Vielmehr greifen Individualität und Sozialität in allen Dimensionen eines Lebensvollzugs, von dessen anfänglicher Konstitution bis hin zur Hoffnungsfigur eines gelingenden Lebens, unausweichlich ineinander. Im Sinne der sozialetischen Fragestellung dieser Arbeit ist dabei zu betonen, dass für Rendtorff ein ethisches Handeln in Sozialität sich nicht anders denn als Eröffnung und Förderung von Freiheit manifestieren kann. Es ist aber genau dieses theoretische Grundelement, welches die Ausführungen zum Gegebensein, zum Geben und zur Reflexivität des Lebens mit konkret-empirischen Fragestellungen der Lebensführung verknüpft. Denn ein Handeln auf Freiheit hin erfordert eine ihm angemessene Formung der Lebenswelt, in welcher sich der Handelnde bewegt, und schlägt sich insofern notwendig in der Gestaltung sozialer Strukturen nieder, mithin von Institutionen.

52 Rendtorff 2011, 126, kursiv im Original.

53 Ebd.

5.5 Phänomenologie des ethischen Bewusstseins

5.5.1 Hinführung zur Methodologie

Um den Wechsel von grundlegenden hin zu anwendungsbezogenen Überlegungen zu vollziehen, bedarf die ethische Reflexion eines methodischen Fundaments, das Rendtorff unter dem Titel „Methodologie der Ethik“⁵⁴ beibringen möchte. Die Komplexität des darin entwickelten Theoriegebäudes lässt sich von Rendtorffs Grundentscheidung her erklären, sich angesichts der „Komplexität der ethischen Erfahrungswirklichkeit“⁵⁵ nicht einer der gängigen Schwerpunktsetzungen anzuschließen und etwa vornehmlich pflichten- oder tugendethisch vorzugehen, sondern vielmehr die disparaten Ansätze im Rahmen eines methodischen Pluralismus zu integrieren und im Einzelnen dort besonders zur Geltung kommen zu lassen, wo das je konkret sich stellende ethische Problem es erfordert. Die verschiedenen methodischen Ansätze gewinnen ihre Geltung somit nicht aufgrund eines traditionellen Status, sondern allein aufgrund ihres Charakters als Antwortwege auf die ethische Frage des Subjekts. In ihrer einfachsten Form lautet diese Frage für Rendtorff: „Was sollen wir tun?“⁵⁶

Die Gesamtheit der ethischen Reflexion kann dabei beschrieben werden als Miteinander von drei allgemeinen Möglichkeiten, auf diese Frage zu antworten. Die erste dieser Möglichkeiten ist der Ansatz der *Gebotsethik*. Für Rendtorff handelt es sich dabei um ein methodisches Modell, dessen Ausgangspunkt in dem Postulat besteht, dass die rechte Beantwortung der ethischen Frage allein im Verweis auf die Tradition, d.h. auf bereits gegebene Antworten zu erfolgen hat. Zu diesem Typ rechnet er klassische Gebotsethiken aus dem Raum der Theologie, etwa solche, die sich am Dekalog orientieren oder an einem starken Begriff des göttlichen Gebots (Barth, Althaus, Brunner).⁵⁷ Ein zweites Modell ist die *Verantwortungsethik*. Gegenüber der Gebotsethik konzentriert sie sich auf das handelnde Subjekt und fragt nach dessen Entscheidungsfähigkeit in konkreten Situationen. Sie bezieht dadurch Fragen der klassischen Tugendlehre, aber auch den Blick auf Signaturen der Lebenswirklichkeit jenseits des Individuums ein. Schließlich führt Rendtorff drittens den Bereich der ethischen Reflexivität an und belegt ihn mit dem Begriff der *Metaethik*. Eine Beantwortung der ethischen Frage kann nicht von Prozessen der kritischen Prüfung und Rechtfertigung normativer Urteile absehen.

Es ist unschwer erkennbar, dass sich in diesen drei Formen ethischer Theorie die drei zuvor entfalteten Dimensionen der ethischen Lebenswirklichkeit abbilden. So wie es beim Gegebensein des Lebens darum ging, dem Subjekt vorgängige Dimensionen der Existenzermöglichung zu erschließen, bezieht sich die Gebotsethik auf Traditionsbestände vor aller individuellen Verarbeitung der ethischen Frage. Die Betonung der Aktivität des ethischen Subjekts unter dem Begriff des Gebens des Lebens findet sich analog im Bereich der Verantwortungsethik wieder, die Reflexivität des Lebens in der Metaethik.

54 Vgl. Rendtorff 2011, 131-244.

55 A.a.O., 131.

56 A.a.O., 133, als pluralisierte Form der klassischen Formulierung Kants.

57 Vgl. a.a.O., 135.

Rendtorff schließt nun differenzierte Überlegungen zu allen drei methodischen Wegen an, die – teils als Referat der wichtigsten Traditionsbestände, teils als inhaltliche Entfaltung seines eigenen Ansatzes – eine Art Phänomenologie des ethischen Bewusstseins in seiner Gesamtheit darstellen. Dabei wird die bisher bestimmende dreistellige Struktur des Werkes dadurch beibehalten, dass sich Rendtorff der Genese des ethischen Bewusstseins zunächst im Blick auf ihre überindividuellen Voraussetzungen (Empirie, Welt, Geschichte, Tradition, Sozialität, Schöpfung) zuwendet, sodann ihre subjektiven Parameter erschließt (Lebensführung und Lebensentwurf, soziale Rolle, Gewissen, Autonomie, christliches Leben), um schließlich beide Perspektiven im Rahmen einer Reflexion zum Begriff des Höchsten Gutes zusammenzuführen.

In allen drei Bereichen kommen Aspekte zum Tragen, die für eine Darstellung der sozioethischen Dimension von Rendtorffs Ethik von Belang sind. Im Folgenden werde ich mich auf diese Aspekte konzentrieren. Damit ist demnach keine Gesamtdarstellung des methodischen Ansatzes dieser Ethik, seiner Voraussetzungen und Implikationen angestrebt, sondern lediglich die Herausstellung jener methodischen Grundentscheidungen, die für einen Überblick über die darin enthaltenen sozioethischen Entfaltungen von Interesse sind. Das Ziel dieses Vorgehens ist das Erheben eines theoretischen Profils, an welchem einzelne, hier besonders relevante Aspekte aufgezeigt werden können.

5.5.2 Überindividuelle Voraussetzungen der ethischen Urteilsbildung

Zunächst geht es Rendtorff darum, das erfahrungsmäßige Feld auszumessen und zu beschreiben, auf dem sich die Genese der individuellen ethischen Urteilsbildung vollzieht. Dieser Schritt ist deshalb angemessen, weil keine ethische Theorie von ihren empirischen Implikationen absehen kann: „Ethik impliziert immer eine Welt.“⁵⁸ Seine Überlegungen laufen demgemäß entlang einer Bewegung vom Allgemeinen zum Speziellen, von der basalen Wahrnehmung von Faktizität über den Aufbau einer Weltsicht und der Integration eines Zugangs zur Sozialität hin zur theologischen Deutung der Wirklichkeit. Ihn interessieren die Übergänge vom Empirischen zum Normativen am Ort des ethischen Subjekts, insbesondere jene intersubjektiven Mechanismen, welche diese Übergänge anstoßen, begleiten und formen. Rendtorff verhandelt sie unter dem Leitbegriff der Traditionsbildung. Er bezeichnet den Bereich der moralischen Wirklichkeit, die jedes Subjekt einer individuellen Lebensführung bereits vorfindet und in deren Rahmen es sich bewegt.

Ein Teilelement der ethischen Traditionsbildung stellt in diesem Sinne das Eingebundensein des ethischen Subjekts in institutionelle Zusammenhänge dar. Die ethische Reflexion gewinnt über den Begriff der Institution die Möglichkeit, „den Zusammenhang von tatsächlicher Lebenswirklichkeit und aktueller Lebensführung auszudrücken“⁵⁹. Institutionen sind demnach definiert als „weder ‚reine‘ Theorien noch ‚reine‘ empirische Tatsächlichkeit, son-

58 Rendtorff 2011, 142, im Original kursiv.

59 Rendtorff 2011, 149.

dern bilden eine eigene ethische Wirklichkeit, [sie ermöglichen den] Vollzug von Traditionsbildung sowohl als Nachvollzug wie als Erneuerung von Tradition.“⁶⁰ Institutionen sind ein Element der ethischen Traditionsbildung, bleiben aber nicht unberührt von Aneignungsprozessen der ethischen Subjekte, deren Lebensführung sich in ihrem Rahmen vollzieht. Sie stellen daher keine bloße Konvention dar, sondern die gestaltgewordene Angewiesenheit der Tradition auf ihre anhaltende Verstetigung im individuellen Handeln. Rendtorff bietet hier keine ausgeführte Theorie der Institutionen. Vielmehr dienen sie ihm als Beispiel dafür, dass mit dem Hinweis auf überkommene Traditionen und Strukturen von Sittlichkeit keineswegs eine simple Ineinssetzung von Empirie und normativer Verpflichtung gemeint ist. Dies würde jede originäre Beteiligung des ethischen Subjekts an seiner Lebensführung missachten. Stattdessen müssen vorgängige Traditionsbestände stets erst angeeignet werden, sodass man nicht von einer rein passiven Übernahme sittlicher Konventionen sprechen kann, sondern eher von einer Orientierung der eigenen Lebensführung an standardisierten Elementen von Sittlichkeit. Diese Orientierung kann, muss aber nicht in jedem Fall die Gestalt der anerkennenden Einordnung ins Gegebene annehmen.

Was sich so von den Institutionen sagen lässt, betrifft auch in einem allgemeinen Sinn jeden moraltheoretischen Rekurs auf den weiten Bereich der Sozialität. Zwar beruht alles individuelle Handeln auf vorausgehenden gesellschaftlichen Bezügen, doch lässt es sich nicht allein aus ihnen heraus bestimmen. Dies würde eine Unterbestimmung des ethischen Subjekts bedeuten. Mit Hilfe etwa soziologischer Theorien lassen sich die „Realitätsbedingungen menschlichen Verhaltens“⁶¹ denkbar genau beschreiben, doch bleibt damit das Element des subjektiven Sich-Verhaltens zum Vorgegebenen ausgeklammert und somit auch die Rendtorff'sche Idee von Lebensführung. Sie impliziert eine individuelle Stellungnahme zur Sozialität, wobei diese Stellungnahme wiederum auf die überindividuelle Dimension des gesellschaftlichen Miteinanders ausgerichtet ist, und zwar dergestalt, dass sie stets eine ethisch gute Form gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstand ihres Wollens hat. Zielt die individuelle Stellungnahme zur Sozialität somit auf eine gemeinsame ethische Wirklichkeit, kann sie in einem grundlegenden Sinn als Bejahung von Wirklichkeit verstanden werden.

An dieser Stelle setzt Rendtorffs *theologische* Interpretation der ethischen Theoriebildung in der Perspektive ihrer vorgängigen Voraussetzungen an. Vom Gedanken der Bejahung der Wirklichkeit aus nimmt er den christlichen Schöpfungsgedanken in den Blick, der sachlich analog eine grundsätzliche Affirmation der Welt beinhaltet. Sein zentraler Gehalt ist die Überzeugung von der grundlegenden Güte der Schöpfung. Ihm stehen freilich allgemeine Erfahrungen von Negativität gegenüber, die traditionell teils durch die Idee einer *creatio continua* aufgefangen, teils im Rahmen der Sündenlehre gedeutet werden.

Rendtorff ist besonders am zweiten Aspekt interessiert. Sünde besteht für ihn in einem Mangel an Welt-, d.h. Schöpfungsbejahung des Menschen, der nicht die in sich gute Wirklichkeit, sondern stattdessen sich selbst bejaht in Gestalt eines umfassenden Selbstinteresses,

60 Ebd.

61 A.a.O., 155.

welches die Mit- und Umwelt allein funktional als Mittel zur Durchsetzung eigener Zwecke versteht. Sünde lässt sich demnach mit Luther als Selbstbezüglichkeit beschreiben.⁶² In Aufnahme der Überlegungen zum Freiheitsbegriff, die Rendtorff unter dem Stichwort des Gebens des Lebens entwickelt hat, kann er daher auch ergänzen, dass Sünde „insofern auch Negation der Freiheit ist, als sie unter dem Gesetz der Selbstbezogenheit agiert.“⁶³

In ethischer Hinsicht kommt es demnach darauf an, Wege zu erschließen, auf denen eine Befreiung des Menschen aus seiner freiheitsraubenden Selbstbezogenheit erreicht werden kann. Einen ersten Zugang hierfür liefert der Gedanke, dass der Sinn der Schöpfung, d.h. ihr Gutsein, nicht erst im Rahmen subjektiver Prozesse konstituiert wird, sondern dem Menschen gleichsam objektiv gegenübersteht. Dabei ist diese ‚Aseität‘ der Schöpfung nicht mit Verhältnislosigkeit gleichzusetzen. Die Schöpfung kommt dem Menschen entgegen, sie provoziert eine Reaktion. Angesichts der Sünde des Menschen geschieht dieses Entgegenkommen im Modus des Widerstands gegen die Sünde. Rendtorff weist der Schöpfungslehre innerhalb der Ethik die Funktion zu, für die Möglichkeit einzustehen, dass dem Menschen trotz seines verkehrten Weltzugangs nicht jede Möglichkeit der Teilhabe am Guten verstellt ist. Es gibt Elemente der Lebenswirklichkeit, in denen sich der ursprünglich gute Schöpfungssinn gestalthaft Bahn bricht: „Die schöpfungsmäßige Verfaßtheit der Welt drückt sich in solchen ethischen Phänomenen aus, die den Menschen auch gegen seinen eigensüchtigen Willen zum Tun des Guten veranlassen.“⁶⁴

Für Rendtorff besteht hierin das Fundament der überkommenen lutherischen Lehre von den Schöpfungsordnungen. Dabei rezipiert er diese Lehre durchaus differenziert. Zur deutlichen Profilierung seiner Position bedarf es eines genaueren Blicks auf die zentrale Definition:

„Als Schöpfungsordnungen gelten ethische Strukturen, die den Menschen durch ihre positive, bestimmte und tatsächliche Verfaßtheit in Anspruch nehmen. Ihre ethische Verbindlichkeit ist nicht über eine ontologische Wesensbestimmung von Ordnungen zu erschließen, sondern an der Erfahrung ihres tatsächlichen empirischen Anspruchs. [...] In diesem Anspruch fordern sie den Menschen zur Selbsttranszendenz auf, in die Lebensformen des Gesamtinteresses. Der äußere Zwang ist aber nicht konstitutiv, sondern Reflex der Selbstbezüglichkeit des Menschen.“⁶⁵

Rendtorff benennt keine konkreten empirischen Größen, sondern gebraucht stattdessen den offenen Begriff „ethische Strukturen“. Damit könnten alle bisher angesprochenen strukturellen Phänomene von Sozialität bzw. sittlicher Ordnung gemeint sein, etwa Regeln sozialer Interaktion, Lebensformen oder Institutionen. Diese Offenheit ist der Tatsache geschuldet, dass Rendtorff eine wesensmäßige Bestimmung von vornherein ausschließt. Zwar sind Schöpfungsordnungen in dem Sinn ‚objektive‘ Phänomene, dass sie ihr bloßes Sein nicht erst vom Subjekt her, sondern viel fundamentaler schon aus der schöpferischen Verfasstheit der Wirk-

62 Rendtorff 2011, 165, nimmt explizit die Rede vom *homo in se incurvatus* auf. Eine Aufnahme dieser Figur im Rahmen von Überlegungen zum Freiheitsbegriff liegt auch bei Gräb-Schmidt 2017 vor. Dort wird allerdings deutlicher zwischen einem ‚neuzeitlichen‘ und einem ‚lutherischen‘ Freiheitsverständnis unterschieden, als es bei Rendtorff der Fall ist (vgl. Gräb-Schmidt 2017, v.a. 26–29.31f).

63 Rendtorff 2011, 165

64 A.a.O., 166.

65 A.a.O., 166f.

lichkeit gewinnen. Doch werden sie *als* Schöpfungsordnungen, d.h. als Strukturphänomene mit ethischem Anspruch, nur am Ort des Subjekts wahrgenommen. Als Statthalter des guten Schöpfungssinnes bestehen sie für sich, als Träger eines moralischen Imperativs werden sie *erfahren*.⁶⁶

Damit ist zugleich gesagt, dass der subjektive Zugang zu Schöpfungsordnungen das Sündensein des Menschen voraussetzt, da ihr Anspruch als solcher nur als „Reflex der Selbstbezüglichkeit“ erfahren wird. Folgerichtig lässt sich die inhaltliche Füllung dieses Anspruchs, wie er sich in den Ordnungen transportiert, als Aufforderung zur „Selbsttranszendenz“ beschreiben. Sie bilden einen Widerpart zur *incurvatio* des Menschen und sind ein Mittel der Einübung von „Lebensformen des Gesamtinteresses“. Schöpfungsordnungen stellen demnach überindividuelle Vorgegebenheiten des ethischen Handelns dar und lassen sich im Schema des Rendtorff'schen Entwurfs der Dimension des Gegebenseins des Lebens zuordnen. Gleichzeitig weisen sie aber auf die Dimension des Gebens des Lebens hin, insofern sie auf ein solches individuelles Handeln zielen, das sich – auf ihren Anspruch antwortend – entlang der Gemeinschaft stiftenden Ideale von Liebe und Freiheit vollzieht.⁶⁷ Damit wird nun die individuelle Dimension der Ethik thematisch.

5.5.3 Individuelle Faktoren des Aufbaus der Ethik

Nachdem Rendtorff zuvor jene Elemente der Lebenswirklichkeit beschrieben hat, die das ethische Subjekt als bereits gesetzte Quellen von Normativität vorfindet, befasst er sich nun mit der Frage, inwiefern sich am Ort des Subjekts selbst das Einüben einer ethischen Lebensführung vollzieht. Dabei erscheint ihm die Rezeption soziologischer Rollentheorien besonders ertragreich. Diese Theorien erlauben, die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Prozessen subjektiver Selbstbestimmung einerseits und intersubjektiv-sozialen Zuschreibungen und Handlungserwartungen andererseits wahrzunehmen und so ein komplexes Bild der Formung einer individuellen Identität zu zeichnen.⁶⁸

In theologischer Perspektive verweist Rendtorff auf die älteren Modelle einer Stände- und Berufslehre und identifiziert sie als Quellen der neueren Rollentheorien. Während im Rahmen einer Ständeordnung bereits die Idee der an den Einzelnen gerichteten Erwartung enthalten ist, sich ‚seinem Stande gemäß‘ zu verhalten, ebnet die lutherische Lehre vom Beruf die darin mitgesetzte Hierarchisierung ein und führt zu einer normativen Gleichsetzung der Berufe resp. Rollen. Zugleich führt er die lutherische Unterscheidung zwischen ‚Christper-

66 Eine schlichte Identifikation von Schöpfungsordnungen mit einzelnen empirischen Sozialphänomenen ist somit ausgeschlossen. Dass diese Operation allerdings vor allem im Bereich der lutherischen Tradition vollzogen wurde, erklärt Rendtorff mit der unzulässigen Ineinsetzung von Ordnungs- und Ständelehre. Durch diese Verbindung wurde einer bestimmten soziologischen Realität der Vormoderne ein überzeitlicher Status zuerkannt und schon der Widerstand gegen konkrete Institutionen als Manifestationen der dem Schöpferwillen widerstrebenden Sünde gedeutet.

67 Rendtorff kann daher auch vereinfachend zusammenfassen: „Der Sache nach entspricht der ethische Anspruch der Ordnungen dem Liebesgebot“ (a.a.O., 167).

68 Vgl. a.a.O., 184f, mit besonderem Bezug auf George H. Mead.

son‘ und ‚Weltperson‘ an als Lösungsangebot für das Problem der individuellen Identität. Kann das Subjekt inmitten diverser Rollenzugehörigkeiten überhaupt noch so etwas wie ein eigenes und unverfügbares Ich besitzen? Lutherisch wird dies mittels der anthropologischen Doppelperspektive von Welt- und Gottesverhältnis des Menschen beantwortet. Rollentheoretisch lässt sich diese Unterscheidung dergestalt interpretieren, dass die horizontalen Rollenbezüge um einen vertikalen Rollenbezug ergänzt werden, wobei letzterer eine formale Inversion der ersteren darstellt. So wie der Einzelne als Rollenträger für andere handelt (Weltperson), so ist er zugleich selbst Objekt des Handelns Gottes (Christperson). Das ‚für andere‘ fußt auf einem ‚für mich‘.

Doch stellt dieser Zusammenhang für Rendtorff nur einen Schritt auf dem Weg zu einer differenzierten Bestimmung des Verhältnisses von sozialen Bezügen und individueller Selbstbestimmung dar. Weitere Stationen sind der kantische Autonomiebegriff, dessen Wahrheitsmoment er in der Betonung ethischer Selbstverantwortlichkeit sieht⁶⁹, sowie der Begriff des Gewissens, der diese Selbstverantwortlichkeit wiederum an die Sozialität des Handelns rückbindet.⁷⁰ Beide Reflexionsfelder dienen ihm dazu, das komplexe, schon an mehreren Stellen zur Sprache gekommene Beziehungsgeflecht von Subjektivität und Intersubjektivität in der Ethik weiter auszudifferenzieren.

Eine ‚ethische‘ Lebensführung zielt auf ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem eigenen Lebensplan, d.h. den letzten Zwecksetzungen des eigenen Handelns, und den Lebensplänen anderer. Sie ist somit ausgerichtet auf Gerechtigkeit, insofern Gerechtigkeit ein ausgeglichenes Miteinander verschiedener, sich jeweils achtender und einbeziehender Lebenspläne meint.⁷¹ Zugleich stellt sie damit einen Beitrag zur Errichtung einer gemeinsamen ethischen Lebensrealität dar, sprich eines gemeinsamen Lebens in Freiheit. Es ist dieses Ideal eines gemeinsam gelingenden Lebens, das Rendtorff als Zielvorstellung einer jeden ethischen Theorie identifiziert.

5.5.4 Theoretische Ressourcen des Aufbaus der Ethik

Weil die Idee des guten Lebens in Rendtorffs Augen als allgemeine Zielvorstellung aller Ethikentwürfe gelten kann, ordnet er mit ihrer Hilfe die vielfältige Theorielandschaft. Dabei ist stets der Gesichtspunkt leitend, welche Strategie zur Erlangung des guten Lebens im jeweiligen Konzept verfolgt wird.

Die innere Bewegung dieses Nachvollzugs lässt sich als Weitung des theoretischen Gegenstandsbereichs beschreiben: vom Streben des Einzelnen nach subjektiv erfahrbarem Glück

69 Rendtorff bringt seine Kant-Rezeption an dieser Stelle auf die Formel: „*Ethik impliziert immer ein unbedingtes Ja zum eigenen Leben*“ und erläutert: „Wie immer die empirischen Bedingungen aussehen, unter denen es gelebt und geführt wird, nur im Rahmen der eigenen Verantwortung, im Bewußtsein der eigenen Lebensführung, kann das Leben selbstständig geführt und verantwortet werden.“ (194, kursiv im Original).

70 Dies tut er insofern, als im Bereich des Gewissens solche Handlungsmotivationen thematisch werden, „die andere betreffen, von denen man also auch sagen könnte, sie betreffen nicht das *eigene* Leben, sondern in ihm gehe es um das *Leben-Geben*, um das Leben für *andere*.“ (a.a.O., 198).

71 Vgl. a.a.O., 183.

geht die Betrachtung über zu gesamtgesellschaftlichen Fragen bis hin zur eschatologischen Dimension umfassenden Heils. Die besprochenen Positionen werden der Prüfung unterzogen, ob sie ihre jeweilige Zielvorstellung tatsächlich im Jenseits empirischer Handlungszusammenhänge ansiedeln und somit in ihrer orientierenden Funktion belassen. Das Ergebnis dieser Prüfung entscheidet in Rendtorffs Augen letztlich über die Rechtfertigung ihres Daseins als ethische Theorie, kann eine solche doch nur dort wirksam werden, wo das höchste Gut nicht schon in der Empirie realisiert ist bzw. als realisiert empfunden wird.

In drei Argumentationsgängen wendet sich Rendtorff so zunächst der Tradition des Hedonismus und der Kritischen Theorie, dann den verschiedenen Strömungen der analytischen praktischen Philosophie, schließlich der Diskursethik zu, von der aus er den christlichen Gedanken des Reiches Gottes behandelt. Für die vorliegende Untersuchung sind besonders der erste und der letzte Punkt interessant, rufen beide doch jene Tradition auf, um deren Fortentwicklung sich die Arbeiten Axel Honneths bemühen.⁷²

Rendtorff nimmt die Kritische Theorie in Gestalt des Werkes von Herbert Marcuse wahr.⁷³ An Marcuse interessiert ihn besonders dessen Rezeption des antiken Hedonismus. Das traditionelle hedonistische Denken, das die Idee eines erstrebenswerten Gutes eng an subjektive Erfahrungswerte knüpft, möchte Marcuse mit dem Instrumentarium der Kritischen Theorie um die Wahrheitsfrage erweitern. Sein Ausgangspunkt, so Rendtorff, ist die Annahme, dass individuelles Glück nicht unmittelbar gleichzusetzen sei mit erfahrener Lust. Diese Lust kann nämlich aus der Befriedigung von solchen Bedürfnissen resultieren, die in normativ ‚falschen‘ Gesellschaftsverhältnissen gründen. Die erfahrene Lust wäre dann das Symptom verkehrter Sozialstrukturen, mithin nur scheinbar ein Zeichen für vorhandenes Glück. Zwischen dem Individuum und dem guten Leben, das es führen will, bedarf es daher einer vermittelnden Größe, die zur Unterscheidung ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Bedürfnisse anleitet. In den Augen Herbert Marcuses ist es die Kritische Theorie, die diese Funktion ausüben kann und soll.

Rendtorff kritisiert an diesem Ansatz zum einen dessen Neigung zur theoretischen Elitenbildung, zum anderen die ‚Verweltlichung‘ der Idee eines höchsten Gutes, etwa im Rahmen einer Theorie der Revolution. Gleichwohl weist er darauf hin, dass von Marcuses Überlegungen die fundamentale Unterscheidung zwischen höchstem Gut und seiner Verwirklichung im Leben des Einzelnen zu lernen ist. Die Zielvorstellung eines höchsten Gutes hat für die ethische Theoriebildung nur dann orientierende Funktion, wenn es den Auseinandersetzungen um die Gestalt des guten Lebens im Hier und Jetzt enthoben ist. Die Identifikation des höchsten Gutes mit einem bestimmten Ist-Zustand würde bedeuten: „Zwar wäre das Ziel erreicht, wenn alle Bedürfnisse befriedigt sind. Das [aber] wäre in der Tat ein Endzustand, der Ethik überflüssig machte.“⁷⁴ In analoger Weise lässt sich von der theologischen Ethik sagen,

72 Vgl. zu Honneths Selbstpositionierung im Verhältnis zur älteren und jüngeren Kritischen Theorie unten Kapitel 7.

73 Vgl. Rendtorff 2011, 212–217. Zu Adorno und Horkheimer werden nur einzelne Literaturhinweise gegeben (185, 213), die übrigen Akteure der Frankfurter Schule bleiben unerwähnt (vgl. zur ‚Peripherie‘ des Instituts für Sozialforschung Honneth 1999a).

74 Rendtorff 2011, 217.

dass sie für denjenigen ihre Funktion verloren hat, der glaubt, schon jetzt in der Wirklichkeit des Reiches Gottes zu leben.

In eine ähnliche Richtung zielt Rendtorffs Kritik an den verschiedenen Ansätzen einer Diskursethik. Wo die Grundgegebenheiten sprachlicher Kommunikation als maßgebliche Quelle des moralisch Guten aufgefasst werden, da läuft nach seinem Urteil das Verhältnis von idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft letztlich auf eine Identifikation beider hinaus. Dies aber ist für die Relevanz einer ethischen Theorie ebenso problematisch wie Marcuses Heimholung der Idee des höchsten Gutes in die Immanenz des menschlichen Handelns. Die Zielvorstellung der Ethik wird in den Bereich des tatsächlichen Handelns integriert und verliert dadurch ihre orientierende Funktion. Weiterhin attestiert Rendtorff derjenigen Lesart der Diskursethik, welche die Zielvorstellung der ethischen Reflexion auf das Lösen von Konflikten beschränkt, ein fehlendes Verständnis für deren Komplexität. Zur Realität lebensweltlicher Differenzen gehört es, dass sie nicht in jedem Fall einer Auflösung zugeführt werden können. Eine ethische Betrachtung gesellschaftlicher Diskurse muss daher einerseits der Möglichkeit Rechnung tragen, dass diese Diskurse dort an ihre Grenzen stoßen, wo das Weiterbestehen eines Konfliktes unumgebar ist. Andererseits muss sie einen Freiheitsbegriff formulieren können, der die Möglichkeit der Diskursverweigerung und der anhaltenden Differenz dadurch auffängt, dass er die „relativierende Anerkennung“⁷⁵ von Konflikten zulässt.⁷⁶

Die Möglichkeit der Diskursverweigerung nimmt Rendtorff zum Anlass, grundsätzliche Überlegungen zur Stellung des Freiheitsbegriffs im theoretischen Aufbau der Ethik anzustellen. Dabei geht es ihm um die Frage, wie Freiheit als normative Mitte der Ethik so verstanden werden kann, dass sie tatsächlich eine Zielvorstellung bleibt, Ethik also in der empirischen Verwirklichung von Freiheit nicht aufgeht und die Unterscheidung zwischen den moralischen Problemen der Lebenswirklichkeit einerseits und dem fundamentalen Horizont der Reflexion auf diese Probleme andererseits aufrecht erhalten werden kann.

In Anlehnung an Niklas Luhmanns ‚Soziologie der Moral‘⁷⁷ greift er hierfür auf die Differenz von Sozialität und Person zurück. Während sich alle Kommunikation, d.h. aber auch jede soziale Interaktion als Beziehungsgeschehen zwischen Personen beschreiben lässt, ist jede Person für sich nicht auf ihre sozialen Beziehungen reduzierbar.⁷⁸ Die Unterscheidbarkeit der

75 A.a.O., 232.

76 Diese Andeutung eines in der ‚Konfliktanerkennung‘ sich konkretisierenden Freiheitsbegriffs lässt sich schärfer umreißen, wenn man folgende Bemerkung Rendtorffs wahrnimmt: „Diese Zielvorstellung impliziert eine Vorstellung von einem ‚Höchsten Gut‘, das sich in einer konfliktrelativierenden Theorie sozialer Institutionen umsetzt, welche nicht lösbare Konflikte in freiheitsfördernder Weise begrenzen“ (ebd.). Wenn er also die Erweiterung der Diskurstheorie um einen konfliktanerkennenden Freiheitsbegriff einfordert, möchte er dem Diskurs das Bild einer gesellschaftlichen Realität nahelegen, die durch feste Strukturen bleibende Differenzen miteinander zu vermitteln vermag und in dieser Anerkennung von Unterschieden freiheitsfördernd verfasst ist.

77 Vgl. Luhmann 1978.

78 Damit kehrt eine Unterscheidung wieder, die Rendtorff bereits in der Grundlegung der Ethik unter dem Aspekt des Gegebenseins des Lebens eingefordert hat. Dort findet sich in der theologischen Interpretation derjenigen Freiheit, die aus dem Gottesverhältnis erwächst, die Abgrenzung einer nicht allein auf intersubjektiven Verhältnissen aufruhenden Personidentität des Menschen von den sozialen Konsequenzen der Ein-

Person von den sozialen Bezügen, in die sie je situativ verstrickt ist, muss in einer ethischen Theorie gewährleistet bleiben. Dabei aber kann ebenso wenig die Kategorie des Moralischen auf die Dimension der konkreten Relationen beschränkt sein. Vielmehr geht es darum, präzise zu beschreiben, wann diese Relationen *als moralische* qualifiziert werden können und wann nicht. Rendtorff rezipiert hier Luhmanns Verwendung des Begriffs der Achtung. Achtung ist diejenige moralische Kategorie, mit deren Hilfe interaktionale Beziehungen normativ beurteilt werden können. So lässt sich sagen: Soziale Interaktion nimmt dann eine moralische Qualität an, wenn sie sich als Ausdruck von Achtung vollzieht.⁷⁹ Achtung aber gründet in Freiheit. Sie ist gleichsam ein Symptom von Freiheit in der Sphäre des Handelns und qualifiziert dieses Handeln als moralisch gutes Handeln. Mithin realisiert sich Freiheit zwar in sozialen Prozessen, ist dabei aber zugleich deren Fundament. Rendtorff möchte mit Luhmann die Relevanz von Freiheit für moralisches Handeln ausdrücken, ohne Freiheit auf die empirische Ebene moralischen Handelns zu reduzieren. Sie soll, wie bereits die Überschrift des betreffenden Abschnittes ausdrückt, das „Jenseits der Gesellschaft“ sein, allerdings offen zur Manifestation im „Diesseits sozialer Systeme“⁸⁰.

Die Aufgabe der ethischen Reflexion ist es, so lässt sich festhalten, gewissermaßen eine ‚Zielvorstellung‘ von Ethik zu formulieren, d.h. eine normative Leitidee, die Orientierung liefert für ethisches Handeln, diesem Handeln aber ein Gegenüber bleibt.

Rendtorff nimmt diese Grundüberlegung zum Ausgang seiner theologischen Interpretation dessen, was er bisher zur ethischen Theorie erarbeitet hat. Als Zielvorstellung einer genuin theologischen ethischen Reflexion nimmt er die Idee des Reiches Gottes in Anspruch. Während er somit die überindividuellen Voraussetzungen des ethischen Handelns in theologischer Perspektive als ‚Schöpfungsordnungen‘ und die individuellen Rahmenbedingungen der ethischen Lebensführung vor dem Horizont der lutherischen Unterscheidung ‚innerer/äußerer Mensch‘ gedeutet hat, ordnet er die methodische Frage nach dem letzten Referenzpunkt einer theologisch-ethischen Theorie der Eschatologie zu. Als normative Mitte einer ethischen Theologie bestimmt er ein eschatologisches Symbol: das Reich Gottes.

Mit diesem Vorgehen will er eine Aporie der klassischen lutherischen Ethik umgehen. Diese hatte ihre Urteilsbildungen in den Bahnen zweier grundlegend verschiedener Begründungsstrategien entwickelt: Entweder nahm sie ihren Ausgang von in der Lebenswelt erkann-

sicht in diese Identität. Vgl. dazu oben S. 120.

79 Bei der Achtung handelt es sich in diesem Kontext um eine Form der Anerkennung, die sich auf die sozialen Beziehungen richtet, ohne dabei auch die an diesen Beziehungen beteiligten Personen selbst zum Gegenstand der moralischen Reflexion zu machen: „Gegenüber moralischen Totalitätsanforderungen hat die Kategorie der Achtung den Vorteil für sich, die Moralität auf die tatsächlichen Beziehungen im Sozialsystem zu begrenzen, in dem sie faktisch zu Hause ist. Dabei muss die Qualität der Personen nicht direkt thematisiert werden“ (Rendtorff 2011, 236). In einer gewissen Spannung zu dieser Deutung steht die Begriffsbestimmung Luhmanns selbst, für den es geradezu zum Charakter von Achtung und Missachtung gehört, dass sich beide stets auf die Person als ganze richten (vgl. dazu auch Luhmann 1984, 318f., sowie Kirchmeier 2012, 106). Von einer Begrenzung auf die Beziehungsebene lässt sich freilich dann sprechen, wenn damit die Systemorientierung der Luhmann’schen Theorie angesprochen ist, die stärker am ‚Zwischen‘ der Sozialteilnehmer interessiert ist als an ihnen selbst.

80 Rendtorff 2011, 233.

ten Schöpfungswirklichkeiten, die dem Subjekt gegenübergestellt werden konnten und dieses dann vor allem als Objekt schöpfungs- bzw. ordnungstheologisch hergeleiteter Imperative erscheinen ließ. Oder aber es wurde durch den nachdrücklichen Verweis auf die Heilsbotschaft des Evangeliums eine weitgehende Transzendierung, mithin eine Relativierung von Elementen der Lebenswirklichkeit für die theologische Ethik gefordert. Beide Wege, ‚Gesetz und Evangelium‘ und ‚Evangelium und Gesetz‘, laufen in Rendtorffs Sicht Gefahr, das rechte Verhältnis von Theorie und Empirie zu verfehlen, sei es durch die Überbetonung der Lebenswirklichkeit, sei es durch deren Relativierung. Eine sinnvolle Zuordnung ermöglicht hingegen die in der jüngeren Vergangenheit des Buches erfolgte Neubesinnung auf den Gedanken des Reiches Gottes in der evangelischen Ethik. Dabei geht es Rendtorff auch hier um eine differenzierte Betrachtung: Gegenüber den diversen Spielformen einer solchen Reich-Gottes-Ethik, die eschatologische Begriffe in hervorgehobener Weise für innerweltliche, politische oder sozialreformerische Impulse in Anspruch nehmen, weist er wiederum auf die Gefahr der Ineinssetzung von transzendtem Ziel und empirischer Praxis hin.

Im Unterschied zu den unmittelbar sozialetischen Fluchtlinien einer ‚Theologie der Befreiung‘ oder einer ‚Theologie der Revolution‘ hat Rendtorff eher ein metaethisches Interesse am Reich-Gottes-Gedanken. Er will darlegen, welche Funktion die Einfügung eines eschatologischen Horizontes für das ethische Denken haben kann. Es geht ihm daher weniger um die Konzentration auf bestimmte, eschatologisch relevante Sachgegenstände, sondern viel eher um das Einüben einer bestimmten Form der ethischen Reflexion, wie sie von Seiten der theologischen Ethik ins Spiel gebracht werden kann.

So ermöglicht eine eschatologisch fundierte ethische Reflexion die Thematisierung eines „ontologischen Mehrwertes“⁸¹ der Lebenswirklichkeit. Sie verweist auf das Eingeschriebensein sowohl der Herkunft als auch des Ziels der Lebensführung in den transzendenten Zusammenhang des Gottesverhältnisses. Dies meint jedoch keine Indifferenz gegenüber der ethischen Dimension der empirischen Lebenswirklichkeit, sondern deren sachgemäße Einordnung: als in jedem Sinn *menschliche* Sphäre, der ihr eigenes Gegründetsein vorausliegt und die sich stets unterschieden weiß von Bildern idealer Wirklichkeiten. In theologischer Perspektive ist jeder Versuch der Selbstsetzung hinfällig. Diese ‚Entzauberung‘ bedeutet jedoch keinen Verlust, sondern eine Entlastung, aus der Freiheit entsteht. Der fundamentale Bezug theologischer Ethik auf die Idee des Reiches Gottes vollzieht sich somit als

„dauerhafte und erfolgranzendende Ermutigung zum Guten, als ein Ziel in dessen Verwirklichung menschliches Handeln und menschliche Realisierung des Guten gerade darin eingeschlossen ist, daß es sich auf eine Verwirklichung des Höchsten Gutes berufen kann, deren Gelingen in einer befreienden Weise dem eigenen Gelingen immer schon vorausliegt und so Grund der Freiheit zum Handeln ist.“⁸²

Die Eigenart theologischer Ethik besteht nicht in der Ergänzung ethischer Fragestellungen um einen eigenen religiösen Problembestand, sondern im Aufbau eines Orientierungsrah-

81 Rendtorff 2011, 243.

82 Rendtorff 2011, 244.

mens, welcher allem ethischen Nachdenken die stete Mitthematisierung des Gottesbezugs eingibt – sofern es denn ansonsten methodisch kontrolliert und nach allen Regeln interdisziplinärer Kunst verfährt. Theologische Ethik setzt sich die Idee des Gottesreichs als Zielvorstellung und verweist so auf einen ihr jenseitigen Referenzpunkt. Anders gesagt: ihre normative Mitte ist ihr immer äußerlich. Aus dieser Orientierung ergibt sich eine große methodische Offenheit. Denn kein materialetisches Problem ist als solches spezifischer Gegenstand einer theologischen oder aber einer nichttheologischen Ethik. Vielmehr gehört es zu den Möglichkeiten eines jeden Problems, vor theologischem Horizont, d.h. aber in Orientierung am Symbol des Reiches Gottes thematisiert zu werden. Damit aber wird es erst als genuin *menschliches* Problem gedeutet, d.h. als offen gegenüber allen zu einer hinreichenden Explikation der Lebenswirklichkeit notwendigen Reflexionsformen, Disziplinen und Betrachtungsweisen.

Zugleich ist die Zielvorstellung des Reiches Gottes aber eine christliche, ihr „hermeneutischer Ort“ liegt insofern „im Christentum“⁸³. Sie ist eine historische, an bestimmte Auslegungstraditionen gebundene Erscheinung. Ihre Eigenart, auf ein Jenseits der Empirie zu verweisen, ist daher selbst empirisch-historisch vermittelt. Obzwar sein sachlicher Gehalt immer schon die geschichtlichen Ausformungen des Christentums transzendiert, kann das Symbol des Reiches Gottes somit nicht anders denn im Rahmen der konkreten Ausformungen christlichen Lebens in den Blick genommen werden.

Mit dieser auf die Dimension ethischer Praxis lenkenden Gedankenführung beschließt Rendtorff zum einen seinen Umriss eines theologischen Zugangs zur ethischen Theoriebildung. Zum anderen bietet er einen Anknüpfungspunkt für den zweiten Band seines Entwurfs, der sich durchgängig mit materialetischen Problemen beschäftigt. Diese sind es nämlich, die als Elemente der Lebensführung denjenigen Ort darstellen, an welchem sich die christliche Orientierung am Symbol des Reiches Gottes manifestiert.

5.6. Ausblick auf das Feld materialetischer Konkretionen

Das Feld der materialetischen Konkretionen wird von Rendtorff nun durch eine methodische ‚Kreuzung‘ der Grundelemente der Lebenswirklichkeit (Gegebensein, Geben und Reflexivität des Lebens) mit den drei grundlegenden Methodentypen der Ethik (Gebotsethik, Verantwortungsethik, Metaethik) gegliedert. Es ergibt sich ein Raster aus neun Perspektiven, unter denen ein Themenfeld der Lebenswirklichkeit betrachtet werden kann. Rendtorff entdeckt dabei fünf Themenfelder, auf denen sich ethische Fragen in diesen je neun Perspektiven stellen, sodass sich schließlich fünfundvierzig einzelne Abschnitte ergeben, in denen eine große Breite an ethisch relevanten Themen verhandelt wird.

Die fünf Themenfelder, die diese mosaikartige Stoffanordnung bestimmen, „sind durchaus konventionell nach elementaren Erfahrungsbereichen geordnet“⁸⁴. Es handelt sich um die Be-

83 Ebd.

84 Rendtorff 2011, 249.

reiche „Ehe und Familie, Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion“⁸⁵, wobei ‚Ehe und Familie‘ zusammengefasst sind. Bemerkenswert ist, dass die Einführung dieser Aufteilung zunächst ohne jede Begründung geschieht. Rendtorff führt lediglich an, sie sei ‚konventionell‘, was einen noch unbestimmten Bezug auf traditionelle Schemata anklingen lässt, und dass es sich um „elementar[e] Erfahrungsbereich[e]“ handle, sodass noch einmal der bereits im ersten Band bestimmende Ausgang beim ethischen Subjekt durchscheint.⁸⁶ Gegenüber dem dort noch stark systematisierend gestalteten Zugang zu ethischen Begründungsfragen nimmt sich nun die Aufteilung in fünf ‚Erfahrungsbereiche‘ eher unvermittelt aus.

Inwiefern Rendtorffs Gliederung eine ‚konventionelle‘ ist, wie er es ausdrückt, kann nur in Ansätzen illustriert werden, da er in dieser Hinsicht keine konkreten Angaben macht. Sicher kann hier an die aus der lutherischen Tradition vertraute Variante der mittelalterlichen Ständelehre erinnert werden.⁸⁷ Auch Schleiermachers Entfaltung der institutionellen Bezüge der Sittenlehre könnte in den Blick genommen werden.⁸⁸ Eine gewisse schematische Nähe besteht auch zu den Gliederungssystematiken von ordnungstheologischen Entwürfen der Sozialethik.⁸⁹ Jedoch wäre es missverständlich, die fünf Themenfelder als ‚Ordnungen‘ anzusprechen, da es sich für Rendtorff weniger um abgrenzbare Institutionen oder Sozialgebilde handelt als vielmehr um Erfahrungsbereiche des ethischen Subjekts.⁹⁰

Zwar gesteht Rendtorff ein, dass die Untersuchungen des zweiten Bandes „keine materiale Vollständigkeit“⁹¹ beanspruchen, jedoch bezieht sich dies auf die Konkretionen selbst. Nicht ganz deutlich ist, ob die fünf Themenfelder ebenso eine nur vorläufige Auflistung darstellen, oder ob mit ihnen die Möglichkeiten des ethischen Erfahrungsspektrums bereits zur Gänze ausgeleuchtet und zugleich abgesteckt sind. Angesichts der Kürze der methodischen Vorüberlegungen und der Ausführlichkeit der materialetischen Konkretionen scheint dem ganzen Unternehmen aber die Prämisse zugrunde zu liegen, dass sich die Plausibilität der vorgenommenen Abgrenzungen in ihrer Durchführung zu erweisen hat.

85 Ebd.

86 Stefan Atze kontrastiert Rendtorffs Gliederung mit Luhmanns Konzept gesellschaftlicher Systeme und erkennt in der Subjektgebundenheit des ersteren einen „zweckgeleiteten Institutionalismus“ (Atze 2008, 477), der unter anderem dazu führt, dass Ehe und Familie durch den methodischen Ausgang vom Subjekt in „den Status gesellschaftlicher Notwendigkeit“ (a.a.O., 478) erhoben werden. Für Luhmann hingegen besteht kein eigenes gesellschaftliches Funktionssystem ‚Familie‘. Obwohl Rendtorff nach eigener Auskunft keine Hierarchisierung der materialetischen Themenfelder anstrebe, sei ihre Reihenfolge und Abgrenzung doch von einem übergreifenden christlichen Deutungshorizont geprägt (vgl. a.a.O., 480f).

87 Vgl. zur Entwicklung von Luthers Ständelehre Stegmann 2014, bes. 377–389. Systematisch-theologische Aneignungen dieser Lehre finden sich beispielhaft bei Schwarz 2015, 153–162, sowie Bayer 1995, 116–146.

88 Vgl. dazu die an institutionellen Aspekten interessierte Deutung von Birkner 1964, 114–142.

89 Besondere Ähnlichkeit auf der Ebene der Schematisierung besteht mit Emil Brunners „Das Gebot und die Ordnungen“, wo Ehe/Familie, Wirtschaft, Staat, Kultur und Kirche unterschieden werden (vgl. Brunner 1939, 275–552).

90 Eine deutlichere Zuordnung zum Ordnungsbegriff liegt bei Lieske 2019, 162–165.172–176, vor, wo Rendtorffs Aktualisierung des Schöpfungsordnungsgedankens als Interpretationsfolie für die Gesamtanlage des zweiten Bandes seiner „Ethik“ herangezogen wird. Lieske konzentriert sich dabei auf Rendtorffs Ehe- und Familientheorie.

91 Rendtorff 2011, 251.

Zugleich aber deutet Rendtorff an, dass die Behandlung der vielfältigen Einzelthemen vor dem Hintergrund eines christlich codierten Wahrnehmungshorizonts geschieht. So weist er zu Beginn des Bandes auf die „Lebensführungspraxis, dessen Grundtext durch die Geschichte des Christentums geprägt ist“⁹², als Bezugsrahmen der ethischen Theologie hin. Am Ende seines Durchgangs durch die Konkretionen wiederum bietet er eine theologische Deutung des Begriffs des höchsten Gutes mit Hilfe des Reich-Gottes-Gedankens, um „die Frage nach dem Verhältnis menschlicher Lebensführung zu einem letztgültigen Gelingen des Lebens, zum Heil zu bedenken“⁹³. Dem symbolischen Gehalt dieses Gedankens nähert sich Rendtorff über die Beschreibung von subjektiven Erfahrungen des Gelingens. Solche Erfahrungen sind einerseits immer situativ begrenzt und partikular, weisen andererseits aber auch auf etwas ihnen Jenseitiges hin. Sie sind „Orientierungspunkte für die weitergehende Suche nach dem Guten“⁹⁴. Dabei gehört es zum Charakter solcher Erfahrungen des Gelingens, dass sie immer auch kontingent sind, dass sie nicht einfach als ‚machbar‘ erscheinen und dass die Orientierungsleistungen, die das Subjekt aus vergangenen Erfahrungen gewinnt, nicht das Eintreten weiteren Gelingens in der Zukunft verbürgen. So stehen sich das Fundament ethischer Orientierung – vergangene Erfahrungen des Gelingens – und der kontingente Charakter dieser Erfahrungen gegenüber, der aller Orientierung ein Moment des Unwägbaren, Unverfügbaren einschreibt. Im Symbol des Reiches Gottes wird dieser spannungsvolle Zusammenhang nun religiös gedeutet und zugleich einer sinnvollen Vermittlung zugeführt. Hierin erkennt Rendtorff auch das Eigenständige eines theologischen Zugangs zu Ethik, nämlich in der Entfaltung einer im Glauben sich vollziehenden Haltung des Vertrauens in die Wirklichkeit des Guten im Leben.⁹⁵

Die Erfahrungsbereiche der ethischen Lebenswirklichkeit, die das Grundraster der vielfältigen Konkretionen bilden, stellen daher auch selbst keine Verwirklichungsformen des Guten dar, sondern lediglich Orte, an denen sich Erfahrungen des Guten vermitteln können.⁹⁶

Für die materialetischen Ausführungen in Rendtorffs „Ethik“ kommt ihnen insofern auch keine eigene religiöse Dignität zu, sondern diese hängt an den Erfahrungen des ethischen Subjekts, deren Realisierungsorte sie potentiell werden können. Zugleich bilden die fünf Themenfelder als Gliederungsschema für die ethischen Konkretionen, auch wenn das ihrer zugrundeliegenden Konzeption nicht entsprechen mag, doch auch so etwas wie ‚Ordnungen‘ ab, insofern sie durch ihre Reihenfolge und Systematik nicht nur rein äußerlich die Organisation der ethischen Stofffülle bestimmen, sondern auch die inhaltliche Auseinandersetzung mit

92 Rendtorff 2011, 251.

93 A.a.O., 564.

94 A.a.O., 563.

95 An dieser Stelle bleibt unerwähnt, inwiefern sich aus diesem Proprium der theologischen Ethik auch eine Wertung nicht-theologischer Ethik folgern lässt. Rendtorff bietet hier keine ausdrücklichen Hinweise. Gleichzeitig liegt die Vermutung nah, dass außertheologischen Ansätzen nur dann eine ähnliche Dignität zugesprochen werden kann, wenn sie die geforderte Vermittlung von Lebensführung und ‚Heil‘ zu leisten vermögen.

96 Anzumerken ist, dass Rendtorff dort, wo er diese Abgrenzung vornimmt, lediglich vier der ursprünglichen fünf „Themenfelder“ anführt – unter Auslassung der religiösen Sphäre.

einzelnen Themen beeinflussen, zumindest dann, wenn mit Oberbegriffen wie ‚Ehe‘, ‚Politik‘ oder ‚Wirtschaft‘ bereits historisch-kontingente, spezifische Ausprägungen der jeweils benannten Sphären vorausgesetzt scheinen, sodass die differenzierte Betrachtung im Einzelnen bereits in bestimmten hermeneutischen Grenzen geschieht, ohne dass diese als solche benannt sind.⁹⁷

Anzumerken bleibt schließlich, dass die religiöse, auf das Symbol des Reiches Gottes als Fluchtpunkt ethischer Theologie hin ausgerichtete Rahmung des materiaethischen Teils von Rendtorffs Ethikentwurf einerseits und die darin wirkenden Wechselbeziehungen zwischen systematischer Anordnung und inhaltlicher Behandlung der ethischen Stoffe andererseits deutlich werden lassen, dass sich Rendtorff der empirischen, moralisch codierten Lebenswirklichkeit von einem theologisch-positionellen Standpunkt aus nähert. Die Angabe, im Durchgang durch alle fünfundvierzig Konkretionen sei kein Standpunkt beansprucht, von dem aus das Gesamte der gesellschaftlichen Wirklichkeit erfasst werden könnte,⁹⁸ schließt folglich doch nicht aus, dass im Einzelnen von einem theologisch fundierten Wirklichkeitsverständnis aus argumentiert wird, das als solches doch so etwas wie eine höhere, über der Sphäre des gesellschaftlichen Lebens stehende Perspektive voraussetzt. Die von Rendtorff selbst vorgenommene Relativierung, die Ausführungen der Konkretionen bedürfen weiterer Fortschreibung und blieben in ihrer Gesamtzahl aufgrund der vielfältigen Dynamiken in Gesellschaft und Geschichte immer unvollständig, ist von dieser Beobachtung nicht betroffen. Zugleich ist festzustellen, dass es nicht allein die faktisch vorgenommene Auswahl der Stoffe oder deren inhaltliche Bearbeitung ist, durch welche die Zeitgebundenheit der Rendtorff'schen Dogmatik vereinzelt zu Tage tritt, sondern dass bereits die zugrundegelegte Methodik in solcher Weise auf die Stoffanordnung einwirkt, dass diese aus heutiger Sicht als durchaus von gewissen konservativen Voreingenommenheiten bestimmt erscheint.⁹⁹

97 Am deutlichsten lässt sich die inhaltliche Potenz der komplexen Systematik in Rendtorffs materiaethischen Überlegungen am Beispiel intimer Beziehungen, d.h. in Bezug auf die Themen Ehe, Familie, Sexualität etc. illustrieren. Vgl. dazu Atze 2008, 488–493, der diesen Zusammenhang vor allem kritisch in den Blick nimmt. Zu den Themen Ehe und Familie bei Rendtorff vgl. insgesamt Lieske 2019, 115–203.

98 Diese wird nur exemplarisch, in Ausschnitten und nur so weit es der Klärung der konkreten Problematik dient, entfaltet: „Die Deskription wird darum nur so weit geführt, als es nötig ist, den ethisch relevanten Bezug herauszuarbeiten“ (Rendtorff 2011, 251).

99 Insofern regt auch die Einschätzung der beiden Herausgeber der Neuausgabe der „Ethik“, gegenüber ihrer „konkrete[n] Durchführung“ sei die „Methodik“ dieses Entwurfs „in ihren Grundentscheidungen [...] bleibend aktuell“ (Rendtorff 2011, XXI), zur weiteren Differenzierung an, die neben den dort angeführten Punkten auch deutlichere Aufmerksamkeit auf den Umstand legt, dass sich die konkreten materiaethischen Ausführungen dieser Ethik nicht unabhängig von der Architektur der zugrundegelegten Methodik betrachten lassen.

5.7. Zusammenfassende Bemerkungen

5.7.1 Subjektorientierung ohne Individualismus

In den vorangegangenen Darstellungen zum Ansatz Trutz Rendtorffs habe ich mich auf die wesentlichen Aspekte des ersten Bandes der „Ethik“ konzentriert. Ich habe zu zeigen versucht, dass das Werk von einer Grundbewegung durchzogen ist, die vom Allgemeinen und Disziplinübergreifenden hin zu spezifisch binnendisziplinären, theologischen Überlegungen führt. Rendtorffs Entwurf nimmt seinen Ausgang bei grundsätzlichen Beschreibungen der Aufgabe einer ethischen Theologie, die von der allgemeinen, von jedem Menschen geteilten Lebenswirklichkeit ausgeht. An seinem Ende steht die Formulierung der normativen Mitte eines genuin theologischen Zugangs zur Ethik. Von der alles Handeln einrahmenden Erfahrungswirklichkeit geht so der Weg der Reflexion hin zu einer konkret religiösen Deutung dieser Wirklichkeit. Diese das Ganze des Buches betreffende Bewegung findet dabei Entsprechungen in den Einzelschritten des Gedankengangs. Stets formuliert Rendtorff von einer Ebene oberhalb einzelner Disziplinen und Traditionen aus allgemeine anthropologische Sachverhalte, um diese dann teils durch Bezug auf philosophische oder sozialwissenschaftliche Kontexte, teils durch theologische Interpretation in nach und nach sich zuspitzenden hermeneutischen Bezügen zu deuten.

Diese Vorgehensweise liegt in Rendtorffs Verständnis von ethischer Theologie begründet, die nicht abstrakt-theoretisch verfahren darf, sondern stets vom ethischen Subjekt, dessen Erfahrung seiner Lebenswirklichkeit und der auf diese Erfahrung antwortenden Lebensführung her ihre Themen und Methodiken finden muss. Bevor demnach ethische Fragestellungen verhandelt werden können, bedarf es einer ausführlichen Betrachtung desjenigen Subjekts, dem diese Fragestellungen stets nur im Kontext seiner Lebenswirklichkeit begegnen.

Dabei sucht Rendtorff durchgehend dem Eindruck entgegenzuwirken, sein Zugang zur Ethik sei aufgrund dieser Subjektorientierung schon von Beginn an individualistisch bzw. subjektivistisch. Vielmehr macht er deutlich, dass jedes Teilelement der Lebenswirklichkeit des ethischen Subjekts durchsetzt ist von Aspekten von Intersubjektivität. So lässt sich seine Bestimmung des Gegebenseins des Lebens schlechterdings nicht verstehen, wenn die darin enthaltenen Ausführungen zu den immer schon durch Andere geprägten Voraussetzungen der individuellen Existenz ausgeblendet werden, mithin die fundamentale Abhängigkeit des Subjekts von es umgreifenden, ermöglichenden und formenden Elementen der Lebenswelt verkannt wird. Weiterhin ist schon im Begriff des Gebens des Lebens enthalten, dass alles aktive Handeln zwar unvertretbar subjektiv, auf dem Boden einer spezifisch individuellen Identität erfolgt, es aber ein der ethischen Lebensführung nur dann auch entsprechendes Handeln ist, wenn es der Ermöglichung der Freiheit Anderer dient, es sich also im Horizont eines Lebens für Andere vollzieht. Auch wäre gegenüber dem Vorwurf des Individualismus darauf zu verweisen, dass im Rahmen der Reflexivität des Lebens nicht nur Überlegungen angestellt wer-

den zur unaufgebbaren diskursiven Verfasstheit der Lebenswirklichkeit, sondern dieses Teilmoment als Ganzes unter das Vorzeichen einer „Antizipation von Gemeinschaft“ gestellt wird.

Rendtorffs Darstellungen der verschiedenen methodischen Zugänge zum Aufbau einer Ethik lassen sich schließlich insgesamt als Versuche lesen, das vielgestaltige Material der ethischen Tradition daraufhin zu prüfen, welches theoretische Potential ihm jeweils in Bezug auf das Problem der Vermittelbarkeit von Individualität und Sozialität zukommt. So sind überindividuelle Voraussetzungen der ethischen Urteilsbildung nicht schon in ihrer reinen Faktizität, in ihrem So-sein interessant, sondern erst unter der Fragestellung, wie sie dem einzelnen Subjekt entgegenreten. In dieser Perspektive werden der klassische Bezug auf Schöpfungsordnungen, aber auch die ethische Deutung von sozialen Institutionen durch den Aspekt der subjektiven Stellungnahme zu ihnen eingeklammert. Die individuellen Faktoren des Aufbaus der Ethik wiederum werden eingebettet in das Problem einer adäquaten Verhältnisbestimmung des Individuums und seiner sozialen Bezüge. Bis in den Bereich des Gewissens hinein werden Spuren verfolgt, die Andere im Bewusstsein des Einzelnen hinterlassen. Im Gespräch mit klassischen Theorien dieser Wechselbeziehung, seien es soziologische Rollentheorien, seien es Stände- und Berufslehre, wird der Frage nachgegangen, inwiefern inmitten vielfältiger Funktionalitäten von einer unverbrüchlichen Individualität die Rede sein kann. Und auch unter den in einem letzten Abschnitt behandelten Zielvorstellungen der ethischen Tradition kommen letztlich nur solche zur Sprache, deren Idee eines gelingenden Lebens auf Verwirklichung in der Gemeinschaft hin ausgerichtet ist.

5.7.2 Die Spannung zwischen Systemcharakter und Empirieorientierung

In allen diesen Aspekten spiegelt sich demnach Rendtorffs Interesse wieder, trotz der Orientierung seines Entwurfs am ethischen Subjekt keinen ethischen Individualismus zu vertreten. Der Ausgang vom Subjekt muss vielmehr von dem Anliegen einer ethischen Theologie her verstanden werden, die sich den Denkmöglichkeiten der Moderne verpflichtet sieht. So legt Rendtorff gewissermaßen einen deskriptiven Zugang vor, der jedoch nicht bei harten empirischen Tatsachen seinen Ausgang nimmt, sondern bei existenzphänomenologischen Betrachtungen zu universalen menschlichen Erfahrungen, die er unter die Kategorie der Lebenswirklichkeit fasst und die er triadisch zu systematisieren unternimmt.

Der Ansatz beim individuellen Erfahren des Subjekts ist auch ein Neubeginn gegenüber der ethischen Tradition, in der das Kirchliche, das Christliche so etwas wie moralischen Vorrang gegenüber der Lebenswelt einnahm. Rendtorffs Ethik spiegelt in ihrer Subjektorientierung damit auch die geistig-gesellschaftlichen Bedingungen der Moderne wieder. Zugleich handelt es sich trotz der Orientierung am ethischen Subjekt um einen sehr systematisch durchgeordneten Entwurf, sodass die Erfahrungsdimension einem gewissen Systemzwang unterworfen und schematisiert wird. M.E. liegt darin eine Stärke dieses Entwurfs, aber auch eine gewisse Ambivalenz. Die große systematische Geschlossenheit ist eindrucksvoll, steht aber auch in einer Spannung zu dem Anspruch, dass ethische Theologie „die der ethischen Le-

benswirklichkeit zugewandte Weise“ sei, „die Grundfragen der Theologie selbstständig zu entfalten.“¹⁰⁰ Das ‚Leben‘ wird über weite Strecken begrifflich-abstrakt entwickelt, der Zugang zu seiner Wirklichkeit hat den Charakter einer fundamental ansetzenden Phänomenologie, nicht eines Ausgangs bei empirischen Sachverhalten. Daraus aber ergibt sich die Frage, inwiefern die grundsätzliche Subjektorientierung bis in die materiaethischen Konkretionen hinein durchgehalten werden kann, ohne dass diese Nachordnung der sozialwissenschaftlich fassbaren Empirie gegenüber theologischen Motiven nur noch wenig Raum lässt für die Achtsamkeit gegenüber subjektiven Erfahrungswelten der jeweiligen Gegenwart, etwa wenn das Ehe-Verständnis entlang durchaus traditionell-konservativer Typisierungen entfaltet wird? Ethik soll als „die in besonderer Weise der christlichen Gegenwart zugewandte Theologie“¹⁰¹ verstanden werden. Wie aber wird diese ‚Gegenwart‘ erhoben? Die „Ethik“ mutet eher wie eine Anthropologie an – und kommt darin gewissermaßen spiegelbildlich zu Pannenberg's Entwurf zu stehen –, mit deren Kategorien und Systematisierungen dann nachträglich auf die Lebenswelt geblickt wird.

Insofern bedürfte die Darstellung der Herausgeber der „Ethik“ weiterer Differenzierung, gemäß der Rendtorff „keine Deutung von Gesellschaft ‚überhaupt‘, kein zeitübergreifendes, normatives Konzept“ biete, „das in der Ethik nur noch zu realisieren wäre“¹⁰². In dieser Eindeutigkeit ist noch nicht eingeholt, dass Rendtorff sein System durchaus auf Voraussetzungen aufrufen lässt, die von dogmatischen Setzungen nicht immer eindeutig zu unterscheiden sind, etwa in der trinitarisch anmutenden Entfaltung der Grundelemente der Lebenswirklichkeit oder der Einführung des Reich-Gottes-Gedankens als Schlussstein einer ethischen Theologie, die darin anderen Ethiken überlegen ist. Die beschriebene Spannung zwischen einem grundlegend deskriptiv ansetzenden Zugang zur Ethik auf der einen Seite und der Nachrangigkeit der gesellschaftlichen Empirie gegenüber existenzphänomenologisch abgeleiteten, theologischen Motiven auf der anderen Seite bleibt bestehen.

5.7.3 Zum Freiheitsbegriff

In inhaltlicher Hinsicht legt Rendtorff besonderen Wert auf den Freiheitsbegriff. Wie bereits deutlich geworden ist, wird Freiheit dabei sowohl in Bezug auf ihre Konstitutionsbedingungen als auch in Bezug auf ihre Verwirklichung in der Lebensführung als eingebunden in intersubjektive Bezüge verstanden. Unter dem Aspekt des Gegebenseins des Lebens wird Freiheit insbesondere als Freiheit zum Sich-Bestimmen *im* Bestimmtsein entfaltet. Rendtorff plädiert dafür, das ethische Subjekt stets als abhängiges zu denken. Freiheit vollzieht sich in der Abhängigkeit, was sich formelhaft als „innere Sozialität der Lebensführung“ ausdrücken lässt.¹⁰³ Doch geht der Einzelne nicht in seinen Bedingtheiten auf. So ist der Freiheitsbegriff

100 Rendtorff 2011, 53, im Original kursiv.

101 Ebd.

102 A.a.O., XI.

103 A.a.O., 84.

zugleich verschränkt mit der Idee der Individualität: Auch in der Abhängigkeit kann jedes Leben nur als das je eigene Leben gelebt werden.

Die explizit theologische Deutung des Freiheitsbegriffs enthält zwei Grundmomente: Personalität und Sozialität. Den Aspekt der Personalität erläutert Rendtorff schöpfungstheologisch. Die Erfahrung des Gegebenseins des Lebens wird im christlichen Deutungshorizont mit der Einsicht in das eigene Geschaffensein durch Gott erweitert und gewinnt dadurch ein Element des Unverfügbaren, das die vielfältigen Kontingenzen des Lebens umschließt. Aus dieser gewissermaßen höherstufigen Unverfügbarkeit leitet sich aber auch eine normative Grenze subjektiver Handlungszwecke ab. Diese Einschränkung schafft die Verbindung zum zweiten Aspekt des theologischen Freiheitsbegriffs, den der Sozialität: In sozialen Interaktionsverhältnissen bildet sich die zuvor beschriebene, ‚vertikale‘ Bezugnahme auf das eigene Geschaffensein ab, insofern auch die Anderen als von ihrem Angenommensein durch Gott her verstanden werden. Es handelt sich um eine theologische Deutung dessen, was als im Sozialen bereits bestehende Anerkennungsverhältnisse beschrieben werden kann. Zu dieser Bestimmung gehört auch der Liebesbegriff. Liebe ist eine „Gestalt der Freiheit“¹⁰⁴.

Die Überlegungen zum Geben des Lebens lassen sich als Entfaltung dieses Gedankens verstehen. Die ‚innere Sozialität der Lebensführung‘ hat eine innere Dimension, nämlich die Erfahrung der intersubjektiven Verflochtenheit aller Handlungen und des darin grundlegend vorausgesetzten gegenseitigen Vertrauens zwischen den Menschen, und eine äußere Dimension, welche darin besteht, dass das Geben des Lebens auch eine Neigung zu solchen äußeren sozialen Strukturen hat, in denen sich ein freiheitliches Leben als Leben für Andere verwirklichen kann. Im Kern dieser Sozialverhältnisse steht bei Rendtorff demnach die Idee gegenseitiger Anerkennung. Davon ausgehend nähert er sich Strukturformen geregelter Interaktion, nämlich Ordnungen, Regeln und Rechtsetzungen.

5.7.4 Zum Anerkennungs begriff

Bei den letztgenannten Größen handelt es sich letztlich die sozialetische Rahmung dessen, was Rendtorff mit dem Anerkennungs begriff in den Blick nehmen möchte, nämlich solche sozialen Gebilde, in denen sich das Geben des Lebens angemessen zu realisieren vermag.

Die grundlegende Form der Anerkennung ist das Vertrauen, das den „innere[n] Sinn der Sozialität“¹⁰⁵ darstellt. Daneben stellt Rendtorff auch den Begriff der Achtung als eine elementare Anerkennungsform der Personalität des Menschen vor. Diese Fundamentaldimension der Anerkennung besteht für ihn vor aller empirisch-kontingenten Faktizität.

Im Erfahrungshorizont der Lebensführung erkennt Rendtorff weiterhin die Gefahr, dass sich die herrschenden symmetrischen Anerkennungsbeziehungen als Konkurrenzverhältnisse gestalten. In diesem Zusammenhang verhandelt er auch das Thema subjektiver Schuld erfahrung. Die Frage nach der Annahme der je eigenen Existenz durch die Anderen lässt sich vor

104 Rendtorff 2011, 92.

105 A.a.O., 102, im Original kursiv.

dem Hintergrund von Schuld und Verfehlung nicht befriedigend beantworten. Rendtorff spricht daher von der Notwendigkeit eines umfassenden Anerkennungshorizonts, der die Anerkennungsbeziehungen der Lebenswelt im Licht der Anerkennung durch Gott deutet. Die theologische Fassung dieses Deutungszusammenhangs ist die Rechtfertigungslehre. Sie lässt es als denkbar erscheinen, dass sich das Gelingen meines Handelns nicht mehr allein an der Abwesenheit von Schuld – und auch der Schuld Anderer – messen können muss. In der Perspektive des Gebens des Lebens erfolgt so durch das Gottesverhältnis des Subjekts Handlungsermöglichung durch Vergebung.

In Bezug auf die Erfahrung des Nicht-Genügens kommt auch noch einmal der Freiheitsbegriff in den Blick. So wird Freiheit bei Rendtorff in erster Linie im Kontrast zu einem bestimmten Verständnis von Selbstbestimmung expliziert. Selbstverwirklichung kann nicht allein als Potenz des Subjekts begriffen werden, wenn das Verdanktsein jeder Existenz nicht außer Acht gelassen werden soll. Anerkennung durch Gott und Freiheitsbegriff stehen insofern in einem direkten Zusammenhang: Die Erfahrung des Subjekts, in einer durch vergebende Annahme geprägten Gottesbeziehung zu stehen, wird darin zur Quelle von Freiheit, dass sie solche Wege der Selbstverwirklichung, die rein auf dem Subjekt eigenen Potenzen gründen, als nicht zielführend zu erkennen erlaubt. So aber verliert auch die Erfahrung des eigenen Nicht-Genügens an Kraft. Daraus ergibt sich schließlich ein positives Selbstverhältnis. Dieses Selbstverhältnis wiederum hat bei Rendtorff eine innere Dynamik, die auf die Resonanz der darin enthaltenen Erfahrungsgehalte und -deutungen in der sozialen Außenwelt, mithin auch in gesellschaftlichen Strukturen zielt.

5.7.5 Äußere Gestalten der ethischen Lebenswirklichkeit

Der damit angesprochene Themenbereich wird in Rendtorffs „Ethik“ nicht isoliert behandelt, sondern tritt an verschiedenen Orten in der Architektur des Werkes auf und wird auch begrifflich differenziert gefasst. Die beiden wichtigsten Begriffe sind dabei ‚Ordnung‘ und ‚Institution‘, wobei ersterer im Fortgang der Überlegungen deutlich mehr Gewicht bekommt als letzterer. In gewisser Weise lässt sich auch die Fünfergruppe der „Themenfelder“, die den zweiten Band der „Ethik“ gliedern, als ein System verschiedener ‚Ordnungen‘ interpretieren.¹⁰⁶

Unter dem Aspekt des Gebens des Lebens, d.h. in den fundierenden ersten Überlegungen der „Ethik“ ist bereits von ‚Ordnungen des Lebens‘ die Rede. Von ihnen kann ausgesagt werden, dass sie „den Menschen in ein Leben für andere hineinstellen“¹⁰⁷. Ausdrücklich handelt es sich dabei um eine funktionale Bestimmung, keine inhaltliche. Weiterhin bilden die Ordnungen gleichsam eine sozialetische Entsprechung der Lebensführungsdimension des Ge-

¹⁰⁶ Diesen fünf Orten, an denen sich das Subjekt in Situationen der ethischen Stellungnahme wiederfindet, wird weiterhin der Begriff der Lebensform zugeordnet. Vgl. etwa zur ‚Lebensform der Ehe‘ Rendtorff 2011, 255.261, zur ‚Lebensform der Religion‘ a.a.O., 288, schließlich zur ‚Lebensform der Politik‘ a.a.O., 267f.

¹⁰⁷ A.a.O., 99.

bens des Lebens, d.h. eines ‚Lebens für Andere‘, wobei es sich in der Anlage um ein ideales Konzept handelt, sodass aus ihm zugleich kritische Maßstäbe gewonnen werden können.

In den methodologischen Überlegungen der „Ethik“ kommt schließlich der Ordnungsbegriff in Bezug auf den traditionellen Gedanken der Schöpfungsordnung zum Tragen. Rendtorff legt dabei eine Reformulierung dieses Gedankens in freiheitstheoretischem Interesse vor: ‚Schöpfungsordnung‘ versteht er als symbolischen Ausdruck für die ethische Idee, dass in der dem Subjekt gegenüberstehenden objektiven Wirklichkeit Potentiale bereit liegen, die Selbstabgeschlossenheit des Menschen aufzubrechen. Sie stellen die Aufforderung „zur Selbsttranszendenz“ dar, wobei diese Selbsttranszendenz ausgerichtet ist auf „Lebensformen des Gesamtinteresses“¹⁰⁸. Sie bilden gewissermaßen solche Momente der schöpfungsmäßigen Lebenswirklichkeit ab, die diejenige Funktion haben bzw. denjenigen sachlichen Anspruch, den am Orte des Subjekts selbst das Liebesgebot hat. Mit dieser Bestimmung ist aber zugleich eine Einschränkung verbunden. Das Konzept der ‚Schöpfungsordnungen‘ darf im Horizont der ethischen Reflexion nicht zu einer Überbewertung der Lebenswirklichkeit im Gegenüber zum ethischen Subjekt führen.¹⁰⁹ Es ist der Reich-Gottes-Gedanke, den Rendtorff als synthetisches Element zur Vermeidung einer solchen Unwucht in Stellung bringt.

Ebenso im Kontext der Methodologie kommt Rendtorff auf den Institutionenbegriff zu sprechen. Institutionen stellen einen Aspekt der allem Handeln vorausgesetzten ethischen Wirklichkeit dar, und zwar jenen, unter dem sich die Lebensführung des Individuums und die Lebenswirklichkeit, in welche dieses Handeln eingesenkt ist, miteinander verbinden. Institutionen bilden „eine eigene ethische Wirklichkeit“¹¹⁰ zwischen Theorie und Empirie, genauer zwischen individueller ethischer Urteilsbildung und überindividueller ethischer Traditionsbildung. Sie sind nicht reine Empirie, sondern haben praxisbeeinflussende ethische Qualität. Zugleich sind sie nicht nur je kontingent auftretenden Reflexionsprozessen unterworfen, sondern besitzen die Dauerhaftigkeit dessen, was Tradition ist. Beides verbindet sich in Vorgängen der reflexiven Aneignung in der individuellen Praxis. Von hier aus ergibt sich auch die konzeptionelle Verknüpfung zu Rendtorffs Konzept ethischer Lebensformen, das in seiner Theorie als Begriff für die Vermittlung sittlicher Vorgaben am Ort des ethischen Subjekts dient.

108 Rendtorff 2011, 167.

109 Vgl. dazu a.a.O., 239 unter Bezug auf Ordnungs- und Mandatenlehre.

110 A.a.O., 149.

6. Kapitel – Die Idee intersubjektiver Freiheit als Fluchtpunkt einer evangelischen Sozialethik zwischen Normativität und Empirie

Ziel dieses Kapitels ist es, Grundfragen der Durchführung evangelischer Sozialethik sichtbar zu machen. Im Zusammenhang mit der übergreifenden Fragestellung der Arbeit wird dies mit besonderer Fokussierung auf den Bereich sozialer Institutionen geschehen, ohne dass der herausgearbeitete Problemhorizont in jedem seiner Aspekte allein auf dieses Thema begrenzt sein muss. Die Frage etwa nach der Stellung des Empirischen in der Sozialethik kann anhand von Institutionen behandelt werden, kann aber andernorts auch zu höherstufigen Fragen nach dem Verhältnis von Deskriptivität und Normativität in der ethischen Reflexion als ganzer überleiten und somit zu den entsprechenden Debatten um die Rechtfertigung deontologischer Ansätze.¹ Ebenso rührt das Problem der Verhältnisbestimmung von intersubjektiver Freiheit einerseits und in der Gottesbeziehung gestifteter Freiheit andererseits an dogmatische Stichworte, die über den Horizont der Institutionenethik hinausweisen.

Die herausgearbeiteten Grundfragen werden dabei im Blick auf die vorangegangenen Kapitel vertraut erscheinen, da sie im Durchgang durch die dargestellten Positionen bereits verschiedentlich angerissen wurden. Es soll hier darum gehen, ihnen weitere Kontur zu verleihen und so das systematisch-gegenwartsorientierte Interesse, welches hinter den problemgeschichtlichen Kapiteln stand, in den Vordergrund zu rücken. Ich werde dazu in folgenden Schritten vorgehen:

Zunächst werde ich eine kurze Einführung in die betreffenden Fragestellungen geben. Im Ausgang von der allgemeinen Empiriebezogenheit der Sozialethik wird sich dabei zeigen, dass sich deren einzelne Motive und Reflexionsaufgaben innerhalb eines thematischen Schemas verorten lassen, das ich als mehrlagige Polarität beschreibe (6.1). Anschließend werde ich noch einmal einen Überblick über die problemgeschichtlichen Aspekte der vergangenen Kapitel geben (6.2). Drittens werde ich in einem längeren Abschnitt die Fragestellungen und Aufgaben darstellen, die sich vor dem Hintergrund dieses Rückblicks abzeichnen (6.3). Viertens schließlich wird es darum gehen, das Erarbeitete zu bündeln (6.4).

6.1. Problemexposition

Wenn sich evangelische Sozialethik mit sozialen Institutionen befasst, so hat sie es mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun. Dieser Umstand stellt sie gleich vor mehrere Herausforderungen. Zunächst und grundlegend muss sie klären, welche methodischen Grundentscheidungen zu treffen sind, um ihren Gegenstand nicht zu verfehlen. Wie kann das objektiv Soziale derart wahrgenommen werden, dass eine präzise Analyse des Wahrgenommenen möglich wird? Welches methodische Instrumentarium ist vonnöten, um das Gesellschaftliche einerseits

¹ Vgl. dazu etwa die Schriften des Zürcher Ethikers Johannes Fischer. Beispielhaft: Fischer 2012.

als empirische Sphäre wiedererkennbar im Raum der Theorie auftreten zu lassen, es andererseits aber auch den normativen Fragestellungen dieser Theorie zuführen zu können? In den behandelten Entwürfen wurde diese Aufgabe unter anderem dadurch bewältigt, dass in biblisch-theologischer Perspektivendominanz vor allem mit religiösen Kategorien bei der Erschließung der sozialen Wirklichkeit vorgegangen wurde, sodass sich die Welt des gesellschaftlichen Miteinanders als schöpfungsmäßig gesolltes Ordnungsgefüge darstellen ließ. Eine andere Strategie stellte die ausführliche Rezeption disziplinfremder Forschung dar, deren Ergebnisse dann in einem zweiten Schritt theologisch gedeutet wurden. In dieser – vorerst ganz idealtypischen – Gegenüberstellung zweier möglicher Vorgehensweisen zeigt sich dabei, dass der methodische Charakter der dargestellten Entwürfe bereits geprägt ist von bestimmten Grundlegungsentscheidungen, welche die erkenntnismäßige Potenz genuin theologischer Zugänge zur Sozialethik betreffen. Wird die soziale Wirklichkeit in erster Linie dann in rechter Weise ‚wahrgenommen‘, wenn sie von vornherein innerhalb eines explizit theologischen Deutungsrahmens verhandelt wird oder dann, wenn sie zunächst in ihrer Eigenwirksamkeit, ihrer ‚Weltlichkeit‘ und ihrem So-Sein ausgeleuchtet wird, um mit dem derart Erhobenen erst nachgeordnet in theologischer Perspektive umzugehen?

Im Zusammenhang mit der methodischen Fragestellung bedarf evangelische Sozialethik insofern der Besinnung auf das eigene Verhältnis zu anderen Wissenschaften, maßgeblich der Sozialphilosophie und der Soziologie. Wer beispielsweise das Phänomen des Politischen in erster Linie vor dem Hintergrund einer hamartiologisch grundierten Schöpfungstheologie deutet und die empirische Sphäre politischer Ordnung als Teilbereich der gefallenen Welt versteht, wird nichttheologischen Theorien politischer Vergemeinschaftung nur eine nachrangige Bedeutung beimessen. Andererseits wird eine Sozialethik, die politische Verhältnisse zuvorderst als Element eines in sich vielfältig aufgegliederten Gesellschaftsgefüges erkennt, darauf bedacht sein, jene Forschungsleistungen anderer Disziplinen in die eigene Theorie zu integrieren, welche dieses Gefüge differenziert zu beschreiben erlauben. In beiden Fällen aber ergeben sich Fragen nach dem Profil der eigenen Disziplin, etwa in Bezug auf das in Anschlag gebrachte Verständnis von Wirklichkeit, auf anthropologische Grundeinsichten, auf zeitdiagnostische Intuitionen oder auf den jeweiligen normativen Fluchtpunkt der theologischen Ethik, sei es die Idee eines göttlichen Gebots, die Ordnung der Schöpfung, das subjektive Gottesbewusstsein oder eine christlich formierte Idee menschlicher Freiheit.

Eine Voraussetzung für die eigene Standortbestimmung im Miteinander der Disziplinen ist daher die Klärung des theologischen Ausgangspunktes, von dem aus sich evangelische Sozialethik ihrem Gegenstand nähert. Auch dann, wenn eine größtmögliche Offenheit gegenüber dem Austausch mit fachfremder Forschung angestrebt oder – noch vor allen normativen Fragen – der ausführlichen Kartierung empirischer Sozialverhältnisse der Vorrang gegeben wird, geschieht dies notwendig auf dem Boden bestimmter theologischer Fundamentalüberzeugungen. Offensichtlicher noch begründet demgegenüber ein methodischer Exklusivismus, der in der Entwicklung der eigenen Theorie sich lediglich auf binnendisziplinäre Kategorien, Semantiken und Argumentationsfiguren zu stützen gewillt ist, seine Haltung aus ganz bestimm-

ten theologischen Axiomen. Positionelle und methodische Selbstverortung der jeweiligen Entwürfe stehen insofern in einem Korrelationsverhältnis.

Unschwer lässt sich dabei erkennen, dass nicht nur dieser vereinzelte Aspekt, sondern alle genannten Fragestellungen und Reflexionsaufgaben in Verhältnissen gegenseitiger Beeinflussung und Bestimmung zusammenhängen. Die theologische Profilbildung hat Auswirkungen auf die Beziehung zu nicht-theologischen Forschungsbemühungen. Eine stärkere Distanz oder Aufgeschlossenheit gegenüber empirischen Disziplinen wird auch das Bild beeinflussen, das sich der jeweilige Ansatz von der gesellschaftlichen Wirklichkeit macht. Und die Entscheidung für eher biblisch-theologische oder eher hermeneutisch-empirische Methodendominanz ist in diesen Schwerpunktsetzungen ebenso bereits mitgedacht. Hinzu kommt die zwar mit den genannten Aspekten zusammenhängende, jedoch darin nicht aufgehende Frage nach der im jeweiligen Entwurf vorausgesetzten Deutung der Moderne, die mal eher statisch, mal eher dynamisch charakterisiert werden kann.

In der so beschriebenen Problemlage wird eine Polarität erkennbar, die im Einzelnen sicher viel zu grob ist, um dem spezifischen Charakter der jeweils behandelten Entwürfe gerecht zu werden, die mir aber dennoch hilfreich erscheint, um eine erste Sichtung der Motive zu ermöglichen, die das sozialetische Nachdenken über institutionalisierte Sozialgefüge bestimmen und mit denen sich die dargestellten Positionen in je unterschiedlicher Gewichtung auseinandergesetzt haben. Die Polarität, von denen dieses ‚Feld‘ der theoretischen Motive und Grundentscheidungen geprägt ist, kann in drei Dimensionen aufgegliedert werden.

In *methodischer* Hinsicht verorten sich die betreffenden Entwürfe zwischen den Polen einer stärker normativ-abstrakten und einer eher empirisch-hermeneutisch verfahrenen Begriffsbildung, in *wissenschaftstheoretischer* Hinsicht zwischen einer stärker binnendisziplinären und einer stärker inter- bzw. transdisziplinären Orientierung und schließlich in *inhaltlich-positioneller* Hinsicht zwischen offenbarungstheologischer Statik und freiheitstheoretischer Dynamik. In allen drei Hinsichten drückt sich, wie erwähnt, immer auch ein bestimmtes, mal eher kritisch, mal eher affirmativ gestaltetes Verhältnis zur Moderne aus.

Um die so zunächst ganz schematisch aufgefächerte Systematik zu füllen, sollen im Folgenden die behandelten Entwürfe noch einmal in aller Kürze und mit Beschränkung auf wesentliche Schlaglichter charakterisiert werden. Anschließend werde ich von dieser Rückschau ausgehend und mit Blick auf die beschriebene Polarität noch einmal Aufgaben benennen, vor denen eine evangelische Sozialetik steht, die sich auf die Beschäftigung mit sozialen Institutionen konzentriert. Dabei soll nicht gezeigt werden, dass mit den besprochenen Arbeiten nicht schon wesentliche Beiträge zur Lösung dieser Aufgabe geleistet worden wären. Ganz im Gegenteil wird deutlich werden, dass gerade die immer nachdrücklicher vollzogene Abgrenzung von der überkommenen Ordnungstheologie vor allem in Gestalt der Huber’schen und Rendtorff’schen Freiheitstheorie zu den besonders fruchtbaren Grundlagen gehört, an die gegenwärtige Aktualisierungen der Institutionenethik anknüpfen können. Dass gerade in Bezug auf die sozialetische Aufarbeitung des Freiheitsgedankens einige offene Fragen for-

muliert werden können, die zu weiterer theoretischer Arbeit einladen, wird ebenso zu zeigen sein. Im Folgenden werden die behandelten Positionen also nicht allein dargestellt, sondern auch – in aller Kürze – wertend beurteilt. Die Kriterien dieser Wertung – Empiriebezogenheit, interdisziplinäre Offenheit, fundamentalethische Belastbarkeit – werden dabei nicht unverbunden an sie herangetragen, sondern haben sich gewissermaßen erst aus den problemgeschichtlichen Untersuchungen der vorausliegenden Kapitel ergeben.

6.2 Rückblick auf die Problemgeschichte

Paul Althaus entwirft seine Ethik als am göttlichen Gebot ausgerichtete Ethik der Schöpfungsordnungen. Menschliches Leben vollzieht sich für ihn als durch Gott *gesetztes* Leben. Das Individuum entdeckt sich als lokalisiert in abgrenzbaren Seinsbereichen, die ihm vorausliegen und unverfügbar sind. Das ethische Handeln wird demnach auch entlang von Kategorien des Erfüllens oder des Gehorsams entfaltet. Die Ordnungen sind Mittel zur Eindämmung der Sünde in der gefallenen Welt, darin dienen sie schlechthin fundamental dem Weiterleben der Menschheit. Althaus unterscheidet dabei zwischen ‚ursprünglichen‘, d.h. biologisch-anthropologisch vorgegebenen und ‚geschichtlichen‘, durch eigene Stellungnahme zu achtenden Ordnungen. Die dahinter stehende Differenzierung zwischen anthropologisch unverfügbaren und historisch-veränderlichen Bedingtheiten wird allerdings schon im Entwurf selbst unscharf, etwa wenn sich beide Ebenen in einer Ordnung – z.B. der des ‚Volkes‘ überlappen. Zu den Begrenzungen der Position Althaus’ gehört weiterhin, dass sie zwischen der Betonung von überzeitlich bestehenden Gesetzen des Zusammenlebens auf der einen Seite und der normativen Konzentration auf die momenthaft-sittliche Entscheidung des Individuums auf der anderen Seite kaum in der Lage ist, gesellschaftliche Entwicklungsprozesse zu denken. Das Gesellschaftliche wird insgesamt kritisch betrachtet, soziale Ausdifferenzierung ist eine Form der Verwaschung ursprünglich sinnhafter Ordnung und das ‚Man‘ des pluralen Miteinanders birgt die Gefahr der moralischen Kompromittierung des ethischen Subjekts. Althaus argumentiert im Rahmen eines christlich-theologischen Exklusivismus, der eine starke methodische Komponente hat. Außertheologische Ethik tritt darin als uneigentliche, allenfalls mittelbare Erkenntnisbemühung in Erscheinung. Zur subjektiven Erfahrung eines moralischen ‚Sollens‘ gehört deren Bindung an die Gottesbeziehung. Fachfremde Forschung zum Sozialen ist von geringem Interesse, auch weil mit dem verwendeten Ordnungsmodell ein Interpretationshorizont vorausgesetzt ist, der beansprucht, bereits zur Genüge die innere Struktur des gesellschaftlichen Miteinanders erläutern zu können.

Die besondere Stärke von *Ernst Wolfs* Entwurf liegt demgegenüber in dem Versuch, der überkommenen Ordnungstheologie durch kritische Sichtung von deren methodischem Vorgehen und durch Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeiten ein neues, zeitgemäßes Konzept der Sozialethik entgegenzusetzen. Gleichwohl handelt es sich um einen Ansatz, der noch weitgehend auf eminent theologischen Deutungen des Sozialen fußt und der Erfahrungswirklichkeit der Subjekte eigentümlich fern bleibt. Wolfs Gedanke der ‚Institutionalität‘

als Existential des menschlichen Lebens hält zwar die Unterscheidung von anthropologischen Fundamentalrelationen und deren historisch-kontingenten Erscheinungsformen fest, wird aber methodisch zweifelhaft aus dem biblischen Schöpfungsbericht abgeleitet. Auch verliert der beständige Bezug auf die Christusoffenbarung als Motiv der Erhellung sittlicher Zusammenhänge desto mehr an Erklärungskraft, je differenzierter man sich den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen nähert. Die prominente Stellung von Motiven wie „glaubender Annahme“ bzw. „Gehorsam“ erweckt schließlich den Eindruck einer im Letzten obrigkeitlichen Theologie, die ihre Deutungskraft für tatsächliche Erfahrungen der Gesellschaftsmitglieder eher behaupten als wirklich schlüssig nachweisen kann.

In Bezug auf die Überlegungen *Wolfhart Pannenburgs* ist zunächst hervorzuheben, dass darin von Beginn an ein integrativer Weg verfolgt wird, indem Pannenberg unter dem Dach einer kultur- und sozialwissenschaftlich informierten, dabei explizit religiösen Anthropologie das Phänomen institutionalisierter Sozialformen sowohl historisch-genealogisch herzuleiten wie auf seine theologische Verweisdimension anzusprechen versucht. So muss er nicht an einzelnen Schnittstellen der Argumentation zwischen den Disziplingrenzen vermitteln, sondern bezieht nichttheologische Erkenntnisse durchgehend in den theologischen Gedankengang ein und entfaltet so eine kulturwissenschaftlich abgesicherte Institutionentheorie. Dabei ruht zwar die Gliederung der Institutionen anhand der Unterscheidung von Partikularität und Gemeinschaftlichkeit immer noch auf starken schöpfungstheologischen Prämissen – der Mensch ist von Gott in der Tiefe seiner Existenz auf das Ineinander von Individualität und Sozialität hin angelegt –, arbeitet aber mit einem gegenüber der lutherischen Tradition deutlich abgeschwächten Ordnungsgedanken. Institutionen sind nicht manifeste Beispiele einer überzeitlich gültigen Ordnung, sondern stellen Varianten, veränderliche Gestalten eines Grundprinzips sozialer Existenz dar. Die aufgeführten Institutionen bilden dabei weniger eine größere Vielfalt ab, sondern fungieren eher als beispielhafte Illustrationen von solchen Sozialstrukturen, in denen eines der beiden spiegelbildlichen Momente von Partikularität bzw. Gemeinschaftlichkeit in den Vordergrund rückt. Diese Beschränkung führt dazu, dass Pannenberg inhaltlich – d.h. was die Auswahl der betrachteten Gesellschaftsbereiche angeht – kaum über frühere Institutionentheorien hinausgeht. Pannenburgs Ansatz ist auch darin problematisch, dass sich das Gespräch zwischen den Disziplinen letztlich als asymmetrisch darstellt. Der umgreifende Horizont ist ein theologischer, und zwar nicht in dem eingeschränkten Sinn, dass die theologische Perspektive als – wenn auch favorisiertes – Deutungsmodell für das sozialwissenschaftlich Erhobene fungiert, sondern dahingehend, dass die Sphäre des Religiösen als Ursprung und Ziel der institutionellen Entwicklung der Gesellschaft überhaupt dargestellt wird. So steht der Begriff des Sinnbewusstseins im Zentrum ausgreifender Überlegungen zur Fundierung sozialer Lebensverhältnisse und stellt ein funktionales Kriterium zur Bewertung gesellschaftlicher Institutionen dar, das diese freilich stets innerhalb eines alle Bereiche der Lebenswelt einschließenden, religiösen Wirklichkeitsverständnisses beurteilt. Diese Grundausrichtung führt ihn zum Plädoyer für ein wiedererstarkendes Christentum in der Gesellschaft, zu einer weitestgehend negativen Deutung moderner pluralistischer Verhältnisse und schließ-

lich zu einem mangelnden Zutrauen in die demokratische Öffentlichkeit. Dem Entwurf eignet so ein deutlich konservativer Zug. Soziale Dynamik kommt bei ihm vor allem in Form von Verfallsdiagnosen in den Blick.

Im Zentrum der Institutionentheorie *Wolfgang Hubers* steht der Begriff der kommunikativen Freiheit, der freiheitliches Handeln als immer schon eingebettet *in* und ausgerichtet *auf* intersubjektive Zusammenhänge beschreibt. Freiheit ist Freiheit zum Anderen, zur Übernahme von Verantwortung, zum Handeln aus Nächstenliebe. Institutionen sind für Huber dann normativ positiv zu bewerten, wenn sie das Ausüben dieser Freiheit nicht behindern. Zugleich nähert er sich Institutionen in schöpfungstheologischer Perspektive, indem er die Möglichkeit verteidigt, sie als ‚Stiftungen‘ Gottes anzusprechen. Zwar dürfe hierbei nicht kurzschlüssig von vermeintlichen biblischen Vorgaben auf einen engen Katalog festgefügt Sozialgebilde geschlossen werden, doch zeige sich das Gestiftetsein der Institutionen eben dann, wenn sie der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen zu einem kommunikativen Miteinander zu ihrer Verwirklichung helfen. Ähnlich wie Pannenberg versucht Huber demnach, die traditionelle Verbindung zwischen Sozialethik und Schöpfungslehre mittels fundamentalanthropologischer Bestimmungen, konkret über die Idee des geschöpflichen Ausgerichtetseins auf Freiheit aufrecht zu erhalten. Der Freiheitsgedanke wird bei ihm als regulatives Prinzip der Sozialethik in Stellung gebracht. Diese Prinzipienorientierung hat gegenüber klassischen Ordnungsmodellen einige Vorzüge. Sie ist offener gegenüber sozialen Veränderungen, ist nicht einem bestimmten Katalog an vorhandenen Sozialgebilden verhaftet und bewertet gesellschaftliche Strukturen nicht entlang eines vorgezeichneten Ideals. Zugleich arbeitet Hubers Theorie mit einem deutlichen Gegensatz von Individuum und Institution. Die vielfältigen Verflechtungen zwischen beiden finden kaum Beachtung. So bleibt auch die Genese von Institutionen ebenso unterbestimmt wie deren Wechselwirkung mit Prozessen der individuellen Identitätsbildung. Auch wird bei Huber ein deutlich kritisches Moderneverständnis vorausgesetzt, das weiterer Differenzierung bedürfte. Einem unverfälschten, in Zeiten der Reformation neuerlich zur Geltung gekommenen Freiheitsideal steht eine von Prozessen der Säkularisierung, rationalen Verzweckung und sozialen Erkaltung geprägte Moderne gegenüber, in der unter ‚Freiheit‘ vordergründig selbstbezügliche Autonomie verstanden wird. Diese starke Gegenüberstellung aber erschwert nicht zuletzt das Gespräch zwischen den Disziplinen.

Die ‚ethische Theologie‘ *Trutz Rendtorffs* hat sich als systematisch angelegter Entwurf einer Moraltheorie dargestellt, die zunächst vor jeder theologisch-binnendisziplinären Zuspitzung die Erfahrungs- und Lebenswirklichkeit des Einzelnen unter ethischen Gesichtspunkten zu erhellen, sodann die derart erhobene Phänomenologie des ethischen Bewusstseins ins Gespräch mit der moralphilosophischen Tradition zu bringen und schließlich religiös-christliche Deutungsperspektiven zu eröffnen unternimmt. Die ethische Theoriebildung lässt Rendtorff bei der empirischen Wirklichkeit subjektiven Erlebens beginnen, wobei die in diesem Erleben fundamental mitgesetzte Dimension der Intersubjektivität betont wird. So werden auch die objektiven Elemente der Lebenswirklichkeit – Ordnungen, Recht, Institutionen – unter

der Frage behandelt, inwiefern sie sich in ihrer sittlichen Qualität dem Einzelsubjekt darstellen und nicht, wie sie unabhängig von diesem *an sich* bestehen. Das *begriffliche* Zentrum dieser Ethik ist das ‚Leben‘, aufgegliedert in die individuelle Erfahrung der Lebenswirklichkeit und deren ethisch reflektierte Gestaltung im Rahmen der Lebensführung. Diese Grundausrichtung verleiht ihr ein starkes Bewusstsein für empirische Fragen, auch wenn diese zumindest auf der Ebene der allgemeinen Theoriearchitektur, die zunächst unter Absehung der vielgestaltigen materialetischen Konkretionen entfaltet wird, dem systematischen Differenzierungen des Begriffsfeldes ‚Leben‘ nachgeordnet bleiben. Nicht abstrakt formulierte Normen, sondern die subjektive Daseinserfahrung ist Gegenstand der Ethik. Empirie tritt auf als Sphäre der je individuell verantworteten Lebensführung. Das *normative* Zentrum des Rendtorff’schen Entwurfs bildet der Freiheitsbegriff, der in erster Linie als Freiheit in Abhängigkeit gefasst wird. So verstanden steht der Gedanke der Freiheit auch für die ‚innere Sozialität‘ der Lebensführung. In theologischer Perspektive kommen im Freiheitsbegriff Personalität und Sozialität gleichermaßen zusammen. Das Individuum erfährt sich aufgrund der Einsicht in das fundamentale Angenommensein durch Gott als frei und darin als Person, kommt aber zugleich nicht umhin, auch den Anderen von dessen Angenommensein durch Gott her zu verstehen. Soziale Verhältnisse lassen sich im Ausgang von dieser Bestimmung sowohl theologisch als auch sozialtheoretisch als Anerkennungsverhältnisse deuten. Der Bereich objektiv-sozialer Ordnungen und Strukturen findet bei Rendtorff Beachtung als Resonanzbereich dessen, was am Ort des Einzelsubjekts als Freiheit durch Anerkennung erfahren wird.

6.3 Aufgaben einer evangelischen Ethik sozialer Institutionen

6.3.1 Die Aufgabe der Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit

Vergegenwärtigt man sich derart das Panorama der dargestellten Positionen, so können einzelne Grundfragen bzw. -probleme, die in institutionenethischer Perspektive von besonderem Interesse sind und die im ersten Abschnitt bereits in Grundzügen vorgestellt wurden, beispielhaft illustriert werden.

Zunächst muss jede Ethik, die über individualethische Aspekte hinaus auch die Ebene des Sozialen reflexiv einzuholen versucht, einen Begriff von dieser objektiven Ebene entwickeln. Wird die Interaktion der Subjekte unter sittlichen Maßstäben betrachtet, so geschieht dies nicht ohne ein vorausgesetztes Bild der Räume und Beziehungsnetze, in denen sich diese Interaktion vollzieht. Trotz ihrer je verschiedenen Charakteristiken bieten alle beschriebenen Ethiken daher eine Wahrnehmungsperspektive auf die Sphäre des Gesellschaftlichen. Die konkrete Bestimmung dieses jeweiligen Gegenstandsbezugs hängt zunächst in erheblichem Maße davon ab, inwieweit nicht allein theologischen, sondern auch moralphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Theorieressourcen dabei eine erkenntnisleitende Funktion zugemessen wird. Die im Einzelnen vorgenommene Gewichtung zwischen den Disziplinen differiert da-

bei erkennbar, ebenso die jeweils bevorzugte Schwerpunktsetzung auf eher theoretisch-abstrakte oder empirisch angereicherte Begriffsbildungen.

Die Herausforderung des Ordnungsmodells besteht nun insbesondere darin, dass es die Empirie bereits schöpfungstheologisch zu integrieren versucht, woraus allerdings eine bindendisziplinäre Selbstimmunisierung folgt und zugleich eine beständige Verfehlung ihres Gegenstandes. Letzteres Problem wird dann sündentheologisch bearbeitet. Die Konzentration auf den Institutionenbegriff bei Wolf versucht diese Doppelbesetzung ‚Schöpfung/Gesellschaftssphäre‘ aufzubrechen und mittels des Stiftungsbegriffs aneinander zu binden. Ähnlich unternimmt es Huber, auch wenn bei ihm der Freiheitsbegriff im Zentrum steht, woraus ein leistungsfähigeres, auch flexibleres Theoriemodell entwickelt wird. Nichtsdestotrotz hat auch sein Ansatz das Soziale zum Gegenüber, insofern die von ihm propagierte Idee kommunikativer Freiheit durch Institutionen befördert oder behindert werden kann, die Institutionen jedoch selbst nicht auch als Verwirklichungsformen von Freiheit gedacht werden können. Bei Pannenberg wird das Gespräch zwischen den Wissenschaften unter Einklammerung durch eine theologisch-metaphysische Wahrheitstheorie geführt. Einerseits versetzt ihn dies in die Lage, anthropologische, kulturgeschichtliche, etc. Forschung in großer Breite zu rezipieren, andererseits trägt er (bemerkenswerterweise) an einer den älteren Ordnungsmodellen analogen Hypothek, nämlich der theologisch-sozialwissenschaftlichen Doppelbesetzung der gesellschaftlichen Empirie, sodass in diesem Rahmen jede etwaige Abweichung oder Dynamisierung der dargestellten gesellschaftlich-menschlichen Verhältnisse zugleich auch an die übergreifende Plausibilität der gebotenen theologischen Deutung dieser Verhältnisse rührt.

Anders verhält es sich bei Trutz Rendtorff. Bei ihm bestehen vielerlei Verbindungen zwischen dem ethischen Subjekt und der objektiven Lebenswelt, in der es sich bewegt. Auch Institutionen und andere Arten sozialer Ordnung werden in diesen Zusammenhang integriert. Ich habe den betreffenden Bestandteil der bei Rendtorff entfalteteten ‚ethischen Theologie‘ mit der Metapher der Resonanz zu fassen versucht: Soziale Umwelt und individuelles Handeln bedingen sich in normativer Hinsicht gegenseitig, da freiheitliches Handeln ein ‚Leben für Andere‘ ist und auf diesem Ideal entsprechende Sozialverhältnisse zielt, als individuelles Handeln aber immer schon auf diese Sozialverhältnisse bezogen ist, da sie überhaupt seine Realisierungsbedingungen beinhalten.² Problematisch ist bei Rendtorff – darauf wird gleich noch einmal einzugehen sein – die Herleitung des Institutionenkanons, der bei ihm gerade in der Gestalt der fünf ‚Themenfelder‘ im zweiten Band der Ethik nicht eigens begründet, sondern eher apriorisch gesetzt wird. Auch im Anschluss an diesen Zugang zur Sozialethik besteht mithin die Aufgabe, die Auswahl der behandelten Institutionen in der Weise durchzuführen, dass der Verdacht einer bloßen Setzung ausgeräumt ist.

Alle diese Überlegungen setzen freilich voraus, dass beim Aufbau sozialetischer Theorien überhaupt ein Mindestmaß an Empirieorientierung notwendig ist. Woraus ergibt sich diese Notwendigkeit? Hier lassen sich folgende Aspekte anführen:

2 ‚Resonanz‘ meint also den Aspekt der Reziprozität in diesem Bedingungsverhältnis und soll nicht als Anspielung auf die Gesellschaftstheorie des Jenaer Soziologen Hartmut Rosa verstanden werden (Rosa 2016).

1) *Gegenstandsbezug der Theorie* – Noch einmal: Spricht die Ethik von faktisch vorhandenen Elementen der Lebenswelt – Lebensformen, Institutionen, Ordnungen, Praktiken –, muss sie Rechenschaft darüber abgeben, inwiefern sie dieser objektiven Welt ihrer Gegenstände gerecht wird und nicht etwa mit Ideen, Konzeptionen und Begriffen arbeitet, zu denen nur geringe Entsprechungen in der Sphäre der Lebenswirklichkeit existieren.

2) *Prozesshaftigkeit des Sozialen* – Dieser Realitätsbezug gewinnt noch an Bedeutung, wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit als eine Sphäre mit eigener inneren Dynamik wahrgenommen wird. Ein in dem hier angepeilten Sinn ‚realistischer‘ Zugang zum Sozialen wird nur erreicht, wenn das Gesellschaftliche als Raum begriffen wird, in dem Prozesse sozialer Dynamik und Transformation wirken. Es geht nicht um überzeitlich feststehende Ordnungen, sondern um veränderliche Verhältnisse der Lebenswelt. Vor diesem Hintergrund muss die Sozialethik aber ihren Gegenstand gewissermaßen ‚im Blick behalten‘, sodass nicht einstmals sachgemäße empirische Bezüge ihren heuristischen Wert verlieren. Dies muss methodisch in der Weise beachtet werden, dass von der jeweiligen Theorie nicht nur eine voranstehende, sondern eine kontinuierliche, gewissermaßen ‚mitlaufende‘ Empirieorientierung angestrebt wird.

3) *Kontextualität der eigenen Theorie* – Sozialethische Forschung findet nicht in einem voraussetzungslosen Raum statt, sondern ist selbst eingebettet in lebensweltliche Bezüge. Jede Sozialethik kennt ihr vorauslaufende Kontexte kultureller, theoriegeschichtlicher oder sozialdynamischer Art, die es durchsichtig zu machen gilt, will die entsprechende Theorie zum einen auch jenseits ihres partikularen Kontextes rezipierbar sein, zum anderen das eigene Bewusstsein für mögliche Wahrnehmungsgrenzen schärfen, die über die unausweichliche Perspektivität jedes Forschungsstandpunkts hinausgehen.

4) *Normativität des Sozialen* – In ihrer empirischen Orientierung an der sozialen Welt wird die sozialethische Theorie erkennen, dass dort bereits normative Strukturen ins Werk gesetzt sind, die sie selber nicht erst in die Empirie einträgt, sondern deren handlungsorientierendes Wirken ihr vorausliegt. Dieser Tatsache wird sie bei der Erarbeitung eigener normativer Theoriebausteine Rechnung tragen müssen. Sogar dort, wo sich Sozialethik im Bereich des Präskriptiven bewegt, ist sie demnach auf deskriptive Erkenntnisbemühungen angewiesen, die der Erhellung der diskursiven Voraussetzungen dienen, unter denen sozialethische Orientierungsleistungen eingebracht werden sollen.

Gerade mit dem letzten Punkt kommt noch ein weiterer Aspekt in den Blick, nämlich jener der normativen ethischen Orientierung und mit ihm die Frage nach der jeweiligen inhaltlichen Profilbildung der Sozialethik.

6.3.2 *Die Aufgabe der normativ-theologischen Positionierung*

Mit dem Hinweis auf die Dimension der Empiriehaltigkeit von Sozialethik soll nicht in Abrede gestellt werden, dass diese als theologisches Unternehmen auch ein normatives Interesse verfolgt. Alle behandelten Entwürfe stimmen darin überein, dass sie Gesellschaftsverhältnisse nach sittlichen Maßstäben beurteilen, auch wenn diese Maßstäbe im Einzelnen sehr unter-

schiedlich bestimmt werden. Soziale Strukturen sollen also nicht allein beschrieben und analysiert, sondern auch einer Wertungsperspektive zugeführt werden. Neben die Fragen nach der Beschaffenheit des Sozialen und nach den gesellschaftlichen Kontexten der sozialetischen Forschung tritt so die Aufgabe der sittlichen Bewertung des Wahrgenommenen und mit ihr die Ermittlung der dabei in Anschlag gebrachten normativen Kriterien.

Letzteres Interesse aber hängt konzeptionell aufs Engste mit den theologischen Grundüberzeugungen zusammen, welche dem jeweiligen Ansatz sein spezifisches positionelles Profil verleihen. Im Zuge der Betrachtung der unterschiedlichen sozialetischen Entwürfe haben sich hier zwei grundlegende Typen herausgebildet, die sich schematisch einander gegenüberstellen lassen: Während auf der einen Seite solche Positionen stehen, die ihr normatives Interesse vor allem auf *Form und Gestalt* der Institutionen richten, finden sich andererseits auch solche, die sich eher auf die *Funktion* von Institutionen konzentrieren. In Bezug auf explizit theologische Schwerpunktsetzungen wird der erste Typus vor allem von schöpfungstheologisch begründeten Ordnungsethiken verkörpert, der zweite Typus von jenen Sozialetiken, deren Aufmerksamkeit sich auf eine einzelne Norm fokussiert, namentlich den Wert der Freiheit. Im einen Fall gelten Institutionen dann als normativ gut, wenn sich in ihrer manifesten Gestalt Elemente einer überzeitlich gedachten sittlichen Grundordnung erkennen lassen. Dabei sind Stetigkeit und Dauerhaftigkeit der betreffenden Gebilde hohe Güter, soziale Differenzierung aber und gesellschaftliche Veränderung überhaupt scheinen der Verwirklichung des sittlich Guten entgegengustehen. Im anderen Fall gelten Institutionen als normativ gut, wenn sie der Förderung von freiheitlichen Lebensverhältnissen dienen. Die konkrete Ausformung der Institutionen ist nicht ohne Belang, wird aber funktional in den Dienst einer Norm gestellt, die sich in ihnen realisiert. Während im ersten Typus ein eher statisches Verständnis des Gesellschaftlichen vorherrscht, hält sich der zweite Typus offener gegenüber sozialen Dynamiken, da er zurückhaltender agiert in Bezug auf eine bestimmte kontingente Gestalt von sozialer Ordnung. Um diese zweigliedrige, gewissermaßen an die oben formulierte Polarität anschließende Typologie zu veranschaulichen, wende ich mich nun noch einmal einzelnen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen der betrachteten Ansätze zu. Ich beginne dazu entsprechend der Problemgeschichte mit dem Lager des Ordnungsdenkens.

Die Vorstellung überzeitlicher Schöpfungsordnungen mag dabei als theologische Orientierung für eine gegenwartssensible Sozialetik kaum noch Relevanz besitzen. Sie bildet dennoch eine traditionell-normative Folie, an der sich auch jene behandelten Autoren abarbeiten, die in heutigen Diskursen größere Zustimmung finden würden, etwa Huber und Rendtorff, in gewisser Weise auch Pannenberg. Für die inhaltliche Verortung der Sozialetik ist sie deshalb von bleibendem Interesse. Ich möchte diese Vorstellung als den Versuch deuten, gegenüber säkularen, liberalen oder anderen Gesamtdeutungen der Wirklichkeit die eigene, als traditionell reformatorisch verstandene Position möglichst affirmativ und mit Anspruch auf allgemeine Gültigkeit zu behaupten. Dieser Versuch hat vor seinen jeweils unterschiedlichen Durchführungen die Intuition zur Voraussetzung, dass sich der normative Grund des Ethischen durch die *Beschreibung* der religiös gedeuteten Wirklichkeit erfassen lässt. Diese Wirk-

lichkeit wird als Verwirklichungsraum des göttlichen Schöpferwillens gedacht. Aus ihrem inneren Gefüge, aus der Anordnung ihrer sich gleich bleibender Bestandteile lassen sich die Quellen ethischer Orientierung gewinnen. Ein solches, oberflächlich deskriptiv erscheinendes Unternehmen ist freilich kaum von einem wirklichen Interesse an empirischen Erkenntnissen getragen, sondern ordnet seinen Gegenstand in ein normativ klar umrissenes Gefüge aus dogmatischen Überzeugungen ein.

Nun führt dieses Vorgehen beträchtliche Begründungslasten mit sich, insofern das Soziale stets als eine Sphäre des Unveränderlichen begriffen werden muss, um die Plausibilität des in Stellung gebrachten Gliederungsschemas zu gewährleisten. Wird in erster Linie von einem mehr oder minder festgesetzten Feld der Ordnungen ausgegangen, müssen Phänomene des Wandels, der gesellschaftlichen Dynamik und der geschichtlichen Entwicklung entweder als ‚uneigentliche‘ Erscheinungsformen des Sozialen theoretisch integriert werden – etwa unter sündentheologischem Vorzeichen – oder werden unter Umständen gar nicht erst thematisiert. In diesem Zusammenhang ist nicht nur die gesellschaftliche Dynamik eine offene Flanke von Ordnungsvorstellungen, sondern schon die soziale Vielfalt selbst, und zwar auch dann, wenn sie in den betreffenden Ansätzen eher statisch, also als Vielfalt eines sich im Wesentlichen gleichbleibenden Ordnungsgefüges gedacht wird. Derartige Theorien müssen dann plausibel machen können, inwiefern ihr jeweiliger Kanon von Ordnungen das Ganze des Gesellschaftlichen abzubilden in der Lage ist. Die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften steht dieser Herausforderung aber letztlich im Wege. Die jeweils festgelegten ‚Ordnungskataloge‘ sind dementsprechend auch an juristisch abgrenzbaren und klar umrissenen Institutionen orientiert (Staat, Ehe, Eigentum, etc.) oder müssen die Pluralität der Lebenswelt auf wenige vermeintlich universale, anthropologische Erfahrungsbereiche reduzieren (Familie, Volk, Arbeit, etc.). Gerade bei letzterem Vorgehen aber liegt der Verdacht nahe, dass es sich dabei um Extrapolationen historisch bedingter Wahrnehmungen und Wertmaßstäbe auf ein überzeitlich-allgemeines Verständnis des Menschseins handelt.

Dieser Gefahr scheint mit *Wolfhart Pannenberg* auch ein Denker zu erliegen, der etwa gegenüber dem ordnungstheologischen Ansatz *Paul Althaus* in weit größerem Umfang nicht-theologische Forschung rezipiert und die kulturgeschichtliche Tiefendimension des menschlichen Zusammenlebens über die Zeiten hinweg transparent zu machen versucht. Auch bei ihm werden bestimmte normative Idealformen des sozialen Miteinanders herausgearbeitet, die in ihrer überzeitlichen Qualität gleichwohl eher neuzeitliche Züge tragen. Besonders deutlich hat sich dies in Bezug auf Fragen des familiären Zusammenlebens gezeigt, das bei Pannenberg wie eine lange Geschichte der bürgerlichen Ehe anmutet. Die Rückprojektion auf vorausgegangene Kulturstufen, zu deren Zeiten die Gesellschaft noch auf stärker religiösen Fundamenten ruhte, erlaubt ihm daher auch die Diagnose eines Verfalls der familiären Institution. Dabei findet sich mit dem Bezug auf das gesellschaftsfundierende ‚Sinnbewusstsein‘ auch ein Theorieelement bei Pannenberg, das stärker funktionale Züge trägt: in dem Maße, wie sich die ausgeformten Institutionengebilde durchsichtig machen lassen auf die hinter ihnen liegende, geistliche Begründungsdimension des Sinnbewusstseins, werden sie

auch als normativ gut bewertet. Doch handelt es sich um eine letztlich regressive Bestimmung, die dazu verleitet, historisch sich wandelnde Manifestationen institutioneller Grundformen stets an eine Art Urbild oder überzeitliche Idee zu binden. Soziale Veränderung erscheint vor dem Hintergrund des Pannenberg'schen Ansatzes zwar als wesentlicher Bestandteil der Erhellung der menschlichen Lebenswirklichkeit – andernfalls wären die ausgreifenden historischen Untersuchungen der „Anthropologie“ hinfällig –, jedoch ergibt sich im Wesentlichen das Bild einer Veränderung allein zum Negativen hin.

Interessanterweise lässt sich eine ähnliche Beschränkung bei *Rendtorff* ausmachen, der zwar mit seinem eher lebensweltlich-phänomenologischen Ansatz wenig Interesse an der metaphysischen Überhöhung empirischer Gesellschaftsverhältnisse hat, zugleich jedoch durch die hohe systematische Geschlossenheit dieses Entwurfs nicht immer ganz transparent macht, wie die jeweils in den Blick genommene gesellschaftliche Gegenwart erschlossen wird. Die fast als Fundamentalanthropologie zu lesende Beschreibung der ethischen Lebenswirklichkeit, die Rendtorff vorschlägt, hat zwar eine empirische, am individuellen Bewusstsein orientierte Ausrichtung, gliedert sich aber in einer Weise, die leicht als Anwendung trinitätstheologischer Motive interpretiert werden kann. Sie verfährt deskriptiv, doch bleibt diese Deskriptivität eingeordnet in ein Gesamtverständnis der ethischen Wirklichkeit, das auf dogmatischen Setzungen beruht. Zu diesen nicht eigens hergeleiteten Setzungen gehört auch die Einteilung der Welt der materialethischen Konkretionen in fünf ‚Themenfelder‘, denen dann eigene ‚Lebensformen‘ zugeordnet werden. Diese Schematisierung ist durchaus argumentationsbestimmend und läuft darin Gefahr, ähnlich wie in älteren ordnungstheologischen Modellen abstrakt-normative Deutungsmuster auf empirische Sozialverhältnisse anzuwenden und diese damit dogmatisch zu überhöhen.

Zum theologischen Profil des Rendtorff'schen Entwurfs gehören allerdings auch Elemente, die gerade in eine ganz andere Richtung weisen. So werden sowohl der überkommene Begriff der Schöpfungsordnung als auch der soziologische Institutionenbegriff funktional der für Rendtorffs Ethik zentralen Idee der Freiheit zugeordnet. Freiheit äußert sich am Orte des ethischen Subjekts in Gestalt eines ‚Lebens für andere‘. Zu diesem können sich die Individuen durch äußerliche Elemente der Lebenswirklichkeit angeregt fühlen. ‚Schöpfungsordnung‘ wäre dann der symbolische Ausdruck für diesen Sachverhalt. Institutionen sind hingegen jene Bestandteile der Lebenswelt, an denen sich individuelles Handeln und überindividuelle Voraussetzungen dieses Handelns verbinden. Beide Aspekte – Ordnungen und Institutionen – müssen sich aber unter normativen Gesichtspunkten dadurch bewähren, dass sie als Resonanzfelder oder Verwirklichungsformen eines ‚Lebens für andere‘ beschrieben werden können. Entscheidend an diesem Ansatz ist die funktionale Zuordnung des Sozialen zur individuellen Freiheit. Nicht es selbst birgt für sich schon ethische Qualität, sondern nur in seiner Relation zur subjektiven ethischen Erfahrung. Der normative Bezugspunkt ist der Freiheitsbegriff, der bei Rendtorff als immer schon in intersubjektive Verflechtungen eingesenkte Freiheit bestimmt wird.

Die Zentrierung des Freiheitsbegriffs nimmt auch *Wolfgang Huber* vor. Dessen Formel von der ‚Kommunikativität‘ der Freiheit will, ähnlich wie es bei Rendtorff geschieht, die grundlegende Intersubjektivität des Freiheitsgedankens festhalten: Freiheit kann niemals bloße Autonomie sein, sondern fußt immer schon auf Voraussetzungen und zielt stets auf Handlungszwecke, die auf Vermittlungsprozessen durch Andere beruhen, d.h. auf kommunikativem Geschehen, auf Interaktion und wechselseitiger Anerkennung. Während bei Rendtorff aber der Freiheitsgedanke eingeordnet ist in eine umfassende Theorie ethischen Handelns, sodass auch Institutionen nicht als invariante Gebilde im Gegenüber zur Lebenswirklichkeit des Einzelnen, sondern als mit diesem vielfältig verflochten gedacht werden können, lassen zumindest jene Überlegungen Hubers, die sich explizit mit dem Thema der Institutionen befassen, diese wechselseitige Zuordnung von Institution und Individuum kaum erkennen.

Bei beiden Autoren wird durch die Orientierung am Freiheitsgedanken und der daraus resultierenden funktionalen Betrachtung von Ordnungen und Institutionen eine beträchtliche Flexibilität in der Theoriebildung erreicht, insofern sie nicht auf eine bestimmte, sich gewissermaßen überzeitlich gleichbleibende Formatierung der Lebenswelt angewiesen sind, wie es bei den ordnungstheologischen Ansätzen von Althaus und Wolf und der Anthropologie Pannenberg's der Fall ist. Zugleich bleibt auch einem solchen funktionalen Zugang zur Sozialethik angesichts der im vorherigen Abschnitt beschriebenen Problematik aufgegeben, die Verbindung des in theologischer Semantik gefassten Freiheitsgedankens mit der sozialen Empirie zu erhellen. Bei Huber, der sich auf wenige rechtliche Institutionen beschränkt, kommt dieser Zusammenhang als bleibendes Gegenüber zum Stehen, bei Rendtorff wird er explizit erst am Ort der materialetischen Konkretionen, mithin auf dem Feld der *Anwendung* illustriert. Daher bleibt es eine Aufgabe sozialetischer Theorie, die Verflechtungen von lebensweltlich erfahrenen Freiheitsphänomenen mit einem theologisch gefassten Freiheitsbegriff in der Weise zu rekonstruieren, dass dabei die empirisch-hermeneutische Dimension der Ethik mit normativ-theologischen Deutungsansprüchen vermittelt wird. Noch einmal soll daher der Augenmerk auf das Motiv der Freiheit gelegt werden.

6.3.3 Intersubjektive Freiheit als theoretischer Fluchtpunkt

Im Durchgang durch die ‚Problemgeschichte‘ und unter Beachtung der bisher beschriebenen Aufgaben evangelischer Sozialethik hat sich gezeigt, dass in Bezug auf die theoretische Betrachtung sozialer Institutionen weniger die an formalen Gesichtspunkten orientierte Strategie theologischer Ordnungsvorstellungen als weiterführend zu betrachten ist, sondern eher ein funktional orientiertes Vorgehen, das den Freiheitsgedanken zur kriteriologischen Mitte der Institutionenethik erhebt. Dieses Vorgehen geht selbst nicht von einer bestimmten Vorstellung der Beschaffenheit von Gesellschaftsverhältnissen aus. Es fragt vielmehr danach, wie es die je verschiedenen Gesellschaftsverhältnisse vermögen, den Individuen, die an ihnen teilhaben, einen Zuwachs an Freiheit zu vermitteln.

Sowohl bei Rendtorff als auch bei Huber wurde Freiheit dabei elementar als intersubjektive Freiheit gedacht. Diese Bestimmung kann zunächst ganz allgemein als eine Art Grundkonsens im Raum der evangelischen Theologie angesehen werden.³ Sie entspricht reformatorisch-theologischen Intuitionen.

Das Attribut ‚intersubjektiv‘ – man könnte an seiner Stelle auch ‚kommunikativ‘ oder ‚sozial‘ einsetzen – bezeichnet eine Dimension des Freiheitsbegriffs, die bereits mehrmals angeklungen ist: Freiheit, so lässt sich diese Deutung beschreiben, ist stets auf Handlungsgründe und auf Handlungsziele bezogen, die nicht allein im Verfügungsraum des einzelnen Subjekts liegen, sondern die eingesenkt sind in relationale Zusammenhänge der Gemeinschaft, der Tradition und der Kultur. Zwei Aspekte bedürfen dabei weiterer Differenzierung:

Mit der Einsicht in die soziale Dimension des Freiheitsgedankens ist zunächst aufgegeben, dieses Verständnis mit anderen Konzeptionen von Freiheit zu vermitteln. Das betrifft etwa die Idee der negativen Freiheit als klassisches Modell der Theoriegeschichte. Handelt es sich in diesem Fall um ein dem zuvor beschriebenen Verständnis grundsätzlich entgegenstehendes Modell oder beziehen sich beide lediglich auf unterschiedliche Phänomenbereiche? Lässt sich ein negatives, vor allem die Autonomie des Einzelnen thematisierendes Verständnis von Freiheit mit der Einsicht in deren kommunikative Genese und Aktualisierung vereinbaren? Ähnliches ließe sich in Bezug auf Modelle positiver Freiheit fragen, also etwa in Bezug auf Phänomene der Selbstbestimmung und -verwirklichung oder auf subjektive Freiheitsrechte im Kontext juristischer Diskurse. Die ethischen Reflexion steht hier vor der Aufgabe, die im Laufe der Theoriegeschichte erarbeiteten Begriffe in ein kohärentes Modell zu integrieren, das ihr erlaubt, einen reformatorisch-theologisch bestimmten Freiheitsbegriff ins Zentrum der normativen Erschließung lebensweltlicher Zusammenhänge zu stellen, ohne diejenigen subjektiven Freiheitserfahrungen zu negieren, die sich mit anderen Begriffen von Freiheit präziser und differenzierter beschreiben lassen.⁴

3 Vgl. eher exemplarisch den theologischen Grundlagentext der EKD zum Reformationsjubiläum „Rechtfertigung und Freiheit“ (EKD 2015, 65, 98f u.ö.).

4 Hier sind verschiedene Modelle der Zuordnung divergierender Freiheitsbegriffe denkbar. Negative, positive und kommunikative Freiheit können gleichsam unter Voraussetzung einer gedachten Parzellierung der Lebenswelt auf ganz verschiedene Sozialphänomene angewendet werden und insofern *nebeneinander* bestehen. Eine andere Weise der Zuordnung würde hingegen nahelegen, eine Hierarchisierung vorzunehmen und die Konzepte als Ausfluss und Erweiterung des ihnen dann jeweils untergeordneten Freiheitsverständnisses zu betrachten. Letztlich würde dieses Vorgehen auf die *Absolutsetzung* eines der Konzepte hinauslaufen. Eine dritte mögliche Vorgehensweise schließlich könnte darin gesehen werden, einen der drei Begriffe als übergreifendes Konzept zu verstehen, welches die anderen beiden in sich zu *integrieren* weiß, ohne ihnen gewissermaßen ihr bleibendes Existenzrecht abzusprechen. Im Verlauf der weiteren Überlegungen wird deutlich werden, dass ich – mit Axel Honneth als Referenzautor – insbesondere den dritten beschriebenen Weg für weiterführend halte (vgl. die folgenden Kapitel 7–11). Ein weiteres Zuordnungsmodell aus dem Raum der politischen Philosophie, das sich von der konventionellen Aufteilung distanziert und stattdessen drei aufeinander bezogene „Freiheitsgrade“ zu beschreiben versucht, findet sich bei Möllers 2020, v.a. 58–61. Möllers geht es mit seinem Ansatz um einen „reduktionistischen Freiheitsbegriff, der Beweglichkeit beschreibt, ohne an eine ausgebaute Theorie der Subjektivität anzuknüpfen“ (a.a.O., 14). Im Folgenden wird demgegenüber ein Ansatz verfolgt, der mit der sowohl theologisch wie sozialphilosophisch weiterführenden Bezugnahme auf den Anerkennungsbegriff als Kern des Gedankens individueller Freiheit gerade auch die Sphäre der Subjektivität in den Blick nimmt.

Eine zweite Differenzierungsaufgabe besteht in der Verhältnisbestimmung von ‚horizontalen‘ und ‚vertikalen‘ Dimensionen der Freiheit. Die Einsicht in die intersubjektive Verflochtenheit der Freiheit des Einzelnen muss als solche nicht zwangsläufig Anlass geben zu religiösen Deutungen. Den Anderen etwa als Ursprung und zugleich als Objekt meines eigenen freiheitlichen Handelns zu begreifen, ist nicht gleichbedeutend mit der Auffassung, bei ihm handele es sich um meinen ‚Nächsten‘ und im wechselseitigen Verhältnis zeige sich deshalb auch etwas von demjenigen Verhältnis gegenseitiger ‚Liebe‘, von dem in christlich-traditioneller Diktion die Rede ist. Zugleich mag nicht ausgeschlossen sein, dass sich sowohl religiöse wie säkular-moralphilosophische Semantiken auf ein und dieselben Erfahrungsbereiche beziehen. Beides ist daher in ein differenziertes Verhältnis zu setzen. Weder strikte Trennung noch schlichte Identifikation erscheinen hier sinnvoll. Zwischen freiheitstheoretischen und religiösen Beschreibungen mag es große Schnittmengen geben, doch dürfen die jeweils in Stellung gebrachten Deutungshorizonte und Semantiken nicht einfach in eins gesetzt werden.

Der damit angesprochene Problembereich fokussiert sich in der Frage nach der *Begründungsdimension* von Freiheit. In Bezug auf das individuelle Subjekt geht es dabei um die Relation von Sozial- und Weltverhältnissen auf der einen und dem Gottesverhältnis auf der anderen Seite. Die bisher in den Blick genommenen Texte haben in je verschieden akzentuierter Weise den ethischen Vorrang des letzteren Aspektes gegenüber dem ersteren betont. Die Freiheitspotentiale des individuellen Lebens finden ihren übergreifenden Horizont, so lässt sich diese Grundüberzeugung beschreiben, in der ontologisch vorrangigen Zuwendung Gottes, mithin im Primat der Soteriologie vor der Anthropologie. Besonders bei Huber und Rendtorff wurde dieser Zusammenhang konkret mittels rechtfertigungstheologischer Motive beschrieben. Das Angenommenwerden, die Anerkennung durch Gott schaffe die Voraussetzung dafür, dass sich das Individuum in freier Weise den Menschen, der Gesellschaft, den sozialen Verbindlichkeiten zuwenden könne. Die Freiheit, die aus der Einsicht in das eigene Gegründetsein im Gottesverhältnis folge, lege sich auch auf sämtliche Welt- und Drittverhältnisse, freiheitliche Individualität und Sozialität seien demnach in der Perspektive des Glaubens gleichursprünglich und ein ‚Leben für andere‘, wie Rendtorff es nennt, könne nicht anders gedacht werden denn als fundiert im immer schon vorausliegenden ‚Gegebensein‘ der Anerkennung durch Gott.

So ist es m.E. sinnvoll, den Begriff der Anerkennung als zentrales Element des Gedankens intersubjektiver bzw. kommunikativer Freiheit zu erachten. Bei Rendtorff ist Anerkennung der ethisch-normative Kern dessen, was er als *soziale Dimension* von Freiheit – im Gegenüber zur personalen Dimension – anspricht. Die Erfahrung der Anerkennung gehört dabei zur Lebenswirklichkeit des ethischen Subjekts, und zwar als notwendige Voraussetzung für die Herausbildung desjenigen Grundvertrauens zu Anderen, das soziales Handeln überhaupt erst ermöglicht. Zugleich verstetigt und erweitert sich diese Erfahrung in Formen des ‚Lebens für Andere‘. Seine theologische Tiefendimension erhält dieser Zusammenhang bei Rendtorff in soteriologischer Form, mithin im Gedanken von der allen diesseitigen Weltverhältnissen vor-

ausliegenden Annahme des Einzelnen durch Gott. Die Erfahrung individueller Anerkennung setzt in alledem auch die Bereitschaft zur Anerkennung Anderer aus sich heraus, damit aber auch das Bedürfnis nach einem Leben in anerkennungsförderlichen Lebensverhältnissen, spezifischer in institutionellen Sozialstrukturen, die anerkennendes Handeln in der Gemeinschaft – also freiheitliches Leben – ermöglichen und fördern. Bei Huber wiederum wird das Motiv nicht eigens behandelt, sondern gehört schlicht zum Gabecharakter einer Freiheit, in der „wir durch die Liebe im andern zu uns selbst kommen können“⁵.

Auch im Blick auf den Anerkennungsbegriff stellt sich dabei die Aufgabe der Verhältnisbestimmung von ‚horizontalen‘ und ‚vertikalen‘ Aspekten. In welcher Beziehung stehen die Anerkennungserfahrungen des sozialen Miteinanders – auch die Erfahrungen ausbleibender Anerkennung – zu dem, was an anerkennender Kommunikation zwischen Subjekt und Gott sich ereignet? Zur Problemdimension dieser Frage gehört, dass mit dem Aufrufen der Rechtfertigungslehre auch solche theologischen Motive ins Spiel gebracht werden, die bestimmte Trennungen und Partikularismen markieren, etwa die Unterscheidung zwischen Sünde und Heil, zwischen Glaube und Unglaube, folgerichtig auch zwischen Glaubenden und nicht Glaubenden. Wie kann in sozialetischer Perspektive mit dem *sola fide* umgegangen werden? Inwieweit lässt sich die Freiheit, die in den kommunikativen Binnenstrukturen des Sozialen auftritt, auch als Freiheit *im Glauben* ansprechen? In den behandelten Texten treten solche Fragen eher in den Hintergrund. Wenn soziale Anerkennungsverhältnisse aber als solche Bereiche der Lebenswirklichkeit gewertet werden sollen, die in einem gewissen Zusammenhang mit der anerkennenden Beziehung Gottes zum Menschen stehen – und darin besteht m.E. eine der Grundüberzeugungen einer freiheitszentrierten evangelischen Sozialethik –, so gilt es diese Deutung auf ihre hermeneutischen, anthropologischen und soteriologischen Voraussetzungen durchsichtig zu machen.

6.4 Zusammenfassung

In drei Hinsichten haben sich in den vorangegangenen Überlegungen Grundaufgaben evangelischer Sozialethik mit besonderer Fokussierung auf Institutionen herauskristallisiert: erstens in Hinblick auf den Gegenstandsbezug der Sozialethik, zweitens auf ihre disziplinäre Selbstverortung, drittens schließlich auf ihre inhaltlich-theologische Selbstverortung. Letzterer Aspekt führte dabei zu weiteren inhaltlichen Fragestellungen.

a) *Zum Gegenstandsbezug:* Der Sozialethik ist die methodische Reflexion der ihr eigenen Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit aufgegeben. Das schließt ein, die Empiriehaltigkeit von Begriffsbildungen darzustellen, dabei die dynamische Struktur der Lebenswelt wahrzunehmen, weiterhin aufmerksam zu sein für im Sozialen vorfindliche normative Orientierungen, die theologisch-ethischen Präskriptionen vorausliegen, sowie die Kontextualität der sozi-

5 Huber 1983a, 118.

alethischen Reflexion selbst zu beachten. Eine bleibende Aufgabe ist zudem, über die Abgrenzung des jeweils behandelten Institutionenkanons Auskunft zu geben.

b) *Zur disziplinierten Selbstverortung*: Alle diese Aufgaben setzen ein reflektiertes Verhältnis zu nicht-theologischer Forschung voraus. Die Erhellung der sozialen Lebenswelt wird nur im Gespräch mit Soziologie und Sozialphilosophie zu verfolgen sein, zumindest dann, wenn nicht theologische Deutung und empirische Beschreibung in eins gesetzt werden, wie es im Kontext der Ordnungstheologie in unterschiedlichen Abstufungen geschehen ist.

c) *Zur inhaltlich-theologischen Selbstverortung*: Die Reflexion auf die empirische Dimension der Sozialethik steht insofern auch notwendig im Zusammenhang mit normativen Fragen, genauerhin jenen Kriterien, die bei der sittlichen Bewertung des empirisch Betrachteten in Anschlag gebracht werden. Im Blick auf die in diesem Kapitel unternommene Sichtung des sozialetischen Problembestands hat sich dabei gezeigt, dass in inhaltlicher Hinsicht vor allem jene Ansätze weiterführend sind, die sich auf einen funktionalen Zugang zur Institutionenethik fokussieren. Als normativen Kern führen sie dazu den Freiheitsbegriff ins Feld. Soziale Institutionen, so können sie argumentieren, erscheinen ethisch dann als gut zu bewerten, wenn sie der Verwirklichung und Sicherung von Freiheitspotentialen in der gemeinsamen Lebenswirklichkeit dienen.

In Bezug auf das Motiv der Freiheit haben sich dabei mehrere Fragestellungen ergeben, die weitere Betrachtung verdienen und die im Wesentlichen das Verhältnis eines als genuin evangelisch-theologisch profilierten Freiheitsverständnisses einerseits zu anderen Freiheitsbegriffen und -modellen, andererseits zu lebensweltlichen Freiheitserfahrungen betreffen. Darin eingeschlossen ist der Begriff der Anerkennung, der im Kontext der behandelten Entwürfe sowohl für die normative Charakterisierung intersubjektiver Sozialverhältnisse als auch für die motivische Anbindung dieser Verhältnisse an Grundüberzeugungen reformatorischer Soteriologie diene.

Bevor ich auf dem Hintergrund des derart ausgebreiteten Tableaus an Themenfeldern einige Überlegungen zu grundlegenden Elementen und Charakteristiken einer gegenwartssensiblen, empirisch wie normativ belastbaren evangelischen Institutionenethik anstelle, werde ich mich im zweiten Hauptteil der Arbeit dem sozialphilosophischen Ansatz Axel Honneths zuwenden. Viele der in diesem Kapitel angesprochenen Aspekte werden dabei wiederkehren, allerdings im Kontext eines sich dezidiert nicht-metaphysisch gebenden, in der Tradition der Frankfurter Kritischen Theorie stehenden Entwurfs von Gesellschaftstheorie. Honneths Arbeiten sollen nicht vorschnell auf theologische Fragestellungen hin funktionalisiert werden. Die folgenden Kapitel werden daher so verfahren, dass sein Denken im Form von Werkanalysen vorgestellt werden wird, in welchen die Texte zunächst in ihrem Eigenrecht wahrgenommen und interpretiert werden sollen. Die Bedeutsamkeit von Honneths Fokussierungen auf das Wechselspiel von Normativität und Empirie in der Sozialphilosophie, auf den Anerkennungsbegriff und schließlich auf die Idee sozialer Freiheit für die sozialetische Reflexion im Raum der

Theologie wird dabei implizit zu erkennen sein. Ausdrücklich werden beide Perspektiven – der evangelisch-theologische und der sozialphilosophische Zugang zur Idee freiheitsfördernder Institutionen – dann im letzten Hauptteil in ein konstruktives Verhältnis zueinander gesetzt werden.

Teil II – Soziale Freiheit als immanente Norm. Axel Honneths Entwurf einer
nachmetaphysischen Gesellschaftstheorie

7. Kapitel – Voraussetzungen. Axel Honneth im Kontext der Kritischen Theorie

Im Jahr 2001 übernimmt Axel Honneth die Leitung des „Instituts für Sozialforschung“ in Frankfurt am Main. Er wird diese Position fast zwei Jahrzehnte lang bekleiden. Zuvor ist er bereits 1996 als Professor für politische Philosophie nach Frankfurt berufen worden, an jene Universität, an der er schon als Hochschulassistent gewirkt hatte. Die fachliche und lokale Bindung würde auch ohne Kenntnis der Arbeiten Honneths vermuten lassen, dass seine Forschung als Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule der Sozialphilosophie verstanden werden kann, wie sie durch ihre maßgeblichen Vertreter Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Herbert Marcuse, aber auch später durch Jürgen Habermas vertreten wurde. Tatsächlich verortet sich Honneth in dieser Tradition, wenn auch in differenzierter, teils distanzierter Weise.

Eine grundsätzliche Nähe zu den Ideen der Frankfurter Schule besteht für ihn in dem „Ziel, philosophisch-theoretische Reflexion und Sozialforschung wieder enger zusammen zu bringen“¹, doch bedarf dieses Ziel neuer Durchführungen, insofern sich die gesellschaftlichen Kontexte, die sozialen Fragen und zeitgeschichtlichen Herausforderungen ändern, auf die Sozialforschung zu reagieren versucht. Im Folgenden möchte ich, bevor ich mich Honneths gesellschaftstheoretischem Entwurf selbst zuwende, seine Einbettung in den Traditionszusammenhang der Kritischen Theorie beschreiben. Ich werde dabei zum einen auf das Verhältnis zum Werk Jürgen Habermas' eingehen, zum anderen auf Honneths Einschätzung der älteren Frankfurter Schule. In einem ersten Schritt nähere ich mich der beschriebenen Konstellation über ein spezifisches Thema, namentlich der Frage nach der rational verantwortbaren Möglichkeit existentiellen Trostes. Dieses Thema erlaubt den Zugang zur Idee eines ‚nachmetaphysischen Denkens‘, vor dessen Hintergrund Honneth seine Arbeiten explizit verortet. Darauf werde ich zweitens auf das Problem des Gegenstands kritischer Sozialtheorie eingehen, wie Honneth es in Auseinandersetzung mit der ersten Generation der Frankfurter Schule entfaltet, um schließlich drittens, wiederum unter Bezugnahme auf Honneths Habermasdeutung, die methodische Ausrichtung in den Blick zu nehmen, an der sich der in den folgenden Kapiteln darzustellende Entwurf orientiert.

7.1. Nach der Metaphysik, vor aller Kommunikation. Honneth und Habermas

7.1.1 Die Möglichkeit des Trostes

Am 4. April 1991 stirbt Max Frisch. Wenige Tage später, am 9. April, findet die Trauerfeier statt, deren Gestaltung der Verstorbene selbst verfügt hat. Frisch, der eigentlich eher kirchen-

1 Jaspers 2003, 86.

fern lebte, hat die Zürcher Altstadtkirche St. Peter als Ort der Feier gewählt.² Weder staatliche Honoratioren noch Geistliche sprechen, dafür zwei Freunde des Schriftstellers. Auch der damals noch in Frankfurt lehrende Jürgen Habermas wohnt der Veranstaltung bei:

„Kein Priester, kein Segen. Die Trauergemeinde bestand aus Intellektuellen, von denen die meisten mit Religion und Kirche nicht viel im Sinn hatten. Für das anschließende Essen hatte Frisch selbst noch das Menu zusammengestellt.“³

Habermas erinnert sich an Frischs Trauerfeier in seinem Jahre später erschienenen Essay „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“⁴. Dort macht er seine Eindrücke zum Ausgangspunkt für prinzipielle Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Religion in der Moderne. In der Wahl des kirchlichen Ortes für die nicht-kirchliche Trauerfeier, formuliert Habermas, werde sinnfällig, dass die „aufgeklärte Moderne“ in gewissen Lebensbereichen über keine Entsprechung verfüge, wo religiöse Traditionen ihrerseits noch Deutungsangebote machten, in diesem Fall konkret am Beispiel eines „letzten, eine Lebensgeschichte abschließenden rite de passage“. Nach der modernen Verabschiedung jeglicher metaphysischer Zugriffe auf die Ganzheit der Welt ist ein grundlegender Riss zwischen aufgeklärter Vernunft und religiösen Weltzugängen zu verzeichnen, der jedoch nicht einfach zum Verschwinden der Religion geführt hat. Beide Seiten bleiben auch unter den Bedingungen eines nachmetaphysischen Denkhorizonts nebeneinander bestehen, jedenfalls im Blick auf den Raum der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Dieses bleibende Nebeneinander bedarf der philosophischen Reflexion, eine Aufgabe, der sich Habermas mit einiger Deutlichkeit seit dem Ende der 1980er Jahre und bis in sein Spätwerk hinein in immer ausführlicherem Maße stellt.⁵

Mir geht es an dieser Stelle nicht um eine längere Darstellung der Habermas'schen Auseinandersetzung mit Fragen der Religion.⁶ Ich möchte nur auf eines der Grundmotive hinweisen, die seine Arbeiten in dieser Sache bestimmen, der Aspekt nämlich der ‚Unabgegoltenheit‘ bestimmter Erfahrungsgelalte. Habermas entfaltet die denkerischen Konsequenzen der Diagnose, dass es Elemente der menschlichen Erfahrung gebe, die durch das, was Habermas ‚säkulare Vernunft‘ nennt, schlechterdings nicht bzw. noch nicht eingeholt seien. Hingegen werden diese Bereiche durch religiöse Semantiken (noch) berührt, d.h. durch die Symbolgelalte der Religionen. Die Religionen bergen dort motivationale Ressourcen moralischer Orientierung, wo das philosophische Denken noch kein ausreichendes Fundament habe legen kön-

2 Vgl. dazu die Schilderungen zum 9. April bei Weidermann 2010, Kap. 13.

3 Habermas 2008, 26.

4 Habermas 2008.

5 Zu den Stationen seiner Beschäftigung mit Fragen der Religion vgl. den übersichtlichen Durchgang bei Müller-Doohm 2014, 510–514. Neben „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“ gibt es einen weiteren frühen, in der Rezeption weniger beachteten Text, in dem sich Habermas anlässlich eines Begräbnisses mit Fragen religiöser Weltdeutung beschäftigt, konkretisiert an schöpfungstheologischen Motiven der Kabbala und deren Erforschung im Lebenswerk von Gershom Sholem. Es handelt sich um „Tod in Jerusalem“, Habermas' Nachruf auf den jüdischen Gelehrten und Freund (Habermas 1982). Vgl. dazu auch die Rückschau auf Begegnungen und Beschäftigungen mit Sholem: Habermas 2007.

6 Vgl. aus der mittlerweile umfangreichen Literatur exemplarisch Davis 2009 zur Übersicht sowie die Sammelbände Wenzel/Schmidt 2009 und Viertbauer/Gruber 2019. Neuerlich in Bewegung geraten ist die Debatte um Habermas' Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie durch das Erscheinen des umfangreichen Alterswerks „Auch eine Geschichte der Philosophie“ (Habermas 2019).

nen. So bergen religiöse Motive an verschiedenen Orten der gesellschaftlichen Auseinandersetzung bleibendes Potential und es stelle eine der Aufgaben der säkularen Vernunft dar, diese Motive mittels einer ‚Übersetzung‘ in nicht-religiöse, für alle Gesellschaftsmitglieder verständliche Begriffe in öffentliche Begründungsdiskurse zu überführen.⁷

Man muss Habermas’ Darstellung des Verhältnisses von Religion und ‚aufgeklärter‘ Moderne, die mit einem starken Gegensatz von Glauben und Wissen arbeitet,⁸ aus theologischer Perspektive nicht folgen. Festzuhalten ist zunächst aber, dass seine Deutung die religiösen Traditionen nicht einfach negiert oder ignoriert, sondern ihre Funktion und ihren gesellschaftlichen Ort in den Zusammenhängen der Gegenwart zu verstehen und anzuerkennen versucht. In den Religionen, so könnte man seine Intuition etwas vereinfacht wiedergeben, ist etwas ‚Unabgeholtenes‘ aufbewahrt, das gegenüber säkularen Formen der vernunftmäßigen Weltdeutung seinen Wert behält.⁹ Dabei sind die Sinngehalte der Religion u.a. besonders dort von Gewicht, wo sich der gesamtgesellschaftliche Diskurs mit ethischen Grenzfragen auseinandersetzen hat¹⁰ oder auch dort, wo das Individuum sich auf die Grenzen des eigenen Lebens gestoßen findet – etwa angesichts des Todes eines alten Weggefährten und Freundes.

In seinem vergleichsweise kurzen Text „Entmächtigungen der Realität“¹¹ widmet sich auch Axel Honneth der Frage nach der Möglichkeit des Trostes vor einem säkularen Horizont. Erprobungsraum seiner Überlegungen ist die menschliche Erfahrung des Verlusts einer geliebten Person. In Trauerfällen, so lautet die zugrundeliegende Beobachtung, treten im Verhalten der Betroffenen nicht selten Praktiken auf, die auf einer äußerlichen Ebene als irrational erscheinen. So würden etwa viele Hinterbliebene mit den Verstorbenen weiterhin sprechen oder eine über das Ableben hinausgehende Verbindung dadurch aufrechtzuerhalten versuchen, dass sie gewissen Gegenständen oder Fotografien einen gleichsam medialen Wert zuschreiben. Honneth möchte der Irritation nachgehen, die er angesichts dieser Arten von Handlungen verspürt. Ihm ist es also nicht um das Ausleuchten eines existentiellen Fundaments zu tun, von dem aus ein Subjekt letzten Trost finden kann, sondern um eine funktionale Deutung der faktisch sich vollziehenden tröstlichen Handlungen, die Menschen ausüben. Welche Begründung kann für diese Verhaltensweisen gelten? Nach Honneths eigenen Vorannahmen – und hierin gründet auch seine Irritation – müssten sie „unter den Bedingungen eines allseitig akzeptierten Naturalismus“¹² als irrational eingestuft werden.

So vermutet er mögliche Ursachen des beobachteten Phänomens in bestimmten psychologischen Mustern und begibt sich in ein Gespräch mit Freud und vor allem Donald Winnicott,

7 Zum Begriff der Übersetzung bei Habermas vgl. Weiß 2013.

8 Gemäß der Diagnose Johannes Fischers durchzieht dieser Antagonismus auch noch die langen genealogischen Untersuchungen von „Auch eine Geschichte der Philosophie“, vgl. Fischer 2020.

9 Die Formel „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“ meint im ursprünglichen Text freilich nicht die offenen Stellen innerhalb der säkularen Vernunft, sondern zielt auf Phänomene weltweiter Ungleichheit und Unterdrückung. Ein ‚Bewusstsein‘ von dem zu haben, ‚was fehlt‘, meint dann über kognitiven Ressourcen zu verfügen, die nötig sind für Empfindungen moralischer Empörung.

10 Vgl. beispielsweise Habermas 2001.

11 Honneth 2010a.

12 A.a.O., 305.

dessen Begriff des Übergangsobjekts in seinen Augen ein hilfreiches Deutungsangebot liefert. Übergangsobjekte, so Winnicott, dienen nicht nur Kleinkindern dazu, Reibungen zwischen dem eigenen Inneren und der objektiven Erfahrungswelt durch Schaffung eines ontologischen ‚Zwischenbereichs‘ zumindest momenthaft abzumildern. Auch im Erwachsenenalter kann eine solche intermediäre Sphäre errichtet werden.

„[S]o bildet sich nach Winnicott eine gemeinsame Welt des Übergangs heraus, der gegenüber keiner von uns weitere Fragen aufwirft; wir haben uns *miteinander* in einen Zustand hineinversetzt, in dem wir uns des unerträglich gewordenen Drucks der äußeren Realität dadurch erwehren, daß wir Kindern gleich mit der Möglichkeit einer uns verfügbaren, einer unseren Wünschen gehorchenden Welt spielen.“¹³

Aus der zitierten Passage wird deutlich, dass es sich bei dem beschriebenen Vorgang um einen regressiven Akt handelt. Das Subjekt erschafft eine liminale Welt zwischen der erfahrenen und der vorgestellten Wirklichkeit und gewinnt daraus die zeitweise Linderung existentiellen Drucks, die Eindämmung anhaltenden Leids. Darin aber geht es gleichsam zurück auf eine kindliche Ebene seiner Subjektivität. Bemerkenswert ist weiterhin, dass Winnicott dabei von einem intersubjektiven Prozess ausgeht. Das „gelegentlich[e] Einreißen ontologischer Grenzen“¹⁴ vollzieht sich „miteinander“, stellt also kein bloß individuelles Verlassen geltender Rationalitätsstandards dar. Honneth stimmt in diese Wahrnehmungen mit ein. Vor allem in Vorgängen der Trauerbewältigung, aber auch bei existentiellen Ängsten sieht er jenen weitreichenden Konsens am Werk, dass die Welt unserer empirischen Erfahrung gewissermaßen ausgedehnt oder in begrenztem Maße eingeklammert werden kann, um lebensweltlichen Widrigkeiten begegnen zu können. Aus diesen Beobachtungen ergeben sich nun keine handlungsleitenden Einsichten. Die Erkenntnis, bei jenen tröstenden Verhaltensmustern, die Honneth in seiner Umwelt wahrnimmt, handele es sich um Erscheinungen eines psychischen Reaktionsmusters auf existentielle Bedrängnis und des damit einhergehenden Bedürfnisses nach intermediären Erfahrungswelten, hat selbst keinen tröstenden Charakter.¹⁵ Honneth schließt seinen Text dann auch mit einer Konklusion, die ihren resignativen Unterton kaum verbergen kann: „Trost bedeutet [...] nichts anderes als die erlernte Bereitschaft, sich [...] auf eine Stufe des eigenen Daseins zurückgleiten zu lassen, auf der das Wünschen noch geholfen hat.“¹⁶

Auf diese Einschätzung könnte mit verschiedenen Einwänden oder notwendigen Ergänzungen reagiert werden.¹⁷ Für mich ist an diesem Punkt vor allem ein Aspekt bedeutsam, nämlich die in „Entmächtigungen der Realität“ vorausgesetzte moderne Erfahrungswelt, auf die sich Honneth zumeist in der ersten Person Plural bezieht. Diese Erfahrungswelt aber ist

13 Honneth 2010a, 304, Hervorhebung von mir.

14 A.a.O., 303.

15 Wenn in der geschilderten Bewegung so etwas wie ein Trost liegt, dann nur deswegen, weil es sich um ein notwendiges Element der individuellen Selbstwerdung handelt. Der Bildungscharakter der psychischen Rückbewegung in intermediäre Welten wird im Text freilich nur angedeutet, eine ausführlichere Darstellung, ebenfalls in Auseinandersetzung u.a. mit Winnicott, findet sich in Honneth 2003b.

16 Honneth 2010a, 305f. Das Märchenzitat am Satzende verstärkt den Bezug auf den kindlichen, voraufklärerischen Charakter der behandelten Erfahrungswelt.

17 Eine kritische, in enger Anlehnung an Immanuel Kant geführte Auseinandersetzung mit Honneths Trostbegriff bietet Nagl-Docekal 2014, 66–75

unumstößlich naturalistisch verfasst. Bereits in den ersten Sätzen des Textes wird unmissverständlich deutlich, dass Honneth nicht nur sein eigenes Weltbild als ein durchweg naturalistisches oder materialistisches versteht, sondern dass er diese Attribute vielmehr als Grundsignaturen des Weltumgangs aller Mitglieder westlicher Gesellschaften vorfindet.¹⁸ Dieser Umstand wird nicht bewertet, sondern nur beschrieben. Der Grund für Honneths Interesse liegt an sozialen Erfahrungen, die an dieser Tatsache zweifeln lassen. Im Umfeld von Tod und Trauer lassen sich bei Menschen Handlungen beobachten, die Risse in jenem Weltbild erkennen lassen, dass „wir“ doch im Allgemeinen teilen. Aus der Irritation über diese Beobachtung entwickelt Honneth seine Überlegungen.

Mir geht es um die Universalität seiner Einschätzung, in welcher Hinsicht sich moderne Subjekte in der Wirklichkeit orientieren, nämlich durchweg im Rahmen eines materialistischen Weltbilds. Wo dies durchbrochen wird, handelt es sich um ‚spiritualistische‘ Verhaltensweisen. Honneths Blick auf diese Arten von Handlungen ist kein abwertender¹⁹, aber doch ein überraschter, und diese Irritation hat etwas mit der Selbstverständlichkeit zu tun, mit der er von dem zu Beginn bereits geschilderten Naturalismus ausgeht, in den „wir“ allesamt eingebettet sind. Gegenbegriffe zu dieser Welthaltung sind ‚Spiritualismus‘ oder – im Fall von vermeintlich irrationalen Strategien der Trauerbewältigung – eine „rational geduldet[e] Metaphysik“²⁰. Das vorausgesetzte naturalistische Weltbild stellt demnach einen universalen Rahmen dar, ohne dass diese spezifische Formatierung des Gegenwartsbewusstseins eigens der Begründung bedarf. Es wirkt fast so, als setze Honneth weniger ein gegenwartsdiagnostisches Konzept voraus, als vielmehr ein Set an intuitiv wirksamen, lebensweltlichen Orientierungen, deren inhaltliche Füllung über eine Negativbestimmung fassbar wird, nämlich darin, dass die ‚Metaphysik‘ ihr Anderes ist.

7.1.2. Nachmetaphysisches Denken

An zahlreichen Stellen seines Werkes gibt Honneth an, dass sich sein sozialphilosophisches Arbeiten unter den Bedingungen ‚nachmetaphysischen Denkens‘ vollziehe. So formuliert er schon im Vorwort seines auf eine Habilitation zurückgehenden Buchs „Kampf um Anerken-

18 Die betreffende Anfangspassage (Honneth 2010a, 298) sei hier ihrer Eindrücklichkeit wegen wiedergegeben: „Als Mitglieder des westlichen Kulturkreises sind wir angesichts der schwersten Schicksalsschläge unseres Lebens inzwischen alle zu puren Naturalisten geworden. Im Tod sehen selbst die gläubigen Christen heute wohl kaum mehr die Chance einer Erlösung, sondern nur den definitiven Endpunkt des natürlichen Verfallsprozesses alles Organischen. Keiner von uns wird in der schweren Erkrankung noch den Wink eines überirdischen Wesens vermuten, das uns für weltliche Verfehlungen zu bestrafen gedenkt [...]. Ob wir es wollen oder nicht, ob wir gläubig sind oder überzeugte Atheisten, zu einer naturalistischen Erklärung der Ursachen unseres Leides auf Erden scheint es eine Alternative nicht mehr zu geben [...]. An der Prognose Freuds, daß uns die wissenschaftliche Aufklärung den Trost des religiösen Glaubens nehmen und zur ‚Ergebung ins Unvermeidliche‘ zwingen wird, ist heute nicht mehr zu rütteln: Wir sind den kausalen Kräften der Natur ausgesetzt, ohne daß irgendeine Aussicht auf jenseitige Entschädigung oder Erlösung bestehen würde.“

19 Dagegen spricht der empathische Ton, in dem seine Schilderungen verschiedener Trauerrituale – etwa der Fürsorge, die verwaiste Eltern dem Zimmer ihres verstorbenen Kindes angedeihen lassen – gehalten sind.

20 Honneth 2010a, 305.

nung“²¹, die grundlegende Bewegung seines gesellschaftstheoretischen Entwurfs, die Aufnahme nämlich von sozialphilosophischen Grundintuitionen Hegels, bedürfe unter diesen Bedingungen der Ergänzung um eine empiriegeleitete Grundlegung, da die idealistischen Voraussetzungen der Hegel’schen Philosophie nicht mehr begründungsfähig seien.²² Auch in seinem zweiten großen Buch „Das Recht der Freiheit“²³ kann die sich immer weiter entfaltende Anlehnung an Theorien des 19. Jahrhunderts nur unter Anerkenntnis der Tatsache erfolgen, dass sich die Grenzen „des letztlich Denkmöglichen“²⁴ in der Gegenwart auf nicht-metaphysische Bereiche eingengt haben.

Der Ausdruck „nachmetaphysisches Denken“ stammt von Jürgen Habermas²⁵. Habermas kennzeichnet mit ihm zunächst allgemein ein Programm gegenwärtig einzig verantwortbarer Philosophie. Zu den Parametern des nachmetaphysischen Denkens gehört eine gewisse Grundskepsis gegenüber Gesamtdeutungen der Welt, seien es religiöse Systeme, seinsmetaphysische Spekulationen oder eine an Letztbegründungsfragen interessierte Subjektphilosophie. Schon die methodische Vorrangstellung der Sprache in Habermas’ Denken verunmöglicht es ihm, einen theoretischen Punkt gleichsam „jenseits von Raum und Zeit“²⁶ anzuerkennen, der für derartige Unternehmen vonnöten wäre. Das Subjekt bleibt verstrickt in die Strukturen der Sprache, ist damit eingebunden in historische Prozesse und Sozialstrukturen und kann kein transzendentes sein. Die Philosophie vermag weder mit einer Einheit von Sein und Denken zu rechnen, noch sich auf ein Absolutes zu beziehen. Hingegen seien, darin folgt Habermas kantischen Traditionen, alle ihre Gehalte aus der Vernunft allein zu begründen. Der Bezug auf die Vernunft lässt dabei immer noch normative Schlüsse zu, allerdings stets auf dem Boden einer Verfahrensrationalität, die sich innerhalb der Grenzen der sprachlichen Verständigung vollzieht. Im nachmetaphysischen Denken existiert kein einzelner, hervorstechender Zugang zur Wahrheit, sondern allein eine stets neu zu etablierende, pluralistische Hierarchie der Argumente. Daraus aber ergibt sich auch eine theoretische Absage an alle Letztbegründungsversuche. Eine reflexive Ebene, auf der unzweifelbare Bedingungen des Erkennens angegeben werden können, kann durch die Anstrengungen der Philosophie nicht erreicht werden.

Wenn Honneth nun an diversen Stellen seines Werkes auf die ‚nachmetaphysischen Bedingungen‘ heutiger Sozialphilosophie Bezug nimmt, so kann angenommen werden, dass Habermas’ Programm im Hintergrund steht, schon aufgrund der Aufnahme der Formulierung. Dabei fällt auf, dass sich Honneth nicht an Diskursen zu dessen Rechtfertigung beteiligt. Seine

21 Honneth 2012b, im Folgenden abgekürzt als „KuA“, bei Zitaten mit direkt folgender Seitenzahl. Siehe zu dieser Schrift ausführlich Kapitel 8.

22 Vgl. KuA 7.

23 Honneth 2013, im Folgenden abgekürzt als „RF“, bei Zitaten mit direkt folgender Seitenzahl. Vgl. zu der darin entwickelten Gerechtigkeitstheorie Kapitel 9.

24 RF 17.

25 Vgl. zum Folgenden Habermas 1988 und 2012. Welche Motive für Habermas ‚metaphysisches‘ Denken ausmachen, hat er in Auseinandersetzung mit Dieter Henrich entwickelt. Vgl. dazu Habermas 1988, 36–62. Eine Erwiderung stellt Henrich 1987 dar.

26 Habermas 2000, 550.

Arbeiten, die sich in erster Linie mit sozialtheoretischen Fragen beschäftigen, enthalten sich der Debatte über allgemeine Begründungsfragen des Denkens, über Säkularisierungsprozesse oder gar über Status und Funktion der Religionen im modernen Verfassungsstaat. In seinen Texten kann als gesetzt gelten und bedarf keiner weiteren Begründung, dass nach Aufklärung und Moderne die sozialphilosophische Reflexion in der Gegenwart ohne metaphysische Anleihen auszukommen hat. Konkret ist es der Geistmonismus Hegels, den es damit zu verabschieden gilt. Ansonsten finden sich bei Honneth kaum Äußerungen etwa zu religionsphilosophischen Fragen – und sei es im Modus der Religionskritik oder –soziologie. Obwohl Honneth also die grundsätzlichen geistesgeschichtlichen Einschätzungen teilen mag, die hinter Habermas' Programm eines nachmetaphysischen Denkens stehen – eine auch nur in Ansätzen gleichartige Beschäftigung mit der Bedeutung religiöser Ausdrucksformen lässt sich bei ihm nicht finden. Darin unterscheidet er sich von Habermas. Am Thema des Trostes angesichts existentieller Verlusterfahrungen lässt sich diese Differenz exemplarisch darstellen: Wie oben gezeigt wurde, unterscheiden sich beide Denker weniger in der prinzipiellen Diagnose, dass das philosophische Denken von einer grundlegenden Trostlosigkeit geprägt sei. Vielmehr ist es die Frage nach der Endgültigkeit dieser Feststellung, an der sich Differenzen ausweisen lassen. Während bei Habermas gewissermaßen noch unabgegoltene Aufgaben für die säkulare Vernunft bestehen und in den symbolischen Gehalten der Religion bestimmte Deutungsmuster und handlungsleitende Motive bewahrt sind, die von einem eigenen Wert bleiben, die Möglichkeit eines tieferen Trostes also noch Gegenstand reflexiver Prozesse sein kann, vollziehen sich Honneths Überlegungen in einem Modus der Entzauberung, der alle Durchbrechungen eines naturalistischen Weltbilds funktional auf ihre psychodynamischen Ursachen zurückzuführen versucht.

7.1.3. Vorsprachliche Interaktion als Grundlage der Kritik

Dessen ungeachtet stellt Habermas eine wichtige Bezugsgröße für Honneths sozialphilosophisches Denken dar. Zwar begann Honneths akademische Karriere zunächst jenseits des engeren Einflusskreises des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, doch schon seine Habilitation verfasste er als Assistent von Habermas, der auf den Jüngeren nach dessen unter dem Titel „Kritik der Macht“ publizierten Dissertation²⁷ aufmerksam geworden war. In dieser Schrift hatte Honneth eine Auseinandersetzung mit Habermas' Gesellschaftstheorie ebenso wie mit der genealogisch-kritischen Philosophie Michel Foucaults unternommen. Habermas, so wird Honneth später rückblickend schildern, führte ihn hin zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Werk Hegels und wurde zum maßgeblichen Beispiel einer Fortsetzung des kritischen Projektes der Frankfurter Schule.²⁸ In letzterer Hinsicht besteht in der durch Habermas

27 Honneth 1989.

28 Genauso wie Max Horkheimer „mit Recht als Gründungsvater der Kritischen Theorie“ angesehen wird, so Honneth, gilt Habermas „mit demselben Recht als ihr einzig legitimer Nachfolger“ (Honneth 2009, 53). Für den hohen Status des letzteren als Quelle der gesellschaftstheoretischen Arbeit Honneths spricht auch, dass sich dieser „viel stärker als Schüler von Habermas denn als Schüler von Adorno“ versteht (Voirol 2009, 115). Eine forschungsgeschichtliche Deutung, die Habermas in größerer Distanz zur älteren Frankfurter

vorgenommenen, inhaltlichen Umstellung des sozialtheoretischen Fokus von Fragen einer letztlich in wirtschaftlichen Strukturzusammenhängen eingebetteten Gesellschaft hin zu allgemeineren, das soziale Miteinander auf sprachlich vermittelte, kommunikative Prozesse zurückführenden Sozialtheorie der wesentliche Beitrag zu diesem Projekt. Der Ausgangspunkt der Kritischen Theorie wird bei Habermas neu bestimmt: „nicht mehr das instrumentelle Handeln, sondern das kommunikative Handeln“²⁹ bildet jetzt die Mitte der analytischen Bemühungen.

Die grundsätzlich sprachphilosophische Ausrichtung des theoretischen Ansatzes seines Lehrers bildet für Honneth den Hintergrund, vor dem er seine eigenen Überlegungen zu profilieren vermag. Diese führen ihn schnell in eine gewisse Distanz zu Grundentscheidungen des diskurstheoretischen Ansatzes. Die Konzentration auf Vorgänge sprachlicher Interaktion empfindet Honneth als Beschränkung. Der Konflikthaftigkeit des Sozialen, so vermutet er, wird in diesem theoretischen Rahmen zu wenig Raum gegeben. Um dem Charakter gesellschaftlicher Prozesse gerecht zu werden, bedarf das Kommunikationsmodell der Ergänzung um ein Modell sozialer Konflikte. Dieser Aufgabe wird sich das in „Kampf um Anerkennung“ entfaltete Konzept von Dynamiken der Anerkennung und der Missachtung widmen. Der dahinter liegende Einwand zielt auf die Universalität sprachlicher Vorgänge, welche das zentrale Moment der Habermas'schen Theorie markiert. Darin liegt sie auf der Linie eines allgemeinen *linguistic turn*, der bei Habermas, so deutet es Honneth, gewissermaßen ausgehend von der *methodischen* Vorrangstellung der Sprache *sachlich* ausgeweitet wird, sodass Sprache zum umfassenden, fast alleinigen Horizont des Sozialen erklärt wird. Der Einwand lautet nun: Die kommunikativen Verhältnisse, in denen sich die Menschen befinden, auf die Dimension des Sprachlichen einzuschränken, kommt einer unzulässigen Reduktion gleich. Aus dieser Reduktion folgt tatsächlich eine Verkennung dessen, was das Wesen der sozialen Verhältnisse in einer Gesellschaft ausmacht.³⁰

Honneths Distanznahme zur Habermas'schen Sozialphilosophie besteht demnach in dem Interesse, den Gegenstandsbereich der sozialtheoretischen Reflexion auszuweiten auf das Gesamte der sozialen Erfahrung.³¹ Für seine eigenen Arbeiten folgt daraus nun nicht, dass sie nicht um ein begriffliches Zentrum kreisen würden. Die Forderung einer weiten, den Raum des Sprachlichen übersteigenden Perspektive auf soziales Handeln bringt Honneth nicht zur Aufgabe begrifflicher Konzentration. Sowohl seine breit rezipierte Schrift über soziale Kämp-

Schule verortet und dagegen andere entscheidende Einflüsse auf sein Werk geltend macht, findet sich bei Joas/Knöbl 2011, 295–297.

29 Voirol 2009, 115.

30 Bei aller Hochschätzung ist Honneths Kritik an der Habermas'schen Gesellschaftstheorie also durchaus eine sehr grundsätzliche: „Die Konsequenz“ einer Gründung der Theorie auf allein sprachphilosophische Kategorien ist für ihn „tatsächlich ausgesprochen misslich, weil das, was die Kommunikationsverhältnisse einer Gesellschaft ausmacht, natürlich wesentlich umfassender ist als das, was ihre sprachlichen Verständigungsverhältnisse repräsentieren und was durch sprachliche Verhältnisse der Interaktion gewährleistet wird“ (a.a.O., 118).

31 Konkret äußert sich dieses Bestreben in der Betonung des Körperlichen als Erfahrungsort sozialer Existenz. Siehe dazu, neben den Darstellungen der Formen von Missachtung (unten 8.4.), besonders Honneth 2003a, wo auf die leibliche Dimension von Interaktion mit Hilfe von Metaphern des Sehens eingegangen wird.

fe als auch sein späteres Hauptwerk „Das Recht der Freiheit“ sind konzeptionell um begriffliche Zentren herum angelegt, im einen Fall um die Idee der Anerkennung, im anderen um jene der individuellen Freiheit. In beiden Hinsichten unternimmt er eine Fundierung der Gesellschaftstheorie auf einer tieferen, die Sprachlichkeit sozialer Interaktion einschließenden anthropologischen Ebene.

7.2. Kritische Sozialtheorie als Verbindung von Theorie und Empirie. Honneths Deutung der älteren Frankfurter Schule

7.2.1. *Die Verbindung von empirischer und theoretischer Forschung als Grundelement der älteren Kritischen Theorie*

Bisher habe ich mich auf Honneths Verhältnis zu Jürgen Habermas konzentriert. Dabei ist in Grundzügen deutlich geworden, dass Honneth im Rahmen dieser Auseinandersetzung zu einer spezifischen Formulierung des Gegenstandsbereichs der Sozialforschung findet. Doch warum soll diese Forschung überhaupt betrieben werden? Auf welchen Zweck hin orientiert sich kritische Sozialtheorie? Und wie gestaltet sich der Modus, in dem sie diesen Zweck verfolgt? Diesen Fragen wendet sich Honneth vor allem im Gespräch mit den älteren Vertretern der Frankfurter Schule zu. Dabei ist seine Auseinandersetzung deutlich davon geprägt, dass er sich selbst in die Tradition der Kritischen Theorie einreihet.

Deren Projekt einer kritischen, an Formen und Strukturen von Rationalität ausgerichteten Analyse der gesellschaftlichen Situation dient ihm als Folie, vor der er seinen eigenen sozialphilosophischen Entwurf entwickelt. Dennoch besteht für ihn keine einfache Kontinuität. Sich innerhalb der Denktradition der Frankfurter Schule zu verorten, kann in seinen Augen nur unter Vorbehalt geschehen, bedarf der Erläuterung und beinhaltet immer auch Diskontinuitäten und Widersprüche. Im Wesentlichen sind es zwei Gründe, aus denen nach dem Urteil Honneths eine direkte Anknüpfung an die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos nur unter Einschränkungen möglich ist. Zum einen war die Arbeit des Frankfurter Instituts stets durch die jeweiligen Zeitumstände geprägt. Die Erforschung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Weimarer Republik und später der nationalsozialistischen Herrschaft bestand in nicht geringem Maße in der reflexiven Verarbeitung bestimmter, kontingent-historischer Erfahrungen. Heutige Sozialforschung vollzieht sich notwendigerweise vor einem anderen Erfahrungshintergrund, sodass sie aber schon in ihrem theoretischen Zuschnitt Unterschiede zum frühen Frankfurter Programm aufweisen muss.³² Zum anderen besteht für Honneth nicht nur eine kontextuelle, sondern auch eine inhaltliche Differenz. Der Forschungsansatz des Frankfurter Instituts sei in seinen Augen zwar darin vorbildlich gewesen, dass er auf die Entfaltung einer Gesellschaftstheorie zielte, die empirisch-sozialwissenschaftliche ebenso wie theoretisch-philosophische Erkenntnismethoden zu integrieren vermochte, doch seien die

32 Vgl. dazu Voirol 2009, 110f.

führenden Vertreter dann im Verlauf der weiteren Institutsgeschichte nicht im Stande gewesen, den Anspruch einer Synthese von Empirie und Theorie einzulösen. Dieser letzte Aspekt, die Verbindung von sozialwissenschaftlicher Feldforschung und abstrakt-philosophischer Reflexion, stellt den wesentlichen Kritikpunkt Honneths an der älteren Sozialtheorie dar und ist wiederum für seine eigenen Arbeiten derart zentral, dass er hier besondere Beachtung finden soll.

Schon von Beginn an ist die neue Denkrichtung in Honneths Augen ihrem Kern nach als Projekt einer gezielten „Einbeziehung aller sozialwissenschaftlichen Forschungsdisziplinen in das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie“³³ zu verstehen. Das Interesse an einer solchen Verbindung ergibt sich schon bei Horkheimer aus der als besonders schmerzlich empfundenen Trennung zwischen Empirie und Vernunftdenken, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhundert in Gestalt eines zunehmenden Relevanzverlusts des Hegel'schen Idealismus hat etablieren können und im unversöhnlichen Gegenüber von Positivismus und Metaphysik weiterbesteht. Im Raum dieser Trennung ist das Projekt einer Geschichtsphilosophie überhaupt für Horkheimer undurchführbar, da in positivistischen Bahnen kein der Geschichtsbeachtung äußerliches kritisches Prinzip vorgesehen ist, der metaphysischen Sichtweise aber ein unverstellter Blick auf soziale Realitäten unmöglich ist. Die diagnostizierte Spaltung zu überwinden und so die Voraussetzungen zur Grundlegung einer ‚kritischen‘ Gesellschaftstheorie zu schaffen – darin besteht somit für Honneth das anfängliche Hauptinteresse der Arbeit Horkheimers und Marcuses. Gegen die Negativfolie des Positivismus als ‚Traditioneller Theorie‘, d.h. einer Theorie, die ihre eigenen sozialen Voraussetzungen nicht reflektiert, setzt Horkheimer – und mit ihm Marcuse – das Konzept einer ‚Kritischen Theorie‘, „die sich sowohl ihren sozialen Entstehungskontext als auch ihren praktischen Verwendungszusammenhang ständig bewußt hält.“³⁴

Hierin aber ist impliziert, dass zur Reflexion über die eigene Situiertheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit eine Geschichtstheorie vonnöten ist, die bei Horkheimer und Marcuse, so die Deutung Honneths, wesentlich auf Marx' Historischen Materialismus fußt. Im Deutungsrahmen der Geschichte als eines fortschreitenden Prozesses der Entwicklung der Produktivkräfte erhält die Kritische Theorie dabei einen Ort im Gegenüber zum eigentlichen Arbeitsprozess, von dem aus sie als überprüfende Instanz die gesellschaftliche Entwicklung „auf die in ihr verkörperten Vernunftmöglichkeiten hin“³⁵ befragt. Für dieses Projekt müssen dabei zur geschichtsphilosophischen Deutung auch die sozialwissenschaftlichen Disziplinen hinzukommen und so theoretische Brücken zur jeweiligen Empirie schlagen.

7.2.2. Die Universalität der instrumentellen Vernunft als Problem

Als Beispiel für eine solche Kooperation der verschiedenen Wissenschaften und für den frühen Grundcharakter der Forschung am Frankfurter Institut stellt Honneth Horkheimers Zu-

33 Honneth 1999a, 27.

34 A.a.O., 30.

35 A.a.O., 31.

gang zur Analyse des zeitgenössischen Kapitalismus dar, den dieser auf ökonomischem, sozialpsychologischem und kulturtheoretischem Wege herstellt. Zwischen diesen drei Kategorien von Erkenntniszugängen aber nimmt Honneth ein deutliches Ungleichgewicht wahr; indem Horkheimer und seine Mitstreiter in ihren Analysen die Individuen durchgehend funktionalistisch als dem Gesellschaftlichen eingepasste Individuen beschreiben, deren Verfasstheit konsequent aus der Analyse der um sie herum waltenden sozialen Wandlungsprozesse erschlossen werden kann, räumen sie dem ökonomischen und dem sozialpsychologischen Denkansatz deutlich mehr Raum ein als dem kulturtheoretischen. Dieser aber könnte gerade den Aufweis ermöglichen, „daß die vergesellschafteten Subjekte nicht einfach passiv einem anonymen Steuerungsgeschehen unterworfen sind, sondern mit ihren eigenen Interpretationsleistungen aktiv an dem komplexen Prozeß der sozialen Integration teilnehmen.“³⁶ Dadurch, dass Horkheimer allerdings Kultur „als ein bloßes Funktionselement in der Reproduktion von Herrschaft“³⁷ deutet – und hierin besteht für Honneth der wesentliche Kritikpunkt –, verliert er jenen Teil der kulturell-gesellschaftlichen Realität aus dem Blick, der sich in dieses funktionalistische Modell nicht eingliedern lässt.³⁸ Schon in ihrem frühen Theorieprogramm, so könnte man zusammenfassen, krankt die Kritische Theorie für Honneth an einem zu engen, negativ konnotierten Kulturbegriff.

Worin liegen die Ursachen dieser theoretischen Einschränkung? Honneth findet sie in dem den einzelnen Theoriegebäuden von Horkheimer, Adorno und Marcuse zugrundeliegenden Vernunftbegriff und der bei allen drei Autoren analog auf diesen Vernunftbegriff aufbauenden geschichtsphilosophischen Denkrichtung. Weil hier in marxistischer Tradition Vernunft durchgehend als „das intellektuelle Vermögen der instrumentalen Verfügung über Naturzustände“ und insofern Geschichte vorrangig als „Prozeß der Entfaltung genau des Rationalitätspotentials“ beschrieben wird, „das in der instrumentalen Verfügung des Menschen über Naturgegenstände angelegt ist“³⁹, verengt sich die Perspektive der frühen Zentralfiguren der Kritischen Theorie schon in der Anlage ihrer Entwürfe auf ein Bild von Geschichte als Fortgang der menschlichen Naturbeherrschung. War aber zunächst noch auf dem Boden dieser theoretischen Voraussetzungen ein Denken möglich, dass in gesellschaftlichen Fortschrittsprozessen auch positive Aspekte auffinden konnte, so sieht Honneth in der weiteren Entwicklung Horkheimers und besonders prominent dann bei Adorno eine immer stärkere Hinwendung zu ‚negativistischen‘ Grundannahmen. Die beiden Autoren gemeinsame Tendenz zeigt sich deutlich in der ‚Dialektik der Aufklärung‘, wo das Konzept einer instrumentellen Rationalität als Interpretationskategorie für den gesamten Prozess der zivilisatorischen Menschheitsentwicklung in Stellung gebracht wird und damit seine ursprüngliche Verortung im Rahmen einer Kapitalismustheorie zugunsten einer denkbar weiten gesellschaftskritischen Perspektive aufgelöst wird.⁴⁰ Diese Ausweitung aber geht für Honneth paradoxerweise damit einher, dass

36 Honneth 1999a, 35f.

37 A.a.O., 36.

38 Wobei Honneth diese ‚eigengesetzliche‘ Kulturdimension zunächst inhaltlich unbestimmt lässt.

39 A.a.O., 38.

40 Vgl. a.a.O., 41f.

das Werk vom gleichen zu eng gefassten Vernunftbegriff und daher auch von jenem geschichtsphilosophischen Reduktionismus geprägt ist, den er auch schon in den theoretischen Anfängen der Kernautoren der Frankfurter Schule ausgemacht hat:

„Nur weil Horkheimer und Adorno, wie im einzelnen sich zeigen ließe, sowohl den Vorgang der individuellen Bedürfnisbildung als auch den Prozeß der sozialen Herrschaftsausübung bereits vorweg nach dem Modell von instrumentellen Verfügungshandlungen konzipiert haben, können sie im nachhinein so mühelos den Zivilisationsprozeß im ganzen von derselben instrumentellen Rationalität beherrscht sehen, die dem Akt der Naturbeherrschung tatsächlich zugrunde liegt.“⁴¹

Zwei Kritikpunkte schließt Honneth an diese Diagnose an: Zum einen bleibt in einer vorrangig über das Postulat einer allgegenwärtig waltenden instrumentellen Vernunft entwickelten Gesellschaftstheorie eine bestimmte Dimension menschlicher Sozialität unbeleuchtet, nämlich die „Sphäre kommunikativer Alltagspraxis“⁴². Mit ihrer Auslassung wird aber auch das Auffinden freiheitsermöglichender Aspekte im Gesamtprozess des Fortschritts von vornherein ausgeschlossen.⁴³ Realisiert sich zum anderen alles Gesellschaftliche über sich totalitär verabsolutierende Herrschaftsstrukturen, dann folgt auch für das Projekt einer jeden Gesellschaftswissenschaft, dass sie nicht anders denn als Funktion dieser Herrschaftsstrukturen existieren können. In diesem zweiten Punkt erkennt Honneth die Ursache dafür, dass in der weiteren Geschichte des Frankfurter Instituts empirisch-sozialwissenschaftliche und philosophisch-theoretische Forschungsbemühungen wieder auseinanderdriften. Es sind demnach zwei Desiderate, so kann zusammenfassend gesagt werden, deren Bearbeitung Honneth zwar grundsätzlich im anfänglichen Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie angelegt sieht, die innerhalb dieses Projektes aber zunächst keinen Platz finden aufgrund unglücklicher Festlegungen in der frühen Theoriebildung ihrer wirkungsgeschichtlich wichtigsten Vertreter:

In *inhaltlicher* Hinsicht bedarf es einer Betrachtung der kommunikativen Dimension des menschlichen Handelns, die als Gegenüber zur Sphäre der instrumentellen Rationalität beschreibbar ist, in *methodologischer* Hinsicht ist eine neue theoretische Grundlage zu schaffen für die im Ansatz einer Kritischen Theorie angelegte fruchtbare Verbindung von philosophischen und empirischen Erkenntniswegen. Beides aber kann nur im Rahmen einer „Überwindung des marxistischen Funktionalismus“⁴⁴ gelingen, zu der – und darin besteht eine von Honneths forschungsgeschichtlichen Kernthesen – bereits vielversprechende theoretische Grundlagen parallel zu den Bemühungen Adornos, Horkheimers und Marcuses ausgearbeitet worden waren, und zwar in den Schriften des ‚äußeren Kreises‘ des Frankfurter Instituts, namentlich Walter Benjamins, Erich Fromms, Franz Neumanns und Otto Kirchheimers.⁴⁵

41 Honneth 1999a, 43f.

42 A.a.O., 44.

43 Man kann eine Schwäche dieser Kritik darin erkennen, dass hier nur etwas als Mangel empfunden werden kann, dessen Existenz zuvor vorausgesetzt ist. Dass ‚freiheitsbefördernde‘ Momente im Fortschrittsprozess vorhanden sind, ist selber schon Element eines bestimmten Modells der Reflexion auf diesen Prozess. Insofern scheint es, als kritisierte Honneth das Fehlen eines Theoriebausteins, der erst extern an die kritisierte Theorie herangetragen wird.

44 A.a.O., 56.

45 Honneth fasst diese Autoren unter dem Ausdruck der „Peripherie“ des Frankfurter Instituts zusammen, vgl. dazu insgesamt Honneth 1999a.

7.2.3. Die Hochschätzung der kommunikativen Vernunft bei Habermas

Erst Jürgen Habermas aber vermag eine solche Überwindung zu leisten, und zwar in Gestalt seiner sprachtheoretischen Neufundierung der Sozialtheorie. Mit ihr formuliert er ein Verständnis menschlicher Vergesellschaftung, das diese nicht mehr allein durch instrumentelle, naturbeherrschende Rationalitäten bestimmt sieht, sondern die subjektive Teilhabe an überindividuellen kommunikativen Verhältnissen an ihren Beginn setzt. Gesellschaftliche Reproduktion ist immer schon auf sprachlich tradierte Sozialbeziehungen angewiesen, sodass die menschliche Aneignung natürlicher Ressourcen keinen isolierten, gleichsam uranfänglichen Kern des Sozialen bilden kann.

Habermas entfaltet diese Grundintention nach und nach zu einer ausdifferenzierten Theorie der Gesellschaft, in der kommunikative Praxis und zweckrational bestimmte Handlungssysteme als soziale Räume unterschiedlicher Rationalitätstypen unterschieden werden. Bei aller weiteren Ausdifferenzierung des Habermas'schen Entwurfs erkennt Honneth dabei das kontinuierliche Interesse, die vereinseitigende Konzentration der frühen Kritischen Theorie auf Erscheinungsformen der instrumentellen Vernunft zu überwinden, indem die Idee einer kommunikativen Rationalität als Grundsignatur von Sozialität plausibilisiert wird. Dadurch soll weiterhin der pessimistische Charakter der älteren Diagnosen durchbrochen werden. Bei Habermas stellen die zweckrational verfassten Sozialstrukturen der Gegenwart keine in sich unüberwindlichen Größen dar, deren Existenz konsequent aus dem Herrschaftsstreben des Menschen zu erklären wäre. Problematische gesellschaftliche Verhältnisse bestehen erst dort, wo derartige Strukturen im Geflecht sozialer Dynamiken auf solche Räume ausgreifen, die nicht dem Bereich der instrumentellen, sondern der kommunikativen Vernunft angehören, ein Vorgang, der unter der Metapher der ‚Kolonialisierung‘ den kritischen Ausgangspunkt von Habermas' Gesellschaftstheorie bildet.

Der „entscheidende Fehler der frühen Kritischen Theorie“, ihre mangelnde Einbeziehung soziologischer Studien, ihre Abstraktheit, ihre Empirievergessenheit, wird bei Habermas dadurch korrigiert, dass er die kommunikative Dimension des Sozialen in das Zentrum seines gesellschaftstheoretischen Entwurfs stellt. Ich habe oben bereits gezeigt, dass Honneth diese Transformation der älteren Frankfurter Theoriebildung nun ihrerseits noch für unzureichend hält, insofern die Zentralstellung des Sprachlichen in Habermas' Theorie auch Beschränkungen mit sich bringt, die gewisse Ebenen gesellschaftlicher Interaktion notwendig außer Acht lassen müssen. Wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird, stellt das Motiv sozialer Kämpfe als Quellen gesellschaftlicher Dynamiken ein erstes entscheidendes Element dar, das Honneth dem Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie hinzufügen möchte.

7.2.4. Rekonstruktive Gesellschaftskritik als methodisches Erbe

Dabei bewegt er sich nach eigenem Verständnis trotz aller theoretischen Umstellungen innerhalb der Frankfurter Tradition der Gesellschaftstheorie, indem er an einer Konzeption dieser Disziplin festhält, die im Kern immer auch als auf normative Fragen hin angelegtes Projekt

verstanden werden muss und sich nicht einfach in der hermeneutisch-deskriptiven Perspektive auf soziale Verhältnisse erschöpft, besteht doch die Aufgabe der Sozialphilosophie nach Honneths Verständnis in der vernunftgemäßen Kritik sozialer Verhältnisse. Dieser Aufgabe geht sie auf dem Weg der Aufdeckung sozialer Pathologien nach, d.h. solcher gesellschaftlichen Entwicklungen, die auf je reflexiv zu bestimmende Weise „Möglichkeiten des guten Lebens“⁴⁶ beeinträchtigen. Auf diesem negativ auf Fehlentwicklungen konzentrierten Weg findet sie positiv zu Kriterien, nach denen die Umrisse von Formen gelingenden Lebens gezeichnet werden können.⁴⁷ Ein solches gutes Leben kann dabei nicht anders denn als eine „Form der gemeinsamen Praxis“⁴⁸ gedacht werden, in welcher die Individuen zur Entfaltung ihrer je subjektiven Handlungsziele und Interessen auf Interaktion und wechselseitige Ergänzung ausgerichtet sind. Dieses kooperative Motiv wird sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, als grundlegendes Element des Honneth'schen Entwurfs darstellen. Es wird auch das Fundament derjenigen Auffassung bilden, die Honneth dazu bringen wird, Gesellschaftstheorie als Theorie der Sittlichkeit, konkret als Theorie der sozialen Gerechtigkeit zu entwickeln, der Überzeugung nämlich, dass sozialphilosophisches Denken seiner Aufgabe nur dann gerecht zu werden vermag, wenn es mit dem Aufdecken sozialer Pathologien immer zugleich auch die Möglichkeit von deren Überwindung in den Blick nimmt.

Daraus ergibt sich nun – neben diesen gewissermaßen ‚materialen‘ Anknüpfungspunkten an die ältere Kritische Theorie – noch ein methodologischer Aspekt, der für Honneths Arbeiten bestimmend werden wird. Das Ziel der Aufdeckung von pathologischen Gesellschaftsformen und der Formulierung von Potentialen kooperativer Selbstverwirklichung in einer Sozialordnung setzt ein kritisches Verfahren heraus, das es erlaubt, diejenigen normativen Maßstäbe zu benennen, gemäß denen soziale Verhältnisse bewertet werden können. Die Frankfurter Schule hat sich hierzu im Wesentlichen eines Verfahrens der Gesellschaftskritik bedient, das Honneth als „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt“⁴⁹ beschreibt. Damit ist eine Weise der kritischen Betrachtung gesellschaftlicher Ordnungen gemeint, welche davon ausgeht, dass diejenigen Normen, die sie als Bewertungsmaßstäbe an vorfindliche Sozialverhältnisse anlegt, schon in diesen selbst wirksam sind. Die normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik werden demnach nicht unter Absehung empirischer Realitäten formuliert, sondern aus diesen heraus entfaltet. Dazu gehört allerdings die für die ältere Frankfurter Schule maßgebliche Prämisse, dass sich soziales Handeln stets vernunftgemäß vollzieht, sodass der Begriff der Vernunft gewissermaßen einen meta-empirischen, kontexttranszendierenden Aspekt in diese grundsätzlich ‚immanente‘ Form der Gesellschaftskritik einführt.⁵⁰ ‚Genealogisch‘ muss eine solche Kritik dahingehend verfahren, dass sie die erhobenen normativen Vorstellungen zusätzlich in ihrem konkreten Verwendungskontext analysiert,

46 Honneth 2012a, 13.

47 Zu diesem Ansatz insgesamt vgl. Honneth 2012a. Zum Begriff der sozialen Pathologie vgl. dort besonders 56–58 sowie Honneth 2007a, besonders 32–35.

48 Honneth 2007a, 36.

49 Honneth 2007b.

50 Vgl. Honneth a.a.O., 65f. Zur Unterscheidung von ‚immanenter‘ und ‚externer‘ Kritik vgl. unten 10.2.2.

da keineswegs ausgemacht ist, dass einmal am Anfang sozialer Praktiken wirksame Normen und Ideale in der jeweiligen Gegenwart ungebrochene Gültigkeit besitzen.

Ich habe in einer ersten Übersicht zwei Aspekte benannt, mit denen Axel Honneth in seinen eigenen Arbeiten an Grundmotive der Kritischen Theorie anzuknüpfen unternimmt. Das Motiv des Kooperativen als Kern des Sozialen, die kommunikative Dimension der Interaktion und die daraus sich ergebende Beachtung empirischer Verhältnisse bildet einen ersten Ankerpunkt der Rezeption, das Unternehmen einer rekonstruktiv verfahrenen Gesellschaftskritik einen zweiten. Beides ist eingebettet in den übergreifenden Horizont einer Idee des guten Lebens als normativer Index der Sozialtheorie. Dem ersten Aspekt wird sich Honneth besonders in seinem Buch „Kampf um Anerkennung“ widmen, das im folgenden Kapitel Betrachtung finden wird, wohingegen sein zweites großes Werk, „Das Recht der Freiheit“, als darauf aufbauende Durchführung des methodologischen Aspekts verstanden werden kann, wie ich dann in Kapitel 9 zeigen werde.

8. Kapitel – Das Prinzip wechselseitiger Anerkennung als Kern des Sozialen: „Kampf um Anerkennung“ (1992)

8.1. Hinführung

Ich habe mich Honneths gesellschaftstheoretischem Ansatz bisher über die Betrachtung ihres Kontextes genähert. Ich habe seine Position gegenüber der Tradition der Kritischen Theorie darzustellen versucht, indem ich sowohl Honneths Nähe ebenso wie seine Distanz gegenüber Jürgen Habermas sowie seine Deutung der ‚ersten Generation‘ der Frankfurter Schule nachgezeichnet habe. Während gegenüber Habermas zum Vorschein gekommen ist, dass seine in kritischem Interesse kommunikationstheoretisch gewendete Sozialphilosophie für Honneth insofern noch weiterer Begründungsstrukturen bedarf, als dass der darin in Anspruch genommene Diskursbegriff auf intersubjektiven Grundlagen aufruht, die durch diesen Begriff selbst nicht in den Blick genommen sind, deutet Honneth die älteren Arbeiten der Hauptakteure am ‚Frankfurter Institut für Sozialforschung‘ trotz ihres Bemühens um Einbindung sozialwissenschaftlicher Forschungen als zu stark in theoretisch-abstrakten Überlegungen befangen, sodass die resultierenden Forschungen aufgrund solcher Empirievergessenheit letztlich den Anspruch verfehlen, mit dem sie unternommen wurden, nämlich die im Sinne kritischer Gesellschaftstheorie verfahrenende Verknüpfung von sozialphilosophischer Theorie und soziologischer Empirie.

Vor allem mit dem ersten dieser beiden Desiderate beschäftigt sich dasjenige Buch, das bis zum Erscheinen von „Das Recht der Freiheit“ im Jahr 2011 als Honneths Hauptwerk galt: die Studie „Kampf um Anerkennung“ aus dem Jahr 1992, die mittlerweile zu den Klassikern der gegenwärtigen Sozialphilosophie gehört.¹ In diesem Text nähert sich Honneth im Gespräch einerseits mit Hegel, andererseits mit Ansätzen der Sozialpsychologie und der philosophischen Anthropologie den „existentialen Strukturen der zweiten Natur des Menschen“², um in dieser Bewegung fundamentale Elemente der Bildung menschlicher Identität zu beschreiben. Dieses Unternehmen führt ihn zum Zentralbegriff der Anerkennung als wichtigsten Faktor bei der Entwicklung eines positiven Selbstverhältnisses. Der grundlegend intersubjektive Charakter des Anerkennungsbegriffs erlaubt dabei Untersuchungen zur psychosozialen Genese von Individualität ebenso wie zur Natur gesamtgesellschaftlicher Sozialstrukturen. Das Bedürfnis nach Anerkennung in ihren verschiedenen Schattierungen, so versucht es Honneth zu zeigen, bildet den normativen Ausgangspunkt für eine „moralische Grammatik sozialer Konflikte“³, mithin für eine auf anthropologischen Grundlagen aufbauende, normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie, in der sich soziale Interaktion als Wechselspiel von Dynamiken der Einräumung bzw. Verweigerung von Anerkennung beschreiben lässt.

1 Ich beziehe auf die Ausgabe Honneth 2012, im Folgenden abgekürzt mit dem Sigel ‚KuA‘. Zur Rezeption vgl. das in dieser Ausgabe enthaltene, später hinzugefügte Nachwort sowie Halbig/Quante 2004.

2 KuA 308.

3 So der Untertitel des Buchs.

Um dieses Ziel zu erreichen, unternimmt Honneth in einem ersten Teil zunächst eine systematische Rekonstruktion der Hegel'schen Argumentationsfigur. Im Ausgang von dessen Anerkennungsmodell möchte er den basalen Formen der Identitätsbildung auf die Spur kommen. Weil er gewissen Voraussetzungen in Hegels Denken unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht mehr zu folgen vermag, transformiert er sodann das idealistische Modell unter Rückgriff auf George H. Mead sowie auf neuere Forschungen der Psychoanalyse und der Entwicklungspsychologie, um so einerseits ein intersubjektivitätstheoretisches Personenkonzept zu entwickeln, welches die Möglichkeit einer ungestörten Selbstbeziehung zu umreißen ermöglicht, andererseits aber über die Untersuchung von sozialen Formen der Missachtung eine empirisch gestützte Rekonstruktion des bis dahin erarbeiteten Modells von Anerkennung zu erreichen. Gesellschaftliche Veränderungen, so wollen diese Schritte zeigen, können dann erklärt werden, wenn sie als Konfliktphänomene normativer Ansprüche beschrieben werden, deren Grund in schon immer bestehenden Beziehungen wechselseitiger Anerkennung liegt. Es handelt sich um soziale Kämpfe, denen die Erfahrung eines Mangels an Anerkennung vorausgeht. Hinter diesem Konzept liegt bei Honneth die Idee eines guten Lebens, einer Form von „Sittlichkeit“, die sich in „intersubjektive Bedingungen personaler Integrität“⁴ aufgliedert. Sie bildet den normativen Zielpunkt, der gewissermaßen schon zu Beginn von Honneths Überlegungen vorausgesetzt ist.

Dabei geht es ihm nicht um ein Konzept von Moral, in welchem diese den je individuellen sittlichen Orientierungen der Subjekte universalistisch gegenübergestellt wird. Die jeweils in einer Gesellschaft eingelebte Form der Sittlichkeit ist nicht selbst Gegenstand der normativen Überprüfung vom Standpunkt der Moral aus. Eine solche Zuordnung hat in Honneths Deutung die kantische Tradition der Sozialphilosophie unternommen und er möchte ihr darin entschieden nicht folgen. Mit Hegel wirft er ihr vor, dass sie „den Zweck der Moral im ganzen nicht noch einmal an den konkreten Zielen menschlicher Subjekte auszuweisen vermag“⁵. Ihm geht es um eine Rückbindung moralischer Grundsätze an solche normativen Bestimmungen, wie sie in empirisch gelebten Praxisformen, mithin in geschichtlich sich wandelnden Auffassungen des guten Lebens zu finden sind. Der Bezug auf den Begriff der Anerkennung erlaubt es Honneth dabei, nicht einem gleichsam relativistischen Partikularismus das Wort reden zu müssen, sondern jene Strukturelemente von Moral auszumachen, die in allgemeinen kommunikativen Vollzügen zwar immer in partikular-historischer Gestalt auftreten und erst in dieser Gestalt auch der sozialphilosophischen Reflexion zugänglich sind, die aber zugleich nicht in ihrer empirischen Einbettung aufgehen, sondern universale Rückschlüsse auf die Idee einer allgemeinen Sittlichkeit zulassen.

Deren Kern bilden die intersubjektiven Bedingungen positiver Selbstverhältnisse. Sie lassen sich entlang von Mustern der Anerkennung beschreiben, die Honneth innerhalb einer dreiteiligen Struktur erläutert:

4 So die Überschrift des 9. Kapitels (KuA 274–287).

5 KuA 275.

„[D]ie Individuen werden als Personen allein dadurch konstituiert, daß sie sich aus der Perspektive zustimmender oder ermutigender Anderer auf sich selbst als Wesen beziehen lernen, denen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zukommen. Der Umfang solcher Eigenschaften und damit der Grad der Selbstbeziehung wächst mit jeder neuen Form von Anerkennung, die der einzelne auf sich selbst als Subjekt beziehen kann: so ist in der Erfahrung der Liebe die Chance des Selbstvertrauens, in der Erfahrung von rechtlicher Anerkennung die der Selbstachtung und in der Erfahrung von Solidarität schließlich die der Selbstschätzung angelegt.“⁶

Das Zitat lässt zum einen erkennen, welche Formen von Anerkennung bei Honneth vorkommen, nämlich jene der Liebe, der Achtung und der Solidarität. Zum anderen wird deutlich, dass diese Formen nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern gewissermaßen aufeinander aufbauen und je für sich ihren Beitrag zu einer positiven Selbstbeziehung leisten. Und schließlich gewinnt eben dieser Aspekt der Vernetzung von Intersubjektivität und Subjektivität an Kontur: Das individuelle *Selbstverhältnis*, so deutet es Honneth hier an, gründet in der Art und Weise, wie Andere sich dem Einzelnen gegenüber verhalten. Jeder affirmative Bezug eines Selbst auf sich in der Ich-Perspektive leitet sich von Fremdbezügen her, genauerhin von Akten der Anerkennung bzw. der Missachtung. Dass Honneth aber intersubjektive Aspekte dort mit einbezieht, wo es ihm um das individuelle *Selbstverhältnis* geht, liegt in der vorausgesetzten Idee von Freiheit begründet. Denn ein gewisses Maß an Freiheit – im negativen Sinne als Abwesenheit von äußeren Zwängen, im positiven Sinn als subjektives Zutrauen zu den eigenen Fähigkeiten – bildet die Voraussetzung dafür, eine positive Selbstbeziehung zu entwickeln. Diese Freiheit aber fußt wiederum auf Akten der Anerkennung, sodass das individuelle Voranschreiten auf dem Weg der Selbstverwirklichung von Bedingungen abhängig ist, die dem Subjekt äußerlich sind und die es nur mittels der Unterstützung durch andere, mit ihm interagierende Subjekte erlangen kann.

Ich werde mich im Folgenden zunächst auf Honneths Rekonstruktion der Hegel'schen Idee eines „Kampfes um Anerkennung“ konzentrieren. Sodann wird es darum gehen, einerseits Honneths im Gespräch mit G.H. Mead unternommenen Versuch einer empirischen Grundlegung des idealistischen Modells, andererseits die aus beiden Quellen hergeleiteten triadischen Strukturen der Anerkennung, des Selbstverhältnisses und der Missachtung nachzuvollziehen. Schließlich werde ich in einem letzten Abschnitt wesentliche Aspekte von Honneths Anerkennungsmodell benennen.

8.2. Honneths Rekonstruktion des Modells eines „Kampfes um Anerkennung“ bei Hegel

Honneths Hegeldarstellung ist im Wesentlichen durch drei Grundvoraussetzungen bestimmt: Zunächst fokussiert sich sein Interesse auf jene frühen Schriften Hegels, welche dieser in seiner Jenaer Zeit abgefasst hat, da Honneth in ihnen die Entwicklung des Modells eines Kamp-

6 KuA 278.

fes um Anerkennung in ihren grundlegenden Strukturen ausgearbeitet findet. Kehrseite dieser Schwerpunktsetzung ist zweitens die Einschätzung, dass Hegel diesem in seinen Frühschriften entwickelten Modell schon in der „Phänomenologie des Geistes“ seinen prominenten theoretischen Stellenwert genommen habe. Schließlich vermutet Honneth drittens in bestimmten Punkten der Sozialphilosophie Machiavellis und Hobbes' jenen theoretischen Hintergrund, von dem sich Hegel in kritischer Rezeption absetzen will, sodass er eine kurze Darstellung dieser beiden Vorgängerkonzepte dem eigentlichen Nachvollzug der Hegel'schen Gedanken vorschaltet.

8.2.1. Die Staatslehren von Machiavelli und Hobbes als Hintergrund von Hegels Position

Machiavelli wie Hobbes sieht Honneth als prominente Beispiele einer dezidiert „neuzeitliche[n] Sozialphilosophie“⁷, die in Abgrenzung zu einer auf antiken Grundlagen beruhenden Tradition, welche die Entwicklung des Einzelmenschen vorrangig von der in ihm selbst vorfindlichen Anlage zu einem Eingebundensein in Gemeinwesen her denkt, soziale Zustände und Prozesse in Kategorien des Konflikts zu beschreiben versucht. Soziale Interaktion, so versteht es diese neuzeitliche Tradition, wird wesentlich durch das Streben der Subjekte nach der Fortdauer ihrer Existenz, durch das Bemühen um Selbsterhaltung bestimmt.

Machiavelli liefert hier eine erste Weichenstellung, indem er eine elementare Umformung der überkommenen Anthropologie vornimmt: Bei Machiavelli tritt an die Stelle des *zoon politikon* das im Wesentlichen auf den eigenen Vorteil bedachte Individuum, woraus sich in der Betrachtung sozialer Gebilde die „Annahme eines permanenten Zustandes feindseliger Konkurrenz zwischen den Subjekten“⁸ ergibt, der alle wesentlichen Interaktionen der Mitglieder eines Staatswesens bestimmt. Die Annahme solch eines permanent andauernden Konfliktzustandes wird bei *Hobbes* nun dahingehend vertieft, dass die sich aus der Verfolgung ihrer egozentrischen Interessen ergebenden, von Misstrauen geprägten Standardeinstellungen der Individuen untereinander als Nährboden „einer aus Argwohn geborenen Form der präventiven Machtsteigerung“⁹ beschrieben werden. Von dieser Grundannahme aus, so Honneth, entwickelt *Hobbes* seine sozialphilosophische Legitimation eines souveränen Staatswesens, das allein die beständig ausufernden Auseinandersetzungen zwischen den Menschen Einhalt gebieten kann. Sowohl Machiavelli als auch Hobbes schließen so von anthropologischen Prämissen auf die grundlegende Funktion staatlicher Ordnung: die Etablierung politischer Macht als stets von neuem zu unternehmende Eindämmung und Stilllegung des universalen Kampfes der politischen Subjekte um ihre individuelle Selbsterhaltung.

Vor dem Hintergrund des so umrissenen Theoriefeldes kann Honneth die wesentlichen Elemente des Hegel'schen Modells eines Kampfes um Anerkennung profilieren.¹⁰ Diesem

7 KuA 13

8 KuA 15.

9 KuA 17.

10 Abgesehen von Machiavelli und Hobbes erkennt Honneth in Immanuel Kant einen Autor, von dem Hegel sich abzugrenzen bemüht ist, insbesondere von der Kant'schen Moralphilosophie.

Vorhaben widmet er sich er in zwei größeren Anläufen, die sich auf unterschiedliche Werketappen konzentrieren. Meine Darstellung dieser Abschnitte wird sich im Folgenden wesentlich darauf konzentrieren, jene Begriffe und Theorieelemente zu erfassen, die Honneth für seinen eigenen Entwurf konstruktiv aufnimmt. Angestrebt ist also nicht eine Würdigung oder Kritik von Honneths spezifischer Hegeldeutung, sondern das Aufzeigen ihrer Ressourcen für Honneths Anerkennungstheorie.

8.2.2. *Der Naturrechtsaufsatz: Das Modell einer sittlichen Einheit aller*

Zunächst geht es Honneth darum, den allgemeinen Theorierahmen abzustecken, innerhalb dessen sich die beginnende sozialphilosophische Arbeit Hegels vollzieht. Als ein erster wichtiger Bezugspunkt dient ihm dabei Hegels Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“¹¹. Anhand der in diesem Text angestellten Überlegungen stellt Honneth als ersten, für alles Weitere grundlegenden Gedanken Hegels Kritik der Naturrechtslehren heraus, die nach dessen Auffassung weitestgehend auf einem atomistisch verfassten Menschenbild beruhen.¹² Die elementare Schwäche in den unterschiedlichen Ausformungen dieser Traditionen besteht in einer fehlerhaften theoretischen Zuordnung von Individuum und Gesellschaft. So verfahren sie im Allgemeinen nach folgendem Muster: Zunächst entwickeln sie eine Lehre vom vereinzelteten Subjekt, um dann in einem zweiten Schritt ein Modell der Vergesellschaftung dieses Subjekts zu formulieren. Das Nachdenken über Sozialität wird so der Beschreibung der Verfasstheit des Einzelnen nachgeordnet und bleibt von ihr abhängig. In dieser Weise verfahren Theorien aber stellen letztlich Varianten eines sozialtheoretischen Atomismus dar, der jede Form von sozialer Interaktion bis hin zur Bildung sozialer Strukturen und Interaktionsmuster immer nur als Gegenbild, als ‚Anderes‘, als fremde Größe gegenüber einer Art naturhaften Grundverfasstheit des Menschen zu denken vermag. In dem hieraus sich ergebenden Desiderat des Modells „einer sittlichen Einheit aller“¹³ sieht Honneth den wichtigsten Motivationsgrund für die weitere sozialtheoretische Arbeit Hegels.

Diese baut im Wesentlichen auf drei Grundeinsichten auf: Erstens ist ein Gesellschaftsmodell zu entwickeln, in welchem „das öffentliche Leben nicht als das Resultat einer wechselseitigen Einschränkung von privaten Freiheitsspielräumen, sondern umgekehrt als die Chance einer Erfüllung der Freiheit aller einzelnen Individuen zu gelten hätte.“¹⁴ Nicht das *agonale* Bild gegenseitig konkurrierender Ansprüche negativer Freiheit soll leitend sein, sondern ein *soziales* Bild von individuellen Freiheitsgewinnen mittels wechselseitiger Ergänzung. Zweitens bilden die empirisch vorhandenen, in sozialen Praktiken Gestalt gewinnenden Einstellungen die Grundlage, gleichsam das ‚Trägermaterial‘ dieser sich in sozialer Wechselseitigkeit realisie-

11 Honneth zitiert die folgenden Hegel-Texte durchgängig nach der Suhrkamp-Ausgabe: Hegel 1996.

12 In Honneths Deutung erwächst Hegels Interesse an einer solchen Kritik aus einem durch verschiedene Einflüsse gebildeten Nährboden: er nennt den philosophischen Einfluss Hölderlins, die Lektüre platonischer und aristotelischer Schriften sowie die Aufnahme von Grundmotiven britischer Ökonomie-Entwürfe. Vgl. KuA 20f.

13 KuA 23.

14 KuA 24.

renden Freiheit – also nicht obrigkeitlich gesetzte Rechtsordnungen oder die isolierten, nur privaten Orientierungen Einzelner. Drittens soll die bürgerliche Gesellschaft als jener Bereich der Gesellschaft in den Blick kommen, in welchem das sittliche Ganze konstituiert wird.

Bereits in diesen frühen Ergebnissen Hegels scheinen für Honneth Ansätze eines sozialphilosophischen Denkens auf, das schon in seinen anthropologischen Grundannahmen der intersubjektiv strukturierten Verfasstheit des Einzelnen Rechnung trägt und somit den theoretischen Überschnitt von der Beschreibung des Individuums zur Formulierung einer Gesellschaftstheorie nicht in der Form eines Überwindungs- oder Ablösemodells, sondern gemäß der immer schon im Naturzustand des Menschen vorfindlichen Sozialität in der Form eines Steigerungs- oder auch Kontinuitätsmodells vollzieht.¹⁵ Das gemeinschaftliche Leben der Individuen ist selbst dann, wenn es sich im hochentwickelten und komplexen Rahmen einer Staatsordnung realisiert, keine ihnen gewissermaßen äußerlich bleibende und sie in der Entwicklung ihrer individuellen Freiheitsbedürfnisse einschränkende Form der Existenz, sondern steht in einem organischen Zusammenhang mit ihrem naturhaften Sein.

Dieser Verbindung zwischen individuellem Sein und gemeinschaftlicher Lebensordnung, die sich erst aus der Ablehnung einer atomistischen Anthropologie ergibt, wird weiterhin ein teleologischer Grundzug verliehen, indem bei Hegel die gesellschaftliche Entwicklung als „Prozeß der konflikthaften Universalisierung von ‚moralischen‘ Potentialen begriffen wird, die in der natürlichen Sittlichkeit bereits als ‚ein Eingehülltes und Unentfaltetes‘ angelegt sind“¹⁶. In der konkreten materialen Bestimmung dieser ‚Potentiale‘ erkennt Honneth eine zentrale Lücke der frühen Theoriebildung des Jenaer Philosophen, die sich erst in Hegels Auseinandersetzung mit bestimmten Annahmen Fichtes sowie mit dem zuvor erläuterten Begriff eines sozialen Kampfes von Hobbes schließen wird. Zunächst ist es nämlich Fichte, über den der Anerkennungsbegriff Eingang in Hegels Denken findet:

„Fichte hatte in seiner Schrift über die ‚Grundlage des Naturrechts‘ die Anerkennung als eine dem Rechtsverhältnis zugrundeliegende ‚Wechselwirkung‘ zwischen Individuen aufgefaßt: im wechselseitigen Auffordern zu freiem Handeln und in der simultanen Begrenzung der eigenen Handlungssphäre zugunsten des Anderen bildet sich zwischen Subjekten das gemeinsame Bewusstsein heraus, das im Rechtsverhältnis dann zu objektiver Geltung gelangt.“¹⁷

Aus einer Dynamik der wechselseitigen Zuschreibung negativer Freiheitsrechte entwickeln sich Interaktionsmuster und soziale Strukturen, welche die Grundlage für die gemeinsame Rechtsordnung bilden. Honneth entdeckt bei Hegel zwei Transformationen dieses Modells. Zum einen richtet es Hegel stärker an empirisch beobachtbaren Gestalten sozialer Interaktion

15 „[N]icht die Genese von Mechanismen der Gemeinschaftsbildung überhaupt, sondern die Umbildung und Erweiterung von anfänglichen Formen der sozialen Gemeinschaft zu umfassenderen Verhältnissen der gesellschaftlichen Interaktion stellt daher den Vorgang dar, den er [Hegel] erklären können muß“ (KuA 27).

16 KuA 28. Das sich hier bereits abzeichnende Grundmuster des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses als wesentlich durch aufeinander folgende, konflikthafte Zustände vorangetriebenes Geschehen wird in der Theorie Honneths seine Fortsetzung in der Konzentration auf Missachtungserfahrungen als Quelle gesellschaftlichen Wandels finden. Gleichzeitig ist es gerade die idealistisch-teleologische Grundierung, an der er sich kritisch abarbeiten wird. Vgl. dazu unten 9.9.3.

17 KuA 30.

aus und weniger an transzendentalphilosophischen Fragestellungen, zum anderen dynamisiert er es durch die Annahme einer „Bewegung der Anerkennung“¹⁸, welche darin besteht, dass das im Ergebnis eines sozialen Konfliktes anerkannte Subjekt gerade im Anerkanntwerden ein Mehr an Selbsterfahrung erhält, das wiederum selbst der neuerlichen Anerkennung Anderer bedarf und damit auch den Nährboden für einen weiteren, allerdings nun ‚höherstufigen‘ Konflikt bildet.

Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes vollzieht sich nun über diesen Konfliktgedanken. Dabei kehrt er gewissermaßen die ‚Koordinaten‘ des Hobbes’schen Modells eines sozialen Kampfes dergestalt um, dass er die Entwicklung einer sittlichen Ordnung nicht als Korrektiv eines ursprünglich-naturhaften Konfliktzustandes zwischen lediglich egozentrisch agierenden Einzelnen versteht, sondern gerade das allen menschlichen Interaktionen zugrundeliegende, sich über mehrere Stufen vollziehende Anerkennungsgeschehen als Antrieb für die Herausbildung sittlicher Verhältnisse beschreibt.

Für Honneth sind damit zunächst die wichtigsten Grundelemente der weiteren Hegelschen Theoriebildung benannt: zum einen die Aufgabe einer nicht-atomistischen Neufassung der Anthropologie, zum anderen die Entdeckung von ‚Anerkennung‘ als Grundbegriff menschlicher Interaktion, schließlich die Neuverortung des Kampfmodells innerhalb des sozialphilosophischen Systems. Um diese Fäden weiter zu verfolgen, wendet sich Honneth den Jenaer Schriften Hegels zu. In einem Zwischenschritt setzt er sich dafür mit dem „System der Sittlichkeit“ auseinander, um seine Rekonstruktion dann mit der „Jenaer Realphilosophie“ (1803/1804) zu beschließen.

8.2.3. Die weitere Entwicklung des Anerkennungsbegriffs in Hegels Jenaer Schriften

Das „System der Sittlichkeit“¹⁹ bietet dabei eine erste Kategorisierung von Anerkennungsformen, insofern die Sphären der Familie und des Eigentums besondere Beachtung erfahren. Über das Phänomen des ‚Verbrechens‘, unter dem die Erfahrung der Verletzung der ganzen Person begriffen wird, kommt weiterhin eine dritte Form von Anerkennung in den Blick, diejenige nämlich der Solidarität, die aus wechselseitig zugestandener ‚Ehre‘ erwächst.²⁰ Das Motiv des Kampfes scheint hier besonders prominent auf. In Hegels ausführlicher Betrachtung destruktiver Dynamiken wird deutlich, dass konflikthafte Formen sozialer Interaktion nicht allein negativen Charakter besitzen, sondern gewissermaßen die Substanz sozialer Entwicklung darstellen. Weiterhin ergeben sich aus diesen Dynamiken Lernprozesse am Ort des Individuums, im Rahmen derer es in die Lage versetzt wird, sich in stetig wachsendem Maße als Person zu erfahren. Zugleich ergeben sich für Honneth auch Lücken im „System der Sittlichkeit“. So sind die dort zu findenden Formen der Anerkennung noch nicht genügend ausdifferenziert, auch wenn die späterhin favorisierte Dreigestalt der Anerkennung schon erkennbar ist. Auch bleiben Status und Funktion des ‚Verbrechens‘ als Chiffre für soziale Konflikte

18 KuA 31.

19 Die von Honneth benutzte Ausgabe ist Hegel 1967.

20 Vgl. KuA 42–44.

noch unpräzise, insofern ihr Beitrag zu sozialen Lernprozessen nicht genügend differenziert beschrieben ist. Für Honneth stellt das „System der Sittlichkeit“ somit lediglich einen Ansatz zu jenem sozialphilosophischen Modell dar, das Hegel schließlich in Jena entwickeln wird. Gleichwohl hat es einen Schwerpunkt auf Fragen sozialer Interaktion und steht damit für Honneth gegenüber den späteren Jenaer Schriften heraus. Denn die hier in Bezug auf Prozesse der Subjektwerdung noch eher ungenauen Darstellungsmittel sind dort dann zwar genauer ausgefeilt, doch erreicht Hegel dies nur um den Preis des Überwechsels von einem intersubjektivitätstheoretischen in ein eher subjektivitätstheoretisches bzw. bewusstseinsphilosophisches Paradigma. Die feingliedrige Ausdifferenzierung subjektiver Gehalte und Zustände hat später gewissermaßen zur Kehrseite, dass Hegel „die Idee einer vorgängigen Intersubjektivität des Menschen überhaupt aus den Augen verlier[t]“²¹.

Dass Honneth dennoch in seiner theoriegeschichtlichen Rekonstruktion fortfährt, ist insofern bemerkenswert. Grund dafür ist die bleibende Zentralstellung des Kampfmotivs in Hegels Denken. Obwohl es also gerade Hegels Hinwendung zu einem bewusstseinsphilosophischen, auf das Werden des Individuums ausgerichteten Paradigma und die damit einhergehende Preisgabe der Idee einer aller isolierten Individualität vorgängigen Intersubjektivität ist, die Honneth kritisiert, räumt er der Beschäftigung mit Hegels ‚Jenaer Realphilosophie‘ von 1803/1804 breiten Raum ein, da in dieser Schrift der Gedanke eines ‚Kampfes um Anerkennung‘ trotz der zugrundeliegenden individuumszentrierten Stoßrichtung „noch einmal eine so starke, systematische Stellung wie später nie wieder in seinem [sc. Hegels] politisch-philosophischen Schaffen“²² erhält.

Mit der ausführlichen Ausdifferenzierung des Anerkennungsbegriffs geht dabei eine gewisse innere Spannung in seinem Verhältnis zum restlichen Systementwurf einher. Sie besteht für Honneth darin, dass die anerkennungstheoretischen Passagen der Schrift in einer gewissen Aporie enden, da sie in einen rigide den Aufbau des Gesamtwerks bestimmenden, bewusstseinsphilosophischen Theorierahmen eingepasst sind, der weniger die interaktiven Beziehungen der Glieder einer Gesellschaft untereinander expliziert, als vielmehr deren vereinzelte Beziehungen zum übergeordneten Staatswesen als Verwirklichungsform des Geistes.²³ Entgegen den im Anerkennungsmodell angelegten intersubjektivitätstheoretischen Mustern sieht Honneth daher ein „substantialistisches Modell der Sittlichkeit“²⁴ entwickelt. Wesentliche Ursache hierfür ist für ihn die den gesamten Aufbau des Systems bestimmende Denkfigur der Entäußerungsbewegung des Geistes. Konkret wird dieser Umschwung in Hegels theoretischer Beschreibung der Sphäre des Staates. Der Staat wird dort als objektivierte Gestalt der Selbstbewegung des Geistes gedacht und nicht etwa – so sieht Honneth es im Anerkennungsmodell impliziert –, als „Ort einer Verwirklichung von solchen Anerkennungsbeziehungen, die dem Individuum in seiner lebensgeschichtlichen Einzigartigkeit Achtung verschaffen“²⁵.

21 KuA 53.

22 Ebd.

23 Vgl. KuA 99.

24 Ebd.

25 KuA 100.

Nach seiner Einschätzung hat Hegel also, indem dieser seiner weiteren philosophischen Arbeit grundsätzlich die Selbstbewegung des Geistes als Strukturprinzip zugrundelegte, einen Theorierahmen geschaffen, in welchem sein früh entwickeltes, über das Geschehen wechselseitiger Anerkennung bestimmtes Sittlichkeitsmodell keinen rechten Platz mehr finden konnte, da ein eher ‚horizontales‘, auf den Interaktionen der Individuen untereinander fußendes Denken von Sozialität mit einem eher ‚vertikalen‘, die Beziehung des Einzelnen zur jeweils höheren oder höchsten Stufe der Geistvervollkommnung in den Blick nehmenden Gesellschaftsmodell notwendig kollidieren musste. Es sind demnach, so könnte man etwas vereinfachend sagen, gerade die typisch idealistischen Theorieelemente bei Hegel, die dessen in den Augen Honneths vielversprechende Anerkennungstheorie Fragment bleiben lassen. Für den weiteren Argumentationsverlauf von „Kampf um Anerkennung“ ist dabei wichtig, dass es nicht zuletzt jene Theorieelemente sind, die Honneth unter den Bedingungen gegenwärtigen Denkens für nicht mehr tragbar hält. Will man aber der metaphysischen Fundierung, die Hegel noch vorausgesetzt hat, der Einbettung des Sozialen also in einen übergreifenden Entfaltungsprozess des objektiven Geistes, nicht mehr folgen, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Grundlegung der Sozialtheorie an empirische Befunde zu binden.²⁶

8.3. Die empirische Fundierung der Anerkennungstheorie bei G. H. Mead

8.3.1. Meads mehrdimensionales Modell der Persönlichkeit als Anknüpfungspunkt

Um die Aufgabe einer solchen Grundlegung zu bewältigen, bezieht sich Honneth auf die Arbeiten von George H. Mead. Dessen Überlegungen zur Sozialpsychologie bergen in seinen Augen hinreichende Ressourcen, um das teleologische Moment eines fortwährenden Kampfes um Anerkennung, das bei Hegel noch auf metaphysischen Grundlagen aufruht, nunmehr naturalistisch zu reformulieren.

Leitend hierfür ist die Mead'sche Unterscheidung von „Me“ und „I“ bzw. von „Mich“ und „Ich“. Es handelt sich hierbei um zwei Instanzen innerhalb der Persönlichkeit des Individuums. Mit dem *Me* tritt das Objekthafte des eigenen Personseins in Erscheinung, die Tatsache, dass ein Selbst sich immer nur als wahrgenommenes, über den Umweg der Interaktion Anderer zugänglich wird. Jedes Selbst besteht als *Me* als Spiegelphänomen seiner sozialen Gegenüber. Davon abzugrenzen ist das *I*, jener Aspekt der Persönlichkeit also, in dem die je aktuelle Dimension des subjektiven Erlebens verortet ist. Das *I* stellt keinen objekthaften Bezugsgegenstand des Verstandes oder des Erlebens dar, sondern ist gewissermaßen die Instanz, an deren Ort sich beides vollzieht. Bildhaft wird die Persönlichkeit nur als *Me*, das im Zusammenspiel mit sozialen Interaktionspartnern sich bildet, weiterentwickelt und Reaktionen hervorruft.²⁷

26 Die Aufwertung des Empirischen entsteht also aus der Not, sich nicht wie Hegel noch auf die „metaphysisch[e] Hintergrundgewißheit eines übergreifenden Vernunftgeschehens“ verlassen zu können (KuA 108).

27 Vgl. dazu KuA 119–121. Als ausführliche Darstellung siehe Joas 1980, Kap. 5.

In dieser Unterscheidung besteht für Honneth nun eine mögliche naturalistische Grundlage, um das Phänomen eines Kampfes um Anerkennung empirisch-anthropologisch zu fassen. In der Instanz des *I* nämlich kann der Ort jener spontanen Impulse und kreativen Äußerungen gesehen werden, welche das Subjekt in eine beständig auf weitere Identitätsmöglichkeiten sich ausstreckende Bewegung versetzen. Damit reibt sich das *I* aber immer wieder an den Strukturen des *Me*, der Verkörperung also von äußeren, sozial gestifteten Normen und Erwartungshaltungen. Es ergibt sich das Modell eines innerhalb des Subjekts sich vollziehenden Konfliktes zwischen internalisierten Ansprüchen der Sozialgemeinschaft auf der einen und den eigenen Ansprüchen der Individuierung auf der anderen Seite. Das Individuum ist mit dem Andrang der kreativ-spontanen Impulse seines Inneren konfrontiert, die auf immer neue, das gesellschaftlich Gegebene transzendierende Möglichkeiten der Selbstverwirklichung ausgreifen. Zugleich strebt es nach der Einholung dieser impulsiven Ansprüche durch neuerliche Bestätigung von Seiten des sozialen Gegenübers, mithin nach einer durch Erfahrungen von Anerkennung vermittelten, immer wieder neu konstituierten Übereinstimmung von *I* und *Me*. Wenn diese Grundbewegung nun überindividuell-geschichtlich ausgeweitet wird, entsteht das Bild eines gesellschaftlichen Prozesses hin zu immer deutlicher etablierten Anerkennungsverhältnissen.²⁸

8.3.2. Die Notwendigkeit einer moralisch-sozialen Ergänzung des Mead'schen Modells

Damit ist auf sozialpsychologischer Grundlage der Weg hin zum Konzept eines Kampfes um Anerkennung gebahnt. Dabei gewinnt Honneth durch die Aufnahme der Gedanken Meads die Beschreibung der motivationalen Ebene dieses Kampfes, die bei Hegel noch auf der Idee einer objektiv im Geschichtslauf voranschreitenden Vernunft fußt.

Weniger als dem Jenaer Philosophen aber gelingt Mead die Beschreibung derjenigen intersubjektiven Voraussetzungen, die zu gewährleisten vermögen, dass sich das Anerkennungsstreben der Individuen nicht allein in der wechselseitigen Zuschreibung von Freiheitsrechten erschöpft, sondern selbst einen Beitrag zu gemeinsamen, überindividuell wirkenden Freiheitspotentialen leistet. Was bei Mead noch nicht hinreichend ausformuliert ist, so Honneth, ist die moralische Codierung der Sozialwelt. Die in der Auseinandersetzung von *I* und *Me* gewonnene Idee einer eigenen Identität, mit der auch die Verortung innerhalb einer Gemeinschaft einhergeht, müsste dafür in Verbindung gebracht werden mit dem Konzept eines gemeinsamen ‚Guten‘, das nicht die je gewonnene Stufe von individueller Autonomie in Frage stellt,

28 Das Bild dieses historischen Prozesses ist weniger das einer sprunghaften Durchsetzung von autonomiefördernden Sozialverhältnissen oder das einer destruktiven Ablösung überkommener Strukturen durch neue, als vielmehr das einer langsamen ‚Einfärbung‘ oder eines ‚Auffüllens‘ der sozialen Verhältnisse durch Aspekte wechselseitiger Anerkennung: „Weil die Subjekte nämlich auch nach vollzogenen Sozialreformen die Forderungen ihres ‚Ich‘ wiederum nur dadurch verteidigen können, daß sie auf ein Gemeinwesen vorausgreifen können, das größere Freiheitsspielräume gewährt, ergibt sich eine historische Kette von normativen Idealen, die in Richtung eines Anwachsens von persönlicher Autonomie weist. [...] Wie Hegel den Bildungsprozeß des ‚gemeinsamen Willens‘, so begreift Mead die moralische Entwicklung von Gesellschaften als einen Vorgang der schrittweisen Erweiterung von Gehalten der rechtlichen Anerkennung“ (KuA 135).

sondern einsichtig macht, dass diese Autonomie erst dort vollkommen zu Geltung kommt, wo ihr Beitrag zur ethischen Gesamtverfasstheit des Gemeinwesen erkannt wird.²⁹

Zur Lösung dieser Aufgabe war bei Hegel das Konzept der ‚Solidarität‘ in den Blick gekommen, in welchem sich rechtliche und emotionale Formen der Anerkennung miteinander verbanden und ein Modell von Sittlichkeit aus sich heraussetzten, das die gegenseitige Verschränkung von Individualität und Sozialität im Rahmen von sozialen Anerkennungsbeziehungen zum Kern hatte. Gleichwohl findet Honneth bei Hegel nur mangelhafte Begründungen dafür, dass sich Subjekte überhaupt in den Kampf um Anerkennung hineinbewegen. Hierfür bietet in seinen Augen der sozialpsychologische Ansatz Meads weitreichendere theoretische Mittel.

Im Anschluss an beide stellen sich Honneth nun zwei Aufgaben. Zum einen geht es ihm darum, die bereits bei beiden Denkern angelegte Typologie von Anerkennungsformen präziser auszuformulieren und dabei ihre Grundlegung in empirischen Forschungen darzustellen. Zum anderen möchte er derjenigen menschlichen Erfahrung nachgehen, welche den Überschritt provoziert von einem Bedürfnis nach Anerkennung hin zur Motivation, sich im Rahmen sozialer Kämpfe um die Verwirklichung von Anerkennung zu bemühen. Während er die erste Aufgabe durch die Darstellung der drei Anerkennungsformen Liebe, Recht und Solidarität erfüllt, stellt er sich der zweiten Aufgabe auf dem Wege einer Typologie von Erfahrungen der Missachtung, die er spiegelbildlich zur ersten Kategorisierung triadisch in Vergewaltigung, Entrechtung und Entwürdigung aufgliedert.

8. 4. Die drei Formen von Anerkennung

8.4.1. *Liebe*

Mit der ersten Dimension wechselseitiger Anerkennung nimmt Honneth solche nahen Beziehungen zwischen den Menschen in den Blick, die von starker Emotionalität geprägt sind. Einen Ausgangspunkt hierfür stellen die Dynamiken der frühkindlichen Entwicklung dar. Dabei nimmt Honneth Erkenntnisse der Psychoanalyse und der Objektbeziehungstheorie auf. Zunächst geht es ihm um die Beziehung zwischen Kind und Mutter. Während zwischen beiden so etwas wie eine ursprüngliche Einheit besteht, sehen sie sich mit der Aufgabe konfrontiert, mit Fortschreiten der Entwicklung des Kindes in zunehmende Distanz voneinander zu gehen. Die dazu notwendigen Ablöseprozesse bilden ein Bewusstsein der jeweiligen Unabhängigkeit des Anderen heraus. Das Kind steht dabei vor der Herausforderung, über die Anerkennung der Unabhängigkeit der Mutter das Bewusstsein bleibenden Geliebtwerdens durch die Mutter aufrecht zu erhalten. Gelingt diese Entwicklungsaufgabe, gelangt es zu einem grundlegenden Selbstvertrauen, das es ihm erlaubt, die eigene Unabhängigkeit, das eigene Alleinsein nicht als existentielle Bedrohung zu empfinden.³⁰ Ein solches Selbstvertrauen aber bildet nicht nur die Voraussetzung für alles spätere Eingehen von emotionalen Beziehungen,

²⁹ Vgl. KuA 145.

die von Vertrauen und Zuneigung erfüllt sind. Überhaupt wird das Subjekt in die Lage versetzt, Vertrauen in die Äußerung der eigenen Bedürfnisse zu entwickeln, da die frühkindliche Erfahrung, dass die eigene Unabhängigkeit nicht mit Bedrohung und Verlorensein einhergeht, immer wieder aktualisiert zu werden vermag. Die Fürsorge und Zuwendung durch andere, die es als Kind erfahren hat, bildet einen Grundstock an Erfahrungen der Affirmation des eigenen Selbst, aus dem Zuversicht auch im Umgang mit anderen Interaktionspartnern generiert werden kann.

Alle späteren Beziehungen, die von großer Zuneigung geprägt sind, verbleiben dabei in einem dynamischen Zustand, insofern sie immer wieder aufs Neue zwischen Alleinsein und ursprünglicher Symbiose kommunizieren. Jede Liebesbeziehung stellt eine Balance dar von Abgrenzung und Entgrenzung, denn für die angestrebte Verschmelzung mit dem Anderen ist es geradezu konstitutiv, dass dieser zunächst als Anderer meiner selbst begriffen wird, d.h. aber das eigene unhintergehbare Umgrenztsein stets mitgesetzt ist.³¹ Ist die Balance gestört, d.h. zeigt das jeweilige Verhältnis zwischen zwei Subjekten Vereinseitigungen in die eine oder andere Richtung, so lässt sich von einer Pathologie innerhalb der Liebesbeziehung sprechen.

Bei der damit beschriebenen Anerkennungsform handelt es sich in Honneths Systematik gewissermaßen um einen Urtyp der Anerkennung. In der Aufrichtung eines tiefen, alle weiteren Selbst- und Weltdeutungen fundierenden Selbstvertrauens, wie sie die Erfahrung liegender Zuwendung gerade im frühen Kindesalter mit sich bringt, wird eine Gestalt von Subjektivität gebildet, deren Zuversicht in das eigene Wesen und die eigenen Fähigkeiten „die psychische Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Einstellungen der Selbstachtung“³² darstellt.

Den Formen der Anerkennung entsprechen ihre Gegenbilder, d.h. verschiedene Arten der Missachtung. Das Gegenüber zur Liebe ist bei Honneth die Schädigung der körperlichen Unversehrtheit.³³ Gemeint sind Weisen der Misshandlung, die das Subjekt seiner souveränen Verfügungsgewalt über den eigenen Körper entheben und es so demütigen. Die Demütigung besteht darin, dass in der Gewalterfahrung ein Ohnmachtserleben enthalten ist, welches das im Zuge der primären Anerkennungsbeziehungen gewonnene Zutrauen in den selbstbestimmten Umgang mit der eigenen Leiblichkeit aufbricht. Das Subjekt, das solches erfährt, verliert sein Grundvertrauen in soziale Beziehungen, weil die erlebte Missachtung „bis in die leiblichen Schichten des praktischen Umgangs mit anderen Subjekten hineinreicht.“³⁴ Zu diesem Phänomen ausbleibender bzw. entzogener Anerkennung gehört sein zeitloser Charakter. Die schiere Nähe zur leiblichen Dimension des Seins gibt ihr einen Ort diesseits von his-

30 Dieser Ablöseprozess des Kindes kann dabei durchaus destruktive, kämpferische Züge tragen. Vgl. dazu Honneths Darstellungen der Forschung D.W. Winnicotts (KuA 162f).

31 In diesem Zusammenhang spielt Honneth die Hegel'sche Formel von „Bei sich selbst sein im Anderen“ bzw. „Seinselfstsein im Fremden“ ein (vgl. KuA 170).

32 KuA 172.

33 In der Überschrift des zugehörigen Abschnittes spricht er von „Vergewaltigung“. Im Text selbst tritt dieser Begriff – vielleicht, weil er allzu sehr mit konkreten Assoziationen in Richtung sexualisierter Gewalt besetzt ist – aber nur als eine Form der Misshandlung neben anderen auf, vgl. KuA 214f.

34 KuA 214.

torischen Veränderungen. Ihm eignet im Kern eine überzeitliche Invarianz, denn die konkret-sozialen Realisierungsbedingungen von körperlichen Missachtungserfahrungen mögen in Bezug auf die je historisch imprägnierten Legitimierungen der Gewalt verschieden sein, nicht aber in Bezug auf die Folgen für das Verhältnis des Subjekts zu der es umgebenden Sozialwelt.

8.4.2. Achtung

Bei der zweiten Form wechselseitiger Anerkennung handelt es sich um jene der Achtung. Sie hat ihren sozialen Ort in der Sphäre des Rechts. Sich selbst als Rechtsperson wahrzunehmen, als Trägerin von Rechten, setzt voraus, dass das einzelne Subjekt einen Begriff vom Rechtsstatus der Anderen hat. Nur dann, wenn die Sozialgemeinschaft der Individuen als eine Versammlung statusgleicher Inhaber von Rechten verstanden wird, eröffnet sich dem Einzelnen ein Zugang zur Gewissheit in die Erfüllung der eigenen normativen Ansprüche. Weil es sich also um eine reziproke Bewegung der Achtung von Rechtsansprüchen handelt, kann hier der Anerkennungsbegriff verwendet werden. Diese noch eher formalistische Bestimmung wird, so Honneths Deutung, bei Hegel stärker als bei Mead inhaltlich gefüllt. Das der Rechtsordnung zugrunde liegende Anerkennungsverhältnis ist im Denken des idealistischen Philosophen stärker an universalisierbare moralische Grundsätze gebunden. Genauer zielt es auf die Realisierung der im Rechtsverhältnis bereits mitgesetzten Gleichartigkeit der Gesellschaftsmitglieder, mithin auf die historische Verwirklichung der jedem Individuum zukommenden Autonomie.³⁵ Die Autonomie wiederum, welche sich die Rechtsträger auf dem Wege der *Achtung* wechselseitig zugestehen, kann aufgrund ihrer Universalität nicht eine kontingente Eigenschaft darstellen, sondern muss überindividuellen Status besitzen. Die Idee der Achtung ist somit auch zu unterscheiden von einem Konzept der sozialen *Wertschätzung*, das stärker auf individuelle Merkmale bezogen ist.

Die rechtliche Anerkennung hat bei Honneth einen eminent kognitiven Charakter. Sie beinhaltet verstandesmäßige Zuschreibungsoperationen, im Rahmen derer andere Subjekte als Personen anerkannt werden. Dem Personsein kommt dabei Eigenschaftsstatus zu, jedoch in einem allgemeinen Sinne. Jene Eigenschaften, welche die Individualität der Person ausmachen, markieren rechtlich gesehen ihr Unterschiedensein von anderen Personen, nicht von Nicht-Personen.³⁶ Das allgemeine Merkmal, gemäß welchem Personsein bestimmt wird, besteht für Honneth zunächst in dem Vermögen, „in individueller Autonomie über moralische Fragen vernünftig zu entscheiden“³⁷. Es ist ersichtlich, dass diese Fähigkeit dem Subjekt nicht einfach von Geburt an mitgegeben ist, sondern bereits auf sozialen Voraussetzungen fußt, welche die notwendigen kulturellen und lebenssichernden Ressourcen bereitstellen. Dem Modell der rechtlichen Anerkennung ist damit strukturell eingeschrieben, dass seine historischen

35 Das Gegenüber zu einem solchen egalitären Rechtssystem wäre ein traditionsgebundenes, in welchem der rechtliche Status der Mitglieder einer Sozialgemeinschaft an ihren statusmäßigen, funktionalen oder klassenbedingten Ort im Interaktionssystem gebunden ist. Vgl. dazu KuA 179.

36 M.E. schillert Honneths Gebrauch des Personbegriffs etwas, insofern mitunter nicht erkennbar ist, ob er in juridischer oder anthropologisch-ethischer Absicht gebraucht ist.

37 KuA 184.

Erscheinungsformen sich in Richtung immer größerer Egalisierung entwickeln müssen, wenn sie der ihnen zugrunde liegenden Idee gerecht werden sollen. Der Modus, in dem sich diese Entwicklung vollzieht, lässt sich wiederum motivisch als Kampf um Anerkennung beschreiben. Es ist gewissermaßen die auf moralische Universalisierung ausgelegte normative Binnenstruktur ihrer Rolle als „Rechtsperson“, welche die Subjekte gegen existierende Phänomene rechtlicher Benachteiligung angehen lässt.

Während dem Subjekt in der Erfahrung der liebenden Zuwendung Selbstvertrauen vermittelt wird, birgt die Erfahrung rechtlicher Anerkennung die Möglichkeit der *Selbstachtung*. Die Ausübung rechtlich zugestandener Praktiken innerhalb der Interaktionsordnung führt dem Subjekt vor Augen, dass es auch in den Augen der anderen Teilnehmer dieser Ordnung als Träger von Rechten anerkannt ist. Diesem Sachverhalt kommt ein spezifisches Moment von Öffentlichkeit zu, sodass die Selbstachtung nicht nur Wirkungen auf innere, subjektive Einstellungen und Haltungen zeitigt, sondern auch das Auftreten des Individuums nach außen charakterisiert. Jenseits seiner durch empirische Umstände geprägten Eigenschaften und Merkmale kann es sich positiv auf sich selbst beziehen, sich *achten*, weil es im Rahmen der Rechtsordnung objektiviert sieht, dass ihm diese Achtung durch Andere entgegengebracht wird.

Bleibt eine solche Achtung aus, so handelt es sich um Erfahrungen der *Entrechtung*. Diese Form der Missachtung hat eine äußerliche, aber auch eine innere Komponente. Äußerlich besteht sie in Vorgängen der sozialen Exklusion oder dem Absprechen von bestimmten normativen Ansprüchen, die andere Mitglieder der Gesellschaft legitim geltend machen können. Innerlich folgt aus dem in der Entrechtung implizierten Urteil, dem jeweiligen Subjekt würden die Voraussetzungen fehlen für den Rechtspersonenstatus, d.h. es würde ihm an der kognitiven Fähigkeit zur moralischen Urteilsbildung mangeln, zugleich ein Abnehmen der Selbstachtung. Das entrechtete Subjekt wird durch Absprechen seiner Zurechnungsfähigkeit daran gehindert, sich als gleichgestelltes Glied inmitten einer Gemeinschaft von anderen Interaktionspartnern zu verstehen. Gegenüber der zuvor geschilderten leiblichen Misshandlung stellt die Entrechtung keine zeitinvariante Form der Missachtung dar, insofern der materiale Gehalt der Idee einer Rechtsperson historischen Veränderungen ausgesetzt ist. Das Absprechen von Rechtsansprüchen kann zwar bis zu einem gewissen Grad von universalisierbaren moralischen Normen her beschrieben werden, gewinnt seine bestimmte Gestalt aber stets nur *ex negativo* aus den jeweils geltenden Rechtsbestimmungen.³⁸

8.4.3. Wertschätzung

Von Liebe und Achtung unterscheidet Honneth noch eine dritte Form der Anerkennung, die soziale *Wertschätzung*. Sie rekuriert auf die je konkreten Eigenschaften einer Person und fußt dabei auf einem überindividuell geteilten Wertehorizont, der es den Individuen ermöglicht,

³⁸ Vgl. KuA 216: „[D]ie Erfahrung der Entrechtung bemißt sich daher stets nicht nur an dem Grad der Universalisierung, sondern auch an dem materialen Umfang der institutionell verbürgten Rechte.“

die Relevanz eigener bzw. fremder Merkmale für den jeweils anderen zu ermitteln. Neben der Liebe, die an einer tiefen, die Leiblichkeit betreffenden Ebene ansetzt, und der rechtlichen Achtung, die im Interesse universalisierbarer Normen von empirischen Attributen absieht, bedarf das Subjekt auf dem Weg seiner Selbstwerdung der Orientierung an Maßstäben sozialer Wertschätzung, um den Ort der eigenen Subjektivität im Miteinander mit anderen bestimmen zu können. Nicht alle Eigenschaften sind dabei von Interesse, sondern nur solche, denen eine gesonderte Bedeutung für das Leben der Interaktionspartner zukommt. Die Richtlinie für eine derartige Einschätzung stellen die mehr oder weniger explizit definierten Werte dar, an denen sich eine Gesellschaft orientiert. Dadurch gewinnt diese Form der Anerkennung eine deutlich historische Dimension. Sie ist dem Wandel geschichtlicher Prozesse ausgesetzt. Honneth macht hier eine gegenläufige Bewegung aus: Die Formen der sozialen Wertschätzung werden desto mehr Raum für je individuelle Verschiedenheiten haben und auf stärker egalitäre Beziehungen hin ausgerichtet sein, je mehr die intersubjektiv geteilten Wertvorstellungen der Gesellschaft eine geschichtliche Pluralisierung erfahren haben und weniger auf normative Hierarchisierungen abzielen.³⁹ Der Übergang von der ständischen zur modernen Gesellschaft zeugt für Honneth von einer Transformation in dieser Richtung. Begrifflich lässt sich der betreffende Überschritt mit dem Wechsel der evaluativen Leitbegriffe fassen: Während in ständischen Kontexten der Status der Person innerhalb des Sozialgefüges über die Idee der ‚Ehre‘ bestimmt wird, verändert sich dieser Maßstab immer stärker hin zur Idee des ‚Ansehens‘ bzw. des ‚Prestiges‘. Im Zuge von Prozessen der Pluralisierung und Individualisierung werden die Maßstäbe sozialer Bewertungen von Personen zum einen immer unabhängiger von typologischen Gruppenmerkmalen oder hierarchischen Sozialordnungen, zum anderen bekommen sie merklich individualisierte Züge. Es entscheidet sich nicht mehr im Horizont übergreifender, gleichsam metaphysischer Werte, sondern am Ort des Subjekts, welcher Grad der Wertschätzung diesem aufgrund seines Beitrags zur Sozialgemeinschaft zukommt. Die in einer Gesellschaft herrschenden Wertbestimmungen aber erfahren zugleich eine immer deutlichere Pluralisierung bzw. werden immer stärker zum Gegenstand von sozialen Austauschprozessen, weil sie sich nach Auflösung der ständischen Ordnung nicht mehr ‚von selbst verstehen‘. Für die Bestimmung der geltenden Zielvorstellungen braucht es stets sekundäre Deutungsprozesse, deren Ausgang wiederum dadurch geprägt wird, welche sozialen Gruppen im kommunikativen Austausch mit anderen die für sie höherwertigen Wertmaßstäbe durchzusetzen vermag. Soziale Wertschätzung ist damit aber immer auch mit der Ebene gesellschaftlicher Auseinandersetzung verbunden, sodass auch hier wieder das Motiv eines Kampfes um Anerkennung aufgerufen wird.

Das Selbstverhältnis, das aus der Erfahrung sozialer Wertschätzung erwächst, beschreibt Honneth als *Selbstwertgefühl*. Damit ist die Überzeugung gemeint, mit der eigenen Lebensführung solche Beiträge für die Interessen der Sozialgemeinschaft zu leisten, die von Anderen positiv wertgeschätzt werden. Im Kontext moderner Gesellschaften folgt aus diesem Zusammenhang aber keine strikte Typologie oder soziale Gleichförmigkeit. Vielmehr führt die emi-

39 Vgl. KuA 198.

nente Komplexität modernen Zusammenlebens dazu, dass gerade die individuelle Verschiedenheit der Subjekte einen hohen Status erhält. Nur weil jedes Individuum in je besonderer Weise zum Zusammenleben beiträgt, können die innerhalb der Gesellschaft herrschenden Zielvorstellungen gemeistert werden. Soziale Wertschätzung zielt damit aber immer auch auf *Solidarität*, denn aufgrund dieser pluralistischen Signatur der Moderne kann es nur im Interesse jedes Einzelnen liegen, gerade auch dasjenige am Anderen höher zu bewerten, das ihm selbst nicht eigen ist. Dem Kampf um Anerkennung, wie er im Raum der Wertschätzung sich vollzieht, ist damit eine Bewegung hin zu immer deutlicherer Symmetrie in den sozialen Beziehungen eingeschrieben und eine immer stärkere Abkehr von überindividuellen Gruppenzuschreibungen.

Die Erfahrung des Ausbleibens sozialer Wertschätzung ist eine der *Entwürdigung*. Wo der Einzelne das Gefühl hat, seiner individuellen Form der Selbstverwirklichung werde im kulturell-normativen Orientierungshorizont der Gesellschaft keine positive Bedeutung beigemessen, wird es ihm auch selbst verunmöglicht, sich seinerseits wertschätzend auf die eigene Lebensgestaltung, auf die eigenen Fähigkeiten und Kompetenzen zu beziehen.

8.5. Von den Anerkennungsbeziehungen zu einer formalen Bestimmung von Sittlichkeit

Damit ist das Tableau beschrieben, auf dem Honneth die Formen der Anerkennung in der Lebenswelt verankert sieht. Den drei Spielarten Liebe, Achtung und Wertschätzung entsprechen die drei Formatierungen von Subjektivität, die sie befördern, nämlich Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstwertgefühl. Ihre Negationen stellen drei Weisen der Missachtung dar: Vergewaltigung, Entrechtung und Entwürdigung. Inmitten dieser ‚Phänomenologie‘ der Anerkennungserfahrungen sind bereits vereinzelt Dynamiken aufgeschieden, durch welche sich Subjekte in konflikthafte Prozesse eingebunden finden, sodass das Motiv des Kampfes um Anerkennung durchgehend leitend blieb. Zugleich ist noch offen geblieben, wie sich der Überschritt vom Erfahren zum Handeln am Ort des Subjekts vollzieht. Was genau führt dazu, dass sich der Einzelne aufgrund von erfahrener Missachtung genötigt sieht, seinen Anerkennungsbedürfnissen auf dem Weg des ‚Kampfes‘, d.h. des Eintretens für die eigenen normativen Ansprüche, zum Recht zu verhelfen? Für Honneth ergibt sich diese Verbindung auf der Ebene der Gefühle. Besonders im Gefühl der Scham sieht er dabei die affektiven Gehalte auftreten, die aus Missachtungserfahrungen erwachsen. Die affektive Dimension des Erlebens von mangelnder Anerkennung stellt insgesamt das Subjekt vor die Aufgabe, auf dem Wege des Handelns, der Aktion, in diejenige Formation seines Lebens zurückzufinden, die vor dem Horizont der eigenen und fremden normativen Maßstäbe anerkannt werden kann. Im Affekt ist diese Ausrichtung kognitiv enthalten, ebenso wie die moralische Dimension der individuellen Anerkennungsbedürfnisse.

Gleichwohl kann die Überführung von Missachtungserfahrungen in emanzipatives Handeln nur dann erfolgen, wenn zu den gefühlsmäßigen Einstellungen noch solche äußeren sozialen Bedingungen hinzutreten, die es den Individuen ermöglichen, die eigenen Ansprüche nicht nur subjektiv zu empfinden, sondern auch nach außen hin zu kommunizieren. Erst dann kann es gelingen, Gefühle der Scham in handlungswirksame Überzeugungen zu transformieren. Um diesen Weg zu beschreiben, muss Honneth im weiteren Gang seiner Überlegungen den analytischen Fokus weiten. Zunächst hatte er sich in erster Linie mit dem einzelnen Subjekt und seiner Einbettung in soziale Interaktionsmuster auseinandergesetzt. Er hatte nachzuweisen versucht, inwiefern der Begriff der Anerkennung geeignet ist, nicht nur die Bildung von Identität in ihren verschiedenen Aspekten zu beschreiben, sondern auch die moralische Struktur zwischenmenschlicher Beziehungen zu charakterisieren. Im Ausgang von der Idee der Anerkennung konnte er drei Formen der Selbstbeziehung ebenso unterscheiden wie drei Formen der Missachtung. Der Sachverhalt ausbleibender bzw. mangelnder Anerkennungserfahrungen bildet nun den Anschlusspunkt für die Begründung der übergreifenden These, dass soziale Wandlungsprozesse ihrem Wesen nach als Kämpfe um Anerkennung wahrzunehmen sind, will man den Kern gesellschaftlicher Veränderungen verstehen. Um diese Begründung zu leisten, wendet er sich in weiteren Kapiteln verschiedenen Vertretern der sozialphilosophischen Tradition zu⁴⁰, unternimmt eine empirisch-historische Füllung seiner These durch Betrachtungen über den Charakter sozialer Konflikte⁴¹, und führt diese Fäden schließlich zum Umriss einer kritischen Gesellschaftstheorie zusammen, in welcher der Bogen der Reflexion gewissermaßen wieder zurückgeführt wird auf das Subjekt, insofern aus der Idee, dass soziale Kämpfe auch den Motor sozialen Fortschritts darstellen, ein Modell solcher gesellschaftlichen Verhältnisse abgeleitet werden kann, in welchen dem Einzelnen die Verwirklichung seiner selbstgesetzten Ziele ermöglicht wird.

Ganz grundlegend kommt also noch einmal zum Ende des Werkes in den Blick, dass der Begriff der Anerkennung in sich das Potential birgt, die normativen Binnenstrukturen einer Gesellschaft aufzuzeigen. Der Ausgang von einem aller individuellen Entwicklung vorausgehenden Eingebundensein des Subjekts in intersubjektive Verhältnisse, und die Beobachtung, dass es im Rahmen dieses Eingebundenseins der Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung bedarf, um dem Subjekt Wege des positiven Selbstbezugs zu eröffnen, führen zu dem Gedanken, dass eine Gesellschaft immer dann von in sittlicher Hinsicht hochzuschätzenden Formen der Interaktion geprägt ist, wenn diese der Signatur intakter Anerkennungsbeziehungen entsprechen. Dabei wurde im Gang der ‚Phänomenologie‘ der drei Formen von Anerkennung erkennbar, dass sowohl rechtliche Achtung als auch soziale Wertschätzung in sich eine Bewegung hin zu immer weiterer Universalisierung tragen. So eignet dem Modell von Sittlichkeit, das auf der Idee der Anerkennung aufruhrt, ein historischer Zug.

40 Vgl. KuA 230–255.

41 Vgl. KuA 256–273.

Honneth selbst gesteht ein, dass er sich mit diesen Umrissen vorerst nur einer *formalen* Bestimmung dessen angenähert hat, was er „demokratische Sittlichkeit“⁴² nennt. Eine *inhaltliche* Füllung wäre zumindest schon durch die Idee wechselseitiger sozialer Wertschätzung, d.h. Solidarität, gefordert, setzt diese doch einen überindividuell geteilten Wertehorizont voraus. Die Anerkennungsformen der Liebe und des Rechts stellen dabei normative Bezugspunkte dar, hinter die ein solcher Horizont kultureller Zielvorstellungen nicht zurückgehen kann. Doch enden Honneths Überlegungen hier mit der Markierung einer offenen Frage. Denn weder Hegel noch Mead, so stellt er zuletzt fest, ist es gelungen, „einen abstrakten Horizont von ethischen Werten zu bestimmen, der für die verschiedensten Lebensziele offen ist, ohne die solidarische Kraft der kollektiven Identitätsbildung zu verlieren.“⁴³ Zugleich versucht er nicht, diese Lücke nun selbst noch zu füllen. Vielmehr schließt er mit dem Verweis auf zukünftige soziale Kämpfe, denen es zufällt, die Wertorientierung der Gesellschaft zu gestalten.

8.6 Zusammenfassung

Honneths Sozialtheorie geht von der grundlegenden anthropologischen Einsicht aus, dass der Mensch zu einer gelingenden Selbstbeziehung nicht auf dem Weg bloßer Autonomie, sondern nur vermittelt über die Beziehung zu Anderen gelangt. In Vorgängen der Anerkennung erfährt das Subjekt die positive Bestätigung der eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Handlungsziele. Es gewinnt, wo solche Vorgänge institutionalisierte Gestalt finden, nachhaltiges Vertrauen in soziale Beziehungen, in seinen Status als gleichgestelltes Mitglied der Gesellschaft, in den Wert seiner individuell-besonderen Eigenschaften und Merkmale. Damit handelt es sich bei Anerkennungsbeziehungen sowohl um Ermöglichungs- als auch um Vollzugsbedingungen gelungener sozialer Interaktion.⁴⁴ Das Bedürfnis nach Anerkennung, so ist deutlich geworden, stellt für Honneth die Substanz sozialer Veränderung dar und verdient unbedingte Beachtung, wenn gesellschaftliche Wandlungsprozesse verstanden werden sollen.

Dies gilt auch in normativer Hinsicht, denn die Intaktheit der Anerkennungsbeziehungen bildet nach Honneth so etwas wie einen in der Sphäre des Sozialen selbst auffindbaren, immanenten Maßstab, an dem sich eine Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse orientieren kann. Der Weg hin zu diesem Maßstab führt von den frühkindlichen Bezügen der Genese des Selbst über die affektive Dimension von Anerkennungs- und Missachtungserfahrungen bis zur Entstehung sozialer Konflikte. Es ergibt sich gewissermaßen ein reflexiver Bogen von allgemeinen anthropologischen Überlegungen hin zu einer stärker am Geschichtsverlauf ausgerichteten Perspektive.

Die damit erreichte Weite der behandelten Dimensionen des Zusammenlebens verleiht Honneths Theorie einen übergeschichtlichen, universalen Charakter, bindet sie aber zugleich an historische Bedingtheiten zurück.⁴⁵ Diese doppelte Bezüglichkeit zeigt sich auch im Anerkennungsbegriff selbst. Zum einen bezeichnet er eine Fundamentaldimension der menschl-

42 KuA 281.

43 KuA 286.

44 Zu dieser doppelten Wendung vgl. Jaeggi/Celikates 2017, 68.

chen Existenz, zum anderen stellt er die normative Bezugsgröße für die Sphären des sozialen Handelns dar. Beide Ebenen sind aufeinander bezogen, setzen aber unterschiedliche Schwerpunkte. Im ersten Fall geht es um ein grundlegendes Ausgerichtetsein des Individuums auf sein soziales Gegenüber, dessen anerkennendes Sich-Beziehen auf das Individuum erst die Bedingung der Möglichkeit jeder positiven Selbstbeziehung ist. Im zweiten Fall treten diejenigen konkret-geschichtlichen Umstände in den Blick, im Rahmen derer das Geschehen wechselseitiger Anerkennung soziale Gestalt gewinnt. Eine Verbindung beider Aspekte wird im Bild des gesellschaftlichen Konflikts erreicht, insofern die jeweils kontextuell vorherrschenden Wertmaßstäbe einer Gesellschaft in Relation gebracht werden zum allgemeinen menschlichen Bedürfnis nach Anerkennung.

In den späteren Fortentwicklungen seines Theorieprogramms hat sich Honneth im Wesentlichen von George H. Mead abgekehrt. Der Grund hierfür liegt in Honneths nachträglicher Deutung, dass interaktionale Prozesse bei Mead kaum den normativen Status besitzen, der ihnen in „Kampf um Anerkennung“ zugeschrieben wurde.⁴⁶ Mit der Abkehr von Mead geht dabei auch die Aufgabe von dessen Persönlichkeitsmodell als integralem Baustein der Anerkennungstheorie einher. Im Subjekt, so hatte es Honneth in Anschluss an den Sozialpsychologen bestimmt, findet sich im Zusammenspiel von ‚Ich‘ und ‚Mich‘ ein Ort, an welchem die Genese sozialen Veränderungswillens ihre Quelle hat. Entfällt nun diese mit Mead gewonnene Lokalisierung, so stellt sich von neuem die Frage, „ob es im Subjekt eine einheitliche Quelle allen Aufbegehrens gegen einmal etablierte Anerkennungsformen geben kann“⁴⁷.

Diese Frage ließe sich nun dadurch beantworten, dass man sie verabschiedete. An ihre Stelle träte die rein historische Untersuchung empirisch vorhandener, jedoch nicht überzeitlich notwendiger Anerkennungsbestrebungen. Eine solche ausschließliche Historisierung lehnt Honneth jedoch ab, weil in seiner Sicht der Hegel'sche Gedanke, dass gesellschaftliche Konflikte das Triebmittel sozialen Fortschritts darstellen, nur dann erhalten werden kann, wenn es sich bei Anerkennungsbedürfnissen um etwas handelt, das im Subjekt schon vor allen überindividuellen Bedingtheiten vorhanden ist, gleichsam als „anthropologische[r] Zwang“⁴⁸. Somit bleibt die Notwendigkeit bestehen, erfahrungsvermittelte Anerkennungsstrukturen einerseits und im Menschen angelegte Anerkennungsbedürfnisse andererseits in ein kohärentes Verhältnis zu bringen.

Über alldem sieht Honneth in seinem 2003 verfassten Nachwort zum Buch die Frage unbeantwortet, worin der Kern der Anerkennung eigentlich bestehe. Die Alternative, innerhalb der er sich zu ihrer Beantwortung orientiert, ist jene zwischen einem attributiven und einem rezeptiven Verständnis von Anerkennung. Während es sich im ersten Fall um einen Vorgang

45 Dass er späterhin auf eine deutlichere Unterscheidung zwischen Anthropologie und Gesellschaftsprozessen zielt, macht er in seinem Nachwort zur Neuausgabe deutlich: vgl. KuA 310.

46 „Im Grunde genommen“, so gesteht Honneth (KuA 312) ein, „reduziert sich nämlich das, was bei Mead ‚Anerkennung‘ heißt, auf den wechselseitigen Akt der Perspektivübernahme, ohne daß dabei die Art der Handlung des jeweils Anderen von ausschlaggebender Bedeutung wäre“.

47 KuA 313.

48 KuA 314.

der Wertzuschreibung handelt, besteht Anerkennung im zweiten Fall in einem Vorgang der Wahrnehmung:

„Entweder können wir die Affirmierung, die durch einen derartigen Akt geschieht, nach dem Muster einer Attribuierung begreifen, kraft deren dem anderen Subjekt eine neue, positive Eigenschaft gleichsam zugeschrieben wird; oder aber wir verstehen diesen Akt nach dem Muster einer Wahrnehmung, so daß die bereits vorhandene Eigenschaft einer Person sekundär nur irgendwie bekräftigt oder öffentlich bekundet wird.“⁴⁹

Beide Ansätze bergen Probleme. So sieht Honneth in der ersten Variante, in einem *attributiven* Zugang also, die Gefahr eines Relativismus angelegt. Wie ließe sich nämlich, so könnte gefragt werden, der Ort bestimmen, von dem aus die Angemessenheit der jeweils attributiv zugeschriebenen Werturteile erkannt werden könnte? Doch auch der *rezeptive* Zugang hält eine Schwierigkeit bereit, insofern er von einer objektiven Qualität derjenigen Eigenschaften ausgeht, die im Vorgang der Anerkennung wahrgenommen werden sollen.

Zu seinem eigenen Ansatz gelangt Honneth nun über die Rechtfertigung genau dieses ‚Wertrealismus‘, den er im Laufe seiner Überlegungen kognitivistisch wendet: die anerkennungswürdigen Qualitäten eines menschlichen Wesens besitzen als solche keinen eigenen ontologischen Status, sondern stellen „lebensweltliche Gewissheiten“ dar, „deren Charakter geschichtlichen Veränderungen unterliegen kann“⁵⁰. Aus dieser Grundentscheidung ergibt sich freilich neuerlich die Gefahr des Relativismus, wird doch das Fundament des Anerkennungs-geschehens, das Bündel evaluativer Eigenschaften der Person, in einen Horizont kultureller Überzeugungen eingeordnet, der in all seiner historisch-kontingenten Verfasstheit auch die Grenze der Geltung dieses Bündels bilden muss. Der ‚gemäßigte Wertrealismus‘, den Honneth vertreten möchte, muss demnach angereichert werden um ein Modell gesellschaftlichen Fortschritts, das plausibel macht, dass in den geschichtlichen Wandlungen eine Ausrichtung an solchen Werten erkennbar ist, die die jeweils konkreten Gesellschaftszustände im Blick auf die in ihnen realisierten Anerkennungsverhältnisse überprüfbar werden lassen. Als normativen Zweck der dabei beurteilten Sozialstrukturen bestimmt Honneth die individuelle Autonomie. Autonomie stellt das innere Ziel von Vorgängen der Anerkennung dar. Aus diesen argumentativen Schritten ergibt sich eine Position im Mittelfeld zwischen einem konstruktivistischen Relativismus und einem strikten Wertrealismus:

„Zwar bekunden wir in unserem Anerkennungsverhalten nur, was an evaluativen Eigenschaften bei dem betreffenden Subjekt bereits vorhanden ist, aber durch unsere Reaktionen wird dieses Subjekt doch erst in die Lage wirklicher Autonomie versetzt, weil es sich nun mit seinen Fähigkeiten auch zu identifizieren vermag.“⁵¹

Das eher ungefähre Fortschrittsdenken, das Honneth bisher vorausgesetzt hat, soll durch diesen Verweis auf die Autonomie des Einzelnen gleichsam mit einem „Richtungsindex“⁵² versehen werden. Im Vorgang der Anerkennung werden Eigenschaften wahrgenommen und sozial

49 KuA 320f.

50 KuA 323.

51 KuA 327f.

52 KuA 328.

bestätigt, die Anteil besitzen an historischen Wandlungsprozessen. Ein Fortschritt in der Entwicklung der anerkannten Werteigenschaften der Subjekte ist dann dort zu finden, wo die Autonomie der Subjekte aufgewertet wird. Konkret formuliert Honneth, „daß es Steigerungen der Individualität und der sozialen Inklusion sind, die zusammengenommen einen Fortschritt im sozialen Anerkennungsverhalten anzeigen“⁵³. Zwar handelt es sich bei den Merkmalen, auf welche die Mitglieder einer Sozialgemeinschaft in ihrem Anerkennungsverhalten rational reagieren, nicht um ontologisch vorhandene, diesseits sozialer Bezüge konstituierte Eigenschaften. Ihre ‚Wirklichkeit‘ ist eine lebensweltliche, kulturell eingeübte und veränderbare. Doch folgen Anerkennungsbeziehungen ungeachtet ihrer spezifisch historischen Gestalt einer normativen Grundbewegung in Richtung menschlicher Autonomie, sodass sich inmitten kultureller Wandlungen solche Sozialstrukturen identifizieren lassen, die einen Fortschritt gegenüber vorausgegangenen Gesellschaftsverhältnissen darstellen.

Sowohl am Ende von „Kampf um Anerkennung“ als auch im später hinzugefügten Nachwort benennt Honneth gewissermaßen noch uneingelöste Potentiale seiner Anerkennungstheorie. Einerseits kündigt sich, so seine zurückhaltenden Andeutungen, in ihr bereits die Ausweitung der reflexiven Perspektive von den Grundstrukturen der sozialen Interaktion auf die Sittlichkeit demokratischer Gesellschaften an – eine Perspektive, welche die Subjekte zunehmend als eingebunden in soziale Ordnungen, Strukturen und Institutionen erkennen lässt. Andererseits gewinnt der gleichsam diachronische Aspekt der Anerkennungstheorie an Bedeutung: Das Entwicklungsmotiv, das unter der Metapher des Kampfes bereits aufgeschieden ist, wird zumindest ansatzweise ergänzt um die Idee, das gewisse institutionelle Gefüge zu identifizieren seien, welche den zunächst vorrangig konflikthaft verstandenen Entwicklungsprozess in ein konstruktiveres Licht rücken. Beide Spuren finden – nach mehreren theoretischen Zwischenschritten⁵⁴ – ihren systematischen Niederschlag in Honneths zweitem großen Buch. Ihm ist das nächste Kapitel gewidmet.

53 KuA 328f.

54 Ein wichtiges Verbindungsstück zwischen „Kampf um Anerkennung“ und Honneths späteren Arbeiten stellt sicher „Leiden an Unbestimmtheit“, seine erste monographische Beschäftigung mit Hegels Rechtsphilosophie dar (Honneth 2001). Vgl. dazu auch

9. Kapitel – Normative Gesellschaftstheorie als Theorie der Institutionalisierung von Freiheit: „Das Recht der Freiheit“ (2011)

9.1. Hinführung

Der Gesellschaftstheorie Axel Honneths habe ich mich bisher in zwei Schritten angenähert. Erstens ging es mir darum, sein Verhältnis zur Tradition der Frankfurter Schule zu beschreiben. Dabei habe ich mich auf seine Selbstdeutung konzentriert, die hier Anknüpfungen ebenso wie kritische Weiterführungen angemeldet hat. Ich habe versucht zu verdeutlichen, dass Honneth an den überkommenen Schwerpunktsetzungen der Kritischen Theorie vordergründig deren anfängliche Empirievergessenheit als bleibende theoretische Schwachstelle identifiziert. Obwohl das „Frankfurter Institut für Sozialforschung“ mit dem Ziel angetreten ist, philosophische und sozialwissenschaftliche Fragestellungen und Methoden miteinander zu verbinden, waren es nicht die Hauptakteure, so Honneths philosophiegeschichtliche Lesart, sondern vielmehr Autoren aus der „Peripherie“ der Frankfurter Forschungseinrichtung, deren Ansätze das Potential gehabt hätten, diese Zielsetzung zu erfüllen.¹ Gegenüber Habermas, der hier zwar neue Wege gegangen ist, indem er durch die paradigmatische Umstellung der Sozialkritik auf das kommunikative Handeln einen stärker soziologisch eingefärbten Ansatz entwickelt hat, betont Honneth hingegen die konflikthafte Begegnung von Subjekten als Fundamentalthema der Sozialphilosophie, um vollends normative und empirische Fragen zusammenzuführen.²

In einem zweiten Schritt habe ich daher darzustellen versucht, wie Honneth im Zuge dieser Bewegung den Begriff der Anerkennung in das Zentrum seiner Arbeit rückt. Von diesem Begriff erhofft er sich einen vollständigeren, gegenüber der Diskursethik tieferliegenden Zugriff auf die moralische Erfahrung des Einzelnen. Er kommt zu dem Schluss, dass das wechselseitige Anerkennen von Subjekten sich in gleichsam institutionalisierter Weise vollzieht, dass es allgemein in drei unterscheidbaren Formen zu beschreiben ist – Achtung, Wertschätzung, Liebe –, dass Anerkennung (und ihr Ausbleiben) nicht nur ein empirisch beschreibbarer Vorgang ist, sondern darüber hinaus auch normative Ansprüche der je beteiligten Individuen impliziert, Ansprüche, von denen aus das normative Fundament einer Gesellschaftstheorie zu entwickeln ist.³

Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich nun mit Honneths Unternehmen, in seinem 2011 erschienenen Werk „Das Recht der Freiheit“⁴ die vom Anerkennungsgeschehen her begriffenen normativen Gehalte der sozialen Interaktion in eine Theorie gesellschaftlicher

1 2001 fand er in einem Gespräch folgende bündige Formulierung (Voirol 2009, 111): „Ich glaube, der entscheidende Fehler der frühen Kritischen Theorie aus meiner Sicht ist nicht so sehr ihre mangelnde normative Begründung, sondern ihre mangelhafte Soziologie. Die frühe Kritische Theorie [...] hat es nie zustande gebracht, einen anspruchsvollen Begriff des Sozialen zu entwickeln.“ Vgl. zu dieser Deutung Honneth 1999a sowie oben 7.3.1.

2 Vgl. dazu exemplarisch Honneth 2004, 100–105, sowie oben 7.1.

3 Vgl. oben Kap. 8.

Strukturen zu überführen, welche sowohl die Begründung als auch die institutionelle Wirklichkeit der in modernen Gesellschaften wirkenden Freiheitsnormen nachzuvollziehen erlaubt – und damit zugleich eine Theorie sozialer Gerechtigkeit darstellt. Dabei zeigt sich mit einem Blick schon auf den ersten Satz des Buches, dass sich Honneth weiterhin von dem Interesse geleitet weiß, Empirie und Theorie in ein konstruktives Verhältnis zu setzen. Bestand in diesem Punkt schon bei der älteren Kritischen Theorie ein Desiderat, so hat sich die Lage nach seinem Dafürhalten kaum verändert. Er beginnt seine Überlegungen dann auch unmittelbar mit einer Problemanzeige:

„Eine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet, ist ihre Abkopplung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien.“⁵

Immer wieder wird Honneth in „Das Recht der Freiheit“ auf dieses Motiv zurückkommen: Bisher wurde Sozialtheorie meist in der Weise betrieben, dass zunächst allein abstrakt gewonnene normative Theoreme erst nachträglich auf eine je faktisch vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit angewendet wurden.⁶ Demgegenüber tritt Honneth mit dem an die Hegel'sche Rechtsphilosophie anschließenden Anspruch an, die Prinzipien und Maßstäbe für eine tragfähige Gerechtigkeitstheorie nicht im zeit- und ortlosen Raum der Reflexion zu konstruieren, sondern vielmehr im empirisch-analytischen Zugriff auf das Soziale selbst. Die Notwendigkeit für ein derartiges Verfahren ergibt sich nicht nur aus dem Kriterium der Anwendbarkeit und Praxistauglichkeit der philosophischen Ergebnisse, sondern auch aus der nachmetaphysischen Ausgangslage heutiger Sozialphilosophie: Für Honneth gilt es als ausgemacht, dass er seinen Gedankengang ohne jeden Bezug auf eine metaphysische Letztbegründung zu entwickeln hat, will er den geistigen Voraussetzungen unserer Gegenwart entsprechen.⁷

Dass aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit nun aber normative Gehalte abgeleitet werden können, wie Honneth voraussetzt, fußt auf seiner im Gespräch mit Hegel gewonnenen Intuition, dass „die konstitutiven Sphären unserer Gesellschaft als institutionelle Verkörperungen bestimmter Werte begriffen werden, deren immanenter Anspruch auf Verwirklichung als Hinweis auf die jeweils sphärenspezifischen Gerechtigkeitsprinzipien dienen kann.“⁸ Er geht demnach von der Annahme aus, dass auf Kontinuität und Dauer gestellte Formen der sozialen Interaktion stets auf einzelne Normen verweisen, die sich in ihnen realisieren. Sind diese einmal erkannt, bieten sie gewissermaßen auch die kritische Folie, vor der die jeweils zugrundeliegende Praxis kritisiert werden kann: Entspricht die konkret-empirische Ausformung eines sozialen Handlungsmusters dem in ihm vorausgesetzten Wert oder behindert sie vielmehr dessen Verwirklichung?

4 Im Folgenden abgekürzt „RF“ mit unmittelbar folgender Seitenangabe. Zitiert wird nach der Suhrkamp-Taschenbuchausgabe (Honneth 2013).

5 RF 14.

6 Titus Stahl weist darauf hin, dass sich diese Problembeschreibung schon bei Marx in einiger Deutlichkeit findet: vgl. Stahl 2013, 9.

7 Zu Honneths nachmetaphysischem Denken vgl. oben 7.1.

8 RF 9.

Der für Honneth zentrale Wert ist derjenige der individuellen Autonomie. Keine andere Norm hat eine derartige Bedeutung für das Wesen und den Zusammenhang moderner Gesellschaften gewonnen wie die Norm der Freiheit. Unter ihrem Dach sind all jene Werte gebündelt, die in den institutionellen Vollzügen des sozialen Miteinanders ihre Gestalt gewinnen. Honneth widmet daher den gesamten ersten Teil seines Buches der philosophiehistorischen Rekonstruktion des Freiheitsbegriffs. Dabei unterscheidet er drei Begriffe von Freiheit, wie im Folgenden zu sehen sein wird. Um sodann die Verwirklichung der dreifach unterschiedenen Formen von Freiheit in gesellschaftlichen Institutionen nachzuvollziehen, wird er sich einer Methode bedienen, die er „normative Rekonstruktion“ nennt. Dabei wird ein Erkenntnisweg beschritten, der im Wechselspiel von empirischer Analyse und normativer Beurteilung hin zur Beschreibung eines Gesamtbildes moderner demokratischer Sittlichkeit führt. Honneths methodischer Ansatz wird in den kommenden Darstellungen immer wieder Erwähnung finden. Erst in Kapitel 10 wird seine normative Rekonstruktion dann eigens thematisiert und vor dem Hintergrund anderer sozialphilosophischer Verfahren der Kritik erörtert werden.

Zunächst wende ich mich seiner Systematik des Freiheitsbegriffes zu. Deren Besonderheit besteht darin, dass der klassischen, an Isaiah Berlin anschließenden Aufteilung in negative und positive Freiheit noch ein drittes Element hinzugefügt wird: die soziale Freiheit. Dabei folge ich Honneths Darstellung auch darin, dass den einzelnen Ausformungen von Freiheit entsprechende Typen der Gerechtigkeitstheorie zugeordnet werden. Dass beides – Freiheit und Gerechtigkeit – in diesem Entwurf aufs engste miteinander verzahnt sind, legt bereits seine Ausrichtung auf institutionelle Sphären des Sozialen nahe. Im Durchgang durch die Argumentation wird sich dieser Zusammenhang deutlicher erschließen.

9.2. Die Dominanz der Subjektivität im Freiheitsdenken

9.2.1. Freiheit als negative Freiheit

Ideengeschichtlich verortet Honneth das Aufkommen eines Begriffs negativer Freiheit im beginnenden konfessionellen Zeitalter, d.h. im Zusammenhang mit den großen Religionskriegen der frühen Neuzeit. Als Referenzautor dient ihm dabei zunächst Hobbes, bei dem er eine ‚naturalistische‘ und eine auf ihr aufbauende *anthropologische* Bestimmung von Freiheit entdeckt. Freiheit besteht für Hobbes in natürlichen Zusammenhängen in der Abwesenheit von Widerständen, die die Bewegung eines physikalischen Körpers behindern könnten. Formal schließt sich daran die Freiheitsbestimmung der mit einem Willen ausgestatteten Menschen an. Frei ist jener, der seine selbstgesetzten Handlungsziele ohne äußeren Widerstand verwirklichen kann. Honneth betont, dass für Hobbes die ‚inneren‘ Voraussetzungen dieser Handlungsziele, d.h. die hinter ihnen liegenden Urteilsgründe, ihr konkreter Gehalt oder beeinträchtigende psychische Faktoren außerhalb seiner Bestimmung von Freiheit und Unfreiheit liegen und bereitet damit bereits den Boden für seine spätere Kritik an Hobbes. Zunächst aber geht es ihm darum, die Pointiertheit dieses Konzeptes herauszustellen: Für Honneth besteht die Freiheit des Subjekts bei Hobbes lediglich und schon in Gänze darin, „all das zu tun, was in seinem unmittelbaren Selbstinteresse liegt“⁹. Und auch wenn die weitere Theoriegeschichte komplexere Ausarbeitungen dieses Konzeptes hervorgebracht hat, so lässt sich nach Honneth doch ein ihnen allen gemeinsames Festhalten an einem theoretischen Kern feststellen: Freiheit besteht in der Autonomie des Individuums in der Durchsetzung seiner Ziele bei Abwesenheit äußerer Hindernisse und Zwänge. Dabei kommt nicht der konkrete Gehalt der Entschlüsse und Interessen des Subjekts in den Blick, sondern allein der Rahmen ihrer Verwirklichung. Dass der Mensch frei ist, entscheidet sich nicht an der *Art* der Zwecke seines Handelns, sondern an der Möglichkeit ihrer *Umsetzung*.

Um zu verdeutlichen, inwiefern Hobbes‘ Konzept Fortsetzungen und Ausweitungen bis in die Gegenwart gefunden hat, skizziert Honneth exemplarisch die Freiheitstheorien Jean Paul Sartres und Robert Nozicks.¹⁰ Zunächst sieht er auch bei Sartre den vorgängigen Ausschluss aller inneren Faktoren aus dem Nachdenken über Freiheit gegeben: „Weder die persönliche Biographie noch irgendwelche Prinzipien, weder die eigene Identität noch Rücksichten auf andere schränken das Subjekt in dem Augenblick ein, in dem es gehalten ist, sich für eine Weise des Lebensvollzugs zu entscheiden.“¹¹ In den Augen Honneths wird also bei Sartre ein Wollen gedacht, das sich spontan vollzieht, ohne rationale ‚Füllung‘, und insofern frei ist. Die Analogie zu Hobbes besteht also weniger in der Zuspitzung des Freiheitsbegriffs auf die Abwesenheit äußerer Zwänge, als in der theoretischen Beschränkung auf den bloßen Vollzug der subjektiven Handlungszwecke; ob Genese und Charakter dieser Zwecke das Attribut ‚frei‘

9 RF 45.

10 Vgl. RF 48–52.

11 RF 48.

verdienen, kommt dabei nicht in den Blick: „[D]er pure, ungestörte Akt des Entscheidens reicht aus, um die daraus resultierende Handlung als ‚frei‘ zu qualifizieren.“¹²

Diese Zurückhaltung gegenüber der Möglichkeit einer Bewertung von Handlungs- und Lebenszielen noch *vor* ihrer Umsetzung erkennt Honneth auch in den Überlegungen Nozicks und deutet dessen Entwurf in erster Linie vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Signaturen unserer Gegenwart, die sich im Vergleich zu den geschichtlichen Voraussetzungen der ursprünglichen Theorie Hobbes' stark gewandelt hat. War bei Hobbes der im Gegenüber zu einer übermächtigen Monarchie sich behauptende Bürger Gegenstand des Nachdenkens, so sieht Honneth jetzt hinter Nozicks Freiheitsbegriff den „radikalen Individualisten des 20. Jahrhunderts“¹³ als lebensweltlichen Bezugspunkt verborgen. Honneth nimmt besonders daran Anstoß, dass hier, anders noch als bei Hobbes, der vom Gedanken des allen gemeinsamen Selbstinteresses ausging, keinerlei den jeweiligen Handlungszwecken zugrundeliegende Rationalität angenommen wird: „Alle Lebensziele, so unverantwortlich, selbstdestruktiv oder idiosynkratisch sie auch sein mögen, müssen als Zweck der Realisierung von Freiheit gelten, solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen.“¹⁴

Die verschiedenen Ausformungen der Idee negativer Freiheit gehen nun nach Honneth bei allen Differenzen im Einzelnen in weitgehender Übereinstimmung von zwei methodischen Ausgangspunkten aus, wenn sie vom Begriff einer negativen Freiheit aus eine Gesellschaftstheorie entwickeln wollen. Zunächst wird ein imaginärer ‚Naturzustand‘ fingiert, in dem sich das soziale Miteinander ohne jede Einflussnahme obrigkeitlicher Gewalt gestaltet. Sodann wird anthropologisch vorausgesetzt, dass allen Individuen das Interesse gemein sein muss, völlig autonom und gemäß nur eigener Zwecke zu handeln. Es sind zum einen der fiktive Charakter des jeweils imaginierten Naturzustandes, zum anderen das im Grunde atomistische, weitgehend egozentrische Menschenbild, die Honneth kritisch beurteilt. Denn schon der Gedanke einer Staatsordnung, die dadurch gerechtfertigt werden kann, dass ihr hypothetisch die im Naturzustand befindlichen Individuen hätten zustimmen können, baut auf einer überindividuellen Konsensidee auf und geht so über das Bild völlig sich selbst genügender Individuen hinaus. Weiterhin liegen in den jeweiligen Entwürfen der Beschreibung eines Naturzustands, so Honneth, immer schon moralische Voraussetzungen zugrunde, die sich im Einzelnen deutlich unterscheiden, was wiederum an den jeweils entwickelten, deutlich voneinander abweichenden Konzepten idealer Staaten und Gesellschaften erkennbar wird.

So kann er den Entwürfen einer negativen Freiheit zwar zugestehen, dass sie eine hohe intuitive Plausibilität besitzen, weil sie ihren Ausgang von der Besonderheit des Individuums nehmen. Diese Stärke bleibt nach Honneths Empfinden aber eigentümlich kraftlos, weil sie um den Preis ihrer gleichsam spiegelbildlichen Schwäche erkaufte wird, weil die im Einzelnen vorgestellten Staatsordnungen quasi keinerlei kontinuierliche Interaktionen zwischen Machtapparat und Bürgern vorsehen. Dem hohen Wert des individuellen Subjekts entspricht so sei-

12 RF 50.

13 RF 51.

14 RF 51.

ne ebenso hohe Unverbundenheit mit den überindividuellen Verwirklichungsräumen seiner Freiheit. Deren Verteidigung gegen äußere Hindernisse führt zugleich zu einem Verlust der sozialen Ebene als Ort der Realisierung von Freiheit.

Honneth muss demnach auch resümieren, dass „der Begriff der negativen Freiheit vollkommen auf die ‚äußere‘ Befreiung der Handlung ab[hebt], wohingegen deren Ziele dem Spiel kausal wirkender Kräfte überlassen bleiben: [...] In keinem dieser Fälle reicht die Freiheit des Individuums bis in das Vermögen hinein, sich selbst die Zwecke zu setzen, die es in der Welt realisieren will“¹⁵.

9.2.2. Freiheit als reflexive Freiheit

Könnte er das Aufkommen eines Modells negativer Freiheit historisch eindeutig verorten, gesteht Honneth zu Beginn seiner Darstellung dessen, was er ‚reflexive‘ Freiheit nennt, ein, dass es ihm hier aufgrund der langen Tradition dieser Denkform nur um das Nachzeichnen einer allgemeinen Grundidee gehen kann, von der denkbar vielfältige und auch differente Ansätze ausgehen. Wo er einzelne Positionen ausführlicher zu Wort kommen lässt, handelt es sich dann ausschließlich um neuzeitliche Denker und Denkerinnen, sodass die Grundlegung der Idee reflexiver Freiheit im antiken Denken, namentlich bei Aristoteles¹⁶, in der Behandlung ausgespart wird.¹⁷

Zunächst geht es Honneth um die Kernunterscheidung, die ein reflexiver Freiheitsbegriff vornimmt, nämlich jene zwischen autonomen und heteronomen Handlungen. Während im Rahmen einer negativen Freiheitsbestimmung eine Handlung schon als ‚frei‘ angesehen werden kann, wenn sie ohne äußerliche Hemmnisse vollzogen wird, wird nun nach der Genese der diese Handlung jeweils bestimmenden Ziele und Zwecke gefragt: Von Freiheit lässt sich dann sprechen, wenn der Handelnde selbstbestimmt über diese Zwecke verfügen kann. Erfolgt eine Handlung jedoch aufgrund eines der kontrollierten Selbstreflexion des Ich entzogenen Anstoßes, kann von freiem Handeln keine Rede mehr sein. Rousseau, den Honneth als maßgeblichen Ideengeber dieses Modells versteht, zeichnet die Trennlinie zwischen autonomen und heteronomen Handlungen zunächst anhand der Entgegensetzung von Wille und Begierde nach: ein frei handelnder Mensch „unterbricht die natürliche Gesetzmäßigkeit seiner sinnlichen Antriebe, indem er nicht dem äußeren Reiz, sondern dem Gebot eines vorgängigen Entschlusses gehorcht.“¹⁸

Für Honneth bleibt allerdings in den Ausführungen Rousseaus noch unterbestimmt, wie genau das Verhältnis von Wille und Subjekt, von Willensschwäche und Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung zu denken ist. Rousseaus „tastende Überlegungen“¹⁹ bereiten damit ein Diskurs-

15 RF 57.

16 Vgl. RF 58.

17 Honneth begründet diese Beschränkung nicht. Es liegt nahe, den Grund für das weitgehende Absehen von antiken Traditionen in Honneths Fokussierung auf moderne Gesellschaften zu suchen. Er möchte ja die Entwicklung der gesellschaftlichen Orientierung am Wert individueller Freiheit in der Moderne nachzeichnen und erreicht hier eine Parallelität von gesellschaftlich geteiltem Wert und denkerischer Reflexion auf diesen Wert.

18 RF 61.

19 RF 62.

feld vor, auf dem sich in Honneths Deutung zwei parallel laufende Entwicklungen verorten lassen, deren Schwerpunkte zum einen die Problematik der Selbstgesetzgebung, zum anderen das im rationalen Zugriff auf das eigene Innenleben zugängliche Ideal von Authentizität bilden. Für erstere Richtung steht bei Honneth exemplarisch Kant, für letztere vor allem Herder.

Während in dieser Deutung für Kant der Mensch „genau darin frei [ist], daß er sein Handeln an dem moralischen Gesetz orientiert, welches er sich in der Betätigung seines Willens selbst gegeben hat“²⁰, besteht für Herder ‚reflexive‘ Freiheit im „Vollzug einer Aneignung, in deren Verlauf ich im Durchgang durchs Allgemeine der Sprache zu artikulieren lerne, was den authentischen Kern meiner Persönlichkeit ausmacht“.²¹ In beiden Fällen geht es um die Konstitution des eigenen Willens und damit um ein solches Nachdenken über freiheitliches Handeln, das nicht mehr allein die Abwesenheit äußerlicher Zwänge in den Blick nimmt – dies wäre ein Modell bloß negativer Freiheit –, sondern die subjektive Verfügung über die Ziele und Zwecke des eigenen Handelns. Reflexive Freiheit meint, dass diese Zwecke ohne Zwang zustandekommen. Die beiden in der systematisierenden Rekonstruktion Honneths prominentesten Freiheitsmodelle des 18. Jahrhunderts explizieren diese Idee auf zweierlei Wegen: zum einen als Bestimmung des Willens als Ergebnis einer vernunftmäßigen Selbstgesetzgebung (Kant), zum anderen als Selbstaufklärung über die eigenen Antriebe und Wünsche (Herder).

Dieser Dual von „Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, von Autonomie und Authentizität“²² bildet für Honneth auch das Fundament der weiteren Theoriegeschichte eines Modells reflexiver Freiheit, denn spätere Entwürfe lassen sich jeweils einem der beiden Konkretisierungen zuordnen. Als „intersubjektivitätstheoretisch[e] Reformulierung“ und „De-transzendentalisierung“²³ der Idee Kants deutet Honneth die Diskurstheorie Apels und Habermas’, als besonders einflussreiche Weiterführung Herders die Position Harry Frankfurts, an der er freilich das Auseinanderfallen der bei Herder noch zusammengehörigen Begriffe Authentizität und Selbstverwirklichung aufzeigt.²⁴

Welche Art von Gerechtigkeitstheorien sind von diesen beiden Modellen einer reflexiven Freiheit aus entwickelt worden? Von dem Modell der Freiheit als *Autonomie* aus ergibt sich letztlich eine *prozedurale* Konzeption von Gerechtigkeit. Da die Freiheit des Einzelnen sich hier in dessen eigener Selbstgesetzgebung realisiert, kann eine überindividuelle gerechte Ordnung allein als Ergebnis der Vielzahl aller einzelnen Freiheitsvollzüge gedacht werden. Eine vom Vorgang der Bündelung aller Einzelsetzungen abstrahierende Gerechtigkeitstheorie kann so lediglich die gemeinsame Willensbildung aller freiheitlichen Subjekte als Vorgang beschreiben und seine idealen Voraussetzungen oder seine juristische Verankerung formulieren, nicht aber den konkreten Gehalt der aus dem jeweiligen Vorgang resultierenden Gerechtigkeitvor-

20 RF 65.

21 RF 67.

22 RF 67.

23 RF 69.

24 Vgl. RF 71f.

stellung vorwegnehmen, ist dieser doch vom Autonomiegedanken her an den Freiheitsvollzug des Einzelsubjekts gebunden und kann daher nicht einfach durch eine dem Subjekt äußerliche Theorie vorweggenommen werden. Für Honneth besteht in dieser notwendigen inhaltlichen Zurückhaltung die Schwäche dieses Konzepts, das er freilich durch das hier sichtbare Paradigma der Kooperation gegenüber der Idee der negativen Freiheit, die „letztlich immer in eine Vorstellung von Gerechtigkeit mündet, die ein soziales System des Egoismus fördert“²⁵, vorzieht.²⁶

Vom Modell der *Authentizität* aus wurden verschiedene Gerechtigkeitskonzeptionen entwickelt, die Honneth mittels der Unterscheidung von *individualistisch* und *kollektivistisch* ordnet. Zunächst aber stellt er fest, dass hier die sachliche Füllung dessen, was als gerechte Gesellschaftsordnung angesehen werden kann, nicht mehr nur durch die betroffenen Subjekte selbst im je eigenen Freiheitsvollzug bestimmt wird, sondern durchaus von einem ‚externen‘ Standpunkt aus theoretisch formuliert werden kann.²⁷ Denn gesellschaftstheoretisch lässt sich durchaus zumindest in Ansätzen die Frage danach beantworten, was die Merkmale einer Gesellschaft sein müssen, in der die Subjekte zur Selbstverwirklichung befähigt werden sollen.²⁸ Konkret gestaltet sich diese Antwort in Abhängigkeit von dem jeweils vorausgesetzten Begriff von Selbstverwirklichung. Honneth unterscheidet, wie erwähnt, eine *individualistische* und eine *kollektivistische* Variante: *Individualistisch* sind solche Konzeptionen, die Selbstverwirklichung als genuine Leistung des einzelnen Subjekts begreifen. Ihnen entspricht dann ein Gesellschaftsmodell, in dem es der sozialen Ordnung obliegt, mittels der Bereitstellung nötiger Ressourcen und der Schaffung von zwanglosen Handlungsspielräumen dem Subjekt die Entwicklung des ‚authentisch‘ eigenen Ichs zu ermöglichen.²⁹ *Kollektivistische* Ansätze gehen demgegenüber davon aus, dass es sich bei Prozessen der Selbstverwirklichung um überindividuelle Leistungen handelt. Weil die Verfasstheit des Selbst immer schon durch jene soziale Ordnung bestimmt und gestaltet wird, innerhalb derer es sich entwickelt, kann sein ‚Zu-Sich-Kommen‘ nur als Ergebnis kooperativer Prozesse gedacht werden. Honneth deutet hier die Vielfalt von möglichen, an dieses Grundmodell von Selbstverwirklichung anknüpfenden Gerechtigkeitskonzeptionen nur an. Ihre Gemeinsamkeit aber besteht in dem Umstand, „daß sie methodisch gezwungen sind, die erstrebenswerte Sozialordnung als Verkörperung jener Handlungsvollzüge zu verstehen, in denen die Subjekte die von ihnen geteilten Absichten verwirklichen.“³⁰

25 RF 73.

26 Zu ‚Prozeduralismus‘ als Deutungskategorie eines verbreiteten Gerechtigkeitsdenkens in der Gegenwart vgl. Honneth 2010c.

27 Er nennt dies, im Unterschied zu den im Rahmen des Autonomiemodells umrissenen *prozeduralen* Entwürfen, *substantialistisch*. Vgl. RF 74.

28 Wobei es aber nicht zur Aufgabe der jeweiligen Gesellschaftstheorie gehört, schon dasjenige ‚authentische‘ oder ‚verwirklichte‘ Ich vorwegnehmend zu beschreiben, das doch Sache des Subjekts ist.

29 Als Beispiel für einen Entwurf in dieser Richtung dienen Honneth bestimmte Aspekte des Entwurfs von John Stuart Mill. Vgl. RF 75f.

30 RF 76.

Es ist dieses kooperative Moment, das allen an Modelle reflexiver Freiheit anschließenden Konzeptionen einer gerechten Sozialordnung zu eigen ist, das für Honneth den Vorzug gegenüber solchen Entwürfen darstellt, die sich am Wert negativer Freiheit orientieren. Kritik meldet er aber hinsichtlich des methodischen Verfahrens an, das den beschriebenen Modellen zugrunde liegt und das er mit der Formel „Logik der Nachträglichkeit“³¹ benennt. Sie gehen nämlich, vom Gedanken der Autonomie ebenso wie von jenem der Selbstverwirklichung aus, derart vor, dass sie zunächst einen bestimmten Begriff von Freiheit formulieren und erst in einem nächsten Schritt nach den sozialen Gegebenheiten fragen, welche die notwendige Bedingung der Realisierung dieser Freiheit darstellen. An den Gedanken etwa, dass Freiheit darin bestehe, in der Verwirklichung des eigenen ‚wahren‘ Ichs voranzuschreiten, schließt sich erst im Nachhinein die Beschreibung jener gesellschaftlichen Institutionen an, die dieses Vorschreiten gewährleisten sollen. Die jeweilige Vorstellung einer gerechten Gesellschaftsordnung wird also gemäß des jeweils *zuvor* entwickelten Freiheitsbegriffs modelliert. Hierbei besteht für Honneth der methodische Fehler darin, dass die *Realisierungsbedingungen* von Freiheit als dem jeweiligen *Begriff* von Freiheit äußerlich gedacht werden. Er wirft diesem Vorgehen eine gewisse Künstlichkeit vor, scheint es doch das Attribut ‚frei‘ nur den jeweiligen, am Ideal der Selbstgesetzgebung oder Selbstverwirklichung ausgerichteten Handlungen zuweisen zu können, nicht aber den realen sozialen Bedingungen, in deren Rahmen sich diese Handlungen vollziehen müssten:

„Zur Selbstbestimmung selbst gehört als ein weiteres Moment mindestens noch die soziale Voraussetzung, daß die moralischen Ziele institutionell verfügbar sind, so wie zur Selbstverwirklichung kategorial hinzugedacht werden muß, daß die den jeweiligen Wünschen entsprechenden Güter in der gesellschaftlichen Realität vorhanden sind.“³²

Würde man also mit einem bestimmten Modell die Möglichkeit der Erfahrung von Freiheit in erschöpfender Weise beschreiben wollen, dann müsste dieses nicht nur die hinter den Einzelhandlungen stehenden Absichten und Ziele, sondern auch die sozialen Verhältnisse, in die sie eingebettet sind, dem Kriterium der Freiheit gemäß beurteilen können. Die Bestimmung von Freiheit als reflexive Freiheit kann dem nicht Genüge leisten, steht sie doch schon der lebensweltlich naheliegenden Intuition entgegen, dass ein Ich sich kaum als in seinen selbstgesetzten Handlungsregeln und seinen eigenen Wünschen, seien sie auch ohne äußeren Zwang zustande gekommen, als frei erfahren kann, wenn ihm die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verwehrt bleiben, sie zu verwirklichen.

Einzig der Diskurstheorie billigt Honneth mit Einschränkungen zu, diesen Anspruch auch schon im Rahmen eines Modells reflexiver Freiheit zu einem gewissen Grade eingelöst zu haben:

„Weil der Vollzug der reflexiven Leistungen hier an die Bedingung der Teilnahme an diskursiven Veranstaltungen gebunden ist, darf die soziale Institution des Diskurses nicht als bloß externe Verlängerung, sondern muß als Bestandteil von Freiheit selbst gedeutet werden.“³³

31 RF 79f.

32 RF 79.

33 RF 80.

In gewisser Weise ist hier der Freiheitsbegriff also ‚institutionalisiert‘, d.h. um die Frage nach der institutionellen Rahmung der in ihm enthaltenen Freiheitsvorstellung erweitert worden. Allerdings, und darin trifft die eben formulierte Kritik in Honneths Augen auch den diskurstheoretischen Ansatz, wird die Größe ‚Diskurs‘ nicht ausreichend in der konkret-historischen Wirklichkeit verankert.³⁴ Das Desiderat eines Freiheitsbegriffs, der die sozialen Gegebenheiten nicht nur als abstrakte Idealgröße, sondern in ihrer realen Vorfindlichkeit einbezieht, bleibt auch im Rahmen des Paradigmas reflexiver Freiheit bestehen.

9.3 Freiheitsdenken im Ausgang von objektiven Verhältnissen: Soziale Freiheit

9.3.1. Der Grundgedanke: Institutionalisierte Anerkennung

In Abgrenzung dazu plädiert Honneth für ein Modell ‚sozialer Freiheit‘, das ihm geeignet scheint, die Mängel der zuvor beschriebenen Modelle negativer oder reflexiver Freiheit zu beheben. Er stützt sich dabei weitgehend auf Hegel, dessen Freiheitsbegriff er allerdings nicht als einen isolierten Gegenentwurf, sondern als methodische Erweiterung des Gedankens reflexiver Freiheit deutet. Wurde dort Freiheit als die Freiheit von Akten der Selbstgesetzgebung oder als Selbstverwirklichung gedacht, die von jeglicher Fremdeinwirkung unabhängig sind, wird bei Hegel diese subjektive Sphäre um die objektive Sphäre der sozialen Verhältnisse erweitert, die nun ebenfalls daran bemessen werden, ob sie von äußerlichen Zwängen frei sind. Es geht ihm also nicht um eine Ersetzung oder Ablösung der überkommenen Freiheitsmodelle, sondern um eine Ausweitung des Geltungsrahmens der Unterscheidung ‚frei/unfrei‘ von den Einzelhandlungen auf die sie bedingenden und gestaltenden gesellschaftlichen Realitäten.

Wonach aber lässt sich urteilen, ob eine soziale Ordnung als ‚freier‘ bzw. ‚unfreier‘ als eine andere gelten darf? Gemäß welcher Merkmale kann diese Einstufung vorgenommen werden? An diesem Punkt führt Honneth ein zentrales Element seiner früheren theoretischen Arbeit ein: den Begriff der Anerkennung. Bei dem Unternehmen, mit Hilfe des Anerkennungsbegriffs ein Modell sozialer Freiheit zu entwickeln, schließt er an frühere Arbeiten zur He-

34 „Der ‚Diskurs‘ wird in der Diskurstheorie entweder als transzendentes Geschehen oder als Metainstitution, nie aber als partikuläre Institution in der Vielzahl ihrer sozialen Erscheinungen verstanden.“ (RF 82). So ergibt sich ein vorrangig formales Verständnis diskursiver Rationalität, deren materiale Gehalte erst noch hinzutreten müssen, also auch die in einer Diskursgemeinschaft wirkenden normativen Ansprüche. Der ‚Diskurs‘ bleibt darin der Lebenswelt fern, dass in seinem Begriff nicht zugleich auch die Pluralität seiner Konkretionen enthalten ist. In eine ähnliche Richtung zielt die vernunfttheoretische Kritik von Hans-Joachim Höhn: „Zwar definieren die Normen der wechselseitigen Anerkennung von Personen einander gleich gestellte Mitglieder einer prinzipiell offenen Argumentationsgemeinschaft das Diskursprinzip zugleich als Moralprinzip. Aber dieses Moralprinzip ist nicht in der Lage Diskursgehalte zu generieren; es kann sie lediglich auf ihre Rationalität testen“ (Höhn 2010, 95). Während Honneth diesen Mangel aber auf dem Weg eines umgreifenden Freiheitsdenkens auszugleichen unternimmt, verbleibt Höhn im Bereich des Vernunftbegriffs und ergänzt die diskursive Rationalität um ihr „Anderes“, nämlich eine „komprehensive“ Rationalität (vgl. a.a.O., 95–98).

gel'schen Sozialtheorie an.³⁵ Zunächst beschreibt er Hegels Interesse, der bisherigen Konzentration auf das ‚freie‘ Einzelsubjekt, das in Bezug auf eigene Handlungsgründe und -ziele völlig autonom agiert, ein Freiheitsdenken entgegenzusetzen, das die Dimension des Inter-subjektiven angemessen zu erschließen vermag. Dort nämlich, wo ein Ich einem anderen Subjekt begegnet, dieses andere Subjekt aber mit dem Ich gemeinsame Ziele und Beweggründe teilt, tritt zur eigenen, bisher nur individuell-subjektiven Freiheitserfahrung ein äußerliches Element hinzu. Nur auf dem Wege der intersubjektiven Auseinandersetzung, die sich als Vorgang wechselseitiger Anerkennung vollzieht, wird jene Ebene der eigenen Bedürfnisse, Entscheidungen und Wünsche zugänglich, die auf Ergänzung und Vollendung durch den Anderen angewiesen ist. Honneth referiert Hegels Illustration dieses Sachverhalts am Beispiel der Liebe:

„Im Liebesverhältnis findet die bereits reflektierte, nicht mehr als bloße Begierde, sondern als erotische Zuneigung auftretende Freiheit von zwei Subjekten dadurch Erfüllung, daß sie sich wechselseitig als diejenigen anerkennen, die um ihre Abhängigkeit voneinander wissen.“³⁶

Es ist einsichtig, dass die eigene ‚Liebestätigkeit‘ in Form der Sehnsucht, der Neigung und des Begehrens eines komplementären Aktes auf Seiten ihres Adressaten bedarf, um in erfüllter Weise ausgelebt werden zu können. Diese Bestimmung betrifft aber zunächst nur die Sphäre der Inter-subjektivität. Inwiefern kommen nun auch die objektiven Bedingungen in den Blick, die eine sich intersubjektiv vollziehende Freiheitserfahrung erst ermöglichen sollen? Gerade in diesem gewissermaßen ‚sozialen‘ Aspekt der Freiheitslehre Hegels will Honneth ja deren Überlegenheit gegenüber den zuvor dargestellten Konzeptionen reflexiver Freiheit sehen. Er zeigt daher auf, dass bei Hegel jeder Vorgang wechselseitiger Anerkennung auf soziale Institutionen angewiesen ist, die gewissermaßen erst das Fundament bilden, auf dem sich die Interaktionspartner begegnen können, wobei er Institutionen als „Bündel von normierten Verhaltenspraktiken“³⁷ versteht. Diese eingespielten ‚Regelsysteme‘ sind es, die jeweils Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung dauerhaft gewährleisten, indem sie ermöglichen, „daß bestimmte Klassen von Verhaltensäußerungen von den Beteiligten wechselseitig als Aufforderungen dazu verstanden werden können, komplementäre Zielsetzungen gemeinsam zu verwirklichen“³⁸. Zunächst hatte Hegel, so arbeitet es Honneth heraus, diese Zusammenhänge entlang des romantischen Liebesideals beschrieben, das nicht nur geeignet war, die innere Dynamik sozialer Freiheit zu verdeutlichen, sondern zugleich auch als eingespieltes Regelsystem für jene objektive Dimension des Freiheitsgeschehens einzustehen vermochte, die im Rahmen allein reflexiver Freiheitsmodelle unbeachtet geblieben war.³⁹

35 Vgl. oben Kap. 8.

36 RF 87.

37 RF 86.

38 RF 93.

39 Die Bevorzugung der Sphäre der Liebesbeziehungen zur Veranschaulichung des Zusammenhangs von Anerkennung, Freiheit und objektiver Sozialität hat Honneth in gewisser Weise übernommen. Auch in „Das Recht der Freiheit“ ist der Abschnitt zur normativen Rekonstruktion der Privatbeziehungen das verbindende Element zwischen Freiheitsbegriff und Freiheitsverwirklichung im Gesamtaufbau des Werks. Siehe dazu unten 9.7.2.

Die somit von Beginn an in Hegels Sozialtheorie präsente Institution des romantischen Liebesideals reichte allerdings dort nicht mehr für die Beschreibung der sittlichen Dimension der Gesellschaft aus, wo Hegel die Sphäre des Ökonomischen in den Blick nahm. Dass er auch hier seine Anerkennungstheorie in Stellung bringen konnte, indem er Anerkennung als Einsicht der Handelspartner in ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmte, stellt für Honneth eine Öffnung, gleichsam einen Durchbruch in Hegels Anerkennungstheorie dar, insofern er ausgehend von Überlegungen zur Sphäre des Marktes zu einem solchen Verständnis der Gesellschaft gelangte, das deren Sittlichkeit nicht mehr nur vom Modell gegenseitiger Liebe aus zu beschreiben in der Lage war, sondern in der Distinktion einzelner Bereiche des gesellschaftlichen Lebens je angepasste Analysen ermöglichte, ohne dabei die übergreifende Idee wechselseitiger Anerkennung aufzugeben. Auf die sich zu Lebzeiten Hegels neu herausbildenden gesellschaftlichen Realitäten konnte eine solche Theorie so mit spezifisch fokussiertem Instrumentarium reagieren, ohne ihre Gesamtkonsistenz zu verlieren.⁴⁰ Schon hier deutet sich an, dass am Ende dieser gedanklichen Entwicklung die Unterscheidung derjenigen drei prominenten Sphären stand, die Honneth von Hegel übernimmt und sich im Rahmen seiner Sozialtheorie aneignet. Vor dieser Differenzierung aber weist Honneth noch auf die beiden grundlegenden Funktionen hin, die Institutionen in Hegels Freiheitslehre ausfüllen.

9.3.2 Der Verweisungszusammenhang von Individualität und Institutionalität

So könnte ausgehend vom bisher Gesagten geschlossen werden, der Beitrag der Institutionen zur Herausbildung sozialer Freiheit würde allein darin bestehen, diejenigen objektiven Verhältnisse darzustellen, innerhalb deren die Subjekte ihre als wechselseitig übereinstimmend wahrgenommenen Wünsche und Ziele realisieren können. Die Aufgabe der Institutionen bestünde somit in der Bereitstellung von Möglichkeiten, bereits intersubjektiv vorhandene Sachverhalte in objektive Realität zu überführen. So plausibel dieser Gedanke aber ist, so sehr holt er noch nicht die schlechthin fundamentale Bedeutung der sozialen Dimension in Hegels Freiheitslehre ein. Zwar ist es richtig, dass Institutionen insofern dem Geschehen intersubjektiver Freiheit nicht einfach äußerlich sind, als sie schon vor aller wechselseitiger Anerkennung das Medium darstellen, mittels dessen die Einzelsubjekte erst in die Lage versetzt werden, ihre eigenen Zielsetzungen als übereinstimmend mit jenen anderer Subjekte wahrzunehmen. Doch liegt bei dieser an sich richtigen Bestimmung noch im Dunkeln, wie die Subjekte zu solchen Zielsetzungen gelangt sind, die schließlich in der sozialen Sphäre als komplementär mit anderen angesehen werden können. Denn ein Freiheitsbegriff, dessen Kern in der Annahme besteht, dass die Realisierung individueller Freiheitsziele erst durch die Einbeziehung objektiver Verhältnisse zustande kommen kann, muss voraussetzen, dass jene individuellen Freiheitsziele bereits nur solche sind, die auf Komplementarität mit Zielsetzungen anderer Subjekte hin strukturiert sind. Schon der Umstand, dass sie als auf intersubjektive Ergänzung ausgerichtete Zielvorstellungen herausgebildet werden, gründet bei Hegel im Raum sittlicher Objektivität. Mithin hat nicht nur die Wahrnehmung der eigenen Handlungsabsichten als

40 Vgl. RF 88.

komplementär, sondern bereits deren Genese ihren Ort in sozialen Institutionen, genauer in Institutionen der Anerkennung.⁴¹

Honneth weist darauf hin, dass diese beiden Aspekte des Institutionenbegriffs bei Hegel, zugleich Medium und Nährboden reziproker Freiheitsbedürfnisse zu sein, dynamische Wechselwirkungen zwischen Institutionen und Individuen beinhalten. Erstere stehen letzteren nicht etwa als feststehende Größe gegenüber. Um dauerhaft bestehen zu können, bedürfen Institutionen der Ausübung jener freiheitlichen sozialen Praktiken, zu denen sie die Individuen zuallererst befähigt haben. Honneth benutzt für diesen Zusammenhang die Metapher des Kreislaufs:

„Wie in einem Kreislauf sorgt die Sozialisation in institutionellen Komplexen der Anerkennung dafür, daß die Subjekte allgemeine, ergänzungsbedürftige Ziele auszubilden lernen, die sie später dann allein durch reziproke Praktiken erfüllen können, kraft deren jene Institutionen am Leben bleiben.“⁴²

9.3.3 *Das Ineinander von Freiheit- und Gerechtigkeitsdenken*

Dieser Verweisungszusammenhang von individuellen und institutionellen Freiheitsaspekten macht bereits deutlich, dass die Entwicklung einer Gerechtigkeitsidee aus dem dargestellten Freiheitsbegriff für Honneth ganz organisch erfolgt, da hier die Freiheit des Individuums nicht erst dann, wenn sie sich im sozialen Feld zu realisieren und bewähren hat, mit der objektiven Sphäre überindividueller Ordnungen zu vermitteln ist, sondern beide Ebenen, individuelle wie soziale, gar nicht je für sich bestehen können, sondern in vielfältigen Wechselbezügen stehen. Die Frage einer gerechten Gesellschaftsordnung kommt damit schon an dem frühen Punkt der Entstehung von Freiheit in den Blick, da diese Entstehung selbst bereits auf gerechte, d.h. freiheitsermöglichende Sozialpraktiken angewiesen ist.

Es ist dieser gewissermaßen integrative Charakter der Hegel'schen Gerechtigkeitstheorie, der für Honneth den im Kontext der zuvor dargestellten Begriffe negativer und reflexiver Freiheit entwickelten Gerechtigkeitskonzeptionen überlegen ist. Gegenüber der Idee einer auf Vertragskonstitution basierenden Gerechtigkeitsordnung referiert er die Kritik Hegels, dass diese Art der Gerechtigkeit letztlich auf ein „wohlgeordnetes System des privaten Egoismus“⁴³ hinauslaufe. Komplexer stellt sich die Ablehnung einer prozeduralistischen Konzeption dar. Diese war, wie Honneth zuvor dargestellt hat, im Rahmen reflexiver Freiheitstheorien entwickelt worden. Hegels Kritik an diesem Punkt erläutert Honneth anhand der

41 „Wenn die Individuen nun in Institutionen aufwachsen, in denen normative Praktiken der Reziprozität auf Dauer gestellt sind, dann, so denkt Hegel, werden sie im Zuge ihrer ‚Bildung‘ lernen, in ihrem Verhalten primär Wünsche und Absichten zu verfolgen, deren Befriedigung nur durch die komplementären Handlungen anderer möglich ist.“ (RF 92f).

42 RF 93. Dieses pendelartige, zyklische Verhältnis ist für Honneth auch deshalb wichtig, weil er in der Loskoppelung der Institutionen gegenüber den individuellen Freiheitsbestimmungen den Abweg der späteren Fortführungen des Hegel'schen Konzepts identifiziert. Bleibt das wechselseitige Ineinander von Individuum und Institution bei Marx noch weitgehend intakt, wird es bei Gehlen problematisch aufgetrennt. Honneth sieht die Ursache für diese Fehlbildung in Gehlens subjektivistischer, Fichte gegenüber Hegel heraushebenden Idealismus-Deutung. Vgl. dazu RF 98–102. Zur Kritik an Gehlen vgl. schon Schelsky 1965.

43 RF 103.

Unterscheidung von Begründung und Anwendung. Wird demnach eine Vorstellung sozialer Gerechtigkeit vom Gedanken der Selbstbestimmung bzw. der Selbstverwirklichung aus konzipiert, so stellt sie gewissermaßen die sozialtheoretische Anwendung eines anderweitig, genauerhin am Ort des Individuums bereits begründeten Sachverhalts dar, nämlich dem der reflexiven Freiheit. In den Augen Hegels aber kann dies nur um den Preis der Ausblendung derjenigen Voraussetzungen geschehen, unter denen so etwas wie die Existenz reflexiver Freiheit erst möglich wird:

„Aus seiner [sc. Hegels] Sicht verfangen sich derartige Theorien in einem schlechten Zirkel, weil sie bei ihrer Konstruktion des prozeduralistischen Gesichtspunkts schon eine ganze Kultur der Freiheit voraussetzen müssen, deren institutionelle und habituelle Gegebenheiten sie andererseits aber noch gar nicht für begründet halten können. Solche Inhalte oder materielle Substanzen werden als etwas bloß Äußerliches hingestellt, das sich erst aus der Anwendung der Prozedur als deren Resultat ergeben könne, während es doch umgekehrt so ist, daß jenes Äußere, jene sozialen Gegebenheiten stets schon für die Durchführung der Prozedur erforderlich sind“⁴⁴.

Demnach wird hier, so Hegels Kritik, im argumentativen Schließen von einem reflexiven Freiheits- auf einen prozeduralistischen Gerechtigkeitsbegriff die Bewegung von der Begründung zur Anwendung in der falschen Richtung vollzogen. Nicht der Freiheitsbegriff ist es, der die Begründungsebene für eine Idee von Gerechtigkeit darstellt, sondern Freiheit lässt sich nicht anders denken als eine in sozialen Gerechtigkeitsstrukturen begründete Freiheit.⁴⁵ Letztlich wiederholt sich hier jene Kritik an der Idee reflexiver Freiheit, die Honneth schon vor der Frage einer Anwendbarkeit auf die Dimension der Gerechtigkeit vorgebracht hat, nämlich das Ausklammern jeglicher intersubjektiv-objektiver Sachverhalte aus dem Freiheitsbegriff.

Wo diese Ausklammerung nun nicht erfolgt, d.h. wenn unter den Bedingungen des Hegel'schen Denkens individuelle Freiheit erst dort wirklich werden kann, wo der Einzelne bereits an Institutionen der Anerkennung Anteil hat, kommen sich Freiheits- und Gerechtigkeitstheorie denkbar nahe. Schon in der Formel ‚soziale Freiheit‘ wird zum Ausdruck gebracht, dass subjektive Freiheit immer schon auf Elementen einer gerechten Gesellschaftsordnung fußen muss, insofern sich das Subjekt erst dann als frei erfahren kann, wenn es sich im Rahmen institutioneller Vollzüge in Verhältnissen wechselseitiger Anerkennung befindet. Die Idee sozialer Freiheit impliziert somit ein System freiheitsverbürgender Institutionen, d.h. aber eine gerechte Ordnung der Gesellschaft, und jede Reflexion auf diese Ordnung vollzieht sich nicht im Nachgang, sondern gleichursprünglich mit der Reflexion auf Freiheit.

44 RF 104.

45 Damit ist für Honneth nicht gesagt, dass die im Ausgang von negativem und reflexivem Freiheitsdenken umrissenen Gerechtigkeitsszenarien in Hegels Theorieentwurf keinen Platz mehr finden. Vielmehr werden sie darin integriert, jedoch nicht mehr in Gerechtigkeit *begründender*, sondern diese *legitimierender*, von innen heraus stützender Funktion (vgl. RF 110). Siehe dazu unten die darstellenden Abschnitte zur rechtlichen und zur moralischen Freiheit.

9.3.4 Das Miteinander von Normativität und Empirie als Modus der Gerechtigkeitstheorie

Um diese Zuordnung von subjektiven Freiheitsbedürfnissen und objektiven Institutionen vornehmen zu können, muss Hegel darstellen, welche sozialen Einrichtungen eigentlich dazu geeignet sind, die Einzelnen in Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung einzubetten und so zu Verwirklichungsorten ihrer Freiheit zu werden. Dabei muss ihm daran gelegen sein, bei dieser Darstellung nicht auf der Ebene theoretischer Reflexion stehen zu bleiben, sondern den Realitätsbezug seiner Überlegungen deutlich werden zu lassen. Die ganze Bewegung von Hegels Kritik an überkommenen Freiheitsmodellen zielte ja gerade auf eine Verankerung seiner Freiheitstheorie in tatsächlichen gesellschaftlichen Realitäten. Dies entspricht Hegels – von Honneth herausgearbeiteter und nachdrücklich geteilter – Grundüberzeugung, dass nur auf dem Boden dieser empirischen Verwurzelung ein reflexiver Zugang zu individuellen Freiheitsvollzügen möglich ist. Es kann ihm daher nicht um eine idealisierte, empiriefreie Darstellung von Institutionen der Anerkennung gehen. Vielmehr zielt er auf den Aufweis seiner Gedanken anhand konkreter, im Raum der Geschichte vorfindlicher Verhältnisse:

„Die Institutionen, die den Subjekten als Stationen sozialer Freiheit dienen sollen, werden von Hegel nicht am Reißbrett theoretischer Idealisierungen gewonnen; vielmehr möchte er sie, wie wir schon an seiner Bestimmung allgemeiner Ziele gesehen haben, aus der geschichtlichen Wirklichkeit gleichsam herausdestillieren, indem er am Leitfaden seines Freiheitsbegriffs versucht, diejenigen institutionellen Gebilde zu identifizieren und darzulegen, die den gewünschten Anforderungen möglichst nahekommen.“⁴⁶

Eine solche Anbindung des Freiheitsbegriffs an empirische Sozialformen darf nicht verstanden werden als nachträgliche Applikation einer zuvor reflexiv bestimmten Idee. Dies widerspricht dem Modell einer Gleichursprünglichkeit von Freiheits- und Institutionendenken in Hegels Gerechtigkeitstheorie. Dabei führt das Verwiesensein beider Ebenen aufeinander zu Einschränkungen, sowohl in der Bezugnahme auf das nach Freiheit strebende Subjekt als auch in der Beschreibung jener Institutionen, in deren Rahmen es seine Freiheit zu verwirklichen befähigt wird. Auf beiden Seiten muss eine Fokussierung vorgenommen werden, um dem Konzept einer sozialen Freiheit gerecht zu werden.

Daher liegt Hegel *zum einen* daran, nur solche unter den tatsächlich vorhandenen Institutionen seiner Zeit zu benennen, die zur Entwicklung freier Individuen beitragen, sie gar erst ermöglichen. Er macht es sich also zur Aufgabe zu zeigen, inwiefern gerade diese Institutionen den Verwirklichungsraum individueller Freiheit dadurch bilden, dass die Individuen in ihnen Freiheit, will heißen die Verwirklichung ihrer je subjektiven Zwecke erleben. Dafür gilt es aber *zum anderen*, im Rahmen des theoretischen Entwurfs auch solche Zwecke zu beschreiben, die ihre Verwirklichung in den benannten Institutionen finden. Hegel darf nicht bei der Tatsache stehen bleiben, dass jedes Einzelsubjekt je für sich individuelle Zweckvorstellungen hegt und verfolgt. Vielmehr muss er hier weitergehen und diese Zwecke in einem Prozess der doppelten, gleichsam theoretisch-empirischen Annäherung finden: Er formuliert zunächst in idealer Weise vernünftige Zielsetzungen – um diese sogleich mit dem faktisch

46 RF 111.

vorhandenen Bestreben der Menschen abzustimmen, das er in abendländischen Gesellschaften beobachten kann.⁴⁷ Dieses Verfahren lässt sich beschreiben als das eines „korrektiven Vergleichs“⁴⁸, in dessen Verlauf begrifflich formulierte Idealsetzungen und sozial vorfindliche Freiheitsbedürfnisse derart aneinander angenähert werden, dass sich zuletzt, „nahezu in Form von idealtypischen Bestimmungen, die diejenigen Zielsetzungen zeigen, denen die historisch situierten Subjekte als vernünftige Wesen in der Moderne folgen.“⁴⁹

9.3.5. Zwischenfazit

Für Honneths Rekonstruktion des Hegel'schen Entwurfs einer Gerechtigkeitstheorie ist damit ein wichtiger Zwischenschritt erreicht. Zum einen hat er den Begriff der sozialen Freiheit herausarbeiten und aufzeigen können, inwiefern dieses Konzept vorausgegangene Freiheitsbegriffe integriert und fortschreibt. Zum anderen hat er dargelegt, wie die Herausbildung sozialer Freiheit in einem grundlegenden Sinne in der Sphäre sozialer Gerechtigkeit gründet, ja, wie Freiheits- und Gerechtigkeitstheorie für Hegel gleichursprüngliche Denkbewegungen darstellen. Schließlich hat Honneth den Versuch unternommen, das daraus erwachsende Verfahren der Bestimmung freiheitsfördernder sittlicher Verhältnisse zu beschreiben, mit dessen Hilfe Hegel im Wechselspiel der vernunftgeleiteten Beschreibung freiheitlicher Handlungszwecke einerseits und der Wahrnehmung faktisch von Subjekten in modernen Gesellschaften verfolgter Ziele andererseits diejenigen Institutionen auffinden möchte, die als Institutionen der Anerkennung der Verwirklichung individueller Freiheit dienen.

Für das weitere Vorgehen Honneths ist nun entscheidend, dass er sich dieses zuletzt genannte Verfahren einer Ausgleichsfindung zwischen rationalem Freiheitsbegriff und empirisch-sozialen Gesellschaftsformen auch für seinen eigenen gerechtigkeitstheoretischen Entwurf zu eigen machen möchte. Diese methodische Grundentscheidung hat maßgebliche Auswirkungen auf die Architektur seiner Theorie, muss diese doch nun weiträumige sozialhistorisch-empirische Überlegungen integrieren, um der Maßgabe einer nicht nur im Bereich des Idealen verbleibenden Gerechtigkeits- und Freiheitstheorie gerecht zu werden. So nehmen in „Das Recht der Freiheit“ auch jene Abschnitte den weitaus größten Raum ein, die der Durchführung des Verfahrens gewidmet sind, das Honneth unter dem Titel „Normative Rekonstruktion“ fasst. Zugleich kann er diese methodische Angleichung an Hegel nicht vornehmen, ohne sich nicht auch in gewisser Hinsicht von ihm zu entfernen.

Selbstverständlich ist ihm nämlich bewusst, dass Hegel in seinen gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen mit dem Begriff eines sich im Geschichtsverlauf realisierenden objektiven Geistes arbeitet, der als metaphysische Figur kaum mehr einen Ort haben kann innerhalb ei-

47 Auch hier weist Honneth auf einen markanten Unterschied zwischen den Entwürfen Hegels und Kants hin. Den dargestellten Schritt ist Kant im Rahmen seiner Theorie gar nicht genötigt zu gehen, insofern er „sich bei seinem prozeduralistischen Verfahren damit begnügen kann, den Subjekten alle nur erdenklichen Ziele und Absichten zu unterstellen, solange sie nur den Bedingungen der (moralischen) Reflexivität genügen“ (RF 105f).

48 RF 106.

49 RF 107.

ner nachmetaphysischen Gesellschaftstheorie, wie sie Honneth vorschwebt. Schon ganz am Beginn von „Das Recht der Freiheit“ hat er eingestanden, dass es nicht nur der schlichte zeitliche Abstand ist, der ihn von Hegels an empirischen Sozialverhältnissen orientierten Entwurf trennt, d.h. die gesellschaftlichen Institutionen, die darin gleichsam in ihren Anfängen erst auf den Plan treten, heutiger Reflexion in einem späten, in vielerlei Hinsicht ausdifferenzierten und veränderten Stadium vor Augen treten. Auch in Fragen der philosophischen Bezugnahme auf sie ist von grundlegend anderen Voraussetzungen auszugehen, insofern Hegels Geistmonismus nicht mehr reaktiviert werden kann.⁵⁰ Diese Differenz aber ist nicht entscheidend, denn Honneth kommt es viel eher auf Hegels Einsehen für eine empiriegesättigte Freiheits- und Gerechtigkeitstheorie an, in der er das Verfahren des ‚korrektiven Vergleichs‘ zwischen normativen Zwecken und sozialen Verhältnissen, das Verfahren also der normativen Rekonstruktion durchgeführt sieht. Sowohl dieses theoretische Verfahren ebenso wie die Zentralstellung des Anerkennungsbegriffs bei Hegel kann Honneth rezipieren, ohne deren metaphysischen Hintergrund aufzurufen.⁵¹ Insgesamt ist Honneths starke Orientierung am Denken des Autors der ‚Rechtsphilosophie‘ eher als eine Entscheidung für methodische, am argumentativen Verfahren ausgerichtete Schwerpunktsetzungen zu verstehen, weniger für einen konkreten Bestand an propositionalen Denkgehalten.⁵²

Somit wendet er sich nach diesen theoretischen Grundlegungen nun der Durchführung seines Projektes einer Gesellschaftsanalyse in normativer Absicht zu. Bevor er jedoch nachzeichnen kann, wie sich die Norm sozialer Freiheit in den drei modernen Sphären der Intimbeziehungen, des marktwirtschaftlichen Handelns und der demokratischen Öffentlichkeit entfaltet, möchte er noch den gesellschaftlichen Verkörperungen der negativen und der reflexiven Freiheit nachgehen. Diese beide Konzepte von Freiheit hatte er ja nicht als gehaltlos abgelehnt, sondern nur auf deren Vorläufigkeit hingewiesen angesichts des in ihnen herrschenden Mangels an Bezügen zu empirisch-objektiven Praxisvollzügen. Gleichwohl werden beide Formen gesellschaftlich wirksam und bilden institutionelle Strukturen aus. Es wird zu zeigen sein, wie Honneth diese Verkörperungen im Verhältnis zu ihrem normativen Kern be-

50 Dabei hält er sich nicht damit auf, diesen ausführlicher darzustellen, sondern verweist eher auf die einschlägige philosophiehistorische Literatur (vgl. RF 17, Anm. 6). Dass es ‚uns‘ hingegen nicht mehr möglich ist, an Hegels Idealismus ohne die Aufgabe alles Metaphysischen anzuschließen, steht für Honneth fest, haben sich doch „die theoretischen Prämissen der philosophischen Diskussion, die Rahmenbedingungen des letztlich Denkmöglichen, gegenüber den Zeiten Hegels erheblich verschoben: Die Voraussetzung eines idealistischen Monismus, in den er seinen dialektischen Begriff des Geistes verankert hat, ist für uns, die Kinder eines materialistisch aufgeklärten Zeitalters, nicht mehr recht vorstellbar, so daß auch für seine Idee eines objektiven, in den sozialen Institutionen verwirklichten Geistes eine andere Grundlage gesucht werden muß“ (RF 17).

51 Dabei ist er sich bewusst, dass der teleologische Charakter von Hegels Entwurf nicht einfach aufgegeben ist. Dessen Zuversicht, dass in seiner Gegenwart überhaupt solche Institutionen anzutreffen sind, in denen sich die Subjekte freiheitlich entwickeln können, ist Zeugnis eines „geschichtlichen Vertrauen[s]“, das zum Ausdruck bringt: die Tatsache der Existenz von Institutionen stellt einen Hinweis auf ihren freiheitsverbürgenden Charakter schon insofern dar, als sie das Ergebnis bereits vorausgegangener Bestätigung der Subjekte sind (RF 112).

52 Zum metaphysischen Charakter der Hegel’schen Ethik vgl. zusammenfassend Rohls 1999, 466–482, bes. 466–471, 478.

schreibt und inwiefern sich dabei der in Honneths Augen bereits auf der theoretischen Ebene zeigende Mangel praktisch auswirkt.

9.4 Rechtliche Freiheit als Gewährleistung privater Autonomie

9.4.1 Grundelemente der Rechtsentwicklung

Wenn Honneth nun unternimmt, die Etablierung der modernen egalitären Rechtsordnung in Bezug auf ihre freiheitstheoretischen Aspekte nachzuzeichnen, so stellt er zunächst fest, dass es sich dabei um zwei komplementäre Bewegungen handelt, die unterschiedliche Sachverhalte beinhalten. Zunächst verfolgt die neuzeitliche Entwicklung subjektiver Rechte die Gewährleistung individueller Autonomie. Diese Gewährleistung soll als Einräumung negativer Freiheiten fungieren und damit den Subjekten als Voraussetzung ihres Sich-Gewährwerdens über die eigenen Handlungszwecke dienen. Andererseits bildet sich im Zuge neuer Suchbewegungen nach staatlicher Legitimation auch die demokratische Ordnung der modernen Gesellschaften heraus, in deren Horizont sich das Rechtssystem als Rahmenordnung des demokratischen Willensbildungsprozesses darstellt, der mit der „Fortschreibung der Rechte“⁵³ beschäftigt ist. Damit sind zwei Bewegungen beschrieben, die Honneth unterschiedlich verortet. Die Sphäre der demokratischen Willensbildung steht für ihn am Ende seines Gedankengangs, gleichsam als Kulminationspunkt der normativen Rekonstruktion von freiheitsfördernden Institutionen. Dagegen versteht er die Etablierung der modernen Rechtsordnung als eine der beiden Möglichkeitsbedingungen sozialer Freiheit, sodass sie den ausgiebigen Kapiteln zu den Sphären von Sozialbeziehungen, Markt und eben Demokratie vorangehen muss.

Dabei bestimmt er den Zweck der bis in die Gegenwart fortentwickelten Rechtsordnung folgendermaßen: Sie dient den an ihr teilhabenden Individuen als Gewährleistung einer ungestörten Sphäre der „Erschließung des eigenen Willens“⁵⁴. Zugleich aber sind mit dieser vorrangigen Bezugnahme auf das Individuum zwei Grenzen angedeutet: Einerseits ist die rechtliche Freiheit stets auf eine intersubjektive Dimension angewiesen, da sich Verständigung über den eigenen Willen nur kommunikativ vollziehen kann – läuft aber gerade wegen ihrer grundsätzlich individuierenden Bewegung Gefahr, diese kommunikative Dimension zu verunmöglichen. Daran anschließend droht andererseits eine Schwächung der bestehenden sozialen Strukturen dort, wo individualistisch auf eigene rechtliche Ansprüche bestanden wird, d.h. freiheitliches Handeln lediglich entlang juristisch klar abgegrenzter Ordnungen zu bestimmen versucht wird.

53 RF 131. Im ersten Fall geht es für Honneth um „private“, im zweiten Fall um „kollektive Autonomie“.

54 RF 132. Honneth beschreibt die Rechte in Metaphern der Abgrenzung und Trennung, die einen Bereich der Abstraktion und Zweckorientierung von einem Bereich der dem allgemeinen Blick entzogenen Selbstexploration scheiden: „[A]us der Binnenperspektive dieser sich opak gegenüberstehenden Subjekte stellen die wechselseitig eingeräumten Rechte einen Schutzmantel dar, hinter dem sie ungestraft die Tiefen und Untiefen ihrer Subjektivität erkunden können“ (RF 133).

Dabei ist für Honneth unbenommen, dass diese rechtlich gesicherte Sphäre der Willensbildung auf intersubjektive Aspekte von Vergesellschaftung angewiesen ist, die den engen Rahmen juristischer Ordnungen überschreiten. Grundlegend erscheint ihm etwa das Beispiel des Eigentums zu sein: Das Recht auf Eigentum zählt neben dem der Vertragsfreiheit zu den frühen Grundelementen der modernen Rechtsordnung. Für Hegel, den Honneth an dieser Stelle wieder einspielt, ist das Eigentum jene Gewähr dafür, dass sich die Subjekte, die sich im Rahmen der Rechtsordnung einigermaßen abstrakt als Inhaber von rechtlichen Freiheiten gegenüber stehen und darin in ihrer eigenen Willensbildung geschützt sind, diese Willensbildung auch tatsächlich als Weg hin zum *eigenen* Willen zu erleben.⁵⁵ Für Honneth erscheint dieser Sachverhalt noch deutlicher, wenn das Element der Zeitlichkeit hinzugedacht wird. Auch jenseits des von Hegel aufgespannten Theorierahmens lässt er sich in einem geläufigen lebensweltlichen Horizont plausibilisieren. Die Gegenstände, mit denen sich eine Person umgibt, sind Spuren und Zeichen der durch sie im Fortgang der privaten Willensbildung eingegangenen Verpflichtungen und Beziehungen, sodass gilt: „im Lichte der existentiellen Bedeutungen, die diese Dinge im Laufe der Zeit angenommen haben, läßt sich am ehesten erkunden, welche Art von Leben man führen möchte.“⁵⁶ Dazu musste innerhalb der Rechtsentwicklung dann, als zweites intersubjektives Element, das Einräumen von subjektiven Glaubens-, Meinungs- und Redefreiheiten kommen. Erst dadurch konnte ermöglicht werden, dass der je individuelle Willensbildungsprozess überhaupt erst in Kontakt und Austausch mit einer Mehrzahl an unterschiedlichen moralischen, religiösen und weltanschaulichen Denkansätzen und Impulsen treten konnte. Gerade aus diesem zweiten Aspekt aber erwuchs im Fortgang der Rechtsentwicklung eine gewisse Konflikthaftigkeit des Privaten, insofern es zu einer Grundspannung zwischen individueller Autonomie und staatlichem Sicherheitsbedürfnis kam. Dies hat vor allem zur Entwicklung spezifischer subjektive Rechte in Reaktion auf technische Entwicklungen wie Telefonie, staatliche Datenerhebung, das Internet, etc. geführt.

Honneth schematisiert nun die Rechtsentwicklung als Folge mehrerer ‚Generationen‘ von Rechten: anfangs entstanden die frühen subjektiven Rechte der „ersten Generation“, dann als nachfolgende Generationen die politischen und sozialen Teilhaberechte. Zunächst aber beschäftigt ihn allein die erste Generation, wegen ihrer zeitlichen Vorordnung ebenso wie aufgrund der in ihnen klar nachvollziehbaren Ausrichtung auf individuelle Freiheit. Bei den späterhin behandelten sozialen Rechten geht es dann darum, „es dem einzelnen materiell zu ermöglichen, die mit den liberalen Rechten verbürgte Privatautonomie tatsächlich effektiv auszuüben.“⁵⁷ Und schließlich führt er eine „dritte Generation“ auf: die Rechte der politischen Mitbestimmung, d.h. Teilnahmerechte.

So handelt es sich um drei Rechtskategorien, die nicht einfach systematisch unterschieden werden, sondern organisch-konzeptuell aufeinander folgen entlang den Erfordernissen indivi-

55 Zum Eigentum als Element der Rechtsgeschichte vgl. Dedek 2018, 210–219, der mit Bezug auf rechtshistorische Semantiken auch auf die Erweiterung des Eigentumsbegriffs um das Moment des Selbst-Eigentums, der Selbstherrschaft samt der betreffenden Gefährdungen hinweist.

56 RF 136, mit Verweis u.a. auf Virginia Woolfs *A Room of One's Own* (1929).

57 RF 143.

dueller Autonomie. Zwischen den ersten beiden Rechtskategorien und der Kategorie der politischen Teilnahmerechte besteht nun aber eine gewisse Asymmetrie, als sich im ersten Bereich eine Bewegung aus dem Bereich der intersubjektiven Verpflichtungen hinaus ins Private ergibt, während im anderen Bereich Freiheit nur dann auch gelebt werden kann, wenn gerade die Grenzen des nur individuellen Lebensbereichs überschritten werden. Zugleich besteht ein Unterschied darin, dass subjektive Freiheitsrechte in ihrem Bestand nicht davon abhängig sind, in welchem Maß die durch sie gewährleistete negative Freiheit ausgelebt wird, während Rechte politischer Mitbestimmung wesentlich darauf angewiesen sind, dass die Subjekte sie wahrnehmen.⁵⁸

9.4.2 Verrechtlichung und existentielle Unentschlossenheit als Pathologien der rechtlichen Freiheit

Wenn Honneth im Fortgang seiner Überlegungen auf die „Grenzen der rechtlichen Freiheit“ zu sprechen kommt, so bezieht er sich dann auch mit Betonung auf die erste Klasse des bisher dargestellten Schemas zur Rechtsentwicklung, arbeitet sich also v.a. an der Gruppe der harten subjektiven Freiheitsrechte ab.⁵⁹ Deren Vermögen, eine unangefochtene Sphäre der Verwirklichung von Privatautonomie zu bewahren, hat nämlich zur Kehrseite, dass der Einzelne mit seiner Rollenübernahme als Rechtsperson zugleich in einen Bereich geführt wird, der privatistische, von allen sozialen Interdependenzen auf einer tiefen Ebene befreiende Züge hat. Es ist ja gerade die Leistung der rechtlichen Freiheit, dem Individuum jenen Raum zu gewähren, innerhalb dessen es sich seiner eigenen Lebensziele versichern kann. Dabei gewährt aber jedes subjektive Recht eine Freiheit, zu deren Verwirklichung es gerade nichts mehr beitragen kann, stellt es doch gleichsam eine Durchbrechung, eine Abtrennung, eine Befreiung von intersubjektiven Vollzügen dar. Dieser Zusammenhang ergibt sich wesentlich aufgrund derjenigen Art von Subjektivität, die im Rahmen der rechtlichen Freiheit konstituiert wird. Dort nämlich, wo ein Subjekt sich als Rechtsperson anerkannt weiß, tritt es im Bereich juristischer Ordnungen anderen Individuen lediglich unter eher abstrakten Bedingungen gegenüber, d.h. auf einer vermittelnden, regelgeleiteten Interaktionsebene, und tut dies unter Absehung jeder Kommunikation über tatsächliche Handlungsgründe, der eigenen ebenso wie derjenigen der Interaktionspartner. Rechtspersonen treten sich strategisch gegenüber, im Modus der direktiven Einflussnahme, nicht des reziproken Austauschs. Dieser Austausch aber wäre gerade notwendig, um jene Freiheit ungehindert zu entfalten, zu der die Rechtsordnung befreit. Genau hierin besteht für Honneth das „Unvermögen aller rechtlichen Freiheit“:

58 Vgl. 145f.

59 In Bezug auf die Grenzen der rechtlichen Freiheit kommt Honneth tatsächlich nicht mehr auf solche Formen des Rechts zu sprechen, die in ihrer Anlage schon auf Intersubjektivität zielen, d.h. vor allem auf Teilnahmerechte. Vgl. RF 151–156. Diese Beschränkung bleibt weitgehend ungeklärt. Das hat zur Folge, dass die dritte Klasse von Rechten innerhalb der rechtlichen Freiheit einen eher ungeklärten Status besitzt. Sie weist in gewisser Weise auf die Sphäre der demokratischen Willensbildung hin, die aber einen anderen Ort im Gesamt der Systemarchitektur von „Das Recht der Freiheit“ hat. Dass Honneths Analyse der Rechtsordnung einen großen Schwerpunkt auf subjektive Freiheitsrechte legt – um dann deren Schwierigkeiten und Begrenzungen aufzuzeigen – den intersubjektiv angelegten Rechten aber wenig Aufmerksamkeit schenkt, kritisiert auch Möllers 2011.

„[Z]u einer Abwägung unserer Lebensziele, zu einer tatsächlichen Vergewisserung über das Gute können wir nur in einer Einstellung gelangen, die von der des Rechts dadurch unterschieden ist, daß wir die anderen gedanklich oder real in unsere Abwägungen als ihrerseits ethisch motivierte Subjekte einbeziehen.“⁶⁰

Alles diskursive In-Beziehung-Gehen zu den Mitmenschen, alle Teilhabe an Debatten, Traditionen, Lebensentwürfen ist noch nicht in den Blick genommen, wo lediglich das positive Recht auf Autonomie berücksichtigt ist. Das Recht schafft mir zwar einen geschützten Bezirk, innerhalb dessen ich meine Handlungszwecke, meine Lebensziele und -entscheidungen bedenken und formulieren kann – doch stellt es noch nicht die erforderlichen Voraussetzungen für deren Bildung und Umsetzung zur Verfügung.

Die derart umrissene *Grenze* der rechtlichen Freiheit meint noch keine Fehlbildung oder Störung. Mögliche *Pathologien* bestehen für Honneth dort, wo die Grenze nicht als solche wahr- und ernstgenommen wird. Dies tritt etwa dann auf, wenn die rechtliche Freiheit nicht als Schutzraum verstanden wird für eine je nur begrenzte, auf keine lange Dauer angelegte Herauslösung aus jenen kommunikativen Vollzügen, die das soziale Leben umfassen, sondern vielmehr nach und nach die einzige Art und Weise darstellt, das eigene Leben zu gestalten, d.h. aber auch alle anderen intersubjektiven Verhältnisse allein nach der Logik des Rechts bestimmt werden. Diese *Verrechtlichung* des Sozialen deutet Honneth nicht nur als eine Gefahr des individuellen Selbst- und Weltverhältnisses, sondern nimmt sie auch in einem weiten Sinne im Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wahr. Nicht nur innerhalb der engen Sphäre etwa der familiären Beziehungen kommt es zu Entfremdungserscheinungen, wo der gemeinsame Umgang lediglich gemäß juridischer Kategorien erfolgt (etwa in Trennungs- oder Erbschaftsszenarien), sondern auch im offenen Bereich der Gesamtgesellschaft sieht Honneth Verunsicherungen auf den Plan treten, weil die Grenzen der rechtlichen Freiheit aus dem Blick geraten sind.⁶¹

Während diese erste Form der Pathologie eher einen Vorgang der Erstarrung und *Verfestigung* benennt, macht Honneth aber noch eine zweite Form aus, mit der er eher eine Art von normativer *Verflüssigung* auf den Begriff zu bringen versucht. Dabei geht er zunächst von der Beobachtung aus, dass nicht wenige Menschen in der Gegenwart von einer tief in ihr Wesen eingesunkenen Haltung der Unentschlossenheit ergriffen sind. Ihnen fällt es schwer, über ephemere Belange hinausgehende Entscheidungen zu treffen, verpflichtende Bindungen einzugehen, das eigene Handeln überhaupt an definierten Zwecken und Wertvorstellungen auszurichten. Diese Verfasstheit trägt dabei keine dramatischen Züge. Sie ist in Honneths Augen nicht mit existentieller Krisenhaftigkeit verbunden. Eher prägen Ironie, Leichtsinn, Diskontinuität und Spontaneität ihren Charakter. Als eine Erscheinung, deren Herkunft in der Fehldeutung rechtlicher Freiheit zu suchen ist, kann Honneth sie deswegen deuten, weil für ihn zur rechtlichen Freiheit eben auch Elemente von Aufschub und Verzögerung gehören. Gerade diese Form der Freiheit gewährt ja einen momenthaften, von sozialen Verpflichtungen tem-

60 RF 153.

61 Vgl. RF 167.

porär ablösenden Schutzbereich, der alle sonst bestehenden kommunikativen Vollzüge für eine gewisse Zeit aussetzt. Unentschlossenheit, wie sie Honneth als Signatur eines bestimmten Typus moderner Subjektivität deutet, stellt sich nun als Ausweitung dieses rechtlich zulässigen Kommunikationsaufschubs auf das ganze Leben dar. Es handelt sich um eine Fehldeutung, zu deren – in den Habitus der Individuen einwirkenden – Folgen gehört, „die durch [die rechtliche Freiheit] ermöglichte Verweigerung verpflichtender Bindungen als solche zu verstetigen und zu kultivieren“⁶².

Woher gewinnt Honneth die Überzeugung, dass diese zweite Form einer Pathologie modernen Lebens tatsächlich als Folge institutionalisierter rechtlicher Freiheit anzusprechen ist? Für ihn besteht hier ein organischer Zusammenhang zur ersten Form: Der dort diagnostizierte zunehmende Prozess der Verrechtlichung sozialer Beziehungen führt, so vermutet Honneth, bei Heranwachsenden dazu, eine grundlegende Skepsis gegenüber dieser Art von Bindungen zu entwickeln. Dabei greift, was etwa im Familienzusammenhang erfahren wird, nach und nach auf das Ganze der Persönlichkeit und ihr Weltverhältnis ein. In die Subjektivität der jungen Menschen wandert so ein Bündel an Grundhaltungen ein, die späterhin zu einer allgemeinen Infragestellung jeglicher Wert- und Lebensbindungen führt.⁶³ Deren Resultat ist ein Persönlichkeitstypus, zu dessen zentralen Befindlichkeiten Unentschlossenheit, Wandelbarkeit und Flüchtigkeit gehören.

Die rechtliche Freiheit schafft für Honneth demnach elementare Voraussetzungen für die Herausbildung eines freiheitlichen Lebens, hat aber auch ihre Grenzen. Sie löst das Individuum heraus aus unmittelbaren intersubjektiven Bezügen, öffnet ihm den Weg auf eine situativ begrenzten Teilnahme an einer abstrakten, zweckorientierten Interaktionsebene – und bietet ihm so einen Schutzraum, in dem es seinen eigenen Handlungszielen nachzugehen vermag. Gleichzeitig kann sie ihm nicht die notwendigen Befähigungen zuspiesen, der derart teilhaftig gewordenen Freiheit dann Gestalt zu geben, sie auszuleben und konstruktiv zu nutzen. Dafür sind vielmehr überindividuelle Kommunikationsprozesse vonnöten, deren störungsfreier Fluss dort gefährdet ist, wo die beiden – innerhalb juridischer Kategorien sinnvollen – Momente der strategischen Zweckorientierung und des temporären Aufschubs von sozialen Verpflichtungen über den Bereich der rechtlichen Freiheit hinaus überdehnt werden.

62 RF 169.

63 Dieser Schluss ist nun aus mehreren Gründen zu hinterfragen. Zum einen in Bezug auf seine methodische Ausgangslage: Honneth sagt selbst, dass er für die Klärung der Genese der zweiten Pathologieform auf „Spekulationen“ angewiesen ist, gar auf „soziologisch[e] Phantasie“ (171). Schon die empirische Grundlage für die Verbreitung einer „unentschlossenen“ Subjektivitätsformation ist ja nicht vorhanden. Auch die beiden angeführten literarischen Werke (Kunkel, J. Herrmann) sind nur Illustrationen, keine Indizien (z.B. aufgrund ihres Publikumserfolgs o.ä.). Zum anderen in Bezug auf die Art des argumentativen Schlusses: 1. Die Pathologie der Unentschlossenheit ist eine Totalisierung des verzögernden, aufschiebenden Moments der rechtlichen Freiheit. 2. Sie ist eine Folgeerscheinung der ersten Pathologie. Hier besteht eine Unwucht in der Gedankenföhrung. Obwohl es erst so scheint, als wären die beiden Pathologien jeweils Überdehnungen zweier Grundmomente rechtlicher Freiheit und stünden darin erst einmal unabhängig nebeneinander, wird die Genese der zweiten Form dann aus der ersten Form hergeleitet.

9.5 Moralische Freiheit als Befähigung zur Verallgemeinerung subjektiver Handlungsgründe

9.5.1 Kantische Impulse zur Durchbrechung der Partikularität moralischer Reflexion

Das Rechtssystem ermöglicht Freiheit, vermag sie aber nicht in institutionalisierter Form zu realisieren. Ähnlich stellt es sich für Honneth im Fall desjenigen Komplexes an Orientierungsmustern dar, die er unter der Überschrift „Moralische Freiheit“ behandelt.⁶⁴ Dabei handelt es sich um die institutionalisierte Gestalt der reflexiven Freiheit, des zweiten Freiheitsbegriffs also gemäß Honneths zuvor erläuteter Typologie.⁶⁵ Mit „Institutionalisierung“ meint er in diesem Fall eine Verstetigung kultureller Orientierungsmuster, d.h. genauerhin die allmähliche Etablierung eines übergeordneten handlungsleitenden Prinzips. Es handelt sich also um eine gegenüber dem Rechtssystem eher ‚weiche‘ Form von Institutionalisierung, einen Vorgang, den Honneth in einem allgemeinen Sinn als „Popularisierung“ der Kantischen Philosophie deutet.⁶⁶

Deren Grundgedanke lautete, dass Freiheit genau dort zu finden sei, wo Subjekte die Gründe ihres Handelns unter Absehung ihrer naturhaften Impulsivität und stattdessen im Modus der vernünftigen Selbstgesetzgebung, d.h. allein in rationaler Besinnung auf das verallgemeinerbare Gute gewinnen. Das Moment der Verallgemeinerbarkeit eigener moralischer Überzeugungen ist nun für Honneth dasjenige Element der Kantischen Moralphilosophie, das tatsächlich beträchtliche Wirkungen innerhalb des sozialen Gefüges moderner Gesellschaften gezeitigt hat. Dabei stehen ihm zwei Schwerpunkte vor Augen: zum einen eine kritische, auf Hinterfragung bestehender Zustände gerichtete Grundbewegung gesellschaftlicher Reflexion, zum anderen die Popularisierung des Würdebegriffs. Einerseits gibt also „die zum allgemeinen Handlungswissen geronnene“⁶⁷ Kantische Freiheitsidee der Überzeugung Anstoß, dass alle Individuen gleichermaßen frei seien und jede sie betreffende Gesellschaftsordnung daher anhand des Kriteriums geprüft und unter Umständen verändert werden müsse,

64 Vgl. RF, Kap. B II.

65 Magnus Schlette misst in seiner Darstellung der Honneth'schen Argumentation diesem Schritt von der Typologisierung des Freiheitsbegriffs hin zur Betrachtung von dessen diversen Institutionalisierungsformen wenig Bedeutung bei. So kommt es auch bei ihm zu gewissen Konfusionen und etwa der Kritik, Honneth würde den begrifflichen Wechsel von reflexiver zu moralischer Freiheit nicht begründen (vgl. Schlette 2018a, 18, Fn. 31). Überhaupt stützt er seine Kritik an „Das Recht der Freiheit“ auf eine, wie mir scheint, übermäßige Betonung der reflexiven Freiheit und arbeitet sich – entlang der Fragestellung seiner eigenen Forschung – an einer Idee von Selbstverwirklichung ab, die er mit Honneths Rede von individueller Freiheit gleichsetzt, was ihm wiederum erlaubt, eine Überforderung dieser Idee im Gesamtentwurf zu diagnostizieren. Vgl. dazu ebd., 20f.

66 Vgl. RF 178f., 180f. Wie sich dieser Vorgang vorzustellen ist, macht Honneth nicht konkret. Er geht, wie es scheint, *ex post* von einer zügigen Ausbreitung Kantischer Ideen in der allgemein geteilten Lebenswelt moderner Subjekte aus – auch wenn es sich dabei um Schwundstufen ursprünglich komplexer Konzepte handeln mag. „Kaum hatte Kant seine Idee moralischer Autonomie formuliert, wurde sie auch schon auf Wegen der kulturellen Beeinflussung lebensweltlicher Überzeugungen eine machtvolle Instanz des Alltags, an der sich in wachsendem Maße Subjekte bei der Artikulation von Ansprüchen und Forderungen orientierten“ (176).

67 RF 178.

ob sie für alle an ihr Teilhabenden zustimmungsfähig sei. Aus dieser Bewegung lassen sich dabei nicht nur kritisch-polemische Anfragen an überkommene Sozialgefüge, sondern auch Impulse für konstruktives Weiterdenken der normativen Grundlagen des menschlichen Miteinanders ableiten. Andererseits wird das bisher vor allem religiös gefasste Prinzip einer allen Menschen als solchen zukommenden Dignität säkular umformuliert. Die aus Vernunftgründen der Moral abgeleitete Selbstzweckhaftigkeit jedes einzelnen Subjekts tritt an die Stelle des traditionellen Konzepts der Gottesebenbildlichkeit.⁶⁸

Für Honneth besteht nun die sozialtheoretisch relevante Pointe von Kants Freiheitslehre darin, dass es die verstandesmäßige Selbsttätigkeit des Subjekts ist, aus der die normativen Gründe des Handelns gewonnen werden. Der deliberativen Prüfung und Formung der inneren Beweggründe hin zu immer größerer Universalisierbarkeit kommt dabei eine gewisse – an den Maßstäben der Vernunft ausgerichtete – Zwangsläufigkeit zu, deren transzendente Begründung für Honneth allerdings noch offen ist. Zunächst wendet er sich daher zwei zeitgenössischen Aktualisierungen der Kantischen Philosophie zu, um nachzuvollziehen, wie dort jeweils Grund und Genese der Selbstgesetzgebung im Raum des Sozialen gedacht werden kann.⁶⁹ Während in einem Fall ein aus anthropologischen Grundvoraussetzungen hergeleitetes Moralverständnis gleichsam eine, wie Honneth es nennt, „rationale Nötigung“⁷⁰ behauptet, sich an universalisierbaren Moralprinzipien zu orientieren, geht es im anderen Fall darum, das moralische Bewusstsein des Individuums als Ergebnis eines Bildungsprozesses zu verstehen, der eine Bewegung von anfänglich sehr konzentrierter Partikularität über mehrere Entwicklungsstufen hin zu größtmöglicher Universalität nachvollzieht.⁷¹ In beiden Konzepten findet er dabei ein Muster vor, das sich als Durchbrechung der partikular-subjektiven Bezugsebene aufgrund einer Ausrichtung auf das (virtuelle) Allgemeine beschreiben ließe. Das Individuum soll sich in seinem Handeln an vernunftgemäßen Prinzipien orientieren, was aber bedeutet, dass es im moralischen Konfliktfall in Abstand gehen muss zu den je konkret-kontingenten Parametern seines Lebens, seinen Rollen und Positionen, seinen Gruppenzugehörigkeiten und alltäglichen Bedürfnissen. Honneth fasst diesen Zusammenhang als ein Beieinander von „radikaler Distanznahme und allgemeiner Übereinstimmung, von Herauslösung aus allem Gegebenen und zugleich universalistischen Einverständnis“⁷². Der Reiz dieses vermeintlich paradoxen Gefüges besteht in der Versicherung, trotz des Eingebundenseins in begrenzte Sozialbeziehungen die innere, zustimmende Verbindung mit der allgemeinen Menschheit nicht zu verlieren, solange sich an universalisierbaren Handlungsprinzipien orientiert wird.

68 Vgl. RF 181.

69 Es handelt sich um die Ansätze von Christine Korsgaard (v.a. Korsgaard 1996) und Jürgen Habermas (v.a. Habermas 1976).

70 RF 189.

71 Vgl. dazu RF 183–189.

72 RF 189, kursiv im Original.

9.5.2 Kritik an den abstrakten Gehalten der moralischen Freiheit

Die besonderen, aus der moralischen Freiheit erwachsenden Elemente modernen Subjektseins fußen dabei auf einer bestimmten Form der Anerkennung, die Honneth unter den Begriff der *Achtung* fasst:

„Um gegenüber allen anderen über die Freiheit verfügen zu können, sein Handeln ausschließlich auf individuell für richtig gehaltene Grundsätze stützen zu dürfen, muß ein Akteur aus der Sicht all dieser Kommunikationspartner als eine Person gelten, die ihre Neigungen durch höherstufige Willensanstrengungen kontrollieren kann und sich dabei von allgemein zustimmungsfähigen Prinzipien leiten läßt.“⁷³

Dem handelnden Individuum muss vor aller moralischen Willensbildung bereits der normative Status einer Person zuerkannt worden sein, die über die notwendige Befähigung verfügt, auf jene grundlegenden rationalen Prinzipien zugreifen zu können, welche den Gründe des je eigenen Handelns ihren universalisierbaren Charakter verleiht. Auf der anderen Seite ist es dem Subjekt aufgegeben, sich über mehrere Stufen der Abstraktion in eine Distanz zu den je individuell-kontingenten Bedingungen, Verstrickungen und Voraussetzungen seines Handelns zu bringen. Nicht nur bedarf es dabei einer Absage an persönliche deliberative Impulse und Anwandlungen zugunsten vernunftgemäß gewonnener und als richtig beurteilter Handlungsgründe; auch ist die Fähigkeit zur *Perspektivübernahme* vonnöten, die es dem Einzelnen ermöglicht, sich in die Situation derjenigen einzufühlen, welche sein Handeln betrifft. Ohne diesen inneren Weg an den Ort des Anderen ist nämlich keine Verallgemeinerbarkeit der Gründe des eigenen Handelns zu erreichen.⁷⁴

An diesem Punkt braucht es wenig theoretische Fantasie, um zu erahnen, wo Honneth die Grenzen dieses Modells sieht. Schon das Stichwort der *Abstraktion* stellt ja letztlich einen Gegenbegriff zur Gesamtbewegung der Honneth'schen Idee sozialer Freiheit dar. Und so setzt er im Folgenden dann auch an jenem innerhalb der moralischen Freiheit vorausgesetzten Absehen des Subjekts von den je eigenen Bindungen und Verflechtungen an, um den geradezu ‚fiktionalen‘ Charakter dieses Konzeptes herauszustellen. Denn zunächst ist es natürlich notwendig, einen Standpunkt der Unparteilichkeit abzusehen, d.h. von bestehenden sozialen Zusammenhängen in der Weise zu abstrahieren, dass tatsächlich *alle* vom Handeln Betroffenen zumindest der Möglichkeit nach reflexiv in den Blick genommen werden können. Sodann gilt aber auf einer tieferen Ebene, dass nicht nur die Grenzen des sozialen Bezugsrahmens überschritten werden müssen, um zu universalisierbaren moralischen Urteilen zu gelangen, sondern dass vielmehr die Existenz dieses Bezugsrahmens selbst negiert werden müsste, um einem wahrhaft vernunftgemäßen autonomen Standpunkt zu erlangen. Während die erste Stufe noch eine grundsätzliche Plausibilität besitzt, hält Honneth die zweite Stufe der moralisch-reflexiven Abstraktion für schlechthin in vielen Fällen gar nicht anwendbar und darin letztlich für fiktional, insofern moralische Konflikte in keiner Weise auf dem Weg der Ausklammerung aller individuellen sozialen Verortungen bearbeitet werden können, da sie ja ge-

73 RF 194.

74 Vgl. RF 195f.

rade erst innerhalb dieser Verortungen als solche bestehen. Das moralische Subjekt vermag sich erstens nur bedingt seines eigenen lebensweltlichen Horizonts zu entheben und würde, gelänge es ihm, dabei auch nichts für den Prozess der moralischen Willensbildung gewinnen, weil sich die je auszuhandelnden Konflikte an dem Ort, an den es dabei käme, gar nicht mehr stellen.⁷⁵

Für Honneth folgt also nicht nur aus Gründen des Realismus, der praktischen Durchführbarkeit, dass der reflexive Weg der Abstraktion die moralische Freiheit an ihre Grenzen führt, sondern schon aufgrund der Verfasstheit von moralischen Fragen selbst. Zu deren Signatur gehört bereits das Eingesenktsein in soziale, normativ institutionalisierte Voraussetzungen, welche die handelnden Subjekte nicht setzen, sondern vorfinden, und von denen ausgehend sie die Ziele und Gründe ihres Handelns bestimmen.⁷⁶ Sosehr Honneth also diesem Modus des Freiheitsdenkens eine beträchtliche Beteiligung an normativen Errungenschaften moderner Gesellschaften zugesteht – die Idee der Würde zum einen, das erhebliche emanzipatorische und konstruktiv-diskursive Potential moralischen Freiheitsdenkens zum anderen –, soehr ist es doch dieses Moment der notwendigen inneren Herauslösung aus bestehenden Sozialbeziehungen und -verhältnissen, das auf die theoretische Ergänzung um eine weitere, empirisch unterfütterte Dimension von Freiheit drängt. Denn letztlich sind doch, ähnlich wie innerhalb der Rechtsentwicklung, allein *negative* Aspekte von Freiheit aufgenommen, wo diese von einer Bewegung der Aussparung sozialer Bedingtheiten her gedacht wird.⁷⁷ Sie hat „aufschiebenden Charakter“⁷⁸, zielt auf Distanznahme, auf reflexiven Abstand.

9.5.3 Moralismus und Terrorismus als Pathologien der moralischen Freiheit

Daher liegt es für Honneth auch nahe, analog zum vorausgegangenen Abschnitt die *Pathologien* der moralischen Freiheit dort zu suchen, wo deren *Grenzen* unbeachtet bleiben und stattdessen ein Persönlichkeitstyp auf den Plan tritt, der vom immer schon vorgängigen Eingebundensein jedes moralischen Subjekts in bereits bestehende Zusammenhänge – in Rollenerwartungen, in familiäre Beziehungen, in freundschaftliche Verbindungen, in sittliche Fundamentalkonventionen, etc. – nichts mehr wissen will. An die Stelle einer im Rahmen der moralischen Freiheit notwendigen Unparteilichkeit und Unvoreingenommenheit tritt das Bewusstsein, das eigene Handeln vom Punkt eines allen vorausliegenden Verflechtungen enthobenen Aktors bestimmen zu können, gleichsam vom fiktiven Standpunkt „eines unverbunde-

75 Vgl. Honneths Beispiel eines Hochschullehrers, der auf einen bisher unbemerkten Plagiatsfall im Kollegenkreis stößt: RF 201–203.

76 So „sind wir in unserem moralischen Urteilen und Handeln stets zu einer vorgängigen Anerkennung von institutionellen Tatsachen genötigt, die in Gestalt von gesellschaftlich fundamentalen Normen unserer jeweiligen Form des Zusammenlebens daherkommen und daher eine für den einzelnen unverfügbare Geltungskraft besitzen“ (RF 203).

77 Entgegen der rechtlichen Freiheit eignet der moralischen Freiheit allerdings bereits ein ins Überindividuelle, nicht bloß ins Private drängender Zug. Dass er hierin einen Fortschritt sieht, macht Honneth deutlich (RF 205): „Der Wert der moralischen Freiheit geht daher über den der rechtlichen Freiheit hinaus: Hier besitzen wir nur das Recht, ungestört unser eigenes Leben zu ändern, dort aber das Recht, auf die öffentliche Auslegung moralischer Normen Einfluss zu nehmen.“

78 RF 205.

nen Subjekts“ aus, „welches all seine Grundsätze aus der abstrakten Perspektive einer allgemeinen Menschheit gewinnen muß“⁷⁹. Diejenige Freiheit, die ihm im Rahmen der moralischen Achtung zugesprochen wurde, also das Vermögen, im Blick auf die normative Rechtfertigung der eigenen Lebensvollzüge prinzipiell universalisierbare Gründe anführen zu können, missversteht das Individuum in diesem Fall in der Weise, dass es Unparteilichkeit mit Ungebundenheit verwechselt. Diejenige Formation von Subjektivität, die auf dem Boden solcher überdehnten moralischen Abstraktion zutage tritt, trägt verfestigte, erstarrte Züge und neigt dazu, ihre vormaligen persönlichen Besonderheiten zu verlieren, zumindest in Fragen der je individuellen Handlungszwecke. Honneth identifiziert innerhalb dieser Form der Pathologie zwei Typen: den Moralismus einerseits, den Terrorismus andererseits.

Beide Fälle stellen Konkretisierungen einer bestimmten Verhaltensweise dar, welche angesichts moralischer Konflikte alle persönlichen Beziehungen zugunsten einer vermeintlich höherwertigen, alles Eigennütziges überwindenden Prinzipienorientierung aufkündigt. Ihre Differenz besteht, so deutete ich Honneths Klassifikation, in zwei Dimensionen: Zum einen in der *Reichweite* der jeweils vorliegenden Pathologie. Während sich unter dem Stichwort des ‚Moralismus‘ eine Form der blinden Prinzipientreue verstehen lässt, deren Auswirkungen sich im sozialen Nahbereich am unmittelbarsten zeigen⁸⁰, stellt der ‚Terrorismus‘ eine Form des Rigorismus dar, in welcher der Bezug zum größeren, gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang aufgekündigt wird. Es besteht somit eine Differenz im Radius der jeweils betroffenen Sozial-sphäre. Zum anderen unterscheiden sich beide pathologischen Formen der moralischen Freiheit in derjenigen Weise, in der – wie ich es beschreiben möchte – das Zutrauen ins Zwischenmenschliche aus der moralischen Reflexion gleichsam ‚auswandert‘. In einem Fall führen das apathische, rigide Eintreten für vermeintlich unverbrüchliche Normen zum Erkalten der je bestehenden Sozialbeziehungen, was bei den Betroffenen beträchtlichen Leidensdruck mit sich bringen kann. Im anderen Fall wird der Gesellschaft als solcher nicht mehr zugetraut, moralisch legitimierbare Ordnungen aus sich heraus zu setzen. Dem Persönlichen, Empathischen, Anerkennenden des sozialen Miteinanders wird in beiden Konstellationen seine freiheitsstiftende Funktion aberkannt.

9.6 Die Unterscheidung von ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ der Freiheit

Mit dem bisher Dargestellten sind bereits zwei institutionelle Komplexe auf den Plan getreten, in denen der Wert der Freiheit im Raum der sozialen Interaktion Gestalt gewinnt. Auch war in beiden Sphären schon von Formen der ‚Anerkennung‘ die Rede, derer es zur Bereitstellung der rechtlichen ebenso wie der moralischen Freiheit bedarf. Wenn Honneth in den folgenden Überlegungen nun andere soziale Sphären in den Blick nimmt – Privatbeziehungen, Markt, Öffentlichkeit – und diese ebenso als Verwirklichungsformen institutionalisierter

79 RF 210.

80 Honneth illustriert ihn unter Verweis auf das literarische Werk von Henry James, vgl. RF 212f.

Anerkennungsmuster zu beschreiben versucht – worin gründet dann die in „Das Recht der Freiheit“ vorgenommene Unterscheidung zwischen „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ der Freiheit, bei der unter ersterer Überschrift Recht und Moral behandelt werden, unter letzterer dann die drei anderen genannten institutionellen Gesellschaftsbereiche? Handelt es sich um verschiedene Klassen von Institutionen der Anerkennung?

Honneth führt in zweierlei Hinsichten Unterschiede an. Zum einen werden jeweils andere Typen von Handlungssystemen an fokussiert: Während im ersten, durch rechtliche und moralische Freiheit aufgespannten Handlungssystem jeweils ein anfänglicher Vorgang der Anerkennung notwendig ist, um das Handeln der Individuen derart zu regulieren, dass eine intersubjektive Verständigung über subjektiv bestimmte Handlungszwecke möglich ist, wird in den Sphären des zweiten Handlungssystems das Geschehen der Anerkennung immer wieder aus sich herausgesetzt, insofern die beteiligten Individuen durch ein vorgängiges Anerkennungsgeschehen zu einer solchen Gestalt von eigenen Handlungszwecken finden, die ihre eigene Erfüllung nicht anders als im Zusammenspiel mit den Zwecken der anderen denken kann. In einem Fall wird soziale Interaktion ermöglicht, allerdings nicht selbst hervorgebracht, im anderen Fall führt die eingeräumte Freiheit in ein Handeln ein, das allein kooperativ realisiert werden kann. Erst die objektivierten Sozialformen des zweiten Handlungssystems sind insofern Institutionen der Anerkennung im Sinne des Gedankens sozialer Freiheit. In ihnen realisiert sich die soziale Erfahrung, dass die Verwirklichung der eigenen Wünsche und Interessen nicht *gegen* das Handeln der anderen Individuen, sondern allein *mit* ihnen geschehen kann, d.h. im Modus des Zusammenklangs, der Ergänzung und Vervollständigung der je subjektiven Handlungszwecke.

Ein zweiter Unterschied zwischen Institutionen der *Freiheitsermöglichung* und solchen der *Freiheitsverwirklichung* besteht in der Gestalt ihrer Durchbrechungen. Zuvor hatte Honneth den Begriff der Pathologie aufgerufen, um missverständliche Überdehnungen der rechtlichen und der moralischen Freiheit zu kennzeichnen. Im Bereich der Institutionen der sozialen Freiheit möchte er stattdessen von Fehlentwicklungen oder Anomien sprechen.⁸¹ Die Differenzierung soll kennzeichnen, dass es sich dabei nicht um Gefährdungen handelt, die dem Typus der sozialen Freiheit *inhärent* sind. Anomien bilden keine im Handlungssystem selbst schon vorhandenen Bruchstellen, sozusagen offene Flanken. Dagegen stellten die zuvor geschilderten Pathologien Fehlbildungen dar, Missverständnisse der jeweiligen Freiheitsformen *selbst*, gewissermaßen ‚Geburtsfehler‘ von Institutionen, die zur Verwirklichung einer Freiheit herangezogen wurden, die sie lediglich zu ermöglichen im Stande waren. Demgegenüber wird, so formuliert es Honneth, die kritische Nachzeichnung, mithin die normative Rekonstruktion der sittlichen Sphären von Privatbeziehungen, Markt und demokratischer Öffentlichkeit solche Abweichungen vom ursprünglich Intendierten zutage fördern, „deren Quellen woanders zu suchen sind als in den konstitutiven Regeln der jeweiligen Handlungssysteme selbst.“⁸²

81 Vgl. RF 231.

82 RF 231.

In meiner Darstellung werde ich mich auf das erste institutionelle Feld der persönlichen Beziehungen beschränken. Dabei geht es mir darum, exemplarisch die Anwendung der in den theoretischen Kapiteln ausgeführten Überlegungen zur sozialen Freiheit und zur Methode der normativen Rekonstruktion nachzuvollziehen. Dies an allen drei Sozialsphären durchzuführen, würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Für die Sphäre der persönlichen Beziehungen entscheide ich mich deswegen, weil sie mir aufgrund ihrer lebensweltlichen Nähe, ihrer Veranschaulichbarkeit und des weitgehend eingegrenzten Relationsgefüges, das sie beinhaltet, am besten dafür geeignet scheint, Honneths Zugriff auf soziale Wirklichkeiten zu demonstrieren. Zunächst folge ich dabei der in „Das Recht der Freiheit“ vorgegebenen Struktur und wende mich der Analyse der freundschaftlichen Beziehung zu.

9.7 Ein Beispiel für die Wirklichkeit der Freiheit. Die Sphäre persönlicher Beziehungen

9.7.1 Freundschaft als Beziehung der Teilhabe am je individuellen Inneren

9.7.1.1 *Historische Aspekte.* Zunächst erscheint es gar nicht ausgemacht, dass ‚Freundschaft‘ etwas ist, was nach der Honneth’schen Systematik als Institution sozialer Freiheit behandelt werden kann, setzt Freundschaft doch scheinbar keine eigenen, fortbestehenden Handlungsregeln aus sich heraus. Dem steht allerdings die lebensweltlich fassbare Beobachtung gegenüber, dass in freundschaftlichen Beziehungen ein Set an impliziten, eingespielten Normen existiert, welches die Unterscheidung etwa von ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Freundschaft erlaubt. Was aber macht Freundschaft nun aus? Honneth geht in einem ersten Gedankengang von Friedrich Schleiermachers Differenzierung von „antiken“ und „modernen“ Formen der Freundschaft aus. In der Antike und ebenso im Mittelalter waren diese zunächst einmal nur Männern zugänglich. Bis in die Neuzeit hinein hatten sie darüber hinaus den Charakter von eher instrumentellen, auf politische oder wirtschaftliche Interessen konzentrierten Bündnissen.⁸³ Das Eingehen derartiger Beziehungen lässt sich insofern auch nicht als freiheitliches Handeln fassen.

Dieser Zusammenhang wandelt sich mit Herausbilden des Marktes. Erst im Spiel der marktwirtschaftlichen Allianzen und Notwendigkeiten entsteht so etwas wie ein „Bedürfnis nach der Gegenwelt des privaten Rückzugs“⁸⁴, welches dann in gedanklichen Spuren zu seiner Befriedigung findet, die zwei theoretische Ursprünge haben: zum einen die Philosophie des Aristoteles, zum anderen die schottische Moralphilosophie. Letztere fällt für Honneth dabei deutlich stärker ins Gewicht. Die dort verhandelten Gegenstände finden sodann Aufnahme im Denken von Kant und Hegel, schließlich und besonders prominent auch in der Roman-

83 Vgl. RF 239–241.

84 RF 241.

tik.⁸⁵ Inhaltlich geht es in dieser Entwicklung stets um eine Form der gleichgeschlechtlichen Zweierbeziehung, die darin ‚neu‘ ist, dass sie jenen Raum für den wechselseitigen Austausch innerer Befindlichkeiten zur Verfügung stellt, der bisher höchstens auf die Familie beschränkt war. In dem so entstehenden Sozialbereich kann fortan die Erfahrung von Freiheit deswegen gemacht werden, „weil die eigenen Gefühle jetzt in der wohlwollenden Aufmerksamkeit und Widerspiegelung des Gegenübers eine soziale Verweltlichung erfahren.“⁸⁶ Anfänglich ist diese Sphäre noch männlichen Angehörigen der gebildeten Schichten vorbehalten, d.h. durch soziale Geschlechterbilder begrenzt. Ein weitgehender Durchbruch ist hier erst in den Jahrzehnten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu beobachten. In diese Zeit fällt die Herausbildung von neuen, fluideren Identitätswürfen im Zuge der allmählichen Gleichstellung der Geschlechter und des wirtschaftlichen Aufstiegs breiter Bevölkerungsschichten.

Mittlerweile hat sich die betreffende Institution derart in der Gesellschaft etabliert, dass sie in der Gegenwart zum festen Bestandteil der individuellen Sozialisation geworden ist. Die reziproken Rollenverpflichtungen, die mit dem Konzept der Freundschaft verbunden sind, werden gemeinhin im Rahmen der Pubertät eingeübt. Das heranwachsende Gesellschaftsmitglied macht bereits in dieser Phase seines Lebens die Erfahrung, was es heißt, die Handlungsgründe und Lebensziele des Anderen mit Aufmerksamkeit und Anteilnahme zu verfolgen.

9.7.1.2 Der normative Gehalt von Freundschaft. Worin besteht aber der eigentliche Freiheitswert der Freundschaft? Für Honneth geht es hier, wie er es formuliert, um die „Erfahrung einer ‚Befreiung‘ unseres Wollens“⁸⁷. Ich kann dem anderen mein Inneres mitteilen, meine Motivationen und Wünsche, und durchbreche damit die Beschränkung auf das bloß Subjektive, ohne dabei auf Folgen oder soziale Beschränkungen achten zu müssen: „das eigene Wollen in all seiner Unschärfe und Vorläufigkeit der anderen Person ungezwungen und ohne Angst anvertrauen zu können“⁸⁸. Dabei eignet diesem Geschehen eine gewisse Unanschaulichkeit. Sie ist ein gleichsam vorsprachliches, unausgesprochenes Phänomen, das Voraussetzung und Begleitmelodie der freundschaftlichen Kommunikation ist. Darin jedoch hat sie gewissermaßen einen fundamentalen Status: In der freundschaftlichen Beziehung geht es um die Verfügbarmachung eines Bereichs, in welchem jene Kommunikation meines Inneren stattfinden kann, welche die Grenzen meines privaten Denkhorizonts überschreitet. Und darin ist die Freundschaft bis in heutige Zeiten von großer Intaktheit. Honneth spricht zwar der zeitdiagnostischen Intuition ein gewisses Recht zu, dass das klassische Ideal der Freundschaft bedroht sei durch ihre Fehlform als ‚strategische‘ Freundschaft – eine Wirkung von sozialen Flexibilisierungsprozessen, von Mobilität, der Marktförmigkeit der Lebenswelt, etc. Dennoch, so sein positives Fazit, beherrschen die Gesellschaftsmitglieder weitgehend noch die eingeübten Regeln, d.h. die etablierten Normen der freundschaftlichen Beziehung. Dieser stellt Honneth ein optimistisches Zeugnis aus: inmitten der beschleunigten Dynamiken der gegenwärtigen Lebenswelt eignet ihr eine hohe Stabilität. Nicht zuletzt deswegen, weil sie mittlerweile über

85 Vgl. RF 242.

86 RF 243.

87 RF 248.

88 RF 249.

Schicht- und Ethniengrenzen hinweg sich hat etablieren können, stellt sie somit das „elementarste Ferment aller demokratischen Sittlichkeit“⁸⁹ dar.

9.7.2 *Intimbeziehungen als ganzheitliche Erfahrung der Anerkennung*

9.7.2.1 *Historische Aspekte.* Den Ursprung dieser sozialen Sphäre setzt Honneth etwas später an als im Falle der Freundschaft: Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts gewinnt der Gedanke Gestalt, dass eine intensive persönliche Verbindung zwischen den Geschlechtern allein auf der Ebene der Leidenschaften Bestand haben kann und nicht der Begründung in einer jenseits dieser emotionalen Dimension verorteten Sozialstruktur bedarf. Nicht wirtschaftliche, politische oder Standesinteressen begründen das intime, die ganze Person betreffende Miteinander zweier Menschen, sondern allein ihre wechselseitige Zuneigung.

Ähnlich wie in der Freundschaft geht es dabei in der liebenden Paarbeziehung um eine Form der sozialen Freiheit, stellt die Liebe doch einen an Intensität kaum zu überbietenden Raum für die Erfahrung zur Verfügung, die Vervollständigung, Ergänzung und Erfüllung des eigenen Wollens in der Begegnung mit dem Anderen zu erlangen. Der umfassenden Durchsetzung dieser Institution standen freilich bis ins 20. Jahrhundert hinein soziale Grenzen entgegen, überkommene Ordnungen, welche dieser Freiheitserfahrung Widerstände entgegenzusetzen. So konnte es etwa im Rahmen der klassischen bürgerlichen Ehe schon deswegen nicht einfach zur freien Entfaltung der vollständigen emotionalen Reziprozität der Zuneigungen und Wünsche kommen, weil die Zuordnung der Geschlechterrollen von großer Asymmetrie geprägt war, d.h. natürlich vor allem die Frauen zumeist gar nicht in der Position waren, ihre eigenen Bedürfnisse und Neigungen zu artikulieren. Auch war die Liebesbeziehung, wo sie sozial anerkannt und verankert war, nur als heterosexuelle Beziehung denkbar und statthaft. Man hat es also über weite Strecken der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten drei Jahrhunderte mit der Existenz einer Institution zu tun, deren immanente Norm – das freiheitliche Sein im Anderen im Modus der liebenden Begegnung – noch gar nicht zur Verwirklichung gelangen konnte. Eine vollständige „Demokratisierung“⁹⁰ der Intimbeziehung, mithin ihre Erschließung auch für Frauen und sexuelle Minderheiten sieht Honneth erst nach dem Zweiten Weltkrieg auf den Weg gebracht. Diese Bewegung führte weiterhin zur Ablösung von Familien- bzw. Eheverständnissen und individueller Intimbeziehung:

„Die intersubjektive Bindung aus sexuellen und emotionalen Motiven ist so weit von dem institutionellen Komplex aus familialem Zusammenleben und Kindererziehung abgekoppelt worden, daß sie als ein vollkommen eigenständiges System sozialer Praktiken dasteht, welches im Prinzip jedem erwachsenen Gesellschaftsmitglied zugänglich ist.“⁹¹

9.7.2.2 *Körperlichkeit als normativer Kern.* Der institutionellen Sphäre, die damit gewissermaßen auf eigenen Füßen zu stehen kommt, eignet ein normativer Kern, der schon in ihren ersten Erprobungen Ende des 18. Jahrhunderts vorhanden war und der ihr ein eigenes Recht

89 RF 252.

90 RF 257.

91 RF 259.

auch jenseits der rechtlich sanktionierten Formen des Zusammenlebens, d.h. der Ehe verleiht. Besonders deutlich tritt dieser Kern allerdings in Bezug auf die Körperlichkeit der liebenden Partner auf. Der Liebe eignen auch andere konstitutive Elemente, etwa die wechselseitige Wertschätzung der je subjektiven Wünsche und Bedürfnisse oder ihre ausgreifende Temporalität – das in jeder Liebesbeziehung vorausgesetzte Versprechen eines auch zukünftigen „Wir“⁹². Doch ist es das Verlangen nach Anteilhabe am Körper des Anderen, welches für Honneth das stärkste Unterscheidungsmerkmal zwischen Liebe und Freundschaft darstellt. Die wechselseitige Anteilgabe an der eigenen Körperlichkeit, die sexuelle Verbindung der Liebenden, stiftet dabei eine Erlebnisdimension von Freiheit, welche die Freundschaft so nicht bereithalten kann: Ich erfahre mich selbst in der Verbindung mit dem Partner in einem ganzheitlichen Sinn. Mir wird ein Ort zugespielt für meine eigene „Naturhaftigkeit“⁹³, die ich nicht mehr entlang sozialer Konventionen zu begrenzen aufgefordert bin, sondern vielmehr ohne Schutzbedürfnis und Scham zum Ausdruck bringen kann.

9.7.2.3 Liebe in der Gegenwart. Nun liegt auf der Linie der bisher rekonstruierten Bewegung immer größerer Liberalisierung zugleich die Diagnose, dass Intimbeziehungen in der Gegenwart immer mehr von Richtungslosigkeit und auch einer gewissen Beliebigkeit geprägt sind. Honneth referiert hier zunächst ein Bündel an Deutungen, welche verschiedene Gründe anführen, warum immer mehr der Eindruck nahezuliegen scheint, dass die beteiligten Subjekte im Vergleich zu vorherigen Zeiten weniger Bereitschaft aufzubringen vermögen, die eingegangenen Bindungen auch in ihrer normativen Dimension wahrzunehmen und zu leben, d.h. vor allem auch in Anerkennung des ihnen innewohnenden Versprechens auf Dauer.⁹⁴ Es scheint so, als würden über das Fortleben der gemeinsamen Beziehung auch solche Kriterien entscheiden, die der Sphäre der Intimität äußerlich sind, etwa die Frage nach der Vereinbarkeit von beruflicher Karriere und Partnerbindung.⁹⁵ Einige der Lebensformen, die sich um diese soziale Sphäre herumgruppieren, scheinen daher auch eher von deren Krise zu kündigen als von ihrer normativen Vervollkommnung. Honneth denkt hier an Phänomene wie Single-Haushalte, die Fragilität jeglicher Paarbeziehungen, die hohen Scheidungsraten, etc.

Doch lässt sich dem auch eine positive Lesart gegenüberstellen. Gerade wenn man die in einer Gesellschaft institutionalisierten Sozialformen stets nur als sich entwickelnde, nur um den Preis ihrer Aushöhlung erstarrende Bündel aus Praktiken versteht, dann kann das gesellschaftliche Gefüge immer auch als Vorstufe begriffen werden, als im Übergang befindlich und noch nicht an seinem Endpunkt angekommen. Zumindest liegt es nah, Honneths Überlegungen in dieser Richtung zu deuten. Die Zurückhaltung nämlich, die Vorsicht gegenüber

92 Vgl. RF 261 sowie die schöne Formulierung, dass „eine Liebesbeziehung ihrer zeitlichen Struktur nach einen Pakt zur Gründung einer Erinnerungsgemeinschaft“ darstelle, „deren Rückblick auf die gemeinsam geteilte Geschichte in Zukunft einmal so ermutigend und motivierend sein soll, daß sie Persönlichkeitswandlungen beider Partner zu überdauern vermag“ (262).

93 RF 270.

94 RF 271–273.

95 Honneth hält die Diagnose für plausibel, wonach „die heute wieder wachsende Entgrenzung von Arbeit und Freizeit es für den Einzelnen zunehmend schwieriger macht, seine persönlichen Bindungen von Erwägungen der Karriereplanung vollkommen freizuhalten“ (RF 273).

vorschnellen Wertungen der gegenwärtigen Sozialverhältnisse, die er nun vorschlägt, speist sich aus dieser Voraussetzung, dass eben die Gesamtbeschaffenheit des Institutionengeflechts als prozessuales Geschehen zu fassen ist, dessen Richtung durch die den Institutionen immanenten Normen bestimmt wird. Die vermeintlichen Fehlbildungen der Liebe können so in einem anderen Licht erscheinen, konkret indem sie als Folgeerscheinungen der zunehmenden Liberalisierung der Intimsphäre zum Stehen kommen: von der Tatsache etwa, dass im Raum der persönlichen Beziehungen immer weniger Bindungskräfte zu beobachten sind, muss nicht auf einen Mangel an emotionaler Energie oder wechselseitiger Anerkennungsbereitschaft geschlossen werden. Vielmehr kann sie auch einen Hinweis darstellen auf den immer weiter sinkenden ‚Pegel‘ von Zwangs-, Druck- und Funktionszusammenhängen, die vorzeiten das Areal der liebenden Beziehungen abgesteckt haben. Einiges spricht dafür, so Honneth, dass hier mit immer weiter fortschreitender Entwicklung der Liebessphäre hin zu größerer sozialer Freiheit auch ein Vakuum entsteht, ein Raum der Richtungslosigkeit, eine Phase des ungeordneten Übergangs, sodass

„in den empirischen Indikatoren, die auf einen Zerfall der Sozialform der Liebe hinzuweisen scheinen, [...] sich dann nicht die Symptome schwindender Bindungsfähigkeiten oder gewachsener Selbstverwirklichungsbedürfnisse [spiegeln], sondern nur die ganz normalen Lernschwierigkeiten, die mit der sozialen Generalisierung eines institutionellen Prinzips einhergehen.“⁹⁶

Wenn es hingegen wirkmächtige Faktoren gibt, welche die Praktizierung der normativen, im Raum der Liebe geltenden Handlungsregeln erschweren, dann entdeckt sie Honneth eher im Bereich der Arbeits- und Marktzusammenhänge, von denen die Individuen umgriffen sind. Dort, so enden seine Überlegungen zur Liebe, haben nämlich jene Effekte ihren Ursprung, welche eine Formierung von Subjektivität vorantreiben, die es den Gesellschaftsmitgliedern immer schwerer macht, sich auf längerfristige, existentiell tiefe Bindungen einzulassen. Im kapitalistischen Wirtschaftsgefüge, das von Imperativen der Flexibilität und der Verfügbarkeit beherrscht wird, sehen sich die Subjekte einer Logik des Ungebundenseins ausgesetzt, die der sozialen Sphäre der Intimbeziehungen gewissermaßen als Gegenwelt gegenübersteht – und innerhalb der Funktionszwänge der Lebenswelt mitunter die Oberhoheit gewinnt.⁹⁷

9.7.3 Familie als ‚demokratisches Gemeinwesen im Kleinen‘

9.7.3.1 *Historische Aspekte.* In ihren Anfängen ist die Institution des familiären Lebens kaum zu trennen von der Institution der Liebe, da Liebe und Ehe, Ehe und Elternschaft zusammengedacht werden. Die „Erwärmung des familiären Binnenklimas“⁹⁸ läuft historisch parallel zur Ablösung der romantischen Liebe von äußeren Sach- und Funktionszwängen. Die in der Zweierbeziehung gelebte Zuneigung wird nun auch auf das Kind übertragen. Zuvor war die Sozialisation der Kinder in den größeren Familienverbänden des Mittelalters und der frühen

96 RF 274.

97 Vgl. RF 276.

98 So die Formel des kanadischen Sozialhistorikers Edward Shorter, vgl. RF 278. Die Temperatur-Metaphorik findet sich auch bei Dornes 2012, 254f, wo sie als Leitfaden einer kurzen Kartierung soziologischer Sichtweisen auf die Entwicklung der modernen Familie dient.

Neuzeit weitgehend in die Erfordernisse des Arbeitsalltags ein- bzw. untergeordnet. Nach und nach aber setzt sich eine Idee des familialen Zusammenlebens durch, die über weitere sozialgeschichtliche Schritte – die Konzentration der Institution auf die triadische Struktur Mutter-Vater-Kind, die funktionale Trennung der Geschlechter (die Frau versorgt Haushalt und Kinder, der Mann sichert das Einkommen), die idealisierte Vorstellung einer ‚häuslichen‘ Lebenssphäre – in das wirkmächtige Ideal der bürgerlichen Kleinfamilie des 19. Jahrhunderts mündet. Die Zentralstellung dieses Konzeptes lässt sich dabei gerade auch im Gegenlicht der künstlerischen Bewältigung seiner Durchbrechungen ausmachen.⁹⁹

Am bürgerlichen Familienideal lassen sich erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts grundsätzliche, in der Gesamtheit der Gesellschaft feststellbare Veränderungen feststellen. Zunächst wird die Ehefrau nach und nach aus ihrer symbolisch aufgeladenen Rolle als fürsorgende Mutter herausgelöst. In einer längeren Entwicklung, die mit dem Wirtschaftsaufschwung seit dem Ende der 50er Jahre einsetzt, setzt sich das Bild von der erwerbstätigen Ehefrau und Mutter durch und gewinnt gesellschaftliche Anerkennung. Auf dieser Voraussetzung, d.h. auf der Egalisierung des Geschlechterverhältnisses fußt ein zweiter Prozess, der die Rolle des Kindes betrifft. Dieses wird in immer stärkeren Maße als Träger einer eigenen Persönlichkeit wahrgenommen, sodass sich auch gemeinhin anerkannte Formen der Erziehung von starker Direktivität hin zu immer größerer Orientierung am Individuum entwickeln.¹⁰⁰ Mit beiden Elementen ist ein Zustand erreicht, der in großer Kohärenz zum ursprünglichen romantischen Ideal der Institution der Familie besteht, das die Begründung der liebenden Beziehung rein aus affektiver Zuneigung mit der ebenso gefühlsbestimmten, gemeinsamen Fürsorge für die gemeinsamen Kinder verband.

9.7.3.2 Die normative Zentralstellung der Elternschaft. Zugleich steigen mit der Verwirklichung des freiheitlichen Ideals familialen Zusammenlebens auch die normativen Ansprüche, die diese Lebensform impliziert: wo das Miteinander im Familienzusammenhang entlang von Mustern der Gleichheit, der Wertschätzung und der emotionalen Zuneigung gelebt wird, bestehen dementsprechende Erwartungen an die eigene Freiheitserfahrung in den je konkret vorfindlichen Beziehungen. Diesen gesteigerten Erwartungen entsprechen wiederum Erfahrungen ihrer Nichteinlösung und die daraus folgenden Konsequenzen. Der größeren Liberalisierung im Zuge des 20. Jahrhunderts korrespondieren somit auch Phänomene wie erhöhte Scheidungsraten. Vom Ausgangsszenario der Trennung der Ehepartner her lassen sich weiter-

⁹⁹ Vgl. RF 281 mit Verweis etwa auf Ibsen oder Flaubert. Wie mächtig das Bündel aus komplementären Rollenverpflichtungen in der modernen bürgerlichen Familie war und ist, weist Honneth u.a. daran nach, dass trotz einer längeren Tradition des weiblichen Aufbegehrens gegen die starken Asymmetrien zwischen den Geschlechtern innerhalb des Familienlebens sich an der grundsätzlichen Struktur der Institution über ein- einhalb Jahrhunderte lang kaum etwas geändert hat. Noch Talcott Parsons, so Honneth, konnte seine Analyse im wesentlichen in den Fahrwassern Hegels entwerfen, insofern er innerhalb der Familie das wechselseitige Anerkennungsverhältnis ihrer Mitglieder nur gebrochen durch das ungleiche Machtgefälle vom Vater zur Mutter verstehen kann.

¹⁰⁰ Vgl. RF 284–286. Vgl. zu diesem allmählichen Paradigmenwechsel im Ganzen die im Umfeld des Frankfurter Instituts für Sozialforschung entstandenen Arbeiten des Soziologen und Psychologen Martin Dornes, insbesondere Dornes 2012, Kap. 6.

hin Erscheinungen wie das Fortbestehen der Fürsorgegemeinschaft über die Ehe hinaus oder die Entstehung von komplexen Familienstrukturen beschreiben.

In mancher Hinsicht ließe sich die gesellschaftliche Entwicklung des Familienlebens demnach als Prozess der Auflösung von Bindungen verstehen, da der ursprüngliche Strukturkern der Familie, das lebenslang verbundene Ehepaar, nicht mehr den Standardfall darstellt. Tatsächlich möchte Honneth aber eine gegenläufige Deutung anbieten, was die Festigkeit heutiger Familienzusammenhänge angeht. Denn neben die gewachsene Zahl der Trennungen ist das Phänomen getreten, dass allein schon die gestiegene Lebensdauer ihrer Mitglieder jeder Familie Zeiträume des Miteinanders aufschließt, die zuvor keinen größeren Stellenwert hatten. Auf das Ganze der Biographie gesehen ergibt sich damit eine zeitliche Kontinuität der Eltern-Kind-Beziehungen, die in kaum einem anderen Lebensbereich zu finden ist. Diese gemeinsame Verbindung fußt dabei auch auf der feststellbaren Bereitschaft der Eltern, auch über die Trennung als Paar hinaus Elternschaft in Form der Kinderfürsorge verantwortlich zu leben.¹⁰¹ Diese Elternschaft ist es, so ließe sich zusammenfassen, die nunmehr den normativen Kern der modernen Familie bildet, und zwar auch dann, wenn der Paarbeziehung, die an ihrem Beginn steht, keine Dauer beschieden ist.

9.7.3.3 Die ‚Verflüssigung‘ der familiären Sphäre. Mit diesen Entwicklungen entsteht in modernen Familien ein weitaus größerer kommunikativer Raum als in vorherigen Sozialzusammenhängen: Zum einen existiert der *Bedarf* nach intersubjektiver Verständigung allein schon aufgrund der Tatsache, dass die Mitglieder in Gleichberechtigung miteinander zu leben erstreben, dafür aber in der Lage sein müssen, über die Artikulation ihrer eigenen Bedürfnisse und Wünsche am Prozess der gemeinsamen Willensbildung teilzunehmen. Zum anderen eröffnen sich freie *Artikulationsräume* in Bezug auf je individuelle Empfindungen. Die Ebene der Gefühle erhält insgesamt auch dadurch eine Aufwertung, dass sie – ungehindert durch strikte Rollenzuschreibungen und hierarchische Sozialnormen – auf die Ebene des moralischen Sich-Verhaltens im Familienverband einwirkt. Dieser Zusammenhang liegt dabei auf der Linie des dynamischen Transformationsprozesses, den die betreffende Sozialsphäre durchlaufen ist: Mit der ‚Umstellung‘ von gesellschaftlichen, politischen oder wirtschaftlichen Erfordernissen auf die subjektive Zuneigung als Grundparameter der familialen Beziehung, d.h. mit zunehmendem Grad der Verwirklichung des ihr innewohnenden Freiheitspotentials, steigt auch der normative Anspruch, den die Familienmitglieder gegenüber diesem Lebensbereich empfinden.¹⁰² Der Familie eignet damit im Vergleich zu früheren Zeiten etwas Fragiles und Bin-

101 RF 293f.

102 So fasst Honneth zusammen (RF 301): „Die moderne Familie hat sich eben innerhalb der letzten fünfzig Jahre von einem rollenförmig organisierten, patriarchalischen Sozialverband in eine partnerschaftliche Sozialbeziehung verwandelt, in der der normative Anspruch institutionalisiert ist, sich untereinander als ganze Person in all der konkreten Bedürftigkeit Liebe entgegenzubringen; wird eine solche Liebe nicht empfunden, geht somit das Gefühl dafür verloren, in der eigenen Besonderheit angenommen worden zu sein, so fühlt sich das Familienmitglied normativ berechtigt, die von ihm erwarteten Verpflichtungen zu vernachlässigen.“ Mit den normativen Verpflichtungen der Generationen zueinander beschäftigt sich auch Bleisch 2015. Dort wird einem *Pflichtenmodell*, das aus bloßen Verwandtschaftsbeziehungen abgeleitet wird, ein Modell der moralischen, an der wechselseitigen Verletzlichkeit der Generationen orientierten *Haltung* entgegengestellt.

dendes zugleich. Durch die emotionale ‚Verflüssigung‘ der jeweiligen Beziehungen, die eben nicht mehr einfach gesellschaftlich gesetzt sind, ist die Schwelle dafür gesenkt, sich den Erfordernissen des Familienlebens dort zu entziehen, wo keine gefühlsmäßige Verankerung mit ihnen verbunden wird. Andererseits haben bestehende Bindungen eine hohe Autorität, weil sie eindeutiger als zuvor auf affektiven Bezügen, auf wechselseitiger Zuneigung und Anerkennung beruhen:

„Insofern ist trotz erhöhter Scheidungs- und Trennungsraten die innere Bindungskraft dieser triangulären Beziehungsform in den letzten Jahrzehnten eher gewachsen; erst heute kommt daher das, was schon in ihren Anfängen als eine besondere Form der Freiheit in modernen Familien angesehen wurde, wirklich zu sozialer Entfaltung.“¹⁰³

9.7.3.4 *Das Wechselspiel der Lebensphasen als Freiheitsraum.* Mit all diesen Beschreibungen aber ist für Honneth noch nicht gänzlich ausgeleuchtet, worin nun tatsächlich der Freiheitswert der Familie in Abgrenzung zu den für sich existierenden Sphären von Freundschaft und Liebe besteht. Völlig eindeutig erscheint ihm dabei, dass eine Antwort auf diese Frage nicht mehr, wie noch zu Hegels Zeiten, auf dem Wege eines quasi-naturalistischen Modells der inneren Ergänzung gefunden werden kann. Angesichts der sozialen Entwicklungen im 20. Jahrhundert und des hohen Werts der Geschlechter- und Generationengleichheit innerhalb von Familien ist einfach nicht mehr plausibel zu machen, dass Mitglieder dann zu ihrer eigenen Freiheit gelangen, wenn die ihnen nach traditionellen Rollenzuschreibungen zugefallenen Bedürfnisse und Pflichten ergänzt werden durch die Bedürfnisse und Pflichten des je anderen, wenn also beispielsweise die Mutter vom Vater versorgt wird, damit sie der ihr anvertrauten Aufgabe der Kinderfürsorge nachgehen kann, etc. Honneth plädiert dagegen für die Wiederaufnahme einer bestimmten Metaphorik, die zwar schon bei Hegel angelegt, allerdings noch leicht anders gedeutet worden war. Die Mitglieder einer Familie, so Honneth, tragen nämlich darin zu einer reziproken Ermöglichung von sozialer Freiheit bei, dass sie einander zum „Spiegelbild“ werden für eine je andere Lebensphase. Es ist die lange Dauer der familiären Beziehungen, die hierfür die Voraussetzung bildet. Das in vieler Hinsicht egalitäre Miteinander der Generationen ermöglicht gewissermaßen eine Perforation der Altersgrenzen. Die Subjekte werden einander zum Bild für einen biographischen Abschnitt und sind dadurch nicht nur Abbild, sondern bilden auch eine gleichsam momenthafte Brücke in diesen Abschnitt hinein – im Modus der Empathie, im Spiel, im emotionalen Austausch, in der Erinnerung und der Imagination. Soziale Freiheit in der Familie vollzieht sich nach Honneth als spielerischer Wechselschritt zwischen verschiedenen Altern.

Dieses Spiel, dieses Experimentieren wird mit fortschreitender Lebensdauer dort zur Wirklichkeit, wo sich die Fürsorgeverantwortlichkeiten umkehren, d.h. die Kinder ihre Eltern pflegen. Honneth deutet diesen Zusammenhang lebensphilosophisch. Auf der Ebene des Sozialen wird hier das Zyklische der menschlichen Existenz versinnbildlicht. Des Kreislaufs des Lebens im Handeln der Kinder an einem selbst ansichtig zu werden stellt gar eine Möglichkeit des Trostes angesichts der eigenen Endlichkeit dar. So begrenzt auch der Schutz dieser Empfin-

103 RF 302.

„der ganz wenigen Stätten in unseren Gesellschaften, an denen die Subjekte noch säkularen Trost zu empfangen vermögen, weil sie sich zumindest fiktiv in einem sie überdauernden Ganzen aufgehoben wissen.“¹⁰⁴

9.7.3.5 Die Familie in der Gesellschaft. Für beide Aspekte des Freiheitspotentials von Familien – das Wechselspiel der Lebensphasen einerseits, die Vergewisserung des Eingebettetseins in einen übergreifenden Zusammenhang andererseits – müssen dabei gewisse gesamtgesellschaftliche Voraussetzungen erfüllt sein. Honneth wechselt hier in den Modus der Kritik, wobei es ihm nicht um die interne Kritik von Entwicklungsformen innerhalb der familialen Sphäre geht, sondern um die äußere Kritik der Sozialzusammenhänge, in welche sie eingeordnet ist. Denn diese externen Bedingungen sind es, die dafür verantwortlich sind, dass Eltern etwa ausreichend Zeit zur Interaktion mit ihren Kindern zur Verfügung steht, dass ihnen genügend Freiraum eröffnet wird für die egalitäre Verteilung der innerfamiliären Verantwortlichkeiten, dass für erwachsene Familienmitglieder schließlich die grundlegende Sicherung der freiheitlichen Lebensvollzüge dadurch gegeben ist, dass sie Aussicht haben auf dauerhaft gesicherte Beschäftigungsverhältnisse.

Honneth sieht in allen diesen Bereichen Probleme. Nicht zuletzt ist die Sicherung des familiären Auskommens weitgehend dadurch gefährdet, dass die soziale Sicherungssysteme moderner Gesellschaften noch weitgehend im alten Versorgungsmodell befangen sind, sodass etwa die für Kinderbetreuung und Hausarbeit aufgewendete Lebenszeit in Bezug auf spätere Sozialleistungen in keiner Weise der wertschöpfenden Arbeit gleichgestellt ist. Weiterhin findet sich in staatlich-strukturellen Logiken ein Festhalten an der Dreiteilung der Lebensläufe „in eine frühe Phase der Sozialisation, eine mittlere Phase der Erwerbsarbeit und eine späte Phase tätigkeitslosen Ruhestands“¹⁰⁵. Dieses Schema aber lässt sich längst nicht mehr eindeutig in den je individuellen Biographien abbilden. So gibt es beispielsweise kaum mehr Großeltern, welche die Sorge um die Enkelkinder nicht in einem Maße mittragen, das die Rede von einem gleichsam tätigkeitslosen oder marktfernen Ruhestand obsolet macht. Auch ist deutlich, so Honneth, dass sich Phasen der Ausbildung und des Lernens über weite Teile des Lebens erstrecken, sodass statt eines kontinuierlichen Modells des Durchschreitens der Stationen Sozialisation, Ausbildung, Berufstätigkeit, Ruhestand eher von vielgestaltigen Sprüngen und Wechseln auszugehen wäre, wollte man in Bezug auf rechtliche und wirtschaftliche Strukturen der Sphäre modernen Familienlebens entgegenkommen.

Dafür besteht nun einiger Anlass. Denn mit der Förderung und Ermöglichung freiheitlichen Familie-Seins gewährleistet die Gesellschaft nicht etwa die Fortexistenz einer Vielzahl an in sich abgeschlossenen, ungestört den eigenen Erfordernissen und Bedürfnissen nachgehen-

104 RF 310. Dass Honneth diese Möglichkeit des Trostes als begrenzt sieht, insofern sie das Unglück des Todes, des Sterbens und des Abschiedes nicht einfach aufhebt, anerkennt Herta Nagl-Docekal in ihrer Kritik erst sehr spät. Diese Verzögerung erlaubt ihr das Anbringen zahlreicher kritischer Anfragen, die trotz innerer Plausibilität nicht treffen, da sie die grundlegende Zurückhaltung Honneths in dieser Sache nicht beachten. Vgl. Nagl-Docekal 2014, 65–67.

105 RF 312.

den Entitäten, sondern fördert gleichsam den sozialen ‚Mutterboden‘, in dem sich die Sozialisation demokratischer Individuen vollzieht. Honneth spricht von einem „kooperativen Individualismus“¹⁰⁶, einem Set an Tugenden, Kompetenzen und Handlungsdispositionen, welche sich die heranwachsenden Subjekte durch die Erfahrung der wechselseitigen Anerkennung, der gemeinsam Verantwortungsübernahme füreinander und eines existentiellen Geborgenseins in der familiären Struktur aneignen können. Diese konkrete, gewissermaßen ‚überindividuelle‘ Form des Individualismus zeichnet sich dadurch aus, dass der Einzelne zu seinem eigenen Wesen und Empfinden gerade im Modus der Kooperation gelangt. Die Familie bildet darin ein demokratisches Gemeinwesen im Kleinen, das die ihr wesensgemäße Form der Freiheit eine Formatierung von Subjektivität fördert, welche auf Empathie, Verantwortung und Toleranz setzt.

9.7.4 Die Wechselseitigkeit der Institutionen

Mit den beiden zuletzt nur angedeuteten Gedankengängen – das Angewiesensein der familiären Sphäre auf bestimmte ökonomisch-rechtliche Voraussetzungen einerseits, ihre Verweisstruktur in Richtung der demokratischen Öffentlichkeit andererseits – ist bereits angeklungen, dass die Beschreibung der drei institutionalisierten Sozialbereiche, in denen sich in modernen Gesellschaften soziale Freiheit realisiert, nicht auf je für sich abgeschlossene Segmente zielt, sondern in der einzelnen Sphäre Wechselbezüge zu den anderen beiden zu finden sind. Als Teilelemente der gesellschaftlichen Wirklichkeit stellen sie zwar phänomenal abgrenzbare Handlungssysteme dar, in denen jeweils unterschiedliche Verwirklichungsformen sozialer Freiheit zu ihrer Gestalt finden. Jedoch sind sie als solche nicht autark, sondern zum einen angewiesen auf die Ermöglichungsstrukturen der rechtlichen und der moralischen Freiheit und zum anderen eingebettet in wechselseitige Verknüpfungen der Trias ‚Persönliche Beziehungen – Markt – demokratische Öffentlichkeit‘:

„[D]er freie Marktteilnehmer, die selbstbewußte, demokratische Staatsbürgerin und das emanzipierte Familienmitglied, alles Figuren, die den in unserer Gesellschaft institutionalisierten Idealen der jeweiligen Sphäre entsprechen, bedingen sich gegenseitig, weil die Eigenschaften der einen letztlich nicht ohne die der beiden anderen zu verwirklichen sind.“¹⁰⁷

Dabei besteht trotz dieser dynamischen Wechselbeziehung der Freiheitssphären eine gewisse Asymmetrie: die Sphäre der demokratischen Öffentlichkeit hat in Honneths Theoriegebäude eine herausgehobene Stellung gegenüber Markt und Familie, insofern die besondere Art von Institutionalität, die ihr zueigen ist, mit der exklusiven Macht verbunden ist, soziale Freiheit tatsächlich auch rechtlich zu sanktionieren. Die wechselseitigen Anerkennungsverhältnisse, um deren Verwirklichung in den jeweiligen Handlungsbereichen gerungen wurde, können durch den politischen Prozess der demokratischen Willensbildung noch einmal gefestigt werden. Weiterhin ergibt sich eine Überordnung der demokratischen Sphäre im Miteinander der Institutionen aus ihrem fundamental selbstreflexiven Charakter. Während in den Bereichen der

106 RF 316.

107 RF 616.

Familie und des Marktes das Nachdenken über die jeweils normativen Freiheitsbedürfnisse zwar punktuell vorkommen kann, aber *als solches* nicht zur Grundsignatur der jeweiligen Sphäre gehört, ist der Institution der demokratischen Öffentlichkeit gewissermaßen schon im Ansatz eingeschrieben, dass sich das Handeln in ihr im Modus argumentativen Austauschs, in Diskussionen und im reflexivem Abwägen von Handlungsgründen vollzieht.¹⁰⁸ Die reflexive Ebene geht der praktischen voraus, während letzterer in den beiden anderen Sphären der Primat zukommt und nur der punktuellen Ergänzung durch erstere bedarf. Diese „institutionalisierte Reflexivität“¹⁰⁹ soll ihrem Wesen nach zu einem Ort werden, in dem zur Sprache gebracht werden kann, was aufgrund von den Institutionen äußerlichen Zwängen und Restriktionen der Verwirklichung von Freiheitspotentialen noch im Wege steht.

9.8 Rückblick

Die Darstellung des Gedankengangs von „Das Recht der Freiheit“ soll an diesem, sicher in vieler Hinsicht vorläufigen und unvollständigen Punkt beschlossen werden. In einem nächsten Schritt möchte ich mich einzelnen ihrer Elemente diskursiv nähern. Zuvor aber erscheint es mir sinnvoll, den bis hierher gegangenen Weg noch einmal überblicksartig nachzuvollziehen.

9.8.1 Drei Formen von Freiheit

Ich habe meine Darstellung mit Honneths dreiteiliger Kategorisierung des Freiheitsbegriffs begonnen. Die Idee der *negativen* Freiheit zeichnet Honneth als Abwesenheit von äußeren Zwängen nach, als ein Zustand, in dem das Subjekt ohne Hindernis in der Lage ist, seinen Handlungszielen nachzugehen. Die reine *Möglichkeit* der Verfolgung subjektiver Zwecke konstituiert nach diesem Verständnis Freiheit. Eine inhaltliche Füllung der Norm ist dabei nicht vorgesehen. Diese Zurückhaltung gegenüber einer normativen Bezugnahme auf die soziale Wirklichkeit kann Honneth nicht teilen. Kritisch sieht er zusätzlich das in Konzepten negativer Freiheit vorausgesetzte Postulat eines fingierten Naturzustands, in welchen die Individuen diesseits ihres Eingebundenseins in jegliche Gemeinwesen platziert werden. Ein *reflexives* Freiheitsverständnis findet Honneth dort vor, wo der theoretische Fokus auf die Genese der jeweiligen Handlungsgründe gelegt wird. Das zwanglose Zustandekommen des subjektiven Wollens ist es, an dem sich hier die Differenz von Freiheit und Unfreiheit ergibt. Honneths Kritik trifft dabei vor allem die Ideen von Gerechtigkeit, welche im Ausgang von diesem Modell entwickelt wurden: sie müssen sich letztlich auf einen bloß prozeduralen Begriff von Gerechtigkeit beschränken, weil sie nur die idealen Vorbedingungen, nicht aber den normativen Gehalt der im Prozess der Willensbildung gefundenen Gerechtigkeitsvorstellung zu beschreiben vermag. Diesen Mangel sieht er begründet in der Voraussetzung, dass alle konsensu-

108 Vgl. RF 617.

109 RF 617.

al gefundenen Normen ihren Ursprung stets nur im je vereinzelt freien Subjekt haben und deswegen nicht theoretisch vorweggenommen werden können. Selbst dort, wo reflexive Freiheitsmodelle stärker kooperative Elemente von Gesellschaften betonen, verbleiben sie in einer ‚Logik der Nachträglichkeit‘, in der erst abstrakt ein Begriff von Freiheit entwickelt wird und dann in einem zweiten Schritt soziale Wirklichkeiten an diesem gemessen werden. Demgegenüber formuliert Honneth im Anschluss an Hegel ein drittes Modell, in welchem seine Forderung berücksichtigt wird, die Realisierungsbedingungen von Freiheit schon in den Freiheitsbegriff selbst zu integrieren. Die Idee einer sozialen Freiheit, die in Institutionen der Anerkennung Gestalt gewinnt, in ihnen gründet und sie zugleich ermöglicht, lässt sich als Verweiszusammenhang von Institution und Individuum deuten, als Ineinander von Freiheits- und Gerechtigkeitstheorie sowie – in methodischer Hinsicht – als Miteinander von Normativität und Empirie. Honneths in den Fahrwassern der Hegel’schen Rechtsphilosophie gewonnene Freiheitstheorie braucht den von Anfang an durchgehaltenen Bezug auf empirische Sozialverhältnisse, will diese aber einer normativen Betrachtung zuführen. Die zugrunde liegende Methodik ist die eines ‚korrektiven Vergleichs‘ bzw. einer ‚normativen Rekonstruktion‘, wobei freiheitsfördernde Sozialstrukturen einerseits und die sich in ihnen konkret realisierenden Ausformungen von Freiheit andererseits zeitgleich und in gegenseitiger Verschränkung bedacht werden. Der Anschluss an Hegel – sowohl in Bezug auf das kritisch-analytische Verfahren, das dem „Recht der Freiheit“ zugrunde liegt, als auch in Bezug auf die Zentralstellung des Anerkennungsbegriffs – bedeutet in all dem nicht, dass Honneth auch dessen metaphysische Annahmen übernimmt.

Ich habe dann darzustellen versucht, wie Honneth die Sphäre der *rechtlichen* und der *moralischen Freiheit* samt den ihnen zugehörigen sozialen Praktiken und normativen Erwartungen versteht. Beide Formen von Freiheit bieten gewissermaßen äußere Bedingungen dar, unter denen sich soziale Freiheit realisieren kann. Während im Raum des Rechts die Gewährleistung für private Autonomie gesehen werden kann, bietet die Moral eine geschützte Domäne der ethischen Willensbildung. In beiden Sphären wird dem Individuum zugestanden, in einem begrenzten Rahmen aus dem Gefüge der intersubjektiven Verpflichtungen und Bindungen hervorzutreten, um gleichsam den Boden für das soziale Miteinander für sich neu zu bereiten. Wo diese zeitweilige Unterbrechung auf das Ganze der Lebenswelt oder der Existenz ausgeweitet wird, treten *Pathologien* auf, konkret Phänomene der Verrechtlichung oder der existenziellen Indifferenz, aber auch des Moralismus oder gar des Terrorismus. Bei beiden Freiheitsideen moniert Honneth, dass es sich lediglich um Ermöglichungsstrukturen von Freiheit handelt, dass sie selbst aber keine freiheitliche Praxis aus sich herauszusetzen vermögen: wem rechtlich der Schutzraum des Privaten zugestanden wird, um auf die Spur seiner Handlungs- und Lebensziele zu kommen, der muss eben diese Ziele noch aus anderen Quellen generieren. In gleicher Weise wird dort, wo das moralische Subjekt sich entlang verallgemeinerbarer Prinzipien zu orientieren aufgefordert ist, vergessen, dass diese Prinzipien immer schon auf sozialen Voraussetzungen beruhen, insofern ein Standpunkt der abstrakten Unpar-

teillichkeit nicht anders als im Modus der Fiktion postuliert werden kann. Hier wie dort wird Freiheit ermöglicht, jedoch nicht verwirklicht.

9.8.2 Soziale Freiheit in persönlichen Beziehungen

Wie Honneth eine soziale Sphäre denkt, in der eine derartige Realisierung stattfinden kann, habe ich am Beispiel der persönlichen Beziehungen gezeigt, dem ersten großen Bereich institutionalisierter Anerkennungsverhältnisse neben der Marktwirtschaft und der demokratischen Öffentlichkeit. So eröffnet sich in der mit dem 18. Jahrhundert aufkommenden Institution der *Freundschaft* ein sozialer Raum, in welchem das (zunächst männliche) Subjekt die Teilhabe des zugewandten Anderen am je eigenen Inneren erleben kann und darin Freiheit erfährt. Die rekonstruktive Nachzeichnung ihrer Entwicklung formiert sich bei Honneth als ein Überschreiten der Geschlechter-, Nations- und Schichtgrenzen hinweg, sodass Freundschaft als grundlegendes Triebmittel demokratischer Sittlichkeit erscheint. Die Liberalisierung der *Intimbeziehungen* wiederum wird als sachliche Loslösung von der ehelichen Gemeinschaft beschrieben, aber auch als Egalisierung der Geschlechterrollen und als schrittweise Anerkennung von Minderheiten. In der Liebe wird Freiheit im gegenseitigen Versprechen zukünftiger Gemeinschaft erfahren, im Erleben der eigenen Körperlichkeit und in der Erfahrung der liebenden Wertschätzung. Durch ihren starken Bezug auf die affektive Dimension des Zusammenlebens erscheint die soziale Sphäre der Intimbeziehungen als eher fragil, was aber auch ein Folgesymptom des allmählichen Nachlassens von äußeren Zwängen sein kann. In ähnlicher Form deutet Honneth die Entwicklung der *Familie* als Herauslösung aus ökonomischen oder standesmäßigen Ordnungen und damit einhergehend als Konzentration auf die triadische Struktur von Eltern-Kind-Beziehungen. Über die Zwischenstufe der bürgerlichen Kleinfamilie wird im 20. Jahrhundert schließlich eine weitgehende Gleichstellung der Familienmitglieder im Sinne partnerschaftlicher Beziehungen erreicht. Obwohl eine hohe normative Aufladung dieser Institution zu beobachten ist, hat sie doch aufgrund ihrer langen lebenszeitlichen Dauer und ihres zyklischen Charakters auch eine Form von Festigkeit gewonnen, welche die empirisch vermeintlich zu beobachtenden Auflösungserscheinungen der klassischen Kleinfamilie in ein positives Licht rücken. Zuletzt eröffnete die Sphäre persönlicher Beziehungen eine Perspektive auf das Verwobensein der drei großen institutionellen Bereiche im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang. Exemplarisch ist leicht einzusehen, dass ein glückliches Familienleben wesentlich auf bestimmten ökonomischen Voraussetzungen ruht, ebenso wie sich nach Ansicht Honneths ohne große Umstände plausibel machen lässt, dass im Rahmen des familiären Miteinanders jene Haltungen und Umgangsformen eingeübt werden, welche für die gemeinsamen deliberativen Anstrengungen der Gesellschaftsmitglieder im Raum der demokratischen Öffentlichkeit notwendig sind.

9.9 Diskussion

Für eine Diskussion der in „Das Recht der Freiheit“ entwickelten Gerechtigkeitstheorie möchte ich mich im Folgenden auf diese Punkte konzentrieren: *erstens* möchte ich noch einmal auf Honneths Begriff sozialer Freiheit zu sprechen kommen. Einerseits bildet er das normative Zentrum der Theoriearchitektur seines Entwurfs, andererseits stellt er, so eine der Grundannahmen der vorliegenden Arbeit, das wichtigste Verbindungselement zwischen säkularer Sozialphilosophie und theologischer Sozialethik dar. *Zweitens* möchte ich auf offene Fragen im Blick auf das Vorkommen bzw. Fehlen von Religion, Kirche und Theologie in Honneths Betrachtung moderner Gesellschaften zu sprechen kommen. *Drittens* schließlich wird es mir um die teleologische Dimension gehen, die den bisher dargestellten sozialtheoretischen Überlegungen zugrunde zu liegen scheint. Eine vierte Fragerichtung, jene nämlich nach der methodischen Anlage seines Entwurfs im ‚Mittelfeld‘ von Gesellschaftsanalyse und normativer Theorie, wird in den beiden vorausgehenden anklingen, jedoch erst in einem eigenständigen Kapitel ausführlichere Betrachtung finden.

9.9.1 Der Primat der Freiheit

9.9.1.1 Die Vielfalt der Normen. Für Honneth stellt der Wert der individuellen Freiheit so etwas wie den normativen Kern moderner Gesellschaften dar. Die ganze Anlage seines Entwurfs geht von der Prämisse aus – die sich dann freilich rückwirkend auf dem Wege der normativen Rekonstruktion erst als tragfähig erweisen muss –, dass das gesellschaftliche Miteinander seit Beginn der Neuzeit dort, wo es vom Streben nach Gerechtigkeit geleitet war, von der immanenten Norm der Freiheit imprägniert war. In diesem Freiheitsprimat könnte nun eine Zurückstellung, gar Negation anderer moralischer Werte gesehen werden. Die moralische Dimension des sozialen Miteinanders würde dann, so könnte dieser Einwand lauten, allein auf dem Weg der normativen Betrachtung individueller Autonomiebedürfnisse reflexiv eingeholt werden.¹¹⁰ Dagegen wäre wiederum anzuführen, dass es Honneth nicht um eine umfassende Gesellschaftsanalyse geht, sondern um eine Theorie sozialer Gerechtigkeit. Den Wert der Freiheit nimmt er dabei als Mitte einer solchen Theorie in Anspruch. Damit aber ist noch nicht mitgesetzt, dass es für ihn keine anderen normativen Bezugspunkte geben kann, durch deren Behandlung etwas über die moralischen Orientierungsmuster innerhalb moderner Sozialgefüge zu erfahren wäre.¹¹¹ Auf diese Thematik werde ich im folgenden Abschnitt unter dem Aspekt der Verortung des Religiösen innerhalb von Honneths Entwurf zu sprechen kommen. Zuvor möchte ich auf einen Problemhorizont hinweisen, der zwar keine

110 Vgl. zu dieser Kritik Halbig (2018).

111 Auch Hans Joas hat gegenüber Honneth den Vorwurf eines Wertemonismus ins Spiel gebracht (vgl. Joas 2014a, 94–98). Er bezieht sich dabei weniger auf die nachträgliche Rechtfertigung Honneths, diesem gehe es lediglich um Fragen der Gerechtigkeit, nicht um andere Wertsphären, sondern verweist auf die in Honneths einleitenden Überlegungen geäußerte These von der absoluten Vorrangstellung der individuellen Freiheit im westlichen Wertekanon (RF 9.36 u.ö.). In der Tat stehen diese anfänglichen Bemerkungen Honneths in einer gewissen Spannung zu der nachträglichen Einschränkung des Freiheitsprimats auf institutionelle Sphären der Anerkennung.

Kritik an Honneths Freiheitsbegriff darstellt – deswegen nämlich, weil er gerade solche moralischen ‚Bezirke‘ aufruft, die von der dargelegten Gerechtigkeitstheorie nicht unbedingt umfasst sind –, dabei aber eine mögliche offene Flanke dieses Freiheitsbegriffs bildet und, wenn ich richtig sehe, für eine theologische Auseinandersetzung von einiger Bedeutung ist.

9.9.1.2 *Individuum und Institution.* Mir geht es zunächst um die Frage nach dem ‚Surplus‘ im Zwischenraum zwischen Individuum und Institution. Denn in der Überordnung der sozialen über andere Freiheitsformen ließe sich eine gewisse Individuumsvergessenheit sehen. Gehört nicht zum Gegenüber von Subjekt und Struktur immer auch eine uneinholbare, bleibende Differenz? Bietet der existenzielle Erfahrungshorizont des Menschen nicht immer auch einen Bestand an subjektiven Gehalten, Qualitäten, Orientierungen, etc., die sich nicht allein mittels der Beschreibung des reziproken Austauschs zwischen Individuum und Institution einfangen lassen? Besondere Brisanz erhält diese Fragestellung dort, wo es um totalisierende Wertzuschreibungen geht. Innerhalb von eher frühen Überlegungen, in denen er den Gesamtaufriß seiner Gerechtigkeitstheorie darstellt, beschreibt Honneth in kurzen Strichen, dass sich in Neuzeit und Moderne nach und nach der Primat des Wertes der Freiheit auch darin durchsetzen würde, dass „der Wert des menschlichen Subjekts in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung liegt“¹¹². Honneth geht es dann in den folgenden Sätzen um die allmähliche Veränderung der gemeinhin verbreiteten Vorstellungen von normativen Ansprüchen, mithin von Gerechtigkeitseinstellungen. Er versucht eine bestimmte normative Umgewichtung moralischer Werte nachzuvollziehen, in deren Folge eben die individuelle Freiheit sich an die Spitze setzte, wobei allerdings sich diese Vorrangstellung auch darin äußerte, so stellt er es dar, dass sich Autonomie allmählich zum letztgültigen Kriterium des „Wertes“ von Subjekten herausbildete. In seiner Formulierung bleibt eher offen, von welcher Art diese qualitative Zuschreibung genau ist, in welchen Zusammenhängen also die Rede vom „Wert“ des Subjekts zur Anwendung kommt, wer die Träger der beschriebenen Einsicht sind, welche inhaltlich-moralischen Aussagen mit der Verknüpfung von Subjektivität und Autonomie verbunden sind. Kritisch müsste gefragt werden, ob der Wert des Einzelnen nicht auch aus anderen Quellen abgeleitet werden kann, etwa „aus seiner Verletzbarkeit, seiner emotionalen Bindungsfähigkeit“¹¹³ oder auch – in theologischer Perspektive – aus seiner Geschöpflichkeit bzw. einer Idee von Gottesebenbildlichkeit. Da es Honneth hier noch nicht um eine eigene, etwa fundamentalethisch relevante Position geht, sondern lediglich um die Annäherung an eine geistesgeschichtliche Grundbewegung der Moderne, besteht m. E. wenig Anlass, ihm die angedeutete moralische Engführung vorzuwerfen, die eine der Begleiterscheinungen des neuzeitlichen Freiheitsprimats sein kann.¹¹⁴

112 RF 36.

113 Halbig 2018, 53.

114 Christoph Halbig entscheidet sich für eine andere Einschätzung. Er wendet gegen Honneth ein, dass im Falle einer solchen monistischen Herleitung des ‚Wertes‘ von Subjekten „allen nicht personalen Entitäten, die nicht über eine solche Fähigkeit verfügen, jeder Wert abgesprochen werden muss[te]“ (Halbig 2018, 69). Er beharrt auf dem normativen Eigenrecht der ersten gegenüber der zweiten Natur. Seine Kritik mündet dann in der Diagnose, Honneths Vorrangstellung der Freiheit führe zu „einer ganz unnötigen *Verarmung* moralischer Begründungsmuster“ sowie „zu einer inhaltlichen *Verzerrung* solcher Begründungsmuster, die in

Zugleich weist dieser kurze Gedankengang auf eine Fragerichtung hin, die weitere Beachtung verdient hat: Die in Honneths Denken vorgenommenen Zuordnungen von Individuum und Institution – die Einbettung des Lebenslaufs in das familiäre Leben, die Entdeckung der eigenen Körperlichkeit in der Liebe, die Widerspiegelung des je verschiedenen Inneren in der Freundschaft, die Vernetzungen der Markt- und Arbeitswelt, die Teilhabe am gemeinsamen deliberativen Prozess des demokratischen Miteinanders und so fort – decken weite Bereiche der Lebenswirklichkeit ab. So sehr es Honneth um die fokussierte Ausrichtung seiner Theorie auf soziale Gerechtigkeit zu tun ist, so nah rückt sie doch heran an existentielle Aspekte der Lebensführung. Sein sozialphilosophischer Ansatz berührt damit auch, nicht zuletzt aufgrund des fundamentalen Status des Anerkennungsbegriffs, grundlegende anthropologische Fragestellungen. Die Betonung eines bleibenden ‚Mehr‘, einer Dimension von Individualität, die stets im Gegenüber zu sozialen Strukturen verbleibt, kann dabei ein mitlaufendes Korrektiv bilden – ohne schon die Theorie als solche in Frage zu stellen. Dass sich Honneth dieser Thematik bewusst ist, lässt die folgende Erläuterung erkennen:

„Auf jeden Fall war ich mir von Anfang an vollkommen darüber im Klaren, dass meine Rekonstruktion der verschiedenen Sphären sozialer Freiheit keinesfalls die Annahme beinhalten darf, das individuelle Subjekt könne sich darin ohne jeglichen Rest eines wie auch immer gearteten Vorbehalts vollständig verwirklicht sehen[.]“ In einem geplanten, letztlich aber nicht ausgeführten Kapitel zum Thema der „Ironie“ sollte daher der Sachverhalt ausgeführt werden, „dass das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen seiner institutionell vermittelten Selbstverwirklichung notwendig ‚gebrochen‘ oder eben ‚ironisch‘ sein müsse“¹¹⁵.

Hier deutet sich eine Bewegung der Kritik an, die in gewisser Weise schon in den Abschnitten zu den Pathologien der rechtlichen und der moralischen Freiheit wirksam wurde. Dort hatte Honneth fehlgerichtete Ausformungen dieser beiden Arten von Freiheit aus ihrer jeweiligen *Totalisierung* auf sämtliche Lebensvollzüge erklärt und demgegenüber auf den in einzelnen Bereichen der Subjektivität eminent wichtigen, dabei aber eben auch auf diese Bereiche *begrenzten* Charakter subjektiver Rechte und moralischer Orientierungen abgehoben. In ähnlicher Weise lässt sich nun das voranstehende Zitat als Hinweis auf die Begrenztheit auch der sozialen Freiheit lesen. Auch sie sollte vor holistischen Überdehnungen insofern bewahrt werden, als sich nicht sämtliche subjektiven Vollzüge, mit welchen das Individuum auf dem Weg der Selbstverwirklichung voranschreitet, aus dem Eingebundensein in freiheitliche Institutionen herleiten lassen. Es besteht keine Deckungsgleichheit von sozialer Freiheit und allen an-

einer normativ bedenklichen Weise im Lichte des Primats der Freiheit deformiert werden“ (ebd., 66, Hervorhebung im Original). Demgegenüber plädiert Halbig für eine Anerkennung der Pluralität normativer Orientierungen und Güter in der Moderne, was freilich auch Auswirkungen auf die Bewertung der methodisch-rekonstruktiven Entscheidungen Honneths zur Folge hat.

115 Honneth 2018, 317. Er wollte dieses Kapitel im Anschluss an das Konzept von Ironie bei Thomas Mann entwickeln. Vgl. zu dieser Thematik den Überblicksartikel von Jens Ewen (Ewen 2015) sowie die Monographie desselben Autors, der Manns Ironiebegriff als Mittel zur Bearbeitung gegenläufiger Wahrheitsansprüche in der Moderne bearbeitet (Ewen 2017).

deren Gütern, die für den Einzelnen von Gewicht sind.¹¹⁶ In diesem Fall ginge alles Subjektive im Intersubjektiven auf.

9.9.1.3 ‚Horizontale‘ und ‚vertikale‘ Freiheit. Neben dieser, auf das Verhältnis verschiedener Normen zielenden Frage nach dem Status des Einzelsubjekts gegenüber den Sozialstrukturen, die es umgeben, ergibt sich noch eine andere, eher grundsätzlich auf die Begründung des in „Das Recht der Freiheit“ vorgeschlagenen Verfahrens sozialer Kritik gerichtete Frage. Hier geht es, ebenso im Ausgang von der Behauptung eines Überschusses, mit welchem Subjektivität alle Institutionalität transzendiert, um denjenigen Grund, von dem aus Kritik überhaupt möglich und stichhaltig ist. Gegen Honneths rein immanenten, aus dem Binnenraum des sozialen Handelns wieder zurückgespiegelten Ansatz der normativen Rekonstruktion hegt etwa Josef Früchtl einige Bedenken.¹¹⁷ Er bindet die Problematik noch einmal an die Vertreter der ersten Generation der Kritischen Theorie zurück und verweist auf deren Antworten auf das ursprüngliche Problem der Möglichkeit von Kritik überhaupt. Braucht es nicht ein Außen, ein Absolutes, ein ganz Anderes, Transzendentes, um Kritik zu begründen, damit sie nicht letztlich im Gleichen, Vorfindlichen verharret? Für Früchtl muss hier nach dem gesucht werden, was er ästhetische Freiheit nennt. Diese aber stellt ein Desiderat der Honneth'schen Gesellschaftstheorie dar.

Demnach „gibt es auch keine Antwort auf die Frage: Wie entsteht im Rahmen dieser sozialen Freiheit radikale Kritik? Wie artikulieren sich fundamentale gesellschaftliche Alternativen? Wie entstehen jene Neubeschreibungen, auf die Gesellschaftskritik angewiesen ist, wenn nicht in ungewohnten, schlagartig einleuchtenden, also durch Evidenz gekennzeichneten, vorbildlich (wiewohl nicht ausschließlich) in der Kunst präsentierten Artikulationsformen?“¹¹⁸

In gewisser Weise zielt Früchtl auf ein ‚vertikales‘ Element der Fundierung, an das sich die aufgrund der methodischen Grundentscheidung, die Normen gerechterer Sozialverhältnisse aus diesen selbst zu gewinnen, strikt ‚horizontal‘ verfahrenende Theorie Honneths binden ließe, um „radikal“ zu sein, d.h. eine wirkliche Offenheit gegenüber wahrhaft Neuem, das nicht einfach eine – wenn auch näher an einer Idee des guten Lebens gerückte – Funktion des immer schon Vorhandenen darstellt. Gemeint ist eine Kritik, deren Maßstab *außerhalb* des Kritisierten liegt. Der Einwand Früchtls scheint damit allerdings seinen Gegenstand zu verfehlen. Denn das Geforderte gehört ja dezidiert zu jenen Elementen überkommener sozialphilosophischer Ansätze, die Honneth unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht mehr für durchführbar hält. Für ihn gibt es keinen Punkt jenseits des Sozialen, von dem aus normative Kriterien zu gewinnen wären für dessen moralische Bewertung. Früchtls Anfrage erscheint mir aber deswegen interessant, weil er nicht von klassischen metaphysischen Gesichtspunkten ausgeht, sondern von der nicht allein auf Handlungsbegriffe reduzierbaren Verfasst-

116 Honneth 2018, 319: „[D]ass es unterhalb solcher verallgemeinerungsfähigen ‚Güter‘, wie sie etwa eine vertrauensvolle Intimbeziehung, die wirtschaftliche Unabhängigkeit und eine ‚sinnvolle Arbeit‘ oder die demokratische Mitgestaltung darstellen, heute noch ganz andere, viel individuellere Lebensziele geben mag, muss ich daher nicht leugnen, kann es aber für meine eigenen Analyse Zwecke vernachlässigen.“

117 Zum Folgenden vgl. Früchtl 2018.

118 Früchtl 2018, 197f.

heit von Subjektivität, um in dieser veränderten Suchrichtung einen Raum der Freiheit jenseits des Praktischen auszuleuchten.¹¹⁹

9.9.1.4 Ansätze zum Weiterdenken. Ohne das Problem einer Zuordnung von Praxis und Ästhetik innerhalb der Sozialphilosophie weiterverfolgen zu wollen, möchte ich an diesem Punkt zwei thematische Horizonte benennen, die für den weiteren Gedankengang von Belang sind. Erstens wird zu fragen sein, ob im Gespräch sozialphilosophischer und theologisch-sozialethischer Freiheitsbegriffe der Dimension des Praktischen der alleinige Vorrang zu geben ist und, wenn dem so ist, ob dieser Umstand korrekturbedürftig ist, d.h. ob eine theologische Ethik sozialer Institutionen auch Momente des Weltzugangs integrieren muss, die nicht allein in Kategorien der sozialen Praxis zu fassen sind, wenn mit einem theologisch fundierten Freiheitsbegriff gearbeitet werden soll. Diese Frage muss nicht zwingend mit einem ‚Ja‘ beantwortet werden. Gleichwohl ruft sie die Vermutung auf, dass eine theologische Rezeption der Gerechtigkeitstheorie Honneths nicht nur deswegen auf Reibeflächen stößt, weil dessen nachmetaphysischen Prämissen zumindest oberflächlich einen traditionsgeschichtlich anderen Ausgangspunkt markieren als theologische Entwürfe es tun, sondern weil ein theologisch zu verantwortender Freiheitsbegriff sich nicht mit allein ‚horizontalen‘ Akten der Anerkennung begnügen kann. Wenn Freiheit bei Honneth „die Erfahrung einer persönlichen Ungezwungenheit und Erweiterung“ meint, „die daraus resultiert, daß meine Zwecke durch die Zwecke des anderen befördert werden“¹²⁰, dann wäre zu überprüfen, ob in diesem Wechselspiel auch dem Akteur Gott ein Ort zugewiesen werden kann und ob sich eine spezifische Art religiös zu bevorzugender Zwecke auffinden lässt bzw. lassen muss. Daran schließt sich zweitens die notwendige Erörterung der Fundierung von sozialer Kritik an, die ja zu den Ausgangsfragen der vorliegenden Arbeit gehört. Wie lassen sich in theologischer Perspektive Kriterien für die normative Beurteilung von institutionalisierten Gesellschaftsstrukturen entwickeln? Worauf gründet sich in theologisch-sozialethischer Hinsicht der wertende Blick auf lebensweltlich vorfindliche Sozialverhältnisse? Ehe diesen Themen in Kapitel 12 nachgegangen werden kann, müssen noch einige Zwischenschritte erfolgen. Zu ihnen gehört es, sich noch einmal die Verortung von Theologie und Kirche innerhalb von Honneths Theorie vor Augen zu führen.

9.9.2 Der Ort von Religion, Kirche und Theologie

Im Verlauf der Darstellung ist deutlich geworden, dass das gesamte Themenfeld des Religiösen, der Bereich der kirchlichen Gemeinschaften und Institutionen sowie der christlichen Denktraditionen, der Theologie und der Religionsphilosophie weitestgehend ausgespart bleibt, wenn Honneth sein Bild der Neuzeit und Moderne entwirft. Er scheint diesen Elementen als Aspekten der Gesellschaftsgeschichte keine große Bedeutung beizumessen. Diese Deutung könnte man nun auf „Das Recht der Freiheit“ beschränken, doch enthält sich auch der Rest seines Werkes, soweit ich sehe, mit großer Konsequenz des Bezugs auf religiöse The-

119 Vgl. Früchtel 2018, 199–202.

120 RF 115.

men.¹²¹ An dieser Stelle geht es mir zunächst nur um einige Beobachtungen und Vermutungen, deren Gewicht für die Frage nach einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Denken des Frankfurter Sozialphilosophen nur angedeutet werden sollen.

9.9.2.1 Erklärungen für die Nichtbeachtung des Religiösen. So fällt zunächst auf, dass die Sphäre des Religiösen bzw. der institutionalisierten Kirchen im Aufbau von „Das Recht der Freiheit“ keinen eigenständigen Bereich neben den persönlichen Nahbeziehungen, dem marktwirtschaftlichen Handeln und der demokratischen Öffentlichkeit bildet. Eine naheliegende, äußere Erklärung kann darin gesehen werden, dass sich Honneth mit dem Aufbau seines Buchs eng an die Hegel'sche Rechtsphilosophie anlehnt. Auch in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ findet sich auf der Stufe der Sittlichkeit kein eigener Ort für Formen religiöser Vergesellschaftung neben Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.¹²² Eine zweite, innerhalb der Theorie ansetzende Erklärung lässt demgegenüber vermuten, dass Kirche und Religion für Honneth keine die Gesamtgesellschaft betreffenden Institutionen der Anerkennung bilden. Dies könnte aus der grundlegenden, nach den Transformationsprozessen des Reformationszeitalters nicht mehr hintergehbaren Partikularität des Religiösen erklärt werden. Schon aufgrund der vielfältigen Fragmentierungen der neuzeitlichen konfessionellen Landschaft braucht, so würde diese Deutung lauten, im Bereich der kirchlichen Gemeinschaften gar keine alle moderne Gesellschaften umfassende Bewegung hin zu größerer sozialer Freiheit gesucht werden. Unter Umständen bilden die kirchlichen Traditionen und Institutionen bei Honneth sogar eher eine Art Gegenhorizont zur individuellen Autonomie. Darin wäre dann, würde man diesem Gedanken folgen, ein wirkungsvolles Narrativ von Säkularisierung erkennbar, in dem die Kirchen auf der Seite derjenigen autoritativen Größen zum Stehen kommen, in deren Gegenbild erst die negative und die reflexive Freiheit Kontur gewinnen: die kirchliche Tradition in ihren zahlreichen strukturellen Ausformungen und Derivaten wäre dann das, wogegen sich individuelle Freiheitsrechte erst durchzusetzen hätten. In geistesgeschichtlicher Perspektive würde es sich um überkommene institutionelle Gestalten eines Weltbildes handeln, das mit Beginn der Moderne vom umfassenden Deutungshorizont zu einem vormodernen Restbestand an Ansichten und Gemeinschaften schrumpft, der seine zentrale Bedeutung vollständig verloren hat. Dieser Vermutung steht freilich entgegen, dass der Säkularisierungsbegriff für Honneths Modernedeutung kaum von Gewicht ist. Sein Gedankengang – und damit auch seine Nachzeichnung der neuzeitlichen Gesellschaftsgeschichte –

121 Eine Ausnahme stellt, wie ich bereits oben (7.1.1.) gezeigt habe, der Aufsatz „Entmächtigungen der Realität“ dar (Honneth 2010a), der das Religiöse aber nicht eigens behandelt, sondern es allenfalls als Chiffre anerkennen kann für die Lücke, in die nunmehr säkulare Formen des Trostes treten. Als – ähnlich indirekte – Auseinandersetzung mit dem Thema ließe sich daneben der Nachruf auf Michael Theunissen lesen (Honneth 2016). Dort finden sich neben Einschätzungen zu Theunissens zunehmender Orientierung an religionsphilosophischen Fragestellungen auch Bezugnahmen auf das mit der jüdischen Tradition vernetzte dialogische Denken Martin Bubers. Eine andere Querverbindung nicht zur christlichen, allerdings zur jüdischen Religionsphilosophie ist Honneths von großer Sympathie getragener Text über Franz Rosenzweig, den er allerdings gegen eingefahrene Rezeptionsmuster als Hegelforscher wiederzuentdecken empfiehlt (Honneth 2014a).

122 Gleichwohl liegen mit § 270 der „Grundlinien“ längere Ausführungen zum Verhältnis von Staat und Religion vor (Hegel 1993, 415–431). Vgl. dazu Jaeschke 2017.

geht vielmehr vom Postulat einer zunehmenden Etablierung der Idee individueller Freiheit aus. Säkularisierungsprozesse stellen höchstens eine Funktion dieser Grundbewegung dar, werden als solche aber nicht eigens thematisch.¹²³

9.9.2.2 *Verortung innerhalb der reflexiven Freiheit.* Dabei ließen sich gegenüber den empirisch-analytischen Passagen von „Das Recht der Freiheit“ sicherlich nicht wenige Anfragen von Seiten der Institutionen-, Ideen-, Kirchengeschichte etc. formulieren, die eine stärkere Beachtung des Beitrags religiöser und theologischer Bewegungen, Gedanken, Akteure in den drei Teilbereichen einfordern würden. Dagegen möchte ich an dieser Stelle näher am theoretischen Kern des Entwurfs bleiben und fragen, ob für Honneth sein Begriff sozialer Freiheit überhaupt eine religiös-kirchliche Ausgestaltung zulässt.¹²⁴ Eignet dem Religiösen nicht etwas zutiefst Privates, Individuelles? Wäre es nicht eher in jenem Raum individueller Autonomie zu suchen, in den sich zurückzuziehen die Subjekte im Rahmen der rechtlichen und moralischen Freiheit befähigt werden? Eine hierfür aufschlussreiche Passage findet sich in einem Text, der als Reaktion Honneths auf Tagungsbeiträge konzipiert ist, die sich mit seiner Gerechtigkeitstheorie kritisch auseinandersetzen.¹²⁵ Dort gesteht er ein, dass er den gesamten Bereich der Bildung in seinem Entwurf ausgelassen habe, ein Lapsus, den er in der engen systematischen Anlehnung an die Hegel'sche Rechtsphilosophie begründet sieht.¹²⁶ Die ungemein wichtige Rolle, die Bildungsinstitutionen für die demokratische Sittlichkeit als Ganzes spielen, sei so völlig unbeachtet geblieben. Dieser Befund bringt ihn noch einmal zur Frage der Vollständigkeit der in „Das Recht der Freiheit“ analysierten Institutionen. Entscheidend für die Auswahl dieser Institutionen, so Honneth, war die Fokussierung auf Aspekte sozialer Gerechtigkeit gewesen. Es mussten insofern vor allem solche sozialen Verhältnisse und Strukturen in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken, deren Geltung – d.h. die Bedeutung der in ihnen sich realisierenden Normen – nicht nur für einzelne Segmente der Gesellschaft aufgewiesen werden konnte, sondern die für alle Gesellschaftsmitglieder einen fundamentalen Wert in Bezug auf die Verwirklichung ihrer Freiheit besitzen. Die Allgemeinheit ihrer Geltung bildete somit das hauptsächliche Auswahlkriterium für diejenigen Institutionen, deren gerechtigkeitstheoretische Dimension auf dem Wege der normativen Rekonstruktion zu zeigen war.¹²⁷

123 Dass die Auslassung von Theologie, Gemeindeleben und Kultus bei Honneth „als Respekt vor einer Tradition“ gedeutet werden kann, wie Rolf Schieder meint (Schieder 2018, 311), ist eine eher wohlwollende Interpretation, für die es meines Erachtens nur wenig Anhalt gibt. Für Hans Joas wiederum trägt auch Honneths Orientierung an der Demokratietheorie John Deweys dazu bei, dass in „Das Recht der Freiheit“ die Institution Kirche „in geradezu spektakulärem Ausmaß ignoriert wird“ (Joas 2014a, 95).

124 Eher historisch ansetzende Beanstandungen würden etwa das Verhältnis des sich fortentwickelnden Staatsdenkens zu seinen religiösen Bezügen berühren. Auch der Beitrag christlicher Motive zur Entwicklung subjektiver Rechte könnte dabei in den Blick kommen (vgl. Dedek 2018, 223f). Daneben wären die Bedeutung der lutherischen Ehe-Theologie für neuzeitliche Familienkonzepte, das evangelische Pfarrhaus als Urbild der bürgerlichen Familie (vgl. Eichel 2012, 19–98), die theologischen Bezugspunkte Kants und Herders, der gesamte Bereich des diakonischen Handelns bis in seine institutionellen Verkörperungen im 19. und 20. Jahrhundert (vgl. Albrecht 2016, 13–36), das emanzipative Potential diverser religiöser Erneuerungsbewegungen und viele anderen Aspekte zu bedenken.

125 Vgl. Honneth 2018.

126 Vgl. Honneth 2018, 315.

127 „Weil es mir um die Entwicklung einer Gerechtigkeitstheorie in Form einer Gesellschaftsanalyse ging, wollte und konnte ich mich nur auf solche Ziele der individuellen Selbstverwirklichung beziehen, die für alle

Dies schließt nicht aus, dass es neben der sozialen Freiheit bzw. der institutionellen Formen von Gerechtigkeit auch noch andere Güter gibt, die in je individueller Weise für die Selbstverwirklichung der Subjekte von Belang sind. Mit ‚Selbstverwirklichung‘ ist dabei vor allem jene Idee der Erkundung der eigenen Lebensziele und -interessen gemeint, die Honneth unter dem Begriff der ‚Authentizität‘ und mit Bezug auf Rousseau als Element der reflexiven Freiheit einordnet.¹²⁸ Und so wenig ein Zweifel daran bestehen kann, dass es nicht einfach die eine soziale Institution gibt, in der sich so etwas wie Authentizität strukturell und gesamtgesellschaftlich verwirklicht, so einsichtig ist doch zugleich, dass sich der ‚Prozess der Erkundung und Realisierung dessen, was man je für sich sein will‘¹²⁹ nicht allein im abgeschlossenen Raum des Privaten vollzieht, sondern auf Kommunikation angewiesen ist, dass er vorfindliche Kulturbestände integriert, Formen der Vergemeinschaftung aus sich heraussetzt – mithin in mannigfaltiger Weise in den Bereich des Intersubjektiven hineinragt. Hier tritt nun auch die Religion in Erscheinung. Denn in dem damit aufgerufenen Raum der Interaktion wird das Subjekt durch die ‚reflexiven Medien der Kunst, der Religion und der Geisteswissenschaften‘ stimuliert, wobei jedem dieser Medien ‚intermediär[e] Organisationen‘ entsprechen, unter anderem auch die Kirchengemeinden.¹³⁰ Religiöse Vergesellschaftungsformen, so lässt sich diesen nachträglichen Erläuterungen Honneths zu seinem Entwurf entnehmen, dienen der intersubjektiven Kommunikation der Erkundung eines individuell-authentischen Selbst. Die religiöse Tradition ist eine reflexive Quelle der Anregung für diesen Prozess.

9.9.2.3 Fazit. Bestätigt hat sich damit die Vermutung, dass in der Religion (einschließlich ihrer Realisationsformen, also religiöse Rede, Praxis, Bildung, etc.) für Honneth etwas zutiefst Individuelles liegt, das zwar kaum ohne soziale Strukturen und organisationale Zusammenschlüsse auskommt, dabei aber immer im Bereich des Partikularen bleibt und im Kontext moderner Gesellschaften eben nicht das demokratische Miteinander im Ganzen prägt. Eine theologische Rezeption seiner Theorie wird Honneth in dieser Diagnose folgen müssen, zumindest dort, wo sie die Partikularität der religiösen Traditionen angesichts des vielgestaltigen Miteinanders von Deutungshorizonten in der Moderne berührt. Ungeklärt bleibt dabei allerdings die Rolle der religiösen Gemeinschaften, der Kirchen und der theologischen Wissenschaft innerhalb demokratischer Gesellschaften. Der grundsätzliche Individualismus, der sich in Honneths Andeutungen zur Religion zeigt, muss ins Verhältnis gesetzt werden zum Beitrag religiöser Praxis in den verschiedenen sozialen Sphären. Religion und Glaube verbleiben nicht im Privaten, sondern setzen ein Handeln aus sich heraus, das wiederum zu vielfältigen Formen der Vergesellschaftung führt und in Prozessen der Institutionalisierung dauerhafte

Gesellschaftsmitglieder wenn nicht vielleicht von gleich großer, so doch von ähnlich unverzichtbarer Bedeutung sind und daher noch nicht den Stempel einer individuellen Erkundung des je für einen selbst Guten tragen. Bei der Auseinandersetzung mit meinem Buch wird häufig vergessen, dass ich den Zusammenhang zwischen individueller Selbstverwirklichung und institutionalisierten Freiheitssphären nur soweit untersuchen oder normativ ‚rekonstruieren‘ wollte, wie dies für die Absichten einer Gerechtigkeitstheorie relevant ist; mich darf daher an den ganz unterschiedlichen Konzepten des Guten der Einzelnen nur der Anteil interessieren, der sich verallgemeinern lässt“ (Honneth 2018, 318f).

128 Siehe dazu oben S. 209.

129 Honneth 2018, 319.

130 Honneth 2018, 320 (Hervorhebung von mir).

Gestalt gewinnt. Sie wirken hinein in das Bildungssystem und in das System der Gesundheitsversorgung, werden im deliberativen demokratischen Prozess vereinzelt als Argumentationsquelle aufgerufen und begleiten den Lebenslauf eines großen Teils der Bevölkerung. Die Auseinandersetzung mit Honneths Theorie weist somit auf die theologisch-sozialethische Aufgabe hin, reflexiv das uneinholbar Individuelle der Religion mit der notwendig intersubjektiven Gestalt des religiösen Lebens ebenso zu verbinden wie diejenigen beiden Bereiche moralischer Orientierung, die sich einerseits entlang religiös-partikularer, andererseits entlang gesamtgesellschaftlich-allgemeiner Normen aufspannen. Zu dieser mehrdimensionalen Verhältnisbestimmung wird auch ein letzter hier anzusprechender Aspekt gehören, derjenige nämlich der teleologischen Dimension normativer Sozialtheorien.

9.9.3 Die teleologische Dimension sozialer Kritik

Es ist sicher deutlich geworden, dass die elementare Anlage des Honneth'schen Entwurfs das Bild eines nicht einfach nur in der Zeit fortschreitenden, sondern auch in normativer Hinsicht immer weiter sich entfaltenden Prozesses provoziert. Die gesellschaftliche Entwicklung der Moderne stellt sich nicht als zyklisch wiederkehrende Folge aus mal mehr, mal weniger freiheitlich strukturierten Zuständen dar. Auch ist sie kein vielfältiges Nebeneinander von gleichwertigen, je für sich neutral und egalitär zu analysierenden Sozialformen. Vielmehr handelt es sich um einen Prozess, der nur schwer ohne die Kategorie des sozialen Fortschritts beschrieben werden kann. Schon der Ausgangspunkt des Buchs, der von der Zentralstellung der Freiheitsidee ausgeht, nimmt bereits ein ‚Davor‘ dieser Aufwertung an, das keine erstrebenswerten Sozialverhältnisse impliziert.¹³¹ Die teleologische Ausrichtung von Honneths Gerechtigkeitstheorie stellt dabei auch ein Erbe des Hegel'schen Systems dar. Ebenso deutlich ist, dass der Frankfurter Sozialphilosoph seine Überlegungen ohne jede Übernahme metaphysischer Elemente zu entwickeln versucht, sodass das *Telos* seiner Gerechtigkeitstheorie nicht in einem wie auch immer zu fassenden Begriff des objektiven bzw. absoluten Geistes bestehen kann. Wie aber lässt sich das ‚Woraufhin‘ derjenigen Entwicklung begrifflich fassen, die in „Das Recht der Freiheit“ beschrieben wird? Als eine erste Spur kann hier die Beobachtung dienen, dass es Honneth weniger um die ausgeführte Beschreibung eines geschichtlichen Endzustands geht, den es zu erreichen gilt und in dessen Gegenlicht man den progressiven bzw. regressiven Status der jeweiligen Gegenwart ermitteln könnte. Die Ausformulierung eines solchen Endzustands wäre auch kaum zu unterscheiden von den abstrakt gewonnenen, idealen Gesellschaftszuständen, die Honneth in seiner Betrachtung der negativen Freiheit als kraftlos, da immer in einer ‚Logik der Nachträglichkeit‘ befangen abgelehnt hat.

Dagegen geht es ihm viel eher um eine bestimmte Art der *Haltung*, wenn ich richtig sehe, welche die gesellschaftstheoretischen Überlegungen begleitet und ihnen einen teleologischen

131 Die Unhintergebarkeit der Freiheitsorientierung der Moderne stellt für Honneth daher auch ein hohes Gut dar. Früh im Buch macht er deutlich: „Insofern stellt die Verschmelzung der Gerechtigkeitstheorie mit dem Autonomiegedanken eine irreversible, nur um den Preis der kognitiven Barbarisierung noch einmal rückgängig zu machende Errungenschaft der Moderne dar“ (RF 40).

Charakter verleiht. Diese Haltung lässt sich als nachmetaphysische Form eines geschichtsphilosophischen Optimismus begreifen. Wo für Hegel die Zielförmigkeit der sittlichen Entwicklung mit einer gewissen Notwendigkeit aus seinem Geistbegriff folgte, steht bei Honneth die Zuversicht in den unhintergehbaren Charakter von gesellschaftlichen Lernprozessen. Schon bei Hegel trifft er auf einen empiriegesättigten Optimismus, der zunächst einmal nur darin besteht, dass in der Existenz der konkreten, faktisch vorhandenen Institutionen erwiesen ist, dass ihnen zumindest ein Element von Freiheitlichkeit eignet, da sie ja nicht anders denn als Ergebnisse vorausgegangener Institutionalisierungsbestrebungen, d.h. an der sozialen Freiheit orientierter Prozesse verstanden werden können. Aus dieser Beobachtung lässt sich auf ein allgemeines soziales Bewusstsein schließen, dem es in der Aufrechterhaltung freiheitlicher Institutionen um die Fortsetzung zustimmungsfähiger sozialer Verhältnisse zu tun ist.¹³² Daneben findet Honneth auch bei Kant die Idee, dass sich die Geschichte einer Gesellschaft als stufenartige Abfolge von Lernprozessen verstehen lässt, an deren Ende ein jeweils nicht mehr in Gänze auszulöschender Stand des sozialen Bewusstseins erreicht ist.¹³³

So ist auch das „Recht der Freiheit“ als „Fortschrittsgeschichte“¹³⁴ lesbar, wenn auch nicht einfach in deterministischer Weise. Ihr geht es nicht um die Freilegung kausaler Zusammenhänge, die eine Vorausschau auf zukünftige Stadien sozialer Gerechtigkeit erlauben. Gleichwohl tritt Honneth mit dem Anspruch an, an exemplarischen Feldern der modernen Gesellschaftsentwicklung bestimmte Momente eines Fortschritts in Richtung größerer Freiheit und damit auch Gerechtigkeit identifizieren zu können. Die präzise, treffende Beschreibung der Vergangenheit ist dabei nur ein sekundäres Ziel und ihre objektiv-empirische Sättigung nur eine notwendige Grundlage. Letztlich ist es Honneth mit dem Nachverfolgen bestimmter gesellschaftlicher Lernprozesse um ein Fundament zu tun, auf dem jeder gegenwärtige Blick auf moderne Gesellschaften aufrufen kann, um Vertrauen in die *Möglichkeit* des Fortschritts zu bekommen. Die Tatsache, dass bestimmte freiheitliche Errungenschaften inmitten aller Pathologien und Fehlentwicklungen im Grunde nicht mehr hintergangen werden können, bildet die Grundlage dafür, so lässt sich Honneths Optimismus zusammenfassen, dass die in Institutionen der Anerkennung eingebundenen Individuen die nötige motivationale Energie besitzen, am gemeinsamen Projekt einer demokratischen Sittlichkeit weiterzubauen.¹³⁵

132 Vgl. dazu RF 112.

133 Vgl. zu dieser Kant-Deutung, die sich auf *eines* von mehreren Elementen der Fortschrittsidee des Königsbergers konzentriert, Honneth 2006.

134 Honneth 2018, 326.

135 Vgl. dazu Honneth 2018, 327f.

10. Kapitel – Normative Rekonstruktion. Zur kritischen Methode

10.1 Hinführung

Bisher haben sich meine Überlegungen auf eine inhaltliche Einführung in Axel Honneths Gesellschaftstheorie konzentriert. Dabei habe ich zunächst Honneths Verbindung zur Tradition der Frankfurter Schule beleuchtet, um dann mittels einer Betrachtung der beiden Hauptwerke „Kampf um Anerkennung“ und „Das Recht der Freiheit“ Honneths spezifischen sozialphilosophischen Ansatz zu entfalten. Die Gerechtigkeitstheorie, die er im letztgenannten Buch entwickelt, fußt methodisch auf einem Verfahren der ‚normativen Rekonstruktion‘, das in den vorausgehenden Kapiteln bereits verschiedentlich Erwähnung gefunden hat. Das bisher Gesagte soll im Folgenden noch einmal gebündelt und einer eigenen Analyse unterzogen werden.

So hat eine der grundlegenden Intuitionen hinter Honneths sozialtheoretischem Unternehmen, die Notwendigkeit einer empiriegesättigten Sozialphilosophie, zuvorderst methodische Konsequenzen, liegt ihre Forderung doch noch vor aller begrifflichen Arbeit auf der Ebene des philosophischen Verfahrens, das auf dem Weg hin zu einer denkerischen Betrachtung gesellschaftlicher Zusammenhänge zur Anwendung kommen soll: nicht im Raum der theoretischen Abstraktion soll diese erfolgen, sondern in beständiger Auseinandersetzung *mit*, gar im Ausgang *von* der sozialen Realität selbst. Sie hat ihre Kategorien und Begriffe nicht vor dem Hintergrund einer Idealwelt, aufbauend auf metaphysische Prämissen oder unter Voraussetzung einer kontextlosen Anthropologie zu gewinnen, sondern in faktischen Sozialbeziehungen aufzufinden. Die Sozialtheorie bleibt also, so fordert es Honneth, methodisch an ihren Gegenstand gebunden.

Zugleich aber ist ihre Aufgabe eine kritische. Sie geht zwar von objektiven Sozialverhältnissen aus, doch verfolgt sie dabei normative Absichten, bleibt zwar kontextgebunden, ist aber ausgerichtet auf kontexttranszendierende Ziele, insofern sie in der Gesellschaft solche Entwicklungen aufzudecken sucht, die gelingendes Zusammenleben verhindern. Sie verbleibt nicht im bloß Deskriptiven, sondern weist auf normative Signaturen im Sozialen hin und zeichnet von dort aus Umrisse sittlich vorzuziehender Gesellschaftsverhältnisse. Honneths Ansatz bewegt sich also im Spannungsfeld einer Gebundenheit an objektiv-empirische Beobachtungen einerseits und einer Ausrichtung auf normativ-kontextüberschreitende Erkenntnisziele andererseits. Die Formel ‚normative Rekonstruktion‘ lässt diese Spannung bereits anklingen.

Um sich Honneths Methode zu nähern, erscheinen mir folgende Schritte hilfreich: Zunächst werde ich noch einmal seine Darstellung der methodischen Grundausrichtung der Frankfurter Schule in Erinnerung rufen. Zusammen mit einem kurzen Hinweis auf sein Verständnis von Sozialphilosophie als Verfahren zur Aufdeckung gesellschaftlicher ‚Pathologien‘ wird dabei der theoriegeschichtliche Boden in den Blick kommen, auf dem Honneth seine

eigene Methodik bestimmt (10.2.1). In einem zweiten Schritt werde ich die Unterscheidung von drei Formen der Gesellschaftskritik darstellen, die in der gegenwärtigen Sozialphilosophie üblich ist (10.2.2).

Mit Hilfe dieser beiden ersten Markierungen wird es sodann möglich sein, unter Rückbezug auf „Das Recht der Freiheit“ nachzuvollziehen, wie sich die methodische Durchführung der ‚normativen Rekonstruktion‘ konkret gestaltet. An diese Darstellung wird sich ein kritisches Zwischenfazit anschließen, in dem ich auf mögliche Schwächen des Honneth’schen Verfahrens hinweisen werde (10.3).

Der Gedankengang wird dann jeweils in ausführlicheren Abschnitten zwei weitere sozialtheoretische Ansätze in den Blick nehmen, die auf je verschiedene Weise die Ebenen normativer Wertorientierung und sozialwissenschaftlicher Gesellschaftsbetrachtung zu vermitteln versuchen; dabei handelt es sich um Hans Joas’ Konzept einer „affirmativen Genealogie“ (10.4) sowie um Rahel Jaeggis Methode einer „Kritik der Lebensformen“ (10.5). In einem Vergleich aller drei methodischen Ansätze anhand von drei Kriterien wird sich das erhobene Profil von Honneths Methode schließlich weiter schärfen lassen (10.6).

10.2 Sozialphilosophie als Kritik

10.2.1 Pathologie und Kritik als Elemente der Kritischen Theorie

Bereits der älteren Generation der Frankfurter Schule attestiert Honneth, wie oben zu sehen war,¹ eine grundsätzliche Übereinstimmung in Bezug auf die methodische Ausrichtung der im Einzelnen je verschiedenen Forschungsbestrebungen ihrer Vertreter. Die frühe Kritische Theorie, so seine Formulierung, gestaltete ihre wissenschaftliche Arbeit als „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt“². ‚Rekonstruktiv‘ ist der damit bezeichnete Ansatz, weil er davon ausgeht, dass diejenigen Normen, die er als Bewertungsmaßstäbe an vorfindliche Sozialverhältnisse anlegt, schon in diesen selbst wirksam sind. Die normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik werden demnach nicht jenseits von objektiven Sozialverhältnissen formuliert, sondern aus diesen selbst heraus – mithin auf dem Weg der Rekonstruktion – entfaltet. ‚Genealogisch‘ ist eine solche Kritik darin, dass sie die rekonstruierten Wertorientierungen zusätzlich in ihrem Gewordensein ernst nimmt, und zwar indem sie zwischen früheren und gegenwärtigen Geltungsansprüchen unterscheidet. Sie analysiert die Normen dann in deren konkreten Verwendungskontext, denn keineswegs ist ausgemacht, dass einmal am Beginn sozialer Praktiken wirksame Normen und Ideale in der jeweiligen Gegenwart ungebrochene Gültigkeit besitzen. Insofern handelt es sich bei der genealogischen Betrachtungsweise um einen ‚Vorbehalt‘: was einst galt, mag unter veränderten Bedingungen seine Geltung eingebüßt haben.

1 Vgl. oben S. 181.

2 Vgl. Honneth 2007b.

Dass sich Honneth in seinen eigenen Arbeiten überhaupt auf die beschriebene kritische Grundausrichtung der Sozialphilosophie bezieht, liegt in seinem eigenen Verständnis dieser Disziplin begründet: Sozialphilosophie, so seine Position, zielt auf die vernunftgeleitete, mit- hin auch methodologisch reflektierte *Kritik* sozialer Verhältnisse. Sie hat eine dezidiert norma- tive Aufgabe.

Dieser Aufgabe geht sie auf dem Weg der Aufdeckung von sozialen Pathologien nach, d.h. von solchen Sozialstrukturen oder gesellschaftlichen Prozessen, welche die Verwirklichung von in der Gesellschaft wirkenden Normen behindern. Im Hintergrund steht die Idee eines guten Lebens, auf welches die sozialen Wertvorstellungen in je verschiedener Weise ausgerich- tet sind. Es gehört also zu einem solchen Verständnis von Sozialphilosophie, dass das Augen- merk dieser Disziplin stets mehr oder weniger auf *negativen* Erscheinungsformen liegt. Der Begriff der Pathologie verdeutlicht diesen Aspekt schon durch die zugrunde liegende medizi- nische Metaphorik, die das Bezeichnete mit ‚Krankheit‘, mit eingeschränkter Funktionalität, mit organischen Mängeln etc. assoziiert.³

Zugleich impliziert der negative Bezug auf Pathologien im Sinne von ‚Abweichungen‘ oder ‚Störungen‘ positiv eine Dimension von Nicht-Abweichung oder Intaktheit des Sozia- len, gewissermaßen das ‚Normale‘, dessen Fehlform gesellschaftliche Missstände darstellen. Den zahlreichen diskursiven Problemen, die mit der Voraussetzung eines solchen ungestörten Sozialzusammenhangs zusammenhängen⁴, begegnet Honneth mit einer am Anerkennungsbe- griff orientierten Theorie sozialer Interaktion, die sich wiederum in einer am Freiheitsbegriff ausgerichteten Lehre gesellschaftlicher Institutionen konkretisiert: Gesellschaftliche Kritik ist überall dort anzusetzen, wo bestimmte institutionalisierten Formen des Zusammenlebens in der Moderne nicht in der Lage sind, die in ihnen eingelassene Orientierung an sozialer Frei- heit im Sinne gerechter Gesellschaftsverhältnisse zu verwirklichen. Der normative Maßstab dieser Kritik ist demnach eine den Institutionen immanente Norm – jene der sozialen Frei- heit – und Honneths Verfahren lässt sich damit als ein Ansatz ‚immanenter Kritik‘ bezeichnen.

10.2.2 Drei Formen der Kritik

Zur Einordnung dieser Kategorie sei hier kurz auf eine Unterscheidung von drei Formen der Gesellschaftskritik eingegangen, die in der gegenwärtigen Sozialphilosophie weitgehend etabliert ist⁵:

Gemeinhin werden *externe*, *interne* sowie *immanente* Kritik voneinander abgegrenzt. Unter *externer* Kritik werden dabei solche Ansätze gefasst, welche ihre normativen Maßstäbe von au-

3 Die medizinische Metaphorik wirkt auch dort nach, wo von einer ‚Gesellschafts*diagnose*‘ gesprochen wird. Zur Öffentlichkeitswirksamkeit und Typologie von Gesellschaftsdiagnosen in der Gegenwart vgl. Alkemeyer 2019a, bes. 13–15.

4 Vgl. dazu in theoriegeschichtlicher Perspektive Honneth 2012a, 56f.61–66.

5 Mir ist nicht bekannt, wer diese Klassifikation in die Debatte eingeführt hat. Folgt man den in der einschlä- gigen Literatur angegebenen Verweisen, so scheint mit Iser 2004 ein wichtiger Referenzpunkt zumindest der neueren Forschung vorzuliegen. Vgl. zur dreifachen Unterscheidung der Kritikformen besonders Stahl 2013, 26–40, sowie Jaeggi/Celikates 2017, 112–116.

ßen an den jeweils behandelten Sachverhalt herantragen. Sie begründen ihre Rechtfertigung nicht auf dem Gegenstand der Kritik, sondern auf Normen, die unabhängig von objektiven Realitäten, subjektiven Einstellungen oder faktischen Praxiszusammenhängen gewonnen wurden. Externe Kritik trägt meist moralphilosophische Züge oder baut auf anthropologischen Grundprämissen auf, die nicht erst der Bestätigung durch empirische Subjekte bedürfen. Der Standpunkt der externen Kritik ist demnach ein äußerlicher, der gerade nicht selbst Anteil hat an den sozialen Zusammenhängen, die er kritisiert. Diese überkontextuelle Perspektive verleiht Ansätzen externer Kritik einen gewissen universalistischen Charakter.

Im Gegensatz dazu verfährt das Konzept der *internen* Kritik nun so, dass sein Standpunkt gerade nur innerhalb des Kritisierten liegen kann. Interne Kritik vermag sich deswegen nur auf solche normativen Maßstäbe zu beziehen, die selbst in konkreten Kontexten verortet sind. Sie argumentiert aus der Perspektive der an einem bestimmten Sozialzusammenhang teilnehmenden Subjekte, indem sie die in diesem Zusammenhang faktisch akzeptierten Normen erhebt und zum Maßstab ihrer normativen Betrachtung macht. Das kritische Verfahren greift dann dort, wo einzelne Praktiken oder soziale Strukturen den im jeweiligen Kontext geltenden Wertvorstellungen entgegenstehen oder nicht zu ihrer Realisierung beitragen. Interne Kritik kann keine universale Gültigkeit beanspruchen, unterliegt aber einem vergleichsweise geringen Rechtfertigungsdruck, da sie sich auf bereits etablierte, nicht mehr eigens zu begründende normative Orientierungen bezieht.

Ein dritter Typus stellt die *immanente* Kritik dar. Bei ihr handelt es sich in gewisser Weise um ein Vermittlungsmodell, denn die Vertreterinnen dieses Typus versuchen auf der einen Seite den internen Standpunkt beizubehalten, ohne aber auf der anderen Seite jeden Anspruch auf den jeweiligen Kontext übersteigende Geltung aufzugeben. Diese Verbindung versuchen sie dadurch zu erreichen, dass sie sich weniger den expliziten, diskursiv vertretenen Idealen von Subjekten oder Kollektiven zuwenden, als vielmehr auf einer tieferen Ebene nach denjenigen Normen zu fragen, die sich noch vor allen ausdrücklichen Zuschreibungen bereits in die soziale Praxis eingebettet haben, nach solchen Wertorientierungen also, die „konstitutiv für den infrage stehenden sozialen Zusammenhang sind“⁶. Immanente Kritik bleibt dadurch zwar an spezifische Bereiche, Formen, Institutionen des Zusammenlebens gebunden und kann ihre Gründe nicht in völliger Unabhängigkeit von diesen einbringen. Jedoch beschränkt sie sich bei der Bildung ihrer Maßstäbe nicht allein auf bereits akzeptierte Regeln und Vorstellungen, sondern auf fundamentalere, in die Binnenstrukturen der jeweiligen Praxiszusammenhänge eingesenkte Ansprüche und Ideale. Die dabei erhobenen Wertmaßstäbe müssen dem normativen Selbstverständnis der Handelnden innerhalb der betrachteten Sozialverhältnisse nicht widersprechen, können aber auf Widersprüche und Dysfunktionen in diesen Verhältnissen hinweisen.

6 Jaeggi/Celikates 2017, 115.

10.3 ‚Normative Rekonstruktion‘ als immanente Kritik

10.3.1 Abgrenzung in beide Richtungen

Indem Honneth nun bestimmte institutionelle Strukturen in modernen Gesellschaften auf die Verpflichtungsmuster hin untersucht, die in ihnen zur Wirkung kommen, verfährt er entlang der Spur *immanenter* Kritik. Das dabei zu Tage gebrachte Wertebündel, das sich bei ihm zum Wert der individuellen Freiheit kondensiert, kann deswegen als normativer Maßstab seiner Theorie dienen, weil mit der Freilegung der immanenten Normen gleichzeitig deutlich wird, dass diese Normen nicht einer veralteten Moralsphäre angehören, sondern immer noch im Sinne einer „von allen vage geteilten Gesellschaftsmoral“ zur Erfüllung der „für die soziale Reproduktion unerlässlichen Aufgaben“⁷ zu befolgen sind.

Dass sich Honneth gegen ein Verfahren externer Kritik entscheidet, ist bereits vielfältig in seinen Einwänden gegenüber theoretisch-abstrakten Ansätzen der Sozialphilosophie deutlich geworden und soll hier nur kurz erwähnt werden. Der hauptsächliche Mangel externer Ansätze besteht in ihrer fundamentalen ‚Nachträglichkeit‘ in Beziehung zur empirischen Realität. Reflexiv zu gewinnende Wertmaßstäbe und Prinzipien werden erst unter Ausblendung ihrer praktischen Anwendung gebildet, um dann stets erst als fertige Theoreme in Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit gesetzt zu werden. In der ausführlichen Betrachtung des Gedankengangs von ‚Das Recht der Freiheit‘ hat sich gezeigt, dass Honneth demgegenüber – einer Intuition Hegels folgend – „die konstitutiven Sphären unserer Gesellschaft als institutionelle Verkörperungen bestimmter Werte“⁸ erkennt und von dieser Einsicht ausgehend seinen kritischen, auf gerechte Sozialverhältnisse zielenden Theorieansatz entwickelt.

Doch ist dieser Zugriff auch nicht einfach ein *interner*. Dies wird darin deutlich, dass er der Norm der individuellen Freiheit eine Geltung zuschreibt, die sich diesseits diskursiv ausgehandelter, sozial akzeptierter oder rechtlich kanonisierter Übereinkünfte konstituiert. Dass die Subjekte nach Freiheit streben und sich diese Freiheit allein in intersubjektiven Vollzügen zu verwirklichen vermag, dass sich wiederum bestimmte institutionalisierte Sozialsphären in besonderer Weise dazu eignen, diesem Verwirklichungsbestreben von Freiheit einen objektiven Gestaltungsraum zuzuweisen – all das setzt einen breiteren reflexiven Horizont voraus als ihn eine allein intern verfahrenende Kritik gewährleisten kann, die nur innerhalb von sehr eingegrenzten gesellschaftlichen Sphären greift.⁹ Die Rekonstruktion immanenter Wertorientierungen ist zwar stets auf bestimmte Sozialverhältnisse bezogen, erkennt aber in den rekonstruierten Werten eine normative Qualität, die nicht notwendig auf diese Verhältnisse beschränkt ist. Fragen der Freiheit und der Gerechtigkeit können nicht im Raum einer zeit- und ortlo-

7 Honneth 2018, 321.

8 RF 9.

9 In dieser Enge besteht für Jaeggi/Celikates 2017, 114, auch die Gefahr des Konventionalismus: „Wenn allein die in einer Gesellschaft bereits anerkannten Normen als Grundlage der Kritik dienen können, dann ist Kritik auf einen recht eng abgesteckten und nicht weiter hinterfragten Rahmen beschränkt und tendiert dazu, konservativ statt transformativ zu sein.“

sen Moral gestellt oder gar beantwortet werden – das Risiko der Verfehlung faktischer sozialer Realitäten, Bedürfnisse, Fragestellungen wäre zu groß –, doch liegen sie auch tiefer als das bloße Aufzeigen von ‚Regelverstößen‘, also von Widersprüchen zwischen kontingenten Handlungsnormen und der ihnen zugehörigen Praxis. Auch kann immanente Kritik im Sinne Honneths nicht einfach vom Standpunkt der an einem konkreten Sozialzusammenhang beteiligten Subjekte aus argumentieren, weil sie bereits die Konstitution moralischer Subjekte in ihren Freiheitsbegriff integriert: Ehe die Gesellschaftsmitglieder sich selbst als Teilnehmende an bestimmten Interaktionsordnungen wahrnehmen und von dieser Wahrnehmung aus das Einhalten etablierter Normen einfordern können, sind sie bereits auf freiheitliche, institutionalisierte Sozialstrukturen angewiesen, um überhaupt die für diese Äußerung notwendigen Schritte auf dem Weg der Selbstbildung zu gehen. Eine Kritik, die lediglich intern die Kongruenz von akzeptierter Norm und faktischer Praxis überprüfte, hätte diesen Zusammenhang zur Voraussetzung, ohne ihn auch reflexiv einzuholen.

Eine weitere Beschränkung ergibt sich aus der vornehmlichen Orientierung interner Kritik am Bestehenden, insofern sie ihre Gründe aus bereits geteilten und etablierten Wertbegriffen, Regelsystemen und Handlungsanweisungen gewinnt. Auftretende Abweichungen werden somit vor der Folie eines vorausgegangenen Zustands, einer zuvor intakten Praxis aufgezeigt. Die Bewegung solcher Kritik ist demnach eher regressiv oder auch gegenwartsorientiert, lässt aber kaum Konzepte sozialer Veränderung zu. Dagegen ist bei Honneth schon im Anerkennungsbuch vorausgesetzt, dass alle Vergesellschaftung in ihrem Kern von Dynamik und Transformationen geprägt ist, und die ganze Theoriearchitektur des späteren „Recht der Freiheit“ versucht die Veränderungen gesellschaftlicher Institutionen im Laufe von Neuzeit und Moderne so in den Blick zu nehmen, dass die Idee einer „demokratischen Sittlichkeit“ als normativ zu bevorzugender Richtungsindex sozialer Dynamiken aufscheint.

10.3.2 Zwischenfazit

So ist Honneths Position eine mittlere zwischen externer Moralbegründung und interner Praxisanalyse. Er lässt seine Überlegungen auf der Betrachtung von Grundelementen sozialer Interaktion und damit auf objektiv-empirischen Gegenständen fußen, nimmt dabei aber einen Standpunkt jenseits enger sozialer Kontexte ein. Er beschränkt sich auf konkrete Institutionenbündel innerhalb moderner Gesellschaften, nimmt sie jedoch in Anspruch als Realisierungsorte eines Wertes, der zwar in ihnen Gestalt gewinnt und deshalb nicht unabhängig von ihnen zu ‚existieren‘ vermag, allerdings auf einer tiefen anthropologischen Ebene mit dem menschlichen Bedürfnis nach Anerkennung verbunden ist und insofern immer auch über kontingente Sozialzusammenhänge hinausweist.¹⁰

¹⁰ Hier ist noch einmal an Honneths Überlegungen zu einem „gemäßigten Wertrealismus“ zu erinnern (vgl. oben S. 202).

10.3.3 Im Wechsel von Arbeit am Begriff und empirischer Überprüfung

Dabei ergibt sich eine kreisförmige Argumentationsstruktur: einerseits muss auf der Suche nach den Gerechtigkeitsprinzipien in der Moderne zunächst plausibel gemacht werden, auf welche ausgewählten Institutionen sich der theoretische Blick zu richten hat. Der dazu nötige sozialhermeneutische Gedankengang geht von einem bestimmten Begriff von Freiheit aus. Andererseits muss sich gleichsam im Nachhinein zeigen, dass sowohl der derart in Anspruch genommene Freiheitsbegriff als auch die Auswahl der betrachteten Sozialgebilde geeignet sind, die entlang von in der Gesellschaft vorhandenen Gerechtigkeitsprinzipien sich vollziehenden Transformationsprozesse der Moderne zu verstehen. Zunächst muss beides – Freiheitsbegriff und Institutionen – intuitiv vorausgesetzt werden, um sodann durch das Verfahren der ‚normativen Rekonstruktion‘ als immer schon in einem reziproken Zusammenhang stehend beschrieben werden zu können.¹¹ Dieses ‚Immer schon‘ ist dabei von Gewicht: wie verschiedentlich deutlich geworden ist, geht es Honneth nicht darum, eine zunächst abstrakt gewonnene Gerechtigkeitstheorie in einem zweiten Schritt auf gesellschaftliche Verhältnisse anzuwenden. Hingegen möchte er die Prinzipien dieser Theorie an den ihm vor Augen stehenden Verhältnissen aufzeigen – muss dafür aber zunächst einen Begriff von dem entwickeln, was er in den Strukturen der sozialen Welt am Wirken vermutet.

Aus dieser komplexen Beziehungsstruktur von Theorie und Empirie ergibt sich eine Wechselbewegung von begrifflicher Arbeit und empirischer Analyse, die sich zum einen Teil auf so etwas wie ideengeschichtliche Gründungsmomente stützt, zum anderen Teil auf kulturhistorische Untersuchungen. Im Rekurs auf beide Ebenen soll deutlich werden, dass sich in ausgewählten Sozialsphären der Moderne von allen Teilnehmenden geteilte Regelsysteme durchgesetzt haben, die ihren Kern in wechselseitigen Anerkennungsbeziehungen finden und dass sich von dort aus auch je spezifische Gerechtigkeitserwartungen an die konkreten institutionalisierten Sozialbereiche stellen.¹² Dabei bleibt das Verfahren der normativen Rekonstruktion an diesem Ausgangspunkt nicht stehen, sondern unternimmt eine weiträumige Untersuchung moderner Gesellschaftsstrukturen, an deren Ende der „Nachweis“ stehen soll, „dass die

11 Bündig formuliert Christoph Möllers diesen Zusammenhang, allerdings mit kritischem Interesse: „Die Theorie muss aus einem historischen Verlauf Ereignisse nach normativen Kriterien auswählen, die sich ihrerseits der Theorie zufolge erst aus dem historischen Verlauf ergeben dürften“ (Möllers 2015, 217). Zu seiner Kritik an dieser Methodik siehe unten 11.2.3.

12 Freyenhagen 2017 erwähnt zwar Honneths Interesse, empirische Gesellschaftsbetrachtung und normative Reflexion zusammenzubringen, unterschlägt dann aber völlig die konkrete Durchführung dieses Vorhabens und kann so behaupten, Honneth würde dem Dilemma nicht entgehen können, entweder die Einnahme eines nur vermeintlich neutralen, abstrakten Standpunkts behaupten oder sich auf normativ letztlich gehaltlose Tatsachenbeschreibung beschränken zu müssen. So kann er Honneth unterstellen, er würde einer Form der Kritischen Theorie das Wort reden, die durch ihre Betrachtung verallgemeinerbarer Normen faktisch zu kritisierendes Elend gar nicht im Blick habe und sich als Kritische Theorie dadurch methodisch selbst desavouiere. Diese Grundlagenkritik trifft aber m. E. nur dann, wenn Habermas’ und Honneths Erweiterung der ursprünglichen Frankfurter Theoriekonzentration auf die instrumentelle Vernunft um die Analyse des kommunikativen Handelns im gesellschaftlichen Miteinander außer Acht gelassen wird. Der Zuspitzung der Honneth’schen Theorie auf Fragen der Gerechtigkeit wird in Freyenhagens Einwänden ebenso wenig Aufmerksamkeit geschenkt wie der durchweg nicht unterschlagenen, sondern gerade in die Mitte des methodischen Nachdenkens gestellten Frage, inwiefern unter nachmetaphysischen Bedingungen ein Standpunkt der sozialen Kritik zu finden sei.

sphärenspezifischen Gerechtigkeitsunterstellungen immer wieder den Anstoß für soziale Kämpfe gegeben haben, in denen wechselnde Gruppen versucht haben, die zu engen, sie benachteiligenden Auslegungen der moralischen Regeln interpretatorisch zu erweitern, fairer zu gestalten und damit zu ihren Gunsten zu verändern.“¹³ Zu verstehen, wie das Netz aus normativen Verpflichtungen beschaffen ist, in welchem sich die Gesellschaftsmitglieder als in persönlichen Beziehungen Lebende, als in Arbeits- und Wirtschaftsprozesse Eingebundene und als Teilnehmende an der demokratischen Öffentlichkeit wiederfinden, bedeutet stets auch, die Veränderbarkeit dieser drei Teilbereiche der Gesellschaft mitzudenken.

Ein Rückblick auf die oben dargestellten Überlegungen Honneths zum Sozialbereich der persönlichen Beziehungen soll dieses Verfahren illustrieren.

10.3.4 Exemplarische Durchführung

Wie zu sehen war, vollzieht sich Honneths Rekonstruktion der Entwicklungsprozesse, denen die drei Sphären persönlicher Beziehungen – Freundschaft, Liebe, Familie – ausgesetzt waren, im Wesentlichen in drei Schritten. Zunächst leuchtet er den jeweiligen Entstehungshorizont der drei gewissermaßen ‚neu‘ auf den Plan tretenden Institutionen aus. Im Falle der (modernen) Freundschaft lässt sich ihr Ursprung geistesgeschichtlich u.a. mit der Schottischen Moralphilosophie, sozialgeschichtlich mit dem Auftreten neuartiger marktwirtschaftlicher Beziehungen eingrenzen. Die Anfänge der Konzepte der Liebesbeziehung und der modernen Familie lassen sich dem Durchsetzen der Aufklärung, prägnanter dann aber der gesellschaftlichen Etablierung romantischer Selbstverwirklichungsideale zuordnen. So ist in allen drei Fällen in Umrissen der jeweilige ‚Entdeckungshorizont‘ benannt. In einem weiteren Schritt formuliert Honneth dann den entsprechenden normativen ‚Kern‘ der einzelnen Institutionsgebilde, sei es die ‚Befreiung des Wollens‘ in der Freundschaft, die Körperlichkeit und Zukünftigkeit integrierende, ganzheitliche Begegnung in der Liebe, oder das Wechselspiel der Lebensphasen in familialen Beziehungen. Als dritter Komplex von Überlegungen schließen sich Analysen des gegenwärtigen Zustands der Institutionen an. Mit diesem dritten Schritt wechselt er gewissermaßen in ein offensichtlich kritisches ‚Register‘, indem er nach den Verwirklichungsmöglichkeiten der je erhobenen normativen Mitte der Freundschaft, der Liebe und der Familie fragt. Besonders in Bezug auf letztere erscheint ihm offensichtlich, dass sich familiäres Leben in den modernen Gesellschaften der Gegenwart vielfältigen Widerständen ausgesetzt sieht, die ihren Ursprung in anderen Sozialbereichen haben.

So ergibt sich der zuvor beschriebene methodische Wechselschritt zwischen Theorie und Empirie: Kulturhistorische Überlegungen münden in die Aufdeckung normativer Verpflichtungen, die wiederum zurückgespiegelt werden können auf vorfindliche Sozialverhältnisse in der Gegenwart, woraus sich letztlich die Umrisse progressiver gesellschaftlicher Veränderung gewinnen lassen.

13 Honneth 2018, 324.

10.3.5 Kritische Aspekte

Das derart umschriebene Verfahren der ‚normativen Rekonstruktion‘ ist nicht nur in sozialphilosophischer Hinsicht (Kritikbegriff) voraussetzungsreich, sondern auch in handlungstheoretischer (Motivation, Interaktion), soziologischer (Differenzierungsmodell) und ideengeschichtlicher Perspektive (Popularisierung von Wertvorstellungen). Hier können nicht alle diese Aspekte diskutiert werden.¹⁴ Hingewiesen sei aber auf den grundlegend *typisierenden* Charakter von Honneths Methodik. Ihm ist selbst bewusst, dass seine Form der ‚Rekonstruktion‘ normativer Binnenstrukturen in gesellschaftlichen Institutionen keine eigentlich *historiografische* Unternehmung darstellt im Sinne differenzierter, quellenkritisch fundierter Phänomenbeschreibung. Dem möglichen Einwand, eine solche ausreichend empirienahe Methodik gehörte zu den notwendigen Grundlagen jeder Theorie moderner Gesellschaften, begegnet Honneth dabei mit dem Hinweis auf seine thematische Fokussierung auf Fragen der Gerechtigkeit:

Wird diese Zuspitzung nämlich nicht beachtet, „so muss der fälschliche Eindruck entstehen, ich wollte in meinem Buch irgendeine ‚neutrale‘ Theorie der modernen Gesellschaften entwickeln, deren Qualität sich dementsprechend allein an Maßstäben der historischen oder soziologischen Erklärungskraft messen lassen. Dass dem nicht so ist, ergibt sich schon daraus, dass ich das Material einer solchen Theorie, also die institutionellen Bedingungen moderner Gesellschaften, gewissermaßen daraufhin ‚stilisieren‘ muss, welche von ihnen überhaupt moralische Verpflichtungen beinhalten, die sich für eine Analyse der Gerechtigkeitsansprüche solcher Gesellschaften eignen“¹⁵.

So ergibt sich der Gegenstand der theoretischen Arbeit aus der Frage, die an deren Anfang steht, nämlich jene nach einer nachmetaphysischen, normativ gehaltvollen Gerechtigkeitstheorie. Der gegenläufige Zugang, also das Bestreben, aus einer möglichst pluralitätssensiblen, allein deskriptiv ansetzenden Betrachtung moderner Gesellschaften hin zu normativen Gesichtspunkten zu gelangen, kann, muss aber nicht in Überlegungen zur Frage der Gerechtigkeit münden.

Dass die vorgenommene Konzentration auf drei maßgebliche Institutionenbündel durchaus angreifbar ist, wurde oben schon unter 9.9.2 angemerkt. Schon der dort erwähnte, von Honneth selbst zugestandene Hinweis auf die unterschlagene Sphäre der Bildung lässt erkennen, dass diese Struktur nicht selbstverständlich ist. Dabei kann Honneths Theorie nicht nur in Bezug auf die Zahl der ausgewählten Institutionen, sondern auch auf deren je individuelle Abgrenzung hinterfragt werden. Wie lässt sich eine Trennlinie ziehen zwischen familiären Formen des Zusammenlebens und der Institution der liebenden Beziehung? Auf der lebensweltlichen Ebene wird diese Unterscheidung mitunter schwer zu treffen sein.¹⁶ So wird deutlich,

14 Zum kritischen Verfahren und zu handlungstheoretischen Fragen vgl. aber Stahl 2013, zur Kritik an einem Modell gesellschaftlicher Differenzierung in einzelne Teilbereiche vgl. Knöbl 2018.

15 Honneth 2018, 321. Der Vorwurf, die in „Das Recht der Freiheit“ entwickelte Theorie verfehle völlig die Komplexität der Moderne, wie Nassehi 2016, 76, angibt, müsste ebenso daraufhin befragt werden, ob er das Anliegen dieser Theorie und die vorgenommene Eingrenzung auf Gerechtigkeitsfragen ausreichend im Blick behält.

16 Die Differenzierung entlang von spezifischen Anerkennungsbeziehungen bzw. normativen Verpflichtungen, mithin von funktionalen Kriterien, lässt immer noch große Schnittmengen zwischen familialer und Intim-

dass Honneths an vielen Orten typisierende Methodik einerseits gewisse inhaltliche Einschränkungen mit sich bringt, andererseits desto größere Begründungslast tragen muss, je genauer und präziser man die einzelnen Sozialphänomene in den Blick nimmt. Beides ergibt sich aus der gewählten Verknüpfung von thematischer Zuspitzung (Gerechtigkeitsthematik) und materialer Breite (Sozialgeschichte moderner Gesellschaften)¹⁷.

10.3.6 Übergang

An dieser Stelle sollen die Überlegungen zur Honneth'schen Methode der ‚normativen Rekonstruktion‘ zu einem vorläufigen Ende kommen. Das eigentümliche Profil dieses zwischen normativer Sozialtheorie und empirischer Gesellschaftsanalyse sich hin- und herbewegenden Ansatzes wird deutlich geworden sein. Zuletzt habe ich auf gewisse methodologische Angriffsflächen der ‚normativen Rekonstruktion‘ hingewiesen, die im Wesentlichen in deren grundlegend typisierenden Charakter liegen. Ehe ich allerdings einige zusammenfassende Überlegungen anstelle, sollen im Folgenden zwei weitere sozialtheoretische Ansätze vorgestellt werden, die sich auf je eigene Weise der Herausforderung stellen, unter nachmetaphysischen Bedingungen Zugänge zu einer Gesellschaftstheorie zu entwickeln, welche die Verbindung von empirisch-deskriptiver Untersuchung und kritisch-normativer Orientierung herzustellen vermag: Dabei handelt es sich in beiden Fällen um Entwürfe, die in einer gewissen Verbindung zu Honneth stehen, sei es kollegial, sei es auch inhaltlich in Bezug auf die Tradition der Frankfurter Schule. Zunächst werde ich Hans Joas' Überlegungen zur ‚affirmativen Genealogie‘ der Menschenrechte vorstellen, dann Rahel Jaeggis Kritische Theorie der Lebensformen. Nach einer längeren Darstellung der zugrunde liegenden Argumentationen werde ich in einem vergleichenden Abschnitt die jeweiligen Besonderheiten aufzeigen. Ich werde mich dabei an drei Vergleichskriterien orientieren: Erstens wird es mir um die in den Entwürfen vorgenommene Verhältnisbestimmung von Theorie und Empirie, von sozialphilosophischer Reflexion und sozialwissenschaftlicher Forschung gehen. Zweitens werde ich den jeweils vorausgesetzten Bezugspunkt von Normativität charakterisieren. Drittens werde ich Joas' und Jaeggis Theorien auf deren gesellschaftskritisches Interesse hin befragen. In einem zusammenfassenden Schlussabschnitt werde ich schließlich noch einmal vor dem Hintergrund des vorgenommenen Vergleichs auf Honneths ‚normative Rekonstruktion‘ zu sprechen kommen und deren Vorzüge und Schwächen in Bezug auf benachbarte Entwürfe benennen.

beziehung zu, auch dort, wo sie übergeht in eine eher *essentiell* anmutende Argumentation, wenn Honneth nämlich den normativen Kern der Familienstruktur vor allem über Verwandtschaftsbeziehungen bestimmt.

17 Dass es Honneth hierbei nicht um eine kulturhistorische Untersuchung nach den methodischen Standards der Geschichtswissenschaft geht, zeigt sich schon an den zahlreichen Bezugnahmen auf literarische Werke und Stoffe, die er als Resonanzraum sozialer Ansprüche und Verpflichtungsmuster begreift. Zu beachten ist allerdings, dass er sich in den historischen Abschnitten der jeweils einzelnen Institutionen gewidmeten Kapitel seines Buchs auf eine breite Kenntnis der betreffenden Forschungen stützt.

10.4. Hans Joas' Konzept einer „Affirmativen Genealogie“

10.4.1 Das Ziel einer Synthese von Genese und Geltung in der Wertbegründung

Hans Joas' akademische Heimat ist die Soziologie, nicht die Sozialphilosophie.¹⁸ Dabei vertritt er eine Variante seines Fachs, die nicht nur vielfältige Anschlüsse an philosophische Fragestellungen zulässt, sondern selbst mit breit diskutierten Beiträgen in die Nachbardisziplin hineinwirkt.¹⁹ Zugleich begrenzt er sein soziologisches Interesse nicht auf rein empirische Analysen, sondern geht in seiner Arbeit der Frage nach den normativen Dimensionen menschlichen Handelns und menschlicher Sozialität nach. In besonderer Weise beschäftigt ihn Status und Herkunft von Wertbegriffen²⁰, aber auch die Kategorie des ‚Sakralen‘ oder gar die „Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“²¹.

Seinen programmatischen Untersuchungen zu den Quellen von Normativität hat Joas mit der Veröffentlichung von „Die Sakralität der Person“ (2011) eine beispielhafte Durchführung seines Programms anhand eines bestimmten Wertsystems, der Idee der Menschenrechte, zur Seite gestellt. Im Folgenden werde ich mich auf dieses Werk konzentrieren, genauer auf die darin dargestellte Methode einer „affirmativen Genealogie“.²² Joas geht es dabei um die methodische Einholung eines zentralen Aspekts seines Unternehmens, nämlich der spezifischen „Verknüpfung von Begründungsargumenten und historischer Reflexion“²³, von der er sich eine zeitgemäße Strategie der Wertbegründung erhofft. Damit wählt er eine mittlere Position zwischen philosophisch-theoretischen und empirisch-historisch verfahrenen Ansätzen.

In philosophischen Begründungsansätzen herrschen seines Erachtens Verfahren der theoretischen Abstraktion vor, die zu historischen Realitäten „in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis“²⁴ stehen. Strikt historische Zugänge sind hingegen auf empirisch gestützte Untersuchungen der geschichtlichen Vorgänge beschränkt und können nur sehr bedingt philosophische Begründungsdiskurse aufrufen. Allgemein wird in beiderlei Hinsicht die Unterscheidung von Genese und Geltung markiert:

„Entweder, so diese Denkweise, steht der Geltungsanspruch normativer Sätze zur Diskussion, oder wir interessieren uns für ihre geschichtliche Herkunft. Zur Entscheidung über den normativen Geltungs-

18 Seine erste akademische Station ist die Freie Universität in West-Berlin, an der er sein Studium abschließt, promoviert wird und einige Jahre später auch selbst eine Professur bekleidet. In die Berliner Jahre fällt auch mit einiger Sicherheit der Beginn der Bekanntschaft mit Axel Honneth. Aus der Zusammenarbeit entsteht ein Band zu den Grundlagen der Sozialwissenschaften (Honneth/Joas 1980). Noch in der Festschrift zu Honneths 60. Geburtstag gehört Joas zu den Beitragenden (Joas 2009). Zur Biografie Hans Joas' vgl. Schößler 2011, 7–11, zur Übersicht über die Stationen und Einflüsse im wissenschaftlichen Werk Markschiefs 2012.

19 Vgl. exemplarisch für die Diskussion des Joas'schen Werks in Philosophie und Theologie die Tagungsbände Große Kracht 2014 sowie Kühnlein/Wils 2019.

20 Joas 1997.

21 So der Untertitel zu seinem Buch „Glaube als Option“ (Joas 2012b).

22 Das methodologische vierte Kapitel bildet hierfür die Textgrundlage (Joas 2011, 147–203).

23 A.a.O., 12.

24 Ebd.

anspruch kann in dieser Perspektive geschichtlichen Wissens nichts, jedenfalls nichts Ausschlaggebendes beitragen.“²⁵

Joas erwartet sich nichts von „einer rein rationalen Begründung letzter Werte“²⁶. Aus dieser Einsicht könnte nun ein historischer Relativismus der Werte folgen, der fundamentalen Normen wie etwa den Menschenrechten ihre allgemeine Gültigkeit abspricht. Dieser Gefahr möchte Joas entgegentreten, indem er die geläufige Trennung von Genese und Geltung methodisch zu unterlaufen gedenkt. Eine Aufdeckung der Geschichtlichkeit der Werte muss für ihn nicht unbedingt mit einer Infragestellung der Bindungskraft dieser Werte einhergehen. Auch dann, wenn man mittels einer ‚Genealogie‘ den historischen Entstehungs- und Wandlungsbedingungen auf die Spur kommt, unter welchen die jeweiligen Ideale aufgetreten sind und verfestigt wurden, kann dieser Zugang auch ein ‚affirmativer‘ sein, muss also nicht in einer Absage an den Geltungsanspruch von Wertbindungen münden.

Dabei ist für Joas’ methodischen Ansatz wesentlich, dass in der Entstehung von Werten²⁷ immer auch ein gewissermaßen den jeweiligen historischen Kontext transzendierendes Moment auffindbar ist. Die moralisch-orientierende Evidenz, die bestimmten, ‚neu‘ entstandenen Werten zukommt, birgt eine Grundbewegung in Richtung größerer Universalisierung und Geltung, die nicht in den Blick genommen werden könnte, würde die Genese von Wertbindungen bloß als je kontingentes Bündel subjektiver Konstruktionen aufgefasst.²⁸

10.4.2 Troeltschs „*existentieller Historismus*“

Zur Plausibilisierung dieser Grundidee fügt Joas in der Mitte des Buches ein methodisches Kapitel ein, das er der Darstellung des Verfahrens einer „affirmativen Genealogie“ widmet. Das Kapitel ist dabei zum größten Teil als Nachzeichnung von Ernst Troeltschs Konzeption eines „*existentiellen Historismus*“ konzipiert, dem Joas im Wesentlichen zu folgen beansprucht.

Positionell verortet sich Joas zwischen den Polen Kant und Nietzsche, deren Namen in seinen Augen für zwei paradigmatisch entgegengesetzte Zugangsweisen zur reflexiven Bestimmung des Status moralischer Normen stehen. Während mit ersterem eine Tradition der moralphilosophischen Normenbegründung unabhängig von geschichtlichen Bedingungen aufgerufen ist, steht letzterer für die aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit der Werte folgende Absage an deren Geltungsanspruch.²⁹ Der Ansatz von Ernst Troeltsch nun birgt für Joas das Potential, die Stärken beider Denklinien zu vereinen, sodass eine Form des methodischen Zugriffs gelingt, welche einerseits – darin realitätsnäher als Kant – die historisch-kontingente Bedingtheit von Normen anzuerkennen, andererseits – darin optimistischer als Nietzsche –

25 Joas 2011, 14.

26 A.a.O., 13.

27 Vgl. zum Konzept der „Entstehung“ von Werten das frühere Buch: Joas 1997.

28 Vgl. Joas 2011, 15.

29 Joas 2011, 147–149.156.

deren über den jeweiligen Kontext hinausreichende normative Qualität zu verteidigen vermag.

Troeltsch entwickelt seine Position dabei vor dem Horizont eines weitgehend etablierten und auch von ihm geteilten Historismus.³⁰ Unter der Voraussetzung eines Bewusstseins, das durch und durch von der Einsicht in die geschichtliche Kontingenz der Genese jeglicher Normvorstellungen geprägt ist, fragt er nach Möglichkeiten, die Geltung universaler Werte zu begründen. Dafür geht er zunächst vom ganz grundsätzlichen „Faktum der Idealbildung“ aus, wie Joas es nennt³¹, d.h. von dem objektiv ersichtlichen Sachverhalt, dass in gesellschaftlichen Kontexten Ideale entstehen, aufkommen, vertreten werden. ‚Ideal‘ ist dabei synonym zu ‚Wert‘ zu verstehen.³² Der Rekurs auf die ‚Bildung‘ von Idealen betont, dass ein reflexiver Zugang zum Verstehen und Deuten der jeweiligen Wertvorstellungen nicht ohne den Rückgang auf ihre Entstehungsbedingungen gelingt. Ideale bergen das Potential von subjektiver Evidenz, die sich dem Einzelnen weniger rational als im Modus „affektiver Intensität“³³ erschließt; sie sind also weder bloß subjektive Eingebungen noch allein praxistaugliche Annahmen, sondern gründen in Erlebnis und Erfahrung. Joas bringt diesen Zusammenhang auf die Formel: „Wir ergreifen unsere Werte nicht, sondern wir werden von ihnen ergriffen.“³⁴

Damit nähert sich Joas dem spezifischen Charakter der normativen Qualität an, welche die im Zuge des empirischen Rückgangs auf Vorgänge der Idealbildung untersuchten Wertvorstellungen besitzen. Zwar haben sie ihren Ursprung nicht in einer metaphysischen Welt der Ideen, sondern werden im Raum der Geschichte kontingent von Subjekten hervorgebracht, doch können sich diese Subjekte zu dieser konkreten Hervorbringung nicht anders denn wie angesichts eines Appells, einer normativen Forderung verhalten, sprich im Modus des Gehorsams. In dieser Hinsicht eignet den hervorgebrachten Werten, den gebildeten Idealen etwas Transzendierendes, das heißt die Bedingungen ihrer Genese Überschreitendes, insofern sie für die Subjekte, die an ihrer Entstehung teilhaben, eine Größe im Gegenüber darstellen bzw. nicht in der bloß genealogischen Herleitung aufgehen.

Auch in einer zweiten Hinsicht kommt der Idealbildung ein Moment der Kontextüberschreitung zu. Zunächst ließe sich ja gegenüber dem Troeltschschen Grundgedanken einwenden, dass die durch Individuen, Institutionen, Kulturen etc. hervorgebrachten Werte letztlich nur in Wiederholungen, allenfalls aber Variationen überkommener Vorstellungen bestehen, oder aber dass ihre normative Kraft an den Grenzen ihres Entstehungszusammenhangs und der Praxis der an diesem Zusammenhang teilhabenden Subjekte endet. In dieser mechanistischen, allein auf Kausalitäten beruhenden Deutung wäre der Raum der Geltung dann auf jenen der Genese beschränkt.

30 Zu Troeltschs Positionierung innerhalb der Debatten zum Historismus vgl. Graf 2001.

31 Joas 2011, 155–164.

32 Genauerhin können Ideale als „Vorstellungen über das Gute und Böse“ bestimmt werden, die von den Menschen „als offensichtlich, als subjektiv evident, in diesem Sinne keiner weiteren Begründung bedürftig, sondern allen Begründungen als unentbehrliches Gewißheitsfundament zugrundeliegend, erscheinen, und deren Evidenz sie mit affektiver Intensität ergreift“ (Joas 2013, 269f.).

33 Joas 2011, 163.

34 A.a.O., 164.

Dem stellt Troeltsch eine Handlungstheorie entgegen, die von der fundamentalen Kreativität menschlicher Praxis ausgeht und damit eine anthropologische Grundlage für die Entstehung von Neuem liefert:

Auch für Troeltsch als „Historiker in seiner alltäglichen Praxis, aber auch für den nicht am Naturalismus orientierten Wissenschaftstheoretiker ist [...] offensichtlich, daß nicht nur ‚große Männer‘ über ihre Bedingungen hinauswachsen, sondern daß allen Menschen und allen ihren sozialen und kulturellen Gebilden ein unauflösbares Moment der Originalität anhaftet.“³⁵

Das Schöpferische darf dabei nicht als plötzlich oder nur momenthaft angesehen werden, sondern ist eher als ein dynamischer Prozess zu denken, der sich stets über eine gewisse Dauer hinzieht. Gegen ältere Modelle der Geschichtsphilosophie und auch gegen eine starke Fortschrittsidee gebraucht Troeltsch den Begriff der historischen Entwicklung und möchte mit ihm markieren, dass jeder historisch-genealogische Zugriff auf Vergangenes sich immer nur auf abgegrenzte Perioden beziehen kann, „in denen jeweils eine Annäherung (oder Entfernung) von den jeweiligen Idealbildungen konstatiert werden könne.“³⁶ Historische Theorie kann daher auch nicht in allgemeinen Regelsystemen zur normativen Entwicklung des Gesamtzusammenhangs der Gesellschaftsgeschichte münden.

Die Behauptung einer teleologischen Grundbewegung hinter sozialgeschichtlichen Entwicklungen ist damit ausgeschlossen. Gegen den Vorwurf eines „historischen Episodismus“³⁷ hält Troeltsch allerdings an der Möglichkeit der universalgeschichtlichen Perspektive fest, doch ist dies eher ein Zugeständnis an die Vernetztheit historischer Sachverhalte untereinander und bleibt zunächst einmal nur eine letzte Möglichkeit, die kaum zu erreichen ist, wenn die historische Forschung ihre empirische Bindung an abgrenzbare Teilbereiche der Geschichte und also ihre heuristische Treffsicherheit nicht verlieren will.

Das Subjekt, das sich mit historischem Blick mit den Idealbildungen der Vergangenheit beschäftigt, kommt nicht umhin, sich der Geschichtlichkeit seiner eigenen subjektiven Wertvorstellungen bewusst zu werden, da es doch schon antizipatorisch deren Historisierung durch zeitlich spätere Perspektiven vorausschauen kann. Ganz allgemein gilt, dass sich das Subjekt nicht jenseits historischer Einbettung zu Werten verhalten kann. Dennoch liegt in jeder individuellen Selbstbindung an ein Ideal ein „Moment der existentiellen Entscheidung“³⁸, das heißt ein subjektives Sich-Verhalten zu jener Evidenzerfahrung, die jeder derartigen Selbstbindung vorausliegt.

Dieses Geschehen geschieht zwar je aktuell, aber gerade in der Begegnung mit vergangenen Idealbildungen. Deren Anspruchscharakter nämlich trägt in sich das Potential, auch in der Gegenwart als Appell erfahren und – übersetzt in Praxis – aktualisiert zu werden. Wo die Auf-

35 Joas 2011, 171. Joas verschweigt nicht, dass Troeltsch für dieses Moment des Schöpferischen im sozialen Handeln durchaus metaphysische Grundlegungen zu formulieren versucht, die auch explizit theologische Gestalt annehmen können. Vgl. dazu allerdings die frühe Kritik Paul Tillichs, bei Troeltsch sei die Metaphysik „nur sekundär“ und habe gerade keine Fundamental- bzw. Begründungsfunktion (Tillich 1924, 29).

36 Joas 2011, 174.

37 A.a.O., 179.

38 Joas 2011, 183.

nahme des Appells aber nicht erfolgt, handelt es sich ebenso um eine Stellungnahme. So sind historische Rekonstruktion und normative Bindung am Ort des historischen Bewusstseins miteinander verschränkt.

10.4.3 Anwendung. Das Beispiel der Menschenrechte

Damit ist in Umrissen gekennzeichnet, worum es Joas bei der Anwendung einer ‚affirmativen Genealogie‘ geht. Der beschriebene Zugang ist darin *genealogisch*, dass er einerseits nach den geschichtlichen Entstehungsbedingungen von Wertvorstellungen fragt und diese nicht aus einem überzeitlichen Bereich des Metaphysischen oder Transzendentalen herzuleiten versucht, andererseits auch jede historische Entität von ihrer individuellen Eigenlogik her zu verstehen unternimmt und sie nicht in den übergreifenden Rahmen einer objektiven Teleologie einspannt. *Affirmativ* ist diese Methode deswegen, weil sie „uns gegenüber dem Appellcharakter historisch verkörperten Sinns öffnet“³⁹. Sie führt an den Ort der Entstehung von Werten und damit auch in die Erfahrungen hinein, die einmal am Beginn von gewissen normativen Vorstellungen standen und die in Gestalt von Narrationen immer noch zugänglich sind. Sie eröffnet dabei die Möglichkeit der neuerlichen subjektiven Aneignung der betreffenden Ideale und der Verwirklichung ihrer immanenten Handlungsaufforderungen.

Die damit erneuerten Geltungsansprüche entspringen zwar partikularen Herkünften, können in ihrer Orientierung dennoch universal sein. Am Beispiel der Menschenrechte, die das inhaltliche Zentrum von „Die Sakralität der Person“ bilden, führt Joas vor Augen, wie aus unterschiedlichsten Quellen Ideale gebildet werden können, die gerade in der kreativen Synthese von einstmals differenten oder gar widersprüchlichen Hintergründen erkennen lassen, dass ihre Geltung nicht in der Genese aufgeht. Die Plausibilität des universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte gewinnt dadurch Nahrung, dass die Pluralität der zugrunde liegenden Idealbildungsprozesse genealogisch aufgewiesen wird. Die darin aufscheinende Teleologie ist bei Joas auf die Dimension des Narrativen beschränkt, bildet also keine im Geschichtsverlauf objektiv vorhandene Zielbewegung ab, sondern illustriert eine Geschichte der Sakralisierung der Person, eine Geschichte, die – bei aller späteren Präzisierung und Kanonisierung des Menschenrechtsgedankens in Rechtstexten und internationalen Erklärungen – von vielfältigen Evidenzerfahrungen zu erzählen weiß, nicht aber von der einen Wurzel des Menschenrechtsgedankens.

Joas’ Ansatz ist von dem grundlegenden Interesse bestimmt, eine historisch informierte Begründung von moralisch-ethischen Idealen zu leisten. Ihm geht es daher um die Vermittlung von normativer Geltung einerseits und empirischer Genese andererseits. Dabei setzt er seinen Schwerpunkt auf letzteren Aspekt, indem er mit Ernst Troeltsch Vorgänge der ‚Idealbildung‘ als durch und durch historische Phänomene zu verstehen versucht. Zugleich legt er den genealogisch erhobenen Zusammenhängen der Wertentstehung eine Theorie der Praxisorientierung zugrunde, die es ermöglicht, die über ihren ursprünglichen Entstehungskontext hin-

39 A.a.O., 190.

ausreichende Geltung der Normen zu erklären, ohne dabei auf metaphysische Prämissen zurückgreifen zu müssen.

10.4.4 Die Etablierung der Menschenrechte und ein kritisches Moment

Die Werte sind bei Joas demnach auch der Ankerpunkt von Normativität. Es handelt sich um in konkreten geschichtlichen Situationen erwachsene, im Fortlauf der Geschichte aber weiterhin wirksame, handlungsorientierende Ideen, die Gegenstand von Diskurs und Kodifizierung sind. Ihre Einwirkung auf die moralische Orientierung der Subjekte erklärt Joas aus dem Evidenzcharakter der Werte, der gleichsam im Modus des Appells auf individuelle Entscheidung drängt, dabei aber nicht kognitive, sondern affektive Resonanzen im Subjekt auslöst. Die Evidenzerfahrung in der Begegnung mit solchen Normen verleiht ihnen kontextüberschreitende Geltung, hinter die nicht einfach wieder zurückgegangen werden kann. Vereinzelt entwickelt sich auf dem Weg der ‚Wertegeneralisierung‘ auch eine derartige Übereinstimmung zwischen ursprünglich differierenden Wertesystemen, dass nationen- und kulturübergreifende Geltungsansprüche einvernehmlich festgestellt werden. Joas sieht in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein Beispiel für einen solchen gelungenen Prozess der Wertegeneralisierung. Mit der Festschreibung unveräußerlicher subjektiver Rechte spiegelt sie dabei eine fortgeschrittene Entwicklungsstufe im Prozess der ‚Sakralisierung der Person‘.

Schließlich lässt sich von diesem letzten Aspekt aus auch ein (gesellschafts-)kritisches Moment bei Joas entdecken. Bei der ‚Sakralisierung der Person‘ handelt es sich nach Joas’ Urteil nämlich um ein erreichtes Gut, dessen gesicherte Fortdauer sich nicht von selbst versteht. Insofern wechselt er auch den Fokus der Aufmerksamkeit von der affirmativ-genealogischen Nachzeichnung dieses Prozesses „hin zur Programmatik“⁴⁰ und mahnt in drei Bereichen Handlungsbedarf an. Ihm geht es zunächst um kommunikativ-diskursive Einholung von Unrechtserfahrungen, sodann um zuverlässige Begründung der Allgemeingültigkeit von Menschenrechte, schließlich um weitere institutionelle Kodifizierungen transnationaler Rechtsnormen. Diesen Zielen stehen Gefährdungen gegenüber, unter denen die „Sakralisierung anderer säkularer Gehalte“⁴¹ herausragt. In der Bewusstmachung solcher Vorgänge liegt insofern auch die kritische Aufgabe einer ‚affirmativen Genealogie‘. Allerdings ist eine derartige Kritik stets auf einzelne Wertebündel und historische Kontexte beschränkt.⁴²

40 Joas 2011, 280.

41 Ebd.

42 Hier hält sich Joas an die zuvor entfalteten Distanzierungen gegenüber Totalperspektiven auf alles Geschichtliche. Seine Methode ist als solche daher auch keine Form der Kritik, sondern kann diese Funktion im Einzelfall übernehmen. Darin besteht für ihn auch eine klare Differenz zur Frankfurter Schule: „[A]nders als in der Tradition der Kritischen Theorie sehe ich keine Möglichkeit, diese kritische Dimension zum Merkmal einer bestimmten Schule zu machen. Die Kritik ist immer im einzelnen zu leisten und durch kein Geheimrezept *in toto* zu haben“ (Joas 2014, 253).

10.5. Rahels Jaeggis Konzept einer „Kritik von Lebensformen“

Stärker als Hans Joas verortet sich Rahel Jaeggi in der Tradition der Kritischen Theorie. Ihre akademische Karriere beginnt sie als Assistentin am Lehrstuhl Axel Honneths in Frankfurt sowie am dortigen Institut für Sozialforschung. Ihre Dissertation beschäftigt sich mit dem Begriff der Entfremdung, eine wichtige Kategorie in der marxistischen Tradition, aber auch innerhalb der Frankfurter Schule.⁴³ Jaeggi versucht in dieser Arbeit, den Begriff dadurch für eine spätmoderne Gesellschaftstheorie zu aktualisieren, dass sie ihn von seinen essentialistisch-anthropologischen Grundannahmen löst und mit einer stärker auf Subjekt- und Handlungstheorien fußenden Gegenwartsanalyse verbindet. Ihr eigenes sozialtheoretisches Programm stellt sie in dem Buch „Kritik von Lebensformen“⁴⁴ vor, das auf ihre Habilitationsschrift zurückgeht. Darin entwickelt sie das anspruchsvolle Unternehmen, eine normative Gesellschaftstheorie zu formulieren, welche die unhintergehbare Pluralität moderner Sozialgebilde, Lebenseinstellungen, Habitus, Organisationen und Beziehungsmuster zu integrieren weiß. Leitbegriff ist dabei derjenige der „Lebensform“. Im Folgenden werde ich Jaeggis Ansatz in Grundzügen darstellen, um sie dann gemeinsam mit Joas' Entwurf und anhand der drei zuvor formulierten Fragebereiche ‚Theorie-Empirie-Verhältnis‘, ‚Normativität‘ sowie ‚Kritik‘ in ein Verhältnis zu Honneths Methodik zu setzen.

10.5.1 Lebensformen und soziale Praktiken

10.5.1.1 Lebensformen. Zunächst ist eine Bestimmung dessen notwendig, was Jaeggi unter „Lebensformen“ versteht. Ganz grundsätzlich ruft sie mit dem Begriff jenen Aspekt des menschlichen Zusammenlebens auf, in dem sich dieses als durch Bündel von dauerhaften sozialen Praktiken geprägtes darstellt. Soziale Praktiken bilden gewissermaßen den ‚Stoff‘ von Lebensformen. In ihnen aktualisiert sich stets von Neuem die ‚Form‘, die das Leben annimmt. Der Bereich des Sozialen, der mit dem Begriff der Lebensform beschrieben werden kann, ist denkbar weit: „Die bürgerliche Kleinfamilie ist eine Lebensform; aber als Lebensform bezeichnet man nicht ohne Sinn auch größere Einheiten: den Kapitalismus, die Moderne, das städtische Leben.“⁴⁵ Ihre Gestalt kann sich in Habitus, Arbeits- und Sozialleben des Individuums ausdrücken, aber auch in kulturellen Mustern, rechtlichen Ordnungen, in Städtebau und staatlicher Organisation und vielem anderen mehr. Es sind demnach ganz verschiedene Sphären und Dynamiken des Zusammenlebens, die in bestimmten Verbindungen den Charakter einer Lebensform ausmachen.

Dabei sind Lebensformen einerseits Ergebnisse sozialer Gestaltung. Insofern sich diese Gestaltung auf bereits bestehende soziokulturelle Sachverhalte bezieht, liegen sie ihr andererseits immer schon voraus. Lebensformen werden nicht produziert, sondern transformiert. Dies

43 Vgl. Jaeggi 2005.

44 Vgl. Jaeggi 2014.

45 Jaeggi 2018, 69. Lebensformen können einander demnach auch überlappen: „Zum Beispiel ist die Lebensform der bürgerlichen Familie Teil der umfassenderen Lebensform der Moderne, die umgekehrt auch durch bestimmte neue Typen familiärer Organisation ausgemacht wird“ (ebd.).

liegt zum einen darin begründet, dass sie notwendig intersubjektiv verfasst sind und die Individuen, die ihr Leben bewusst gestalten wollen, daher „allenfalls Ko-Produzenten oder Ko-Autoren ihrer Lebensform“⁴⁶ sein können. Zum anderen ruhen Lebensformen auf materialen, äußeren Bedingungen auf, die sie nicht nur extern begrenzen, sondern auch intern bestimmen. Dieses innere Bestimmtheit wird noch genauer entfaltet werden unter dem Stichwort der Problemlösung. Zunächst ist festzuhalten, dass Lebensformen sowohl etwas Vorausliegendes, Vorfindliches zukommt wie auch etwas Veränderbares, Fluides, Dynamisches. Um sowohl das stets vorgängige Gegebensein wie das immer auch Gestaltete von Lebensformen zu beschreiben, spricht Jaeggi von ihnen als „träge oder inerte Ensembles sozialer Praktiken, die normativ verfasst sind.“⁴⁷

10.5.1.2 Soziale Praktiken. Als soziale Praktiken versteht Jaeggi „Sequenzen einzelner Handlungen, die [...] (mehr oder weniger) habitualisiert sind.“⁴⁸ Praktiken sind eingesenkt in soziokulturelle Muster und bedürfen eines gesellschaftlichen Kontextes, in welchem sie erst ihre Bedeutung und ihren Sinn erhalten. Dabei existieren sie nicht *als solche*, sondern werden als Muster je neu aktualisiert. Durch ihre Bezogenheit auf intersubjektive Interpretationsvorgänge gründen soziale Praktiken in kulturellem Wissen, das allerdings eher unausdrücklich in ihnen wirkt: Menschen müssen eine soziale Praxis nicht *bewusst* ausüben, um mit ihr an eingeübten gesellschaftlichen Handlungsmustern teilzuhaben. Besonders wichtig ist für Jaeggi, dass soziale Praktiken stets eine teleologische Struktur haben. Sie sind „um die Kernidee der ‚Erfüllung‘ der jeweiligen Praxis herum organisiert“⁴⁹. Praktiken liegt immer ein Handlungsziel zugrunde, mitunter sind es gar mehrere, niemals aber keines.

Verschiedene soziale Praktiken treten dann in den übergeordneten Zusammenhang einer Lebensform, indem sie sich unter funktionalen Maßgaben zu Formationen zusammenfinden, die miteinander Vernetzungen bilden. Sie sind zweckhaft auf miteinander assoziierte Ziele ausgerichtet. Im Rahmen einer Lebensform kann die strukturelle Zuordnung von Praxis-Ensembles dann Veränderungen erfahren, wenn dadurch den der Lebensform zugrunde liegenden Zielen besser entsprochen werden kann. Jaeggi benennt zwei Kriterien, anhand derer sich die Zugehörigkeit gewisser Praktiken zu einer bestimmten Lebensform entscheidet: Erstens muss die innere Geschlossenheit und damit Lebbarkeit einer Lebensform gewährleistet sein, zweitens müssen ihre immanenten Zwecksetzungen verfolgt werden können.

10.5.2 Die Normativität von Lebensformen

10.5.2.1 Reflexivität und Kritik. In dem bisher Gesagten hat sich schon angedeutet, dass Rahel Jaeggi ein deutliches Moment von Reflexivität im gesellschaftlichen Miteinander voraussetzt. Schon das grundlegend teleologische Ausgerichtetsein von sozialen Praktiken weist auf Gründe hin, die den Praktiken zugrunde liegen und die – auch wenn sie nicht in jeder Situation

46 Jaeggi 2018, 66.

47 A.a.O., 67, im Original kursiv.

48 Ebd.

49 A.a.O., 68.

und zu jeder Zeit explizit gemacht werden – als Handlungsgründe der Reflexion zugänglich sind. Der „Zusammenhang einer Lebensform“ ist daher auch prinzipiell „hinterfragbar – auf Gründe befragbar – und damit – mit Gründen – veränderbar“⁵⁰. So sehr es sich also bei Lebensformen in gewisser Weise um Voraussetzungen, um immer schon in vorgängigen Horizonten gründende Rahmungen des individuellen Lebens handelt, so unzutreffend wäre es doch, daraus ihre Statik, ihre Unveränderlichkeit oder gar -veränderbarkeit zu folgern. Zwar ist richtig, dass Lebensformen immer auch „sedimentäre Elemente“⁵¹ enthalten – d.h. institutionalisierte Bausteine, überlieferte Handlungsfolgen, traditionelle Praxisbestandteile, auch reale materielle Elemente. Jaeggi spricht deswegen aber gerade nur von einer gewissen ‚Trägheit‘ der Lebensformen, nicht von ihrer ‚Erstarrung‘. Lebensformen bleiben sich nicht einfach gleich. Die Betonung der Reflexion, des reflexiven Sich-Verhaltens des Subjekts zu denjenigen Lebensformen, an denen es Anteil hat, weist gerade auf die immer mitzudenkende Dynamik im sozialen Miteinander hin.

Dabei meint diese Betonung der Reflexion nicht, das Subjekt könne gleichsam einen Standpunkt außerhalb der Lebensform einnehmen und diese verobjektivieren. Zum eigenen Eingesenktsein in Lebensformen lässt sich nicht in Distanz gehen. Reflexion aber beginnt dort, wo Störungen auftreten, mithin durch innere oder äußere Gründe die unmerkliche Selbstverständlichkeit der jeweiligen Lebensform durchbrochen wird und der aktualisierenden Anpassung bedarf. Der dazu eingenommene Standpunkt ist ein *immanenter*. Es geht nicht um eine bloße Beschreibung ‚von innen‘, aber eben auch nicht um kontextlose ‚externe‘ Abstraktion. Zugleich werden die reflexiven Vollzüge, die ein solcher Standpunkt geriert, notwendig *normativen* Charakter haben, weil man über die Praxisformen, in die man eingesenkt ist, nicht anders als unter Erhebung von Geltungsansprüchen sprechen kann, denn die Ausübung von Praktiken ist stets von mehr oder minder ausdrücklichen Überzeugungen von deren Angemessenheit begleitet. Damit ist deutlich, dass Jaeggis Theorie ausdrücklich auf normative Fragen zielt, die sich aber nicht von einer äußerlichen Perspektive aus formulieren lassen, sondern sich direkt aus ihrem Gegenstand ergeben: „Lebensformen sind dann nicht nur (mit Wittgenstein) ‚Tatsachen des Lebens‘, sondern auch (mit Hegel) Instanzen von Sittlichkeit.“⁵²

10.5.2.2 Sittlichkeit nur in der Konkretion. Damit aber ist ein weiter Horizont von Normativität aufgespannt, der alle Lebensformen als solche umgreift. Um aber spezifischer formulieren zu können, wie genau sich das ‚Gute‘ oder das ‚Richtige‘ innerhalb einer Lebensform darstellt, welche Normen in ihr wirken, welche Handlungsstrategien die teilnehmenden Subjekte als vorzugswürdig im Blick auf die jeweiligen Zielvorstellungen beurteilen, muss stets eine konkrete Lebensform in den Blick genommen werden. Ein solches Ensemble von soziokulturell formierten Praktiken nämlich ist immer von bestimmten normativen Binnenstrukturen geprägt, die sich nicht einfach extern als in ihr geltende Handlungsregeln identifizieren und isolieren lassen. Vielmehr handelt es sich um habituelle Muster, um Bräuche und unaus-

50 Jaeggi 2018, 72.

51 A.a.O., 71.

52 A.a.O., 74.

gesprochene Konsense, um handlungsleitende Ideen des Angemessenen und vieles mehr, das alles aber in unterschiedlichen Graden von Ausdrücklichkeit vorhanden ist und „manchmal auch nur über Markierungen von Zugehörigkeit und Intelligibilität das Verhalten der an ihr Teilhabenden lenkt und formiert.“⁵³ Jede Lebensform ist daher nicht das vereinzelte Beispiel einer allgemeinen Moralität oder Sittlichkeit, sondern Sittlichkeit in Bezug auf Lebensformen gibt es *nur* in konkreter, an abgrenzbare soziale Sphären gebundener Gestalt, die sich im Rahmen einer allgemeinen Theorie zwar funktional beschreiben lässt, deren Normativität aber nicht jenseits der jeweiligen Lebensform Geltung beanspruchen kann.

So muss sich eine Klärung der normativen Verfasstheit von Lebensformen auf den formalen Charakter der in ihnen geltenden Normen beschränken und kann nicht auch zugleich angeben, worin in einem allgemeinen Sinn deren materiale Füllung besteht. Dies hat mit der grundlegenden Bezogenheit solcher Normen auf spezifische Praxisvollzüge zu tun, aus der bestimmte Sachbezüge und funktionale Zwecksetzungen folgen. Die Normativität von Lebensformen ist bestimmt durch ihre Hinordnung auf das Gelingen von Praktiken, sodass das Agieren innerhalb einer Lebensform dann „angemessen“ ist, wenn es „zur Realisierung des Ziels beiträgt oder, weniger instrumentalistisch, sofern [es] *als Ausdruck* des hier erstrebten Ziels verstanden werden kann.“⁵⁴ Dabei kommt es Jaeggi darauf an, dass derartige Bestimmungen dessen, was ‚gilt‘ – was also als vorzuziehendes Handeln mehr oder weniger explizit festgeschrieben ist –, nicht in ihrem funktionalen Ausgerichtetsein auf Handlungsziele aufgehen, sondern dass sie neben dieser instrumentalen zugleich *ethische* Qualität besitzen. Denn tatsächlich weisen die hier beschriebenen Normen nicht darauf hin, was getan werden muss, damit die Praxisvollzüge innerhalb einer Lebensform überhaupt *funktionieren*, sondern dieses Funktionieren ist immer schon gutes oder schlechtes Funktionieren. Wer als Ärztin seine Patienten behandelt, kann dies nur in guter oder weniger guter Weise tun, nicht aber ‚einfach so‘, denn zur Lebensform der medizinischen Betreuung gehört es konstitutiv dazu, seine Arbeit *gut* zu tun. Würde diese Norm nicht universal gelten, würde die Idee des Heilens, die Lebensform des Arztberufs selbst infrage gestellt werden.⁵⁵ Dies lässt sich aber auf alle Lebensformen ausweiten: „Was eine Praxis überhaupt zu einer bestimmten Praxis macht, scheint sich an den Qualifikationen zu orientieren, die sich auf das *gute Ausüben* einer Praxis richten.“⁵⁶ Schon das Wesen der jeweiligen Praxis selbst ist berührt, nicht nur eine bestimmte Form ihrer Realisierung. Jaeggi spricht aufgrund dieses Zusammenhangs von „ethisch-funktionalen Normen“, um die Einzelelemente der normativen Binnenstruktur von Lebensformen in ihrem Doppelcharakter von funktionaler Ausrichtung und ethischer Füllung zu fassen.

53 Jaeggi 2018, 75.

54 A.a.O., 77, Hervorhebung im Original.

55 Vgl. ebd., wo das Beispiel etwas anders geschildert wird.

56 Jaeggi 2018, 77, Hervorhebung im Original.

10.5.3 Lebensformen als Problemlösungsinstanzen

10.5.3.1 *Begriffsbestimmung.* Warum verhält es sich aber so, dass die in Lebensformen herrschenden Zielsetzungen immer schon auch normative Qualität besitzen? Jaeggis Theorie beantwortet diese Frage mit der These, bei Lebensformen handele es sich um ‚Problemlösungsinstanzen‘. Die zugehörige Definition lautet:

„In Lebensformen verkörpern sich Reaktionen auf Probleme, Versuche, die Probleme zu lösen, die sich *für sie und mit ihnen* stellen. In ihnen sedimentieren sich *Problemlösungsgeschichten*, eine Abfolge von Problemen oder Krisen und deren (mehr oder weniger gelungene) Bewältigung, aus denen sich die folgenden Problemstellungen ergeben.“⁵⁷

Mehrere Aspekte fallen auf: Zunächst steht der Begriff des Problems im Zentrum. Offenkundig wird davon ausgegangen, dass Störungen in den Praxiszusammenhängen zur sozialen Wirklichkeit gehören und den Ausgangspunkt für die nähere Bestimmung von Lebensformen bilden. Der Begriff weckt dabei Assoziationen zum Gebrauch der Pathologie-Metapher in der Kritischen Theorie und bei Honneth. Weiterhin werden Lebensformen als *reaktive* Phänomene erklärt; nicht innerhalb einer Lebensform oder im Zwischenreich zwischen zwei verschiedenen Lebensformen treten Probleme gleichsam ‚nachträglich‘ auf, sondern sie liegen den jeweiligen Praxisvollzügen voraus. Zugleich erwachsen aus der Reaktion auf Probleme weitere folgende Aufgabenstellungen. So wird einerseits von ‚Bewältigung‘ gesprochen, andererseits setzt diese wiederum andere Fragestellungen frei, sodass der Eindruck eines beständigen Reaktionsdrucks entsteht, der auf sozialen Praktiken liegt.

10.5.3.2 *Problemlösung als Kern sozialer Dynamiken.* Tatsächlich erkennt Jaeggi in der Lösung von Problemen – ‚Probleme‘ in der Doppelbedeutung von ‚Aufgabe‘ und ‚Schwierigkeit‘ – eine Grunddynamik hinter sozialen Reproduktionsprozessen. Von allen Gestalten des Zusammenlebens lässt sich nämlich aussagen, dass sie auf bestimmte Herausforderungen antworten, dass sie also mit Hindernissen umzugehen haben, welche die Erlangung des im jeweiligen Ensemble von Praktiken gesetzten Zieles erschweren oder gar verunmöglichen. Dabei ist ein solcher Vorgang der Problemlösung nicht als eine Art der Neuausrichtung auf ein in sich gleichbleibendes Ziel, auf eine substanzhaft durch die Zeiten unveränderliche Aufgabe zu verstehen. Vielmehr wirkt jede Antwort auf je auftretende Krisen auch zurück auf das ursprüngliche Ziel. Jaeggi verwehrt sich dagegen, einen Punkt vor aller soziokulturellen Formierung anzunehmen, an dem sozusagen ‚natürliche‘ Bedürfnisse stehen, auf welche dann die Lebensformen als Mittel der Bedürfnisbewältigung eine Reaktion darstellen. Dagegen setzt sie ein eher dynamisches Modell, das ein komplexes Geschehen von moralischen Nejustierungen, institutionellen Transformationen und vielen anderen Aspekten lebensweltlicher Vielfalt einzufangen versucht. Zu diesem Modell gehört die Erkenntnis, dass die sozialphilosophische Theorie in der Reflexion auf soziale Praktiken keinen Standpunkt jenseits immer schon kulturell überformter Praxisvollzüge in den Blick nehmen kann. Daher sind auch die zu bewälti-

57 A.a.O., 80.

genden Probleme nur innerhalb eines konkreten, soziokulturell formierten Kontextes zu verstehen.

Gleichzeitig kann auch kein Punkt angenommen werden, an dem man sich in einem ‚Danach‘ der Problemlösung befindet. Immer bildet sich in einer Lebensform nur das je aktuelle Zwischenergebnis ab, das momentan erreicht worden ist. So wie die bürgerliche Familie einmal gegenüber älteren traditionellen Bindungsmodellen das Problem der ‚Vermittlung von Freiheit und Bindung, einer Unabhängigkeit, die sich durch die Anerkennung der Abhängigkeit hindurch realisieren soll‘⁵⁸, auf seine Weise bewältigt hat, so gerät dieses moderne Familienmodell in der Gegenwart unter den – durch innere Zielbestimmungen, aber auch durch äußere lebensweltliche Veränderungen aufkommenden – Druck, der eigenen Bewegung hin zu größerer Symmetrie der Beziehungen dadurch zu entsprechen, dass es die ihm eigenen, immer noch patriarchalen Denkmuster aufbricht, sodass wiederum neue Beziehungsformationen denk- und lebbar werden, die unter dem Stichwort ‚Familie‘ zusammenkommen.

10.5.3.3 Scheitern und Gelingen. Die Idee, Lebensformen als Problemlösungsinstanzen zu analysieren, ermöglicht es Jaeggi dabei, die normative Perspektive ihrer Theorie nicht zu verlieren. Sie besteht darin, dass Lebensformen trotz aller Pluralisierung sich als mehr oder weniger gelingende Lebensformen beschreiben lassen und dass diese Einschätzung mit der Art und Weise zu tun hat, wie sich die Dynamik des Problemlösens jeweils gestaltet. Wenn sich Formen des Zusammenlebens immer wieder neuen Aufgaben gegenüber sehen, die einen gewissen Handlungs- bzw. Transformationsdruck erzeugen, dann ist es auch theoretisch denkbar und empirisch beobachtbar, dass Lebensformen diese Aufgaben verfehlen, mithin ‚scheitern‘ können. Um Kriterien gewinnen zu können, mit Hilfe derer ein solches Scheitern theoretisch begriffen werden kann und die nicht auf konkrete Sozialzusammenhänge beschränkt sind, sondern kontextübergreifend einsetzbar sind, setzt Jaeggi auf einen Ansatz immanenter Kritik, die sich aus der Beschreibung von Binnenstrukturen einer Lebensform und darin auftretenden Problemen speist. Weder geht es also – extern – um die moralische Bewertung von ‚guten‘ oder ‚schlechten‘ Praktiken, noch – intern – um das bloß technische Aufzeigen von Funktionsschwächen. Vielmehr handelt es sich um einen Zugang, der entlang der Unterscheidung von progressiven und regressiven Erscheinungen arbeitet:

„Zum Kriterium des Gelingens macht eine solche Perspektive damit weniger inhaltlich-substanziale Gesichtspunkte als vielmehr formale Kriterien, die sich auf die Rationalität und das Gelingen des so beschriebenen Prozesses als ethisch-sozialem Lernprozess, oder als sich anreicherndem Erfahrungsprozess richten.“⁵⁹

Nicht die bloße Tatsache des Weiterbestehens, des anhaltenden Funktionierens zeichnet eine Lebensform demnach als gelingende aus. Stattdessen bildet der Vorgang, in dessen Verlauf sich eine Lebensform angesichts von Problemen transformiert, den Zielpunkt der Kritik. Nicht ob, sondern wie Lebensformen Probleme lösen, ist entscheidend und demnach interessiert es auch nicht, dass zwischen Veränderungsdruck und Krisenphänomenen ein *irgendwie* herge-

58 Jaeggi 2018, 84.

59 A.a.O., 87.

stellter neuer Zustand erreicht wird, sondern dass sich dieser Zustand als angereichertes Problembewusstsein, als vernünftige Strategie im Umgang mit Pluralität fassen lässt. *Progressiv* und damit zu bevorzugen ist eine Lebensform dann, wenn sie in der Lage ist, die ihr konstitutiv zugehörigen Problemlösungsprozesse derart zu gestalten, dass sich in ihrem Ergebnis eine größere „Reflexivität und innere Pluralität“⁶⁰ feststellen lassen. Hingegen lassen sich Lebensformen als *regressiv* qualifizieren, wenn sie soziale Erfahrungsmuster versteinern lassen, wenn sie angesichts von Krisen keinen Veränderungswillen zeigen, wenn sie ihren normativen Kern mit einer momenthaft-kontingenten Ausgestaltung dieses Kerns ineins setzen.

10.6. Die vorgestellten Ansätze im Vergleich

10.6.1 Zugriff auf Empirie

Gemäß der zuvor bestimmten Vergleichspunkte (s. oben 10.3.6) soll es zunächst um den Zugriff der drei theoretischen Ansätze auf das Feld des Empirischen gehen.

Hans Joas ist von einem Interesse an *Begründungsfragen* geleitet, d.h. an der Möglichkeit, unter den denkerischen Voraussetzungen der Gegenwart den Nachweis zu erbringen, dass spezifische Normen bleibende Geltung besitzen. Für Joas bedarf die Aufgabe der *Wertbegründung* dabei einer Orientierung am Empirisch-Historischen. Joas zielt dafür auf eine Überwindung der Trennung von Genese und Geltung. Sein Zugriff auf die Empirie ist ein genealogischer, wobei unterschiedliche Klassen von historischen Ereignissen, Akteuren, Quellen und Gesellschaftsprozessen herangezogen werden.

Ähnlich wie bei Honneth und bei Joas lässt sich Rahel Jaeggis Ansatz als ein ‚Auffinden‘ von Normen in der sozialen Empirie beschreiben. Während Joas aber bereits von starken Einzelnormen ausgeht und genealogisch nach deren Ursprüngen fragt, nähert sich Jaeggi weitestgehend deskriptiv der pluralistischen Formatierung der Lebenswelt an und entdeckt Normativität als ein zunächst nur formal und nicht inhaltlich bestimmtes Element dieser Sozialgebilde unter anderen, wenn auch ein zentrales. Ihre Theorie hat insgesamt eher abstrakten Charakter. Sie leistet ausführliche Begriffsarbeit, ehe sie auf konkrete gesellschaftliche Phänomene zu sprechen kommt. Zugleich bildet für Jaeggi die Empirie den übergreifenden Horizont der theoretischen Arbeit, ist doch nach ihrer Überzeugung alle Theorie selbst immer schon Teil eines Sozialzusammenhangs und muss historisch konkret arbeiten. Die stark formalisierende Beschreibung der Kategorie ‚Lebensform‘ erlaubt es Jaeggi dabei, weitgehend ohne Typisierungen von sozialen Strukturen auszukommen, also etwa von ‚der Wirtschaft‘, ‚dem Staat‘ oder ‚der Schule‘ sprechen zu müssen. Wo sie es tut (‚Familie‘, ‚Arztberuf‘), geht es nur um eine nachträgliche Illustration, nicht um einen Nachweis des zuvor begrifflich Bestimmten.

60 Jaeggi 2018, 88.

Während bei Hans Joas die reflexive Bewegung von einem bestehenden Bündel an Werten hin zu dessen kulturhistorischen Voraussetzungen geht, könnte man bei Rahel Jaeggi von einer gegenläufigen Bewegung sprechen, insofern sie erst auf dem Weg einer handlungstheoretischen Analyse der sozialen Lebenswelt zu deren immanenter Normativität findet. Demgegenüber lässt sich bei Axel Honneth eine Wechselbewegung zwischen Normenbestimmung, d.h. Arbeit am Begriff der Freiheit, und Rekonstruktion gesellschaftlicher Institutionen feststellen. Dabei ist er ähnlich wie Joas an konkreten Ereignissen, Trägergruppen oder geistigen Impulsen interessiert. Mit Jaeggi teilt er die Konzentration auf fundamentale Strukturen sozialer Praxis, genauerhin auf die ihr innewohnenden normativen Verpflichtungen, wobei er diese anerkennungstheoretisch fasst, während Jaeggi funktionalistisch vorgeht.

10.6.2 Normativität

Joas' Ansatz dreht sich um die Idee der Werte. Ihm ist daran gelegen, die normative Bindungskraft von Wertorientierungen über ihren ursprünglichen Entstehungskontext hinaus zu erklären. Dafür bedient er sich im Wesentlichen zweier Konzepte: der grundlegenden Kreativität des menschlichen Handelns einerseits, dem Element der ‚Evidenz‘ in subjektiven Erfahrungen mit Werten andererseits. Normativität kommt bei Joas als kontextüberschreitende, appellative Handlungsorientierung in den Blick.

Auch für Jaeggi besteht eine enge Verbindung zwischen Normativität und Praxis. Allerdings konzentriert sich Wertorientierung bei ihr nicht in einzelnen, voneinander abgrenzbaren Werten, sondern besteht eher in der Form mannigfaltiger Auffächerungen, in habituellen Mustern, in impliziten Konsensen oder Üblichkeiten. Grundsätzlich aber ist in jeder Lebensform auch eine normative Binnenstruktur enthalten, da alles soziale Handeln immer auf mehr oder weniger explizite Gründe bezogen ist. Das Normative ist demnach nicht nur ein kontingentes Phänomen im Raum gesellschaftlicher Praxis, sondern stellt ein konstitutives Element dieser Praxis selbst dar, wenn auch nicht als Hinweis auf eine allgemeine Sittlichkeit, sondern nur je individuell, spezifisch und historisch konkret. So sind es die ethisch-funktionalen Normen innerhalb historisch gewachsener Lebensformen, die den normativen Anker von Jaeggis Theorie bilden.

Diesen Anker findet auch Honneth in lebensweltlich eingesenkten, immanenten Normen, fokussiert dabei aber auf soziale Institutionen. Diese Gruppe schränkt er noch weiter durch den Bezug auf eine einzelne Norm, den Wert der individuellen Freiheit, ein. Die normative Fundierung seiner Theorie anhand des Freiheitsbegriffs und seine intersubjektive Lesart dieses Begriffs erfordern eine Theorie sozialer Interaktion. Damit setzt er gegenüber Joas einen etwas anderen Akzent, betont dieser doch gerade die affektive Bindung in der Begegnung mit Normen. Joas legt sein Augenmerk weniger auf soziale Strukturen, Institutionen und Ordnungen, sondern auf subjektive Erfahrungen. In Honneths System finden diese Erfahrungen ihre Spiegelung innerhalb der Anerkennungsform der Achtung bzw. in institutioneller Hinsicht innerhalb der rechtlichen Freiheit. Die Fokussierung auf die Idee der Freiheit als Ele-

ment der Institutionengeschichte moderner Gesellschaften findet sich noch weniger bei Jaeggi, die mit einem inhaltlich offeneren Normbegriff arbeitet, der eine durchaus funktionalistische Schlagseite hat, auch wenn er nicht auf diesen Aspekt reduziert werden darf.

10.6.3 Kritik

Joas hegt Vorbehalte gegenüber dem Begriff der Kritik und will seinen Ansatz nicht derart verstanden wissen, dass die kritische Begleitung von gesellschaftlichen Prozessen seine Hauptaufgabe wäre. Im an Troeltsch anschließenden Methodenkapitel macht er deutlich, dass dafür ein weitreichenderer Blick auf die Geschichte notwendig wäre, als er selbst einzunehmen bereit ist. Gleichwohl steht im Hintergrund seiner Rekonstruktion dessen, was er „Sakralisierung der Person“ nennt, ein kritisches Interesse. Denn die genealogisch-affirmative Begründung eines Wertes hat, wenigstens im Fall der Menschenrechte, zugleich dessen Verteidigung zur Kehrseite. Die Errungenschaften, welche der immer allgemeiner, transnationaler und überkonfessioneller geführte Diskurs zu unverfügbaren Grundrechten des Individuums aus sich heraus gesetzt hat, stellen für Joas etwas dar, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann, jedenfalls nur um den Preis des Rückschritts auf eine niedere zivilisatorische Stufe. Diese Gefahr besteht freilich dann schon, wenn die Geltung der Menschenrechte nicht mehr begründet werden kann. Wird auf dem Weg der affirmativen Genealogie aber kenntlich gemacht, in welcher Form die Idee der Menschenrechte ein derart normatives Potential besitzt und besessen hat, dass sie Gegenstand eines bis dato unerreichten Prozesses der Wertegeneralisierung wurde, so lassen sich auch Aufgaben formulieren, wie die Ergebnisse dieses Prozesses durch Aufklärung, Bildung, öffentlichen Diskurs und institutionelle Absicherung gesichert werden können.

Im Vergleich zu Joas, aber auch zu Honneth weist Jaeggis Ansatz aufgrund seiner Konzentration auf die Binnenlogik sozialer Praktiken wohl die größte Nähe auf zur Idee interner Kritik, auch wenn sie aufgrund ihres Standpunktes oberhalb empirischer Praxisvollzüge letztlich ebenso einen *immanenten* Weg verfolgt. Sie enthält sich dabei weitestgehend der Nennung konkreter Wertinhalte und sieht Normativität stattdessen als allgemeines Merkmal gesellschaftlichen Handelns. Ihr kritischer Zugang zu Lebensformen zielt daher auch nicht auf spezifische Sozialbereiche, sondern auf ein Grundmoment sozialen Wandels: die in allen Lebensformen begegnenden Vorgänge der Problemlösung. Kritik setzt für Jaeggi bei dem *Wie* dieser Vorgänge an, nicht bei dem *Was*. Sie gewinnt ihre Kriterien daher nicht von einem internen Standpunkt aus, sondern von einer Meta-Perspektive. Die Reichweite des kritischen Verfahrens wird dabei bestimmt von der lebensweltlichen Reichweite der je betrachteten Lebensform. Sie kann sich mit der relativ begrenzten Lebensform der bürgerlichen Familie ebenso beschäftigen wie mit der Lebensform des Kapitalismus.

Stärker als Joas betont Honneth die kritische Aufgabe der Sozialphilosophie. Ähnlich wie Jaeggi verfolgt er dabei den Weg einer immanenten Kritik dergestalt, dass er die normative Dimension sozialer Praxis erhellt. Allerdings konzentriert er sich auf Fragen der Gerechtigkeit,

was seine Analyse zum einen auf bestimmte Bereiche des Sozialen eingrenzt, ihr zum anderen hohe normative Qualität verleiht. Während Jaeggi gewissermaßen eine argumentativ tiefer liegende Ebene betrachtet und nach der puren Möglichkeit der Kritik von Lebensformen angesichts pluralistischer Verhältnisse fragt, steht bei Honneth eine gehaltvolle Idee demokratischer Sittlichkeit im Hintergrund, welche die Theoriearchitektur seines Entwurfs vom Ausgang beim Freiheitsbegriff bis hin zur Mündung der rekonstruktiven Abschnitte in den Raum der demokratischen Öffentlichkeit prägt.

10.6.4 Fazit

Wie lassen sich die vorgestellten Beobachtungen nun zusammenfassen? Im Vergleich ist aufgefallen, dass Honneths Theorie gegenüber Joas' Ansatz besonders in der Verflechtung von Gerechtigkeitsnormen und Institutionen stark ist. Der empirisch aufmerksame Zugriff auf konkrete Sozialstrukturen verleiht ihr damit ein stärker sozialetisches Profil. Gegenüber Jaeggi kann Honneths Entwurf dann als besonders gehaltvoll erachtet werden, wenn nicht nach einer allgemeinen Gesellschaftstheorie bzw. einer denkbar allgemeinen Theorie sozialer Dynamiken gesucht wird, sondern nach einer Theorie einzelner, spezifisch an den Normen von Freiheit und Gerechtigkeit ausgerichteter Sphären.

Gegenüber Honneth nun bietet Jaeggis Ansatz m. E. einen genaueren Blick für diejenigen ‚Lernprozesse‘, die sozialen Veränderungsprozessen zugrunde liegen. Präzision erlangt Honneth hier weniger über begriffliches Inventar als über empirische Funde. Sein Modell sozialer Konflikte, das von subjektiven Erfahrungen der verweigerten Anerkennung ausgeht, könnte durch Jaeggis Konzept der Problemlösung eine Ergänzung erfahren.

Bei Joas wiederum ist ohne jeden Zweifel eine stärkere Offenheit für die Bereiche des Religiösen und des Transzendenten zu erkennen. Zu seiner Rekonstruktion des Prozesses der Sakralisierung der Person gehört nicht zuletzt auch die Transformation explizit christlicher Denktraditionen (Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft). Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass derlei religiöse Stoffe bei Joas nicht im Sinne einer metaphysischen Wirklichkeit in Stellung gebracht werden, sondern als propositionaler Gehalt subjektiver Erfahrungen.

So hat sich im Vergleich der verschiedenen methodischen Ansätze gezeigt, dass Honneths ‚normative Rekonstruktion‘ besonders geeignet ist, wenn nicht das Ganze des Sozialen, so doch die institutionellen Sphären der Gesellschaft sozialphilosophisch derart zu rekonstruieren, dass die ihnen innewohnende normative Qualität zur Geltung gebracht werden kann. Die Methode verbindet empirische Achtsamkeit mit kritischem Bewusstsein. Darin setzt sie sich gewisse Grenzen, insofern sie sich einerseits auf die Leitvorstellung sozialer Freiheit, andererseits auf Institutionen als Verwirklichungsformen dieser Freiheit fokussiert.

11. Kapitel – Normative Gesellschaftstheorie als Theorie der Institutionalisierung von Freiheit. Zusammenfassung und kritische Beurteilung

11.1 Rückblick

11.1.1 Kritische Theorie und Anerkennungstheorie

Der Durchgang, den ich in den letzten Kapiteln durch wesentliche Aspekte des sozialphilosophischen Werkes Axel Honneths unternommen habe, hatte den Begriff der sozialen Freiheit zum Fluchtpunkt. Honneths Überlegungen kreisen durchgängig um die Überzeugung, dass Menschen nur dann wirklich als frei betrachtet werden können, wenn sie sich in freiheitlichen intersubjektiven Beziehungen vorfinden. Nur dann, wenn der Andere meine Wünsche und Ziele anerkennend bestätigt, kann ich auch meine individuelle Freiheit realisieren. Mit dem Eintritt in die Sphäre der Intersubjektivität aber kommt die Frage nach sozialen Strukturen in den Blick, die als Voraussetzung für derartige wechselseitige Beziehungen der Bestätigung dienen können. Welche Formen des gesellschaftlichen Miteinanders sind besonders geeignet, um so etwas wie eine „geglückt[e] Intersubjektivität“¹ zu begünstigen? Die Betrachtung des Freiheitsgedankens gewinnt so den Charakter einer Gerechtigkeitstheorie, denn die Sphäre der individuellen Freiheit und die diese Freiheit ermöglichende Einrichtung gesellschaftlicher Verhältnisse sind gleichursprünglich miteinander verwoben. Zugleich ergibt sich daraus das kritische Potential dieser Theorie, ist doch die Frage nach der gerechten Einrichtung der Lebenswelt immer auch eine Prüfung des faktisch Vorhandenen. Aus dieser Prüfung kann Bestätigung oder Kritik bestehender Verhältnisse folgen, jedenfalls aber nicht einfach nur bloße Deskription. Zugleich bedarf es der engen Bindung an empirische Wirklichkeit, soll das ganze Projekt nicht von vornherein seinen Gegenstand verfehlen. In der Methode wird so eingeholt, was im Begriff bereits angelegt ist: die uranfängliche Beachtung der intersubjektiven Voraussetzungen von Freiheit. Gerade weil Freiheit nur unter Einbeziehung ihres sozialen Fundaments gedacht werden kann, benötigt auch die sozialphilosophische Theorie, die diesen Wert in ihr Zentrum stellt, ein Grundmaß an empirischer Sättigung.

Der Weg hin zu dem damit beschriebenen Theoriezusammenhang vollzog sich in mehreren Schritten. Zunächst näherte ich mich Honneths Entwurf durch seine Kontextualisierung. Die Wirklichkeitsorientierung des sozialphilosophischen Vorhabens kam dabei schon im Blick auf frühere Theorietraditionen zur Sprache. Dass sich Sozialphilosophie nur als gelungene Verbindung von theoretischer Reflexion und empirischer Forschung betreiben lässt, beschreibt Honneth als Leitvorstellung der frühen Kritischen Theorie und stellt seinen eigenen Ansatz in deren Tradition. Auch Jürgen Habermas' Fortschreibung stellt eine wichtige Bezugsgröße dar. Gegenüber der Konzentration der älteren Frankfurter Schule auf die instrumentel-

1 Honneth 2020, 8.

le Vernunft und der Vorrangstellung des Sprachlichen in der Theorie von Habermas setzt Honneth seinen eigenen gesellschaftstheoretischen Entwurf, der das kommunikative Handeln auf der fundamentalen Interaktionsebene der Anerkennung verortet und von dort aus ein Konzept sozialen Wandels zu entfalten sucht. Dafür begibt er sich in ein Gespräch mit im Wesentlichen zwei Gesprächspartnern: Während er sich in Auseinandersetzung mit den frühen sozialphilosophischen Schriften Hegels dem Begriff der Anerkennung als Kategorie der sozialen Interaktion annähert, unternimmt er unter Zuhilfenahme von Theorieelementen der Sozialpsychologie G. H. Meads eine empirische Grundlegung des Anerkennungskonzepts, die nicht mehr – wie es mit dessen idealistischen Ursprungskontext gegeben war – auf metaphysische Begründungsfiguren zu rekurrieren genötigt ist, sondern allein über die Binnendynamik subjektiver Vollzüge beschrieben werden kann. Mit beiden Schritten – dem sozialphilosophischen Anschluss an Hegel und dessen empirisch-sozialpsychologischer Aktualisierung – verfolgt Honneth das Vorhaben, fundamentale Elemente der menschlichen Identitätsbildung zu beschreiben und aus dieser Beschreibung eine auf anthropologischen Grundlagen aufsitze, normative Gesellschaftstheorie zu entwickeln.

Im Verlauf der Untersuchung bilden sich drei Formen der Anerkennung heraus, die als basale Formen der Identitätsbildung in den Blick kommen. In Gestalten von Liebe, Achtung und Wertschätzung macht das Subjekt die Erfahrung des Bestätigtwerdens durch Andere und gewinnt über diese intersubjektive Zuwendung die Möglichkeit, zu einem ungestörten Selbstverhältnis zu gelangen. Ebenso lassen sich zu allen drei Formen auch ihre Gegenbilder beschreiben: Misshandlung, Entrechtung und Entwürdigung sind Konkretionen der Erfahrung ausbleibender oder verwehrter Anerkennung. Damit ist für Honneth der Überschritt von einer Charakterisierung der normativen Dimension sozialer Interaktion hin zu Fragen der Gesellschaftstheorie gebahnt. Er begreift sozialen Wandel seinem Wesen nach als Folge von gesellschaftlichen Konflikten, die ihren Ursprung im emanzipativen Potential von Missachtungserfahrungen haben. Auf dem Weg stärker sozialgeschichtlich gewichteter Untersuchungen gelangt er so über die Idee sozialer Anerkennungskämpfe zum Ausblick auf ein Modell normativer Gesellschaftstheorie, das in seinem Kern auf solche gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt, in denen intakte Anerkennungsverhältnisse möglich sind. Die daraus folgenden Bestimmungen haben eher formalen Charakter. Die Bereitstellung intakter Anerkennungsverhältnisse ist ein funktionales Kriterium, um einen sittlich vorzuziehenden sozialen Zustand zu identifizieren. Welche konkreten Sozialgestalten diesem Kriterium bereits genügen oder inwieweit die Gestaltung bestehender Sozialstrukturen zu korrigieren wäre, wird mit Honneths Anerkennungstheorie noch weniger genau bestimmt. Ein Grund für diese Einschränkung mag in der Konzentration des Werks auf soziale Konflikte als Motor gesellschaftlicher Entwicklung liegen. Die Ausrichtung an der Motivik des Kampfes führt zu einer wesentlich an negativen Dynamiken orientierten Gesellschaftsanalyse, die für ein Konzept im Geschichtsverlauf sich stetig herausbildender Institutionen wenig Raum lässt. Die schon zu Beginn von „Kampf um Anerkennung“ geäußerte Überzeugung, aus der anerkennungsförmigen Signatur der Lebenswelt ergebe sich so etwas wie ein „innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-

politischen Durchsetzung von freiheitsverbürgenden Institutionen“², lässt zwar bereits anklingen, dass sich die im Fortgang der Argumentation entworfene Idee von Sittlichkeit in Gestalt fassbarer Sozialstrukturen realisieren könne. Die eigentliche Durchführung aber dieses zunächst nur angedeuteten Programms wird dann erst in „Das Recht der Freiheit“ vollzogen. Einen wichtigen Zwischenschritt stellen dabei Honneths Überlegungen zu einem ‚gemäßigten Wertrealismus‘ dar, die aus der Frage nach dem genauen Charakter des Anerkennungsbegriffs zwischen attributiven und rezeptiven Aspekten geboren sind.³ Die Vorgänge wechselseitig zuerkannter Anerkennung, so formuliert es Honneth, beziehen sich nicht auf seinsmäßig vorhandene Eigenschaften der Individuen, sondern fußen auf in die Lebenswelt eingesenkten Gewissheiten. Solche Gewissheiten können zwar historisch veränderlich sein, doch folgt daraus eben kein völliger Relativismus. Vielmehr lässt sich in der Sozialgeschichte eine freiheitliche, Individualität und Inklusion befördernde Ausrichtung ausmachen. Im Verlauf der Gesellschaftsentwicklung ist eine normative Grundbewegung in Richtung zunehmender Autonomie zu entdecken. Ihre Verwirklichungsgestalt findet diese Entwicklung in sozialen Institutionen, namentlich solchen, die einen Fortschritt gegenüber bisherigen Sozialverhältnissen darstellen.

11.1.2 Gerechtigkeitstheorie als Freiheitstheorie

So befindet sich Honneth bereits mit seinem Anerkennungsbuch auf dem Weg zu jenem Konzept ‚demokratischer Sittlichkeit‘, das er dann in „Das Recht der Freiheit“ entfaltet. Darin wird die Spur einer an Institutionen der Anerkennung orientierten Sozialtheorie in zwei großen Anläufen verfolgt.

Einen ersten umfänglichen Teil bildet die Rekonstruktion dreier Freiheitsbegriffe, durch welche der Begriff der sozialen Freiheit als Zentralmotiv der gesamten Theorie etabliert wird. Freiheit nach diesem Modell zu begreifen, schließt ein integratives Verständnis von Subjektivität und Intersubjektivität, von Individualität und Institutionalität, schließlich von Freiheit und Gerechtigkeit ein. Die Verwirklichung subjektiver Handlungszwecke, so lautet eine der zugrundeliegenden Überzeugungen, ist stets und überall auf die Komplementarität eigener und fremder Handlungszwecke angewiesen. Weiterhin baut schon das Zustandekommen von individuellen Freiheitsbedürfnissen auf intersubjektiven Voraussetzungen auf und es ist dann auch dieser Verweiszusammenhang zwischen dem Individuum und seiner sozialen Umwelt, welcher den Freiheitsgedanken mit Fragen der Gerechtigkeit verwebt: Die Freiheit des Einzelnen steht nicht erst dann, wenn sie in sozialen Sphären sich zu verwirklichen hat, vor der Herausforderung, mit überindividuellen Ordnungen vermittelt zu werden. Vielmehr sind solche Ordnungen schon am Ort der Genese von Freiheit am Wirken und bilden daher auch das Verbindungsstück zwischen Freiheits- und Gerechtigkeitsmotiven. Die Frage nach Freiheit, so ließe sich sagen, ist immer auch eine Frage nach gerechten, d.h. freiheitsermöglichenden Sozialstrukturen.

2 KuA 11.

3 Vgl. KuA 327f. sowie oben S. 202.

Die Rekonstruktion von gesellschaftlichen Institutionen, in denen dieser Zusammenhang objektive Gestalt gewinnt, bildet sodann den zweiten großen Abschnitt von Honneths Hauptwerk. Er konzentriert sich dabei auf drei große Sozialsphären, die als Verwirklichungsräume von Freiheit und Anerkennung identifiziert werden: den Bereich der persönlichen Beziehungen, den Bereich des Marktes sowie jenen der demokratischen Öffentlichkeit. Alle drei Sphären stellen für ihn Realisierungsorte der sozialen Erfahrung dar, dass die Verwirklichung der eigenen Handlungsziele allein im Zusammenklang mit den Handlungszielen der anderen Gesellschaftsmitglieder zu haben ist. Die Nachzeichnung der Entwicklung dieser institutionellen Bereiche verdeutlicht dabei nicht nur, wie die ihnen immanenten Freiheitsbestrebungen im Verlauf der Moderne zu immer größerer Wirksamkeit gelangt sind. Auch das Aufzeigen von Störungen wird möglich, von Abweichungen und Rückschritten auf dem Weg zu immer gerechteren Sozialverhältnissen. Das zugrundeliegende methodische Verfahren, Honneths ‚normative Rekonstruktion‘, schließt in gewisser Weise an die zu Beginn erhobene Forderung der Frankfurter Schule an, das Unternehmen der Sozialphilosophie als organische Verbindung von empirischer und abstrakt-theoretischer Forschung zu gestalten.

Darin zeigt sich eine große Kontinuität in seinem Werk und eine gewisse Kongruenz zwischen Methode und Inhalt seiner Theorie. Wie Freiheit für Honneth nicht als abstraktes Konstrukt, sondern nur als immer schon mit lebensweltlichen Voraussetzungen verbundene Norm gedacht werden kann, so muss auch jeder reflexive Zugang zu ihren Ursprüngen, ihren Verwirklichungsformen und ihren zukünftigen Gestalten aufmerksam sein für die empirisch-objektive Realität des Sozialen. Die ‚normative Rekonstruktion‘ stellt den Versuch dar, dieser Maßgabe auf der Ebene der methodischen Durchführung gerecht zu werden. Ihre Originalität besteht nun allerdings nicht in dem bloßen Interesse, Theorie und Empirie zu integrieren. Die exemplarische Betrachtung der Ansätze von Hans Joas und Rahel Jaeggi hat gezeigt, dass dieses Vorhaben auch andernorts verfolgt wird. Viel eher wird das besondere Profil der Honneth'schen Methodik in ihrem Versuch zu sehen sein, bei größtmöglicher Orientierung an der Sozialgeschichte moderner Gesellschaften der kritischen Aufgabe der Sozialphilosophie gerecht zu werden. Dies erreicht sie durch die dynamische Verschränkung von theoretischer Reflexion und empirisch-kulturgeschichtlicher Analyse, wobei sie nicht von einem zum anderen schreitet, sondern sich in beständiger Wechselbewegung zwischen beidem vollzieht. Dadurch vermeidet sie einerseits, den Freiheitsbegriff empiriefeln zu entfalten, und vermag andererseits, eine auf Gerechtigkeitsfragen fokussierte Perspektive auf ihren kaum zu überblickenden Gegenstand – die Sozialgeschichte moderner westlicher Gesellschaften – einzunehmen.

Damit ist der inhaltliche Weg vor Augen geführt, den die vorausliegenden Abschnitte im zweiten Hauptteil genommen haben. Im Folgenden wird der Fokus noch einmal auf einzelne Aspekte gerichtet, die stellenweise bereits angesprochen worden sind und von denen aus sich Anfragen an Honneths Gesamtentwurf formulieren lassen.

11.2 Kritische Relecture

11.2.1 Nachmetaphysisches Denken, Naturalismus und der Ort der Religion

Honneth betont, dass er seine Theorie unter ‚nachmetaphysischen‘ Bedingungen entfaltet. Dieser Ausgangspunkt ist einerseits plausibel, andererseits fußt er auf sehr kategorischen Grundlagen, aus denen auch gewisse Schwächen folgen, die sich mit der Unschärfe des dahinter liegenden Bezugsrahmens verbinden. Mitunter ist nicht eindeutig zu erkennen, ob Honneth mit seiner Rede von ‚nachmetaphysischen‘ Bedingungen eine Aussage über die methodische Rechtfertigung heutiger Sozialphilosophie oder – sehr viel allgemeiner – über die Grundgestimmtheit eines allgemein in der Gesellschaft vorherrschenden Weltbezugs trifft.

In ersterer Hinsicht lassen sich m.E. kaum Einwände in Stellung bringen. Dass die gegenwärtige Sozialphilosophie nicht auf metaphysischen Grundlagen entwickelt werden kann, wird innerhalb der Disziplin auf weitgehende Zustimmung stoßen.⁴ Größere Differenzen würden sich eher um Honneths andere Fundamentalvorgabe gruppieren, dass Sozialphilosophie zugleich empiriegesättigt zu verfahren hat und nicht gleichsam ‚am Reißbrett‘ entworfen werden kann.

Weniger plausibel ist die weite Perspektive. Die im Text zu den ‚Entmächtigungen der Realität‘⁵ mehrfach vorkommende Rede von einem allgemein geteilten Naturalismus markiert eine etablierte Weise des Weltzugangs, die selbst zwar nicht ausführlicher entfaltet wird, aber doch als eine materialistisch-deterministische Grundhaltung identifiziert werden kann, nach welcher die Subjekte ihr Handeln im Rahmen von streng immanenten Orientierungsmustern ausrichten. Dabei scheint Honneth diese Art des Weltbezugs an das Leben in einer modernen Gesellschaft zu binden, nicht als Teilhabebedingung, sondern als etwas, das gewissermaßen auf einem Konsens aufrucht, den alle Gesellschaftsmitglieder teilen.

Sicher lässt sich aber leicht zeigen, dass ein strenger Naturalismus nicht als Orientierungshorizont *aller* Gesellschaftsmitglieder gelten kann.⁶ Das wird auch Honneth anerkennen können. Insofern stellt sich die Frage, wer mit dem ‚Wir‘ angesprochen ist, das er im Text zur Klärung der Irritation in Anspruch nimmt, die mit der Beobachtung scheinbar irrationaler

4 Dies gilt zumindest dann, wenn unter ‚Metaphysik‘ theologienahen Begriffsbildungen oder eine metaphysisch gewendete Geschichtsphilosophie gemeint sind. Damit sei nicht gesagt, dass innerhalb des vielfältigen Feldes der Sozialphilosophie nicht auch solche Diskurse zu finden sind, die ihrem eigenen Verständnis nach metaphysische Fragestellungen berühren, etwa im Rahmen einer Philosophie der Alterität (vgl. Liebsch 2017). Hier sind hingegen v.a. jene Strömungen im Blick, die in philosophischer Perspektive Gesellschaftstheorie betreiben.

5 Honneth 2010a, siehe dazu oben S. 171.

6 In der Religionssoziologie freilich ist der Bereich subjektiver weltanschaulicher Orientierung methodisch nicht ganz einfach zu erfassen, da es sich in der Perspektive empirischer Forschungen gleichsam um das ‚Unsichtbare an der Religion‘ handelt (Pickel 2011, 43). Im Hintergrund steht die umfangreiche Debatte zur Validität des Säkularisierungsparadigmas, die hier nicht weiter verfolgt werden kann. Vgl. dazu aus der Fülle der Literatur Schmidt/Pitschmann 2014.

Trauerbewältigungspraktiken auftritt.⁷ An der Beantwortung dieser Frage hängt freilich nicht viel, jedenfalls in Bezug auf Honneths Gerechtigkeitstheorie. Unter Umständen lässt sich ent- stehungsgeschichtlich plausibel machen, dass Honneth ohne große Sichtung der betreffenden Literatur bestrebt war, sich in eher essayistischer Form eines Gegenstands anzunehmen, der gewisse Bezüge zu persönlichen Erfahrungen aufwies. Das ‚Wir‘ im Text würde dann – in ei- ner engeren Lesart – in großer Nähe zum Autoren-Ich gelesen werden können oder – in ei- ner offeneren Lesart – als Marker für die Selbstbeschreibung eines modernen, bildungsnahen und weitgehend säkular orientierten Milieus zum Stehen kommen. Jedenfalls könnte am Ende solcher Überlegungen die Hypothese stehen, dass Honneth sich im Rahmen eher per- sönlicher Deutungsmuster mit einer sehr spezifischen menschlichen Verhaltensweise auseinan- dersetzen und weniger eine allgemein-psychologische Theorie religiöser Orientierungen an- klingen lassen wollte. Insofern sind hier auch nicht all die sich unmittelbar ergebenden Pro- blematiken des Säkularisierungsbegriffs, der Religionspsychologie, der religionssoziologischen Kartierung unserer Gegenwart zu behandeln.

Man könnte in allen diesen Bereichen Korrekturen an Honneths Bild einer weitgehend vom Naturalismus bestimmten Gegenwart vornehmen.⁸ Relevanter erscheint mir der vorge- tragene Befund in Bezug auf Honneths Gesellschaftstheorie deswegen, weil er ein Licht auf den denkbar niedrigen Status wirft, den alles Religiöse bei Honneth zu besitzen scheint. Eine mangelnde persönliche Identifikation mit religiösen Denk- und Deutungsmustern kann frei- lich nicht als Grundlage der Kritik an dieser Theorie dienen. Weiterführender, weil deutlicher auf Aspekte des Theoriedesigns bezogen ist die kritische Frage nach dem Vorkommen von Kirchen und religiösen Bewegungen innerhalb der normativen Rekonstruktion moderner Gesellschaften. Auf diese Problematik wurde oben bereits hingewiesen.⁹ Fast scheint es, als entspräche Honneths Bild eines heute allgemein etablierten, materialistischen Weltbilds die Außerachtlassung religiöser Elemente der Gesellschaftsgeschichte, zumindest in Fragen der Durchsetzung von freiheitlichen Sozialstrukturen, und insofern auch ein verengtes Bild dieser Geschichte, woraus wiederum eine gewisse Unvollständigkeit der angestellten normativen Rekonstruktion zu diagnostizieren wäre. Ob freilich durch Beachtung des kirchlichen Lebens als zentrale institutionelle Sphäre des Zusammenlebens bis ins 20. Jahrhundert hinein maß- gebliche Korrekturen an der in „Das Recht der Freiheit“ entfalteten Gesellschaftsgeschichte notwendig wären, muss hier offen bleiben, da es mir nicht um eine Korrektur von Honneths Rekonstruktion der Neuzeit und der Moderne geht, sondern um eher systematische Fragen der sozialphilosophischen Methode.

Im Blick auf mögliche Rezeptionsversuche aus theologischer Perspektive muss zunächst wahrgenommen und anerkannt werden, dass Honneth eine entschieden areligiöse, nichtmeta-

7 Dieser Aspekt verdient auch deswegen besondere Beachtung, weil der betreffende Aufsatz ursprünglich in einer Festschrift im Fach Theologie erschienen ist, mithin in einem diskursiven Kontext, in dem dieses ‚Wir‘ kaum inklusiv verstanden werden kann.

8 Eine der prominenteren Gegenpositionen stellen etwa Hans Joas’ Überlegungen zur Kategorie des Heiligen dar. Vgl. dazu besonders Joas 2017.

9 Vgl. oben S. 249.

physische Theorie vertritt. Diesem Umstand ist Rechnung zu tragen. Angesprochen ist damit eine gewisse methodische Zurückhaltung, die zum einen vor dem leichtfertigen Eintragen kirchlicher Akteure und Institutionen in die Geschichte sozialer Freiheit¹⁰, zum anderen vor der umstandslosen Umdeutung vermeintlich anschlussfähiger Theorieelemente in Theologomena warnt. Letzterer Vorbehalt betrifft vor allem den Anerkennungs- und den Freiheitsbegriff.¹¹

11.2.2 Die Möglichkeit einer ‚verkennenden‘ Anerkennung und die Frage nach der Ganzheit des Subjekts

Bevor auf dieses Themenfeld aber im Schlusskapitel ausführlicher eingegangen wird, sollen weitere Aspekte in den Blick kommen, die zur kritischen Wahrnehmung von Honneths Arbeiten beitragen. Zunächst führt dies noch einmal zurück auf den begrifflichen Kern seiner Theorie. Unter den kritischen Einwänden nämlich, die von philosophischer Seite gegen Honneth vorgebracht werden, zielen nicht wenige auf den Begriff der Anerkennung selbst.¹² Dazu gehört auch ein Ensemble aus mehreren, im Einzelnen sehr verschiedenen, sich in der Stoßrichtung aber nahekommenden Positionen, die innerhalb des Anerkennungsgeschehens stets auch ein Element der *Verkennung* identifizieren.¹³

Dieses Einspruchsmotiv geht zunächst davon aus, dass Anerkennung im Sinne eines dreigliedrigen Schemas verstanden werden kann: A erkennt B als B' an. Der entscheidende Punkt ist das ‚Anerkennen als‘, mithin ein Element der Zuschreibung, das im Anerkennen mitläuft. Mit dieser Zuschreibung erfolgt aber immer gewisser Weise immer auch eine Festlegung. Das anerkannte Subjekt wird als ganzes festgelegt auf eine bestimmte Identität, eine soziale Rolle, einen gesellschaftlichen Status. Da aber davon ausgegangen werden kann, dass die Persönlichkeit des Individuums, sein inneres Erleben, die Vielfalt seiner Eigenschaften, niemals in dem aufgehen kann, was in der notwendig selektiven Wahrnehmung Anderer zu Tage tritt, geht mit jedem Anerkennungsakt auch ein Moment des Verkennens einher. Dies gilt zumindest dann, wenn das zugrunde gelegte Verständnis von Anerkennung in erster Linie auf intersubjektive, sozial formierte Beziehungsgefüge zielt. In Anerkennungsverhältnissen, so lautet die Kritik, kann niemals die ‚Ganzheit‘ des Subjekts verhandelt werden. Dieser Einwand kann in einer stärker auf soziale Machtgefüge bezogenen und in einer stärker subjektivitätstheoretisch gewendeten Variante formuliert werden. In beiden Varianten steht die sozialphilosophische

10 Im Bereich der Reformationsdeutung wird diese Thematik bereits seit längerem diskutiert. Vgl. zu den Ambivalenzen der Deutung der Reformation als Freiheitsgeschichte etwa den Debattenbeitrag Kaufmann/Laube 2017.

11 Georg Essens Bemerkung, die „religiöse Sinndimension der menschlichen Freiheit“ finde bei Honneth – ebenso wie bei Bieri 2001 – keinerlei Erwähnung und in beiden Fällen handele es sich um Indizien der „kognitive[n] Ghettosituation“, in die sich Kirche und Theologie manövriert hätten, schenkt m.E. gerade Honneths eigenem, entschieden nachmetaphysisch ansetzenden Impuls zu wenig Beachtung (Essen 2013, 6).

12 Siehe dazu insgesamt Ikäheimo 2014, Kap. 6.

13 Zum Folgenden vgl. Bedarf 2010, sowie die kürzere Darstellung von Leeten 2011.

Grundintuition im Hintergrund, dass das „Soziale in seinen Tiefen durch Verhältnisse des Widerstreits und eine unendliche, nicht abzutragende Alterität geprägt“¹⁴ ist.

Dabei ist zu fragen, ob derlei kritische Anfragen die Position Honneths wirklich treffen. Derartige Modelle ‚negativer‘ Anerkennung sprechen von Zuschreibungsvorgängen, die durch Machtgefüge geprägt sind. Die Asymmetrie der Beziehung, die in dieser Vorstellung vorausgesetzt ist, kann aber nur schwer mit der Idee sozialer Freiheit in Einklang gebracht werden, wie Honneth sie entwickelt. Soziale Freiheit, so kann gegenüber dem betreffenden Einwand vorgebracht werden, setzt ja gerade die Struktur eines Prozesses der Identitätsbildung, eines Zu-Sich-Kommens in der Begegnung mit dem Anderen voraus, das vom Subjekt als Verwirklichung und Förderung der eigenen Freiheitswünsche erlebt wird – und gerade nicht als Erfahrung der entfremdenden Festlegung auf Zuschreibungsmerkmale. Eine solche ‚negative‘ Anerkennung käme bei Honneth u.U. eher als Spielform der Missachtung in den Blick, also in Gestalt der verweigerten Anerkennung, jedenfalls aber nicht als Element seines Gedankens sozialer Freiheit.¹⁵

Bemerkenswert jedoch ist der Bezug auf die ‚Ganzheit‘ des Subjekts, von der die geschilderte Kritik ausgeht. In der Interaktion mit dem Anderen kann das Subjekt nur ausschnitthaft wahrgenommen werden und ist insofern immer schon zum ‚Objekt‘ gemacht, als es in den Augen des Anderen nur vermittelt über dessen notwendig perspektivische Urteilskraft erscheint. Versteht man diesen Vorgang nun als selektiv, dann ist gewissermaßen eine geschlossene Einheit des Subjekts vorausgesetzt, die eben in der Anerkennung nicht in Fülle zur Geltung kommt. Soziale Wahrnehmung, intersubjektive Anerkennung meint niemals das Ganze.

Für die in „Das Recht der Freiheit“ entfaltete Gerechtigkeitstheorie hat diese Diagnose m.E. nur wenig Relevanz, insofern Honneth dort nicht die innere Struktur des Phänomens der Subjektivität zu erhellen versucht oder eine Philosophie der intersubjektiven Begegnung ausführt, sondern den Anerkennungsgedanken lediglich in seinen Bezügen zur Institutionalisierung von Freiheitsbedürfnissen aufruft. Viel eher mag der Gedanke der ‚verkennenden‘ Anerkennung dort Beachtung finden, wo der Anerkennungsbegriff in theologischer Perspektive angeeignet wird.¹⁶ An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass vor dem Hintergrund der umrissenen Kritik an Honneths Begriff der Anerkennung dessen dezidiert sozialphilosophische Ausrichtung an Kontur gewinnt. Diese Ausrichtung aber ist mitsamt ihren eventuellen Begrenzungen auch dort zu beachten, wo Vorgänge intersubjektiver Anerkennung auf der einen Seite und die ‚Anerkennung durch Gott‘ auf der anderen Seite unter dem Dach einer Idee ‚evangelischer‘ Freiheit zusammengeführt werden. Der Bezug auf das Rechtfertigungsgeschehen, der dabei aufgerufen wird, verweist gerade auf die christliche Überzeugung, dass der ‚ganze‘ Mensch gesehen, anerkannt – mithin durch Gott gerechtfertigt wird. Würde man

14 Leeten 2011, 277.

15 Eine ausgewogene Deutung, welche die verschiedenen Positionen zu vermitteln sucht auf den Freiheitsgedanken rückbezieht, findet sich bei Jaeggi/Celikates 2017, 71–74.

16 Vgl. dazu Hoffmann 2013, 320–323.

jedoch der Einsicht folgen, dass Anerkennung immer auch ein Verkennen beinhaltet, müsste diesem Umstand rechtfertigungstheologisch Rechnung getragen werden.¹⁷

11.2.3 Die Offenheit des Fortschrittsmotivs und ihre methodische Ursache

Schließlich sei noch ein dritter Themenbereich angesprochen. Honneths Gerechtigkeitstheorie bewegt sich zwischen Optimismus und Pessimismus. Sie beinhaltet Elemente eines Fortschrittsdenkens, das in der Geschichte der Neuzeit und der Moderne Momente zunehmender Freiheit und unhintergebarerer Emanzipationspotentiale entdecken kann, weist aber angesichts der Katastrophenerfahrungen der letzten Jahrhunderte zugleich jede Geschichtsmetaphysik ab. Sie beschreibt mehrere soziale Sphären als Räume sich immer weiter durchsetzender Freiheit, doch diagnostiziert sie zugleich auch deren weiträumige Infragestellung und Gefährdung durch soziale Anomalien und Pathologien. Im Folgenden soll dieses Nebeneinander noch einmal kritische Betrachtung finden. Es berührt methodische Fragen, insofern das Gegenüber von sozialem Freiheitspotential und sozialer Pathologie immer auch starke Bewertungen in die rekonstruierte Empirie einträgt.

Ich beziehe mich zunächst auf die deutliche Kritik des Verfassungsrechtlers und Rechtsphilosophen Christoph Möllers, der sich mit Honneths Entwurf im Rahmen seiner eigenen Theorie der Normativität befasst.¹⁸ Die dort vorgebrachten Einwände sollen hier als prägnante Hinweise auf eine Schwierigkeit in Honneths Gerechtigkeitstheorie dienen, namentlich das Festhalten am Fortschrittsmotiv bei gleichzeitiger strenger Empirieorientierung.

Möllers beschäftigt sich in dem betreffenden Teil seines Buches mit der Unterscheidung von Normen und Fakten und geht von der Beobachtung aus, dass diese Unterscheidung in politischer Theorie und Sozialphilosophie mitunter aufgeweicht, zumindest aber immer wieder in Frage gestellt wird. Die klassische Zurückhaltung gegenüber der Behauptung von Sein-Sollen-Zusammenhängen erscheint nicht mehr selbstverständlich und wird – durchaus mit guten Gründen, wie Möllers bemerkt – als dogmatische, dem normativen Charakter sozialer Praxis nicht angemessene Engführung kritisiert. Möllers wiederum plädiert hier für ein differenziertes Vorgehen und warnt davor, die Dichotomie von Faktizität und Normativität derart aufzulösen, dass die bleibende Verschiedenheit beider Größen nicht mehr nachvollzogen werden kann.¹⁹ Insofern wendet er sich kritisch auch solchen Positionen zu, die in der sozialen Praxis ein Ineinander von Normen und Fakten ausmachen und daher die bisherige Trennung mit dem Ziel größerer Realitätsnähe zu unterlaufen versuchen.

17 Vgl. dazu unten 12.2.

18 Vgl. Möllers 2015. Eine frühere, deutlich kritische Auseinandersetzung stellt die Rezension von das „Das Recht der Freiheit“ in der FAZ dar (Möllers 2011).

19 Die Sicherung der Unterscheidung von Faktischem und Normativem ist für Möllers v.a. deswegen entscheidend, weil sein eigener Normbegriff mit der Kategorie des Möglichen arbeitet. Damit ist aber das Andere des Wirklichen aufgerufen. Die These lautet also: „Normen sind [...] als *positiv markierte Möglichkeiten* zu verstehen. [...] Von Normativität – so die Vermutung – ist also nur dort die Rede, wo unterstellt wird, dass die Welt anders sein könnte, als sie ist, und wo diese Unterstellung kenntlich gemacht wird“ (Möllers 2015, 13f, Hervorhebung im Original).

Zu den damit kritisch aufgerufenen Entwürfen zählt für Möllers auch Honneths Idee einer ‚normativen Rekonstruktion‘. Dieses Verfahren fungiere in seinem Kern als Nachvollzug von ‚historischen Entwicklungen‘, als Analyse von empirisch-faktischen Sachverhalten also, ‚in deren Verlauf sich eine normative Entwicklung faktisch Bahn bricht.‘²⁰ Problematisch erscheint Möllers dabei die mangelnde Transparenz bei der Inanspruchnahme empirischer Wirklichkeit: Es werde ‚kein Kriterium dafür‘ angegeben, ‚welche Elemente eines historischen Verlaufs als normativ gelungen verstanden werden können und welche nicht.‘²¹ Was übrig bliebe, um Normativität als solche auszuweisen, sei allein das ‚Soziale‘. Möllers interpretiert Honneth vor allem in Bezug auf dessen Hinwendung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, empfindet die Durchführung der aus dieser Hinwendung folgenden Freiheitstheorie aber als nur scheinbar gegründet in empirischen Tatsachen. Honneths aus der Abwehr deontologischer Theorien geborene Fundierung seiner Theorie im Geschichtsverlauf – und damit die vermeintliche Abkehr von abstrakten, empiriefernen Konzepten – führe ihn in eine andere Art der theoretischen Willkür. Denn letztlich würden von ihm nur solche sozialen Prozesse als normativ ergiebig gekennzeichnet, die als Verwirklichung der zuvor formulierten Idee sozialer Freiheit interpretiert werden können. Das ‚Soziale‘ aber – Möllers fügt hier ein eher drastisches Beispiel ein – würde etwa auch hinter der von Honneth erwähnten Machtergreifung der Nationalsozialisten im Jahr 1933 stehen, einem Vorgang, der bei dem Frankfurter Sozialphilosophen natürlich in keiner Weise als Hinweis auf die Realisierung sozialer Freiheit dienen könne. Nun lasse sich aber durchaus zeigen, dass es sich beim Erstarken des Nationalsozialismus um einen Prozess handelte, der letztlich auf eine vergleichsweise breite soziale Zustimmung gegründet war. Wodurch lasse sich entscheiden, dass bestimmte soziale Entwicklungen als Durchsetzung von Freiheit verstanden werden können und andere wieder nicht? Möllers vermutet, dass das Interesse, Normativität aus dem Faktischen zu entwickeln, bei Honneth gewissermaßen in sein Gegenteil umschlage, das Faktische also normativen Interpretationskategorien untergeordnet würde: ‚Normativität wird nicht erklärt, sondern Erklärung normativiert.‘²²

So würden aber markante Bewertungen auch dort vorgenommen, wo lebensweltliche Elemente unter einen ‚Gattungsbegriff‘ subsummiert und an diesem dann gemessen würden. Sie dürften dann keine soziale Legitimität mehr aus sich selbst heraus beanspruchen, sondern würden im Raum der Theorie nur als ‚gerechtfertigt‘ gelten, wenn sie bestimmte Charakteristiken besäßen, die sie als geglückte Ausgestaltungen ihrer Gattung auswiesen. Diese Gefahr aber bestehe unmittelbar dort, wo man gesellschaftlichen Institutionen selbst normative Qualität beimesse. Wo die konkret-empirische Ausformung einer Institution nämlich unter normativen Gesichtspunkten als gescheitert erklärt würde, müsste im Rahmen einer ‚normativen Rekonstruktion‘ die Frage gestellt werden, ob jegliche Institution dann überhaupt als empirischer Verwirklichungsraum für Normativität gelten könne:

20 A.a.O., 216.

21 Ebd.

22 A.a.O., 217.

„Der Begriff ‚Familie‘ identifiziert dann Familie mit gelungener Familie, während eine nicht gelungene Familie dem Begriff der Familie nicht entspräche.“ Oder, auf ein anderes Beispiel gewendet: Wird angenommen, „dass auch schlechte Staaten Staaten sind, stellt sich die Frage, wie diese als solche zu erkennen sind.“²³ In Bezug auf die Sphäre des Marktes kann dieser Einwand von Möllers noch fundamentaler formuliert werden: „Wenn es kein eindeutiges historisches Beispiel für eine gelungene institutionelle Praxis gibt, wie kann ich eine solche Institution dann überhaupt in meinen Institutionenkatalog sozialer Freiheit aufnehmen?“²⁴

Möllers Kritik zielt darauf ab, dass Honneth seiner Ansicht nach normative Kategorien an eine soziale Empirie heranträgt, die diese notwendig überfordern. Die Idee, derlei Kategorien bereits als Elemente des Empirischen zu rekonstruieren, wie Honneth es als Anspruch seines Freiheitsdenkens formuliert, nimmt Möllers nicht in der oben beschriebenen Wechselbewegung zwischen theoretischer Normbestimmung und empirischem Nachvollzug, sondern eher als einseitige Bewegung vom Begriff zum Sozialen, von der moralischen Bewertung zur faktischen Überprüfung wahr. Ein zuvor umrissener Freiheitsbegriff wird als gegründet im Faktischen behauptet, dieses Faktische dann aber in der weiteren Entfaltung der Theorie nur sehr selektiv und funktionalisiert in Stellung gebracht.

Dass Möllers Honneth entgegenhalten kann, dieser würde nur jene Bereiche des Faktischen ‚gelten‘ lassen, die sich als Realisierungsgestalten seines Freiheitsbegriffs entpuppen, und würde damit allen von diesem Begriff abweichenden Formen des Zusammenlebens ihre soziale Berechtigung absprechen, hat auch damit zu tun, dass er das Verfahren der ‚normativen Rekonstruktion‘ im Sinne eines starken, an Erfolgskategorien orientierten Entwicklungsdenkens interpretiert. So verstanden würde das rekonstruktive Verfahren nach solchen institutionalisierten Sozialformen fragen, die sich im Verlauf gesellschaftlicher Prozesse durchzusetzen vermochten – und würde ihnen aufgrund dieses ‚Erfolgs‘ einen normativen Status zuschreiben. Dieser Automatismus wiederum liege in einer grundsätzlich eher optimistischen Vorstellung des gesellschaftlichen Subjekts begründet: „Das Soziale in Form der Bevölkerung, scheint es, can do no wrong“²⁵.

Der dargestellten Kritik des Rechtsphilosophen an seinem Frankfurter Kollegen ließe sich im Einzelnen manches entgegensetzen. So ist nicht ohne Weiteres einsichtig, dass Honneth empirische Kategorien derart normativistisch umdeutet, dass sie in dem Moment durch das theoretische Raster fallen, in dem sie nicht einer bestimmten Verwirklichungsform von Freiheit entsprechen. Ebenso schwer ist m.E. zu begründen, dass Honneth in der bloßen Durchsetzung von Institutionen schon einen Erweis von deren freiheitstheoretischer Dignität erkennt. In Bezug etwa auf das von Möllers angeführte Beispiel der Machtergreifung in den Dreißiger Jahren ist zunächst einmal wahrzunehmen, dass Honneth hier nicht „das positiv konnotierte Soziale mit schlechten Institutionen konfrontiert“²⁶, sondern den historisch fassbaren Gefährdungen der Idee demokratischer Öffentlichkeit nachgeht – einer Idee, die

23 A.a.O., 218.

24 A.a.O., 219.

25 Möllers 2011.

26 A.a.O.

durchaus auch von Seiten ‚der Bevölkerung‘ immer wieder starken Widerständen ausgesetzt war.²⁷ Möllers' kritische Lesart ruft allerdings auch bleibende Unsicherheiten in Honneths Theorie auf, die bereits in den vorausgegangenen Kapiteln angeklungen sind und bleibende Beachtung verdienen.

Zum einen wird in Bezug auf die je konkreten institutionellen Sphären immer wieder darauf zu achten sein, auf welche Elemente der Lebenswelt rekonstruktiv zugegriffen wird, um empirische Sachverhalte zu erheben. Bei Honneth werden hier durchaus ganz unterschiedliche Register in Stellung gebracht: einzelne philosophische Systeme und deren – im Detail nicht nachgezeichnete – Popularisierungen, kulturgeschichtliche Entwicklungen, literarische Zeugnisse, historische Einschnitte. Das Interesse, die Entwicklungsdynamiken moderner Gesellschaften auch als Prozesse der Durchsetzung sozialer Freiheit zu beschreiben, führt allein aufgrund der Fülle des Materials notwendig zu Beschränkungen und Auslassungen. Dadurch kann dieses Verfahren allerdings kaum dem Verdacht entgehen, in der Auswahl seiner Quellen immer auch selektiv vorzugehen, um der These von der immanenten Durchsetzungskraft des Freiheitsgedankens Plausibilität zu verleihen.

Zum anderen weisen Möllers' Einwände auf die Problematik hin, dass Honneths Rekonstruktion immer wieder wie eine Geschichte gesellschaftlichen Fortschritts anmutet, obwohl sie dies in einem starken historiografischen oder geschichtsphilosophischen Sinn gar nicht sein will. Die These von der in bestimmten sozialen Sphären eingesenkten Freiheit lebt in gewisser Weise von der Vermutung, dass sich diese Freiheit in immer stärkerem Maße faktisch verwirklicht. Gleichwohl ergeben weite Teile von Honneths Rekonstruktion eher negative Befunde und zwar bis in die neueste Zeit hinein. Dieser Widerspruch verliert freilich dann an Substanz, wenn man Honneths Vorhaben weniger als Fortschrittsgeschichte denn als Auffinden vergangener Errungenschaften deutet.²⁸ Zugleich bleibt ein Element des Unfasslichen bestehen, insofern die in „Das Recht der Freiheit“ entfaltete Theorie ohne ausformulierte Zielbestimmungen auskommen muss. Zwar ist deutlich, dass als Fluchtpunkt des Gerechtigkeitsgedankens stets die Durchsetzung solcher Sozialverhältnisse anzusehen ist, die den Subjekten ein Miteinander im Rahmen von Institutionen der Anerkennung ermöglichen, doch

27 In diesem Kontext müsste mindestens noch folgende Zwischenüberlegung aus dem langen Kapitel zur Entstehung des modernen demokratischen Staates Beobachtung finden (RF 598f): „Für eine normative Rekonstruktion, wie wir sie hier durch alle in den liberaldemokratischen Gesellschaften institutionalisierten Sphären der Freiheit hindurch vornehmen, bleibt dieser Zeitraum der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft stets das nicht zu integrierende Andere ihres eigenen Gesichtspunktes; an ihm muß sich eine am Leitfaden der sozialen Verwirklichung von individueller Freiheit orientierte Fortschrittsgeschichte immer wieder vor Augen führen, wie brüchig, dünn und zerreißbar der Faden ist, den sie durch alle Fehlentwicklungen hindurch zu ziehen versucht, weil jede Erweiterung von Freiheit mit der Gefahr eines Umschlags in Angst und Furcht vor ihr einherzugehen scheint.“

28 Diese Unterscheidung führt er selbst verschiedentlich ein, wenn der angesprochene Widerspruch ins Feld geführt wird. Vgl. exemplarisch die folgende Stellungnahme: „[Dass ich] keinesfalls Aussagen über kausale Pfadabhängigkeiten im Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung machen wollte, dürfte hoffentlich inzwischen hinreichend deutlich geworden sein; mein Anliegen war es vielmehr, um es zu wiederholen, in der normativen Rekonstruktion der Sozialgeschichte der europäischen Moderne hypothetisch eine Linie des moralischen Fortschritts in drei gesellschaftlichen Handlungssphären freizulegen, um auf diese Weise uns heutige Bürger und Bürgerinnen zu motivieren, den in der Vergangenheit bereits eingeschlagenen Weg beherzt weiterzuerfolgen“ (Honneth 2018, 327).

kann die Frage nach der Gestalt derartiger Freiheitssphären allein durch Ableitung aus vergangenen Zuständen beantwortet werden, nicht als Ausmalung einer konkreten anzustrebenden Ausformung von Gesellschaft. Von vornherein versagt sich diese Theorie einer solchen Ausmalung und zwar aufgrund ihrer methodischen Fundamentalprämisse, dass alle Sozialphilosophie nur dann ihren Gegenstand nicht verfehlt, wenn sie praxis- und empirieorientiert arbeitet, sodass die Voraussetzung eines gleichsam idealen Gesellschaftszustandes entfällt, da dieser gerade notwendig abstrakt formuliert werden müsste. Aufgrund dieser Beschränkung wird die normative Bewertung der gegenwärtigen Entwicklung einer Institution aber immer auch den Charakter einer schwer zu überprüfenden Hypothese besitzen, da sich erst in der Rückschau mit einiger Deutlichkeit sagen lässt, ob es sich um einen Schritt in Richtung größerer Freiheit handelt oder nicht.

12. Kapitel – Zwischen Kritischer Theorie und Sozialethik. Abschließende Überlegungen

Das Bemühen, die Grundmotive der Gesellschaftstheorie Axel Honneths zu rekonstruieren, hatte in der Vermutung gegründet, dass die bei Honneth sich zeigende Idee einer empiriegesättigten, dabei normativ gehaltvollen Theorie sozialer Institutionen auch für die evangelische Sozialethik weiterführend sei, kreisen die Arbeiten des Frankfurter Sozialphilosophen doch um gewisse Problembereiche des ethischen Nachdenkens, die in großer Nähe zu den am Ende des sechsten Kapitels formulierten theologischen Aufgaben stehen. Dabei handelt es sich um Fragen nach der methodischen Zuwendung zur gesellschaftlichen Empirie, nach der Begegnung mit den Sozialwissenschaften, schließlich nach einem differenzierten Begriff kommunikativer Freiheit.

In diesem Abschnitt wird es mir darum gehen, beide Perspektiven, die theologisch-ethische wie die sozialphilosophische, derart aufeinander zu beziehen, dass sich ein konstruktives Gespräch ergibt, an dessen Ende die Konturen einer heute gehaltvollen Ethik sozialer Institutionen hervortreten. Der zugehörige gedankliche Weg vollzieht sich in zwei Schritten. Zu Beginn werde ich vorbereitende Überlegungen zur anvisierten Begegnung zwischen Honneth und theologischen Motiven anstellen. Über die Metapher des Gesprächs werde ich mich dazu an Peter Dabrocks Konzept der ‚Transpartikularisierung‘ annähern (12.1). Hieran werden sich einige resümierende Reflexionen anschließen, in denen wesentliche Ergebnisse der Untersuchung zur Geltung kommen sollen (12.2).

12.1 Überlegungen zum interdisziplinären Gespräch

Denkt man die Begegnung von säkularer Sozialphilosophie und theologischer Sozialethik metaphorisch als Gespräch, so ist darin ein Element von Reziprozität enthalten. Im Gespräch vollzieht sich das Sprechen in zwei Richtungen. Das unterscheidet es vom Monolog.

Im Rahmen der folgenden Überlegungen können nicht beide Sprecherrollen beansprucht werden, da es sich um eine Untersuchung aus theologischer Perspektive handelt. Die reziproke Gesprächsbewegung kann nur perspektivisch in den Blick genommen werden. Von der hier eingenommenen Position heraus kann insofern auch nicht gewährleistet werden, dass die andere Seite in den Dialog einstimmt. Das Gespräch bleibt vorerst Modell.

Weiter im Bild bleibend ist daher zu fragen: welcher Beitrag kann aus der eigenen Position heraus geleistet werden? Was kann eingebracht werden in den Dialog? Gibt es in der Verwendung gemeinsamer Begriffe – Anerkennung, Freiheit, Gerechtigkeit – Schnittmengen? Oder ist doch jeweils von Grundverschiedenem die Rede? Und was gibt es beim Anderen zu hören, das Eigenes ergänzt, präzisiert, neu sehen lässt?

Zwei Blickrichtungen sind in diesem kommunikativen Schema denkbar. *Einerseits* kann die eigene Position in der Rolle des Sendenden betrachtet werden: Ich bringe etwas in das Gespräch ein. Zu den Regeln des Dialogs gehört dabei, dass ich der anderen Seite zugestehe, von differenten Voraussetzungen auszugehen. In der Begegnung zwischen Honneths Gesellschaftstheorie und theologischer Sozialethik ist zunächst zu beachten, dass es sich im einen Fall um einen entschieden areligiösen, nachmetaphysischen Ansatz von Sozialphilosophie handelt, im anderen Fall um eine Disziplin, zu deren reflexiven Voraussetzungen religiöse Grundüberzeugungen und Argumentationsmuster gehören. Dabei gehe ich hier ganz grundsätzlich davon aus, dass es nicht das Ziel des interdisziplinären Austausches sein muss, die andere Seite gewissermaßen ‚hinüberzuziehen‘.

Andererseits kann die eigene Position in der Rolle des Empfangenden verstanden werden: Das Gegenüber macht mir Mitteilung und lässt mich – so die Begegnung glückt – in dem Vorgetragenen etwas entdecken, das ich mir anverwandeln möchte, da es meine eigene Position stärkt oder präzisiert.

Bezogen auf die Begegnung zwischen Honneth und der theologischen Sozialethik können die derart metaphorisch umschriebenen Reflexionsrichtungen so konkretisiert werden, dass einerseits der inhaltlichen Spur zu folgen ist, die durch die gemeinsame Verwendung wichtiger Zentralbegriffe – insbesondere ‚Anerkennung‘ und ‚Freiheit‘ – gelegt ist. Es liegt nahe, dass aus theologischer Perspektive in einem noch genauer zu erhellenden Maße an den sozialphilosophischen Diskurs angeschlossen werden kann. Dabei wäre im Gespräch zu erörtern, in welchem Verhältnis die theologischen Motive und Kategorien und ihre sozialphilosophischen Entsprechungen stehen. Andererseits – und hier kommt gewissermaßen die ‚Empfängerperspektive‘ in den Blick – wäre zu eruieren, ob im Raum des Honneth’schen Ansatzes auch solche Theorieelemente zu finden sind, die von Seiten der theologischen Ethik angeeignet werden können.

In beiden reflexiven Richtungen kann es nicht darum gehen, die Positionen einander in dem Sinne anzugleichen, dass das Gegenüber der Gesprächssituation aufgegeben wird. Ziel des Dialogs ist nicht das wechselseitige Ähnlichwerden, sondern die Erhellung sich nahestehender Sachbezüge und Theorieimpulse. Die Gemeinsamkeiten, welche in der diskursiven Begegnung zwischen Sozialphilosophie und Sozialethik aufgedeckt werden können, bestehen in der Ausrichtung auf die Welt des sozialen Miteinanders, in dem normativen Impuls, die Faktoren des Gelingens dieses Miteinanders zu bestimmen und in der Intuition, dass diese Bestimmung auf dem Wege der reflexiven Betrachtung individueller Freiheit zu erreichen ist.

Mit diesen Überlegungen schließe ich an Peter Dabrocks Konzept der ‚Transpartikularisierung‘ an, das zu den methodischen Zentralelementen seines spezifischen Ansatzes theologischer Ethik gehört und das insbesondere auf die Frage nach der Rechtfertigung theologischer bzw. religiöser Diskursansprüche im gesamtgesellschaftlichen Diskurs über gemeinsame Le-

bensdeutungen zielt.¹ Dabrock fokussiert sich dabei auf die Idee, Überzeugungen „über die Grenze der eigenen Glaubensgemeinschaft hinaus plausibilisieren zu wollen“². Dass dies überhaupt für möglich erachtet wird, fußt auf Dabrocks Annahme, dass Theologie und Kirche als Diskurspartner im Rahmen des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ durchaus satisfaktionsfähig sind, da ihre weltanschauliche Perspektivität kein Alleinstellungsmerkmal darstellt, sondern eine solche Perspektivität letztlich auch von ‚säkularen‘ Positionen ausgesagt werden kann.³ Damit aber ist gewissermaßen nicht nur negativ festgehalten, dass die Einbringung theologischer Positionen in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs überhaupt möglich ist, sondern sie ist positiv gesehen auch sinnvoll und gehört zu dem Vielklang, aus dem sich der öffentliche Vernunftgebrauch speist.

Für eine fundamentaltheologisch orientierte Ethik, wie Dabrock sie vorschwebt, ergibt sich dabei die Notwendigkeit einer ethischen ‚Zweisprachigkeit‘. Einerseits muss die eigene Positionalität und Partikularität benannt und erhalten bleiben, andererseits gilt es, die Fruchtbarkeit partikularer Motive und Kategorien für andere Lebensdeutungen durch Übersetzung und Vermittlung zugänglich zu machen.⁴ Dieses Programm bezeichnet Dabrock mit dem Begriff der ‚Transpartikularisierung‘.

Transpartikularisierung meint, „dass Religionen in der sie selbst begründenden Erfahrung der alles Begreifen durchbrechenden und übersteigenden Zuwendung Gottes einen Impuls sehen (können), der sie ermutigt und befähigt, a) die eigene Begrenztheit gegenüber dieser Transzendenz anzuerkennen, b) aus diesem konstruktiven und kritischen Unruhefaktor gegenüber eigenen Lebenskonzeptionen (auch den religiösen) heraus auf andere Lebensdeutungen offen zuzugehen, c) andere Lebensdeutungsmuster zu ermuntern, auch in deren kultursprachlicher Praxis nach solchen Interdiskurse eröffnenden Motiven und Deutungsressourcen zu suchen, um d) schließlich auf diese Weise Differentes, aber auch gemeinsam dem Gut gelingenderen Zusammenlebens Dienendes zu entdecken.“⁵

In den damit benannten Teildimensionen des Konzeptes der Transpartikularisierung sind drei Aspekte hervorzuheben. *Erstens* steht am Beginn dieser Bestimmungen ein religiöser Deutungsimpuls: eine Selbstbegrenzung, die aus dem erfahrungsmäßigen Umgang mit dem Transzendenten resultiert. Dieser Impuls wird auf die eigene hermeneutische Position gewendet,

1 Ich stütze mich im Folgenden v.a. auf Dabrock 2012, 67–72. Vgl. aber auch Dabrock 2018. Selbstverständlich ist der Diskurs über das interdisziplinäre Gespräch zwischen theologischer Ethik und benachbarten Wissenschaften sehr viel ausdifferenzierter und vielgestaltiger beschaffen, als hier dargestellt werden kann. Vgl. dazu aus katholischer Perspektive Holderegger/Wils 2001, sowie für die evangelische Perspektive die Beiträge in Held/Roth 2018, die sich ausnahmslos an interdisziplinären Fragestellungen abarbeiten.

2 Dabrock 2012, 67.

3 „Sind so genannte Vernunftpräntionen nicht schon immer, sobald sie sich jenseits der formalen Kohärenzprüfung von Argumenten bewegen, ebenso wie Religionen von kryptonormativen Menschenbildern geprägt? Gehen solche Argumentationen dann nicht immer schon von bestimmten Vorstellungen des Guten aus? [...] Die Verhältnisbestimmung von blinden Flecken und reflexiver Beobachtung geht nicht in eins mit der Unterscheidung von Glauben und Weltwissen.“ (Dabrock 2012, 67f).

4 Gegenüber Habermas' Idee der ‚Übersetzung‘ geht Dabrock von der Gleichrangigkeit religiöser und säkularer Positionen im öffentlichen Diskurs aus. Es sind also nicht nur religiöse Gesprächspartner, deren partikuläre Gründe und Argumente übersetzt werden müssen, sondern auch solche Positionen, die sich der ‚säkularen Vernunft‘ zurechnen, sind als solche partikular und bilden nicht selbst schon den allgemein zugänglichen Bezirk des öffentlichen Diskurses, an dem der *common ground* in Bezug auf normative Fragestellungen ausgehandelt wird.

5 Dabrock 2012, 69.

sodass alle aus den gemachten Erfahrungen entspringenden Deutungs- und Reflexionsprozesse an deren Begrenztheit anteilhaben und somit selbst nicht ‚absolut‘ sind. Aus dieser Bewegung folgt *zweitens* eine prinzipielle Offenheit gegenüber anderen Perspektiven, die das vorausgeschickte Zutrauen beinhaltet, auch in ihnen Elemente diskursiver Aufgeschlossenheit anzutreffen. *Drittens* schließlich wird das gemeinsame Ziel der so entstehenden Diskursräume inhaltlich bestimmt, und zwar als das immer besser ‚gelingende Zusammenleben‘ in der Sphäre des Sozialen.

Diese Bestimmungen sind dabei selbst noch so offen gehalten, dass sie sowohl im Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs als auch im Gespräch zu einzelnen ethischen Themen Anwendung finden können. Sie geben Impulse für das Selbstverständnis der kirchlichen und anderer religiösen Institutionen im kommunikativen Raum der Öffentlichkeit, können aber auch zur Aufklärung der interdisziplinären Begegnung zwischen Einzelpositionen hinzugezogen werden. Auf das hier in den Blick genommene ‚Gespräch‘ zwischen Sozialphilosophie und Sozialethik gewendet sind vom Konzept der Transpartikularisierung aus folgende Punkte festzuhalten:

Zunächst darf gelten, dass diese Begegnung auch dann erfolgen kann, wenn nicht das Ziel der wechselseitigen Angleichung und Perspektivübernahme verfolgt wird. Die theologische Position muss selbst nicht auf die Seite der Honneth'schen Lesart nachmetaphysischer Gesellschaftstheorie gezogen werden, um darin dennoch hilfreiche Analysen und Kategorien für einen theologischen Zugang zum Sozialen zu finden. Ebenso wenig müssen die bei Honneth ausgeführten anthropologischen Grundannahmen um eine religiöse Tiefendimension ergänzt werden, damit ihnen überhaupt erst ein hermeneutischer Wert für das Verständnis sozialer Freiheit zugestanden werden kann.

Andererseits bleiben beide Positionen nicht einfach unberührt voneinander. Wird im Sinne des Konzeptes der Transpartikularisierung mit dem immer besser gelingenden sozialen Miteinander ein ‚gemeinsames Gut‘ vorausgesetzt, auf das hin die reflexiven Bemühungen auf beiden Seiten funktional angelegt sind, so ist es prinzipiell möglich, dass in der Begegnung mit dem Anderen kritische Impulse zu Tage treten, die zur Präzisierung, Fokussierung oder gar punktuellen Korrektur der dort vertretenen Perspektive auf das gemeinsame Ziel einladen können.

In Bezug auf die hier behandelten Themen kann die doppelte Struktur von gebotener Perspektivendifferenz einerseits und gemeinsamer Ausrichtung auf ein Drittes andererseits beispielhaft so veranschaulicht werden, dass auf die Idee intersubjektiver – sozialer oder auch kommunikativer – Freiheit auf theologischer wie auf sozialphilosophischer Seite fokussiert wird. Auf beiden Seiten des Gesprächs, so haben es die vorausgegangenen Kapitel gezeigt, wird die intersubjektive Dimension von Freiheit herausgestellt und als Fluchtpunkt sozialer Strukturen identifiziert. Dabei besteht trotz zahlreicher konzeptioneller Ähnlichkeiten eine wesentliche Differenz in der jeweiligen *Begründungsdimension* von Freiheit. Bei Honneth entfaltet sich diese aus dem immer schon vorausgesetzten Eingebettetsein des Individuums in in-

tersubjektiven Zusammenhänge und der existentiellen Erfahrung, dass elementare Freiheitszwecke allein über die Begegnung mit dem Anderen zur Verwirklichung gelangen können. Auf theologischer Seite begründet sich Freiheit aus der Erfahrung des Angenommenseins durch Gott, wobei sich diese Erfahrung innerhalb der Lebensführung im Rahmen eines am Liebesgebot ausgerichteten „Ethos der Gegenseitigkeit“⁶ verwirklicht.

In der Begründung von Freiheit besteht so die angesprochene Perspektivendifferenz zwischen theologischen und nichttheologischen Deutungen, die auch nicht einfach eingeebnet werden muss. Gemäß dem Konzept der Transpartikularisierung ist es dem ethischen Nachdenken aufgegeben, im Bereich der theologischen Deutung solche Gehalte zu identifizieren, die über die Grenzen der Deutungsgemeinschaft hinaus für den öffentlichen Diskurs von Relevanz sind. Transpartikularisierung hat dann zum Ziel, für diesen auch jenseits der eigenen Überzeugungssphäre relevanten Aspekt eine begriffliche Form zu finden, die gegenüber nichttheologischen Diskursteilnehmenden kommunikabel ist.

Vor dem Hintergrund dieser vorbereitenden Klärungen werden die folgenden abschließenden Reflexionen angestellt. Einerseits spiegelt sich in ihnen der gedankliche Weg wider, der im Laufe der vorliegenden Arbeit gegangen worden ist, andererseits sollen wichtige Aspekte akzentuiert werden, die über den Umfang dieser Untersuchung hinaus auf weitere Beschäftigung mit der erarbeiteten Thematik verweisen.

12.2 Resümee

Die Betrachtung repräsentativer Entwürfe der Institutionenethik im ersten Hauptteil dieser Untersuchung hat gezeigt, dass der Freiheitsgedanke zunehmend in die Mitte der darin entfalteten Erkenntnisbemühungen rückte. Es wurde dargelegt, dass in Bezug auf die theoretische Betrachtung sozialer Institutionen weniger die *formalen* Schemata theologischer Ordnungsvorstellungen als weiterführend angesehen werden können, sondern eher die *funktionale* Orientierung an der Leitvorstellung sozialer bzw. kommunikativer Freiheit. Immer deutlicher begeben sich diese Positionen auf einen Reflexionsweg, der sie in zunehmende Entfernung zu einer bestimmten Vorstellung der Beschaffenheit von Gesellschaftsverhältnissen bringt. Viel eher tritt die Fragestellung in den Vordergrund, wie es die je verschiedenen Gesellschaftsverhältnisse vermögen, den Individuen, die an ihnen teilhaben, einen Zuwachs an Freiheit zu vermitteln.

Damit aber ist eine Umstellung vollzogen, die in den einzelnen Positionen noch wenig Beachtung gefunden hat. Wird nämlich der Freiheitsgedanke zur kriteriologischen Mitte dessen erklärt, was im Feld objektiver Sozialverhältnisse ethisch relevant erscheint, dann beeinflusst dies auch den methodischen Zugriff auf diese Verhältnisse. Der Gegenstandsbezug der Sozialethik formiert sich dann entlang des Korridors dieser einzelnen Norm. Nicht mehr ein je unterschiedlich abgegrenzter Katalog von Institutionen steht am Beginn der ethischen Reflexion, sondern ein Grundelement sozialen Miteinanders. Erst aus der Suche nach den Orten,

6 Barth 2003a, 336.

an denen sich das freiheitliche Handeln der Gesellschaftsmitglieder zu verstetigen vermag, ergeben sich diejenigen gesellschaftlichen Sphären, die institutionenethisch relevant sind. Individuelles Handeln, intersubjektive Sozialbeziehungen und regelhafte Institutionalisierung treten so in einen engen Zusammenhang und bilden gemeinsam den Gegenstandsbereich der Institutionentheorie.

Auf Seiten theologischer Ethik wurde dieser organischen Verbindung nur in Ansätzen entsprochen. Entweder konzentrierte sich das Interesse auf die Identifizierung derjenigen institutionellen Sphären, die völlig unabhängig von sozialen Prozessen überzeitliche Qualität besitzen, oder man ging von je faktisch vorhandenen Sozialgebilden aus, die dann fundamentalanthropologischen Deutungen zugeführt wurden. In beiden Fällen blieb die dynamische Binnenstruktur sozialer Prozesse letztlich unberücksichtigt, sei es, weil sie durch Fokussierung auf vermeintlich zeitenthobene Kategorien in den Hintergrund trat, sei es, weil auch gewissermaßen ‚existentiale‘ Deutungen mit dem Fundamentalgegensatz von Individuum und Institution argumentierten.

Vieles spricht dafür, dass hierin eine Spur erkennbar wird, die sich trotz der weitgehenden Liberalisierung der sozialetischen Landschaft bis zum ordnungstheologischen Paradigma zurückverfolgen lässt: Institutionen, so scheint es, werden in erster Linie in ihrer Dauerhaftigkeit wahrgenommen, als dem Einzelnen gegenüber stehende Elemente der Lebenswelt, die dem Nahbereich individueller Lebensvollzüge äußerlich bleiben. Bis in die Gegenwart wird etwa vom ‚Stiftungscharakter‘ der Institutionen gesprochen, der dann mit einem im Einzelnen kaum näher spezifizierten Gottesbezug versehen wird.⁷ Noch immer wirkt es, als wäre, wie Wolfhart Pannenberg es formuliert, die „Hauptschwierigkeit“ dieser Thematik nicht in ihrer Tiefe verstanden, wie nämlich theoretisch belastbar „aus dem sozialen Prozeß bestimmte Grundstrukturen, die von allem geschichtlichen Wandel unberührt bleiben, herausgeschält werden können.“⁸

Dahinter kann das bleibende Bemühen um einen solchen normativen Zugriff vermutet werden, der auf etwas Unverfügbares, dem Einzelsubjekt Entzogenes in den Institutionen aus ist. Nur so, scheint es, vermag die Sozialethik der vermeintlichen Beständigkeit von Sozialstrukturen gerecht zu werden. Die Umstellung auf den Freiheitsgedanken freilich ermöglicht hier deutlich größere Elastizität. Doch bleibt auch dann eine gewisse Starrheit erhalten, wenn zugleich der programmatische Gegensatz von Institution und Individuum aufrechterhalten wird. Exemplarisch wurde diese Begrenzung bei Wolfgang Huber festgestellt, wo Institutionen zwar als Ermöglichungs-, nicht aber als Verwirklichungsgrößen individueller Freiheit erschlossen wurden.

In der Perspektive von Axel Honneths Gesellschaftstheorie hingegen verliert dieses Gegenüber an Bedeutung. Veränderliches und Unveränderliches müssen nicht mehr miteinander vermittelt werden, da jede einzelne institutionelle Sphäre mit unterschiedlichen Freiheitsbe-

7 Vgl. etwa Härle 2014 sowie Gräß-Schmidt 2017b.

8 Pannenberg 1977, 16.

dürfnissen korreliert werden kann. Das ‚Wesen‘ der Institution gründet in Fundamentalstrukturen der sozialen Interaktion. Dadurch, dass sich zumindest die betrachteten institutionellen Gebilde – die sozialen Nahbeziehungen, die Sphäre des Marktes, die demokratische Öffentlichkeit – als Ausfluss wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse beschreiben lassen, gewinnt die Idee im Grunde selbstgenügsamer und eigengesetzlich verfestigter Institutionen an Fluidität, da sie in den Rahmen eines freiheitstheoretisch rekonstruierten Verständnis sozialer Praxis eingespannt wird.

Voraussetzung dafür aber ist die Binnendifferenzierung des Freiheitsbegriffs. Zwar ist das theologisch-ethische Konzept einer ‚kommunikativen‘ Freiheit hilfreich, um die grundlegend auf Verhältnisse der Wechselseitigkeit ausgerichtete Dimension eines Freiheitsverständnisses zu kennzeichnen, das in Fortschreibung bestimmter reformatorischer Traditionen entfaltet wird. Doch wird diese Idee dort überdehnt, wo ihr die Gesamtheit der sozialen Erfahrung zugeordnet wird. Wie und wo sich freiheitliches Handeln verwirklicht, ist mitunter besser beschrieben, wenn andere Freiheitsverständnisse hinzugezogen werden. Hierzu beinhaltet Honneths Theorie hilfreiche Schematisierungen. Bei ihm werden nicht einfach verschiedene, einander den Rang ablaufende Formen von Freiheit nebeneinander gestellt, sondern es wird ein integratives Modell vorgelegt, in dem dann auch nicht einzelnen Freiheitsbegriffen – negativer und positiver bzw. reflexiver Freiheit – ihr Existenzrecht abgesprochen werden muss. Ein derart differenziertes Modell kann auch dazu dienen, theologische und nicht-theologische Freiheitsverständnisse einander zuzuordnen, ohne dass stets nur von ‚dem‘ reformatorischen und dem ‚einen‘, sei es modernen, neuzeitlichen oder säkularen Freiheitsverständnis ausgegangen werden muss. Dass Freiheit schließlich in Fülle erst dort verstanden ist, wo ihre Teildimensionen in das Feld des Kommunikativen, der sozialen Interaktion eingezeichnet werden können, ist anhand von Honneths Texten nachvollziehbar geworden.

Nicht durch Auflistungen des faktisch Vorhandenen, sondern ausgehend von dieser Differenzierung im Freiheitsverständnis wird die Welt der Institutionen geordnet. Dabei muss beachtet werden, dass aus der Zuordnung zu einer einzelnen normativen Leitvorstellung eine gewisse Begrenzung des Betrachtungsfeldes resultiert. Nicht die Gesamtheit aller Sozialstrukturen findet Erwähnung, sondern nur jene institutionellen Sphären, denen Honneth das Potential zuerkennt, dass sich in ihnen Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung verwirklichen. Die dabei getroffene Auswahl hängt mit der methodischen Wechselbewegung von empirischer Sozialtheorie und normativer Gesellschaftskritik zusammen. Im Vergleich mit den bei Hans Joas und Rahel Jaeggi zur Anwendung gekommenen Kritikverfahren wurde deutlich, dass eine Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Sozialtheorie mit gewissen Verlusten einhergeht: bei Jaeggi trat ein differenziertes Modell sozialer Praxis vor Augen, doch erlaubte dieses Modell nur schwer, einen normativen Standpunkt ‚oberhalb‘ des Sozialen einzunehmen. Bei Joas wiederum wurde besonderes Augenmerk auf gesellschaftliche Aneignungsprozesse von starken normativen Wertvorstellungen gelegt, allerdings resultierte aus dieser Fokussierung noch keine Theorie sozialer Institutionen. Honneth entfaltet einen mittleren Weg, der auf der Ebene des Deskriptiven umgrenzt bleibt, jedoch normativen Gehalt besitzt. Dass die

von ihm vorgenommene Auswahl in vieler Hinsicht mit der engen Anlehnung seines Gesamtentwurfs an die Hegel'sche Rechtstheorie zusammenhängt und also nicht als völlig unumstößlich gelesen werden muss, ist ebenso deutlich geworden.

Weiterhin ist Honneths Ansatz darauf bedacht, die gewonnenen normativen Bestimmungen immer wieder an den empirischen Verhältnissen zu prüfen, ja sie gar aus diesen heraus zu entwickeln. Eine der grundlegenden Intuitionen hinter diesem Unternehmen, die Notwendigkeit nämlich einer empiriegesättigten Sozialphilosophie, hat zuvorderst *methodische* Konsequenzen, liegt ihre Forderung doch noch vor aller begrifflichen Arbeit auf der Ebene des philosophischen Verfahrens, das auf dem Weg hin zu einer denkerischen Betrachtung gesellschaftlicher Zusammenhänge zur Anwendung kommen soll: Nicht im Raum der theoretischen Abstraktion soll diese erfolgen, sondern in beständiger Auseinandersetzung mit, gar im Ausgang von der sozialen Realität selbst. Sie hat ihre Kategorien und Begriffe nicht vor dem Hintergrund einer Idealwelt, aufbauend auf metaphysische Prämissen oder unter Voraussetzung einer kontextlosen Anthropologie zu gewinnen, sondern in faktischen Sozialbeziehungen aufzufinden. Die Sozialtheorie bleibt also, so fordert es Honneth, methodisch an ihren Gegenstand gebunden.

Es ergibt sich die Frage, ob diese methodische Ausrichtung auch im Bereich der Theologie gewinnbringend angewendet werden kann. Damit verbindet sich das Problem des Deontologischen, des Normativen als Fundament des ethischen Nachdenkens. Geht es der theologischen Ethik, mag gefragt werden, nicht um solche normativen Bestimmungen, deren Geltung gerade nicht von kontingent-empirischen Bestimmungen abhängt? Die Option, mit Honneth das Normative nicht jenseits, sondern *in* der Empirie zu entdecken, mag einer verbreiteten Intuition zuwiderlaufen, dergemäß es der Ethik, zumal der theologischen, um die Orientierung an solchen autoritativen Maßstäben zu tun ist, denen so etwas wie eine bleibende Qualität zukommt, die zeitinvariant bleiben, die nicht angerührt werden von veränderlichen Parametern wie subjektiven Freiheitsvollzügen.

Mit der „Ethik“ Trutz Rendtorffs wurde ein Entwurf vorgestellt, der in dieser Frage bereits andere Wege geht. In ihrem Selbstverständnis als Theorie der menschlichen Lebensführung besitzt diese Ethik ein starkes Bewusstsein für empirische Gegenstände. Sie befasst sich nicht in erster Linie mit abstrakt formulierten Normen, sondern mit der subjektiven Daseinserfahrung des ethischen Subjekts. Allerdings wurde gezeigt, dass diese Empirieorientierung bei Rendtorff selbst einen gewissen Abstraktionsgrad nicht zu unterschreiten vermag, da sie der ausgefeilten Systemarchitektur der „Ethik“ nachgeordnet ist. Konkrete Entfaltungen der Institutionenthematik werden demgemäß auch in die Materialethik ausgelagert. Gleichwohl ist schon bei Rendtorff die Idee aufgeschienen, dass die Institutionen auf der gleichsam ‚objektiven‘ Seite der Sozialität widerspiegeln, was sich am Ort des Subjekts bereits als ‚innere Sozialität‘ der Lebensführung manifestiert. Auch sie besitzen demnach keine normative Qualität an sich, sondern nur insofern sie Anteil haben an der ethischen Dimension der Lebensführung.

Die Honneth'sche Grundüberzeugung, dass Sozialphilosophie ihre Maßstäbe und Kategorien von Beginn an nicht vor aller Empirie, sondern in der Begegnung mit ihrem Gegenstand zu gewinnen hat, kann zukünftig in ein konstruktives Gespräch mit solchen Theorietraditionen innerhalb der theologischen Ethik gebracht werden, welche letztere als Reflexion auf *gegebene* Moralvorstellungen und Wertorientierungen statt auf abstrakte Normen zu gründen versuchen.⁹ Dieses Gespräch freilich müsste auf der gemeinsam geteilten Prämisse aufrufen, dass schon *innerhalb* der sozialen Werk normative Strukturen am Werk sind und dass es der Ethik insofern nicht aufgegeben ist, ethische Orientierung erst konstituieren zu müssen, sondern diese Orientierung aufzufinden und als faktisch vorhandene reflexiv einzuholen.¹⁰

Dass es bei diesem Zusammenhang nicht um die Alternative von allein deskriptiver Zurückhaltung auf der einen Seite und apodiktischem Moralismus auf der anderen Seite gehen muss – auch hierfür können konstruktive Impulse aus der Beschäftigung mit Honneths Entwurf und des darin aufbewahrten Verständnisses kritischer Sozialtheorie gewonnen werden. Die bei Honneth akzentuierte Reserviertheit gegenüber starken normativen Setzungen ist gerade nicht als Rückzug in allein deskriptive Kategorien misszuverstehen, sondern bildet die Voraussetzung dafür, überhaupt normativ belastbare Aussagen über gesellschaftliche Verhältnisse treffen zu können. Sozialtheorie kann in diesem Verständnis gar nicht anders denn als Sozialkritik in Erscheinung treten.

Im Aspekt der Kritik kann m.E. eine weitere Nähe zu Grundimpulsen evangelischer Sozialethik gesehen werden. Deren immer auch gesellschaftskritisches Anliegen kann im Gespräch mit Honneth stärker profiliert werden. Insbesondere durch seine ausführliche Beschäftigung mit Vorgängen sozialer Anerkennung und damit *ex negativo* auch mit der Wirklichkeit sozialer Missachtung, Entfremdung und Entrechtung besitzen Honneths Untersuchungen beträchtliche Erschließungskraft für pathologische Erscheinungsformen des Sozialen. Die Theologie kann mit der Aneignung des dabei zum Einsatz kommenden analytischen Inventars nur an Trennschärfe und Urteilskraft gewinnen.¹¹

Im Raum öffentlicher Diskurse kann sie dabei an die Begriffe der Anerkennung und der sozialen Freiheit anschließen. Beide Begriffe sind, dies wurde in den vorausgegangenen Kapiteln ausführlich dargelegt, nicht nur für Honneths Werk, sondern auch für die evangelische Ethik von kaum zu überschätzender Bedeutung. Über diese sachliche Nähe darf jedoch die jeweilige Perspektivität der theoretischen Zugänge nicht übersehen werden. Oben wurde bereits bemerkt, dass sich theologisches und sozialphilosophisches Freiheitsdenken in Bezug auf die gewissermaßen ‚vertikale‘ Dimension der Freiheit unterscheiden, insofern ersteres deren Grund im Gottesverhältnis des Individuums erkennt. Auch unter theologischem Vorzeichen lässt sich dabei, gerade in der ‚kommunikativen‘ Lesart evangelischer Sozialethik, Freiheit in ihrer Binnenstruktur als Anerkennungszusammenhang fassen.

9 Wichtige Bezugspunkte eines solchen *deskriptiven* Zugangs könnten die Ethiken Schleiermachers, aber auch die Theologie Albrecht Ritschls und insbesondere Ernst Troeltschs darstellen.

10 Vgl. hierzu Slenczka 2013, der diesen Zusammenhang u.a. im Anschluss an Schleiermacher entfaltet.

11 Dem Unternehmen, evangelische Sozialethik ausdrücklich als Sozialkritik zu profilieren, widmen sich die verschiedenen Beiträge in Becka 2020. Eine ältere Position findet sich bei Honecker 1971, 17–66.

Zu diesem Gedanken gehört nun, dass das Anerkanntsein durch Gott gegenüber den sozialen Anerkennungsverhältnissen so etwas wie einen umfassenden *Anerkennungshorizont* darstellt. Bei Trutz Rendtorff ist diese Figur bereits begegnet.¹² Die Notwendigkeit eines solchen Horizonts ergab sich für Rendtorff einerseits aus der Gefahr eines ökonomischen ‚Anerkennungshandels‘, andererseits aus der subjektiven Erfahrung von Schuld. Mit dem ersten Aspekt ist der Sachverhalt angesprochen, dass innerhalb des Anerkennungsparadigmas ein Moment uranfänglicher, voraussetzungsloser Anerkennung enthalten sein muss, wenn das Subjekt befähigt werden soll, sich auf diesem Wege seiner selbst zu vergewissern. Am Anfang der Subjektwerdung, so könnte vereinfacht gesagt werden, steht kein wechselseitiges, sondern ein gänzlich einseitiges Geschehen, gleichsam als Gabe-Ereignis.¹³ Unter dem zweiten Aspekt kann jener Zusammenhang aufgerufen werden, der bereits mit dem Motiv des ‚Verkennens‘ Erwähnung gefunden hat und der ganz allgemein auf das Fragmenthafte in der wechselseitigen Wahrnehmung der Subjekte auch im Fall von Anerkennungsverhältnissen zielt.¹⁴ In theologischer Deutung können beide Aspekte rechtfertigungstheologisch so aufgenommen werden, dass durch den Verweis auf die Anerkennung durch Gott nicht nur ein solches Beziehungsverhältnis auf den Plan tritt, dessen Geltung nicht von reziproken Beziehungen innerhalb der Lebenswelt abhängt, sondern in diesem Verhältnis auch mitgesetzt ist, dass Gott den Menschen in der Ganzheit seiner Existenz anerkennt, darin aber auch zugleich alles nicht Anerkennungswürdige ‚verkennt‘. Diese „nicht-identifizierende“ Art der Anerkennung¹⁵ ist es, aus der jene Art der freiheitlichen Lebensführung resultiert, die besonders bei Rendtorff, aber auch an zahlreichen anderen Orten innerhalb der vorangegangenen Kapitel umkreist wurde.

Bei dem theologisch konturierten Anerkennungs- bzw. Freiheitshorizont handelt es sich nun nicht einfach um einen weiteren analytischen Zugang zu sozialen Verhältnissen, der mit Honneths Konzept auf eine Stufe gestellt und gleichsam als religiöse ‚Korrektur‘ dieses grundlegend nachmetaphysischen Ansatzes eingebracht werden könnte. Vielmehr sind in diesen kurzen Bemerkungen religiöse Deutungsmuster angesprochen, die im Binnenraum einer spezifischen christlichen Tradition ihre Wirkung entfalten. In sozialtheoretischer Perspektive hat das Gottesverhältnis nicht dieselbe Gegenständlichkeit wie gesellschaftliche Beziehungen. Gleichwohl ist zu fragen, welche gesellschaftlichen Folgen es zeitigt, wenn sich Subjekte vor dem Hintergrund dieser Deutungsmuster in der Wirklichkeit verorten.

Im Sinne des oben umrissenen Konzepts der Transpartikularisierung kann vermutet werden, dass in dieser gedanklichen Spur auch solche Elemente von Wirklichkeitsdeutung zutage treten, die konstruktiv in öffentliche Diskurse eingebracht werden können, ohne dass damit schon die Forderung zur Perspektivübernahme verknüpft sein muss. Hinsichtlich des Freiheitsgedankens ergibt sich dessen spezifisch theologisches Profil noch nicht allein aus der Betonung seiner intersubjektiven Binnenstruktur, auch wenn dieser Aspekt auch für die theolo-

12 Vgl. oben S. 147.

13 Zur Forderung einer Beachtung der ursprünglich nicht-reziproken Struktur des Sozialen vgl. Ricœur 2006, 290–306.

14 Vgl. oben 11.2.2.

15 Vgl. zu dieser Wendung Hoffmann 2016b, 14.

gische Sozialethik zentral bleibt. Als eigentlich *theologischer* Freiheitsbegriff erschließt er sich erst durch den Bezug auf den umfassenden Deutungshorizont, der sich mit dem Gedanken der anerkennenden Rechtfertigung des Einzelnen durch Gott eröffnet. So Theologie und Kirche Räume zur Verfügung stellen, in denen dieser Gedanke auf symbolische und gewissermaßen antizipatorische Weise Gestalt gewinnen kann, dürfen sie nicht nur selbst in diesem Sinne als Institutionen wechselseitiger Anerkennung und damit als „Institutionen der Freiheit“ (Rendtorff) angesprochen werden. Sie erproben damit zugleich, freilich innerhalb ihres Sprachspiels, symbolische Formen gelungener Sozialität und leisten solcherart ihren Beitrag zum gesamtgesellschaftlichen Bemühen um die Zunahme freiheitlicher Lebensverhältnisse.

In der Analyse der Freiheitspotentiale gesellschaftlicher Institutionen ist evangelische Sozialethik gut beraten, die vertiefende Auseinandersetzung mit Axel Honneths Sozialtheorie zu suchen. Umgekehrt besteht kein Anlass, hinter dem ‚Vorletzten‘ der sozialen Freiheit in den Institutionen nicht auch das ‚Letzte‘ der Freiheit im Glauben anzuerkennen. Wenn die vorliegende Untersuchung aber zur präziseren Unterscheidung zwischen beidem beigetragen hat, ist ihr Anspruch erfüllt.

Literaturverzeichnis

1. Verwendete Siglen

Bis auf die angegebenen Siglen folgen sämtliche verwendeten Abkürzungen: Schwertner, Siegfried (2014), IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston.

BSELK Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hrsg. von Irene Dingel u.a. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014.

KuA Honneth, Axel (2012b), Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, mit einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main.

RF Honneth, Axel (2013), Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin.

2. Schriften Axel Honneths

Honneth, Axel (1989), Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main.

–:(1999), Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, 2., erweiterte Neuauflage, Frankfurt am Main.

–: (1999a), Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: Honneth 1999, 25–72.

–: (2001), Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart.

–: (2003), Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main.

–: (2003a), Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“, in: Honneth 2003, 10–27.

–: (2003b), Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse, in: Honneth 2003, 138–161.

–: (2004), Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer, in: Halbig/Quante 2004, 99–121.

–: (2006), Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte, in: Honneth 2007, 9–27.

–: (2007), Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main.

–: (2007a), Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: Honneth 2007, 28–56.

–: (2007b), Rekonstruktive Kritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule, in: Honneth 2007, 57–69.

–: (2009), Sublimierung des Markschen Erbes. Eine Richtigstellung aus gegebenem Anlass, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 6/2009, 53–56.

–: (2010), Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin.

- : (2010a), Entmächtigungen der Realität. Säkulare Formen des Trostes, in: Honneth 2010, 298–306.
- : (2010b), Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer „Rechtsphilosophie“, in: Honneth 2010, 33–48.
- : (2010c), Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus, in: Honneth 2010, 51–77.
- : (2012), Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Berlin.
- : (2012a), Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Honneth 2012, 11–69.
- : (2012b), Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, mit einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main.
- : (2013), Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin.
- : (2014), Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, Berlin.
- : (2014a), Das ambivalente Erbe Hegels. Franz Rosenzweig zu Beginn des Jahrhunderts, in: Honneth 2014, 11–46.
- : (2016), Unverfügbarkeiten des Dialogs. Zum Lebenswerk von Michael Theunissen, in: DZPh 64/1, 119–131.
- : (2018), Erwiderung, in: Schlette 2018, 313–337.
- : (2020), Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019, Berlin.

3. Weitere Literatur

- Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (Hrsg.)(2015), *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989*, Tübingen.
- Albrecht, Christian (2016), *Wozu ist die Diakonie fähig? Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen*, Tübingen.
- Alkemeyer, Thomas et. al. (Hrsg.)(2019), *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematisierung in der Moderne*, Bielefeld.
- : (2019a), Einleitung. *Gegenwartsdiagnosen als kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematisierung in der Moderne*, in: Alkemeyer, Thomas et. al. (2019), 9–19.
- Althaus, Paul (1933), *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen.
- : (1934), *Theologie der Ordnungen*, Gütersloh.
 - : (1953), *Grundriß der Ethik*, Gütersloh.
- Angehrn, Emil et al. (Hg.)(1992), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main.
- Angehrn, Emil (2016), *Zum Gedenken an Michael Theunissen*, in: DZPh 64/1, 132–139.
- Anselm, Reiner (1992), *Ethische Theologie. Zum ethischen Konzept Trutz Rendtorffs*, in: ZEE 36, 259–275.
- : (2018), *Lebensführung aus Freiheit. Zur Grundlegung einer theologischen Ethik*, in: Held/Roth 2018, 5–17.
 - : (2020), *Einleitung*, in: ZEE 64/2020, 161f.

- Atze, Stefan (2008), *Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus*, Berlin / New York.
- Axt-Piscalar, Christine (2013), *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart*, Tübingen.
- Barth, Karl (1973), *Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928*, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hrsg. von Dietrich Braun, Zürich.
- Barth, Ulrich (2003), *Religion in der Moderne*, Tübingen.
- : (2003a), *Die religiöse Dimension des Ethischen. Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik*, in: Barth 2003, 315–343.
- : (2004), *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen.
- : (2004a), *Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis*, in: Barth 2004, 27–51.
- : (2008), *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, in: Tanner 2008, 179–230.
- : (2014), *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen.
- : (2014a), *Die Ambivalenz des reformatorischen Erbes. Luther-Deutungen des Theologischen Historismus*, in: Barth 2014, 375–386.
- Barth, Ulrich et al. (Hrsg.)(2013), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin/Boston.
- Basaure, Mauro et. al. (Hrsg.)(2009), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt / New York.
- Bayer, Oswald (1971), *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen.
- : (1995), *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen.
- : (2009), *Angeklagt und anerkannt. Religionsphilosophische und dogmatische Aspekte*, in: Knuth 2009, 89–107.
- Becka, Michelle et. al. (Hrsg.)(2020), *Sozialethik als Kritik*, Baden-Baden.
- Bedford-Strohm, Heinrich et. al. (Hg.)(2014), *Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber*, Leipzig.
- Bedorf, Thomas (2010), *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin.
- Beintker, M. (2016), *Barth Handbuch*, Tübingen.
- Berlin, Isaiah (1958), *Two concepts of liberty. An inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford.
- Bieri, Peter (2001), *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien.
- Birkner, Hans-Joachim (1964), *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlin.
- Bleisch, Barbara (2015), *Rabentöchter? Rabensöhne? Zum Problem der Begründung filialer Pflichten*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2/2015, 237–272.
- Blödorn, Andreas / Marx, Friedhelm (Hrsg.)(2015), *Thomas Mann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang (1991), *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders. (1991), *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main, 92–114.

- Böttigheimer, Christoph (2018), *Bedingungslos anerkannt. Der Beitrag des Glaubens zur Persönlichkeitsbildung*, Freiburg im Breisgau.
- Bonhoeffer, Dietrich (²1998), *Ethik, Werke Bd. 6*, hrsg. von Ilse Tödt, München.
- Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loïc J.D. (2006), *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main.
- Braune-Krickau, Tobias (2015), *Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung*, Tübingen.
- Brinkmann, Gert Ulrich (1997), *Theologische Institutionenethik. Ernst Wolfs Beitrag zur Institutionendiskussion in der evangelischen Kirche nach 1945*, Neukirchen-Vluyn.
- Brunkhorst, Hauke et. al. (Hrsg.)(2009), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart/Weimar.
- Brunner, Emil (⁴1939), *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich.
- Campi, Emidio (2013), *Die Schweiz – ein Nebenkrater der Reformation?*, in: Frank 2013, 121–153.
- Casper, Bernhard (1998), *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg/München.
- : (Hrsg.)(1976), *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes (FS Bernhard Welte)*, Freiburg im Breisgau.
- Dabrock, Peter (2012), *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, Gütersloh.
- : (2013) *Brauchen wir eine neue evangelische Institutionenethik? Theologische und sozial-ethische Überlegungen angesichts der Debatte um die Familienorientierungshilfe des Rates der EKD*, in: EKD 2013, 35–45.
- : (2018), *Konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, in: Held/Roth 2018, 18–40.
- Davis, Felmon (2009), *Art. Monotheismus*, in: Brunkhorst u.a. 2009, 127–132.
- Dedek, Helge (2018), *Subjektives Recht als *Recht der Freiheit**, in: Schlette 2018, 207–235.
- Dierken, Jörg (2012), *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfikur der Aufklärung*, Leipzig.
- Dingel, Irene / Kohnle, Armin (Hrsg.)(2014), *Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*, Leipzig.
- Dornes, Martin (2012), *Die Modernisierung der Seele. Kind – Familie – Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Ebeling, Gerhard (1958), *Jesus und Glaube*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55/1958, 64–110.
- Eichel, Christine (2012), *Das deutsche Pfarrhaus. Hort des Geistes und der Macht*, Köln.
- Elert, Werner (1940), *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Berlin.
- Enders, Markus (2008), *Gelassenheit und Abgeschlossenheit. Studien zur Deutschen Mystik*, Hamburg.
- Essen, Georg (2013), *Die Autorität der Freiheit. Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis*, in: *ÖR* 1/2013, 5–23.
- Evangelische Kirche in Deutschland [EKD] (2006), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover.
- : (2012), *Kirche im Aufbruch. Schlüsseltexte zum Reformprozess*, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Leipzig.

- : (2013), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Frankfurt am Main.
- : (2015), Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, ein Grundlagentext des Rates der EKD, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh.
- Ewen, Jens (2015), Art. Ironie, in: Blödorn/Marx 2015, 308–310.
- : (2017), Erzählter Pluralismus. Thomas Manns Ironie als Sprache der Moderne, Frankfurt am Main.
- Fischer, Johannes (2002), Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart.
- : (2012), Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart.
- : (2020), Über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens, in: ZThK 117, 316–346.
- Forst, Rainer et. al. (Hrsg.)(2009), Sozialphilosophie und Kritik (FS Axel Honneth), Frankfurt am Main.
- Forst, Rainer (2012), Zum Begriff des Fortschritts, in: Joas 2012, 41–52.
- Frank, Günter et al. (2013), Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung, Freiburg 2013.
- Frankl, Viktor E. (1950), Homo patiens. Versuch einer Pathodizee, Wien.
- : (1975), Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern u.a.
- Freyenhagen, Fabian (2017), Was ist orthodoxe Kritische Theorie?, in: DZPh 65/3, 456–469.
- Früchtl, Josef (2018), Ästhetische und soziale Freiheit. Differenz in der Einheit, in: Schlette 2018, 191–206.
- Gaziaux, Éric (2007), Philosophie et théologie (FS Emilio Brito), Leuven.
- Gailus, Manfred / Vollnhals, Clemens (Hg.)(2016), Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im »Dritten Reich«, Göttingen.
- Göhler, Gerhard et. al. (Hrsg.)(2004), Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth (2010), Die Bedeutung reformatorischer Einsichten für die ethische Urteilsbildung der Gegenwart, in: ZThK 107/4, 479–504.
- : (2017), Freiheit als Freiwerden. Phänomenologische Bestimmungen der neuzeitlichen Freiheit in reformatorischer Sicht, in: Söding/Oberdorfer 2017, 16–32.
- : (2017b), Gerechtigkeit und Freiheit in den Institutionen am Beispiel von Ehe und Familie, in: Heckel 2017, 319–350.
- : (2017c), Teuer erkaufft. Ehe in reformatorischer Perspektive, in: Zeitzeichen 9/2017, 12–15.
- Graf, Friedrich-Wilhelm (1992), Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar? Zum Streit um das protestantische Verständnis von Freiheit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 89, 121–138.
- : (Hrsg.)(2001), Ernst Troeltschs „Historismus“, Troeltsch-Studien Bd. 11, Gütersloh.
- Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.)(2014), Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld.
- Habermas, Jürgen (1976), Moralentwicklung und Ich-Identität, in: Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main, 63–93.
- : (1982), Tod in Jerusalem. Am Grabe von Gershom Sholem – am Ende einer Ära, in: Merkur, Jg. 36, Heft 406, 438–439.

- : (1988), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main.
- : (1990), *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*, Leipzig.
- : (1992), *Kommunikative Freiheit und negative Theologie*, in: *Angehrn 1992*, 15–34.
- : (2000), „Werte und Normen“, in: *DZPh 48/4*, 547–564.
- : (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main.
- : (2007), *Begegnungen mit Gershom Sholem*, in: *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 2/2007*, 9–18.
- : (2008), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: *Schmidt/Reder 2008*, 26–36.
- : (2012), *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin.
- : (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie (Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen)*, Berlin.
- Hackett, Jeremiah A. (Hrsg.)(2013), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden/Boston.
- Härle, Wilfried (2014), *Entfaltung der Einzelnen. Die Kirchen sollten an der Entwicklung von Institutionen mitarbeiten*, in: *Zeitzeichen 6/2014*, 47–49.
- Halbig, Christoph / Quante, Michael (Hrsg.)(2004), *Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster.
- Halbig, Christoph (2018), *Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit. Kritische Überlegungen*, in: *Schlette 2018*, 53–71.
- Hauriou, Maurice (1965), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze. Mit Einleit. und Bibliographie hrsg. von Roman Schnur*, Berlin.
- Heckel, Ulrich (Hrsg.)(2017), *Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, Tübingen.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1967), *System der Sittlichkeit*, hrsg. von Georg Lasson, Hamburg.
- : (³1996), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Ders., Jenaer Schriften 1801–1807*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel (*Werke in zwanzig Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, Bd. 2), Frankfurt am Main, 434–530.
- : (³1993), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenständigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel (*Werke in zwanzig Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, Bd. 7), Frankfurt am Main.
- : (2020), *Wissenschaft der Logik (2 Bde.)*, Berlin.
- Henrich, Dieter (1987), *Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: *Ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt am Main, 11–43.
- Held, Marcus / Roth, Michael (Hrsg.)(2018), *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*, Berlin/Boston.
- Herms, Eilert (2017), *Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben*, Band 1–3, Tübingen.

- Herzer, Tanja (2016), Paul Althaus. Wegbereiter einer geistlichen Gleichschaltung, in: Gailus/Vollnhals 2016, 69–96.
- Höhn, Hans-Joachim (2010), Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn u.a.
- Hoffmann, Veronika (Hrsg.)(2009), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?, Frankfurt am Main.
- : (2011), Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung, in: ÖR 60 (2011), 160–177.
- : (2013), Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg im Breisgau
- Hoffmann, Veronika u.a. (Hrsg.)(2016), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg/München.
- Hoffmann, Veronika (2016b), Vielfältige Anerkennungsprozesse und die Frage nach ihrer theologischen Basis, in: *Perspectief* 34 (2016), 7–16 [online verfügbar: http://www.oecumene.nl/files/Books/Perspectief/34/files/assets/common/downloads/Perspectief_2016_34.pdf (zuletzt aufgerufen am 22.02.2021)].
- Holderegger, Adrian / Wils, Jean-Pierre (Hrsg.)(2001), Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche (FS Dietmar Mieth), Freiburg (Schweiz)/Freiburg i.Br./Wien.
- Honecker, Martin (1971), Konzept einer sozialetischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialetik, Tübingen.
- : (1990), Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin / New York.
- Horn, Friedrich W. (Hrsg.)(2013), Paulus Handbuch, Tübingen.
- : (Hrsg.)(2013b), Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend, Tübingen.
- Huber, Wolfgang (1973), Kirche und Öffentlichkeit, München ²1991.
- : (1983), Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn.
- : (1983a), Freiheit und Institution. Sozialetik als Ethik kommunikativer Freiheit, in: Huber 1983, 113–127 [später neuveröffentlicht unter dem Titel „Sozialetik und kommunikative Freiheit“ in Huber 2012, 57–73].
- : (1983b), Die Kirche als Raum und als Anwalt der Freiheit, in: Huber 1983, 205–216.
- : (1987), Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, in: Huber 2012, 13–28.
- : (1990), Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne, in: Moltmann 1990, 29–65.
- : (1992), Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige, in: ZThK 89, 98–120.
- : (1996), Zur Freiheit berufen. Biblische Einsichten, Gütersloh.
- : (1996a), Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft, in: *Evangelische Theologie* 56/2, 99–116.
- : (2000), Art. Freiheit eines Christenmenschen, in: RGG⁴ 3, 322f.
- : (2004), Der christliche Glaube und die politische Kultur in Europa, in: Huber 2012, 190–204.
- : (2007), Evangelisch im 21. Jahrhundert, in: Huber 2012, 37–56.
- : (2007a), Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg/Basel/Wien.
- : (2008), Die Bedeutung der Reformation – 500 Jahre danach (Festrede zur Eröffnung der Lutherdekade in der Schlosskirche Wittenberg, in: Huber 2012, 28–37.

- : (2012), Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, hrsg. von Helga Kuhmann und Tobias Reitmeier, München.
- : (2012a), Freiheit als Lebensform, in: Huber 2012, 96–115.
- : (2014), Über die kommunikative Freiheit hinaus, in: Bedford-Strohm u. a. (Hrsg.)(2014), 175–191.
- : (2015), „Glaube als Option“. Der kirchliche Auftrag im Pluralismus der Gesellschaft, in: Kämper/Pfeffer 2015, 51–70.
- : (2019), Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit, München.
- Huizinga, Johan (³1938), Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur, München.
- Ikäheimo, Heikki (2014), Anerkennung, Berlin/Boston.
- Iser, Mattias (2004), Art. Gesellschaftskritik, in: Göhler u. a. 2004, 155–172.
- Jaeggi, Rahel (2005), Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt am Main.
- : (2009), Was ist eine (gute) Institution?, in: Forst et. al. 2009, 528–544.
- : (2014), Kritik von Lebensformen, Berlin.
- : (2018), Lebensformen als Problemlösungsinstanzen, in: PhJ 1/2018, 64–89.
- Jaeggi, Rahel / Celikates, Robin (2017), Sozialphilosophie. Eine Einführung, München.
- Jaeschke, Walter (2017), Staat und Religion (§ 270), in: Siep 2017, 247–260.
- Jahraus, Oliver u.a. (Hrsg.)(2012), Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar.
- Jasper, Gotthard (²2015), Paul Althaus (1888–1966). Professor, Prediger und Patriot in seiner Zeit, Göttingen.
- Jaspers, Ulrike (2003), Frei, aber abhängig – Zu den Paradoxien des Kapitalismus. Prof. Axel Honneth im Gespräch mit Ulrike Jaspers über die Zukunft des Instituts für Sozialforschung, in: Forschung Frankfurt 3-4/2003, 84–89.
- Joas, Hans (1980), Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt am Main.
- : (1997), Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main.
- : (2004), Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br.
- : (2009), Eine deutsche Idee von Freiheit? Cassirer und Troeltsch zwischen Deutschland und dem Westen, in: Forst 2009, 288–316.
- : (2011) Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- : (Hrsg.)(2012), Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne, Frankfurt am Main
- : (2012b), Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Breisgau.
- : (2013), Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation, in: Meier, Heinrich / Graf, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München, 259–285.
- : (2014), Replik, in: Große Kracht 2014, 243–264.
- : (2014a), Eine Theologie der Befreiung? Wolfgang Hubers „kommunikative Freiheit“ und die Freiheitskonzeptionen der Sozialtheorie, in: Bedford-Strohm 2014, 88–100.

- : (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
- Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang (³2011), *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, aktualisierte, mit einem neuen Vorwort versehene Ausgabe, Frankfurt am Main.
- Jüngel, Eberhard (1962), *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen.
- : (1989), *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theologischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in: *ZThK* 1989, 204–235.
- Kämper, B. / Pfeffer, K. (2015), *Der kirchliche Auftrag zur Mitgestaltung unserer freiheitlichen Demokratie*, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 48, Münster.
- Karle, Isolde (2010), *Kirche im Reformstress*, Gütersloh.
- : (2016), *Die Suche nach Anerkennung – und die Religion*, in: *EvTh* 76/5, 406–414.
- Kaufmann, Thomas / Laube, Martin (2017), *So nicht! Die EKD hat die Reformation theologisch entkernt*, in: *Zeitzeichen* 18/4, 20–22.
- Kirchmeier, Christian (2012), *Art. Moral*, in: *Jahraus* 2012, 105–107.
- Knapp, Markus (2006), *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien.
- : (2016), *Theologie und philosophische Anerkennungstheorie*, in: *Viertbauer, Klaus / Schmindinger, Heinrich (Hrsg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt, 335–354.
- : (2020), *Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg im Breisgau.
- Knöbl, Wolfgang (2018), *Das Recht der Freiheit als Überbietung der Modernisierungstheorie*, in: *Schlette* 2018, 31–51.
- Knuth, Hans Christian (Hrsg.)(2009), *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenseitiger Verantwortung (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg Bd. 6)*, Erlangen.
- Korsch, Dietrich (2016), *Antwort auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin*, Tübingen.
- : (Hrsg.)(2019), *Die heilende Kraft des Sinns. Viktor E. Frankl in philosophischer, theologischer und therapeutischer Betrachtung*, Stuttgart.
- Korsgaard, Christine (1996), *The sources of normativity*, Cambridge / New York.
- Körtner, Ulrich H. J. (³2012), *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen.
- Kreß, Hartmut (2006), *Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das „Böckenförde-Diktum“ heute noch tragfähig?*, in: *ThLZ* 3/2006, 243–258.
- Kreutzer, Ansgar (2017), *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg im Breisgau.
- Kriz, Jürgen (⁷2014), *Grundkonzepte der Psychotherapie*, Weinheim/Basel.
- Krobath, Thomas et. al. (Hrsg.)(2013), *Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven (FS Martin Jäggle)*, Göttingen.

- Kühnlein, Michael / Wils, Jean-Pierre (Hrsg.)(2019), *Der Westen und die Menschenrechte. Im interdisziplinären Gespräch mit Hans Joas*, Baden-Baden.
- Kummer, Joachim (2011), *Politische Ethik im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Walter Künneths*, Leipzig.
- Lau, Franz (1961), Art. Schöpfungsordnung, in: RGG³ 5, 1492f.
- Laube, Martin(2014), *Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven*, in: Ders. (Hrsg.), *Freiheit, Themen der Theologie Bd. 7*, Tübingen, 119–191.
- : (2015), *Die bundesrepublikanische Gesellschaft im Spiegel der theologischen Ethik*, in: Albrecht/Anselm 2015, 105–117.
- Leeten, Lars (2011), *Anerkennung ohne Identitätsideal. Perspektiven der kritischen Sozialphilosophie*, in: *Philosophische Rundschau* 58/2011, 267–282.
- Leiner, Martin (2000), *Reconnaissance et justification par la foi. Les arguments théologiques et éthiques en faveur d'une reconnaissance des couples homosexuels*. In: Dermange, François et. al. (Hrsg.), *La reconnaissance des couples homosexuels. Enjeux juridiques, sociaux et religieux*, Genf, 117-138.
- : (2007), *Philosophische und theologische Ethik bei Friedrich Schleiermacher*, in: *Gaziaux* 2007, 171–194.
- Liebenberg, Roland (2008), *Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg*, Leipzig.
- Liebsch, Burkhard (Hrsg.)(2017), *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' *Totalität und Unendlichkeit**, Freiburg/München.
- Lieske, Saskia (2019), *Von der Form zur Beziehungsgestaltung. Zugänge zur Familie in der evangelischen Ethik*, Leipzig.
- Løgstrup, Knut E. (1959), *Die ethische Forderung*, Tübingen.
- Lohmann, Hans-Martin (2009), *Der Philosoph der Deutschen. Vor 80 Jahren wurde Jürgen Habermas geboren*, DLF vom 18.06.2009, online abrufbar unter: https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-philosoph-der-deutschen.932.de.html?dram:article_id=130473 [letzter Zugriff 28.09.2020].
- Lüddecke, Andreas (2000), *Rassen, Schädel und Gelehrte. Zur politischen Funktionalität der anthropologischen Forschung und Lehre in der Tradition Egon von Eickstedts*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1978), *Soziologie der Moral*, in: *Luhmann* 2008, 56–162.
- : (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- : (2008), *Die Moral der Gesellschaft*, hrsg. von Detlef Horster, Frankfurt am Main.
- Lüpke, Johannes von / Thaidigsmann, Edgar (Hrsg.)(2009), *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, Tübingen.
- Marsch, Wolf-Dieter (1973), *Das Institutionen-Gespräch in der evangelischen Kirche. Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems*, in: *Schelsky* 1973, 127–139.
- Marschies, Christoph (2012), *Hans Joas und sein Werk*, in: *Schäfer* 2012, 19–31.
- Meggitt, Justin J. (1999), Art. *Eigentum III. Neues Testament*, in: RGG⁴ 2, 1146f.
- Meireis, Torsten (2016), Art. *Arbeiten zur Ethik*, in: *Beintker* 2016, 251–257.
- Möllers, Christoph (2011), *Frei macht, was ohnehin geschieht*, in: *FAZ*, 24.08.2011.

- : (2015), *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Kausalität und Moralität*, Berlin.
- : (2020), *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin.
- Moltmann, Jürgen (Hg.) (1990), *Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne*, München.
- Moran, Dermot (2013), *Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy*, in: Hackett 2013, 669–698.
- Moxter, Michael (2000), *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen.
- : (2020), *Stabilisierung von Ordnung durch Repräsentation? Dimensionen einer Institutionenlehre*, in: ZEE 64/2020, 185–199.
- Müller-Doohm, Stefan (2014), *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Berlin.
- Nagl-Docekal, Herta (2014), *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*, Berlin/Boston.
- Nassehi, Armin (2016), *Nicht nur die Rechten. Warum die Moderne so anstrengend ist*, in: Kursbuch 186: Rechts. Ausgrabungen, Hamburg, 59–82.
- Nolte, Paul (2014), *Theologen, Intellektuelle und soziale Bewegungen. Wolfgang Huber in der Geschichte der Bundesrepublik bis 1989*, in: Bedford-Strohm 2014, 17–36.
- Nüssel, Friederike (2013), *Reformatorische Grundlagen der Theologie*, in: Frank 2013, 204–237.
- Oberdorfer, Bernd (2014), *„Christliche Freiheit“ und neuzeitliche Autonomie. Genealogische und systematische Rückfragen*, in: Bedford-Strohm 2014, 101–106.
- Oettingen, Alexander von (1868), *Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage. Erster Theil – Die Moralstatistik*, Erlangen.
- Pannenberg, Wolfhart (²1964), *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen.
- : (1977), *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen.
- : (1977a), *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, in: Pannenberg 1977, 97–114.
- : (1978), *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen.
- : (1983), *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen.
- : (1993), *Systematische Theologie, Bd. 3*, Göttingen.
- : (1997), *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen.
- : (2003), *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, 2. Auflage* Göttingen.
- : (2004), *Beiträge zur Ethik*, Göttingen.
- : (2004a), *Auf dem Weg in eine multikulturelle Gesellschaft?*, in: Pannenberg 2004, 69–79.
- Pickel, Gert (2011), *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden.
- Plonz, Sabine (2018), *Wirklichkeit der Familie und protestantischer Diskurs. Ethik im Kontext von Re-Produktionsverhältnissen, Geschlechterkultur und Moralregime*, Baden-Baden.

- Rathgeb, Eberhard (2007), Marke Evangelisch, in: FAZ vom 29.01.2007, 33.
- Ratschow, Carl Heinz (1984), Trutz Rendtorffs ethische Theorie, in: Theologische Rundschau 49, 57–81.
- Rendtorff, Trutz (1973), Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag, in: Schelsky 1973, 141–153.
- : (2011), Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hrsg. von Reiner Anselm und Stephan Schleissig, 3., durchgesehene Auflage, Tübingen.
- Reuter, Hans-Richard et al. (2002), Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag, Gütersloh.
- Reuter, Hans-Richard (2020), Ernst Wolf, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 3/2020, 231–235.
- Ricœur, Paul (2006), Wege der Anerkennung. Erkennen – Wiedererkennen – Anerkanntsein, Frankfurt am Main.
- Ringleben, Joachim (2008), Jesus. Ein Versuch ihn zu begreifen, Tübingen.
- : (2010), Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen.
- Rohde, Andreas (2013), Lebensgeschichte und Bekehrung. Leben aus Gottes Anerkennung, Paderborn u.a.
- Rohls, Jan (²1999), Geschichte der Ethik, Tübingen.
- Rosa, Hartmut (2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Sass, Hartmut von (2013), Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Tübingen.
- : (Hrsg.)(2013a), Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens, Leipzig.
- : (2013b), Wahrhaft Neues? Eine einleitende Erinnerung, in: Sass 2013a, 9–49.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (Hrsg.)(2012), Hans Joas in der Diskussion. Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt, Frankfurt am Main / New York.
- Schelsky, Helmut (1955), Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft, Hamburg.
- : (1965), Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf u.a., 250–275.
- : (Hrsg.)(²1973), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf.
- Schieder, Rolf (2018), Der „culte de l'individu“ als Zivilreligion des Westens. Eine praktisch-theologische Relektüre von Durkheim, Foucault und Boltanski, in: Schlette 2018, 287–312.
- Schlette, Magnus (2013), Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus, Frankfurt / New York.
- : (Hg.)(2018), Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion, Frankfurt / New York.
- : (2018a), ‚Selbstverwirklichung‘ in Axel Honneths Freiheitstheorie. Eine Einleitung, in: Schlette 2018, 9–30.
- Schmidt, Josef / Reder, Michael (Hrsg.)(2008), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main.
- Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hrsg.)(2014), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar.

- Schmuhl, Hans-Walter (2005), *Grenzüberschreitungen. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik, 1927–1945*, Göttingen.
- Schöblier, Sabine (2011), *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung*, Berlin/Münster.
- Schwarz, Reinhard (2015), *Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen.
- Schweizer, Carl G. (1958), Rez. Paul Althaus, *Grundriß der Ethik*, in: ThLZ 12/1958, 872–874.
- Seils, Martin (1996), *Glaube (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 13)*, Gütersloh.
- : (2009), *Gabe und Geschenk. Eine Zugabe*, in: Lüpke/Thaidigsmann 2009, 87–108.
- Siep, Ludwig (Hrsg.)⁽⁴⁾(2017), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin/Boston.
- Slenczka, Notger (2013), *Was heißt ‚gut‘? Plädoyer für eine deskriptive christliche Ethik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Max Scheler*, in: Horn 2013b, 155–175.
- Söding, Thomas / Oberdorfer, Bernd (Hrsg.)(2017), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene*, Freiburg u.a.
- Sparn, Walter (1978), Art. Paul Althaus, in: TRE Bd. 2, 329–337.
- : (2013), *Die Reformation in kulturhermeneutischer Perspektive. Votum eines systematischen Theologen zur „Lutherdekade“*, in: Frank 2013, 33–65.
- Stahl, Titus (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main / New York.
- Stegmann, Andreas (2014), *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen.
- Tanner, Klaus (Hrsg.)(2008), *Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung (FS Trutz Rentschler)*, Leipzig.
- Theißen, Gerd (2000), *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh.
- Theunissen, Michael (1976), *Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft. Ein Gespräch mit Prof. Michael Theunissen*, in: HerKorr 30/9, 449–456.
- : (²1977), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin / New York.
- : (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main.
- : (1991), *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main.
- : (1991a), *Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: Theunissen 1991, 321–377.
- : (1991b), *Können wir in der Zeit glücklich sein?* in: Theunissen 1991, 37–86.
- : (1993), *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main.
- : (2002), *Freiheit und Schuld – Freiheit und Sünde*, in: Reuter 2002, 343–356.
- Thielicke, Helmut (⁵1981), *Theologische Ethik. Bd. 1: Prinzipienlehre – dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*, Tübingen.
- Thomassen, B. (1990), *Schriftgemäße Philosophie als philosophische Laienmeditation? Erwägungen zu einem Versuch Michael Theunissens*, in: *Philosophia Reformata* 55, 1–15.
- Tillich, Paul (1924), Rez. zu Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme [1922]*, in: ThLZ 49/2, 25–30.
- Tödt, Heinz-Eduardt (1987), Art. *Institution*, in: TRE Bd. 16, 206–220.

- Ulrich, Hans G. (Hg.)(1990), *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, München.
- Viertbauer, Klaus / Gruber, Franz (²2019), *Habermas und die Religion*, Darmstadt.
- Voirol, Olivier (2009), *Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie*, in: Basaure 2009, 109–135.
- Vollenweider, Samuel (1989), *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt*, Göttingen.
- : (2013), *Art. Freiheit*, in: Horn 2013, 394–399.
- Wagner, Falk (1980), *Hegel als verkannter Theoretiker von Unmittelbarkeit? Zu Michael Theunissens *Sein und Schein**, in: Wagner 2014, 239–306.
- : (1993), *Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, in: Wagner 2014a, 306–336.
- : (2014), *Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie*, hrsg. von Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl, Tübingen.
- : (2014a), *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von Jörg Dierken und Christian Polke, Tübingen.
- :k (2014b), *Der Geist neuzeitlicher Subjektivität. Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?*, in: Wagner 2014a, 55–71.
- Weber, Max (1988), *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: Ders. (⁷1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winkelmann, Tübingen, 146–214.
- Weidermann, Volker (2010), *Max Frisch. Sein Leben, seine Bücher*, Köln.
- Wenz, Gunther (2003), *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, mit einer Werkbibliografie 1998–2002 und einer Bibliografie ausgewählter Sekundärliteratur zusammengestellt von Miriam Rose*, Göttingen.
- : (2005), *Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit (Studium Systematische Theologie 1)*, Göttingen.
- Wenzel, Knut / Schmidt, Thomas M. (Hrsg.)(2009), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg u.a.
- Wenzel, Knut (2009b), *Vergebung – Von der Gabe zur Anerkennung. Überlegungen zu einem philosophisch-theologischen Transversionsbegriff*, in: Hoffmann 2009, 125–143.
- : (2011), *Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom „Kampf um Anerkennung zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins*, in: *Theologie und Philosophie* 86, 182–200.
- Weß, Paul (2013), *Wie in säkularer Sprache von Gott reden? Ein Beitrag zu der von Jürgen Habermas verlangten Übersetzung*, in: *Stimmen der Zeit* 1/2013, 3–13.
- Wolf, Ernst (³1988), *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, Göttingen.
- Zarnow, Christopher (2013), *Protestantische Identität – heute und gestern. Schleiermacher, Tillich und der kirchliche Reformprozess*, in: Barth 2013, 331–346.

20.03.2022

**Erklärung entsprechend § 4, Abs. 1,3 der Promotionsordnung
der Theologischen Fakultät vom 23. September 2019**

Hiermit erkläre ich:

1. dass mir die geltende Promotionsordnung der Theologischen Fakultät bekannt ist,
2. dass ich die Dissertation selbst angefertigt habe (Selbstständigkeitserklärung), keine Textabschnitte eines Dritten oder eigene Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen und alle von mir benutzten Hilfsmittel, persönlichen Mitteilungen und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe,
3. dass mich keine weiteren Personen bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskriptes unterstützt hat/haben,
4. dass ich keine Hilfe einer kommerziellen Promotionsvermittlung in Anspruch genommen habe und dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen von mir für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen,
5. dass ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine staatliche, kirchliche oder eine andere wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe,
6. dass ich die gleiche, eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung bei keiner anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

Unterschrift